

# ATEŞ VE OCAK KÜLTÜNÜN ANADOLU'DA YAYGINLAŞMASINDA MOĞOLLARIN ETKİSİ

Mustafa AKKUŞ\*

## Özet

Türk halk inançlarında önemli yer tutan ocak kavramı Orta Asya halk ve kültürleri için kutsiyet ifade etmektedir. Toplumun en değerli ögesi olan aile kurumu ile de özdeş anlamlar ifade eden ocak, tarihsel süreç içerisinde birçok anlamları içerisinde barındırmıştır. Birbirinden ayırt etmediğimiz ocak ve ateş kültleri Orta Asya'dan Küçük Asya diye de tabir edilen Anadolu'ya halkların göçüyle beraber taşınarak, taşıdığı zengin mefhumlara daha da çok anlamlar katmıştır. Bu kavramların Anadolu'ya taşınması ve yaygınlaşmasında en büyük pay şüphesiz Moğol istilası ve Moğollara aittir. Bu çalışmamızda öncelikle Moğollarda ateş ve ocak kültürünün yeri ve önemi üzerinde durulacak, tarihsel süreç içerisinde kutsiyet attettikleri bu kavramların içerdiği anlam ve Moğolların dini, sosyal ve siyasi hayattaki uygulamalarından bahsedilecektir. Daha sonra ise bu kavramların Anadolu'ya taşınmasında Moğol istilası ve Moğolların etkisi anlatılacaktır. Moğolların İslam dünyasına karşı istila hareketi ve bunun sonucunda İran, Azerbaycan, Irak ve Suriye'de kurulan, Anadolu'yu da tahakkümü altına alan İlhanlı devletinin desteklediği dini ve tasavvufi zümrelerin ateş ve ocak kavramlarının Anadolu'da yaygınlaşmasında ve yeni anlamlar kazanmasındaki rolleri ile Moğolların Anadolu'da uyguladıkları dini politikalarının, kavramların günümüze kadar devamlılığını sağlamasındaki etkisi gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ocak kavramı, ateş kültü, Moğollar, İlhanlılar, Kalenderi gruplar

## THE MONGOLIAN EFFECT IN THE DISPERSION OF THE FIRE AND HEARTH CULT IN ANATOLIA

### Abstract

The hearth concept having an important place within the Turkish public belief expresses holiness among the Central Asian Societies and cultures. The hearth with connotations such as the family, the most precious formation within the society, embedded many other meanings throughout history. The cults of fire and hearth, inseparable from each other, has incorporated many important connotations to the already rich meaning with the migration of the people from the Central Asia to Anatolia, also named as Asia Minor. The major role in the transportation and dispersion of these concepts to Anatolia doubtlessly has the Mongolian

\* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, Konya/Türkiye, akkus75@hotmail.com

invasion and the Mongolians themselves. The focus of our study is primarily on the place and importance of the fire and hearth cult in the Mongolians, the meanings attributed to these terms attributed, holiness throughout history and on the Mongolian practices regarding religion, social, and political life. Later on the effect of the Mongolian Invasion and the Mongolians in the transfer of these concepts to Anatolia will be dealt. The invasion of the Mongolians of the Islamic world and as a result of this the Ilkhanid Empire hegemony established in Azerbaijan, Iran, Iraq, Syria, and Anatolia and their role in the dispersion of the fire and hearth concepts and their role in the acquisition of new meanings in Anatolia due to their support of particular religious and sufic groups together with the effect of the religious policies they practiced in Anatolia with a lasting effect until today will be shown.

**Keywords:** Hearth concept, fire cult, Mongolians, Ilkhanids, Kalenderi groups

## Giriş

İnsanlık tarihi boyunca yaşamın vazgeçilmez unsurlarından biri olarak ateş, toplumlarda önemli bir konum veya kutsal bir yere sahip olmuştur. Dünya üzerinde muhtelif bölgelerde yaşayan farklı kavimlerin hakkında muhtelif bakış açılarına sahip oldukları ateşe farklı rol ve işlevler ile çeşitli kutsiyetler atfettikleri görülmektedir<sup>1</sup>. Aynı şekilde ateş ile ilintili ocak kavramı da hayatın çeşitli dönemlerinde ve tarihsel süreç içerisinde çok yaygın bir muhteva kazandığı söylenilebilir. Farklı coğrafyalarda birçok hususiyetler verilen ateş ve ocak kavramlarına en zengin anlam, farklı muhteva ve kutsiyet Orta Asya kültür ve medeniyetlerinde verilmiş, birçok bölgeye de buradan yayılmıştır.

Ocak ve ateş mefhumunun eski Türk ve Moğol halklarında önemli bir konuma haiz olduğuna, eski geleneklerle bağlantılı olarak günümüze kadar muhtelif anlamların yüklendiğine dair çalışmalar yapılmış, başta Bahaddin Ögel ve Abdülkadir İnan olmak üzere birçok araştırmacı konuyla ilgili eserler kaleme almıştır. Ocak ve ateş kültürünün bir bütün olarak görüldüğü çalışmalarda kavramlar ve bu kavramların ihtiva ettiği anlamlar uzun uzun ele alınmıştır (Ögel, 2002: 496-502; İnan, 2000: 67-71; Bezertinov, 2008:137-141). Eski Orta Asya halklarının muhtelif anlamlar yüklediği ocak kavramının Anadolu'ya intikaliyle beraber taşıdığı anlamlarda büyük bir zenginlik yaşayarak sosyal, siyasi, askeri, iktisadi ve dini alanlarda birçok anlam ifade eden bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır<sup>2</sup>.

Şaman inancının temel kavramlarından olan ateş ve ocak mefhumu İslamlaşmayla beraber özellikle tasavvufi zümreler tarafından İslami bir hüviyet kazandırılarak erkan ve ayinlerde yoğun olarak kullanılmıştır. Bu çalışmada öncelikle Moğollarda ateş ve ocak olgusunun yeri ve önemi üzerinde tarihsel veri ve rivayetleri de zikrederek durulacak, sonra da ayrıntılı olarak ateş ve ocak mefhumunun Anadolu'ya taşınması ve yayılmasında Moğol istilasının etkisi ele alınacak, daha sonra İran,

Azerbaycan, Irak ve Suriye'de kurulan İlhanlı devletinin rolü, Moğolların desteklediği dini ve tasavvufi zümrelerin nüfuzu ve Moğolların Anadolu'da uyguladıkları dini siyasetlerinin tesiri incelenmeye çalışılacaktır.

### Moğollarda Ateş ve Ocak Mefhumu

Moğol İmparatorluğundan çok önceleri Moğolistan'a hâkim olan Türk devletleri Gök-Tanrı inancını bu bölgeye taşıdılar. Halefleri olduklarını iddia eden Uygur Türkleri de Çin seferleri sırasında Mani dinini tanıdılar ve Moğolistan'a getirdiler. Çok farklı dinlere girmeleriyle bilinen Uygurlar; Manihaizm'e, Nesturi Hıristiyanlığı ve Budizm'i de eklediler.<sup>3</sup> Aralarından bazıları Yahudiliği, Mazdeizm'i bile benimseyerek burada kozmopolit bir kültür oluşturdular. Bu yönüyle Orta Asya ve Stepler, tarihleri boyunca hemen bütün dinlerin serbestçe yayıldığı bir alan olmuştur. Her ne kadar bu bölgede farklı din ve inanışlar görülse de çoğu yüzeysel kalmış, bölge halkları gelenek ve göreneklerinin büyük bir kısmı ile atalarının eski dini Şaman inancını sürdürmüştür. Moğollar diğer dinlere karşı hoşgörülü olsalar, hatta o dinleri tercih etseler de gelenek ve kültürlerinden taviz vermemeye, koruyup kollamaya, istila ettikleri bölgelerde yaşamaya ve yaşatmaya devam etmişlerdir.

XIII. yüzyıl başlarında bir devlet olarak ortaya çıktıkları zaman Moğollar, bazı sabit dogmalarla beraber çok az gelişmiş bir Şamanlığa inanıyorlardı (Spuler, 1987: 187). Şaman inancının kutsal saydığı şeylerden biri de şüphesiz ateş ve ocak kültürüdür<sup>4</sup>. Şamanların yaptığı her törende muhakkak ateş bulunur. Ateş yakma, birçok tören ve ayinin merkezini teşkil eder. Şaman inancı ateşi kutsal gördüğü için ateşi su ile söndürmek, ateşe tükürmek, ateşle oynamak kesin olarak yasaktır (Carpini, ty: 40-41; İnan, 2000: 67-69). Şaman inancında ateş ile yapılan kehanetlere dair bilgiler de çoktur<sup>5</sup>. Moğolların sözünü ettiğimiz ateşe yönelik inançları resmi protokolleri ile elçilik kabul merasimlerine de yansımıştır.

Moğol inancına göre ateş her şeyi temizler ve kötü ruhları kovardı. Moğollarda ateşle arınma ile ilgili örnekler çoktur. Plano Carpini Batu'nun sarayına vardığında, kendisine iki ateş arasından geçmesi gerektiğini bildirmişler, fakat o hiçbir şekilde bunu yapmak istememiştir. Ancak Moğollar *"Bu ateşin arasından büyük bir huzurla geçiniz, çünkü bunu efendimize karşı herhangi bir kötü niyetiniz olmasına veya zehir getirmeniz olasılığına karşı yapmaktayız; bu durumda ateş her türlü kötülüğü ortadan kaldırmaktadır."* diyerek açıklamada bulunmuşlardır (Carpini, ty: 111; Ayan, 2001: 106). Bu uygulamadan yola çıkarak Carpini *"Her şeyin ateşle arındırıldığına, elçilerin, prenslerin veya herhangi bir yabancı kişinin gelmesi halinde yahut getirdikleri veya herhangi bir kötülük yapmaları olasılığına karşı arınmalarını sağlamak için iki ateş arasından geçmeleri gerekmektedir"* (Carpini, ty: 40-41) yorumunu yapmıştır. Daha sonraları Rusya'nın büyük prenslerinden biri olan Mikhael'in Batu'yu ziyaretinde Moğolların onu da iki ateş arasından geçirdiklerini görüyoruz (Roux, 2002: 233).

Bu dönem Batı dünyasının Moğollara gönderdiği elçilerden biri de Rubruk'dur. Rubruk herhangi bir hediye getirmedeğinden ateşle arınmaya tabi tutulmadığını beyan etmiştir (Rubruk, 2001: 123). Rubruk ve Carpini ateşte arınma olayını şöyle anlatmaktadırlar: “İki ateş yaktıktan sonra ateşlerin yakınına iki mızrak dikerler ve mızrakların tepesi bir iple birbirine bağlanmaktadır. Bu ip üzerine birkaç parça bez bağlanmaktadır. İpin ve iki ateş arasına bağlanan bez parçalarının altından insanlar, hayvanlar, arabalar ve eşyalar geçmektedir. İki kadın her biri bir yandan olmak üzere hem su dökmekte hem de bazı ağıtlar okumaktadırlar. Bu alanda arabaların kırılması eşyaların yere düşmesi halinde büyücüler bunları kendileri için almaktadırlar.” (Carpini, ty: 44; Rubruk, 2001: 123). Moğollarda var olan ateşle arınma adetleri sonraki dönemlerde steplerin dışında kurdukları devletlerde de bu inançlarını aynen devam ettirmişler, hatta buna yanaşmayan yabancı elçilik heyetlerini arınma konusunda zorlamışlar, bazen de bunu aşağılamak için yapmışlardır. Mesela İran Moğollarının hanı Abaka en büyük düşmanı olarak gördükleri Memlüklerin 1271 yılında kendisine gönderdikleri Mısır elçilik heyetini bu şekilde tathir ettirmiştir (Spuler, 1987: 194).

Moğollarda yıldırım isabet eden eşya, yıldırım çarpan evlerden çıkan kimseler, yıldırım isabet eden sürü iki ateş arasından geçirilmek suretiyle temizlenirdi (Cüveyni, 1998: 196-197; Carpini, ty: 40-41). Bu kişi ve eşyalar da dokuz ay süreyle ordudan uzak tutulurdu. Ateşin kutsiyeti anlayışı ve ateşle arındırma törenleri İlhanlılarla beraber İran, Azerbaycan Suriye ve Anadolu'ya da aynen intikal etmiştir. Kaynaklarda konuyla ilgili İlhanlı coğrafyasından da birçok rivayetler aktarılır. Bu rivayetlerden birinde zikredildiğine göre olay özetle şöyle olmuştur: Argün Han'ın geceyi geçirdiği bina, bir fırtına sonucunda alevlerin içinde yok olmuş, akrabalarının birçoğu bu yangında ölmüştür. Yanındaki yüksek rütbeli subaylar, ona, Moğol geleneklerine ve Cengiz Han Yasasına göre iki ateş arasından geçerek kendini arındırması gerektiğini söylemişler, ateşle arınma töreni *bakşi* (bahşı)'lerin yönetiminde yapılmıştır (Roux, 2002: 234). Ateşin kutsiyeti ve ateşle arınma ile ilgili Moğol inancı Moğol hanlarının İslam dinini kabul etmelerinden sonra da aynı şekilde devam etmiş, Müslüman hanlar döneminde dahi ateşle arınma törenlerinin yapıldığı görülmüştür. Sultan Olcâytü'nün Gilan bölgesinde yağışlı bir gecede eğlence sırasında korumalarının üzerine yıldırım düşmüş ve bu durumu bahşiler uğursuzluk sayarak kendisinin ateş üzerinden geçmek suretiyle arınmasını istemişlerdir (Kaşani, 98-99). Asya toplumları içerisinde varlığını hala devam ettirmekte olan ateş ve ocak mefhumları, İran Moğolları olarak da bilinen İlhanlıların etkisiyle Anadolu'daki mevcudiyetini farklı grup ve zümreler içerisinde sürdürmektedir.

Orta Asya kültüründe birçok anlamlar yüklenen “ocak” kavramı Türk-Moğol toplumları için ailenin mutluluğunu ve devamını simgeler. *Moğolların Gizli Tarih*'inde bununla ilgili olarak bir kabile hakkında “*Cengiz Han onları kül gibi torunlarının*

*torunlarına kadar dağıtmıştır*” diyerek onların ocağını söndürmekten bahsetmiştir (1995: 77). Türklerin ve Moğolların geleneklerine göre mirasın paylaşılmasından sonra kalan şeyler en küçük oğla bırakılmaktadır<sup>6</sup>. Yasak’a göre babanın yeri asıl karısından olan en küçük oğluna geçmektedir (Cüveyni, 1998: 445). Cengiz Han’ın ölümünden sonra ortanca oğlu Ögedey’e Moğol tahtını teklif ettiklerinde O, Cengiz’in en küçük oğlu Tuluy’un seçilmeye uygun olduğunu söyler. Çünkü Moğol gelenek ve göreneklerine göre, baba evinin en küçük erkeği babasının yerine geçer. Atanın evini ve yurdunu yöneterek, baba ocağını tütürmeye devam eder.

Moğollar ocağı aile ile özdeşleştirmişler, aileye verilen değer gibi ocağa da kutsiyet atfetmişlerdir. Kutsalları koruma noktasında Orta Asya kavimleri içerisinde en titiz davranan ve bu konuda ağır yasaklar içeren yasalara sahip bir millettir. Bölge halklarının kutsallarından biri de “su” dur. Moğollarda işlemek, sümkürmek, abdest almak veya çamaşır yıkamak suretiyle suyun pisletilmesi en ağır cezalar ile cezalandırılır. Cüveyni’de bununla ilgili birçok rivayet vardır (Cüveyni, 1998: 196–197). Aynı şekilde ocak kavramıyla ilgili yasaklar da vardır. Ocağın bıçakla karıştırılması, ateşe bıçakla dokunulması kesinlikle yasaktır. Moğollar bu tür yasaklara uymamakla, çok korkup çekindikleri fırtına ve gök gürültüsünün meydana geleceğine inanırlardı (Cüveyni, 1998: 196; Spuler, 1987: 192–193). Moğollar inanç ve geleneklerinde var olan ve kutsiyet atfettikleri bu kavramları istila ettikleri bölgelere de taşımışlar, Cengiz Han’ın koyduğu ve bütün Moğol han ve beylerinin de titizlikle uyguladığı “Yasa” larıyla başka dinleri kabul etseler dahi eski dinlerindeki ateş ve ocak gibi kutsallarını korumuşlardır. Eski Türkler ve Moğollarda, günümüzde Sibiryaya ve Altaylarda, ateşe bıçak tutmak, su dökmek, pis bir şey atmak gibi var olan yasaklar, aynen günümüz alevi toplumlar içinde geçerlidir. Bu yasakların yapılmasının, ateşin ve ocağın sönmesine sebep olacağı için uğursuzluk getireceğine inanılır (Ocak, 2009: 248–250).

#### Ateş ve Ocak Mefhumunun Anadolu’da Yaygınlaşmasında Moğolların Rolü

Türkler Anadolu’yu yurt edinmeye başladıkları zamandan itibaren bazı şehirleri ele geçirmeleriyle kitleler halinde Anadolu’nun şehir ve bozkırlarına yerleşerek, lisanlarını, dinlerini, örf ve adetlerini kısacası bütün kültür birikimlerini buraya taşımışlardır (Köprülü, 1991: 186; Yinanç, 1944: 168). Bu süreçte gelen kitleler İslamiyeti kabul etmiş, bütünüyle yaşamaya çalışan topluluklar olduğu için Anadolu’yu yurt tutmak ve burada İslam’ın hizmetkârı olduğu düşüncesiyle hareket ederek, Anadolu’nun Müslümanlaşmasında büyük etkiye sahip olduğu görülmüştür. Başta Selçuklular olmak üzere bu topraklarda kurulan devlet ve beyliklerin İslama hizmet ideali her zaman en önde gelen ilkeleri olmuş, tarih kitaplarında bunlarla ilgili birçok örnekler yer almıştır<sup>7</sup>.

Moğol istilasıyla beraber Moğol zulmü ve katliamından kaçan halk adeta insan seli gibi bu bölgelerden ayrılarak batıya doğru göç etmeye başlamıştır. Türkistan

bölgelerinden başlayan bu göçler Maverünnehir ve Horasan bölgelerinden batı yönüne doğru sürekli bir biçimde devam etmiştir. İşte Moğolların sebep olduğu XIII. yüzyılda Anadolu'ya doğru meydana gelen bu göçler, o ana kadar bu topraklarda yapılan göçlerin en yoğun ve en önemlilerindedir. Çünkü bu göçler Küçük Asya'da mühim kültürel, etnik ve dini demografinin değişmesine sebep olmuştur.

İstilayla beraber gelen topluluklar, Orta Asya kültür ve inançlarını seleflerinden daha yoğun bir şekilde Anadolu'ya taşımışlardır. Steplerdeki şaman inancının temel kavramlarından biri olan ateş ve ocak kültü bu süreçte Anadolu'da yaygınlık kazanmıştır. Şaman inancının izlerini aynen taşıyan bu kavramın Anadolu'ya yansımaları, yaygınlaşması ve taşınmasında en etkin rol Moğollara aittir. Selçuklu dönemi ve öncesinde Anadolu'ya gelen Türk boyları bir süre İslam topraklarında iskân ettikten, İslam'ı tamamen tanıyarak hazmettikten sonra Anadolu'ya gelmişlerdir. Ancak Moğol istilasında bu muhaceret daha hızlı olmuş, şaman inancının birçok ritüelleri İslam'ı yeni kabul etmiş Türkmenler ile Anadolu'ya taşınmıştır. Daha önceki göçlerde eski inanç kalıntıları nispeten azken Moğol istilasıyla gelen kitlelerde daha yoğun olarak bulunuyordu. İstila öncesi göçlerde gelen Türkmenlerin çoğunluğu İslamiyeti kabul etmiş iken, istilayla gelenler arasında şaman inancını hala koruyanlar mevcut idi. Ayrıca Moğol ordusu içerisinde hâkim olan inanç şaman inancıdır. Yüz binlerce şaman inancına sahip Moğol askeri ve ailesi ile yine Şamanist veya Budist olan, Moğolların hizmetine girmiş Türk ve Tatar kabileleri de Moğol ordularıyla beraber hızlı bir şekilde Anadolu'ya gelmişlerdir. 1243 yılından itibaren bir asra yakın bir süre doğu ve orta Anadolu, şaman inancına sahip Moğol askerleri ve aileleri tarafından yaylak ve kışlak olarak kullanılmış, hatta zamanla buldukları bölgeleri yurt edinmişlerdir.

Anadolu'da Orta Asya kaynaklı inanç ve dini kutsiyetlerin ağırlıklı olarak Moğol tahakkümü döneminde geldiğinin bir delili de Anadolu bilim ve düşünce hayatında görülür. Moğol istilası öncesinde Anadolu'da akli ve tabii bilimler büyük bir ağırlığa sahipken XIII. asrın ilk çeyreğinden itibaren çok sayıda mutasavvıf ve dervişlerin Moğol istilası önünden kaçarak Anadolu'ya sığınmalarıyla buradaki fikri dengeyi tasavvufi ilimler lehine çevirmişlerdir. Bu durumun ortaya çıkmasında Moğolların Anadolu'yu tahakküm altına alma gayretiyle oluşan fikri, siyasi baskı ve şiddet ile Moğol şaman inancının büyük rolü olmuş, heteredoks grupların düşünce hayatı ve râfizi fikirler Anadolu'da hızla neşet etmiştir. Genel olarak bu dönemde pozitif ilimlerde bir gerileme olurken, Moğol inanç sisteminde önemli bir yere sahip olan astrolojik inanç ve itikatlar ile yakın ilgisinden dolayı astronomi alanında önemli ilerlemeler yaşanmıştır (Bayram, 2003: 59–60, 69–70).

XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'da varlığı bilinen ateş ve ocak kültü Moğol istilasıyla beraber özellikle XIII. asırda Anadolu'da yoğun olarak görülmüştür. Ana-

dolu halkında eski inanç ve kültürlerinden kalma ama zamanla üzeri küllenmiş olan ateş ve ocak kültü, bölgenin Moğol tahakkümü altına girmesiyle beraber yeniden alevlenmiştir. Bu canlanmada sadece şaman inancına sahip olan Moğolların etkisi olmamıştır. İslam mistisizmini bölgeye yaymaya çalışan tasavvufi grupların da etkisi vardır. Özellikle Kalenderi gruplar, zikirlerinde bunu kullanarak zihinlerde var olan bu eski mefhumu canlandırmışlardır. Anadolu'da Kalenderi grupların yayılıp çoğalmasında şüphesiz İlhanlıların Anadolu'daki dini siyasetlerinin rolü büyüktür<sup>8</sup>.

Moğolların din anlayışları ve kültürleri onların bu tür gruplara karşı sempati, saygı ve korku ekseninde onlara iltifat etmelerini sağlıyordu. Şamanist olan Moğollar, kültürel anlayış ve inançları icabı harikuladeliklere çok inanıyor ve harikuladelikler sergileyen sihir yapan insanları kutsal kişiler olarak görüyor, onlara itibar ediyor ve çok değer veriyorlardı. Hatta onlardan korkuyor ve çekiniyorlardı. Bilindiği gibi Bahşı ve Şamanların Moğollar nezdinde yüksek mevkileri vardı. Bahşılının üstün güçleri bulunduğu ve onların bu gücünden yararlanmak gerektiğine inanıyorlardı. İslam memleketlerine geldikleri zaman Kalenderî dervişlerini Bahşı ve Şamanlar olarak görüyorlardı. O dönemde İslam âleminin hippileri olan ve Bahşılara benzeyen Kalenderler köy köy, kasaba kasaba dolaşüyor, kendilerine şiş batırma, ateşle oynama gibi oyunlar sergileyerek halkın ilgisini çekiyorlardı. Tavrı ve hareketleriyle ilgilerini çeken kalenderi dervişlerin esrarengiz güçleri bulunduğu inanan Moğollar onlara saygı göstererek destekliyorlardı.

Hükümdar olan Moğol Hanedanı mensuplarına baktığımızda, Cengiz Han'dan sonraki Moğol hükümdarlarının çok farklı dinlere mensup olduklarını veya sempati duyduklarını görürüz. Ancak dinî mensubiyetleri ne kadar farklı olsa da onlar eski dinlerine ait geleneklere ve büyücülere saygı duymaya devam etmişlerdir (Bausani, 1968: 540-541). Moğol kültüründe büyücü ve kâhinler çok önemli yer tutardı. Bütün önemli olaylarda onlara danışılır ve onlara fal baktırılarak bir işe girişip girişmemeye karar verilir. Yapılacak bütün işler için şanslı veya şanssız günler kâhinler tarafından tespit edilirdi. Onların onayı olmadan ne asker toplanır ne de savaşa girilirdi (Gizli Tarih, 1995: 133,193; Cüveyni, 1998: 105; Roux, 2001: 78-79). Nitekim Moğol Hanı Hülagu Sünnî İslam dünyasının kalbi sayılan Bağdat'a saldırmadan önce kâhin, büyücü ve müneccimlere danışıp onların onayını almıştır (Aksarayî, 2000: 38). Bu kâhin ve büyücü geleneği Moğol inanç sisteminde olduğundan, farklı dinlere geçtiklerinde bile bu inançlarını sürdürdüler. Moğollar Müslüman olduklarında da bu kültüre sahip olarak İslâm dinine girdiler. Moğolların geleneklerindeki kâhin/büyücü din adamı rolüne en yakın örnek, sûfi ayinleriyle Şamanist ritüeller arasındaki benzerlik göz önüne alındığında, İslâm kültüründe sûfi meşreplerde görülmektedir. Bundan dolayı Ahmet Teküder, Gazan Han gibi İslâm dinine girmiş olan İlhanlı hanları, İslâm'ı sûfilik yolu üzerinden tanımışlar ve tasavvufi zümrelere önem vermişlerdir (Gizli Tarih, 1995: 193; Bausani, 1968: 540-541; Roux, 2001: 78-79).

Anadolu'da var olan ateş ve ocak kültürünün günümüze kadar gelmesinde, ocak kavramının hala varlığını devam ettirmesinde en önemli rol şüphesiz Moğollara aittir. Bu kültürün Moğol tahakkümündeki Anadolu'nun her bir köşesine yayılıp yerleşmesinde tasavvufi zümrelerin etkisi büyüktür. Tasavvufi zümreler içerisindeki en büyük pay kalenteri grupların, özellikle de Rufailerindir. Moğol hâkimiyeti döneminde Anadolu'nun her bir noktasında ateşi dini ritüellerinde yoğun olarak kullanılan Rufaileri görmekteyiz. Rufailer, Moğolların desteğiyle Anadolu'nun her bölgesinde yerleşmişler ve ayinlerinde ateşi ustalıklı kullanmalarıyla halkın dikkatini çekmişlerdir.

İbn Hallikân, Rufailer hakkında bilgi verirken onları şu şekilde tanıtır: “Onların canlı iken yılanları yemek, alevli ocakların içine girmek gibi acayip halleri vardır. Onlar büyük ateşler yakıp sonra onun üzerinde ateş sönene kadar sema ve raks ederler”. (1978: I, 171–172). İbnü's-Serrâc da ateşe hâkimiyeti, Rufailiğin en büyük kerametlerinden olduğunu zikreder (*Teşvik*, 123a). Rufailikte asırlar boyunca çok önemli bir yer tutan ateşle yapılan ayinin, tarikatta ilk olarak ne zaman görüldüğü ile ilgili Fuad Köprülü, Abbâsî Devleti'nin Moğollar tarafından yıkılmasından sonra ortaya çıktığını savunmakta ve Moğol etkisiyle gelen şamanistik bir etkiye bağlamaktadır (Köprülü, 1972: 146-148). Bu görüş başka araştırmacılar tarafından da desteklenmektedir (Viryonis, 1971: 366–377; Margoliouth, 1997: I, 203; Ocak, 2009:169-170). Rufailerin Moğol etkisi ile bu tür halleri benimsediği ile ilgili kanaat, Zehebî tarafından da desteklenmektedir. Zehebî, Ahmed er-Rufai'den bahsederken onun ashabında, Moğolların Irak'ı almasından sonra ateşe girmek, aslanların üzerine binmek, yılanlarla oynamak gibi şeytanî haller görüldüğünü ve bu hallerin Ahmed er-Rufai zamanında olmadığını beyan etmektedir (Zehebî, 1985: III, 75). Zehebî'nin verdiği bu bilgiler Rufailerde var olan ateş kültürünün Moğol etkisiyle oluştuğu yönündedir.

Rufailerin ateşle yaptıkları ayin biçimlerine bakıldığında, en çok göze çarpan hususun ateşe hâkimiyet figürü olduğu anlaşılır. Türkler ve Moğolların eski dininde de ateş önemli bir figürdür. Ateşe hürmet edilir, o arıtıcı ve temizleyici olarak kabul edilir. Saflığından kuşkulanan her şey, kor halindeki iki ateş arasından geçirilerek, ocağın etrafında döndürülerek veya ateşin üzerinden atlanarak zararlı etkilerinden temizlenip eski saflığına kavuşturulabilir (Roux, 2001: 144, 233; İnan, 2000: 67–70; Yörük, 2006: 62–63). Ateşe egemenlik ise Şamanizm'de bir tür fena makamına karşılık gelmektedir. Bu itibarla din adamı konumunda bulunan Şamanlar ateşin efendisi olarak kabul edilirler. Onlar ateş ve kora dokunduklarında hiçbir acı hissetmez veya etkilenmeye maruz kalmazlardı (Eliade, 2006: 238). Dış etkilere karşı vücudun dayanıklılık kazanması, sadece ateşe karşı sahip olunan bir durum değildi. Şamanlar ayin sırasında ateş dışında zarar verici başka aletleri de vücutlarına saplardı ve bu hareketler sırta ermenin bir neticesi olarak kendilerine bir zarar vermezdi (Eliade, 2006: 289, 468). Eliade, bir bahşinin (şaman) dinsel ayin törenini şöyle



anlatır: “Bahşi yrlamasını hiç kesmez. Bir an gelir ruhlar kendisini ele geçirir. Bu dalınc hali esnasında bahşi ateşte kızdırılmış bir demirin üzerinde yalın ayak yürümeye başlar ve yanan bir fitili birkaç kez ağzına sokar, kızgın demire diliyle dokunur, ustura gibi keskin bıçağını yüzüne saplar ama bu bıçaklamadan hiçbir görünür iz kalmaz.” (Eliade, 2006: 251).

Bir Rufai şeyhinin ayini ile bir şamanınki arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Burada, şaman ayinleri ile Rufailerin ayinleri arasında bir karşılaştırma yapılabilmesi için, İbn Battûta'nın Rufailerin merkezi konumunda bulunan Ümmi Abide'yi ziyaret ettiği zaman şahit olduğu sema ayinini, onun dilinden aktarmak istiyoruz. İbn Battûta gördüklerini şöyle anlatır: “Bizim ziyaretimiz Ebu'l-Abbas Rufai'nin torunu Şeyh Ahmed Kûçek'in oraya gelişine rastladı. Bu adam, ta Anadolu'dan kalkmış atasının kabrini ziyarete gelmişti. Revâk'ta şeyhlik sırası ondaydı. İkinci namazından sonra defter çalındı, davullar vuruldu ve dervişler raks başladılar. Akşam namazından sonra yemek olarak pirinç ekmeği, balık, süt ve hurma getirildi. Millet karnını doyurduktan sonra hep beraber yatsıya kalktı. Şeyh Ahmed dedesinin postuna oturmuş, dervişler etrafında zikre ve semaya dalmışlardı. Evvelce hazırlanmış yük yük odun çıkarıldı ve ateşe verildi. Allah'ı anarak yaptıkları raks yavaş yavaş zirveye erişirken birer birer ateşe girmeye başladılar. Kıpkızıl korlar tamamen sönmüceye kadar kimi içinde yuvarlandı, kimi ateşi ağzına aldı. Bu sûfi tarikatının âdeti böyle.” (2004: I, 260-261). Bu ayindeki temel figürler Şamanizm'deki figürlerle hemen hemen aynıdır. Bu ayin biçimi sadece Rufailere has değildir. Haydarî dervişlerinin de bu şekilde ateş etrafında sema ve raks yaptıkları kaynaklarda bildirilmektedir. İbn Battûta, Rufâilerin ayinini anlattıktan hemen sonra, daha önce karşılaştığı benzer bir ayini anlatmakta, sema edip akabinde ateş yakan ve kızıl korların içinde raks ederek yuvarlanan Haydarî dervişlerinden bahsetmektedir (2004: I, 261). Yine Anadolu'nun ünlü sûfilerinden olan ve Türkmen babası hüviyetini taşıyan Hacı Bektâş Veli'nin, abdallarıyla beraber Hırka dağına yaktıkları ateşin etrafında kırk defa dönerek sema yaptıkları, menakıbında anlatılmaktadır (Firdevsi Rumi, 2007: 61a-62a). Bektaşilerin ateşle yaptıkları sema örnekleri sonraki dönemlerde de görülmektedir. Velâyetname-i Otman Baba'nın birçok yerinde Otman Baba ve abdallarının gittikleri her yerde buldukları kuru ağaçları ortaya yığarak “Tanrı'ya temaşa göstermek üzere” çok büyük cesamette ateşler yaktıkları ve etrafında sema ettikleri yazılıdır (Ocak 2009: 242-243).

Görüldüğü üzere, ateş ve ocak üzerine yapılan ayinler ve sonrası vücudun dışarıdan gelen müdahalelerden etkilenmemesi gibi hususlar özü itibarı ile şaman kültüründe ve bu kültürün etkilediği tasavvufi akımlarda görülmektedir. Bu etkileşim XIII. yüzyılda Moğol istilası ve bölgeye gelen Şamanist Moğolların bu tasavvufi zümreler ile yakın ilişkisi ve onları kendi dini politikaları doğrultusunda kullanmalarıyla meydana gelmiştir. Rufailik dışında bu ayin biçiminin görüldüğü Kalenderilik ve Haydarilik gibi tarikatlarda etkilenmenin Şamanizm kökenli olduğu birçok araş-

tırmacı tarafından da dile getirilmektedir<sup>9</sup>. Dolayısıyla, bu derviş grupları ile yakın ilişkide bulunan Rufai dervişlerindeki Şamanizm kökenli olan hallerin ve ayin biçimlerinin Moğolların desteğiyle Anadolu'da yaygınlaştığı görülmektedir.

Moğollar, kalenderi şeyh ve dervişlere Orta Asya'daki ateş ve ocak kültürünün İslamileştirilmiş bir şekli sayılan ve ateş semahı diyebileceğimiz ayinleri yapma konusunda ısrarcı olmuşlar, devamlı kendi şaman inançlarını hatırlatan bu ayinleri yapmalarını istemişlerdir. İbn-i Serrac eserinde bu konuyla ilgili birçok rivayetler zikreder. Bu rivayetlerden birinde, Şeyh Taceddin, Ahmed Teküder ve devlet yöneticilerinin huzurlarında sema yaparken Moğol erkânı ondan Hülagu zamanındaki ateş gösterisinin benzerini yapmalarını istemiştir. Bunun üzerine büyük bir ateş yakılmış ve Şeyh Taceddin yanına Teküder'in oğlunu da alarak diğer dervişlerle beraber ateşin içine dalmıştır. Uzunca bir süre ateşin içinde kalıp sonra sağ salim bir şekilde, hiçbir zarar görmeden ateşin içinden çıkarak kendilerini izleyen Moğol ümerasının isteğini yerine getirmiştir (*Tuffah*, 223a-223b). Moğolların sema eden dervişlerden özellikle ateş gösterisi istemelerini, Şaman inancında var olan bu tür ayinlerin benzerlerine olan aşinalıkları ile açıklamak gerekir. Onların bu tür olağanüstü aktivitelerden hoşlandıkları ve bunları dervişlerin hallerinin sahihliğine delil olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Onların bu tutumları da Anadolu'da Şaman inancından gelen ateş ve ocak mefhumu gibi dini motif ve ritüellerin uzun süre canlı kalmasında varlığını hala devam ettirmesinde büyük rol oynamıştır. Nitekim bugün Anadolu'nun pek çok yerinde düğün, bayram vs. zamanlarında, yakılan ateşlerin üstünden atlamak, çevresinde raksetmek, dönmek şeklinde görülen sinsin oyunu da, eski ateş ayinlerinin mahiyetini kaybetmiş ve folkloraya yerleşmiş bir şekilden başka bir şey değildir. Anadolu'da Sünni halk arasında bile ateş kültürünü yansıtan bu gibi uygulamalar, Kızılbaş Türkler ve Kürtlerde daha belirgin ve aslına daha yakın olarak gerek dini ritüellerinde gerekse kutlamalarında görülmektedir (Ocak, 2009: 249-251).

Moğollar arasında İslamiyetin yayılmasında Rufailerin rolü büyüktür. İlhanlı sultanı Ahmed Teküder'in Müslüman olmasında bu tarikatın etkili olduğu rivayet edilmiştir<sup>10</sup>. Moğolların da Rufaileri desteklediği ve tarikatın Anadolu'da yayılmasına yardımcı oldukları noktasında şüphe yoktur. Nitekim Rufailerin en büyük muarızlarından olan zamanın âlimlerinden İbn Teymiye'nin Rufailere tepkisine Şeyh Salih er-Rufai'nin verdiği cevap, Moğolların Rufailere olan desteğini en açık şekilde ifade etmektedir. O, kendilerine yapılan eleştiri ve baskılara dayanamamış ve sarayda herkesin huzurunda "*Bizim durumumuz Moğollar nezdinde geçerli, fakat şariat nezdinde geçerli değil.*" diyerek hem İbn Teymiye'ye tepkisini, hem de Moğolların kendilerine olan desteğini açıkça ifade etmiştir (İbn Kesir, 1996; IX, 281-282).

Moğolların açıkça desteklediği Rufailiğin, başta dönemin Rufai Şeyhi Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rufai olmak üzere oğlu Seyyid Ahmed-i Kûçek ve diğer dervişler, Anadolu'nun her bir noktasına ulaşmışlar ve buralarda meşreplerini yaymışlardır. İbnü's-Serrâc eserinde Seyyid Ahmed-i Kûçek'in Amasya'da ikamet ettiği, Amasya dışında Anadolu'da Konya, Alanya, Uluborlu, gibi önemli merkezleri de içine alan birçok yeri ziyaret ettiğini zikretmiştir (*Teşvik*, 132a). İbnü's-Serrâc Anadolu'daki Rufai Şeyhlerinden biri olan, Akşehir bölgesinde kalan, ateşle ilgili kerametleriyle bilinen ve hamamın ocağına girerek ateş yaktığını söylediği Salih Belendüz er-Rumi'den bahseder (*Teşvik*, 149b-150a). Görüldüğü üzere Moğol desteğini alan kalenderi zümreler Anadolu'da meşreplerini hızla yaymışlar, eski Orta Asya kültüründen gelen ateş ve ocak kültürünün burada yaşamasında katkı sağlamışlardır.

Rufailerin şeyhi Tâceddin Muhammed er-Rufai, müritleriyle birlikte Mevlânâ döneminde Konya'ya gelmiş, emirler ve şeyhler tarafından Karatay medresesinde ağırlandırılmıştır. Daha sonra Rufailer ateşe atlamak, kızgın demiri ağızlarına sokmak vs gibi geleneksel Rufai ritüellerinden bazılarını halka göstermişlerdir. Bundan oldukça etkilenen halk, şahit olduklarını keramet olarak değerlendirmiş ve ona saygıda kusur etmemiştir (Eflakî, 1989: II, 131–133). Bu Rufai şeyhi sadece Anadolu'da kalmamış İlhanlıların başkentine kadar gitmiş, İbn Serrâç'ın eserindeki 347 menkulden öğrendiğimize göre uzun süre İlhanlı sarayında kalabalık mürit ve ailesiyle beraber Sultan Tekûdâr'ın misafiri olarak kalmışlardır (Tuffah, 222a-222b). Hatta uzun süre sarayda kalıp ikramlara nail olmaları muarızları tarafından hoş karşılanmamış ve dedikodulara sebebiyet vermiştir<sup>11</sup>.

Moğol hâkimiyeti döneminde Anadolu'yu kendilerine mesken seçen ve tesirleri günümüze kadar yansıyan Kalenderi şeyh ve dervişlerinin ateş ve ocaklar içine girerek etkilenmemeleri ve ateşe karşı duyarsızlıkları Şamanların olağan üstü güçlerinden olan ateşten etkilenmeme ve ateşe hükmetme olayıyla birebir örtüşmektedir (Melikoff, 2008: 101). Aynı şekilde Moğol hanedan ailesi içerisinde olanlarda bile bu hususiyet görülmektedir. Timuçin'e Cengiz Han unvanını veren Teb-Tengri'nin ve Cengiz Han'ın amcası Kutula'nın bu kudrete sahip oldukları bilinmektedir. Hattâ Kutula soğuk kış gecelerinde iri ağaçlardan büyük bir ateş yakar ve yanına yatar, yanan korlar üzerine düşer cildini ala dönüştürür, fakat o buna aldırılmazdı (Boyle, 1974: 182). Şamanların ateşe olan bu duyarsızlıkları Anadolu babalarına da atfedilmesi şaman inancındaki ateş ve ocak gibi temel kavramların Moğollar eliyle Anadolu'da ne kadar yaygın ve değişken bir hal aldığı önemli bir işarettir. Ateşe hükmetme ve ateşe karşı duyarsızlık Bektaşî Menakıbnamelerinde de yoğun olarak görülür. Velâyetname'de Hacı Bektaş'ın Moğolları İslama davet için gönderdiği Can Baba menkıbesinde, Moğolların onu ateşe atmaları ve ateşten etkilenmeden çıkması

ile ilgili rivayetler dikkat çekicidir (Firdevsi Rumi, 2007: 111a-112b). Bektaşî kaynaklarında bu tür rivayetler Velâyetname ile sınırlı kalmamış, sonraki dönem bütün kaynaklarda yer bulmuştur<sup>12</sup>.

Moğollar Cevlakî, Haydarî ve Rufai gruplara destek vererek Anadolu'da heteredoks İslam'ın yayılmasında büyük katkı sağlamışlardır. Moğolların Sünni İslama karşı Şiileri desteklemeleri, Şiiliği benimseyen Olcaytu gibi sultanların tutumları, Sünni İslamın gerilemesine sebep olmuştur. Bu durum Heteredoks gruplar içerisinde yoğun olarak yaşam alanı bulan ocak ve ateş kültlerinin yayılmasında önemli katkı sağlamıştır. Bugün yaşayan birçok eski inanç ve kültürün hala varlığını devam ettirmesi İlhanlı dini politikasının da bir sonucudur.

Moğollarda ateşin yanında tütsünün de arındırıcı bir değeri vardı. Tütsü de hemen hemen aynı şekilde uygulanmakta, silahları, evi vs.yi temizlemek için ve ölüleri yüceltmek için çoğu kez özünde arındırıcı efsanevi kökenli bir ağaç olan ardıç ağacının dallarından yapılmaktaydı (Roux, 2002: 235). Bugün Anadolu'nun değişik yörelerinde, üzerlik denilen bir bitkinin ateşe atılan tohumlarıyla hastayı tütsüleme, kötülüklerden arındırma gibi inançlar hala varlığını korumaktadır (Ocak, 2009: 249). Eski Türklerde ve Moğollarda hastaları iyileştirmede ve tütsüde yoğun olarak şamanlar tarafından kullanılan ateş kavramı günümüzde ocak sahibi olan alevi dedeleri tarafından aynı şekilde kullanılmaktadır. Özellikle de Tunceli Hozat Karaca Köyü'ndeki Sarı Saltıklı Ocağı gibi bazı alevi dede ocakları hastaları iyileştirme konusunda maharetleriyle ön plana çıkmaktadırlar (Yaman, 2011: 57).

Moğollar yoluyla tevarüs eden bu uygulama onlardan sonra Anadolu'da sık sık görülmüş<sup>13</sup>, günümüze kadar Alevi-Bektaşî ocakları vasıtasıyla gelmiştir. Doğum yapmış kadınlar da yine ateş ve tütsüyle temizlenmektedir. Hastalıklarla mücadelede ateşin payı büyüktür. Başkurtlar ve Kazaklar ateşle tutuşturulmuş bir yağlı paçavrayı hastanın etrafında dolaştırarak onu iyi etmeye çalışırlar. Buna alaslama denmektedir ki halen Anadolu'da alazlama şeklinde telâffuz edilir (İnan, 2000: 68). Tahtacılar da her sabah evde yakılan ateş büyük bir hürmet görür. Kadınlar bu ateşten aldıkları yanan bir kor parçasını evin bütün odalarında dolaştırarak içerisini kötü ruhlardan temizlediklerine inanmaktadırlar (Ocak, 2009: 250). Ateşle yapılan bu tür tedavi şekilleri daha çok, sara, bayılma vs. gibi ruhî bir mahiyeti, dolayısıyla cinler ve kötü ruhlarla ilgisi olduğuna inanılan hastalıklar içindir.

Ateşin bu kadar büyük bir takdise mazhar olması, Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerinde ocağın da takdisine yol açmıştır. Bektaşîlerde ocağa "niyaz" (secde) edilir. Ocağa karşı yapılan bu niyazın zamanla secde yerine artık sağ eli sürüp dudaklara değdirmek şeklinde yapıldığı görülmektedir (Eröz, 1977: 329). Şaman inancında ocak kültürü ile ateş kültürü birbirinden ayırt edilmez. Aynı zamanda ocak kültürü atalar kültürüyle bağlıdır. Ocağın ilk ata tarafından yakılmış olması dolayısıyla ailenin sem-

bolü kabul edilir (İnan, 2000: 68). Aynı telâkki bugün Anadolu'da hem Sünnî hem Alevî topluluklarda mevcuttur. Ataların canları, yakılan ocağın içinde tecelli eder (Eröz, 1977: 327). Bu itibarla bir evde ocağın devamlı yanması, o ailenin saadet ve sürekliliğine işaret sayılmıştır. “Ocağın yansın”, “Ocağın sönsün” gibi dua ve beddualar, hep bu eski inancın ifadesidir.

Moğolların desteğiyle Anadolu'da tamamen yaygınlaşan ocak kavramı zamanla daha geniş anlamlara ulaşmıştır. Anadolu'daki dini ve tasavvufi zümreler, buldukları konum ve faaliyetlerine göre bu kavrama muhtelif mefhumlar katmışlardır. Kalenteri gruplar dini ritüellerinde kullanmışlar, zanaat ve ticari alanda faaliyet gösteren ahiler iktisadi anlamlar yüklemişler, sosyal ve dini rollerinin yanında askeri hizmetlerde büyük payları olan Bektaşiler de askeri anlamlar ekleyerek ocak kavramının mefhumunu zenginleştirmişler, alevî gruplar da gündelik hayatlarında, dini ritüellerinde kullanarak günümüze kadar taşımışlardır.

### Sonuç

Dinler ve kültürlerdeki kutsal kavramların birçoğu zaman içerisinde ya tamamen yok olmuşlar veya ilk mefhumundan uzaklaşarak farklı anlamlar kazanmışlardır. Şaman inancının temel kavramlarından olan ocak kültürü ise Anadolu'da eski anlamlarını koruduğu gibi zaman içerisinde içeriği zenginleşmiştir. Ateş ve ocak kültürünün Anadolu'ya girip yaygınlaşarak varlığını uzun süre korumasında Moğol istilası ve akabinde gelen, içerisinde önceki göçlerden daha çok Şaman inancına sahip insanları barındıran, bu bölgeyi hâkimiyeti altına alan, Şamanist Moğolların büyük rolü olmuştur. Moğolların, bu kültürü Anadolu'ya taşımadaki etkilerinin yanında bölgedeki tasavvufi zümrelerin dini ritüellerinin içine bu kavramların girmesinde önemli katkıları vardır. Moğollar, Anadolu gibi her yönüyle zengin bir vasalı tahakkümü altında tutabilmek için Haydarî, Cavlakî ve Rufai gibi Kalenteri grupları din politikalarının gereği desteklemiştir. Bu grupların Anadolu'da tekke ve dergâh açarak yayılmalarıyla da, onların dini ritüellerinde yoğun olarak yer bulan ateş ve ocak kültürünün yaygınlaşmasını sağlamıştır. Moğollar ve akabinde bölgeye hükmeden İlhanlıların gelenekçi tutumları ve uyguladıkları dini siyasetleri sonucunda ateş ve ocak kültürünün Anadolu'daki varlığını yaygınlaştırmıştır. Anlam zenginliği de kazanarak günümüze kadar ulaşmasında Moğolların doğrudan veya dolaylı katkıları olduğu ortaya konulmuştur. Bugün Alevî-Bektaşî geleneğinde var olan eski şaman inancından kısmen değişerek gelen ateş ve ocak kültürünün Anadolu'da hala varlığını devam ettirmesi Moğol dini siyasetinin bir sonucudur.

### Sonnolar

- <sup>1</sup> Birçok kavim tarafından kutsiyet atfedilen ateş, özellikle Asya dinlerinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Mesela sakin, mütevazı, ısrarcı olmayan, aşırılıktan kaçınan

karşılıksız iyilik yapan ve düzenli bir yemek rejimi ile ölümü geciktirdiklerini düşünen Taoistler, ilkbaharda ateş yakar onunla arınır, raks ve sarhoşlukla vecde ulaştıklarına inanırlar. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Sarıkcıoğlu, 2005: 219–222).

- <sup>2</sup> Bu konuda yapılan ayrıntılı çalışmalardan biri de Ali Yaman'ın Ocak kavramının anlamı ve tarihsel arka planını ele aldığı makalesidir. Bkz. Ali Yaman, (2011) "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan" Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi, 60/43-64. Çalışmamızda Moğollarda ocak mefhumu ve Anadolu'ya taşınmasındaki etkileri ele alacağımızdan burada kavram ve ona yüklenen muhtelif anlamlar üzerinde durmuyoruz.
- <sup>3</sup> Türkler arasında Budizm'in ve Maniheizm'in yayılışı hakkında geniş bilgi için bkz. Sadettin Gömeç, "Eski Türk İnanıcı Üzerine Bir Özet", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c.XXI, Sayı:33, Ankara, 2003, s.79–104.
- <sup>4</sup> Moğollardan önce de Orta Asya'da ateş ve ocak kültürünün varlığı biliniyordu. Ancak biz burada ateş kültürünün ne zaman çıktığı ve hangi bölgeden geldiği konusuna değinmeyeceğiz. Tarihçiler ekseri olarak bölgede ateş kültürünün çok eski dönemlerde iklim şartlarına bağlı olarak var olduğunu, fakat kutsiyet atfedilme noktasında Hint ve İran kültürünün etkisinde kaldığına değinmektedirler. Tarih kaynakları, ateş kültürünün mevcut olduğu en eski Türk toplumu olarak şimdilik Batı Göktürklerini gösteriyor. Moğollardaki bu kutsiyet anlayışı da onlara Türklerden geçmiştir. Batı Göktürklerinde ateşin takdis edildiğini ve arınmada kullanıldığını delillendiren olay, 568'de İmparator Jüstinyen'in gönderdiği Kililyalı Zemarkos başkanlığındaki elçilik heyetinin Batı Göktürk başkentinde gördüğü bir muamele ile ilgilidir. Bizans elçileri kağanın huzuruna çıkmadan önce, elçilerin kötülüklerden temizlenmeleri için iki taraflı yakılmış ateş kümeleri arasından geçirilmeleridir (Ocak, 2009: 243-244).
- <sup>5</sup> Ateş, ateşin külü ile ilgili kehanet ve ateş falyı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. (Carpini, ty: 38–41; İnan, 2000: 67–68).
- <sup>6</sup> Toplumumuzda hâlâ böyle bir anlayış devam etmektedir. Babanın evi ve eşyaları en küçük erkek çocuğa kaldığı gibi yaşlılıklarında onlara bakmak da yine en küçük erkek çocuğa düşmektedir. Bu anlayışı devam ettiren aileler günümüzde de mevcuttur.
- <sup>7</sup> Mesela Anadolu Selçuklu Sultanlarından II. Rükneddin Süleymanşah'da (1196–1204) var olan hizmet aşkı, İbni Bibi'nin onun şehzadeligi sırasında babasıyla arasında geçen bir konuşmadan naklettiği cümlelerden anlaşılmalıdır. Bu Anadolu hükümdarının henüz şehzadeligi döneminde başlayan İslam hizmet ideali ve onun hangi duygu ve inançla yetiştirildiğini göstermesi bakımından önemli vesika niteliği taşımaktadır. Gürcü kraliçesi Tamarra'nın oğluyla evlenmek istemesi karşısında bu teklife sıcak bakan II. Kılıçşan'a oğlu II. Süleymanşah şöyle itiraz etmiştir: "*Kâfir bir kadının işvesi ve cilvesine kanarak oğlunu niçin İslam başkentinden uzaklaştırıp küfür ve sapıklık yurduna atmak istiyorsun? Benim ümidim, ilahi gücün, semavi desteğin ve sultanın ordusunun yardımıyla Abhaz ülkesini alır, o diyarın toprağını yele verir, o sapıkların ordularının tamamını saltanat sarayının hizmetine gönderirim. Kilise ve manastırların yerine mescid ve medrese yaparım. Org sesinin yerine Kuran ayetlerinin sesini o ülkede oturanların kulağına ulaştırırım. Zil ve çan sesinin yerine Allah'ın birliğini ve Hz.Muhammed Mustafa(S.A.V.)'nin Peygamberliğini bildiren ezan sesini duyururum.*" (İbn Bibi, 1996: I, 90.)
- <sup>8</sup> Anadolu'da Rafizi fikirlerin yayılması ve heteredoks kalenderi grupların yaygınlaşması Moğol din politikasının bir sonucudur. İstila öncesi dönemde itizali fikirler görülürken Moğol tahakkümüne

girilmesiyle beraber mistik cerayanların çoğalması özellikle kalenteri derviş ve tekkelerinin sayısının artması İlhanlı dini siyasetinin neticesidir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Akkuş, (2011). *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyasetleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 286-307.

- <sup>9</sup> Ahmet Yaşar Ocak, Kalenderilerin de ateş etrafında sema ve raks ettiklerini, bunların şaman ayinlerine benzediğini ve VII. / XIII. yüzyıldaki göçler vasıtası ile Orta Asya'dan Anadolu'ya gelmiş olması gerektiğini belirtmiştir. bkz. (Ocak, 1999: 169-170. Melikoff, gerek dış görünüşü, gerek toplumsal fonksiyonu ve gerekse ayin biçimleri itibarı ile gezgin bir Kalenteri dervişin abdal şamanın bütün özelliklerini taşıdığını belirtir. bkz. (Melikoff, 2008: s. 36).
- <sup>10</sup> Buna göre o, çocukluğunda Hülâgû'nun huzurunda Kalenteri gruplar içerisinde zikrettiğimiz Ahmediyye (Rufâilerin) tarikati mensubu şeyhlerin ateşe girmek suretiyle yaptıkları gösteride bulunmuştur. Rufâî şeyhi, ateşe girerken beraberinde Tekûdâr'ı de ateşe sokmuş, ona Ahmed ismini vermiş ve onu Rufâîlere katmıştır.
- <sup>11</sup> İbn Serrâç, Seyit Taceddin'in ailesiyle beraber İlhanlı sarayında misafir olarak kaldığı zaman muarızlarının dedikodusu üzerine ateşle bir keramet göstererek onları susturduğu ve bunun üzerine de Ahmed Han tarafından ikram ve ihسانlara nail olup, muhaliflerinin ise cezalandırıldığını hikâye eder. (348. menkul) (İbn Serrâç, *Tuffâh*, yp.222a-223b.)
- <sup>12</sup> Bektaşî menâkıbnâmelerinde en sık geçen Şamanist motiflerden birisi de ateşe hükmetme ve ateşten etkilenmemedir. Menâkıbu'l-Kudsîye'de anlatıldığına göre, Köre Kadı adındaki Selçuklu kadısı, Baba İlyas'ı tahrik ederek ondan bir keramet göstermesini ister. Köyün ortasına büyük bir ateş yaktırarak müritlerinden birkaçının bunun içine girmesini, yanıp yanmayacaklarını görmek istediğini bildirir. Bu talep üzerine ileri gelen müritlerden Oban, şeyhten müsaade isteyerek ateşin içine girer. Fakat ateş onu yakmaz ve ne yana yürürse orada ateş söner (Elvan Çelebi, 1995: 23b-24b). Yine aynı eserde, isyan sırasında Baba İlyas'ın Çat Köyü'ndeki zaviyesinin ateşe verildiği anlatılır. O zaman henüz beşikte bir çocuk olan Muhlis Paşa telâş yüzünden içerde unutulmuştur. Üç gün müddetle yanan ateş ortasında kaldığı halde bir şey olmamış ve üçüncü gün birisi tarafından kurtarılmıştır (Elvan Çelebi, 1995: 45b-46a). Hacı Bektaş'ın Moğolları Müslüman etmekle görevli Can Baba adlı halifesi, Moğol hanı Kâvus (Gülü) Han tarafından ateşle imtihan edilir. Hakikaten veli olup olmadığını anlamak için onu, büyük bir ateş üstünde kaynayan kocaman bir kazanın içine sokarlar. Can Baba tam üç gün üç gece ateşte kaynar. Kapağı açtıklarında onu kazanın dibinde sapaşğlam oturur bulurlar (Firdevsi Rumi, 2007: 109ba-111b). Bu defa, doğrudan doğruya ateşin içine girmesini öne sürerler. Can Baba, Han'ın keşişleriyle birlikte olmak şartıyla kabul eder. Keşiş mahcup olmamak için teklifi benimser ve bir tepe üzerine yakılmış kocaman ateşin içine beraberce girerler. Keşiş yanıp kül olur, ama Can Baba yine sağlam çıkar. Moğollar gördükleri bu keramet üzerine Müslümanlığı kabullenirler (Firdevsi Rumi, 2007: 111a-112b). Benzer bir deneme de, Hacım Sultan'a uygulanmıştır. Seyitgazi Tekkesi'ndeki dervişler Hacım'ın peygamber evlâdından olup olmadığını tahkik için içi ateş dolu bir tandıra girmesini isterler. Hacım kendi girmeyip müridi Burhan Abdal'ı sokar. Burhan Abdal tandıra girip semâ etmeye başlar ve ateşi söndürür; tekrar sapaşğlam dışarı çıkar. Bu yukarıdakileri andıran başka bir menkıbe de Velâyetnâme-i Abdal Musa'da bulunmaktadır. Rivayete göre Abdal Musa'nın veliliğine bir türlü inanmadığı için ona düşman olan Teke Beyi bir meydana dağ gibi ateş yaktırarak

kendisini tecrübe etmek ister; haber gönderip çağırarak ateşin içine girmesini bildirir. Abdal Musa müritleriyle beraber ateşin olduğu yere gelir; semâ ederek içine girerler. Bey'in gözleri önünde hiçbiri yanmaz; bastıkları her yerde ateş söner. Bu kerameti gören Teke Beyi Abdal Musa'ya mürit olmak istese de, kabul edilmez." Sarı Saltık da tıpkı Can Baba gibi, bir rahiple beraber kazan içinde uzun müddet kaynamış, ama sağ salim dışarı çıkmıştır. Bir başka seferinde, Sarı Saltık kâfirler tarafından ateşe sokulmuş, yanmadan çıkınca hep birlikte Müslüman olmuşlardır. Demir Baba ise, bir gün yanan bir fırının içine girer ve hiçbir şey olmadan çıkar. Abdalları onu böyle görünce şaşırıp kalırlar (Ocak, 2009: 166–167).

- <sup>13</sup> Bir defasında Fatih hastalandığında Otman Baba büyük bir ateş yaktırmıştı. Dört servi ağacından yakılan bu ateşin başında "Karanlık götürülsün ve Mehemed sağ olsun" diye biten dualar okuyarak hastalığı tedaviye çalışmıştır. Nitekim Fatih'in hastalığı iyi olmuştur (Ocak, 2009: 166–167).

### Kaynakça

- AKKUŞ, M. (2011). *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKSARAYI, K. M. (2000). *Musameratü'l Ahbar*. çev: Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- AYAN, E. (2001). "Polonyalı Benedict'in Şifahi Raporu". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*. 135:105-110.
- BAUSANI, A. (1968). "Religion under the Mongols". *The Cambridge History of Iran* (The Saljuq and Mongol Periods). ed. J. A. Boyle. Cambridge. V: 538-549.
- BAYRAM, M. (2003). *Anadolu Selçuklular Hakkında Araştırmalar*. Konya: Kömen Yayınları.
- BEZERTİNOV, R. N. (2008). "Eski Türklerde Ateş İnancı". *Türk Dünyasında Din ve Gelenek Üzerine*. der. Engin Akgün. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 137-141.
- BOYLE, J. A. (1974). "Ortaçağda Türk ve Moğol Şamanizmi". çev: O.Ş. Gökyay, *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, Ankara: 294: 6941-6950.
- CARPINI, J. de P. (ty.). *Moğol Tarihi ve Seyahatname 1245–1247*. çev. E.Ayan. Trabzon: Der-ya Kitapevi.
- CÜVEYNİ, A. A. (1998). *Tarih-i Cihanguşa*. çev: Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- EFLÂKÎ, A. (1989). *Menakibü'l-Arifin*. I-II. çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- ELİADE, M. (2006). *Şamanizm*. çev. İsmet Berkan. Ankara: İmge Kitabevi.
- ELVAN ÇELEBİ. (1995). *Menakıbu'l-Kutsiyye fi Menasıbu'l-Ünsiyye*. haz: İ. E. Erünsal, A.Y.Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ERÖZ, M. (1977). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Otağ Yayınları.
- FİRDEVSİ RUMİ, (1995). *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî (Velâyet-nâme)*. haz: Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitapevi.



- , (2007). *Velâyet-nâme*. haz: Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İBN BATTÛTA, E. Abdullah Muhammed et-Tancî. (2004). *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. Sait Aykut. İstanbul: I-II, 3.b.
- İBN BİBÎ, (1996). *El Evamirül Alaiye Fil Umuril-Alaiye (Selçukname I-II)*. çev. Mürsel Öztürk, Ankara: 1000 Temel Eser Kültür Bakanlığı.
- İBN HALLİKAN, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. (1978). *Vefeyâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. tah. İhsan Abbas. Beyrut: Daru's- Sadr.
- İBN KESİR, Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. (1996). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî. Beyrut: IX, 1.b.
- İBN SERRÂC, Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Tahir el- Kâdi İzzeddin Ebu Abdullah b. Serrâc ed-Dımaşkı eşŞafii er-Rufai. *Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*. Süleymaniye Kütüphanesi: (Amcazâde Hüseyin Paşa). Nr.: 272.
- , Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi. Nr: 97.
- İNAN, A. (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KÂŞÂNÎ, Cemalü'd-din Ebul Kasım Abdullah b. Muhammed b. Ebi Tahir. (1992). *Tarih-i Olcâytû*, çev. Derya Örs. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1972). "İslam Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri". çev: Yaşar Altan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Ankara: XVIII: 141-152.
- , (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- MARGOLIOUTH, D. S. (1997). "Ahmed Rifâi", *İA*, Eskişehir: I: 203-204.
- MELİKOFF, I. (2008). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*. çev: Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Moğolların Gizli Tarihi*. (1995). çev. Ahmet Temir. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OCAK, A. Y. (1999). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- , (2009). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖGEL, B. (2002). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*. II., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ROUX, J. P. (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. çev: A. Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- RUBRUCK, W. V. (2001). *Moğolların Büyük Hanına Seyahat (1253-1255)*. çev: Ergin Ayan. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- SARIKÇIOĞLU, E. (2005). *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi.

- SPULER, B. (1987). *İran Moğolları*. çev:Cemal Köprülü. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- VRYONIS, S. (1971). *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Proce of Islamization from the Eleventh through the Fiteenth Century*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Pres.
- YAMAN, A. (2011). “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*. Ankara: 60/43-64
- YİNANÇ, M. H. (1944). *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- YÖRÜKAN, Y. Z. (2006). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*. haz. Turhan Yörükkan İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ZEHEBÎ, Hafız Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. (1985). *El-Iber fi Haber min Ğıber*. I-IV, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye.

# TAHTACILAR VE TAHTACI OCAKLARINA BAĞLI OYMAKLARIN YERLEŞİM ALANLARI

Nilgün ÇIBLAK COŞKUN\*

## Özet

Tahtacılar, Alevi-Türkmen zümrelerinden biridir. Yakın zamana kadar ormanlık alanlarda ağaç işçiliğiyle geçimlerini sağlamış kapalı bir topluluktur. Ancak Cumhuriyetin ilanından sonra kapılarını dış dünyaya açmaya, konar-göçer yaşam tarzından yerleşik hayata geçmeye başlamışlardır. Yerleşik düzende eğitime önem verilmesi ve kültürel hayattaki değişimler Tahtacıları da etkilemiş ve kendilerine daha farklı meslekler edinmeye başlamışlardır. Bugün orman işlerinde çalışanlarının sayısı oldukça azalmıştır. Bu makalede Tahtacıların kökeni ve tarihi, bağlı oldukları ocaklar ve Türkiye genelinde dağılım alanları üzerinde durulmuştur. Çalışmada öncelikle Tahtacıların kökeniyle ilgili öne sürülen görüşlere değinilmiş, ardından topluluğun köken ve tarihi konusu açıklanmıştır. Daha sonra Tahtacıların bağlı bulunduğu “Yanyatır Ocağı” ile “Hacı Emirli Ocağı” hakkında bilgi verilmiştir. Her iki ocakzâdenin bugün nerelerde dedelik yaptığı konusuna değinilmiştir. Makalenin son bölümünde ise Tahtacıların bugünkü yaşadığı yerler tanıtılmıştır. Konuyla ilgili daha önceki çalışmalar, topluluğun hangi illerde yaşadığını ortaya çıkartmıştır. Ancak bu bilgilerin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Çünkü bazı kaynaklarda isimleri sıralanan mahalle ve köylerde, bugün Tahtacıların yaşamadığı ya da kimi yerlerin isim değiştirdiği tespit edilmiştir. Bu bilgilerin güncellenmesi, Tahtacı oymaklarının belirlenmesi ve bu oymakların dini inanışlarının, örf ve âdetlerinin ortaya çıkartılması açısından önemlidir. Bu makalede sözlü kaynaklar yardımıyla Adana, Antalya, Aydın, Balıkesir, Burdur, Çanakkale, Denizli, Gaziantep, Isparta, İzmir, Manisa, Muğla illerinde birçok yerleşim birimi tespit edilmiştir. Bu bilgiler saha çalışmalarında da araştırmacılara büyük kolaylık sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Aleviler, Tahtacılar, Tahtacı ocakları, Yanyatır Ocağı, Hacı Emirli Ocağı, Tahtacı oymakları, Tahtacı yerleşim birimleri

## TAHTACIS AND RESIDENTIAL AREAS OF TRIBES WHICH BELONGS TO TAHTACI ASSOCIATION

### Abstract

Tahtacis are one of Alewi-Turkmen classes. It is a self-enclosed community which provides woodworking in forestland until recently. However, they started to open doors for external world and to live in a settled life instead of migration, after the proclamation of the Republic. Changes in cultural life and giving importance to education affected them and they started to

\* Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mersin/Türkiye, nilciblak@gmail.com

acquire a different profession. Today, the number of employees has considerably decreased in forestry. In this article, the origin and history of Tahtacis has been indicated. Also, their areas where they belong to and their distribution in Turkey has been stated. In this study, firstly, the opinions related to origin of Tahtacis have been mentioned. After that, origin and history of community has been explained. Then, 'Yanyatır Association' and 'Hacı Emirli Association' have been discussed. Meanwhile, both of the 'ocakzade's places of performance have been touched on. In the last section of this study, the places where Tahtacis live today have been introduced. Previous studies have detected where the community lives. However, this information needs to be reviewed again. Because today, it is determined that Tahtacis do not live in some of the neighbourhoods and the villages where they lived and whose names were listed in some studies and also it is found that the names of some places have been changed. Updating this information is essential for determination of the Tahtaci tribes and their religious beliefs, customs and traditions. In the this article, a variety of accomodation units have been determined upon verbal sources in various cities, including Adana, Antalya, Aydın, Balıkesir, Burdur, Çanakkale, Denizli, Gaziantep, Isparta, İzmir, Manisa, and Muğla. This information will also enable for investigators in their field works.

**Keywords:** Alewis, Tahtacis, Tahtaci association, Yanyatır Association, Hacı Emirli Association, Tahtaci tribes, unit of Tahtacis settlement

## Giriş

Tahtacılar, geçimlerini ağaç ve orman işçiliğiyle sağlamış ve bu nedenle özellikle ormanlık alanlarda ya da ağaç işçiliğinin yapılabildiği bölgelerde yaşamlarını sürdürmüş Alevi-Türkmen zümrelerinden biridir. Günümüzde ise Tahtacıların konar-göçer yaşam tarzından yerleşik düzene geçerek bir kısmının toprağa bağlandığı, bir kısmının da kendilerine daha farklı geçim kaynakları sağladığı görülmektedir.

Türkçede "ağaç kesen, tahta biçen ve kereste işleriyle uğraşan kimse" anlamına gelen Tahtacı ve bir meslek adı olan tahtacılık, zaman içerisinde kendilerine özgü bir mezhep inanışının varlığına inanan bu topluluğu karşılar duruma gelmiştir (Fırlalı, 1981: 352). Öyle ki başlangıçta dağlarda, orman içlerinde, konar-göçer bir yaşam tarzı sürdürmüş olmaları, Tahtacıları içinde yaşadıkları sosyokültürel ortamdan ayırmış ve onların dinî inanç ve gelenekler bakımından hemen hemen hiçbir değişikliğe uğramadan yüzlerce yıl kapalı bir toplum hayatı sürdürmelerine neden olmuştur. Ancak 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerleşik düzene geçmeye başlamaları ve Cumhuriyet'in ilanından bu yana dışa açılmaları dinî, sosyal ve kültürel açıdan bir değişim süreci içerisine girmelerine neden olmuştur. Özellikle sonraki yıllarda köyden kente göç hareketinin başlaması, eğitime önem verilmesi, ayrıca şehir ortamının kendine özgü şartları topluluğun temel yapı taşlarında değişiklikler meydana getirmiştir. Bugün aralarında önemli denilebilecek bir sayıda okumuş in-

san bulunmakta ve bu kişiler ata mesleği dışında kendilerine çeşitli uğraş ve meslek edinmişlerdir. Bunun yanı sıra kent ortamında dedelerin toplum üzerindeki etkisi zayıflamış, taliplerin denetlenmesi ve cem için bir araya gelmeleri oldukça zorlaşmıştır. Tüm bu gelişmeler de topluluğun kapalılık özelliğini olumsuz yönde etkilemiştir.

Kendilerine özgü yaşam tarzları, inanç ve pratikleri, gelenek ve görenekleriyle son derece ilgi çekici olan Tahtacılar üzerine hem yabancı hem de yerli araştırmacılar tarafından topluluğun kökeni, tarihi, coğrafi dağılımı, dinî inanışları, âdetleriyle ilgili çeşitli çalışmalar da yapılmıştır.

Türkiyede'ki ilk çalışmaları 1900'lü yılların başında Köprülüzâde Mehmet Fuad, Süleyman Fikri, Baha Said, Hâmid Sâdi, Yusuf Ziya Yörükân gibi isimler başlatmış, sonrasında ise gerek Rıza Yetişen gibi topluluk mensupları tarafından gerekse Abdurrahman Yılmaz, Taha Toros gibi aralarında yaşayan ya da bulunan araştırmacılar tarafından toplulukla ilgili çalışmalar yapılmış, özellikle 1990'lı yıllardan sonra da Murat Küçük, Veli Asan, İsmail Engin, Nilgün Çıblak vd. araştırmacıların Tahtacıları konu alan çalışmalarıyla söz konusu topluluk daha yakından tanınır hale gelmiştir (Çıblak, 2005: 27-30). Bununla birlikte günümüzde sosyokültürel hayattaki gelişime paralel olarak Tahtacı yaşamının ve bu topluluğun yaşadığı coğrafi alanların da sürekli değişime uğradığı ve Türkiye genelinde Tahtacı yerleşim birimlerinin bir bütün halinde son şekliyle tespit edilemediği de bir gerçektir.

Tahtacıların yerleşim birimleriyle ilgili daha evvel yapılan çalışmalar topluluğun yoğun olarak hangi illerde yaşadığını ortaya çıkartması bakımından oldukça önemlidir. Bununla birlikte Tahtacı yerleşim birimi olarak gösterilen birçok yerleşim alanının bugün tekrar gözden geçirilmesi de gerekmektedir. Nitekim bazı kaynaklarda isimleri sıralanan mahalle ya da köylerde artık Tahtacıların yaşamadığı ya da kimi yerlerin isim değiştirdiği; bunun yanı sıra Alevi, Bektaşî ya da Abdal topluluklarına mensup taliplerin bulunduğu yerleşim birimlerinin de Tahtacılar a aitmiş gibi gösterildiği tespit edilmiştir.

Türkiye'de yaşayan Tahtacıların günümüzdeki yerleşim birimlerinin ayrıntılı olarak tespit edilmesi; hem Tahtacı oymaklarının belirlenmesi, buna bağlı olarak bu oymakların dinî inanışları ve törenleri, gelenek-görenekleri, halk edebiyatı ürünleri, yaşam tarzları, hayata bakışı, kısacası sosyo-kültürel yapısı vb. özelliklerinin ortaya çıkartılması bakımından saha çalışmalarına katkı sağlayacak hem de bugün Türkiye genelinde yaşayan Tahtacı nüfusunun da sağlıklı olarak tespit edilebilmesinde yardımcı olacaktır. Bu düşünceden hareketle bu makalede Tahtacılar ve Tahtacı yerleşim birimleri ele alınıp incelenmiştir.

Makalede öncelikle Tahtacıların kimliği meselesine değinilmiş, ardından Tahtacıların bağlı oldukları ocaklar ve ocak merkezleri tanıtılmıştır. Çalışmanın diğer aşamasında ise Tahtacıların yaşadığı tespit edilen yerleşim birimleri önce

açıklanmış, sonrasında ise ekler kısmında tablo halinde sıralanmıştır. Tespit edilen yerleşim birimlerinin bütün Türkiye Tahtacılarını içine aldığı söylemek mümkün değildir, belirtilen yerleşim birimi sayısının saha çalışmaları neticesinde daha da artırılabilmesi ve böylelikle mevcut Tahtacı oymaklarının tamamının tespit edilebileceği unutulmamalıdır.

Çalışmanın oluşturulması aşamasında yazılı kaynaklardan, Tahtacı yerleşim birimlerinin belirlenmesinde ise ilgili şehirlerdeki Tahtacı Dernekleri ya da şubelerinin başkanları, topluluk mensupları gibi sözlü kaynaklardan yararlanılmıştır.

### **Tahtacıların Kökeni**

Tahtacıların kökeni konusunda araştırmacılar bugün dahi tam bir görüş birliğine varabilmiş değildir. Bu konuda hem yabancı hem de yerli araştırmacılar çeşitli görüşler öne sürmüştür.

Yabancı bilim adamları, araştırmacılar, özellikle 19. yüzyıldan itibaren Tahtacı ve Tahtacı kültürüyle ilgili başlattıkları araştırmalarında topluluğun kökeni meselesine de değinmişler ve bu konuda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bunlardan bazısı şu şekildedir:

Antroplog Felix von Luschan'a göre Tahtacılar, Alevi olmakla birlikte güney Anadolu'nun ormanlık ve dağlık alanlarında yaşamış eski topluluklardan biri olan Likyalıların devamıdır. Luschan her iki toplum üyeleri arasında antropometrik ölçülere dayanarak benzerlikler kurmuştur (Engin, 1998: 14-15). F. W. Hasluck da Likyalıların devamı olduğu görüşüne katılmakta ve bunların 14. yüzyılda Konya'dan gönderilen Şii İslâm anlayışına sahip misyoner şeyhler aracılığıyla dinlerini değiştirip Şii inanç biçimini benimsediklerini, bunun sonucunda da Türkler tarafından Alevi (Kızılbaş) olarak kabul edildiklerini belirtmektedir (Hasluck, 1973: 158-159).

Tahtacıların hem sosyal hem de dinsel kökenleriyle ilgilenen araştırmacılarından Carl Humann onları, "önceleri Hristiyan olup Hristiyanlığı unutan, zamanla korkudan İslâmiyet'e yönelen" bir topluluk olarak nitelendirmektedir. Küçük Asya'ya yaptığı gezilerin ardından Humann'inkine benzer görüşler ileri süren Reisinger de bu topluluğun dininin kendileri tarafından "gizli bir din" olarak görüldüğünü, onlarda "Tanrı", "İsa" ve "Kutsal Ruh" üçlemesinin bulunduğunu, dinî ayinlerde şarap içmelerinden yola çıkarak bu insanların Hristiyan kökenli olabileceğini varsaymaktadır (Engin, 1998: 68). Bu görüşlerin yanında Bent, Tahtacılardaki bu gizli dinde Hristiyanlık'tan önceki kültürle karşılaşmış olabileceği üzerinde durarak bu dinin bir kısmının Hristiyanlık'tan gelebileceğini veya Hristiyanlığın değişik bir şekli olabileceğini de belirtmektedir (Kehl, 1998: 10).

Tahtacıların Hristiyan asıllı oldukları görüşünün yanı sıra Henry Raubinson gibi bazı araştırmacılar da bu insanları Yahudi kökenli göstermektedir (Toros, 1938: 9).

Franz Babinger ise Tahtacıların Şah İsmail zamanındaki Safevîlerle gelenek ve göreneklerinin benzerliğine dikkati çekerek onların 16. yüzyılın başlarında İran'dan Anadolu'ya göç ettirilmiş "Safevî tarikatının üyeleri İranlı göçmenler" olabileceğini ileri sürmüştür. Jean Roux, 16. yüzyıldaki Sünnî ve Şii otorite arasındaki savaştan sonra Anadolu'daki Alevilerin yoğun olarak İran'a kaçtıklarını; bunun yanı sıra Tahtacıların da 19. yüzyılın sonlarında, bir ara tıpkı Safevî Devleti'nin koruması altına sığındıkları gibi, zamanın Şii devleti koruması altına girip İran kimliğiyle özdeşleşme yolunu seçtiklerini belirterek Babinger'in bu görüşünü "kanıtlanmamış bir varsayım" olarak değerlendirmektedir (Engin, 1998: 26-27).

Tahtacılar üzerine özellikle yabancı araştırmacılar tarafından yapılan ilk çalışmalar, bu topluluğun Türk olmadığı; sonradan Türkleştirildiği ya da kendilerine İslamiyeti kabul ettirildiği tezini işlemektedir. Buna göre toplumsal kökenleri yönünden Tahtacıları Likyalılar gibi çok eski toplulukların bir devamı olarak gösterenlerin yanında İranlı olabileceklerini öne sürenler de olmuştur. Dinî kökenleri bakımından ise bunların Hristiyan veya Yahudi oldukları, sonradan İslamiyet'i kabul etmek durumunda kaldıkları belirtilmiştir. Bu çalışmalar Tahtacılarla ilgili ilk araştırmalar olması ve bunların dinî inançları yönünden kapalı bir topluluk olduğunun ortaya çıkartılması açısından önem taşımakla birlikte Tahtacıların kökeni üzerine gerçekçi bilgiler sunmaktan uzak görünmektedir.

Yukarıdaki görüşlerin yanı sıra Tahtacıların kökenlerinin Orta Asya'dan geldiğini 19. yüzyılın ikinci yarısında yapmış oldukları çalışmalarla ortaya koyan Vambery ve Brown gibi yabancı araştırmacılar da vardır (Engin, 1998: 21).

Konunun Türkiye'de ele alınıp tartışılmaya başlanması ise, daha önce de belirtildiği gibi, ancak 1920'li yıllardan sonra mümkün olmuş ve yapılan çalışmalar sonucunda birçok araştırmacı Tahtacıların Türk olduğunu, Türkçeden başka bir dil bilmediğini ve Orta Asya Türk örf ve âdetlerini hâlâ en güzel şekliyle korumaya devam ettiğini kabul etmiştir.

Tahtacıların Türk olduklarının kabul edilmesinin ardından bu defa da söz konusu topluluğun hangi Türk boyundan geldiği konusuyla ilgili olarak özellikle yerli araştırmacılar tarafından çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Bunlardan bazısını aşağıdaki şekilde vermek mümkündür:

Tahtacıların kökeniyle ilgili en yaygın görüşlerden birisi Tahtacıların Ağaçeri adı verilen Türk topluluğunun devamı olduğu şeklindedir.

Faruk Sümer'e göre Tahtacılar, 13. yüzyılın ikinci yarısının başlarında adından bahsedilmeye başlanan ve en eski göçebe Türkmen zümrelerinden birisi olup genellikle ormanlık alanlarda yaşamlarını sürdürmüş Ağaçerilerin bir uzantısıdır (Sümer, 1962: 528). Ziya Gökalp bu görüşe ilk kez 1923 yılında yayınlanan Türk Töresi adlı kitabında değinmiştir. Gökalp bu çalışmasında ağacın Türklerde kut-sal kabul edildiğini gösteren bazı bilgiler sunduktan sonra "Ağaç-eri" adında Oğuz birliğine katılmış bir Türk boyunun bulunduğunu, bunların Oğuzlarla beraber Anadolu'ya geldiklerini ifade ederek Tahtacı olabileceklerini belirtmiştir (Ziya Gökalp, 1990: 39-40).

Zeki Velidî Togan'dan edinilen bilgiye göre Ağaçeriler 465 yılında Kafkasya'nın kuzeyinden Azerbaycan'a gelen ve Paikuli mahallinde bulunan bir Sasanî kitabesinde adı geçen bir boydur. Bundan sonraki kayıtlarda, Selçuklular dönemine gelinceye kadar, çok uzun bir süre, kayıtlarda adlarına rastlanılmamıştır. 1193 (h. 590) yılında Anadolu'ya gelerek Elbistan taraflarındaki ormanlık alanlara yerleştikleri görülmüştür (Togan, 1981: 170-171). Z. V. Togan, Ağaçerileri Oğuzlardan ayrı bir Türk boyu olarak kabul etmiş ve söz konusu topluluğun tarihiyle ilgili bu bilgileri vermiş ancak Tahtacılarla aralarında herhangi bir bağ kurmamıştır.

Tahtacıların Ağaçerilerden geldiğini kabul etmeyerek farklı görüş öne sürerler de bulunmaktadır. Bunlardan M. Şakir Ülkütaşır, Tahtacıların diğer Anadolu Alevileri gibi Babaî Türkmenlerinin torunları olduklarını, kendilerine bu adın ormanlarda oturup kereste imaliyle meşgul olmalarından dolayı verildiğini belirtmektedir (Ülkütaşır, 1968: 840). Alman bilim adamı Krisztina Kehl'e göre ise Tahtacı ve Ağaçeri kavramlarının anlam bakımından birbirlerine benzemesi, 13. ve 16. yüzyıllar arasında Ağaçerilerle Tahtacılar arasında tarihsel bir sürekliliğin tahmin edilmesi, ayrıca her iki topluluğun aynı yörelerde yaşamış olması bu tezi ilgi çekici kılmakla beraber yeterli belgeler olmadığı için bunu bir varsayım olarak kabul etmek gerekmektedir (Kehl, 1995: 107).

Alevilik ve Bektaşilik üzerine alan araştırması yapmış olan Baha Said'e göre ise Tahtacılar, Osman Bey'e karşı savaşmak üzere Bizans İmparatoru'nun Tuna boylarından getirdiği Aktavlı Hristiyan Türkler (Türkopollar)'dir. Bunlar Çanak-kale Boğazı kapatılınca geri dönemeyip Kazdağı (Edremit) civarında kalmışlardır (Birdoğan, 1995a: 80).

Tahtacılarla Ağaçerilerin aynı kökenden geldiği görüşüne katılmayan bir başka bilim adamı, Aleviler ve Tahtacılar konusunda ilk çalışmaları başlatanlardan birisi olan Yusuf Ziya Yörükân'dır. Yörükân'a göre Tahtacılar, Orta Asyalı Tahtahlar soyundan gelen büyük bir Türkmen grubunun uzantılarıdır; en eski Oğuz boylarından bazıları -Bayatlar, Çepniler, Bayındırlar, Afşarlar vb.- nasıl ki ilk adlarını muhafaza



etmişlerse Tahtalılar veya Tahtahlar da aynı ismi günümüzde Tahtacılar şeklinde muhafaza etmiştir (Yörükân, 1998: 377-378).

Bugün Tahtacıların Ağaçerilerin torunları olduğu görüşüne birçok bilim adamı ve araştırmacı katılmaktadır (Atalay, 1340: 16; Toros, 1938: 28; Yılmaz, 1948: 11; Sümer, 1962: 528; Çağatay, 1993: 669-670; Birdoğan, 1995b: 37; Küçük, 1995: 18; Engin, 1998: 59).

Faruk Sümer'den edinilen bilgilere göre Türkmen topluluğu olan Ağaçeriler, Moğol istilası sırasında Türkistan'dan Anadolu'ya göç etmiş, 1240 yılındaki Babailer isyanına katılmış ve bu isyandan kaçarak Maraş ve Malatya yörelerindeki ormanlık alanlara sığınmıştır (Sümer, 1998: 460). Nitekim tarihi kaynaklardan Maraş ve Malatya bölgelerinin ormanlık alanlarında yaşarken Ağaçerilerin, Selçuklu sultanları arasındaki çekişmeleri fırsat bilerek, etrafa akınlar düzenledikleri, yol kesip kervanları soydukları ve Selçuklu hükümdarı İzzed-Dîn Keykâvus'un 1257 yılında üzerlerine askeri birlik gönderdiği bilgisi edinilmektedir (İbn Bibi, 1996: 143-144). Ayrıca Moğol hükümdarı Hülâgû da, Anadolu'da nüfuz ve hakimiyet sağlayabilmek için 1260 yılında Ağaçerilerin üzerine ordu sevk ederek bunlardan bir kısmını öldürmüş, bir kısmını tutsak almış, bir kısmının da Suriye'ye kaçmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Moğollar Ağaçerilerin varlığını tamamen ortadan kaldıramamıştır. Nitekim 14. yüzyılın ikinci yarısına ait bir Memlûk inşâ kitabında yer alan çeşitli Türkmen boy ve oymak adları arasında Ağaçerilerin de adı geçmektedir. Buna göre Ağaçeriler 1378 yılında Çukurova'da görülmektedir. Yine 1394 yılında Sivas bölgesinin güney taraflarında Ağaçerilerin kargaşalıklar çıkardıkları ve Sivas kaymakamının Ağaçeri akınlarına karşı önlem aldığı öğrenilmektedir (Sümer, 1962: 523-526). Bu tarihten sonra Ağaçerilerin izi takip edilememekle birlikte Ağaçerilerden bir kolun 15. yüzyılda Karakoyunlu Türkmenleri ile birlikte İran'a gittikleri de kaynaklardan edinilen bilgiler arasındadır (Sümer, 1998: 461).

Safevi dönemine ait kaynaklarda da Ağaçerilerle ilgi herhangi bir bilgi yoktur. Ancak 18. yüzyıla ait Osmanlı Tebriz tahrir defterinde bu vilayete bağlı Ağaçeri adlı bir köyden bahsedilmektedir. Bugün İran'da Kûh-gilûya eyaletinde bir Ağaçeri topluluğu bulunmaktadır. Bu Ağaçeriler Afşar (Avşar), Begdili, Tilkû gibi çeşitli oymaklara ayrılmaktadır. Karakoyunlularla birlikte İran'a gitmeyenler ise daha çok ekonomik nedenlerle küçük obalara ayrılıp Anadolu'da geniş bir alana yayılmışlardır (Sümer, 1998: 461).

Karakoyunlu hizmetinde bulunan Ağaçeri beylerinin daha çok Ali, Hasan, Hüseyin gibi adlar taşımaları ise tesadüf olmayıp bu topluluğun Şii inançlı olması konusundaki şüpheleri de arttırmaktadır (Sümer, 1962: 526-528).

Görüldüğü üzere Türkistan'dan Anadolu'ya göç ederek Maraş, Malatya civarlarına yerleştirilen Ağaçeriler, buradan Sivas ve Çukurova bölgelerine geçmişlerdir. Buna bağlı olarak da İran Moğolları, Dulkadiroğulları, Ak ve Karakoyunlular ve Anadolu Selçuklu sultanlarıyla aralarındaki siyasî sorunlar nedeniyle bir kısmı Suriye'de Halep'e bir kısmı da İran'da Tebriz civarına yerleşmişlerdir. İçlerinden bazıları Irak'a geçmiştir. Sonraki yıllarda bir kısmı Suriye ve Irak'tan tekrar Anadolu'ya gelmişlerdir (Çağatay, 1993: 670).

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere 13. yüzyılın ikinci yarısıyla 15. yüzyılın başlarına kadar kaynaklarda Ağaçerilerin izi sürülebilmektedir, ancak bu tarihten sonra söz konusu topluluk hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Tahtacı adı ise yazılı kaynaklarda ilk kez 16. yüzyıla ait Osmanlı tapu tahrir defterlerinde ve arşiv vesikalarında "cemâat-i tahtacıyân" şeklinde geçmektedir (Çağatay, 1993 : 669).

Tahtacıların büyük çoğunluğu kendilerini Türkmen olarak tanıtır, zaten araştırmalar da onların Oğuz Türkmenlerinden olduğunu doğrulamaktadır. Anadolu'ya hangi koldan geldikleri konusunda ise Tahtacı ocaklarından Yanyatır ocakzadeleri, Bağdat ve Halep civarından Anadolu'ya geldiklerini ve içlerinden bazısının buralarda kaldığını, Anadolu'da ise öncelikle Malatya, Maraş civarına yerleştiklerini ve bu bölgeden de ayrılarak genel olarak güney ve batı kıyı şeridinde dağınık vaziyette bulduklarını, hatta az sayıda da olsa Kıbrıs ve Midilli adaları gibi yerlere kadar uzandıklarını belirtmişlerdir (Yörükân, 1998: 149-177).

Bu bilgiler bir araya getirildiğinde Ağaçeri Türkmenleriyle Tahtacılar arasında bir ilişki olabileceği akla gelmektedir. Buna göre Tahtacılarla Ağaçerilerin aynı bölgede bulunmaları, Anadolu'ya geliş istikametlerinin benzerliği, ormanlık alanlarda yaşayıp ağaç işçiliğiyle uğraşmaları, Tahtacı adının zikredilmeye başlandığı 16. yüzyıldan itibaren kaynaklarda Ağaçerilerden bahsedilmemesi ve her iki topluluğun da aynı inanç yapısı içerisinde bulunmaları nedeniyle Tahtacıların Ağaçeri Türkmenlerinin devamı olduğu düşüncesi kuvvetli bir varsayım olarak karşımızda durmaktadır.

### **Tahtacı Ocakları**

Tahtacılar, Alevi-Türkmen zümrelerinden biri olmakla birlikte diğer Anadolu Alevilerinden farklı özelliklere de sahiptir. Alevilerin büyük çoğunluğu Hacı Bektaş Veli Ocağı'nı tanımakta ve Hacı Bektaş'ın burun kanından hasıl olduklarını söyleyen Çelebileri ruhanî lider olarak kabul etmektedir. Yine Alevilerde birbirine bağlı ve silsile yoluyla taşınan bir teşkilât sistemi vardır. Buna göre üç beş köyün bir dedesi ve o dedenin bağlı olduğu diğer bir dede, onun da bağlı bulunduğu daha büyük bir dede olmak üzere sonunda Çelebi merkezine ulaşılır. Her dede bir türbenin hadimi olup o türbede yatan evliyanın evladı olduğunu iddia eder. Tahtacılar ise dinî

merkez olarak Hacı Bektaş Ocağı'na bağlı olmadıklarını, ayrı pir evlerinin bulunduğunu belirtmektedir (Yörükân, 1929: 61).

Tahtacı dedeleri “ocak” denen ve kutsal saygınlığı olan iki soydan gelir; bunlardan biri İzmir'in daha evvel köy iken ilçeye dönüştürülen Narlıdere'deki Yanyatır Ocağı, diğeri Aydın'ın Germencik ilçesine bağlı Kızılcıpınar Köyü'ndeki Hacı Emirli Ocağı'dır. Bu iki ocağın dedeleri birbirine bağlı olmadığı gibi bunların üstünde veya altında bir başka ocak dedesi de bulunmamaktadır.

Bu ocaklara mensup dedelerden elde edilen bilgiye göre Çobanlı, Çaylak, Sivri Külâhlı, Cingöz, Üsküdarlı, Enseli, Ala Abalı, Çiçili, Mazıcı, Kâhyalı, Gökçeli, Nacarlı oymakları Yanyatır Ocağı'na bağlıdır. Şehepli, Kabakçı ve Aydınlı ise Hacı Emirli ocağına bağlı Tahtacı oymaklarıdır. Anadolu'nun değişik alanlarına dağılmış durumda olan bu oymaklardan Yanyatır Ocağı'na bağlı olanlarının en büyüğü ve diğerlerine karşı nüfuzlu olanı Çaylak Oymağı; Hacı Emirli Ocağı'na bağlı olanlar içerisinde ise Şehepli Oymağı'dır (Yörükân, 1998: 178-209).

Yanyatır ve Hacı Emirli ocakları, Tahtacı oymaklarının bağlı buldukları dinî merkezler olmasının yanı sıra Tahtacı dedelerinin de mensubu buldukları soylardır. Bu iki soydan gelmeyen diğer Alevi dedeleri Tahtacılara dedelik yapamazlar. Aynı şekilde Tahtacı dedeleri de kendi ocaklarına bağlı olmayan Aleviler arasında dedelik görevini yürütemez.

Yusuf Ziya Yörükân her iki ocağın dedeleriyle yaptığı görüşmelerden, Hacı Bektaş Ocağı'na bağlı olmayan Tahtacıların asıl mercilerinin Meşhed-i İmam Rıza olduğu, Meşhed'deki şeyhin defterinde Tahtacıların da isimlerinin bulunduğu, özellikle Yanyatır ocaklılarının İmam Rıza'dan oldukları, ayrıca silsilelerini Musa Kazım'a kadar çıkarttıkları bilgisini edinmiştir (Yörükân, 1998: 153).

Yanyatır Ocağı'nın atası Durhasan Dede adında bir şahsiyet olup mezarı Adana'nın Ceyhan ilçesine bağlı Durhasandede Köyü'nde bulunmaktadır. Söz konusu mezar türbe haline dönüştürülerek hem Tahtacılar hem de çevrede yaşayan Aleviler tarafından en önemli ziyaret yerlerinden biri olmuştur.

Türbenin bulunduğu köyün önceki adı Evcî'dir, ancak Durhasan Dede'nin burada vefat etmesi nedeniyle köyün adı Durhasandede Köyü olarak değiştirilmiştir.

Köyde oturanlar Ala Abalı Oymağı'na bağlı Tahtacılarıdır. Yörükân'dan edindiğimiz bilgiye göre Maraş işi alaca nakışlı aba giymelerinden dolayı kendilerine “Ala Abalı” adı verilmiştir (Yörükân, 1998: 151).

Yanyatır ailesine bağlı ocaklı dedeler, Tahtacıların Bağdat civarından hareket ettikten sonra uzun bir süre Çukurova'da, Ceyhan (Adana) civarında kaldıklarını, buradan da ilk önce Edremit'teki Kazdağı eteklerine sonra kasabalara ve Narlıdere

(İzmir)'ye yerleştiklerini belirtmişlerdir. Ocaklı dedeler, bugün de Narlıdere'de yaşamakta, ancak aşiretin büyük bir bölümü değişik yerleşim alanlarına dağılmış durumdadır (Yörükân, 1998: 150-151).

Hacı Emirli Ocağı'nın atası ise Gaziantep'in İslâhiye ilçesine bağlı Çerçili Köyü'nde yatan İbrahim Sâni'dir. Bugün türbenin bulunduğu köyde Tahtacı yoktur, buradaki halkın tamamı Sünnî'dir, ancak yakın köy olan Kabaklar'da İbrahim Sani'nin soyundan geldiğini belirten sülale yaşamakta ve türbenin bakımını da üstlenmektedir. Günümüzde İbrahim Sani'nin türbesi Adana, Mersin vb. çevre illerin yanı sıra Aydın ve Denizli yöresinden de birçok Tahtacı tarafından ziyaret edilmektedir.

Halk arasında İbrahim Sâni Baba ya da asker olması nedeniyle İbrahim Bölükbaşı adı verilen bu zatın Maraş civarından Gaziantep'e geldiği ve burada çıkan bir çatışmada şehit düştüğü ve şehit düştüğü yerin de şimdiki türbenin bulunduğu yer olduğu rivayet edilmektedir. Bunun yanı sıra pirin ölümünün ardından evladı El Seydi Şih İsmail, sonra İsmail'in evladı Hacı Emir bir süre bu yerde türbedarlık görevini yürütmüştür. Hacı Emir evladlarından Halil Paşa hem mürşitlik hem de türbedarlık yapmış ancak bu dönemde aşiretler arasında çıkan geçimsizlik nedeniyle Halil Paşa ve ailesi bazı aşiretlerle birlikte Ege bölgesine geçmiş, içlerinden bir kısmı İzmir'e kendisi ise Aydın'ın Kızılcapınar Köyü (Germencik)'ne yerleşmiş, mürşitlik görevini burada devam ettirmiştir (K.11).

Yusuf Ziya Yörükân da Kızılcapınar'daki ocaklı dedelerle yaptığı görüşmelerden adını İbrahim Sâni'den alan Sâni Bey ile ağabeyi Halil Bey'in babalarının, Abdülhamid döneminde büyük bir mevki sahibi olduğunu ve paşa ünvanını aldığını; Sâni Bey'in Kızılcapınar'da ağabeyi Halil Bey'in ise İzmir Bulgurca Köyü'nde dedelik görevini sürdürdüğünü, Kızılcapınar'daki ocaklı dedelere Hacı Emirli denildiğini belirtmektedir. (Yörükân, 1998: 165). Adı geçen her iki ocakzâdenin yukarıda bahsi geçen Halil Paşa'nın oğulları olduğu düşünülmektedir.

Hacı Emirli ocakzadeleri arasında da İbrahim Sâni'nin Mûsâ Kâzım'dan geldiği şeklinde yaygın bir inanış mevcuttur (Yörükân, 1998: 166-167).

Günümüzde hem Yanyatır Ocağı hem de Hacı Emirli Ocağı'na bağlı dedeler, köylerinde ve kendilerine bağlı diğer köylerde dedelik görevlerini yerine getirmektedir. Ancak sosyokültürel hayattaki değişimler nedeniyle, geleneklerin eskisi gibi yaşatılmadığı hatta bazı köylere dedelerin dahi gidemediği bilinen bir gerçektir. Bu da dini inanışlarla ilgili birçok bilgiyi dedelerden sözlü olarak öğrenen talipleri, kendi öğretilerine sahip çıkma ve uygulama açısından olumsuz yönde etkilemektedir.

### Tahtacı Yerleşim Birimleri

Tahtacıların bağlı bulunduğu Yanyatır Ocağı mensuplarının Maraş yöresinden önce Adana'ya oradan Kazdağı eteklerine ve İzmir Narlıdere'ye; aynı şekilde Hacı Emirli Ocağı'nın mensuplarının da Maraş'tan İslahiye'ye ve ardından İzmir ve Aydın civarına gitmesi; ayrıca her iki ocağın atası kabul edilen Durhasan Dede ile İbrahim Sâni'ye ait türbelerin Ceyhan ve İslahiye'de bulunması, Tahtacıların Anadolu'nun çeşitli bölgelerine Çukurova yöresinden dağıldıklarını göstermektedir.

Bugün Adana, Antalya, Aydın, Balıkesir, Burdur, Çanakkale, Denizli, Gaziantep, Isparta, İzmir, Manisa, Muğla illerindeki çeşitli yerleşim birimlerinde birçok Tahtacı yaşamaktadır. Bu alanlar incelendiğinde, her ne kadar Tahtacılar konar göçer yaşam tarzını bırakıp yerleşik düzene geçmiş ve şehir merkezlerine kadar uzanmış olsalar da, bunların daha çok kıyı şeridinde ve özellikle de orman işçiliğinin yapılabildiği bölgeler olduğu görülmektedir.

Tahtacıların kökenini, tarihini, dini inanışlarını, örf ve âdetlerini, yaşam tarzını vb. konu edinen bazı çalışmalar, bugüne kadar topluluğun yaşadığı yerleşim alanları hakkında bir fikir vermiştir. Bu tür çalışmalardan bir kısmı ya sadece bir yörede yaşayan Tahtacıları ya da genel anlamda topluluğu konu edinmiştir. Bunlar arasında müze müdürlüğü görevlerinde bulunmuş Süleyman Fikri (1927: 477-489) ve Naci Kum Atabeyli (1940: 203-212)'nin etnografik çalışmaları Antalya yöresindeki Tahtacıları ve onların yaşadıkları yerleşim birimlerini tanıtmış; İzmir Narlıdere'de öğretmenlik yapmış olan Abdurrahman Yılmaz (1948:9) aralarında görev yaptığı Narlıdere'deki Tahtacıları; 1950'li yılların başından 1971 yılına kadar Türk Folklor Araştırmaları Dergisi'nde İzmir'deki Naldöken Tahtacıları üzerine yayınladığı seri makalelerin ilkinde ise Rıza Yetişen (1950:263-265) söz konusu yerleşim birimini tanıtmış, sonrasında ise 46 yıllık derlemelerini içeren kitabında da İzmir'deki Tahtacı yerleşim merkezlerini belirlemiştir (Yetişen, 1986:5). İzmir'deki Tahtacı yerleşimleri hakkında fikir veren bir başka çalışma ise Murat Küçük'e aittir (1995:37-42). Kemal Özbayrı (1972: 23) ise Ege ve Akdeniz bölgelerindeki Tahtacılarla Yörükleri konu edindiği çalışmasında Çukurova'daki Tahtacı köylerini tespit etmiştir. 1990'lı yıllara gelindiğinde ise hazırladığı doktora teziyle İsmail Engin Antalya'nın Elmalı ilçesine bağlı Akçaeniş Tahtacıları üzerinde durmuş (1993:99), sonrasında "Tahtacılar" başlıklı kitabının ekler kısmında ise Peter Alford Andrews'ın "Ethnic Groups in the Republic of Turkey" adlı çalışmasından alıntı yaparak tüm Türkiye Tahtacılarının yaşadıkları merkezleri sıralamıştır (Engin, 1998:113-119). Yine bu yıllarda yazdığı sosyo-antropolojik araştırmasında Orhan Türkdöğen (1995:53-65; 116-217) Muğla, Aydın ve İzmir'deki yerleşim merkezlerinden bahsetmiş; bir başka antropolog Sabri Çakır da Tahtacılarla ilgili alan araştırmasının sonucunda Burdur'daki Tahtacıları belirlemiştir (1996:12-35). Nilgün Çıblak ise Mersin Tahtacılarını konu edindiği halkbilimi içerikli doktora çalışmasında söz konusu ildeki yerleşim birimlerini ayrıntılı olarak tanıtmıştır (Çıblak, 1995: 4-26).

Aleviler ve Tahtacılar üzerine 1920'li yıllarda alan araştırması yapan ve Tahtacı ocaklarını belirleyerek ocakzâdelerden toplulukla ilgili önemli bilgiler edinen Yusuf Ziya Yörükân da çalışmasının ilgili bölümlerinde Türkiye genelinde Tahtacı yerleşim birimlerini oymaklara göre tespit etmiş ve bu araştırmanın sonuçlarını *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nın 13. sayısında yayımlamıştır (Yörükân, 1929: 59-72).

Tahtacılar ile ilgili daha pek çok çalışma vardır ve bu çalışmalar, Türkiye genelinde Tahtacı yerleşim birimlerinin adı, tarihi, kimi zaman da nüfusu hakkında bilgi vermektedir. Ancak daha evvel de bahsettiğimiz gibi, bunlardan bir kısmı sadece belirli yöredeki Tahtacıları konu edinmekte ve konuyla ilgili araştırmada bulunacak olanlar için bunların bir araya getirilmesi gerekmektedir. Ayrıca Türkiye genelinde Tahtacı yerleşimlerini tanıtan çalışmalardan bazısının ise mutlaka gözden geçirilerek güncellenmesi gerekmektedir. Zira bu kaynaklarda Tahtacı yerleşim birimi olarak gösterilen kimi yerlerde topluluk mensuplarının artık yaşamadığı ya da buralarda Bektaşî ya da Abdal topluluklarının ikâmet ettiği, kimi zaman da yerleşim birimlerinin mahalle iken köye ya da beldeye dönüştüğü araştırmalarımız sonucunda tespit edilmiştir.

Türkiye genelinde Tahtacı yerleşim birimlerinin tespit edilmesinde, daha evvel yapılmış bu çalışmaların yanı sıra özellikle Tahtacı Dernek başkanları, konuyla ilgilenen araştırmacılar ile bu illerde yaşayan lisans ve yüksek lisans öğrencileri yardımcı olmuşlardır<sup>1</sup>.

Bu çalışmada toplam 160 yerleşim birimi tespit edilmiştir. Buna göre Adana'da 8 (1'i mahalle, 7'si köy); Antalya'da 18 (9'u mahalle, 9'u köy); Aydın'da 17 (5'i mahalle, 12'si köy); Balıkesir'de 13 (2'si mahalle, 11'i köy); Burdur'da 2 (1'i mahalle, 1'i köy); Çanakkale'de 20 (12'si mahalle, 8'i köy); Denizli'de 5 (3'ü mahalle, 2'si köy); Gaziantep'te 1 (köy); Isparta'da 3 (3'ü de mahalle); İzmir'de 23 (11'i mahalle, 12'si köy); Manisa'da 12 (2'si mahalle, 10'u köy); Mersin'de 29 (17'si mahalle, 12'si köy) ve son olarak da Muğla'da 9 (3'ü mahalle, 6'sı köy) yerleşim birimi belirlenmiştir. Söz konusu merkezler öncelikle merkeze bağlı mahalle ve köyler, ardından ilçelere bağlı mahalle ve köyler olmak üzere alfabetik olarak tablo halinde makalenin sonunda yer almaktadır. İllere göre verilen bu yerleşim birimlerinin sayısı saha çalışmaları neticesinde daha da arttırılabilecektir.

## Sonuç

Tahtacılar, Alevi-Türkmen zümrelerinden biri olmakla birlikte, Alevilerin büyük çoğunluğu gibi Hacı Bektaş Veli Ocağı'nı pir ocağı olarak kabul etmezler. Onların bağlı bulunduğu "Yanyatır Ocağı" ile "Hacı Emirli Ocağı" olmak üzere iki ocakları vardır. Her iki ocağın birincisinin atası olan Durhasan Dedé'nin me-

zarı, Adana'nın Ceyhan ilçesine bağlı olup kendi adıyla anılan köyde; Hacı Emirli Ocağı'nın atası İbrahim Sani'nin ise Gaziantep'in İslahiye ilçesine bağlı Çerçili köyünde bulunmaktadır. Bu yönüyle Tahtacıların Anadolu'da ilk önceleri Çukurova'ya yerleştiğini, sonrasında bir kısmının buralarda yaşamaya devam ettiğini, bir kısmının ise sosyal ve siyasi sebeplerden dolayı batıya doğru dağıldıklarını söylemek mümkündür.

Bugün özellikle güneyde Gaziantep'le başlayıp kıyı şeridinden batıya doğru kayan ve Çanakkale'ye kadar uzanan geniş bölgenin özellikle ormanlık alanlarına yakın yerleşim birimlerinde ve yerleşik düzende yaşamlarını sürdürmektedirler. İçlerinden çok az bir kısmı orman işlerinden geçimini sağlamakta, diğerleri ise eğitim seviyesinin artması ve şehir kültüründeki olanaklar dolayısıyla farklı uğraşlar edinmişlerdir.

Bu çalışmanın sonucunda çoğunlukla sözlü kaynakların yardımıyla Türkiye genelinde 69'u mahalle, 91'i köy olmak üzere toplam 160 yerleşim birimi tespit edilmiştir. Bu sayı ilgili şehirlerdeki araştırmaların yoğunlaştırılması yoluyla daha da arttırılabilecektir.

Tahtacılar yerleşik düzene geçmeye başlamalarına bağlı olarak kent kültüründen etkilenmeye ve yeni yaşam tarzlarının sonucu olarak dışa açılmaya başlamışlardır. Bu süreçte topluluğun kökeni, tarihi, dinî inançları, örf ve âdetleriyle ilgili pek çok çalışma da yapılmıştır. Ancak bu çalışmalar bütün Tahtacı oymaklarını kapsamamaktadır. Dolayısıyla öncelikle Türkiye genelindeki Tahtacı yerleşim birimlerinin güncellenerek yeniden tespit edilmesi, her iki ocağa bağlı Tahtacı oymaklarının günümüzdeki coğrafi dağılımlarının belirlenmesi, ardından da bu oymakların inançları, gelenek ve göreneklerinin ortaya çıkartılması açısından faydalı olacaktır. Böylelikle Tahtacılar hem tarihleri hem nüfusları hem de halk kültürü ürünleriyle daha yakından tanınan bir topluluk haline gelecektir.

### Sonnot

<sup>1</sup> Tahtacı yerleşim birimlerinin tespit edilmesinde bize yardımcı olan başta Tahtacı Kültür Eğitim Kalkınma ve Yardımlaşma Derneği Genel Başkanı Yolcu Bilginç'e; sırasıyla derneğin Aydın iline bağlı Germencik ilçesindeki Kızılcaşınar Şube Başkanı Önder Çankaya ile yine aynı ilin Bozdoğan ilçesine bağlı Alamut Şube Başkanı İsmail Atilla'ya; Denizli Şubesi eski başkanı Mustafa Kalkan'a; Antalya Kumluca ilçesindeki Hızırkâhya Şube Başkanı Ali Eldeniz'e; Muğla'daki Fethiye Şube Başkanı Biray Mede'ye; Balıkesir'deki Edremit Şube Başkanı Hasan Demirel ve Manisa'daki Soma Şube Başkanı Sabri Gül'e; ayrıca İzmir Narlıdere Belediyesi Kültür Evi (Tarihi Cemevi) Müdürü Merih Ünsal'a, araştırmacı-yazar Ali Aksüt'e ve ilgili şehirlerde yaşayan öğrencilerimize teşekkür ederiz.

## Kaynakça

- AKDAĞ, M. (1995). *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi*. C.I (1243-1453). İstanbul: Cem Yayınevi.
- ATABEYLİ, N. K. (1940). "Antalya Tahtacılarına Dair Notlar". *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, S.IV:203-212.
- ATALAY, B. (1340). *Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Matbaa-i âmiret.
- BİRDOĞAN, N. (1995a). *İttihat-Tekakki'nin Alevilik Bektaşilik Araştırması (Baha Said Bey)*. 2.b. İstanbul: Berfin Yayınları.
- BİRDOĞAN, N. (1995b). *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. 3.b. İstanbul: Berfin Yayınları.
- ÇAĞATAY, N. (1993). "Tahtacılar". *İslâm Ansiklopedisi*. C.11, Millî Eğitim Basımevi: 669-672.
- ÇAKIR, S. (1996). Kargalı: İmam Caferi-Tahtacı Alevi-Köyü". *Türk Halk Kültürü Araştırmaları*. Ankara: KB HAGEM Yayınları: 12-35.
- ÇIBLAK, N. (2005). *Mersin Tahtacıları, Halkbilimi Araştırması*. Ankara: Ürün Yayınları.
- ENGİN, İ. (1993). *Akçaeniş Tahtacılarında Dinin ve Dinî Örgütlenmenin Günlük Yaşama Etkisi*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ENGİN, İ. (1998). *Tahtacılar*. İstanbul: Ant Yayınları.
- HASLUCK, F. W. (1993). *Christianity and Islam under the Sultans*. Vol. I New York: Octagon Books.
- İBN BİBİ (1996). *El Evamirü'l-Ala'ıye Fi'l-Umuri'l-Ala'ıye (Selçuk-name) II*. Çeviren: Mürsel Öztürk. Ankara: KB Yayınları.
- KEHL, K. (1995). "Tahtacı Geleneklerinde İslam Dışı Öğeler". 1. *Akdeniz Yöresi Türk Topulukları Sosyo – Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri*. 26- 27 Nisan 1993 Antalya. Ankara: KB HAGEM Yayınları: 107-114.
- KEHL, K. (1998). *Die Tahtacı Vorläufiger Bericht über eine ethnisch – religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien*. Berlin: Verlag das Arabische Buch.
- KÜÇÜK, M. (1995). *Horasan'dan İzmir Kıyılarına Cemaat-ı Tahtacıyan*. İstanbul: Nefes Yayınları.
- ÖZBAYRI, K. (1972). *Tahtacılar ve Yörükler*. Çev.Hatice Gönnet. Paris.
- SÜLEYMAN FİKRİ (1927). "Anadolu'nun Dinî Etnografyası: Teke Vilâyetinde Tahtacılar". *Türk Yurdu*, S.29: 477-489.
- SÜMER, F. (1962). "Ağaç-Eriler". *Belleten*, C.XXVI, S.103: 521-528.
- SÜMER, F. (1992). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: T.T.K. Yayınları.
- SÜMER, F. (1998). "Ağaçeriler". *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.1: 460-461.
- TOGAN, A. Zeki Velidî (1981). *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*. C.I, 3.b. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- TOROS, T. (1938). *Toroslarda Tahtacı Oymakları*. Mersin: Mersin Halkevi Basımevi.



- TÜRKDOĞAN, O. (1995). *Alevî-Bektaşî Kimliği. Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ÜLKÜTAŞIR, M. Ş. (1968). "Tahtacılar". *Türk Kültürü*, Yıl: VI, S.71, s.840-843.
- YETİŞEN, R. (1950). "Naldöken Tahtacıları I". *Türk Folklor Araştırmaları*, S.17, s.263-265.
- YETİŞEN, R.(1986). *Tahtacı Aşiretleri (adet, gelenek ve görenekleri)*. İzmir: Memleket Gazetecilik ve Matbaacılık.
- YILMAZ, A. (1948). *Tahtacılar da Gelenekler*. Ankara: CHP Halkevleri Yayınları.
- YÖRÜKÂN, Y. Z. (1929). "Tahtacılar". *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. S.12: 61-80; S.13: 55-80.
- YÖRÜKÂN, Y. Z. (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Yay. Haz. Turhan Yörükân. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ZİYA GÖKALP (1990). *Türk Töresi*. Hazırlayan: Yalçın Toker. İstanbul: Toker Yayınları.

### Sözlü Kaynaklar

Bu makalede Tahtacı yerleşim birimlerinin tespit edilmesi aşamasında Tahtacı Kültür Eğitim Kalkınma ve Yardımlaşma Derneklerinde başkan ya da başkanlık yapmış olan kişilerle, ilgili toplumla ilgili bir kurumda çalışan ya da sadece araştırmalarda bulunan kişilerden de yararlanılmıştır. Söz konusu kaynak kişiler, çalışmanın tablo bölümünde K. (kaynak kişi) kısaltmasıyla gösterilmemiştir. Bunun da nedeni her yerleşim biriminin yanında numara göstererek herhangi bir karışıklığa yol açmamaktır. Görev yaptıkları ya da yaşadıkları yerlerdeki Tahtacı yerleşim birimlerinin tespit edilmesinde yardımcı olan bu sözlü kaynaklar aşağıda sıralanmıştır:

- K.1: Yolcu Bilginç, Tahtacı Kültür Eğitim Kalkınma ve Yardımlaşma Derneği Genel Başkanı (İzmir)
- K.2: Önder Çankaya, Tahtacı Kültür Eğitim Kalkınma ve Yardımlaşma Derneği Kızılcapınar Şube Başkanı (Germencik İlçesi/ Aydın)
- K.3: İsmail Atilla, Tahtacı Kültür Eğitim Kalkınma ve Yardımlaşma Derneği Alamut Şube Başkanı (Bozdoğan İlçesi/ Aydın)
- K.4: Mustafa Kalkan, Tahtacı Kültür Eğitim Kalkınma ve Yardımlaşma Derneği Denizli Şube Eski Başkanı (Denizli)
- K.5: Ali Eldeniz, Tahtacı Kültür Eğitim Kalkınma ve Yardımlaşma Derneği Hızırkâhya Şube Başkanı (Kumluca İlçesi / Antalya)
- K.6: Biray Mede, Kültür Eğitim Kalkınma ve Yardımlaşma Derneği Fethiye Şube Başkanı (Muğla)
- K.7: Hasan Demirel, Kültür Eğitim Kalkınma ve Yardımlaşma Derneği Edremit Şube Başkanı (Balıkesir)
- K.8: Sabri Gül, Kültür Eğitim Kalkınma ve Yardımlaşma Derneği Soma Şube Başkanı (Manisa)
- K.9: Merih Ünsal, İzmir Narlıdere Belediyesi Kültür Evi (Tarihi Cemevi) Müdürü (İzmir)
- K.10: Ali Aksüt, 1948 doğumlu, lise mezunu, araştırmacı – yazar, Antalya.
- K.11.: Ökkeş Gök, 1944 doğumlu, okur-yazar, çiftçi, Kabaklar Köyü/İslahiye/Gaziantep

**EK:1***Tahtacı Yerleşim Birimleri*

İL	İLÇE	BELDE	KÖY	MAHALLE/ SEMT
ADANA	İl Merkezi			Şehitlik (Yeşiloba)
	Ceyhan		Durhasandede	
	İmamoğlu		Uluçınar	
	Karaisalı		Kıralan (Hacıkirı)	
			Nergizlik	
	Pozantı		Belemedik	
	Tufanbeyli		Evcı	
Yüreğir		Kaşlıca (Nacarlı)		
ANTALYA	Elmalı		Akçeeniş	
	Finike		Arif	Çatallar
			Gökbük	
		Turuçova	Meneşelik	
	Kemer	Göynük		Değirmendere
				Kuzdere
	Kepez			Altınova (Koyunlar)
				Menderes (Varsak)
				Sütçüler
			Duacı	
	Konyaaltı		Karatepe	
	Kumluca		Beşikçi (Baymak)	
			Hızırkâhya (Çalka)	
			Toptaş	
Manavgat			Sorgun	
Muratpaşa			Etiler	
			Kızılark	
Serik		Yediyar		

AYDIN	İl Merkezi		Yılmazköy	
	Bozdoğan			Akçay (Urumalanı)
			Alamut	
	Çine	Akçaova	Soğukoluk	Yağlık
			Dutluoluk	
			Yeniköy	
	Germencik		Kızılcapınar	
		Ortaklar	Tekin (Tekke)	
	İncirliova		Akçeşme	
	Karacasu		Esençay (Boyasın)	
	Koçarlı			Atatürk
	Kuyucak			5 Eylül
			Sarıcaova	
	Söke			Cumhuriyet
Asıtepe (Güzeltepe)				
Atburgazı				
Güneyyaka				
BALIKESİR	İl Merkezi		Türkali	
	Burhaniye		Tahtacı	
	Edremit		Arıtışı	Kızılçukur
			Avcılar	
			Çamcı	
			Doyran (Doyuran)	
			Hacıhasanlar	
			Kavlaklar	
			Mehmetalan	
			Tahtakuşlar	
Güre		Yassıçalı		
Kepsut		Mehmetler		
Savaştepe		Kongurca		
BURDUR	İl Merkezi			Değirmenler
	Göhlisar		Kargalı	

ÇANAKKALE	İl Merkezi		Akçeşme		
			Civler	Kemerdere	
			Çiftlikdere		
			Denizgöründü	Gürecik	
			Elmacık	Değirmendere	
			Işıklar	Dörttyol	
			Kayadere	Atikhisar	
			Mareşal Fevzi Çakmak (Mazılık)		
		Erenköy (İntepe)		Yenimahalle	
		Kepez		Cumhuriyet	
	Ayvacık				Çiftlik
				Bahçedere	Boztepe (Çakalini) Kokulutaş
				Güzelköy (Kısacıkaltı)	
				Nusratlı	Kıztaşı
				Tuztaşı	
		Bayramiç			
			Karıncalık		
			Koşuburnu		
Ezine			Derbentbaşı (Çakmaklı)		
DENİZLİ	İl Merkezi			Deliktaş	
				Güzelköy	
	Acıpayam		Yeniköy		
	Honaz		Dereçiftlik		
Sarayköy			Turan		
GAZİANTEP	İslahiye		Kabaklar		
İSPARTA	İl Merkezi			Davraz	
				Gülistan	
				Turan	

İZMİR	Bayındır			Hatay	
			Yakapınar		
			Turan		
	Bergama				Fevzi Paşa
			Demircidere		
			Yerli Tahtacılar		
	Bornova				Naldöken
			Altındağ (Kokluca)		
			Gökdere (Arapderesi)		
	Güzelbahçe				Yaka
	Karabağlar				Altındağ
					Uzundere
	Karşıyaka				Doğançay
	Kemalpaşa				Soğukpınar
			Aşağı Kızılca		
			Yukarı Kızılca		
			Çınarköy		
	Menderes				Barbaros
				Bulgurca	
	Narlidere				Narlı
Torbalı			Türkmen		
				Tepeköy	
Urla			Bademler		

MANİSA	İl Merkezi			Muradiye
	Akhisar			Efendi
	Alaşehir		Hacıhaliller	
			Şahyar	
	Demirci	Borlu	Karataş	
	Salihli		Dereköy	
			Kabazlı	
			Mersindere	
			Mevlütü	
			Torunlu	
Soma		Yeşilova		
		Kozluören		

MERSİN	İl Merkezi		Çukurova	
			Mithattoroğlu	
			Selçuklar	
		Bekiralanı	Belenoluk	
		Çağlarca	Tekirgözü	
		Dalakderesi		
		Kızılkaya		
		Kuzucubelen		
		Dorukkent	Düğüdürören	
	Anamur		Kaşdışlen	
	Bozyazı			Çubukkoyağı
				Sıcakyurt
			Bahçekoyağı	Tursun
			Tekedüzü	
	Erdemli			Akdeniz
		Tömük		Kale
				Merkez
	Mut			Meydan
				Yazalanı
			Kayabaşı	
			Kelece (Kelce)	
		Kumaçukuru		
		Yeşilyurt		
	Göksu		Köprübaşı	
Silifke			Sayağzı	
		Kırtıl		
Tarsus			82 Evler	
		Çamalan		
		Kaburgediği		

MUĞLA	Fethiye		Günlükbaşı	Foça Mah.
	Köyceğiz		Yangı	
	Milas		Pınarcık (Mersimet)	
	Ortaca			Cumhuriyet
			Fevziye	
			Gölbaşı	
	Kemaliye			
		Dalyan	Okçular	Marmarlı Mah.
Ula		Çörtüş		



# Şİİ NİZARİ MEZHEBİ İMAMI III. AĞA HAN'IN I. DÜNYA SAVAŞI YILLARI FAALİYETLERİ

Ü. Gülsüm POLAT\*

## Özet

Şii İsmailî mezhebinin kırk sekizinci lideri olan III. Muhammed Şah (Ağa Han) I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinin ardından İngiliz hükümetine hizmet etmek için, kendisine ihtiyaç duyulan bir alanda görev verilmesini talep etmiştir. İngiliz yönetim birimleri Ağa Han'ın özellikle Şii Müslümanlar üzerinde sahip olduğu dini etkiyi de göz önüne alarak kendisinden Osmanlı Devleti tarafından ilan edilen cihadın etkilerinin ortadan kaldırılması için çaba sarf etmesini istemiştir. Ağa Han, I. Dünya Savaşı süresince yayınladığı beyannamelerle bu amaca yönelik hizmet etmiştir. Zaman zaman İngiliz yetkililer arasında Ağa Han'ın etki ve yetkisini aştığına dair görüşmeler olmuşsa da Ağa Han'ın görüşleri savaş sonuna kadar İngiliz yetkililerin birçoğu ve hatta İngiliz Kralı tarafından dikkate alınmış ve değerlendirilmiştir. Kendi kaleminden çıkan çeşitli yazılara bakılacak olursa Ağa Han, Osmanlı Devleti'nin hilafet yetkisinin devamını savunmuş ve Arap hilafetine taraftar olmamıştır. Ancak Osmanlı Devleti'nin uygulamak için çaba gösterdiği Panislâmik propagandanın etkisiz hale getirilmesinde önemli işlev yüklenmiştir

**Anahtar Kelimeler:** III. Ağa Han, Şii İsmailî mezhebi, İngiltere, Osmanlı Devleti

## ACTIVITIES OF SHIA NİZARİ IMAM AGA KHAN THE THIRTH DURING THE WORLD WAR I.

### Abstract

After the outbreak of the WWI, Muhammed Shah III (Aga Khan), who was the forty-eighth Imam of the Shia Ismaili sect, requested from the British government that he be assigned a duty in any area of need. The British administration, considering his influence particularly over Shia Muslims, assigned Aga Khan to mitigate the effects of the holy war [jihad] which had been proclaimed by the Ottoman Government. Aga Khan served to this objective by issuing various declarations during the WWI. Although there were discussions from time to time among British officers concerning the activities of Aga Khan beyond his authority, his views were taken into consideration by many British authorities including the King of

\* Dr., Dumlupınar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kütahya/Türkiye, gulsumpolat26@gmail.com

England until the end of the war. Referring to his own writing Aga Khan argued that Ottoman State's caliphate authority should continue and he didn't favor Arab caliphate claims. Nevertheless he had really important function to hinder of Turkish Panislamic propaganda.

**Keywords:** Aga Khan, Shia İsmaili sect, England, Ottoman Empire

## Giriş

Hindistan geniş ve bereketli coğrafyası ile İngiliz İmparatorluğu'nun küresel bir güç olmasında en etkili kolonilerinden birisidir. Böylesine stratejik bir noktanın İngiliz yönetimine tabiiyetinin devamlılığı için İngiliz İmparatorluğu zaman zaman askeri güç kullanmışsa da Hindistan'ın kolonileşmesinde başından beri destek aldığı bölgeden nüfuzlu kişiler olmuştur. Bazı liderler bir bölgenin yerel yöneticisi olmaları nedeniyle İngiliz idaresi tarafından önemsenmiş bazı liderler ise dini etkinlikleri sayesinde İngiliz yöneticilerinin bağlantı kurmaya çalıştıkları isimler olmuştur. III. Ağa Han da bir bölgenin yerel idarecisi olmamasına rağmen başı olduğu Şii İsmailîlerinin üzerindeki etkinliği nedeniyle İngiliz idarecilerinin üzerinde durduğu bir isim olmuştur.

Bu noktada İsmailî mezhebinin ortaya çıkışına kısaca değinmek Ağa Han'ın dini kimliğini anlamakta faydalı olacaktır. Bilindiği İsmailî mezhebinin ortaya çıkışı imamet konusundaki ihtilaftan olmuştur. Şii mezhebinin altıncı imamı olan Cafer-i Sadık'ın 765'te ölümüyle Şii'lerin çoğunluğu Musa el- Kazım'ı imam olarak kabul etmelerine rağmen, bir grup, oğlu İsmail'i, yedinci imam olarak kabul ederek çoğunluktan ayrılmışlar ve böylece İsmailî mezhebi ortaya çıkmıştır. 1094'te İsmailî mezhebi Nizari ve Mustali olmak üzere iki kola ayrılmıştır. III. Ağa Han İsmailî mezhebinin Nizari kolunun imamıdır ("İsmailis", Columbia Electronic Encyclopedia, 6.th edition, History Reference Centre, Erişim: 15 Şubat 2012).

İsmi Muhammed Şah olan ve İngiltere tarafından verilmiş "*His Highness ve Sir*" unvanlarına da sahip olan Ağa Han, 2 Kasım 1877'de Karachi'de Fars kökenli Kaçar sülalesinden Ağa Ali Şah (II. Ağa Han) ve İngiliz Hindistan'ında daha çok Lady Ali Şah olarak bilinen Şems-ül Mülk'ün oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Babasının takipçisi olarak Ağa Han'a, III. Ağa Han denilmektedir ve Şii İsmailî mezhebinin kırk sekizinci lideridir. Eğitiminde annesi Şemsül Mülk'ün yönlendirmesi etkili olmuştur ve Bombay ve Poona'da Arapça, Fars edebiyatı, İsmailî doktrini ve güzel yazı dersleri almıştır (Daftary 2007:480). Ağa Han, imamlığa 1885 yılında henüz sekiz yaşındayken geçmiştir. (Öz 1988:454). Yaşadığı dönemde Hindistan, Burma, Orta Doğu ve Afrika'ya yayılmış vaziyetteki 11-12 milyon takipçisi tarafından yalnızca dini bir lider olarak kabul görmemiş aynı zamanda siyasi gelişmeler hakkın-

da da bu kitleleri yönlendirmiştir. (Laithwaite, <http://www.oxforddnb.com/view/article/30345>, Erişim: 4 Nisan 2010). Nizari İsmaililerinde imamet makamının etkinliği Alamut devresindeki “*el imâmü'l-kâim*” anlayışının getirdiği mevcut imamın fermanlarını her şeyin üzerinde tutmak anlayışıyla alakalıdır. Hindistan'daki Nizari Hocalar Ağa Han'ı, Allah'ın bir ölçüde hulul ettiği kimse olarak düşünmektedir (Öz 2001:131).

Hindistan'daki İngiliz yönetiminin karakterini tartışan bir yazıda Ağa Han için şöyle denilmektedir: “*Hindistan prensleri içerisinde hiç kimse Ağa Han'dan daha önemli bir yere sahip değildir. İran Sarayının bir varisi olarak tüm İslâm dünyasında sahip olduğu bağdan dolayı, İslâm inancına göre Muhammet ile kan bağı vardır, derin bir saygı görmektedir. Köken olarak bir Hintli olmamasına rağmen herhangi bir Prens inddia edebileceğinden daha derin ve geniş bir etkiye sahiptir. O [Ağa Han] yalnız bir toprak parçasının unvandan ibaret olan bir yöneticisi değil, İngiliz hükümdarlığının vermiş olduğu soylu unvanına sahip ve 60.000.000 Hindistan Müslümanının dünyevi lideri olarak kabul edilir... O hiçbir yeri yönetmiyor ama yön gösteriyor ve onun rehberliği yalnızca zeki ve uzlaştırıcı değil aynı zamanda Britanya İmparatorluğuna bağlılıkla dolu.*” (The Times, 24 Mayıs 1911: “The Princes of India”).

Onun dinî etkinlik bölgelerindeki nüfuzu ve Şii Nizariyelerinin dini lideri olarak faaliyetleri daha çok teoloji alanıyla ilgili çalışmaların konusudur. Ağa Han'ın aktivist, reformist yönü ile dinî liderliği ve İsmailî cemaati ile ilgili seküler kimliğini ayrı incelemekte fayda vardır. Onun İsmailî cemaati içerisindeki faaliyetleri birçok akademik çalışmada ele alınmıştır. (Morris 1958: 454-472, Tan 2012:111-145). Bunun yanında gazetecilerim kaleme aldığı daha popüler çalışmalarda hayatı konu edilmiştir (Dumasia 1939, Greenwall 1952).

### **Ağa Han'ın I. Dünya Savaşı Öncesi Faaliyetleri**

Ağa Han'ın I. Dünya Savaşı öncesi faaliyetleri içerisinde “*All India Muslim League*” ile ilgili çalışmaları önemli bir yer tutmaktadır. 1906'da kurulan cemiyete ilk başkan olarak atanmış ve 1912'de cemiyetin başkanlığına yeniden seçilmiştir. Bu sırada Trablusgarp'ın İtalyanlar tarafından işgal edilmiş olması cemiyet başkanı olarak açıklama yapan Ağa Han'ın bu konuyu gündeme getirmesine neden olmuştur. Ağa Han Hindistan Müslümanları arasındaki İngiltere karşıtı ayrılıkçı hislerinin bastırılabilmesi için yapılacaklar arasına Trablusgarp'ta İtalyanların İngiltere tarafından frenlenmesi gerekliliğini de koymuştu (The Times, 6 Mart 1912: “The Aga Khan and the Moslem League”). 1913 yılında Ağa Han'ın başkanlığında beşinci yıllık raporunu yayımlayan cemiyet, Balkan Devletleri ile savaşta olan Osmanlı Devleti'nin varlığını korumasının önemli ve Hindistan Müslümanlarının desteklerinin Osmanlı ile birlikte olduğunu beyan etmişti. (The Times, 14 Temmuz 1913: “Indian Moslems and the Government. Sympathy with Turkey”). The Times, İslâm'ın tek ba-

ğimsız temsilcisi olan Osmanlı Devleti'nin Balkan devletleri tarafından saldırıya uğramasının, "Sultanı Halife olarak tanımayan Hindistan Müslümanlarında" Hıristiyanlığın İslâm üzerine bir saldırısı olarak algılandığı için tepki yarattığını belirtiyordu. (The Times, 19 Nisan 1913: "Mahomedan feeling in India").

Aslında Hindistan'daki büyük Müslüman nüfus ile Osmanlılar arasındaki bağ bilhassa hac farizasını yerine getirmek için gittikleri Osmanlı himayesindeki Hicaz topraklarında ve bunun yanında gittikçe artan tasavvuf hareketleri, kültürel ve ilmi alış veriş sayesinde 19. yüzyılın ikinci yarısında kuvvetlenmişti. Fakat bunun yanında İngilizlerin Hindistan'daki kültürel ve maddi varlıkları da siyasi başarılarının da katkısıyla 19. yüzyıla gelindiğinde bir hayli güçlenmişti. İngilizcenin 1836'da resmi dil olmasından sonra tehlikeye düşen Hintlilerin kültürel varlıklarını diğer taraftan da Hıristiyan misyonerler tehdit ediyordu. İngiltere'nin giderek artan etkinliği karşısında Hindistan Müslümanları arasında zamanın en güçlü İslâm devleti olan Osmanlı Devleti ve halifeye duyulan bağlılık, ulemanın da desteğiyle artmıştı. 1857'de önce bir grup askerın başkaldırması ile başlayan hareket bir süre sonra İngilizleri Hindistan'dan çıkarmaya yönelik bir bağımsızlık mücadelesine dönüşmüştü. Ancak bu ayaklanmanın üstesinden gelen İngilizler Hindistan Müslümanlarına karşı sert tedbirler almaya başladılar. Bu durum Hindistan Müslümanlarını Osmanlı Devleti'ne daha da yakınlaştırdı ve bir süre sonra Hindistan'da kılınan Cuma namazlarından sonra, muhtemelen Sultan Abdülaziz (1861-1875) zamanında, Osmanlı Sultan-Halifesinin adı zikredilmeye başlandı (Özcan: 16-32). Bu konu Osmanlı'yı iyi bilen Batılı oryantalistler tarafından yazılan yazılar sayesinde İngiliz kamuoyu tarafından da öğreniliyordu. Avusturyalı oryantalist Ármın Vámbéry'nin The Times Editörüne yazdığı ve 17 Eylül 1912'de bu gazetede yayınlanan mektubunda şöyle deniyordu: "Türkçe, Farsça, Arapça ve Tatarca gazetelerin daimi bir okuyucusu ve Müslüman doğusundaki kültürel, sosyal ve politik değişimin sürekli takipçisi olarak Hindistan'daki haber kaynağımızın Hindistan ve tüm Asya'daki Pan-İslamik yükseliş ile ilgili ifadelerini doğrulamaktayım." Ancak Profesör Osmanlı'daki bu hareketin Sultan Abdülhamid tarafından ön plana çıkarılmasına rağmen Genç Türklerin bu çizgiye çok yakın durmadıklarını açıklıyordu. (Vámbéry: 17 Eylül 1912).

Hindistan Müslümanlarının Osmanlı Sultanına duydukları bu yakınlık İngiltere'nin, Panislâmizm'i yönetimi altındaki Müslüman nüfusu ne zaman isterse kalkışmaya yöneltebilecek bir güç olarak algılamasına neden oldu. I. Dünya Savaşı öncesinde Hindistan'daki Müslümanların vaziyetlerine ve tutumlarına dair 1913 yılında Hindistan Genel Valisi Lord Hardinge İngiliz Kralına şöyle yazıyordu: "Müslümanlar kesinlikle bize sadık olmalarına rağmen Türkiye'nin [Osmanlı Devleti] mağlubiyeti[I.Balkan Harbi] nedeniyle onlar arasında bize karşı kesinlikle bir huzursuzluk dalgası ve Avrupa'nın İslâm'a karşı olduğu hissiyatı var. Fas, Trablusgarp ve Avrupa Türkiyesinin büyük bir parçasının kaybı kutsal toprakların bir süre sonra Hıristiyan bir

*kuvvetin eline düşeceğini konuşmalarına neden oldu ve [onların] dinlerinin geleceği konusunda endişeli olduğunu düşünüyorum. Öte yandan Edirne'nin yeniden [Türkler tarafından] ele geçirilmesi tüm Hindistan'da sevinç ve heyecana neden oldu ve [buna karşı] Majestelerinin hükümetinin [İngiltere] diğer devletlerle birlikte Türkleri Edirne'yi geri teslim etmeye zorlayacak herhangi bir hareketi, Hindistan Müslümanlarını son derece gücendirecektir."*(HARDINGE, No: 60, s. 58-59, 5 Ağustos 1913).

I. Dünya Savaşı arifesinde Hindistan'daki Müslüman nüfusunun Osmanlı Devleti'ne karşı duyduğu bu sempati, savaşta İslâmî bağın oluşturabileceği muhtemel tehlikeler konusunda İngiliz yetkilileri kaygılandırmak için iyi bir sebepti. İngiliz yetkililer Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesi durumunda alınması gerekli tedbirler üzerinde yazışmalar yapıyor ve alınabilecek tedbirler hakkında düşüncelerini yazılı hale getiriyorlardı. Doğu üzerine geniş bir bilgi ve tecrübeye sahip olan Lord Cromer Ekim 1914'te hazırladığı memorandumda Osmanlı Devleti ile Büyük Britanya'nın herhangi bir mücadelesinin olmadığını vurgulayan bir beyanname hazırlanması gerektiği üzerinde duruyordu. Lord Cromer böyle bir beyannamenin İngiltere'nin dostu olan Müslümanlarla görüşülerek çok dikkatli hazırlanması gerektiğini ve bu bağlamda kendisinin kişisel olarak tanımadığı Ağa Han ile görüşülebileceğini yani ona böyle bir beyannamenin taslak halinin gönderilebileceğini bildiriyordu (CREWE, 19/2, 16 Ekim 1914).

### **Savaşın Başlaması ve Ağa Han'ın ilk Faaliyetleri**

1914 yılı Ağustosun başlarında İngiltere'nin savaş ilanından hemen sonra Ağa Han kendisinden beklenen her türlü hizmeti İngiltere için sunmaya hazır olduğunu belirten ilk yazısını Hindistan Genel Valisi Lord Hardinge'ye göndermişti. Bu tarihte Osmanlı Devleti henüz savaşta olmadığından İngiltere için tehlike henüz bu yönde değildi. Ancak savaşın getirdiği memnuniyetsizliğin başka faktörlerle birleşerek İngiliz karşıtı bir ayaklanmaya dönüşmemesi için bazı tedbirler alınması zaruruydu. Bu meseleyle ilgili Hindistan'daki İngiliz Genel Valisi Lord Hardinge'ye gönderdiği telgrafında Ağa Han şöyle diyordu, "Ekselanslarına içtenlikle garanti ederim ki, tüm takipçilerime yalnızca Hindistan'da değil tüm Güney Asya'dakilere, ayrıca bir mektupla cepheye, sadık olmalarını ve öyle kalmalarını, İngiliz yönetiminin yasalarına uymalarını, itaat etmelerini ve yerel görevlilere yardım etmelerini bildirdim. Burada ben şahsım ve takipçilerim Hükümet görevlilerinin... hizmetindeyiz (HARDINGE 88, No: 88, s-72, 6 Ağustos 1914).

Bu telgrafi gönderdiğinde Doğu'da bir dizi seyahati gerçekleştirmek üzere bulunduğu Zanzibar'da olan Ağa Han, bir an önce Londra'ya dönerek savaşta İngiltere için ne gerekiyorsa yerine getirmesinin zaruri olduğunu düşündüğünü hatıralarında şu sözlerle belirtmektedir: "Sağlıklıydım, genç ve kuvvetliydim yerim İngiltere'nin yanıydı... İngiliz bölgesi sınırları içerisinde ve yanında tüm takipçilerime bölgelerindeki İngiliz otoritelerine mümkün olan tüm yardımı ve desteği vermelerini telgrafla bildir-

dim...". (Aga Khan Sultan Muhammed Shah 1954:130). Ağa Han'ın İngiltere'ye olan bu sıkı sadakati ve yardım etme isteği İngiliz basınında da haber olmuştu (The Times, 14 Eylül 1914: "The Aga Khan's Offer")

Ağa Han, İngiliz Kralı V. George'a da savaşa Osmanlı Devleti'nin girmesi durumunda İngiltere için elinden geleni yapacağı garantisini veriyordu. Kral, Hindistan Valisi Lord Hardinge'ye yazdığı bir yazıda, Ağa Han ile yaptığı bir görüşmeden söz etmekteydi. Kral, Hindistan Valisine Avrupa cephesine göndereceğini duyduğu yerli ve İngiliz birlikleri konusunda cesaretlendirici sözler söylemek ve teşekkür etmekle birlikte Ağa Han ile yaptığı bir görüşmede kendisine Hindistan Müslümanlarının İngiltere'ye sadık olduğunu söylediğini belirtiyordu. Ağa Han'ın Krala verdiği bir teminat ise görevini açıklıyordu: "... eğer Türkiye [Osmanlı Devleti] bize karşı savaşa girerse o [Ağa Han] Hindistan'dan Müslümanlarla gidecek ve onlara karşı savaşacak [mücadele edecek]" (HARDINGE 105, No: 82, s. 64, 22 Ekim 1914). Ağa Han'ın bu taahhüdü ilerleyen kısımlarda üzerinde duracağımız, İstanbul'un savaşa girişinden sonra Ağa Han'ın çıktığı seyahatinin sebebini açıklamaktadır.

Diğer taraftan daha Osmanlı Devleti'nin henüz resmen savaşa girmedeği ancak Batı cephelelerinde savaşın başladığı bu günlerde Beyoğlu Telgrafhanesi sansür memurluğu tarafından ele geçirilen bir telgraf Ağa Han'ın bizzat yahut ismen içinde olduğu ilginç bir propaganda yöntemi olarak dikkat çekmekteydi. Öyle ki, sansür memuriyetinin tespit ettiği Bağdat'dan Murtaza imzasıyla Londra'da Ağa Han'a çekilen ve kendisinin Heyet-i seferiyeye (Corps Expeditionary) katılmak istediğini ancak isteğinin Hindistan Hükümeti tarafından kabul edilmediğini bu konuda kendisine yardımcı olmasını bildiren telgrafın mahiyeti ve telgrafi çeken kişinin kimliği Bağdat Valiliği'ne soruluyordu (BOA, DH.EUM.7.Şb., 1/48, B:1-6).

Bağdat Vilayeti'nden gönderilen yazıda Ağa Han'a telgraf çeken zatın Kerbelâ'da oturan "İngiliz tebasından bir Hindistanlı" olduğu belirtiliyordu. Vali Cavid Bey şöyle diyordu: "Bizim bu havalide ahaliye karşı yaptığımız irşaadata rağmen İngilizler Hind Müslümanlarının malen, bedenlen İngiliz Hükümetine hizmete hazır olduklarını ilandan geri durmadıkları gibi şu arzularına kuvvet üzere merkuma bu yolda bir telgraf çektilmişler ise de... merkumun bu babdaki müracaatı İngiltere Hükümetine cemile yapmak üzere diniyye-i millete ihanetten başka bir şey olmadığı ve hiç bir tesiri de olmadığı maruzdur" (BOA, DH.EUM.7.Şb., 1/48, B: 7, 15 Eylül 1330- 28 Eylül 1914). Anlaşılan Bağdat civarındaki İngiliz memurlar Osmanlı topraklarındaki Müslüman ahalinin olası bir savaşta Osmanlı yanında olmayacakları imajını güçlendirmek istedikleri bu oyunda Bağdat'dan bir yerli ile işbirliği yapıyor ve sıkı ittifak halinde oldukları Ağa Han bu oyunda muhtemelen edilgen bir rol üstleniyordu.

1914 Eylül ortalarında Londra'ya ulaşan Ağa Han pratikte askerlik bilgisine sahip olmamasına rağmen İngiliz yahut Hindistan ordusunda herhangi bir birimde hizmet için gönüllü olmuş bu amaçla Savaş Bakanı Lord Kitchener'a ulaşmıştı.

Ancak Almanya yanında savaşa girmesi ihtimalinden oldukça rahatsızlık duyulan Osmanlı Devleti'nin kararı netleşmediğinden Ağa Han'dan Osmanlı Devleti'nin tarafsızlığını korumak için girişimde bulunması istenmişti. Hatta Ağa Han'ın anılarında belirttiğine göre sadece Lord Kitchener değil Hindistan Bakanı Earl of Crewe, Dışişleri Bakanı Edward Grey ve Başbakan Mr. Acquith ve en sonunda bir öğlen yemeğinde İngiliz Kralı kendisine bu isteği iletmişti. Ağa Han anılarında Londra'daki Türk sefiri Tevfik Paşa aracılığıyla İstanbul'dan Londra'ya bir heyet göndererek direk iletişime geçmeleri ricasında bulunulduğundan söz etmektedir. Kendisine tevdi edilen bu görev üzerine Londra Büyükelçisi Tevfik Bey ile bağlantı kuran Ağa Han, kendisine de bildirildiği şekliyle Osmanlı Devleti'nin tarafsız kalması durumunda İtilaf Devletlerinin her türlü garantiyi vermeye hazır olduğunu iletmişti. Ancak bir kaç gün sonra Tevfik Bey, Ağa Han'a beklentiyi karşılamayan bir yanıtla dönmüştü. Sefir Tevfik Bey, Almanya yanında savaşa girmemesi ve tarafsız kalması için çaba harcanılan Osmanlı Devleti'nin İtilaf Devletleri yanında savaşa girmesinin kabul edilmesi teklifinde bulunmuştu. Tevfik Bey tarafsız kalması için ikna edilmeye çalışılan Osmanlı Devleti'nin kuzeydoğu topraklarındaki Rusya'nın rahatsız edici ilgisinin bu ısrarda etkili olduğunun düşünüldüğünü bildirmiştir. Türk sefirinin cevabi karşılığını ve teklifini Lord Kitchener'a ileten Ağa Han'a bir kaç saat sonra Savaş Bakanı Lord Kitchener, Osmanlı Devleti'nin İtilaf güçleri yanında savaşa girmesinin istenmediğini bir kez daha yinelemiştir. (Aga Khan Sultan Muhammed Shah 1954: 133). Bu cevap aslında Osmanlı Sefiri tarafından altı çizilen rahatsız edici Rus istekleri tezinin doğruluğunu da göstermekteydi.

Ağa Han'ın Londra Türk Sefareti nezdindeki bu girişimi kısa bir süre sonra Osmanlı Devleti'nin savaşa müdahil olmasıyla kesin olarak başarısız bir girişim olarak kalmıştır. Bu karar Ağa Han'ın kendisine verilen ve savaş süresince devam ettireceği görevinin de başlangıcı olmuştur. Ağa Han anılarında bu kararın yanlışlığını uzun uzun anlattığı satırlar arasında kendisinin bir Müslüman olarak Osmanlı Devleti'nin bu büyük savaştan uzak kalmasının gerekliliğini uzun uzun açıklar. Ona göre Osmanlı'nın karşısına çıkacağı dünyanın en güçlü endüstriyel ve askeri kuvvetleri Osmanlı Devleti'nin son dönemde mücadele ettiği "*köhne Balkan Devletleri'nin ittifakından*" farklı olacaktır. Alınan kararın yanlışlığı yanında bundan sonraki süreçte Osmanlı Devleti tarafından atılan adımlar Ağa Han tarafından uzun uzun eleştirilmektedir. Öyle ki, ilan edilen cihada tepkisini ve ileride yerine getireceği Osmanlı Devleti karşıtı hareketlerini şu sözlerle açıklamaktadır: "... *cihad, Hristiyanlığa karşı kutsal savaş ilan edilmesiyle üzüntüm ve hayal kırıklığım Türkiye'nin [Osmanlı Devleti] dinsiz ahmak yöneticilerine karşı acı bir kin haline dönüştü*" (Aga Khan Sultan Muhammed Shah 1954: 134). Ağa Han'ın Müslüman Hintliler üzerinde dini nüfuzunu kullanarak onların İngiltere'ye sadakatten ayrılmamasını sağlayacağına olan inancını dile getiren Kral George, Osmanlı Devleti'nin savaşa girişinden sonra düşüncelerini Hindistan Valisi Hardinge ile paylaşmıştı. Şöyle diyordu Kral: "*Tamamen farkında-*

*yım ki, görevin hiç kolay değil, Türkiye [Osmanlı Devleti] Alman entrikaları sayesinde, bize savaş ilan etti ama umuyorum ki Ağa Han, Nizam ve diğer sadık Müslümanlar tarafından alınan acil önlemler sayesinde Hindistan'daki halk efkârı sakinleyecektir...".* (HARDINGE 105, No: 83, s. 65-66, 26 Kasım 1914).

Savaşın başında İngiltere'ye ve müttefiklerine sadık kalmaları yönünde bildiri yayınlarak İngiltere'ye hizmet eden Ağa Han, Osmanlı Devleti'nin cihat ilanından sonra, bu cihadın etkisizleştirilmesi için çaba göstermeye başlayacaktı. Onun beyanatlarından oluşan yazılı bildirimler sadece Hindistan'da değil Müslüman nüfusun yoğunlukta olduğu diğer kolonilerde ve cephelerde dağıtılmıştı<sup>1</sup>. (TNA, FO, 371/2480, 1636/95, 24 Kasım 1914, Dakar[Senegal] Baş Konsolosluğu'ndan Edward Grey'e). Batı cephelerinde de dağıtılan ve Ağa Han tarafından hazırlanmış olan bu beyannameler Osmanlı Devleti merkezine Kalas Şehbenderliği ve Sofya Sefareti vasıtasıyla da iletilmişti. Dahiliye Nazereti'ne konuyla ilgili bilgi veren Hariciye Nezareti "...Ağa Han tarafından neşredilen beyannamenin tesiraatı melhuzasının izalesi zimmında bir beyanname-i cevabi neşr edilmesi muvafık olduğu"nu bildiriyordu (BOA, DH.EUM.5.Şb.,5/34, 23 Teşrin-i sani 1330- 6 Aralık 1914). Beyannamenin Burgaz'daki İngiltere Konsolosu'na Londra'dan gönderildiği ve burada çoğaltılarak dağıtıldığı anlaşılıyordu. Bu meyanda Meşihat makamına, karşı bir beyanname hazırlanması yönünde bir yazı yazan Hariciye Nezareti, dağıtılan beyannamenin Ağa Han tarafından hazırlandığını bildiriyor ve bazı açıklamalar yapıyordu. Bölgede herhangi bir etkisi olmamakla birlikte Burgaz'daki Osmanlı Şehbenderi Hüseyin Sabri Bey'in daha önceden Bombay'daki kaçırlık<sup>2</sup> yaptığı dönemden Ağa Han hakkında bilgi sahibi olduğu belirtiliyordu. "Havasiye denilen bir mezhebi-i mahsusa salih bulunan İslâmlar nezdinde nüfuzu fevkaladesini bizzat görmüş olduğu cihetle" Ağa Han tarafından hazırlanan beyannamenin takipçileri tarafından önemli addedileceğinden, karşı bir beyannamenin basılmasının yerinde olacağına Sofya Sefaretinden bildirildiği Meşihat makamına yazılıyordu<sup>3</sup>.

Ağa Han'ın beyannameleriyle Batı cephelerinde görev yapan başta askerler olmak üzere yerel Müslümanlar üzerinde uygulanan propaganda yanında Ağa Han'ın dini nüfuzuna en fazla başvurulmuş bölge elbette Hindistan'dı. Osmanlı Devleti'nin resmen savaşa girmesiyle Hindistan Müslümanlarına "Osmanlı Devleti'nin Savaşa Girmesi Üzerine" bir beyanname yazan Ağa Han, Türklerin Almanya yanında savaşa girmesine dair oldukça provakatif ve etkili ifadelerle yer veriyordu. "Alman görevliler ve diğer gayrimüslimler" tarafından savaşa sokulan Osmanlı Devleti'nin müttefiki Almanya ve Avusturya Macaristan'ın İslâm'ın dostu olmadığını, birinin Bosna'yı alırken, Almanya'nın Anadolu, Kerbela, Necef ve Bağdat'ı içine alan bölgeye hâkim olmak için entrikalar çevirdiğini ifade ediyordu. Ayrıca "Allah muhafaza" sözleriyle bu ihtimalden korkusunu dile getiren Ağa Han, eğer Almanya başarılı olursa Osmanlı Devleti'nin Almanya'nın bir vassalı olacağını ve Kayser'in sarayının Osmanlı Devleti'nin ve dolayısıyla kutsal toprakların gerçek yönetim merkezi ola-



cağını yazıyordu. Ne İslâm'ın ne de Osmanlı Devleti'nin İngiltere, Fransa ve Rusya tarafından yöneltilmiş bir tehlikeyle karşı karşıya olmadığı satırlar arasındaydı. Bu devletlerin Osmanlı Devleti'ne toprak bütünlüğünü defalarca garanti etmesine ve Türklerin Kutsal toprakların koruyucusu olmasına rağmen kendilerini “Alman ellerine bir oyuncak” gibi bıraktığını belirtiyordu (Aga Khan, Selected Speeches and ... :510). Ağa Han “politik Panislâm politikasının yerine kültürel ve dini bir İslam birliği”ne inanıyordu. İngiltere'ye karşı Osmanlı Devleti'nin “cihad-ı ekber” ilan etmesi onun fikrine göre büyük bir hataydı (Mukherjee: 199).

### Ağa Han'ın Mısır Gezisi ve Hazırladığı Rapor

Diğer taraftan Ağa Han savaşın başlamasıyla İngiltere tarafından kendisine tevdi edilen bir görevle Mısır'da Osmanlı hâkimiyetini sona erdiren protektora [himaye] ilan ve Hıdiv Abbas Hilmi Paşa'nın yerine Hüseyin Kamil'in yeni sultan olarak atanmasının Mısır'da yarattığı etkiyi araştırmak üzere Mısır'ın çeşitli bölgelerinde seyahat etmiş ve bazı ziyaretlerde bulunmuştur. Kendisi gibi İngiliz sempati-zanlığı ile bilinen M.A Baig ile birlikte çıktığı seyahatten edindiği izlenimlerini içeren “Mısır'daki Durum Üzerine Yazılmış Bir Not” başlıklı yazı, başta İngiliz Dışişleri Bakanlığı olmak üzere Hindistan Valisi Lord Hardinge'ye gönderilmişti. 19 Aralık 1914 ile 12 Ocak 1915 tarihleri arasında kapsayan bu seyahati sırasında beraberindeki M.A. Baig ile birlikte binlerce mil yol kat ederek İsmailiye, Port Said, Süveyş, Tanta, İskenderiye'yi ve ayrıca Hindistan birliklerinin kamplarını ziyaret eden Ağa Han'ın bu geziden edindiği izlenimi içeren raporundaki ilk ifadesi (kendisi bu seyahat esnasında devlet ricalinden pek çok kişi, İslâm ve diğer dinlerin devlet adamları ve ulemeden kişilerle görüşme imkânı bulmuştur) Mısırlıların ilan edilen savaştan kaygılı olduklarını gösteren en azından dıştan bir emare olmadığıdır. Diğer taraftan Mısır'ın politik durumunu değiştiren Mısır Protektorasının da halk tarafından kabul edildiğini belirtmektedir. Mısır nüfusunun %90'nı oluşturan Müslümanların politik konulardan uzak olduğunu ve ülkesinde meydana gelen olumlu değişimlerden dolayı da İngiltere'ye sadık olduğunu vurgulamaktadır. Ülkedeki Kıptiler ile ilgili olarak da onların mevcut durumda pek birşey kazanmadığı gibi kaybetmediğini de belirten Ağa Han İngiltere'nin her halükarda Müslüman ve Kıptiler arasında dikkatli davranmasını ve herhangi bir şekilde ağırlığı Kıptilerden yana verdiğini gösterecek davranışlardan uzak durmasını önermektedir. Diğer ırklarla ilgili tespitlerinde ise Müslüman Mısırlıların doğal olarak Osmanlı'ya sempati duymakla birlikte İngiltere'ye sadakatsizliklerini gösterecek bir emare olmadığını belirtmektedir. (TNA, FO 371/2355/10934/ 22 Ocak 1915, “Note by the Aga Khan and M.A. Baig on the situation in Egypt” , s. 1-2., Raporun aynı Hindistan Valisi Lord Hardinge'ye de sunulmuştur. Bkz: HARDINGE 89, No: 20a).

Ağa Han anılarında da bu raporunu oluşturduğu gezi hakkında şöyle demektedir: “Benim görevim aydınlığa kavuşturmak ve fikirlere sabit hale getirmektir... Bizim

*misyonumuz umduğumuz etkiyi yarattı*". Ayrıca kendisinin bu yardımı sayesinde savaş boyunca istikrarını koruyan Mısır'daki ortamın General Allenbey'nin "son büyük zaferi" elde etmesinde oldukça etkili olduğunu vurgulamaktaydı (TNA, FO 371/2355/10934/ 22 Ocak 1915: 3-9).

Aslında Ağa Han'ın M.A Baig ile birlikte hazırladığı oldukça ayrıntılı, 23 maddeden oluşan rapor İngiliz Hükümetine sadece Mısır'da değil tüm kolonilerde Türk-Alman politikası olan cihadın nasıl etkisiz hale getirilebileceğini anlatıyordu. Raporu Batılı bir diplomatın ihtiyaç duyacağı, bölgeye dair bilgiler bölgeden birisi tarafından olup da İngiliz çıkarlarına hizmet etmek isteyen başka hiç kimse tarafından bu şekilde hazırlanamazdı. Zira Ağa Han'ın üyesi olduğu toplumu, zafiyetlerini ve elbette nasıl kazanılabileceklerini bilmesi yanında Türk ve Alman müttefikler tarafından ortaya atılan politikanın da böyle bir "danışman" tarafından daha kolay çözümlenebileceği açıktır. Raporun "Halifelik" kısmında, halifelik sisteminin oluşumu kısaca özetlenmekte ve Türk hükümeti tarafından ortaya konulan iddianın hangi yönlerden güçlenebileceğini ve hangi yönlerden zayıf kaldığı anlatılmaktaydı. Hindistan Valisi Lord Hardinge'nin dikkatini en çok çeken kısım bu olmuş olmalı ki Ağa Han Mısır'dan dönüşünde, raporun bu kısmıyla ilgili daha açıklayıcı ve bazı kısımları revize edici ikinci bir yazı yazmıştır. Öyle ki, Mısır'da yaptıkları geziden sonra Hindistan'a dönen Ağa Han, Lord Hardinge'ye Bombay'da 14 Şubat 1915'de yazdığı telgrafında meseleyi biraz daha ayrıntılarıyla anlatmaktadır (The Times, 13 Ocak 1915: "Aga Khan's Return to India, His Efforts in Egypt"). Halifelik meselesine İslâm dini hukuku ve teolojik açıdan baktığını belirtmekte ve kutsal toprakları elinde tutan Osmanlı halifesine Sünni Müslümanların, Kanuni Sultan Süleyman'dan Sultan Abdulhamid'e kadarki süreçte "Halifelik" unvanını İngiliz Krallığının paralar üzerinde basılan resmi unvanlarından farklı bir anlam yükleyerek kullanmadıklarını belirtiyordu. Kutsal toprakların yöneticisi olmaları dışında Osmanlı padişahlarının "Kureyş" soyundan gelmemesinin Osmanlı halifesinin kabul edilebilirliğini etkilemeyeceğini belirten Ağa Han, Osmanlı sultanının kendisinin Halifelik makamını reddedene kadar bu hakkı elinde tutacağını belirtiyordu. Bunun yanında ilan edilen cihadın etkisiz hale getirilebilmesine dair tespitleriye hayli dikkat çekiciydi. Halifelik makamının takipçisi olan ve İngiliz yönetimi altında yaşayan "Sünni Müslimlerin" kendilerinden bir şey istemediğini hissederse, bir Sünni dini liderin Ağa Han'ın deyimiyle "diğer bir Luther'in" ortaya çıkarak Osmanlı iddialarını bazı "kutsal emirlerle" temizleyebilmesi ya da Papalığa benzemeyen (ki Osmanlı halifesinin kendi ve Alman çıkarları için cihad ilan etmesi ve ortaya koyduğu politikayı Papalık makamının siyasi gücüne benzetmektedir) "dini bir Halifelik kurabileceğini" iddia etmektedir. Nasıl ki Osmanlılar kendi ve Almanların dünyevi hevesleri uğruna "kutsal cihadı" kullanmışlarsa bu yöntem ile meydana gelen karışıklıkların Osmanlı Devleti'ne sınırsız zararlar verebileceğini yazıyordu (HARDINGE 89, s. 73, No: 82, Ağa Han'dan Viceroy'a, 14 Şubat 1915).

Aslında İngiltere’de 1873’lerden itibaren (Özcan 1998:49-71), üzerinde durulan hilafet tartışmaları I. Dünya Savaşı sürecinde daha da hızlanmıştı. Osmanlı Devleti’nin toprak bütünlüğünü korumanın İngiliz siyasetinin bir parçası olmaktan çıkmasıyla gündeme gelen kukla ve İngiliz çıkarlarıyla uyumlu bir Arap halifeliğinin teşkili meselesi özellikle Arap topraklarının Osmanlı Devleti’nden ayrılması meselesinde son derece önemli bir noktayı teşkil etmekteydi. Şii Nizarîlerinin yaşayan lideri olarak Ağa Han’ın Hindistan Valisi’ne verdiği bu bilgiler bölge insanının dini olgular etrafında nasıl toplanıp nasıl dağıtılabileceğini oldukça iyi açıklıyordu. Kendiliğinden ortaya çıkacak bir “Luther”in Hindistan’da İngiliz destekçisi faaliyetlerine devam ederek kuracağı bir “yeni Halifelik” makamının Osmanlı ve Alman faaliyetlerine nasıl büyük bir darbe vuracağını belirtmesine rağmen Ağa Han, Şii İsmailî mezhebinin lideri olarak Arap halifeliği meselesine karşıydı. Arap halifeliği meselesi Londra’da Dışişleri Bakanlığı [Edward Grey] ile Ortadoğu’daki İngiliz siyasetinin önemli ismi Mark Sykes’in bağlantıda olduğu Kahire’deki İngiliz Yüksek Komiseri McMahan arasında uzun süre değerlendirilmişti. Bu bağlamda Edward Grey’e yazdığı bir yazıda Kahire Yüksek Komiseri McMahan, Sudan’daki İngiliz temsilcisi Reginald Wingate’e Ağa Han’ın halifelik ile ilgili görüşlerini bildiren bir yazı göndermişti. Wingate buna karşılık McMahan’a yazdığı cevapta “Beklediği gibi İsmailî mezhebinin başı olarak Ağa Han prensipte Sünni Arap Halifeliği kurulmasına karşı olduğu gibi [bu yeni halifenin etki alanının] bu bölgedeki Şii tapınaklarını içine almasına da karşı” demişti. (British Library, Indian Office, IOR/L/PS/10/524, s. 24. McMahan’dan Edward Grey’e). Wingate Şii Müslümanların özellikle İran bölgesinde yaşayanların Sünni Arap kontrolüne karşı olduklarını belirtiyordu.

Diğer taraftan Ağa Han anılarında İngiltere’nin savaş taktiklerine büyük bir katkı sağladığını düşündüğü ve Mısır birliklerini ziyaretleri de kapsayan gezisi İngiliz makamları tarafından o denli beğeni toplamamıştı. Hindistan Valisi Lord Hardinge 25 Şubat 1915’te Hindistan Bakanlığına yazdığı telgrafta, Ağa Han’ın kendisine bu geziye ait raporun bir nüshasını gönderdiğini belirtiyor ve İngiliz yetkililerin dikkatini çekmeye çalıştığı konulara dair Ağa Han’ın fikirlerinin tamamının iyi olmadığını belirtiyordu. Ayrıca Genel Vali’nin mahallinden aldığı bilgilere göre Ağa Han, Mısır birliklerini bir hasır şapka ve Avrupai kıyafetlerine iştirilmiş bir nişan ile ziyaret etmiş ve burada pek de olumlu bir etki yaratmamıştı (HARDINGE 121, No: 11, s. 33, 25 Şubat 1915).

### **Ağa Han’ın Diğer Ziyaret- Raporları ve İngiliz Yetkililerle Olan Temasları**

Ağa Han Mısır ziyareti ardından büyük Hindistan topraklarında gezilerine devam etti. Ancak onun yaptığı geziler ve verdiği “tavsiyelerden” İngiliz yönetiminin her zaman memnun olduğu söylenemez. 5 Haziran 1915’de Haydarabad’daki

İngiliz temsilcisinden bu yönde gelen oldukça ilginç bir şikâyet dikkat çekmektedir. Haydarabad'daki İngiliz yöneticisi Yarbay Alexander Pinhey meseleye biraz tedirgin vaziyette şu cümlelerle giriyordu: "Umarım söylediğim için affedilebilirim, oldukça gizli olarak söylemeliyim ki, bu bey hakkında iyi görüşe sahip değilim. Hikâye, gizli bir mektup için oldukça uzun. Temel nokta şu ki, His Highness [Haydarabad Nizamı]<sup>4</sup> tarafından verilen bir kahvaltıda, Ağa Han'ın Kuran'ın Müslümanlara şarap içmeyi yasaklamadığını söylediği kulağıma geldi. Sonuç olarak ne yazık ki, Nizam açıktan içmeye başladı..." (HARDINGE 89, s. 390-391, No: 322, Sir Alexander Pinhey'den Viceroy'a, 5 Haziran 1915). Bu olay üzerine Nizam'ı diğer İngiliz yöneticilerinin de düşüncesini aldıktan sonra kibarca ancak açık bir dille uyardığını belirten Pinhey, Nizam'ın öncelikle yapılan uyarıya çok kızdığını ancak daha sonra öfkesinin üstesinden geldiğini belirtiyordu. Ayrıca Ağa Han'ın zaten "yeterince evli" olan Haydarabad Nizamı'na evlenmesi için bir kız verdiğini de sözlerine ekleyen Yarbay, Ağa Han'ın Nizam'a İngiliz yetkilileri tarafından "His Majesty" unvanı verdireceğini söylediğini oldukça alaycı bir hoşnutsuzlukla şikâyet ediyordu. Ağa Han ile ilgili sözlerini şöyle tamamlıyordu: "Sadece Ağa Han'ın gelecekte Haydarabad'dan uzak tutulmasını umuyorum". (HARDINGE 89, s. 390-391, No: 322, Sir Alexander Pinhey'den Viceroy'a, 5 Haziran 1915).

Haydarabad'dan gelen bu şikâyet üzerine yazdığı yazıda konuyla ilgili Hindistan Valisi Lord Hardinge şöyle diyordu: "Haydarabad'da Ağa Han'ın yaptıklarını duyunca çok üzülüm. Nizam'ı içki ve kadın konusunda cesatlendirmekten daha kötü birşey olamaz. Sonunda Nizam ile konuşmanıza...çok memnun oldum. Eğer Ağa Han'ı Hindistan'da yeniden görürsem onunla kötü tavsiyeleri hakkında çok açıkça konuşacağım. Nizam için His Majesty unvanı beni güldürdü. Ağa Han bunu Durbar'da iken ileri sürdü, ama ben bunu [fikri] söndürdüm. Onu [Haydarabad Nizamı] herhangi bir şekilde bağımsız bir lider olarak görmek saçmalık. Ağa Han gelecekte bunu kendisi için isteyecek!". (HARDINGE 89, s. 149, No: 238, Viceroy'dan Sir Alexander Pinhey'e, 12 Haziran 1915). Lord Hardinge'nin, Pinhey'in kızgınlığını paylaştığı bu satırlardan Osmanlı Devleti'ni ilan ettiği cihat ile Almanların eline bırakan bir oyuncak gibi düşünerek cihat çağrısını eleştiren Ağa Han'ın aslında İngiliz yönetimindeki Müslümanlar üzerinde etkili olabileceğine inanılan bir dini lider olması dışında ehemmiyet verilen ve güvenilen bir kimse olmadığı anlaşılmaktadır. Gerçekten de onun bu ve buna benzer aşırı halleri elinde tuttuğu dini pozisyon göz önüne alınarak özellikle savaş süresince İngiliz yönetimince tolere ediliyordu. Ancak Hindistan'da bir yerel idareciye bağımsızlığını işaret eden bir unvan isteyeceği gibi konular daha hayata geçmeden engelleniyordu. Fakat sözü edilen dini nüfuzu göz ardı edilmiyordu. Zira 29 Şubat 1916'da Lord Hardinge'nin Hindistan Bakanlığı'na gönderdiği bir yazıda Ağa Han'ın kendisi için istediği resmi karşılama talebiyle ilgili olarak görüş bildirirken Ağa Han'ın Hindistan'daki etkisinden dolayı bu isteğin yerine getirilmesinin

yerinde olacağından söz ediyordu. Ağa Han'a hayat boyu olmak üzere verilmiş olan "His Highness" unvanı yanında "özel durumlar nedeniyle Durbar'daki taç giyme töreninde<sup>5</sup> tüm 1. Sınıf Bombay [dini] Şeflerinin iktidardaki başkanı olarak muamele edilmiş, ancak koruma yahut selam duruşu verilmemişti." denilmekteydi. Oldukça değerli "politik hizmetlerinden" ve "onun tarafından gösterilen geniş etkiden ötürü" kendisine istediği 11 silahlı merasim ekibi verilmesi ve yukarıda adı geçen 1.Sınıf Bombay Şefi (first-class ruling prince of the Bombay Presidency) unvanının ömür boyu verilmesinin kabul edilmesinin yerinde olacağını bildiriyordu. (HARDINGE 100, s. 33, No: 88, Viceroy'dan Secretary of State'e [Indian Office-Hindistan Bakanına]). Hatıralarında bu konuya değinen Ağa Han kendisine verilen bu unvanın ve 11 silahlı merasim ekibinin ne denli özel bir anlam ve önem arzettiğini açıklamaktadır. Öyle ki, Ağa Han bu unvanın 1857'de Hindistan'da patlak veren bağımsızlık isyanına karşı merkezi Asya ve Deccan'ın İngiltere'ye sadakatini sağlamak için büyük çaba harcayan Haydarabad Nizamı Sir Salar Jung'a verildiğini hatırlatmaktadır. (Aga Khan Sultan Muhammed Shah 1954: 141). Ağa Han'a bu unvan ve merasim alayı onun bölgesel bir lider değil dini bir lider olmasından dolayı verilmişti. Bu unvan ve karşılama merasimi ile ilgili açıklamaların da yer aldığı haberde bu unvan ve merasim alayının o zamana kadar hangi yöneticilerin (Hindistan'da bir bölgenin yöneticisi olanlardan) aldığından söz ediliyor ve Ağa Han'ın savaşın başlarından itibaren Britanya İmparatorluğu ve müttefikleri için gerçekleştirdiği hizmetlerden bahsediliyordu. (The Times, 13 Nisan 1916: "Honors for the Aga Khan"). Ağa Han'ın bu unvanı hak ettiğini ve bu uğurda acı kayıplar yaşadığını söylemek mümkündür. Zira Ağa Faruk Şah isimli kuzenini İngiliz çıkarlarına hizmet uğruna Kirman Nizarileri nezdine özel politik bir görevle gönderdiği sırada Alman ajanların tahriki ile gerçekleştirilen bir suikast neticesinde kaybetmişti (Daftary:482).

İngiltere'nin isteği aleyhine beyannameler hazırlattığı Osmanlı Devleti'nin Ağa Han'ın faaliyetleri hakkında geniş bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Savaşın devam ettiği bu günlerde Stockholm'deki Osmanlı Konsolosluğu'ndan gelen ve Ağa Han hakkında The Times Gazetesinde çıkan bir haberden yola çıkarak geçmişe dönük bilgileri ve düşünceleri de dile getiren raporda Ağa Han'ı İstanbul'a öncelikle şu sözlerle hatırlatıyordu. "Hindistan'dan beş altı yüz bin kişilik bir İslâm kabilesinin reis-i ruhânisi olub İngiltere'de tahsil ve terbiye görmüş olan Ağa Han namındaki Hindli Müslüman Prensinin hüviyeti Hükümet-i Seniyyece malumdur. İngilizlere son derece mut'i ve İngiltere siyasetine daima hadim bulunan Ağa Han'ın kutsiyetine, kabilesi halkı tarafından itikad edilmekte olduğu cihetle merkum Londra Hükümeti'nden aldığı tahsisat-ı fevkâladeden maada Hindistan'daki ibkasından her sene binlerce İngiliz lirası zekât alır. Cühela-ı nas, zekâtını bu sefile göndermekle ahirette nail-i cennet olacaklarına iman ederler. Merkumun havadan gelen işbu en'ama mukabil gördüğü iş ise İngiliz efendilerinden aldığı talimat mucibince kabilesini ve onun delaletiyle diğer kabail ve ahali-i İslâmiyeyi

*İngiltere'ye itaat ve inkiyada sevk eylemekten, biçare Müslümanlardan topladığı altınlarla Londra kabare salonlarında arzı endam ve "Niş" ve "Montekarlo" alemlerinde sefahat etmekten ibarettir". (BOA, HR.SYS, 2419/93, 22 Nisan 1916) .*

Stockholm konsolosu bu hatırlatmadan sonra 12 Nisan 1916 tarihinde The Times'de yayımlandığını söylediği ve bir nüshasını da gönderdiği makaleden yola çıkarak (aslında makale 13 Nisan'da yayınlanmıştır) Ağa Han'ın geçmişteki ve savaş başladığından beri sürdürdüğü davranışları hakkında çıkarımda bulunmaktadır. Stockholm'deki Osmanlı Konsolosu kendisinin Trablusgarp ve Balkan Harpleri senelerinde Londra'da görev yaptığı dönemde yine Londra'da yaşayan Hindli Seyyid Emir Ali'nin göstermiş olduğu fedakârlığa ve vermiş olduğu nakdi yardımlara rağmen Ağa Han'ın "biganeliğine" şahit olmasının dikkatini çektiği halde tam anlamıyla ahvaline nüfuz edemediğini belirtmektedir. The Times'da yayınlanan yazıdan edindiği bilgilerle geçmişteki bu hareketlerini birleştiren Stockholm Konsolosu, Ağa Han'ın makalede de belirttiği gibi on bir pare top atışıyla karşılanmasının onun Trablus ve Balkan Savaşlarındaki Hintli Müslümanlar arasında yükselen dini duyguların yatıştırılmasında çaba göstermesinden ileri geldiğini yazmaktadır. Makalede Ağa Han'ın daha evvel de belirttiğimiz üzere savaş başladığında Zengibar'da olduğu ve İngiltere ve müttefiklerinin hizmetinde olduğu yönünde çektiği telgrafla sadakatini sunduğu ve tüm takipçilerine İngiltere ve müttefiklerine sadık olmaları yönünde telgraflar çektiği belirtiliyordu. Daha evvel bahsedilen Mısır seyahati de makaleden yola çıkarak bildiriliyordu<sup>6</sup>. Stockholm Konsolosu bu makale ile "Osmanlı ve hilafet düşmanı" olduğu kesinleşen Ağa Han'ın ahvalini açığa çıkarmak için "Arabi, Farsi ve Urdu lisanlarıyla" hazırlanan beyannamelerin "Hindistan, Afganistan, Mısır, Tunus, Cezayir, Zengibar" gibi Memâlik-i İslâmiye'de yayılmasına gayret edilmesinin yerinde olacağını düşünüyordu. (BOA, HR.SYS, 2419/93, 22 Nisan 1916). Ağa Han hakkında konsolosluğun verdiği bu bilgiler anılarında yer verdiği, kendisinin Balkan Savaşları sırasında takipçilerinden Balkan göçmeni Müslümanlara yardım toplanması için ellerinden gelen yardımı yapmalarını salık verdiği ifadelerini yeniden düşünmeye itmektedir. Zira sözü edilen bu yazışmada Stockholm Konsolosu, Londra'da görev yaptığı dönemde Ağa Han'ın diğer bir ileri gelen Hintli Seyyid Emir Ali'den farklı olarak oldukça ilgisiz olduğunu yazmaktadır. Diğer taraftan Ağa Han cihadın etkisini kırmak için çaba harcamasına rağmen "hilafet düşmanı" değil aksine İngilizlerin üzerinde çalıştığı "Sünni Arap hilafeti" meselesine karşıydı. Osmanlı yöneticileri cihat karşıtı faaliyetlerini onun Osmanlı ve Hilafet düşmanı olmasına bağlıyordu.

Diğer taraftan Ağa Han savaşın devamı süresince Osmanlı Devleti ile ilişkilere dair yazılar yazmaya ve İngiliz devlet adamlarına bu konuda öğüt ve tavsiyeler vermeye devam etti. Paris'te Savoy Hotel'de 15 Mart 1916'da yazdığı 15 sayfalık ve "Türkiye ile İlişkiler Hakkında Not" başlıklı çok gizli rapor bunlardan birisidir. Savaş

patlak vermeden evvel ve savaş başladığından beri zaman zaman yaptığı gibi yine tamamen kişisel düşünce ve fikirlerini İngiliz makamlarına iletme düşüncesiyle yazdığı bu nottan Kral'a hizmet dışında başka bir amacının olmadığını ve dünyanın her yerindeki takipçilerinin de İngiliz Kralı'na kendisinden daha az sadık olmadıklarını belirterek başlamaktaydı. Ağa Han 15 sayfalık bu yazısında Osmanlı Devleti'ni İttifak Devletleri grubundan ayırmak gerekliliğini ve bunun için de izlenmesi gereken yolu anlatıyordu.

Savaşın devam etmesi durumunda İtilaf devletlerinden bazılarının savaşın ekonomik külfetine katlanamayacağını bunun dolaylı olarak İngiliz ekonomisini etkileyeceğini hatırlatarak devam eden Ağa Han, İngiliz Krallığının kalıcı şekilde fakirleşmesi durumunda hakimiyetini tanıyan Hindistan ile olan ilişkilerinin de ciddi biçimde bozulmasına yol açacağını düşünüyordu. Bu duruma dair rahatsızlığı İngiliz basınında yer alan bazı gazetelerdeki ifadelerle de destekleyen Ağa Han Westminster Gazette'de 7 Mart 1916'da çıkan bir yazıda "*Sadece bir Pirus zaferi istemiyoruz*" ifadelerinin yer aldığı haberi hatırlatıyor ve askeri gayretler yanında diplomatik tedbirler ve girişimlerde bulunulması gerektiğini vurguluyordu. Bu bağlamda Osmanlı Devleti ile diplomatik yollardan ilişki kurarak, İttifak devletleri grubundan koparılması durumunda İttifak kuvvetlerinin dayanma güçleri kalmayacağını düşünüyordu. Bunun için doğru zamanın kollanarak bazı tarafsız ülkeler aracılığıyla diplomatik ilişki kurulmasını öneriyordu. Yazısının bundan sonraki kısmında Türkiye ile ilgili bilgi ve düşüncelerini sıralıyordu. Genç Türklerin birçoğunun Alman hırslarına alet olmak istemedikleri ve özellikle Talat Bey'in en azından son dakikaya kadar Almanlarla birlikte savaşa girmeye karşı olduğunu yazıyordu. Osmanlı Sultanı ve İmparatorluk ailesinin de en az halk kadar tarafsızlığı terk etmek konusunda gönülsüz olduklarını ve Türklerin savaşa bir kandırmaca ile sokulmuş olmalarının muhtemel olduğunu yazıyordu. Ağa Han'ın fikrine göre Türkler arasında belli başlı dört grup vardı: bunlardan ilki tamamen İtilaf destekçisi olan gruptur ki bu grubun temsilcisi Paris'teki Şerif Paşa'dır. Ağa Han'a göre ikinci grubu Abdülhamid rejiminin bakan ve elçileri, onların arkadaş ve hayranları oluşturmasına rağmen bunlar kendi iktidar dönemlerinde "*hukuksuz biçimde*" devleti yönettikleri için geniş bir taraftar kitlesine sahip değillerdi. Üçüncü, en geniş ve en önemli grubu ise İmparatorluk ailesi ve hükümdara gizliden ancak güçlü bir biçimde bağlı olan ve pek çok Genç Türkü içine alan orta sınıf olduğunu belirtiyordu. Bu geniş grubun, İngiltere'nin Boğazı geçmek için başlattığı "*hatalı*" harekate rağmen gizliden gizliye Osmanlı Devleti'nin İtilaf devletleri yanında yer alması gerektiği fikrinden vazgeçmediğini, bu grubun Yakındoğu'daki Alman zaferlerinin yanılmasıyla kapılmadıklarını zira sonradan Osmanlı İmparatorluğu'nun Kayser'in hâkimiyetinin bir ileri karakolu "*yani Prusya hâkimiyeti altında bir çeşit milli yerel devlet*" haline geleceğine inandıklarını yazmaktadır. Bu grubun düşüncesinin Osmanlı Devleti'nin İstanbul, Mezopotamya, Suriye

ve Arabistan gibi tüm Asya bölgesindeki bağımsız, milli varlığını korumak olduğunu ve bu nedenle eğer İtilaf kuvvetleri Türkiye'yi ayrı ve bağımsız bir varlık olarak koruyacak bir antlaşma teklif ederlerse olumlu karşılayabileceklerini belirtiyordu. Diğer taraftan dördüncü ve son grubu ise Alman destekçisi “*Enver grubu*” olarak tanımlıyor ve bu grupla bir şey yapılamayacağını ancak Talat Bey'in merkezi (3.grup) milli gruba meyilli olmakla birlikte Enver grubu ile bu grup arasında hareket ettiğini hatırlatıyordu. Ağa Han Osmanlı Devleti ile ayrı bir antlaşma imzalanmasının iki taraf için de getireceği faydaları hatırlatıyor ve şöyle diyordu: “*Hem modern hem de antik tarih Türkiye'deki milli duyguların gücünü gösterir ve Türk halkının onun için [vatan] daha fazla kurban vermeye hazır olabileceğine emin olmalıyız*” (British Library, IOR/L/PS/18-C/146, 16 Mart 1916). Ağa Han'ın bu tespitleri I. Dünya Savaşı sonunda tüm varlığı elinden alınmaya çalışılan halkın giriştiği mücadeleyi önceden tahmin eden bir öngörü olması açısından dikkat çekicidir.

Bunun yanında Osmanlı topraklarının paylaşılmasının burada kavgaya ve kargaşaya neden olacağını maddi bir hâkimiyeti de kapsayan Halifelik makamının etki ve yetkisiyle ilgili sorunların baş göstereceğini bildiriyordu. Tüm alternatiflerin ve olasılıkların hesaplanması gerekliliğini hatırlatan Ağa Han, Rusya'nın Kafkasya'da elde ettiği başarıların oldukça memnuniyet verici olmasına rağmen Türklerin, Rus ileri hareketi içlere kadar devam ettikten sonra bu saldırıyı aniden kesebileceğini yazıyordu. Osmanlı Devleti Almanya ile “*kutsal olmayan*” ittifaktan koparılmazsa Almanya'nın bu topraklarda gücünü arttıracak ve Sultan'ın, Kayser'in vassallarından sadece biraz fazlasını ifade edeceğini belirtiyordu. Ağa Han, Türklerin bu ittifaktan koparılması için İngiltere tarafından yapılacak önerinin “*dostları Almanya*”nın yapabileceği öneriden (vaatlerden) daha iyi olması gerektiğini belirtiyordu. “*Cermen kurnazlığı ve çılgın Alman taraftarı komite*” tarafından savaşa sürüklenen, “*gözü kara cesarete sahip ve temiz dövüşen Türklerin*” İtilaf devletleri karşısındaki mücadeleden çekilmesi durumunda İngiltere'nin yönetimindeki milyonlarca Müslüman arasında memnuniyetle karşılanacağını zira Türklerin bunlar arasındaki yerinin İngilizlerin düşmanı Alman-Avusturya ve “*Bulgaristan'ın kalleş kralından*” çok daha farklı olduğunu belirtiyordu. Yazısının bundan sonraki kısmında Türkiye'nin Almanya yanından ayrılması için yapılabilecekler hakkında bilgi veren Ağa Han bunun için Kral'ın danışmanlarına emir vererek gerekli hazırlıkların yapılabileceğini ancak bu noktada en ziyade dikkat edilmesi gerekenin gizlilik içerisinde yürütülen hazırlıkların vaktinden evvel açığa vurulmaması olacağını düşünüyordu. Bu görüşmelerin İngiliz Hükümeti'nin direk memuru olmayan iki, üç güvenilir kişi vasıtasıyla ve yukarıda kategorize ettiği dört Türk grubunun her birine mensup kişi ya da ajana kolaylıkla ulaşılabilecek İsviçre'de yürütülebileceğini yazıyordu.

Bu çalışmayı yapmak üzere İsviçre'ye gönderilecek iki kişinin ayrı ayrı seyahat etmelerinin ve orada da daima aynı kasabada kalmamalarının gizlilik açısından



önemini hatırlatan Ağa Han bu iş için emekli diplomat seçmenin şüphe çekme ihtimali nedeniyle doğru olmadığını hatırlatıyordu. Bu hatırlatmadan sonra Ağa Han bu iş için “*güzide arkadaşım*” dediği D’Abernon’u [Edgar Vincent] öneriyordu. Edgar Vincent’in bir nesilden daha fazla Osmanlı’yı bilmesi, İstanbul’da Osmanlı Bankası ve diğer önemli yerlerde çalışmış olması sayesinde samimi tanıdıkları olduğunu belirtiyordu. Edgar Vincent’in tercih edilmesinin birçok avantajını sıraladıktan sonra bu ihtimal dışında da her kim seçilirse seçilsin sözü edildiği şekliyle Türklerle bağlantı kurmak için İsviçre’de yahut dışarıdaki farklı Türklerle bağlantıya geçmesi gerektiğini ve görüşmelere başlandığında bu kişiler hakkında gerekli bilgileri verebilecek kadar gözlem yapmış olması gerektiğini belirtiyordu. Ağa Han, Talat Bey’i Enver Paşa’dan kesin olarak ayırma ve Türk halkının çoğunluğunun istediği barış üzerinde anlaşmaya varma olanaklarını bu Türklerin arayacağını ekliyordu. Her halükarda Osmanlı’yı grubundan ayırmak için yapılacak barış önerisinde ülkenin bağımsızlığı ya da İstanbul’un statüsü konusunda hassas davranılması gerektiğini söylüyordu. Öyle ki, Osmanlı’yı Mısır gibi bir pozisyona getirmek ya da “*İstanbul’daki gerçek otoritesinden mahrum bırakma*” gibi önerilerin Osmanlı’yı İttifak grubundan ayırmak için yapılacak başvurularda kesin olarak reddedileceğini düşünüyordu. Aynı gün yazdığı bir diğer çok gizli memorandumda ise İngiltere’nin İran politikasını ele almakta ve bu konuya dair bilgiler vermekteydi (British Library, IOR/L/PS/18-C/146, 16 Mart 1916, “Memorandum on British Policy in Persia”).

Ağa Han Hintli bir prens olarak İngiliz çıkarlarının devamını dilemekle birlikte Osmanlı topraklarının savaş sonrasında parçalanmasını ve özellikle halifelğin Osmanlılardan alınarak İstanbul’daki Osmanlı hakimiyetine son verilmesine karşıydı. Zaten savaş sonrasındaki süreçte de İngiliz yetkililerle bu yönde iletişim kurmaya devam etti. Türkiye’nin geleceğine yönelik düşüncelerini ve yapılması gerekenleri bir memorandum şeklinde sunan Ağa Han, Hindistan Genel Valisi’ne savaştan sonra Hindistan’ın geleceğine dair de bilgiler veriyordu. Hindistan Bakanlığına gönderilen bilgi notunda Ağa Han, savaş sonrasında Hindistan’a bazı alanlarda özgürlük verilmezse büyük bir isyanın patlak verebileceğini belirtiyor ve bu özgürleştirme konusunda izahatta bulunuyordu. Bu konuda İngiliz Hükümeti ile Hindistan prenslikleri arasındaki ilişkinin, temsil şeklinin yeniden elden geçirilmesi ve bunu yapmak için tek taraflı bir kararla değil fakat iyi bilinen prenslerin çağırılarak kararlaştırılması gerektiğini yazıyordu. Bunun yanında Hindistan ordusu ve donanmasında Avrupalılarla aynı pozisyonlara Hint ileri gelenlerinin getirilmesi gerektiğini, Almanlardan alınan Alman Doğu Afrikası’nın Hindistan Hükümeti’ne bağlanması ve Hindistan kolonisi olarak tutulması gerektiğini belirtiyor ve bölgesel otonomi konusunda ayarlılara yer veriyordu (HARDINGE 121, No: 16, s. 44-49, 18 Mart 1916).

Ağa Han İngiltere’nin Mezopotamya Harekatı’nın başarısız olması ve Hindistan Genel Valiliği görevinden Lord Hardinge’nin alınmasının ardından onun

Hindistan'da barış ve savaş zamanında yaptığı işlerin bütüncül olarak değerlendirilmesi gerektiğini dile getiren, onu takdir eden bir mektubu The Times editörüne göndermiş ve burada yayınlanmıştı (The Times, 23 Temmuz 1917: “Mesopotamia and Lord Hardinge”).

Ağa Han Mısır ve Hindistan'daki seyahatlerinin ardından savaşın sonuna kadar Avrupa'da kaldı. Bir rahatsızlıktan mustarip olarak yaklaşık olarak 18 aydan fazla bir süreyi İsviçre'de tedavi ve dinlenme ile geçirdi. İsviçre'de bulunduğu dönemde Alman ajanlarının başarısız bir suikastına maruz kaldı, aynı süreç onun Hindistan'ın geleceğine dair görüşlerini anlattığı “India in Transition: A Study in Political Evolution” isimli kitabını kaleme aldığı dönemdir (Daftary:482-483). Onun savaş yıllarındaki İngiliz yetkililerle kurduğu iletişim ve bağ İngiltere'nin kendi bünyesinde bulunan Müslüman askerlerin ve Müslüman sivil halkın sadakatinin korunması için önemli bir katkı sağladı.

### Sonuç

Ağa Han I. Dünya Savaşı yıllarında hayatının önceki dönemleriyle tutarlı olarak İngiliz politikasını destekleyen bir tutum takınmış ve Osmanlı Devleti'nin ilan ettiği cihadın Müslüman askerler ve siviller arasında İngiltere ve müttefiklerine karşı bir başkaldırıya dönüşmemesi için çaba sarfetmişti. Genellikle Batı'da bulunan sefirler vasıtasıyla Osmanlı Devleti Ağa Han'ın bu amaçla giriştiği faaliyetlerini öğrenmişti. Ağa Han'ın savaş yıllarında İngiliz yetkililer ile kurduğu diyaloglara ilişkin yapılan yazışmalardan kendisinin İngiliz yönetimi altındaki Müslümanları (özellikle Şii İsmailî mezhebine mensup) İngiliz çıkarları için yönlendirirken İngiliz idarecilerinin Ağa Han'ın bazı söylem ve davranışlarından rahatsızlık duydukları anlaşılmaktadır. Ağa Han propagandanın savaşın önemli bir unsuru olarak kullanıldığı I. Dünya Savaşı sırasında yayınladığı beyannamelerle takipçilerini İngiltere ve müttefiklerine bağlılığa çağırırken de İngiliz yetkililerle yaptığı görüşme ve yazışmalarda üzerinde çalışılan Arap halifeliği konusuna sıcak bakmadığını belirtmiştir. Ağa Han yazdığı memorandumlarda halifeliğin irsi olarak Kureyş soyundan gelmesi de hukuki açıdan Osmanlı Devleti Sultanı'nın bu görevi bırakana kadar bu makamın sahibi olduğunu savunmuştur. Ağa Han'ın Arap hilafeti projesine sıcak bakmamasında İslâmiyetin farklı bir mezhebine mensup olması yanında kurulması düşünülen büyük Arap Krallığı toprakları içerisine yani Sünni Arap Halifesi yönetimi altına Şii bölgelerinin de dahil olması düşüncesi vardı. Osmanlı Devleti'nin hukuki varlığının ortadan kaldırılıp Cumhuriyetin ilanından sonra süren hilafet tartışmaları sırasında da Osmanlı hilafetinin devamlığına destek veren beyannameler yayınlanması bu düşüncesindeki devamlılığı göstermektedir. Diğer taraftan Ağa Han İngiliz çıkarları ile ilgili tutumunu İkinci Dünya Savaşı sırasında da sürdürmüş ve tüm takipçilerinden İngiltere ve müttefiklerine sadık kalmalarını istemiştir.

## Sonnotlar

- <sup>1</sup> Mesela Dakar'daki İngiliz temsilcisi Dışişleri Bakanı Edward Grey'e gönderdiği yazısında kendisini ziyarete gelen Müslümanların Osmanlı Devleti ile olan savaş konusunda bilgi almak istediklerini kendilerine gerekli bilgileri (yani Osmanlı Devleti'nin tarafsız kalması için her türlü girişimlerinin sonuçsuz kaldığı ve İngiltere'nin dünyadaki en büyük Müslüman güç olduğu gibi bilgileri) verdiğinden söz ediyor ve Ağa Han tarafından yapılan konuşmanın metninin bir kopyasının da kendisine gönderilmesini istiyordu. Bunun İngilizce olması yanında Arapça olarak da gönderilmesini rica ediyordu.
- <sup>2</sup> Elçilik-konsolosluktaki evraklarla ilgilenen memurlara verilen isim.
- <sup>3</sup> BOA, DH.EUM.5.Şb.,5/34, B:2, Dosyanın devamında Ağa Han'a ait olduğu belirtilen ve Sofya'dan gönderilen beyanname örnekleri bulunmakla birlikte okunamayacak durumdadır.
- <sup>4</sup> Osmanlı Devleti'nin 1 Kasım 1914'te savaşa girmiş kabul edilmesinin ardından Haydarabad Nizamı bir manifesto ile Hindistan Müslümanlarının "*kendi refah ve zenginliklerini önemsiyorlarsa içten ve tüm kalpleriyle sadakat ve itaatleriyle kalmalarını ve... İngiliz Hükümetine karşı hiçbir gizli isyan içinde yer almamalarını*" bildirmiş ve İngiliz siyaseti için önemli bir destek sağlamıştı. CREWE 19/2, 5 Kasım 1914, Genel Vali'den London Office'e.
- <sup>5</sup> Kral V. George ile Kraliçe Mary'nin Durbar'daki tahta geçiş törenlerinden söz edilmektedir. Ağa Han hatırlarında bundan söz etmekte ve Kral ve Kraliçenin taç giyme törenlerindeki ihtişamı anlatmaktadır. (The Aga Khan Sultan Muhammed Shah 1954: 120-121.)
- <sup>6</sup> Makalenin konsolos tarafından Hariciye Nezaretine bildirilişi için bkz: BOA, HR.SYS, 2419/93, 22 Nisan 1916. The Times'da çıkan yazı: The Times, 13 Nisan 1916: "Honors for the Aga Khan, Gun Salute and Runk of Chief".
- <sup>7</sup> Roma'yı yıkıcı büyüklükte kayıplarla kazanan Epiruslu Pirus'un zaferine atıfta bulunmaktadır.

## Kaynakça

### A) Arşiv Kaynakları:

#### 1- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, (BOA),

DH.EUM.7.Şb., 1/48. DH.EUM.5.Şb., 5/34. HR.SYS, 2419/93.

#### 2- British Library, Indian Office (IOR)

IOR/L/PS/10/524, IOR/L/PS/18-C/146.

#### 3- Cambridge University Library Archives, Hardinge Papers

HARDINGE 83, 88, 89, 100, 105, 121.

#### 4- Cambridge University Library Archives, Crewe Papers

CREWE 19/2.

#### 5- The National Archives, (TNA), Kew- Londra

FO 371/2355, 371/2480

## B) Kaynak Eserler ve Araştırmalar

- “Aga Khan’s Return to India, His Efforts in Egypt”, *The Times*. 13 Ocak 1915.
- Aga Khan, *Selected Speeches and Writings of Sir Sultan Muhammad Shah*, (1998). Ed. K.K Aziz, Vol. I, 1902-1927, London, New York: Kegan Paul International.
- Aga Khan Sultan Muhammed Shah (1954). *The Memoirs of Aga Khan, World Enough and Time*. London: Cassell and Company Ltd.
- DAFTARY, F. (2007). *The Ismā’īlīs , Their History and Doctrines*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUMASIA, N. (1939). *The Aga Khan and His Ancestors*. Bombay: Times of India Press.
- GREENWALL, H. J. (1952). *His Highness the Aga Khan: Imam of the Ismailis*. London: Gresset Press.
- “Honors for the Aga Khan, Gun Salute and Runk of Chief”. *The Times*. 13 Nisan 1916.
- “Indian Moslems And The Government. Sympathy With Turkey”. *The Times*. 14 Temmuz 1913.
- “Ismailis”, *Columbia Electronic Encyclopedia*, 6.th edition, History Reference Centre.
- LAITHWAITE, G., “Aga Khan III (1877–1957)”, rev. ROBINSON, Francis, Oxford *Dictionary of National Biography*, 2004: Oxford University Press,; online edn, May 2007. [http://www.oxforddnb.com/view/article/30345, Erişim tarihi: 4 Nisan 2010] “Mahomedan Feeling in India”. *The Times*. 19 Nisan 1913.
- MORRIS, H.S. (1958). “The Divine Kingship of the Aga Khan: A Study of Theocracy in East Africa”, *Southwestern Journal of Anthropology*. 14/4: 454-472.
- MUKHERJEE, S. (2011). “Being ‘Ismaili’ and ‘Muslim’: Some Observations on the Politico-Religious Career of Aga Khan III”. *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 34(2): 188-207.
- ÖZ, M. (1988). “Ağa Han”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1: 452-454.
- ÖZ, M. (2001). “İsmailiyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23:127-132.
- ÖZCAN, A. (1992). *Pan-İslamizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*. İstanbul: TDV Yay.
- ÖZCAN, A. (1998). “İngiltere’de Hilâfet Tartışmaları 1873-1909”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 2: 49-71.
- PUROHIT, T. (2011). “Identity Politics Revisited: Secular and ‘Dissonant’ Islam in Colonial South Asia”, *Modern Asian Studies*. 45(3): 709–33
- TAN, M. (2012). “Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17(2): 111-145.
- “The Aga Khan and the Moslem League”. *The Times*. 6 Mart 1912.
- “The Aga Khan’s Offer”. *The Times*. 14 Eylül 1914.
- “The Princes of India”. *The Times*. 24 Mayıs 1911.
- VÁMBÉRY, Á., “Pan-İslamism in India, Professor Vambery’s Views”. *The Times*. 17 Eylül 1912.

## 19. YÜZYILIN İLK YARISINDAKİ BEKTAŞİLİĞE ROMAN PENCERESİNDEN BAKMAK: ÇERAĞLAR UYANIRKEN

Hasan YÜREK\*

### Özet

Bir edebî tür olarak roman, ortaya çıktığı andan itibaren tarihsel gerçeklere de yer vermiştir. Dolayısıyla pek çok tarihsel süreç ya da gelişme anlatıcı aracılığıyla aktarılır. A. Yılmaz Soyger'in Çerağlar Uyanırken başlıklı eseri de bu kapsamda değerlendirilebilecek romanlardandır. Bektaşilik üzerine bilimsel çalışmalar da kaleme alan yazar, edebî eseri de Bektaşilik üzerine değerlendirmeler yapmak için kullanır. Bu çalışma, belirtilen edebî eseri, A. Yılmaz Soyger'in 19. yüzyılda Bektaşiliğin zorlu bir sürecini anlattığı romanı kapsamaktadır. 1826'da yeniçeriliğin kaldırılmasının ardından Bektaşi tekkeleri de kapatılmış ve Bektaşiler zorlu bir süreç yaşamıştır. Daha sonra baskıların azalmasıyla da Bektaşilik resmî olmayan yollardan varlığını sürdürmüştür. Çalışmanın amacı edebî eserden hareketle 19. yüzyılın ilk yarısındaki Bektaşilik hakkında yapılan değerlendirmeleri ortaya koymaktır. Bunun yanında bir tarikat olarak Bektaşilik ve Bektaşilerle ilgili yer verilen özellikler de ele alınacaktır. Çalışmada öncelikle, romanın geçtiği dönemdeki Bektaşiliğin genel durumunu anlatan bir giriş yapılacak, ardından tarihsel gelişmelerden romana yansıyanlar ele alınacaktır. Bunun sonrasında da Bektaşilikle, Bektaşilerle ilgili verilen bilgiler üzerinde durulacaktır. Bu değerlendirmelerin ardından da sonuç kısmı verilecektir. Böylece tarihsel bir gerçekliğin, sürecin romana nasıl yansıdığı ortaya konacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Çerağlar Uyanırken, bektaşilik, A. Yılmaz Soyger, 19. yüzyıl, roman

## A VIEW ON BEKTASHISM IN THE FIRST HALF OF THE 19<sup>TH</sup> CENTURY THROUGH A NOVEL: ÇERAĞLAR UYANIRKEN

### Abstract

As a literary genre, novel keeps some hints about historical facts within. Hence in a novel one can realize some historical developments or processes by the expressions of the narrator. The novel "Çerağlar Uyanırken", which was written by A. Yılmaz Soyger, is one of the novels of this kind. The author of the novel is also known by some academic studies on Bektashism. Thus with this background he uses his novel to make some evaluations about Bektashism. This article focuses on this novel which involves the hard times of Bektashism in the 19th century. As is known after the abolishment of Janissaries in 1826, Bektashism was also suppressed and Bektashis faced difficult situations. After a while the pressure decreased

\* Yrd. Doç. Dr., Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mersin/Türkiye, hyurek@mersin.edu.tr

and Bektashism continued its existence under unofficial conditions. This study aims to reveal some evaluations about Bektashism in the first half of the 19th century based on this novel. In addition features about Bektashis and Bektashism as a sect are discussed. This article firstly begins with an introduction that describes the general situation of Bektashism of the time that the novel narrates about. Then reflections of the historical events to the novel are discussed. Afterwards information given about Bektashism and Bektashis in the novel is presented. Thus with the conclusion part it is aimed to explain how historical realities and processes are reflected to this novel.

**Keywords:** Çerağlar Uyanırken, bektashism, A. Yılmaz Soyger, 19th century, novel

## Giriş

Tarih, çeşitli yönleriyle edebiyatın ilgi alanına girmiştir. Kimi zaman bir fon olan tarih kimi zaman da tarihsel gerçekleriyle edebiyata konu olur. Bir başka ifadeyle “*sanat değeri olsun olmasın bütün romanlarda insan, aile ve toplumla ilgili değişmelerin yer aldığı görüyoruz. Son iki yüzyıl içinde meydana gelen hızlı değişimin romanlara yansımaları elbetteki tabii bir olaydır*” (Yalçın, 2002: 19). Bu tarz örnekler Türk edebiyatında sıklıkla rastlamak mümkündür. Bu örneklerden biri de A. Yılmaz Soyger’in *Çerağlar Uyanırken* başlıklı romanıdır. Yazar, bu eserde Bektaşiliğin en zor dönemlerinden birini, 19. yüzyılın ilk yarısını, idam edilen bir Bektaşî olan Kıncı Baba’nın oğlu Hasan’ın şahsında anlatır. Romanda 1826’da Bektaşiliğin kapatılmasıyla kendi kimliğini gizlemek zorunda kalan Kıncı Baba’nın eşi Hatice’nin yaşam mücadelesi anlatıldıktan sonra oğlu Hasan’ın serüveni aktarılır. Hasan’ın medrese eğitimi alması, asıl kimliğini yavaş yavaş öğrenmesi, evlenmesi, Bektaşileri tanıdıkça onlara yaklaşması ve sonunda asıl kimliğine geri dönmesi yani Bektaşî olması anlatılır. Böylece Hasan ekseninde bir tarikatın belirli bir dönemde yaşadığı sıkıntılar ve bu sıkıntılardan büyük oranda kurtulması üzerinde durulur. Hasan’ın serüveni aracılığıyla bir taraftan belirtilen dönemde Bektaşiliğin durumu diğer taraftan ise Bektaşilikle ilgili bilgiler söz konusu edilir.

A. Yılmaz Soyger, Bektaşilik üzerine araştırmalar yapmış ve *19. Yüzyılda Bektaşilik* başlıklı bir çalışma yayımlamıştır. *Çerağlar Uyanırken* de bu çalışmanın paralelinde kaleme alınmıştır.

“*Yeniçeri Ocağı’nın kuruluşundaki rolü dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu tarihi boyunca nüfuzunu koruyan Bektaşilik, gerek oynadığı siyasi roller ve arzettiği farklı dini inanç ve telakkileri birleştirici (... ) yapı, gerekse devletin XVI. yüzyıldan itibaren resmen tanıdığı tek gayri Sünni tarikat olması sebebiyle en çok ilgi çeken ve en çok araştırılan tarikat olmuştur*” (Ocak, 2010: 373). Bektaşiliğin devlet tarafından kabulü 19. yüzyılın ilk yarısında sona erer. Çalışmanın ayrıntılarına girmeden önce 19. yüzyılın

ilk yarısındaki Bektaşiliğe genel hatlarıyla bakmak gerekir. 19. yüzyıl Bektaşilik açısından oldukça zorlu bir dönemdir. Bunun temel sebebi 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra Bektaşî tarikatının da kapatılmasıdır. Birge bu süreci "*Hacı Bektaş'ın asker evlatlarının yok edilmesinin Bektaşî Tarikatı tekkeleri üzerinde büyük bir etki yapması kaçınılmazdı. Daha Ortodoks olan ulema kadar, diğer derviş tarikatları önderleri de, hemen Bektaşilerin sapkın öğretilerini bildirmek için koşuştular. Bu kanıtla karşılaşan Sultan, temsilcilerine tüm ülkedeki Bektaşî tekkelerinin araştırılması ve tarikatın ezilmesini emretti*" (Birge, 1991: 88-89) cümleleriyle anlatır. Bu doğrultuda bir toplantı düzenlenir. Bu toplantıya çeşitli tarikatlardan temsilciler katılır ve Bektaşîlere bazı suçlamalar yapılır; ardından da karar verilir: "*Bazı Bektaşilerin oruç yemek, namazı terk etmek gibi kötülüklerinden başka, dört büyük halifeye sövdükleri tevatür derecesinde vaki ve malum olduğundan... Bektaşî tekkelerinde bulunan Babalar ile müridler adına olan piçlerin itikadlarını düzeltmek üzere Hadim, Birgi, Kayseri gibi ulema makarrı olan beldelere sürülmelerine... karar verildi*" (Öztürk, 1998: 194). Böylece Bektaşî tekkeleri kapatılır, Bektaşî dervişleri, kimliklerinden soyutlanarak kontrol edilmeye çalışılır ve Bektaşî şeyhleri sürgüne gönderilir (Soyyer, 2005: 68).

1826'da Bektaşî tekkelerinin kapatılması, Bektaşîliği sonlandıramamıştır. Bektaşîler, kendi kimliklerini saklayarak, gizli ayinler yaparak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Devletin algısı doğal olarak topluma da yansır ve bu dönemde Bektaşî olmak bir suçmuş gibi algılanmaya başlar (Birge, 1991: 89). Her şeye rağmen kimliklerini koruyan Bektaşîler, II. Mahmut'un tahttan inmesiyle kısmen de olsa rahatlar ve baskılardan kurtulur. Bektaşîlik serbest bırakılmasa da dönem idarecilerinin, Bektaşîlere yakınlık göstermeleri sonucunda Bektaşîler kısmen de olsa rahatlar. Bunun en somut örneği I. Abdülmecid'in Bektaşî olan Halil Revnaki Baba'nın cenaze törenine katılmasıdır (Soyyer, 2009: 90).

Bu bilgiler ışığında Bektaşîliğin II. Mahmut'un iktidarda olduğu 1826'dan itibaren büyük baskılara uğradığı; ancak onun tahttan inmesiyle baskının azaldığı söylenebilir. *Çerağlar Uyanırken*, baskının azaldığı dönemde geçer ve baskı sürecini de aktarır. Bunun yanında da Bektaşîlik hakkında bilgiler verir. Bu doğrultuda romanı "*Romana Yansıyan Tarihsel Gerçekler*" ve "*Bektaşîlik ve Bektaşîler Hakkında Verilen Bilgiler*" alt başlıkları altında incelemek mümkündür.

### 1. Romana Yansıyan Tarihsel Gerçekler

Roman 1848 ile 1850 yılları arasında geçer. Bununla birlikte sadece bu yıllar üzerinde durulmaz; 1826 sonrası süreç hakkında da değerlendirmelerde bulunulur. Bir başka ifadeyle romanda Bektaşîliğin 1826-1850 yılları arasındaki durumu ele alınır.

Kronolojik olarak gidildiğinde öncelikle 1826 yılında Bektaşîliliğin kapatılmasından sonra yaşananlar üzerinde durmak gerekir. Romanın farklı yerlerinde

1826'dan sonra ne olduğuna dair bilgiler verilir. Revnaki Baba, bu konuda Hasan'a şöyle der: "*Birden indiler üstümüze nazarım. Önce yeniçerileri yok ettiler; sonra bizi*" (Soyyer, 2008: 66). Böylece Bektaşilerin yaşadıkları özetlenir. Hasan'ın annesi Hatice'nin evinden taşınmasına bağlı olarak ifade edilen "... *darmadağan olmuştu eski Bektaşî dostları. Kimi uzaklara sürülmüş, kimi kendiliklerinden İstanbul'u terk edip tanınmadıkları yerlere göç etmişti. Korku kol geziyordu her yerde. Bektaşî olmak o devirde kara dinli kâfir olmaktan da beterdi.*" (Soyyer, 2008:12) cümleleri Bektaşilerin yaşadığı sıkıntıyı aktaran bir diğer kısımdır. Anlatıcı, yaşanan sıkıntıyı aktarmak için romanın eksenine 1826'da asılan Kıncı Baba'nın ailesini koyar.

Bektaşilerin yaşadığı sıkıntı, gördükleri baskının şiddetini en iyi anlatan örneklerden biri, Bektaşî olmayanların bile Bektaşî sanılarak sürgüne yollanmasıdır. Yaşanan bu durum romanda şu cümlelerle ifade edilir: "*Halvetilerden pek çok 'baba' ve Mevlevilerden birkaç 'dede' Bektaşî sanılarak çöllere sürülmüşlerdi. Sonra gerçek durum anlaşılınca bu zavallılar, sürgününün acılarını çektikleriyle kalmışlardı*" (Soyyer, 2008: 78).

Sürgünler, idamlar dışında vurgulanan diğer baskı unsurları kimi tekkelerin yıktırılması, tekkelerin mallarına el konması ve Bektaşilerin kimliklerinden uzaklaştırılmaya çalışılmasıdır. Son husus yıktırılmayan tekkelerin başına Nakşibendilerin atanması ve Hasan ile somutlaştırılır. Tekkelere Nakşibendiler tayin edilerek Bektaşiler yollarından döndürülmeye çalışılmıştır. Hasan ise klasik medrese eğitimi görmüş ve buna bağlı olarak Bektaşiliğe uzak kalmıştır. Böylece Bektaşilerin kimliklerinden uzaklaştırılmaya çalışıldığı vurgulanır. Ahmet Yaşar Ocak yaşanan baskının şiddetini ve bunun karşısında tarikatın varlığını koruma sebebinin şöyle ifade eder: "*II. Mahmud'un Bektaşiliğe indirdiği 1826 darbesi eğer başka bir tarikata indirilmiş olsaydı büyük bir ihtimalle o tarikatın dağılıp gitmesi veya en azından zayıflaması işten bile değildi. Fakat Bektaşî vakıflarının merkezîyetçi yapısı ve iktisadi gücü tarikatın bu darbeyi kolayca atlmasına ve bir müddet sonra yeniden belini doğrultmasına büyük ölçüde yardımcı olmuştur*" (Ocak, 2010: 377).

Yaşanan baskı karşısında halkın takındığı tutum edildir. Halk, can korusuyla sesini çıkaramamıştır. Hasan'ın medresedeki hocalarından olan Nurullah Molla bu durumu özeleştirir yaparak Hasan'a açıklar: "*Oğlum biz, babanı asmaya götürürlerken çaresiz kaldık, tıpkı büyük deden gibi bizler de sadece ağlayabildik onun arkasından. Yirmi iki yıldır da sustuk, sustuk, sustuk*" (Soyyer, 2008: 21). Bu alıntıda bir başka tarihsel gerçeğe göndermede bulunulur. O da Kıncı Baba'nın idam fermanında kayınpederinin imzasının olduğudur. Kıncı Baba'nın kayınpederi olan Bandırmalızade Galip Efendi yukarıda bahsi geçen toplantının katılımcılarından. O, Bektaşiliğe karşı alınan kararlar karşısında duramamış, bu kararları onaylamıştır. Onun bu davranışının sebebinin Nurullah Molla, Hasan'a şöyle açıklar: "*Galib*



*Efendi, Bektaşiliğin kapatılma fermanını imzalayan şeyhlerdendir. Dolayısıyla babanın idam fermanını da... Kendince haklıydı, çaresizdi... Padişah topladı şeyhleri Saray'daki camiye. Pek çoğuna tehditle imzalattı belgeyi"* (Soyyer, 2008: 20). Bu olaydan sonra Hasan'ın annesi Hatice, ailesiyle olan ilişkisini keser.

Anlatıcı, Bektaşilere uygulanan baskıların sebebini güç, iktidar mücadelesi olarak görmektedir. Ona göre Bektaşiler, bu mücadelenin kurbanı olmuşlardır. Anlatıcı bu düşüncesini Hatice aracılığıyla ifade eder: "... büyük bir mücadele vardı. Devletin tepesinde bir mücadele... Buna Bektaşiler kurban edildi" (Soyyer, 2008: 163).

Bu baskılar Bektaşilerin II. Mahmut'tan nefret etmelerine sebep olur. "II. Mahmud'un anısı, doğal olarak Bektaşiler'in ürperdikleri bir şey oldu. İstanbul'da Divanyolu'ndaki Mahmud'un türbesinin önünden ne zaman geçseler, tükürüp lanet okumanın, onların ananelerinden biri haline geldiği söylenir" (Birge, 1991: 92) cümleleriyle ifade edilen nefret romanda da, başka şekilde de olsa, söz konusu edilir. Romanda, Bektaşilerin II. Mahmut'a Sultan Maymun dedikleri belirtilir ve böylece onların II Mahmut'a duydukları nefret somutlaştırılır.

Tarikatın kapatılması ve yapılan baskılar Bektaşileri gizli şekilde örgütlenmeye, ayinlerini ve inançlarını gizlemeye yöneltir. Hasan ile bir öğrencisi arasında geçen aşağıdaki diyalog gizli örgütlenmeyi ifade eder:

- *Hocam, siz İstanbul'da yaşadığımız için çok sıkı takibattasınız, bundan dolayı da teşkilatı bilmemeniz doğal.*

- *Teşkilat mı o da ne?*

- *Tekkeler kapatılınca dervişler birbirleriyle irtibatı kesmedi. Devlet-i Âliye'nin dört bir yanındaki Bektaşiler hep haberleştiler. İşte teşkilat bu" (Soyyer, 2008: 87).*

Bektaşiler bu tarz örgütlenme sayesinde varlıklarını devam ettirirler. Aynı zamanda dinsel törenlerinden de vazgeçmezler ve ayinlerini Nakşibendi ayini adı altında sürdürürler. Roman kişilerinden olan Nafi, Hasan'ın "Gerçekten Nakşibendi ayini mi yapıyorsunuz?" (Soyyer, 2008: 93) şeklindeki sorusunu şöyle yanıtlar: "Hayır canım, adı Nakşi ayini. Tekkeye gidilecek tek bir yol vardır zaten, oralara gözcüler koyarız. Şeyhülislamlık bazen cürmümeşhut halinde yakalamak için yanına askerleri, arkasına halkı katarak gelir. Tabii ki bir şey bulamazlar. Gözcüler haber verir, Bektaşilik'le ilgili ne varsa bodruma kaldırırız hemen" (Soyyer, 2008: 93). Böylece de nasıl ayin yaptıklarını ortaya koyar.

Toplu olarak yapılan bu gizlenme, bireysel anlamda da söz konusudur. Bektaşiler, yaşamını sürdürmek, baskıyla karşılaşmamak için asıl inançlarını gizlemektedirler. Örneğin Hatice, Hasan'ı medreseye götürdüğü zaman asıl inancını gizleyip islah olduğunu söyler.

Bu tarz gizlenmeler Bektaşiliğin tam olarak ortadan kalkmasının önüne geçer. Tam olarak ortadan kaldırılamayan tarikat, baskıların azalmasıyla tekrar hareketlenir. Bektaşiler baskılara uğrasalar da genel olarak inançlarından vazgeçmemiş; bunları gizlice sürdürmüş ve baskıdan kurtulunca kendilerini ifade etmekten çekinmemişlerdir.

1826'da Bektaşiliğin kapatılmasıyla başlayan baskılar zaman içerisinde azalmaya başlar. II. Mahmut'un tahttan inmesiyle de bu baskılar resmî olmasa da uygulamada iyice azalır. Eser, baskıların azaldığı bu dönemde geçmektedir. Romanda baskıların azalmasıyla ortaya çıkan gelişmelerle anlatılır. Bektaşiler artık daha rahat görüşebilmekte, tekkelerinin başına getirilen Nakşibendi şeyhlerine karşı gelebilmekte, inançlarının gereğini yapabilmektedir. Bektaşiliğe konulan yasak her ne kadar kalkmamış olsa da bir müsamaha söz konusudur. İstanbul dışındaki Bektaşiler, İstanbul'dakilere göre daha rahattır. Bunun sebebi merkezden uzak olmalarıdır. *"Hiçbir şey eskiden olduğu gibi değildi artık. Bektaşilik, yavaş yavaş yarı serbest bir hale bile gelmişti. Nakşibendi tekkesi adı altında açılan Bektaşi tekkelerinin sayısı da üçü bulmuştu. Eryek Baba Tekkesi de Şeyhülislam'ın'tan alınan Nakşibendi tekkesi izniyle faaliyete başlamıştı. Bu arada İstanbul'da uzun zamandır faaliyette olan matbaa da kitaplar basıyordu"* (Soyyer, 2008: 154) şeklindeki cümleler baskının azaldığını ifade eder. Bununla birlikte Bektaşilerin çok da rahat olduğu söylenemez. Ortaya çıkan değişiklikten rahatsız olanlar sürekli Bektaşileri şikâyet etmektedir; ancak bu şikâyetlerden bir sonuç çıkmamaktadır. Bunun sebebi artık idarecilerin de Bektaşiliğe çok katı bakmamaları hatta faaliyetlerini görmezden gelmeleridir. Dönemin padişahı I. Abdülmecit ve onun annesi Bezmiâlem Sultan, Bektaşileri, Bektaşiliği desteklemektedir. *"Yasağı kaldırtamıyoruz, valide sultanın desteğine rağmen Şeyhülislam'ın inadını kıramadık."* (Soyyer, 2008: 130-131) diyen Perişan Ali Baba, Bezmiâlem Sultan'ın desteğini aldıklarını vurgular. I. Abdülmecit'in Bektaşilere, Bektaşiliğe hoş gözle baktığının kanıtı ise bir Bektaşi önderi olan Halil Revnaki Baba'nın cenazesine katılmasıdır. Yine aynı cenaze töreninin Şeyhülislam Arif Hikmet Efendi tarafından kaldırılması Bektaşilik üzerindeki baskının azaldığının bir diğer göstergesidir. Buradan hareketle 1826'dan sonra büyük baskılara uğrayan Bektaşiliğin kısa bir süre içerisinde kendini toparladığı söylenebilir. Nitekim romanın yazarı da 19. *Yüzyılda Bektaşilik* başlıklı çalışmasında şu tespiti yapar: *"1840 tarihi İstanbul'daki Bektaşi dergâhlarının gerek Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın gerekse Osmanlı bürokrasisinin desteğiyle gayri resmi olarak faaliyet göstermeye başladığı dönemdir"* (Soyyer, 2005: 77). Bektaşilik için 1840 itibarıyla çerağlar uyanmıştır; bir başka ifadeyle tarikatın yeniden varoluşunu sergileme imkânı bulunduğu söylenebilir. Böylece bir Bektaşi terimi olan çerağ uyanmasının aynı zamanda bu anlama gelecek şekilde de kullanıldığı ifade edilebilir.

Anlatılan dönemde Bektaşilere yönelen iftiralar ve Bektaşi olmayanların Bektaşiliğe bakışı da yansıtılmaktadır. Bektaşiliğe atılan iftiralar Hıdır Molla aracılığıyla somutlaştırılır. Tasavvufa karşı olan Hıdır Molla, Bektaşiliği ve Bektaşileri halkın gözünde kötü göstermek için bir *Şer Yuvası Bektaşilik Nedir? Bektaşiler Kimlerdir?* başlıklı bir kitap yazar ve bu kitapta yeniden dirilmeye çalışan Bektaşiliğe suçlamalar yönelir. Nitekim yazdıklarıyla da bazı kesimleri harekete geçirir. Hasan'ın kayınpederi Edhem Baba "... zamane Bektaşiliğini diriltip kapalı bulunan tekkeleri Nakşibendi tekkesi görüntüsünde açmak isteyen teşkilatın üyelerinden olmak ... Kuranikerim'i kendi itikadı doğrultusunda değiştirmek, Hulefa-i Reşidîn'e küfretmek, Fazlullah Hurufî'nin yolundan gitmek..." (Soyyer, 2008: 160) gibi suçlamalarla tutuklanır; ancak bu suçlamalar geçersiz olduğu için serbest kalır. Bu olay Bektaşiliğe atılan iftiralara bir örnektir. Dayanağı olmasa da bu tarz iftiralar halkın etkilenmesine ve Bektaşilere mesafeli durmasına sebep olmaktadır. Genel algı Bektaşilerin dinden çıkmış olduğu yönündedir. Nitekim Hasan'ın baldızına, oğlu için talip olan Hayrullah Ağa'nın "... ben istedikten sonra kız çok, ancak bizim hanımla düşündük ki, bir yoldan çıkmış ailenin kızını Müslüman yapmak pek sevap olur" (Soyyer, 2008: 184) şeklindeki sözleri bunu doğrular. Bu genel kanaate rağmen insanların Bektaşileri tanıdıkça onları sevdiğini, onların düşündükleri gibi dinden çıkmış insanlar olmadıklarını anladıkları da vurgulanmaktadır.

Yeniçerilik-Bektaşilik ilişkisi romanda yer bulan bir diğer tarihsel gerçekliktir. Tarihe Vaka-i Hayriye olarak geçen yeniçeriliğin kaldırılması Bektaşiliği de etkilemiş ve tarikatın kapanmasına sebep olmuştur. Romanda bu ilişkiye de gönderme yapılır. Romanda öne sürülen görüşe göre Bektaşilik ile yeniçerilik arasında çok sıkı bir bağ yoktur. Revnaki Baba'ya yaptırılan değerlendirme şöyledir: "*Yeniçeri ortalarından bir ikisinde temsili birkaç baba bulunurdu, hepsi o kadar. Geçmişten gelen bir kabullenıştır bu nazarım. Pirimin, Hünkârımın maneviyatına sığınarlardı savaşlarda. Aslında Bektaşi falan değillerdi. Bu ocaktaki babalar, yeniçeri ayaklandığında onlarla birlikte toplanmış, bu da duyulmuş padişah tarafından...*" (Soyyer, 2008: 66).

Romanda adı geçen Bektaşi tekkeleri anlatılan dönemden romana yansıyan bir diğer unsurdur. Üsküdar Tekkesi, Küçük Selimiye Tekkesi, Kızıldeli Sultan Tekkesi, Bandırmalı Tekkesi, Seyid Nizam Tekkesi, Şehitlik Tekkesi, Şahkulu Sultan Tekkesi, Eryek Baba Tekkesi bahsi geçen tekkelerdir (Soyyer, 2008: 65).

Yukarıda bahsedilen hususlardan hareketle romanın Bektaşiliğin bir dönemine dair değerlendirmelerde bulunduğu, tarihsel gerçeklere değindiği söylenebilir.

## 2. Bektaşilik ve Bektaşiler Hakkında Verilen Bilgiler

Romanda bir taraftan Bektaşilikle ilgili tarihsel gelişmelere yer verilirken diğer taraftan Bektaşilik tarikatı ve Bektaşilere özgü özellikler üzerinde durulmaktadır. Öncelikle Bektaşilerin kendilerini nasıl tanımladıklarını aktarmak gerekir. Onlar

kendilerine yapılan Müslümanlık karşıtı suçlamalarına rağmen kendilerini İslam içerisinde tanımlarlar. Bu konuda Hatice, oğlu Hasan'a şöyle demektedir: “*Biz de Kuran'a dayanırız, biz de sünnete dayanırız oğlum. Bizim inandığımız yol, Kuran'ı insanlara getiren o büyük Peygamber'in soyuyla birlikte nakledile nakledile gelmiştir. Bize zındık diyorlar, hâşâ hepimiz Müslüman'ız elhamdülillah*” (Soyyer, 2008: 25).

Hz. Ali ve Hacı Bektaş-ı Veli algısı doğal olarak ele alınmaktadır. Romanda Bektaşilerin Hz. Ali'ye Allah gözüyle bakmadıkları, onu tasavvufun temeli saydıkları belirtilir. Hasan ve Gülendâm'ın Paris'e giderken tanıştıkları aile Bektaşilerin Hz. Ali'yi Allah gibi gördüklerini söylemeleri üzerine Gülendâm onlara şöyle yanıt verir: “*Onlar (...) böyle bir şey demiyorlar efendim, asla bunu söylemezler, İmam Ali, şah-ı velayettir, tasavvufun başlangıç pınarıdır*” (Soyyer, 2008: 191). Bektaşiliğin dayandığı kişi olan Hacı Bektaş-ı Veli de çok sevilen, çok saygı duyulan biridir. O Bektaşiler için bir hünkâr, bir pirdir. Bektaşilerin onu rehber aldığı romanda vurgulanan hususlardandır.

Bektaşilikte aşk ve buna bağlı olarak ortaya çıkan insan sevgisi romanda ön plana çıkarılan hususlardandır. Onlar, Allah'a aşkla bağlandıklarını söylerler. Onlara göre en büyük aşk da yaratana duyulandır. Buna bağlı olarak onlar, Allah'ın yarattığı bir varlık olduğu için ayırım yapmadan insana da sevgiyle bakarlar. “*Bektaşî ahlakının temelinde insana saygı yatar*” (Öztürk, 1998: 221). “*Bektaşilik ‘sevgi’ kavramı üzerine kurulmuş, onunla gelişmiş, yayılmış bir inanç kurumudur*” (Eyüboğlu, 1993: 269). Örneğin Hasan bağlamında “*... ne annesinden ne de diğer Bektaşilerden (...) hiç beddua işitmemişti. Hatta zaman zaman ‘bu Bektaşiler bütün lanetleme ve beddua kelimelerini Muaviye ile Yezid'e sarf ettiklerinden olsa gerek diğer insanlara kullanmak için dağarcıklarında kötü söz kalmamış’ der gülerdi*” (Soyyer, 2008 :155) denilerek belirtilen husus ifade edilir.

Bektaşilerin konuşmalarında geçen kimi kullanımlar kendilerine özgüdür. Örneğin Halil Revnaki Baba, birine hitap ederken “nazarım” şeklinde seslenir. Bir başka örnekte ise Hatice'ye “ana baci” dendiği görülmektedir. Bektaşilerde mürsidin eşine bu isimlendirme verilmektedir (Öztürk, 1998: 238). Yine bu örnekler benzer şekilde Hasan, Bektaşiliği benimsemeye başlayınca kendinden “fakir” olarak bahsetmeye başlar. Bektaşiler, fakir diyerek kendilerini kastederler. Bütün bu örnekler Bektaşilere belirginleştiren kullanımlardandır.

Kadının farklı konumu da romanda ele alınır. İsmet Zeki Eyüboğlu, İslam'ın kadına bakışını ve Bektaşiliğin kadına bakışını değerlendirir ve şöyle der: “*Bektaşilik'te kadının apayrı bir durumu vardır. (...) Bektaşilik'in benimsediği inançlar yüzünden kısıtlayıcı, sınırlandırıcı, yasaklayıcı koşullar yoktur. Özellikle kaç-göç, eve kapanma, kimseye görünmeme, ağızsız dilsiz bir ‘odalık yaşamı’ sürme geleneği, gerekliliği ortadan kalkmıştır, daha doğrusu yer bulamamıştır*” (Eyüboğlu, 1993: 338). Bu özel-

likler romana da yansır. Örneğin Bektaşilikte ibadet bir arada yapılır. Cem ayinleri içinde kadınlar ve erkekler bir aradadır (Soyyer, 2008: 53). Bunun yanında evlenmeyi düşünen bekârların bir araya gelip konuşmaları da serbesttir. Hasan, Gülendam'la evlenmeden önce onunla görüşür. Her ikisi de beklentilerini ifade eder, anlaşır ve evlilik yoluna girerler. Kadınların rahat olduğunun bir diğer göstergesi örtünme şekilleridir. Kadınlar her tarafını örtecek şekilde başlarını kapatmamaktadırlar.

Romanda Bektaşilik-Hurufilik ilişkisine de yer verilmektedir. Bektaşiliğin Hurufilikten etkilendiği belirtilir. Bu etki, kimi konuların yorumlanmasında Hurufilikten yararlanma şeklinde açıklanır. Bunun dışında bir bağın olmadığı belirtilir (Soyyer, 2008: 65).

Bektaşilikteki bir görüş farklılığı da romanda irdelenir. Bu farklılık Hacı Bektaş-ı Veli'nin evlenip evlenmediğine dairdir. Bektaşilerin kimi onun evlendiğini kimisi ise hiçbir zaman evlenmediğini öne sürerler. Onun "... evlenmediğini ileri sürülenlere Babalar (Babagân), evlendiğine inananlara da Çelebiler kolu denir" (Eyüboğlu, 1993: 142). Romanda anlatılan Bektaşiler, Babalar kolundandır (Soyyer, 2008: 173).

Bektaşilerin nikâh ve düğün törenleri kendilerine özgüdür. Romanda yer alan Hasan ile Gülendam'ın nikâh ve düğün törenleriyle örnekleme söz konusudur. Törenlerde ön plana çıkan başlıca hususlar nikâhı Bektaşî babasının kıyması, onun yeni evlenenlere öğütlerde bulunması, törende dualar ve gülbanklar okunması şeklinde sıralanabilir (Soyyer, 2008: 94-98).

Yukarıda belirtilen hususiyetler dışında romanda Bektaşilikle ilgili terimlere, uygulamalara, kaynaklara da yer verilmektedir. Bunlar Balım Sultan'ın erkânname, cem ayini, sır, ikrar vermek, çerağ uyandırmak, nefes, gülbank ve tercüman, nasip almak, peymençe, teslim taşı, tiğbent, hırka, edhemî taç, palehenk, tennure, niyaz etmek ve meydan taşıdır.

Balım Sultan, Bektaşilikte önemli bir yere sahiptir. O, Hacı Bektaş-ı Veli'den sonraki ikinci pirdir (Ocak, 2010: 374). Balım Sultan, Bektaşiliği kurumsallaştırıp yasal hale getirmiştir. Romanda bahsi geçen erkânname de ona aittir. O, ortaya koyduğu erkânnameyle Bektaşiliğin usul ve uygulamalarını düzenlemiştir. Nitekim romanda da Bektaşilerin bu erkânnameden hareketle davrandıkları belirtilir (Soyyer, 2008: 39).

Cem ayini, Bektaşilerin törenlerine verilen addır. Bu ayin yola girişte yani Bektaşî olurken ve ölen birisinin anısına yapılır (Birge, 1991: 252). Romanda Hasan'ın Bektaşiliğe girişinde yapılan cem ayini ayrıntılarıyla anlatılır (Soyyer, 2008: 212-224). Yola nasıl girildiği aşama aşama belirtilir. Bu törende dikkati çeken

husus Hasan'ın eşi olan Gülendam'ın dışarı çıkartılmasıdır. Bunun sebebi şöyle açıklanır: “Biraz sonra içeride bulunan herkesle kardeş olacaktı Hasan, bu yüzden (...) karısı (...) dışarıda bekleyecekti. Bektaşî meydanlarında bir bekâr can nasip alırken, kızsâ bütün bekâr erkekler, erkekse bütün bekâr kızlar dışarıya çıkarılırdı. Çünkü Bektaşîler bir kez kardeş olmuşlarsa onunla artık evlenemezlerdi” (Soyyer, 2008: 215).

Sır kavramı, Bektaşîliğin 19. yüzyılında ortaya çıkar. Kavramın bu yüzyılda ortaya çıkması tesadüfî değildir. Bektaşîler 19. yüzyıldaki baskılar sebebiyle her hususlarını gizleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu 1826'dan sonra ortaya çıkan zoraki bir durumdur (Soyyer, 2005: 75). Onlar, varlıklarını devam ettirme içgüdüleriyle her şeylerini gizlemiş, sır olmuşlardır. Örneğin Hasan, Bektaşî olmadan önce “Bektaşîlerin ayinleri sırdır, onlar beni bile almazlar” (Soyyer, 2005: 137) demektedir. Burada da görülebileceği üzere Bektaşîler dış tehlikelere karşı önlem olarak sırrı devreye sokmuşlardır.

İkrar vermek, Bektaşî olmanın temel gereklerindedir. “Bektaşîlik'te tarikata girmek için dileğini bildirip, düşüncelerini açıklayarak ant içmek karşılığı söylenir. (...) Yetkili kimsenin önünde, özel bir törenle, ikrar verdikten sonra tarikata girilir. İkrardan dönmek büyük bir suç, yakışsız bir davranış sayılıp tarikattan kovulmayı gerektirir” (Eyüboğlu, 1993: 382-383). Romanda kimi kişilerin ikrar vererek tarikata girmesi anlatılır. Bunların en çarpıcısı Hasan'ın ikrar vermesidir. Babasının bir Bektaşî olmasına rağmen dönemde yaşanan baskılar sonucunda Bektaşîlik inancıyla yetiştirilmeyen, medrese eğitimi alan Hasan zaman içerisinde değişir. Bektaşîliğe girmeye karar verir ve düzenlenen cem ayiniyle Bektaşî olur.

Romanın da adı olan çerağ uyandırmak Bektaşîliğe özgü terimlerdendir. Yukarıda da bahsedildiği gibi bu terim iki anlamıyla kullanılmıştır. Bunların birincisi Bektaşîliğin çerağının uyanması yani yeniden canlanmasıdır. İkincisi ise daha özeldir ve Bektaşîlik bünyesinde bir anlamı vardır. Çerağ “Hz. Muhammed'in Tanrı'dan ilk ışık alması anısına, ruhun aydınlanmasının bir sembolü olarak algılanan ve cem törenlerinde kullanılan kandil, lamba, mum ya da çıra” (Korkmaz, 1993: 80) olarak tanımlanır. Çerağı uyandırmak da bahsedilen nesnelere yakmaktır. Romanda çerağ yakmanın sebebi ise şöyle açıklanır: “Bektaşîlerde ululara mum yakmak biçiminde gerçekleştirilen çerağ uyandırmak önemli bir saygı ve onlardan yardım dileme biçimiydi. Medresenin bidat yani dine sonradan girme kötü bir şey olarak gördüğü bu âdet. Bektaşîlerde titizlikle uygulanırdı” (Soyyer, 2008: 72-73). Görüldüğü üzere romanda çerağ uyandırmak daha özel olarak tanımlanmaktadır. Neticede ise çerağın manevi beklentilerle yakıldığını söylemek mümkündür.

Niyaz etmek, “Aynicem'de Baba ya da sembolik bir yerin önünde saygıyla eğilmek. Baba'ya yapılan tam niyaz dizlerini göğsünü ve önündeki yeri öpmeyi gerektirir. Olağan haliyle niyaz eller yerde olarak öne eğilip önündeki yeri öpmektir” (Birge, 1991:

266). Peymençe de Bektaşilere özgü selamlamalardandır. “*Bektaşiler önce sol ellerini sağ omuzlarına sonra da sağ ellerini onun üzerinden sağ omuzlarına doğru çapraz uzatarak selam verirlerdi. Buna peymençe*” (Soyyer, 2008: 28) denir. Nasip almak ise tarikata girmek demektir.

Nefes, gülbank ve tercüman Bektaşiliğin vazgeçilmez unsuru olarak romandaki yerlerini alırlar. Nefes, Bektaşilerin söyledikleri ilahilerdir. Örnek olması açısından romanda yer verilen Pir Sultan Abdal’a ait şu kısım verilebilir:

“Şükür bizi bu meydana  
Getirenin demine hü  
Ceset içinde bu canı  
Bitirenin demine hü” (Soyyer, 2008:103).

Gülbank ise “... yüksek sesle okunan özel ‘dua’dır. Bütün törenlerde, belli bir uyuma, belli bir düzene göre okunan ‘gülbank’ birkaç türdür. Bu türülük düzenlenen törenin özelliğine göredir. Ayin-i Cem ile İkrar Ayini’nde okunan gülbank ile sabah, akşam yemeklerinde okunan gülbanklar ayrıdır” (Eyüboğlu, 1993: 2009). Burada belirtildiği gibi Bektaşilerin buldukları ortama göre gülbank okumaları romanda da mevcuttur. Örneğin sofrada,

“Lokma hakkına, evliya keremine, cömertler demine hüüü  
Elhamdülillah elhamdülillah eş-şükri’llah  
Hak berekâtım vere  
Bu gitti ganisi gele  
Yiyip yedirenlerin ömrü ziyade ola  
Hayır sahibinin niyazı kabul ola  
Divan-ı Hakk’a yazıla  
Şah Hüseyin Efendimiz’in ruh-ı şerifi handan ola  
Vakitler hayr ola şerler def ola  
Erenler destgirimiz ola  
Muhammed Ali gözcümüz ola  
Doksan dokuz bin Horasan pirleri  
Elli yedi bin Rum erleri gözcümüz bekçimiz ola  
Nur-ı Nebi kerem-i İmam Ali

*Pirimiz Hümkâr Hacı Bektaş Veli Efendim'den her ne geldikçe  
hakkımızda hayırlısı gele*

*Üçler beşler yediler kırklar hazır gaip erenlere, gerçekler demine*

*hüüü... ” (Soyyer, 2008: 82-*

83) şeklinde bir gülbank okunurken ikrar ayininde,

*“Allah Allah Muhammedün habibullah Aliyyün veliyullah*

*Vakitler hayrola şerler defola hayırlar fethola*

*Her geldikçe hayırlısı gele*

*Düşmanlar kahrola münkir münafık mât ola*

*Zümre-i Mervaniyan kör ola*

*Ve cümle kardaşlarımız sağ ola*

*Müşkül işleri hallola*

*Güç işleri âsân, çerağ-ı dide püşt-i pâ olan karındaşlarımız sağ ola*

*Erhak yardımcıları ola... ” (Soyyer, 2008: 223) şeklinde farklı*

bir gülbank okunur.

Tercüman da gülbanka benzer; farkı ise ikrar ayininde rehber tarafından okunmasıdır (Birge, 1991: 268). Romanda ikrar ayininde, Hasan’a rehber olan Süleyman Baba bir tercüman okur (Soyyer, 2008: 222).

Bektaşilerin kimi giysileri romanda bahsedilen diğer unsurlardandır. Bu giysilerden biri tarikata girenlere giydirilen hırkadır. Hasan’ın annesi Hatice, “... *biz buna ‘fahır’ da deriz. Ne cebi olur ne yakası... Bunu giyenlerin, herkesin ayıbını görmeyip örtücü olması gerektiğini simgeler*” (Soyyer, 2008: 111) diyerek hırkayı açıklar. Baba olan Bektaşilerin taktığı edhemi taç başa takılan bir başlıktır. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikatı temsil eden dört dilimden oluşur (Soyyer, 2008: 215). Mevlevilerin de giydiği tennure de romanda geçmektedir. İkrar verirken giyilen tennure, Mevlevilerin altı parçalısından farklı olarak on iki parçadan dikilir ve kenarına ‘hü’ işlenir (Soyyer, 2008: 111). Bele takılan ve palehenk bele takılan 12 köşeli büyük bir taştır. Hz. Muhammed’in açlığını hissetmemek için beline taktığı söylenir (Soyyer, 2008: 111); (Birge, 1991: 266). Bektaşi olduğunu gösteren teslim taşı da romanda yer yer geçmektedir. Örneğin Hatice, henüz Bektaşi olmayan oğlu Hasan’ın “... *boy-nunda teslim taşı görmeden*” (Soyyer, 2008: 33) yüreğinin soğumayacağını söyler. Bir başka ifadeyle o, ancak oğlu Bektaşi olunca geçmişin acılarını kısmen unutabileceğini ifade eder. Önemli giysi unsurlarında olan tiğbent bele dolanan bir kuşaktır. Tiğ-



bent “... yolunda sabitkadem olmayı gösterirdi. Tığbent bağlamak Mansur gibi idam edilmeye dahi razı olmaya; eline, diline, beline sahip olmaya; ahd-i misakta yani bezm-i ezelde verdiği sözde devamlı olmaya işaret ederdi” (Soyyer, 2008: 219). Bunu da ancak ikrar veren biri takabilir.

Bektaşilerin ayinlerini tekkelerde yaparlar. Bu tekkelerin kimi hususiyetleri de romana yansımaktadır. Bunlara örnek olması açısından Meydan ve meydan taşı verilebilir. Meydan, tarikat törenlerinin gerçekleştirildiği yerdir (Birge, 1991: 265). Meydan taşı ise bu meydana konan teslim taşı şeklindeki kanaat taşı ya da mürüvvet taşı olarak da isimlendirilen taştır. (Öztürk, 1998: 232) Bu taşın ikrar töreni sırasında, Süleyman Baba tarafından şöyle anlatılır: “Buna meydan taşı derler, terbiyesiz ve edepsiz olanları bunda terbiye ederler” (Soyyer, 2008: 222).

Üzerinde durulan hususlar bir tarikat olarak Bektaşilikten, Bektaşilerden romana yansıyanlardır. Bir başka ifadeyle romanda Bektaşiliğin, Bektaşilerin yukarıda belirtilen hususları ele alınmıştır. Bektaşiliğin bu hususlarla sınırlı olduğu söylene- mez; ancak romanda bahsedilen hususlar bununla sınırlıdır. Bir bakıma bir edebî tür olan roman bu sınırlılığı doğurmaktadır.

### Sonuç

Bektaşilik, Hacı Bektaş-ı Veli’ye dayanan ve Osmanlı devleti tarafından uzun süre meşru kabul edilen, desteklenen bir tarikattır. Bu durum 1826’da değişime uğrar; yeniçeriliğin kaldırılmasıyla beraber Bektaşî tekkeleri de kapatılır. Kapatılma, Bektaşiliğin zor bir dönem geçirmesine sebep olur; ancak baskılara rağmen tarikat son bulmaz ve varlığını resmi olmayan yollardan sürdürür. Ahmet Yılmaz Soyyer’in *Çerağlar Uyanırken* başlıklı romanı, Bektaşiliğin bu zorlu sürecini konu edinir. Roman tarihi süreci anlatmakla sınırlı kalmaz ve Bektaşilikle, Bektaşilerle ilgili bilgiler de verir.

Roman, pek de sanatsal kaygı duymadan belirtilen hususları anlatmak için yazılmıştır. Hasan’ın Bektaşî değilken Bektaşî olması, iç dünyasında bu bağlamda yaşadıkları üzerinde pek durulmamıştır. Dolayısıyla roman, Bektaşilik hakkında tarihsel ve özel bilgiler vermekle sınırlı kalmaktadır.

Romanın yazarı, Ahmet Yılmaz Soyyer, üzerine bilimsel çalışma yaptığı 19. yüzyıldaki Bektaşiliği roman formunda da anlatmak istemiştir. Böylelikle birtakım bilgileri art arda sıralayan çalışmalardan farklı olarak yaşayan kişiler ekseninde, öyküleyici anlatımla Bektaşiliği, Bektaşileri anlatmıştır. Böylece ortaya öykü eşliğinde, Bektaşilerin bir dönemini ve Bektaşileri anlatan akıcı bir roman çıkmıştır.

Anlatılanlar, tarihsel gerçeklerle uyumludur. Roman, gerek yazarın Bektaşilikle ilgili yaptığı çalışmada gerekse diğer çalışmalarda yapılan değerlendirmeler pa-

ralelindedir. Her ne kadar bahsi geçen kişilerin çoğu tarihsel kişiler olsa da romanın bir kurgu işi olmasına bağlı olarak hayali kişilerin varlığı da söz konusudur.

Sonuç olarak bu romanın Bektaşiliğin bir dönemi ve Bektaşiler hakkında bilgiler vermek amacıyla yazıldığı, buna bağlı olarak da sanatsal kaygıları çok içermediği söylenebilir. Roman yazılış amacı doğrultusunda 19. yüzyılın ilk yarısındaki gelişmeleri ve Bektaşiliğe, Bektaşilere dair bilgileri içerir. Böylece hem tarihsel bir süreç hakkında bilgi verir hem de Bektaşilik ve Bektaşileri çeşitli özellikleriyle tanıtır.

### Kaynakça

- ALKAN, M. (2011). “Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesine Nakşibendi Bir Şeyhin Tayini: Merkezi Bir Dayatma ve Sosyal Tepki”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*. S:57: 213-223.
- BERKES, N. (2006). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BİRGE, K. J. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. çev: Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- ÇAMUROĞLU, R. (1994). *Yeniçeriliğin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye*. İstanbul: Ant Yayınları.
- EYÜBOĞLU, İ. Z. (1993). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul: Der Yayınları.
- KORKMAZ, E. (1993). *Alevi-Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları.
- OCAK, A.Y. (2010). “Bektaşilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZ, B. (1997). *Bektaşilik Nedir*. İstanbul: Der Yayınları.
- ÖZTÜRK, Y.N. (1998). *Tarih Boyunca Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- SAMANCIGİL, K. (1945). *Bektaşilik Tarihi*. İstanbul: Tecelli Matbaası.
- SOYYER, A. Y. (2005). *19. Yüzyılda Bektaşilik*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- SOYYER, A. Y. (2008). *Çerağlar Uyanırken*. İstanbul: Doğan Kitap.
- SOYYER, A. Y. (2009). “1826 Kapatılma Sürecinde Bektaşilik”. *Geçmişten Günümüze Alevi Bektaşî Kültürü*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- YALÇIN, A. *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı*. S.b. Ankara: Akçağ Yayınları.

# EVLIYA ÇELEBİ'NİN SEYAHATNÂMESİNDE BEKTAŞİ TEKKE VE TÜRBELERİ

Fahri MADEN\*

## Özet

Evliya Çelebi, XVII. yüzyılın en önemli seyyahı ve entelektüelidir. Bırakmış olduğu eser o dönem hakkında paha biçilmez değerde bilgiler sunmaktadır. Seyahatnâme XVII. yüzyıldaki Bektaşî tekke ve türbeleri hakkında detaylı bilgiler veren yegâne kaynaktır. Zira Evliya Çelebi eserinde yüz elliden fazla Bektaşî tekke ve türbesine yer vermiştir. Buna göre XVII. yüzyılda Bektaşîlik İstanbul, Anadolu ve Rumeli'nin dışında Girit, Rodos, Mısır, Bağdat ve İran coğrafyasında yayılmıştır. Seyyahın verdiği bilgiler, o dönemde Bektaşî tekkelerindeki günlük yaşamı, huzur ve güven ortamını ortaya koymaktadır. Ayrıca Seyahatnâme Bektaşî tekke ve türbeleri hakkında çok zengin gözlem ve betimlemelerle doludur. Verilen bilgiler seyyahın kendi gözlemlerinin yanı sıra dönemin mahalli söylencelerini de kapsamaktadır. Bu çalışmada Seyahatnâme'deki bilgiler ışığında XVII. yüzyılda faaliyet gösteren Bektaşî tekke ve türbeleri tespit edilmektedir. Ancak çalışma sadece Evliya'nın verdiği bilgilerle sınırlı kalmamış, onu doğrulamak ya da tamamlamak adına başta arşiv kayıtları olmak üzere kaynak eserlere kadar teşmil edilmiştir. Bu yapılırken Evliya'nın çağdaşı olan kayıtlarla, onun öncesi veya sonrası hakkında bilgi veren kaynaklara başvurulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Evliya Çelebi, Seyahatnâme, Bektaşîlik, Tekke, Türbe

## BEKTASHI DERVİSH LODGES AND SHRINES IN THE TRAVELOGUE OF EVLIYA CELEBİ

### Abstract

Evliya Celebi is most important travellers and intellectuals of XVII. century. His work has very valuable information about that period. Travelogue is the only sources of detailed information about Bektashi dervish lodges and shrines of XVII. century. Because Evliya Celebi mentions more than one hundred fifty Bektashi dervish lodges and shrines in his work. Accordingly, XVII. century, Bektashism was diffused in İstanbul, Anatolia and Rumelia outside the geography of Crete, Rhodes, Egypt, Baghdad and Iran. The traveler provided information, introduced daily life, peaceful and secure environment of Bektashi lodges at that time. Also, travelogue is full of with a very rich observation and description. The information given includes his observation of the traveller, their own observations of the period and local legends together. In this study, in light of information in the travelogue, Bektashi dervish lodges and shrines that rustle at XVII. century clamped. But this study is not limited to information

\* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kastamonu/ Türkiye, fahrimaden@kastamonu.edu.tr

provided by Evliya, it also verifies or completes it with the archival records, particularly in the resource works that have been extended up to. While doing so, Evliya was referred for his contemporary records in which he gave information about the sources of before or after consulted.

**Keywords:** Âşık Evliya Celebi, Travelogue, Bektashism, Dervish Lodge, Shrine

## 1. Giriş

Osmanlı entelektüeli olarak Evliya Çelebi, XVII. yüzyılda meydana getirdiği Seyahatnâmesinde Bektaşilere de geniş yer vermiştir. Seyyahın yolculukları sırasında konaklama gibi hayati öneme sahip bir ihtiyacına cevap vermenin yanında Bektaşî tekkeleri ilgisini çekmiş, Bektaşîlerin kendisine karşı gösterdikleri muhabbet ve alaka onu cezp etmiştir. İlgi alanı çok geniş olan Evliya, seyahatleri sırasında sürekli notlar tutmuş, araştırmalar yapmış, daha sonra bunları başka kaynaklarla da destekleyerek eserini meydana getirmiştir. Seyyahımız 1680’lerde vefat ettiğinde hâlâ eseri üzerinde çalışıyor, ona yeni bilgiler ve ayrıntılar eklemeyi düşünüyordu (Bruinessen, 2003: 27). Bu itibarla bir hazine değerinde olan *Seyahatnâme*, dönemin Bektaşî tekkeleri hakkında da detaylı bilgiler vermektedir.

Evliya, kendi gözlemlerinin ve araştırmalarının yanı sıra Bektaşîler ve tekkeleriyle ilgili mahalli söylencelerden ve yazılı başka kaynaklardan da faydalanmıştır. Mesela Sarı Saltık bahsinde *Saltuknâme* ve Yazıcızâde’nin Sarı Saltık ile ilgili *Risale*’si seyahatın kaynakları arasındadır (*Seyahatnâme*, 1999-III: 206). Evliya’nın diğer bir kaynağı ise Gelibolulu Mustafa Âli olup, bu müverrihin *Tevarih (Künhü’l-Ahbar)*’inden istifade etmiştir (*Seyahatnâme*, 1999-II: 25). Kaligra Sultan kalesinden bahsederken *Târih-i Yunan* isimli bir eserden bahsetmektedir. Ancak bundan istifade edip etmediği anlaşılmamaktadır (*Seyahatnâme*, 1999-II: 75). Bunlarla birlikte Evliya’nın ziyaretgâhlar ve meşhur şahısların türbeleri konusunda Taşöprüzâde’nin *Şakayık*’ından yararlandığı tespit olunmaktadır. Ayrıca başta *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi* olmak üzere pek çok Bektaşî *Velayetnâmesi*’nden yararlandığı da aktardığı bilgilerden anlaşılmaktadır. Ancak Evliya gerek *Velayetnâme*’lerden gerekse *Künhü’l-Ahbar*’dan bilgiler aktarırken kendine göre bir seçicilik ortaya koymuş, her bilgi ve menkıbeyi alıp kullanmamıştır. Evliya’nın Hacı Bektaş Veli ile ilgili verdiği bazı bilgiler ilginç bir şekilde *Hacım Sultan Velayetnamesi*’yle bire bir örtüşmektedir (Gündüz, 2010: 74-75). *Seyahatnâme*’nin birinci cildinin kaynakları üzerine araştırma yapan Meşkure Eren, Evliya’nın istifade ettiği eserlerden kaynak belirtmeden alıntı yaptığını ve bunları kendi tespiti ve fikri gibi aksettirdiğini, Evliya’nın yukarıda belirttiğimiz kaynaklar dışında Âşık Mehmed’in *Menâzirü’l-Avâlim*’i, Nişancı Mehmed Paşa’nın *Miratü’l-Kainat*’ı, *Peçevî Tarihi* ve *Fütüvvetnâme*’ler gibi başka kaynakları da

görüp kullandığını ifade etmektedir (Eren, 1960: 31-32, 64, 88). Ayrıca Evliya'nın eserini hazırlarken Ahmet Yesevi, Sarı Saltık ve Emir Sultan menakibnâmelerini gördüğü ifade edilmektedir (Baysun, 1986: 409). Evliya, hamisi olan Melek Ahmed Paşa sayesinde resmi belgelere de göz atmış olmalıdır. Ancak seyyah, XVI. yüzyılda tanzim edilen tahrir ve vakıf defterlerinden istifade etmemiş izlenimi vermektedir. Zira bu defterlere bakmış olsaydı bunlara dayalı olarak tekkelerin sahip oldukları vakıf mallarını daha detaylı vermeyi ihmal etmezdi. Bu itibarla Evliya, Bektaşilerle ilgili verdiği bilgileri daha çok kendi gözlemlerine dayandırmıştır (Faroqhi, 2003: 37).

Bu çalışmada Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiler ışığında XVII. yüzyılda Bektaşilerin faaliyetleri ve bu faaliyetleri yürüttükleri tekkeler ile tarikatın yayıldığı coğrafi alan elden geldiğince tespit edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca Evliya ile çağdaş veya hemen öncesi ve sonrasına ait arşiv kayıtları ile diğer kaynaklar gözden geçirilmiş, buralardaki bilgilerden de istifade edilerek Evliya doğrulanmaya çalışılmıştır. Böylece Evliya'nın verdiği bilgilerin güvenilirliği de sınanmış olmaktadır. Zira Evliya kullandığı kaynaklardan iktibas ettiği hikâyeleri sanki kendisi yaşamış gibi anlatmaktan çekinmemiş, hattâ önemli ölçüde hayal gücünü kullanmıştır (Eren, 1960: VII, 79, 129). Şüphesiz bu yönleri seyyahımızın kaynak olarak en zayıf yönleridir. Çalışmamızda Topkapı Sarayı kütüphanesindeki Bağdat Köşkü 304, 305, 306, 307, 308 ve Revan Köşkü 1457 numaralı; İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalar 5973 numaralı; Süleymaniye kütüphanesindeki Pertev Paşa 462 ve Hacı Beşir Ağa 452 numaralı yazma nüshalar esas alınıp karşılaştırmalı olarak Orhan Şaik Gökyay, Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, Zekeriya **Kurşun**, İbrahim **Sezgin** tarafından hazırlanan ve 1996-2007 yılları arasında Yapı Kredi yayınları tarafından basılan 10 ciltlik *Seyahatnâme* transkripsiyonu esas alınmıştır.

### Anadolu'daki Bektaşî Tekkeleri

Bektaşilik ilk faaliyetlerini XIII. yüzyılda Anadolu'da göstermiştir. Bu sebeple ilk tekke Hacı Bektaş Velî (ö. 1271) tarafından Sulucakaraöyük'te kurulmuştur. Mezarı Tatar beylerinden birinin kızı Gevherî Hanım tarafından yaptırılan Hacı Bektaş Velî'nin tekke ve türbesini bir defa da Kanuni Sultan Süleyman zamanında Kayserili Mirliya Şeytan Murad Bey tamir ettirmiştir (*Seyahatnâme*, 1999-II: 26). *Seyahatnâme*'de, Hacı Bektaş Velî'nin hayatına dair bilgilerin verildiği bölümlerin dışında türbesi ve tekkesinin Kırşehir'de bulunduğu ve tamir gördüğü bilgisinden başka herhangi bir malumat bulunmamaktadır (*Seyahatnâme*, 1996-I: 221; 1999-II: 24-26). Gerçi Evliya, Hacı Bektaş Velî'nin hayatı hakkında bilgi verirken tekkesiyle ilgili de yeri geldiğinde malumat vereceğini söylemektedir (*Seyahatnâme*, 1999-II: 26). Ancak *Seyahatnâme*'de böyle bir malumat bulunmamaktadır. Bu durum muhtemelen Evliya'nın Sulucakaraöyük'e uğramamasından kaynaklanmaktadır. Oysa o dönemde burası çok işlek olan Ankara-Kayseri yolu üzerinde olup tekke misafirler

için mihman evine sahipti (BOA, MD, nr.6, s.126). Evliya ömrünün son yıllarında bu tekkeyi ziyaret etmiş olsaydı, burada Abdülkadir Çelebi'nin şeyh bulunduğunu görecekti (BOA, İE.EV, nr. 4053). Bununla birlikte XVII. yüzyıl sonunda Hacı Bektaş Veli tekkesi merkezi hükümet tarafından desteklenmekteydi. Keza merkezi hükümet bu dönemde Hacı Bektaş Veli evladından Şeyh Elvan'a hırka parası tahsis etmiştir. (BOA, İE.ML, 69/6444). Ayrıca Evliya, Maden deresindeki Osman Baba tekkesinden bahsederken bu tekkenin çok büyük meydanlara sahip olduğunu, bunun benzerinin ancak Hacı Bektaş Veli tekkesi bulunduğunu söylemektedir (*Seyahatnâmesi*, 2003-VIII: 344). O halde seyyahımız Hacı Bektaş Veli tekkesini görmüş ya da hakkında malumat elde etmiş olmalıdır.

Elmalı'daki Abdal Musa tekkesi Evliya'nın ziyareti sırasında zengin vakıf mallarına ve binalara sahipti. Tekke meydan odaları, misafirhane, kiler, büyük bir mutfak, mescid ve namazgah köşkü gibi eklentilerinde üç yüzden fazla ehl-i sünnet derviş barındırıyordu. Bunlar yalın ayak, çârdarb, irfan ehli, dünyadan tecrit olmuş, ehl-i sünnet ve "akl-ı Aristo" dervişlerdi. Gece gündüz ilim ve marifetullah ile meşguldüler (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 140). Abdal Musa tekkesi etrafı kerpiç duvarla çevrili, dört bin adımlık bir bağın içinde kurulmuştu. Tekkenin bulunduğu köy, üstleri tahta ile örtülü yüz evden müteşekkil olup bağlık ve bahçelikti. Abdal Musa'nın vakfı olan bu köy halkı tekkenin tamirine, gelip ve gidenlerinin hizmetine memurlardı. Tekke binalarında yüzlerce altın gibi alem, çerağ, def, kudüm, nefir ve nekkareler vardı. Tekkenin Keykâvus mutfağında kırk kadar "tennurekeş" hizmetkârı olup, bunlar leziz yemekler pişirip Kur'an'ın emrine uyararak gelip gidene, kimsesizlere ve yoksullara ikram ederlerdi. Dervişlerin toplandığı meydanın önünde çınar ve kavak ağaçları bulunan bir meydan daha vardı ki burada bir de namazgah köşkü bulunuyordu. Burası tahta ile örtülmüş sivri bir külaha sahipti. Hastaların şifa buldukları kaynak suyu da olan bu namazgah Musa Baba'nın nazargahıydı. Bu meydanda tekkenin, içleri mahsul dolu yirmi ambarı mevcuttu. Ayrıca bu meydanın dışında büyük bir misafirhane olup çevresi duvarla çevrilmişti. Misafirhanenin altı ise iki yüz at alır ahırdı. Buranın atlı ve yaya gelen gidene eksik olmaz, burada hizmet eden mihmandarlar misafir geldiğinde hemen baba çorbası sunarlardı (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 140).

Zengin bir vakfi bulunan Abdal Musa tekkesi kurulduğu köyün yanı sıra çevrede zengin tarla, kuru, dağ, bağ ve bahçe hisselerine, yedi adet değirmene, on binden fazla koyuna, bin camışa, on deveye, yedi katıra, binden fazla sığıra, yedi yüz kırsığa sahipti. Bunların her biri hayır sahiplerinin ihsanıydı. Zira Anadolu vilayeti halkı Abdal Musa'ya gönülden bağlı olup yirmi otuz konak mesafeden tekkeye nüzurat gelirdi. Bu gelirler tekkenin tamirine ve misafirlerin hizmetine sarf edilirdi (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 140-141). Evliya'nın verdiği bu bilgi *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*'nde de zikredilmektedir. Menâkıbnâme'ye göre her yıl Abdal Musa tekkesine Frenistan'dan dahi nüzurat gelirdi (Güzel, 1999: 133-134).

Evliya'nın ziyareti sırasında Abdal Musa tekkesinin bir eklentisi olarak burada büyük kubbeli, çok değerli mücevherler, altın misali çerağlar, altın kandiller ve avizelerle süslenmiş Abdal Musa türbesi yer alıyordu. Türbenin bulunduğu yer duvarla çevrilip, güller ve sümbüller ile bir "bağ-ı İrem" haline getirilmişti. Kargir türbenin kubbesi çam tahtası ile örtülü ve sivriydi. Tepesindeki altın alem beş saat mesafeden görülebilmekteydi. Abdal Musa'nın sandukası çok hoş kokular sürülerek ve dört bir tarafı güzel yazılarla bezenmişti. Mezarın başucundaki "tac-ı bozdoğanı" beş dilimli olup masıvayı terk alametiydi. Bununla birlikte türbe, ziyaretçilerin "Alametlerimiz olsun" diyerek astıkları zerdeste, nefir, keşkül ve sapan-ı Davudiler ile donatılmıştı (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 140-141). Evliya'nın burayı ziyaretinden sonra 1680 yılında tekke vakfına Ahmed, Hüseyin ve Hüseyin oğlu Mustafa isimli kişiler tarafından bir müdahale olmuş, Derviş Rıza isimli şahıs elindeki berata dayanarak bu müdahalenin önlenmesini istemişti (BOA, İE.EV, nr.563).

Fenike'de limon, incir ve nar bahçeleri içerisinde Abdal Musa'nın büyük bir tekkesi daha mevcuttu. Ancak bu tekkenin vakıf malları ve dervişleri azdı. Yine de burada kırk elli kadar Bektaşî dervişi ikamet etmekteydi. Bu tekke Nazır Dede ve Balım Dede'nin türbelerini de bünyesinde barındırıyordu (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 141). Evliya her ne kadar bu tekkenin ismini Abdal Musa olarak veriyorsa da buradaki tekke muhtemelen Abdal Musa'nın halifelerinden Kafi Baba'ya aitti (Hasluck, 1929-II: s.507; Köprülü, 1973: 206; *Abdal Musa Sultan Velayetnâmesi*, 1990: 108).

Teke sancağında Abdal Musa'nın halifelerinden Sevindik Dede'nin kendi ismiyle anılan köyde birkaç Bektaşî dervişin bulunduğu türbesi de vardı (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 141). Orhan Gazi tarafından yaptırılan Bursa şehir merkezindeki Abdal Musa tekkesi de XVII. yüzyılda gayet mamur bir haldeydi (*Seyahatnâme*, 1999-II: 14, 31).

Teke sancağında Adalya'da limon bahçesi içerisinde ve mesire yerinde Koyun Baba tekkesi vardı. Burada tekke şeyhi Boşnak Zülfikar Dede gelen ve gidene hizmet veriyordu (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 147). Alanya'da şehrin kuzeyinde bir tepe üzerinde Sitti Zeynep tekkesi olup, iki kargir kubbeli ve büyük bir tekkeydi. Ancak sadece birkaç dervişi vardı (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 152). Daha sonraki dönemlere ait arşiv kayıtlarında Alanya'nın Taşpazarı mahallesinde bu isimde bir tekkeye tesadüf olunmaktadır (BOA, C.EV, 187/9303; BOA, C.EV, 395/20042).

Alanya ile Selinti arasında, yolların kavşak noktasında büyük ardıc ağaçları ile çevrili, Bektaşiler tarafından ziyaret edilen Koç Davud Sultan'ın mezarı bulunuyordu. Buranın binasından herhangi bir eser kalmamıştı. Ancak mezarı ziyarete gelenler çevresine kuru ağaçlar yığarak burayı türbe haline sokmuşlardı. Ancak burası yol kenarında, sıradan bir kabirdi (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 153).

Anadolu'daki pek çok tekkeyi ziyaret eden Evliya Çelebi, XIV. yüzyılda kurulan ancak zamanla Bektaşilerin eline geçen tekkeler hakkında bilgiler vermekteydi. Buna göre Hacı Bektaş Velî ile birlikte Horasan'dan gelen ve Orhan Gazi döneminde Bursa'nın fethine katılan Akbıyık Sultan, Abdal Murad ve Geyikli Baba'nın Bursa ve çevresinde tesis ettikleri tekkeler XVII. yüzyılda birer Bektaşî tekkesine dönüşmüştü.

Bunlardan Akbıyık Sultan tekkesi vakfına Evliya'nın ziyaretinin ardından Mustafa b. Nasuh mütevellî olarak atanmıştı (BOA, C.EV, 288/14683).

Orhan Gazi tarafından yaptırılan Abdal Murad tekkesi çok sayıda kişiye hizmet verebilecek bir mesire yerindeydi (*Seyahatnâme*, 1999-II: 14). Hoca Sadeddin de Abdal Murad türbesinin mesire yerinde olduğunu bildirmektedir (Hoca Sadeddin, 1279-II: 407). Binden fazla sahan, tencere ve kazanıyla birlikte pek çok hizmetçisi bulunan tekkenin ziyaretçisi hiç eksik olmazdı. Ziyaretçilerin sohbet ve ibadet ile meşgul oldukları bu tekkenin gelen ziyaretçilere canı gönülden hizmet eden, İlahi aşkla yanıp kavrulmuş "ciğeri büryan, sinesi sûzan" dervişleri vardı (*Seyahatnâme*, 1999-II: 14). Bir mesire yerinde olan Abdal Murad tekkesinin çevresi sanki gökyüzüne uzanmış çınarlar, kara ağaçlar ve serviler ile sarılmış olup bu ağaçların gölgeleri on bin kişiye yetecek miktardaydı. O kadar ki burada salıncaklar bulunup yârenler ve dilberler binip sallanırlardı. Yine bu mesire yerinde namazgah ve oturma yerleri ile mutfak ve kebab dolapları vardı. Dolaplar su ile döndürülüp kebab hazır olur, insanın zahmetine gerek kalmazdı. İşte Abdal Murad tekkesi böyle suyu ve havası çok hoş, yeşil kadife ile döşenmiş, Bursa'nın her bir yerinin seyredilebildiği bir vadide, mesire yerinde bulunuyordu (*Seyahatnâme*, 1999-II: 19). 1698 yılında Abdal Murad tekkesi şeyhi Receb'in vefatı üzerine bu görevi Şeyh Hasan devralmıştı. Ancak Ahmed Dede isimli şahıs tekke şeyhliğini kendi adına kayd ettirmiş, bu durum karşısında Şeyh Hasan şikâyetçi olmuştu. Ahmed Dede tekmeden uzaklaştırılarak görev Şeyh Hasan'a iade edilmişti (VGMA, Defter nr.229, s.115).

Bursa'nın Deveciler semtindeki Geyikli Baba tekkesi de Orhan Gazi tarafından inşa ettirilmiş ve çevre köylerden biri tekkeye vakıf olarak bağışlanmıştı. Bununla birlikte geliri pek az olan bu tekke gelen bağışlarla ayakta duruyordu (*Seyahatnâme*, 1999-II: 14, 26, 31). Nişancı Mehmed Paşa ve Âşık Mehmed, Orhan Gazi'nin Bursa içinde Geyikli Baba'ya büyük bir tekke yaptırdığını nakletmekle (Nişancı Mehmed Paşa, 1279: 115; Âşık Mehmed, 2007-III: 1034) birlikte Hammer, Orhan Gazi tarafından inşa ettirilen Geyikli Baba tekkesinin Bursa şehrinin doğusunda Keşiş Dağı'nın eteğinde bulunduğunu ve ziyaretçisinin çok olduğunu bildirmektedir (Hammer, 1329-I: 160-161).



Yine XVII. yüzyılda Bursa'da yalın ayak başı çıplak, arif-i billah Bektaşî dervişlerinin ikamet ettiği Ramazan Baba (*Seyahatnâme*, 1999-II: 34) tekkesi vardı. Evliya sonrası 1726 ve 1730 yıllarında Ramazan Baba tekkesine sırasıyla Derviş Mehmed ve Derviş Mustafa'nın şeyh atandığı görülmektedir (BOA, C.EV, 607/30636; VGMA, Defter nr.660, s.92).

Evliya'ya göre Akhisar'da Karaca Ahmed Sultan adında büyük bir tekke mevcuttu (*Seyahatnâme*, 1999-II: 14, 19, 26, 31). Evliya Karaca Ahmed Sultan ile ilgili bilgileri Taşköprüzâde'den aktarmıştır (Mecdi Efendi, 1269: 33). Aşıkpaşazâde, Karaca Ahmed Sultan'ı Orhan Gazi döneminde yaşayan ulu kişiler arasında sayarak, "mülük-i Acem'den bir zatın oğludur. Anadolu'ya gelip Akhisar kasabasının müzafatından bir mevkide yerleşerek orada irtihal etmiştir." demektedir (*Aşıkpaşazâde Târîhi*, 1332: 199-200). Bu bilgiler Evliya ile neredeyse aynıdır. Bursa'ya bağlı Mihaliç'te büyük bir Karaca Ahmed Sultan tekkesi daha vardı. Ancak Evliya bu tekkenin hangi tarikat mensup olduğunu belirtmemişti (*Seyahatnâme*, 2001-V: 148).

Evliya, Biga'da da ismini belirtmediği bir Bektaşî tekkesi görmüştü (*Seyahatnâme*, 1996-I: 109). Burası muhtemelen Kurd Baba tekkesiydi (BOA, MAD, 9771, s.86).

Eskişehir'deki Seyyid Battal Gazi tekkesinde de Bektaşî dervişleri ikamet ediyordu. Evliya Çelebi'nin naklettiğine göre bu tekke, pehlivanlığı ile ünlü Selçuklu emirlerinden biri tarafından Battal Gazi'nin mezarı üzerine yaptırılmıştı (*Seyahatnâme*, 1999-III: 12-13). Ayrıca bu kişi tarafından tekkeye meydan odalarının dışında çok sayıda hücre, büyük bir mutfak, mihmanhâneler, kiler ve fırın inşa edilmişti. Evliya'ya göre Ahmed Yesevî'nin izniyle Horasan'dan yedi yüz dervişleriyle Rum'a gelen Hacı Bektaş Veli ilk olarak bu tekkeye yerleşmiş ve uzun süre burada ikamet etmişti (*Seyahatnâme*, 1999-III: 12-13). Bu arada Orhan Gazi, Hacı Bektaş Veli ile müşerref olmak için burayı ziyaret etmiş, Hacı Bektaş Veli'nin ricası üzerine tekkeyi sağlam bir şekilde yaptırıp, bin kadar haneyi bölgede iskân ettirerek burada bir şehir kurmuştu. Yine Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden Pirce Sultan'ı tekkeye şeyh tayin ederek yetmiş müridiyle birlikte burada ikametlerine izin vermişti (*Seyahatnâme*, 1999-III: 12-13). Böylece Bektaşî tekkesine dönüşen, büyüklüğü ve mavi kurşunlarının parıltısı ile bir fersah uzaktan görülebilen Seyyid Battal Gazi tekkesinde XVII. yüzyılın ortalarında (Evliya burayı 1648 dolaylarında ziyaret etmiştir) iki yüzden fazla yalın ayak başı çıplak, ehl-i sünnet ve'l-cemaat, arif-i billah, halim ve selim derviş bulunmaktaydı (*Seyahatnâme*, 1999-III: 12). Bu dervişler canla ve başla misafirlere hizmet ederler, her biri kendi el yemeklerini onlara hediye verirlerdi. Ayrıca her biri bir işe memur olan bu dervişler, meydan ferraşlığından başlayarak türbedarlık ve şeyhlik makamlarına yükselirlerdi (*Seyahatnâme*, 1999-III: 12-13).

Tekkenin bir köşesinde bulunan Seyyid Battal Gazi'nin türbesinde ise gümüş pullarla süslenmiş eşik ve kapısından içeri girildiğinde insanı dehşete düşüren, görkemli ve on adım uzunluğunda kabirle karşılaşılıyordu. Kabrin dört bir tarafı yüzlerce çerağdan, buhurdan, gülübdan ve şamdanlarla kat kat tezyin edilmişti. Türbenin iç duvarları yetmiş adet hüsn-i hat ile süslenmiş olup, bunların her biri ziyarete gelen kişiler tarafından yazılmıştı. Tekkeyi Murteza Paşa ile birlikte ziyaret eden Evliya Çelebi, Battal Gazi'nin "rûh-ı pür-fütûhu" için Yasin-i şerif okuyup ruhanîyetinden yardım talep etmişti. Bu arada Murteza Paşa ise dervişlere yüz altın dağıtarak, tekkenin harem bölümünün ortasındaki şadırvanda üç adet kurban kestirmişti. Öte yandan Seyyid Battal Gazi tekkesinin harem bölümüne çıkılırken kapı arasında Gizlice Baba'nın bir türbesi yer alıyordu (*Seyahatnâme*, 1999-III: 12-13).

Evliya'nın naklettiği bu bilgilere nazaran XVI. yüzyılda Seyyid Gazi tekkesi mühlidlerin bulunduğu bir yer olarak görülüyordu. Evliya Çelebi'nin ziyaretinden yıllar önce (1558 ve 1572 yıllarında) Seyyid Gazi tekkesindeki ışıkların fesad ehli oldukları, tekkenin vakıf mallarının uygunsuz bir şekilde sarf olunduğu yolunda şikâyetler vaki olmuştu. Ancak tekke Yeniçeri ve acemi oğlanlarının koruması altındaydı (BOA, MD, nr.73, s.302; Faroqhi, 2003: 83, 188; Ahmet Refik, 1932: 13, 32-33). Evliya'dan sonra 1709 tarihinde ise Eskişehir çarşısında bulunan bir hanın senelik gelirinin 300 akçelik bölümü Seyyid Gazi vakfına ayrılmıştı (BOA, C.BLD, 102/5084). Bu tarihten bir süre sonra Seyyid Gazi tekkesi vakfına Kütahya mütesellimi tarafından yapılan müdahale engellenmişti (VGMA, Defter Nr. 323, s.145).

XVII. yüzyılda Manisa'da Ayn-ı Ali tekkesi bulunuyorsa da Evliya burayı ziyaret ettiğinde medrese olarak hizmet vermekteydi (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 42). Buranın 1667-1668 yıllarında Bektaşilerin idaresinde olduğu tespit edilmektedir (BOA, İE.EV, nr.2846; Faroqhi, 2003: 200). Bununla birlikte Evliya'dan yaklaşık bir asır sonra tekkenin faaliyetleri sürmektedir (BOA, C.EV, 629/31705; BOA, C.EV, 310/15773).

Birgi'de Bozdağ yaylası yolu üzerinde Erenler Sultan türbesiyle birlikte büyük bir Bektaşî tekkesi mevcuttu. Burada Sultan III. Murad'ın hocalarından ve Birgi sakinlerinden Molla İbrahim Efendi medfundu. Bozdağ yaylasının hemen bitişiğindeki Erbain dağında ise Baba Sultan tekkesi bulunmaktaydı. Baba Sultan, Hacı Bektaş Veli ile Horasan gelmiş ve burada tekkesini kurmuştu. XVII. yüzyılda Baba Sultan tekkesinde zikir ve ibadetle meşgul iki yüzden fazla Bektaşî dervişi yaşıyordu. Ayrıca Bozdağ yaylasına yakın bölgelerde yaşayan halk buraya ziyarete gelmekte, nezir adıyla yardımlar bırakmaktaydı. Bu yardımlarla tekkenin Keykavus mutfağında hazırlanan yemekler dervişler tarafından fakirlere ve ziyaretçilere ikram edilmekteydi. Burası inşa edildiğinden beri, yani dört yüz senedir ocağında ateş sönmemiş olup, tencereleri dahi ocaktan inmemişti. İki kişi de burayı ziyarete gelse hemen önlerine

baba çorbası ve bir dilim ekmek getirilirdi (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 94-95). Bu tekke muhtemelen XIX. yüzyılda faaliyetleri devam eden Musa Baba tekkesiydi (BOA, C.EV, 189/9438).

Denizli'ye bağlı Davaz'da ise yine büyük bir tekke olan Karaca Ahmed Sultan tekkesi yer alıyordu. Ayrıca bu tekkede Sarı Baba Sultan, İlkınlı Sultan, Kepez Dede, Ali Balı Dede ve Gülüm Dede'nin mezarları bulunuyordu (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 104). Karaca Ahmed Sultan'ın Denizli'ye bağlı Sarayköy ilçesinin Kumluca köyünde de bir türbesi bulunduğu tespit edilmektedir (Yaman, 1974: 149-151).

Kütahya'nın Çukurca kazasında Karaca Ahmed Sultan'ın dervişlerinden Selim Dede'nin tekke ve türbesi bulunuyordu. Selim Dede'nin türbesi Abbasi imamları ve dört bir tarafı çerağlar, alemler ve şamdanlarla süslenmişti. Tekke harem kısmının dışında mutfağı ve derviş hücreleri ile gayet bakımlıydı. Bölge ahalisi Selim Dede ve tekkesine karşı saygı ve hürmet hisleriyle doluydu. Zira dervişler yaylaya çıktıklarında tekke mutfağındaki bakır aletleri ve nice kıymetli eşyaları öylece bırakmalarına rağmen herhangi bir hırsızlık olayı yaşanmazdı (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 12). Bununla birlikte Evliya, Kütahya merkezinde ismini belirtmediği bir Bektaşî tekkesi ile karşılaşmıştı (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 16).

Şuhut kazasının Boyalı köyünde Seyyid Kureyşî'nin bağ ve bahçeler içerisinde tekke ve türbesi vardı. XVII. yüzyılda türbenin bakımı ve sair hizmetleri tekkede ikamet eden Bektaşî dervişleri tarafından yerine getiriliyordu (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 23).

Demirci kazasında ise Hacı Baba Sultan tekkesi derviş hücreleri, meydan odaları, mutfağı ve diğer eklentileri ile büyük bir tekke idi. Ayrıca Hacı Baba Sultan'ın büyük bir kubbesi olan, kargir türbesi vardı. Ancak bu tekke 1671 yılında Köprülü Ahmet Paşa'nın izniyle bazı suhteler tarafından medreseye çevrilmişti. Bu arada derisimler tekkenin vakfını bozmuşlar ve "berekât-ı Halil"i uçurmuşlardı (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 29). 1680 tarihinde Hacı Baba tekkesi vakfına mütevelli ve müderris tayin edildiğine göre Evliya'nın dokuz yıl öncesine dair verdiği bilgi doğrulanmaktadır (BOA, C.EV, 427/21644). Evliya, Simav kazasında da Karşıyaka ismi verilen dağda "fukara-yı Âl-i abâ" Hacı Baba'nın bir türbesi bulunduğunu haber vermekte, ancak bu zatın bağlı olduğu tarikatı belirtmemektedir (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 28).

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre XVII. yüzyılda Anadolu'da Bektaşîlerin faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir diğer bölge Çorum ve çevresi idi. Evliya, Çorum'da büyük bir Bektaşî tekkesi olan Seydim Sultan'a uğramış, burada paşalara ve iç ağalarına verilen büyük bir ziyafete katılmış, tekkede yalın ayak başı çıplak, aşıkân-ı sadıkân Bektaşî dervişleri görmüştü (*Seyahatnâme*, 1999-II: 214). Seydim

Sultan'a Evliya'dan sonra bir köy ismi olarak tesadüf olunmaktadır. Bu köyde Murad Seydi adında bir tekke bulunuyorsa da bunun Bektaşilere ait olup olmadığı açık değildir (BOA, C.EV, 184/9304; Faroqhi, 2003: s.55).

Osmancık'ta bulunan Koyun Baba tekkesi ve türbesini ziyaret eden Evliya Çelebi, buranın ziyaretçisinin hiç eksik olmadığını, mutfağında devamlı olarak yemek pişirildiğini, Anadolu, Rumeli, Arabistan ve Acem'de böyle büyük tekke görmediğini haber vermekteydi. Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden olan Koyun Baba'nın kabrinin bulunduğu yere II. Bayezid, türbe, cami ve dervişler için büyük bir tekke inşa ettirmişti (*Seyahatnâme*, 1999-II: 94). Koyun Baba tekkesi meydan odasının yanı sıra ziyaretçilerin konaklaması için büyük bir han, imarethane, mutfak, kiler ve pek çok hücreden meydana geliyordu. Dört bir yanı kurşunla kaplanan bu binaların göm gök parlıtısını bir fersah öteden görmek mümkündü. Dahası tekke ve türbenin kubbelerindeki altın alemlerin şâşâsından insanın gözleri parlardı. Koyun Baba'nın türbesi çok hoş kokularla bezenmiş olup, burayı ziyarete gelenlere fukara ve türbedarlar bu kokulardan ikram ederlerdi. Tekkede koyun ve kuzu gibi meler, yumuşak huylu, ehl-i sünnet ve'l-cemaat, abdullah ve arif-i billah dervişler vardı (*Seyahatnâme*, 1999-II: 94).

Evliya Çelebi, halkı fukara-yı Bektaşiyân olan Osmancık şehrine geldiğinde Koyun Baba'nın kabr-i şerifini ziyaret edip, ruhu için bir hatim okumuştur. Bunun üzerine tekkede bulunan şeyh ve dervişler Evliya'nın başına, zikir ve tekbirlerle bir Bektaşî sikkesi geçirip, Evliya için hep bir ağızdan sağlık, sıhhat ve hayır duada bulunarak gülbang-ı Muhammedi çekip Fatiha okumuşlardır. Bu izzet ve ikram karşısında duyulmuş Evliya'nın bir saat kadar gözlerinden yaşlar boşalmış, bu sayede daha önce Karadeniz'de boğulma tehlikesi atlattığında rahatsızlanan gözleri iyileşmiş, ardından tekkeyi gezip görmüş, dervişlerle hasbihal ederek baba nimetlerinden yemişti. Ayrıca Evliya, Koyun Baba türbesinde Hacı Bektaş Veli'den hatıra kalan hırka, seccade, alem, tabl, kudüm, asa ve tacın muhafaza edildiğini, aşıkların ve seyyahların türbenin duvarlarını çeşitli beyitler ve güzel yazılarla süslediklerini bildirmektedir (*Seyahatnâme*, 1999-II: 94). Evliya Çelebi'den önce Yavuz Sultan Selim'in bu tekkeye pek çok emlak bağışlayıp zengin bir vakıf kurduğu, ayrıca bu vakfî vergilerden muaf tuttuğu anlaşılmaktadır (VGMA, Defter nr. 386, s.251). Mayıs 1584'te Koyun Baba tekkesi dervişleri tekkeye su getiren sakilerin bargirlerinin gelip geçen ulaklar tarafından alındığını bildirip, bunun men edilmesi istemişlerdi (BOA, MD, nr.52, s.363).

Çorum ve çevresi XVII. yüzyıl sonrası da önemli bir Bektaşî faaliyet alanıdır. Çorum'un mahalle ve köylerinde Abdal Ata, Şeyh Demir, Karadonlu, Abdalbudu, Erkulu Baba, Balım Sultan, Balım Hasan, Derviş Nuri, Âşık Çelebi, Evliya Baba, Şeyh Mezid (Şeyh Kılavuz), Güllücük, ve Seydi Baba gibi Bektaşî tekkeleri bulunmakta-

dır (BOA, MAD, 9771, s.99-100; BOA, C.EV, 374/18997; BOA, C.EV, 128/6377; BOA, C.EV, 159/7934; BOA, C.EV, 249/12458; BOA, TT, nr.444, s.308; Faroqhi, 2003: 201).

Evliya, XVII. yüzyılda Ankara çevresinde de Bektaşî tekkeleri olduğunu haber vermektedir. Mesela Kalecik'e bağlı Keskin'de Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden Sultan Koçi Baba'nın çevrede benzerine çok az rastlanılan büyük ve mamur bir tekkesi bulunuyordu. Buranın "fakr u fakâ" erenlerinden ve Bektaşî tarikatından dervişleri vardı. Evliya'ya göre bunun sebebi bölgedeki Türkmenlerin Koçi Baba'ya gönülden bağlı olmalarıydı. Koçi Baba'nın kabrinin etrafı çerağlar ve şamdanlar ile tezyin edilmiş olup, buradaki nefir, tabl, alem, ziller, hurka ve seccadeler ziyaretçilerin görmesi için hazır hale getirilmişti (*Seyahatnâme*, 1999-II: 217). XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait kayıtlarda Koçi Baba köyü tekkeye vakfedilmiş gözükmektedir (BOA, TT, nr. 291, s.163; KKA, Çankırı Evkaf Defteri, nr.578, v.85b). 1712 tarihinde tekkedeki Bektaşî şeyhi Şeyh Elvan, Koçi Baba köyünün tekkenin vakfı olduğunu ve eskiden beri vergilerden muaf bulunduğunu, ancak kendilerinden vergi talep edildiğini bildirip, bir an önce bu duruma son verilmesini istemişti. Bu sırada tekkeye bağlı 60 kadar vergi mükellefi bulunuyordu (BOA, C.EV, 451/22830).

Çubuk'ta büyük bir tekke olan Hüseyin Gazi tekkesi vardı (*Seyahatnâme*, 1999-II: 222; 2001-IV: 18). Yaz ve kış meydanları ile zengin bir vakfa sahip olan bu tekkenin yalın ayak başı çıplak, arif-i billah, marifet erbabı, Farsça ve Arapça bilen yüzden fazla Bektaşî dervişi mevcuttu (*Seyahatnâme*, 1999-II: 222). Ayrıca bu tekke bölgede önemli bir işlev görüyordu. Her yıl burada çevreden gelen 40-50 bin kişinin de katılımıyla Hüseyin Gazi'nin hayrına mevlit okutuluyordu. Evliya Çelebi bu gayet faal tekke kurbanlar kesip dervişlere ikramda bulunmuş, ayrıca on kuruş tasadduk etmiş, böylece tekke şeyhi Memi Can Dede'nin duasını almıştı. Buradaki Hüseyin Gazi türbesi ise şamdan, çerağ ve kelam-ı izzetler ile süslenmişti (*Seyahatnâme*, 1999-II: 222; 1999-III: 12). Bununla birlikte Beypazarı'nın Sarılar köyünde Hacı Bektaş Veli'nin cansız duvar yürüttüğüne inanılan bir ziyaret yeri bulunmaktaydı. Evliya burayı ziyaretinde, Hacı Bektaş Veli'nin duvar üzerinde oturdukları yerin hâlâ belli olduğunu görmüş, bu duvarın başka bir yerden geldiğine kanaat getirmişti (*Seyahatnâme*, 1999-II: 243).

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre XVII. yüzyılda Merzifon'da Osmançık'taki Koyun Baba tekkesinden daha büyük bir binaya sahip olan Pir Dede Sultan tekkesi bulunuyordu. Bu tekke kargir ve çok büyük olup üzeri kurşunla kaplıydı. Tekkenin kurucusu Pir Dede, Hacı Bektaş Veli ile Anadolu'ya gelmiş, Orhan Gazi döneminde fetihlere katılmıştı. II. Murad ise bu tekkeye 366 köy vakfetmişti. Tekke çok kıymetli eşyalarla donatılmış olup, bunun benzeri İmam Musa Rıza tekkesinde dahi yoktu. Bununla birlikte tekke o dönemde meydan odaları, mutfağı, kileri

ve derviş hücreleriyle 200-300 dervişin barınabileceği imkanlara sahipti. Tekkenin imaretinde misafirlere yemek ikram ediliyordu. Özellikle Pir Dede Sultan'ın çorbası meşhurdur. Ayrıca burada Pir Dede Sultan'ın nazargâhı olan bir hamam mevcuttu (*Seyahatnâme*, 1999-II: 206-208; 2003-VIII: 72). XVII. yüzyılda Pir Dede Sultan tekkesinde iki yüzden fazla yalın ayak başı çıplak, irfan ehli dervişân-ı dilrişânlar, gelip gidene hizmet etmekteydi. Evliya buradaki Pir Dede Sultan türbesini ziyaret edip, azizin ruhu için Yasin okumuş ve yardım talep etmişti. Türbe çok güzel kokuyla bezendiğinden insana ferahlık veriyordu. Pir Dede Sultan'ın kabrinin çevresi çerağ, şamdan, kandil, buhurdan ve gülabdan gibi değerli eşyalarla donatılmıştı. Evliya buradaki dervişler tarafından canı gönülden karşılanmış, tekke şeyhi Memi Dede başına Pir Dede Sultan'ın bozdoğanî keçe külahını koymuş, bu arada dervişler gülbang-ı Muhammedî çekerek ona hayır duada bulunmuşlardı (*Seyahatnâme*, 1999-II: 206-208; 2003-VIII: 72). Bu tekkenin Yavuz Sultan Selim döneminde veya daha önce kurulduğu anlaşılmaktadır (BOA, TT, nr.90, s.153). Evliya'dan çeyrek asır sonrasına ait arşiv kayıtları da Pir Dede tekkesinin Bektaşî dervişleri tarafından idare edildiğini göstermektedir (BOA, C.EV, 41/2040; BOA, C.EV, 378/19185).

Öte yandan XVII. yüzyılın ikinci yarısında Çankırı sancağına bağlı, Kızılırmak yakınlarındaki Ayruk köyünde değerli eşyalarla döşenmiş, Mehmed Şah Dede'nin büyük bir tekkesi vardı (*Seyahatnâme*, 1999-II: 234). Alim, keramet sahibi, hoş sohbet, muhterem ve Mehmed Şah Dede'nin soyundan gelen bir zat olan tekke şeyhi Mustafa Dede askerler tarafından da sevilir ve ziyaret edilirdi. Mesela Varvar Ali Paşa'ya böyle bir ziyafet tertip edilmiş, Mehmed Şah Dede'nin bir kerameti olarak bu ziyafette sayısız asker nefis yiyeceklerden yemişti. Tekke şeyhi her yıl kendi atlarından birini kurban ederek, tekke yakınlarındaki kayalarda yaşayan kartallara yiyecek olarak bırakırdı. Bununla birlikte tekke şeyhi Mustafa Dede karakuşlar beslemekte, bu kuşlar şeyhin keramet ve tasarrufuyla çevreden tilki, çakal, kurd, sırtlan, karaca, sığın, turna, ördek hatta Kızılırmak'tan sazan balıkları alıp şeyhin önüne getirmekteydi. Evliya'nın ziyareti sırasında tekkenin yüz kadar yalın ayak başı çıplak, aşıkân-ı sadıkân, dervişân-ı dilrişânları vardı (*Seyahatnâme*, 1999-II: 23).

Evliya Çelebi'nin naklettiğine göre XVII. yüzyılda Tokat ve çevresi de Bektaşîlerin yoğun olarak faaliyet gösterdikleri bir bölgeydi. Zira Hacı Bektaş Veli'nin pek çok halifesi bu bölgede tekkeler açmışlardı. Hızırlık mevkiindeki Açıkbaş tekkesi bağlar içerisindeydi. Bu tekke Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya geldiği ilk zamanlarda kurulmuştu. XVII. yüzyılda burası ziyaretçilerine bol bol yiyecek ikram etmekteydi (*Seyahatnâme*, 2001-V: 36). Arşiv kayıtlarından Tokat'ta Açıkbaş İbrahim Dede tekkesine tesadüf olunmaktadır. 1704 tarihli kayda göre Derviş Ahmed Bektaşî bu tekkenin kendi tasarrufuna bırakılması gerektiğini bildirmiştir (VGMA, Defter nr. 230, s.244). Ayrıca buraya yakın Hızırlık tekkesi (*Seyahatnâme*, 2001-V: 36) ile şehrin doğusunda aynı zamanda bir mesire yeri olan Çöreğibüyük tekkesi

vardı (*Seyahatnâme*, 2001-V: 36). XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde Hızırlık tekkesine tesadüf olunmaktadır (BOA, TT, nr.387, s.433-434). Arşiv kayıtlarına göre Çöregibüyük tekkesi XVIII. yüzyılda Tokat'ın Şeyh köyüne, XIX. yüzyılda ise Komnat nahiyesine bağlı gözükmetedir (BOA, C.EV, 134/6651; C.EV, 436/22067; C.EV, 511/25810).

Evliya'nın birkaç dervişle karşılaştığı Gıgıj Dede Sultan tekkesi de Tokat'taydı. Hacı Bektaş Veli Horasan'dan Anadolu'ya gelişinde bu tekkede kalmıştı (*Seyahatnâme*, 2001-V: 36, 42). Ayrıca şehrin kuzeyinde kadim ve gayet bakımlı Sünbüllü Baba tekkesi vardı. Hacı Bektaş Veli Horasan'dan Anadolu'ya geldiğinde bu tekkede bir süre kalmış, tekkeye Sünbüllü Baba'yı seccadenişin olarak bırakmıştı. Tokat Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce bu tekke faaliyete geçirilmişti. Tekke özellikle dut ağaçlarının çok olduğu bir bağ ve bahçelik içerisindeydi (*Seyahatnâme*, 2001-V: 36, 39, 42). XVIII. Yüzyılda Sünbül tekkesi ve türbesinin faaliyetleri devam etmiştir (BOA, C.EV, 81/4013). Yine Eke bağlarında, mesire yerinde Taşoluk tekkesi ile Hızırlık ırmağı kıyısında, bazen Bektaşî bazen ise Halveti dervişlerin can sohbeti yaptıkları, vakfı bulunmayan Kömsek Baba tekkesi vardı (*Seyahatnâme*, 2001-V: 36, 42).

Zile'de ise Hacı Bektaş Veli ile Anadolu'ya gelen Şeyh Nusret'in imaret, mi-safirhane ve mescidi bulunan gayet mamur bir tekkesi mevcuttu. Bölge ahalisinin büyük hürmet gösterdiği Şeyh Nusret'in tekkesinde XVII. yüzyılda yalın ayak başı çıplak, yetmiş Bektaşî dervişi bulunuyordu. Tekke bahçesinde bir dut ağacı olup, meyvesi çok lezzetliydi. Dervişler bu duttan Zile şehrinin ayan ve eşrafına hediye götürüp karşılığında yardım görürlerdi (*Seyahatnâme*, 1999-III: 146-147). Bu tekke de XVIII. yüzyılda faaliyetlerini sürdürmüştü (VGMA, Defter nr. 259, s.190). Bunlarla birlikte Tokat'ta Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden Sultan Cavlı Dede'nin nazargâhı olduğu söylenen ve kulak ağrısına iyi geldiği rivayet edilen, Bahadır Sultan mescidinde bir su bulunmaktaydı (*Seyahatnâme*, 2001-V: 35).

1649 yılında Kayseri'de Kırk Nisalar'ın medfun olduğu Seyyid Battal Cafer Gazi tekkesi, aynı zamanda büyük bir ziyaret yeri idi. Melek Ahmed Paşa tarafından inşa ettirilen ve âşıkân dervişleri olan bu tekkede gelen ve gidene yemek veriliyordu. Yılanlıdağ'ında mesire yerindeki Koyun Baba tekkesi ise cihannüma bir "asitane-i ra'nâ" idi. Şehrin ayan, eşraf, şair, meddah ve sazendeğânları tatil günleri bu ferah mekâna gelip eğlenirler, böylece gam ve kasvetlerinden azade olurlardı. Hattâ burası, Sultanların dahi dinlenmek için geldikleri bir yerdi. Bununla birlikte Kayseri yakınlarındaki Kalenderan tekkesi çok eski bir tekke olup, o dönemde sadece birkaç adet fena fillah dervişi mevcuttu. Bu dervişler şehre gelip yardım toplarlardı, geçimlerini bu şekilde sağlardı (*Seyahatnâme*, 1999-III: 107, 111). Ayrıca Kayseri'ye bağlı Bor şehri mezarlığında Sarı Saltık'ın tekke ve türbesi bulunuyordu (*Seyahatnâme*,

1999-III: 114). Burası Evliya'dan sonra da faaliyetlerini sürdürmüştü (BOA, C.EV, 89/4434). Bunlarla birlikte Kayseri ve çevresinde daha XVI. yüzyılda Bektaşilerin faaliyet gösterdikleri tespit edilmektedir (Yinanç-Elibüyük, 2009-I: 52-53).

Evliya seyahatleri sırasında, Malatya'da Seyyid Battal Gazi tekkesine birkaç defa uğramış, buranın bir ziyaret yeri olarak da hiç boş kalmadığını görmüştü. Zira burası duaların kabul olduğu bir makamdı. Bu kadim tekke Melek Ahmet Paşa tarafından tamir ettirilmiş, kubbe ve mutfak gibi ilavelerle de genişletilmiş, ayrıca yüzlerce bakır eşya vakfedilerek ahali huzurunda türbedara teslim edilmişti. Buradaki Bektaşi dervişleri ziyaretçilere hizmet ederlerdi (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 18). XVII. yüzyılda burası güllük ve gülistanlık bir halde olup, yedi yüz yıldır Battal Gazi'nin ruhaniyeti sayesinde tekke sapa sağlam ayakta kalmıştı (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 13, 18). Evliya Malatya'daki Seyyid Battal Gazi tekkesi ile ilgili bu bilgileri Âşık Mehmed'den aktarmaktadır (Âşık Mehmed, 2007-II: 889-890). Bu tekkenin XIX. yüzyılda faaliyetlerine devam ettiği görülmektedir (BOA, C.EV, 229/11406).

Erzincan'da bahçeler içinde Hızır makamı denilen bir tekke (*Seyahatnâme*, 1999-II: 198-199) vardı. Burası muhtemelen Karaca Ahmed Sultan'ın evlatlarından Hızır Abdal'ın türbesinin bulunduğu yerd (Yaman, 1974: 146-147). Ayrıca Baru köyünde Evliya'nın yalın ayak başı çıplak, âşık-ı sadık, sine-çak ve dervişân-ı pak fukaraları olduğunu naklettiği Behlül-i Semerkandî'nin türbesi yanında büyük bir tekke vardı (*Seyahatnâme*, 1999-II: 198-199). Bu tekkeye arşiv kayıtlarında da tesadüf olunmaktadır (BOA, TT, nr.557, s.11; KKA, Defter nr.174, s.108).

Evliya, Bitlis'te de ismini belirtmediği bir Bektaşi tekkesi bulunduğunu haber vermekteydi (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 66).

Evliya Şirvan'da aralarında altı-yedi saat gibi bir mesafe bulunan tekkeleri de ziyaret etmişti. Bunlardan Pîr Dekrûh Sultan tekkesinin kargir ve büyük bir binaya sahip olduğunu görmüştü. Şirvan halkının çoğu Pîr Derkuh Sultan'a bağlıydı ve Bektaşi dervişleriydi. Ayrıca tekke şehrin ileri gelenlerinin ve zanaatkarlarının mesire yeriydi ki gelip bu havadar ve bağ-ı İrem misal yerden istifade ederlerdi. Evliya, tekkenin tefsir ve hadis ilimlerine vakıf şeyhi Ali Koç Dede'nin hayır duasını almıştı. Ardından kuzey yönünde altı saat gidip, Şeyh Safî'nin Erdebil'den gelip Pîr Merîzat Sultan'ın mezarı üzerine yaptırdığı Bektaşi tekesini ziyaret etmişti. Büyük masraflar yapılarak inşa ettirilen –on adet Azerbaycan hazinesi- bu tekkenin benzeri ancak Meşhed'deki İmam Musa Rıza tekkesi olabilirdi. Keza Evliya'ya göre burası tarif edilmek ve vasıfları sayılmaktan beri, müstesna bir asitane-i ra'nâydi. İçerisine girildiğinde heybetinden insanın vücudunda korku ve titreme meydana gelirdi. O sırada tekkede şeyh bulunan Hoca Selahaddin münzevi bir hayat yaşıyordu. Ayrıca



Harac'da büyük bir tekke olan Şeyh Merza Sultan tekkesi mevcuttu. Bu tekke Acem şahlarından Şah Hudâbende tarafından inşa ettirilip bir de kümbet ilave edilmiş, ayrıca tekkenin ihtiyaçlarının karşılanması için vakıf kurulmuştu (*Seyahatnâme*, 1999-II: 150).

XVII. yüzyılda Silifke ile Karaman arasında Göksu nehri yakınlarındaki Fişiş köyünde Büklü Baba Sultan'ın birkaç Bektaşî dervişi bulunan muhtasar bir tekkesi vardı (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 154). Adana'da ise Tarsus kapısında Kurban Baba türbesi ve tekkesi Bektaşî dervişlerinin tasarrufundaydı (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 171). Adana sancağında Misis köprüsü civarında da bir Bektaşî tekkesi kurulmuştu. Evliya'nın ismini belirtmediği bu yapı, ziyaretçilerin şeyhinden şikâyetçi olmaları üzerine medreseye çevrilerek ilim talebeleri ve dersiâmlara tahsis edilmişti (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 171). Bu tekke XVI. yüzyıl sonlarında Adana Sancakbeyi Piri Paşa tarafından yaptırılan Cebel-i Nur tekkesi olmalıdır (KKA, Adana Evkaf Defteri, nr.583, v.18a). Tekke XVIII. yüzyıl başlarında ve ortalarında faaliyetlerini sürdürmektedir (BOA, C.EV, 102/5063; BOA, C.EV, 162/8053).

Anadolu'nun diğer bölgelerinden olarak Antep'te Yavuz Sultan Selim tarafından yaptırılan Dölük Baba tekkesi de Bektaşîlerin idaresindeydi ve büyük bir binaya sahipti (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 181). Bu tekkeye XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde tesadüf olunmaktadır (BOA, TT, nr.373, s.80-81). 1649-1650 yıllarında tekke vakfının mütevelliliğine Mustafa b. Ebubekir, tekke şeyhliğine ise Mevlevî Mehmed Dede getirilmişti (*Ayıntap Şer'îye Sicili*, nr.21, s.9, 70). Bu sebeple tekkenin o dönemde Mevlevî tarikatına bağlı olduğu tespit edilmektedir (*Ayıntap Şer'îye Sicili*, nr.21, s.10-11, 80-81, 84; *Ayıntap Şer'îye Sicili*, nr.23, s.269-271, 283, 287). 1689'da tekke vakfının 3.520 gurusu geliri bulunmaktadır (BOA, EV.HMH, Defter nr.552, v.1a).

Hatay Payas'ta ise Uzun Dede'nin türbesinin bulunduğu yerde, birkaç Bektaşî dervişi olan küçük bir tekke vardı (*Seyahatnâme*, 1999-III: 33).

### **Rumeli'deki Bektaşî Tekkeleri**

Bektaşîliğin Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde gerçekleşen bu yayılması, Anadolu ile sınırlı kalmayıp Rumeli'ye sıçramış ve pek çok Bektaşî dervişi Balkanlarda faaliyet göstermişti. Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre Rumeli'de ilk tekkeler Hacı Bektaş Velî'nin görevlendirmesiyle Sarı Saltık (*Seyahatnâme*, 1996-I: 312; 1999-II: 72, 74-75; 1999-III: 175-176, 200; 2001-IV: 117) ve Akyazılı Sultan tarafından açılmıştı (*Seyahatnâme*, 1996-I: 312). Evliya Çelebi, Rumeli'de yedi yüz Bektaşî tekkesi olduğunu nakletmekte ve Rumeli'de bu kadar çok tekkenin olmasını Sarı Saltık'ın faaliyetlerine bağlamaktadır (*Seyahatnâme*, 1999-II: 26). Keza, Hacı Bektaş Velî

tarafından Dobruca, Leh, Çeh ve Moskov diyarına gönderilen Sarı Saltık pek çok keşif ve keramet göstermiş, Dobruca'daki ejderhayı öldürüp bölgenin Müslümanlaşmasını sağlamıştı. Vefatının ardından kendisi için yedi ayrı tabut hazırlanıp her bir ülkenin kralı birer tabut götürüp kendi memleketlerinde defnetmişlerdi. Tabutlardan birini Müslüman olup Ali Muhtar ismini alan Dobruca kralı, Kaligra kayalarındaki Ejderha mağarasına defnedip bu mahalde büyük bir tekke inşa ettirmişti (*Seyahatnâme*, 1999-II: 74).

Evliya Çelebi seyahatleri sırasında Karadeniz'de fırtınaya tutulmuş ve bin bir güçlkle Kaligra Sultan kayasına ulaşarak buradaki tekkeye sığınmıştı. Sağlığı düzelineye kadar yaklaşık sekiz ay tekkede kalmış, yani kış aylarını burada misafir olarak geçirmişlerdi. Bu arada dervişlerle sık sık sohbet etme imkânı da bulan Evliya, tekkede bazen müezzinlik bazen de imamlık yapmış, Kur'an tilavetiyle meşgul olmuş, fırtınadan kurtulmuş olmanın şükürünü eda etmek için on kadar da hatim okumuştur (*Seyahatnâme*, 1999-II: 72; 1999-III: 200). Kaligra Sultan tekkesinin bulunduğu yer, Karadeniz kenarında, sanki gökyüzüne ulaşan kayalık bir burundu ki fil hortumu gibi denize uzanmıştı (*Seyahatnâme*, 1999-II: 74). Otman Baba Velâyetnâmesi'nde burası hakkında "... mağaranın üzerinde bir kaya var idi ki azametlü ve heybette bir hane miktarı taş idi." denilmektedir (*Otman Baba Velâyetnâmesi -Tenkitli Metin-*, 2007, s.110).

Evliya'ya göre Sarı Saltık bu Kaligra burnunda, bir mağara içinde medfundu. Mezarın yanında Sarı Saltık'ın ağaç kılıcı, sapanı, alemi, sancağı, bayrağı, def ve kudümü hâlâ muhafaza ediliyordu. Ali Muhtar tarafından inşa edilen tekkede işte bu mezarın yanındaydı. Pek çok hücre ile yaz ve kış meydanları bulunan tekke çok büyüktü ve tertemiz kurban postlarıyla döşenmişti. Her bir postun üzerinde yüzden fazla marifet, ilim ve fazilet sahibi, ehl-i sünnet ve'l-cemaat, mü'min ve muvahhid dervişler vardı. Bunlar beş vakit namazlarını tekkenin mescidinde eda eden çok tertipli ve düzenli, yüzden fazla dervişti (*Seyahatnâme*, 1999-II: 74). Evliya tekkede kaldığı sekiz ay boyunca Kur'anı ezbere okumuş, dervişlerde onunla birlikte tilavet etmişlerdi. Bu dervişler bayraklarını açıp, def ve kudümler çalarak Frengistan'da gezip sadaka ve nezir toplayarak tekkelerine dönerlerdi (*Seyahatnâme*, 1999-II: 74). 1559 tarihli iki mühimme kaydında bu tekkede Işıklar bulunduğu, şer-i şerife ve din-i İslam'a muhalif bazı kelimeler söylediklerinin duyulduğu belirtilerek, bu durumun araştırılması ve eğer "ehl-i bid'at ve dalalet" kimseler var ise tekkeden çıkarılmaları istenmişti (Ahmet Refik, 1932: 16-17). Ö. L. Barkan, 561 numaralı Silistre Evkaf defterindeki 1614 tarihli bir belgeden hareketle bu tekkenin pek çok derviş ve hizmetkârı bulunduğunu, ayrıca tekkenin çiftlik, bahçe, kuru ve çayır gibi gayri-

menkullerinin olduğunu, buralardan elde edilen mahsulün gelen ve gidene ikram edildiğini aktarmaktadır (Barkan, 1942: 348). Bu bilgiler Evliya'dan bir asır önce tekkedeki dervişlerin itikadi durumlarındaki zıtlığı gösterirken, tekkenin XVII. yüzyıl başlarında mal varlığının zenginliğine işaret etmektedir.

Kaligra'daki tekke ve türbe denize nazırdı. Burada görülmeğe değer büyüklükte, kubbe ve bacaya sahip bir mutfak vardı. Yaz ve kış, her zaman ateş üzerinde hazır yemeği bulunup misafirlere, gelen ve geçene ikram ediliyordu. Tekkenin vakfı olmadığından sabit bir geliri de yoktu. Belirtildiği üzere tekkedeki hizmetler toplanan yardımlarla ve gelen ihسانlarla yürütülüyordu (*Seyahatnâme*, 1999-II: 74). Kaligra Sultan tekkesinin sağ ve sol tarafında yüzlerce kuyu deliği mevcuttu. Bu bölge aynı zamanda bir liman olup gemiler kayaların altına girerek demir atarlardı. Buradaki kuyu delikleri gemilere arpa ve buğday yüklemeye kullanılırdı. Zira hububatı gemilere çuvallar ile indirmek mümkün olmazdı. Çünkü Kaligra burnunu üç-dört saatte dolaşmak gerekirdi. Ayrıca bu bölgeye tırmanmak da imkân dâhilinde değildi. Kayalarda şahin, kartal ve zağanos gibi hayvanlar yaşıyordu. Evliya'ya bakılırsa buradaki her bir kartal koyun büyüklüğündeydi. Bazı ziyaretçiler Kaligra Sultan tekkesinde kurbanlar kesip bu kartallara bırakırlardı. Kartallar kendilerine ikram edilen kurbanların hepsini yemezler, kurbanı yenenler hâcetlerinin kabul edildiğini, kurbanları yenmeyenler ise kabul olmadığını düşünürlerdi (*Seyahatnâme*, 1999-II: 74-75).

Sarı Saltık'ın Babadağı'nda kurduğu tekkeye II. Bayezid 1508 yılında cami, medrese, imaret, kervansaray, han, harem, mutfak, kiler ve hamam yaptırarak ve yüz adet dükkân ile pek çok köyün gelirini vakfederek o sırada Rumeli'de faaliyet gösteren Bektaşî şeyhi Kıdemli Dede'yi buraya türbedar tayin etmişti. Ayrıca o sırada Kırım hanı olan Menkli Giray Han'ı bu tekkenin ihtiyaçlarını temin etmesi için görevlendirmişti. Böylece tekke büyümüş ve bölgedeki en önemli tekke haline gelmişti. Keza, çok büyük vakfa sahip olan tekkenin mütevellisi bölge idaresinde de söz sahibiydi (*Seyahatnâme*, 1999-II: 74; 1999-III: 205, 207-208; 2001-IV: 117). M. Kiel, Evliya'nın verdiği II. Bayezid'in şehrin ve çevresindeki yerlerin gelirlerini buraya tahsis ettiği bilgisini arşiv belgeleriyle doğrulamaktadır (Kiel, 1977-1978: 215). 21 Ağustos 1583 tarihli bir mühimme kaydı bu dönemde tekkenin ekonomik olarak önemine işaret etmekteydi. Kayda göre Sarı Saltık tekkesine II. Bayezid'in vakf eylediği yerlerin üzerine buranın gelirlerinden yararlanmak amacıyla bazı kişiler zaviye ve halvethaneler yapmışlar, bu sebeple dervişlere ve misafirlere hizmet götürülecek yer kalmamış, zaruret hâsıl olmuş, hattâ tekkece durup hizmet edenler sağa sola dağılmışlardı. Bu durum karşısında Babadağı kadısından durumu araştırması ve tekkenin zarara uğratılmasına engel olması istenmişti (BOA, MD, nr.51, s.73; Ahmet Refik, 1932: 41).

Evliya'nın ziyareti sırasında Sarı Saltık tekkesinde türbedar olarak Süleyman Dede bulunuyordu. Bununla birlikte XVII. yüzyılda bu tekkede iki yüzden fazla derviş vardı (*Seyahatnâme*, 1999-III: 207). Bu dervişler tekkenin her gün dolup taşan kervansarayında yüz-iki yüz misafire ve atlarına hizmet etmekteydi. Dervişler Evliya'yı da kucaklayıp öperek karşılamışlar ve onu başköşeye oturtmuşlardı. Ardından tekkenin kurban postları ile döşeli tahta meydanında, Meydancı Dede'nin refakatinde köçekler ortaya çıkarak türlü kasideler ve mersiyeler okuyup, tekerlemeler söyleyerek birbirlerine nazireler yapmışlar, adeta Hüseyin Baykara demi ve faslı eyleyip dinleyenlere hoş vakit geçirtmişlerdi. (*Seyahatnâme*, 1999-III: 197, 205, 207-208; 2001-IV: 117). *Saltıknâme*'ye göre Sarı Saltık'ın medfun olduğu Babadağı'ndaki tekkenin koyun ve sığırı çoktu (*Saltık-nâme*, 2007-I: 37).

Babadağı'ndan başka Sarı Saltık'ın Rumeli'de altı ayrı yerde daha türbesi ve tekkesi bulunmaktaydı (*Seyahatnâme*, 1999-II: 74). Mesela Edirne'nin Babaeski kasabasında Sarı Saltık'ın XVII. yüzyılda canlı bir tekkesi ve aynı zamanda İstanbul'dan Edirne'ye gidenler için bir ziyaret yeri vardı. Sarı Saltık'ın vefatında yedi tabutu hazırlanmış, bunlardan biri Edirne kralı Yanko tarafından Babaeski'ye getirip defnedilmiş, daha sonra buraya tekke de inşa edilmişti. Vakıf malları ve dervişleri az olmakla birlikte bu tekke, nehir kenarında, çevresi bağlarla kaplı, gülistanlık bir yerdedi. Tekkeye çevreden pek çok yardım gelirdi (*Seyahatnâme*, 1999-II: 74; 1999-III: 271). İngiliz seyyah John Covel, 1675 yılında burayı ziyaret ettiğinde de tekkede çok az sayıda derviş bulunuyordu (Hasluck, 1929-II: 762). XVIII. yüzyılda bu tekke Bektaşî dervişleri tarafından idare edilmeye devam edilmişti. 1745 yılında buraya Hacı Bektaş Veli tekkesi postnişini Feyzullah Efendi'nin inhasıyla şeyh tayin edilmişti (VGMA, Defter nr. 665, s.81).

Babadağı'ndaki Sarı Saltık'ın türbesi inşa edildiğinden beri çerağının ateşi sönmemişti. Birkaç defa Yahudiler bir araya gelip çerağı söndürmek istemişler, ancak nefesleri tutulmuştu. Bu keramet karşısında Yahudilerden biri Müslüman olup, IV. Murad döneminde burada türbedarlık etmişti. XVII. yüzyılda türbenin hizmetçileri bu kandile yağ koyarak çerağı söndürmemeye gayret etmekteydiler. Ayrıca burada Sarı Saltık'ın dışında, zahir ve batın ilimlerinde kemal sahibi olmuş, güzel yazı yazmakta hünerli Şeyh Şuhudi'nin de türbesi bulunmaktaydı (*Seyahatnâme*, 1999-II: 74; 1999-III: 271). Babaeski'de Sarı Saltık'ın tekke ve türbesinin yanı sıra I. Murad ile birlikte Edirne'nin fethinde bulunmuş, Sarı Saltık'ın halifelerinden Baba Sultan'ın tekke ve türbesi de vardı. Bağlık ve gülistanlık bir mesire yerinde olan bu kadim tekkenin, sadece birkaç tevekkül ehli, fakr u faka sahibi Bektaşî dervişî bulunuyordu (*Seyahatnâme*, 1999-III: 271).

Öte yandan Akyazılı (Batova) Sultan, Bursa'nın fethinde bulunduktan sonra Rumeli'deki fetihlere de katılmıştı. Cenazesi Batova'ya defnedilen Akyazılı Sultan'ın mezarının üzerine Evrenos Gazi ve Mihaloğullarından Arslan Bey tarafından tekke ve türbe inşa edilmişti. Varna ile Balçık arasındaki bu büyük tekke Evliya 1652 yılında buradan geçtiğinde, kargir bir binaya sahip olup üzeri kurşunla örtülmüştü. Kurşunla örtülü, Galata kulesi gibi olan sivri külahı sanki gökyüzüne uzanıyordu. Bu kubbede üç yüz kandilli bir çerağ asılıydı. Her gece dervişler kandilleri yaktıklarında bu kubbe nur iken, nur üstüne nur olurdu. Bu sütünsüz ayakta duran kubbeyi kim görse hayran kalırdı. Tekkenin meydan odası ise beyaz mermer ile döşenmişti. Ayrıca bu meydanda hizmetçilerin susuzluklarını gideren bir şadırvan ile her biri bir padişah yadigarı olan yüz adet sarı pirinçten çerağdanlar vardı. Her gece bu çerağlar tekkeye gelen kurbanların yağıyla yakılıp adeta gece gündüze çevrilirdi. Evliya, tekke şeyhi Arslan Dede'nin izniyle kubbenin tavanına çıkıp tekkeyi seyretmiş, buradaki sanatı insan aklının kavrayamayacağına hükmetmişti (*Seyahatnâme*, 1999-III: 197-199). Evliya'nın tekkeyi ziyaretinden elli yıl sonra burada bir şeyh değişikliği olmuş (BOA, C.EV, 398/20176), Balçık kazasına bağlı Batova'da bulunduğu tespit olunan bu tekkenin XVIII. yüzyılda faaliyetleri sürmüştü (VGMA, Defter nr.662, s.117).

Akyazılı Sultan tekkesinin meydan odasının dört bir tarafı etraftaki gülistan bahçenin görülebildiği demir pencerelerden oluşuyordu. Yine meydanın içi kat kat derviş dolapları ve kurban postları ile donatılmıştı. Her bir postta buradaki yüz kadar sahib-i nazar, arif-i billah ve âşıkân-ı sadıkân derviş, ilim ve irfanla can sohbeti ederlerdi. Bu dervişlerin kimi meydancı, kimi türbedar, kimi çavuş, kimi ferraş, kimi misafirhaneci, hâsılı her biri bir işe memurdu. Bunlar her gece tekke misafirhanesinde kalan yüz-iki yüz misafire hizmet edip, ancak üç gün kalan misafire, "Safa geldin imanım" deyip pabuçlarını çevirip yol gösterirlerdi. Bu dervişlerin her birinin bir el hüneri ve zanaatı olup, çalı kökünden yaptıkları kaşık, keşkül, sırt kaşağısı ve hançer kabzası gibi eşyalardan burayı ziyarete gelenlere hediye verip bahşiş alırlar, hırka bahası edinirlerdi (*Seyahatnâme*, 1999-III: 197-199).

XVII. yüzyılda Akyazılı Sultan tekkesinin tarla ve korularının yanı sıra pek çok değirmeni ve hayvanı mevcuttu. Kışın korularından meşe ağaçları kesilip arabalar ile getirilip meydan içindeki ocağın kenarına dağlar gibi yığılırdı. Ocakta yakılan bu odunların adeta Nemrud ateşi gibi harareti olup bu sayede içerisi ısınır, derviş ve misafirler rahat ederlerdi. Tekke meydanı araba girer büyüklükteydi ki kışın kapıları ve pencereleri keçe perdelerle çevrilince hamam gibi olurdu. Bununla birlikte tekkenin Keykavus mutfağında, Akyazılı Sultan döneminden beri ateşi sönmeyen ocağında daima yemekler pişirilir ve misafirlere ikram edilirdi. Zira tekkenin vakıf mallarının dışında yardım gelirleri de çoktu. Ayrıca tekkenin etrafı ziyaretçilerin birer eseri

ve birkaç sene de okunabilecek ibretnüma yazılarıyla doluydu. Sonuç olarak bütün yönleriyle bu tekke benzerine Rum'da, Arabistan'da ve Acem'de çok az rastlanılan, Bağdat'ta İmam Ali ve İmam Hüseyin tekkeleri gibi "âsitane-i kübra" idi.

İçinde Akyazılı Sultan'ın kabrinin bulunduğu türbe kubbeli olup üzeri kurşunla örtülüydü. Sandukanın etrafı çok sayıda yazılar, şamdan, gülabdan, buhurdan ve Horasankarî çerağdanlarla donatılmıştı. İçeride misk ve amber kokmakta, türbedar ayrıca ziyaretçilere gül suyu serpmekte ve buhur yakmaktaydı. Türbenin dış kısmı gül, sümbül, nesrin ve yasemin bahçesi olup, bu bahçe güzel sesleriyle misafirlere taze hayat veren bülbüllerle doluydu. Evliya, buraya sıtma hastalığı içinde gelmiş ve şifa bulmuştu (*Seyahatnâme*, 1999-III: 198-199; 2001-V: 53).

Evliya Çelebi, Dobruca bölgesinde Pirevadi'de de görenleri hayran bırakan, bağlar ve bahçeler içinde bir Bektaşî tekkesi bulunduğunu, ancak II. Ahmed zamanında Vezir Nazif Paşa tarafından yıktırıldığını işittiğinden bahsetmekte, bu tekke hakkında bundan başka bir bilgi vermemekteydi (*Seyahatnâme*, 1999-III: 177). Aynı bölgede Mankaliye limanının batısında, bahçeler yakınında Muharrem Baba Sultan'ın muhtasar bir tekkesinden ve türbesinden söz ediyordu. Burası küçük bir tekkeydi; ancak cümle "pîr u cüvân" ve "mahub u aşkan" gelip burada can sohbeti ederlerdi (*Seyahatnâme*, 1999-III: 201).

Eğribucak'taki Memi Beğ (Şah) Sultan tekkesi ihtişamlı bir binaya sahipti. Evliya, Rum'da, Acem'de, Arabistan'da ve Horasan'da böyle büyük bir bina görmemişti. Tekkenin bir köşesinde, yine büyük bir kubbe içinde Memi Beğ Sultan'ın türbesi vardı. Dervişler bu türbenin duvarlarına Oniki İmam tespihleri, zerdesteler, teber, zil, nefir ve sapan-ı Davudîler koymuşlardı. Mezarın etrafında Memi Beğ Sultan'a ait büyük bir kaşık, seccade, hırka, tac, alem, kudüm, zil ve defler bulunuyordu. Türbenin hizmetçileri güzel kokular sürerek ve üdler yakarak burayı sürekli handan edip, gelen ziyaretçilere hizmet ederlerdi. Bu büyük tekkenin en önemli bölümlerinden biri dervişlerin muhabbet yeri olan fukara meydanı, yani "tekyegâh-ı mihmân-ı sarayları"ydı. Bu meydanın etrafı dolaplar ve her bir dolabın önü derviş postları ile döşenmişti. Buradaki her derviş bir ilimle meşgul olup, kimi kaşık, kimi zerdeste, kimi ise keşkül yapardı. Ayrıca bu meydana çok gösterişli, altın gibi parlayan şamdan, kandil ve çerağdanlar mevcuttu. Adı geçen meydanın dışında ayrı bir meydan daha vardı ki buradaki Keykavus mutfak zikre değerdi. Zira kubbeli ocağında çorba kazanlarının daima kaydığı ve tekke kurulduğundan beri ateşten inmediği bu büyük mutfakta, kuş sütüne varıncaya kadar her türlü yiyecek ve içecek bulunan bir de kiler yer almaktaydı. Tekkenin bu imkânları sayesinde gelen ve gide-ne, sofralar kurulum yemekler ikram edilmekteydi (*Seyahatnâme*, 2001-V: 313-314; 2003-VIII: 84). Bütün bu özellikleriyle Memi Beğ Sultan tekkesinin Rum diyarında

benzeri yoktu. Bu tekkenin benzeri ancak Horasan'daki İmam Rıza tekkesi olabirdi. Tekke, Yanyalı Arslan Paşa'nın dedelerinden Zülfikar Bey'in hayratıydı. 1661 yılında tekkede Hızır Dede şeyh bulunuyordu. Bununla birlikte tekkenin ehl-i sünnet yetmiş-seksen kadar dervişi olup, bunlar beş vakit namazlarını terk etmemekte, ilim ve riyazetle meşgul olmaktaydılar. Evliya'nın övgüyle bahsettiği bu dervişler, dünya lezzetlerinden geçip ahret ahvaline vakıf, mertebe-i hak olmuş; mücadele, riyazet ve perhiz ile Hakk'a teslimiyeti gözeten, Hak aşkıyla sineleri dağlanıp göz yaşları göl olmuş; tekkede kimi mihmandar, kimi meydandar, her biri bir işe memur, bir sevdanın eseri ve bir bağın bülbülü kişilerdi (*Seyahatnâme*, 2001-V: 313). Evliya tekkeye iki defa gelmiş, bunlardan birinde bir gece misafir kalmıştı. Ramazan ayına rast gelen ikinci gelişinde dervişler onu, çok hoş karşılamışlar; can sohbetleri edip gülbang-ı Muhammedî çektikten sonra def, kudüm ve nekkareler eşliğinde zemzem ve demler ikram etmişler, böylece Evliya burada kalmaktan büyük bir haz duymuştu (*Seyahatnâme*, 2001-V: 313-314; 2003-VIII: 84).

Öte yandan Çirmen sancağı Rumeli'de Bektaşiliğin yoğunlaştığı bir başka bölgeydi. XVII. yüzyılda Yeni Zağra'da Bektaşi şeyhlerinden Abdullah Dede'nin türbesi ve Hacı Bektaş Veli'nin hizmetinde bulunmak amacıyla Horasan'dan gelen Kıdemli Baba'nın büyük bir tekkesi bulunuyordu (*Seyahatnâme*, 1999-III: 212). Bu tekke Kıdemli Baba'nın vefatı üzerine Çelebi Mehmet tarafından imaret, kiler ve mescit gibi eklentileriyle birlikte yaptırılırken çevredeki yedi adet köy de vakfedilmişti. Evliya'nın ziyareti sırasında bu cihannümâ tekke gayet mamur bir haldeydi. Ayrıca kaza ahalisinin Kıdemli Baba'ya büyük bir hürmeti vardı. Buradaki dervişler misafirlere her türlü hizmetten geri durmuyorlardı (*Seyahatnâme*, 1999-III: 212). Kıdemli Baba'nın türbesine gelince, "kubbe-i pürnûru" çerağlar, şamdanlar ile müzeyyen idi. Sağlığında çobanlık yapan Kıdemli Baba'nın çaldığı "kaval-ı Musa" mezarının başucunda duruyordu (*Seyahatnâme*, 1999-III: 212). Evliya Çelebi'den önce bu tekke ışık taifesi ve Rafizilik münasebetiyle gündeme gelmiş, hükümet tekkedeki şeyh ve dervişlerin sürgün edilmelerini istemiş, ancak bazı dervişler buna karşı çıkmışlardı (BOA, MD, nr.78, s.444; BOA, MD, nr. 80, s.122). XVIII. yüzyılda ise Kıdemli Baba tekkesine vakıf olarak bağlı köylerle, bunlara mültezimler tarafından yapılan müdahalenin men edilmesi ve bu köylerden biri olan Şeyh Sinan köyü ahalsinin vergilerden muaf tutulması istenmişti (BOA, C.EV, 493/24905).

Bununla birlikte Eski Zağra'da Küçük hamam önünde Tohum Baba, bağlar içinde Durhan (Turhan) Baba (*Seyahatnâme*, 1999-III: 215) ve Doğan Dede, Tabahane mahallesinde Karaca Ahmed Dede ile şehrin batısında, şehre yarım saat mesafedeki Ahad Evren köyünde Abdülmümin Baba tekkesi mevcuttu. Bu sonuncusu aynı zamanda bir mesire yeri idi (*Seyahatnâme*, 1999-III: 215). Bunlardan Turhan Baba tekkesi Velâyetnâmelerde geçmekte (*Otman Baba Velâyetnâmesi*, 2007:

95), ayrıca XIX. yüzyılda da faaliyetlerini sürdürdüğü tespit edilmektedir (BOA, C.EV, 242/12094). Yine Evliya'nın verdiği malumata göre Çirmen sancağının Hırmenli kasabasındaki Hamza Baba tekkesi gelip geçen misafirlere hizmet veriyordu (*Seyahatnâme*, 1999-III: 237).

Ferecik'te büyük bir tekke olan Nefes Baba tekkesi bulunmaktaydı. Bu tekke İmroz adası ile Enez ve İpsala sahralarının görülebildiği yüksek bir alanda olup; yazlık ve kışlık iki meydan odası, Keykavus mutfak, kiler, imaret, mescid ve misafirhanelere sahipti. Bütün bu eklentilerin üzeri kurşunla örtülmüştü. Tekkede kırk elli kadar münzevi hayat yaşayan, bekar, yalın ayak başı çıplak, iyi niyetli ve temiz kalpli dervişler olup, tekkenin Keykavus mutfağında gelene gidene hizmet verip yemek ikram ediyorlardı. Tekkenin meydanı içinde suyu Temmuz ayında dahi buz gibi soğuk olan bir sarnıç vardı. Ayrıca Nefes Baba tekkesinin Enez, Mekri ve Dimetoka'dan un için gelenleri olan ve tekkeye sürekli gelir getiren büyük ve acayip bir yel değirmeni mevcuttu. Bu değirmenin acayıplığı yüzyıllardır kullanılmasına rağmen taşında hiçbir aşınma olmamasından ileri geliyordu. Buradaki büyük bir kubbesi olan, etrafı güzel yazılarla süslenmiş Nefes Baba türbesinde ise Mısır hazinesi değerinde çerağ, kandil, şamdan ve avizeler bulunuyordu (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 34-35). Bu tekke XIX. yüzyılın başlarına kadar faaliyetlerini sürdürmüştür (BOA, MAD, 9771, s.17).

Evliya Çelebi'nin naklettiğine göre Edirne'nin fethi ve burada Bektaşî tekelerinin açılması da Hacı Bektaş Velî'nin girişimleriyle olmuştu. Hacı Bektaş Velî, Sefer Şah Sultan'ı orduyla birlikte Edirne'nin fethine göndermişti. Hızır Dede'yi de yanına alan Sefer Şah Sultan, Hızırılık denilen mevkiye gelerek burada bir mescid ve tekke inşa edip Edirne halkını Müslümanlaştırmıştı (*Seyahatnâme*, 1999-III: 240-242, 260, 265, 269). Sefer Şah'ın inşa ettirdiği mescid ve kurduğu vakfin 1708 tarihinde faaliyetleri sürmekteydi (*Edirne Şer'iyeye Sicili*, nr.138, s.144).

Sultan I. Murad Edirne'yi fethettikten sonra ganimet mallarıyla Hızırılık adıyla meşhur olan bu tekkeyi yeniden inşa ettirmiş; ayrıca dervişler için buraya büyük bir meydan, mabedhâne, Keykavus mutfak, imaret, kiler ve pek çok hücre ilave edip bağ-ı irem haline getirmişti. Ayrıca buradaki mescidi küçük bir camiye çevirmişti (*Seyahatnâme*, 1999-III: 242). 1428 tarihinde ise Gazi Mihal Bey'in oğlu Yahya Bey tekkenin bir tarafında Kalenderhane ve pek çok çilehane yaptırıp, bahçesini güzelleştirerek havası latif, cihannüma bir mesire yerine dönüştürmüştü (*Seyahatnâme*, 1999-III: 250-252, 260). Edirne'nin marifet erbabı ve zanaatkâr esnafı bu tekkeye karşı büyük bir hürmet ve ilgi duyduğundan burada binlerce kişi toplanıyordu. Ancak tekkeye pek çok kötü niyetli kişinin de gelmesi, 1642 tarihinde Edirne halkının burada "fısk u fücür" işlendiğine dair şikâyetlerine sebep olmuştu. Bu şikâyet üzerine Kara Mustafa Paşa'nın emriyle Edirne Bostancıbaşısı Kırkayak Sinan Paşa Hızırılık tekkesini yıktırılmış, tekkenin kurşunlarını arabalara yükleyip İstanbul'a göndermişti.



Bunun üzerine tekkedeki dervişler dört bin adet bakır kazan, sahan ve tencereleri bostancıbaşıya teslim etmişler, ardından bir yerde toplanıp tekkenin yıktırılmasına sebep olanlara “Fena” gülbangı çekip, her biri başka bir diyara dağılıp gitmişlerdi. Allah’ın hikmeti, “Fena” gülbangının yedinci günü Kara Mustafa Paşa katledilmişti. Bundan bir hafta sonra ise tekkenin yıktırılmasını isteyen Edirne ayanları ölmüştü (*Seyahatnâme*, 1999-III: 250-252, 260). Arşiv kayıtlarından Hızır tekkesi vakfının Gazi Mihal Bey Camii vakfıyla birleştirildiği tespit olunmaktadır (BOA, C.EV, 430/21794). Ayrıca bu tekkeye XVIII. yüzyılda devlet tarafından yemek yardımı yapıldığı görülmektedir (BOA, C.EV, 359/18244).

Hızırlık tekkesinin dışında Edirne’de Mihal Bey köprüsü üzerinde Sefer Şah Sultan’ın türbesi ve tekkesi bulunuyordu. Evliya’ya göre buralar duaların makbul olduğu, kibarı evliyanın üçünün bir araya geldiği yerlerdendi ki ancak itikadı temiz olanlar bu hakikati anlayabilirdi (*Seyahatnâme*, 1999-III: 260, 269). XVII. yüzyılda Edirne şehir merkezi ile bu şehre bağlı Çorlu (*Seyahatnâme*, 1999-III: 171, 254) ve Kırkık’da Karaca Ahmed Sultan’ın türbe ve tekkeleri mevcuttu. Hünkar Bahçesi önünde ise Kurd Baba’nın küçük bir tekkesi bulunuyordu. Bunlarla birlikte Edirne’de başta Hızır Dede ve Kalenderi Sultan olmak üzere pek çok Bektaşî şeyhinin türbesi vardı. Seyyahımız özellikle Hızırlık tekkesinde türbesi bulunan Bektaşî şeyhlerini tek tek saymaktaydı. Buna göre burada Şemmas Dede, İhlas Dede, Carullah Dede, Ulama Dede, Murteza Dede, Ali Yar Dede ve Burhan Dede’nin türbeleri mevcuttu. Ayrıca bu tekkede Akkoyunlu devletinin hükümdarı Uzun Hasan’ın oğlu Sultan Yakub’un da mezarı yer alıyordu. Edirne’nin Topkapı mevkii yakınlarında Kaplı Dede’nin; Sallahâne’de Balaban Baba, Yatağan Baba ve Mumcu Hasan Baba’nın türbeleri birer ziyaret yeri idi (*Seyahatnâme*, 1999-III: 254, 266-267, 270). Edirne nahiyelerinden Ergene’de ise Hacı Bektaş Veli’nin dervişlerinden Mahmud Baba’nın tekke ve türbesi vardı. Ancak tekkenin vakfı olmadığından dervişler kendilerine gelen yardımlarla geçinirlerdi (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 171). Mahmud Baba türbesinin XIX. yüzyılda hâlâ mevcut olduğu tespit edilmektedir (BOA, C.EV, 504/25495).

Hasköy yakınlarındaki Osman Baba tekkesi ise bölgenin en eski ve itibar gören tekkelerdendi. Evliya Çelebi, I. Murad’ın yardımı ile inşa edilen bu tekkenin XVII. yüzyıldaki durumu hakkında detaylı bilgiler vermekteydi. Buna göre Edirne yolu üzerindeki Hirmenli kasabasının Maden deresi mevkiinde bulunan Osman Baba tekkesi o dönemde düz bir zeminde, dağlar arasında, etrafı çok sık korular ile çevrilmiş yeşillikler içerisindeydi (*Seyahatnâme*, 1999-III: 236; 2003-VIII: 341-342). Arşiv kayıtlarından bu tekkenin Fatih Sultan Mehmed döneminden önce inşa edildiği anlaşılmaktadır (BOA, TT, nr. 50, s.130). XVI. yüzyıla ait arşiv kayıtlarından bu tekkenin Hasköy’de bulunduğu tespit olunmaktadır (BOA, TT, nr.50, s.130;

BOA, TT, nr.521, s. 444). Hasköy'de Harmanlı'nın güneyinde Otman Baba adında bir başka tekke daha bulunmaktadır. Ancak bu ikisi aynı tekke değildir. Evliya'nın hakkında bilgi verdiği Osman Baba tekkesi bugün Hasköy iline bağlı İlyasça köyünün bir mahallesi olan Tekkeköy'dedir (A. Kayapınar-L. Kayapınar, 2010: 115).

Evliya'nın verdiği bilgilere göre etrafı duvarla çevrili olan tekkenin, kaleyi ve sanki padişah sarayını andıran, büyük ve kargir binası vardı. Tekke meydan odası, mihmanhâne, Keykavus mutfak, kiler, Kamberî ahırlar, ambarlar ve mahzenler ile genişletilmişti. Ayrıca cami, mescid, derslane, mektep, hamam, derviş hücreleri ve misafirler için mihmansaraylar ilave edilmiş olup, bu eklentiler pek çok eşyayla donatılmıştı. Buranın bahçesi ise büyük bir bağ-ı İremistan olup havuz, fıskiye, şadırvan ve pek çok çeşmenin yer aldığı cirid meydanlı avlusuyla büyük bir hankâhtı (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 341-342). Dervişlere karşı sevgi besleyen II. Bayezid-i Velî, Osman Baba tekkesinin meydanına öyle bir kasr inşa ettirmişti ki yedi bu yapı yedi iklimden nişan verir, diller ile tabir, kalemlerle tahrir olunamazdı. Bu kasrın çevresinde kırklara işaret olarak kırk kapısı bulunuyordu. Kasrın içi Hint sedefkarîsi gibi döşenmişti. Kubbesinin etrafındaki revaklar ve şemsiyeler kıymetli taşlarla, tavanı ise renkten renge bürünen nakışlarla süslenmişti ki kıl kalemini çekmede ünlü nakkaşlar bile aciz kalırlardı. Kasrın meydanında kubbesine kadar uzanan bir şadırvan vardı. Kubbesinin üstü kurşunla örtülmüştü. Ayrıca kubbenin üzerinde gösterişle insanın gözlerini kamaştıran, altın gibi yaldızlanmış bir alem bulunuyordu. Hâsılı II. Bayezid-i Velî kasrının bir benzeri Rum memleketi tekkelerinde yoktu. Bunun benzeri olsa olsa İran'daki İmam Rıza tekkesinde mevcuttu. Ayrıca bu tekkeye daha önceki padişahlar, vezirler, ayanlar ile pek çok hayır sahipleri Osman Baba'nın ruhanîyetine duydukları saygıdan dolayı birer eser ve bina yaptırmışlardı (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 342). II. Bayezid-i Velî kasrının karşısında beş altı yüz kadar derviş alabilececek büyüklükte ibretnüma bir kış meydanı vardı. Bu meydanın etrafı yüzlerce dolapla çevrili olup, dervişler buradaki postları üzerine oturup taat ve ibadetle meşgul oluyorlardı. Büyük bir kapısı bulunan bu meydana arabalar ile odunlar getirilerek ocakta yakılır, etrafında dervişler toplanarak her biri kıssalar anlatıp, dini ilimlerle ilgili konuşmalar yaparak can sohbetleri ederlerdi. Ayrıca nice kurbanları kebab edip, helvalar pişirip, geceleri bunları yiyerek hayır sahiplerine dualar ettikten sonra üç defa gülbang-ı Muhammedî çekerek her biri postlarına çekilirlerdi. Yılın altı ayını bu tertip üzere kış meydanında geçirirlerdi (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 342-343).

Kış meydanının hemen bitişiğinde Üsküp'ten gelen Yahya Paşa'nın oğlu Mehmed Bey tarafından Osman Baba'nın himmeti için yaptırılan bahar-yaz meydanı yer alıyordu. Bu ikinci meydanın Batova'daki Akyazılı Sultan tekkesinin meydanı gibi Galata kulesini andıran kubbesi, adeta gökyüzüne uzanıyordu. Yedi köşeden müteşekkil olan bu kargir binanın külâh gibi olan bu tahta kubbesi kurşunla örtülmüştü. Üzerinde ise altına benzer bir alem mevcuttu. Bu meydan o kadar genişti ki

seher vaktinde bir tarafından diğer tarafını görmek mümkün değildi. Keza, burası iki bin kişi alabilecek kapasitedeydi. Bununla birlikte bu meydanın nakışlarla süslenmiş çok büyük ve geniş kubbesi mimarlık sanatıyla sütunsuz ve direksiz olarak imar edilmişti. Ayrıca bu bahar meydanının ortasında yüzlerce altın yaldızlı çerağdan, buhurdan, şamdan ve gülabdan vardı. El'an burada üç yüz kadar şeyh ve derviş mevcut olup, her derviş birer dolaba sahipti. Bunlar postları üzerine oturup Kur'an tilaveti ve ilimle meşgul olurlar, sair zamanlarında çeşitli zanaatlarla uğraşıp ürettikleri kaşık, zerdeste ve keşkül gibi aletleri gelen ziyaretçilere hediye ederek hırka baha ve bahşiş alırlardı. Bu meydanın içi de beyaz mermerle döşenmişti (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 342-343).

1671 yılında Evliya'nın ziyareti sırasında Osman Baba tekkesinde Ali Baba şeyh bulunuyordu. Ali Baba ocak başına vakar ile oturup, tekkeyi ve dervişleri denetimi altında alıp vird ve zikirle iştiğal ederdi. Tekkeye ismini veren Osman Baba'nın türbesine gelince, burası da yine kubbeli, kargir ve büyük bir binaya sahipti. Osman Baba'nın kabri misk ve amberler sürülerek güzel kokularla bezenmişti. Osmanlı padişahları ve vezirleri ile Kırım hanları ve sultanları birer altınlı, gümüşlü ve cevherli kandiller, avizeler gönderip burayı öyle süslemişlerdi ki dil ile vafına imkan yoktu. Ayrıca burada çok kıymetli şamdanlar, buhurdan ve gülabdanlar vardı. Bunların dışında türbede Osman Baba'ya ait kişisel eşyalar bulunuyordu (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 344). Yine çok kıymetli Kur'anlar bulunup rahleler üzerine dizilmişti. Türbenin dış kapısının önünde, büyük kemerle üzerinde küçük bir kubbecik daha vardı. Her gelen seyyah buraya yadigar olarak keşkül, sapan-ı Davudî, avizeler vesair eşyalar bırakıp bu küçük kubbenin duvarlarına güzel yazılar yazmışlardı. (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 344).

Osman Baba türbesinin beyaz mermerden olan kemeri üzerinde altın ve lacivert ile güzel bir şekilde yazılmış, 1506 yılını gösteren tarih kaydı bulunuyordu. Buna göre Gazi Mihal Bey oğlu Ali Bey sözü edilen tarihte burayı onarttırmıştı. Hâsılı bu tekke de bulunan meydanlar Kırşehir'deki Hacı Bektaş Velî âsitanesinin dışında hiçbir yerde mevcut değildi. Her gece bu tekkeye iki-üç yüz atlı gelip kalmaktaydı. Buradaki yalın ayak başı çıplak dervişler ve abdalaân-ı Hudâ köçekler gelen misafirlere canla başla hizmet edip, tekkenin Keykavus mutfağından nefis yemekler çıkarıp yedirirler ve onları konaklatırlardı. Osmanlı padişahları bu tekkeye özel ihtimam göstermişler, yardımda bulunmuşlar, bu sayede tekke koru ve yaylalarında on iki bin sağmal koyun, bir o kadar sığır, at, camış ve taylaklara, ayrıca zengin bir evkafa sahip olmuştu. Ayrıca Paşazâdelere bu tekkenin her türlü hizmetinde bulunmuşlardı. Evliya bu tekkenin havasından ve irfan ehli dervişlerinden çok hoşlanıp bir hafta kadar kalmış, bu arada Osman Baba'nın ruhu için bir hatim okumuş, buradaki Rum erenlerinden hediyeler aldıktan sonra tekke den ayrılmıştı (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 344).

Evliya Çelebi'nin Hasköy'deki Osman Baba tekkesinin görkemi ile ilgili verdiği bilgilerin doğruluğu Osmanlı tahrir defterlerindeki kayıtlardan anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılda bu tekkenin çok sayıda değirmen, bahçe, hayvan ve eşyaları mevcuttu (BOA, TT, nr. 50, 130-131; BOA, TT, nr. 370, s.341; BOA, TT, nr.385, s.365-367; BOA, TT, nr.521, s.445-446). Barkan, Kanuni Sultan Süleyman dönemine ait 732 numaralı Paşaeli Evkaf defterindeki bir kayıttan bu tekkenin mutfağında 16 kazan, 57 sahan, 73 tepsi, 10 kepçe ve 7 tas vs. pek çok mutfak eşyası bulunduğunu, tekkeye kurban için 350 adet koyun geldiğini, tekkenin değirmen, bahçe ve tarlalara sahip olduğunu haber vermektedir (Barkan, 1942: 339-340). Evliya'yı doğrulayan bu bilgilere XVI. yüzyılın ortalarında bu tekkede yaklaşık 70 dervişin mevcut olduğunu ilave etmek gerekir (BOA, TT, nr. 370, s. 341; BOA, TT, nr. 385, s.365-367). Bu tekkenin Evliya'dan sonra da faaliyetlerini sürdürdüğü tespit olunmaktadır (BOA, C.EV, 374/18966).

Edirne'ye bağlı Ali Baba köyünde ise Osman Baba'nın halifelerinden Ali Baba'nın tekkesi bulunuyordu. Bu tekkenin yirmi-otuz kadar dervişi olup, bunlar tekkenin evkafı olmadığından hayır sahiplerinin yardımlarıyla geçinirlerdi. Zira yedi terklı keçe külah, bozdoğanî kispet ve tac-ı revac giyen bu abdallar, daima "Şey'en lillah" ile geçinip, Osman Baba'dan beri "Ya Gani" ismine mazhardırlar. Her gün bu tekke fukaralarına birer koyun kurban olarak gelirdi. Bu yardımlar sayesinde gelen geçene yemek ikramında bulunurlardı (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 344). Kırkkilise'nin Sarı Talişmanlı köyünde Muhyiddin Baba'nın mamur bir türbesi ve irfan ehli pek çok Bektaşinin ikamet ettiği tekkesi vardı (*Seyahatnâme*, 2002-VI: 70). Bu tekkenin XIX. yüzyılda faaliyetlerine devam ettiği görülmektedir (BOA, C.EV, 253/12880; BOA, BEO, 1425/106851; BOA, ŞD, 2982/40).

Evliya, Rumeli'de ilk defa tekke kuranlardan biri olan Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli Sultan) hakkında herhangi bir bilgi vermemekteydi. Oysa I. Bayezid döneminde Rumeli'de fetihlere katılan Seyyid Ali Sultan, 1397 yılında Dimetoka'da bir tekke kurmuş, Kızıldeli ismi verilen bu tekke zamanla Bektaşi tarikatının en büyük tekkelelerinden biri haline gelmişti. 1641 ve 1692 tarihli iki arşiv kaydında bu tekkenin geniş arazi ve mezarları ile zengin bir vakfa sahip olduğu anlaşılmaktadır (BOA, İE.EV, nr. 2891; Gökbilgin, 1952: 184-187). Bununla birlikte Evliya, Dimetoka hakkında bilgi verirken buradaki tekkelerin hiçbirinden bahsetmemekte, ancak Dimetoka yakınlarındaki Karabiga'da -herhangi bir tekke ismi belirtmeden- Bektaşi tekkeleri bulunduğunu nakletmektedir (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 153).

Evliya Çelebi XVII. yüzyılın ikinci yarısında Rumeli'nin diğer bölgelerinde önemli Bektaşi tekkelerinin faaliyette olduğunu haber vermemekteydi. Niş şehrinde Köprübaşı tekkesi bulunuyordu (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 188-189). Belgrad'da Yahyalı Mehmed Paşa tarafından yaptırılan, Abaza Paşa köşkü yakınlarında bağlar için-

de ve mesire yerinde bir Bektaşî tekkesi vardı. Evliya burayı ziyaret ettiğinde tekkede Derviş Mehmed Horasani şeyhlik yapıyordu (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 197, 199).

Eğri'de Baba Sultan tekkesi olup yetmiş seksen kadar "çile-i merdân sahibi" Bektaşî dervişi vardı. Tekke Hatvan kapısının dışında, bağlar içerisinde, rengarenk tavus kuşlarının bulunduğu bir mesire yerindeydi. Yazlık ve kışlık meydanları, tah-tadan ama sağlam yapılı bina ve haneleri vardı. Budin'deki Gül Baba tekkesine ben-zeyen bu tekkede Dede Sultan'ın türbesi olup, büyük bir kubbeye sahipti. Türbenin çevresi güzel yazılar yazılarak süslenmiş; şamdanlar, kandiller ve çerağlar ile donatılmıştı. Bölgedeki gaziler ganimetle döndüklerinde tekkeye yardımda bulunurlar, dervişler bu yardımlarla geçinirlerdi (*Seyahatnâme*, 2003-VII: 67, 68). 1687 yılına ait bir İtalyan gravüründe açık olarak görülen bu tekke 1873'te yıktırılıncaya kadar ayakta kalmıştır (Saraç, 2003: 218-219).

Lipova'da ise Temeşvar yolu üzerinde bağlarla çevrili, gayet büyük ve ehl-i sünnet dervişleri olan Yağmur Baba tekkesi faaliyettedir. Yağmur Baba'nın mezarı da tekkenin içerisindeydi (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 208-209).

Arnavutluk ve Kosova bölgesinde de çok yoğun olmamakla birlikte XVII. yüzyılda Bektaşîlik faaliyettedir. Mitroviçe gelen ve gideninin konakladığı Mustafa Baba türbesi ve tekkesine sahipti (*Seyahatnâme*, 2001-V: 292). Kaçanik ve Dobnice'de de birer Bektaşî tekkesi vardı. Ama Evliya bu tekkelerin isimlerini zikretmemişti (*Seyahatnâme*, 2001-V: 295, 305). Dobnice'deki tekke Hızır Baba tekkesi olmalıdır. Zira 1675 yılında bu Bektaşî tekkesine gayet mütebedeyin olduğu belirtilen Abdullah Baba şeyh olarak atanmıştı (BOA, C.EV, 132/6594).

Arnavutluk'ta Bektaşîliği ilk olarak Osmanlı'dan önce Sarı Saltık temsil etmişti. Daha sonra Bektaşîler, II. Murad'ın askerleriyle birlikte bölgeye gelip yerleşmişlerdi. Kasım Baba, Yemin Baba ve Piri Baba isimli babalar Fatih Sultan Mehmed devrinde bölgenin farklı yörelerinde faaliyet göstermişlerdi. Ancak Arnavutluk'a birçok Bektaşî tekkesinin kurulması II. Bayezid döneminde gerçekleşmişti. 1670 yazında Arnavutluk'u gezen seyyah, II. Bayezid'in damadı Konyalı Gazi Sinan Paşa tarafından yaptırılan ve zengin bir vakıf tesis edilen Kanina'daki Bektaşî tekkesini ayrıntılı bir şekilde anlatmaktaydı. Gerçi Evliya'ya göre cihannüma bir hankâh olan bu tekkenin vasıflarını saymaya lisan yetersizdi. Bu büyük tekke Rum, Arap ve Acem'de meşhurdu. Burada irfan ehli pek çok derviş, tekkenin Keykavus mutfağında pişirdikleri yemekleri ziyaretçilere ikram ediyorlardı. Gazi Sinan Paşa ve yakın akrabaları bu tekkede, büyük bir kubbesi olan türbede medfundu. Ayrıca Avlonya'da birkaç dervişin ikamet ettiği Baba Sultan tekkesi mevcuttu (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 312-313).

Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre XVII. yüzyılda Bosna ve Hersek'te de Bektaşî tekkeleri bulunuyordu. Bosna'ya bağlı Yenikasaba yakınlarındaki Kovenik köyünde Hindî Hamza Baba tekkesi vardı. Kargir bir binası ve misafirhanesi olan bu

büyük tekke Fatih Sultan Mehmed tarafından inşa ettirilmişti. Tekkenin Bektaşilerle birlikte yetmiş-seksen kadar Hindî, Özbek, Kalenderî, Şemsi ve Yesevî dervişleri mevcuttu. Köy çevresindeki bağ ve dağlar vakıf olarak bu tekkeye bağlanmıştı. Bu itibarla gelip gidene yemek verilmekteydi (*Seyahatnâme*, 2002-VI: 293). Hersek'in Çayniçe kasabasında Gazi Murad Baba tekkesi şehrin her yönüyle görülebildiği yüksek bir mevkiydi. Bu büyük tekke Çayniçe ahalisi tarafından sık sık ziyaret edilir, tekkenin bakım ve hizmeti burada türbedar bulunan Bektaşî dervişleri tarafından yapılırdı. Tekke bir mesire yerinde kurulmuş olup yazın dahi çok serin olan bir kaynak suyu vardı. Bu suya çevredeki halk kirazlarını koyup, serinliğinden istifade ederlerdi. Ayrıca Çayniçe şehrinden ve dışarıdan gelen ziyaretçiler, burada kebab dolapları kurup, yiyip içerler, musiki eşliğinde eğlenirler ve adeta Hüseyin Baykara meclisi kurlardı. Bu arada tekkede mezarı bulunan Gazi Murad Baba'yı da ziyaret etmeyi ihmal etmezlerdi (*Seyahatnâme*, 2002-VI: 253-254). Foça'daki Bayezid Baba Sultan tekkesi ise bağlar ve bahçeler içerisinde, gayet mürevveh ve büyüktü. Keykavus mutfağında pişirilen yemekler buradaki Bektaşî dervişleri tarafından misafirlere sunulurdu (*Seyahatnâme*, 2002-VI: 256). Hersek'in Pirepol kasabasında da seyyahın ismini belirtmediği bir Bektaşî tekkesi vardı (*Seyahatnâme*, 2002-VI: 249).

Öte yandan Budin'de bölgenin fethinde hazır bulunan Gül Baba'nın tekke ve türbesi bulunmaktaydı. Budin kalesinin Horoz kapısı dışında, Veli Bey ılıcası yakınında bir bağ içinde bulunan Gül Baba tekkesi, XVII. yüzyılda gayet mamur bir haldeydi. Keza tekkenin kış ve yaz meydanları altın misal çerağlar, şamdanlar, kandiller, buhurdan ve gülâbdanlar ile zerdeste, tabl, kudüm, zil, palheng, keşkül ve teberler gibi çok değerli eşyalarla donatılmıştı. Buraya gelen marifet erbabı ziyaretçiler tekkenin duvarlarını güzel yazılar ve şiirlerle tahrir etmişlerdi. Ayrıca tekkenin pek çok ehl-i sünnet ve'l-cemaat, marifet erbabı dervişi vardı (*Seyahatnâme*, 2002-VI: 149). Karşılıksız olarak Mihaloğulları tarafından inşa ettirilen ve giderleri için de zengin bir kaynak ayrılan bu tekkenin Keykavus mutfağı mevcuttu. Burada pişirilen nefis yemekler dervişler tarafından misafirlere ikram edilirdi (*Seyahatnâme*, 2002-VI: 134, 148-150, 153-154; 2003-VII: 68). Gül Baba'ya ait türbe ise üzeri kurşunla örtülü kubbesiyle çok sağlam bir yapıydı. Gül Baba'nın sandukası yeşil çuka ile örtülmüş olup başucunda Bektaşî tacı bulunuyordu. Kabrin etrafı güzel yazılar ve sözlerle tezyin edilmişti. Türbenin hizmetçileri ve cân-ı canan köçekleri gelen ziyaretçi ve misafirlere gül suyu dağıtıp, üd ve amber yakarak etrafa hoş kokular yayarlardı (*Seyahatnâme*, 2002-VI: 134, 148-150, 153-154; 2003-VII: 68).

Evliya, Gül Baba türbesi ve tekkesinin dışında Budin'de iki Bektaşî tekkesi daha zikretmekteydi. Bunlardan Baba Miftah tekkesi Tuna nehri kıyısında idi. Hızır Baba tekkesi ise Ovakapısı denilen mevkide, bağlar içerisindeydi. Hızır Baba tekke-

sinin vakıf malları az olmakla beraber küçük ama kullanışlı bir binaya sahipti. Buradaki Kalender dervişler ganimet ve yardımlarla geçinen, ehl-i sünnet, iyi niyetli ve temiz kişilerdi (*Seyahatnâme*, 2002-VI: 148, 150, 153).

Deliorman'da ise Demir Baba'nın tekke ve türbesi bulunuyordu. Evliya, bu tekke hakkında herhangi bir bilgi vermemişti. Sadece Demir Baba'nın Eğribucak'ta tekke ve türbesi bulunan Memi Beğ Sultan'ın müridi olduğunu ve Deliorman'da türbesi bulunduğunu zikretmekle yetinmişti (*Seyahatnâme*, 2001-V: 313).

XVII. yüzyılda Selanik ve Atina'da da Bektaşi tekkeleri vardı. Mesela Mudunuç'ta yetmiş kadar ehl-i sünnet ve'l-cemaat, irfan ehli, temiz itikadlı, dünyadan tecrit olmuş, halim ve selim Bektaşi dervişi bulunan, şehrin doğusunda, mesire ve temaşa yerinde Sultan Veliyullah tekkesi mevcuttu. Bu tekke Sultan Veliyullah'ın eliyle Müslüman olan Mudunuç kralı tarafından inşa ettirilmişti. Bu sebeple tekke Müslüman olmayan devlet adamlarınca da ziyaret edilirdi. Tekkenin dervişleri sadece misafirlerin yiyecek ve barınma ihtiyacını karşılamakla kalmaz onların atlarına da hizmet ederlerdi. Zengin vakıf malına sahip olan tekkenin mutfağında çorba, yahni, pılav ve zerde gibi leziz yemekler pişirilip gelen gidene ikram edilirdi. Ayrıca buradaki dervişler halktan yardım toplayarak misafirlere ve ihtiyacı olanlara dağıtırlardı. Bununla birlikte tekkenin tüm eklentileriyle büyük binası kurşunla örtülüydü (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 102-104). Tekkede bir gece misafir kalan ve dervişlerle can sohbetleri eden Evliya, Sultan Veliyullah'ın kerameti olarak burada olağanüstü olaylara şahit olmuştu (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 104-105). Sultan Veliyullah'ın türbesi ise buhurdan, gülabdan, şamdanlar, avizeler, dervişler tarafından yapılmış zerdeste, keşkül, sapan-ı Davudî, tabl, alem, sancak, def, kudüm, nefir ve zil gibi pek çok "cihâz-ı fakr" ile bezenmişti. Ayrıca türbenin dört bir yanı güzel yazılarla süslenmişti. Türbenin ziyaretçisi eksik olmaz, gelen ziyaretçilere buradaki dervişler güzel koku ikram ederlerdi (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 102-103).

Evliya, Mora ve İnebahtı'da Bektaşi tekke ve türbeleriyle karşılaşmıştı. Mora'nın Vostiçse kasabasında birkaç Bektaşi dervişi bulunan Ali Baba tekkesi, deniz kıyısına çok yakın garip bir mesire yerindeydi. Zira buraya kayıklarla pek çok ziyaretçi ile bir alay lewendattan harabât erenleri gelip, bazıları ibadetle meşgul olurken bazıları yiyip içerek zevk ve sefaya dalıp eğlenirdi (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 129). Bununla birlikte Ballıbadra'da Rumlar tarafından da ziyaret edilen Hacı Bektaş Velî'nin halifelerinden Sarı Sıddık Baba'nın türbesi bulunuyordu (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 132-133). İnebahtı'nın Bihor kasabasında da gelen gidene hizmet veren, bağlar içinde ve mesire yerinde bir Bektaşi tekkesi vardı. Ancak Evliya'nın ziyareti sırasında burası bir Halveti şeyhin idaresindeydi (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 277).

## İstanbul ve Çevresindeki Bektaşî Tekkeleri

Evliya Çelebi'nin naklettiğine göre XVII. yüzyılda İstanbul ve çevresinde on kadar Bektaşî tekke ve türbesi mevcuttu. Eyüp Sütlüce'deki Caferabad tekkesi buradaki eski bir kalenin temelleri üzerinde kurulmuştu (*Seyahatnâme*, 1996-I: 15, 165). Sütlüce'nin en eski tekkesi olan Caferâbâd tekkesinin banisi Kanuni Sultan Süleyman'ın hizmetkârlarından, zevk sahibi Cafer adında biriydi. Tekke şehrin yüksek bir yerinde olup, çeşitli ağaçlar ile pek çok sofalar ve avlularla süslüydü. Sultan Süleyman bu tekkenin denize bakan bir köşesinde kalıp gezmiş, Hind padişahından rengarenk nakışlı ve deriden yapılmış yemek sofrası, yüz adet Hitayî tabaklar, kaseleler, bir çok kıymetli kapkacak hediye gelince hepsini birden bu tekkeye vakfetmişti. Fakat sonraları zorbalar ortaya çıkınca bunlar hazineye alınmış, tekkede sadece sofraya ile bir adet şeftali çekirdeğinden yapılmış, gayet garip derviş keşkülü kalmıştı. Keza bu kaşık Hindistan'da yetişen şeftalinin yarım çekirdeğinden kenarları altın ve gümüş halkalarla süslenerek yapılmıştı ki iki okka miktarı su alabiliyordu. O dönemde hâlâ hazinede muhafaza edilen bu keşkülden II. Selim su içmişti. Keşkül bir değil, belki beş kase su alabilecek büyüklükteydi. Ayrıca XVII. yüzyılda bu tekkenin parlak duvarlarındaki yazılar, ibretle seyredilecek nakış ve resimler kalem ile tarif edilemez güzellikteydi. Hattâ Nakkaş Ağa Rıza tekkenin duvarına siyah kalemle vahşi geyik tasvirini büyük bir kaya üzerinde öyle resmetmişti ki Behzat ve Mani bir çizgisini çekmekten acizdirler. Hâsılı bu tekke bilgili kişilerin beğendiği bir "âsitâne-i teferrücgâh-ı mesiregâh-ı küşe"ydi (*Seyahatnâme*, 1996-I: 174-175). Âşık Mehmed, XVI. yüzyılın sonlarında bu tekkenin bir mesire ve gezinti yerinde olduğunu, buraya gelen halkın yemek için ihtiyaç duyacakları alet ve eşyaların mevcut bulunduğunu haber vermektedir (Âşık Mehmed, 2007-III: 1096). XVIII. yüzyılda faaliyetlerini sürdüren (VGMA, Defter nr. 666, s.108) bu tekke, XIX. yüzyıl başlarında Kiremitli tekkesi olarak geçmektedir (BOA, MAD, 9766, s.339; BOA, MAD, 9731, s.406).

Rumelihisarı'nda denizciler tarafından Akkirman'dan getirilmiş ve pek çok kerametleri zuhur etmiş Durmuş Dede'nin türbesi ve tekkesi vardı. Bu büyük tekke zamanla çerağları ve kudümleri ile Bektaşî türbedar ve dervişlerinin ikamet ettiği büyük bir asitane halini almıştı (*Seyahatnâme*, 1996-I: 194-196). Daha sonraki dönemlerde de Durmuş Dede tekkesinin faaliyetlerini sürdürdüğü görülmektedir. XVIII. yüzyılın başlarında bu tekkenin şeyhliğine haksız bir müdahale yapılmıştı. Buna göre vefat eden tekke şeyhi Şeyh İsmail b. Ali Dede'nin yerine Şeyh Mehmed Efendi geçmiş, ancak Süleyman isimli bir şahıs şeyhliği zorla zapt etmişti. Vaki olan şikayet üzerine bu kişi tekkeden uzaklaştırılarak şeyhlik tekrar Mehmed Efendi'ye iade edilmişti (VGMA, Defter nr. 658, s.20).



Üsküdar'da ise mezarlık içinde Karaca Ahmed Sultan tekkesi (*Seyahatnâme*, 1996-I: 203, 205; 1999-II: 255; 1999-III: 50) vardı. Evliya'nın ziyaretinden sonra 1734 yılında bu tekkenin faaliyette olduğu görülmektedir (BOA, C.MF, 82/4065). Yine Öküz Limanı'nda Kaya Sultan yalısı yanında küçük bir tekke mevcuttu (*Seyahatnâme*, 1996-I: 203, 205). Bununla birlikte Istranca dağlarında bir odasında Yeniçeri avcılarının ikamet ettiği büyük bir Bektaşî tekkesi vardı. Burası aynı zamanda bir mesire yeri ve mandıra idi. Buradaki dervişler her türlü işe canla başla hizmet ederler, avcılar burada kaldıkları altı ay boyunca padişah için sığın ve karaca avlarlar, Karadeniz boğazının güvenliğini sağlardı (*Seyahatnâme*, 1996-I: 208; 2002-VI: 87).

Ayrıca Evliya Çelebi'nin hangi tarikata mensup olduğunu belirtmediği, ancak Bektaşî tekkelerinden kabul edilen Beykoz'da Akbaba Sultan tekkesi, XVII. yüzyılda dervişlerin meks ve sohbet ettikleri gayet bakımlı bir tekkeydi (*Seyahatnâme*, 1996-I: 209). Yine adı geçen yüzyılda Üsküdar-Gebze arasında Kemikli Ali Baba (*Seyahatnâme*, 1999-II: 232, 246) tekkesi mevcuttu. Bu tekkeye kayıtlarda rastlanmazken aynı isimde Bursa'ya bağlı İnegöl'de bir tekkeye tesadüf olunmaktadır (VGMA, Defter nr. 680, s.166).

Silivri'de Sadi Baba tekkesi ve ziyaret yeri bulunuyordu. Burası Evliya'dan sonra da Bektaşîlerin idaresinde faaliyetlerini sürdürmüştü (BOA, C.EV, 448/22665; C.EV, 138/6863). Çatalca'da da Evliya'nın ismini belirtmediği bir Bektaşî tekkesi vardı (*Seyahatnâme*, 1999-III: 274). Burası muhtemelen arşiv kayıtlarında tespit edilen Şahin Baba tekkesiydi (BOA, C.EV, 605/30507). Bu tekkelere ilave olarak Unkapanı'nda Bektaşî Horoz Dede'nin (*Seyahatnâme*, 1996-I: 38, 150, 162) türbesi bulunmaktaydı.

### **Diğer Bölgelerdeki Bektaşî Tekkeleri**

XVII. yüzyılda Girit ve Rodos adaları Bektaşî tekkelerinin yayıldığı coğrafi alanın içindeydi. Bektaşîler, Girit adasının fethinde bulunarak fethin gerçekleşmesine büyük katkılar sağlamışlardı. Ayrıca bu sayede adada fetihden hemen sonra Bektaşîlik faaliyet alanı bulmuş ve yayılabiliyordu. Girit'e Bektaşîliği Horosanî Ali Baba getirmiş ve Kandiye'de kendi adıyla anılan ilk tekkeyi kurmuştu. Evliya Çelebi Kandiye kalesi yakınındaki bu tekkenin Şehit Deli Hüseyin Paşa tarafından yaptırıldığını ve XVII. yüzyılda burada seksen kadar yalın ayak başı çıplak, fakr u faka sahibi, abdâlân Bektaşî dervişi bulunduğunu nakletmektedir. Ayrıca tekke bu dervişlerce bağ ve bahçelerle süslenip misafirler için nezih bir ortama dönüştürülmüştü (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 179, 229). 1669 tarihinde tekkeyi ziyaret eden Evliya, tekkenin kurucusu Horasanizâde Derviş Ali Dede (ö. 1671-1672) ile de görüşmüş olmalıdır. Zira Bek-

taşı dervişleriyle Hacı Bektaş Veli tekkesinden hareket ederek Girit'in fethine iştirak eden Derviş Ali Dede bu tarihte hayattaydı. Tekke 1650 yılında büyük bir şenlik ile açılmış, adanın fethine katılan Bektaşî dervişlerinden yirmi-otuz kadarı ayrılıp tekkeye alınarak misafirlerin hizmetine görevlendirilmişti. Bunlar tekke çevresindeki tarlaları işleyerek bahçe haline getirmişlerdi. Bu tekke Girit'in fethine gönderilen ordunun komutanı Gazi Hüseyin Paşa'nın hayratı olduğundan "Hüseyin Paşa tekkesi" olarak da bilinmekteydi (Köprülü, 2006: 158-165). 1702 tarihli arşiv kaydında bu tekkenin Horsanoğlu Mehmed Dede ve Bektaşî Derviş Ali taraflarından tesis edildiği bildirilmektedir (BOA, C.EV, 191/9544).

Yine Kandiye'de fethin hemen ardından Yüksek tabyada Çavuşbaşı Köse İbrahim Ağa tekkesi ve Karanlık kapıda Ali Dede tekkesi açılmıştı. Gazi dervişlerin sakin oldukları Çavuşbaşı Köse İbrahim Ağa tekkesinde Kadiri tarikatı mensupları tarafından da tarikat ayini icra edilirdi. Bunlarla birlikte Yeniçeri Ağası Abdurrahman Paşa'nın konağı Bektaşî tekkesi olarak kullanılıyordu (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 229). Eski Basra valisi olan Abdurrahman Paşa o dönemde Kandiye muhafazası görevinde bulunuyordu. Ayrıca Kandiye kalesi içinde kendi adıyla bir camii inşa ettirmişti (BOA, İE.AS, 26/2398; BOA, C.EV, 601/30346; BOA, C.EV, 630/31752). Ayrıca Resmo'da Tekke kapısı dışında mesire yerinde ve bağlar içerisinde Veli Paşa tekkesi bulunuyordu (*Seyahatnâme*, 2003-VIII: 177). Veli Paşa'nın tekkeyle birlikte cami ve mektep de inşa ettirdiği, ayrıca evladiyet üzere vakıf kurduğu tespit olunmaktadır (BOA, C.MF, 146/7295; C.EV, 657/33139; C.EV, 389/19737).

Evliya Çelebi'nin rivayetine göre XVII. yüzyılda Rodos'ta Murad Reis adında bir Bektaşî tekkesi mevcuttu. Tekke ismini burada sandukası yeşil çuka ile örtülü türbesinde medfun bulunan Cezayir fatihi Murad Reis'ten alıyordu. Kadırğa limanının uc kısmında yer alan ve Rodos'taki tekkelerin en mükellefi olan bu tekke, bağlık ve gülistanlıklar olup burada dünyanın hiçbir yerinde bulunmayan, çok lezzetli üzümler yetiştiriliyordu. Gayet bakımlı olan tekkenin dört bir yanı çerağ, alem, post ve secadelerle döşeliydi. Tekke zengin bir vakfa sahip değildi, ancak buraya her taraftan nüzûrât gelirdi (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 130-131). Murad Reis tekke ve türbesinin daha sonraki dönemlerde faaliyetlerinin devam ettiği ve Kumburnu adı verilen mahalde bulunduğu tespit olunmaktadır (BOA, HAT, 1463/118; C.EV, 343/17423; C.EV, 156/7780; VGMA, Defter nr.265, s.143).

Mısır'a Bektaşîlik daha Memlûkler döneminde, XV. yüzyıl başlarında Kaygusuz Abdal tarafından getirilmişti. Ancak burada Rumeli'deki gibi bir ortam bulunmuyordu. Oralarda Bektaşîlik gayr-i Müslim unsurlar arasında da yayılmıştı. Mısır'da ise Osmanlı Devleti'nin başka bölgelerinden gelen Türkler ve Rumeli'den gelen Arnavutlar arasında taraftar bulmuştu (Köprülü, 1939: 22-23; Azamat, 2002: 74). Evliya Çelebi XVII. yüzyılda Mısır'da dört Bektaşî tekkesi olduğunu haber ver-

mekteydi. Bunlardan bin kişi alabilecek büyüklükte olan Kasr-ı Ayn tekkesi, beyaz mermer ve çok değerli eşyalarla tezyin edilmişti. Tekkenin dört bir yanında kurban postları döşeliydi. Ayrıca tekkenin içinde binlerce keşkül, sapan, teber, alem, nefir, zil, şamdan, çok değerli çerağ ve kandiller bulunuyordu. Sultan Melük't-Tahir'in inşa ettirdiği tekke, Mısır'ın batısında, Nil nehrinin kenarında, bağlarla çevrili bir alanın ortasında yer almaktaydı (*Seyahatnâme*, 2007-X: 136-137).

Yavuz Sultan Selim Mısır seferi sırasında maiyetindekilerle birlikte yedi gece bu tekkede kalmış, buraya “Kasr-ı Bü'l-aynım” deyip (*Seyahatnâme*, 2007-X: 136) çeşitli ihsanlarda bulunmuştu. Evliya'nın 1671 tarihinde tekkeyi ziyareti sırasında Yavuz Sultan Selim'in kaldığı bölüm kitaplık olarak kullanılmakta, hiç kimse orada oturmamaktaydı. Böylece oraya ayrı bir hürmet gösterilmekteydi. Bununla birlikte tekke Mısır valileri tarafından da binalar ilave ettirilerek zamanla büyütülmüştü. Mesela İbrahim Paşa ve Abdurrahman Paşa (*Seyahatnâme*, 2007-X: 255) tekkenin her bir köşesine, yan yana birer kasr yaptırmışlardı. Evliya, tekkeyi ziyareti sırasında Şeyh Mehmed Dede ile görüşmüş, burada ehl-i sünnet dervişlerin bazısının ilim ve irfan tahsili ile bazısının ise Kur'an tilavetiyle meşgul olduklarını görmüştü. Bu dervişler misafirlerle “Safâ geldin, can” deyip canlarını feda edencesine hizmet etmekle birlikte tennurelerini giyip, nefir ve teberlerini ellerine alarak tarikat ayini icra ederler, gazeller okurlar, böylece gelen misafirleri güzel bir şekilde ağırlandılar. Ayrıca bazen halkın ileri gelenlerinden bazı kişiler tekkeye gelip dede efendiden dervişlerin şiir tilavet etmelerini rica ederler, bunun üzerine ser-seçme dede marifet erbabından Şeyda Dede, Tahir Dede, Aşık Dede, Kurban Dede, Talebkar Dede, Raci Dede, Gavnâs Dede, Civânmet Dede ve Medhûş Dede'yi nazargâh kılıp, “Bak a canlar! Misafirlerimiz sizlerden birer beyit ve şiir okumanızı rica ederler, kerem edersiniz” deyince, dervişler, “Eyvallah, baş üstüne ömrüm” deyip ikişer ikişer ellerinde zerdesteleri ve bellerinde mecmuaları ile muhabbet meydanına çıkarlar; beyitler, gazeller, kaside ve mersiyeler okurlardı (*Seyahatnâme*, 2007-X: 136). Ardından dervişlerin ablak, sublak ve ak topalak köçekleri kendilerine has kıyafet ve hareketlerle meydana gelirler, birbirlerine hasmane olup, Mısır gülü gibi beyaz gerdanlarını arz ederek pazularını sıvayıp, Kaygusuz Abdal ve Murad Abdal'ın güftelerinden tekerlemeler okuyup, şakalar yaprak misafirlerin canlarına can katarlardı (*Seyahatnâme*, 2007-X: 137). Tekkenin iki büyük mutfağı vardı. Haydarî ismi verilen mutfakta dünyadan el çekmiş, uzlet ehli dervişler bulunup her biri bir işe memurdu. Bunlar çok seçkin kimseler olup beyaz ekmek pişirip tekkedeki aşıklara sunarlardı. Halîli denilen mutfakta ise dervişlere ve misafirlere yemek ikram edilirdi (*Seyahatnâme*, 2007-X: 70, 136-137, 255). XVIII. yüzyıl başlarında bu tekkenin faaliyetlerine devam ettiği, ancak Hacı Bektaş Veli tekkesi şeyhi ve türbedarının da müdahil olduğu postnişin çekişmesi yaşandığı tespit olunmaktadır (VGMA, Defter nr. 659, s.204).

Bu büyük tekkenin dışında Mısır'da yirmişer dervişi ve bir miktar vakıf mallarına sahip Hasan Baba ve Kaygısız Baba tekkeleri ile bir kaç Bektaşî dervişinin ikamet ettiği Abdullah Ensari tekkesi mevcuttu. Kaygısız Baba tekkesinin küçük bir meydan odası ve bir türbesi vardı. Her Cuma namazından sonra bu tekkede ziyaretçilere koyun eti, pilav ve yoğurt ikram edilirdi. Oysa arşiv kayıtlarında Kaygısız Baba ve Kasr-ı ayn tekkeleri aynı tekke olarak karşımıza çıkmaktadır (BOA, C.EV, 37/1821).

Bununla birlikte Abdullah Ensari sahâbeden bir zat olup, Evliya bu tekkeyi ziyaret ettiğinde burası birkaç Bektaşî dervişinin tasarrufundaydı. Tekke zengin bir vakfa sahipti (*Seyahatnâme*, 2007-X: 137, 159). Arşiv kayıtlarından Abdullah Ensari'nin Bağdat'ta kabrinin bulunduğu tespit edilmektedir (BOA, İ.EV, 13/1314 M-21; BOA, BEO, 807/60458; BOA, İ.EV, 29/1319 C-02; VGMA, Defter nr.2048, s.98). Ayrıca Mısır'da Yeniçeri karargâhının bir odası (Azablar odası) Bektaşî dervişlerine tahsis edilip çevresi silahlarla donatılarak, mükellef bir tekke haline getirilmişti (*Seyahatnâme*, 2007-X: 137, 159).

Evliya Çelebi, Bağdat vilayetinde Tikrit sancağının Samerra kazasındaki Şattü'l-Arab'da İmam Mehdi tekkesi, diğeri Kuşlar Kalesi'nde isimsiz bir tekke olmak üzere iki Bektaşî tekkesinden söz etmekteydi. Evliya, Şatt kenarında Hazret-i Hızır tekkesinden de söz ediyorsa da buranın Bektaşî tekkesi olup olmadığını *Seyahatnâme*'den kesin olarak anlamak mümkün olmamıştır. Buna rağmen burasının Hızır İlyas adındaki Bektaşî tekkesi olduğu ifade edilmiştir (Karakaya-Stump, 2007: 711). İmam Mehdi tekkesi herhangi bir vakıf gelirine sahip değildi. Bu sebeple ziyaretçilerden gelen yardımlarla ayakta duruyordu (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 359).

Evliya, XVII. yüzyılda Mısır ve Bağdat'ın dışında Halep'te ve İran coğrafyasında da Bektaşî tekkeleri olduğunu ortaya çıkarmıştı. Halep'teki Hacı Bayram Dede tekkesi gayet mamur olup burada bulunan alem, çerağ ve kandiller çok değerliydi. Gerçi tekkenin vakıf malı azdı, ancak Bayram Dede bölgede hürmet edilen bir kişi olması dolayısıyla tekkeye nihayetsiz yardım gelmekteydi. Bununla birlikte tekkede çok sayıda ehl-i sünnet ve'l-cemaat derviş ikamet ediyordu (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 191). 1616 tarihinde Rafizî oldukları bildirilerek bu tekkedeki Bektaşîler çıkartılmış, yerlerine Hacı Hüseyin'in idaresinde Halveti dervişleri yerleştirilmişti (BOA, MD, nr.81, s.28). Evliya'nın verdiği bilgiler Bektaşî dervişlerinin bu tekkenin idaresini yenden ellerine aldıklarını göstermektedir. Keza Evliya'nın ziyaretinden sonra, 1699 yılında bu tekkenin Bektaşî Şeyh Abdurrahman tarafından idare edildiği (VGMA, Defter nr. 229, s.202) ve daha sonraki dönemlerde de Bektaşî idaresinin sürdüğü anlaşılmaktadır (BOA, MAD, 9771, s.56; MAD, 9773, s.55).

Sayda'da şehrin yöneticilerinin ve ilmiye mensuplarının gelip gittiği, bağlar içinde ve mesire yerinde bir Bektaşî tekkesi vardı. Evliya'nın ziyareti sırasında tekke de burayı ihya eden Kandiyeye kalesi gazilerinden Yeniçeri Dede şeyh bulunuyor, kendisini ve tekkesini ziyaret edenlere canı gönülden hizmet veriyordu (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 215).

Öte yandan Tebriz'deki İmam Rıza tekkesi, XVII. yüzyılda gelip geçene hizmet veren ve her yönüyle diğerlerinden ayrılan bir Bektaşî tekkesiydi. Evliya'ya göre bu Bektaşî tekkesinin "vasfında lisan kâsırdır." Zira çok büyük bir binası, yalın ayak başı çıplak, ehl-i sünnet olmayan, ancak ilim sahibi, mü'min ve muvahhid üç yüz kadar Bektaşî, Zırtıl (Deli), Cevellaki, Kalenderi, Vahidî, Yesevî, Fahrî ve Bozdoğanî dervişleri ile zengin bir vakfı vardı (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 193). Ayrıca tekke binden fazla avizeyle ve pek çok değerli eşya ile donatılmıştı. Bunların her biri birer şahın veya hanın yadigarlarıydı (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 193). Sahip olduğu o muazzam büyüklükteki mutfağında merdiven ile inilen ve Tahmas Şah'ın hediyesi olan devasa bir kazan mevcuttu. Yeri geldiğinde mutfaktaki her biri padişaha layık seksen kadar aşçı tarafından bu kazanda otuz sığır birden pişirilir ve tekkenin hiç eksik olmayan misafirlerine ikram edilirdi. Evliya, bu tekkenin evkafının sahip olduğu zenginlikleri İmam Rıza'nın razı olmayacağı gerekçesiyle belirtmekten imtina etmişti. Tekke ismini Bağdat'tan Horasan'a giderken Tebriz şehrinin havası hoşuna gidip üç sene burada ikamet eden İmam Rıza'dan almıştı. Keza burada tekke ile birlikte İmam Rıza'nın ziyaretgâhı bulunmaktaydı (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 193).

Evliya Çelebi, Tebriz'de Nahcivan sınırında Muhammed Şam-ı Gazan tekkesine rastlamıştı. Tekke ismini kurucusu ve burada mezarı bulunan Muhammed Şam-ı Gazan'dan almıştı (*Seyahatnâme*, 1999-II: 134). *Saltık-nâme*'ye göre Muhammed Gazan, kendisiyle birlikte Moğol kavmini de Müslüman yapmış, Cengiz Han tarafından yıkılan Tebriz kalesini yeniden inşa ettirerek şehri mamur bir hale getirip buraya yerleşmişti (*Saltık-nâme*, 2007-III: 585). Evliya'nın ziyareti sırasında bu büyük Bektaşî tekkesinin zengin bir vakfı ve 200-300'den fazla yalın ayak başı çıplak, aşıkân-ı sadıkân dervîşi mevcuttu. Evliya tekkenin kapısı önünde birbiri üzerine yığılmış "yüz bin" adet boynuzlu kurban kellesi ile karşılaşmış, bunun Muhammed Şam-ı Gazan'a büyük hürmet gösteren İran halkının her sene tekkeye hediye ettikleri binlerce kurbanlarla meydana geldiğini öğrenmişti. Bu zata ait türbenin kubbesini altı saat mesafeden görmek mümkündü (*Seyahatnâme*, 1999-II: 117, 123, 134, 139). Evliya bu tekkenin şeyhi Nimet Dede ile görüşmüş ve duasını almıştı. Ayrıca onun ziyareti sırasında dervişler bayraklarla tabl döğüp, def ve kudümler çalarak, sur ve zil vurarak tekbirler getirmişlerdi. Bu dervişler dünya ile alakalarını kesmiş, güler yüzlü, aşıkân-ı sadıkan, aşk-ı İlahi ile sermest canlılardı. Tekkedeki çerağlar Abbasi ve Bistiler tarafından hediye edilmişti. Evliya bir gece konakladığı bu tekkeye kafası

karışık ve yorgun bir halde gelmiş iken ertesi sabah vücudu öyle bir kuvvet kazanmıştı ki o gün on üç saatlik seyahatinde sadece üç defa dinlenme ihtiyacı duymuştu (*Seyahatnâme*, 1999-II: 117, 123, 134, 139).

Tebriz'in Azerilerle meskûn Rik mahallesindeki Mir Haydar tekkesi de XVII. yüzyılda Bektaşî dervişleri tarafından iskân edilmişti (*Seyahatnâme*, 1999-II: 126). Evliya'nın verdiği bilgilere göre Nihavend ve Kazvin'de de Bektaşî tekkeleri vardı (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 205, 218). Hemedan'da ise Bağdat kapısı tarafında Şahrüh tekkesi Bektaşî dervişlerinin idaresindeydi (*Seyahatnâme*, 2001-IV: 209). Son olarak Evliya Çelebi, XVII. yüzyılda Şam'da ve Mekke'de de birer Bektaşî tekkesi olduğunu haber vermekte, Sudan'da Bektaşî dervişleri ile karşılaştığını ifade etmekteydi (*Seyahatnâme*, 2005-IX: 272; 2007-X: 457).

### Sonuç

Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesinde Bektaşî tekke ve türbeleri ile ilgili verdiği bilgiler on ciltlik eserin her bir cildine serpilmiş olup, özellikle ikinci, üçüncü, beşinci ve sekizinci ciltlerinde yoğunlaşmaktadır. Seyahatnâme'de bilgi verilen ve toplamda 155 adedi bulan Bektaşî tekke ve türbeleri tarikatın bu döneme ait merkezlerinin neredeyse tamamıdır. Zira XVII. yüzyıla ait arşiv kayıtlarında bu kadar Bektaşî tekke ve türbeleri hakkında bilgi elde edilememektedir. Bu durum konumuz açısından Seyahatnâme'nin önemini bir kat daha artırmaktadır. Bununla birlikte arşiv kayıtları Evliya Çelebi'den sonra Bektaşî tekkelerinin açılmaya devam ettiğini, Evliya'nın Bektaşî dervişlerine rastlamadığı bazı tekkelerin Bektaşîliğe bağlandığını göstermektedir. Ancak bazı bölgelerde Evliya'nın ortaya çıkardığı pek çok tekkeye daha sonraki kayıtlarda tesadüf olunmaması ilginçtir. Özellikle Tebriz, Hemedan ve Şirvan'daki tekkeler başka kaynaklardan teyit edilememektedir. Buna rağmen arşiv belgeleri ve kaynak eserler, Evliya'nın verdiği bilgilerin pek çoğunu doğrulamaktadır.

Evliya, ziyaret ettiği Bektaşî tekkelerinde şeyh ve dervişlerle samimi ilişkiler kurmuş, onların dualarını almıştı. Bilhassa tekkelerdeki Bektaşî büyüklerinin türbelerini ziyaretten geri durmamış, buralarda medfun kişilerin ruhlarına Yasin okuyup yardımlarını dilemiş, kabirleri üzerine hatıra olarak beyitler yazmıştı. Bu arada günlerce hatta haftalarca konakladığı tekkeler olmuştu. Bazı türbeler ve tekkeler hakkında detaylı bilgiler verirken, bazılarının sadece ismini zikretmişti. Bazı bölgelerde ise sadece Bektaşî tekkesi bulunduğunu belirtmekle yetinmişti. Bununla birlikte Evliya sadece tekkeler hakkında bilgi vermemişti. Türbe ve ziyaretgâhlar ile Bektaşî şeyh ve dervişlerini de ele almaktaydı. Bunlarla birlikte daha önce Bektaşî tekkesi iken medreseye dönüştürülmüş olan yerleri de zikretmişti. Hattâ buraların kuruluş amacına uygun hale getirilmesini temenni etmişti. Bu tür medreseye çevrilen tekkelerin

şeyhinin veya dervişlerinin şikayet edilmeleri üzerine gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Seyyahın oraların tekrar tekke olması için duada bulunmasına bakılırsa bu durumdan pek memnun olmamıştı.

Evliya, Bektaşilere karşı ihtiyatla yaklaşan, hattâ bazen çok sert şekilde onları ve inançlarını tenkit eden ilmiye mensuplarının aksine Bektaşî şeyh ve dervişlerinden övgüyle bahsetmekteydi. Mesela Eğribucak'taki Memi Beğ Sultan tekkesinin dervişlerinde olduğu gibi Bektaşî dervişlerini övgü dolu sözlerle anmakta, adeta onları yere göğe sığdıramamaktaydı. Bu cümleden olarak, Bektaşî dervişlerinin tekkelerde ilim ve ibadetle meşgul olduklarını görmüştü. Pek az olmak kaydıyla bazı tekkelerde gazi dervişlere rastlamıştı. Bektaşî dervişlerinin misafirlere karşı gösterdikleri ilgi ve yaptıkları hizmetler Evliya'yı hayran bırakmıştı. Keza Bektaşiler misafirlere hizmet etme yöneleriyle de kusursuzlardı. Misafir hangi saatte gelirse gelsin tekkelerde muhakkak yiyecek bir şeyler bulabiliyorlardı. Az çok geliri olan bütün tekkeler yolculara yemek hizmeti veriyordu. Bunlarla birlikte tekkelerin pek çoğundaki huzur ve refah dikkat çekiciydi. Bunda zengin vakıflara sahip olmalarının yanı sıra halktan ve devlet adamlarından gelen yardımların da rolü büyüktü. Bazı tekkelerin bağlar ve bahçeler içerisinde, mesire yerinde kurulmuş olmaları da ayrıca dikkate şayandı. Buralara çevredeki halk da teveccüh eder, sair zamanlarda hem ziyaret hem de hoş vakit geçirmek için gelirlerdi. Bazı tekkelerde dervişlerin el hünerleri olup yaptıkları eşyaları satarak gelir elde ediyorlardı. Eğri'deki Baba Sultan tekkesinde olduğu üzere bazı tekkelere ise gaziler elde ettikleri ganimetlerden yardımında bulunuyorlardı.

*Seyahatnâme*'ye göre XVII. yüzyılda Bektaşilik, İstanbul, Anadolu, Rumeli, Mısır, Irak, Rodos ve Girit'te tekkelere sahipti. Kırşehir'de ortaya çıkan tarikat, Anadolu'nun her yerinde faaliyette değildi. Anadolu'da tekkelerin yoğunlaştığı iki bölge Tokat ve Bursa idi. Keza, Evliya bu iki şehir merkezinde ondan fazla Bektaşî tekke ve türbesi saymıştı. Bursa'nın dışında Batı Anadolu'da tekkeler Manisa, Kütahya, Eskişehir, Karahisar-ı Sahip ve Denizli'de yer almaktaydı. Bektaşilerin Anadolu'nun iç kesimlerinde Kayseri, Ankara, Çankırı ve Çorum çevrelerinde faaliyetleri gözlenmekteydi. Kuzey Anadolu'da Bektaşiliğin ulaştığı en uc nokta Merzifon idi. Güney'de ise Antalya ve Alanya çevresi ile Adana ve Hatay dolaylarında tarikat yayılmıştı. Antep'te bir Bektaşî tekkesi zikreden seyyah, Anadolu'nun doğusunda Erzincan, Bitlis ve Şirvan'da önemli Bektaşî tekkeleri bulunduğunu haber vermektedir. Ancak seyyah, gezdiği Karadeniz kıyı bölgeleriyle -buna Bolu sancağı da dahil- Güneybatı Anadolu'da hiçbir Bektaşî tekkesi kaydetmemekteydi. Anadolu'nun doğusunda belirtilen yerlerin dışında kalan bölgelerde herhangi bir Bektaşî tekkesinden söz açmamıştı. Bektaşilik daha sonraki dönemlerde de bu bölgede yayılmadığından bu durumun Evliya ile bir ilgisi bulunmuyordu.

Rumeli'de ise Bektaşî tekke ve türbeleri Edirne, Çirmen, Dobruca ve Budin'de yoğunlaşmıştı. Ayrıca Arnavutların meskûn oldukları Avlonya, Kosova ve Üsküp'te tarikat müntesiplere sahip olmuştu. XVII. yüzyılda Evliya, Hersek çevresinde üç Bektaşî tekkesini ziyaret etmişti. Ayrıca Belgrad, Eğri ve Niş'te yer alan tekkeler Osmanlı hâkimiyetinin genişlemesine paralel olarak faaliyete geçirilmişti. Keza Rumeli'de Selanik, Mora ve İnebahtı'da da Bektaşîlik faaldi. Seyyahımız bu coğrafyanın haricinde Mısır, Bağdat, Tebriz, Halep, Şam, Lübnan, hattâ Mekke'de Bektaşî tekkelerinin bulunduğunu ortaya çıkarmıştı. Nitekim İran coğrafyasında Nihavend, Hemedan ve Kazvin, XVII. yüzyılda doğuda Bektaşî faaliyetlerinin ulaştığı en uzak yerlerdi.

Evliya'nın bilgi verdiği Bektaşî tekke ve türbelerinin pek çoğunu başka kaynaklardan teyit etmek mümkün olurken, önemli bir kısmı için bu söz konusu olmamıştır. Seyyahın Anadolu'da faaliyette olduğunu söylediği Koç Davud Sultan, Uzun Dede, Mehmed Şah, Kemikli Ali Baba, Seyyid Kureyşi, Erenler Sultan, Kurban Baba ve Seydim Sultan gibi tekke ve türbelere başka kaynaklarda tesadüf olunmamaktadır. Bunlara Rumeli'de Sarı Sıddık Baba, Sultan Veliyullah, Abdülmümin Baba, Memi Baba Şah Sultan, Hindî Hamza Baba, Baba Miftah ve Şeyh Şuhudî; Girit'te Çavuşbaşı Köse İbrahim Baba; Mısır'da Abdullah Ensari ve Hasan Baba tekke ve türbelerini eklemek gerekmektedir.

## Kaynakça

### A. Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Belediye (C.BLD), 102/5084.

BOA, Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO), 1425/106851; 807/60458.

BOA, Cevdet Evkaf (C.EV), 102/5063; C.EV, 128/6377; C.EV, 132/6594; C.EV, 134/6651; C.EV, 138/6863; C.EV, 156/7780; C.EV, 159/7934; C.EV, 162/8053; C.EV, 184/9304; C.EV, 187/9303; C.EV, 189/9438; C.EV, 191/9544; C.EV, 229/11406; C.EV, 242/12094; C.EV, 249/12458; C.EV, 253/12880; C.EV, 288/14683; C.EV, 310/15773; C.EV, 343/17423; C.EV, 359/18244; C.EV, 37/1821; C.EV, 374/18966; C.EV, 374/18997; C.EV, 378/19185; C.EV, 389/19737; C.EV, 395/20042; C.EV, 398/20176; C.EV, 41/2040; C.EV, 430/21794; C.EV, 436/22067; C.EV, 448/22665; C.EV, 451/22830; C.EV, 493/24905; C.EV, 504/25495; C.EV, 511/25810; C.EV, 601/30346; C.EV, 605/30507; C.EV, 607/30636; C.EV, 629/31705; C.EV, 630/31752; C.EV, 657/33139; C.EV, 81/4013; C.EV, 89/4434.

BOA, Cevdet Maarif (C.MF), 146/7295; 82/4065.

BOA, EV.HMH, Defter nr.552, v.1a.

BOA, Hatt-ı Hümayun (HAT), 1463/118.

BOA, İrade Evkaf (İ.EV), 29/1319 C-02; 13/1314 M-21.

BOA, İbnülemin Evkaf (İE.EV), nr. 2891; nr. 4053; nr.2846; nr.563.



- BOA, İbnülemin Askeriye (İE.AS), 26/2398.
- BOA, İbnülemin Maliye (İE.ML), 69/6444.
- BOA, Maliyeden Müdevver Defter (MAD), 9731, s.406; MAD, 9766, s.339; MAD, 9771, s.17, 56, 86, 99-100; MAD, 9773, s.55.
- BOA, Mühimme Defteri (MD), MD, nr. 80, s.122; MD, nr.51, s.73; MD, nr.52, s.363; MD, nr.6, s.126; MD, nr.73, s.302; MD, nr.78, s.444; MD, nr.81, s.28.
- BOA, Şûra-yı Devlet Evrakı (ŞD), 2982/40.
- BOA, Tapu Tahrir Defteri (TT), TT, nr. 291, s.163; TT, nr. 370, s. 341; TT, nr. 385, s.365-367; TT, nr. 50, 130-131; TT, nr.373, s.80-81; TT, nr.385, s.365-367; TT, nr.387, s.433-434; TT, nr.444, s.308; TT, nr.50, s.130; TT, nr.521, s. 444-446; TT, nr.557, s.11; TT, nr.90, s.153.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter nr. 229, s.202; Defter nr. 230, s.244; Defter nr. 259, s.19; Defter Nr. 323, s.145; Defter nr. 386, s.251; Defter nr. 658, s.20; Defter nr. 659, s.204; Defter nr. 665, s.81; Defter nr. 666, s.108; Defter nr. 680, s.166; Defter nr.2048, s.98; Defter nr.229, s.115; Defter nr.265, s.143; Defter nr.660, s.92; Defter nr.662, s.117.
- Kuyud-ı Kadime Arşivi (KKA), Adana Evkaf Defteri, nr.583, v.18a; Çankırı Evkaf Defteri, nr.578, v.85b; Defter nr.174, s.108.
- Ayıntap Şer'iyeye Sicili*, nr. 21, s.9-11, 70, 80-81, 84.
- Ayıntap Şer'iyeye Sicili*, nr. 23, s.269-271, 283, 287.
- Edirne Şer'iyeye Sicili*, nr.138, s.144.

### B. Kaynak Eserler ve Araştırmalar

- Abdal Musa Sultan Velayetnâmesi* (1990). haz. Adil Ali Atalay. İstanbul.
- Ahmet Refik (1932). *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*. İstanbul.
- Âşık Mehmed (2007). *Menâzirü'l-Avâlim*. II-III. haz. Mahmut Ak. Ankara.
- Aşıkpaşazâde Târîhi* (1332). Tarih-i Osmanî Encümeni Neşri. İstanbul.
- AZAMAT, N. (2002). "Kaygusuz Abdal". *DİA*. XXV: 74-76.
- BARKAN, Ö. L. (1942). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler-I İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi*. 2: 279-386.
- BAYSUN, C. (1986). "Evliya Çelebi". *İA*. IV: 400-412.
- BRUÏNESSEN, M. V. (2003). "Evliya Çelebi ve Seyahatnâmesi". *Evliya Çelebi Diyarbekir'de*. der. Martin van Bruinessen-Hendrik Boeschoten. 25-38.
- EREN, M. (1960). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma*. İstanbul.
- Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî (1996-2007). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. Haz. O. Şaik Gökyay-Zekeriya Kurşun-S. Ali Kahraman-Yücel Dağlı-İbrahim Sezgin-Robert Dankoff. I-X, İstanbul.

- FAROQHÎ, S. (2003). *Anadolu'da Bektaşilik*. çev. Nasuh Barın. İstanbul.
- GÖKBİLGİN, M. T. (1952). XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar-Mülkler-Mukataalar. İstanbul.
- GÜNDÜZ, T. (2010). "Hacı Bektaş Veli'nin Yol Arakadaşı Kolu Açık Hacım Sultan ve Velayetnâmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 55: 71-95.
- GÜZEL, A. (1999). *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybi) Menâkıbnamesi*. Ankara.
- Hammer (1329). *Devlet-i Osmâniyye Tarihi*. I. trc. Mehmed Atâ. İstanbul.
- HASLUCK, F.W. (1929). *Christianity and Islam Under the Sultans*. II. Londra.
- Hoca Sadeddin (1279). *Tacü't-Tevârih*. II. İstanbul.
- KARAKAYA-STUMP, A. (2007). "Irak'taki Bektaşî Tekkeleri". *Bellekten*. LXXI/261: 689-720.
- KAYAPINAR, A.-KAYAPINAR, L. (2010). "Balkanlar'da Karıştırılan İki Bektaşî Zaviyesi: XV-XVI. Yüzyılda Osman Baba ve Otman Baba Tekkeleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 55: 97-128.
- KİEL, M. (1977-1978). "The Türbe of Sarı Saltık at Babadağ-Dobrudja Brief Historical and Architectonical Notes". *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*. 6-7: 205-225.
- KÖPRÜLÜ, F. (1939). "Mısır'da Bektaşilik". *Türkiyat Mecmuası*. VI: 13-40.
- KÖPRÜLÜ, F. (1973). "Abdal Musa". *Türk Kültürü*. XI/124: 198-207.
- KÖPRÜLÜ, O. F. (2006). "Usta-zâde Yunus Bey'in Meçhul Kalmış Bir Makalesi Bektaşiliğin Gird'de İntişarı". *Orhan Köprülü Makaleler*. haz. B. Atsız Gökdağ. 154-196.
- Mecdî Efendi (1269). *Terceme-i Şakâyık-ı Numâniyye*. İstanbul.
- Nişancı Mehmed Paşa (1279). *Tarih-i Nişancı*. İstanbul.
- Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)* (2007). haz. F. Kılıç-M. Arslan-T. Bülbül. Ankara.
- Saltık-nâme* (2007). I-III. haz. Necati Demir-Mehmet Dursun Erdem. Ankara.
- SARAL, İ. T. (2003). "Baba Sultan (Dede Sultan)". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 28: 215-221.
- YAMAN, M. (1974). *Büyük Türk Akıncısı, Evliyâsı, Hekîmi Karaca Ahmed Sultan Hazretleri*. İstanbul.
- YİNANÇ, R.-ELİBÜYÜK, M. (2009). *Kayseri İli Tahrir Defterleri (Hicri 992, 971, 983/ Miladî 1584, 1563, 1575)*. I. Kayseri.

# ADANA ÂŞIKLIK GELENEĞİNDE BİR ALEVİ ÂŞIK: HACI ALİ ŞEN'İN ŞİİRLERİNDE NASİHAT

Bülent ARI\*

## Özet

Makalede Âşık Hacı Ali Şen'in Âşıklık geleneği ve Adana Âşıklık geleneğindeki yerini tespit etmek için Öncelikle âşıklık geleneği, genel hatlarıyla verilmiştir. Bu bağlamda âşık tipinin nasıl oluştuğu, âşık edebiyatının gelişim süreci ortaya konulmaya çalışılmış; sonrasında Adana'da âşıklık geleneğinin Karacaoğlan ile başladığı ve bu sürecin bölgede 1966 Konya Âşıklar Bayramı'ndan sonra yeni bir yön kazandığı; çift ayak, dedim- dedi, leb-değmez, sicilleme muamma-lugaz vb. yapıların bu dönemde geleneğe girdiği ifade edilmiş; bunun yanısıra -Âşık Hacı Ali Şen'de nasihat kavramını daha iyi açıklayabilmek için- âşık edebiyatında nasihat kavramı izah edilmiştir. Yine, söz konusu makalede Âşık Hacı Ali Şen'in âşıklığı, nasihat şiirlerindeki yapı (hayatı, âşıklığı, saz çalma niteliği, usta-çırak ilişkisini nasıl yorumladığı, mahlasını nasıl aldığı, şiirlerinin içeriği...) ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminin âşığın nasihat konulu şiirlerindeki etkisi (insanca davranma, doğayı koruma, ilim, edep- erkan- yol bilme, eline-beline-diline sahip olma) ortaya konulmuştur. Bu süreçte âşığın nasihat konulu 20 (yirmi) -sayfa sınırını aşmamak için yalnızca ilk ve son dördüklükleri verilerek- şiirinden yararlanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Âşıklık, Adana âşıklık geleneği, Alevi Âşık Hacı Ali Şen'de nasihat

## AN ALAWI TROUBADOUR FROM ADANA: ADMONITION FROM HACI ALİ ŞEN'S POEMS

### Abstract

In order to determine troubadourness custom of Troubadour Hacı Ali Şen and his importance in Adana Troubadourness Custom, troubadourness custom was explained firstly. In this context, how troubadour type was created, the development period of troubadour literature in Anatolia was tried to be revealed; then, it was mentioned that troubadourness custom in Adana was started by Karacaoğlan and this period gained a new way in the region after Konya Troubadours Festival in 1966; structures such as çift ayak, dedim-dedi, leb-değmez, sicilleme, muamma-lugaz etc. began to be used within this period. Finally, admonition term in troubadour literature was highlighted for explaining admonition term of Hacı Ali Şen better. Then, Hacı Ali Şen's troubadourness, structure in his admonition poems (his life, troubadourness, ability to play an instrument-saz, interpretation on master-apprentice relation-

\* Yrd. Doç. Dr., Mustafa Kemal üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Hatay/Türkiye, bulentari01@gmail.com

ship, getting his appellation, content of his poems ...) and the effect of Alewi-Bektashi belief system in the troubadour's poems of admonition (behaving humanly, keeping the environment, science, good manners, not doing evil things with hand, back or tongue) was tried to be revealed, and with this aim; the troubadour's 20 admonition poems – for not exceeding page limit explaining just the first and the last quatrains – was examined..

**Keywords:** Troubadourness, Adana Troubadourness custom, Alewi Hacı Ali Şen's admonition

## Giriş

Orta Asya Türk Edebiyatı, Türk halk şiirinin ana kaynağı olarak kabul edilir. İslamiyet sonrasında ozan-baksı tipi Anadolu coğrafyasında yeni bir kültürle ve İslami öze bağlı olarak âşık tipini oluşturmuştur (Sakaoğlu, 1989: 105).

Tunguzların “şaman” Altay Türklerinin “kam” Yakutların “oyun”, Kırgızların “bahşı”, Oğuzların “ozan” dedikleri şairler en eski Türk şairleridir. Bunlar, yükledikleri sihirbazlık, nakkaşlık, hekimlik, müzisyenlik, şairlik, din adamlığı vb. için değişik törenler yapmaktaydılar. Bu törenler esnasında kopuz çalıp, şiirler de söylemekteydiler. Özel bir beste ile söylenen ve sihir gücü olduğu varsayılan bu güfteler, Türk şiirinin en eski örneklerini oluşturmuştur (Köprülü, 1986:80).

Ozan-baksı, kam adları verilen bu kişiler eski Türk inancına göre Tanrı ve ruhlar ile insanlar arasında irtibat sağlama gücüne sahip tek varlıklardır. Kötü ruhlar zaman zaman insan ve hayvanlara hastalık göndererek kurban isterlerdi. Fani insanlar bunların ne istediğini anlayamaz bunu ancak kudretini gökten ve atalardan alan ozan, baskı, kam adıyla bilinen bu kişiler şerh edebilirlerdi (İnan, 1986: 75).

Ozan-baksı tipinin İslamiyet sonrası, Anadolu'daki tasavvufi akımlar ve Tekke edebiyatı etkisinde kalarak âşık edebiyatını ortaya çıkardığı kabul edilmektedir (Günay, 1992:8). Ozan-baksı geleneği, âşık edebiyatını beslese de, ayrı kültür dairelerine ait oldukları için milli öze bağlı olan ozan-baksı tipi, âşık tipinin proto tipi değildir (Artun, 1996: 14).

15. yy'dan itibaren Hurufilik, Bektaşilik ve Yeniçeri Ocağı'nda kendini gösterdiği için daha serbest bir görüşle din dışı öğeler, şiire girmiştir. Âşık edebiyatı, 16. yy'dan itibaren yaygın olarak, yazılı kaynaklara geçmiş; âşık kavramı da bu dönemlerde (15-16. yy) yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Âşık kavramının ortaya çıkmasıyla doğmaca şiir söyleyen saz çalan, atışma yapabilen halk şairleri, kendilerine “âşık” adını vermişlerdir (Bekki, 2006: 226). Aydın kesim ise onları küçümsemek için onlara “çöğür şairi”, “çöğürlü” “iki telli çalan” gibi isimler vermişlerdir (Dizdaroğlu, 1968: 187).

Âşık, köklü bir dini eğitim görmemiştir. İslamiyet kültürü etkisiyle dünyanın güzelliklerinin yanında cennet isteği de vardır. Âşık, şiirlerinde İslami motiflere, inanç esaslarına, ahlak konularına değinir (Arı, 2009: 25). Âşıklar içerisinde Ehl-i sünnet akidesine göre şiir söyleyenler Hak aşığı olarak nitelendirilmişlerdir (Sakaoğlu, 1992: 207).

Âşığın eğitimi, yetişmesi, geleneğin saptadığı kurallara bağlıdır. Gelenek, her şeyden önce bir ustanın yanında eğitim görmeyi (çıraklığı) öngörür. Âşık, usta malı şiir söylemeyi, doğaçlamayı, âşık makamlarını bu şekilde öğrenecektir (Boratav, 1968: 342).

Geleneğe göre en etkili âşıklar, badeli âşıklardır. Bunlar inanışa göre, uyku ile uyanıklık arasında genellikle ergenlik çağında, ermiş bir kişi (pir, Hızır) elinden ya da pirin uygun gördüğü sevgilinin elinden bade içerler. Bu bade, aşığa, şiir söyleme ve âşıklık niteliği verir. Gelenekte, badenin nasıl bir şey olduğu belirtilmez. İlk dizelelerini söylemeye ve ideal sevgiliden söz etmeye başlayan aşığın durumu, gelenekte “uyanmak” kavramıyla ifade edilir. Âşıklar, sevgililerini aramak, şöhret sahibi olmak ve para kazanma amacıyla dolaşırlar. Gurbete çıkmak, gurbeti dolaşmak, âşık için bir zorunluluktur. Çünkü âşık bu şekilde hem geçimini sağlar hem de meslektaşlarıyla atışma fırsatı bulur. Bu atışmalara “meydan edilme”, “divana çıkma” adı verilir. Divanı idare için bir hakem heyeti kurulur. Âşıklar, önce kendi hayatlarını hikaye ederler. Bu esnada karşılıklı manzumelerle tanışma faslı biter. Tanışmadan sonra “tutmaca”, “karşı-beri”, “bağlama-çözme”lere geçilir. “bağlama-çözme”lerin sonucunda yenilen âşık sazını diğer aşığa bırakır (Arı, 2009: 28).

Âşıkların yaşadıkları çevrelerle ilgili yapılan genel sınıflama şu şekildedir:

a- Din ve tasavvuf âşıkları

b- Köylü âşıklar

c- Kasaba ve şehir âşıkları

d- Yeniçeri âşıklar

e- Göçebe âşıklar (Oğuz, 2003: 510), (Köprülü, 1962: 45), (Köksal, 1985: 227).

Âşık tarzında en çok kullanılan nazım biçimi koşma nazım biçimidir. Ancak, bu nazım biçimine (uyak, ölçü bakımından) bağlı olarak türetilen nazım biçimleri de vardır. Ayaklı koşma, yedekli koşma, varsağı, semai ...

Âşık edebiyatında biçimi belirleyen iki önemli nokta, ölçü ve uyaktır. En fazla kullanılan ölçüler, 8'li ve 11'li ölçülerdir. Âşık edebiyatında ölçü olarak hece ölçüsü,

uyak olarak da daha çok yarım uyak kullanılır. Fakat, bazen bu kuralın dışına çıkılarak tam ve zengin uyağın kullanıldığı da görülür.

Âşıkların kullandıkları başlıca türleri, destanlar, güzellemeleler, taşlamalar, kocaçklamalar, ağıtlar, muammalar ve nasihatler (didaktik şiirler) olmak üzere, yedi ana grup altında toplayabiliriz (Boratav, 1968: 343-348).

Anadolu'da 15. yy sonları ve 16 yy'da hazırlık devrini yaşayan bu gelenek, 17 yy'da en üst noktaya ulaşmıştır (Boratav, 1968: 340). Bu yüzyılda halk şiiri divan şiiri etkisine girmiş Karacaoğlan, Âşık Ömer, Gevheri, Katibi, Kayıkçı Kul Mustafa, Âşık Hasan, Âşık Halil gibi âşıklar yetişmiştir.

18. yy'da önceki yüzyıla nisbetle büyük âşıklar yetişmemiştir. Geleneğe uyan, diyar diyar dolaşp halkın şiir zevkine hitap eden âşıklar arasında Kaba Sakal Mehmet, Levni, Kıymeti, Nuri Vartan göze çarpar.

19. yy'da kalem şuarası'da denilen ve Divan edebiyatı etkisini yansıtan, Zihni, Dertli, Seyrani, Tokatlı Nuri, Erzurumlu Emrah, Ruhsati, Sümmani ve aşiret şairleri Dadaloğlu, Deli Boran, Beyoğlu, Cingözoğlu Seyit Osman'la karşılaşırız (Elçin, 1976: 525).

19. yy'da en dikkat çeken olaylardan birisi de usta-çırak ilişkileridir. Tekke ve medrese kültürüyle yoğrulan bu âşıklar, 19. yy sonlarına kadar geleneksel tavırlarını sürdürmüşlerdir.

20. yy'dan itibaren âşıkların ordudaki görevlerine son verilmesi ve tekkelelerin kapatılmasıyla, âşıklar koruyucularını kaybetmiş ve gelenek gerileme sürecine girmiş, aydın çevrelerde Batı edebiyatı örnek alınarak geliştirmeye çalışılan yeni bir edebiyat süreci başlamıştır (Ari, 2009: 30).

Günümüzde ise âşık tarzı gelişen yeni şartlara uyum göstermeye ve gelenek dışı unsurlarla beslenmeye başlamıştır. Varoşların ekonomik ve sosyal sıkıntıları ile makineleşme, sanayileşme gibi unsurlar da âşık şiirine girmiştir (Ari, 1998: 94).

Adana ve çevresinde ise Karacaoğlan ile başlayan bir âşıklık geleneği vardır. Bu gelenek, 1966 Konya Âşıklar Bayramı sonrası yeni bir şekle bürünmüş, Adanalı âşıklar gelenekten dedim-dedi, leb-değmez, muamma, sicilleme, çift ayak gibi kavramları öğrenmişler bunun sonucunda yöre, âşıklık geleneğinin sürdüğü Kars, Erzurum, Yozgat, Sivas gibi geleneğin köklü hal aldığı bir bölge durumuna gelmiştir (Artun, 1996: 27).

Âşık edebiyatında nasihat şiirleri, bir şeyi öğretmek, bir fikrin propagandasını yapmak, bir konuda öğüt vermek amacıyla söylenen şiirlerdir. Zaten nasihatın kelime anlamı da öğüt, öğüt vermedir (Türkçe Sözlük, 1998: 1073) (Devellioğlu, 1993: 808). Öğretici olmak çok yaygın bir nitelik olduğundan âşıkların çoğu, şiirlerinde

bu unsuru kullanır. Sadece nasihat için yazılan şiirlerden dini-tasavvufi şiirlere kadar her konuda didaktik unsurlara rastlanılabilmektedir (Güzel ve Torun, 2004: 196).

Nasihat hayatımızın her aşamasında vardır. Ancak, başkalarına aktarılmak için bir söz olarak karşımıza çıktığında veya yazıya aktarıldığında bir edebi kimlik kazanır. Türk halk edebiyatı, nasihat içeren şiirler yönünden oldukça zengindir. Adanalı âşıklar da içerisinde buldukları bu geleneğin etkisiyle yaşadıkları bölge insanına katkıda bulunmak amacıyla hayata bakışlarını, tepkilerini, yergilerini; daha iyi bir yaşama, topluma yönelik özlemlerini nasihat konulu şiirlerinde dile getirmişlerdir.

## Âşığın Hayatı, Âşıklığı ve Nasihat Şiirlerindeki Yapı

### I- Hayatı

Hacı Ali Şen, 1932 Adana/Ceyhan-Durhasandede Köyü doğumludur. Âşık, babasının köylerinde Durna Mehmet lakabıyla anıldığını, aslen Oğuz boylarından Üçoklardan olduklarını, atalarının pek çok yer gezip en son Durhasandede'ye gelip yerleştiklerini belirtir. Âşık ilköğretim mezunu olup askerliğini 1955'te tamamlamıştır. Geçimini işçilikle sürdürmüş, 1969'da Almanya'ya işçi olarak gitmiş ve oradaki yaşam şartlarına uyum sağlayamadığı için 1975'te Türkiye'ye kesin dönüş yapmıştır. Âşık, eşi Gülşen Hanım ile 1956 yılında evlenmiş, bu evlilikten altı (beş kız, bir erkek) çocuğu dünyaya gelmiştir. Âşık, 2000 yılında vefat etmiştir (Arı, 1999: 95).

Âşık, yaşadığı dönem içerisinde Alevi-Bektaşî inanç sistemini (insanca davranma, doğayı koruma, ilim, edep-erkan-yol bilme, eline-beline-diline sahip olma ...) şiirlerinde iyi bir şekilde yansıması ve yörede bu inanç sistemini şiirlerinde işleyen birkaç âşığın (Hüdai, Hüseyin Kaçıran, İsmail Coşar, Kederi ...) arasında olması; bunun yanı sıra âşıklık geleneği özelliklerini şiirlerinde başarı ile kullanması nedeniyle Adana âşıklık geleneğinde önemli bir yer edinmiştir.

### II- Âşıklığı

#### A. Âşıklığa Başlama

Âşık şiir söylemeye 13-14 yaşlarında başladığını, âşıklığa başlamasında gezginci âşıkların köy odasında anlattığı Karacaoğlan, Kerem, Ruhsati, Garip, Tahir ile Zühre gibi halk hikâyelerinin etkisi olduğunu; ayrıca babasının da cura çalıp türkü söylediği için Durna Mehmet adıyla anıldığını, zaten Alevi-Bektaşî kültürüyle yetişmiş olmasının da âşıklığa başlamasında rolünün olduğunu ifade etmiştir (Arı, 1999: 96).

#### B. Sazlı- Sözlü Ortam

Âşık cura çalabildiğini, cura çalmayı babasından öğrendiğini ancak bağlama çalamadığını; sazlı-sözlü ortamla ilk kez çocukluğunda köyelerine gelen Âşık Hüseyin

sayesinde tanıştığını, sonrasında ise gençlik yıllarında Âşık Ferrahi ile dolaşarak pek çok kez sazlı-sözlü ortama girdiğini belirtmiştir (Arı, 1999: 96).

### C. Usta- Çıracak İlişkisi

Âşık, gelenekteki usta-çırak ilişkisiyle değil (kapılanma) Adana'da yaygın olan gelenekle; yani usta âşıkların gençlere rehberlik etmesi, yönlendirmesi şekliyle yetişmiştir. Yörede çıracaklar birtakım kuralları öğrendikleri âşıkları usta kabul ederler (Arı, 2009: 50). Âşık Ali Şen de Yaşar Reyhani, Hüseyin Çıracakman, Mahzuni Şerif, Hüdai, İmami, Ali Cemali ve Ferrahi'den bu geleneği öğrendiğini söyleyerek onları ustası olarak gördüğünü ifade etmiştir.

#### 1. Rüya- Bade-Mahlas

Adanalı âşıklar mahlaslarını ya bir usta âşıktan ya çevreden ya rüyada ya da kendileri seçerek alırlar. Âşığımız da rüya görmediğini mahlasını kendisinin seçtiğini, Garip Ali mahlasını almasında yalnızlığının ve yoksulluğunun etken olduğunu ifade etmektedir (Arı, 2008: 30).

### III-Âşık Hacı Ali Şen'in Nasihatle İlgili Şiirlerinde Biçim

#### A. Ölçü

Elimizde bulunan 100 civarındaki şiirden nasihatle ilgili ele alınan 20 şiirin 7'si (2, 7, 15, 16, 17, 18, 19) 8'li geri kalan 13'ü (1, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 20) ise 11'li ölçüyle yazılmıştır.

#### B. Kafiye- Redif

İncelemeye alınan şiirlerin 5 ve 15 nolu olanları xaxa bbba, 8 ve 13 nolu olanları ise ababa cccb şeklinde kafiyeli, diğerleri (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20) ise aab cccb şeklinde kafiye örgüsüne sahiptir. Şiirlerde genellikle yarım kafiye kullandığı; en çok "r, l, n, ş, z" sesleri ile kafiye yapıldığı dikkati çekmektedir:

*Herkes kazancımı kendi yer ise*

*Hastalıkta sigortası var ise*

*Bağımsız sendika basın hür ise*

*İsterim burası Türkiye'm olsun*

1/4, 1/2, 2/1, 2/2, 2/3, 3/1, 3/2, 3/3, 3/4, 3/5, 4/2, 4/4, 5/2, 5/3, 5/7, 6/1, 6/2, 6/3, 6/4, 7/1, 7/4, 7/5, 8/1, 8/2, 8/3, 10/1, 11/2, 12/3, 13/2, 13/4, 15/3, 15/4, 16/2, 16/4, 16/5, 17/3, 18/1, 19/2, 19/3, 19/4, 20/1, 20/2, 20/3, 20/8.



Ele alınan şiirlerde bazen bir sözcük grubu redif olarak alınmış (Örn: Dördüncü şiir – maz gam yeme gönül), bazen ikilemeler redif olarak kullanılmış (Örn: Dokuzuncu şiir – gram, gram) kimi zaman da ekle redif yapılmıştır (Örn: Üçüncü şiir – durur, vurur).

Nazım Biçimi

Âşık, şiirlerini koşma nazım biçimleri ile kaleme almıştır.

#### IV-Âşık Hacı Ali Şen'in Nasihatle İlgili Şiirlerinde Üslup

##### A. Kelime Kadrosu

Öğretmen, hoca, gündüz, aydın fabrika (1/1), hastalık, sigorta, bağımsız sendika (1/4), suç, inan (1/5), al bayrak, ordu (1/6), dilenci, politikacı (1/7), ata, adalet (1/8), yolcu, hancı, dost (2/1), harf, Şah-ı Merdan (2/5), mahşer, hesap (3/3), yağmur, dolu, sel, dere, Hüseyin (3/5), âşık, maşuk, gül, diken, sevda (4/1), dünya, gönül (4/5), Allah, Tanrı, kul, insanoğlu (5/1), gariban, düşkün, dünya malı, şaşkın, hal, hatır, bahar, kış (5/3), kara sinek, pislik, leke, kir, gönül kitabı, sözlük (6/2), hile, bela, dil, hilebaz, oğul (6/3).

Kardeş, kan (7/1), cennet, cehennem, ezan, minare, kilise, çan (7/2), menzil, insan, edep, erkan, yol (8/2), helal, haram, hakk, sarraf, pul, gram gram (9/3), kardeş, bacı, cehalet, ilaç (9/5), hayır, yetim (10/2), orman, körpe fidan, yurt (12/1), bağış, balta, şeytan, kuraklık (12/3), cet, emanet (14/2), Hz. Eyüp, sabır (15/5), fakir, kadir, zavallı, şükür eyle- (17/1), yoldaş, sırdaş, dert (17/3), mim, barış, fikir, kalem, silah (18/2), sevgi, sultan, cehalet (18/3), kin, kibir, inanç (19/4), can dost, hoyrat, ibret al- (19/5), Ayyıldız, Albayrak (20/1), Alevi, sünni, birlik, kahraman (20/3), hoca, dede, hacı, İslamiyet, din adamı (20/4), bilim adamı, aydın, önder (20/9).

##### B. Anlatım Kalıpları

###### 1. Tekrar ve ikileme:

Öğretmenler hocalar (1/1), vurguncu soyguncu (1/3), yolcu hancı (2/1), dalga dalga (3/2), şar Pazar (5/3), göre göre (6/1), ılık ılık (6/6), kardeş kardeşe (7/1), biz bize (7/4), dal dal (8/3), gerek gerek (8), gram gram (9), kardeş bacı (9/5), bahçe bağ (12/2), didik didik (13/3), kelli felli (16/1), düşe kalka (19/1), kimi dede kimi hacı (20/4), kadın-erkek, zengin-fakir (20/5)

###### 2. Anlam ve Söz Sanatları

Akar sular kişileştirildiği ve onların bir amaç doğrultusunda hareket ettiği düşünülendiğinden teşhis ve kapalı istiare yapılmıştır. (2/3) Şâh-ı Merdan ifadesi ile Hz. Ali kastedildiği için açık istiare ve telmih yapılmıştır. (2/5) Hayat, rüzgara ben-

zetildiği için teşbih vardır (3/1). Ecel kişileştirildiği için teşhis ve kapalı istiare vardır (3/4). Gönül kişileştirildiği için teşhis ve kapalı istiare vardır; ayrıca gönül sözcüğü ile insan kastedildiği için mecaz-ı mürsel yapılmıştır (4).

İrfan meclise benzetildiği için teşbih yapılmıştır (5/3). Yine benzetme yönü ve benzetme edatı ile oğul, karasineğe benzetildiğinden mufassal bir teşbih vardır (6/2). Ocak sözcüğü ile bir ev kastedildiği için mecaz-ı mürsel vardır (7/3). Cahil insan kuru kütüğe benzetildiğinden bir açık istiare söz konusudur. Ağaç, dal, çiçek, arı, bal yan yana verilerek tenasüp yapılmıştır (8/3). Gül ile bülbülün aşkına telmih yapılmıştır (8/4). Cehalet bir hastalığa benzetilerek telmih yapılmıştır (9/5). Garip Ali, kendisini köre benzettiği için teşbih yapılmıştır (10/5). Hz. Eyüp'e telmih vardır (15/5). İnsan iki ayaklı şeytana benzettiğinden açık istiare vardır. Yine fitne başı ile terör örgütü başı kastedildiğinden açık istiare vardır (16/4). Kalbe hainlik niteliği verildiği için, yani kalp kişileştirildiği için teşhis ve kapalı istiare vardır (17/4). Kalem silaha benzetildiği için teşbih vardır (18/2). Söze tatlılık özelliği verildiğinden teşbih vardır (18/1). Sevgi sultana, cehalet köleye benzetilip kişileştirildiği için, teşhis ve kapalı istiare vardır.

### 3. Deyimler

Hesap sor- (1/2), örtbas et- (1/5), gam yeme (4), göze perde çek- (5/3), dara düş- (1/2) göz göre göre (6/1), dar et- (6/4), dünyayı yut- (7/3), kara gün (7/5), ruhun gıdası (8/4), hoşça yemek (9/12), yetimi sevindir- (10/12), tekme var- (10/4), mülk sahibi (11/1), darbe ye- (11/5), uçanı kaçanı bul- (13/1), didik didik ara- (13/3), kulak ver- (14/1), dize getir- (14/2), sağa sola sap- (14/3), gönül kır- (17/4), hatır yık- (15/3), dert çek- (15/5), beter et- (17/1), oyun tut- (17/4), yüze gül- (17/6), göçüp git- (18/4), düşe kalka yürü- (19/1), ibret al- (19/5), baş tacı (20/4).

### 4. Özdeyiş, Atasözü

Harf öğret kölenim demiş, bak şu Şah-ı Merdan'a (2/5), Güülü seven dikenine katlanır (4/1). Gör ki neler gelir başa (7/1). Ağaç gürlenmeye dal gerek yok (8/1). Kazdığın kuyuya kendin düşersin (11/4). Yurtta sulh, cihanda barış (18/5).

### 5. Halk Söyleyişleri

Hor gel- (2/2), el, engin (2/4), sersem, zari zari (3/1), koskoca (3/2), deril- (3/3), darıl-gam (4/2), toy, çile (4/3), surat as-, kaş çatma, kapı komşu (5/2), şar, Pazar (5/3), ardım sıra (5/7), ocak tüt- (7/3), yit (7/5), ille (8/3), bacı (9/5), sıla (10/1), kayır- (10/2), tekme (10/4), darbe (11/5), didik didik (13/3), sapman (14/3), ahmak (15/2), ahiri (15/4), kelli fellî (16/1), inim inim inle- (16/3), kör olası (16/4), beter, canına oku- (17/1), hain, üt- (17/4), yar, yit- (17/5), hoyrat (19/5), kulak asma (20/2), baş tacı (20/4).

## V-Âşık Hacı Ali Şen'in Nasihat Şiirlerinde İçerik

### A-Yurt ve Atatürk Sevgisi ile İlgili Nasihatler

Âşık Hacı Ali Şen şiirlerinde Türkiye'nin daha güzel ve yaşanılabilir bir ülke olması için olması gerekenleri bir bir sıralamıştır ve bu ülkede öğretmenlerin, eğitim verenlerin ülke menfaatleri doğrultusunda birleşmeleri gerektiğini şu sözlerle dile getirmiştir:

*Birleşirse öğretmenler, hocalar*

*Gündüz gibi aydın olur geceler*

*Her tarafta fabrikalar, bacalar*

*İsterim burası Türkiye'm olsun*

(1/1)

Devamında ülkede vatandaşa değer verilmesi, haksızlardan, soyguncudan, vurguncudan hesap sorulması gerektiği, vatandaşın özlük haklarının korunması ve ibadetini en iyi şekilde yerine getirmesini sağlayacak şartların oluşturulmasının toplum barışına katkıda bulunacağını ifade eder.

Yukarıda hayal ettiği şekilde bir Türkiye onun özlemidir; çünkü böyle bir ülkede yaşamak onu mutlu edeceği gibi herkesi de memnun edecek; Türkiye adaletiyle tüm dünyayı imrendirecek ve böylece Atatürk'ün hedef gösterdiği çağdaş uygarlık düzeyine ulaşılmış olacak, Haçlı yani ileri düzeyde olan Hristiyan ülkeler de Türkiye'nin büyüklüğünü kabul edecek. Kısaca aşığın hayal ettiği Türkiye, medeniyetin, adaletin ve insanlığın bir timsali olacaktır:

*Al bayrak altında ordusu güçlü*

*Tazimle eğile önünde Haçlı*

*Boşala hapisler kalmaya suçlu*

*İsterim burası Türkiye'm olsun*

(1/6)

*Garip Ali'nin de olmalı payı*

*Adalette imrendire dünyayı*

*Altmış milyon hep sevmeli Ata'yı  
İsterim burası Türkiye'm olsun  
(1/8)*

Fakat bu hayalin gerçekleşmesi için bir olmamız, beraber olmamız ve Atatürk'ün yolunda ilerlememiz gerekmektedir. Âşık, bu durumu şu sözlerle dile getirir :

*Senlik benlik olmaz bu ulus dinde  
Beraberiz iyi kötü her günde  
Ay yıldızlı al bayrağın altında  
Beraber kanımız akmalı kardeş  
(20/1)*

*Fikirde birleşip birlik oluruz  
Biriğe uymayan kalsın yalnız  
Sapman sağa sola belli yolunuz  
Mustafa Kemal'in izi sizindir  
(14/3)*

Yukarıdaki sözlere ek olarak, Alevi-Bektaşilik'teki insan sevgisine paralel olarak Alevi, Sünni, Türk, Kürt kavgasını bırakıp kaleme sarılıp ilim yolunda -bir an önce- harekete geçmemiz gerektiğini şu sözlerle ifade eder:

*İlimde yapalım yarış  
Bitsin kavga olsun barış  
Fikirle yapalım dövüş  
Silahımız kalem olsun  
(18/2)*

*İrkımız kahraman ceddimiz şanlı  
İster Edirneli isterse Van'lı  
Deme şu Alevi yahut şu Sünni  
Birlik ateşini yakmalı kardeş  
(20/3)*

### **B-İnsan Olma, İnsanca Davranma Konusunda Nasihatler**

Alevi-Bektaşî geleneğinde derin bir insan sevgisi görülür. Şiddetten sakınma, insanlara acıma ve şefkatle yaklaşma söz konusudur (Özmen, 1998:44). Hacı Ali Şen de gelenekteki bu yapıya göre hareket eder. Ona göre insan olmanın ilk şartı âleme bir gözle bakmaktır; yeter ki insan olsun. Soyu soppu, hangi ırktan geldiğinin bir önemi yoktur. Çünkü tüm insanların kökleri Âdem ve Havva'ya dayanır:

*Yeter ki insan olsun değişmez ırkı  
Âleme bir gözle bakmalı kardeş  
(20/7)  
Adem baba, Havva ana  
Karıyor kan kana dost  
(2/2)*

Ayrıca âşık insan olmanın, insan gibi davranmanın birtakım gerekleri olduğunu selam vermenin, güler yüz göstermenin, fakiri sevindirmenin, kin ve kibirden uzak olmanın bu gerekler arasında bulunduğunu şu dizelerle ifade eder:

*Bir Tanrı selamı versen ne olur (5/1)  
  
Asılmış suratın çatılmış kaşın  
Sanki gökyüzüne değecek başın  
Hasta yatağında kapı bir komşun  
Beş dakika yanına varsan ne olur  
(5/2)*

*Doktor parası yok alamaz ilaç  
Yoksulun yarasını sarsan ne olur*  
(5/6)

*Başına iş gele edersin sabır  
İnsanı alçaltır kin ile kibir*  
(6/3)

Bunun yanı sıra âşık, Alevi-Bektaşilik ilkelerinden diline sahip ol; yalan söyleme, tatlı dilli ol, insanların gönlünü kırma düsturundan hareket eder ve kulun ayıbını yüzüne vurmamak, insanlara hile düşünmemek ve hatır, gönül kırmamak gerektiğini; bunların insanca davranışlar olmadığını, kimsenin kötü duruma düşmesini istememek gerektiğini şu sözlerle dile getirir :

*Elin ayıbına bakma  
Nazar eyle sen sana dost*  
(2/4)

*Kulun ayıbını yüzüne vurma  
Yaradan yaratmış sen hakir görme  
Dokunup hatıra gönüller kırma  
Gönül kırıp hatır yıkmak hoş değil*  
(11/2)

### **C-İlim Öğrenme, Edep-Erkan ve Bilgi ile İlgili Nasihat**

Âşık Hacı Ali Şen'e göre aydınların, bilim adamlarının, öğretmen ve hocaların halka önderlik etmesi, tüm cehaleti ortadan kaldıracak ve geceleri gündüz gibi aydın hale getirecek, böylece ülke daha aydınlık bir noktaya ulaşacaktır:

*Birleşirse öğretmenler, hocalar  
Gündüz gibi aydın olur geceler  
Her tarafta fabrikalar, bacalar  
İsterim burası Türkiye'm olsun*  
(1/1)

Âşık, bilmenin, araştırıp öğrenip de konuşmanın bir erdem olduğuna ve insanlığa ancak bu şekilde faydalı olunacağını, aksi takdirde gülünç durumlara düşüleceğini şu sözlerle dile getirir:

*Bastırırlar seni faka  
Bil de konuş, bil de konuş  
(19/1)*

*Kimi hoca dede, kimi hacı  
Dini İslamiyet, birdir inancı  
Gerçek din adamı başımın tacı  
Bilmeyen elini çekmeli kardeş  
(20/4)*

Âşık Hacı Ali Şen, ilmin önemini Hz. Ali'nin: "Bana bir harf öğretmenin 40 yıl kölesi olurum." sözünden hareketle dile getirir. İlimde bir aşamaya gelmenin ise edep, erkan ve yol gerektirdiğini şöylece ifade eder:

*Garip Ali çok inlemiş  
Söz etmiş, sohbet dinlemiş  
Harf öğret, kölenim demiş  
Bak şu Şah-ı Merdana dost  
(2/5)*

*İnsan hizmet ile menzile varır  
Edep, erkân ile yol gerek gerek  
(8/2)*

Yukarıda sözü edilen edep kavramı, Alevi-Bektaşilikte eline-beline-diline sahip olma ile ifade edilir. Nitekim Arapça olan bu kavram, aynı zamanda el, dil, bel sözcüklerinin de ilk harflerini oluşturur (Özkırmı, 1993: 211).

## **D-Helal Kazanç, Kul Hakkı Yememe ve Kötülerle Yoldaş Olmama Üzerine Nasihat**

Âşık Hacı Ali Şen, helal kazancın önemli olduğunu, işinde hile yapan kişinin gerçekte zararda olduğunu şu sözlerle dile getirir:

*Babam sağa sola, git doğru yola  
Sahip ol diline, getirir bela  
Yaptığın işine eyleme hile  
Sanma hilebazlar kâr eder oğul  
(9/1)*

Ayrıca şiirinde “edep” kavramı içerisinde yer alan eline sahip ol; yani hırsızlık yapma, senden güçsüzü ezme, elin iyiliğe hizmet etsin düsturundan hareket eder ve devlet malını gasp eden; işçinin, memurun hakkını yiyen kişileri de şu sözlerle uyarır:

*Her tarafta bu milleti soymayın  
Bunda yetimin hakkı var gram gram  
(9/1)*

*İşçinin memurun gücü çalınmaz  
Yarınki gün ne getirir bilinmez  
Kul hakkı gasp edip zengin olunmaz  
Helâlından olsun kâr gram gram  
(9/4)*

Âşık, insanlara yaklaşırken dikkatli olmak gerektiğini çünkü dış görünüşten insanların yapısının belli olmadığını aşağıdaki dizelerle ifade eder:

*Yanında dost gibi gezer  
İçin için hile düzer  
Ardın sıra kuyu kazar  
Dost suratlı düşmana bak  
(16/2)*



Bunun yanı sıra bazı insanların kötülüklerinin ortada bulunduğunu göz göre göre de onlarla arkadaşlık, dostluk kurmamak gerektiğini karasinek benzetmesiyle ifade eder:

*Gönül kitabından baktım sözlüğe  
Her yokuşun sonu çıkar düzlüğe  
Karasinek gibi konma pislüğe  
Silinmez lekesi, kir eder oğul  
(6/2)*

Ayrıca insanların yaptığı işleri düzgün yapmaları, herkese güvenip sır açmalarını gerektiğini de şu sözlerle dile getirir:

*Noksan bırakma işinde  
Dolaşan olur peşinde  
Sakın durma yar başında  
Dost sandığın yiter seni  
(17/5)*

### **E-Zenginliğe, Güce Güvenmeme, Tamahkâr Olmama ile İlgili Nasihat**

Âşık Hacı Ali Şen nasıl ki baharda yeşeren yaprak sonbaharda savrulup kayboluyorsa, insanın da servetinin, malının kendisine bir faydası olmayacağını, bu dünyadan göçerken insanın hiç bir şey götüremeyeceğini şu dizelerle dile getirir:

*İbret almak istiyorsan  
Dön de etrafına bak  
Hazan olup savrulacak  
Baharda yeşeren yaprak  
(15/-1)*

Bu yüzden de dünyayı versen yutacak insanları anlayamadığını şu dizelerle dile getirir:

*Bir gün bu ömür bitecek  
Tütmez olur tüten ocak  
Dünyayı versen yutacak  
Doymayan insanlar gördüm  
(7/3)*

Âşık, Alevi-Bektaşilikteki “ayın” ve “erkan”dan hareketle insanlara mademki malın servetin size dünyadan göçerken bir faydası olmayacak, hayır işleyin; çünkü kul fanidir. O halde aç karnı doyurun, yetimi sevindirin şeklinde nasihatlerde bulunur:

*Elinden gelirse eyle bir hayır  
Zalime karşı ol mazlumu kayır  
Sevindir yetimi aç karnı doyur  
Dünya servetinden kârdan fayda yok  
(10/2)*

Ayrıca insanın kendi iyiliği için de para gücünü iyi kullanması gerektiğini; çünkü ölmeye önce de muhtaç olabileceğini evlada, eşe, dosta güvenmemek gerektiğini; çünkü dar günde ana, baba, bacı, gardaş; emmi, dayının el olacağını şu sözlerle dile getirir:

*Zengin isen kara yüzün ak olur  
Zalim isen haksız sözün hak olur  
Düştüğünde tekme vuran çok olur  
Güvenme, evlattan yârdan fayda yok  
(10/4)*

Âşık, güçlü olmanın kuvvetli olmanın da, dünyaya hükmetmek istemenin de bir sonu olduğunu bu yüzden mazluma, zor durumda olan güç ve kaba kuvvet uygulamanın yanlış olduğunu-eline sahip olmanın önemini- şu sözlerle dile getirir:

*İnsanlar çıkıyor yıldız aya  
Hükmetmek istiyor koca dünyaya  
Güvenme kuvvetli güçlüyüm diye  
Hiç kaba kuvvetten zordan fayda yok  
(10/3)*

### **F-Ormanı ve Hayvanları Sevmeye Koruma ile İlgili Nasihat**

Âşık ormanı ve hayvanları sevmek gerektiğini onların insanlara Allah'ın bir lütfu olduğunu ifade eder. Ormandan bir körpe fidan kesen kişinin acımadan cana kıyan, şeytana uyan kişiyle farkı olmayacağını- günah işleyeceğini- şu sözlerle dile getirir:

*Gel kardeş yurdunu çok iyi tanı  
Deden bu toprağa akıtmış kanı  
Ormanda kesersen körpe fidanı  
Acımadan cana kıymış gibi olur*  
(12/1)

Âşık, yukarıda görüldüğü üzere ağacın kuraklığı gidereceğini, bunun yanı sıra ağacın çevreyi süsleyip güzelleştirdiğini; ağaç sevgisini bilmeyen insanların çevrenin kirlenmesinden sorumlu olduğunu şu dizelerde ifade eder:

*Kesersen ormanı kurur dağlar  
Kendi elbiseni soymuş gib'olur  
Garip Ali der ki yetmiyor lisân  
Olmasın sözüme darılan küsen  
Ağaç sevgisini bilmeyen insan  
Vatanına mikrop yaymış gib'olur*  
(12/2-5)

Âşık avcılarının da kuşları, diğer hayvanları vurarak cinayet işlediklerini bu şekilde davranmaya devam ederlerse, hızla hayvanların neslinin yok olmasına neden olacaklarını aşağıdaki dizelerde dile getirmiştir:

*Yalvarırım size kıymayın cana  
Bırakın turacı sıkman tavşana  
Tükenmesin nesli çoğalsın yine  
Sabır edin bir kaç sene avcılar*  
(13/2)

Ayrıca bu baş kesmeye, kan akıtmaya spor diyenlere de nasihat ediyor ve “Hiç değilse misafir olan göçmen kuşları vurmayın.” şeklinde onlardan istekte bulunuyor:

*Yurdumuza gelen şu göçmen kuşları  
Misafirdir sakın vurman kardeşler  
Akıtılır kanlar, kesilir başlar  
Bir de spor diyor buna avcılar*  
(13/4)

### G- Âşığın Kendisine Nasihatte Bulunduğu Şiirler

Âşık gönlüne gençliğimde toydum ama çileyle zorla büyüdüm; çilesiz kul, dikensiz gül olmaz; artık bunu anla ve gam çekme şeklinde kendisine nasihat ediyor:

*Gülü seven dikenine katlanır*

*Dikensiz gül olmaz, gam yeme gönül*

(4/1)

*Dert ile çileyle gamla büyüdüm*

*Çilesiz kul olmaz gam yeme gönül*

(4/3)

Sonrasında kendi kendisiyle hesaplaşıyor ve eksilerinin artlarından daha az olduğunun farkına vararak gönlüne: “Mola vermeden koşturdun, dünyaya aldandın; bundan sonra dünyaya meyletme, bu dünya kimseye yâr olmaz, kendini boş yere yorma.” şeklinde nasihatte bulunuyor:

*Hiç mola vermeden yürüdüm koştum*

*Molasız yol olmaz, gam yeme gönül*

*Dünya'ya aldandıp eyleme meyil*

*Kimseye mal olmaz gam yeme gönül*

(4/4)

Bir başka şiirinde de: “Sen başkasının işlerine karışma, diline, eline, beline sahip ol... Deli deli konuşma; sen önce kendine bak, kendi kendini düzelt” sözleriyle kendisine nasihat eder:

*Neylesin sen Garip Ali*

*Konuşursun deli deli*

*Şaşırtma gittiğin yolu*

*Eli bırak sen sana bak*

(16/5)

Âşık, yine kendisine: “Kimseye zulüm etme, kötülük etme ne yaparsan ne edersen, ölümden kaçamazsın; bugünün yarını var.” şeklinde nasihatte bulunur:

*İstersen cahil ol, istersen âlim  
Daimi iyilik et, düşünme zulüm  
Kanatlanıp uçsan bırakmaz ölüm  
Ecel vurup kanadını kırmaz mı?  
(3/4)*

Bir başka şiirinde Kerbela olayı ve Muaviye'ye telmih yaparak "Kimseye güvenme! Hüseyin'i vuran, seni de vurur!" şeklindeki sözlerini şu şekilde şiirleştirir:

*Bazı yağmur yağar bazı da dolu  
Coşturur dereyi akıtır seli  
Kimseye güvenme be Garip Ali  
Hüseyin'i vuran seni vurmaz mı?  
(3/5)*

#### **VI-Âşık Hacı Ali Şen'in Nasihat Şiirleri I**

##### **TÜRKİYEM OLSUN (1)**

*Birleşirse öğretmenler, hocalar  
Gündüz gibi, aydın olur geceler  
Her tarafta fabrikalar bacalar  
İsterim burası Türkiye'm olsun  
...  
GARİP ALİ'nin de olmalı payı  
Adaletle imrendire dünyayı  
Altmış milyon sevmeli Atayı  
İsterim burası Türkiye'm olsun*

##### **YOLCU (2)**

*Şu yolda yürüyen yolcu  
Sana değilim yabancı  
Sen yolcusun ben de hancı  
Konuşalım can cana dost  
...  
Sözüm GARİP ALİ çok inlemiş  
Söz etmiş sohbet dinlemiş*

*Harf öğret kölenim demiş  
Bak şu Şah-ı Merdana dost*

### **HÜSEYİN'İ VURAN SENİ VURMAZ MI (3)**

*Beni sersem etti hayal rüzgârı  
Ağlattı sızlattı hep zari zari  
Dost zannettiklerim çekildi geri  
Dost olaydı yaralarım sarmaz mı?*

...

*Bazı yağmur yağar bazıda dolu  
Coşturur dereyi akıtır seli  
Kimseye güvenme be GARİP ALİ  
Hüseyn'i vuran seni vurmaz mı?*

### **GAM YEME GÖNÜL (4)**

*Karşılıksız sevda çeken aldanır  
Aşk, maşukunu elbette tanır  
Gülü seven dikenine katlanır  
Dikensiz gül olmaz, gam yeme gönül*

...

*Eğil GARİP ALİ gerçeğe eğil  
Gerçekten başkası hiç bir şey değil  
Dünya'ya aldanıp eyleme meyil  
Kimseye mal olmaz gam yeme gönül*

### **NE OLUR (5)**

*Çok mağrur yürürsün be insanoğlu  
Eğlenip bir dakika dursan ne olur  
Gördüğün hepsi Allah'ın kulu  
Bir Tanrı selamı versen ne olur*

...

*Zayıfı görünce hemen saldırma  
El âlemi arдын sıra güldürme  
Kin silahını kibir ile doldurma  
Bu GARİP ALİ'ye vursan ne olur*

### **OĐLUMA NASİHAT (6)**

*Gel yaklaş yanıma, otur Őu yere  
Hatırla sözümü, düşersen dara  
Uyma edepsizce, göz göre göre  
Sanma, edepsizler ar eder oğul*

...

*Bir gün aramıza girer ayrılık  
Gözyaşlarım akar bak ılık ılık  
Sevdim ama alamadım karşılık  
GARİP ALİ ah u zar eder oğul*

### **NELER GÖRDÜM (7)**

*Gör ki neler gele başa  
Akil ermiyor bu işe  
Acımaz kardeş kardeşe  
Boşa akan kanlar gördüm*

...

*GARİP ALİ kalmaz yolda  
TürküŐü söylenir dilde  
Çok dolaŐtım gurbet elde  
Nice kara günler gördüm*

### **GEREK GEREK (8)**

*Birkaç kelimeyi etmişsin ezber  
Sonu nadir hale biraz beri gel  
Boş kuru kütüğe vursa da rüzgâr  
AĞaç gürlmeye dal gerek gerek*

...

*Yazsa kalem kalem sığmaz satıra  
Ne ata yüklenir ne de katıra  
Bunca derdi omuzunda götüre  
GARİP ALİ gibi kul gerek gerek*

### **GRAM GRAM (9)**

*Nolur beyler nefsinize uymayın  
Namus sözü verip geri caymayın  
Her fırsatta bu milleti soymayın  
Bunda yetimin hakkı var gram gram*

...  
Sanki birbirlerine olmuşlar öncü  
Birbirinden kaçar kardeşle bacı  
Cehalet derdinin olmaz ilacı  
Bu GARİP ALİ'yi yer gram gram

### **FAYDA YOK (10)**

Şu yalan dünyanın neyini gördün  
Boşa geçti yıllar ömrünü verdin  
Sılam sılam dedin eğlendin durdun  
Gel gönül göçelim buradan fayda yok

...

Âşık olan muradına eremez  
Hatıra dokunup gönül kıramaz  
Yol gösterir kendi yolun göremez  
GARİP ALİ gibi körden fayda yok

### **HOŞ DEĞİL (11)**

Neden insan birbirini kınıyor  
Kimisi çıkıyor kimi iniyor  
Sanma ki bu dünya boşa dönüyor  
Bu mülkün sahibi vardır boş değil

'''

GARİP ALİ geçeceğim bu yurttan  
Başım kurtulmadı beladan dertten  
Darbe yedim dost sandığım namertten  
Gözlerimden akan kandır yaş değil

### **ORMANI KORUYALIM (12)**

Gel kardeş yurdunu çok iyi tanı  
Deden bu toprağa akıtmış kanı  
Ormandan kesersen körpe fidanı  
Acımadan cana kıymış gibi olur

...



*GARİP ALİ der ki yetmiyor lisan  
Olmasın sözüme darılan küsen  
Ağaç sevgisini bilmeyen insan  
Vatanı'na mikrop yaymış gibi olur*

### **AVCILAR (13)**

*Belde fişekliği elde tüfeği  
Kol kol yürüdüler gene avcılar  
Uçanı kaçanı bulur köpeği  
Kıymayın bu kadar cana avcılar  
...  
Şırl şırl akar şu güzel dere  
Kuşlar su içmeye iner pınara  
Yağla tüfeğini as bir kenara  
GARİP ALİ size kurban avcılar*

### **GENÇLER (14)**

*Gelin gençler, sözlerimi anlayın  
Nasihatım, kulak verin, dinleyin  
Vatan bizim, bölücüye kanmayın  
Övüncü, gururu, hazı sizindir  
...  
GARİP ALİ, yok kimseye minnetim  
Ata yadigârı, hür cumhuriyetim  
Türkiyem, vatanım, Dünya cennetim  
İnişi, yokuşu, düzü, sizindir*

### **İBRET AL (15)**

*İbret almak istiyorsan  
Dönde etrafına bir bak  
Hazan olup savrulacak  
Baharda yeşeren yaprak  
...  
GARİP ALİ dönmez geri  
Kovan boş dağılmış arı  
Hazreti Eyüp sabrı  
Verilen dertleri çekmek*

**SEN SANA BAK (16)**

*El içinde kelli, felli  
Kalbi fitne, dili ballı  
Soyu, sopu, aslı belli  
İki ayaklı şeytana bak  
...*

*Neylersin sen GARİP ALİ  
Konuşursun deli deli  
Şaşırtma gittiğin yolu  
Eli bırak sen sana bak*

**ALDANMA YÜZE GÜLENE (17)**

*Kaderine eyle şükür  
Acımaz, canına okur  
Demez şu zavallı fakir  
Daha beter eder seni  
...*

*GARİP ALİ n'oldu yine  
Geçti aylar, doldu sene  
Aldanma yüze gülene  
Bir hap gibi yutar seni*

**ATATÜRK'E SELAM OLSUN (18)**

*Can dostlar özledim sizi  
Muhabbeti, tatlı sözü  
Kırmadan birbirimizi  
Konuşalım kelam olsun  
...*

*GARİP ALİ sen de yarış  
Yürü, insanlığa karış  
Yurtta sulh, cihanda barış  
ATATÜRK'E selam olsun*

**BİL DE KONUŞ (19)**

*Bazı sohbet bazı Őaka  
İnsan yürür düşe kalka  
Bastırurlar seni faka  
Bil de konuş, bil de konuş  
...  
GARİP ALİ eyle gayret  
Kimi can, kimi hoyrat  
Her Şeyden ayrı bir ibret  
Al da konuş, al da konuş*

**KARDEŐLİĐE ÇAĐRI (20)**

*Senlik benlik olmaz, bu ulu dinde  
Beraberiz iyi kötü her günde  
Ay Yıldızlı Al Bayrağın altında  
Beraber kanımız akmalı kardeş  
...  
GARİP ALİ der ki bire komőular  
Herkes bir fidan diker, aőılar  
Bilim adamları aydın kişiler  
Önderlik bayrağını çekmeli kardeş*

## Sonuç

Nasihat şiirleri âşık edebiyatında genellikle öğüt vermek, bir şeyi öğretmek veya bir fikrin propagandasını yapmak amacı ile kullanılmıştır. Âşık edebiyatında sadece nasihat için söylenen şiirlerden dini-tasavvufi şiirlere kadar her alanda nasihat konulu şiirlere rastlanır. Âşık Hacı Ali Şen, nasihatle ilgili şiirlerinde tekrar, ikileme, atasözü-özdeyiş ve halk söyleyişlerinden yoğun bir şekilde yararlanmışır. Âşık Hacı Ali Şen, nasihatle ilgili şiirlerinde çoğunlukla teşbih, istiare gibi benzetme sanatlarına başvurmuştur.

Hacı Ali Şen'in âşıklığa başlamasında Alevi- Bektaşî kültürünün içerisinde gelmiş olmasının yanında Karacaoğlan, Kerem, Ruhsati, Garip Ali Cemali ve Ferahi gibi âşıkların da yoğun bir etkisi vardır. Âşığın mahlasını Garip Ali olarak almasında yoksulluk ve yalnızlığının etkisi vardır. Mahlasını kendisi almıştır. Âşık, nasihatle ilgili şiirlerini genellikle 11'li ölçü ile yazmış ve şiirlerinde en çok "r, l, n, ş, z" sesleri ile yarım kafiye yapmıştır.

Âşık Hacı Ali Şen, şiirlerinde birlik-beraberlik, yurt-Atatürk sevgisi, insan olma-insanca davranma, doğayı koruma, ilim, edep-erkan yol bilme eline-beline-diline sahip olma, helal kazanç, kul hakkı yememe, dünyaya bel bağlamama, kötülerle yoldaş olmama, insanlara karşı temkinli olma gibi konularda nasihatler vermiştir.

Sonuçta aşığın nasihatle ilgili şiirlerinde, (Alevi-Bektaşî inanç sisteminin insancıl, insana dönük ve insanı kucaklayan yapısını da iyi bir şekilde kullanarak) âşıklığın ilk dönemlerinden günümüze kadar gelen bir işlevini toplumu bilinçlendirme ve iyiyeye güzele yönelterek örnek olma sorumluluğunu başarılı bir şekilde yerine getirdiğini söyleyebiliriz.

## Kaynakça

- ARI, B. (1999). "Tanınmayan Bir Âşık: Hacı Ali Şen". 3. *Uluslararası Çukurova Halk Kültür Bilgi Şöleni, Bildiriler*. Adana: Adana İl Kültür Müdürlüğü Yay.
- ARI, B. (2008). "Ceyhanlı Âşık Hacı Ali Şen'in Şiirlerinde Eleştiri". *Ceyhun'dan Ceyhan'a (Bildiriler)*. Adana: Ceyhan Belediyesi Yay.
- ARI, B. (2009). *Adana'da Geçmişten Bugüne Âşıklık Geleneği*. Adana: Altın Koza Yay.
- ARTUN, Erman (1996). *Günümüzde Adana Âşıklık Geleneği ve Âşık Feymani*. Adana: Adana İl Kültür Müdürlüğü Yay.
- BEKKİ S. (2006). "Âşık Maddesi". *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*. Ankara: AKM Yay.
- BORATAV, P. N. (1968). "Âşıklar ve Âşık Edebiyatı". *Türk Halk Şiiri Özel Sayısı*. Ankara: TDK Yay.
- DEVELİOĞLU, F. (1996). *Osmanlıca-Türkçe Lügat*. Ankara: Aydın Yay.

- DİZDAROĞLU, H. (1968). "Halk Şiirinde Türler". *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı*. Ankara: TDK Yay.
- ELÇİN, Ş. (1976). "Türkiye'de Halk Edebiyatı". *Türk Dünyası El Kitabı*. Ankara: Türk Kültür Araştırma Enstitüsü Yay.
- GÜNAY, U. (1992). *Âşık Tarzında Bade İçme ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yay.
- GÜZEL, A. & TORUN, A. (2004). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yay.
- İNAN, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: TTK Yay.
- KÖKSAL, H. (1985). *Milli Destanlarımız ve Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Üçdal Yay.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1962). *Türk Saz Şairleri*. C.1-5, Ankara.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1986). "Türk Edebiyat Tarihi" *Edebiyat Araştırmaları*. İstanbul: Ötüken Yay.
- OĞUZ, M. Ö. (2003). "Batı Oğuz Sahası Âşık Edebiyatı". *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, Cilt 3, Ankara: AKM Yay.
- ÖZKIRIMLI, A. (1993). *Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Cem Yay.
- ÖZMEN, İ. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- SAKAOĞLU, S. (1989). "Halk Şiiri". *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı 3*, Ocak-Haziran 1989, Ankara: TDK Yay.
- SAKAOĞLU, S. (1992). "Ozan, Âşık, Saz Şairi ve Halk Şairi Kavramları Üzerine". *Halk Ozanlarının Sesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Türkçe Sözlük* (1988). Ankara: TDK Yay.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Şiirler, Ocak 1998'te aşğın kendisinden alınmıştır. Ayrıca yukarıda inceleme esnasında kullanılan örnek şiirler, derginin sayfa sınırlandırmasına uyulmak amacıyla yalnızca ilk ve son dörtlükleriyle verilirken, metin içerisindeki numaralandırma sırası dikkate alınmıştır.



## VARDAR YENİCELİ HAYÂLÎ BEY'İN DİVANINDA KALENDERİLİK İZLERİ

Serpil AKGÜL\*

### Özet

Bilindiği üzere kültürümüzün bir parçası olan tasavvuf, divan şiirinin beslendiği kaynaklardan biridir. Divan şairleri mensup oldukları tarikatlarla ilgili mefhumlara şiirlerinde yer vermişlerdir. Divan şairlerini etkileyen zümrelerden biri de Kalenderiliktir. Bu düşünce sistemi divan şiirinde de etkisini göstermiştir. On altıncı yüzyılın önde gelen divan şairleri arasında yer alan ve “arifler durağı” olarak anılan Vardar Yenicesi’nde yetişen bir şair olan Hayâlî Bey de Kalenderiliğe intisap etmiş divan şairlerinin başında gelmektedir. Tezkirelerde verilen bilgilerin yanı sıra Hayâlî Bey, bu durumu divanında yer alan şiirlerinde açıkça dile getirmiştir. Bu makalede öncelikle bir gazelinin makta beytinde Ma’nide nazm kişverinin tâcdâriyem/Sûretde gerçi başı açık bir kalenderem diyerek kendini başı açık bir Kalenderî olarak vasıflandıran divan şiirinin önemli temsilcilerinden olan Hayâlî Bey’in hayatı hakkında genel bilgi verildikten sonra divanında yer alan şiirlerinde Kalenderilik akımının izleri seçilen örnek beyitler aracılığıyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra ise şairin “ocağı” redifli gazeli incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hayâlî, gazel, Kalenderîlik

## THE IMPRESSIONS OF *KALENDERİLİK* IN THE DIWAN OF *VARDAR YENİCELİ HAYALİ BEY*

### Abstract

As it is known, being one part of our culture, sufism is one of the sources of diwan poetry. Diwan poets included the conceptions of the sects of which they are members in their poems. This thought system showed its effects in the poems of both the members of this strand and in the diwan poetry. Hayâlî Bey, who is a poet brought up in Vardar Yenicesi that is known as the stop for the enlightened and who is among the leading diwan poets of the sixteenth century, is also the primary figures of the diwan poets who joined Kalenderîlik. As well as the information given in the collection of biographies, Hayâlî Bey explicitly expressed this situation in his diwan poems. In this article, after firstly giving general information about the life of Hayâlî Bey who is one of the important representatives of diwan and who qualifies himself as a bareheaded Kalenderî by saying Ma’nide nazm kişverinin tâcdâriyem/Sûretde gerçi başı

\* Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı yüksek lisans mezunu, Manisa/Türkiye, serpil.akgul@gmail.com

açık bir kalenderem in the end grain verse of a ghazel, the traces of the strands of Kalenderî in his diwan have been tried to be determined with the help of the chosen sample verses. Afterwards, the poet's ghazel that had "ocağı" rhyme has been analyzed.

**Keywords:** Hayâlî, ghazel, Kalenderîlik

### Giriş

Arifler durağı olarak anılan Vardar Yenicesi'nde Usûlî, Hayretî, Sırrî, Derviş Derûnî, Derviş Garibî, Yusuf Sineçâk, Derviş Günâhî gibi birçok şair yetişmiştir (İsen, 1994: 193-208-308; Genç, 2000: 201-406-524-448). On altıncı yüzyıl şairlerinden Usûlî, Vardar Yenicesi'nin eşi ve benzeri olmayan, âlim ve filozoflarla dolu bir yer olduğunu divanında yer alan Yenice şehrengizinde şöyle dile getirmiştir:

Yenice şehridir Vârdâr içinde  
Ki misli ne Hitâda var ne Çinde

İçi dolu sipâhîler ulular  
Nice begzâdeler yüzü sulular

Nazar kılmış Hüdâ ehline anın  
Kamusu feylesofudur cihânın

İçinde âlim ü kâmilleri çok  
Kamu ehl-i hüner bir câhili yok (İsen, 1990: 45)

On altıncı yüzyılın önde gelen şairlerinden biri olan Hayâlî Bey de devrinde bir ilim ve kültür merkezi sayılan Vardar Yenicesi'nde dünyaya gelmiştir. Asıl ismi Mehmet olan Hayâlî Bey (ö. 1557) tahsil hayatına memleketinde başlamış, daha sonra ise tasavvufî yönünü şekillendirecek olan Baba Ali Mest-i Acemî adlı bir Kalenderî mürşidinin dervişleriyle birlikte Yenice'ye gelmesiyle onların muhitine katılmıştır (Tarlan, 1992a: 13-14). Gelibolulu Âlî, Kühü'l-Ahbâr'ın tezkire kısmında Baba Ali Mest'in Kalenderîler zümresinin başı olduğunu, kalender ve yiğit bir şeyh olduğunu kaydeder:



*Hayderîlerin rind-i şâhbâzı ve kalenderîler zümresinin ser-halka-i hâtır-nevâzı Baba 'Alî Mest ki zâhiren pâyesi pest ma'nûde sâhib-iktidâr u zeber-dest bir baba-yı 'âlem idi. (İsen, 1994: 212).*

Baba Ali Mest'in dervişleriyle İstanbul'a gelen şair kısa sürede gazelleriyle tanınmaya başlamıştır (İpekten, 1996: 144). Ancak kaynaklarda verilen bilgilere göre Hayâlî Bey daha sonra çeşitli sebeplerle Kalenderî zümresinden uzaklaştırılır. Gelibolulu Âlî, Kühü'l-Ahbâr'ında peri yanaklı olarak nitelendirdiği Hayâlî Bey'in, İstanbul'a geldikten sonra devrin kadısı tarafından Kalenderîlerden uzaklaştırılması hususunda şunları kaydeder:

*Sarıgürz merhûm İstanbul kâdısı bulunup bu makûle hüsn-dâr emredan-ı perî-ruhsâr bir bölük kalenderân-ı rafz-iştihâr yanında turmak ne sezâvar ne meşrûdur belki bir vaz'-ı münkir ü nâ-meşrûdur diyu Hayâlîyi Baba 'Alî Mestden alır. (İsen, 1994: 212).*

Beyânî Tezkiresi'nde Hayâlî-i meşhur olarak anılan şairin gençliğinde kalenderlerden olduğu, sonradan öğrenim görerek bilgelerin koruyucusu olarak anılan İskender Çelebi aracılığı ile İbrahim Paşa'ya ve Kanuni Sultan Süleyman'a kasideler sunduğu kaydedilir (Kutluk, 1997: 42). Beyânî Tezkiresi'nde Hayâlî Bey'in *Rum ülkelerinin şairler sultanı ve toplantıların süsü* (Kutluk, 1997: 42) şeklinde takdim edilmesi ve devrin padişahı Kanuni'nin iltifatını kazanması, dönemde önemli şairlerden sayıldığıнын bir göstergesidir. Ayrıca Latifi de benzer şekilde tezkiresinde Hayâlî Bey'in, devrinin büyük şairlerinden olduğunu kaydeder:

*Kısacası çağımız gazel şairlerinin bey ve sultanı ve onların en önde gelenidir. Yüce bir şan ve eşsiz yeteneğiyle ortaya çıkıp dünyanın bilgisi ve yegânesi ve çağının tek kişisi olmuştur (İsen, 1999: 225).*

1557 yılında Edirne'de vefat eden Hayâlî Bey'in tek eseri kasideler, musammatlar, gazeller ve mukatta'alardan oluşan divanıdır.

### **Hayâlî Bey ve Kalenderîlik**

On üçüncü yüzyıl istilaların ve göçlerin yaşandığı sıkıntılı bir dönemdir. Bu yüzyılda Sühreverdiyye, Ekberîyye, Bedevîyye ve Mevlevîyye gibi tarikatlar gelişmiştir (Yılmaz, 2002: 129). Kalenderîlik de Anadolu'ya on üçüncü yüzyıldan itibaren girmiş bir tasavvuf akımıdır. Bunun sebebi ise Moğol istilası sonucunda meydana gelen göçlerdir (Ocak, 1999: 57). Moğolların saldırıları Anadolu halkının barış ve huzurunu bozmuş, dolayısıyla Anadolu'da sıkıntılı günler yaşanmıştır. Bu sıkıntılı zamanlarda Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Âhi Evren gibi mutasavvıflar yazdıklarıyla tasavvufu yaygınlaştırmış, ilahi aşkla halk huzuru bulmaya çalışmıştır (Mengi, 2000: 39).

Kalender kelimesinin kökeniyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelimenin Farsça'da *iri yarı*, *kaba* anlamına gelen kalanter veya Grekçe aynı anlamda kalatoz kelimesinden geldiği kaydedilir. Öte yandan Farsça'da kalan kelimesiyle ender ekinden oluştuğu ve *ağır yük taşıyan*, *ağır yük altına girmiş bulunan* anlamına geldiği yahut Arapça ekall kelimesiyle Farsça ender ekinden teşekkül ettiği ve *az*, *önemsiz* anlamında da kullanıldığı ileri sürülür (Azamat, 2001: 253). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügatta ise kalender kelimesi *dünyadan elini çekip başıboş dolaşan derviş; dünyadan elini eteğini çekip her şeyi hoş gören kimse* şeklinde tanımlanmıştır (Develli-oğlu, 2002: 484).

Ayrıca kaynaklarda belirtildiğine göre kalender kelimesindeki kaf harfi kanaati, lam harfi lütfu, nun harfi nedameti, dal harfi diyaneti ve ra harfi riyazeti temsil etmektedir (Ocak, 1999: 145-146).

Kalenderilik Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te ise geniş bir şekilde açıklanmıştır: *Alevî inancına dayanan, Hindistan'dan, Orta Asya, İran, Mısır, Irak, Süriye ve Selçuklular zamânında Anadolu'da yaygın duruma gelen bir tarikat [Bu tarikatın her türlü kayıttan sıyrılmış, dünya malına, gösterişe önem vermez zihniyetteki abdal ve cavlakî da denen dervişleri her şeyden arınma alâmeti olarak saç, sakal, bıyık ve kaşlarını ustura ile kazıtırlar; Hasan, Hüseyin, Fâtıma, Ali, Muhammed diye zikrederek dolaşır, inançlarını yayar ve geçimlerini dilenerek sağlarlardı. "Her şeyde, her güzelde görünen Allah'tır, güzele tapmak Allah'a tapmaktır" inancından hareket ettikleri için cinsiyet farkı gözetmeden duyulan aşk bunlarda yaygın duruma gelmiş, şiirlerinde ve eserlerinde geniş yer almıştır. Zaman zaman Mevlevîlik, Bayramîlik, Melâmîlik gibi tarikatlara da etkileri olmuştur]* (Ayverdi, 2011: 609).

Kalenderiye tarikatına mensup olanlara kalender veya Kalenderî denilmektedir. Orta Asya'da Melametilikten doğan bu tarikat Bağdat, Suriye, Mısır, Anadolu ve Rumeli'de yayılmış, sonraları Bektaşilik içinde erimiştir (Pala 1999: 227-228). Kalenderiliğin Bektaşilikle olan bağlantıları on üçüncü yüzyıla kadar uzanmaktadır. Kalenderilik, on sekizinci yüzyılda yaygınlaşan Bektaşilik içinde erimiştir (Ocak, 1999, 209).

İran'da ortaya çıkarak geniş bir coğrafyada varlık gösteren Kalenderîlik, içinde bulunduğu toplumun düzenine karşı çıkan, dünyaya değer vermeyen bir tasavvuf akımıdır. Bu akıma mensup olanların üç-beş kişilik gruplar halinde geldikleri, saç, sakal, kaş ve bıyıklarını kazıtarak dolaştıkları bilinmektedir. Türk zümreleri tarafından bu dervişlere Abdal, Bab, Baba veya Ata da denilmiştir (Ocak, 1999: 5-7-22 vd.).

On altıncı yüzyılda yaşamış divan şairleri arasında pek çok Kalenderî şair yetişmiştir. Mesela Sehî Bey, tezkiresinde Meşrebî'nin tarikatta Hayderi ve Baba Ali Mest köçeklerinden olduğu; asıl ismi Ali olan Yetimî'nin ise Şeyh Cemal'e mürit olduğu kaydedilir (İsen, 1998: 234-238). Hayretî ve Feyzî diğer Kalenderî şairler-

dendir. Latîfî, tezkiresinde Hayretî'nin derviş-meşrep, Caferî-mezhep biri olduğunu söyler (İsen, 1999: 229). Güftî ise Teşrifâtü'ş-Şu'arâ'sında Feyzî'nin kalendere yaraşır bir tutum sergilediğini söylemektedir:

*Tab'ı olmuşdu gösterüp verziş*

*Pârsâ-yı kalenderâne-reviş* (Yılmaz, 2001: 197)

Hayâlî Bey de Kalenderîliğe bağlanmış şairlerin başında gelmektedir. Sehî Bey Tezkiresi'nde Hayâlî Bey'in tarikat zincirinde Haydarî olduğu ve Baba Ali Mest köçeklerinden olduğu ifade edilmektedir (İsen, 1998: 224). "Küçük" anlamına gelen ve Farsça bir kelime olan "köçek", Mevlevilerle Bektaşî-Kızılbaşlarda tarikata yeni bağlanan gençlere denilmektedir. Mevlevî ve Bektaşî-Kızılbaşlarda sema eden gençlere "köçek" denilmektedir (Gölpınarlı-Boratav: 2010: 157). Latîfî de tezkiresinde Hayâlî Bey'den tarikat yolunda bir er ocağının aydınlık gönüllü, meşaleler yakan köçeği şeklinde bahseder (İsen, 1999: 224). Beyânî Tezkiresi'nde ise Hayâlî Bey'in gençliğinde Kalenderî zümresinden olduğu şu sözlerle belirtilmiştir: *Unfuwân-ı cevânîde ser-halka-ı zümre-i kalenderiyân olup...* (Kutluk, 1997: 89). Gelibolulu Âlî ise Kühnü'l-Ahbâr'ında Hayâlî Bey'in güzel yüzlü birine âşık olup bu zümreye katıldığını kaydetmiştir:

*İçlerindeki hûb-rûlardan biriniün tîg-ı cezbesi ile Hayâlî gibi mahbûb-ı matlûbun cigerin delûp yüregın togramışlar. Ya'ni ki ol cevânlardan birine âşık olmuş. Bedihe bu matla'-ı garrâyı diyüp zümrelerine lâhık olmuş.* (İsen, 1994: 212).

Nitekim Hayâlî Bey de bu durumu yani bir Haydarî şeyhinin müritleri arasına katılma hikâyesini divanında yer alan bir beytinde şöyle dile getirir:

*Çehresinde görüben lem'a-i nûr-ı Nebevî*

*Bir yalın yüzlü ışık şevkine oldum alevî* (Tarlan, 1992a: 322)

Beyitte geçen "ışık" kelimesi Bektaşîlikle benzerlik gösteren dervişlerin adını karşılamaktadır. Işık dervişlerinin ellerinde tas ve çerağ ile cerre çıkıp dilendikleri söylenir (Kurnaz, 1996: 97-98). Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki Kalenderîlik on beşinci yüzyıldan itibaren "Işık" ve "Torlak" gibi yeni isimler de almıştır (Ocak, 1999: 87). Şair yukarıda alıntıladığımız beytinde yüzü yalın olarak nitelerken çâr-darb yani ışık dervişlerinin sakal, bıyık ve kaşlarını tıraş etmelerine işaret etmiş oluyor. Bâtını tarikatlere mensup olanların saç, sakal, bıyık ve kaşlarını tıraş etmelerine çâr-darb denir (Onay, 1993: 101).

Hayâlî Bey Divanı'nda Kalenderîlikle ilgili pek çok beyit örneğine rastlamak mümkün. Mesela şair Kalenderîlerin saç sakal tıraşı olup baş açık gezmelerine bir gazelinin matla beytinde telmihte bulunur:

*Aşk içinde ser verenler vardı serverlik yolun*

*Bu tıraşı çekmeyen bilmez kalenderlik yolun* (Tarlan, 1992a: 389)

Hayâlî Bey, Kalenderilerin dış görünüşüyle ilgili özelliklerine de yer vermiştir. Şair, Kalenderilerin kaşlarını tıraş etmeleri hususuna bir beytinde şöyle değinir:

*Bir kalender-hânedür âlem deyhü îmâ eder*

*Gel nazar kıl mâh-ı nevde şol tıraş olmuş kaşa* (Kurnaz, 1996: 233)

Bu hususa başka divan şairleri de değinmişlerdir. Mesela on altıncı yüzyılın divan şairlerinden Zâtî, benzer şekilde bir beytinde Kalenderilerin kaşlarını kazıma-larından bahseder:

*Gözüün üstünde kaşun var dimesün kimse bize*

*Gel Kalender olalum terk-i diyâr eyleyelüm* (Muallim Naci, 2000: 190)

Hayâlî Bey, başka bir beytinde kendini dünyevi şeyleri gönlünden çıkararak bir abdal olarak ifade eder:

*İsm ü resminden cihânın fâriğ ü âsûde hâl*

*Tekye-i Hakta tıraş olmuş bir abdâlem bu gün* (Tarlan, 1992a: 242)

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Kalenderiler ayrıca Haydariler, Rum Abdalları, Işıklar, Şemsiler, Dervişler gibi isimlerle de anılmışlardır (Ocak, 1999: 103). Hayâlî Bey'in de divanında kendisini Haydarî ismiyle tanımladığı bir örneği görüyoruz:

*Hayâlî Haydârîdir tavk-ı zülfün hakkıdır anun*

*Begüm teslîm kıl boynunda neyler bir gedâ hakkı* (Tarlan, 1992a: 312)

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Kalenderî şairlerin şiirlerinde Hz. Ali sevgisinin de dile getirildiği görülmektedir. Mesela Hayâlî Bey bir beytinde şöyle der:

*Ey Hayâlî çün gedâ oldun Âlî'nin aşkına*

*Gâfil olma gördüğün merdâneler meydânıdır* (Tarlan, 1992a: 111)

Şu örnekte ise şair Âl-i Abâ'ya bende (köle) olduğunu söyler:

*Atlas-ı gerdünü etmez himmeti rahşına şal*

*Tâ ki olmuştur Hayâlî bende-i Âl-i Abâ* (Tarlan, 1992a: 96)

Âl-i Abâ, peygamberimizin kendisiyle birlikte kızı Fâtıme, dâmâdı Ali, torunları Hasan ve Hüseyin'den mürekkep âilesidir (Devellioğlu, 2002: 25).

Şair şu beytinde ise *ben ilim şehriyim, Ali onun kapısıdır* hadisini hatırlatır:

*Nebi medine-i ilm oldu bâbı Şâh-ı Necef*

*O dergehün itiyem ol kapıda derbânem* (Tarlan, 1992a: 208)

Başka bir beytinde ise şair vahdet tekkesinde dört dilimli Kalenderî tacı giydiğini söylüyor:

*Dîn-i dünya din-i ukbâyı edip ey yar terk*

*Tekye-i vahdette ben bir tâc giydim çâr-terk* (Tarlan, 1992a: 194)

Kalenderîlik, âşıklık bağlamında bu dünyadan el ayak çekilmesi, bâtını aşk dediğimiz Hak aşkıyla gözün bir şey görmemesidir. Derviş-meşrep, kalender-mizaç bir şair olarak nitelendirilen ve dünya malına önem vermeyen Hayâlî Bey bir beytinde “koca karı, yaşlı kadın” olarak nitelendirdiği dünyaya meyletmemek gerektiğini vurgular:

*Kim ki bu çarh-ı pîre-zene ma’il olmadı*

*Merdaneler içinde bugün erlik eyledi* (Tarlan, 1992a: 301)

Şair mevki sahibi olmak gibi dünyevi şeylere önem vermediğini ise şu beytinde vurgulamıştır:

*Gözün yaşıyla harâbât içinde dem süreyin*

*Bir iki gün bu kuru i’tibârı neyleyeyim* (Tarlan, 1992a: 231)

Başka bir beyitte ise Hayâlî Bey kendini baş açık bir Rumeli abdalı olarak vasıflandırmıştır. Burada Rumeli abdalı Kalenderîliği karşılamaktadır:

*Ben Hayâlî baş açık bir Rûm eli abdâlıyam*

*Tekye-i hayrette Mecnûn ihtiyârımdır benim* (Tarlan, 1992a: 218)

Başka bir beyitte ise Hayâlî Bey kendisini gönülden idrak suretini kaldıran divane-meşrep bir kalender olarak görüyor:

*Dilden Hayâlî suret-i idrâki kazıyıp*

*Dîvane meşreb oldu kalenderlik eyledi* (Tarlan, 1992a: 301)

Divan edebiyatında gül ile ilgili benzetmeler çok farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Hayâlî Bey de gül redifli kasidesinin bir beytinde gülü dilenen bir kalender dervişine benzetmiştir:

*Âşîyan-ı bülbülü deryûzeye keşkül edip*

*Cerr için dergâhına geldi kalender-vâr gül* (Tarlan, 1992a: 45)

Görüldüğü üzere Hayâlî Bey, şiirlerinde Kalenderîliğin özelliklerini açık bir şekilde yansıtmıştır.

Hayâlî Bey'in divanında 650 gazel vardır (Tarlan, 1992a: 89-315). Sehî Bey, tezkiresinde şairin gazel tarzına olan yatkınlığından, eşi bulunmaz şiirler söylediğinden ve söylediği şiirlerde pek çok hususi mana tasavvur ettiğinden söz eder (İsen, 1998: 224). Cem Dilçin ise bir çalışmasında Hayâlî Bey'in gazelleri hakkında şöyle demiştir:

*Güçlü bir şairlik yeteneğine sahip olan Hayâlî, geniş ve ince hayaller ile aşkı ve tasavvufu kaynaştıran rind ve kalender yaratılışının etkilediği üslûbuyla gazele yeni bir ses, yeni bir hava getirmiştir* (Dilçin, 1986: 174).

On altıncı yüzyılda divan şairlerinin genellikle beş beyitle gazel yazdığı görülmektedir (Okuyucu, 2010: 174-175). Hayâlî Bey'in de gazellerinin büyük kısmı beş beyitten meydana gelmiştir. Şairin inceleyeceğimiz "ocağı" redifli gazeli de beş beyittir. Söz konusu gazel şöyledir:

1. Dâğ-ı sînem ehl-i derdin olalı baş ocağı  
Benden uyarır çerâğı Hacı Bektâş ocağı
  2. Sebzeler rûy-ı zemîni tutdu Osmânî gibi  
Lâlelerle oldu her vâdi Kızılbaş ocağı
  3. Cân ü dil kurbanlarından kanlar olmazdı revân  
Ehl-i hüsnün olmasa ol göz ile kaş ocağı
  4. Tekye-i gamda benim abdal görse cünbüşüm  
Bana Mecnun derdi gel sen bekle kardaş ocağı
  5. Gevher-i hüsnün Hayâlî mâlik oldu kânına  
Bisütun Ferhâdına verildi bir taş ocağı (Tarlan, 1992a: 301)
- Fâ i lâ tûn / Fâ i lâ tûn / Fâ i lâ tûn / Fâ i lûn*  
( \_ . \_ \_ / \_ . \_ \_ / \_ . \_ \_ / \_ . \_ )

### Gazelin Günümüz Türkçesine Çevirisi ve Şerhi

1. Bağrımın yarası dert sahiplerinin baş ocağı olduğundan beri Hacı Bektaş ocağı mumunu benden yakmaktadır.
2. Yeryüzü Osmanlı gibi yemyeşil bir çimenlik oldu; her yer lalelerle dolup Kızılbaş ocağı gibi oldu.
3. Eğer güzeller göz ile kaş ocağı olmasaydı can ve gönül kurbanlarından kanlar akmazdı.
4. Derviş benim gam tekkesinde eğlendiğimi görse bana Mecnun (deli) "kardeş ocağı gel sen bekle" derdi.
5. Hayâlî, güzellik cevherinin ocağına sahip oldu; Ferhat'a Bisütun dağında bir taş ocağı verildi.

Divan şiirinde en çok işlenen tema aşktır. Aşk kimi zaman beşerî yönüyle kimi zaman da ilahi yönüyle ele alınmaktadır. Çeşitli benzetmelere konu olan aşk, Cemal Kurnaz'ın da belirttiği gibi bir tekke olarak düşünülürse ilgili unsurlara yer verilir (Kurnaz, 1996: 416). Bu gazelde aşkın tekke olarak, âşığın ise derviş şeklinde düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Bu bağlamda gazelde abdal, çerağ, Kızılbaş, Hacı Bektaş gibi ilgili unsurlara yer verilmiştir. Hayâlî Divanı'nda adı geçen mutasavvıflardan biri de Bektaşî tarikatının pîri Hacı Bektaş Velî'dir. Ahmet Yaşar Ocak, Hacı Bektaş Velî'nin Kalenderlik içinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir:

*Kanaatimizce, Hacı Bektaş-ı Velî, XIII. yüzyılda yaşamış bir Vefât-Haydarî şeyhinden başka biri değildir ve tabiatıyla Kalenderlik içinde değerlendirilmelidir. (1999: 206-207).*

Ayrıca Ocak, on altıncı yüzyılda yaşamış Kalenderî şairlerden bazılarının hem Kalenderî hem de Bektaşî olarak nitelendirilmelerinin sebebini de buna bağlamaktadır (1999: 208). Gazelin ilk beytinde âşık, Hacı Bektaş ocağının kendisinden ışık aldığını söylemektedir. Yani dert ehli âşığın bağrındaki ateş öyle şiddetlidir ki Hacı Bektaş ocağı bu ateşle aydınlanmaktadır. Hacı Bektaş, Bektaşîlerin baş ocağıdır, pîr ocağıdır. Âşık, öyle bir noktaya gelmiştir ki, öyle kalender-meşrep olmuştur ki Hacı Bektaş ocağı adeta kendisinden ışık almaktadır.

Divan şiirinde genellikle sevgiliden uzak düşmenin acısını yaşayan âşığın bağı aşk ateşiyle yaralandığı için kanlıdır. Beyitte *dağ* yani yara, *çerağ* ve *ocak* kelimeleri bir arada zikredilmiştir. Yara, çerağ ve ocak kelimeleri arasında renk bakımından benzerlik vardır. Âşığın sinesi gam tekkesi, yaralar da onun çerağıdır (Kurnaz, 1996: 403).

Beyitte geçen “uyarmak” kelimesi “ikaz etmek” anlamının yanı sıra halk ağzında uyandırmak (Ayverdi, 2011: 1289) anlamıyla da kullanılmaktadır. Mesela Fuzûlî (ö. 1556) bir beytinde ayrılık gecesinde canının yanarak kanlı gözyaşları döktüğünü ve feryadının herkesi uyandırdığını söylerken “uyarır” kelimesini “uyandırmak” anlamında kullanmıştır. Beyit şöyledir:

*Şeb-i hicran yanar cânım töker kan çeşm-i giryânım*

*Uyarır halkı efgânım kara bahtım uyanmaz mı* (Gölpınarlı, 2005: 141)

Hayâlî'nin beytinde “mum” anlamına gelen Farsça “çerağ” kelimesi geçtiği için “uyarmak” kelimesinin ışık için “yakmak” dolayısıyla “aydınlatmak” anlamıyla kullanıldığını belirtmek gerekir. Benzer kullanımı Ahmet Paşa'nın (ö. 1497) bir beytinde de görüyoruz:

*Hüsnü kandîlin uyarmış nûr-ı Hakdan nâr-ı aşk*

*Zâhidâ inkâr-ı nûr-ı Zü-l-Celâl etmek neden* (Tarlan, 1992b: 231)

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki “ocağı uyarmak” deyiimi Alevi-Bektaşî kültüründe *yolu, erkânı yenilemek, diriltmek* anlamını ifade etmekle birlikte şiirlerde de kullanılmaktadır (Gölpınarlı, 2004: 245).

Türkçe bir kelime olan “ocak” kelimesi ilk anlamıyla *ateş yakılan yer* demektir (Ayverdi, 2011:943).

Mehmet Ersal bir çalışmasında “ocak” teriminin *soyu 'On iki İmamlar' yolu ile Ehl-i Beyt'e bağlanan ailelerin nesilden nesile dedelik kurumu vasıtasıyla sürdürdüğü inanç yapılanması* şeklinde ifade edildiğini söylemektedir (Ersal, 2011: 180). Ali Yaman ise “ocak” kavramının *dede, seyyid, pir, mürşid, rehber gibi adlarla da anılan dinsel hizmetleri gören kişilerin ailelerini, soylarını nitelemek üzere kullanılan bir kavram* olduğunu söyler (Yaman, 2011: 48). Kâmûs-ı Türkî'de ise söz konusu kelimenin dokuz farklı anlamı verilmiştir: *Ateş yanan yer, kânun, taş ve maden çıkarmak için açılan çukur veya kuyu, ateşi sönmeyen hanedan, büyük aile* gibi (Yavuzaslan, 2010: 929-930). Kelimenin Misallî Büyük Türkçe Sözlük'te ise on üç farklı anlamı yer almaktadır. İlk beytin birinci dizesinde geçen “baş ocağı” tamlamasının ikinci ögesi durumunda olan ocak kelimesi *bazı hastalıkları okuma yoluyla iyi etme yetenek ve iznine sahip oldukları kabul edilen ve bu izni babadan oğula yürüten aile, bu ailenin bulunduğu ev* (Ayverdi, 2011: 943) anlamında kullanılmıştır.

Gazelin matla beytinin ikinci dizesinde ise “ocak” kelimesi mecaz anlamıyla *aynı amaç ve düşünce etrafında faaliyet gösterenlerin, aynı işi yapanların faaliyetlerini*



*sürdürdükleri kuruluş* (Ayverdi, 2011: 943) demektir. Yani gazelin matla beytinde “ocak” kelimesiyle hem ateş yakılan yer hem de tekke kastedilmektedir.

İkinci beyitte ise şair bu kez âşığın bağrındaki yaralar ile laleler ve Alevilikle ilgili bir kavram olan Kızılbaş arasında renk yönünden benzerlik kurmuştur. Osmanlı yeşil, Kızılbaş ise kırmızı renkle ifade edilmektedir. Burada laleden kasıt yara olmalıdır. Divan şiirinde genellikle lalenin ortasındaki karalıklı âşığın yanık bağı arasında ilişki kurulur. Kızılbaş, renginin kırmızı olması yönüyle laleye benzetilmiştir. İlk planda gözümüzde canlanan tablo kıpkırmızı lalelerle dolu yemyeşil bir alandır. İkincisi ise âşığın yaralı bağıdır. Ayrıca şair, Osmanlının üç kıtaya yayılması gibi Bektaşiliğin de Osmanlının olduğu her yerde yayıldığını söylüyor.

Üçüncü beyitte âşık, kendisini kurban olarak görmektedir. Zira âşık daima hiç çekinmeden canını sevgili uğruna feda etmektedir. Divan şiirinde sevgilinin ocak misali yakıcı olan kaşının ve gözünün güzelliği âşığın canına kasteder. Sevgili süz-gün bir yan bakışıyla dahi canlar alır. Beyti tasavvufi boyutuyla düşünecek olursak kurban, Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olan şeydir. Burada âşık kendisini gerçek sevgili olan Allah'a ulaşmak için onun yolunda canını feda eden bir kurban olarak görmektedir.

Ayrıca teşhis yoluyla gönül kişileştirilerek gözyaşları döken bir âşık gibi düşünölmüştür.

Dördüncü beyitte ise şair, abdal benim gam tekkesindeki cümbüşümü, yani hareketimi, zevk ve eğlencemi görse, bana “Mecnun” (deli) derdi, “Kardeş, gel sen bekle ocağı!..”

Beyitte geçen “ocak” kelimesi költür ocağı, ilim ocağı kullanımlarında olduğu gibi mecazi olarak *bir şeyin hazırlanıp kıvama getirildiğı, en çok bulunduğı yer* (Ayverdi, 2011: 943) anlamıyla kullanılmıştır.

Beyitte geçen “abdal” kelimesi dünya ile ilgisini kesip Allah'a bağlanmış olan derviş anlamına gelmektedir. Bektaşî erenlerine de abdal denilmektedir. Misalli Büyük Türkçe Sözlükte ise kelime ilk anlamıyla *kalender, gezgin derviş, derviş* (Ayverdi, 2011: 2) şeklinde tanımlanmıştır. Beyitte de “abdal” kelimesi sözlükteki bilinen anlamıyla kullanılmıştır.

Son beyitte şair Ferhat ile Şirin hikâyesine telmihte bulunmuştur. Ferhat, bindiğı üzere sevdiği Şirin'in aşkı ile dağları delmiştir. Efsaneye göre ise bu dağın ismi Bisütun'dur. Ferhat bu dağı delerek su veya süt akıtmıştır. Bisütun dağı hakkında Ahmet Talât Onay şunları nakleder:

*Hakikatte, Kâmusü'l-Alâm'ın 'Bî-sütûn: İran'da Hemedan'dan dört merhalelik mesâfede gâyet dik ve sarp bir dağ olup hâvî olduğu mağaralarla ve Îrân-ı kadîm âsârından olan heykeller ve tasvirler vesâir âsâr-ı atika ile meşhurdur' tarifi vechile bû-yük bir dağ adıdır (1993: 167).*

Divan şiirinde geçen hikâye kahramanlarından biri olan Ferhat, sevdiği uğruna gerçekleşmesi zor olan işleri göze alan, sevdiğine kavuşmadan ölen âşğın simgesidir (Zavotçu, 2006: 154).

Beyyite geçen “kân” maden ocağı, bir şeyin kaynağı anlamına gelmektedir. Kân aynı zamanda Ferhat'ın elindeki kazmayı havaya atıp etrafa kanlarının saçılmasını hatırlatır. Yani kelime tevriyeli kullanılmıştır.

Şairin tabiatı da şiir cevherinin kânıdır (Kurnaz, 1996: 507). Divan şairleri çoğu zaman gazelin makta beytinde şairlikleriyle övünürler. Nitekim Hayâlî Bey de son beyitte güzellik cevherinin ocağına sahip olduğunu söylüyor. Yani şair şiirini cevhere benzetiyor.

Divan şiirinde kafiye olarak tam ve zengin kafiye kullanılır. Hayâlî Bey de bu gazelinde -aş ile zengin kafiye kullanmıştır. Divan şiirinde kafiye kullanımı sıkı kuralara bağlıdır. Sedit Yüksel bu konuda şöyle demektedir:

*Eskiler, kafiye yapıyı oluşturan sözcüklerin aynı türden olmasına özen gösterirlerdi. Yani kafiye isim ise isim, sıfat ise sıfat ve fiil ise fiil olurdu. Ama zorunluk belirince bu uygunluktan vazgeçildiği de görülürdü (Yüksel, 1980: 63).*

Hayâlî Bey'in bu gazeli de kafiyelerin aynı cinsten olması kuralına uyuyor. Nitekim gazelde geçen *bektaş, Kızılbaş, kaş, kardaş, taş* kelimeleri isimdir.

### **Sonuç**

Divan edebiyatının yararlandığı kaynaklardan biri olan tasavvuf dolayısıyla tasavvuftaki birçok kelime ve terimler divan şairleri için zengin bir malzeme oluşturmuştur. Kalenderilik de divan şairlerini etkileyen bir tasavvuf akımıdır. Çalışmamızda Kalenderiliği benimseyen bir şair olan Hayâlî Bey'in şiirlerinde bu düşünce sisteminin yansımalarını tespit etmeye çalıştık. Çalışmamızın sonucunda divanda yer alan şiirlerde Kalenderiliğin izlerinin açık bir şekilde görüldüğünü, şairin kendisini Kalenderî olarak nitelendirdiğini gördük. Hayâlî Divanı'nda şairin Kalenderiliği benimsediğini gösteren pek çok beyit mevcuttur. Şair, söz konusu beyitlerde kimi zaman Kalenderilerin dış görünüşleriyle ilgili özellikleri yansıtırken kimi zaman da kendisinin bu akıma dâhil olma hikâyesini anlatır. İncelediğimiz gazelde ise bağrının yarasının dert ve ızdırıp sahiplerinin baş ocağı olduğu zamandan beri, Hacı Bektaş

ocağının çırayı kendisinden yaktığını ifade ediyor. Aşk tekke, âşık ise derviş olarak düşünülmüştür. Kaynaklarda Hayâlî Bey'in Kalenderlikten vazgeçtiği söylene de şairin gençliğinde bağlandığı bu zümrenin özelliklerinden beslendiğini gösteren birçok beyit örneğine divanında geniş bir şekilde yer verdiği görülmektedir.

### Kaynakça

- AYVERDİ, İ. (2011). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Lugatı.
- AZAMAT, N. (2001). "Kalenderiyye" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: 253-256.
- DEVELLİOĞLU, F. (2002). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- DİLÇİN, C. (1986). "Divan Şiirinde Gazel". *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı II* (Divan Şiiri), 415-416-417: 78-247.
- ERSAL, M. (2011). "Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme". *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu*. Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi Yayınları: 178-192.
- GENÇ, İ. (2000). *Esrar Dede- Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (2004). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- \_\_\_\_\_, Abdülbâki. (2005). *Fuzûlî Divânı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- \_\_\_\_\_, Abdülbâki-BORATAV, Pertev Naili. (2010). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Derin Yayınları.
- İPEKTEN, H. (1996). *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İSEN, M. (1990). *Usûlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- \_\_\_\_\_, (1994). *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- \_\_\_\_\_, Mustafa. (1998). *Sehî Bey Tezkiresi Heşt-Behişt*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- \_\_\_\_\_, Mustafa. (1999). *Latîfî Tezkiresi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KURNAZ, C. (1996). *Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlili*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- KUTLUK, İ. (1997). *Beyânî Mustafa Bin Carullah, Tezkiretü's-Şuarâ*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- MENGİ, M. (2000). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- MUALLİM NACİ. (2000). *Osmanlı Şairleri*. Haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Akçağ Yayınları.
- OCAK, A. Y. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûflilik: Kalenderiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OKUYUCU, C. (2010). *Divan Edebiyatı Estetiği*. İstanbul: Kapı Yayınları.

- ONAY, A. T. (1993). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. Haz. Cemâl Kurnaz. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- PALA, İ. (1999). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ŞEMSEDDİN SÂMÎ. (2010). *Kamus-ı Türkî*. Haz. Paşa Yavuzaslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TARLAN, A. N. (1992a). *Hayâlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- \_\_\_\_\_, (1992b). *Ahmet Paşa Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- YAMAN, A. (2011). "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 60: 43-64.
- YILMAZ, K. (2001). *Güftü ve Teşrifâtü'ş-Şu'arâsı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- YILMAZ, H. K. (2002). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- YÜKSEL, S. (1980). *Şeyh Galip-Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- ZAVOTÇU, G. (2006). *Divan Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü*. Ankara: Aydın Kitabevi.

## NESİMÎ'NİN MAHLASLARI PROBLEMİ

Özer ŞENÖDEYİCİ\*

### Özet

XIV. yüzyılın önemli isimlerinden biri olan Nesîmî, Türk edebiyatında Hurufiliği savunmadaki şiddeti ve feci ölümü etrafında oluşturulan efsanevi rivayetlerle tanınmaktadır. Onun acılı ölümü, bilhassa Alevî-Bektaşî zümrelerin dikkatini çekmiş ve Nesîmî, Alevilerin yedi ulu şairinden biri olarak anılmaya başlamıştır. Türk edebiyatı tarihini olduğu kadar Türk inanç tarihini de ilgilendiren Hurufilik akımının önemli temsilcilerinden biri olan bu şairin gerçek kimliği hakkında bilinenler oldukça azdır. Hatta onun kullandığı mahlaslar bile tartışmalı bir durumdadır. Bu önemli eksiklik, Nesîmî'nin şiirlerinin tümüyle tespit edilebilmesine engel teşkil etmektedir. Tarihi ve modern kaynaklarda Nesîmî'nin farklı mahlaslar kullandığını ifade eden söylemler bulunmaktadır. Çalışmada bu veriler derlenmiş ve ortaya çıkan sonuçlardan hareketle şairin hangi mahlasları kullanmış olabileceği üzerinde durulmuştur. Farklı kaynaklarda şairle nispetle anılan Nesîmî, Hüseyinî, Seyyid, Seyyid Nesîmî, Hâşimî, Şirâzî, Na'îmî, İmâd mahlasları değerlendirilmeye tâbi tutulmuş, onun mahlassız yazmış olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemiştir. Bu sayede, Nesîmî'nin kullandığı iddia edilen tüm mahlaslar derli toplu bir hâle getirilmiştir. Alternatiflerin içinden Hüseyinî, şair tarafından kullanılmış olabilecek ikinci bir mahlas olarak ön plâna çıkarılmış, diğerleri içinse yeterli delilin bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Böylece şairin biyografisine bazı bilgiler ve yeni sorular ilave edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mahlas, Nesîmî, Hurufilik, Bektaşilik, divan, yazma eser

## THE PROBLEM OF NESİMÎ'S PENNAMES

### Abstract

Nesîmî, one of the important figures in the 16th century, is known in Turkish Literature as a radical supporter of hurufism and also because of legendary rumors about his tragic death. His tragic death, especially, attracted the attention of Alawi-Bektashi community and since that time Nesimi has been regarded as one of the seven divine poets of Alawi belief. Information about the true identity of the poet who was one of the main representatives of Hurufism movement that interests in the Turkish religion history as well as Turkish literature history, is very insufficient. Even, his pennames are not known clearly. This important deficiency hinders the identification of Nesîmî's all poems. There are some clues that the poet used different pennames according to historical and contemporary sources. In this paper, the in-

\* Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Trabzon/Türkiye, ozersenodeyici@gmail.com

formation has been compiled, and it has focused on which pennames that the poet could be used by means of these results. Nesîmî, Hüseyinî, Seyyid, Seyyid Nesîmî, Hâşimî, Şirâzî, Na'îmî, İmad pennames in different sources have been evaluated and also it has not been ignored that he may have never used a penname. In this way, all pennames Nesîmî is said to have used have been collected. It is concluded that Hüseyinî, of these alternatives, may have been used by the poet as a second penname; but for the others, sufficient evidence could not be found. Thus, some information and new questions have been added to the biography of the poet.

**Keywords:** Penname, Nesîmî, Hurufism, Bektashism, diwan, manuscript

## 1. Giriş

Türk edebiyatı tarihinde “Seyyid İmadeddin Nesîmî” olarak anılan XIV. yüzyıl Hurufî şairi hakkında oldukça az bilgi bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, eldeki verilerin de kesin doğruları yansıttığını iddia etmek oldukça güçtür. Şairden bahseden kaynaklarda onun şahsiyeti ve edebî kişiliği; menkıbelerin, propagandaların yahut yargılamaların gölgesinde bırakılmıştır. Haddizatında bilgi kirliliğinden başka bir şey ifade etmeyen birçok rivayet, literatürde bir “İdealist Nesîmî” tipi vücuda getirirken diğer yandan onu Hurufî olmasından ötürü dışlayan ve küçümseyen ikinci bir tutum gelişmiştir. Ayrıca şairin feci akıbetinin kamu vicdanında neden olduğu infial, onun farklı zümrelerce, hatta farklı milletlerce sahiplenilmesi sonucunu doğurmuştur<sup>1</sup>. Bu nedenle onu benimseyen zümrelerin her biri tarafından ona atfedilen destansı yaşam ve ölüm hikâyeleri, Nesîmî'nin biyografisini gölgede bırakmıştır. Şairin Türkçe Divanı'nı neşreden Hüseyin Ayan da söz konusu karmaşaya şöyle dikkat çekmiştir: “Nesîmî hakkında kaynakların verdiği bilgilerin ne derece doğru olduğunu kestirmek mümkün olmuyor. Birbirini tutmayan bu bilgilerin birçoğu rivayet kabilindedir (2002: 1)”

Şairin doğum yeri<sup>2</sup>, hatta ismi<sup>3</sup> bahislerinde karşılaşılan bilgi kirliliği şöyle izah edilebilir: Ölümünden sonra şöhret bulduğu için, Nesîmî hakkında bilinenlerin çoğu, o öldükten sonra üretilmiştir. Bu üretim esnasında rivayetler; Nesîmî'den bahseden kaynak kişilerin onu kendi görüşlerine, inançlarına<sup>4</sup>, memleketlerine, milliyetlerine mal etme çabaları neticesinde çeşitlenmiştir. Aynı çeşitlilik ve müphemlik, şairin mahlasları hususunda da kendisini göstermektedir<sup>5</sup>.

Mahlas, şairlerin kendi meşreplerine ve zevklerine ya da kişisel herhangi bir başka özelliklerine istinaden seçtikleri ve şiirlerinde kullandıkları müs-

tear isimdir. “Rastgele seçilmeyen mahlasta şairin karakterini veya önde gelen bir eğilimini yahut da gönlünde yaşattığı bir vasfı aksettirmesine dikkat edilir. Her mahlas bilerek ve özenilerek alınmıştır (Akün, 1994: 395).” Nispet î’si eklenmiş bir lâfızdan ibaret olan mahlas, okuyucuya şairin edebî kudreti ile ilgili ilk intibayı veren önemli bir göstergedir. Latîfi, bunu ifade ederken mahlas bile bulmakta aciz olanların, yeni ve orijinal sözler de sarf edemeyeceklerini vurgulamıştır: “Ma’lûmdur ki mahlas dedikleri bir yâ-yı nisbî ile bir lafzdur. Husûs-ı mahlasta bir lafz bulmakta ‘âciz ü kâsır olanlar, ol ne îcâd u ihtirâ etse gerektir. Hâssa ki ba‘zı suhan-dân u danâ, şî‘ri mahlasından bilirler ve ne kadar kudret ü istitâ‘atı vardır, ondan istidlâl kılarlar (Canım, 2000: 580)6.”

Şairler arasında, belli dönemlerde birbirinden farklı mahlas kullananlar bulunduğu gibi, iki mahlası zaman zaman ve bir periyod takip etmeksizin kullananların da bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca Türkçe ve Farsça şiirlerde, nazım ve nesir eserlerde farklı mahlas kullanan ediplerimiz de olmuştur (Yıldırım, 2006: 65-67). Orhan Kurtoğlu, biyografik kaynaklardan derlediği verilerle şairlerin neden mahlas değiştirdikleri sorusuna şu maddelerle açıklık getirmiştir (2006: 73-75): “1. Tasavvufî bir gruba intisap etme. 2. Aynı mahlasın başka şairler tarafından kullanılması. 3. Mevcut mahlasın imlâsı. 4. Şairin babası, şeyhi, üstadı, dostları yahut hamisi gibi bir büyüğünün telkin ve tavsiyesi. 5. Şairin hayatında meydana gelen önemli değişiklikler. 6. Şairin yaşı. 7. Mevcut mahlasın, şairin kendisince beğenilmemesi7.

Bu çalışmada Nesîmî’nin mahlasları hakkında anlamlı sorular sorulmaya çalışılacaktır. Böylece şairin biyografisine, yeni menkıbevî rivayetlerden ve taraflı yargılamalardan daha kayda değer veriler eklenecektir. Meselâ, başlangıç sorusu şu olabilir: Nesîmî, birden fazla mahlas kullanmış mıdır? Kimi araştırmacılar, bazı delillere bakarak bu soruya “evet” cevabını vermişlerdir. Daha önce yapılan çalışmalarda ve bizim yaptığımız araştırmalarda, Nesîmî’nin birden fazla mahlas kullandığını düşündüren, bilgi değeri taşıdığı için değerlendirilmesi gereken ipuçları ve çözümlenmesi gereken hususlar aşağıda maddeler halinde verilmiştir:

a) *Nesîmî Divanı nüshalarında, metnin doğal akışı içinde birbirinden farklı mahlaslar taşıyan ardışık gazeller bulunması*: Araştırmacıları, şairin birden fazla mahlas kullandığı sonucuna ulaştıran temel ipucu budur. Divan’ın elyazması nüshalarındaki bazı şiirler, Nesîmî dışında mahlaslar taşıdığı için araştırmacılar, şairin farklı müstearlar kullanmış olabileceğini düşünmüşlerdir.

b) *Konu hakkında yazmalara düşülen çeşitli notlar*: Kimi divanların serlevhalarında, şairin Hüseyinî mahlasını kullandığını ifade eden notlar bulunmaktadır. Ayrıca Nesîmî'nin "Seyyid" sıfatıyla anılması da bu yönde bir karine olarak değerlendirilebilir.

c) *Şairin aynı şiirde, birden fazla mahlasını andığı şiirlerin mevcut olması*: Nesîmî, mahlası olması muhtemel diğer adları kimi şiirlerinde "Nesîmî" ile birlikte anmıştır. Bunlar tevriyeli kullanımlar olabileceği gibi, şairin diğer edebî künyelerine de işaret edebilir.

d) *Aynı şiirin çeşitli divan nüshalarında, farklı mahlaslar taşıyor olması*: Bu durum Nesîmî divanlarında, bilhassa "Nesîmî" ve "Hüseyinî" mahlasları arasında çok görülmektedir. Çünkü bu iki ad, şiirde vezin problemi çıkarılmayacak biçimde birbirlerinin yerine rahatlıkla kullanılabilir. Üstelik kimi yazmalarda bu iki mahlas rastgele/belki de şu an için çözemediğimiz bir sistemle bir arada verilmiştir<sup>8</sup>. Örneğin Millî Kütüphane Yazmaları 06 Mil Yz A 3445 numaralı divan nüshasında Nesîmî ve Hüseyinî mahlasları karışık bir surette kullanılmıştır. Hatta şairin birden fazla mahlas kullanmış olabileceği ihtimali hesap edilmediği için, ilgili yazmanın katalog fişinde şu hatalı sonuca ulaşılmıştır: "Divan 16. yüzyıl şairlerinden Hüseyinî tarafından istinsah edilmiştir. Sayfa 108b'de bunu açıklıyor. 115b-120b'de bu şairin bazı şiirleri vardır"<sup>9</sup>.

e) *Söz konusu mahlaslar ile şairin hayatı, inancı ve edebî kişiliği arasında mantıklı bir münasebet bulunması*: Seyyid olduğunu iddia eden bir kimsenin bu durumu ifade eden mahlaslar tercih etmesi akla yatkındır. Bu şekilde Nesîmî'nin, "Seyyid", "Hüseyinî" ve "Hâşimî" mahlaslarının, onun Hz. Peygamber soyundan geldiği iddiasına işaret ettiği düşünülebilir. Kaynaklarda şairin "Nesîmî" müstearını tercihi ise, Fazlullah-ı Hurufî'nin mahlası olan "Na'îmî"ye vezin ve ahenkçe yaklaşabilme arzusuna bağlanır. Hüseyinî mahlasının, Nesîmî tarafından Hallac-ı Mansur'a duyduğu ilgi sebebiyle tercih edildiğini dile getiren sav da bir kaynağa değil, mantık yoluyla kurulan böyle bir münasebete dayanmaktadır.

f) *Nesîmî konusunda çalışma yapanların teklifleri*: Daha önce yapılan çalışmaların bir kısmında çeşitli ipuçlarına dayanılarak Nesîmî'nin başka edebî lakaplar kullandığı dile getirilmiştir. Bu çalışmada anılan mahlasların tümü, Nesîmî hakkında yapılmış akademik veya popüler çalışmalarda anılmıştır.

g) *Nesîmî üslûbu ve Hurufîlik tesirinin, diğer mahlasları taşıyan şiirlerde de bulunması*: Nesîmî, kendine ait bir şiir üslûbu geliştirebilmiş, kudretli bir şairdir. Onun şiirlerinde; Hurufî düşüncelerini dile getiren terimler ve bun-



ları teyit maksadıyla yapılan yerinde iktibaslar, ulaştığı gerçeği ifşa etmenin verdiği mağrurluk ve inanmışlık, coşkulu söylemler, okuyucuyu başarılı bir şairle baş başa bırakır. Nesîmî'nin sesi ve kudreti, bilhassa Hüseyinî mahlası taşıyan kimi şiirlerde kendisini hissettirmektedir.

Nesîmî, neden farklı mahlaslarla şiir yazmıştır? Bu edebî künyelerini eşzamanlı mı yoksa ardışık olarak mı kullanmıştır? Edebiyat tarihimizde aynı şairin farklı mahlaslar tercih etmesi ile ilgili birçok uygulamanın bulunması, onun birden fazla mahlas kullanmasının ya da mahlas değiştirmesinin tek bir nedenle izahını güçleştirmektedir. Şaire izafe edilen mahlasların tek tek ele alınması, mantıklı bir bütüne ulaşmak adına verimli olabilir. Yahut en azından, Nesîmî'nin mahlasları hakkında söylenenler, derli toplu hale getirilerek bir problem halinde bilim âlemine sunulabilir. Bu şekilde, ona ait tüm şiirlerin tespit edilebilmesi yolunda bir adım atılabilir<sup>10</sup>.

### 1. Nesîmî

Şairin kaynaklarda tercih edilen, Divan serlevhalarında en çok anılan, edebiyat tarihlerinde ve ansiklopedilerde künye olarak kabul gören mahlası budur. Latîfî'ye göre o, Bağdat yakınlarındaki Nesîm adlı bir nahiyede doğduğu için bu mahlası almıştır (Canım, 2000: 523). Nesîmî'nin çağına en yakın kaynaklardan biri olmasına rağmen bu bilgi, XX. asırdaki kaynaklarca hep reddedilegelmiştir. Kürkçüoğlu'na göre, şairin bu mahlası seçme nedeni, Fazlullah'ın mahlası olan Na'îmî'ye vezin ve ahenkçe yaklaşabilmektir. Hatta bu mahlas bizzat Fazlullah tarafından ona verilmiştir (1973: II-III; ayrıca Kortantamer, 2010: 121). Kürkçüoğlu'nun bu tespiti ve Refî'î ile ilgili getirdiği delil makûl görünmektedir: "Fazlullah'ın, şiirlerinde kullandığı Na'îmî mahlasına vezince ve şekilce de benzediğinden bu mahlasın alındığını veya verildiğini sanmaktayız. Nitekim Huruffilik propagandası için, Türklerle meskûn yerlere yolladığı halifesinin mahlasının da benzer şekilde Refî'î olduğunu görmekteyiz (1973: III)<sup>11</sup>." Ayrıca "nesîm" sözcüğü manası bakımından da mahlas olarak seçilebilecek güzelliكتedir (Ayan, 2002: 17). Pindarî'ye göre şair, Farsça Divan'ında vezin gereği kimi zaman "Nesîm" mahlasını da kullanmıştır (akt. Değirmençay, 2013: XVII).

Şairin yaşamı ve ölümü ile ilgili birçok rivayet bulunmakta, ancak tüm kaynaklar onun "Nesîmî" mahlasını taşıdığı hususunda hemfikir olmaktadır. Hatta Abdülkadir Karahan'a göre, şair hakkında şüpheye düşmeden söylenebilecek tek husus, Nesîmî adının, onun şiirde kullandığı takma ad olmasıdır (1964: 202). Şair, yargılanıp öldürüldüğünde; ölümünün fecaati dikkatleri celp ettiğinde, bu mahlasla biliniyor olsa gerektir.

Hüseyin Ayan, Nesîmî'nin hayatını iki devreye ayırır: Fazlullah ile buluşmadan öncesi ve buluştuktan sonrası. Nesîmî mahlasının, onun Hurufîlik sonrasındaki tercihi olduğunu da ilave eder (2002: 24). Azerbaycan menşeli İmadeddin Nesimi-Seçilmiş Eserleri adlı çalışmada bu ayırım daha belirgin biçimde ifade edilir: "Fazlullah'la tanış olup onunla görüşen Nesîmî, Hurufî görüşlerini kabul etmiş ve çok ihtimal ki bu devirden itibaren şiirlerini Na'îmî sözü ile sesleşen Nesîmî tahallüsü ile yazmaya başlamıştır (Araslı, 2004: 6)."

Dikkat edilirse Nesîmî adı, onun kullandığı iddia edilen Seyyid, Hüseyinî, Hâşimî mahlaslarından ayrı bir bağlam oluşturmaktadır. Diğer üç ad, şairin peygamber soyundan geldiği iddiasına istinat etmektedir. Bu noktada Kürkçüoğlu'nun Na'îmî-Nesîmî-Refî'î müstearları arasında kurduğu münasebet, akla uygun gelmektedir. Ancak Nesîmî mahlasının, estetik bir kaygıyla tercih edilmiş ve diğerleriyle eşzamanlı olarak kullanılmış olması da mümkündür. Ayrıca şairin hayatı hakkında bilinenler pek azken onun edebî kişiliğini iki dönem halinde incelemek pek makûl bir yaklaşım olmasa gerektir. Zaten Fatih Usluer, bu yaklaşımdaki bazı kusurlara dikkat çekmiştir (2009/b: 1072-1080).

Şairin "Nesîmî" mahlasını kullandığı şiirler, apayrı bir problem teşkil etmektedir. Çünkü bu mahlası ihtiva edip birbirinden çok farklı duyarlılıkları dile getiren şiirlerin mevcudiyeti, diğer Nesîmî'leri işaret etmektedir. Öyle ki bu şiirlerde bile aynı şairin farklı dönemleri değil; birbirinden tamamen farklı üslûplara ve inançlara sahip muhtelif şairler temaşa edilir. "Kul Nesîmî" olarak anılan şahsiyet, bu mahlası kullanan diğer şairlerden sadece biridir<sup>12</sup>.

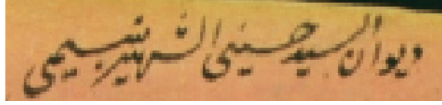
## 2. Hüseyinî

Nesîmî'nin, şiirlerinde "Hüseyinî" mahlasını kullanmasının nedeni, Azerbaycan'da<sup>13</sup> ve Türkiye'de<sup>14</sup> yayımlanan kaynaklarda, genellikle onun Hallâc-ı Mansûr'a duyduğu hayranlığa bağlanır. Nitekim Mansûr'un bir adı da Hüseyin'dir. Ayan, Nesîmî Divanı'nın Mısır ve Tahran nüshalarına dayanarak şairin "Hüseyinî" mahlasını kullanmış olduğuna hükmeder ve Âşık Çelebi Tezkiresi'nde de bu mahlas ve Hallâc-ı Mansûr arasındaki münasebete değinildiğini haber verir (2002: 17)<sup>15</sup>. Ayrıca çalışmada istifade edilen Kahire ve Tahran nüshalarında, şairin kimi şiirlerde Hüseyinî mahlasını kullandığı ifade edilir. Ayan'ın vardığı sonuç şöyledir: "Kahire nüshası, Nesîmî'nin Hüseyinî mahlasını da kullandığını ispata en güçlü delildir. Gerçi biraz aşağıda tanıtacağımız, Tahran nüshasında da bazı şiirler Hüseyinî mahlasını taşımaktadır, fakat Tahran nüshası hem noksan hem de istinsah tarihinden mahrumdur. Nesîmî'nin Hüseyinî mahlası ile şiirler yazdığına dair ileri sürülen görüşler, öyle sanıyoruz ki, bundan daha mükemmel bir divana istinat etmemektedir

(2000: 125).” Çalışmada dipnotlar aracılığıyla, ilgili yazmalardaki Hüseyinî mahlaslarına yer verilmiştir. Sözgelimi aşağıdaki makta/mahlas beytinin Kahire nüshasında ikinci Nesîmî'nin Hüseyinî olduğu çalışmada belirtilmiştir (2000: 224):

YÂruñ gelür hemişe cefÂsı Nesîmî'ye  
Sen ânma kim Nesîmî'ye yÂruñ eàuÂsı youđ

Şairin, bu mahlası kullanmış olabileceğine dair birkaç delil daha getirilebilir. Sözgelimi Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 2399 numaralı yazmada Nesîmî'ye ait şiirlerin yazılmaya başladığı varakta (75a) bulunan başlık “Dîvânu es-Seyyid Hüseyinî eş-Şehîr bi-Nesîmî (Nesîmî Adıyla Meşhur Seyyid Hüseyinî Divanı)”dır:



Bu başlık, bir divan nüshasında, şairin ilgili müstear ismi kullandığına açık ve kesin bir şekilde işaret eden önemli bir veridir. Ayrıca şiirlerde Nesîmî mahlasının yanı sıra, aynı şaire atfedilen “Hâşimî” ve “Seyyid” mahlaslı şiirlerin de bulunması dikkat çekicidir<sup>16</sup>. Aşağıda, tenkitli neşirde bulunmayan ve Nesîmî şiirinin tüm özelliklerini ihtiva eden, Hüseyinî mahlaslı bir şiirin matla ve makta beyti alıntılanmıştır (79b)<sup>17</sup>:

Zihî insÂn ki ser-tÂ-pÂ kelÂm-ı Faøl-ı RaómÂn'dur  
KelÂmullÂh[ı] Óaúk için kim inkÂr itse şeyüÂndur

Dür-efşÂn manûiúuñ nuúú ne bilsünler Óuseynî çün  
MaèÂnilü óadiâüñ kim úamu tefsir-i ÚurèÂn'dur

Şairin “Hüseyinî” künyesinin geçmişte yaygın olarak bilindiğini gösteren bir başka delil, Millî Kütüphane 06 Hk 108 numaralı divan nüshasından hareketle getirilebilir. Bu nüshanın 1b varagında yer alan başlık: “Kitâb-ı Seyyid Nesîmî el-Hüseyinî”dir:



Başka divan nüshalarından hareketle de şairin bu mahlası kullandığı sonucuna ulaşılabilir. Örneğin, Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 9399 numaralı Nesîmî Divanı nüshasında serlevha “Dîvân-ı Hazret-i Seyyid Nesîmî” olsa da şairlerin çoğunluğu Hüseyinî mahlası taşımaktadır. Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 3445 numaralı yazmada ise söz konusu iki mahlas karışık kullanılmıştır. İran Kütübhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, 8441 numarada kayıtlı Nesîmî Divanı’nda da kimi şiirlerde Hüseyinî mahlasının kullanıldığı görülebilir (19a-20a). Bunlar, şairin, bilhassa bu iki mahlasının eski zamanlardan beri bilindiğini ve yeri geldiğinde Hüseyinî’nin Nesîmî yerine kullanıldığını haber vermektedir<sup>18</sup>. Divan nüshalarında bu iki mahlasın birlikte yer almasının ne ifade ettiği henüz çözülememiştir. Şair, hayatta iken bilerek mi iki mahlası aynı anda kullandı? Hüseyinî adı, bu adın yer aldığı tüm divanlarda aynı şiirlerde mi geçmektedir? Hüseyinî adı, şairin Hurufiliğe intisabından önce kullandığı bir mahlas mıdır? Bu sorulara şu anki verilerle cevap verebilmek oldukça zordur. Ancak, tarafımızca devam etmekte olan çalışma ile farklı Nesîmî Divanı yazmalarındaki Hüseyinî mahlaslı şiirlerin aynı şiirler olup olmadığı sorgulanmaya devam etmektedir.

Nesîmî Divanı’nın Ayan tarafından yapılan neşrinde yer alan 156. gazel, Nesîmî tarafından yazılamayacağı aşikâr olan bir şiirdir (2002: 376). Bu gazelde Nesîmî’nin trajik ölümü tasvir edilmektedir. Bazı beyitlerde şairin ağzından konuşulduğu görülse de, bu ve benzeri şiirlere gerek aynı divan içinde gerekse farklı yazmalarda rastlamak mümkündür. Şiiri dikkat çekici kılan, onu yazan şairin; Nesîmî’nin, Hüseyinî ve Seyyid mahlaslarını kullandığını ima ediyor olmasıdır. İlk iki beyitte şair, bu isimlerle anılmaktadır; son iki beyitte ise yeniden Nesîmî adı geçmektedir:

Ehl-i îmân ıŖları ol demde inkâr itdiler  
Çün Hüseynî’ni Haleb şehrinde ber-dâr itdiler

Seyyid’e cevri eyleyüp zulm ile hâkķı baŖdılar  
AĖsen-i taķvîme gör kim neçe inkâr itdiler

...

Yüzdiler çıkardılar çün kim Nesîmî'nün tenin  
Yas idüp gökde melekler cümlesi zâr itdiler

İy Nesîmî vâsıl olduñ Hâlik-i Raḥmân'a sen  
Cennetü'l-me'vâ bulup yirüñi gül-zâr itdiler

Cahit Öztelli bu şiiri, XVII. yüzyıl şairi Kul Nesîmî'ye ait göstermektedir (2012: 121)<sup>19</sup>. Aynı çalışmada, Kul Nesîmî'ye ait 55. şiirde “Hüseynî'yem belî yokdur gümânım” mısraı geçmektedir (2012: 88). Ayrıca 51. şiirde makta beytinden önce aynı sözcüğün “Hazreti Hüseyin'e yürekten bağlı, Şiî, Sünnî karşıtı” anlamlarına gelecek biçimde kullanıldığı görülmektedir (2012: 84):

İstedüm buldum Haḫ'ı ben Tanrı'ya şükr eyledüm  
Bil yaḫîn kim Hüseynî'yem men Müselmân olmazam

Ey Nesîmî bildüm Haḫ'ı ikrâr eylerem  
Ki muvaḫḫid mü'min oldum men Müselmân olmazam<sup>20</sup>

Bu hususlar, Nesîmî - Kul Nesîmî - Hüseynî münasebetinin ciddi bir şekilde masaya yatırılması gerektiğine işaret etmektedir.

Bir örnek ışığında, her Hüseynî mahlaslı şiirin Nesîmî'ye izafe edilmemesi gerektiğine de değinmek uygun olur. Şöyle ki XVI. yüzyılda kaleme alınan Latîfî Tezkiresi'nde Hüseynî mahlaslı bir şair hakkında bilgiler verilmektedir. Buradaki şahıs, Rumelili bir Hurufî şairdir. Latîfî, çağdaşı olduğunu söylediği bu kişi hakkında, “Fazlullâh Hurûfî âyînin kullanırdı.” cümlesini sarf etmiştir (Canım, 2000: 228-229). Latîfî'nin çağdaşı olan şaire, Nesîmî'nin “Hüseynî” mahlasından hareketle Hurufîlik isnat ettiği düşünülebilir. Fakat Hüseynî mahlasını taşıyan ve hakkında bilgi verilen şairin, Hurufîliği nedeniyle Nesîmî ile karıştırılmış olabileceği ihtimalini göz ardı etmemek gerekir. Bu durumda ulaşılabilecek sonuç, Hüseynî mahlasını taşıyan ve Hurufî düşünüşünü dile getiren her şiirin peşinen Nesîmî'nin sayılmaması gerektiğidir. Son olarak tezkirede Hüseynî'ye ait gösterilen şiir örneklerinde Hurufîlik tesiri bulunmadığını da ilâve etmekte fayda vardır. Bu son bilgi, tezkirede adı geçen şairin Hurufîliğinin, onun Nesîmî ile karıştırılmasından ileri geldiğini düşündürmektedir. Bu başlık altında bir diğer ilginç bilgiye de dikkat çekmekte fayda vardır: Kerimli ve Araslı'nın bildirdiğine göre Nesîmî'nin, Hurufîlik

yoluna intisap eden Seyyid Hüseyinî adlı bir kardeşi bulunmaktadır (2004: 6). Bu bilgi verilerle ispatlanırsa Nesîmî Divanlarında “Hüseyinî” mahlası taşıyan şiirlere apayrı bir gözle bakmak gerekecektir. Ancak, Nesîmî biyografilerinde herhangi bir muteber kaynağa istinat etmeyen bu türden birçok ifadenin bulunması, duruma şüphe ile yaklaşılmasını zorunlu kılmaktadır.

Hüseyinî mahlasının Hurufilik öncesi ya da sonrası bir tercihi yansıttığı hükmüne ulaşabilmek için elde yeterli ipucu bulunmamaktadır. Ayrıca bu adın “Hallac-ı Mansur”a nispetle tercih edildiğinin söylenmesi de güvenilir bir kaynağa istinat eden bir bilgi değil, yalnızca bir yakıştırmadır. Seyitlik iddiası taşıyan ve bu nedenle de “Seyyid” Nesîmî olarak anılan bir kimsenin, Hz. Muhammet’in torunu Hüseyin’e nispetle bu adı tercih etmiş olabileceği göz ardı edilmemelidir<sup>21</sup>. Bu mahlasla ilgili bir ihtimale daha dikkat çekmek elzemdir: Alevî çevrelerin Nesîmî’yi benimseme sürecinde, şaire “Hüseyinî”lik izafe edildiği düşünülebilir. Çünkü bu sözcük, “Şîî” anlamına da gelmektedir. Vezin bakımından Nesîmî ile örtüşen bu “Hüseyinî” sıfatı, sonradan şairin mahlası olarak algılanmış ve şiirlere ilave edilmiş olabilir.

İhtimaller, veriler ve iddialar değerlendirildiğinde; şairin eski eserlerde bu adla anılması, azımsanmayacak sayıda Divan nüshasında “Hüseyinî” mahlası taşıyan şiirlerin bulunması ve ilgili künyenin şair tarafından kullanıldığını haber veren serlevhaların mevcudiyeti kuvvetli deliller olarak öne çıkmaktadır. Gelinen noktada, “Nesîmî” ile “Hüseyinî”nin vezin açısından da örtüşmeleri, bir başka kanıt olarak öne sürülebilir. Şair, mahlas değişikliğinin vezni bozmaması için, diğerinin yerine kolaylıkla yerleştirilebilecek bir mahlası tercih etmiş olabilir.

### 3. Seyyid

Hazreti Peygamber’in büyük torunu Hasan’ın soyundan gelenler “şerîf”, küçük torunu Hüseyin’in soyundan gelenler ise “seyit” sıfatıyla anılır (Sezgin, 1990: 21; Arendonk, 1979: 437). Nesîmî’nin seyitlik iddiası taşıdığı ve bunu da mahlası aracılığıyla dile getirdiği iddia edilebilir. Ancak “seyyid” sözcüğü, saygı ifade eder şekilde “efendi, ağa, bey, mevlâ, ileri gelen, baş, reis, server (Şemseddin Sami, 1317: 755)” anlamlarını da ihtiva eder. Bu durumda, Hurufilik inancının önemli isimlerinden biri olduğunu vurgulamak için ona “Seyyid” dendiği düşünülebilir. Nitekim Hurufiliğin kurucusu Fazlullah’ın *Vasiyet-nâme*’sinde anılan “Seyyid Tâceddîn, Ya’kûb Seyyid Hüseyin, Seyyid Ali (Gölpınarlı, 1957: 53-62).” isimleri, bu sıfatın Hurufiler arasında yaygın bir şekilde kullanıldığını düşündürmektedir.

Kemal Edip Kürkçüoğlu, “Seyyid Nesîmî Divanı’ndan Seçmeler” adlı eserinde, bazı cönk ve mecmualarda “Seyyid” mahlaslı bazı şiirlerin Nesîmî’ye ait gösterildiğini veya ona mal edildiğini söylemektedir. Kürkçüoğlu, bu mecmua ya da cönklerden örnek vermez. Ancak bu mahlasın geçtiği şiirlerle ilgili şöyle bir yorumda bulunur (1973: I): “Bunların değerden mahrum olanlarını bir kenara itmek, oldukça değer taşıyanları da ihtiyatla karşılamak, bu son kısma girenleri, hiç değilse, daha Nesîmî mahlasını almadan yahut -rivayet doğru ise- kendine inanç yönünden üstat edindiği Fazlullah tarafından bu mahlas daha verilmeden yazdığı şiirler saymak lâzımdır.” Buna benzer iddialar Azerbaycan kaynaklarında da kendisini göstermektedir. Örneğin Q. Beqdeli, “Seyyid” adının, şairin ilk mahlası olduğunu söyler. Çünkü bu mahlasın anıldığı şiirlerde teknik kusurlar ve dinî mülâhazalar yer almaktadır. İ. Benderoğlu’na göreyse şair, Fazlullah ile tanıştıktan sonra Seyyid ve Nesîmî mahlaslarını kullanmıştır (Şihyeva: 2003: 52)<sup>22</sup>.

Türkiye’deki tenkitli Nesîmî Divanı neşrinde, kimi şiirlerde bu mahlas kendisini göstermektedir. Ayan’a göre şairin, bu mahlası kullandığı şiirleri, “Fazlullah’la buluşmadan önce”, “mahlasını bile tam olarak tespit edemediği” ve “lirizmi bulamadığı” dönemde yazılmıştır (2002: 24). Sözelimi Divan’da 340. 384. ve 424. gazeller “Seyyid” mahlasını taşımaktadır<sup>23</sup>. İlgili şiirlerin “Seyyid” mahlası ile kaleme alındıkları kabul edildiğinde, bazı problemler karşımıza çıkmaktadır. Kürkçüoğlu’nun belirttiği gibi, ilgili mahlası taşıyan şiirleri, şairin Fazlullah’la tanışmadan önceki şiirleri kabul etmek icap ederse; 424. gazeli açıklamak oldukça güçleşir (Ayan, 2002: 714). Bu şiirde geçen:

Vechinüñ seb‘ a’l-meşânî oğuyan günden beri  
Gör ki ne dîvâne düşmiş ‘ aşîkuñ pervânesi

beyti açıkça, yüzde bulunan yedi ümmî hat ile Fatıha suresinin yedi ayeti arasında kurulan münasebeti dile getirmektedir ki bu düşünce başlıca Hurufî akidelerinden biridir. Şiirin makta beyti ise şöyledir:

Şem‘ -i vahdetdür cemâlün şöhbeti rüşen kılar  
Karşıda hoş hoş yanadur Seyyid’ün pervânesi

Aynı minvalde yazılmış olan ve aynı mahlası taşıyan şu tuyuğu da anmadan geçmemek gerekir (Ayan, 2002: 828):

Dört gerek dört dört gerek üç dört gerek  
 Yeddi hatt-ı istivâ üç dört gerek  
 Seyyid'i çoklar söger dehrî diyü  
 Kendözin bilenlere beş dört gerek

24. 340. gazelde ise, 12 imam inancı dile getirilmektedir (Ayan, 2002: 611)

Seyyid kılar ol ki taleb ol ki bilen 'ilm ü edeb  
 İsnâ 'aşer dîn-i 'aceb geh fâş olur gâhî nihân

384. gazelse tasavvuf konuludur (Ayan, 2002: 664):  
 Seyyid daği epsem ki ezelden şeh-i taqdîr  
 Her kimseye öz kıadri ilen şundu nevâle

Birbirinden farklı duyarlılıkları dile getiren bu üç şiirin birden Nesîmî'ye ait olduğu söylenebilir mi? Bu kanıtlanırsa, şairin Seyyid'i belirli bir dönemde değil, yeri geldiğinde -belki de vezin gerektirdiği zaman- kullandığı iddia edilebilecektir. Seyitlik iddiasının ve Seyyid adının oldukça popüler olduğu eski zamanlarda bu mahlasın birden fazla şair tarafından kullanılmış olması, bir karışma olabileceğini haber vermektedir<sup>25</sup>. Böyle bir karıştırma neticesinde, yazma Nesîmî divanlarından birine, "Seyyid" mahlası taşıyan 106 beyitlik bir fütüvvetnamenin dâhil edildiğini Şihyeva bildirir (2011: 1013)<sup>26</sup>.

Şairin Seyyid mahlası ile ilgili bir diğer kayda değer veri, Usûlî Divanı nüshaları içinde kendisini göstermektedir. Usûlî Divanı'nda iki tahmis bulunmaktadır (İsen, 1990: 88-91). Bu tahmislerden ilkinin başlığı "Tahmîs-i Usûlî Gazel-i Seyyid", ikincisinininki ise "Tahmîs-i Usûlî Gazel-i Nesîmî"dir. Yani şair ilk şiirinde Seyyid'i, ikinci şiirinde Nesîmî'yi tahmis etmiştir. Tahmis edilen iki şiir de Nesîmî Divanı'nın Ayan neşrinde bulunmaktadır<sup>27</sup>. Bunlardan Seyyid'e yapılan tahmis, Nesîmî Divanı'ndaki 36. gazelin her beytine üçer mısra eklemek suretiyle oluşturulmuştur (Ayan, 2002: 227)<sup>28</sup>. Tahminin son bendi şöyledir (İsen, 1990: 88-89):



Ey Uşûlî sırrı dâ'im Hâk'dan özge nesne yok  
 Dillere zikri mülâyim Hâk'dan özge nesne yok  
 Zâhir ü bâtında kâ'im Hâk'dan özge nesne yok  
 Seyyid'ün gönlünde dâ'im Hâk'dan özge nesne yok  
 Ol faķîrûn hem dilinde her dem eydür yâ Ahed

“Tahmîs-i Usûlî Gazel-i Nesîmî” başlığını taşıyan şiirde tahmis edilen şiir, Nesîmî Divanı'nda yer alan 101. gazeldir (Ayan, 2002: 304)<sup>29</sup>. Tahmisin son bendi şöyledir (İsen, 1990: 90-91):

Ey Uşûlî remz-i mâ evhâ'yı bilmez her le'îm  
 Kim kelânullâh sırrın anlamaz dîv-i racîm  
 Hoş buyurmuşdur sipeh-sâlâr râh-ı müstaķîm  
 'İlm-i hikmetden bilirseñ gel beri gel ey hâķîm  
 Sen Nesîmî mantıķından dinle Fazlullâh'ı gör

Birbiri ardınca farklı mahlaslarla tahmis edilen iki şiir, birbirinin tam tersi manalara gelebilecek biçimde yorumlanabilir. Usûlî, Nesîmî'nin Seyyid mahlasını kullandığını bilerek ya da bilmeyerek tahmislerini yazmış olabilir. Cahit Öztelli, “Kul Nesîmî” adıyla andığı şairin de bazen Seyyid mahlasını kullandığını söyler ve istifade ettiği kaynakta Seyyid mahlası taşıyan şiirlerinin “Nesîmî” başlığı altında aktarıldığını belirtir (2012: 33). Aşağıdaki dörtlük bu tespite örnektir:

Seyyid eydür bahre taldum da geldüm  
 Mümkînat 'ilmini bildüm de geldüm  
 Hâķîkatde yerin gördüm de geldüm  
 Yana yana zıkr edelüm Allâh'ı

“Kul Nesîmî” meselesinin bilimsel yöntemlerle halledilmesi, Seyyid Nesîmî hakkında da önemli veriler elde edilmesini sağlayacaktır. Ancak Öztelli'nin ortaya koyduğu ve bir kaynakçası dahi bulunmayan çalışma ile bunun gerçekleşmesi oldukça güç görünmektedir.

“Seyyid” sıfatının divan serlevhalarında ve yazmalarda Nesîmî’ye izafe edilen kimi şiirlerde bulunması gibi hususlar, onun “Seyyid”i mahlas olarak kullandığını kesin olarak kanıtlamaz. Bu şiirlerden teknik kusurlar ve ifade zaafı barındıranları, şairin Hurufî olmadan önceki döneminde yazdığı şiirlere hasretmek ise, hiçbir belgeye istinat edilmeden söylenmiş indî hükümler olarak değerlendirilmelidir. Seyyid’in, Nesîmî tarafından mahlas olarak kullanıldığı bilgisinin daha kesin delillere ihtiyaç duyduğu ve bu mahlası taşıyan şiirlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği, bu makale kapsamında ulaşılabilecek en makûl sonuçtur.

#### 4. Seyyid Nesîmî

Şair, günümüzde pek çok kaynakta “Seyyid Nesîmî” olarak anılır<sup>30</sup>. Bu ad bir edebî künye olarak Ayan neşrinde yalnızca bir şiirde geçer. Âl-i Abâ ve on iki imam sevgisini konu alan şiirde, ifadelerin açık olmayışı, yer yer anlatımda zaafın bulunuşu bu şiire şüphe ile yaklaşılmasını gerektirmektedir (Ayan, 2002: 546):

Fakîrûn miskînûn Seyyid Nesîmî  
Nem ola rûy-ı zerddür armağanum

Öztelli’nin Kul Nesîmî’ye ait gösterdiği şiirlerden 6 tanesi ise, bu mahlası taşımaktadır. Söz konusu şiirlerden biri aşağıya alıntılanmıştır:

Seyyid Nesîmî terk et bu resmi  
Yandur bu cismi âteş-i ‘aşka (Öztelli, 2012: 56)

Kütübhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, 8441 numaralı Divan nüshasında ilgili mahlası içeren bir gazel bulunmaktadır (108a). Onun da çeşitli ifade zaafı ile, Seyyid Nesîmî şiiri olmaktan uzak bulunduğunu belirtmekte fayda vardır. Şiirin makta beyti aşağıdadır:

Seyyid Nesîmî epsem otur dünyeye gözet kim  
Rahtını yıkup cüz’î bahāya şatar oldı

Aynı yazmada bulunan bir başka gazel ise “Seyyid Nesîmî” mahlasını taşımaktadır (29a). Söz konusu şiir, Ayan neşrinde 61. gazeldir ve Nesîmî mahlasını taşımaktadır<sup>31</sup>. Bu kullanım bir müstensih zorlaması olsa gerektir. İlgili beyit şöyledir:

Seyyid-i sâdât mehdin söyledi Seyyid Nesîm

Ṭūṭī-i şīrīn-makāli nuṭṭa ilen tōkdi şeker

“Seyyid Nesîmî”, şairi bu adla tanıyan ve onun şiirlerini taklit eden diğer şairlerin kullandığı bir mahlas olsa gerektir. Kul Nesîmî olarak tanıtılan şahıs hakkında yeterli bilgiye sahip olduğunda bu mahlasın onun tarafından kullanıldığı sonucu daha kesin olarak söylenebilecektir.

### 5. Hâşimî

Nesîmî'nin, Hâşimî mahlasını kullandığına dair Ayan ya da Kürkçüoğlu'nun herhangi bir tespiti bulunmadığı gibi, şair hakkında Türkiye'de yazılan biyografilerde ya da makalelerde de bu hususa değinilmemiştir. Yalnız Fatih Usluer, M. Kuluzade'nin *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*'nden naklen, şairin Hurufliğe girmeden önce Hâşimî, Seyyid, Hüseyin mahlaslarını kullandığını belirtmiştir (2009/a: 66).

Nesîmî'nin Hamid Mehmedzade tarafından 1972 yılında Bakü'de yayımlanan Farsça Divan'ının önsözünde, şairin doğum yeri ile ilgili bazı tespitlere yer verilirken bu mahlas şöyle anılır: “Doğumu, menşei, doğum ve ölüm yılı konusunda tezkirecilerin aralarında büyük bir ihtilaf vardır. Meselâ Latîfi, Nesîmî'nin doğum yerini Bağdat yakınlarındaki Nesîm nahiyesi zanneder. Onların tespiti bu iddiayı ispat için çok zayıftır ve ellerinde Nesîmî'nin mahlasından başka bir şey yoktur. Hâlbuki Nesîmî, önceleri Hâşimî ve Seyyid mahlasını da almıştı (1998: 148).” Şairin Ayan tarafından yayımlanan divanında bu mahlasın kullanıldığı bir tuyuğ bulunmaktadır (2002: 825):

‘Āşīkūn adı neden abdāl imiş

Anda kim adı hemîşe dāl imiş

Harf-i dāl oldı vücūd-ı Hâşimî

Kim nefsin tanıdı abdāl imiş

Onun bu mahlası kullandığına bir delil de, “sığmazam” redifli gazelinde bulunmaktadır. İlgili şiirde Nesîmî ve Hâşimî adları birlikte anılmaktadır (Ayan, 2002: 519):

Gerçi bugün Nesîmîyem Hâşimîyem Kureyşiyem

Mundan uludur âyetüm âyet ü şâna şığmazam

Şair, bu beytinde “Hâşimî”yi; “Nesîmî” delâletiyle mahlas, “Kureyşî” delâletiyle ise kavme mensubiyet anlamıyla kullanmış olabilir<sup>32</sup>. Ancak onun her ikisini de tevriye yoluyla kastettiğini düşünmek de mümkündür. Şairin 1844 yılında İstanbul’da basılan Divan’ında da bu mahlası taşıyan Farsça bir şiir bulunmaktadır. Şiirin makta beyti şöyledir (1844: 19):

ای هاشمی این راه بکوشش نتوان یافت  
از جذبہ کر اتابسوی خویش کشیدند

Aynı karinelere temas eden Seadet Şihyeva, Hâşimî mahlasının Farsça ve Türkçe iki şiirde yer almasını delil göstererek şairin bu mahlası kullanması ihtimalinin “gerçeklik” olarak nitelenebileceği sonucuna ulaşır (2003: 54-55)<sup>33</sup>.

Millî Kütüphane Yazmaları 06 Mil Yz A 2399/6 numaralı Nesîmî şiirleri derlemesinde yer alan iki manzume, Hâşimî mahlası taşımaktadır. Bunlardan biri, Nesîmî’nin öldürülüşünden bahsetmektedir (82b-83a). Bu durum, Hâşimî mahlasını kullanan ve Nesîmî’nin akıbetinden etkilenen ikinci bir şairi haber vermektedir. Ayrıca şiir, teknik kusurlarıyla da Nesîmî üslubunu yansıtmaktan uzaktır. Aynı şiirde Seyyid ve Hüseyin adlarının anılması da tesadüfî olmasa gerekir<sup>34</sup>. Dikkati çeken bir diğer husus, Farsça Divan’daki şiir dâhil, Hâşimî mahlasını taşıyan şiirlerde Hurufilik izlerinin bulunmayışıdır (Tuyuğ-da vücudun harf-i dâl oluşu, Hurufilikle ilgili bir kavram değil; klâsik şiirde âşığın çektiği çileden belinin büküldüğünü ifade eden bir klişedir). İlgili metinler, daha çok tasavvufî veya Bâtını yorumu müsaittir. Yine aynı şekilde, “sığmazam” redifli şiire daha yakından bakıldığında onda Hurufî neşvesinden ziyade bir sufi coşkusu temaşa edilebilir. Hurufiliği, uzun zamandan beri bir sufi fırka ya da Bektaşî-meşrep tarikat olarak gören geleneksel yaklaşımla, Hâşimî mahlaslı sufiyane şiirler kolaylıkla Nesîmî’ye mal edilebilir. Yahut şairin Hurufilikten önceki dönemde yazdığı şiirlerde bu mahlası tercih ettiği sonucuna ulaşılabilir. Fakat Hurufiliğin, harf simgeciliğine dayalı kendine özgü bir yapısı olduğu<sup>35</sup>, Bektaşîliğin ya da diğer herhangi bir sufi fırkanın bir kolu olarak teşekkül etmediği kabul edilirse<sup>36</sup>; yalnız Hâşimî mahlası taşıyanlar değil, Nesîmî mahlasını ihtiva eden birçok şiir de zan altında kalacaktır. 06 Mil Yz A 2399/6 numaralı yazmada bulunan Hâşimî mahlaslı şiirlerden birini aşağıya alıntılarak, bu mahlası taşıyan şiirlerin Hurufî tesirinden uzak olduğunu bir defa daha teyit etmekte fayda vardır:

[83b] Yâ ilâhî ben bu derde çâre bilmem n’eyleyem  
Yüregümde zaḥm[ı] artdı yâre bilmem n’eyleyem

Dün ü gün giryân olup hicrânda yanar dil ü cân  
Def' ine hîç çâre yoğ ol nâra bilmem n'eyleyem

Ben de bildüm yoğ imiş hîç zerrece kâdr u mecâl  
Çudretüñden yâ İlähî çarabilmem n'eyleyem

Dem-be-dem hasret yaşıyla ğarğa varur gözlerüm  
Hasretüm ' arz eyledüm dil-dâra bilmem n'eyleyem

Firkatüñ yağduğça cânı inilerüm zâr u zâr  
İhtiyârsuz âh iderüm çurabilmem n'eyleyem

Hâşimî cânüñ fedâ itdüñ çü yârüñ yolına  
Dime anüñ pâyına yüz sürebilmem n'eyleyem

Her ne kadar Hâşimî mahlası, Seyyid ve Hüseyinî ile seyitlik bağlamında müştereklik arz etse de<sup>37</sup>, eldeki veriler Nesimî ile karıştırılan ikinci bir şairi haber vermektedir.

Peki, iki şair nasıl karışır? Yazma eserlerde (divan, mecmua, cönk), birbirinden farklı şairlere ait şiirlerinin arka arkaya yahut da biri derkenar olmak üzere aynı sayfaya yazılmaları mümkündür. Bu durum, şairlerin karıştırılmasına neden olabilir. Nitekim buna benzer bir yanlış anlama neticesinde Müstecabizade İsmet, Nâilî-i Kadim'in kimi şiirlerinde Tarsî mahlasını kullandığı sonucuna ulaşmıştır (İpekten, 1999: 21). Ulaşılan noktada şairin Hâşimî adını kullandığını iddia etmektense, bu müstearı taşıyan şiirlerin Nesimî'ye ait olmadığını iddia etmek daha mantıklı görünmektedir.

## 6. Şirâzî

Nesimî Divanı'nın Türkiye'deki transkripsiyonlu neşrinin giriş kısmında Hüseyin Ayan, Nesimî'nin "Şirâzî" mahlasını da kullandığı iddiasına ulaşılacak şu ifadelerle yer vermektedir: "Ömer b. Mezîd'in 840/1436 yılında Şirâzî adına tespit ettiği:

Revā mıdur revā mı yā ḥabībī

Ki odlara yaḥasın men ġarībī<sup>38</sup>

matlalı (432 sayılı) gazel, Ayasofya (909/1503) Hekimoğlu Ali Paşa (893/1487) ve Isparta (971/1563) nüshalarında Nesîmî'ye ait olarak görünmektedir. Ferheng-i Suhanverân, Nesîmî'ye, Nesîmî-i Bağdâdî diyerek Nesîmî-i Şîrâzî maddesinde bilgi vermektedir. Bu itibarla Nesîmî ile Nesîmî-i Şîrâzî aynı şahıs olmaktadır (Ayan, 2002: 91).” Çalışmanın başka bir yerinde de şair hakkında “Şîrâzî” yakıştırması yapılmakta; Nesîmî'nin, Fazlullah'la buluşmadan önceki şiirlerinin<sup>39</sup> özellikleri verilirken şu cümleler sarf edilmektedir: “Şair, bu şiirlerinde bir fikri, bir duyguyu ifadede güçlük çekmektedir. Lirizmi henüz bulamamıştır. Hatta mahlasını bile tam olarak tespit edememiştir. Bazı gazellerinde Seyyid (28. Gazel)<sup>40</sup>, 35 numaralı gazelde Şîrâzî, 67 numaralı gazelde Na'îmî, 291 numaralı gazelde Seyyid Nesîmî ve diğer birçok gazelinde de Hüseyinî mahlasını kullanmaktadır (Ayan, 2002: 24).” Yalnızca Ayan'ın teklifi ile sınırlı kalan bu iddiaları destekleyecek başka bir kaynağa rastlanmamıştır.

Ömer b. Mezîd'in *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*'inde Şîrâzî'ye ait toplam yedi şiir bulunmaktadır. Ancak yukarıda matlalı verilen gazel dışındaki şiirler Nesîmî Divanı'nda yer almamaktadır (Canpolat, 1995: 119, 125, 153, 163, 189, 238). Bu durum, bir karışıklık olabileceğini akla getirmektedir. Nesîmî'nin Şîraz'da doğduğuna kanaat getiren ve buna nispetle Şîrâzî mahlasını taşıdığını düşünen müstensihler ya da derleyiciler, ilgili şiiri Nesîmî'ye mal etmiş olabilir. Yahut Ömer b. Mezîd'in sehven böyle bir karışıklığa neden olduğu söylenebilir.

İranlı araştırmacıların da Nesîmî'yi, kendi milletlerine mal etme çabalarının bir sonucu olarak Şîrâzî/Şîrazlı gösterdikleri bilinmektedir. Şihyeva, İran kaynaklarının bu tutumuna şöyle dikkat çeker: “İran edebiyatçılarının çoğu Şîrâzî, bir kısmı da Tebrizî nisbelerini tercih etmişlerdir. Bu gibi taassup duygusu içeren ifadeler, şairin mensubiyeti ihtimal edilen tüm ülkelerin araştırmacıları tarafından ele alınmasıyla dikkatimizi çekmektedir (2009: 468).” Aktarılan bilgiler, şairin modern İran kaynaklarından biri olan Ferheng-i Suhanverân'da “Şîrâzî” olarak anılmasına açıklık getirmektedir<sup>41</sup>.

Divan'da Şîrâzî mahlasını taşıdığı söylenen 35. şiirde bu mahlas, dipnottaki bilgiyle aktarılmıştır. Beyit, nüsha tenkidi yapılarak kurulmuş biçimiyle aşağıdaki gibidir (Ayan, 2002: 226):

Şüret-i Nesîmî'den bahışı ayırma kim

Añla ki sensen diyen devlet-i bîdâra baḡ<sup>42</sup>

Dipnotta verildiği üzere, beytin Ayasofya nüshasına göre yeniden kurulmuş biçimi ise, aşağıdaki gibidir -Şiirin bütününe şüphe ile yaklaşmak gerektiği ifade zaaflarından da anlaşılmaktadır:-

Şüret-i Şirâzî'ni yahışını urma kim

Añla ki sensen uyan devlet-i pinhâna baḡ

Verilen bilgilerden hareketle, Nesîmî Divanı'nın Ayasofya nüshasında, "Şirâzî" mahlasını taşıyan ve Şirâzî adlı şairle karıştırılan bir şiirin bulunduğu çıkarılabilmektedir. Nesîmî'nin bu mahlası kullandığı kesinleştiğinde, şairin doğum yeri ile ilgili ihtilafların da son bulacağı aşikârdır. Ancak bu mahlası bir ihtimal olarak anan Ayan da müspet bir sonuca ulaşamamıştır: "Hâlbuki Mecmû'atü'n-Nezâ'ir sahibi Ömer b. Mezîd, Şirâzî'ye ait nazire ve gazeller ile kendisine diğer şairlerin yazdıkları nazireleri kaydetmiştir. Hatta bizzat Ömer b. Mezîd'in bile Şirâzî'ye nazireleri vardır. Ömer b. Mezîd, Nesîmî'yi idrak etmiş denmese bile, ona en yakın yaşamış ve mecmua kaleme almış bir kimsedir. İran kaynakları bu iki şahsı, yani Nesîmî ile Şirâzî'yi karıştırmaktadırlar. Şirâzî ile Nesîmî'nin aynı şahıs olmaları halinde bu mecmuadaki Şirâzî adına tespit edilen diğer gazel ve nazireler de, karşılaştırmaya esas aldığımız veya görüp incelediğimiz divanlarda yer alabilirlerdi (2002: 91)." Ortaya konan deliller, Nesîmî'ye "Şirâzî" mahlası atfedilebilmesi için yeterli görünmektedir. Bu durumda şiirin de, Nesîmî'ye değil, Şirâzî mahlası diğer bir şaire ait olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Nesîmî Divanı nüshalarının mahlas beyitlerinde anılan her adı, şaire izafe etmek pek makûl bir yol değildir. Nitekim Hüseyin Ayan, bir çalışmasında, "Seyyid Nesîmî Divanı elyazmalarının birinde Fuzûlî'nin bir gazeline tesadüf ettim. Seyyid Nesîmî'nin bazı gazellerinin Halîlî'ye mal edildiğini gördüm (1973: 22)." cümleleriyle, durumun hassasiyetine ve muhtemel karışıklıklar hususunda dikkatli olunması gerektiğine işaret etmektedir. Aksi durumda, Nesîmî Divanı'nın 1990 yılında yapılan baskısında "Mesîhî" mahlasını taşıyan 207 numaralı gazelden (s. 202) hareketle, şairin Mesîhî mahlasını da kullandığı iddia edilebilir<sup>43</sup>.

## 7. Na‘îmî

Nesîmî’den bahseden kaynaklar içinde onun “Na‘îmî” mahlasını taşıdığına yer veren tek eser Hüseyin Ayan’ın Divan neşridir. Bu eserde, Nesîmî’nin Fazlullah’la tanışmadan önce kullandığı mahlaslar sıralanırken onun, Divan’daki 67. gazelde “Na‘îmî” mahlasını kullandığı belirtilmiştir (2002: 24)<sup>44</sup>. Bu durum, onun Fazlullah’la tanışmadan önce mahlasını bile tam olarak tespit edememesine bağlanmıştır<sup>45</sup>. Belirtilen beyit, Divan’da şu biçimde yer almaktadır (2002: 262):

Çün Nesîmî buldı cisminde Hüseynî cismini  
Şol ki Qur’ân didi Hâk’dan levh-i maḥfûzuñ durur

Beyitteki “Hüseynî cismini” ifadesinin Isparta nüshasında “Na‘îmî zâtını” olduğu dipnotla belirtilmiştir. Yani Na‘îmî adı, yalnızca Isparta nüshasında geçmektedir. Her iki durumda da beyitte Hüseynî ya da Na‘îmî’nin mahlas olarak kullanılmadıkları söylenebilir. Çünkü şair mahlasını “Nesîmî” olarak beyitte zaten anmaktadır. Na‘îmî, Hurufiliğin kurucusu ve Nesîmî’nin yol göstericisi olan Fazlullah-ı Esterâbâdî’nin mahlasıdır. Bu durumda şair, kendi cisminde üstadı Fazlullah’ı bulmaktadır. Beyitteki ifade “Hüseynî” olarak alındığında Hazreti Hüseyin’e ya da Hallâc-ı Mansûr’a gönderme yapıldığı düşünülebilir. Ayrıca, bazı divan nüshalarında Nesîmî’nin üstadı olan Fazlullah’ın şiirlerinin de kaydedilmesi doğal karşılanmalıdır. Sözcüleri İran Meclis-i Sinâ Kütüphanesi 14193 numarada kayıtlı Nesîmî Divanı, Fazlullâh’ın “Na‘îmî” mahlasıyla yazdığı Farsça şiirlerle başlar. Ardından (21b’den sonra) Nesîmî’nin Farsça şiirlerine yer verilir<sup>46</sup>. Nesîmî’nin eski harfli matbu divanında da Na‘îmî mahlaslı bir şiir bulunmaktadır (1844: 4):

میگوی نعیماً جو امروز  
در دانه بحر کبر یابی

Bazı divan nüshalarına kaydedilen Fazlullah’a ait şiirler, onun öğrencisi/halifesi Nesîmî’nin zannedilmiş olabilir. Esasen şairin, üstadı Fazlullah ile aynı mahlası taşımasının pek de mümkün olamayacağı ortadadır. Mehdilik, Mesîhlik hatta Tanrılık iddiasında bulunan bir kişinin, kendi mahlasının halifesi tarafından kullanılmasını hoş karşılamayacağı sonucuna ulaşmak pek de yanlış olmasa gerektir.



## 8. İmâd

Nesîmî'nin Farsça Divanı'nı neşreden Y. C. Pindarî, şairin Farsça bir şiirinde mahlas olarak İmâd'ı kullandığını belirtir. Araştırmacı bu mahlasın şair tarafından "Nesîmî"den önce kullanıldığı sonucuna ulaşır (1993: 23). Şairin adının kaynaklarda "İmadeddin" olarak yer alması, bu görüşü destekleyen bir veridir (Şihyeva, 2003: 55). Ancak tek bir şiirden hareketle varılan bu sonucun, başka dayanaklara da ihtiyaç gösterdiği aşikârdır.

## 9. Mahlassız Şiirler

Abdûlbaki Gölpinarlı, Nesîmî Divanı nüshalarında rastladığı, Fazl'ın ölümü için düşürülen mahlassız iki Farsça tarihi, şaire izafe ederken şu açıklamada bulunur: "Bu tarih kitapçı Raif Yelkenci'de, XVI. yüzyıla ait bir mecmuada ve Ali Emîrî'nin Farsçalarında 438 No.'daki Nesîmî Divanı'nda, aynı kütüphanenin aynı bölümünde 439 No.'da kayıtlı Nesîmî divanında kıta ve rubailerden önce mukayyettir. Nesîmî divanlarındaki tarih kıtası, Raif Yelkenci'nin mecmuasına nispetle daha doğru ve bir beyit de fazladır. Bu iki tarihin de Nesîmî'ye ait olduğu anlaşılıyor; fakat ikisinde de mahlas yok. Herhalde Fazl'ın katlini müteakip bütün Hurufilerin takibe uğraması, mahlas kullanmamasına neden olmuştur (1989: 10)."

Nesîmî'nin, tüm gazellerinde bir mahlas geçer. Hatta şair, tuyuğ gibi kısa manzumelerde bile yeri geldikçe mahlasını anar. Bu durum, şairin mahlas kullanmaya özen gösterdiğini ortaya koymaktadır. Kaldı ki inancını şiddetle savunduğu için idam edilen, Mansûr gibi olmayı ve ölmeyi saplantı derecesinde şiirlerinde işleyen bir şairin takibattan korkarak bir tarih manzumesinde mahlas kullanmadığını düşünmek, makul bir çıkar yol olmasa gerektir. Ancak yine de şairin, mahlas kullanmadığı şiirlerinin bulunabileceğini haber veren bir ihtimal olarak bu tespitin de anılması uygun olur.

## Sonuç

Nesîmî hakkında yazılı veya sözlü tüm verilerin, onun hakkında yazılan biyografilere eklenmesi sonucunda, giderilmesi son derece müşkül bir bilgi kirliliği vücuda gelmiştir. Şairin geniş bir coğrafyada, birçok millet ve inanç temsilcisi tarafından benimsenmesi ya da benimsenmeye çalışılması, bu kirliliğin başlıca sebebidir. Yazılı veya sözlü olarak aktarılan her bilginin kayıtlara geçmesi, Nesîmî biyografilerinin arka arkaya sıralanan efsanevî hikâyelerden tereküp etmesine neden olmuştur. Öyle ki bilimsel ya da akademik olma iddiasındaki yayımlarda onun, idam edilirken vaizle yaptığı muhayyel konuşma, derisini sırtlayıp Halep'in yedi kapısından birden çıkması gibi hususlar, biyografik veriler olarak işlenmiştir.

Nesîmî, Hurufî bir şairdir. Savunduğu ve inandığı bu görüş nedeniyle idam edilmiştir. Yalnızca bu iki önerme ile yola çıkılsa bile, şair hakkında ortaya atılan birçok iddia zan altında kalır. Meselâ Nesîmî'ye izafe edilen Alevîlik ve Bektaşîliğin, yahut Şiîliğin; şairin Hurufî olduğu kabul edilirse, ciddi bir şekilde sorgulanması icap eder. Çünkü Hurufîlik, adı geçen inançların bir kolu ya da savunucusu olarak zuhur etmemiştir. Bu gibi problemlerin halledilebilmesi için, popüler kültüre mal olan kabullerin değil, bilgi değeri olan ve mantıkî süreçlerle izah edilebilir verilerin işlenmesi gerekmektedir. Nesîmî'yle aynı mahlası kullanıp onun gölgesinde kalan ve bir süre sonra şiirleri bu meşhur şairin divanında boy gösteren diğer şahsiyetlerin de tespiti veyahut ayıklanması da ayrı bir sorun olarak kendisini göstermektedir.

XIV. asrın bu büyük şairinin hayatı, düşünceleri ve şiirlerinin yanı sıra mahlasları hakkında da birçok teklif ve iddianın bulunduğu dikkati çekmektedir. Bunlar ciddi bir şekilde tahlile tabi tutulduğunda ya da kaynak güvenilirliği açısından sorgulandığında birçoğunun doğru bilgi olmaktan uzak kaldığı görülmektedir. İddiaların ekserisi, Nesîmî Divanı yazmalarında görülen şiirlerden bir iki tanesinde farklı mahlaslara rastlanılması üzerine temellendirilmiştir. Lâkin yazma divan ve mecmualara ünsiyeti bulunan araştırmacıların takdir edeceği üzere, bir şairin şiirinin diğerine nispet edilmesi ya da müstensihlerin çoğalttıkları eserlere müdahale edip mahlasları değiştirmesi, karşılaşılabilecek durumlardır. Bir divan nüshasında bulunan her şiir, o divanın serlevhasındaki isme ait olmayabilir. Hele hele Nesîmî gibi birçok taklitçisi ve mahlasdaşı olan bir şair hususunda çok dikkatli davranılması gerekmektedir.

Nesîmî'nin edebî künyeleri hakkında söylenenlerin derlendiği ve değerlendirildiği bu çalışmada, şaire ait olduğu düşünülen birçok mahlasın zayıf deliller ve bazen de zorlamalar yoluyla literatüre dâhil edildiği görülmüştür. Bununla birlikte, Nesîmî'ye izafe edilen mahaslardan "Hüseynî", şairin bir diğer mahlası olarak ön plâna çıkmıştır. "Hüseynî" adının Nesîmî ile vezin açısından uyumlu olması ve onun yerini kolaylıkla alabilmesi, bir mahlas değişikliğini ya da eşzamanlı bir kullanımı haber vermektedir. Üstelik bu mahlasın, Nesîmî Divanı yazmalarının serlevhalarında anılması, onun bu mahlası kullandığının eskiden beri bilindiğini göstermektedir. Çalışma kapsamında değerlendirilen Seyyid, Seyyid Nesîmî, Hâşimî, Şirâzî, Na'îmî ve İmâd mahlaslarının, oldukça zayıf karinelerle Nesîmî'ye mal edildiği, gözlemlenen bir diğer husustur. Nesîmî Divanı yazmalarında karşılaşılan her mahlasın ona ait zannedilmesi, ayıklanması gereken yanlış bilgilere yenilerini eklemiş, böylece, Nesîmî'nin kullandığı mahlaslarla ilgili ayrı bir bilgi yığını oluşmuştur.

Türk edebiyatının yüz akı ve Hurufiliğin Anadolu’da yayılabilmesinin en etkili âmillerinden olan Nesîmî, öldürülüşünün üzerinden asırlar geçmesine rağmen; kendisine şöhret kazandıran idealizmi ve güçlü mısraları ile, oluşan bilgi kirliliği içinde kendisini hissettirmektedir. Nesîmî’yi Nesîmî yapan ve ona Türk edebiyatı içinde müstesna bir yer kazandıran Hurufilik, bir çıkış noktası addedilmelidir. Hurufî olduğu için öldürülen bu şairin, sevgilisinin saçını “Ve’l-leyl”, yüzünü “Ve’d-duhâ” olarak vafsettiği Hurufiyane aşk terennümleri, taklitçilerinin asla erişemediği yüksek estetik bir seviyeye sahiptir. Bu şiirlerden hareket edilerek Nesîmî şiirinin üslûp özellikleri açık bir şekilde belirlenmeli ve yazma eserlerde bulunan Nesîmî mahlaslı bütün şiirler, Hurufilik süzgecinden geçirilmelidir. Bu gerçekleştiğinde, “Nesîmî” mahlası taşıyan birçok yeni şiir keşfedilecek ve eldeki birçok şiir elenecektir. Böylece, Hurufilik akidelerini estetize etmeyi başaran kudretli Türk şairinin şiir dünyasına bir adım daha yaklaşılabacaktır.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Nesîmî, Türkiye Türkleri ve Azeri Türklerinin müşterek şairi olmakla birlikte İranlılar tarafından da benimsenmiş, “seyitlik” iddiası hasebiyle de Türkleşmiş bir Arap olarak nitelenmiştir. Şairin milli mensubiyeti bahsi için şu çalışmaya bakılabilir: Seadet Şihyeva, “Nesîmî’nin Milli Mensubiyeti Meselesi”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 39, 2009, Erzurum, s. 459-482.
- <sup>2</sup> Şihyeva’nın (2009: 462) eserinde yer verdiği kadarıyla şaire nispet edilen doğum yerleri şöyledir: Tebriz, Bağdat, Nesim, Nissibin, Diyarbakır, Şiraz, Beyza, Halep, Kafkasya, Bakü, Şamahı, Şirvan.
- <sup>3</sup> Kemal Edip Kürkçüoğlu’nun (1973: I-II) eserinde yer verdiği kadarıyla şaire nispet edilen isimler şöyledir: İmâdüddin, Ömer, Ali, Muslihüddin. Kaynakların pek anmadığı, ancak Latifî’nin bildirdiği bir isimse, “Abdülmênâf”tır (Canım, 2000: 523).
- <sup>4</sup> Bâtınîlerin propaganda amaçlı kullandıkları bu yöntemi Gölpinarlı şu cümlelerle teyit eder (1989: 16): “Çok eskiden beri Bâtınîlerin, halkı kendilerine çekmek için kullandıkları bir taktik vardır: Her şöhret kazanmış halk tarafından büyük tanınmış kişiyi kendilerinden gösterirler; böylece de halkta, öyle büyük bir zat bile bu yolda olduktan sonra elbette bu yol doğrudur kanaatini uyandırır.”
- <sup>5</sup> Türk edebiyatı tarihlerinde ve Nesîmî biyografilerinin birçoğunda şairin birden fazla mahlas kullandığına değinilmez. Bu çalışmada, şairin kullandığı mahlaslara değinmeyen çalışmaların künyeleri verilmeyecek, konu hakkında malûmat veren kaynakların verileri değerlendirilecektir.
- <sup>6</sup> Malûmdur ki mahlas dedikleri bir nispet i’si ve bir sözcüktür. Mahlas hususunda bir sözcük bulmakta aciz ve yetersiz olanlar, ne icat ne de ihtira edebilirler. Öyle ki bazı sözden zevk-i selim sahipleri ve âlimler -şairin- ne kadar kudret ve yeterliliği bulunduğunu ondan çıkarırlar.
- <sup>7</sup> Aynı doğrultudaki bir başka çalışmada şairlerin neden mahlas değiştirdikleri şu maddeler halinde verilmiştir: 1. Mahlaslarını sonradan beğenmediği için mahlas değiştirme. 2. Mahlasının anlamı beğenilmediği için başkası tarafından mahlas verme. 3. Mahlasın uzun olmasından ötürü mahlas değiştirme. 4. Yeni bir imaj sağlamak için mahlas değiştirme. 5. Mahlası başkaları tarafından beğenilmediği ve alay konusu olduğu için mahlas değiştirme. 6. Mahlas benzerliğinden ötürü mahlas değiştirme (Yıldırım, 2006: 59-63).

- <sup>8</sup> Tarafımızca devam ettirilmekte olan çalışma ile divan nüshalarındaki “Hüseyin” mahlasının, hep aynı şiirlerde mi yoksa herhangi bir sistematik gözetilmeden rastgele mi kullanıldığı sorgulanmaktadır. Bu araştırma neticesinde şairin, bu mahlasları eş zamanlı olarak mı yoksa birini terk edip diğerini kullanmak suretiyle mi kullandığı ortaya konmaya çalışılacaktır.
- <sup>9</sup> Bilgi, [www.yazmalar.gov.tr](http://www.yazmalar.gov.tr) [01.9.2012] adresinden alınmıştır. 108b’de böyle bir kayıt yoktur.
- <sup>10</sup> Ayan’ın Akçağ (1990) ve Türk Dil Kurumu’ndan (2002) yayımlanan Divan neşirlerinde şaire ait tüm şiirlerin derlenmediği, daha sonra Divan’a katkı yapmayı amaçlayan çalışmalardan anlaşılmaktadır. Bu hususta yazılan makalelerin (Köksal, 2000 ve 2009 ile Zülfe, 2005) yanı sıra, Nesimi’ye ait olamayacağı aşikâr kimi şiirlerin Divan’a alınması, ilgili neşirde bulunmayan 186 şiir barındıran Bayezid Umumi Kütüphanesi 3353 numaralı nüshanın görmezden gelinmesi (Ayan, 1973: 23) gibi hususlar, elimizde tam bir Nesimi Divanı bulunduğundan şüphe etmemizi gerektirmektedir. Şairin şiirleri ve edebî kişiliği hususundaki bazı tespitlerimizi ayrı bir yazı olarak hazırlamaktayız.
- <sup>11</sup> Aynı delil Selman Mümtaz tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. Mümtaz, 1973: 267.
- <sup>12</sup> Cahit Öztelli (2012-ilk baskısı 1969 yılındadır) tarafından ortaya çıkarılan ve bir şiirinde kendisini “Kul Nesimi” olarak andığı için, Seyyit Nesimi’den ayırt edilmesi için bu isimle anılan şair, apayrı bir problem teşkil etmektedir. Öyle ki Öztelli’nin ortaya koyduğu eser, bir kaynakçadan bile mahrumdur. Kimi akademik çalışmalarda referans olarak gösterilen bu eser, başka bir Nesimi’ye dikkat çekmesi yönüyle kıymeti haiz ise de aktardığı bilgilere şüphe ile yaklaşılmalıdır.
- <sup>13</sup> “X. asırda Bağdat’ta dara çekilmiş Hallâc Mansûr Hüseyin’in şerefine ilk şiirlerini Hüseyin tahallüsü ile yazan Nesimi’nin eserlerinde vahdet-i vücud (panteist) felsefesini tebliğ eder (Kehremanov, 2005: 153).” Ayrıca: “Genç Nesimi, hele medrese talebesi iken şarkta giden bu ideya mübarezesini izlemeye başlayıp “ene’l-Hak” dediği için X. Asırda Bağdat şehrinde dara çekilmiş Hallac Mansûr Hüseyin’in tarikatını daha çok beğenmiş, aynı zamanda Erdebil’de geniş tebliğat aparmakta olan Şeyh Safi canişinlerinin görüşlerine râğbet beslemiştir. Mahz buna göre de o, ilk şiirlerini Hüseyin tahallüsü ile yazmıştır (Araslı, 2004: 5).” İran’da yayımlanan Dîvân-ı İmâdüddîn Nesimî’de de şu kayıt vardır: “Onuncu asırda Bağdat’ta dara çekilmiş Hallâc-ı Mansûr-ı Hüseyin’in sufi görüşlerini tebliğ eden Nesimî, ilk şiirlerini “Hüseyin”, “Seyyid” ve “Seyyid Hüseyin” tahallüsü ile yazmıştır (Alırza Yehfürûzânî, 1389: 5)
- <sup>14</sup> “Mansûr’a olan bu sempatinin (temayülün) bir göstergesi de, önceki yıllarda yazdığı şiirlerinin altına şair olarak ‘Hüseyin’ takma adını sıklıkla kullanmasıdır. Hüseyinî, Hüseyin taraftarı anlamına gelmektedir ve Mansûr’un diğer adıdır (Kortantamer, 2010: 120).”
- <sup>15</sup> Âşık Çelebi Tezkiresi’nde Nesimî ve Mansur birlikte anılır, ancak bu iki şahsiyet arasındaki “Hüseyinî” münasebetine değinilmez. Hatta Hüseyin adı da geçmez (bkz. Kılıç, 1994: 458-459).
- <sup>16</sup> Yazmada, tenkitli neşirde bulunmayan şiirler bulunduğunu da haber verelim.
- <sup>17</sup> Şiirin Hurufî akidelerini dile getirmek için kaleme alınmış olması, Hüseyinî’nin Hurufîlik öncesi bir mahlas olduğu düşüncesine tezat teşkil etmektedir. Yazmadaki diğer Hüseyinî mahlaslı şiirler için de aynı durum geçerlidir.
- <sup>18</sup> Söz konusu iki mahlas birbirinin yerine kullanıldığında vezinde bir bozulmaya neden olmaz.
- <sup>19</sup> Öztelli’nin yayımladığı biçimiyle şiirde Hüseyinî ve Seyyid isimleri geçmemektedir. İlgili eserde beyitler şöyledir (2012: 121):

Ehl-i İmân işlerin şol demde inkâr itdiler

Çün Nesimî’yi Haleb şhrinde ber-dâr itdiler

Eyle kim cevır eyleyüp zulum ile Hakk'ı başdılar

Ahşen-i takvîmi gör kim nice inkâr itdiler

<sup>20</sup> Şiirde vezin kusurları ve okuma hataları dikkati çekmektedir. Ayrıca Öztelli'nin adı geçen çalışmasında şiirlerin kaynağının meçhul olması, hatta çalışmada bir Kaynakça'nın bulunmaması da "Kul Nesîmî" hakkında aktarılan bilgilere şüphe düşürmektedir. Yine de eserdeki şiirlerin en az bir yazma esere dayandığı farz edilebilir.

<sup>21</sup> Bu ihtimal Hüseyinzade Mehmed Sıddik tarafından Nesîmî'nin Şiilîği bağlamında dile getirilmiştir: "Onun Hüseyinî tahallüsünün sebebi, bir taraftan İmam Hüseyin'e aleyhisselâma olan aşkı ve başka taraftan Hüseyin bin Mansur-ı Hallac'a olan iradeti olmalıdır (1387: 48).

<sup>22</sup> Şihyeva bu bilgileri şu kaynaklara istinaden aktarır: Beqdeli, Q. (1973). Büyük İnsanperver, *Azerbaycan Mektebi*, NO:9; Benderoğlu, İ. (1973). İmadeddin Nesimi el-Bağdatî, Bağdat.

<sup>23</sup> Ayan, Nesîmî'nin Seyyid mahlasını kullandığı şiir olarak 28. gazeli gösterir. Bu şiirde iki defa "Seyyid", bir defa "Hâşimî" sözcüğü geçmesine rağmen, bunların mahlas olarak kullanıldıkları iddia edilmez. Çünkü söz konusu ifadeler Hazreti Muhammed'in sıfatı olarak sarf edilmiştir (2000: 215):

Seyyid-i kevnecyn-i hatm-i enbiyâ hayrû'l-beşer

Hâdî-i nûr-ı hidâyet maţla' -ı zât u şifât

Seyyidü'l-evlâdî Âdem enbiyâlar serveri

Gelmedi 'âlem-i ahşende ancılayın hiç zât

<sup>24</sup> Bu ve benzeri şiirlere şüphe ile yaklaşılmalıdır. Çünkü Nesîmî'nin temsilcisi olduğu Hurufilik, XVI. asırda Alevî ve Bektaşîlerle karışmaya kadar, 12 imam sevgisini bu derece şevkle işlememiştir.

<sup>25</sup> Nesîmî ile Kul Nesîmî arasındaki karışma da böyle bir nedene isnat etmektedir.

<sup>26</sup> "Toplam 106 beyitlik bu eserin yazarının 'Seyyid' mahlaslı olması muhtemelen onun Nesîmî Divanı'nda yer almasına yol açmıştır. Belli olduğu üzere Nesîmî'nin mahlaslarından biri de 'Seyyid'dir ve şair bu mahlası bazen teklikte, bazen ise 'Hüseyinî' ve Nesîmî' mahlaslarıyla beraber kullanmıştır. Amma Nesîmî gerek Fars, gerekse de Türk şiirinde 'Seyyid' mahlasıyla yazan yegâne şair olmamıştır. Bu açıdan tekçe mahlastan hareketle eseri Nesîmî'ye ait etmek olanaksız görünmektedir (Şihyeva, 2011: 1013)."

<sup>27</sup> Milli Kütüphane Yazmaları 06 Mil Yz A 4641 numaralı Usûlî Divanı nüshasında da bu tahmisler yan yana iki sayfada (26b-27a) aynı başlıklarla yer almaktadır. Usulî'nin tahmisi ile ilgili tespiti Şihyeva da yazısında yer vermiştir (2003: 52).

<sup>28</sup> Bu beyitle ilgili verilen dipnotta, Divan'ın Ayasofya ve Isparta nüshalarında mahlas olarak "Seyyid" adı geçmektedir.

<sup>29</sup> Bu beyitle ilgili verilen dipnotta, Divan'ın Mısır nüshasında bu şiirde mahlas olarak "Mesîhî" adı geçmektedir. Çalışmada bu mahlas için bir başlık açmaya gerek duyulmamıştır.

<sup>30</sup> Kürkçüoğlu'nun Nesîmî hakkındaki önemli çalışmasının başlığının "Seyyid Nesîmî Divanı'ndan Seçmeler (1973)" olduğunu, Seyyid Nesimi Okulu ve Misyonu" başlıklı bir kitabın bulunduğunu belirtmek kâfi olur.

<sup>31</sup> Beyit, Ayan neşrinde şöyledir (2002: 256):

Seyyid ü sādāt medhīn çün Nesīmī söyledi  
Tūṭī-i şīrīn-maḳāle nuṭḳ ile tökdi şeker

<sup>32</sup> Aynı ifadeyi Kul Nesīmī, bir dörtlüğünde şöyle kullanmıştır (Öztelli, 2012: 37):

Gerçi bugün Nesīmīyem  
Hāşīmīyem Ḳureyşīyem  
Bir şanemūn esīriyem  
Āh n’idem n’idem n’idem

<sup>33</sup> Gerek kendi çalışmasından, gerekse Azerbaycan’da konu hakkında yapılan çalışmalardan haber ettiği ve elindeki dokümanları paylaşma nezaketi gösterdiği için Sayın Şihyeva’ye teşekkür ediyorum.

<sup>34</sup> İlgili şiirde bahsedilen beyitler şunlardır:

Sultānum ol şāh-ı cihān ḳuṭb-ı zemīn ü āsumān  
Sırr-ı Hüseyn oldı ‘ıyān şarḳ ile ğarb yek-sān baña

Buldum cihānda muḳtedā [hem] ‘ışḳa ḳıldum iḳtidā  
Gel Hāşīmī ḳıl cān fedā cān u cihān yek-sān baña

Evvvel gelüp şoyılmışam hem ‘ışḳ ile yayılmışam  
Şimdi yine ṭuyulmuşam ber-dār dār yek-sān baña

Çün cāñ olur ‘aşḳa uyan küll-i vücūddan el yuyan  
Ben Seyyid’em gelsün şoyan cān ile ten yek-sān baña

<sup>35</sup> Hurufiliğin özgülüğü hususunda bkz. (Usluer, 2009/b: 173-178).

<sup>36</sup> Alevî-Bektaşî zümrelerin sonraki asırlarda Hurufiliği benimsemesi, Fazlullah’ı ve Nesīmī’yi kendilerinden sayması neticesinde Hurufilik, âdet Aleviliğin ya da Bektaşiliğin bir kolu ya da bir yorumu addedilmiştir. Ancak Hurufilerin Şii ya da Sünnî herhangi bir fırkaya ait argümanları kullanmalarının esas nedeni kendi düşüncelerine meşru bir zemin hazırlamaktır. Bu hususta Fatih Usluer’in “Hurufilikte On İki İmam (2010)” başlıklı yazısına müracaat olunabilir.

<sup>37</sup> Hāşim, Hazreti Peygamber’in cediti Abdülmuttalib’in babasıdır. Bu zata nispetle Hazreti Muhammed ve amcalarının evlat ve ahflatlarına Benî Hāşim ya da Hāşimî denir (Şemseddin Sâmî, 1316: 4723).

<sup>38</sup> Şiir, Nesīmī Divanı’ndaki 433. gazeldir. Tüm nüshalarda Nesīmī mahlası taşımaktadır (Ayan, 2000: 725).

- <sup>39</sup> Eserde tespit edilen şiirler şu şekilde verilmiştir: “Nesîmî Divanı’nda, hayatının birinci devresine ait 1 mesnevi, 40 kadar gazel ve 50 kadar tuyuğ tespit edebildik. Bu manzumelerin numaraları şöyledir: Mesnevi: 2; Gazel: 2, 9, 16, 21, 23, 28, 32, 35, 37, 38, 67, 68, 121,147, 152, 161, 180, 196, 214, 217, 219, 229, 237, 238, 259, 282, 288, 291, 309, 316, 339, 342, 346, 355, 359, 383, 393, 398, 413, 431, 435, 439, 450, 455 numaralı gazellerle, tuyuğlarda ise: 2, 3, 11, 17, 18, 19, 22, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 58, 60, 78, 100, 104, 128, 130, 136, 154, 155, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 200, 217, 237, 238, 247, 252, 259, 265, 267, 273, 274, 284, 296, 297 ve 314 numaralı manzumelerdir (Ayan, 202: 24).”
- <sup>40</sup> Ancak Nesîmî’nin Fazlullah’la buluşmadan önceki şiirleri içinde yer almayan 424 numaralı gazelde (s. 714) ve 140. tuyuğda “Seyyid” mahlası kullanılmıştır. Bu ayırmadaki bazı diğer hatalar için F. Usluer’in “Nesîmî Şiirlerinin Şerhlerinde Yapılan Yanlışlıklar (2009/b)” başlıklı yazısına bakılabilir.
- <sup>41</sup> İlgili eserde Nesîmî’nin bu nispeti ya da başka bir özelliği hakkında bilgi verilmez. Okuyucu, Nesîmî-i Bağdâdî başlığında Nesîmî-i Şirâzî maddesine yönlendirilir. Bu madde başlığı altında ise şairin adının Seyyid İmâdeddîn olduğu ve kendisinin Hurufî halifelerinden bulunduğu bildirilir (Hayyâmpür, 1340: 662).
- <sup>42</sup> Şiirin kafiye ve redifi “âna bağ” biçimindedir. Son beyitte “âra bağ” biçimini almaktadır. Bu durumda beytin diğer nüshada yazan biçimi daha mantıklı görünmektedir.
- <sup>43</sup> bkz. Değirmençay,2013: XVII. Nesîmî Divanı’nın 2002 yılında yapılan tenkitli neşrinde, Mesîhî mahlası -nüsha farkı olarak bile- yoktur (s. 437).
- <sup>44</sup> Hüseyin Ayan’ın Nesîmî ile ilgili başvurduğu kaynaklardan Mecmû’atü’n-Nezâ’ir’de “Na’îmî” mahlaslı bir şairin Nesîmî’ye naziresi bulunmaktadır (Canpolat, 1995: 209).
- <sup>45</sup> Fatih Usluer, aynı şiirin Hurufî düşünceler çerçevesinde yazıldığını belirterek bu tespiti yanlış olduğunu şu şekilde ortaya koymuştur (2009/b: 1076): “Prof. Dr. Hüseyin Ayan’ın, Nesîmî’nin birinci dönemine ait olarak gösterdiği 67 numaralı gazelini,

Çün beneynâ fevğaküm seb’ an şidâden o didi

Hem ce’ alnâhâ sirâcen şol yidi hâttuñ durur

...

Ve’s-semâi zâtü’l-burüc ol şaç u kaş u kirpigin

Hem ce’ alnâhâ ırbâkan seb’ a eflâküñ durur

...

Zülf ü kaşuñ kirpügüne Hağ didi Ümmü’l-kitâb

Fî-şeb-i esmâ semâda sî vü dü hüsnüñ durur

beyitlerinde geçen ‘yedi hat’, ‘saç u kaş u kirpik’, ‘sî vü dü’, ‘Ümmü’l-kitâb’ terimlerinden dolayı, aynı şekilde Nesîmî’nin ikinci dönemine, yani Hurufî olduktan sonraki döneme ait kabul etmek durumundayız. Zira bu terimler, Hurufî felsefesinin temel argümanları arasında yer alır.”

- <sup>46</sup> Bu yazmada Nesîmî’nin künyesi “Ebû’l-Fazl Emîr Seyyid Nesîmî” olarak geçmektedir. Buradan, Nesîmî’nin “Fazl” adında bir oğlunun bulunduğu tespitini de yapmak mümkündür (bkz. 21b). Aynı künye, Divan’da da kendisine yer bulmuştur. Divan’ın ilk mesnevisinin sonunda “K’ebîyât-ı Ebu’l-Fazl Nesîmî / Min matla’ı hâzihî naîmî” beytinde de aynı durum ifade edilmektedir (Ayan, 2000: 156).

## Kaynakça

- AKÜN, Ö. F. (1994). “Divan Edebiyatı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. IX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 389-427.
- ARENDONK, C. V. (1979). “Şerîf”, *İslâm Ansiklopedisi*, C. XI, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 435-442.
- AYAN, H. (1973). “Kul Nesîmî’ye Ait Olduğu Sanılan Şiirler”, *Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, S. 6, Erzurum, s. 21-33.
- AYAN, H. (1990). *Nesîmî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- AYAN, H. (2002). *Nesîmî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. 2 cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- CANIM, R. (2000). *Latîfî - Tezkiretü’ş-Şu‘arâ ve Tabsıratu’n-Nuzamâ*, İnceleme-Metin. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- CANPOLAT, M. (1995). *Mecmû‘atü’n-Nezâ‘ir, Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DEĞİRMENÇAY, V. (2013). *İmâdüddin Nesîmî ve Farsça Divanı’nın Türkçe Çevirisi*. İstanbul: Kurtuba Kitap.
- GÖLPINARLI, A. (1953). *Nesîmî-Usûlî-Rûhî Hayatı Sanatı Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (1989). *Hurufîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu – Basımevi.
- HEYET (1993). “Nesîmî”. *Azerbaycan Türk Edebiyatı*. C. 2. 58-87.
- İPEKTEN, H. (1999). *Nâilî Hayatı Sanatı Eserleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İSEN, M. (1990). *Usûlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KARAHAN, A. (1971). “Nesîmî”, *Türk Ansiklopedisi*, C. 16, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 202-203.
- KEHREMANOV, C. (2005). *Azerbaycan Klassik Edebiyyatından Seçmeler*. C. 2, Bakü: Şark-Garb Yayınları.
- KERİMLİ, T.; Araslı, H. (2004). *İmadeddin Nesîmî, Seçilmiş Eserleri*. C. 1, Bakü: Lider Neşriyat.
- KILIÇ, F. (1994). *Meşâ‘irü’ş-Şu‘arâ, İnceleme-Tenkitli Metin*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). GÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- KORTANTAMER, T. (2010). “Nesîmî”, Çev.: A. Uğur Nalcıoğlu, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 42, Erzurum, s. 119-122.
- KURTOĞLU, O. (2006). “Divan Şiirinde Mahlas Değiştiren ve Birden Fazla Mahlas Kullanan Şairler”. *Bilig*. S. 38 (Yaz), s. 71-91.
- KÖKSAL, M. F. (2000). “Seyyid Nesîmî’nin Bilinmeyen Tuyuğları”. *Journal of Turkish Studies, Ağâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı II-V*. 24, Harvard University Press, s. 182-208.



- KÖKSAL, M. F. (2009). “Seyyid Nesîmî’nin Yayınlanmamış Şiirleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. S. 50. Ankara. s. 77-135.
- KÜRKCÜOĞLU, K. E. (1973). *Seyyid Nesîmî Divanı’ndan Seçmeler*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- MEHMEDZADE, H. (1998). “Nesîmî’nin Hayatı ve Farsça Divanı”. çev.: Turgut Karabey. *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. S. IX. İzmir. s. 135-147.
- MÜMTAZ, S. (1973). “İmâdeddin Nesîmî”. *Makaleler Mecmuası*. Bakü.
- ÖZTELLİ, C. (2012). *Kul Nesîmî*. İstanbul: Demos Yayınları.
- PİNDARÎ, Y. C. (1993). *Zindegî ve Eş’âr-ı İmâdeddin Nesîmî*. Tahran.
- SEYYİD İMÂDÜDDİN NESİMÎ. (1844). *Nesîmî Divanı*. İstanbul.
- SEZGİN, A. (1990). *Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- SİDDİK, H. M. (1389). *Seyyid İmâdüddîn Nesîmî Türkçe Divanı*. Tebriz: İntişârât-ı Ahter.
- ŞEMSEDDİN SÂMÎ. (1316). *Kâmûsu’l-A’lâm*. C. 6, İstanbul: Mihrân Matbaası.
- ŞEMSEDDİN SÂMÎ. (1317). *Kâmûs-ı Türkî*. Dersaadet: İkdâm Matbaası.
- ŞİHIYEVA, S. (2003). “Nesîmî’nin Tahallüsleri”. *Hikmet*. No: 1. s. 52-60.
- ŞİHIYEVA, S. (2009). “Nesîmî’nin Millî Mensubiyeti Meselesi”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. S. 39. Erzurum. s. 549-482.
- ŞİHIYEVA, S. (2011). “Hurufîlik Edebiyatı Tarihinde Ahilikle Kesişen Kavramlar”. *1. Uluslar Arası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15-17 Ekim 2008 Kırşehir) Bildirileri*. C. 2. s. 991-1032.
- USLUER, F. (2009/a). *Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- USLUER, F. (2009/b). “Nesîmî Şiirlerinin Şerhlerinde Yapılan Yanlışlar”. *Turkish Studies*. C. 4. S. 2 (Kış). s. 1072-1091.
- YEHFÜRÛZÂNÎ, A. (1389). *Dîvân-ı İmâdüddîn Nesîmî*. Tebriz: Merkez-i Pahş u Fûrûş.
- YILDIRIM, A. (2006). *Türk Edebiyatında Mahlas ve Mahlasnameler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ZÜLFER, Ö. (2005). “Seyyid Nesîmî’nin Tuyuğlarına Ek”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. S. 4. Ankara. s. 121-135.

## Yazma Eserler

*Dîvânü es-Seyyid Hüseyinî eş-Şehîr bi-Nesîmî*. Millî Kütüphane Yazmaları 06 Mil Yz A 2399/6.

*Nesîmî Divanı*. Millî Kütüphane Yazmaları 06 Mil Yz A 3445.

*Kitâb-ı Seyyid Nesîmî el-Hüseyinî*. Millî Kütüphane Yazmaları 06 Hk 108.

*Dîvân-ı Hazret-i Seyyid Nesîmî*. 06 Mil Yz A 9399.

*Nesîmî Divanı*. İnan Kütübhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî 8441.

*Usûlî Divanı*. Millî Kütüphane Yazmaları 06 Mil Yz A 4641.

*Nesîmî Divanı (Farsça)*. İnan Meclis-i Sinâ Kütüphanesi 14193.

# NEZİHE ARAZ'IN “KUTLU MELEK” ADLI OYUNUNDA HACI BEKTAŞ VELİ KARAKTERİNİN, OYUN KİŞİSİ OLARAK ELE ALINIŞI VE İNCELENMESİ

Birgöl YEŞİLOĞLU GÜLER\*

## Özet

Orta Asya'dan Anadolu'ya gönderdiği müritleriyle Türklüğün, Türk dilinin, İslamiyet'in, Alevi ve Bektaşî öğretisinin en güçlü isimlerinden olan Ahmed Yesevi ve öğrencisi Hacı Bektaş Veli; tarihi, dinî ve edebi kişilik olarak pek çok alanda araştırma konusu olmuştur. Adlarına sıklıkla din ve edebiyat alanlarında yapılan çalışma ve incelemelerde rastlanır. Türk Edebiyatı, Türk İslam ve Anadolu Alevi kültürünün önemli isimlerinden olan Hacı Bektaş Veli ve Ahmed Yesevi, Türk tiyatrosu metinlerinde kullanılmış mıdır? Kullanılmışsa, oyun kişisi olarak sahneye nasıl ve hangi yönleriyle aktarılmıştır? Bu çalışmada, Nezihe Araz'ın yazdığı “Kutlu Melek” adlı oyundan yola çıkılarak, tiyatro sanatının oyun kişisi olarak Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli'yi nasıl değerlendirdiği sorusunun yanıtı aranmıştır. Oyun, Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu birliğini kurması ve Türklerin Anadolu'ya yerleşmesine yardımcı olması için Asya'dan Anadolu'ya Ahmed Yesevi tarafından gönderilmesini ve yedi yıl süren bir yolculuktan sonra Anadolu'da bir Alevi köyüne gelerek öğretisini yaymak amacıyla eğitim ve öğretime başlamasını anlatır. Hacı Bektaş Veli'nin köyün “Bacılar” grubunun lideri “Kutlu Melek” ile birlikte Türklerin Anadolu'ya yerleşme sürecini sergileyen oyun, Hacı Bektaş Veli'nin Türk tiyatrosu metinlerinde oyun karakteri olarak ele alınmasının en iyi örneklerinden biridir.

**Anahtar Kelimeler:** Tiyatro, oyun kişisi, Nezihe Araz, Kutlu Melek, Hacı Bektaş Veli, Ahmed Yesevi

## APPROACHING AND REVIEWING HACI BEKTAS VELÎ AS A CHARACTER OF THE STAGE PLAY NAMED “KUTLU MELEK” WHICH IS WRITTEN BY NEZİHE ARAZ

### Abstract

With his disciples sent from Cental Asia to Anatolia, Ahmed Yesevi, who was one of the strongest names of Turkish community, Turkish Language, the Muslim world, Alewi and Bektashi doctrines and his student Hacı Bektashi Veli, have been searched in many fields as historical, religion and literary characters. Their names are often come across by the works

\* Öğr. Gör., Uludağ Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Sahne Sanatları Bölümü Dramatik Yazarlık Ana Sanat Dalı, Bursa/Türkiye, byesiloglu@hotmail.com

and reviews related to religion and literature. Have Ahmed Yesevi and Hacı Bektashi Veli who were the most important names of the Turkish literature, Turkish-Islam and Anatolian Alewi culture been used in theatre scripts? If they have been used, how and on which ways are they adapted as a character of the stage? In this review, the answer of the question that how Ahmed Yesevi and Hacı Bektashi Veli have been evulated as the characters of drama, has been searched based on the stage play called “ Kutlu Melek ” which is written by Nezihe Araz. The text represents that Hacı Bektashi Veli building up the Anatolian union and has been sent from Asia to Anatolia for helping the Turks to settle down to Anatolia and after a seven years of travelling his coming to an Alewi village and starting his education and training. This text which shows the time course of Hacı Bektashi Veli’s settling down to Anatolia with Kutlu Melek who was the leader of the group “ Bacılar ” (The Sisters) and the Turks, one of the best examples of how Hacı Bektashi Veli’s been evulated as a character of the stage play in the Turkish theatre scripts.

**Keywords:** Theatre, character of the play, Kutlu Melek, Nezihe Araz, Hacı Bektaş Veli, Ahmed Yesevi

## Giriş

İnsanı insana, insanla anlatma sanatı olan tiyatronun yaşadığı topraklar ve kültürler üzerindeki var olma mücadelesini yüzyıllardır sürdürdüğü gözlenmektedir. Dramatik malzeme kaynağını Anadolu toprağı ve kültüründen alan Türk tiyatrosu metinlerinde, edebi ve tarihi kişiliklerden yola çıkılarak başarıyla kurgulanmış oyun kahramanlarına rastlamak mümkündür. Cumhuriyet dönemi kadın oyun yazarlarından Nezihe Araz’ın Kutlu Melek adlı oyununda tarihi bir malzemedan yola çıkılarak dramatik kurgunun edebi ve dini kişileştirme üzerinden sahneye aktardığını söylemek doğru bir değerlendirme olacaktır. Söz konusu oyunda, Türklerin Anadolu’yu kendilerine yurt edinmelerinden sonraki dönemde Osmanlı İmparatorluğunun kuruluş felsefesine önemli etki ve katkıları olduğu kanıtlanan Ahmed Yesevi, öğrencisi Hacı Bektaş Veli ve Yesevi-Bektaşî öğretisinin devamı olarak kabul gören önemli isimlerin oyun karakterleri olarak ele alındığı görülmektedir. Kutlu Melek oyununda Ahmed Yesevi ve öğretisi tiyatral bir yönelişle sahneye aktarılırken öğretinin devamı olarak kabul gören Hacı Bektaş Veli ile diğer isimlerin oyun kişileştirmesi ekseninden kurguya hizmet ettikleri gözlenmektedir. Küçük bir beylikten büyük bir imparatorluğa ulaşan Osmanlı hanedanlığının gelişiminde Yesevi ve Bektaşî öğretisinin, önde gelen isimlerinin etkili olduğu bilinmektedir. Bu kişilerin başında “ilk dönem Osmanlı sultanlarının yanında, İslamiyet’i temsil eden kişilerin kimler olduğuna baktığımız zaman Hacı Bektaş Veli’nin takipçileri Edebali, Abdal Musa ve Geyikli Baba gibi” (Tekin 2012: 495) sufilerin geldiğini söylemek mümkün olacaktır.

Söz konusu bu çalışmada edebiyat, tarih, tasavvuf ve dinin ele alıp incelendiği Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli karakterine tiyatro ekseninden bakılmaya çalışılacak, söz konusu bu isimlerin dramaturgik açıdan nasıl değerlendirildikleri araştırılma konusu olacaktır. Dramatik malzeme kaynağını tarihten alan söz konusu bu incelemenin çalışma alanlarını tarihin, edebiyatın, tiyatronun ve dramaturginin oluşturduğunu belirtmek doğru bir saptama olacaktır. Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli'nin eserleri arasındaki benzerliklerin ve öğretileri arasındaki paralelliğin saptanması önem kazanmaktadır. Yesevi öğretisinin iki önemli eseri olarak kabul gören, Divan-ı Hikmet ve Fakr-name ile Hacı Bektaş Veli'nin Makalat adlı eseri arasındaki benzerlikler araştırmalarla ortaya konulmuştur. Adı geçen eserlerin ele aldığı ve işlediği konular açısından birbirlerine paralellikler gösterdiğini söylemek mümkün olacaktır. "Fakr-name + Divan-ı Hikmet ile Makalat arasında büyük benzerlikler vardır. Her ikisinde de Türklük açık bir biçimde görülmektedir. Anadolu ve Balkanlar'daki Müslüman Türk halkı, Hoca Ahmed Yesevi'nin, Hünkâr Hacı Bektaş Veli'yi Anadolu istikametinde görevlendirdiğine inanmaktadır. Bu görevlendirmenin meyveleri apaçık ortadadır. Ahmed Yesevi'nin Türkistan'da yaptığı kutsal görevi, Hacı Bektaş Veli, Anadolu ve Balkanlar'a taşımıştır. Her iki büyük Veli de insanımızı daha üstün insan haline getirmek için çaba sarf etmişlerdir. Her iki gönül adamının, erkeğin yanı sıra kadın eğitimine de çok büyük önem verdiklerini görüyoruz. Her ikisi de Kur'an ve Hadis'i birinci kaynak olarak almışlar ve ilmin öncülüğünde yürümüşlerdir. Ahmed Yesevi, sade bir dille Türkçe hikmet söyleme geleneğinin öncüsü olmuştur. Yesevi gelenekli hikmetler, ulaştığı tüm bölge insanları için kaynaştırıcı bir rol oynamıştır. Bu arada Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli geleneği çerçevesinde de Türk İslam edebiyatının en güzel örnekleri yazılmış ve söylenmiş" (Korkmaz: 344) olduğunu belirtmek doğru olacaktır. "Fakrılık, zahiri olarak yoksul bir hayat sürmek olduğu kadar, kişinin fenafı'llaha ulaşmak için yapacağı bir takım mücadeleleri ve geçeceği makamları ifade eden tasavvufi bir istilaktır. Bu makamları anlatan eserler ise Fakr-name adını alır. Ahmed Yesevi'nin öğrencileri tarafından yazılmış olan Fakr-namesi ile Hacı Bektaş Veli'nin Makalat'ındaki dört kapı-kırk makam arasındaki benzerlikleri araştırıldığında; Velayetname ile bizzat veya Şeyh Lokman-ı Perende vasıtasıyla birbirine bağlanan iki Türk mutasavvıfının, Türkistan'da başlayan tasavvuf geleneğinin temsilcileri olduklarını; her ikisinin de maddeten olmasa bile manen mürid-mürid münasebetinde olduklarını gösterir." (Güzel, 1992: 33-43). Ahmed Yesevi'nin ölümünden sonra öğrencileri tarafından kaleme alınmış olan Divan-ı Hikmet adlı eserdeki şiirler, Türk tasavvuf edebiyatının bilinen en eski örneklerden biri olduğunu söylemek mümkün olacaktır. "Ahmed Yesevi'nin tasavvufi manzumelerini içine alan bu ünlü esere Divan-ı Hikmet derler; çünkü o manzumelerin hepsi ayrı ayrı bir 'hikmet'tir. Anadolu Türklerinde bu tarz tasavvufi manzumelere nasıl 'ilahî' adı veriliyorsa, Doğu Türklerinde de Ahmed Yesevi'nin ve o tarzda şiirler yazan diğer dervişlerin eserlerine umumiyetle 'hikmet' derler; bu sebeple, Divan-ı Hikmet unva-

nının yalnız Ahmed Yesevi'nin şiir mecmuasına has bir unvan olmadığı, hatta belki daha kuvvetli bir ihtimal ile bu ismin ona sonradan verildiği iddia olunabilir. Daha önceki asırlara ait elimizde açık bir belge bulunmamakla beraber, herhalde X. asırdan beri bu cins manzumelere 'Hikmet' denildiğini kesin olarak biliyoruz" (Köprülü, 1993: 119). Söz konusu bu eserlerin, Fakr-name, Divan-ı Hikmet ve Makalat'ın tarih karşısında eskimeyen değerlerinin kanıtı olarak sayısız araştırmaya konu teşkil ettiklerini belirtmek doğru bir saptama olacaktır. "Hoca Ahmed Yesevi'nin eserinde, başlıca iki mühim ve esaslı unsur göze çarpar: İslami, yani dini-tasavvufi unsurla; milli, yani halk edebiyatından alınan unsur. İslami unsur mevzu'da, yani esasta daha kuvvetli olduğu halde, milli unsur, bunun aksine şekil ve vezinde daha göze çarpar bulunuyor. İslamiyet çevresine yeni giren ve bu yeni dinin esaslarını anlamaya büyük bir istek gösteren Türkler, şeklen kendilerine hiç yabancı gelmeyen bu esere tabiatıyla kıymet veriyorlardı; esasen mevzu bakımından da kendilerini çok fazla ve çok samimi bir surette ilgilendirdiği için, Divan-ı Hikmet halk kitleleri arasında derhal kutsi bir mahiyet aldı" (Köprülü, 1993: 164). Ahmed Yesevi öğretisi ve Hacı Bektaş Velî'nin etkisiyle Anadolu'da oluşan Bektaşilik tarikatı, Anadolu Türklerinin kültürel yapısının oluşumunda önemli boyutlarda etkili olmuş, özellikle Anadolu Türkleri üzerindeki etkisi günümüze değin gücünü yitirmeden devam etmiştir. "Hacı Bektaş Velî'nin ölümünden sonra, onun etrafında oluşan kült ve inanç sistemi üzerinde kurulan Bektaşilik, kaynağını Horasan Melamiliğinden alan, Şamanilik, Hurufilik, Batınilik ve Şiilik etkilerini tasavvuf potası içinde eritip yepyeni bir hüviyetle ortaya koymuş bir tarikattır." (Fığlalı 2006: 177).

### 1. Ahmed Yesevi'nin Türkler Üzerine Etkisi ve Bektaşilik

"Ahmed Yesevi'nin Türk tarihindeki ehemmiyeti, yalnız beş-on parça yahut birkaç cilt tasavvufi manzumeler yazmış eski bir şair olmasında değil, İslamiyet'in Türkler arasında yayılmaya başladığı asırlarda, onlar arasında ilk defa bir tasavvuf mesleki vücuda getirerek ruhlar üzerinde asırlarca hüküm sürmüş olmasındadır. Ondan önce Türkler arasında tasavvuf mesleklerine girmiş adamlar yok değildi; lakin onlar, ya büyük İslam merkezlerinde Acem kültürünün te'siri ile Acemleşmişler yahut yeni dinin umumileşmesi için büyük Türk kitleleri arasına girerek orada unutulup gitmişlerdi; içlerinden hiçbiri, kendilerinden sonra da yaşayıp devam edebilecek kuvvetli bir şey te'sisine muvaffak olamamıştı; hâlbuki Hoca Ahmed Yesevi kuvvetli şahsiyetiyle, Türkler arasında asırlarca yaşayan büyük bir tarikat kurdu ki bu bir Türk tarafından ve Türkler arasında kurulmuş olan ilk tarikattır" (Köprülü, 1993: 114).

Gölpınarlı, Vilayet-Name adlı eserinde Abdal Musa'nın, "Pend ve Nasihat-Name" adını taşıyan kısacık risalesini ihtiva eden ilk risalenin sonundaki kayda, Giritli Derviş Ali (Resmi Ali Baba) tarafından istinsah edilen Vilayet-Name'nin ilk yapırağı üzerindeki kayda ve 1291'de bütün tarikat silsilelerini toplayıp bir "Silsile-

Name” meydana getirirken Hacı Bektaş adının altına “Bektaşiyye” sözünü ve bu sözün altına yazmış olduğu tarihin kaydına dayanarak Hacı Bektaş Velî'nin ölümünü 1270-1271 olarak kabul etmektedir. (Gölpınarlı, 1995: s. XXIII-XXIV). “Ahmed Yesevi'nin hangi tarihte doğduğunu açık olarak bilmemekle beraber bunun V. Asrın ortalarına rastladığını tahmin edebiliriz. An'aneye göre yüz yirmi yaşından sonra H. 562 (M. 1166-67)'de vefat etmiştir (Köprülü, 1993: s.62). “Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş'ın ölüm tarihleri arasında yüz yıldan fazla bir zaman farkı vardır. Ancak burada Hacı Bektaş'ın dinsel ve toplumsal kimliğinin kökleri, etkileri bir kez daha ortaya çıkar. Bu bilgiler Hacı Bektaş'ın Yesevi geleneği ile bir ilgisinin olduğunu göstermeye yaradığı gibi Ahmed-i Yesevi'nin Türkmenler arasında bir hayli önemli bir kişilik olduğu sonucunu da doğrulamaktadır. Bu göstergeler ışığında birçok araştırmacı; Hacı Bektaş'ın Baba İlyas'a intisab etmeden önce, bir Yesevi dervişi olmamakla birlikte Yesevi geleneğini koruyan bir tarikata (Haydarilik) mensup olduğunu, Baba İlyas'ın çevresine katıldıktan sonra aynı zamanda Vefailik içinde de olduğunu veya kendi mensubiyetini koruduğunu da söylemektedir” (Say, 2010: 33-34). Ahmed Yesevi'nin Hacı Bektaş'tan bir yüzyıl önce yaşamış olduğu göz önüne alındığında Bektaşiliğin tarikat olarak oluşmasında Ahmed Yesevi öğretisinin etkisi görülmektedir. Köprülü, “Nakşibendiye ve Bektaşiyeye tarikatlarının Hoca Ahmed Yesevi'ye mensup olduğu” (Köprülü, 1993: 108). saptamasını yaptığı dikkat çekmektedir. Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı M.1239 yılında Baba İshak ayaklanması ya da Babai İsyanı denilen Türkmen ayaklanmasının sonucunda, Bektaşiliğin temelini atıldığı ve ortaya çıktığı görüşü kabul gören tarihsel bir bilgidir. “Hacı Bektaş, Babailer isyanından arta kalan Şii-Batını topluluğu çevresine almayı başarmış bir erdi. Sonradan onun adına kurulan kendisini pir tanıyan Bektaşilik de, törenin temelini Fütüvvet yolundan almıştı” (Gölpınarlı, 1992: 3). Köprülü, Bektaşiliğin oluşmasının başlangıç noktası olarak kabul ettiği Babailer isyanını ve sonucunu şöyle değerlendirmektedir; “Anadolu tarihinde en eski ve en mühimi, meşhur Babailer hadisesidir: Sultan Gıyasü'd-Din Keyhüsrev zamanında, Horasanlı Baba-İlyas'ın müridlerinden Baba İshak, görünüşte şeyhi namına -hakikatte daha fazla kendi hesabına-Amasya, Tokat, Sivas havalisinde birçok taraftarlar peyda ederek Selçuklu devletine karşı isyan edip Selçukluların o zamanki zaafından faydalanarak oldukça nüfuz kazanıyor, hatta Gıyasü'd-Din, bunlara karşı Konya'yı bırakarak aile ve hazinesiyile Kubadiye hisarına çekilmeğe bile mecbur oluyor, adeta yeni bir din neşri ile etrafına kendi için canını feda hazırlı hakiki mü'minler toplayabilen Baba İshak, nihayet Mübarizü'd-Din Armağan Şah tarafından Amasya'da muhasara ve esir edilerek idam olununcaya kadar (H. 637/M. 1239-40), Selçuklu devletini epeyce uğraştırmış, yormuştur. Kızılbaşlık, Bektaşilik gibi taifelerin teşekkülüne bu Babailer hadisesini mühim bir başlangıç saymak yanlış bir hareket değildir görüşündeyiz” (Köprülü, 1993: 207-209).

“Bektaşiliğin temel ilke ve kurumları, XIII. yüzyılda, Hacı Bektaş Velî tarafından oluşturulmuştur. Hacı Bektaş Velî, Sulucakarahöyük'te (bugünkü Hacıbek-

taş İlçesi) kurduğu dergâhında ‘Horasan Türk Tasavvuf Geleneği’ temelli öğretisine göre öğrenciler yetiştirmiş ve yetiştirdiği bu öğrencileri vasıtasıyla Anadolu’nun dört bir yanına dağılmış Türkmen gruplarına ulaşmıştır. Böylece söylemine kitlesel zemin oluşturmuştur. Hacı Bektaş Velî bu stratejisi ile düşüncesini, Anadolu Türk insanının sosyal ve kültürel dünyasına taşırken kendisi de tarihsel bir kişiliğe dönüşmüştür. XIII. yüzyıl sonrası, Hacı Bektaş Velî düşüncesi, yetkin ve karizmatik temsilcilerini kazanır. XVI. yüzyılda Balım Sultan, Hacı Bektaş Velî sonrası Bektaşî geleneğinin ikinci büyük pir’i olur. Tarih boyunca Bektaşî çevrelerde Pir-i Sani olarak anılan Balım Sultan, Bektaşilik kültürüne ait bir ‘Erkanname’ hazırlayarak öğretiyi ritüel ve düşünsel yenilik ve düzenlemeler getirir. ‘Balım Sultan Erkannamesi’ ile Bektaşiliğe ait tüm uygulamalar, genel-geçer, mutlak bir özellik kazanır” (Noyan, 2006: 1).

## 2. Tarihi Yön Veren Bir İsim: Hacı Bektaş Velî

Hacı Bektaş Velî’nin hayatı, Ahmed Yesevi ile ilgili bağı, Anadolu’ya geliş süreci, Osmanlı Beyliği’nin kurulmasındaki rolü ve Bektaşî tarikatını kurmasıyla ilgili tarihsel bilgiler hakkında, modern tarihçiler ile Hacı Bektaş Velî hakkında yazılmış Vilayetnameler arasında çelişkiler taşıdığını söylemek mümkün olacaktır. Hacı Bektaş Velî’nin hayatı, kimliği hakkında bilgi veren ilk eserler; “Anadolu sahasında yazılan ilk menakıbnamelerden biri olduğu söylenebilen XIV. yüzyıl Türk tasavvuf edebiyatının önemli simalarından Aşık Paşa’nın oğlu Elvan Çelebi’nin 1358 yılında kendi kaleminden çıkan, ‘Menakıbu’l-Kudsiyye’si, (Ocak, 1983: s.31). Eflaki’nin “Menakıbu’l-Arifin”i (1353) ve Aşıkpaşazade Derviş Ahmet Aşıkî’nin, “Aşıkpaşazade Tarihi”dir (1480). “Hacı Bektaş kardeşi Menteş ile beraber Horasan’dan kalkıp Sivas’a gelmiş ve orada Baba İlyas’ın müridi olmuş bir derviş idi. Daha sonra kardeşi ile beraber Sivas’tan Kayseri’ye gitmişler, Menteş buradan tekrar geri Sivas’a dönerken Hacı Bektaş Kara Öyük’e gelip yerleşti. Menteş Sivas’ta şehit edildi. Babai isyanına katılmadı ve Anadolu Selçuklu Devleti’nin merkezinden görece uzak ve Türkmen zümrelerinin yoğun yaşadığı bir bölgede Sulucakarahöyük’e yerleşti” (Aşıkpaşazade, 1949: 237). Ahmet Eflaki’ye göre, Hacı Bektaş Velî Mevlana ile (1207-1273) çağdaştır (Eflaki: 412).

Hacı Bektaş Velî’nin; siyasi, manevi ve ilmi kimliğiyle ilgili tarihi kaynaklarda bazı farklılıklar olduğunu gözlemek mümkündür. “14. yüzyıldan itibaren birçok kaynak Hacı Bektaş Velî’yi saygıyla anmakta ve onu bir ‘şeyh’ olarak tasvir etmektedir. Elvan Çelebi, 1358 yılında tamamladığı Menakıbu’l-Kudsiyye’de onu Baba İlyas’ın önemli halifeleri arasında saymakta, üç defa ismen bahsetmekte ve kitabında Hacı Bektaş Velî’yi, andığı diğer halifelerinden daha fazla yer vermektedir” (Elvan Çelebi, 1995: 169-70; Tulum, 2000: 633-37). “Öte yandan 14. yüzyılın ilk yarısında Babai karşıtı cephenin en önemli sesi olan Eflaki onu Mevlana’nın kimi müritlerinin gönlünü çalabilecek kadar önemli bir şeyh olarak” tasvir etmektedir (Eflaki, 2001a: 597-



600; Eflaki, 2001b: 59-60).<sup>1</sup> Gölpinarlı'da, Eflaki'nin Manakıb-al- Arifin adlı eserinde Hacı Bektaş'ın, Mevlana'nın çağdaşı olduğuna ve ona İshak adlı bir dervişini yolladığına dikkat çekmektedir (Gölpinarlı, 1995: 11). Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazade, Hacı Bektaş Veli'yi "keşf ve keramet sahibi olmakla beraber meczup, budala bir aziz, şeyhlikten ve müritlikten çok uzak, müritleri olmayan ve tarikat şeyhliği makamından çok uzak" (Aşıkpaşazade, 1949: s.237-8) olduğunu savunmaktadır. Yıldırım, Aşıkpaşazade'nin bu saptamasını; "Aşıkpaşazade'nin tarihini yazdığı dönemde ait olduğu sosyal ve dini kesimin (Aşık-paşazade dahil) devlet erkanı ile çok yakın ilişki içinde olması itibarıyla hem pratik çıkar ilişkileri bakımından hem de ideolojik yaklaşım bakımından devlet erkanının yörüngesinde ve din ve tasavvuf yorumunu Sünni-Ortodoks anlayışla yakın" (Yıldırım, 2009: 35) olmasına bağladığı görülmektedir.

### 3. Velayetnamelerin Tarihsel Önemi ve Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi

"İslam heterodoksisinin Anadolu ayağının yarattığı teolojinin tespiti ve analizi için, Alevi ve Bektaşî teolojisinin ancak iki kaynak grubuna dayanılarak ortaya konulabileceğini düşünürken bu kaynakları; asırlar boyu giderek gelişmek suretiyle çok zengin ve renkli bir birikim meydana getirmiş olan Bektaşî (aynı zamanda Alevi) menakıbnameleri ve çok daha geniş kapsamlı olan Alevi-Bektaşî nefesleri olarak göstermektedir"<sup>2</sup> (Ocak, 1983: 13). Hacı Bektaş Veli'nin hayatı, İslami tasavvuf düşüncesi ve Bektaşî öğretisinin temel ilkelerinin günümüze kadar ulaşmasını sağlayan yazılı metinlerin özellikle de Velayetnamelerin önemi bilinen ve kabul edilen bir değerdedir. "Velayetnameler, modern manada tarih kitapları değildir. Bu açıdan baktığımızda manzum veya mensur tarih kitapları da aynı durumdadır. Ancak bu tür eserler bazı efsane ve mit motifleri ile süslenmiş olsa bile üretildikleri ve tüketildikleri çevrelerde tıpkı mitler gibi gerçek kabul edilirler ve söz konusu kişilerin tarihi olarak nesilden nesile aktarılırlar. Yani temsil ettiği gelenek içinde gerçeklerdir (Se-yidoğlu, 1995: 6). Bektaşî Menkabelerinin tarihsel oluşum sürecini ve kültürel olgunlaşmasını yazılı kaynaklarda "Evliya Çelebi'nin ifadelerinden pek açık bir surette anlaşıldığı gibi Batı Türkleri arasına eskiden beri Yesevi tarikatına mensup birtakım dervişler gelmesi -herhalde X. asırdan önce tesbit edilmiş olmak üzere-Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli hakkında bir Bektaşî menkabeşi teşekkülüne sebebiyet vermiştir. Hacı Bektaş'ın Ahmed Yesevi müridi olduğu hakkındaki rivayetlere, ancak X. ve daha sonraki asırlarda yazılmış -Kühü'l-Ahbar ve Evliya Çelebi Seyahatnamesi gibi-kitaplarda tesadüf olunuyor ki bu da Hacı Bektaş Veli'nin mahiyeti hakkında Aşık Paşazade'nin verdiği bilginin doğruluğunu isbat etmektedir. X. asır zarfında teşekkülünü gördüğümüz Bektaşî an'anesi, Hoca Ahmed Yesevi'ye dair menkabevi birçok bilgi vermektedir ki Evliya Çelebi ve tarihçi Ali'nin verdikleri bilgi ile tamamlandığı takdirde, Hoca Ahmed'in Batı Türkleri üzerinde eskiden beri büyük bir nüfuz icra ettiğini açıkça göstermektedir. Bu yüzden, Ahmed Yesevi'nin menkabevi hayatını tamamlamak için, onun Bektaşî an'anesindeki yerini de göstermek mecburiyetindeyiz" (Köprülü, 1993: 48-49). bakışıyla açıklandığı görülmektedir.

Velayetnameler, “Tarikatların gelişmesi, yaygınlaşması ile müritlerin yetişmelerine katkıda bulunmak gibi gayelerle kaleme alınan, Velîlerin, Kur’an ve hadis temelini dayanılarak anlatılan kerametleri ile birlikte, İslam öncesi devirlerin yadigarı bazı efsane ve mit motifleri de eklenerek zenginleşmiş eserlerdendir. Hacı Bektaş Velî’nin hayatı, erkânı, ayini, giyiniş tarzları, kerametleri ve yolu üzerine müritleri ve muhipleri tarafından bir araya getirilmiş menkabelerin toplamı olan Velayetname /menakıbname bu açıdan kıymetli bir eserdir” (Duran 2010: 130). Abdulbaki Gölpınarlı Velayet-name adlı kitabının önsözünde; bu tip eserlerde olağanüstü olaylara, ayrı çağlarda, ayrı yerlerde yaşamış erenlerin buluşup görüşmelerine, tarihe uymasına imkân bulunmayan hikâyelere çok sık rastlandığına vurgu yapmaktadır. “Fakat yaşayan, devrinde tanınan, sevilen, sayılan bir erenin adına örülen bu epik eserlerin bir tarihi yönü olduğuna dikkat çekmektedir. Velayet-Name, Hacı Bektaş’ı Horasan erenlerinden gösterir, Horasan’dan getirir. Eflaki’de aynı bilgiyi verir, Aşık Paşazade de öyle der, kayıtlarla kitabelerde de Hünkar, ‘Horasani’dir. Görülüyor ki tarihe dayanan epik eserlerle menkabelerden, sıkı bir eleştirme sonucunda pekâlâ faydalanabiliriz. Kaldı ki bu eserlerin, devirlerindeki dini inancı, gelenekleri, görenekleri, töreleri, hatta yaşayış tarzlarını göstermesi bakımında ayrıca değerleri vardır” (Gölpınarlı, 1995: VII-IX-XI). Hacı Bektaş Velî’den bahseden modern tarihçilerin ehemmiyet verdiği ve tarihsel geçerliliğine öncelik tanınan kaynaklar dışında en önemli kaynağın Hacı Bektaş Velî Velayetnamesi olduğunu söylemek doğru bir saptama olacaktır. Hacı Bektaş Velî’nin, çocukluğundan ölümüne hayatını, soyunu, yaşadığı yerleri, inancını, kerametlerini, şeyhliğini ve yolunu anlatan Velayetname, Anadolu Bektaşî kültürünün inanç sisteminin kalıplarını somutlaştırarak yazılı hale getirilmesi yanında, tarihi bir gerçeği yazılı metin haline dönüştürmüştür. “Velayetname ve menkıbelerde olay daima kahramanın merkez olduğu anlatımlarla ifade edilirken zaman zaman başka bir şahısla ilgili olmak üzere başka mekân, olay ve kahramanlardan da bahsedilir. Bu bağlamda Hacı Bektaş Velî Velayetnamesi de sadece onun menkıbevi hayatını anlatmamaktadır. Hacı Bektaş Velî merkezde olmak üzere Ahmed Yesevi, Caca Nureddin, Sarı İsmail, Kadıncık Ana, Kıvanç Abdal, Seyyid Battal Gazi, Seyyid Mahmud Hayrani, Yunus Emre, Sarı Saltuk, Seyyid Salih, Molla Saidüddin, Akça Koca, Koluçak Hacım Sultan, Ahi Evran gibi tasavvuf tarihimizin önemli isimleri ile ilgili anlatılarla eserin şahıs kadrosu oldukça zenginleşmektedir. Bu yönüyle Velayetname sadece Hacı Bektaş için değil bu isimler için de önemli bir kaynaktır” (Kurtoğlu, 2011: 32). Ocak, Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri adlı kitabında günümüzde çoğu yazma halinde olan ve Bektaşilik öğretisine esas teşkil eden menakıbnameleri; Menakıbu’l-Kudsiye, Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, Velayetname-i Hacım Sultan, Velayetname-i Abdal Musa, Menakıb-ı Kaygusuz Baba, Velayetname-i Seyyid Ali Sultan, Velayetname-i Sultan Şucauddin, Velayetname-i Otman Baba, Velayetname-i Koyun Baba, Velayetname-i Demir Baba, Menakıb-ı Velî Baba olarak sıralamaktadır. “Bektaşî menakıbnameleri içinde en çok

okunanı, dolayısıyla en tanınmış "Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî Velayetnamesi'dir. Genellikle sadece Vilayetname adıyla da bilinen esere ötekiler içinde bu üstün mevki sağlayan, şüphesiz tarikatın piri Hacı Bektaş'ın menkabelerini ihtiva etmiş olmasıdır" (Ocak, 1983: 31). "Hacı Bektaş Velî Vilayet-Name'sinin en eski nüshası, Hacı Bektaş tekkesinden gelen ve bu gün Ankara Kütüphanesinde bulunan nüshadır. Bu nüsha 1034 yılı Rebiülevvelinde (13.XI 12.XII.1624) istinsah edilmiştir (Gölpınarlı, 1995: s. XXIII). Menakıbnâme dikkatle incelendiğinde, Hacı Bektaş'ın temasta bulunduğu kimselerle ilgili menkabeler nakledilirken, daha önce yazılmış bazı menakıbnâmelerden faydalanılmış olduğu görülmektedir" (Ocak, 1983: 33).

Yazar Nezih Araz'ın Kutlu Melek adlı oyununda Hacı Bektaş Velî Vilayetnamesi'nde nakledilen menkabelere dayanarak dramatik bir oyun kurgusu yaptığını ve asal oyun kişilerinden biri olarak da Hacı Bektaş Velî'yi kişileştirdiğini söylemek mümkün olacaktır. Oyun aksiyon planını oluşturan eylem bütünlüğünü anlamak açısından Vilayetnamedeki menkabelerde geçen olaylara değinmenin zorunluluğu önemli bir çalışma yönelişi olacaktır. Velayetname'ye göre Hacı Bektaş Velî ile Ahmed Yesevi arasındaki bağı sağlayan, Hacı Bektaş Velî'nin ilk hocası şeyh Lokman Parende'nin olduğu tarihsel bir bilgidir. Lokman Parende, Ahmed Yesevi öğretisini Hacı Bektaş Velî'ye aktaran kişi olarak bilinmektedir. "Bektaş Velî'yi daha çocukken ta'lim için Şeyh Lokman-ı Perende'ye teslim ettiler. Lokman-ı Perende, Hoca Ahmed Yesevi halifelerinden, zahir ve batın ilminde çok derinleşmiş bir adamdı. Perendelik nasibini Ahmed Yesevi'den, bir rivayete göre Muhammed Hanefî'den almıştı. Bektaş Velî daha çocukken birçok kerametler gösterdi: Bir gün Lokman-ı Perende onun yanına girdiği zaman, odayı nur ile dolu görüp şaşırды; etrafına baktı; Bektaş'ın sağında ve solunda iki nurani zat var, Bektaş'a Kur'an okutuyorlar. Lokman girer girmez hemen onlar kayboldular. Lokman, çocuğa, "Bunlar kimdir?" diye sordu. Birinin Hazret-i Peygamber, diğerinin de Hazret-i Ali olduğunu anladı<sup>3</sup> (Köprülü, 1993: 50). Gölpınarlı da Lokman-ı Parende, hakkında Vilayet-Name'deki bilgiyi şöyle vermektedir; "Lokman-ı Parende, Türkistan'ın doksan dokuz bin pirlерinin piri Sultan Hacı Ahmed Yesevi'nin halifesiydi, perendelik hizmetini, ona, Muhammed-i Hanefî oğlu Ahmed Yesevi vermişti" (Gölpınarlı, 1995: 5).

Vilayetnamelerde, Ahmed Yesevi ile Hacı Bektaş Velî'yi aynı zaman, mekân ve olayda bir araya getiren menkabelerin bulunduğu gözlenmektedir. Ahmed Yesevi'nin Hacı Bektaş Velî'yi Rum diyarına düşünce ve öğretilerini yaymak üzere görevlendirmesi dut ağacı menkabesinde anlatılmaktadır. "Erenlerden biri, Rum ülkesine er gönderildiğini Rum erenleri de duysun diye meydana yanan ateşten bir eksi (eğsi, köseği, eksi=odun) alıp atıyor. Bunu, Konya'da Emir Cem Sultan halifesi Hak Ahmed (Emiri nü. da Hak Ahmed) Sultan tutuyor. Hacı Bektaş sonradan tekkenin yapıldığı yerde türbe bahçesine çakıyor. Eksi, dut ağacındanmış. Yeşeriyor, dut veriyor. Alevi ve Bektaşilerce türbe bahçesindeki dut, bu eksidir. Vilayet-Name'de

‘şimdiye dek durur, yukarı ucunda yanığı bugüne dek durur, muayyen gözüdür’ diyor (38.b). Hacim Sultan Vilayet-Namesi de ‘el haletü hazihi şimdi yemiş virür’ demektedir. Ancak bu kitapta eksiği atan Ahmed Yesevi’dir. Fakıyh Ahmed, Konya’da tutmuş, hücresinin önüne dikmiştir (s.15, yaz. s.12). Bu rivayet, Saltuk-Name’de de var (v.255)<sup>4</sup> (Gölpınarlı, 1995: 107). Yaşadıkları yıllar itibariyle karşılaşmaları mümkün olmamasına rağmen “Velayetname’de Hacı Bektaş’ın, Ahmed Yesevi ile mülakatı çok garip bir surette gösteriliyor: O menkabeye göre, Ahmed Yesevi, cümle Horasan’ın valisi ve 99.000 müridin şeyhidir; lakin Bedahşan mülkü tamamen kâfirler elinde olduğu için, İslam memleketine daima akınlarda bulunuyorlar. Nihayet bundan usanmış olan halk, Hoca Ahmed’e gelip yalvarıyorlar. O da, henüz on iki yaşında bulunan oğlu Haydar’ın başına tac ve beline kılıç kuşatıp tuğ ve âlem veriyor, Haydar, maiyyetinde 5.000 kahraman ile harbe gidiyor. Şeyh, oğlunu gönderirken her nasılsa Allah adını anmadığından, bu ordu bozguna uğruyor; Haydar esir ediliyor; bütün maiyyeti kılıçtan geçiriliyor. Haydar, yedi sene hapiste kalıyor; Horasan halkının Bedahşan kâfirlerinden çekmedikleri kalmıyor. Nihayet, gelip Hoca Ahmed Yesevi’ye yalvarıyorlar; o da, Allah’a münacat ediyor ve birdenbire tekke kapısında Hacı Bektaş Veli beliriyor. İçeri girip şeyhe selam veriyor, eşğine yüz sürüyor; Hoca Ahmed de, ‘İşte mülk sahibi geldi!’ diye seviniyor. Yemekten sonra Hoca Ahmed olanı biteni anlatıyor. Bektaş Veli, hemen şahin kıyafetine girerek uçup gidiyor. Hoca Ahmed’in müridleri, onun bu Çıplak Abdal’a gösterdiği iltifata kızıp tekkeyi bırakıyorlar; lakin bir taraftan da Hacı Bektaş Veli bir anda Haydar’ı esaretten kurtararak babasına teslim ediyor. Bunun üzerine bütün dervişler onun büyüklüğünü teslim ediyorlar”<sup>5</sup> (Köprülü, 1993: 52) Hacı Bektaş Veli’nin müritleri tarafından yazılmış olan Velayetnamelerin bazen birbirleriyle çeliştiğini hatta farklı söylemleri barındırdıklarını söylemek mümkün olacaktır. “Hacim Sultan Velayetnamesi’nde, Hacı Bektaş Veli doğrudan doğruya Hoca Ahmed Yesevi halifesi olarak zikredilir; hâlbuki Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi’nin tam ve mensur nüshaları ile Kühü’l-Ahbarın beşinci cildinde, Hacı Bektaş’ın Şeyh Lokman-ı Perende müridi olduğu ve bu Lokman-ı Perende’nin Hoca Ahmed Yesevi’den-hatta diğer zayıf bir rivayete göre Hoca’nın cediti nesl-i Ali’den meşhur Muhammed Hanefi’den- el aldığı anlatılmaktadır. İşte, bu suretle, mesela Hacim Sultan Velayetnamesinde doğrudan doğruya Ahmed Yesevi ile Bektaş Veli arasında geçtiği anlaşılan menkabeler diğerinde Lokman-ı Perende ile Hacı Bektaş arasında geçmiş gibi gösterilir; bununla beraber, bu ikinci tarzda rivayetleri içine alan Hacı Bektaş Veli Velayetnameleri’nde de yine doğrudan doğruya Ahmed Yesevi ile Hacı Bektaş arasındaki bir takım menkabeler de vardır (Köprülü, 1993: 50). “Vilayet-name, Hacı Bektaş hakkında doğru, yanlış fakat hemen hepsi olağanüstü olayları ihtiva ettiğinden, bu eser, hiç şüphe yok ki kendisinden bir hayli sonra ve menkabevi hayatı, kendisini görenlerden duyanların daha sonrakilere eklentilerle nakledilerek mayalanıp yoğurulduktan, Bektaşî geleneği adamakıllı meydana gelip dal budak aldıktan sonra yazılmıştır (Gölpınarlı, 1995: XXIV).

#### 4. Hacı Bektaş Velî'nin "Vilayet-Namesi" ile Nezihe Araz'ın "Kutlu Melek" Adlı Oyunu Arasındaki İlişki

"Kutlu Melek" adlı oyununda Nezihe Araz, Ahmed Yesevi'nin Hacı Bektaş Velî'yi Anadolu'ya göndererek Yesevi öğretisini yaymasını, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşuna destek olmasını tiyatro ekseninden sergilerken iki tarihi kişilik arasındaki birliktelik ve ortak amaç ülküsüne dikkat çektiği gözlenmektedir. Oyunda Ahmed Yesevi ile Hacı Bektaş Velî'nin kadın-erkek eşitliğini ön plana çıkaran bir kurgu içinde sahnelendiği ve Anadolu Türklerinin İslamiyet'i benimsemesi için ortak bir yönelişle hareket edip ana aksiyonu oluştukları görülmektedir. "Kutlu Melek" oyununun bu nokta da, dramaturjik açıdan tarihi gerçekliğe işlevsel biçimde hizmet ettiğini söylemek mümkün olacaktır.

Nezihe Araz'ın Hacı Bektaş Velî hakkında yazılmış Velayetnameleri kaynak olarak aldığı, detaylı bir dramaturgi masa başı çalışmasının sonucunda, Velayetname nakledilen menkabelerde anlatılan olay ve tarihsel kişiliklere bağlı kalarak yaratıcı kurgu yaptığını söylemek mümkün olacaktır. Oyunun kadın karakterinden Kutlu Melek kişileştirmesini Gölpinarlı Vilayet-Name eserinde şöyle tanıtmaktadır; "Fatıma Bacı; bu kadının İdris'in aldığı kadın olduğunu bütün Alevi ve Bektaşiler söylerler. Sonradan Kutlu Melek ve Kadıncık Ana diye anılan bu bayanın adı, rivayete göre Fatıma Nuriyye'dir. Erenler Meclisinde bulunuşu dikkate değerdir" (Gölpinarlı, 1995: 108). Oyunun Yesevi, Bektaş ve Kutlu Melek dışındaki kahramanları; Saru, Karaca, Gülhanım, İdris, Duruca, Kırmızı Ebe, Badem Kız, Kumral Abdal ve Orhan Bey Velayetnamelerde menkabelerde anlatılan Bektaşî-Alevi geleneğinin önem verdiği kişilerdir. Oyunda Velayetname'ye dayanılarak Hacı Bektaş Velî'nin, Osman Gazi'ye İmparatorluğun kuruluşunda manevi destek verdiği aktarılmaktadır. Tarihsel olarak bunun mümkün olamayacağı dikkate alınmalıdır. Gölpinarlı'nın tespiti şöyledir: "Hacı Bektaş, Osmanoğulları'ndan hiçbiriyle görüşmemiştir: Yeniçerilerin kendilerini Hacı Bektaş'a mensup saymalarının sebebi vezir Hacı Bektaş Paşa'yla Hacı Bektaş evladından Timurtaş Dede'nin ve Mevlana soyundan Emirşah'ın askere börk tayininde adlarının geçmesindedir (Gölpinarlı, 1995: 127).

#### 5-Asal Oyun Kahramanı olarak Ahmed Yesevi Kişileştirmesi ve Yönelişi

Dramatik malzemesi tarihi kişileştirmeden ve tarihsel bir olaydan alan Nezihe Araz'ın Kutlu Melek adlı oyununu Hacı Bektaş Velî'nin Velayetnamesine bağlı kalarak gerçekçi bir yönelişle kurguladığını belirtmek mümkündür. Söz konusu oyunda, iki farklı zaman, iki farklı dekor ve iki farklı kurgu tasarlandığı, yazarın "şimdi"yi anlattığı aksiyon planında, üniversite öğrencisi genç bir kız ile bir profesör arasında geçen yaratıcı kurgudan söz etmek doğru saptama olacaktır. Ana aksiyonun "geçmiş"i anlatan olaylar dizisinde ise, Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Velî, Kutlu Kadın gibi dinsel, efsanevi, edebi ve tarihi kişiliklerin oyun kahramanları olarak ele alınıp değerlendirildiği görülmektedir. Yazar, "şimdi"yi anlatan oyun planında, 2000'li yıl-

ları “oyunun geçtiği zaman” olarak ele alırken “geçmiş”i sergilediği kurgusun da ise 12. yüzyıl dönemini zamansal ve mekânsal uzamda değerlendirmektedir. Oyunun “şimdi”deki dekoru günümüz Türkiye’si iken, “geçmiş”teki dekoru ise Orta Asya ve Anadolu topraklarıdır. “Perde açıldığı zaman seyirci kendini uçsuz bucaksız bir Orta Asya yaylasında bulur. Sağda uzakta bir taş binanın, kanatları ardına kadar açık duran kapısından, içeriği görürüz. İçeride yanan Ata ocağının özelliği, hiç sönmeyen yanmasıdır. Dekorda aslanan kocaman yayladır. Bir bölümü görünen bina, Ahmed Yesevi’nin evi, dergâhı, toplantı merkezidir. (...) Perde açılırken Orta Asya müzik aletleriyle sırlı, mistik bir melodi adeta güzel bir koku gibi ortalığa yayılır. (...)” (Araz, 1998: 1). Oyunun serim bölümü üniversite öğrencisi genç bir kız ile onun tez danışmanı bir öğretim üyesi arasındaki “Türklerin Asya’dan Anadolu’ya göçleri” konulu akademik bir çalışma hakkındaki konuşmalarla başlar. Bu bölümdeki ana dramaturgi saptaması, sahne atmosferini oluşturan dekor anlayışı üzerine yapmak mümkün olacaktır. Çünkü dekor tasarımı “geçmiş”i yansıtmasına rağmen, zaman “şimdi”yi anlatmaktadır. Nezihe Araz yaratıcı kurgusuna yönelik serim bölümünü söz konusu tezin araştırma kişisi olan Ahmed Yesevi üzerine oluşturulmuştur.

“Prof. - (...) Eski tarihlerin “ulu bir adam” diye nitelediği bir yıldız var. Ben onu bir yaşam yorumcusu, bir yaşam biçimi ustası olarak görüyorum. (...) Dünyaya yepyeni bir insan modeli öneren bir sanatçı.

Kız- Ahmed Yesevi’den söz ediyorsunuz öyle değil mi?

Prof. - (...) Evet, ondan. Pekii... O günden bu güne... Kaç kişi, kaç kitap yazmış, bu adam için? O ki... (...) Dünyaya yeni bir yaşam biçimi, yeni bir toplum düzeni öneriyor. Ve... Kökeninde bu amacın yarattığı atılımla, yetiştirdiği, güvendiği, yüzlerce ustayı yola koyuyor. ”Gidin, anlatın, öğretin” diye” (Araz, 1998: 3).

Oyunun ikinci sahnesi Ahmed Yesevi ile müritleri arasındaki diyaloglarla devam eder. Müritler, Ahmed Yesevi’nin ışığını, onun “hikmet”ini yaymak için Anadolu’ya göç etmek üzereyler. Hangi müridin nereye gideceğine karar verilecektir. Bu kararı da Ahmed Yesevi verecektir. Ahmed Yesevi karar için küçük bir ritüel düzenler. Yanan ocaktan aldığı kor halindeki kütükleri, toprak üzerine çizilmiş haritaya fırlatır. Kütük nereye düşerse, müridi de oraya göç edecektir. Nezihe Araz, oyunda kullandığı bu mistik detayla Ahmed Yesevi’nin her müridine eşit uzaklıkta durduğuna vurgu yaparak adil kişilik yapısını sergiler. Ahmed Yesevi’nin yanan odunları yanmadan eline alabilmesi, yazar tarafından kurguladığı oyun kişisine yüklediği sufilik, ermişlik gibi manevi gücün göstergesi olarak yansıtılır. “Yesevi- (...) giden her göç kafilesinin başında, bizi temsil edecek biri olacak. Başı o çekecek. (...) Geyikli Baba! Hele gel, hele, yakınım gel. (...) Diyar-ı Rum’a saldıktı seni. Şu elimdeki yanan köseseyi bilinmedik yollara fırlatacağım. Ateşin ardından git. (...) yel ol uç, sel ol coş. Bu ocaktan aldıklarınla orada kuracağın ocağını tütür. Sen, Diyar-ı

Rum'un yeşil incisi sayılan bir aziz kentin kurtarıcısı olacaksınız. O kentin adı da sayende Yeşil Bursa olacak" (Araz, 1998: 5). Yesevi- (...) Karacam! Karaca Ahmetim. (...) Diyar-ı Rum'da geçtiğin her yerde ocağın tütsün (...) Çünkü sen hastaların şifası, dertlilerin devası olacaksınız. (...) (Araz, 1998: 6). Yesevi - Saru Saltuk Mehmetim! (...) Yedi krallık yerde nam sahibi olacak: Türk ilinin cümle bilgi, sevgi, saygı nimetlerini Tanrının bütün kullarına da eriştireceksin. Var git! Gez, gör, ver! (Araz, 1998: 7). Yesevi - Bektaş dostum! Bin yerde çerağın yanacak, bir yerde mekanın olacak. Sana Diyar-ı Rum'da Sulucakarahöyük yurtluk-ocaklık verildi. (...) Şunu bilin ki "açları doyuracak, çıplakları giydirecek, ağlayanları güldürecek, yıkılanları yapacaksınız. Hoşgörü inancınız, barış kılıcınız olacak. Ve de... Türkçe! Güzel Türkçemiz... Birlik ve beraberliğin altın anahtarı olarak elinizden ve dilinizden eksik olmayacak (Araz, 1998: 7-8).

Kırk müridini, Anadolu'nun kırk önemli iline gönderen Ahmed Yesevi amaçlarını, ülküsünü "sırları, pırları, dilleri. Aman hele dilleri unutmayın. Bir olun. Birlik olun. Ve en önemlisi elinize- belinize- dilinize sahip olun!" (Araz 1998: 5) diye özetleyerek Alevi, Bektaşî ve tasavvuf öğretisinin temelini oluşturan ana düşüncesini vurguladığı görülmektedir. Nezihe Araz'ın kurgusunda, oyunun üçüncü sahnesinde "şimdi"ye dönüş yapıldığı ve danışman profesörün, öğrencisini Anadolu'ya yapılan göç hakkında bilgilendirdiği görülür. Oyun yazarının bu noktada tarihsel kaynaklara ve araştırmacılara gönderme yaparak, dramatik malzemenin tarihsel gerçekliğe sıkı sıkıya bağlı kalarak kurguladığını söylemek mümkün olacaktır. "Prof.- Eski tarihçilerimizden... Ünlü Aşıkpaşazade'nin kitabını mutlaka okumalısın... Ona göre göç grupları içinde dört ayrı taife var:

- Alp erenler.
- Ahiler.
- Abdallar.
- Bacılar.

(...) Alp erenler, toplumun savunma sistemini oluşturan seçilmişlerdi. Bunlara sonradan Gazıyan-ı Rum demişler. Ahilere Ahiyan-ı Rum denmiş. Onlar bir tür ekonomi uzmanları ve ticaret ve sanayi erbabı diyelim. Abdallar... Aslında entelektüeller takımı. Okumuş-yazmışlar ve fikir ve felsefe sahipleri. Ve bacılar grubu ki Anadolu'da Bacıyan-ı Rum diye söyleniyorlar. Bunlar örgütlenmiş kadın takımları. (...) Baş görevleri barış! Barışın her türlüünü onlar savunuyor, öğretiyor, yürütüyor" (Araz, 1998: 9-10).

6-Asal Oyun Kahramanı olarak Hacı Bektaş Veli ve Yönelişi

Nezihe Araz'ın Ahmed Yesevi'nin en önemli müritlerinden Hacı Bektaş Velî'yi oyunun ancak dördüncü sahnesinde seyirci ile buluşturduğu gözlenir. Omuzunda sazı ile Horasan diyarından yola çıkan Hacı Bektaş Velî, Anadolu'ya Türklerin yerleşmesi için başlatılan çalışmalarda görev alan en kıymetli erenlerden biridir. Yedi yıldır yollardadır. Sonunda yolculuğu sona ermiş ve köylülerin Suluca dedikleri, Sulucakarahöyük'e köyüne gelmiştir. Hacı Bektaş Velî'yi Suluca'da Kutlu Melek ve görümcüsü Gülhanım'la tanışır.

“Kutlu- Yoksa sen de Yesevi ocağının sayılmışlarından mısın?” (Araz, 1998: s.15). Gülhanım, Hacı Bektaş Velî'den hoşlanmamıştır. Buna karşın Kutlu Melek, Hacı Bektaş Velî'nin bir ermiş olduğuna inanmış ve onu konuk etmek istemiştir. Evinden Bektaş'a ekmek ve peynir getirir. Hacı Bektaş karnını doyururken Kutlu Melek'in kayınvalidesi Meryem gelir ve yoksulluktan neredeyse tümüyle boşaltılmış erzak dolaplarının mucizevi bir şekilde bal, tereyağı ve ekmekle dolup taşıdığını söyler. Nezihe Araz bu kurguyla Hacı Bektaş Velî'nin mübarek bir derviş olduğuna vurgu yapar. “İdris- (...) Ağam hoş gelmişsin. (...) Şurada, Bektaşlar'da yolcular vardı. Seni onlar anlattılar. Yesevi fıkarcasıymışsın. Seçilmişlerdenmişsin” (Araz, 1998: 17). Nezihe Araz, Kutlu Melek'in mutfağına gelen bu mucizevi bereket ve bolluğun kaynağını Hacı Bektaş Velî olarak gösterirken onun da tıpkı Ahmed Yesevi gibi mistik güçleri olan erenlerden olduğunu vurgular. Köye yerleşen Hacı Bektaş Velî, Yesevi öğretisini yaymak üzere Suluca'da dergâh çalışmalarına başlar. Köyün gençleriyle okuma yazma, töreler, ahilik yolları, abdallık bilgileri ve bacılık sorumlulukları üzerine sohbetler etmekte ve bu sohbetlerde de Ahmed Yesevi'den, onun öğretisinden yola çıkarak bilgeliğini paylaşmaktadır. “Bektaş- (...) onun adı Ahmed Yesevi'dir. Can! Tanrının sevgili kulu (...) Türk ilinden Diyar-ı Rum'a gönderilen cümle alperenler, ahiler, gaziler, abdallar ve de bacılar... Her birinizin aslında tek bir görevi vardır: yeni vatan dediğimiz bu toprakları Türk etmek! (...) Doğrusunu istersen, bu, ancak, bizim üç barış ilkemizi uygulamakla olur. 1. Önce kendinle barış tutacaksın. 2. Sonra toplumla barış tutacaksın. 3. Ondan sonra da Tanrıyla barış kuracaksın (Araz, 1998: 25).”

Nezihe Araz'ın yazdığı Kutlu Melek oyun metninin ikinci perdesi, Hacı Bektaş Velî ve Kutlu Melek'in Yesevi öğretisi üzerine sohbetleriyle başlar. Söz konusu diyaloglar da, Hacı Bektaş Velî'nin Türklüğe ve Türkçeye verdiği önem görülmektedir. “Bektaş-Yakın bir gelecekte, sen de göreceksin burada dağ-taş insan kardeşlerimizle dolacak her yerde güzel Türkçemiz konuşulacak. İnsanlar birbirini sevecek anlayacak, birleşecek” (Araz, 1998: 36).

Daha önce köyde üç gün kalacağını açıklamış olan Hacı Bektaş Velî'nin Suluca'dan ayrılmamış olması özellikle Gülhanım'ı rahatsız etmektedir. Oyunun karşıt karakter konumundaki Gülhanım, Hacı Bektaş Velî'ye köyün huzurunu kaçırdığını söyler ve gitmesini ister. Köyde, Kutlu Melek ve Bektaş hakkında gerçekliği olmayan dedikodular yayar. Kardeşi Saru'da Gülhanım'ı



destekler. Köylüler söylentilerden ve dedikodulardan etkilenererek Kutlu Melek'e tavır alırlar. Kutlu Melek, hakkında çıkan dedikodular üzerine İdris'ten Köy Meclisini toplamasını ister, mecliste eşine ihanet etmediğini söyleyerek kendini savunan bir konuşma yapar. "Kutlu- (...) Ben sevdiğim İdris Alp'e söz vermişim. O da beni bilir. Benim sözüm burda bitmiştir. İsteyen konuşadursun. (...) Demek bunu size öğretmemişim yazık! Türkmen kısmı, eline, beline, diline... Veee, Türkmen kızları, ayrıca gönlüne... Hükmetmeyi bilmeli! Bende size yadigar olsun bu deyiş" (Araz, 1998: 61). "Kutlu - Şimdi soruyorum: Ne yapmış Kutlu? Deyin bakalım. Susmayın! (...) Bektaş Can'a gelince... O, Sulucakarahöyük'e görevli gönderilmiş bir Tanrı konuştur. Bir ışıktır. Ayırıkçı bozucu değil, birleyici-yapıcıdır. Onun ışığı sönersen... Anadolu'muzda tüm ışıklar söner. İsteyen inanır ona, inanmayan aldırılmaz! (...) Bu sizin bileceğiniz iş. Bu nedenle, size darılmam. "Ama başımı da eğmem. Size gâvurdum Müslüman oldum demem. Kendi adıma değil kadın kısmı adına! (Araz, 1998: 64)." Saru, yengesinin meclisteki konuşması üzerine vicdan azabı duyar ve Gülhanım'la birlikte onlara komplo düzenlediklerini söyleyerek Kutlu Melek'ten af diler. Köylülerin Hacı Bektaş Veli ile ilgili net bir fikirleri yoktur. Bir yandan ondan şüphe ederken diğer yandan da kerametleri karşısında şaşkınlığa düşmektedirler.

"1.Adam- Diyorlar ki dağın doruğunda ateş yakmışsın. Sonra da hırkanı ateşe atmışsın. Ve külün savrulduğu her yer az zamanda ağaca, çiçeğe bürünmüş. Sihirbaz mısın sen?"

Bektaş - O büyüden anlamayız biz. Ve de inanmayız... Eğer dağın, taşın, ağaca, çiçeğe bürünmesini istiyorsan, hırkanı savurmaya gerek yok. Çalışır; ağaca, toprağa emek verir, budar, aşlar, temizler, sularsın. Bunun için mucize gerekmez... İnsan gücü, insan yüreği yeterlidir (Araz, 1998: 66-67).

Yesevi ve Bektaşî öğretisine göre, sihir denen aldatıcı yanılsama yoktur. Var olan ve gerçek olan tek şey çalışmak ve sonucunda elde edilen emektir. Suluca köylüleri Yesevi ve Bektaşî öğretisi üzerine tartışırken bu arada kurulmak üzere olan Osmanlı Beyliğinde bazı gelişmeler olmaktadır. Osmanlı Beyliğinin kurucusu Osman Bey, hasta yatağındadır. "Kutlu - (...) Şimdilik bu sözü keselim. Önemli bir şey daha söylemek istiyorum. Bu sabah Söğüt kasabasından bir haberci geldi. Karakeçicilerin Beyi Kara Osman Bey öte dünyaya göçmüş. Oğlu Orhan Bey acele bizi çağırıyor. Bizimle gelmek isteyenler varsa hemen hazır olsunlar" (Araz 1998: 67). Beklenmedik bu gelişme üzerine bazı köylüler, Hacı Bektaş Veli'nin, Osman Bey'in yerine geçme niyetinde olduğunu söyleyerek onu eleştirir ve suçlarlar. Kendisine yapılan bu haksızlık karşısında susmayı tercih eden Hacı Bektaş Veli, derviş sabrına bürünür. Zaman ve sabrı onu çıkartır. Oyunun on dördüncü sahnesinde, bir köylünün anlattıklarıyla Hacı Bektaş Veli kişileştirmesi hak ettiği tarihsel kimliğine kavuşur.

“2.Adam – (...) Adı Bektaş olan bu yiğit adam, Kara Osman Beyimizin karşısına dikildi. (...) Hemen söze girdi. “beni görmek istemişsin” diye gülümsedi. “ben nicedir senden haber bekliyordum. Kara Bey! Biz seninle yad değiliz, ezel dostuyuz.” (...) Başındaki Horasan küllahını çıkardı: “al şu Horasan tacını başına giy” diye seslendi. Belindeki erlik kılıcını beline kuşan diye ona uzattı. (...) Şimdi adın Osman Bey, az sonra Osman Sultan Bunlar, işte böyle adamlar. Biz onların gerçeğini göremiyorsak, suç onlarda değil. O gün Dirlikte hırpaladığınız Bektaş işte böyle biri! Ama... Görene, körene (Araz, 1998: 77).

Oyunun final sahnesinde Osman Bey’in öldüğünü, oğlu Orhan Bey’in uzun repliğiyle öğrenilir. Ahmed Yesevi’nin Anadolu’ya gönderdiği kırk müridi ve en önemlisi Hacı Bektaş Velî, Osmanlı İmparatorluğu’nun kurulmasında aktif rol oynamış ve Türk kimliğinin Anadolu’ya yerleşmesinde önemli etkenlerden biri olmuşlardır. “Orhan Bey–Tanrının aziz kulları, bizim seçkin dostlarımız. Kara Bey’in vasiyetine uyarak (...) Babam şöyle buyurdu

-Anadolu bir ve bütün olmalı.

-Toprak bütünlüğü asaldır, Din bütünlüğü güzeldir.

-Ama toprak bütünlüğü önce gelir.

Kimseyi zorlamadan, gönlünü kazanarak İslam olursa ne ala. Lakin İslam’da zorlama yoktur! -Tanrı toprağının bütünlenmesinde ölçemediğimiz yücelikler vardır.

-Kılıcınız elden düşmeyecek.

-Lakin kitabımızda öyle!

-Kitap, ulaştığınız her toprakta adaleti sağlamak içindir.

Duyduk duymadık demeyin. (...) Şunca askerimizin, Bektaş kardeşimizin dileklerini benimsemesi, düşlediklerini yapabilmesi için, Horasan ocağının eliyle onları kutsamasını, tekbirlerinin yürekten diliyorum. Elinin, Alp erenlerinin, savaş erenlerinin üzerinde olduğunu, sizin tanıklığınızda onlara gösterebilirsin. Göstersin ki, kalplere güven gelsin. Bir merkeze, bir ocağa bağlı olduklarımızı bilsinler! (Araz, 1998: 79-81).

Nezihe Araz’ın Kutlu Melek oyunu, Orhan Bey’in yeniçeri ocağının Hacı Bektaş Velî aracılığıyla Ahmed Yesevi öğretisine gönülden bağlı olduğunu ve tam sadakatle İmparatorluğa hizmet edeceklerini söylemesiyle biter.

## Sonuç

Nezihe Araz Kutlu Melek oyununda, dramatik malzemesini tarihten ve tarihsel kişileştirmeden alarak yaratıcı kurgu tekniğiyle Osmanlı İmparatorluğu’nun

kuruluş aşamasında önemli etkileri bulunan Hacı Bektaş Veli ve Ahmed Yesevi karakterlerini tiyatro sahnesine taşıdığı tespit edilmiştir. Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli'nin, Türklük bilincini oluşturmak suretiyle Anadolu'ya özgü yapılandırdıkları yeni kültürel dokunun Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundaki etkin rolü, söz konusu bu oyun aracılığıyla tiyatro sahnesine aktarılmıştır. Nezihe Araz oyunun kurgusunu tasarlarken tarihsel bilgi kaynağı olarak Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi ile nakledilen menkabelerden esinlendiği, bu nedenlerden dolayı kurgunun yaratıcı bir değer taşıdığı kadar, tarihsel bir değer taşıdığına da söylemek mümkün ve doğru olacaktır.

Yazarın oyun kurgusunu oluştururken bazı noktalarda tarihsel gerçeklikten uzaklaştığını, dramatik malzemenin "yoğunluk" ilkesini oluşturabilmek için tarihsel gerçekliği değiştirmek zorunda kaldığını belirtmek de önemli olacaktır. Bu yönleyle, Nezihe Araz'ın Kutlu Melek adlı oyunda tarihsel gerçeklikten koptuğu üç noktanın tespit edildiğinin altını çizmek gerekecektir. Bu noktalardan ilki, ölüm tarihleri arasında yüzyıllık fark olmasına rağmen Hacı Bektaş Veli ve Ahmed Yesevi kişiliklerinin oyun içinde aynı zaman dilimi içinde kurgulanmasıdır. İkincisi, alanla ilgili araştırmacıların Hacı Bektaş Veli ile Osmanoğulları arasında fiziki bir görüşme olmadığına yönelik tespitlerine karşın oyunda bu durumun gerçek olarak ele alınmasıdır. Tarihsel gerçekliğin yazar tarafından kırıldığı üçüncü nokta ise, yeniçeri ocağının kurulmasının Hacı Bektaş Veli'nin ölümünde sonra olmasına rağmen oyunda bu durumun Hacı Bektaş Veli'nin yaşadığı zamana denk düşmüş olmasıdır.

Söz konusu tespit edilen zaman-mekân uzamında kırılan bu üç tarihsel gerçekliğin yazar tarafından yaratıcı kurgu tekniğine hizmet etmesi amacıyla işlevsel bir yöntemle değiştirildiği düşünülmektedir. Sonuç olarak oyunda ele alındığı üzere Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Orhan Bey aynı zaman diliminde yaşamamışlar, aynı çağdaş olamamışlardır. Yeniçeri ocağının kuruluşu, Bektaşî öğretisi ekseninde oluşmasına karşın ancak Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden sonra gerçekleşebilmiştir. Hacı Bektaş Veli, Ahmed Yesevi öğretisini hocası Lokman Parende'den almış, Anadolu'da bu öğretiyi yaymak için müritler yetiştirmiştir. Ancak Nezihe Araz yaklaşık iki yüzyıl süren bu zaman aralığını daraltarak birbirini her alanda etkileyen söz konusu bu tarihsel kişi ve olayları, Kutlu Melek oyununda dramatik malzemenin yoğunluk ilkesine dayanarak aynı zaman ve mekânda kurgulamak zorunda kalmıştır. Ahmed Yesevi öğretisinin ana temsilcisi olarak kabul edilen Hacı Bektaş Veli, oyun kurgusunda asal kahraman olarak kullanıldığı gözlenmiştir. Oyunun aksiyonu Hacı Bektaş Veli'nin Orta Asya'dan Anadolu'ya gelmek üzere başladığı yedi yıllık yolculuktan sonra olduğu saptanmıştır. Oyun temasının, Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşunda Ahmed Yesevi öğretisi ve Hacı Bektaş Veli'nin etkisi olarak saptanabilecek olan Kutlu Melek oyununda, tarihsel gerçekliğin- yer yer kırılmasına rağmen- olaylar dizisinde başat rol oynadığını söylemek mümkün olacaktır. Oyunun

ateşleme noktası, Ahmed Yesevi'nin Türkleri bir araya getirmek için yeni bir Türk devletini kurmak amacıyla Hacı Bektaş Veli ile birlikte kırk müridini Anadolu'ya göndermesi üzerine başlar. Destansı bir üslup ile anlatılan tarihi ve mistik oyunda sahnede görülmemesine rağmen Ahmed Yesevi kişileştirmesinin oyun kurgusunda etkin ve güçlü bir rol oynadığı dramaturjik olarak saptanmıştır. Kutlu Melek oyununda, tarihsel kişilik olarak Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli kişileştirilmesinde simgesel ve dinsel motiflerin sıklıkla kullanıldığı, Hacı Bektaş Veli ve Ahmed Yesevi kişileştirmelerinde, çoğunlukla tarihsel gerçeğe bağlı kaldığı ancak, aynı zaman diliminde yaşamadıkları gerçeğinin göz ardı edildiği gözlenmiştir.

Bu çalışma sonucunda görülmüştür ki Anadolu Alevi-Bektaşî geleneğinin en önemli kurucu isimlerinden Hacı Bektaş Veli, tiyatro sanatına dramatik malzeme ve karakter olacak değerde yaşam sürmüştür, Türk kültürü, Türk tarihi ve Alevi-Bektaşî geleneği üzerinde derin izler bırakmıştır. Türk edebiyatı, Türk tarihi ve Türk kültürü üzerinde pek çok akademik çalışma kaynağı olan Hacı Bektaş Veli, dramatik malzeme olarak Nezihe Araz'ın Kutlu Melek adlı oyunuyla Türk tiyatrosu metinlerine "oyun kahramanı" olarak girmiş, bu alanda güçlü ve işlevsel bir oyun kişileştirmesi olacağını kanıtlamıştır.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Aktaran; Yıldırım Rıza, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 51, s.114
- <sup>2</sup> İkinci Baskının Önsözü Ocak, Ahmet Yaşar. (1983). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları 12. Baskı, ISBN 975-470-783-9, İstanbul.
- <sup>3</sup> Köprülü, Fuad (1993). "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar",Türk Tarih Kurumu Basımevi, 8.Baskı, Ankara. S.50 (Dipnot 52, Velayetname-i Hacı Bektaş Veli, s.6 )
- <sup>4</sup> Gölpınarlı, Abdülbaki (1995). Paragrafta, parantez içerisinde verilenler Vilayet-Namelerin metinlerine ait sayfa numaraları olarak belirtilmiştir.
- <sup>5</sup> Köprülü, Fuad (1993). "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar",Türk Tarih Kurumu Basımevi, 8.Baskı, Ankara. S.50. (Dipnot 57, Velayetname-i Hacı Bektaş Veli, s.10-15. Bu menkabe Hacim Sultan Velayetnamesi'nde mevcut değildir.)

### Kaynakça

- ARAZ, N. (1998). *Kutlu Melek*. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- AŞIKPAŞAZADE, D. A. (1949). *Tevarih-i Al-i Osman*. Haz. Nihal Atsız. Türkiye Yayınevi, İstanbul.
- ÇELEBİ, E. (1995). *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyye*. Haz. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak. Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- DURAN, H. (2010). "Velayetname' ye Göre Hacı Bektaş Veli". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara.
- EFLAKİ, A. , *Menakıbu'l Arifin*. Tercüme; Tahsin Yazıcı.

- EFLAKİ, A. (2001a). *Ariflerin Menkıbeleri*. Cilt I. Çeviren Tahsin Yazıcı. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- EFLAKİ, A. (2001b). *Ariflerin Menkıbeleri*. Cilt II. Çeviren Tahsin Yazıcı. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- FIĞLALI, E. R. (2006). *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir.
- GÖLPINARLI, A. (1992). *Alevi Bektaşi Nefesleri*. İnkılap Kitabevi, İstanbul. ISBN:975-975-10-0928-4
- GÖLPINARLI, A. (1995). *Vilayet-Name*. İnkılap Kitabevi, İstanbul. ISBN:978-975-10-0247-1
- GÜZEL, A. (1992). "Ahmet Yesevi'nin Fakr-Namesi İle Hacı Bektaş Veli'nin Makalatı Arasındaki Benzerlikler", *Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*. Ankara.
- KORKMAZ, S. (2001). Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk İslam Edebiyatına Katkıları. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Sayı: 11. Erciyes Üniversitesi Yayınları. Kayseri.
- KÖPRÜLÜ, F. (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Türk Tarih Kurumu Basımevi, 8. Baskı, Ankara.
- KURTOĞLU, O. (2011). "Ali Nihani'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi ve Velayetnamedeki Hacı Bektaş-ı Veli Medhiyeleri". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 5731.
- MERTOL, T. (2000). *Tarihi Metin Çalışmalarında Usul: Menakıbu'l- Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme*. Deniz Kitabevi İstanbul.
- NOYAN, B.(2006). "Balım Sultan Erkannamesi Merkezli Geleneksel Bektaşiliğe Ait Bir Ritüel Örneği: İkrar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı 40. Ankara.
- OCAK, A. Y. (1983). *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları 12. Baskı.
- SAY, Y. (2010 ). *Şuca'eddin Veli (Sultan Varlığı) ve Velayetnamesi*, T. C. Eskişehir Valiliği Yayınları, Sistem Ofset Matbaacılık, 978-605-363-673-1, Ankara.
- SEZGİN, A. (1990). *Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik*. Ankara.
- SEYİDOĞLU, B. (1995). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar, Metinler- Tahliller*. Bizim Gençlik Yayınları, Kayseri.
- TEKİN, A.(2012). *Türk'ün Tarihi*. Kariyer Yayıncılık, İstanbul.
- YILDIRIM, R. (2009). "Hacı Bektaş Veli ve İlk Osmanlılar: Aşıkpaşazade'ye Eleştirel Bir Bakış". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 51. Ankara.



# İNANÇ VE ÜRETİM BAĞLAMINDA HACİBEKTAŞ TAŞ İŞÇİLİĞİ

Dilek AKBULUT\*

## Özet

Taş kültü, Türk mitolojisinde ağaç ve dağ kültleriyle beraber tabiat kültürünü oluşturmuş ve dağ kültürünün bir parçası kabul edilmiştir. Taş, zaman içinde İslami pratikte de yerini korumuş, kimi zaman derviş giyiminin bir parçası olarak kendini var etmiştir. Bektaşî geleneğinde yer alan teslim taşı, palheng ve kanberriyye de bunun örneklerindedir. Öte yandan Hacıbektaş ilçesi, taş işçiliğinin inanç ekseninde geliştiği bir merkez durumuna gelmiştir. İlk taş loncasının Hacıbektaş Dergâhında kurulduğu söylenegelmektedir. Babadan oğula geçen bu zanaat geleneği, günümüzde hediyelik eşya üretimi ve kaplama -tezgah- mezar üretimi kollarında devam ettirilmektedir. Bölgenin turistik potansiyeliyle desteklenen hediyelik eşya üretimi, yurtdışı kaynaklı malzeme ve ürünlerle yok olmaya yüz tutarken sayıları gittikçe azalan taş ustaları ya kaplama ve mezar üretimine ya da farklı iş kollarına yönelmektedir. Bu çalışmanın amacı, Hacıbektaş taş işçiliğinin inanç ekseninde nasıl şekillendiğini ve güncel pazar ve üretim şartlarındaki durumunu incelemektir. İnceleme kapsamında Hacıbektaş ilçesinde bulunan taş ustaları, hediyelik eşya dükkânı sahipleri ve Hacıbektaş Müzesi yetkilileri ile mülakatlar yürütülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Taş işçiliği, zanaat, taş kültü, hediyelik eşya

## HACİBEKTAŞ STONEMWORK WITHIN THE CONTEXT OF FAITH AND PRODUCTION

### Abstract

Stone cult forms the nature cult in the Turkish mythology together with tree and mountain cults and is regarded as a part of the mountain cult. During the transition from shamanism to Islam, stone preserved its place in religious practice and became a part of the dervish attire. The stone of surrender, palheng and kanberriyye which take place in the Bektashi tradition are examples of such. Meanwhile, Hacıbektaş province became a center where stonework is developed around faith. The first craft guild for stonework is said to be founded in Hacıbektaş lodge. The craft tradition, which descends from father to son, is carried on either with souvenir production or bench-stall-grave production at present day. While souvenir production, which is supported with the touristic potential of the region, is about to disappear with the imported material and items, the few remaining craft masters tend to shift to either stall-grave production or other branches of business. The aim of the study is to inves-

\* Öğr. Gör. Dr., Gazi Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Endüstri Ürünleri Tasarımı Bölümü, Ankara/Türkiye, dilekakbulut@gazi.edu.tr

to investigate how the stonework became a faith based craft and to scrutinize the current state of the craft in Hacibektaş in recent market and production conditions. Within the framework of the study, interviews were conducted with the stonework masters, the souvenir shop owners, and the staff of Hacibektaş Museum.

**Keywords:** Stonework, craft, stone cult, souvenir

## 1. Giriş

Toplumların ilkel dönemlerinde doğadaki her varlık canlı olarak düşünülmüş, bu varlıklara gizli güçler atfedilmiştir. İslamiyet öncesi dönemde dağ, tepe, ağaç gibi varlıklarla beraber taş ve kaya da Türkler tarafından kutsal kabul edilmiş, inanç sisteminin bir parçası haline gelmiştir. Bu eski inançlarını Müslüman olduktan sonra da tamamen terk etmeyen Türkler, bu inançlarla bağlantılı geleneklerini İslamiyet’le uzlaştırarak sürdürmüşlerdir.

Halk hafızasında izler bırakan velilerin kerametlerini anlatan menkıbeler içeren eserler, zaman içinde menakıpname ve ya velayetnamelerde toplanmıştır. Taş kültürüne ait menkıbeleri içeren tek menakıpname de, Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli’dir (Ocak, 1983: 78). Taş, Bektaşî kültüründe ayrı bir yer edinmiş, Hacı Bektaş Dergahı’nda taş loncası da kurulmuştur. Yörede çıkan taşın işlenmesiyle başlayan zanaat geleneği, günümüzde eski önemini yitirmiş, yok olmaya yüz tutmuştur.

Bu çalışmanın amacı, Bektaşî kültüründeki taş geleneğinin inanç ekseninde gelişimini ve Hacibektaş taş işçiliğinin günümüz şartlarındaki durumunu incelemektir. Yürütülen alan çalışması dahilinde zanaat ustaları, hediyelik eşya dükkânı sahipleri ve Hacı Bektaş Müzesi personeli ile görüşmeler yapılmış, bölgenin turistik potansiyeli incelenmiştir.

## 2. Taş Kültü, Teslim Taşı ve Bektaşî Geleneğinde Taş

Türk mitolojisinde dağ kültürünün bir uzantısı olarak taş, kutsal kabul edilmiş, vatan sembolüne dönüştürülmüştür. Eski Türk inanışında koruyuculuk görevini yerine getiren ve vatanın, birliğin, gücün sembolü olarak kutsal kabul edilen yeşim kayanın Çinliler tarafından götürülmesi, büyük göçün başlangıç sebebi olmuştur. Mite göre Türklerin bu güçlü kayasını kızına taş yapmak isteyen Çin hükümdarının taşı parçalamak için üzerine sirke döktürmesi, vatanın ve milletin bütünlüğünü de yok etmiştir (Bayat, 2007: 226-227).

Taş, aynı zamanda dişil bir varlık olarak kabul edilen dağın bir parçası olarak doğurganlığın da sembolü olmuştur. Dünyanın dengesini koruyan eksen ve Tanrıya en yakın mekan olarak kutsal kabul edilen dağ, her akşam güneşi yutar, her sa-



bah da yeniden doğururdu. Benzer bir şekilde gökten geldiğine inanılan taşların da kahramanlar doğurduğuna, beşiğe bırakıldığında bebeğe dönüştüğüne, hatta bacı olup birbirini Cuma günleri ziyaret ettiğine inanılırdı. Bugün bile Anadolu'da çocuk sahibi olmak isteyen kadınların kutsal kabul edilen doğurganlık sembolü taşlara el sürmesi geleneği, bu inanişe dayanmaktadır (Bayat, 2007: 233). Mitolojik bilgilere göre de ilk insanı dağ ve taş doğurmuştur. Bu inanış, kökeninde dağın hayat gücünü kendinde barındırması ve enerji kaynağı olması ile karakterize edilir.

Bütün taşların iyisi kabul edilen Babal adlı yaşı bilinmeyen mitolojik varlık da taş kültürünün ayrı bir parçasıdır. İnanişe göre Babal, doğan her çocuk için ağırlığı olmayan ve görülmeyen bir taş ayırır ve boynuna asardı. Babal el sürdüğü için ağırlıksız ve görünmez olan bu taş, insan ölürken boynundan sıyrılıp düşerdi. Bu taşı her kim bulursa ömrü uzun olur ve her şeyi bilirdi (Bayat, 2007: 233).

Hacıbektaş ilçesinde çıkan balgami renkli taştan yapılan 12 kenarlı teslim taşı, Hz. Ali'nin türbesinin bulunduğu Necedan'da ve Arnavutluk'ta şeffaf ve renksiz olan kuvars kristalden yapılmaktadır (Birge, 1937: 233). Bu da Babal efsanesinde adı geçen görünmez taşı anımsatmaktadır. Dolayısıyla Bektaşî geleneğinde dervişlerin Allah'a teslimiyet simgesi olan teslim taşı da bu geleneğin bir devamı olarak kabul edilebilir.

Esasen Balkanlardan Orta Doğu'ya uzanan bir coğrafyada Bektaşî geleneğinde gerek teslim taşı gerek menkıbeler aracılığıyla kendini var eden taş motifi, Şaman geleneğinin bir uzantısıdır. Kaldı ki 12. yüzyılda başlayıp 13. yüzyılda hızlanan Anadolu'ya akışları sırasında Türkmenlerin davranışları fazla değişmemiş, İslamı kabul ettiklerinde de Şamanca ata geleneklerini büsbütün bırakmamışlardır. Örneğin bulunduğu topluluklarda üst ve alt dünyalardaki ruhlarla insanlar arasında iletişime aracılık eden şamanlarla, halk şüfisi abdal ya da kalenderlerin ozanlık, utacılık, bilicilik ve keramet göstericilik gibi ortak özellikleri bulunmaktadır (Melikoff, 2007: 152-153). Menakıbnâme-i Hacı Bektaş Veli'de sözü geçen taşla ilgili inançlar da İslami unsurlarla uzlaştırılmış, böylece eski kültür, yeni kültür kalıplarına uydurularak muhafaza edilmiştir (Uçkun, 1998: 370). Kendisine saldıran iki aslanı dokunarak taşa çevirmesi, sözü inkâr edildiğinde taşları kendine tanıklık ettirmesi, elindeki bıçakla taşı ikiye bölmesi, ayaklarıyla Hamurkaya'yı hamur gibi yoğurması, Kızıl Kaya'ya binerek yürütmesi, kendinden saklandığı için taşa dönüşen mercimeği yutanların kız, buğdayı yutanların erkek çocuk sahibi olacağını söylemesi, Hacı Bektaş Veli'nin taş motifi menkıbelerinden bazılarıdır.

Teslim taşının kökeni hakkında rivayet olunan iki hikayeden ilki, Musa peygambere atfedilir. Allah, Musa peygamberi sınamak için kendi yarattıklarından en kötü yaratığı getirmesini istemiş, bunun üzerine Musa peygamber de uyuz bir köpeği boynuna ip takıp huzura çıkarmaya koyulmuştur. O sırada dile gelen köpek "ey Musa, benim Allah'ın önünde en alçak olduğumu nerden bildin?" deyince pişman

olan Musa boynuna bir taş asarak aczini anlatmış ve tövbe etmiştir (Atasoy, 2000: 260; Agah, 2002: 175). Öte yandan teslim taşının on iki kenarı, Musa peygamberin sığıdığı kayadan 12 kabile için 12 su kaynağı çıkarması ile de ilişkilendirilir (Birge, 1937: 233).

İkinci hikaye ise rengi “balgami” olarak anılan Hacı Bektaş taşına aittir. Bu taşın, zehirlenmek istenen Hacı Bektaş’ın sancılanıp yemeğine karıştırılan zehri kusmasıyla oluştuğuna inanılır (Atasoy, 2000: 260; Agah, 2002: 176; Birge, 1937: 233 Eyuboğlu, 2010: 149). Zehirlendiği kendine malum olan Hacı Bektaş’ın kusmuşundaki kan da taşın üstündeki damarları oluşturmuştur (Birge, 1937: 233). Bu balgami taştan yapılan teslim taşının büyüğüne palheng denilir. Taşın on iki kenarı, on iki imama işaret eder (Atasoy, 2000: 261). Ayrıca teslim taşı, her zaman üstte ve alta Bektaşî geleneğindeki üçler inancını temsil eden iki küçük taşla takılır (Birge, 1937: 233).



**Resim 1, Resim 2:** Bektaşî derviş giyimi, Hacı Bektaş Müzesi.

Bektaşî inancına ve on iki imama bağlılığın simgesi olan bu taş, dervişe ve muhibbe baba tarafından tekbirlenerek takılır (Atasoy, 2000: 261). Eyuboğlu, bu törenlerde okunan teslim tercemanını şu şekilde kaydeder:

“Allah, Allah, erenler erkânı oldu imanım. Kalmadı gönlümde şekk-ü gümanım. Takıp teslimi oldum Hakk’a teslim. Erenler hizmetinde tektir canım. Ber

cemal-i Muhammed kemal, Hasan, Hüseyin, Ali bülend ra salavat.” (Eyuboğlu, 2010: 184)

Bektaşî derviş giyiminin bir parçası olmakla birlikte (Resim 1, Resim 2) bugün teslim taşı, Hacı Bektaş Türbesi çevresinde bulunan hediyelik eşya dükkânlarında sıklıkla görülmektedir. Derviş kıyafetinin diğer parçaları, palheng ve kanberriyye de bu hediyelikler arasında yerini almaktadır (Resim 3, Resim 4). Esasen bağlayanın nefsini yendiğine, dünya şehvetlerinden ayrıldığına alamet olan palheng, kemerin soluna takılan, el büyüklüğünde ve ya boyna asılanın 3 katı büyüklükte teslim taşından ibarettir ve takanın açlık hissini baskulamasına hizmet eder (Atasoy, 2000: 357-358). Kanberriyye ise Ali'nin seyisi Kanber'in hatırasına kullanılan, ucunda taşın bir habbe bulunan örme kuşaktır. Kanber'in, Ali'nin atı Dülül'ün kösteğini kendi beline bağlamasına atfen kanberriyye, dervişlerin de bağlılıklarının işareti olmuştur (Atasoy, 2000: 358). Diğer yandan Bektaşî inanışından ziyade Şii inanç pratiğinde yerini alan bir örnek de alın ve ya secde taşıdır. Şii inanışına göre temiz ve kutsal kabul edilen Necef toprağının sıkıştırılmış bir biçimde işlenmesinden elde edilen bu taş, seccadede alın hizasına yerleştirilmektedir (Sözengil, 1991:160). Taşın yapımında kullanılan Kerbela tozunun iyileştirici etkisi olduğuna da inanılmakta ve suyla karıştırılarak Muharrem orucunu açmada da kullanılmaktadır (Birge, 1937: 236).



**Resim 3:** Hacı Bektaş Müzesi teslim taşı ve palheng örnekleri



**Resim 4:** Hacı Bektaş Müzesi kanberriyye örneği

### 3. Hacibektaş Taş İşçiliği

1990'lara kadar ilçenin en önemli geçim kaynaklarından biri olarak kabul edilen Hacibektaş taş işçiliğinin 500 yıllık bir geçmişi olduğu, ilk olarak dergahta başladığı ve oradan yayıldığı söylenegelmektedir. Özellikle Bala mahallesindeki 20-30 hanede aksesuar ve hediyelik ev eşyası üretimiyle kendini gösteren taş işçiliği, bugün büyük oranda önemini yitirmiştir. Bununla birlikte ilçe merkezinde hediyelik eşya dükkanlarında yurtiçi ve yurtdışından gelen taş işçiliği örnekleri görülmektedir.

Taş işçiliği, bölgede babadan oğula geçen bir zanaat olarak devam etmektedir. Ancak pazar ve üretim koşulları, meslek birliğinin olmayışı ve okullaşma eksikliği, bu zanaatın yaşamasını güçleştirmektedir.

#### Taş

Hacibektaş, balgami renkli oniks taşı ile anılmakla birlikte büyük oranda bu yeraltı kaynağının çıkarılması ve işlenmesi unutulmuş durumdadır. Günümüzde hediyelik eşya dükkanlarında satılan ürünler, Avanos'tan ve Türkiye'nin Ankara, Kozaklı, Van, Tokat, Afyon, Balıkesir gibi farklı bölgelerinden gelen taşların işlenmesiyle elde edilmektedir. Bunun yanı sıra son yıllarda Pakistan'dan gelen ve "Pakistan yeşili" olarak anılan oniks taşından hediyelikler de rağbet görmektedir.

### 3.2. Zanaat Geleneği ve Üretim

Günümüzde büyük oranda terkedilmiş olmakla beraber Hacibektaş'ta taş işçiliği, babadan oğula geçen bir zanaat geleneğidir. Geriye kalan ustalar da bu gelenek dahilinde yetişmişlerdir. Pazar şartları sebebiyle zorlaşan üretim, yetişen ustaların büyük ölçüde farklı mesleklere yönelmesine ya da farklı yan uğraşlarla geçimlerini desteklemelerine sebep olmuştur. Bununla birlikte halihazırda mesleğe devam eden ustaların da zaman zaman zanaat üretimine ara vererek farklı uğraşlarla geçim sağladıkları da olmuştur.

Genel olarak zanaatın hediyelik eşya üretimi ve mezar-tezgah üretimi gibi iki farklı kolda ilerlediği söylenebilir. Kolay tüketilebilir olması sebebiyle yaygın bir biçimde kendini belli etse de hediyelik eşya üretiminin büyük oranda durduğu, zanaatın mezar-tezgah üretimi üzerinden devam ettiği gözlenmektedir.

"Mezar, mutfak, döşeme, kaplama. Bunları yapıyorum. Bu turistik eşyayı benim sülalem icat etti. Dedemin dedesinden kalan bir sanat. ... Rahmetli baba bana dedi ki: "Deniz, oğlum, bu iş ölüyor. Ama mezar işi ölmez. Niye? İnsanlar öldüğü sürece bu iş ölmez" dedi. Hakikaten de her sene artıyor işimiz." (Deniz Ulutaş, 20.10.2012)

Hediyelik eşya üretimi de özellikle Ağustos ayındaki anma törenlerinde hızlanmakta, farklı uğraşlara dağılmış eski ustalar da bu dönemde bir araya gelerek hediyelik eşya üretimi ve satışı için ailelerine destek olmaktadır.

Günümüz tüketim pratiklerine yönelik söz konusu iki üretim kolunun yanı sıra özel sipariş üzerine heykel ve büyük boyutlu dekoratif parçaların da üretimi yapılmaktadır. Üretimi uzun zamana yayılan bu tip büyük ölçekli parçalar, genellikle dini ve tarihi biçimlerin yeniden üretimi şeklinde olmaktadır.

Her ne kadar üretim hızını artırsa da el işçiliğinin yerini alan makineleşme, zanaat değerini düşüren bir unsur olarak görülmektedir.

“1946 senesinde makineleştiren benim. Ankara’da bir demirci dükkânında. O zaman tezgah var. Demirci dükkânında (ustaya) dedim “şundan bir şeyler yapayım”. “Yap” dedi “ne yaparsan yap”. Taş kesip şamdan yapmaya başladım. ... Malzeme de olsa. O da yok. Nalbant törpüsüyle, yuvarlak eğeyle, dört köşe eğeyle, saman eğeleriyle.” (Tahir Ulutaş, 20.10.2012)

“Mesela akşama kadar rahmetli babam bir tane sigara kutusu yapardı, sigara kutuları olurdu böyle dört köşe. Şimdi adam kesiyor, yapıştırıyor, o zaman el işçiliği olmuyor. Daha kolaylaştırdılar. İki tarafı açılıyor, sonradan yapıştırılıyor. Eskiden akşama kadar 1 tane zor yapılırdı. Şimdi 30 tane, 50 tane yaparsın bir günde. ... Maliyet de arttı, işçi de zor bulunmaya başlandı. Mesela şu küllüğe bir kesmecici lazım, bir tane tornacı lazım, bir tane cilacı lazım. Yani bir tabla 3 kişinin elinden geçiyor. Ondandır zorlaştı. Sanatkar kalmadı.” (Deniz Ulutaş, 20.10.2012)

Hediyelik eşya üretiminde el işi ve torna işi olarak iki üretim kolundan söz edilebilir. Kolye, hayvan figürü, teslim taşı gibi parçalar el aletleri yardımıyla şekillendirilirken vazo, küllük, tabak gibi parçalar da tornada işlenmektedir. Gerek el işi gerek torna işi, oniks parçaları işlemeye uygun boyutlara getiren kesmeciciye, ve şekillendikten sonra parlatan bir cilacıya da ihtiyaç duymaktadır. Genellikle bu alt uğraşlar uzmanlaşmaya dayanmakla birlikte aynı ustanın hem kesme, hem el işi, hem torna, hem parlatma işi yaptığı da olmaktadır.

İşleyen üretim hatlarında küçük parçaların yapımı, seri bir biçimde olabilmektedir. Günde 500’e kadar parça çıkarabilen atölyelerde taş öncelikle kesilmekte, işlenmekte, sürtme ve parlatma işleminden sonra delik açılmakta ve pazara uygun duruma getirilmektedir. Tüm işlemler atölyelerde ustalar tarafından yapılmakla birlikte hediyelik eşya üretiminin yoğun olduğu ancak üretimde makinanın olmadığı dönemlerde evlerde cila işleminin keçe yardımıyla ev hanımları tarafından yapıldığı da söylenmektedir. Atölyelerden evlere dağıtılan parçalar, cilalandıktan sonra evlerden toplanmakta, ücretlendirilmekte ve satışa uygun hale getirilmekte imiş.

Şekillendirmenin yanı sıra bezeme de ayrı bir işçilik olarak kabul edilebilir. Bezemeler, daha çok hediyelik eşya dükkânlarında dükkân sahipleri tarafından tıraşlama ya da kalemle ürün üstü dekor ve güzel yazı olarak uygulanmakla birlikte (Resim 5) zanaat ustaları tarafından da yapılmaktadır (Resim 6).



**Resim 5:** Tabak üzeri dekor, Metin Doğan Kaya



**Resim 6:** Taş üzeri dekor örnekleri, Deniz Ulutaş.

Maliyetlerin yükselmesi, bugün zanaat ustalarının birer birer mesleği bırakmalarına ve farklı işlere yönelmelerine sebep olmaktadır. Bölgeye en yakın taş kaynağı, Avanos'ta bulunmaktadır. Hacibektaş'ta çıkan oniks, büyük ölçüde terkedilmiş durumdadır. Öte yandan Pakistan'da çıkan koyu renkli "Pakistan yeşili" taş da dükkânlarda önemli bir yer tutmaktadır. İşçiliğin ucuz olduğu bu ülkede, bölgeye has biçimlerin numune gönderilerek sipariş yolu ile yaptırıldığı olmaktadır. Ayrıca işlenecek Pakistan taşının bölgeye nakliyesi ve vergileri, yurtdışı kaynaklı üretimi mecbur kılmaktadır.

Pahalanan hammadde ve elektrik gibi kaynakların yanı sıra yapıştırıcı, elmas, zımpara gibi malzemelerdeki maliyet yüksekliği de zanaat ustalarını zorlamaktadır. Özellikle mezar, tezgah ve kaplama üretiminde kullanılan kimi teknikler belli başlı şehirlerde bulunan nadir tezgahlarda taşta uygulanıp işlendikten sonra işlenen taşlar bu merkezlerden Hacibektaş'a getirilmektedir.

Üretimi zorlaştıran başka bir unsur da yetişmiş eleman kıtlığıdır. Önceleri babadan oğula geçen zanaat, üretim maliyetlerinin artması ve ürünlere talebin düşmesi ile ikinci plana itilmiş, farklı işkollarına kayan ustalar geleneğin devamını zora sokmuştur. Yakın zamanda mesleği canlandırmak amacıyla Halk Eğitim Merkezi'nde açılan kurs da yeterli ilgiyi görmeyince kapanmıştır. Meslek birliği oluşturma çabalarının da sonuçsuz kalmasıyla zanaat ehli meslekten uzaklaşmıştır. Zanaatta uzmanlık

alanı olarak kabul edilen kesmecilik, tornacılık, cilacılık gibi alt kollardaki ustaların yokluğu, hediyelik eşya üretimini zora sokmaktadır.

Daha çok geleneksel biçimlerin üretimi ekseninde süregiden hediyelik eşyalarda zaman içinde malzeme ve üretim tekniklerindeki yenilikler küçük çaplı ürün varyasyonlarına olanak tanımıştır. Oniks taşına eklenen metal ve ya plastik parçalar, Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli tasvirleri bunlara örnektir (Resim 7). Ayrıca zaman içinde dekoratif yumurta şeklini alan ancak geleneksel derviş kostümünün bele takılan bir parçası olan kanberriyyenin oniks parçalarının renklendirilmiş tutkalla birleştirilip şekillenmesi ile farklı bir niteliğe büründüğü de olmaktadır (Resim 8).



**Resim 7:** Hediyelik taş ürünler, aksesuar.



**Resim 8:** Hediyelik taş ürünler, dekoratif yumurta.

### 3.3. Pazar

Hediyelik eşya üretimine yönelik taş işçiliği, bugün büyük oranda alıcısını Hacıbektaş'ta bulmaktadır. İlçe merkezinde dergahın etrafında konumlanmış dükkânlarda taşın yanı sıra gümüş, halı, holografik tasvirler gibi ürünler de yer almaktadır (Resim 9, 10, 11).



**Resim 9, Resim 10, Resim 11:** Hacıbektaş hediyelik eşya dükkânları.

Bundan 35 yıl öncesinde çok daha hareketli ve yaygın olan Hacıbektaş kaynaklı taş işçiliği ve pazarı, bugün ilçe ile sınırlı kalmaktadır. Öncesinde İstanbul Kapalıçarşı'ya kadar uzanan dağıtım ağı, hediyelik eşyada Hacıbektaş dışında Ege sahil kasabalarına ulaşmaktadır. Mezar, tezgah ve kaplama işçiliğinde ise pazar, çevre illerle sınırlı kalmaktadır. Yükselen maliyet, azalan zanaat ustaları ve pazarın daralması, esasen bölgenin artan turistik önemiyle tezat yaratmaktadır.

Hediyelik eşya pazarı, özellikle Avrupa'da çalışan yurттаşların ziyaretlerinin arttığı Haziran-Eylül ayları arasında en yoğun dönemini yaşamaktadır. Özellikle Ağustos ayındaki anma törenlerinde yaşanan yoğun talep, gerek üretim artışı gerek satış için önemli bir fırsat oluşturmaktadır. Yaz dönemi ile sınırlanan satış potansiyeli, pazarda önemli bir sıkıntı yaratmaktadır.

Öte yandan Kapadokya bölgesinin turistik potansiyeli de hediyelik eşya pazarı için önemli bir unsurdur. Hacı Bektaş Müzesi'nin 450.000 civarında olması beklenen 2012 yılı ziyaretçi sayısının 10.000'ini Kapadokya'da konaklayan yabancı turistler oluşturmaktadır. Kapadokya turunun bir gününde kısa bir zamana sığdırılan Hacıbektaş ziyareti sırasında turistlere müze tarafından semah gösterisi de sunulmaktadır.

Hediyelik eşya pazarında yerli ve yabancı turistlerin tercihleri farklılık göstermektedir. Yerli turist daha çok dinî motifli ya da metal parça, saat eklenmiş dekoratif eşya ve meyve tasvirlerini tercih ederken yabancı turistler sadece taştan yapılmış kalemlik, şekerlik gibi işlevsel nesnelere yönelmektedir.

Bununla birlikte taş işçiliğinin yüksek maliyeti, Kapadokya bölgesinde seramikten çok daha ucuza mal edilen benzer hediyelik ürünlere göre bir dezavantaj oluşturmaktadır. Turistlerin küçük ve olabildiğince çok hediyelik alıp çevrelerine dağıtma isteği, taşa nazaran çok daha hafif ve ucuz seramik aksesuar ve dekoratif ürünleri tercih etmelerine sebep olmakta, bu da taş işçiliğinin yeterince anlaşılıp yaygınlaşmasını engellemektedir. Yine de oniks ürünlerin Hacıbektaş dışındaki en önemli pazarlarından birisini, Kapadokya bölgesi oluşturmaktadır (Resim 12, 13).





**Resim 12, Resim 13: Uçhisar'da hediyelik ürünler pazarı**

Bir başka unsur da yine Kapadokya bölgesinin seramik işçiliğini etkileşimli bir gösteri olarak turistlere sunmasıdır. Bu gösterilerde seramiğin yapımını izleyen, hatta bizzat üretiminde yer alan turistler için bu süreç, çok daha çekici bir hal almaktadır. Yok olmaya yüz tutmuş taş işçiliği için de bu, zanaatı çekici hale getirmenin bir yolu olarak alınabilir.

#### **4. Yerel Hediyelik Taş Ürünler**

Hediyelik Hacıbektaş taş ürünleri, aksesuarlar ve dekoratif ev eşyalarından oluşmaktadır. Dekoratif ev eşyaları da kendi içinde doğa tasvirleri ve işlevsel ürünler olarak ayrıştırılabilir. Bu ürünlerde dini tasvirler de kullanılmaktadır.

1. Aksesuarlar: Takı, anahtarlık, tespih

2. Dekoratif ürünler:

i. Doğa tasvirleri: Peri bacaları, hayvan ve meyve tasvirleri (metal parça ekli), yumurta.

ii. İşlevsel ürünler: Şekerlik, kalemlik, isimlik, havan, tabak, küllük, saat, zar, vazo, kutu, şamdan, satranç seti, bardak, kadeh, elektrik bağlantılı nesnelere (abajur, telefon) (Resim 14).



**Resim 14:** *Hediyelik işlevsel ürünler*

Bu ürünlerde kullanılan dini biçimler, genellikle Zülfıkar, kanberriyye, ve teslim taşıdır. Öte yandan Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli resimleri de bu hediyeliklerde yapıştırma yoluyla eklenmiş plastik desenler şeklinde yer almaktadır. Taş ürünlere makine yardımıyla isim veya dini motif kazıma da dükkânlarda devam etmektedir.

İnanç kökenli biçimlerin zaman içinde dönüşerek hediyelik eşya halini alması da söz konusu olmaktadır. Bugün yumurta biçiminde hediyelik eşyaya dönüşen kanberriyye, esasen derviş kıyafetinin bir parçasıdır. Bununla birlikte inanç kökenli biçimlerin de dekoratif eşya halini aldığı olmaktadır. Oniks meyve tasvirlerinden biri olan üzüm, Bektaşî geleneğindeki demin ve Hacıbektaş bağcılığının simgesi olması sebebiyle hediyelikler arasında yerini almıştır (Resim 15).



**Resim 15:** Taş meyve (üzüm) tasvirleri

İnanç kökenli biçimler, teslim taşı, palheng, kanberriyye ve Zülfikar'dır. Bunlardan teslim, palheng ve kanberriyye orijinalinde derviş kıyafetinin bir parçası olan taş ürünlerdir. Teslim taşı, biçimsel değişime uğramadan ölçü varyasyonlarıyla hediye eşya olurken kullanım alanı çeşitlenmiş, kolye, aynı zamanda anahtarlık, araba ve ev maskotuna dönüşmüştür. Palheng, hediyelik ürünler arasında büyük boyutlu teslim taşı biçiminde yer almaktadır. Kanberriyye ise kuşak ucuna bağlanan habbe biçiminden çıkarak yumurtaya dönüşmüştür. Malzeme bakımından çeşitlilik gösteren kanberriyyelerde fosil ve ya renklendirilmiş tutkalla birleştirilmiş oniks de kullanılmaktadır (Resim 8). Bir sembol halini almış olan Zülfikar ise minyatürleştirilmiş, malzemesi değiştirilmiş ve taştan maskot haline dönüştürülmüştür (Resim 7).

Söz konusu hediyelik eşyalarda zaman içinde büyük çaplı biçimsel değişimler olmamıştır. Özellikle torna işindeki biçimsel değişimler, malzemenin işlenmesi sırasında anında yapılan varyasyonlarla olmaktadır. Nadir yeni tasarımlardan biri olan üzüm tasviri, yöre halkının isteği üzerine Pakistan'da üretilmeye başlanmıştır. Pakistan'a kaydırılan üretim, dini motifleri de yavaş yavaş içine almaya başlamıştır. Ancak zanaat ustalarının inanç bağları, bu inanç kökenli biçimlerin yurtdışı üretimine tepki oluşturmaktadır.

## 5. Zanaat, Mekân, Metalaşma, Turizm

Gordon, turistik amaçlı hediyelik eşyaları, resimli tasvirler, doğadan toplanmış parçalar, sembolik kısayollar, işaretleyiciler ve yerel ürünler olarak tasnifler (Swanson, Horridge, 2006: 673). Bir yakına gönderilen ya da turistin kendisi tarafından bir enstantane olarak tutulan posta kartı gibi resimli tasvirler, söz konusu mekânın zamanda fantastik bir hareketi olarak kabul edilebilir. Deniz kabuğu, kaya parçası, kozalak gibi doğadan toplanmış parçalar ise kırsal bir anı nesnesi halini almaktadır. Sembolik kısayollar, mekânın kodu haline gelmiş ikonların genellikle seri üretimle fonksiyonel ürüne dönüştürülmüş şeklidir. İşaretleyiciler ise, baskılı tekstil ürünler gibi, kendilerini üzerlerine yazılı zaman ve mekâna has sözcüklerle var eder. Yerel ürünler, tümüyle yöreye has malzemelerle yapılan hediyeliklerdir.

Teslim taşı, değişmeyen biçimiyle bir yerel kimlik simgesi halini almaktadır. Dergahta kapı alınlarında görülen 12 köşeli motif (Resim 16), ilçenin bilgilendirme elemanlarından (Resim 17) mezar taşlarına (Resim 18) kadar farklı pek çok noktada da kullanılmaktadır. Dolayısıyla teslim taşı, her ne kadar üzerinde sözel bir ifade taşımasa da Hacıbektaş için işaretleyici işlevi görmektedir.



**Resim 16:** Dergah kapısında teslim taşı motifi



**Resim 17:** Bilgilendirme elemanında kullanılan teslim taşı motifi



**Resim 18:** Mezar taşında kullanılan teslim taşı motifi

Öte yandan Hacıbektaş hediyelik taş ürünleri, hem yerel ürün hem de sembolik kısayol kategorilerinde de ele alınabilir. Her ne kadar bugün hammadde yöre dışından gelse de taş işçiliği, mekânın sembollerinden biridir. Ancak taşın yanı sıra zanaat işçiliğinin de yavaş yavaş yurtdışı kaynaklı hale gelmesi, bir yanılısama yaratmaktadır. Bu yanılısama, şu an için yöreye has, sembolik kısayol halini almış biçimlerin üretimi ile hafifletilmektedir. Ancak inanç kökenli biçimlerin dahi üretiminin yurtdışına kaydırılması, bir özgünlük yanılısaması yaratmaktadır.

Bölgenin turistik önemi iki farklı yönden ele alınabilir. Hacıbektaş, yabancı ve yerli turistler için farklı anlamlar içermektedir. Esasında her iki grup da inanç turizmi çerçevesinde bölgeyi ziyaret etmektedir. Ancak Hristiyanlık tarihinde önemli bir yer tutan Kapadokya'da konaklayan yabancı turistler için Hacıbektaş, kısa süreli ziyaret edilen, daha çok ikincil bir mekân halini almaktadır. Yerli turistler içinse inanç için ziyaret edilen birincil bir mekândır.

Ziyaret edilen mekânlar kutsal olduğunda, orada geçirilen zaman da kutsal kabul edilmektedir. Bununla bağlantılı olarak o mekândan alınan hediyelikler de kutsal nitelik kazanabilmektedir (Belk v.d., 1989: 29). Öte yandan turistik hediyelik eşyalar, bir mekânı metalaştırmanın araçlarından biridir. Metalaşma da beraberinde bir özgünlük sorunu yaratmaktadır. Metalaşma, nesnelerin ve eylemlerin ticari bağlamda öncelikli olarak değişim değerleri ile ele alınarak birer mal ve ya hizmet halini almasıdır (Cohen, 1988: 380). Metalaşma bağlamında özgünlük kavramı da evrilmektedir. Modernizmle birlikte ortaya çıkan özgünlük kavramı, kaynakların, biçimlerin, stillerin, dillerin ve sembollerin homojen ve kırılmamış bir gelenekten türetilmesini talep eder (Rushdie, 1991: 67). Özgünlük, temel olarak müze-bağlantılı bir kavram olarak kabul edilmekle birlikte kurgulanan ve ya ani beliren bir nitelik de sergileyebilmektedir. Özellikle turistik hediyelik eşyalarda özgün biçimler, müzelerde sergilenen nesnelerin tekrarları olmakla birlikte turistik ihtiyaca göre de şekillenebilmektedir.

Kutsal mekânı ziyaret sonrası alınan hediyeleşimin de bu kutsal değeri yansıtmaması beklenir. Hediyeleşimin el işi olması ve kutsal kabul edilen taşın yapılması da bu değere katkı sağlamaktadır. Öte yandan inanç çerçevesinde değer bulan bu hediyeliklere istek üzerine dükkânlarda uygulanan yazılar ve şekiller de kişisel ifade değeri katmaktadır. Bir nesnenin kutsallaşma yollarından biri de sahibinin kendi kimliğini o nesneye bindirmesidir. (Belk v.d., 1989: 14). Bu tür bindirmeler, seri üretilen nesneleri tekilleştirmekte, kişiye özel hale getirmektedir. Dolayısıyla bu hediyelikler, istek üzerine üzerlerine işlenen kişisel emarelerle iki defa kutsallaştırılmış olmaktadır.

Temel olarak yerel ürün kategorisinde anılabilecek taş hediyelikler, aslında yerel bir malzemenin yerel zanaat ustaları tarafından işlenmesi sebebiyle özgün kategorisine girmiştir. Zaman içinde ziyaretçilerin artan ilgisi, bu tür yerel ürünlerde kaçınılmaz olarak artan üretimi veya paylaşmayı da beraberinde getirir. Bu da hediyeleşimin özgünlük seviyesini orta düzeye düşürür (Shen, 2011: 73).

Turistik mekânlar da yapaylaşan özgünlük kavramından nasibini almaktadır. Turizmle birlikte sahne niteliği kazanan kimi mekânlar, sadece ön planlarıyla turistik amaca hizmet ederken kimi zaman da sahne arkası turistik işlev kazanabilmektedir (Hillman, 2012: 3). Kapadokya'da sergilenen etkileşimli seramik yapımı, bu sahne arkası kurgusunu, ziyaretçilere yerel bir üretim deneyimi sunarak yansıtmaktadır.

Özgünlük arayışından feragat edebilen ve post-turist olarak adlandırılan günümüz ziyaretçileri için bu tür deneyimlerin kalitesi, özgünlüğünden önce gelmektedir. Sunulan sahnenin kurgusallığının farkında olan bu turistler, bu kurgusallığı önden kabul ederek deneyimi eğlence haline getirirler (Julier, 2008: 154). Taş işçiliği için de düşünülebilecek benzer bir atölye kurgusu, büyük oranda yabancı turistlere yönelik bir etkinlik olacaktır. Ancak yerli turist için bu tür bir gösteri, mekânın inanç odaklı önemini hafifleten bir unsur haline de gelebilir.

## 6. Sonuç

Zanaat ustalarının mesleki olarak geleneksel-işlevsel, girişimci-ticari ve sanatçı-yaratıcı yönelimde olduğundan söz edilebilir. Bunlardan herhangi birine yakın durmakla birlikte bir zanaat ustasının koşullara göre bu yönelimler arasında gezindiği ya da farklı yönelimleri birleştirdiği de olmaktadır (Ranson, 1989: 89). Endüstride çalışan zanaat ustalarına nazaran kişisel ifade ve yaratıcılığa zemin bulabilen geleneksel ustalar için yetersiz ekonomik koşullar, en büyük kısıt halini almaktadır. Bu zanaatkarlar, genellikle alışılmış, risksiz, belirli bir kar payının garanti edildiği işler üretmeye ya da düzenli gelir getiren farklı iş kollarına yönelmeye itilmektedir (Akbulut, 2009: 35). Turistik eşya üretimi de kendi üretim ve pazarlama kanallarında sıkışan zanaat işçiliği için dar bir çıkış yolu halini almaktadır (Akbulut, 2009: 40-41).

Köklü bir geçmişe sahip olan ve inanç ekseninde gelişmiş Hacıbektaş taş işçiliği, günümüz pazar ve üretim şartlarında yok olmaya yüz tutmuştur. Babadan oğula geçen bu zanaat geleneği dahilinde yetişen ustalar, zorlaşan maddi şartlar sebebiyle geçimlerini büyük oranda farklı uğraşlarla sürdürmeye başlamıştır. Zanaatı canlandırmak için halk eğitim merkezinde açılan kurs da gerekli ilgiyi görmeyince kapanmış, üretici ve dükkân sahiplerinin kooperatifleşme çabaları da sonuçsuz kalmıştır. Zanaat, temel olarak hediyelik eşya üretimi ve kaplama-tezgah-mezar üretimi kollarında devam ettirilmektedir. Hediyelik eşya üretiminde de el işçiliği ve torna işi olarak iki ayrı alt koldan söz edilebilir. Önceleri yaygın olan hediyelik eşya üretimi durma noktasına gelmiştir. Yöreden çıkan taş, yerini farklı bölgelerden gelen hammaddeye bırakmıştır. Bununla birlikte Pakistan'dan gelen taş ürünler de hediyelik eşya dükkânlarında önemli bir yer tutmaktadır.

Yörenin artan turistik potansiyeli, beklenenin aksine hediyelik taş işçiliğini canlandırmamıştır. Aksesuarlar ve dekoratif ev eşyalarından oluşan hediyelik ürünlerde kullanılan dini motifler, daha çok derviş giyiminin parçalarıdır. Bu parçaların, bağlam değiştirerek dekoratif ürün haline aldığı da olmaktadır. Örneğin kanberriyye, dekoratif yumurta olmakta, teslim taşı da araba maskotu ve ya anahtarlığa dönüşmektedir. Yörede belirli bir anlama sahip olan üzüm de sipariş üzerine üretilmiş yeni bir tasarımdır.

Hacıbektaş taş işçiliği tümüyle dini bir nitelik yansıtmamakla birlikte inanç ekseninde gelişmiş bir zanaattır. Bugün inanç turizmiyle birlikte var olan hediyelik taş eşya üretimi de Hacıbektaş'ı metalaştırma araçlarından biri olarak işlemektedir. Öte yandan dini nesnelere, her zaman dini bir aidiyet ve ya ayrışma anlamı taşımazlar. Nesnenin yarattığı duygular ve ya canlandırdığı hatıralar, nesnenin dini anlamının yerini alabilir ya da dinsel ve din dışı dünya arasındaki sınırları yumuşatabilir. Farklı gruplar arasındaki ayrışmaları güçlendirdiği gibi sınırları bulanıklaştırabilir. Aynı şekilde seri üretilmiş ve belirli bir ticari anlam kazanmış dini nesnelere de dini ve ticari değerleri sorgulanabilir (Mc Dannell, 1995: 65).

İş hayatı, ticari faaliyetler, boş zaman endüstrileri ve turizmle dönüştürülen kent merkezleri, ekonomik anlamda değer ve istihdam yaratan kültür politikalarının gelişmesinde rol alırlar. Bu durumda kentler, doğrudan ve ya dolaylı olarak yeni iş imkânları oluşturmada, iç yatırımı çekmede, var olan iş gücünü yeni istihdam biçimlerine dönüştürmede ve dışardan kalifiye eleman getirmede aracı olurlar (Julier, 2008: 134). Hacıbektaş taş işçiliği her ne kadar hızını yitirmiş olsa da tarih içinde önemli bir iş kolu haline gelerek bölgede ekonomik bir değer yaratmış ve kent kimliğine katkıda bulunmuştur. Bugün duraklayan bu işkolunun kent kimliğinin yeniden güçlü bir parçası haline gelmesi, yeniden istihdam unsuru olması için tasarım odaklı bir yatırım ve tanıtım faaliyeti gerekmektedir.

Kültür endüstrileri bir yanda mekânın kimliğine katkıda bulunup kent nüfusunu dinamik, yaratıcı ve girişimci hale getirirken diğer yanda tasarımcıları da mekânda modernizmin temsili olmaktan öteye götürerek yeni girişimcilik kültürünün dinamik bir parçası haline getirir. Tasarımcıların ticari ağlarda yer alma becerisi ve teknik bilgisi, kentin ulusal ve uluslararası tanıtımına ve değer kazanmasına katkıda bulunur (Julier, 2008: 135). Özellikle hediyelik eşya üretimi çerçevesinde Hacıbektaş taş işçiliği, büyük oranda alışıldık biçimlerin tekrarı ile varlığını sürdürmektedir. Söz konusu işkolunun canlanması için tasarım desteği, önemli bir araç haline gelmektedir.

Yerel kültürün müzelere taşınarak korunmasından öte deneyimlenerek belleklerde yer edinmesinin sağlanması, mekânın kimliğini güçlendirmekte ve bir turistik çekim alanı yaratmaktadır. Özellikle Kapadokya bölgesinde var olan turistik amaçlı seramik atölyeleri, bu tür bir deneyim sunmaktadır. Benzer şekilde Hacıbektaş'ta kurulabilecek turistik amaçlı taş atölyeleri de zanaatın canlanmasına ve yörenin tanıtımını ve kimliğinin güçlendirilmesine hizmet edebilir.

### **Teşekkür:**

20.10.2012'de bölgede gerçekleştirilen alan çalışmasına destek veren, bilgi ve tecrübeleriyle katkı sağlayan Sayın Taylan Sümer, Sayın Hasan Gökçe, Sayın Metin Doğan Kaya, Sayın Deniz Ulutaş ve Sayın Tahir Ulutaş'a sonsuz teşekkürlerimle.

## Kaynakça

- AGAH, Y. (2002). *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*. İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- AKBULUT, D. (2009). "Geleneksel nesnelerin endüstriyel ürünlere dönüşümünde zanaat ve endüstri ilişkileri" *Tasarım ve Ya Kriz 4. Ulusal Tasarım Kongresi Bildiri Kitabı*. 8-9 Ekim 2009. der. Alpay ER, Hümanur BAĞLI, Ece ARIBURUN, Özge MERZALI ÇELİKOĞLU, Koray GELMEZ, İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Endüstri Ürünleri Tasarımı Bölümü.
- ATASOY, N. (2000). *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*. İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı.
- BAYAT, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BELK, R. W., WALLENDORF, M., ve SHERRY Jr., J. F. (1989). "The sacred and the profane in consumer behavior: theodicy on the odyssey" *The Journal of Consumer Research*. 16 (1): 1-38.
- BIRGE, J. K. (1937). *The Bektashi Order of Dervishes*. Bristol: Burleigh Press.
- COHEN, E. (1988). "Authenticity and Commoditization in Tourism". *Annals of Tourism Research*. 15: 371-386.
- EYUBOĞLU, İ. Z. (2010). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul: Derin Yayınları.
- HILLMAN, W. (2012). "Revisiting the concept of (objective) authenticity". [www.tasa.org.au/conferences/conferencepapers07/papers/26.pdf](http://www.tasa.org.au/conferences/conferencepapers07/papers/26.pdf). Erişim tarihi: 28.10.2012.
- JULIER, G. (2008). *The Culture of Design*. Londra: Sage Publications.
- MCDANNELL, C. (1995). *Material Christianity, Religion and Popular Culture in America*, New Haven & London: Yale University Press.
- MELIKOFF, I. (2007). *Kırklar'ın Cemi'nde*. çev: Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.
- OCAK, A. Y. (1983). *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- RANSON, B. (1989). "Craftwork, ideology and craft life cycle". *Journal of Design History*. 2(2-3): 77-92.
- RUSHDIE, S. (1991). *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. London: Granta.
- SHEN, M. J. (2011). "The effects of globalized authenticity on souvenir". *International Journal of Innovative Management, Information and Production*. 2 (1): 68-76.
- SÖZENGİL, T. M. (1991). *Tarih Boyunca Alevilik*. İstanbul: Çözen Yayıncılık.
- SWANSSON, K. K. ve HORRIDGE, P. E. (2006). "Travel motivations and souvenir purchase indicators". *Tourism Management*. 27 (2006): 671-683.
- UÇKUN, R. K. (1998). "Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesinde Taş ve Kaya ile ilgili İnançlar". 1. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*. 22-24 Ekim 1998. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.