

**ŞEYH ŞÜCÂEDDİN VELÂYET-NÂMESİ'NİN SON NEŞRİ ÜZERİNE\***  
ON THE LAST PUBLICATION  
OF THE WALAYAT-NAMA OF SHEIKH SHUCA AL-DIN

**M. Fatih KÖKSAL\*\***

**Öz**

Hakiki kimliğine dair bilgilerimiz sis perdeleri arasında olan Şeyh Şücâeddin Veli, bir müridi tarafından kaleme alındığı tahmin edilen *Velâyet-nâme*'sinde adı Sultân Varlığı olarak da geçen bir şeyhtir. Özellikle Batı Anadolu'da dolaşan bu gezgin derviş hakkındaki bütün bilinenler hemen hemen adına yazılan *Velâyet-nâme*'de kayıtlı olanlarla sınırlıdır. Buradaki menkabevi bilgiler ayıklanarak *Velâyet-nâme* metninde adı geçen gerçek / tarihi şahsiyetlerden hareketle onun 14. yüzyılın ikinci ve 15. yüzyılın ilk yarısında yaşadığına hükmedilebilir.

Abdâlân-ı Rûm zümresinin en mühim şahsiyetlerinden olan Şeyh Şücâ, Eskişehir'in Seyitgazi ilçesinde kendi adıyla anılan köyde metfundur. Bu yazıda *Şeyh Şücâeddin Velâyet-nâmesi* üzerine 2010 yılında Yağmur Say tarafından yayımlanan kitabın mezkûr velâyetnâmenin metninin neşredildiği bölümüyle ilgili tespit ve değerlendirmeler yer alacaktır. Tespit ve değerlendirmelerimiz, eserin neşrinde "metin neşri usulü"ne dair eksiklik ve hatalar, devamında da metin neşrinde tespit ettiğimiz hatalı okumalar olmak üzere iki ana başlık altında gösterilecektir. Okuma hataları, okurun daha kolay istifadesini sağlamak amacıyla kelimeler bağlamından koparılmadan içinde geçtiği cümleyle birlikte yanlışlığın nerede olduğunu açıklayan bir sütunun da bulunduğu tablo hâlinde gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** metin neşri, *Velâyet-nâme*, Şeyh Şücâeddin, Bektaşilik, Abdâlân-ı Rûm

**Abstract**

Sheikh Shuca Al-din, whose life is full of mysteries, has a book called Walayat-nama, which is believed to be published by one of his disciples. In this book, his name appears as 'Sultan Varlığı'. What is known about this sheikh, who is a wandering dervish travelling especially around Western Anatolia, is mostly limited to his book Walayat-nama. By analyzing the historical characters in the book and eliminating the myths about his life and personality, it can be assumed that he lived during the end of 14th and beginning of 15th centuries.

Sheikh Shuca, one of the most important people of the Abdalan-i Rûm group, is buried in a village of Seyitgazi, Eskişehir, which is named after him. The aim of this article is to present the findings and evaluations of the section in which the text of the *Walayat-nama* is published in Yağmur Say's book about the *Walayat-nama* of Sheikh Shuca al-din, the book published in 2010. The findings and evaluation will be presented under two main headings: the deficiencies and mistakes in the "text writing process" in the publication of the work, and the erroneous readings we have found in the text. The reading mistakes are presented in a table in which a column explains where the mistake is, along with a cue that the reader passes through without being torn from the context of the words in order to facilitate retrieval.

**Keywords:** text publication, *Walayat-nama*, Sheikh Shuca al-din, Bektashism, Abdalan-i Rum

\* Makalenin Geliş Tarihi: 16.10.2017, Kabul Tarihi:04.11.2017.

\*\* Prof. Dr. Amasya Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mfkoksal@gmail.com, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-1056-9957>

## 1. Giriş

Şeyh Şücaeddin Veli, adı etrafında oluşan köklü ve yaygın inanç hâlesi dolayısıyla gerçek hayatıyla menkabevi hayatı birbirine karışmış, aynı zamanda aynı adlı başka kimselerle de karıştırılmış bir şeydir. Adından *Hacı Bektaş Velâyet-nâmesi* ve *Otman Baba Velâyet-nâmesi*'nde de bahsedilen Şeyh Şüca hakkındaki en mühim kaynak, kuşkusuz ki bir müridi tarafından yazıldığı tahmin edilen *Şeyh Şüca Velâyet-nâmesi*'dir. Dolayısıyla *Velâyet-nâme*'den hareketle varılacak hüküm ve değerlendirmelerin doğruluğu, öncelikle doğru bir metinle mümkün olabilecektir.

Yayımlanalı yedi yıl olan bir çalışmanın bu yazıyla yeniden gündeme gelmesinin bir hikâyesi var. Konuya muttali olmamız, *Şeyh Şücaeddin Velâyet-nâmesi*'nin bir nüshasının, metni yayımlamamız ricasıyla bize gönderilmesi vesilesiyle oldu. Eser üzerine çalışma yapıp yapılmadığını araştırırken Sayın Say'ın kitabına tesadüf ettik. Kitabı temin edince hâliyle Önsöz'den başladık okumaya. Yazar, burada -harfi harfine- şöyle diyor: "Özellikle Şücaeddin konusunda çok detaylı çalışmaların yapılmadığı ve böylece bilimsel sonuçlara çok fazla ulaşıldığını düşünüyoruz. Örneğin Şükrü Elçin'in yaptığı çeviride yanlış okumaların tamamını vermeye kalksak kendi çalışmamızın muhtevasını aşar. Bu eksik nüsha üzerinde birçok insan yanlış okumaları da hesaba katarsak son derece yanlış, ve anakronik sonuçlara varmaktadırlar."

Türkiye Türkolojisinin önemli isimlerinden, Türk Halk Edebiyatı sahası için "hocaların hocası" olan bir büyük üstad için hiç de hak etmediği bu ifadelerin kullanılması gerçekten çok üzücü ve düşündürücüdür. Kaldı ki Sayın Şükrü Elçin'in (1912-2008), hayatta olmadığı için kendini savunma imkânı da bulunmamaktadır. Merhum Elçin'in neşrinde, Sayın Say'ın "tamamını vermeye kalksa kendi çalışmasının muhtevasını aşacak kadar" çok ne hatası varmış diye baktığımızda ise önümüzde Sayın Say'ın neşrinden çok daha sağlam bir metnin durduğunu gördük. İşte bu yazının kaleme alınmasının temel sâiki bu haksız itham ve yakışsız üslup olmuştur. Bu cümlelerdeki imlâ ve noktalama hataları ile cümlelerin Türkçe bakımından ne ifade ettiği önümüzde kocaman bir soru işareti olarak dura dursun, asıl koyu dizdiğimiz cümle bizi hayrete düşürdü. Tuhaf olan şu ki yazar kitabının hiçbir yerinde merhum Elçin'in bu *Velâyetnâme* metnini nerede yayımladığından bahsetmemiştir. Kitabın diğer bölümlerinde bulunmadığı gibi 175 adet künyeye yer verdiği "Kaynakça"da dahi Elçin'in *Velâyetnâme* neşrinin künyesi bulunmamaktadır. Biz bu neşrin bir dergide makale olarak çıktığını (Elçin, 1984) ancak Metin Özarslan'ın Şükrü Elçin üzerine yaptığı yüksek lisans tezinden (1991: 96) tespit edebildik.

Bu yazı, Sayın Say'ın (Bundan sonra "nâşir" olarak anılacak) kitabının diğer bölümlerine hiç değinmeden sadece metni neşrettiği kısım sınırlıdır. Öncelikle mezkûr yayının metin neşri usûlüyle ilgili yöntem hatalarını ortaya koyacak bilahare metin okumalarındaki hataları göstereceğiz. Nâşirin, kitabının sonuna tıpkıbasımını da koymasının iki bakımdan faydalı olduğunu kaydedelim. Tıpkıbasımın

mevcudiyeti öncelikle bu tenkidi yapabilmemize imkân sağlamıştır. İkinci ve daha mühimi ise mevcut bütün nüshalarının -biri hariç- şahıs ellerinde olduğu anlaşılan *Şeyh Şücâeddîn Velâyet-nâmesi*'nin bir nüshasının daha ortaya çıkmış olması ve hazırlamakta olduğumuz tenkitli metinde kullanmamıza vesile olmasıdır.

## 2. Metot Hataları

**I.** Nâşir, neşrettiği metinle ilgili daha önce yapılan çalışmalar hakkında derli toplu bilgi vermemiştir. Yukarıya aktardığımız Şükrü Elçin neşri hakkında, neşre dair hiçbir açıklama yapmadan yanlışlarının hepsini vermeye kalksa kendi çalışmasının muhtevasını (?) aşacağını söylemekle yetinmiş, bu mühim çalışmaya kitabının kaynakçasında dahi yer vermemiştir. Hâlbuki okura hiç değilse birkaç örnekle bu kadar çok yanlıştan birkaçını gösterseydi nâşirin metni ne kadar doğru tespit ettiği ve metin okumada ne kadar mahir olduğunu anlama şansımız olurdu. Keza Orhan Köprülü'nün -Elçin neşrine de esas olan- kendi elindeki nüshayı tanıttığı makalesine (Köprülü, 1972) sadece Şücâeddîn'in hayatına dair bir bahiste atıf yapması (Say, 2010: 73), yazarın hiç değilse makalenin varlığından haberdar olduğunu göstermesi bakımından olumlu sayılabilir. Ne var ki bu atıf eser üzerinden yapılan çalışmalardan bahisle dile getirmemesi kayda değer bir eksiklik. Asıl noksan ise kendisinden tam dört yıl önce aynı eserin bir makale hâlinde ve tam metin olarak yayımlanmış olmasından (Yıldız, 2006) bihaber olmasıdır. Pekçok uluslararası endekte taranan, üstelik internet ortamında da yayımlanan, Bektaşilik ve tasavvuf konularında en tanınmış dergi olma hüviyetindeki bir dergide yer alan bu makaleden haberdar olmaması, nâşirin bu işe kalkışmadan önce literatür taraması yapıp yapmadığına dair kuşklar uyandırmaktadır.

**II.** Nâşir, yayımladığı yazma nüsha hakkında hiçbir bilgi vermemiştir. Nüshaya dair yegâne işaret Önsöz'deki "böyle bir velâyetnâme-yi bilim âlemine kazandıran merhum Nevzat Demirtaş Dede ile oğlu Mehmet Demirtaş Dede'ye" teşekkür cümlesidir ki buradan hareketle "galiba yayımladığı nüshayı bu kişilerden almış" diye ancak tahmin yürütebiliyoruz. Hâlbuki bir yazma eseri neşrederken "nüsha tavsifi" dediğimiz eserin bulunduğu yer, adı, dili, cilt, ebatlar, yaprak veya sayfa sayısı, her sayfada bulunan satır, sütun bilgileri, kâğıt, yazı türü, eserin başı ve sonu, istinsah tarihi ve müstensih bilgilerinden oluşan niteliklerinin verilmesi, metin neşri usulünün alfesidir.

**III.** Nâşir, eserin diğer nüsha veya nüshalarından da bahsetmemiştir. Hâlbuki eserin nâşirin neşrine esas olan nüshadan başka en az beş nüshası daha vardır:

**a)** Orhan Köprülü'nün şahsi kütüphanesinde bulunan ve bir makaleyle tanıttığı (1972), sonradan Şükrü Elçin'in tam metin hâlinde neşrettiği (1984) nüsha. Bu nüshadan Köprülü "şimdilik mevcudiyetini bildiğimiz tek nüsha" (1972: 177) olarak bahsetmektedir. Bu nüshada manzum bölümler, diğer nüshalara nazaran eksiktir.

**b)** Ayşe Yıldız tarafından neşredilen ve şu an bizim elimizde bulunan nüsha. Sayın Say'ın neşrine esas olan nüsha gibi muahhar bir nüshadır. Derviş Muhammed ibni Battâl tarafından istinsah edilen nüshanın istinsah tarihi bilinmemekle birlikte çizgili bir deftere yazılmış olmasına nazaran 19. yy. sonları veya 20. yy. başlarında kopya edildiği söylenebilir. Nüshanın ilk sayfasında kurşun kalemle yazılan 1937 ve 1938 tarihleri eserin istinsahıyla ilgili olmayıp temellük kaydı kabilinden notlardır. Nüsha, tamamı Bektaşî nefesleri, düvazdehler, mersiyeler vb. manzumelerden oluşan bir şiir mecmuasının 149-194. sayfaları arasında yer almaktadır. Bu nüsha, Sayın Say'ın neşrine esas olan nüshayla büyük benzerlikler göstermektedir. Yanlış imlâlarda çokça müştereklik göstermesi hasebiyle aynı nüsha ailesinden geldiği kesin olduğu gibi her ikisinin de aynı nüshadan çoğaltılmış olması dahi ihtimal dâhilindedir.

**c)** Ayşe Yıldız, makalesinde “[b]izim çeviriyazı alfabesine aktardığımız nüsha, Zeliha Koç Bacı olarak bilinen bir hanımın cönk defterinde kayıtlı olup, Eskişehir’in Seyitgazi ilçesi Şüca Baba ya da yeni adıyla Arslanbeyli köyünde 1938 yılında istinsah edildiği belirtilen bir defterde yer almaktadır. Orijinal nüsha çok yıpranmış ve sayfaları dökülmeye yüz tuttuğu için söz konusu nüshadan kopya edildiği tarafımıza sözlü olarak ifade edilmiştir” (2006: 49) demektedir. Buna göre eserin, elimizdekilerden epeyce eski olduğu tahmin edilebilecek fazla yıpranmış bir nüshası da Zeliha Koç Bacı’daki bir cöngün yaprakları arasındadır.

**d)** Şeyh Şücaeddîn Velâyet-nâmesi’nin bir nüshası da Kastamonu İl Halk Kütüphanesi HK 1591 numarada kayıtlı bir *Mecmû’atu’r-resâ’il*’in 114a-119a sayfaları arasındadır. Bu nüshanın istinsah tarihi ve müellifi belli değildir. Ancak mecmuanın fizikî konumu ve yazıya nazaran 18. yüzyıl, en çok 17. yüzyılda istinsah edildiği söylenebilir. Her hâlükârda eldeki diğer nüshalardan eskidir. Böyle olmakla beraber dili ötekilere göre çok daha yenidir. Bizdeki nüshayla nâşirin neşrine esas olan nüsha Eski Anadolu Türkçesi döneminin dil özelliklerini büyük oranda yansıttığı hâlde Kastamonu nüshasının dili farklılaşmış, müstensih müdahaleleriyle eserin dili tabir caizse “modernize” edilmiştir. Hatta bazı menkabeler yer yer âdeta şerh edilmiştir. Manzum bölümlerin hiç bulunmadığı, mensur menkabelerden ise sadece bazılarının bulunduğu muhtasar bir nüshadır.

**e)** Yayımladığı nüshanın “orijinal” olduğunu belirten nâşir, Yusuf Ziya Yörükân’ın bir çalışmasına atfen Ankara Umumi Kütüphanesi, Tasavvuf, 2-27 numarada kayıtlı bir mecmua içinde de bir nüsha bulunduğunun söylendiğini, ancak yaptığı araştırmada adı geçen kütüphanede ve Ankara kütüphanelerinde bu eserin bir nüshasının bulunmadığını, bu sebeple *Velâyetnâme*’nin bu nüshasına ulaşılamadığını (Say, 2010: 153) kaydetmektedir. Şu hâlde elde olmayan ve şu an nerede olduğu bilinmeyen nüshayla birlikte eserin nâşirin neşrettiği nüshadan başka -en az- beş nüshasının daha olduğu açıktır. “En az” vurgusunu yapmamızın sebebi başka nüshaların da ortaya çıkmasının muhtemel olması dolayısıyladır.

Ayrıca nâşirin Önsöz’de “incelediğimiz velâyetnâmenin Türkiye kütüphanelerinde herhangi bir kaydının olmadığını da belirtmeliyiz” demesi de bilimsel çalışmalarda olması gereken ilmi ihtiyattan uzaktır. Nitekim Kastamonu İl Halk Kütüphanesi nüshası bunun doğru olmadığını göstermektedir. Bu işlerle uğraşan herkesin bilmesi elzem olan elektronik katalogda ([www.yazmalar.gov.tr](http://www.yazmalar.gov.tr)) yapılacak bir taramada mezkûr nüshaya kolayca ulaşılabilirdi.

**IV.** Nâşir, neşrine esas olan nüsha için iki yerde “orijinal nüsha” tabirini kullanmaktadır. Bundan neyin murat edildiği anlaşılmamaktadır. Metin neşri ve el yazmaları terminolojisinde böyle bir terim yoktur. Yazarın orijinal nüsha tabirinden maksadı müellif hattı ise, o mümkün değil, zira kareli bir deftere yazılmış nüshanın istinsah tarihi hicrî 7 Cemâziyelâhir [1]342 ve Rumî [Efrencî 14 Kânûn-ı Sâni 1340] Pazartesi olarak nüshanın sonunda kayıtlıdır. Miladi tarihle 15 Ocak 1924 gününe tesadüf eden henüz 90 yıl önce çoğaltılmış bu nüshanın neresinin “orijinal” olduğuna anlamak mümkün değildir. Yazarın bu tabiri, “yegâne” nüsha olması kastıyla kullandığını düşünecek olursak, bu da mümkün değildir. Zira yukarıda temas edildiği üzere *Velâyetnâme*’nin en az beş nüshası daha vardır. Ayrıca nâşirin istinsah tarihinden çalışmasının hiçbir yerinde söz etmemesini de metin neşri usulü açısından mühim bir eksiklik olduğunu kaydedelim.

**V.** Nâşir, metni neşrederken izlediği yola dair bir açıklama yapmamıştır. Biraz Önsöz’den, biraz satır aralarından yöntemini tespit etmek mümkünse de bu kaydedilenlerde de tutarlılık bulunmamaktadır. Metne dair satır aralarında yakaladığımız kıvrıntılar ise nâşirin metin neşriyle alâkalı terminolojiye epeyce uzak olduğunu gösteriyor. Birkaç örnek:

Önsöz’de “günümüz Türkçesine kazandırmaya çalıştığımız velâyetnâmesinin önemli bir boşluğu dolduracağına inanıyoruz” denmektedir. Hâlbuki nâşirin yaptığı iş “günümüz Türkçesine kazandırmak” değil sadece metni Arap harflerinden yeni Türk harflerine çevirmekten ibarettir. “Günümüz Türkçesine çevirmek” ise “diliçi çeviri” de denilen “sadeleştirme” işidir.

Metnin neşredildiği bölümün başlığı “Şücâeddin Velî Velâyetnâmesi (Türkçe Transkripsiyonu)”dur. Hâlbuki yapılan iş bir transkripsiyon işlemi de değildir. Çalışmada transkripsiyon alfabesi kullanılmadığı gibi eski metinlerin neşrinde çok önemli olan uzunluklar ile ayın ve hemzelerin gösterilmesinde dahi birlik ve tutarlılık yoktur. Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun ünlüler gösterilmezken, Türkçe kökenli kelimelerdeki kimi ünlülerin üzerine şapka konması, âdeta metnin âlâmet-i farikası durumundadır. Aşağıda tablo hâlinde verilen okuma hatalarında, mebzul miktardaki bu türden hatalara hiç girilmemiştir. Burada örnek kabildinden birkaçını gösterelim (Öncekiler nâşirin imlâsı, köşeli ayraç içindekiler ise doğru imlâlardır).

Arapça-Farsça kelimelerde uzun ünlülerin gösterilmemesi:

Sultan [Sultân], hayfa [hayfâ], muhit [muhît] (s. 1), meşhurdur [meşhûrdur], hemandem [hemân-dem], Gazi'de [Gâzi'de] (s. 2), niyaz [niyâz], ma'lumdur [ma'lûmdur], tahsin [tahsîn] (s. 3), dünyaya [dünyâya], sa'at [sâ'at], nasibiniz [nasîbiniz] (s. 4)...

Sadece şu cümleler de metnin bütününde uzunlukların gösterilmesi hususundaki dikkat ve özeni gösterir mahiyettedir:

“Velayetleri [Velâyetleri] meşhur [meşhûr] oldu. Bursa şehrinin içinde asitanesi [âsitânesi] vardır vesselam [ve's-selâm].” (s. 19)

“Seyyid Nesimi [Nesîmî] ve Kemal [Kemâl] ol koçı Sultan'ın [Sultân'ın] makamında [makâmında] buldılar.” (s. 21)

Türkçe kökenli kelimelerde uzun ünlüymüş gibi şapka kullanılması:

deyü [deyü] (s. 2), vâr [var] (s. 3, s. 13), yânına [yanına] (s. 7), ânâ [ana] (s. 8), oğlan [oğlan] (s. 16), kazgânâ [kazgana] (s. 22)...

Atıf vavlarının yanlış imlâsı:

leyl-ü nehâr [leyl ü nehâr] (s. 3), şehd-ü şeker [şehd ü şeker] (s. 30), mir-ü sipâh (31) [mîr ü sipâh] (s. 31), pîr-ü civân [pîr ü civân] (s. 31)...

Ünsüz benzeşmelerinde istikrarsızlık:

Geçti [geçdi] (s. 8), yaptırdı [yapdırdı] (s. 8), taktınız [takdınız] (s. 11), geçtikden [geçdikden] (s. 14), geçtim [geçdim] (s. 14), ilettüğüm [iletduğüm] (s. 15), incittin [incitdin] (s. 24), yattığı [yatdığı] (26), uçtı [uçdı] (s. 26), geçti [geçdi] (31), itdi [itdi] (s. 33)...

**VI.** Manzum bölümlerdeki usûl hataları, bu bölümün mensur kısımlardan ayrı değerlendirilmesini gerektirecek kadar çok ve çeşitlidir. Her şeyden önce nâşirin, manzum kısımların mesnevi nazım şekliyle ve aruz vezniyle yazıldığını gözden uzak tutmaması gerekirdi. Manzum bölüm mesnevi tarzında yazıldığı için âdet olduğu üzere beyitlerin arasına birer boşluk bırakılması ve beyitlere sıra numarası verilmesi okurun takibi açısından yararlı olurdu.

Nâşirin şiir bilgisi bakımından donanımlı olmaması, manaya da tesir edecek okuma hatalarını beraberinde getirmiştir. Söz gelimi; Klasik şiirin kafiye bilgisi, manzum kısmın hemen başlarında (s. 30) “Hak” kelimesine kafiye olan kelimenin “sıbk” değil “sebak” olması gerektiğini bize söyler. Keza vezin bilinseydi ve bu mesnevinin *fâilâtün fâilâtün fâilün* kalıbında yazıldığı fark edilseydi, yanlışlar

şüphesiz ki daha az olurdu. Hemen şiirin başlarındaki mısra (hatalı okumalar ve doğru şekilleri makale boyunca *italik* karakterde dizilmiştir);

Otururdu Sultan o *sâhib-i hüner*  
değil;

Otururdu Sultan o *sâhib-hüner*  
olarak okunabilirdi. Yine vezin bilgisi bir sonraki beytin;

Galabalık *varmışdı* yanına  
Kim niyâz ide o *mürüvvet* kânına  
değil;

Galabalık *varmış-ıdı* yanına  
Kim niyâz ide o *mürvet* kânına  
okunması icap ettiğini söylerdi. Yine hemen sonraki beytin vezin icabı;

*Nazârına* Sultânın ol gün yine  
Üç kişi *gelürdi* yüz sürmekte  
yerine;

*Nazarına* Sultânın ol gün yine  
Üç kişi *gelür-ıdı* yüz sürmeğe  
olması gerektiği fark edilirdi. Sadece ilk sekiz beyitten çıkardığımız bu notları metin boyunca yüzlere iblâğ etmek mümkündür.

**VII.** Yazma eserlerin yapısına hâkimiyet, hiç değilse yazmalarla ilgili asgari bilgi bir nâşir için elzem olan niteliklerdendir. Ferâğ kaydı, ketebe kaydı veya istinsah kaydı dediğimiz yazma nüshanın istinsah bilgilerinin yer aldığı bölümle o eser bitmiş demektir. Bu çalışmada nâşir nüshayla ilgili hiçbir bilgi vermediği için, ancak tahmin yoluyla eserin bir mecmuanın yapıları arasında yer aldığını çıkarabiliyoruz. Bu neşirde, nüshada istinsah kaydından sonra yer alan, nâşirin “Güzel Yazı” diye okuduğu “Gazel-i Niyâzi” başlıklı manzum bölüm, *Şeyh Şücâ Velâyetnâmesi* ile hiçbir ilgisi olmadığı hâlde, metne dâhil edilmiştir. Bunun ciddi bir hata olduğunu söylemeye galiba gerek dahi yoktur. Bu manzumenin metniyle ilgili tespitlerimizi “Okuma Hataları” başlığı altında verilen bölümde ifade edeceğiz.

**VIII.** Nâşir, metnin okurlar tarafından daha rahat anlaşılmasını sağlamak için olsa gerek, metinde noktalama işaretlerine de başvurmuştur. Bu bizce de doğru bir tercihtir. Özellikle karşılıklı konuşmaların oldukça fazla olduğu metinde, konuşmaların tırnak içine alınması ve yer yer de konuşma çizgisiyle gösterilmesi anlaşılmayı kolaylaştırmak adına isabetlidir. Ne var ki, sadece birkaçını aşağıya çıkardığımız cümlelerde, bu işaretin yanlış kullanılması, hedeflenenin tam tersine ifadeleri büsbütün anlaşılmaz kılmaktadır.

*“Sultânım köyümüze ölet girdi. Oğlancıklarımız var, himmet eyle inşaallah*

*kurtulurlar, deyü niyaz eyledi.”* (s. 3) cümlesinde konuşmanın “kurtulurlar” kelimesiyle bittiği açıktır; dolayısıyla tırnak işareti de orada bulunmalıydı.

*“Sultan dahi ol kişinin etegin doldurub, yüri imdi köçegüm”, didi* (s. 5) cümlesinde de yukarıda olduğu gibi 3. şahıs anlatıcının sözleriyle Sultân’ın sözleri birbirine karıştırılmıştır. Burada sadece “Yürü imdi köçegüm” ibaresi tırnak içine alınmalıydı.

*“Şol geyik zebûn geyik, ancak kim bilür arslan mı koydı ya pars mı koydı. Bir ele getüre idik ola mı deyüb koydılar tutdılar.”* (s. 9-10)

Burada da tırnak “ola mı?” kelimesinden sonra konmalıydı.

Şu ifadelerde de tırnak işareti maksada uygun kullanılmamıştır:

*Bir kişi geldi. Şunun gibi küfr söyledi.*

*-“Hakkına ne buyurursuz”, didiler.* (s. 25)

Yukarıdaki ifadenin tamamı Sultân’a seslenen kişiye ait olduğu için “Bir kişi geldi, şunun gibi küfr söyledi. Hakkına ne buyurursuz?” didiler, şeklinde yazılmalıydı:

Yanlış tırnak kullanımının yanı sıra aşağıdaki örnekte olduğu gibi kimi diyaloglarda tırnak kullanılmaması da doğru bir yaklaşım değildir:

*Hay yine tutaydık ola mı deyüb kovarlardılar.* (s. 10)

## 2. Okuma Hataları

**I.** Metin neşrinde tespit ettiğimiz okuma hataları aşağıda bir liste hâlinde verilecektir. Ancak birkaç hususa parmak basmanın elzem olduğu kanaatindeyiz. Ortaya konulan metin, Şücâeddîn Velî’yi tanıyabileceğimiz en önemli yazılı kaynak konumundadır. Dolayısıyla -her metin için olduğu gibi- metinden hareketle varılacak tespit ve değerlendirmelerin sıhhati metnin sağlamlığıyla doğru orantılı olacaktır. *Velâyetnâme*’yi doğru anlamak ve yorumlayabilmek için çok önemli olan yer adları, yanlış okumalar yüzünden metinden kaybolup gitmiştir. “Gezbeli, Örencik, Elmadağı ve Boklıca” kelimeleri okunamamış, onların yerine türlü yakıştırmalarla başka şeyler yazılmıştır. “Altuntaş” ise kelime olarak doğru okunmuş, ama onun da bir yer adı, bir özel isim olduğu fark edilememiştir.

### Gezbeli:

“Köçegüm, var, saña **Gezbeli**’ni yatak *virdük*” (s. 16) cümlesi, “Köçegüm, var sana, gez, **kezbâni** yatak *viridin*” şeklinde manasız bir ifadeye dönüşmüştür.



### Örencik:

Geçtiği üç yerde de aslında bağlamdan bir yer adı belli olduğu hâlde “Örencik” kelimesi fiil zannedilerek “örüncek” olarak kaydedilmiştir:

“Demir **örüncek** halkı varub dutalum”  
“Gördi **örüncek** halkı bir şâhin uçar”  
“Geldi **örüncek** üstüne pervâr urur” (s. 46)

okunmuştur. Cümlelerin doğru şekli sırasıyla;

*Dir* **Örencik** halkı varup turalum.  
Gördi **Örencik** halkı bir şâhin uçar  
Geldi **Örencik** üstüne pervâz urur

### Elmadağ:

Elmadağ da *Velâyetnâme*'de olduğu hâlde, nâşirin yok ettiği şehirler arasındadır:

Otururdu *Elmatagı'nda* ol (s. 43)  
cümlesi yazar tarafından;

Otururdu *ata dağında* ol  
şeklinde görülmüştür.

### Bokluca:

“Var imdi köçegüm, sana **Yokluca şehri** yatak virdik” (s. 18) cümlesindeki yer adı Yokluca değil, bugün de aynı adla anılan Bursa civarındaki Bokluca’dır:

“Var imdi köçegüm, saña **Bokluca şehri**ni yatak virdük.”

### Altuntaş:

Keza iki defa geçen Altuntaş adı da anlaşılmamış, bir yerde;

Didi **altun taşda** gör *satılmışda*  
İki yahşi öküzü vardır ânun  
bir başka yerde;

Ertesi bazar *eyledi altun taşdan*  
Dinle hâlin imdi gör *Satılmış'dan*  
şeklinde okunmuştur ki doğru okunuşları;

Didi **Altuntaş'da** *Kör Satılmış'uñ*  
İki yahşi öküzü vardur anuñ

ve

İrtesi pâzâr *idi Altuntaş'uñ*  
Diñle hâlin imdi *Kör Satılmış'uñ*  
şeklindedir.

**II.** Yukarıda ifade edildiği üzere nüshada *Velâyetnâme*'nin ketebe kaydından sonra *Velâyetnâme* ile ilgisi bulunmayan, Niyâzî mahlaslı Bektaşî bir şairin Şücâeddîn Velî övgüsünde kaleme aldığı bir manzumesi yer almaktadır. Şiir, *Velâyetnâme*'den tamamen bağımsız, aruzun *fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün* kalıbıyla yazılmış, başlıkta gazel yazmasına rağmen altı bendden oluşan bir müseddestir. Nâşir, bu manzumeyi hiçbir açıklama yapmaksızın *Velâyetnâme*'nin devamı gibi metne dâhil etmiştir. Dördüncü ve beşinci bendlerin sonundaki "eyzan" ibarelerinin ne manaya geldiği anlaşılmadığı için, nazım şeklinin yapısı gereği bütün bendlerin sonunda aynen yer alması gereken mütekerrire mısralar (*Merd-i pîrân-ı hakikat şâh-ı taht-ı ma'nevî / Ya'nî Sultân-ı Şucâ'eddîn Baba mürvet 'Alî*) 4 ve 5. bendlerde yazılmamıştır. Bu metinde de hatalı okumalar - *Velâyetnâme* kısmına nazaran daha fâhiş olmak üzere- devam etmektedir. Bu mısralar esere ait olmadığı için esasında konumuzla doğrudan ilgili değildir. Ancak nâşir bu manzumeyi de metne dâhil ettiği için bunu da değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz. Müseddesi önce nâşirin okuyuşu sonra bizim okuyuşumuzla bend bend veriyoruz:

Nâşirin okuyuşu:

### **GÜZEL YAZI**

- 1 *Hamdullah'a kim müyesser oldu görmededir gûhâsı*  
Cennetü'l- mevay değil mi âyet-i ziyâret-i merkâddi  
Sende gördün mü *velâ* hiç boğulan miskini  
*Dehr döne* dahi gelmez kızıl *Hâkkdan* ma'deni  
*Merd-i birân-ı* tarikat Şâh-ı taht-ı ma'nevî  
Yani *Sultan Şucâ'eddîn Baba Mürüvvet 'Alî*

Bizim okuyuşumuz:

### **GAZEL-İ NİYÂZÎ**

- 1 *Hamdülillâh* kim müyesser oldı görmek dergehi  
Cennetü'l- me'vây değil mi *it ziyâret merkadi*  
Sen de gördün mi *dilâ* hiç buncilayın meskeni  
*Dehr-i dûna* dahi gelmez *fazl-ı* Hak'dan ma'deni  
*Merd-i pîrân-ı* tarikat şâh-ı taht-ı ma'nevî  
Ya'nî *Sultân-ı Şucâ'eddîn Baba mürvet 'Alî*

Nâşirin okuyuşu:

- 2 *'Alem-i âlem, ûlum-u 'alemü'l- esmâ* budur  
*Mazhar-ı zât-ı hüdâ* ol *'âdem-i ma'nâ* budur  
*Ma'nây-i söz beyân-ı nutk bi-hemtâ* budur  
*Terk-i tecrid-i mücerred* Hazret-i İsa budur  
*Merd-i birân-ı* tarikat Şâh-ı taht-ı ma'nevî  
Yani *Sultan Şucâ'eddîn Baba Mürüvvet 'Alî*

Bizim okuyuşumuz:

- 2 *Âlim-i 'ilm-i 'ulûm u 'alleme'l-esmâ budur  
Mazhar-ı zât-ı Hudâ ol âdem-i ma'nâ budur  
Ma'ni-i sırr-ı beyânı nutk-ı bî-hemtâ budur  
Terk-i tecrîd-i mücerred Hazret-i 'Îsâ budur  
Merd-i pîrân-ı tarikat şâh-ı taht-ı ma'nevî  
Ya'nî Sultân-ı Şucâ'e'ddîn Baba mürvet 'Alî*

Nâşirin okuyuşu:

- 3 *Taht-ı Akrab âyetin okuyan hakkına yakın  
Lây-i iskât eyleyüb âlâ eyle oldun kadın  
Haremîni mevlâya çünkim sensin hem nişin  
Gâm değil â'dâne beyân sun sendidir nûr-u müb'in  
Merd-i birân-ı tarikat Şâh-ı taht-ı ma'nevî  
Yani Sultan Şucâ'eddîn Baba Mürüvvet 'Alî*

Bizim okuyuşumuz:

- 3 *"Nahnu akrab" âyetin okuyan hazret-i yakın  
Lây-i iskât eyleyüp illâ ile olduñ karîn  
Hürmen-i Mevlâ'ya çün kim sensin [illâ] hem-nişin  
Gam değil â'dâ ne bilsün sendedir nûr-ı mübîn  
Merd-i pîrân-ı tarikat şâh-ı taht-ı ma'nevî  
Ya'nî Sultân-ı Şucâ'e'ddîn Baba mürvet 'Alî*

Nâşirin okuyuşu:

- 4 *Gökten inen dört kitabın mahremi sensin bugün  
Kâşif kurb-u 'Alî aleyhe defteri sensin bugün  
Senden iden sırda âb-ı hayat sensin bugün  
Sırr-ı esrâr-ı Muhammed Mürtezâ sensin bugün*

Bizim okuyuşumuz:

- 4 *Gökten inen dört kitâbın mahremi sensin bugün  
Kâşif-i kurb-ı ilallah defteri sensin bugün  
Zinde iden mürde-i âb-ı hayât sensin bugün  
Sırr-ı esrâr-ı Muhammed Mürtezâ sensin bugün  
Merd-i pîrân-ı tarikat şâh-ı taht-ı ma'nevî  
Ya'nî Sultân-ı Şucâ'e'ddîn Baba mürvet 'Alî*

Nâşirin okuyuşu:

- 5 Şâh-ı ‘ayn-ı Şâh Hüseyin ‘âl-i âbâdır rehberin  
Bakır-ı Câfer-i Sâdık-ı Muktedâdır rehberin  
Mûsâ Kâzım ‘Ali Mûsâ Rızâ’dır rehberin  
O Muhammed Tâki sırr-ı Nâki’dır rehberin

Bizim okuyuşumuz:

- 5 Şâh Hasan [u] Şâh Hüseyin âl-i abâdır rehberiñ  
Bâkir[u] Ca’fer-i Sâdık muktedâdır rehberiñ  
Mûsâ-i Kâzım ‘Ali Mûsâ Rızâ’dır rehberiñ  
O[l] Muhammed-i Takî sırr-ı Nakî’dır rehberiñ  
Merd-i pîrân-ı tarikat şâh-ı taht-ı ma’nevî  
Ya’ nî Sultân-ı Şucâ’ e’ddîn Baba mürvet ‘Alî

Nâşirin okuyuşu:

- 6 Şâh-ı Hasanü’l- Askerî Mehd-i zamânının hakkı çün  
Hil’at velâ fetâyiddir duhânın hakkı çün  
‘Âşık-ı sâdıkların itdiği ikrâr hakkı çün  
Niyâz-ı rahmet eylen üstâdın hakkı çün  
Merd-i birân-ı tarikat şâh-ı taht-ı ma’nevî  
Yani Sultan Şucâ’eddîn Baba Mürüvvet ‘Alî

Bizim okuyuşumuz:

- 6 Şâh Hasanü’l-Askerî Mehdî-i zamânın hakkı-çün  
“Hel etâ” ve li’l-gınâyîdir dehânın hakkı-çün  
‘Âşık-ı sâdıkların itdiği ikrâr hakkı-çün  
Niyâzî’ye himmet eyle âsitânîñ hakkı-çün  
Merd-i pîrân-ı tarikat şâh-ı taht-ı ma’nevî  
Ya’ nî Sultân-ı Şucâ’ e’ddîn Baba mürvet ‘Alî

**III.** Neşirde, elsine-i selâsede (Türkçe-Arapça-Farsça) ve hiçbir dilde ve lügatte bulunmayan tam 71 adet kelime tespit ettik. Merhum Elçin’in neşrini, hatalarının hepsini saymaya kalksa kendi çalışmasının muhtevasını açacak kadar yanlış okumalarla malul olduğu iddiasıyla eleştiren Sayın Say’ın, bu kelimelere ne mana verdiğini biz bilmiyoruz (*İtalik* dizilen ilk kelimeler, Say neşrindeki imlâlar, karşısındakiler ise kelimelerin doğru şekilleridir):

‘akibince: ‘akabince; acidi: içiydi; aguscuk: agsacık; aguscukçağız: agsacıkçugaz; ağlayuva: ağlayı; aldub (aldmak): iledüp (iletmek); ardısı: irdi; asûl: usûl; âyâr: i yâr; bedla’ili: budalay; beli’: yeleç; bergây: bir [ya]gı; bî baban: bî-pâyân; bi câra: bî-çarâ;

*bî- şâmâr: bî-şümâr; bi- şimâr: bî-şümâr; birü: berü; bu el'acib: bü'l-'aceb; cûcânü: çü cânü; çekdücezmiş: çekd[i] çizmesin[i]; çekrağü: çînrağü; çerb: çerb; dalınub (dalınmak): talbinup (talbinmak); dengizde: deñizde; derma'nü: dürr-i ma'nâ; derneyi: dirnegi; derşüb (derşmek): döşeyüp; digün: dikün; dinlür: dinilür; dîren: direk; dutuma: dütüni; eyleciğim: ipekcigüm; eylenle: ilünle; girdiş: gerdiş; görüniyü: görünür; guvâs: gavvâs; haldirin: huld-ı berin; havace: h'âce; hayrulla enâm: hayru'l-enâm; hazrla: Hızr ile; hemencan: hem-çünân; himyân: hemyân; ideyevüz: ide, yiyevüz; idüki: idügi; kançerü: kancaru; kaygırdı (kaygırmak): kıgırdı (kıgırmak); kayzulardan: kaykularan; kazûl: fuzûl; kendüyüdür: gönderüpdür; kesesün: ki silkse; kezbâni: Gezbeli'ni; leyki: liki; megerin: meger k[i]; Mevtüve katile en tehvatüe: Mütü kable entemütü; murat: mir'ât; olcadr: ölçerür; öngdü: ögüdi; öngünü: ögini; örüncek: Örencik; rasun: resen; revirü: rû-be-rû; sıbk: sebak; sığar (sığmak): sıgar (sığmak) ; şükkerin: şekkerin; terkeni: terkin; ve es'ate: vâsi'a; vesilatlamu: velâyetle mi; viredir: virürdi; yadsıya: bâd-ı sabâ; yaregin: yaragin; yârendesi: yarındası; yu'laf duruz: bu 'alefdür siz*

IV. Metindeki okuma hataları, aşağıda tablo hâlinde görülmektedir. Verilen sayfa numaraları kitaptaki değil nâşirin yazma nüshanın metin içinde gösterdiği sıraya göredir. Hatalı okuma olduğunu düşündüğümüz kelimeler ve bizim doğru okuyuş tekliflerimiz, bağlamını koruyabilmek adına kelimelerin metinde geçtiği cümle/mısra ile birlikte gösterilmiştir. Problemleri gördüğümüz ve onun yerine önerdiğimiz kelimeler dikkat çekmesi için *italik* dizilmiştir. Ayrıca teklif ettiğimiz şekillerin gerekçeleri yeri geldikçe “açıklamalar” sütünü altında izah edilmiştir.

Sayfa	YAZARIN OKUYUŞU	BİZİM TEKLİFİMİZ	AÇIKLAMALAR
1	<i>Bî- nişân-ı</i> diliyle sohbetler iderdi.	<i>Bî-nişân</i> diliyle sohbetler iderdi.	
1	Sultan'a <i>muhit</i> olanlar ne <i>iddüğün</i> bilürlerdi	Sultân'a <i>muhibb</i> olanlar velâyetin ne <i>idüğün</i> bilürlerdi	Nüşhada <i>محيط</i> imlasıyla olan bu kelime “muhit” ( <i>محيط</i> ) okunamayacağı gibi bu şekliyle anlamı da yoktur. Müstensihinin <i>محب</i> kelimesini sehven böyle yazdığı bağlamdan anlaşılacaktır.
1	<i>Hayfa</i> ki rızkımızı bir pîr eşsiz kişiye ısmarladuk	<i>Hayf</i> ki rızkumuzu bir pervasız kişiye ısmarladuk	
1	<i>Aciblerleydi</i> bu ne hikmet bu ne sırdır ki...	<i>'Aciblerlerdi</i> : Bu ne hikmet, bu ne sırdur ki...	aceble-: Şaşırmaq. <i>Tarama Sözlüğü</i> 'nde (T.S.) “acebe kalmak” şekli vardır.

2	<i>Varun bari ol âşıkı okla urayum öldüreyim...</i>	<i>Varayın bârî ol eşiği okla urayum, öldüreyüm...</i>	‘âşık: عاشق eşek: اشك
2	Sultânı göricek ol yigidin yavuz kasdı gönülden gitdi.	Sultân’ı göricek ol yigidün yavuz kasdı gönülden gitdi.	
2	<i>Gel köçegüm, sana pîrler armut sebilini virsin...</i>	<i>Gel e köçegüm, saña pîrler armut silkivirsün...</i>	“e” seslenme edatı, hemen bütün metinlerde burada olduğu gibi kelimeye bitişik yazılır: كله
2	Gördi ki Sultânın üzerinde iki kızıl gülün üzerinde bir ak gül olmuş.	Gördi ki Sultân’uñ <i>ud yirinde</i> iki kızıl gülün üzerinde bir ak gül olmuş	Türkçe bir kelime olan “ud” “edep, haya” demektir (Bk. T.S.) Metinde edep yerinin örtülmesi söz konusudur.
3	<i>...leyl-ü nehâr-ı velâyet göstermekde idi.</i>	<i>...leyl ü nehâr velâyet göstermekde idi.</i>	
3	Siz bunda geleli pîrler <i>yediniz</i> dost divânına vardı, geldi.	Siz bunda geleli pîrler <i>yedi kez</i> dost divânına vardı, geldi.	
3	<i>Âher</i> sonra varıcak, Sultan sözi tutuldi. Sübhân sözi dahi <i>toyluk</i> gerek	<i>Âhir</i> soñra varıcak Sultân sözi tutuldi. Sübhân sözi dahi <i>tutulmak</i> gerek	İkisi de aynı yazılmakla birlikte (آخر) âher “diğer”, âhir “son, nihayet” demektir.
3			
3	Ol bir <i>aguscuk</i> kızcağızın var imiş,	Ol bir <i>agsacık</i> kızcugazuñ var-ımuş,	Metinde birkaç yerde daha geçen “agsacık” kelimesi Tarama ve Derleme sözlükleri dâhil, sözlüklerde bulunmamaktadır. Ancak aksak>agsak (topal) kelimesine küçültme eki -cık getirilerek (küçücük, geyicek kelimeleri gibi) yapıldığı düşünülmektedir.
3	Var ânun <i>yareğın</i> gör	Var anuñ <i>yaragın</i> gör	yarak görmek: Hazırlık yapmak. (Metinde “ihtiyacı karşılamak anlamındadır) Türkçe bir kelime olduğu için yareğın şeklinde okunması doğru değildir.
3	Biri dahi ol <i>aguscukcağızdi.</i>	Biri dahi ol <i>agsacıkcağızdi.</i>	Gerekli açıklama yukarıda yapıldı.

3	-”Yedirsın”, didi.	<i>yidersin</i> , didi.	yidmek: Yedeğinde götürmek, beraberinde götürmek.
3	İki kişi <i>aldub</i> anda bağlayub, yanında yatıyorlar.	İki kişi <i>iledüp</i> anda bağlayub yanında yatıyorlar	“Altmak” veya “aldmak” şeklinde bir fiil yoktur. “Aldatmak” anlamına gelen “aldamak” varsa da hem anlama uygun değildir hem de “aldayub” şeklinde kullanılır. İlet- ise bugün de kullanılan “ulaştırmak” anlamındadır.
3	Her dalımı <i>kesesine</i> dibine alma dökülirdi.	Her dalımı <i>ki silkse</i> dibine elma dökülürdi.	
4	Sultânım, hem dünyaya <i>göçen</i> yiter ve hem âhirete <i>göçen</i> yiter.	Sultânım hem dünyâya <i>gücün</i> yeter hem âhirete <i>gücün</i> yeter.	
4	<i>Eteginin</i> dolusu yeter mi köçegüm	<i>Etegün</i> tolusı yiter mi köçegüm	
4	Ol kişi evine varıcak <i>yârendesi</i> eyitdi:	Ol kişi evine varıcak <i>yarındası</i> eyitdi:	yarındası: ertesi gün. Bk. T.S.
5	Köçegüm, <i>dutuma</i> büyük evden dost kohusu gelür pîrlere	Köçegüm <i>dütünü</i> büyük evden dost kohusu gelür pîrlere	dütün: duman. Bk. T.S.
6	Üç günden sonra cema’atin <i>çıkub</i> Karkın köyüne geldi.	Üç günden sonra cema’atin <i>çeküp</i> Karkın köyüne geldi.	Kelime nüshada açıkça چکوب imlası ile yazılmıştır.
6	Vardı Sultan bir <i>beli</i> ’ yere kondı.	Vardı Sultân bir <i>yeleç</i> yire kondı	yeleç: Dağ sırtı. T.S.’de bulunmayan kelime hâlen Anadolu ağızlarında yaşamaktadır. Bk. Derleme Sözlüğü.
6	Ol sığır <i>kurban</i> keşkek pişürüb yidiler	Ol sığır <i>kurbânın</i> keşkek bişürüb yidiler.	
6	Pes <i>yârendesi</i> Sultan dayağın eline alub kalkdı.	Pes, <i>yarındası</i> Sultân tayagın eline alup kalkdı	Gerekli açıklama yukarıda yapıldı.

6	Ol aradan çekilüb <i>asılmaya</i> mağaraya vardı	Ol aradan çekilüp <i>ilemeye</i> mağâraya vardı.	ilemek: mesken tutmak. Bk. T.S.
6	Mağaraya ocak yapın köçegüm, pîrler <i>bundan</i> kışlar	Magâraya ocak yapuñ köçegüm, pîrler <i>bunda</i> kışlar	bunda: Burada. Bk. T.S. Bundan kelimesi cümleyi anlamsızlaştırır. Nitekim nüshada da “bunda”dır.
6	Ben dahi Sultânın nazarına <i>varıb</i>	Ben dahi Sultân’uñ nazarına <i>varayın</i>	-AyIn eski EAT’de birinci teklik istek kipi eki olarak yaygın kullanılan bir ektir.
6	Sultânın <i>belli</i> <i>yerin</i> divâneleri çok.	Sultân’uñ <i>begi, yörük</i> divâneleri çok.	
7	Sultan ânın gönlinden haber <i>viredir.</i>	Sultân anuñ göñlinden haber <i>virürdi.</i>	
7	<i>Megerin</i> ol köyün altında bir ulu yol geçerdi.	<i>Meger k[i]</i> ol köyüñ altında bir ulu yol geçerdi	Kelime nüshada مكرك şeklinde dir.
7	‘Aceb ne müşkil murâd ola <i>istemiyoruz</i>	‘Aceb ne müşkil murâd ola, <i>isteyevüz</i>	
7	<i>Evvel</i> gör kişi eyitdi.	<i>Evvelki</i> kişi eyitdi:	
7	Gelin âdem <i>senin</i> deyüb çağırđı	Gelüñ âdem <i>s...n</i> , diyüp çağırđı.	Müstehcen olan bu kelimeyi noktalarla ifade etmek durumunda kaldık.
8	<i>dalınub</i> yine suyun içine giderdi.	<i>talbınup</i> yine suyuñ içine giderdi.	talbınmak: çırpınmak. Bk. T.S.
8	<i>Rasun</i> çeke çeke yoruldılar.	<i>Resen</i> çeke çeke yoruldılar.	resen: (Ar.) ip
8	<i>Mesel</i> Kerbelâ idi.	<i>Misl-i</i> Kerbelâ idi.	
9	<i>Tabanını</i> yere sokub çekdi. Dayağının yerinden bir su çıktı eyitdi:	<i>Tayagını</i> yire sokup çekdi. Tayagınıñ yirinden bir su çıktı. Eyitdi:	“Tabanından” kelimesi de anlamlı gibi görünmekle birlikte bir sonraki cümle bunun da “tayak” olduğunu gösteriyor.
9	Horasan mülkinde bir çöl vardır <i>bir</i> <i>yanına</i> demek olur.	Horasân mülkinde bir çöl yer vardır. <i>Beriyye</i> dimek olur.	
9	<i>Kançerü</i> gideceklerin bilmeyüb azdılar.	<i>Kancarü</i> gideceklerin bilmeyüp azdılar.	kancarü: Ne tarafa? Bk. T.S.



10	Bize ol <i>yok</i> gününde destgîr oldu	Bize ol <i>buñ</i> güninde dest-gîr oldu	buñ gün: Sıkıntılı gün. Bk. T.S. buñ: بوك , yok: يوق
11	Ol pilav <i>bayağından çır b</i> oldu.	Ol pilav <i>bayağıdan çerb</i> oldu.	çerb (F.): Münasip, uygun.
12	Baba Mecnun otururken bir keçi alub <i>bağırdı</i> .	Baba Mecnûn otururken bir keçi alup <i>yügürdi</i>	yügürmek: Koşmak, hızlı gitmek. Bk. T.S. Kelime nüshada بكردى şeklinde imla edilmiştir.
12	Hiç <i>kendüden</i> nutk gelmeyüb serâsime oldu.	Hîç <i>kendüden</i> nutuk gelmeyüb serâsime oldu.	
13	Amma şu denli <i>aşumu</i> ortaya getirüb yidiler.	Ammâ şu deñli <i>etimi</i> ortaya getirüp yidiler.	
13	<i>Kemügi</i> bir yere cem' eyleyüb <i>yıkıldılar</i> .	<i>Kemügümi</i> bir yere cem' eyleyüp <i>yıkdılar</i> .	
13	Var <i>keçi</i> olub duru geldim.	Ve <i>erkeç</i> olup turu geldüm.	erkeç: erkek keçi. Bk. T.S.
13	Köçegüm, senin <i>girdişin</i> oydı kim gördin <i>şimden gerüsini</i> ol <i>girdişden</i> kurtardılar	Köçegüm, senüñ <i>gerdişüñ</i> oydı kim gördüñ. <i>Şimden girü seni</i> ol <i>gerdişden</i> kurtardılar	
13	Ol <i>o yandan</i> üç gün <i>önden</i> Sultan kırk kere tıraş olmuşdı.	Ol <i>öyünden</i> üç gün <i>öñdin</i> Sultân kırk kerre tıraş olmuşdı.	“öyün”: vakit, zaman; “öñdin”: Önce. Bk. T.S.
13	<i>Âher</i> zâhir olucak bildiler kim bu remzmiş vesselâm.	<i>Âhir</i> zâhir olıcak bildiler kim bu remzmiş ve's-selâm.	
14	şunda bir altun sikke <i>kesenin dibi</i> geçüb dururdu.	şunda bir altun sikke <i>kessek</i> diyi giçüp tururdu.	sikke kesmek, hükümranlılık ifadesi olarak para basmak demektir.
14	Ol arada yetişüb <i>elini</i> yerinden kapdı.	Ol arada yitişüp <i>anı</i> yerinden kapdı.	
14	<i>Muhassıl-ı</i> kelâm,	<i>Muhassal-ı</i> kelâm,	

15	...bin koyun çobanıyla pür hemyân altun akçe, bir <i>gümüŝ</i> , bir kor eyerli at dilediğın Sultânın nazarına getürdi.	... biñ koyun çobanıyla pür-hemyân altun akça, bir <i>kös</i> , bir kor eyerli at diledüğın Sultân'ıñ nazarına getürdi.	Altın kelimesinin yanında “gümüŝ” anlamlı gibi görünüyorsa da alttaki cümlede kelimenin “kös” olduğu anlaşılır. Nitekim nüshada da açıktır: كوس
15	...dahi ardınca ol <i>kevs</i> i çekdi”. Eyitdi: “Alın köçegüm, pîrlerin oğlancıkları çalar”, didi.	Dahi ardınca ol <i>kösi</i> çekdi. Eyitdi: Aluñ köçegüm. Pîrüñ oğlancıkları çalar, didi.	Bir önceki cümlede “gümüŝ” okunan “kös” kelimesi burada da “kevs” okunmuştur.
15	Dahi ardınca ol pür <i>himyân</i> altun akçe çeküb	Dahi ardınca <i>pür-hemyân</i> altun akça çeküp	
15	İnşa'allah Sultan bu akçeyi kabul <i>ideyevüz</i>	İnşâ'allâh Sultân bu akçayı kabûl <i>ide, yiyevüz</i>	
15	Köçegüm, pîrlerin altun akçeye <i>tâki</i> yokdur	Köçegüm, pîrlerüñ altun akçaya <i>tañi</i> yokdur	tañi olmamak: İhtiyacı olmamak. Bk. T.S.
16	pîrlerin ocağın anlar <i>olcadır</i>	Pîrlerüñ ocağın anlar <i>ölçerür</i>	ölçermek: Ateŝi yakmak çin ocağı karıştırmak. Bk. T.S.
16	Hepsinden pîrlerin atı <i>evvel</i> geldi.	Hepsinden pîrlerüñ atı <i>öñ</i> geldi.	öñ: Önce, mukaddem. Bk. T.S.
16	Elli yedi bin Rûm abdallarının <i>derneyi</i> pîrlere virdiler.	Elli yedi biñ Rum abdâllarınıñ <i>dirnegi</i> pîrlere virdiler	dirnek: Toplantı yeri, cemiyet. Bk. T.S.
16	Sultânım, biz kuluna <i>himmet-i</i> nazar eyle nazar eyle	Sultân'um biz kuluña <i>himmet</i> nazar eyle	
16	Köçegüm, var sana, <i>gez, kezbâni</i> yatak <i>virdin</i>	Köçegüm, var, saña <i>Gezbeli</i> 'ni yatak <i>virdük</i>	
16	<i>Kendünden</i> sonra Sultan Varlığı eyitdi:	<i>Gitdüğinden</i> soñra Sultân Varlığı eyitdi:	
16	Meger kim dün <i>acidi</i> .	Meger kim dün <i>içiydi</i> .	dün: gece. Bk. T.S.

17	Şimdiki <i>hande</i> dahi âsîtânesi vardır işler ol <i>aklîmun</i> eridir	Şimdiki <i>h[i]nde</i> dahi âsîtânesi vardır, işler. Ol <i>ikl[i]müñ</i> eridir	<i>hîn</i> (Ar.): Zaman. Kelime nüshada <i>حنده</i> şeklindedir.
17	<i>Bir bîcan</i> karıcuğum, <i>eyleciğim</i> var. Akçe çok yok ki <i>dokudum</i> bezceğizi <i>dokuturum</i>	<i>Pîr-i bî-çâre</i> karıcuğam. <i>İpekciğüm</i> var. Akça çok yok ki <i>tokudam</i> , bezceğizi <i>tokutduram</i>	
17	<i>Toplayub</i> duru geldi.	<i>Tarılıp</i> turu geldi	
17	Ol <i>ibligi</i> alub <i>kendü</i> vardı. Bir kişinin <i>tez dergâhında</i> dokuyub	Ol <i>ipegi</i> alup <i>kendi</i> vardı. Bir kişininüñ <i>tezgâhında</i> tokuyup...	
17	Abdallar oraya <i>seyirdirdiler</i> ..	Abdâllar oraya <i>segirdişdiler</i> .	segirdişmek: Koşuşmak, koşuda yarışmak. Bk. T.S.
17	Köçegüm, bizi seven bunu çağla <i>basdura</i>	Köçegüm bizi seven buni çağla <i>basdura</i>	çıkla: saf, katışıksız bk. Derleme Sözlüğü
18	Var imdi köçegüm, sana <i>Yoklıca şehri</i> yatak virdik	Var imdi köçegüm, saña <i>Boklıca şehri</i> ni yatak virdük	Bokluca, Bursa civarında bir kasabadır.
18	İki <i>bedla'ili</i> yânına uydurub <i>Kurucaçay'a</i> karşı geldi.	İki <i>budalayı</i> yanına uydurub <i>Kurucaçay'a</i> karşı geldi.	
18	Getür <i>bir atını</i> göreyim	Getür <i>berâtuñi</i> göreyim	
18	Bir <i>hamamcı</i> <i>kefenin</i> içinde on sekiz yıl yatdı.	Bir <i>hamâm çirkefinüñ</i> içinde on sekiz yıl yatdı	
18	...varup <i>evde</i> <i>yakalayalım</i> deyüb, <i>yerağla</i> üzerine geldiler.	varup <i>oda yakalum</i> diyüp <i>yarağla</i> üzerine geldiler	Kelime nüshada <i>ياقلام</i> şeklinde imlâ edilmiştir.
18	Sultan Murad <i>padişahının</i> anası...	Sultân Murâd <i>pâdişâhuñ</i> anası...	
18	Bir gün <i>hâdimini</i> <i>getürdi</i> .	Bir gün <i>hâdimini</i> <i>gönderdi</i> .	

20	Hasan Hüseyin <i>sıbk</i> olsun için...	Hasan Hüseyin <i>sebak</i> olsun için...	
20	Sultan Varlığı o dem elindeki meftul <i>ururdi</i>	Sultân Varlığı o dem elindeki meftûl[i] <i>özerdi</i> .	
20	<i>İsteyümüzü</i> bulduk.	<i>İstegümüzü</i> bulduk.	
20	... <i>âlâ</i> gelsün deyü üç gün çağırdı	... <i>illâ</i> gelsün diyü üç gün çağırdı.	
21	... her kande varsa, bir <i>şehr-i</i> bazar basardı.	... her kanda varsa bir <i>şehri</i> bâzâr basardı.	
21	Yedi günden sonra ne şehre <i>varınca</i> bazar <i>varın</i> beylerindir idi.	Yedi günden soñra ne şehre <i>varur</i> , ne bâzâr[a] <i>var[ur]</i> . <i>Ben Tañrıyın, dir</i> idi.	
21	rahmetullahi’aleyh <i>rahmete ve es’ate</i>	rahmetullâhi ‘aleyhi <i>rahmeten vâsi’a</i>	“Allah ona sonsuz rahmet etsin” anlamında Arapça bir dua
21	Eger <i>benim</i> olarak <i>âdâb</i> olmasa benim dahi gelür <i>kimsem</i> ol nizam <i>koyum</i> , dirdi.	Eger <i>olaruñ âdâb[i]</i> olmasa benim dahi [elümden] gelür kim <i>evvel nizam koyam</i> , dirdi.	
21	Sultânın <i>katında</i> <i>la’in</i> teftiş idüb haber aldılar.	Sultân’uñ <i>kandalığın</i> teftiş idüp haber aldılar.	kandalığın: Nerede olduğunu
21	Sultânın üzerine <i>götürdiler</i> . Pes, <i>olalar</i> <i>gelürken...</i>	Sultân’uñ üzerine <i>gönderdiler</i> . Pes <i>olar</i> <i>geliyorken...</i>	
21	<i>yürivirdi</i> .	<i>yürüyüvirdi</i> .	
21	<i>geyikcikler</i>	<i>geyicekler</i>	
21	Ol eger <i>münezzehse</i> bu koçı neyler	Ol eger <i>münezzehmisse</i> bu koçı n’eyler	“-misse” eki Eski Anadolu Türkçesinde “-imişse” ekiyle eş görevli olarak kullanılır.
21	Bu koçu ânâ put olmuş, boğazlan koçı, <i>alın bundan</i> kurtaralım	Bu koçı aña put olmuş. Bogazlañ koçı, <i>anı</i> putdan <i>kurtaralum</i>	

	Sultan Varlığı oturub <i>barkeşt</i> eyledi.	Sultân Varlığı, oturup <i>bâz-geşt</i> eyledi.	Kelime nüshada بارکشت şeklinde yazılmıştır ve bu imlâya göre okuyuş doğrudur. Ancak kelime bu şekliyle anlamsızdır. Farsça geri dönmek anlamında “bâz-geşt” olmalıdır.
22	<i>Görüb</i> pâ- bürehne Çambahçe’ye doğru yürüyüverdi.	<i>Turup</i> pâ-bürehne Çambagçe’ye togrı yürüyü virdi.	Turmak: Ayağa kalkmak. Bk. T.S.
22	Tengrilik ve Peygamberlik da’vasın <i>kılarısın</i> , şol <i>degnəkçüge</i> dahi hükminiz geçmez mi	Tañrılık ve peygamberlik da’vasın <i>kılarısız</i> . Şol <i>dikencüge</i> dahi hükümüñüz geçmez mi	
22	Bunlar varıcak Sultan Baba yanına döşek <i>derşüb</i> Sultan <i>Kemal</i> okudı.	Bunlar varıcak Sultân Baba yanına döşek <i>döşeyüp</i> Sultân <i>Kemâl</i> ’i okudı.	okumak: Çağırarak. Bk. T.S. Dolayısıyla “Sultân Kemâl okudu”nun bir anlamı olmaz.
22	<i>Kemal</i> olarak sözüyle vaz geçdi.	<i>Kemâl</i> <i>olaruñ</i> sözüyle vaz geçdi.	
23	<i>Sebt</i> çekile, nazarımıza koyun	<i>Sebet</i> çekile nazarımıza koyuñ	
23	bende <i>sığar</i> iki cihan, ben bu cihânâ sığmazem; <i>çün</i> la-mekân benem, <i>gün</i> mekânâ sığmaz	Bende sığar iki cihan ben bu cihana sığmazam / <i>Cevher-i lâ-mekân</i> benem <i>kevn [ü]</i> mekâna <i>sıgma[am]</i>	Bu ibareler rastgele cümleler değil Nesimî’nin bir gazelinden -yanlış- aktarılmış bir beyittir. Divan’da olduğu şekliyle tamir edildi.
23	Köçegüm, <i>eger didigin</i> Muhammed’in şeri’atı seni <i>kor</i> kabına <i>sıgdırıp</i> koyarlardı	Köçegüm, egr[i] <i>didüñ</i> . Muhammed’üñ şeri’atı seni <i>koz</i> kabına <i>sıgırup</i> koyarlardı	sıgırmak: Sıgdırmak. Bk. T.S. “koz” kelimesi nüshada kor şeklindedir. Ancak “kab” kelimesi EAT’de kabuk anlamında kullanıldığına göre kelimenin “ceviz” anlamında “koz” olması gerektiğine şüphe yoktur.

23	Köçegüm, <i>ıssını</i> bilmeyen hayvandan dahi kötüdür.	Köçegüm, <i>ıssısını</i> bilmeyen hayvândan dahi kötüdür.	
23	mübarek eliyle bir alma aldı ve bir <i>tabag</i> Seyyid'in önünde kodı.	mübarek eliyle bir elma aldı ve bir <i>tig</i> Seyyid'ün öfinde kodı.	“elma” ve “tabak” anlamca makul gelse de tabak/tabag ت ile değil ط harfiyle yazılır. Söz konusu kelime ise تينغ şeklindedir.
23	... seni Mağnisa'da bir <i>murat</i> ilinde istiyorlar.	... seni Magnisâ'da bir <i>mir'ât</i> ilinde isteyorlar	“murat” diye bir kelime yoktur. murâd: مراد mir'ât: مرأت
23	ocağın küllensin”, <i>didi</i> . <i>Kendine</i> sebep bu idi kim...	Ocağın küllensin <i>didiginden</i> sebep bu idi kim...	
24	Abdal Musa padişaha sohbetde <i>kakadı</i> , eyitdi:	Abdâl Mûsâ pâdişâha sohbetde <i>kakadı</i> . Eyitdi:	kakımak: Kızmak; itiraz etmek. Bk. T.S.
24	İnkâr ehliydi. -”Komayub <i>taşre</i> <i>idin</i>	İnkâr ehlidir, komayub <i>taşra eyleñ</i>	
24	Ey ocağın <i>küllenmiş</i> ,	İy ocağın <i>küllenmesin</i> ,	
24	-” <i>Aher</i> Sultan'a yetişecek ocağın küllensin, <i>ayyukun</i> çüksün”, <i>didi</i> .	Âhir Sultân'a yetişecek “Ocağın küllensün, ayrıkuñ (?) çüksün.” <i>didi</i> .	“ayrıkuñ” okuduğumuz kelime nüshada ايوفاك imlasiyle yazılmıştır. Ancak Arapça “ayyûk” olmadığı kesindir.
24	Bu <i>yakadan</i> Nesimi dahi sürdi.	Bu <i>yañadan</i> Nesîmî dahi sürdi.	yaña: Yan, taraf, cihet. Bk. T.S.
24	Cum'a <i>gün</i> idi.	Cum'a <i>güni</i> idi.	
25	<i>Fâsid</i> Mısır'a vardı.	<i>Kâsıd</i> Mısır'a vardı.	
25	Halebli Seyyid'in derisin soydılar. <i>Ama</i> ki <i>köyüne</i> gelince söyledi. <i>Köyüne</i> gelince teslim oldu (İnna lillahi ve inna 'aleyhi raci'un)	Halebli Seyyid'ün derisin soydılar. <i>Ammâ</i> ki <i>göbege</i> gelince söyledi. <i>Göbeğine</i> gelince teslim oldu. “İnnâ li'llâhi ve innâ <i>ileyhi</i> râci'ün.”	Burada Seyyid Nesîmî'nin derisinin yüzülmesi anlatılmaktadır. Derisinin yüzülmesi “göbeğine” sıra gelince teslim olarak “innâ li'llâhi...” ayetini okuduğu ifade ediliyor.

25	Bir kişi geldi. Oğlum <i>indirdi</i> . Atına bindürüb önüne <i>düşürdüler</i> .	Bir kişi geldi, oğlunu <i>azdurdi</i> . Atına bindirüp öñine <i>düşer</i> , <i>didiler</i> .	
25	<i>Padişaha</i> dahi eyitdi: -"Hünerin sorun ne hünerli kişidir", didi.	<i>Pâdişâh</i> dahi eyitdi: Hünerin soruñ, ne hünerlü kişidür? didi.	
25	nesne <i>dimezim</i>	nesne <i>dimezin</i>	Nâşirin okuyuşu da aynı anlama gelmekle birlikte nüshadaki şekil "dimezin"dir.
26	Deyü kovarak Karaburun'a <i>alındı</i> ,	diyü kovarak Karaburun'a <i>iletirdi</i> ,	
26	<i>Vardır</i> ol oğlancığa yattığı yerde bir <i>degme</i> urdı.	Vardı ol oğlancığa yatduğı yerde bir <i>depme</i> urdı.	
	Maslahat <i>dutub</i> Kütahya'ya geldi.	Maslahat <i>düşüp</i> Kûtâhiyye'ye geldi	
26	Şu memleketde şu <i>ehil</i> bir kerametli kişi vardır...	Şu memleketde şu <i>asil</i> bir kerâmetlü kişi vardur...	
26	Ol gördünüz velâyet <i>idüki</i> neden ma'lum	Ol gördü[gü]ñüz velâyet <i>idügi</i> neden ma'lum?	
26	ben ânın <i>işledügin</i> velâyet midir, sihir midir size <i>bilivirim</i>	Ben anuñ <i>işledügi</i> velâyet midür, sihir midür; size <i>bilivireyüm</i>	
27	Köçegüm, ol kardaşçık pîrleri <i>sınayivirir</i>	Köçegüm, ol kardaşçık pîrleri <i>sınayıyor</i>	-yIyor eki, Eski Türkçe döneminden Eski Anadolu Türkçesine intikal eden sürerlilik fiili ekidir.
27	<i>Yarendesi</i>	<i>Yarındası</i>	Gerekli açıklama yukarıda yapıldı.
27	Henüz dahi kopardığı yerin südi damlayu durur <i>idi</i> . -"Alın köçegüm, ...	Henüz dahi kopardığı yerüñ südi tamlayu durur. <i>Eyitdi</i> : Aluñ köçegüm, ...	
27	... ol <i>kardaşın çoğa</i> bizden bunu nişân iledin", didi.	... ol <i>kardaşcuga</i> bizden bunu nişân iledüñ, didi.	

27	Hindistan'a sefer itmiş <i>havace</i> kişiler var idi. Yanına <i>kaygırdı</i> .	Hidistân'a sefer itmiş <i>h'âce</i> kişiler var idi. Yanına <i>kıgırdı</i> .	Vâv-ı ma'düle bulunan Farsça "h'âce" kelimesini "havace" okumak yanlışır. kıgırmak: Çağırmak. Bk. T.S.
28	İmdi bu kişi bunu <i>vesilatlamı</i> getürdi, ya sihirle mi	İmdi bu kişi bunu <i>velâyetle mi</i> getürdi ya sihirle mi?	
28	Sihirbazların hükmü on <i>günlüğe bulduk vardır</i> . Otuz günlük <i>bulduk</i> vardı. Kırk günlük <i>bulduk</i> vardı. Andan öte varmadı.	Sihirbâzlaruñ hükmü on <i>günlük yoldan vardır</i> , otuz günlük <i>yoldan</i> vardı, kırk günlük <i>yoldan</i> vardı. Andan öte varmadı.	Cümlede üçüncü defa geçen "yoldan" kelimesi nüshada <i>يولدىق</i> şeklindedir.
29	Bir <i>âlâ ki</i> vardı. Yeşil, kızıl çadırlar kurulub durur.	Bir <i>alaña</i> vardı. Yeşil, kızıl çadırlar kurulup durur.	"Saha" anlamındaki "alan" kelimesi eski metinlerde nun ile de ñ ile de görülür. Bk. T.S.
29	... şu kardaşçıkları, birer kişi çadırınıza <i>altun</i> , konukluk eyleyin.	şu kardaşçukları birer kişi çadırıñuza <i>ilediñ</i> , konukluk eyleyüñ.	
29	Geldikleri <i>ögle</i> vakti idi.	Geldikleri <i>öyle</i> vakti idi	Bugün "ögle" dediğimiz kelime, Eski Anadolu Türkçesinde "öyle" imlası ile de yazılmıştır (Bk. T.S.). ki, nüshada da bu şekildedir.
29	Yüzünden nur göge <i>diren diren</i> olmuş, <i>berrak</i> urur,	Yüzünden nûr göge <i>direk direk</i> olmuş <i>berk</i> urur.	
29	-"Ne gördünüz köçegüm söyleyin", didi.	Ne gördüñüz köçegüm? <i>Söyleñ</i> , didi.	
30	Evliyâyâ <i>yokdur havf-ı hazer</i>	Evliyâyâ <i>yok-durur havf [u] hazer</i>	"havf" (korku), "hazer" (sakinme) benzer anlamlı kelimelerdir ve aralarındaki ilişki izafet değil vasf-ı terkîbidir.
30	<i>Gir</i> Kelâmullah'dan aldinsa <i>sıbk</i>	<i>Ger</i> kelâmullâhdan alduñsa <i>sebak</i>	



30	Otururdu Sultan o <i>sâhib-i</i> hüner	Otururdu Sultân o <i>sâhib-</i> hüner	Vezin gereği izafet yapılmayacağı gibi sahip kelimesi normalde de klasik izafetle değil izafe-i maktûpla ayzılır.
30	Kim niyâz ide o <i>mürüvvet</i> kânına	Kim niyâz ide o <i>mürvet</i> kânına	Aslı “mürüvvet” olsa da vezin gereği “mürvet” yazılıp okunmalıdır.
30	Üç kişi gelürdi yüz <i>sürmekte</i>	Üç kişi gelür idi yüz <i>sürmege</i>	
30	Magrib maşrık <i>seyr</i> eyle gücü	Magrib [ <i>ü</i> ] maşrık <i>yiter</i> ise gücü	
31	Dinle <i>cânıyla</i> sözi ey kân-ı <i>hod</i>	Diñle <i>cân-ıla</i> sözi iy kân-ı <i>cûd</i>	
31	Yemegin Sultan yemezdi ey <i>pîr-i asûl</i>	Yemegin Sultân yimezdi_ey <i>pür-usûl</i>	
31	Kabul oldu hâcetünüz <i>yiğ</i> in didi	Kabûl oldu hâcetüñüz <i>yiñ</i> didi	
31	Sultan ol dem suya daldı bahr-ı dâr	Sultân ol dem suya taldı bahr[ <i>t</i> ]-vâr	“Sultan o zaman balık gibi (bahrivâr) suya daldı”
31	Üç dâne <i>bübercigi</i> dutar	Üç dâne <i>büber</i> çiçegini dutar	
31	İşte bildin Sultan <i>ki</i> er durur	İşte bildüñ Sultânüñü er durur	
31	Görünce virir cevâb sözine	Gör nice virür cevâb[1] sözine	
	Evliyâyâ <i>birdür</i> yakın irak	Evliyâyâ <i>bir</i> durur yakın irak	
32	Pîrimiz yaturdı <i>ağlayuva</i>	Pîrimüz [anda] yaturdı <i>ağlayu</i>	
32	Yine dinle bir hikâyet <i>şükkerin</i> Kim <i>miskinin</i> ola <i>haldirin</i>	Yine diñle bir hikâyet <i>şekkerin</i> Kim <i>meskenin</i> ola <i>huld-i berin</i>	Arapça “şekker” veya Farsça “sükker” vardır. “Şükker” diye bir kelime olmadığı için şükkerin de olmaz.
32	Evliyâ <i>nutk-ı</i> gıdayı ruh olur	Evliyâ <i>nutk[ı]</i> gıdâ-yı rûh olur	“Evliyanın konuşması ruh gıdası olur.”
32	Ol zamanda Hazret-i Sultan <i>âyâr</i>	Ol zamânda Hazret-i Sultân <i>i yâr</i>	
32	Hem begâyet <i>âlemiydi</i> anla işi	Hem be-gâyet <i>âlim idi</i> anla_ işi	

	<i>Bâd-ı muhalif çünkim asdı ey yâra Neylesünler kıldı bunlar bi câra</i>	<i>Bâd muhâlif çün kim esdı iy yarâ N'eylesünler kaldı bunlar bi-çarâ</i>	“Bâd-ı muhâlif” de beyitte anlamlı olmakla birlikte, vezin gereği terkîp yapılmamalıdır.
32	<i>Didi ya dengizde ya karada evliyâ Olaki hükmin yürüde gir vâre ise</i>	<i>Didi yâ deñizde ya karada evliyâ Oña hükmin yürüde ger var-ısa</i>	
32	<i>Er göre bize meded evliyânın</i>	<i>İrgüre bize meded evliyânın</i>	İrgürmek: Ulaştırmak. Bk. T.S.
33	<i>Gelüben gemilerine âl urur Bunları ol dem kenâra ayrı görür</i>	<i>Gelüben gemilerine el urur Bunları ol dem kenâra irgürür</i>	“İrgürmek”le ilgili açıklama yukarıda yapıldı.
33	<i>Didi Sultânâ kim ey Sultânım âri</i>	<i>Didi Sultân’a &lt;kim&gt; iy Sultânım eri</i>	< > işareti arasında gösterilen ibareler mısradaki bulunmaması gereken fazlalıkları gösterir.
33	<i>Öyle didi özden oldu nihân</i>	<i>Öyle didi oradan oldu nihân</i>	
33	<i>Ol bana mürüvvet kılan Şah’ı soram</i>	<i>Ol baña mürvet kılan şâha soram</i>	“mürvet”le ilgili açıklama yukarıda yapıldı.
33	<i>Birinizin bir kıl nazar gör neyledi</i>	<i>Bir kezın bir kıl nazar gör n’eyledi</i>	
33	<i>Kaldı sermaye kitapları hem âyin ‘Azm kıldı kim göre Rûm kalmayın</i>	<i>Kaldı sermaye kitâbları hemîn ‘Azm kıldı kim göre Rum iklimin</i>	Arapça “iklîm” kelimesi اقليم aslında şeklinde olmasına rağmen nüshada vezne uyularak اقليم şeklinde imlâ edilmiştir.
33	<i>Cümlesin müzlem kalurdı ey yere</i>	<i>Cümlesin müzlem kılurdı iy yara</i>	yârâ: ey dost! Eserde sıkça geçen ve aslı يارا olan bu kelime nüshada çok farklı imlalarla ( ياره - يره - يرا - ) karşımıza çıkmaktadır.
34	<i>Sultan ider ânâ köçegüm katı Ol bin akçe pirlere virdin ânı</i>	<i>Sultân eydür aña köçegüm kanı Ol bin akça pirlere virdük anı</i>	
34	<i>Didi kim eksiklik eyitdin padişah</i>	<i>Didi kim eksüklik itdük pâdişâh</i>	

34	Der <i>kabrimiz</i> pîrler ânâ kılmadı	Dir <i>kayırmaz</i> pîrler âna kalmadı	kayırmak: Kaygılanmak, tasalanmak. Bk. T.S. “kabrimiz” okuyuşu vezni ve anlamı bozar.
34	İncidür mülzem <i>kalurdu ey dili</i>	İncidür mülzem <i>kılurdu iy velî</i>	
34	Kılmadılar <i>leyyin</i> kimseye hücum	Kılmadılar <i>lik</i> kimseye hücum	
34	<i>Kal-u</i> hâl etmektir erlik didi	<i>Kâl[i]</i> hâl itmektür erlik didi	
35	Tevbe kıldı devşürürdi <i>öngünü</i>	Tevbe kıldı divşürürdi <i>ögini</i>	
35	Ey <i>eseri haşreden gir dinlür</i> ise bu kelâm nice haşır <i>Olsa</i> bu olmaya temâm	<İy <i>esrâ</i> > <i>haşre dek ger dinilürse</i> bu kelam Nice haşır <i>ola</i> bu olmaya tamâm	
35	Ey mürüvvet bahrine <i>guvâs</i> olan Sultan Baba Ey za'ife <i>hazrla</i> İlyas olan baba	İy mürüvvet bahrine <i>gavvâs</i> olan Sultân Baba İy za'ife <i>Hızr ile İlyâs</i> olan [Sultân] Baba	
35	Yine dinle bir <i>hikâyet-i hoş yeter</i> ‘Akıl olana bu <i>söz-ü</i> ibret yeter	Yine diñle bir <i>hikâyet hoş-ter</i> (v.b.) ‘Akıl olana bu <i>söz</i> ‘ibret yeter	
35	Liki münkir <i>aymaz</i> bundan haber	Lîki münkir <i>alımız</i> bundan haber	
35	Ol zaman kim Sultan ol <i>kânı</i> kerem	Ol zamân kim Sultân ol <i>kân-ı</i> kerem	
35	Üstüne varmak diledi ey <i>pîr-i asûl</i>	Üstine varmak diledi <i>iy pür-usûl</i>	
35	Gönlümüzde <i>bağı</i> uğur dutalum	Gönlümüzde <i>ya 'nî</i> uğur tatalum	ugur: Yol. Bk. T.S.
35	Kankumuzın eridir <i>kuthısı</i> <i>Evlüyâyı</i> içre <i>ki</i> heybetlüsü	Kangumuzun eridür <i>kuvvetlüsi</i> <i>Evlüyâ[lar]</i> içre <i>key</i> heybetlüsü	key: Çok. Bk. T.S.

35	Her biri <i>çağır</i> <i>dirilir</i> bir iki ere	Her biri <i>çagırdılar</i> bir iki_ere	
35	Saldı <i>ol şâhım</i> padişah <i>Sır</i> idemedi şikârı o <i>sırdır ah</i>	Saldı <i>evvel şâhinini</i> pâdişâh <i>Sayd</i> idemedi şikârı_o <i>merd-i râh</i>	sayd (Ar.): Av. İleride de görüleceği gibi metindeki bütün “sayd”lar (صيد) “sır” okunmuştur. Sır: سر
35	<i>Sır</i> idemedi şikârı o <i>sırdır ah</i>	<i>Sayd</i> idemedi şikârı o <i>merd-i râh</i>	
35	Bir <i>vezir</i> dahi saldı <i>şâhının</i>	Bir <i>vezîr[i]</i> dahi saldı <i>şâhinin</i>	
35	<i>Sır</i> idemedi ânında <i>şâhının</i> Gönül çıkardı <i>devr-i âhını</i>	<i>Sayd</i> <i>ide imdi anuñ da</i> <i>şâhini</i> Gökl[ere] çıkardı <i>dûd-ı</i> âhını	Nüşadaki imlâya göre yazarın okuyuşu (devr-i âhını) doğrudur, ancak manasızdır. Metin tamire muhtaçtır.
35	Ol Timurtaş oğlu 'Ali <i>Hân</i> 'ı Kim vezir idi ânın ey <i>âbı</i>	Ol Temurtaşoğlu 'Alî <i>Çelebi</i> Kim vezîr[i] idi anuñ iy <i>ebî</i>	
35	Ol dahi saldı şikâr <i>yâzını</i>	Ol dahi saldı <i>şikâr-ı</i> <i>bâzını</i>	
36	Kim velâyetin <i>görenin</i> bî 'aded	Kim velâyetüñ <i>görinen</i> bî-'aded	
36	Saldı <i>yazı</i> eline girdi şikâr At saldı <i>şikâr</i> kılub <i>bî- şâmâr</i>	Saldı <i>bâzı</i> eline girdi şikâr At saldı <i>şükr</i> kılup <i>bî-</i> <i>şümâr</i>	
36	At salduğu yerin öni ey <i>hayvan</i>	At saldığı yerüñ öñi_ey <i>cüvân</i>	
36	Erdi bir yere <i>hemencan yadsıya</i>	İrdi <bir> yere <i>hem-</i> <i>çünân bād-ı sabâ</i>	
36	Yere kodı <i>elini</i> <i>nesiyle</i> atı	Yire kodı <i>anı nesy-</i> <i>ile [iy] ebî</i>	
36	Ol sa'at içre hemân <i>nihân</i> olur	Ol <i>sâ</i> 'at içre hemân <i>pinhân</i> olur	
36	Göre dururlardı o <i>hayırlığın</i> yaz	Göre dururlardı <i>uçdığını</i> <i>bâz</i>	

36	Gördiler kim nesnesi yok sağ <i>isen</i> <i>Sırrını</i> almış ele ey <i>canmış</i>	Gördiler kim nesnesi yok sağ <i>esen</i> <i>Saydını</i> almış ele iy <i>cân-ı men</i>	
36	<i>Sırrını</i> almış ele ey <i>canmış</i>	Saydını almış ele ey <i>cân-ı men</i>	
36	Kim <i>devürür</i> seni tutub yere koyan	Kim <i>durur</i> seni tutup yire koyan	
36	'Aşkının gönlüm <i>oldurur miskini</i>	'Aşkınıñ göñlüm <i>olupdur meskeni</i>	
36	Böyle <i>diyüb</i> seğirdüb vardılar <i>Sırrın</i> almış nesnesi yok gördiler	Böyle <i>diyüben</i> segirdüp vardılar <i>Saydın</i> almış nesnesi yok gördiler	
36	Didi ânın yüzünü <i>gir</i> göresin Padişahluk <i>terkeni</i> oldem urasın	Didi anuñ yüzünü <i>ger</i> göresin Padişahlık <i>terkin</i> ol dem urasın	
36	Harâbe <i>varub ilk</i> <i>mahlûkâtın</i>	Harâba <i>vara ilüñ</i> <i>memleketüñ</i>	
36	<i>Leyki</i> bana destûr olsun <i>vereyin</i>	<i>Liki</i> baña destûr olsun <i>varayın</i>	
36	Gör bize ne remz eyler ol <i>pâk-ı nûr</i>	Gör bize ne remz eyler ol <i>pâk-nûr</i>	
36	<i>Ardısı</i> Sultan <i>nazarınadır zaman</i>	<i>İrdi</i> Sultân nazarına <i>der-</i> <i>zamân</i>	
36	Eyledi <i>Sultan</i> medh-i <i>bi baban</i>	Eyledi <i>Sultân</i> 'a medh-i <i>bi-pâyân</i>	
37	Gideyim ardınca <i>Şâhının</i> ben dahi	Gideyüm ardınca <i>Şâh</i> 'uñ ben dahi	
37	<i>Çekdüce</i> miş ânun dedem ' <i>Akibince</i> Sultânın <i>ardı kadîm</i>	<i>Çekd[i]</i> çizmesin[i] anuñ [iy] dedem ' <i>Akibince</i> Sultân 'uñ <i>urdu kadem</i>	"kadem" kelimesi, nüshada yazarın okuduğu gibi "kadîm" şeklindedir. Ancak hem "kadem urmak" (yürüme, adım atmak) anlamı hem de kafiye gereği kelimenin "kadem" olması gerektiği açıktır.
37	Eyledi bu remzi <i>kudret-i âşikâr</i>	Eyledi bu remzi <i>kudret</i> <i>âşikâr</i>	

37	<i>Âlâ</i> oğlancuğa yokdur elem	<i>İllâ</i> [ol] oğlancuga yokdur elem	
37	Veẓîr aldı iş bu <i>remz</i> kudreti	Veẓîr aldı işbu <i>remz-i</i> kudreti	
37	Her ne remz idiyse <i>buldı</i> temâm	Her ne remz ider ise <i>bildi</i> temâm	
37	Padişaha geldi hep bir <i>pîr</i> didi	Pâdişâha geldi hep bir <i>bir</i> didi	
37	Şazuluk <i>idüb</i> ol dem durdular	Şâzılık <i>idüben</i> ol dem durdılar	
37	<i>Revîrû</i> olub ânınla durasın	<i>Rû-be-rû</i> olup anuñla durasın	
37	<i>Beğlerin</i> oldur varavuz tapavuz Ânâ istikbâl idevüz <i>o yavuz</i>	<i>Yigrek</i> oldur varavuz [ <i>u</i> ] tapavuz Aña istikbâl idevüz <i>uyavuz</i>	yigrek: Daha iyi; tercih edilir. Bk. T.S.
37	<i>Baknub</i> teslim kıldı özünü	<i>Begenüp</i> teslim kıldı özünü	
37	Var eylenle gönlüne âzâd ol Tengrimize ak olmağıl ey <i>kazûl</i>	Var <i>iliññle</i> [vü] <i>günüññle</i> âzâd ol Tañrımuza ‘âk olmağıl ey <i>fuzûl</i>	
37	İş bu nutkun üstüne <i>salâh</i> itdiler Evliyânın remzini <i>gözetdiler</i>	İşbu nutkuñ üstüne <i>sulh</i> itdiler Evliyânun remzini <i>gör</i> <i>n’itdiler</i>	
37	Meskenine <i>küllî</i> oldı şâzmân	Meskenine <i>geleli_</i> oldı şâzımân	
38	Her <i>kim</i> bu kudret kelâmın dinleye Kendünün varlığını <i>aldın</i> koya	Her <i>ki</i> bu kudret kelâmın diñleye Kendünüñ varlığını <i>elden</i> koya	
38	<i>Kendüzinde kânu</i> <i>ola</i> cân bulur <i>Dost civân</i> bir cân vire bin cân olur	<i>Kendözinden fânî olan</i> cân bulur <i>Dost-içün</i> bir cân vire biñ cân olur	
38	Bu sözü <i>kelâm</i> et ki bu sözdür usûl “ <i>Mevtüve katile</i> <i>en tehvatüe</i> ” der Resûl	Bu sözi <i>fehmi</i> it ki bu sözdür usûl “ <i>Mûtû kable entemûtû</i> ” dir Resûl	

38	Hazret-i Sultan ol <i>merdi hüdâ-ı</i> kerâmet	Hazret-i Sultân ol <i>merd-i</i> <i>Hudâ</i> <kerâmet>	
38	Ey Hacı Bayram <i>işide sizler vara</i>	<Ey> Hâcî Bayram <i>işidesiz serverâ</i>	
38	O <i>Seyyidin</i> oldu şöyle mu'teber	O <i>sebebden</i> oldu şöyle mu'teber	
38	Didi <i>mürîdlerin</i> kim duralum	Didi <i>mürîdlerine</i> kim turalum	
38	Siz şeri'at <i>ehl-i</i> sözün <i>sıtkı</i>	Siz şeri'at <i>ehl[i]</i> sözün <i>muttakî</i>	
38	O <i>yâr kaşu giyer</i> <i>bunı bulan</i> kişi	O <i>bir kaşu kirpügi yüyük</i> kişi	yüyük: Tıraşlı. Bk. T.S.
38	Söyledi <i>mürîdlerinden</i> <i>birinciye</i> Bu <i>dala</i> anda <i>yatsırdır</i> bir gice	Söyledi <i>mürîdlerine bir</i> <i>nice</i> <i>Budalâ</i> anda <i>yatsırdur</i> bir gice	-IsAr: EAT'de gelecek zaman ekidir. "yatsırdur": yatacaktır.
38	Gör velâyetden ne <i>görünüyü</i> eser	Gör velâyetden ne <i>görünür</i> eser	
39	Erdi kudret matbâhından <i>bi-</i> <i>şimâr</i>	İrdi kudret matbahından <i>bî-şümâr</i>	
39	<i>Yakun</i> iş bu ni'meti birkaç yere	<i>Yıguñ</i> işbu ni'meti birkaç yere	
39	<i>Yakdılar</i> bir yere çörek bir yere bir <i>yânı</i>	<i>Yıgdılar</i> bir yere çörek bir yere bir <i>nâmı</i>	
39	İre geldi <i>o yer</i> <i>varub</i> dervîşlerin	İre geldi <i>uydurub</i> dervîşlerin	
39	<i>Katrandan inüp</i> oldı <i>beyân</i> 'Aşık <i>olur</i> olmaya <i>andan kemân</i>	<i>Katırından inüben</i> oldu <i>yayan</i> 'Aşık <i>oldur</i> olmaya <i>anda</i> <i>gümân</i>	
39	Çünkü gördi <i>evliyâyı bir güzîn</i> Dinle nice remz olur ey <i>pâk-ı din</i>	Çünkü gördi <i>evliyâ-yı</i> <i>ber-güzîn</i> Diñle nice remz olur iy <i>pâk-dîn</i>	

39	Didi kim dervişlere <i>gelün çekün</i> Hâcetimiz kabul oldı <i>ki beylük</i>	Didi kim dervişlere <i>gülbeng çekün</i> Hâcetümüz kabûl oldu <i>key biliün</i>	
39	Çünkü dervişler o <i>havlini</i> gördiler Bu ne remz <i>diyü</i> <i>beni</i> sordılar	Çünkü dervişler o <i>hûnu</i> gördiler Bu ne rem(i)z <i>diyübeni</i> sordılar	-UbAn(I): EAT'nin zarf fiil eklerindedir. "diyübeni": deyince.
39	<i>Yu'laf duruz yarar</i> <i>civan</i> kişi	<i>Bu 'alefdür siz birer</i> <i>hayvân</i> kişi	
39	Böyle remzi <i>bu</i> <i>el'acib</i> görmediniz	Böyle remzi <i>bü'l- 'aceb</i> görmediñüz	
39	<i>Uran</i> Sultan Baba'ya geldiler	<i>Oradan</i> Sultân Baba'ya geldiler	
39	Yapuşun ellerini alun <i>pîri</i>	Yapışuñ ellerini aluñ <i>beri</i>	
39	<i>Derma'n</i> neydüğünü bilmedi	<i>Dürr-i ma'nâ</i> neydüğünü bilmedi	
39	Her biri <i>kıyn bir</i> yakına oturur	<Her> biri <i>koyun yir</i> yakına oturur	
39	Bir kemük kesdi <i>söğütten</i> padişah	Bir kemük kesdi <i>söğüşden</i> pâdişâh	
39	Kemüğü sundu ve üç <i>giz</i> söyledi İbrâhim <i>gelmeye</i> dostdan didi	Kemügi sundı vü üç <i>kez</i> söyledi İbrâhîm <i>geliser</i> [ol] dostdan didi	
40	<i>Bahrlar</i> ma'nâ göline daldılar	<i>Bahr-i</i> ma'nâ göl[er]ine taldılar	
40	<i>Cücâmı</i> koyu gaşetden uyan	<i>Çü cânı ko</i> [kim] <i>bu</i> gaşetden uyan	
40	Menzil <i>olgil</i> hoş sâfâ <i>erkânıyla</i>	Menzil <i>algil</i> hoş safâ <i>erkân ile</i>	
40	Çünkü hatm oldu bu <i>nokta-i şükriin</i> <i>Ruhu pâk</i> Ahmed'e <i>sâdâferin</i>	Çünkü hatm oldu bu <i>nutk-ı şekkerîn</i> <i>Rûh-ı pâk-i</i> Ahmed'e <i>sad</i> <i>âferin</i>	Kelime nüshada da "nokta" şeklinde dir ancak bağlam böyle olması gerektiğini açıkça söylemektedir.
40	Sohbet iderlerdi lisân-ı <i>halille</i>	Sohbet ider<ler>di lisân-ı <i>hâl ile</i>	



40	<i>Sordı</i> geldi otururken nâzenîn Görki neyler <i>evliyâyı</i> bergüzîn	<i>Turu</i> geldi otururken nâzenîn Gör ki n'eyler <i>evliyâ-yı</i> ber-güzîn	“ <i>туру</i> gelmek”: ayağa kalkmak. Bk. T.S.
40	Dayağıyla basub aldı bir <i>yükün</i>	Tayağıyla basup aldı bir <i>yüñin</i>	
40	Yünlü samut çünkü gördi ol <i>yükü</i> Didi Sultânım bana ver bu <i>yükü</i>	Yünlü samut çünkü gördi ol <i>yüñi</i> Didi Sultânım baña vir bu <i>yüñi</i>	
40	Padişaha eyledi <i>bî-dil-i</i> niyâz Tâki <i>yükü</i> verdiler ey serfirâz	Pâdişâha eyledi <i>bî-dil</i> niyâz Tâ ki <i>yüñi</i> virdiler ey ser-firâz	
40	Her ne yük girse eline <i>samutunun</i> Çevresine sokar idi ol <i>yükünün</i>	Her ne yüñ girse eline <i>Samud'uñ</i> Çevresine sokar idi ol <i>yüñüñ</i>	
40	Ol zamanda <i>Çağtay</i> Rûm'a iner <i>Ma'nây-ı kelâm</i> eyle sen ey <i>baht-u vâr</i>	Ol zamânda <i>Çagatay</i> Rûm'a iner <i>Ma'nyı fehm</i> eyle sen ey <i>baht-vâr</i>	
41	Bir nice cem' olur <i>ulularından</i>	Bir nice cem' olur <i>ulular</i> <i>neden</i>	
41	Üş <i>Çağtay</i> irişür yavuzluğu	Uş <i>Çagatay</i> irişür yavuzluğu	
41	Şazılık yerle kodılar yüz yere	Şâdlık <i>birle</i> kodılar yüz yere	birle: ile. Bk. T.S. Nüshada “yerle” yazıyorsa da bu şekilde anlam çıkmamaktadır.
41	Öpelim elini <i>diyü</i> verelim	Öpelüm elini <i>vü</i> yalvaralum	
41	Bize sen nice verirsen <i>öngdü</i>	Bize sen nice virirsin <i>öğüdi</i>	
41	Biri yünlü biri zencirli samut	Biri Yünlü öbri Zencîrli samud	Öbri: Öbürü (o+biri)
41	<i>Yolcuları</i> yerinden ayırmason	<i>Bu muhibleri</i> yerinden ırmasun	

41	<i>Bir nice</i> adıdır Sultan didi	<i>Pîrimüz</i> adı dur[ur] Sultân didi	
42	Bizi ol er <i>kendiyüdür</i> size	Bizi ol er <i>gönderüpdür</i> size	
42	Yünlü samuta <i>teklif</i> eyledi <i>Birü</i> benim yanına gelsün didi	Yünlü samuta <i>tekellif</i> eyledi <i>Berü</i> benim yanuma gelsün didi	
42	<i>Sâdıkmıdır</i> bu söze Tengri hakkı	<i>Sâdıkam dir</i> bu söze Tañrı hakı	
	Kim ol okın <i>verdi</i> <i>yerine</i> nişân	Kim ol okın <i>viredi bir ki</i> nişân	“bir ki” ibaresi burada olduğu gibi ilerideki bir beyitte de “bir iki” anlamına gelecek şekilde ve بركه imlâsıyla yazılmıştır.
42	Bir nice <i>kimsin</i> bizi terk etmegil	Bir nice <i>kim sen</i> bizi terk itmegil	
42	Bir nice gün anda ârâm itdi ol <i>asûl</i>	Bir nice gün anda_ârâm itdi ol <i>usûl</i>	
42	Didi varın <i>digün</i> imdi köçegüm Tâ size <i>bergây</i> kılmaya hüçüm	Didi varuñ <i>diküñ</i> imdi köçegüm Tâ size bir [ <i>ya</i> ]gı kılmaya hüçüm	
42	<i>Oran</i> bir yahşi gülbeng çekdiler	<i>Orada</i> bir yahşi gülbeng çekdiler	
42	<i>Ya gayrın ol</i> ki oldılar emîn	<i>Yagıdan evvel</i> ki oldılar emîn	
42	Vir salavât <i>bir</i> Muhammed Mustafa	Vir salavât <i>ber-</i> Muhammed Mustafâ	
42	<i>Kayzulardan</i> cânunı kıl <i>şâd-ı</i> <i>gâm</i>	<i>Kaykulardan</i> cânunı kıl <i>şâd-kâm</i>	
43	Ol velâyetden <i>işidgel</i> bir dahi Hazret-i Sultânındır bu dahi	Ol velâyetden <i>işitgil</i> bir dahi Hazret-i Sultân`muñdur bu dahi	
43	Otururdu <i>ata</i> <i>dağında</i> ol	Otururdu <i>Elmatagı`nda</i> ol	
43	<i>Çakalar</i> <i>ağasıdırlar pîr</i> kişi	<i>Çakılar Ağası dirler bir</i> kişi	
43	<i>Dinle gel</i> bunda dahi ne remz ola	<i>Diñlegil</i> bunda dahi ne remz ola	

43	Çünkü Sultânâ yakın <i>ezdi</i> bular	Çünkü Sultân'a yakın <i>irdi</i> bular	
43	Üstüne sıçradılar <i>yalandılar</i>	Üstüne sıçradılar <i>yalındılar</i>	yalınmak: Yaltaklanmak. Bk. T.S.
43	Didi <i>altun taşda</i> gör <i>satılmışda</i> İki yahşi öküzü vardır ânun	Didi <i>Altuntaş'da Kör Satılmış'uñ</i> İki yahşi öküzü vardur anuñ	
43	Ol birisi gitdi <i>birinden</i> dahi Arkasını sığadı <i>andan</i> dahi	Ol birisi gitdi <i>birinüñ</i> dahi Arkasını sığadı <i>anuñ</i> dahi	
43	Didi <i>sende andan</i> ardınca <i>bir işin</i> <i>Yâdim olma nice</i> hâsıl olmaz <i>işin</i>	Didi <i>sen de anuñ</i> ardınca <i>iris</i> <i>Ya[r]dım olmayınca</i> hâsıl olmaz <i>iş</i>	
43	Gitdi <i>korlar</i> geldi Sultânâ <i>yular</i>	Gitdi <i>kurtlar</i> geldi Sultân'a <i>bular</i>	
43	<i>Esîrin</i> yüklediler <i>yazılık</i> didi İş bu resme bir <i>'acib</i> remz eyledi	<i>Issıdan buñaldılar yazık</i> didi İşbu resme bir <i>'aceb</i> remz eyledi	
43	Bu <i>kişilerdirler</i> ne remz ola Bir <i>nefs</i> yine oturdılar hele	Bu <i>kişiler dirler</i> ne remz ola Bir <i>nefes</i> yine oturdılar hele	
43	<i>Gelsinde</i> ol <i>koca boğazlık</i> dahi <i>senin</i> Sonra varın <i>gidersiniz</i> gidin	<i>Kesiñ</i> ol <i>koçı bogazlañ</i> dahi <i>yiñ</i> Soñra varuñ <i>gider[i]señüz</i> gidiñ	
43	Şimdi gelür <i>deyüb</i> gözetdiler	Şimdi gelür <i>diyüben</i> gözetdiler	
44	Sultan ider <i>koçı boğazlık</i> hemân	Sultân eydür <i>koçı bogazlañ</i> hemân	
44	<i>Basturub</i> oldem yediler ey <i>âni</i>	<b><i>Bişirüp</i></b> ol-dem yidiler iy <i>ahı</i>	
44	Kurban üstüne <i>yenmezmiş</i> cerez	Kurbân üstüne <i>yimez misiz</i> cerez	
44	Yiyün imdi durun destür <i>dürer</i>	Yiyüñ imdi turuñ destür <i>durur</i>	
44	Ertesi bazar <i>eyledi altun daşdan</i> Dinle hâlin imdi gör <i>Satılmış'dan</i>	İrtesi pâzâr <i>idi Altuntaş'uñ</i> Diñle hâlin imdi <i>Kör Satılmış'uñ</i>	

44	Ol kurtlar varub <i>o gözün</i> birini	Ol kurtlar varup <i>öküzün</i> birini	
44	Tengri'nin işlerin <i>gördiler</i>	Taŋrınuñ işlerin <i>gör didi</i>	
44	Dün iki kurt birisin <i>basub</i> yemiş	Dün iki kurt birisin <i>basmış</i> yemiş	
44	Gitdiler <i>bildiler</i> remzin <i>önün</i>	Gitdiler <i>bileydiler</i> remzin <i>anuñ</i>	
44	Ol kişilerin <i>nazarında</i> uçar	Ol kişilerün <i>nazarından</i> uçar	
45	Nice remz eyler <i>işit gelsin</i> ânı	Nice remz eyler <i>işitgil</i> sen anı	
45	Sultan ol dem şahin donuyla girer Geldi <i>örüncek</i> üstüne pervâr urur	Sultân ol-dem şâhîn tonıyla girür Geldi <i>Örencik</i> üstüne pervâz urur	
45	Gördi <i>örüncek</i> halkı bir şâhin uçar Ayağında <i>çıkrağısı</i> dahi var	Gördi <i>Örencik</i> halkı bir şâhîn uçar Ayagında <i>çîñragısı</i> dahi var	
45	Geldi kondı bir <i>oyukun</i> üstüne	Geldi kondı bir <i>öyügün</i> üstüne	Metinde birkaç kere geçen “öyük” kelimesi açıkça اوپوک şeklinde yazmasına rağmen oyuk okunmuş...
45	<i>Demir örüncek</i> halkı varub dutalum <i>Beğın</i> ancak ıssı gelsün virelüm	<i>Dir Örencik</i> halkı varup tutalum <i>Bekleñ</i> ancak ıssı gelsün virelüm	
45	Ulusı ve gicisi <i>sinerdi</i> gelür Gördiler Sultan <i>oyukda</i> oturur	Ulusı <vü> <i>kiçisi segridi</i> gelür Gördiler Sultân <i>öyükde</i> oturur	
45	Geldi kondı <i>oyuğa</i> girerken <i>pür-u nür</i>	Geldi kondı <i>öyüğe</i> <i>kürkin bürinür</i>	
45	<i>Çekrağu</i> çok mu gerek size didi	<i>Çîñragu</i> çok mı gerek size didi	
45	<i>Yâr-u bedr</i> gice gündüz kış ve yaz	<i>Yaradupdur</i> gice gündüz kış u yaz	

45	<i>Âdemi hâkide ânın kudreti İşleyendir anlagil bu hükmü</i>	<i>Âdem-i hâkîde anuñ kudreti İşleyendür aňlagil bu hikmeti</i>	
45	<i>Hem Habîbullahdır evvelâ Hayrulla enâm Ruhuna yüzbin sâlâtıyla selâm</i>	<i>Hem habîbullâhdur ol&lt;a&gt; hayru 'l-enâm Rûhına yüz biñ salât-ile selâm</i>	
45	<i>Himmet-i Birân ve Sırr-ı Şehsuvârân Hakk'ül fakîr'ül hakîr Zeyn' el- 'Abidîn İbn Mehmed Şüca' nazrallah Cemâziye'l- âhir 1342/ 14 kanun-u sani 1340 Yevmi Pazar ertesi sabahı sa'at 5 te hitam bulmuştur</i>	<i>Himmet-i pîrân ve sırr-ı Şeh-i Merdân-ı Hakk el-fakîrû'l-hakîr Zeynel'- 'âbidîn ibn Mehmed Şücâ'î gafarallâhu lehümâ 7 Cemâziye'l-âhir 1342 (15 Ocak 1924)/ Efrencî 14 Kânûn-ı Şânî 1340 yevm-i Pâzâr irtesi sabâhı sâ'at beş hitâm bulmuştur.</i>	<i>Metinde 7 Cemâziyye'l-âhir 1342 tarihindeki gün (7) yer almıyor. Bu tarihlerin miladi karşılığı olan 14 Ocak 1924 tarihinin ne metnin bir notunda ne de kitabın tamamında yer almaması dikkat çekicidir.</i>
45	<i>Besmele eyledim bu hattı anda Hamd kaldı kim müyesser oldu bana intiha'</i>	<i>Besmele eyledüm bu hatta ibtidâ Hamd Hakk'a kim müyesser oldu baña intihâ</i>	

### Kaynakça

- Elçin, Şükrü. (1984). "Bir Şeyh Şücâüddîn Baba Velâyetnâmesi". *Türk Kültürü Araştırmaları*, Prof. Dr. A. Necati Akder Armağanı, Yıl: XXII, S. 12. Ankara: 199-218.
- Köprülü, Orhan. (1972). "Velâyetnâme-i Sultan Şücâüddin". *Türkiyat Mecmuası*, C. XVII, İstanbul: 177-184.
- Özarslan, Metin. (1991). "Şükrü Elçin ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma." Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi SBE.
- Say, Yağmur. (2010). *Kalenderî, Alevî ve Bektaşî Kültünde Önemli bir Alp-Eren Gazi Şücâ'eddîn Velî (Sultan Varlığı) ve Velâyetnâmesi*. Ankara: Eskişehir Valiliği Yayını.
- Şahin, Hâşim. (2010). "Şücâüddîn Velî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 39, İstanbul: 247-248.
- Yıldız, Ayşe. (2006). "Şücâaddin Baba Velâyetnâmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. S. 37, Ankara: 49-98.

# MÂTÜRÎDÎ ÖĞRETİSİNİN YESEVÎ SUFİLİĞİNDEKİ YANSIMALARI\*

## REFLECTION OF MÂTÜRÎDÎ'S APPROACH ON THE SUFISM OF YASAVÎ

Sıddık KORKMAZ\*\*

### Öz

İmam Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet anlayışının kurucu imamlarından olup Ebû Hanîfe geleneğine dayanmış ve onun fikirlerini daha sistemli hâle getirmiştir. Şeyh Ahmed Yesevî ise Hanefî-Mâtürîdî ilim havzasında yetmişmiş önemli bir sufi olarak tarihte iz bırakmış kişiliklerdendir. Mâtürîdî ve Yesevî'nin fikir dünyalarını doğrudan kıyaslamak oldukça zordur. Bunun sebebi her iki ismin hedef, metot ve sahalalarının farklı oluşudur. Böyle olmakla birlikte Ahmed Yesevî ve Yesevilik, kendisinden önce teşekkül etmiş ve birçok temel dini problemleri halletmiş olan mezhebi yapının üzerinde yükselmiştir. Mâtürîdî, dini akıl ve hayat ekseninde anlayan Ehl-i Rey mensubu bir mezhep kurucusu olarak bilinmektedir. Özellikle dinin inançla ilgili kısımlarını ne Hariciler gibi zâhiri/literal anlamda ne de Şiiler gibi bâtnî/ezoterik çizgide yorumlamıştır. Bunların yerine, mensubu olduğu Hanefîlik geleneğini devam ettirerek, Kur'an'ı ve Sahih Sünnet çerçevesinde akıl ve nakil dengesini esas alan bir teoloji geliştirmiştir. Bu teolojide, yaratan ile yaratılan birbiri ile karıştırılmamakta, dinin anlaşılması ve hayatın kurulmasında hikmet gözetilerek insana merkezî bir konum verilmektedir.

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin bir temsilcisi olarak Türkistan bölgesinde faaliyetlerini sürdürmüş olan Ahmed Yesevî aynı çizginin devamı olarak bir ahlâk öğretisi geliştirmiştir. Yesevî'nin öğretisinde İslam'ın temel ilkelerini sarsacak olan bâtnî/ezoterik unsurlara veya hayatın gerçeklerini görmezden gelecek katı zâhiri/literal yorumlara rastlanmamaktadır. Dinin esaslarından ayrılmadığını ve şerî hükümlere bağlılığını sürekli dile getiren Yesevî, kaçırdığı bir vakit namazına pişmanlık duymakta, günahlarına istiğfar eylemekte veya Allah'ın rızasını dilemektedir. Yeri geldiğinde halka zulmeden siyasetçileri tenkit etmekte ya da toplumdaki bozulmuşluğun yaygınlaşmasından şikâyetçi olmaktadır. Özellikle hikmetlerinde o huşu içinde Allah'a bağlanan bir kul, Hz. Peygamber'in sevgisiyle kalbi dolu bir ümmet ve âhiret yolculuğuna kendisini hazırlayan bir mümin durumundadır.

Çalışmamızda ele alacağımız hususlar; İmam Mâtürîdî ve Ahmed Yesevî'nin başta akâid ilkeleri olmak üzere, siyaset ve ahlâk gibi temel konulardaki etkileşimlerinin tespiti şeklinde olacaktır. Ayrıca Ahmed Yesevî'nin değinmediği ancak öteki tarikatların ayırıcı hususları olan bazı konulara da yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İmam Mâtürîdî, Ahmed Yesevî, akâid, şeriat, ahlâk.

### Abstract

Imam Mâtürîdî, who is one of the founders of madhab al-Ahl as-Sunnah, followed the tradition of Abu Hanife and restated some of his ideas. Sheyh Ahmad Yasavi was also an important Sufi who grew up in the Hanafi- Mâtürîdî environment of learning and knowledge. It is difficult to directly compare Mâtürîdî and Ahmad Yasavi in terms of the sphere of their ideas. The reason is that they differ in their intentions, methodologies and fields. Furthermore, Ahmad Yasavi and Yasavism were premised on Hanefism and Mâtürîdîsm which solved a large number of basic religious problems before Yasavism. Mâtürîdî is known as an theoretical and practical interpreter of religion. Mâtürîdî interpret the religion

\* Makalenin Geliş Tarihi: 02.11.2016, Kabul Tarihi: 18.10.2017.

\*\* Prof. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi; İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı; skorkmaztr@gmail.com; ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6233-5688

neither like the Kharijites who commented upon the religion with a literal comprehension, nor like the Shia who commented upon the religion with an esoteric comprehension. Instead of Shia or Kharjites, he maintained his Hanafi tradition and developed a theology that was based on circle of Qur'an and Sunnah. The human is in the center of this theology with the balance of wisdom.

As a representative of Hanafi- Mâtürîdî tradition, Mâtürîdî lived and worked in the Turkistan region. Being a follower of the same path, Ahmed Yasavi improved Mâtürîdî's moral teaching. No esoteric/ internal or literal/external exaggerations that may be harmful for the basic principles of Islam can be found in Yasavi's teaching. Constantly declaring that he is a follower of Sharia and Islamic rules, Yasavi repents of his lost prayers (salah), prays for forgiveness of Allah for his sins with excuses and asks the consent of God. Sometimes he criticizes cruel politicians who tortured the poor people and complains about social corruptions. He was a pure servant of the God, a keen follower of the Messenger with full of the Messenger's love in his heart and a believer who prepared himself for the journey Hereafter.

The present study deals with descriptions of the relationship between Imam Mâtürîdî and Ahmad Yasavi in basic issues such as creedal (aqaid) principles, politics and moral problems. In addition to some untouched topics of Yasavi, I will mention some problems that they are distinctive from other Sufi movements.

**Key Words:** İmam Mâtürîdî, Ahmad Yasavi, aqaid principles, law, morality.

## 1. Giriş

İmam Mâtürîdî (h. 238–333/m. 852–944), Ehl-i Sünnet anlayışının kurucu imamlarından olup Ebû Hanîfe (h. 80–150/m. 699–767) geleneğine dayanmış ve onun fikirlerini daha sistemli hâle getirmiştir. Şeyh Ahmed Yesevî de (h. 486–561/m. 1093–1166) Hanefî-Mâtürîdî ilim havzasında yetişmiş önemli bir sufi olarak tarihte iz bırakmış kişiliklerdendir. Mâtürîdî ve Yesevî'nin fikir dünyasını doğrudan kıyaslamak oldukça zordur. Bunun sebebi her iki ismin hedef, metot ve sahalarının farklı oluşudur. Böyle olmakla birlikte Ahmed Yesevî ve Yesevilik, kendisinden önce teşekkül etmiş ve birçok temel dini problemleri halletmiş olan mezhebi yapının üzerinde yükselmiştir. Mâtürîdî, dini akıl ve hayat ekseninde anlayan Ehl-i Rey mensubu bir mezhep kurucusu olarak bilinmektedir. Özellikle dinin inançla ilgili kısımlarını ne Haricîler gibi zâhirî/literal anlamda ne de Şiîler gibi bâtinî/ezoterik çizgide yorumlamıştır. Bunların yerine, mensubu olduğu Hanefîlik geleneğini devam ettirerek, Kur'an'ı ve Sahih Sünnet çerçevesinde akıl ve nakil dengesini esas alan bir teoloji geliştirmiştir. Bu teolojide, yaratan ile yaratılan birbiri ile karıştırılmamakta, dinin anlaşılması ve hayatın kurulmasında hikmet gözetilerek insana merkezî bir konum verilmektedir.

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin bir temsilcisi olarak Türkistan bölgesinde faaliyetlerini sürdürmüş olan Ahmed Yesevî de İmam Mâtürîdî'den devraldığı mirası koruyarak aynı çizginin devamı olan bir ahlâk öğretisi geliştirmiş ve bu öğretiyi tasavvufî yapıya dönüştürmüştür. Yesevî'nin öğretilerinde İslam'ın temel ilkelerini sarsacak olan fütursuz Bâtînî unsurlara veya hayatın gerçeklerini görmezden gelecek katı Zâhirî yorumlara rastlanılmamaktadır. Onun fikrî yapısını Hâricîlik, Selefilik,

Zâhirilik ve Vehhâbîlik gibi mezheplerle ya da Kalenderilik, Melâmîlik ve Cevlâkîlik gibi tarikat oluşumlarıyla doğrudan ilişkilendirmek mümkün değildir. Onun temel hedefi din ve hayat arasında tutarlı bir denge kurma gayretinden ibarettir denilebilir.

Dinin esaslarından ayrılmadığını ve şerî hükümlere bağlılığını sürekli dile getiren Yesevî, kaçırdığı bir vakit namazına pişmanlık duymakta, günahlarına istiğfar eylemekte ve sürekli olarak Allah'ın rızasını ön planda tutmaktadır. Yeri geldiğinde halka zulmeden siyasetçileri tenkit etmekte ya da toplumdaki bozulmuşluğun yaygınlaşmasından şikâyet etmektedir. Özellikle hikmetlerinde o huşu içinde Allah'a bağlanan bir kul, Hz. Peygamber'in sevgisiyle kalbi dolu bir ümmet ve ahiret yolculuğuna kendisini hazırlayan bir mümin durumundadır.

Samimi bir dindar ve ufku geniş bir âlim olan Ahmed Yesevî İslam'ı sadece inzivaya çekilerek kendi nefsinin kurtarmak ve cennette bir köşk elde etmek için araç olarak anlamamış, dinin Asya steplerinden başlayıp dünyanın dört bir bucağına, Anadolu, Sibiryaya ve Balkanlara kadar yayılması için çaba göstermiştir. O yetiştirmiş olduğu müritlerini 'ilâ-yı kelimetullah' adına çeşitli bölgelere mürşit ve vaiz olarak göndermiştir. Onun gönderdiği isimlerin takipçileri arasında Nevşehir Hacıbektaş (Sulucakarahüyük) ilçesi civarına yerleşen Hacı Bektaş Veli (ö. 669/1271) ve Bosna-Hersek'in Blagay şehrinde de makamı bulunan Sarı Saltuk Baba (veya Sultan Sarı Saltık Muhammed el-Buhârî (ö. 696/1297) gibi isimler bulunmaktadır (Korkmaz, 2016: 60; Yesevi, 2008: 295). Bu ve burada zikretmediğimiz öteki isimlerin ortak özellikleri, Müslümanlığı Arap kültürünün bulunmadığı veya Acem harsının yer aldığı bölgelerde, sergilemiş oldukları örnek yaşantılar sebebiyle yaymış olmalarıdır. Ahmed Yesevî ile aralarında doğrudan kronolojik bir bağ kurmanın sorunlu olduğu bu şahıslar en azından onun geleneğinden gelen kişiler olarak kabul edilebilir. Başta Yesevî olmak üzere bu isimlerin yaşadığı coğrafyaların Anadolu'ya kıyasla uzak, uç ve kıyıda köşede kalmış olması bilimsel verilere ulaşmamızı zorlaştırmaktadır. Buna ilaveten söz konusu bölgelerin siyasi tarihlerinin birçok işgal ve talanlarla dolu olması sebebiyle yeterli kaynakların günümüze ulaşmasını imkânsız hâle getirmektedir. Elimize ulaşan belgelerin de söz konusu şahıslar arasındaki ilişkiye işaret etmesi aralarında bir bağlantının olduğu ihtimalini gündeme getirmektedir. Ahmed Yesevî'nin eserleri konusunda da benzer şüphe ve sıkıntılarının olduğu bir gerçektir. Ona izafe edilen eserlerin erken dönem nüshalarını tarihlendirmek maalesef problemlidir ve birçoğu yakın dönemlere ait kopyalardan oluşmaktadır. Böyle olmakla birlikte kullandığımız kaynaklardaki fikir benzerliği, sözlü kültür ve yan kaynakların şahitliklerine, daha eski ve daha orijinal nüshalar bulununcaya kadar itibar etmek durumunda kalmaktayız.

Bu mütevazı çalışma, İmam Mâtürîdî ve Ahmed Yesevî'nin başta akâid ilkeleri olmak üzere, ahlâk ve siyaset gibi temel konulardaki etkileşimlerinin neler olduğu üzerinde yoğunlaşacaktır. Özellikle Ehl-i Sünnet sisteminin kurucularından olan



Mâtürîdî'nin temel hedefi ve onun takipçisi olan Yesevî'nin önemseydiği konuların başında Allah'ın muradına uygun bir sisteminin geliştirilmesi gelmektedir. Bu sebeple öncelikle iki isim arasındaki fikir benzerlikleri aranacak ve ilk olarak akaid konuları üzerinde durulacaktır.

## 2. İtikadi Konular

İmam Mâtürîdî'nin İslam'ın temel inanç ilkeleri olan “tevhid”, “nübüvvet”, “meâd”, “kazâ”, “kader” ile “büyük günah” meselesi, “iman” ve “İslam” terimlerinin anlamları gibi konulardaki görüşleri *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde geniş biçimde açıklanmıştır (Mâtürîdî, 2002: 21). Ahmed Yesevî ise sözlerine “Bismillah” diyerek başlayıp bu ilkelerin bir Müslümanın kalbine nasıl yerleşmesi gerektiğini anlatarak, Kur'an'a dayandığı, Peygamber'in yolundan gittiği, riyazete çekildiği ve amellerinde ihlâslı olmayı vurgulamıştır (Yesevi, 1993: 3).

İmam Mâtürîdî'yi akaid konuları açısından Ehl-i Sünnet mezhepleri içerisinde farklı kılan bazı hususlar bulunmaktadır. Bunların başında, onun bilgiye vermiş olduğu değer, yaratan ve yaratılanı birbirinden ayırması ve zâhir ve bâtın arasındaki kurmuş olduğu denge gelmektedir.

İmam Mâtürîdî'nin bilgiye verdiği değer onun insan aklını, tecrübi bilgiyi ve bilginin kaynağı olarak haberi algılama metodunda görülmektedir. Ona göre dinin bilinmesi için nakil ve akıl aynı derecede esas teşkil etmektedir. Bütün insanların, üzerinde birleşecekleri dinlerinin ve sığınacakları temellerinin bulunması gerekli olduğuna göre, bilinmelidir ki dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar iki olup, bunlardan birisi nakil, diğeri de akıldır (Mâtürîdî, 2002: 4). Nesne ve olayların gerçeklerinin bilinmesine götüren yollar, “idrak, haberler ve istidlâl”dir. İdrak ile kast edilen duyular (beş duyu), haberle kast edilen ise Hz. Peygamber'den bize nakledilen şeylerdir. Çünkü peygamberlerden bize ulaşan haberler, yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişilerin dilinden ulaşmaktadır. Zira onlar doğruluk ve mâsumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir delil veya belgeye sahip değillerdir (Mâtürîdî, 2002: 12). İstidlâl ile kast edilen de beşerî bir eylem olan akıl yürütmedir (Mâtürîdî, 2002: 10 vd).

Aynı anlayışın devamını Yesevî'nin felsefesinde görmek mümkündür. Ona göre de; erkek ve kadına, oğul-kıza ilim farz olup, ilim olmadan namaz caiz olmayacak ve bu sebeple ölünceye kadar ilim tahsil etmek gerekecektir. Yesevî'ye göre tasavvufun temel kavramlarından olan *ilm-i hâl* ve *ilm-i kâl* dengesinde önceliği *ilm-i kâl*, yani söz bilgisine vermek gerekir. Çünkü Pir-i Kamil'e sahip olan birisi dahi söz ilmine sahip ise hâl yolundan emin geçer. İlmi olmayan kimsenin şeyhlik iddiasında bulunması doğru değildir. Bir kimsenin bu şekilde iddiada bulunması, elinde asa olmadan gece vakti yürütmesine veya görmeyen bir kimsenin çukura düşmesine benzer. Bu sebeple kâmil mürşit denilen kimsenin ilim sahibi olması gerekir (Yesevi, 1993: 140).

Yaratan ve yaratılanın farklılığı konusunda Mâtürîdî, canlı ve cansız her şeyin varlığı ancak kendi dışındaki bir şeyle mümkün olduğunu belirtir. Yani, kendi dışındakine bağımlılık olunca yaratılmışlık zorunlu hâle gelir. Allah'ın sıfatından olan “kıdem” başkasına bağımlılığa engel teşkil eder (Mâtürîdî, 2002: 21). Yesevî'nin hikmetlerinde ise Allah'ın; yaratıcı, bir ve var olduğu açıkça vurgulanmaktadır (Yesevî, 1993: 22, 101, 176). Hallac-ı Mansûr'un (h. 244–306/m. 858–922) “Ene'l-Hak” sözü Hikmetler içinde ele alınıp ona göndermeler yapılsa da bu tasvirler Yaratan ile yaratılanı aynı kefeye koyacak nitelikte değildir. Bunun aksine, sembolik tasvirler, olayın Cebrail'in bilgisine bağlanması, günahkâr kimselerin kendi günahına Mansur'dan kendisine delil bulmaması gerektiği, bu konunun âyet ve hadîse bağlı olarak açıklandığı şeklindeki izahatlarla doludur (Yesevî, 1993: 22).

İnsan iradesi açısından Mâtürîdî'nin teolojik sistemini, “hikmet ekolü” olarak bilinmesine rağmen “zâhir” ve “bâtın” arasındaki denge ekolü olarak tanımlamak daha doğru olur. Dinin aslına nasıl bakılacağı konusunda temel bir yöntem olan bu ayrımın veya bunların dengeli hâle getirilişi hem Mâtürîdî'de hem de Yesevî'de belirgin bir sisteme oturtulmuştur. Söz konusu sistemin daha iyi anlaşılması için öncelikle Mâtürîdî'nin nasıl bir yöntem geliştirildiğinin üzerinde ayrıntılı olarak durmak gerekmektedir.

İslam düşünce geleneğinde bâtiniliğin en önde gelen temsilcisi olarak İsmailîlik, Bâtınîlik ve Karmatîlik bilinmektedir. En genel anlamda Şiîliğin içinde mütalaa edilen bu mezheplerin temel düşüncesi, Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere dinin temel kaynaklarının; bir görünen (zâhir) bir de görünmeyen (bâtın) özelliğinin bulunduğu şeklindeki düşünceleridir. Bu mezheplere göre zâhiri unsurların pek bir önemi olmaz iken; bâtinî hususlar sadece dinî tezkiyeleri yüksek olan belli başlı kişiler; imamlar, hüccetler veya din önderleri tarafından bilinebilir. Şiî karakterli oluşumlarda gördüğümüz bu anlayışı İmam Mâtürîdî tam anlamıyla reddetmiş ve bu konuları ele alan kitaplar yazmıştır (Korkmaz, 2012: 275; Evkuran, 2013: 77). Aynı şekilde Mâtürîdî, kendi anlayışlarına delil olarak kullandıkları; “O Evvel'dir, Âhir'dir, Zâhir'dir, Bâtın'dır. Ve O, her şeyi hakkıyla bilir.” “Hadîd, 53/7” âyetini şöyle yorumlamaktadır: “Bunların hepsi tevhid harfleridir. Bâtiniyye bu ayette yer alan kelimelerden 'el-evvel'i, mübdiu's-sânî'ye yardım eden 'el-mübdiu'l-evvel', 'el-âhir'i kâinatı yaratan 'el-mübdiu's-sânî', 'zâhir'i şeraii belirleyen 'nâtık', 'bâtın'ı da şeriatı beyan eden 'sahibu't-te'vil' olarak yorumlamaktadır.” (Mâtürîdî, 2004: 5/38). Yani bu ifadeler, Allah'ın zâtının bir ve ayrılmaz olan sıfatlarıdır.

Metinlerin zâhirini esas alan anlayışın tarihte bilinen en belirgin temsilcileri ise Hâricilerle birlikte Hadis Taraftarları (Ashâbu'l-Hadîs) olarak tanımlanan gruplardır. Mâtürîdî onların yanlış algılarını da reddetmektedir. O, Bâtiniliğin karşısında tam bir savrulma olan bu şekilci anlayışı reddederek İslam'ın mutedil yorumunu öne çıkarmaktadır. Onun eleştirdiği konuların başında mümin tanımlaması, iman amel

ilişkisi ve siyasî konuları tahrif ederek cebir düşüncesine savrulmaları gelmektedir (Korkmaz, 2017: 99).

Zâhir ve bâtin arasındaki dengenin korunması hususunda Ahmed Yesevî ise Mâtürîdî'nin takip ettiği yöntemi benimseyerek bu iki metodu bir arada tutmanın önemini sürekli dile getirir (Yesevi, 1993: 41). Ahmed Yesevî, Bâtınîlerin farklı şekillerde yorumlamış olduğu Allah'ın; evvel, âhir, zâhir ve bâtin olduğunu belirten âyeti, tıpkı Mâtürîdî gibi yorumlayarak, bu sıfatların hepsinin Allah'a işaret ettiğini, zühd yoluna sarılarak iyi bir derviş olduğu takdirde Allah'ın cemaline kavuşma ihtimalinin bulunduğunu, bütün bu ihtimallerin “La ilahe illallah” sözünde mündemîç olduğunu dile getirir (Yesevi, 1993: 120). Onun bu açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda Yesevî'nin de mutedil bir yöntem benimsediği ifade edilebilir.

Yesevî'nin zâhir-bâtin dengesini göz önünde bulundurduğunu öteki hikmetlerinde de görmek mümkündür. Mesela, o, bir şiirinde Allah'ı aşk derecesinde seven bir Müslüman'ın nasıl davranması gerektiğini anlatır. Bu Müslüman da şu özellikleri ile öne çıkmaktadır: Âşık, gece gündüz Hakk'ın rızasını gözetmeli, bir yandan zâhiren bu dünya ile ilişkili olur iken öte yandan ilahî emirlerin kaynağı olan arşı gözlemeli ve bu tavırlarını Allah kelamı olan âyetlerle ve Hz. Peygamber'in sözleri ile desteklemelidir. Kıyamet gününde işte böyle davranan kimseler yüzlerinin ak olacağını umabilir (Yesevi, 1993: 22, 101, 113 vb.).

Mâtürîdî'nin akaid konuları arasında ele aldığı, yaratan ve yaratılan arasındaki ayrılık ya da farklılık, bununla beraber bilgi, akıl ve nakle verdiği değer ile birlikte zâhir ve bâtin arasında kurduğu denge unsurlarının, Yesevî'nin sufilik anlayışı içerisinde yer aldığını görmek mümkündür. Bunlara ilaveten iki ismin fikirleri temel esaslar üzerinden takip edildiğinde biri diğeri yorumu ve takibi olduğu açıkça görülmektedir.

### 3. Ahlâkî Konular

Ahlâk konusu; ilahiyat disiplinleri içinde sadece kelâm veya tasavvuf ile sınırlandırılmayacak kadar geniş bir mesele olsa da hem Mâtürîdî hem de Yesevî'nin sistemlerinin özünü teşkil etmektedir denilebilir. Kelime olarak ahlâk, “yaratma” kökünden türemekte “Allah'ın muradına uygun” insan olma anlamında, insanı ilgilendiren konuların tamamını kapsamaktadır. Tarih boyunca bir disiplin olarak tasavvufun temel iddiası ahlâk ilkeleri üzerinde derinleşerek “insan-ı kâmil” yetiştirmek olarak şekillenmiştir. Dinin varlık sebebi de insan neslini ıslah etmek ve ona doğru yolu göstermek olduğu için bu alanda uzmanlaşan her ilim sahibinin temel hedefi insana yön vermek olarak tezahür etmiştir. İslâmî ilimlerin hangi alanında yükselmiş olursa olsun bir âlimin malzemesi ve öncelikli hedefi yine ideal insan yetiştirmek olmuştur. Bu noktadan hareketle Mâtürîdî ve Yesevî öğretilerinde

özellikle tasavvuf kültürünün üzerinde yoğunlaştığı konuları incelemek ve bu iki sistem arasındaki benzerliklere değinmek istiyoruz.

Ahlâk konusu ele alınırken olgusal bir realite olarak günahı ve sevabıyla insanı olduğu gibi kabullenmek önemli bir husustur. Mâtürîdî sisteminin Yesevî sufilikindeki en önemli yansımalarından birisi günahkâr bir kimsenin müminlik sıfatını koruyup korumadığı meselesidir. Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe fikhından devralmış olduğu iman amel ayırımı metodu sebebiyle Yesevî sufilikinde günah işleyen bir kimsenin işlemiş olduğu günahına tövbe ederek yeniden Müslümanca yaşantısına dönebileceği anlayışı gelişmiştir (Mâtürîdî, 2002: 492; Hakim Ata, 2008: 465; Köprülü, 1991: 174).

Mâtürîdî sisteminde görmüş olduğumuz bu anlayışın kaynağının Ebû Hanîfe'den geldiğini tespit etmek gerekmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre sıradan bir insan hata edip günah işleyebileceği gibi peygamberler de bu duruma düşmüşlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu durumun örnekleri bulunmaktadır. Mesela; Hz. Yunus tebliğ görevini bırakarak kavmini terk etmiş, “el-Enbiya, 21/87”, Hz. Yusuf'un kardeşleri de Yusuf'u öldürme teşebbüsünde bulunmuşlardır. “Yusuf, 12/97”. Bunlara ilaveten, Allah Teâlâ'nın, Peygamber'i Hz. Muhammed'e “senin geçmiş ve gelecek günahını affetmesi için” “el-Fetih, 48/2” buyurması, Hz. Musa'nın bir Kıptiyi öldürmesi (Ebû Hanîfe, 1981: 61), gibi örnekler de peygamberlerin hata işleyeceğini gösteren delillerdir. Ayrıca Ebû Hanîfe, âdet gören bir kadının, namazdan muaf olması örneğinde olduğu gibi ameli eksik olan bir kimsenin imanın ondan kalktığını söylemenin caiz olmadığını belirtir (Ebû Hanîfe, 1981: 73). Aynı sistemin devamı olarak İmam Mâtürîdî ise, münafıkların tutumlarını eleştirerek onların müminler gibi amel etmelerinin kendilerine fayda vermediğini, dilleri ile iman ettik demelerine karşın kalpleri ile iman etmediklerini ve imanının yerinin kalp olduğunu beyan eder. (Mâtürîdî, 2002: 487). O, buna ilave olarak şöyle der: “iman bir dinî davranıştır, dinler de inanılan ilkelerden ibarettir; dinlerin inançlarına vesile olan şey ise kalptir, mezhebi telakkiler de aynı konumdadır” (Mâtürîdî, 2002: 492). Kelimenin kök anlamının “tasdik” demek olduğunu ekleyen Mâtürîdî, günah işlemenin insanı dinden çıkarmayacağı şeklindeki Mürcü gelenekten gelen düşüncesini savunur. Şüphesiz hem Ebû Hanîfe'de hem Mâtürîdî'de iman amel ayırımını savunmak günaha cevaz vermek için olmayıp, tövbe ederek günahattan kurtulmak ve sevaba yönelmek anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Mâtürîdî: “imanın amellerden biri olması açısından da mahlûk olduğunu söylemek icap eder. Zira Cenâb-ı Hak “Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.” “es-Sâffât, 37/96” buyurmuştur. İman diğer organlarla değil, ifade edilmek yoluyla ve kalbin fiili olarak gerçekleşir” (Mâtürîdî, 2002: 503) demekle, imanın yaratılmış bir nesne olmadığını, dolayısıyla eylemlerden de farklı olduğunu ve kalbin bir fiili olduğunu savunur.

Yesevî'nin sisteminde ise günahkâr bir Müslümanın başvuracağı yöntem olan tövbe etmenin önemi son derece açıktır ve Hikmetler bu çağrı ile dolup taşmaktadır (Yesevî, 1993: 180). Mesela hikmetlerinden birisinde özeleştirî yaparken çok kusur işlediğinden dolayı günahlarına bakmaya gücünün kalmadığını, bundan dolayı tövbe etmek için sığınma kapısına kaçıp geldiğini, Allah'ın kendisine rahmet nazarı ile bakmasını umduğunu ve çaresiz biçimde Allah'tan gelecek her şeye razı olduğunu dile getirir (Yesevî, 1993: 43). Bu üslup ile kendisi gibi günahkâr olan kimseleri tövbe etmeye çağırıldığı son derece açık olup bu türden örnekleri fazlasıyla bulmak mümkündür.

Mâtürîdî sistemi ile Yesevî sufilüğünün örtüştüğü hususlardan birisi de tartışmalı konulardan olan şefaate meselesidir. Kanaatimizce bu konunun tartışmalı olmasının sebebi, bu anlayışın câhiliyye müşrikleri arasında da yaygın olması ve Kâbe'yi doldurdukları putlara, bunların Allah katında kendi günahlarının affedilmesine aracı olacakları inancıdır. Buna ilaveten ehliyetsiz veya sahtekâr kişilerin din âlimi görüntüsü altında faaliyet göstererek şeyhlik iddiasında bulunup cahil ve dini iyi bilmeyen kimseleri, günahlarının affedilmesine aracı olacakları vaadiyle kandırılmalarıdır. Belki de bu sebeple Mâtürîdî sisteminde her şeyden önce şefaate Kur'ân-ı Kerim'de buyrulduğu üzere "Zümer, 39/44", Allah'ın iznine bağlanmaktadır (Mâtürîdî, 2004: 4/313). Yani Mâtürîdî'ye göre kişi iyilikleri sebebiyle şefaate hak kazanmaktadır (Mâtürîdî, 2002: 475).

Bununla birlikte iyi amelleri sebebiyle şefaate edenlerde bazı özellikler arandığı gibi şefaate edilecek olanlarda da aranan kimi hususiyetler bulunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah günahkâr müminleri iki şekilde affedilmeye lâyık kılmaktadır. Bunlardan birincisi müminlerin dünyada şeytana itaat ve ibadetten kaçınmaları, ikincisi ise Allah'ın günahkâr kuluna bağışlanma ve affedilme ümidini telkin etmesidir. Çünkü kul isyan halinde bile şeytana düşman olmayı tercih etmiş ve âlemlerin rabbinin rahmetini ummuştur (Mâtürîdî, 2002: 481). Bu sebeple Allah'ın iznine bağlı olmak üzere başta Hz. Muhammed, öteki peygamberler, melekler, hayırlı kimseler ve sâlih ameller; âhirette, mahşerde, hesapta ve mizanda; zorda kalacak olan müminlere şefaate edeceklerdir (Ak, 2016: 55). Çünkü kul, dünyada iken rabbinin taatine muvaffak kılınması ve bu konumda son nefesini vermesi şeklindeki İlâhî lütuf ve nimete mazhar olması ve Allah'ın iznine bağlı olmak üzere iyi fiillerinden dolayı mükâfata mazhar olacaktır (Mâtürîdî, 2002: 484). Bir bakıma peygamberler veya sâlih kimseler günahkâr kimsenin bağışlanmasını niyaz edecek ya da günahına istiğfar edecektir.

Yesevî'nin Hikmetlerinde ise; şefaate konusu tartışmalı biçimde ele alınır. Ona izafe edilen münacatta, kendisinin şiirlerini okuyana "âhirette şefaate edeceği" şeklinde bir ifade geçmektedir ki; bunun sonradan ekleme olduğu rahatlıkla ifade edilebilir (Yesevî, 1993: 184). Dini bilen bir âlimin böyle bir söz söylemesi beklenemez ve doğru değildir. Bunun dışındaki diğer hikmetlerde ise; günahkâr Müslümanlara

Hız. Peygamber'in şefa'at edeceği (Yesevî, 1993: 59, 89), şefa'at yetkisine sahip olduğu düşünölen velilerin bu işe cesaret edemeyeceği ve Allah'ın şefa'at iznini vereceği makama ulaşacak kişilerden olma isteği ile birlikte, o makamda olanlara övgü anlamında kullanılmaktadır. Hem bu dünyada hem de öteki dünyada var olan Allah'ın güç ve otoritesinin korunması ilkesi şefa'at konusunda da hem Mâtürîdî'de hem Yesevî'de titizlikle göz önünde bulundurulmaktadır. Ancak şefa'atin edileceği hususunda mutabık oldukları açıktır.

Mâtürîdî'nin eserlerinde rastlayabildiğimiz kadarıyla din büyüklerinin kerameti konusu yer almamaktadır. Sadece nübüvvet konusu içinde mucizelerin değeri üzerinde durulur. Konunun Hız. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı oluşu son derece önemlidir. Çünkü bu özellikler Hız. Peygamber'in kendi şahsı ile sınırlandırılmaktadır. Konu ile ilgili olan nübüvvetin ispatı ise üç temel başlık altında incelenir. Bunların birincisi Hız. Muhammed'in kendi şahsî özellikleri, ikincisi hissi ve akli mucizeler, üçüncüsü de peygamberlik müessesesine olan ihtiyaçtır (Mâtürîdî, 2002: 254). Yesevî'nin peygamberliğini ileri sürmek gibi bir iddiası olmadığı için bizim üzerinde duracağımız hususlar ilk ikisi ile sınırlı kalacaktır.

Hız. Peygamber'in örnek şahsiyet olması ve ahlâk konularıyla ilişkisi bakımından şahsî özellikleri hakkında Mâtürîdî'nin söyledikleri son derece dikkat çekicidir. Mâtürîdî'nin açıklamalarına göre Hız. Peygamber, öğrenim görmemiş birisi olmasına rağmen risâlet öncesinde fizikî özellikleri bakımından; yüzü dolunaydan daha güzel, miskten daha hoş kokulu, teni ipekten daha yumuşak ve teri güzel kokan bir kimsedir. Ahlâkî özellikleri bakımından her türlü kusurdan arınmış, maddî ve mânevî bütün meziyetlerle donatılmış, kâinatta en üstün dereceye ve en büyük değerlere lâyık karakter özelliklerine sahip bir kimsedir. Resûl-i Ekrem'in yalan söylediği asla görülmemiş, yanıldığı bilinmemekte, düşmandan kaçışı vâki olmamış ve ahlâkî açıdan kötü bir davranışı görülmemiştir. O hiçbir zaman insanlara yaranmamış, tartışmaya girmemiş, kötü konuştuğu duyulmamış ve kendi adına intikam almaya kalkışmamıştır. Onun şefkat ve merhamet özellikleri Kur'ân'da övölmüş, cömert bir kişilik sergilemiş, İslâmîyet'i tebliğ ve yayma davasında küçük bir tâviz dahi vermemiş, dünya serveti ve siyasî iktidar kendisine teklif edildiği halde bunlara iltifat etmemiştir. Bunların aksine, Allah yolunda, güç odakları, hükümdar ve iktidar sahiplerine karşı mücadelesine devam etmiştir (Mâtürîdî, 2002: 255). Mâtürîdî tarafından sayılan Hız. Peygamber'in bu özellikleri Yesevî tarafından bir Müslöman, mürid, derviş ya da sufide görülmesi gereken özelliklerin aynısıdır. Olgun bir Müslömanın üzerinde bulunması gereken ahlâk-ı hamîde bu hususiyetlerden oluşmaktadır.

Mâtürîdî'nin Peygamberlik müessesesinin ispatı için delil olarak üzerinde durduğđ hissi mucizeler de bulunmaktadır. Tasavvuf kültüründe; evliya, şeyh, pîr, baba veya mürşid gibi makam ya da derecelerin ispatı açısından en çok başvurulan delil ve işaretler bu türden iddialardan oluşmaktadır. Mâtürîdî'nin, Hız. Peygamber'den sadır olduğunu belirttiği olaylar; ayın ikiye bölünmesi, ağacın Hız. Peygamber'in

huzuruna gelmesi ve taşın kendisine selâm vermesi gibi hususlardır. Ayrıca, birçok insanın az bir sudan içip kanması, Peygamberin bedduasıyla düşmanlarının kuraklık ve kıtlığa maruz kalması, ardından kendisinden yardım dileyip yağmura ve bolluğa kavuşmaları, az bir yemekle çok insanın doyurulması, Beytül Mukaddes (miraç) olayı, hicret esnasında gizlendiği Sevr mağarasına gidip kendisini arayanların gözlerini Allah'ın görmez hâle getirmesi (basiretlerini bağlaması), ağaç kütüğünün inlemesi, huzurunda devenin halinden şikâyetçi olması, kızartılmış koyun etinin zehirli olduğunu yine kendisinin haber vermesi gibi olaylar da özellikle hadis kaynaklarında zikredilmektedir. Bunlardan başka hicret esnasında Hz. Peygamber'i takip eden kişinin atının yere gömülmesi, düşmanlarının çeşitli tuzaklar kurmalarına rağmen Allah'ın onu kurtarması, münafıkların, içlerinde gizledikleri korkunç planlara Allah'ın Resulünü muttali kılması, Hz. Ali'ye isyan edip fitne çıkaranları öldüreceğini önceden bildirmesi ve bunun bilâhare gerçekleşmesi, Ammâr'a "seni âsi bir grup öldürecektir" demesi, müminlere fetihlerin ve dünya servetinin müyesser olacağını müjdelemesi şeklindedir ve daha başka hususların sabit olduğunu da belirtir (Mâtürîdî, 2002: 256). Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet anlayışına mensup ve kurucu isimlerden olması sebebiyle bu hususları Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ispatının delilleri olarak zikretmiştir. Bu ekole mensup sufi kimliği ön plana çıkan âlimler ise "evliyanın kerameti hakır" anlayışı gereği söz konusu olağan üstü olaylara fazlaca ilgi duymuşlardır.

Kanaatimizce Yesevî öğretisinde "evliyanın kerameti" ile kastedilen özellikler çoğunlukla olağan üstü haller gösteren kişi olmaktan öte günümüz tabiri ile pozitif ve proaktif insan veya sâlih mümin ya da hayırlı insan ile kast edilen vasıflara denk düşmektedir. Keramet konusu iyi bir Müslüman olmak için nelere dikkat edilmesi gerektiği hususunda söylenen hikmetler arasında söz konusu edilir. Bu çerçevede mümin olan bir kimseden taharetsiz iken Allah'ı zikretmemesi, kerametler söyleyerek halka dinini satmaması, Müslümanlık iddia ederek kâfir gibi yaşamaması gibi nitelikler onun tavsiyeleri arasında yer alır (Yesevî, 1993: 80). Aynı şekilde samimi olmayan sahte şeyhlerin eleştirisi de dile getirilir. Yesevî'ye göre âhir zaman şeyhleri dış görünüşlerini düzeltmekte, ancak iç dünyalarına dikkat etmemektedirler. Zühde ve takvaya dikkat etmemekte ve gaflet uykusunda iken gördüklerini insanlara keramet diye satmaktadırlar. Bu türden insanlar riyakâr ve gösteriş düşkününü kimseler olup sahte şeyhlerdir (Yesevî, 1993: 111).

Yesevî'nin hikmetleri arasında ahlâkî yönden zaaf içinde olup kendisini terbiye etmemiş olan sahte şeyhlere karşı eleştiriler çokça yer almaktadır. O, örnek olarak bu eleştirilerinden birisinde Allah'ın cemalini görmeye layık olmadığını düşündüğü kimselerin, yalan dolan ile halkı yoldan çıkarmaya çalıştığını, şeyhlik iddiasında bulunarak riyakârca davrandıklarını, şeytanın yoluna uyarak gönül eğlendirdiklerini ifade eder. Böyle kimselerin yanlış yolda olduklarını beyan ederek onları kınanmaktadır (Yesevî, 1993: 176).

Ahlâk konusu diğer bileşenleri ile birlikte Mâtürîdî ve Yesevî üzerinden daha başka çalışmaların merkezi haline getirilebilir. İslâm'ın temel hedefleri göz önünde bulundurulduğunda her iki ismin de titizlikle üzerinde durduğu hususun ahlâk olduğunu söylemek mümkündür. Buna ilaveten aralarındaki benzerliklerin siyasî konulardaki bakış açılarına yansıdığı da görülmektedir.

#### 4. Siyasi Konular

Siyaset konusu İslâm düşünce tarihinin en problemlî alanlarından birisini oluşturmuştur. Günümüzdeki Müslüman toplumlar arasında yaşanan sıkıntılar sebebiyle sorunun geçerlilik ve güncelliğinden bir şey kaybetmediği görülmektedir. Mâtürîdî öğretisinin önceki konularda olduğu gibi yönetim meselesinde de Ahmed Yesevî'yi etkilediği açıktır. Söz gelimi siyasetin temel unsuru olan adalet, Mâtürîdî'ye göre; bir şeyi hak ettiği yere, zulüm de bir şeyi hak etmediği yere koymak demektir (Mâtürîdî, 2004: 1/51). Adaletin titizlikle gözetilmesi İslâm'ın temel vasıflarından birisini oluşturmaktadır (Maide, 5/8). Aynı şekilde emanetlerin korunması veya insanlar arasında adaletin tesisi İslâm'ın temel esası olduğu gibi "Nisa, 4/58" Mâtürîdîliğin de ayırıcı vasıflarındandır. Yesevî'ye göre ise adaletin timsali Hz. Ömer'dir. O hem dost olma özelliği hem de iyi bir mümin olarak örnek bir şahsiyettir (Yesevi, 1993: 62).

Siyaset konusunun önemli bileşenlerinden olan zulüm konusunu hikmetlerinde işleyen Yesevî dervişlerin günahı ile zulmü bir tutar ve ikisi arasında benzerlik kurar. Kötü huylu bir dervişin duasının kabul olmayacağını, bu sebeple de Allah'ın dervişlere cefa eyleyeceğini, başlarına bela yağdıracağını ifade eder. O, zulüm ve günah arasında kurmuş olduğu benzerliğin âyet ve hadislerden elde ettiği bir çıkarsama olduğunu beyan eder (Yesevi, 1993: 22). Yesevî, zalimin zulmüne karşı Allah'a sığınmak gerektiğini, edilen duaların kabul olmaması halinde endişe edilmesini, haram ve şüpheli şeylerden kaçınmak suretiyle kusurun kendinde aranması gerektiğini vurgulayarak tavsiyelerini sürdürür (Yesevi, 1993: 22).

Siyasetin önemli alanlarından birisi de din ve devlet/mülk arasındaki ilişkidir. Mâtürîdî'ye göre devlet ve siyaset kendi ehline, din konuları da kendi ehline teslim edilmelidir. Toplumun bekasını sağlamaya dönük savaş gibi kararlar nübüvvetin bir parçası olmayıp, aksine siyasi gücü temsil eden yönetme erkini elinde bulunduranların sorumluluğundadır (Mâtürîdî, 2004: 1/207; Düzgün, 2014: 342). Bu kimseler peygamberlere danışma görevine sahip olmakla birlikte güç sahibi olmalı, savaş işinden anlamalı ve halkın yönetimine dair bilgi sahibi olmalıdırlar (Mâtürîdî, 2004: 1/208). Yesevî'de din-devlet ilişkisi gibi konular o kadar net olmamakla birlikte, yöneticilerin zulme saplamaları kıyamet alametlerinden olup, dünyanın yıkılacağına alameti olarak yorumlanır (Yesevi, 1993: 47).



Mâtürîdî'ye göre savaşı dinin değil, devletin varlığının devamı için gerekli görmek gerekmektedir. Çünkü dinin çirkin gördüğü savaş, devletin varlığı için zorunlu olabilir. Öte yandan, savaşı bizatihi çirkin olarak tanımlayan âyet-i kerimeden "Bakara, 2/216" hareket ederek, çirkin bir araçla, dinin temel hedefleri arasında bulunan doğru bir sonuca ulaşamayacağı, yani ikisi arasında bir örtüşmenin olamayacağı açıktır. Mâtürîdî'nin, savaş'ın küfrün/inkârın bir karşılığı değil de zulmün karşılığı olduğu şeklindeki görüşü önemlidir (Mâtürîdî, 2004: 2/398 vd). Din, var olmak ve yayılmak için savaşa başvuramaz, ama devletlerin durumunun böyle olmadığı tarihsel bir hakikattir. Bir millete savaş ilanının sebebi onun küfrü değil yaptığı zulümlerdir. Çünkü düşmanlık ancak zalimlere karşı gösterilir "Bakara, 2/193". Yesevî'ye göre ise ganimet elde etmek için yapılan savaşı din adına yapılan bir savaş gibi göstermek doğru değildir. Bu durum zâhir bâtın uyumsuzluğunun kötü bir örneği olmaktadır. Böyle davranan kimsenin gerçek bir Müslüman olduğundan söz edilemez (Yesevî, 1993: 151).

Mâtürîdî sisteminde siyaset de hikmet ve adalet temeli üzerine oturmaktadır. Siyasetin ilkeleri düzgün konulur ve doğru işletilirse, bu ilkelerin uygulamaya tecelli edeceği alan olan sosyal hayat da o derecede düzenli olacaktır. Yesevî sisteminde ise zaten dini anlamak için oluşturulan metinlerin adı "hikmet"tir ve akıl ve ilim olmadan hikmeti elde etmenin imkânı yoktur.

Hem Mâtürîdî hem Yesevî sistemindeki siyasi konuların en belirgin konusu genel anlamda sahabenin durumu, özel anlamda da Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın konumu meselesidir. Bu konulardaki bakış açıları bu isimlerin Şiilikten ayrıldıkları yeri göstermektedir. Mâtürîdî'ye göre "Allah'a itaat edin, Peygamberine ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin" "Nisâ, 4/59" âyeti, Şîa'nın teorisini birkaç açıdan çürütmektedir. Çünkü âyette geçen "ulu'l-emr" ifadesi; emirler, fakihler ya da Râfıza'nın iddia ettiği gibi imam olarak, üç değişik şekilde anlaşılabilir. Söz konusu ifadeye "emirler" ya da "fakihler" şeklinde anlam verildiğinde, Râfıza'nın görüşü kendiliğinden iptal olacaktır. Ayrıca onların ileri sürdükleri anlamda bir imâmet anlayışı bu âyetten çıkarılamaz. Âyette, "eğer herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, bunu Allah'a ve Resûlüne götürün", buyrulmakta; oysa onların imâmet anlayışına göre, imama itaat farzdır. Râfıza ya da İmâmîyye'ye göre imama isyan küfür olduğu için onların kendi anlayışları çerçevesinde bu âyetin gereğini yerine getirmeleri mümkün değildir (Mâtürîdî, 2004: 1/442 vd).

Hz. Ebû Bekir'in halifelliğini onayladıklarından dolayı sahabeyi irtidatla itham etmeleri üzerine Şîa'ya, Râfıza adı ile yönelttiği eleştiride Mâtürîdî, "Allah yolunda hicret edenler sonra öldürülen ya da ölenler" "Hacc, 22/58" âyetinin tefsirinde cevap verir. Bu âyette Allah Tealâ'nın sahabenin cennetlik olduğu, güzel bir rızık ile rızıklandırılacakları ve rızasını kazanacaklarının açıkça belirtildiğini vurgulayarak, bu âyetin Râfıza'nın görüşlerini çürüttüğünü belirtir (Mâtürîdî, 2004: 3/381). Aynı

şekilde, “İslâm’ı ilk önce kabul eden Muhacir ve Ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O’ndan razı olmuşlardır” “Tevbe, 9/100” âyetinin, sahabenin doğru yol üzerinde olduğunu, onları her kimin zulüm ve haddi aşmakla itham ederse, kendisinin haddi aşacağını ve zalim olacağını, haddi aşmanın bir şeyi hak etmediği yere koymak olacağını bildirir (Mâtürîdî, 2004: 2/442).

Mâtürîdî’nin sahabe hakkındaki görüşlerinin benzerlerini Yesevî’nin hikmetlerinde de görmek mümkündür. Bu görüşler aynı zamanda onun Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Muhtemelen vatani olan Türkistan’dan ayrı kalmanın acısı ile söylemiş olduğu hikmetinde, başta Hz. Muhammed Mustafa olmak üzere, otuz üç bin sahabe, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin de bu acıyı yaşadıklarını anlatır (Yesevi, 1993: 148). Yesevî, aynı şekilde dünyanın faniliği ve vefasızlığı konusunu işlediği hikmetinde Hz. Peygamber dâhil ilk üç halife ve Hz. Süleyman’ı da zikrederek hepsinin öldüğü ve bu dünyadan göçüp gittiklerini ele alır. Hz. Ömer’in, İslâm’ın yayılması konusundaki gayreti ve Hz. Ali’nin savaşlardaki kahramanlığını dile getirir (Hazini, 1995: 184). Hz. Osman’ın ise hayâ sahibi oluşu, Hz. Peygamber’in damadı, cömertliği, hatipliği ve en son şehit edilişi gibi özelliklerini dile getirir (Yesevi, 1993: 63). Yesevî, Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olmayıp, başka mezhebin esaslarını benimseyen bir kişilik olsa idi, hikmetleri arasında sahabe isimlerinin bu şekilde yer aldığını görmemiz mümkün olmayacaktı.

## 5. Sonuç

İmam Mâtürîdî’nin fikirleri ile Hoca Ahmed Yesevî’nin görüşlerinin kıyaslandığı ve üç temel hususta incelendiği çalışmamızda açıkça görülmektedir ki bu iki isim arasında tartışmaya gerek kalmayan bir benzerlik bulunmaktadır. Akâidle ilgili konularda Mâtürîdî zâhir ve bâtın arasındaki dengeyi gözetirken, aynı hassasiyeti bir sufi olmasına karşın Yesevî de sergilemiştir. Ahlâk ile ilgili konularda insan merkezli bir anlayışı benimseyen Mâtürîdî’nin halefi olan Yesevî’nin de aynı hususlarda titizlikle durduğunu görmekteyiz. Son olarak siyasetle ilgili konularda da her iki ismin dini siyasete bir tavsiye kaynağı olarak gören, adaletsizlik ve haksızlığı tasvip etmeyen, siyasi gerekçelerle sahabe neslinin tekfir veya zulümle ithamı gibi görüşlere iltifat etmeyen bir yapıda oldukları görülmektedir.

## Kaynakça

- Ak, Ahmet. (2016). *Mâtürîdî Alimlerine Göre Şefaât İnanç*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Düzgün, Şaban Ali. (2014). “Mâtürîdî’de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)”, Der. Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. (1981). “Ebû Hanîfe’nin Vasiyyeti.” Çev: Mustafa Öz. *İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri*. İstanbul: Kalem Yayınevi.
- . “el-Fıkhu’l-Ebsat.” Çev: Mustafa Öz. *İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri*. Der: Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayınevi.
- El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2002). *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*. Çev: Bekir Topaloğlu, Türkiye Ankara: Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- . *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Der. Fâtıma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle.
- Evkuran, Mehmet. (2013). *Ahlâk Hakikat ve Kimlik-İslam Kelamından Ahlâk Problemi*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Hakim Ata, Süleyman. (2008). *Bakırgan Kitabı*. Der: Abdurrahman Güzel, Ankara: Öncü Kitap.
- Hazini. (1995). *Cevâhirü’l-Ebrâr min Emvâc-i Bihâr (Yesevî Menâkıbnâmesi)*. Çev: Cihan Okuyucu, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Korkmaz, Siddik. (2012). “İmam Mâtürîdî’nin Şîa’ya Yönelttiği Eleştiriler”. Der: Komisyon. *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- . (2017). *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- . (2016). *Alevîlik Bektâşîlik Geleneği ve İslâm*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Köprülü, Fuat. (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yesevî, Hoca Ahmet. (1993). *Divan-ı Hikmet*. Çev: Hayati Bice. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- . (1998). *Hikmetler*. Der. Hakkulov, İbrahim. *Hoca Ahmet Yesevî’nin Hikmetleri*. Çev: Erhan Sezai Toplu. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- . (2000). *Divan-ı Hikmet’ten Seçmeler*. Der: Kemal Eraslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (2008). *Fakr-nâme*. Çev: Abdurrahman Güzel. Ahmed Yesevî’nin Fakr-name’si Üzerine Bir İnceleme. Ankara: Öncü kitap,
- . (2016). *Fakr-nâme*. Çev: Kemal Eraslan. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.

**CEMLERDE KUR'AN'IN TÜRKÇE MEÂLİNİN OKUNMASI  
ÜZERİNE BAZI MÜLÂHAZALAR\***  
SOME OBSERVATIONS ON THE READING OF THE TURKISH  
TRANSLATION OF THE QUR'AN AT CEMS

**Cenkso ÜÇER\*\***

**Öz**

Bu makalede, günümüzde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan gruplardan bazılarının, son zamanlarda cemlerde Kur'an ayetlerinin Arapça asıllarını değil de; Türkçe meâllerini okumaları hususu ele alınmaktadır. Konu Alevî gelenekte kaleme alınan âdâb ve erkâna ait eserler, deyiş ve nefesler ile cem, cenaze, mezar ziyareti vb. hususlardaki geleneksel uygulamalar merkeze alınarak işlenmiştir. Gelenekte söz konusu bu alanların hepsinde Kur'an ayetlerinin Arapça asıllarının kullanıldığı ve okunduğu görülmekte ve bilinmektedir. Bazı gruplarca "Kur'an'ın cemlerde Türkçe meâlinin okunması" şeklindeki son zamanlarda ortaya konulan ve adeta bir nevi zorunluluk haline getirilmeye çalışılan uygulamanın gelenekteki uygulamalarla örtüşmediği anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** cem, Kur'an, Türkçe

**Abstract**

The present study investigates the case of reading the Turkish Translations of the Qur'an rather than reading it in the Original Arabic at Cems by some of the groups which are described as Alawite today. The subject was studied by focusing on works on Adabs and Erkans (Alewi manners and ceremonies/ etiquettes), "cem"s with "deyish"s and "nefes"es, and traditional custom such as janazas, tomb visitings, etc. Traditionally, it is known that the Qur'an has been read in Arabic in each kind of these customs. It is understood that the recent practice of "Reading the Turkish Translation of the Qur'an at Cems" and making it almost obligatory by some groups is not matching with the traditional practices.

**Key Words:** cem, the Qur'an, Turkish

**1. Giriş**

Son iki asırdır dünyada toplumlar üzerinde en etkili olan akımların başında modernite yer almış ve modernleşme sürecine bağlı olarak toplumlar ya da topluluklar için önemli sayılabilecek ciddi ve temelli dönüşümler yaşanmıştır (Subaşı, 2009:110; Alperen, 2009:77; Kutlu,2008:10).<sup>1</sup>

---

\* Makalenin Geliş Tarihi: 17.07.2017, Kabul Tarihi: 03.10.2017.

\*\* Doç. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, cenksu.ucer@ybu.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9874-2990

Ülkemizdeki modernleşme, sosyo-ekonomik gelişmeler ve buna bağlı olarak yaşanan göç olgusu gibi etkenler, diğer toplum kesimlerini etkilediği gibi, günümüzde kendilerine daha çok Alevî nitelemesi kullanılan grupları da etkilemiştir. Nitekim, modernleşme sürecinde en çok etkilenen gruplardan birisi şüphesiz günümüz itibarıyla kendilerine bir üst adlandırma olarak Alevî denilen topluluklar/gruplardır. Geleneksel Alevî topluluklarda/gruplarda hâkim olan “boy-soy-aşiret” -diğer bir ifadeyle ocak- sistemine dayalı sosyal yapı, bu sosyal yapıya uyarlanmış bir tasavvuf ve tarikat hayatı ve bu iki ana karakterin şekillendirdiği bir kapalı toplum olgusu (Üçer, 2011:216-220), modernite, sekülerleşme, sanayileşme, şehirleşme, uzmanlık alanlarının belirginleşmesi, göç vb. etkenlere bağlı olarak köklü bir değişikliğe uğramıştır. Bu süreç içerisinde Alevî nitelemeli gruplar belki de tarihlerindeki en kapsamlı değişikliklerden birini yaşamıştır ve halen de yaşamaktadırlar (Subaşı, 2009:110). Nitekim söz konusu etkenler, Dedelik, Düşkünlük ve Musâhiblik gibi, ilgili geleneksel olgu içerisinde anlam bulan ve şekillenen anlayış ve kurumsal yapıları kökten sarsmış ve Alevî nitelemeli toplulukların geçmişte disiplinli yapısını korumada ve toplumsal dayanışma ve yardımlaşmayı sağlamada önemli roller oynamış olan bu anlayış ve kurumlar, günümüzde büyük oranda işlevini yitirmiş ve unutulmaya yüz tutmuştur.

Bir taraftan modernleşmenin etkisiyle, diğer taraftan özellikle şehirleşmenin etkisiyle şehir merkezlerinde ve yine ülkede yaşanan sosyo-ekonomik ve kültürel değişime bağlı olarak ortaya çıkan örgütlülük gerçeğinde, günümüz Türkiye’sinde şehirde yaşayan Alevî nitelemeli grup/kişiler arasında esaslı bir şekilde; bu damardan etkilenen ve kırsal kesimde yaşayanlar arasında ise kısmen, Geleneksel Aleviliğin dinsel-kültürel göstergelerinin çoğunluğu yeniden ele alınmayı gerektirecek bir hal almıştır (Subaşı, 2009:110-111).<sup>2</sup>

Bu etkenlere bağlı olarak Alevî nitelemeli grupların geleneksel yapısı, özellikle şehir merkezli Alevîler açısından günümüz şartları içerisinde kökten bir değişime uğramış, bu meyanda Alevî nitelemeli toplulukların dinsel, dilsel ve kültürel özellikleri esaslı farklılaşmalar yaşamış ve modernliğin çekim gücü içinde yeniden harmanlanmıştır. Modernleşme sadece değer ve kavramları değil; aynı zamanda geleneksel rol ve statüleri de ciddi biçimde etkilemiştir. Bu bağlamda Alevî nitelemeli gruplar/kişiler de modernleşmeyle yaşanan geleneksel yapıların dönüşümüne paralel olarak pek çok açıdan sıkı bir değişimin odağı olmuştur (Subaşı, 2009:110).<sup>3</sup>

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

Kapalı toplum özelliklerinin hâkim olduğu kırsal yapının çözülmesi sonrasında şehirde yaşayan Alevilerin ihtiyaçları ve şehirlerdeki mevcut karma yapı, dedelik, cem vb. geleneksel kurum ve uygulamaları şehir hayatının şartlarına göre dönüştürmeye başlamıştır. Söz gelimi, geleneksel Aleviliğin temel otoritesini ifade eden ocak dedeliği şehirlerde büyük oranda söz konusu otoritesini yitirmişken; artık şehirdeki Aleviler açısından temel otorite, Alevî dernekleri, vakıfları vb. kurum ve kuruluşlar olmuştur. Bu vakıya bağlı olarak, geçmişte aynı ocak ve buna bağlı alt ocaklar şeklinde daha çok kan bağına dayalı olarak ve bu yapının tekke yapılanmasıyla maddî unsur boyutuna taşındığı bir teşkilatlanma ve yapılanma söz konusu iken; şehirde dernek ve vakıf yapılanmalarıyla daha çok anlayış biriktelikleri halinde bir araya gelmeler ve anlayış kimlikleri oluşturulması söz konusu olmuştur. İşte şehirleşmeyle karşılaşılan bu yeni duruma göre akrabalığa dayalı ocak sisteminden çıkarak, vakıf ve derneklerin esas aldıkları görüş ve anlayışlar merkezli “manevî” bir birlik etrafında toplanan bu gruplar, “yapılanma” anlamında halen devam eden bir değişim sürecine işaret etmektedir.

Dernek Dedeliği uygulamasıyla geleneksel dedelik kurumundan apayrı bir yapı ortaya çıktığı gibi, şehirde icra edilen cemlerde de fiziki ortam ve çevrenin köklü olarak değişimine bağlı olarak geleneksel uygulamalar bir takım değişikliklere maruz bırakılmıştır. Sözelimi, cemler aynı köyde değil, şehir ortamında yapılmakta; şehirlerdeki âdâb ve erkân merkezlerinin; diğer ve yeni ifadesiyle cemevlerinin salonlarının şekli, duvarlardaki yazılar, resimler; aydınlatma, çerağ, mum, asâ, post gibi teknolojik olanlar da dâhil kullanılan araç-gereçler; dedeler, semahçılar ve zâkirler gibi hizmet sahipleri, cemde dağıtılan (sakka), kılık-kıyafet biçimleri, farklı ocaklardan olanların ceme katılabilmesi ve hatta Alevî olmayanların da cemlere alınmaya başlaması vb. konular kapsamlı farklılaşmalar meydanında zikredilebilecek hususlardır. Nitekim bugün itibarıyla şehirlerde cemler, belli bir cemevinde, aynı veya farklı ocaklara mensup bir veya birden çok dedenin, farklı ocaklara mensup tâliblere cem hizmeti görmeleri şeklinde,<sup>4</sup> tasavvufdaki yerleşik kurallar da dâhil olmak üzere geleneksel anlayış ve kalıpların dışında yeni bir tarzda ve aslında geleneksel uygulamalardan farklı bir şekilde devam etmektedir. Bu ise, şehirlerde ocak dedeliğinin bizzat sona erdiğini; bunun yerini cemevi ya da vakıf ve dernek dedeliğinin aldığını göstermektedir (Taşgın, 2009:211-225).

Şehirlerde bu yeni duruma göre şekillenen Alevî grupların, güncel olarak yürütülen bazı tartışmaların da etkisinde kaldıkları görülmektedir. Nitekim bazı Alevî grupların, yürütülen söz konusu güncel tartışmalara bağlı olarak âdâb ve erkânâ ait bir takım uygulamalarını da geleneksel formlarından farklı bir şekilde uygulamaya koydukları göze çarpmaktadır. Bunun en bariz örneklerinden birisi, bazı Alevî grupların şehirlerde yürütülen cemlerde, erkân esnasında okunan Kur'an ayetlerini Türkçe meâl şeklinde okumaya başlamalarıdır. Bu durumun yukarıda sıralanan sosyal, ekonomik vb. gelişmelere bağlı olarak yaşanan değişimden farklı bir

muhtevada olduğu muhakkaktır. Zira bahsedeceğimiz bu durum, şartlar ne kadar değişirse değişsin, geleneksel formunu korumaya engel teşkil etmeyen bir alana karşılık gelmektedir. Bu makalede, söz konusu bu yeni durum ele alınacaktır.

Bu yeni durumun, son zamanlarda Alevilik hakkında yapılan bir takım kimlik tartışmalarında geleneksel Alevî grupların sahip oldukları yapının ya da mensup oldukları çerçevenin hakkıyla görülmesini engelleyecek bir mahiyet taşıdığı değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmemiz, çoğunluğu Dedelerden oluşan bir grupla yaptığımız bir yurt dışı seyahatinde icra edilen cemlerde daha somut bir şekilde ortaya çıkmış, bunun üzerine zaman zaman yaptığımız sohbetlerde dile getirdiğimiz bu hususa bu makaleyi vesile kılarak işaret etmenin yerinde olacağı düşünülmüştür. Söz konusu yurt dışı seyahatimizde zaman zaman Kur'an ayetlerinin Türkçesi okunduğunda; kendi kendimize “şayet bu ceme Türk olmayan ve Alevî grupların Türkçe okuduğu ayet pasajlarının Kur'an ayetlerinin Türkçe meâli olduğunu bilmeyen bir yabancı katılsaydı, Aleviliğin İslâm'la ve tasavvufla olan ilişkisini hakkıyla görebilir miydi? sorusu üzerine, “Tabii ki göremezdi. O zaman Alevî geleneğin İslâm'la, Kur'an'la ve tasavvuf geleneğiyle olan konumunun herkes tarafından hakkıyla anlaşılması için cemlerde okunan ayetlerin geleneğe uygun olarak mutlaka Arapça asıllarıyla okunması yerinde olacaktır” şeklindeki kanaatimiz ve bunun son derece önemli olduğu düşüncesi bu makalenin çerçevesini belirlemiştir. Bu bağlamda öncelikle günümüzdeki bu yeni uygulama ve durumun hakkıyla değerlendirilebilmesi açısından;1) Bugün itibarıyla kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan grupların hangi çerçevede anlaşılması gerektiği üzerinde durulacak, 2) Geleneksel olarak âdâb ve erkânlarında Kur'an'ın nasıl konumlandırıldığına işaret edilecek, 3) Hem kaynaklarda hem deyişlerde hem de geleneksel uygulamada Kur'an ayetlerinin nasıl kullanıldığı işlenecek, buradan hareketle çok yeni bir gelişme olan cemlerde Kur'an'ın Türkçesi/meâlinin okunması hususunun kaynaklar ve gelenek açısından durumunun anlaşılmasına/ortaya konulmasına gayret edilecektir.

## 2. Bugün İtibarıyla Kendilerine Alevî Nitelemesi Kullanılan Grupların Mahiyeti

Öncelikle ifade edilmelidir ki, günümüzde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan grupların her biri farklı ocaklara<sup>5</sup>, farklı silsilelere, farklı tasavvufî ekol mensubiyetlerine<sup>6</sup> sahiptir. Her ne kadar farklı ocak, silsile ve tasavvufî ekol mensubiyeti söz konusu olsa da günümüzde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan grupların hangi çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini anlamamıza katkı sağlayacak birtakım ortak özelliklere sahip oldukları da görülmektedir.

Geleneksel Alevî gruplarda, epistemolojik olarak “ilhâm ve keşf” temel bilgi kaynaklarından biri -hatta çoğu zaman birincisi- olarak kabul edilir. Orijinal haliyle “Üçler” şeklinde isimlendirilen -farklı içeriklendirmeler olmakla beraber- “Hakk, Muhammed, Ali” kabulü, Alevî geleneğin esası olarak görülür.<sup>7</sup> Geleneksel Alevilikte

Tanrı-evren/insan ilişkisinde kimi zaman “vahdet-i mevcut” anlayışına dayalı olarak bir takım kabuller olsa da daha çok “vahdet-i vücûd” anlayışı hâkimdir. İçinde “*La ilâhe illallah*” ya da “Allah” isminin zamir hali olan “hû/hüü”lerin çekildiği “tevhid” bablarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen ve bir “zikir” toplantısı olan “cem” çoğunlukla ibadet hayatının temelini oturtulmuştur. Kişinin insân-ı kâmil olarak yetiştirilmesi için gerekli “âdâb ve erkân”, “dört kapı-kırk makam” çerçevesinde oluşturulmuştur. Alevîler arasında öncelikle ocakzâdeler (dedegân, yani dedelik hizmeti yürütecek dede soylu ocak mensupları ) ve talibler (talibân, yani bir nevi mürid gruplar) şeklinde geçişken olmayan iki ana insan unsuru bulunmakla birlikte dinî gelenek alanındaki hiyerarşik yapılanma, pîr, mürşid, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd) şeklinde kurgulanmıştır. Geleneksel Alevîlikte bireylerin yola girmeleri esastır. Söz konusu bu esas “İkrâr Verme Cemi” ile sağlanır ki bu bir “inâbe-biat” uygulamasıdır. Bütün Alevî grupların Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber (sas)’e ulaştırılan “silsileleri (şecere)” vardır ve bu esas “el ele el Hakk’a” olarak isimlendirilir. Yine, geleneksel anlamda Alevî gruplar kendilerince metbu ocak denilen ana ocak/baş ocakların tekkeleri durumundaki merkezler etrafında bir yapılanma sergileyerek “ana ocak” ve buna bağlı “alt ocaklar” ve bunların bağlı oldukları “tekkelere” (tekke, zâviye, dergâh vb.) göre yapılanmıştır. Temel ahlâkî prensipler, diğer tasavvuf ekollerinin de benimseyip “Edeb Yâ Hû” kalıbında formüle ettikleri “eline-diline-beline sahip olmak” kabulü çerçevesinde şekillendirilmiştir.

Günümüzde kendilerine Alevî nitelmesi kullanılan grupların birkaçına yer verdiğimiz ortak özelliklerinin, tasavvuf tarihçilerinin bir olgunun tasavvuf ya da tarikat hareketi sayılması için gerekli gördükleri insanî, fiilî, fikrî ve maddî unsurlara tekabül ettiği çok açıktır (Kara, 1990: 197; Türer, 1995: 97). Nitekim Alevî geleneğe temel eserler olarak kabul edilen eserler dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında da; bunlar Alevî geleneğin nerede görülmesi gerektiği hakkında önemli bir veri sunmaktadır. Zira Menâkıbnâmeler ya da Velâyetnâmeler bir velînin yaşadığı çevre ve kerâmetlerini; Makâlât, Erkânâmeler – bunlar daha çok Bektaşî geleneğine aittir- ve Buyruklar – asıl isimleri Tasavvuf Risalesi vb. olan bu eserler ise daha çok Erdebil Sûfiyân Süreğine aittir- gibi eserler daha çok tasavvuf hayatında yürütülmesi gereken âdâb-erkânı ele alan eserlerdir.

Günümüzde Alevî kelimesiyle nitelendirilen grupların söz konusu ortak özellikleri ile beraber, Bektaşîliğin Babağan kolu hariç her bir grupta Dedeliğin babadan oğula geçmesi, her grubun kendine özgü bazı uygulamalarının olması, şehirleşmeyle beraber bir kısmına yukarıda işaret ettiğimiz bazı yeni uygulamalar görülebilse de, geleneksel anlamda tarikatlarının işleyişini kendi içlerinde yürütmeleri ve diğer Alevî gruplardan ya da ocaklardan olanların tarikatlarına alınmaması, yine Bektaşîliğin Babağan kolu hariç “soy sürme”nin esas olması vb. özel bazı hususlar, Alevîliğin “soya (ocaklara) dayalı tarikatlar” mahiyetindeki topluluklar için bir üst ad ya da şemsiye kavram olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu gerçek



Alevilik ismi verilen bu yapının nerede görülmesi gerektiği; diğer bir ifadeyle Alevî nitelimele geleneğin öncelikle ve genel hatlarıyla bir tasavvuf hareketi olarak görülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (Üçer, 2015: 59-68; Sarıkaya, 2017: 11-13, 20).

Alevilik hakkında yapılacak her türlü çalışmada sağlıklı sonuçlar almak için günümüzde kendilerine Alevî denilen grupların her birinin bir tasavvuf hareketi olduğunun mutlaka dikkate alınması gerektiğini bu vesileyle bir kez daha vurgulamak yerinde olacaktır. Bu husus, ele aldığımız konu hakkında da geçerliliğini koruyan bir mahiyet arz etmektedir. Zira günümüzde bazı Alevî nitelimele gruplar ya da belli bir organizasyona bağlı olarak faaliyetleri yürüten gruplar tarafından çok yeni bir uygulama olan cemlerde Kur'an ayetlerinin Türkçe okunmasının hakkıyla değerlendirilebilmesi için mukayese edilebilir pozisyondaki türdeşlerindeki (yani diğer tasavvuf ekolleri) uygulamaların (zikir cemiyetleri/toplantıları) da göz önünde bulundurulması kaçınılmazdır.

### 3. Geleneksel Alevî Grupların Uygulamalarında Kur'an'ın Kullanılması ve Konumlandırılması

Günümüzde bazı Alevî gruplarca cemlerde on iki hizmet yürütülürken Kur'an ayetlerinin Türkçe meâllerinin okunmasının gelenek açısından ne anlama geldiğini görmek için, Kur'an'a iman gereği, bunun mahiyeti, kutsallığı ve korunmuşluğu vb. hususlara<sup>8</sup> değinmeksizin; gelenekte Kur'an ayetlerinin nerelerde ve ne şekilde kullanıldığına ve nasıl konumlandırıldığına genel hatlarıyla göz atmak yerinde olacaktır. Alevî gelenekte Kur'an'ın gerek dini alanda gerekse sosyal alanda fiilen kullanıldığı bir gerçektir. Alevî nitelimele gruplarda cem başta olmak üzere, özel günlerde, doğum, düğün, nikâh ve askerlik vb. sosyal olaylarda ve ölüm ile ilgili uygulamalarda Kur'an okunmaktadır. Nitekim Muharrem geceleri veya perşembeyi cumaya bağlayan gecelerde düzenlenen çeşitli erkânlarda ve arefe günleri mezarlıklarda ölmüşleri ziyaret ederken okunan Kur'an (Temiz, 1999: 153), doğum, düğün, nikah ve asker gönderirken ya da askerden geldiğinde düzenlenen kurbanlarda da okunur. Meselâ, nikahlarda Nebe' sûresi 8. ayet<sup>9</sup> ve Rûm sûresi 21. ayet okunur (Doğan, 1998: 33).<sup>10</sup> Ayrıca Kur'an sûrelerinin nazar ve kurt ağzı bağlama vb. konularda da kullanıldığı görülmektedir.<sup>11</sup>

Alevî gelenekte erkândaki unsurlar ve uygulamaların Kur'an'la bağlantılı bir şekilde ele alınıp anlamlandırıldığı ve şekillendirildiği hususuna burada mutlaka işaret edilmelidir. Nitekim "Kur'an tarikattan, tarikat da Kur'an'dan hâli değildir" (Üçer, 2015: 284) yaklaşımı, gece vaktinde icrâ edilen cemlerin Kur'an'daki *nusu'leyle* yani gece namazı ile bağlantılı görülmesi (Eraslan, 2000: 22-23; Gülşan, 2001:91-92, Doğan, 1998: 80)<sup>12</sup> yine cemde toplam 14 secdenin yapıldığı ve bu sayının Kur'an'daki 14 secde ayetine tekabül ettiğinin dile getirilmesi (Üçer, 2015:284) ve Nûr sûresi 35. ayetinde "(يُوفَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ)" / (*yûkadü min şeceratin*

*mübâraketin zeytûnetin*) / mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur” şeklinde yer alan ifadede geçen zeytin (yağı) ifadesinden dolayı cem ayinlerinde, çerağ uyandırırken veya köylere elektrik gelmeden önce aydınlatma için kullanılan lambalarda ayete bağlılık anlamında “zeytin yağının kullanılması” (Hasgül, 2001: 30; Üçer, 2015: 284), Alevilerin Kur’an anlayışlarında, iman konusundaki kuvvetli kabulün yanında, onun sosyal ve dinî hayattaki konumunu ortaya koyması açısından oldukça önemli hususlardır.

#### 4. Alevî Âdâb ve Erkânına Ait Kaynaklarda, Değişlerde ve Geleneksel Uygulamalarda Kur’an Ayetlerinin Kullanılma Şekli

Bu makalede konu cemlerde Kur’an ayetlerinin Türkçe meâllerinin okunması noktasıyla sınırlı tutulduğu için burada öncelikle konunun, Alevî nitelimeleli grupların âdâb ve erkânına ait eserlerden Makâlât, Velâyetnâme, Erkânâme, Buyruklar ile deyiş ve nefesler bağlamında nasıl bir çerçevesi olduğu ortaya konulacak, daha sonra özellikle Bektaşî gelenekte bazı tarikat araç ve gereçlerinin Kur’an ayetleriyle delillendirilip bezenmesi hususu işlenecek ve gelenekte cemlerde Kur’an ayetlerinin nasıl okunduğuna işaret edilecektir. Burada Alevî nitelimeleli grupların âdâb ve erkânına ait eserler bağlamında kullanılacak kaynakların Türkiye Diyanet Vakfı tarafından basılan eserler olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Bunun sebebi, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından basılan bu eserlerin, çoğunlukla, kimi postnişin kimi dede pozisyonunda bulunan kaynak kişilerin bizzat kendi ellerinde/sandukalarında bulunan nüshalarının alınıp tıpkıbasımla birlikte latinize hallerini ve günümüz Türkçesine sadeleştirilmiş şeklini okuyucuyla buluşturmayı esas alan bir yaklaşımla yayımlanmış olmasıdır. Yani söz konusu bu eserler herhangi bir kütüphanede vb. bulunan nüshalar değil; bizzat erkân yürüten postnişin ve dede pozisyonundaki Alevilerin elinde olan nüshalardır.

Söz konusu eserlerde Kur’an ayetlerinin ne şekilde kullanıldığına misallerle göz atmadan önce ifade edilmelidir ki, *Makâlât*’ta (Coşan, tarih yok) hemen hemen bütün konuların bir Kur’an ayeti ile delillendirildiği görülmektedir.<sup>13</sup> Buyruk ismi ile neşredilen eserlerin nüshalarında da Kur’an ayetlerine yoğun bir vurgu yapıldığı malumdur. Meselâ bir Buyruk nüshasında konular 57 ayet-i kerime ile delillendirilmiştir (Bisâti, 2003). Değişlerde de Kur’an ayetlerine pek çok doğrudan ya da dolaylı atıf yanında Kur’an ifadelerinin deyişlerde bizzat kullanıldığı görülmektedir.

##### a. Alevî Âdâb ve Erkânına Ait Eserlerde Kur’an Ayetlerinin Kullanım Şekli

Söz konusu âdâb ve erkâna ait eserlerde tarikata mensup olanların nitelikleri ile beraber, bir kişinin insanı kâmil olması için kat etmesi gereken yolun haritasını veren dört kapı kırk makam, cem esnasında ifa edilen görevlerin çoğunluğu ve özellikle Bektaşîler arasında kullanılan tarikat kıyafetleri ve aletlerinin hep Kur’an

ayetleriyle delillendirildiği görülmektedir. Cemlerde okunan Kur'an ayetlerinin Türkçe okunması hususunun geleneğe göre değerlendirilmesi bağlamında burada vurgulanması gereken bir özellik söz konusudur. Nitekim, aşağıda örneklerde açıkça görüleceği üzere, söz konusu âdâb ve erkân kitaplarında ayetler kullanılırken kullanılan ayetlerin Arapça asıl metinlerinin verildiği,<sup>14</sup> akabinde ayetin niçin o noktada bir delil olduğunu ortaya koyma adına ne anlama geldiğiyle ilgili açıklamalarda bulunduğu görülmektedir.<sup>15</sup>

### **a.1) Tarikata Mensup Kişilerin Halleri: (Âbidler/rüzgar; zâhidler/ateş; ârifler/su; muhibler/ toprak)**

*Makâlât*, Hakk Teâlâ'nın insanı toprak, su, ateş ve rüzgâr olmak üzere dört nesneden yarattığını ve insanların da bu dört nesne gibi âbidler, zâhidler, ârifler ve muhibler olmak üzere dört ayrı bölükten oluştuğunu ifade ederek konuya başlamaktadır (*Makâlât* TDV, 2007: 44). Bu dört bölük insanı özellikleri anlatılırken her biri için Kur'an'dan ayetler getirilerek işlendiği görülmektedir.

Nitekim *Makâlât*'ta ilk bölük insanların âbidler olduğu, bunların şeriat kavimleri/toplulukları oldukları ve asıllarının rüzgârdan olduğu ifade edildikten sonra, helal ve haram, temiz ve murdar her şeyin şeriat ile bilineceği ve Allah'ın bütün nesnelere varlığını Kur'an'da zikretmiş olduğu söylenerek konu En'âm sûresinin 59. ayet-i kerimesi ile delillendirilmektedir (*Makâlât* TDV, 2007: 44):

“وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ” *velâ raṭṭbin velâ yâbisin illâ fi kitabin mubîn*<sup>16</sup>

*Makâlât*'ta ikinci bölük insanların zâhidler olduğu, bunların tarikat kavimleri/toplulukları oldukları ve asıllarının ateşten olduğu ifade edildikten sonra, bunların ateş gibi nefislerini yakmaları gerektiği; bu dünyada her kim kendi nefsinin yakarsa, yarın ahirette türlü türlü azaplardan kurtulacağı; hasılı bir kez yananın bir daha yanmayacağı vurgulanmakta ve bu konuda Bakara sûresinin 24. ayetine işaret edilmektedir (*Makâlât* TDV, 2007: 46):

“... وَفُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ” *veḳûduhu'n-nâsü ve'l- ħicârah, u'iddet li'l-kâfirîn*<sup>17</sup>

*Makâlât*'ta üçüncü bölük insanların ârifler olduğu, bunların marifet kavimleri/toplulukları oldukları ve asıllarının sudan olduğu ifade edildikten sonra, insanın çok sakınması lazım geldiği, insanın pis olmasının sebebinin içinde şeytan fiili buldurmasına bağlı olduğu ifade edilerek şu misalin verildiği görülmektedir: “Eğer inanmazsan bir kaba suçu/içki koy, ağzını sıkıca kapat ve denizin içine bırak. O kabın dışını günde on kez yıkasan, kabın içindeki yine suçu/içkidir, pistir. Yine bir kuyuya bir damla suçu/içki damlasa, o kuyunun suyunu bir kere çıkarıp başka yere dökseler, o suyun döküldüğü yerde ot bitse ve o otu koyun yese takva ehlinin sözüne

göre o koyunun eti haramdır. Bunun haram olmasının sebebi nedir? İçinde şeytan fiili olmasındandır” (*Makâlât* TDV, 2007: 52) denilerek bu konuda Mâide sûresinin 90. ayet-i kerimesi delil olarak getirilmektedir:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»

“Yâ eyyuhe’llezîne âmenû innem’l-hamru ve’l-meysirü ve’l-ensâbu ve’l-ezlâmu ricsün min ‘ameli’ş-şeytân, fectenibûhu le’alleküm tüflihûn”<sup>18</sup>

*Makâlât*’ta dördüncü bölüm insanların muhibler olduğu ve asıllarının topraktan olduğu ifade edildikten sonra bu konu Tâhâ sûresinin 55. ayet-i kerimesi ile delillendirilir (*Makâlât* TDV, 2007: 54):

مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى “Minhâ haleknâküm ve fihâ nu’idüküm ve minhâ nuhricüküm târaten uhrâ”<sup>19</sup>

“Bu dört bölüm insanın vasıfları anlatıldıktan sonra *Makâlât*’ta önemli olanın insanın kendisini bilmesi olduğu Hz. Peygamber’in dilinden “men ‘arefe nefsehû fekad ‘arefe rabbeh” yani, kendini bilen Rabbini bilir” kabulüne işaret edilerek bu nokta da iki Kur’an ayetine yer verildiği görülmektedir (*Makâlât* TDV, 2007: 55-56).<sup>20</sup>

*Makâlât*’in devam eden kısmında insanların ahlaki hasletleri üzerinde durulmuş bu konu olumlu-olumsuz hasletlerin birbiriyle kıyaslanması şeklinde işlenmiş; iyi ahlaki hasletler Rahmani, kötü hasletler ise şeytanî olarak nitelendirilmiş ve bu konu “Şeytanın Halleri” başlığında ele alınmıştır. Burada ayetler kullanılarak Firavun, Kârûn ve Hz. Peygamber’den misal veren *Makâlât*, şeytanın ateşe dayandığını, sonuçta ateşte yandığını; Firavunun da akıbetinin bu olduğunu<sup>21</sup>; Hz. Peygamber’in ise Tanrı dostluğuna dayandığını<sup>22</sup> ayetlerle işlemiş ve insanların şükretmeleri, iyi amel işlemleri gerektiği yine ayetler kullanılarak vurgulanmıştır.<sup>23</sup>

*Makâlât*’ta aklın sabır, hayâ ve kanaatten oluşan üç korumasının olduğu ve insanın üç makamının bulunduğu ifade edildikten sonra, Allah’ın daima hatırdâ tutulması sadedinde Mücâdele sûresinin 7. ayet-i kerimesine<sup>24</sup> yer verilerek bölümün tamamlandığı görülmektedir.

## a.2) Dört Kapı Kırk Makam

*Makâlât*’ta dört kapı kırk makamın hemen her birinin en az bir ayet-i kerime ile delillendirildiği görülmektedir.

Şeriat kapısının ilk makamının iman olduğu, imanın arifler katında akıl üzere olduğu, kişinin gönülden şahadet getirip inanmazsa münafık olacağı ifade edilerek şu ayete yer verilmektedir:

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ “Inne’l-münâfikîne fi’d-derki’l-esfeli mine’n-nâr”<sup>25</sup>

Tanrı'ya gönülden şahadet edip iman getirmek hususunda iki konunun önemli olduğu bunlardan ilkinin Allah'a şirk koşmamak, diğzerinin ise "belki her ibadetin imana; her günahın küfre ulaştırmayacağı; bununla birlikte iman ile ibadeti birbirinden ayırmamak gerektiği" vurgulanarak bu hususta insanlara şu iki ayetin<sup>26</sup> dost olduğu ifade edilmektedir (*Makâlât* TDV, 2007: 68):

*Makâlât*'ta genel karakteri doğrultusunda "Tanrı dostlarına inanmanın da imandan olduğu" ifade edilerek bu hususta İnşirah suresinin 5. ayet-i kerimesine<sup>27</sup> işaret edilmektedir (*Makâlât* TDV, 2007: 70).

Şeriat kapısının ikinci makamı olarak "ilim" zikredildikten sonra şu ayet-i kerimeye yer verilmiştir (*Makâlât* TDV, 2007: 72):

«...كُونُوا رَبَّانِيِّينَ...» "*kûnû rabbâniyyîne*"<sup>28</sup>

Şeriat kapısının üçüncü makamı, namaz, zekât, oruç, gücü yetince hacca gitmek, Allah yolunda cihat ve cünüplükten temizlenmek olarak sıralanmış ve bu meyanda şu ayetler sıralanmıştır (*Makâlât* TDV, 2007: 72):

«...أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» "*Ve ekîmu's- şalâte ve âtu'z-zekât*"<sup>29</sup>

«...شَهْرُ رَمَضَانَ» "*Şehru Ramazân*"<sup>30</sup>

«...حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...» "*Hıccu'l-beyti men istetâ'a ileyhi sebîlâ*"<sup>31</sup>

*Makâlât*'ta Kırk Makam sayıldıktan sonra bunlardan herhangi birinin eksik olması halinde hakikatin tamam olmayacağı ifade edilerek; *«فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا»* "*Fece' alnâhü hebâen menşûrâ*"<sup>32</sup> ayeti zikredilmiş; daha sonra makamlarda bir eksikliğin olmadığı ifade edilerek bu; *«لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جِبِلٍّ لَرَآئِهِ خَاشِعًا مَتَّصِدًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ»* "*Lev enzelnâ hâze'l- Qur'âne 'alâ cebelin leraeytehü hâşi'an mütesaddi'an min haşyetillah...*"<sup>33</sup> ayetiyle delillendirilmiş; hiçbir zaman ümidi yitirmemek gerektiği söylenerek "Lâ lâ" ayet-i kerimesi buna delil gösterilmiştir.

Bununla beraber korkunun da dikkate alınması gerektiği vurgulanarak *«وَعَدَّ اللَّهُ»* *«وَعَدَّ اللَّهُ»* ayetine yer verilmiş; yine delil getirilmesi gerektiği vurgulanarak *«قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»* "*Kul hâtû burhâneküm in küntüm sâdîkîn*"<sup>36</sup> ayetleri zikredilmiş; helal ve haramların olduğu ifade edilerek *«أَجَلٌ لَّكُمْ صَبْدُ الْبَحْرِ»* "*Uhulle leküm saydü'l-bahri...*"<sup>37</sup> ayeti ile *«لَا تَرْفَعُوا»* "*Lâ terfe'u esvâteküm fevka savti'n-Nebiyi*"<sup>38</sup> ayetine yer verilmiş; fazilet olduğu ifade edilerek *«فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ»* "*Femen 'afâ ve asleha...*"<sup>39</sup> ayeti zikredilmiş; yine şifanın olduğu ifade edilerek *«وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ»* "*Ve nunezzilü mine'l- Ku'râni mâ hüve şifâün ve rahmetün li'l-mü'minîn...*"<sup>40</sup> ayeti yer verilmiş; yine müjde olduğu ifade edilerek *«إِلَّا الْفَاسِقِينَ (٢٦) الَّذِينَ»* "*vemâ yuzillü bihî ille'l-fâsikîn Ellezîne yenkuzûne*"<sup>41</sup>

'*ahd'e-llâhi min ba'di misâkıhî...*'<sup>41</sup> ayeti zikredilmiş ve bu bağlamda son olarak da pişmanlığın da varolduğu söylenerek وَأَنَّ لَخُسْرَةَ عَلَى الْكَافِرِينَ “*Ve innehû leḥasratün 'ale'l-kâfirîn*” ayeti<sup>42</sup> zikredilmiştir (*Makâlât TDV, 2007:81-85*).

Söz konusu *Makâlât* nüshasının bundan sonraki “Marifetin Cevabı”, “Ariflerin Tevhidi” ve “Adem’in Özellikleri” başlıklarını taşıyan bölümde işlenen konularda 54 ayet-i kerimenin aynı usulde, yani Arapça asıl halleriyle delil olarak kullanıldığı görülmektedir (*Makâlât TDV, 2007: 85-134*).

### b. Değiş ve Nefeslerde Kur'an Ayetlerinin Kullanım Şekli

Değiş ve nefeslerde Kur'an ayetlerinin nasıl kullanıldığına bakıldığında bunların bazen sûre isimlerinin bazen ise ayetlerden bir kısım ifadelerin dizelere taşındığı görülmektedir. Burada dikkat çeken en temel özellik ise bu makalede ısrarla vurgulanmaya çalışıldığı üzere değiş ve nefeslerde Kur'an ayetleri kullanılırken Türkçeleştirilmiş ya da sadeleştirilmiş halleriyle değil, asıl Arapça ifadeleriyle kullanılmış olmasıdır.

Övmüş de yaratmış kendi nurundan	Vallâhi Kur'an'dır senin sözlerin
Padişah eylemiş ilin üstüne	Yasin-i şeriftir <sup>43</sup> iki gözlerin
Cemalini gördüm salavât verdim	<i>İnnâ feteḥnâ</i> 'lık <sup>44</sup> güzel gözlerin
Cığalar sokunmuş serin üstüne	<i>Ve 'z-Zuhâ</i> <sup>45</sup> inmiştir halin üstüne <sup>46</sup>

(Birdoğan, 2001: 56-57)

Hatâyî/Şah İsmail'in diğer bazı Kur'an sûreleriyle ilgili dile getirdiği dizeler ise şu şekildedir:

Hüsünün beyânı sûre-i *Yâsîn ü Hel Etâ*<sup>47</sup>  
 Ey Ka'be-i mübârek ü vey Merve-i Safâ  
 Tâ ki ruhsarından *er-Raḥmân 'ale'l-'Arşi stevâ*<sup>48</sup>  
 Hem anın şanında münzel âyet-i *Şemsü 'z-Zuhâ*<sup>49</sup>  
 (Birdoğan, 2001: 205-207)

Kur'an sûreleriyle ilgili olarak Pir Sultan ve Kul Himmet'in de bazı deyişleri bulunmaktadır:

Hocam bana ilimleri sorarsa	Kul Himmet der <i>kul hüvallâhu aḥad</i>
Hakk Muhammed Ali diye okurum	Cesedimde can kalmadı bu saat
Kur'an'ın kilidi <i>İhlâs-ı şerîf</i>	Dünü, günü virdim âl-i Muhammed
Hasan-u Hüseyin'i sevdim okurum <sup>50</sup>	Oniki İmam seher vakti gel yetiş <sup>51</sup>

(Öztelli, 1989:117) (Öztelli, 1989:101-102)

Söz konusu deyişlerde Kur'an sûrelerine dair atıflara ek olarak bazı Kur'an ayetlerinin de ya doğrudan veya telmih yolu ile sıkça kullanıldığı görülmektedir:

Her yerde kim otura Hatâî o huri veş Şah Hatâî dost yolunda teslim etti canını  
Göğde melâik okuya *yâ leytenî türâb*<sup>52</sup> Sen görersen her olan "*innâ ileyhi râcî 'ûn*"<sup>53</sup>  
(Birdoğan, 2001:210) (Birdoğan, 2001:322)

Bu bağlamda Kul Himmet'in Fatıha sûresi üzerine yazdığı ve özellikle cemlerde sıkça okunan bir düvazını zikretmek yerinde olacaktır:

<i>Bismillâh</i> nûr-u Hüdâ hakkı için	<i>Rabbü'l-âlemîn</i> Aliyyü'l-Mürtazâ
Kalma günahlara, el-aman mürvet	<i>Errahmânirrahîm</i> , çekirme cezâ
<i>Elhamdülillâh</i> dîdâr hakkı için	Hasan, Şah Hüseyin lütfeyle bize
Kalma günahlara, el-aman mürvet	Kalma günahlara, el-aman mürvet
<i>Mâliki yevmiddîn</i> 'de ilmi buldum	<i>İyyâke na'büdü</i> Musa-ı Kâzım
İmam-ı Zeynel'den bir himmet aldım	<i>İyyâke neste'in</i> benim niyazım
Bâkir'a, Cafer'e tecellâ kıldım	İmam-ı Rıza'ya doğrudur özüm
Kalma günahlara, el-aman mürvet	Kalma günahlara, el-aman mürvet
<i>İhdina's-sırâtal müstekîm</i> Takî	<i>En'amte 'aleyhim</i> geçmeden yetiş
<i>Şîrâtallezîne</i> Aliyyün Nakî	Ecel şerbetin içmeden yetiş
Yerin, göğün, arşın, kürsün direği	Askerî gam gussa basmadan yetiş
Kalma günahlara, el-aman mürvet	Kalma günahlara, el-aman mürvet
<i>Ğayri'l-mağzûbi 'aleyhim</i> bir isim Şah'a	Ondört masû-i pâk, oniki nâzır
<i>Velâ'z-zâllîn âmîn</i> özünü ver Mehdî mâha	Üçler, Beşler, Yediler, Kırklar da hazır
Bizi de varınca ulu dergâha	Kul Himmet'im der ki bizdedir özür
Kalma günahlara, el-aman mürvet	Kalma günahlara, el-aman mürvet <sup>54</sup>

(Öztelli, 1989:139-140)

Bir makale ölçeğinde işlediğimiz konunun net olarak ortaya konulması adına burada deyiş ve nefeslerden zikrettiğimiz örneklerde açıkça görüldüğü üzere hem Kur'an sûrelerine hem de ayetlere ya da ayetlerde geçen kelimelere yapılan atıflarda Arapça asıllarının kullanıldığı görülmektedir. Nitekim sûre isimleri hakkındaki kullanımlara bakıldığında, bunların "*İnnâ feteĥnâ, Ve'z-Zühâ, Hel Etâ, Şems*" şeklinde Arapçalarının kullanıldığı; söz konusu sûre isimlerinin günümüzde bazı kişilerin yaptığı ve yapmaya çalıştığı gibi Türkçeleştirilip söz gelimi, "*İnnâ feteĥnâ sûresi/Fetih Verdik sûresi*"; "*Zühâ sûresi / Kuşluk Vakti sûresi*"; "*Hel Etâ-İnsan sûresi/İnsanın üzerinden geçmedi mi sûresi*"; "*Şems sûresi/Güneş sûresi*"; "*İsrâ/ Gece Yürüyüşü sûresi*" şeklinde<sup>55</sup> bir kullanımın söz konusu olmadığı görülmektedir.

### c) Tarikat Gereçlerinin Ayetlerle Anlamlandırılması ve Bezenmesi

Bugün itibariyle kendilerine daha çok Alevî nitelemesi kullanılan grupların âdâb ve erkânına ait eserlerde tarikata mensup kişilerin yani âbidler, zâhidler, ârifler ve muhiblerin halleri ile yolun esasını tespit eden Dört Kapı-Kırk Makam hep Kur'an ayetleriyle delillendirilip cem esnasında icrâ edilen görevler de ya Kur'an'dan bir ayetle delillendirilip ya da görev öncesi veya sonrasında bir Kur'an ayeti okunmakla icra edilirken; aynı zamanda bir takım tarikat gereçlerinin de ayetlerle anlamlandırıldığı veya bu gereçlerin Kur'an ayetleriyle bezendiği bilinmektedir. Bu durumun bu çalışma açısından önem arz eden yönü, bu bağlamda kullanılan söz konusu ayetlere yine asıl Arapça halleriyle yer verilmiş olmasıdır. Nitekim *Erkânâme*'de Teslim Taşı anlatılırken “فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ” “*feḳulna 'zrib bi- 'aṣāke 'l- ḥacer...*” (Bakara, 2/60)<sup>56</sup> ayeti zikredilerek boyuna takılan bu taşın Allah'a teslimiyeti ifade ettiği dile getirilmektedir.<sup>57</sup> Post beyan edilirken de “Dahi, post serilirken bu âyetler okuna” denilerek “وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ” “*Vetteḳullâhe le 'alleküm tüfliḥûn*” (Bakara, 2/189)<sup>58</sup> ve “الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِبِينَ الْعَيْطِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ” “*Elleżine yünfikûne fi 's-serrâi ve 'z-zarrâi ve 'l-kâzîmine 'l-gayza ve 'l-âfine 'ani 'n-nâsi vallâhu yuḥibbu 'l-muḥsinin*” (Âl-i 'İmrân, 3/134)<sup>59</sup> ayetlerinin zikredildiği görülmektedir (Zübde-i İlm-i Hâl: 74).

*Erkânâme*'de tac anlatılırken kullanılan ayetler tarikat gereçlerinin ayetlerle bezenmesi hususunun güzel bir örneğidir: “Tâcin kubbesinde yazılmıştır: “كُلُّ شَيْءٍ” “*Küllü şey'in hêlikün illâ vecheh...*” (Kasas, 28/88)<sup>60</sup> ve kenarında yazılmıştır: “يَس (١) وَالْقُرْآن” “*Yâsin ve 'l-Kur'ân...*” (Yasin, 36/1-2)<sup>61</sup> ve önünde yazılmıştır: “فَأَيُّمَّا تَوَلَّوْا” “*fe eynemâ tuvellû...*” (Bakara, 2/115)<sup>62</sup> ve ardında yazılmıştır: “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ” “*Ve 'allemel 'Âdeme...*” (Bakara, 2/31)<sup>63</sup> ve içinde yazılmıştır: “سَنُرِيهِمْ” “*Senürîhim...*” (Fussilet, 41/53)<sup>64</sup> ve taşrasında yazılmıştır: “La ilâhe illallah Muhammedün Resûlullâh, Aliyyün veliyullâh, Mehdî emînullâh ve ortasında yazılmıştır: *Lâ ilâhe illâ hû*” (Zübde-i İlm-i Hâl: 71)<sup>65</sup>

Aynı hususiyetin “Hırka Vurunmak” konusu ele alınırken de söz konusu olduğu görülmektedir: “*Biemrillâhi Te'âlâ* hırka oldu. Lakin dört türlü rengi var idi ki, biri yeşil ve biri sündüz ve biri istebrak ve biri beyaz ve dahi ol hırkanın üzerinde yazılmıştır: “فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ” “*Fetebârekellâhu aḥsenu 'l- hâliḳîn*” (Mu'minûn 23/14)<sup>66</sup> , “...ve ennehû 'alâ külli şey'in ḳadîr” (Bakara, 2/259)<sup>67</sup> ve yakasında yazılmıştır: “Yâ Vedûd, Yâ Ahad, Yâ Samed, Yâ Ferd ve eteğinde yazılmıştır: Yâ Settâre'l-uyûb, Yâ Gaffâre'z-zünûb ve çevresinde yazılmıştır: Yâ Sabûr, Yâ Şekûr, Yâ Gafûr ve dahi cenâb-ı fahr-i risâlet aleyhisselâm ol hırkayı giyinmenin sıfatı ve âdâbı budur deyû üç kere bir rivâyette on kere ve bir rivâyette kırk kere haber vermişlerdir.” (Zübde-i İlm-i Hâl: 73.)





(Hasgül, 2001: 41);<sup>74</sup> kurban kesilirken de başka ayetler de okunmakla birlikte<sup>75</sup> “*İsrâ* sûresi”nin “وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَّلِيٌّ مِّنَ الدَّالِّ وَكَبْرُهُ تَكْبِيرًا” “*Ve kulilhamdü lillâhi-llezi lem yettehiż veleden ve lem yekün lehü şerikün fi'l-mülki ve lem yekün lehü veliyyün mine'z-zülli ve kebbirhü tekbîrâ(n)*” şeklinde 111. ayeti okunur (Eraslan, 2000: 19).<sup>76</sup>

Bu bağlamda *Erkânâme*'de (*Zübde-i İlmi Hâl*: 80) yer alan yemek öncesinde okunan bir sofrada (Gülbank) ilgili Kur'an ayetlerinin Arapça asıl halleriyle zikredilmesi konumuzun çerçevesini teyit eden güzel bir örnektir: “Bism-i Şâh. Allah. Sofra-i merdân, ni'met-i Yezdân, berekât-ı Halîlu'r-rahmân, havâlet-i pîrân. *Bismillâhirrahmânirrahîm*. “إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ (٨) إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ” “*Ve yu'îmüne't- ta'âme 'alâ hubbihî miskînen ve yetîmen ve esîrâ(n)*. *İnnemâ nu'îmukum livechillâhi lâ nuridü minkum cezâen velâ şükûrâ(n)*” (*İnsân*, 76/8-9)<sup>77</sup>, “لَوْجِهَ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا” “*...Allâhümme Rabbenâ enzil 'aleynâ mâideten mine's-semâi tekûnü lenâ 'iden li-evvelinâ ve âhîrinâ ve âyeten minke ve'rzûknâ ve ente hayru'r-râziqîn*” (*Mâide*, 5/114)<sup>78</sup>. Lokma hakkına, cömertler demine, evliyâ keremine, gerçeğe hû!”

Gelenekte cemler icra edilirken hizmet öncesi ya da esnasında okunan Kur'an ayetlerinin hepsinin Arapça asıllarıyla okunduğu görülmektedir. Nitekim 1999-2005 yılları arasında Tokat bölgesinde yürüttüğümüz doktora çalışmaları esnasında katıldığımız bütün cemler ve cenaze, sünnet, kabir ziyareti vb. uygulamalarda hep Kur'an'ın Arapçasının okunduğuna şahit olunmuştur.

## 5. Sonuç

Bu makalede, son zamanlarda bazı Alevî grupların cemlerde Kur'an ayetlerini Arapça asıl haliyle değil de; Türkçe meâli ile okumaları hususu ele alınmıştır. Konu, bir metnin tercümesi veya meâlinin o metinde kastedileni tam karşılayıp karşılamayacağı ya da Türkçe (ana dilde) ibadet tartışmaları dışında, olayın günümüzde kendilerine Alevî olarak nitelendirilen grupların geleneksel uygulamaları açısından değerlendirilmiştir.

Geçmişte her biri daha çok mensup olduğu ocak ismiyle isimlendirilen ancak günümüzde bir nevi üst adlandırma olarak kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan grupların; her ne kadar farklı ocak, farklı silsile ve farklı tasavvufî gelenek mensubiyetlerine sahip olsalar da, ortak bazı özelliklerine bakıldığında her birinin tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında anlaşılması gerektiği görülmektedir.

Alevî nitelemeli grupların bu temel özellikleri ve dolayısıyla görülmeleri gereken tasavvuf alanına mensubiyetleri dikkate alınmadan yapılacak çalışmaların ve bu husus görmezden gelinerek icra edilecek uygulamaların sağlıklı sonuçlar vermesi

beklenmemelidir. Alevî nitelemeli gruplardan bazılarının son zamanlarda cemlerde okunan Kur'an ayetlerini, Arapça asıl halleriyle değil de, Türkçe meâllerini okumaları hususunun sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesinde de bu çerçevenin dikkate alınması gerekmektedir.

Alevî gelenekte Kur'an'a gerek âdâb ve erkânda gerek sosyal alanda fiilen yer verildiği bir gerçektir. Nitekim perşembeyi cumaya bağlayan gecelerde veya Muharrem geceleri düzenlenen çeşitli erkânlarda ve kabir ziyaretlerinde okunan Kur'an, doğum, düğün, nikah ve asker gönderirken ya da askerden geldiğinde düzenlenen kurbanlarda ve sofrada dualarında da okunur. Ayrıca Kur'an sûrelerinin nazar ve kurt ağzı bağlama vb. konularda da okunduğu görülmektedir. Alevî nitelemeli gruplar arasında bütün bu alanlarda okunan Kur'an'ın (ya da ayetlerinin) okunması esnasında geleneksel olarak Arapça asıllarıyla okunduğu bilinmektedir.

Kur'an'ın Arapça aslı ile okuma şeklindeki söz konusu bu geleneksel uygulama, bu haliyle âdâb ve erkâna ait eserler ile deyiş ve nefeslerde de geçerliliğini korumaktadır. Nitekim âdâb ve erkâna ait eserlerde konular işlenirken Kur'an'dan yapılan alıntı, atıf veya delillendirmelerin Kur'an ayetlerinin Arapça asıllarıyla yapıldığı, aynı durumun deyiş ve nefesler için de söz konusu olduğu görülmektedir. Zira deyiş ve nefeslerde gerek Kur'an sûrelerinin isimlerine yapılan atıflarda gerek ayetlerden bazı kısımların dizelerde dile getirilmesi esnasında Arapça asıllarıyla yer verildiği, bunların hiçbirisinde hem sûre isimleri hem ayetlerde günümüzde yapılmaya çalışıldığı gibi herhangi bir Türkçeleştirmenin söz konusu olmadığı görülmektedir. Bazı Erkânâmelerde bir takım tarikat araç gereçlerinin hem delillendirilmesi hem bunların üzerine hangi ayetlerin yazılacağı hakkında verilen bilgiler esnasında da yine ayetlerin Arapça asıllarıyla yazıldığı görülmektedir. Gelenekte cemlerde hizmet öncesinde ve hizmet esnasında okunan ayetlerin de yine Arapça asıllarıyla okunduğu bilinmektedir.

Bütün bu kuvvetli vurgu ve geleneksel uygulamalara rağmen son zamanlarda bazı organizasyonlara bağlı gruplar tarafından cemlerde Kur'an ayetlerinin Türkçe meâlleriyle okunmaya gayret edildiği ve buna oldukça önem verildiği, hatta bir nevi zorunluluk haline taşındığı görülmektedir. Cemlerde Kur'an'ın Türkçe meâlinin okunması uygulamasının hem âdâb ve erkâna ait eserler hem deyiş ve nefesler hem de cem, cenaze vb. erkânlardaki fiilî uygulamalarla örtüşmediği çok açıktır. Zaman, mekân ve sosyo-ekonomik şartların değişmesiyle geleneksel bazı yapı ve uygulamalarda bir takım değişikliklerin –bazen de zorunlu bir halde- olması son derece doğaldır. Nitekim günümüzde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan grupların geleneksel yapı, kurum, algı ve uygulamalarında modernleşme ve şehirleşme ile birlikte pek çok dönüşüm ve değişimin yaşandığı görülmektedir. Meselâ cemler aynı köyde değil, şehir ortamında yapılmakta; şehirlerdeki âdâb ve erkân merkezlerinin; diğer ve yeni ifadesiyle cemevlerinin salonlarının şekli, duvarlardaki yazılar, resimler;

aydınlatma, çerağ, mum, asâ, post gibi teknolojik olanlar da dâhil kullanılan araç-gereçler; dedeler, semahçılar ve zâkirler gibi hizmet sahipleri, cemde dağıtılan sakka, kılık-kıyafet biçimleri, farklı ocaklardan olanların ceme katılabilmesi ve hatta Alevî olmayanların da cemlere alınmaya başlaması, şehirlerde ocak dedeliğinin bizzat sona ermesi; bunun yerini cemevi ya da vakıf ve dernek dedeliğinin almaya başlaması vb. konular kapsamlı farklılaşmalar meyânında zikredilebilecek hususlardır. Ancak cemlerde Kur'an ayetlerinin Türkçe meâllerinin okunmaya başlanmasının, yukarıda sıralanan sosyal, ekonomik vb. gelişmelere bağlı olarak yaşanan değişimden farklı bir muhtevada olduğu muhakkaktır. Zira, şartlar ne kadar değişirse değişsin, bunların hiçbiri cemlerde Kur'an ayetlerinin Arapça asıllarıyla okunmasına engel teşkil edecek bir mahiyette değildir. Nitekim diğer Alevî gruplar ve Alevî grupların kıyaslanabilir türdeşleri durumundaki tasavvuf ekollerinde Kur'an'ın -şehirde ya da köyde veya her nerede olursa olsun zikir esnasında- Arapça okunması, söz konusu meâl okuma şeklindeki bu yeni uygulamanın, Arapça aslının okunması şeklindeki geleneksel formunu korumaya engel teşkil etmeyen bir alana karşılık geldiğini açıkça göstermektedir.

Burada olayın bir diğer boyutuna da dikkat çekmekte yarar görülmektedir. Gerek âdâb ve erkâna ait eserlerde gerek Türkçenin en güzel şekilde kullanıldığı deyiş ve nefeslerde ozanlarca Kur'an ayetlerinin Arapça asıllarına yer verilip Türkçe meâllerine yer verilmesine tevessül edilmemesi bir yana; günümüzde cemlerde Kur'an'ın Türkçe meâlinin okunması yönündeki gayretlerin, son zamanlarda Alevîlik hakkında yapılan bir takım kimlik tartışmalarında, geleneksel Alevî grupların sahip oldukları yapının ya da mensup oldukları çerçevenin hakkıyla görülmesini engelleyecek bir mahiyet taşıdığı değerlendirilmektedir. Buna göre, Kur'an ayetlerinin Türkçelerinin okunması, dinleyenlerin okunan şeylerin ayet olduğunu anlayamamasına sebep olacak bir mahiyet arz etmektedir. Böylece bir taraftan Alevîlik isimlendirilmesi kullanılan yapının Kur'an'la olan ilişkisinin hakkıyla görülmesine engel olunmakta; diğer taraftan da diğer tasavvuf ekollerindeki aynı mahiyetteki uygulamalarla olan benzerliğinin anlaşılmasına ve buna bağlı olarak da bir tür zemin kaymasına yol açılmaktadır. Bu noktada son zamanlarda salavâta yapılan yeni bazı ilaveler ile beraber Kur'an'ın Türkçe okunmasıyla bağlantılı görülen iki ayrı hususa –makalemiz sınırları içinde kalarak- işaret etmek yerinde olacaktır.

Son zamanlarda Alevîlik hakkında yapılan toplantılarda ya da programlarda şahit olduğu üzere cümlelere başlanırken okunan Hamdele ve Salvele'de özellikle Salvele kısmında gelenekte varolan şeklin dışında bir takım eklemeler yapıldığı görülmektedir. Sözgelimi, Alevî geleneğe mensup bazılarınca Hz. Peygamber'e salavât getirilirken salavâtın; "Allâhümme salli 'alâ Muhammedin ve 'alâ Âli Muhammed" şeklinde Alevî gelenek de dâhil bütün Müslümanlarca okunan geleneksel formu dışında, "Allâhümme salli 'alâ Muhammedin ve 'alâ Âl-i Muhammed ve Ehl-i Beytihi" şeklinde, yani "ve Ehl-i Beytihi" ibaresi eklemeli bir şekilde okunduğu görülmektedir. Bunun sebebi

ya da ne zamandan beri ve hangi kaynaktan etkilenecek bu şekilde bir eklemenin yapıldığı ayrı bir araştırma konusu olmakla beraber, söz konusu eklemenin toplumun diğer kesimlerinden bir farklılık ifadesi olarak yapıldığı izlenimi ağır basmaktadır.

Halbûki, Arapça bilenler açısından böyle bir eklemeye gerek olmadığı açıktır. Zira bütün gruplarca okunan geleneksel formatında yer alan “Âl-i Muhammed” ifadesi zaten diğer bir anlamıyla “Ehl-i Beyti” yani “Peygamber’in Ailesi” ya da “Hane Halkı” demektir. Farklılık ortaya koymak adına bir cümlenin içinde zaten varolan anlamını eş anlamlısını ekleyerek tekrar okumanın bir manası olmasa gerektir. Ancak böyle bir tarzla sanki salavât konusunda da diğer gruplarla farklılaşma olgusunun ortaya konulmaya çalışıldığı değerlendirilmektedir. İkinci bir şekil ise, salvele okunurken “Ve’s-Salâtü ve’s-Selâmü ‘alâ Rasûlinâ Muhammedin ve ‘alâ âlihi...” ifadesinin; ya “Ve’s-Salâtü ve’s-Selâmü ‘alâ Rasûlinâ Muhammedin ve ‘alâ Ehl-i Beyti...” şeklinde ya da “Ve’s-Salâtü ve’s-Selâmü ‘alâ Rasûlinâ Muhammedin ve ‘alâ âlihi ve Ehl-i Beyti...” şeklinde aynı ifadenin eş anlamlısıyla tekrarı suretiyle okunduğu görülmektedir. Zikredilen her iki uygulama tarzı Alevî geleneğe mensup grupları toplumun diğer kesimleriyle farklılaştırma yönünde bir gayretin olduğunu düşündürmektedir. Halbûki gerek Alevî nitelemeli gruplara ait klasik âdâb ve erkân eserlerin hepsi ve geleneksel olarak alanda yürütülen âdâb ve erkân okunan salavâtlarda salât ve selâmın “Allâhümme salli ‘alâ Muhammedin ve ‘alâ Âli Muhammed” ve “Ve’s-Salâtü ve’s-Selâmü ‘alâ Rasûlinâ Muhammedin ve ‘alâ âlihi...” şeklinde okunduğu ve olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla salât ve selâmları okurken geleneğe uygun bir şekilde okunmasının, Alevî geleneğin de İslam toplumlarındaki –özellikle de Anadolu coğrafyasında varolan dini gruplar ve geleneklerle- ortak metinleri kullandıkları ve bu noktada bir farklılıklarının olmadığını görülmesi açısından son derece önemli olduğu değerlendirilmektedir.

Bu meyanda Kur’an’ın Türkçe okunmasıyla bağlantılı görülen iki ayrı hususa gelince; bunlardan ilki, Kur’an’ın Türkçe okunması sonucunu doğurduğu düşünülen ve oldukça sloganlaştırılmış olan “Türkçe ibadet” tartışmalarıdır. Bilindiği üzere, tasavvufî oluşumlar, genelde yaptıkları zikir ya da çektikleri kelime-i tevhîd esnasında neşveyi sağlamak üzere okudukları kimine göre deyiş kimine göre nefes kimine göre ilahileri doğal olarak ana dillerinde okumaktadır. Ülkemizde konu hakkında yapılacak çok genel bir araştırmada dahi bu husustaki pek çok veriye kolayca ulaşılabileceği kesindir. Nitekim, Türkiye’de söz gelimi Kâdirîlerin, tarikat yürütürken okudukları ilahilerin -bir kaç Arapça yaygın ilahi hariç- Türkçe olduğuna herkes kolayca ulaşabilecektir. Ülkemizde İngilizce ya da Almanca vb. yabancı dilde ilahi söyleyip zikir çeken bir tasavvuf ekolü olmadığına ve hepsinin kendi ana dillerinde söylenen ilahilerle tevhîd çektikleri bilindiğine göre, Alevîlikte ibadet dilinin Türkçe olduğunun ileri sürülmesi konunun ne kadar subjektif bir şekilde ele alındığını göstermektedir. Dolayısıyla zikir ya da tarikat erkânı esnasında okunan ilahilerin o kişilerin kendi dillerinde okunması hususu sadece Alevî nitelemeli gruplara has bir özellik değil;

tasavvufî yapıların ortak özelliklerindedir. Bu itibarla, Alevîler'de ibadet (ve de dua) dilinin Türkçe olduğu ile ilgili söz konusu yanlış vurgunun, kendilerini farklı göstermeye yönelik sloganlaştırılmış ve son derece yanıltıcı olduğu görülmektedir. Bu itibarla Alevî nitelemeli yapının/geleneğin tasavvufî yapısı ve mukayese edilebilir durumdaki türdeşleri olan diğer tasavvuf ekollerindeki uygulamaların da aynı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, cemlerde Kur'an'ın Türkçe meâlinin okunmasına da zemin teşkil eden "Alevîlikte ibadet dilinin Türkçe olduğu" hususunda dile getirilen iddiaların mesnetsiz ve böyle bir gayretin anlamsız olduğu ortaya çıkmaktadır.

İkinci hususa gelince, Kur'an ayetlerinin Türkçelerinin okunmasının nasıl bir pozisyon doğurduğunu görmek açısından cemlerde çekilen tevhîdlerle ilgili bir kıyas yapmak konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Bilindiği gibi cemlerde özellikle tevhîd bölümlerinde genellikle "Lâ ilâhe illallâh" yani kelime-i tevhîd ve "Hüü/Hû"ler cemaatle sesli bir şekilde söylenmektedir. Buradaki "Hüü/Hû", "Lâ ilâhe illâ Hû" ifadesindeki yani "kelime-i tevhîd"deki "Hû"nun Allah manasına zamir (3. hal zamiri) halidir. Bunlarda "Lâ ilâhe illallâh" cümlesinin Türkçe karşılığı "Allah'tan başka ilâh/tanrı yoktur"; "Hüü/Hû" sözcüğünün/zamirinin Türkçe karşılığı ise "O" demektir. Aslında cemlerde Kur'an ayetlerinin Türkçe meâllerinin okunmasının bir nevi, "Lâ ilâhe illallah" yerine "Allah'tan başka ilah yoktur"; "Hû" yerine de "O" diyerek tevhîd çekmek gibi bir şey olduğu aşikardır. Diğer bir ifadeyle "Lâ ilâhe illallah" yerine "Allah'tan başka ilah yoktur"; "Hû" yerine de "O" diyerek tevhîd çekmek Alevî gelenekte ya da daha geniş çerçevede tasavvuf geleneğinde ne anlama gelecektse, cem esnasında Kur'an'ın Türkçe meâlinin okunması da aslında hemen hemen aynı anlama karşılık gelmektedir. Bu itibarla cemlerde Kur'an'ın Türkçe meâlinin okunması hususunda bütün bu verilerin göz önünde bulundurulması sağlıklı bir değerlendirme için gereklidir.

Sonuçta, günümüzde bazı organizasyonlara bağlı olan Alevî nitelemeli gruplar ya da kişiler tarafından ısrarlı bir şekilde uygulanmaya çalışılan cemlerde Kur'an'ın Arapça aslının değil de Türkçe meâlinin okunmasının, âdâb ve erkâna ait eserler, deyiş ve nefesler ile cem, cenaze, mezar ziyareti vb. hususlardaki uygulamalara ters düştüğü anlaşılmaktadır. Cemlerde Kur'an'ın Türkçe meâlinin okunmasının, bir taraftan günümüzde kendilerine Alevî denilen grupların görülmesi ve anlaşılması gereken tasavvuf zemininin hakkıyla görülmesini engellediği/engelleyeceği; diğer taraftan Alevî gelenekte Kur'an'la olan ilişkinin zayıflatılmasına yol açacağı ve Alevî nitelemeli grup ya da kişilerin de kendilerini mukayese edilebilir durumdaki türdeşlerinden ayrı bir yerde görmeleri hususunda kuvvetli; ancak bir o kadar da yanıltıcı bir işlev göreceği değerlendirilmektedir.

Gelenekte konunun çizmiş olduğumuz çerçevede şekillenmesinin yazılı metinlerde de dile getirildiğini gösteren ve burada işaret ettiğimiz hususu vurgulayan bir Buyruk nüshası ifadesiyle makalemizi bitirmek yerinde olacaktır: "Amma,

hakkında şahit olmayan hadise amel olmaz. Kelâm-ı Arabî’de söz çok. Türkçe olan sohbetin galatı çok olur. Onlar ile amel câiz değil. İllâ Kur’an’dan bir delil olmalı. Anın ile amel etmek gerekir.” (İmam Cafer Buyruğu: 38).

### Sonnotlar

1 Bu sürecin İslâm coğrafyasının değişik bölgelerindeki etkileri hakkında Kutlu’nun eserine bakılabilir.

2 Şehirleşme ile Alevîlerin karşılaştıkları durum hakkında bkz.: (Balkız, 2007:125).

3 Konuyla ilgili daha detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz.: (Çamuroğlu, 2000: 14-15; Subaşı, 2005: 67-142).

4 Subaşı dedelerin önünde mevcut olan bu karma cemaatin zamanda modernliğin bütün donanımlarını içselleştirme isteğinde olduğuna işaret etmektedir ( Subaşı, 2009:118).

5 Günümüzde Alevi olarak isimlendirilen gruplar geleneksel olarak birbirinden farklı ana ocak ve buna bağlı alt ocaklar şeklinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Konu hakkında yapılan çalışmaların şu anda ulaşılmış olduğu verilere göre Alevi gruplar arasında Hacı Bektaş Ocağı, Dede Garkın Ocağı, Baba Mansur Ocağı, Avuçan/Ağuçan Ocağı ve Hasan Dede Ocağı gibi ana ocaklar ve bunlara bağlı pek çok alt ocak bulunmaktadır (Aksüt, 2009:31-248; Üçer, 2011: 168-173).

6 Günümüzde Alevi kavramıyla nitelendirilen gruplarda ana damar Yesevîlik olmakla birlikte, söz konusu gruplar geçmişte Vefâîlik, Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi hareketlerle bir biçimde ilişki kurarak bu yapılara bağlı bir şekilde varlıklarını sürdürmüşlerdir (Üzüm, 2007: 24). Buna ilaveten, “Abdallık”, “Ahîlik”, “Melâmîlik” ve “Üveysîlik” gibi farklı tasavvufî geleneklere mensup olagelmüşlerdir (Üçer, 2009: 67,73).

7 Bu kalıp ifadede yer alan “Hakk”, Allah’ı, Allah’ın varlığını ve birliğini; “Muhammed”, Hz. Muhammed’in peygamberliğini ve son peygamber olduğunu; “Ali” ise, Hz. Ali’nin evliyânın piri ya da velâyet makamının piri olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu kalıp ifade ve telakki, İslam tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin ifade şeklidir. Bu doğrultudaki benzer değerlendirmeler için bkz.: (Noyan, 1985: 54; Şener, 2000: 97).

8 Kur’an’a iman gereği, bunun mahiyeti, kutsallığı ve korunmuşluğu vb. hususlarla ilgili olarak bkz.: (Üçer, 2015: 269-270).

9 “Sizi çiftler çiftler yarattık.”

10 Söz konusu ayetin meâli şu şekildedir: “Kaynaşmanız için size kendi cinsinizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peydâ etmesi de O’nun varlığının delillerindedir. Doğrusu bunda iyi düşünen kavim için ibretler vardır.”

11 Nazar için “ve in yekâdüllezzîne” ifadesi ile başlayan *Kalem* sûresi 51. ayet; kurt ağzı bağlamak için ise *Şems* sûresinin okunduğunu tespit edilmiştir (Üçer, 2015: 279).

12 Burada *Âl-i İmrân* sûresinin 113-115. ayetleriyle beraber *Müzzemmil* sûresinin 1-5 ve 20. ayetleri delil olarak kullanılmaktadır ki meâlleri şu şekildedir: “Ey örtünüp bürünen (Rasûlüm)! Birazı hariç, geceleri kalk namaz kıl. (Gecenin) yarısını (kıl). Yahut bunu biraz azalt ya da çoğalt ve Kur’an’ı tane tane oku. Doğrusu biz sana (taşımaya) ağır bir söz vahye-

deceğiz. (1-5) (Rasûlüm!) Senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, (bazen) yarısını, (bazen de) üçte birini yatmadan (ibadetle) geçirdiğini ve beraberinde bulunanlardan bir topluluğun da (böyle yaptığını) Rabbin elbette biliyor.” Ayrıca burada *İnsan* sûresinin 26. ayetinin de kullanıldığı görülmektedir ki ayetin meâli şu şekildedir: “Gecenin bir kısmında O’na secde et; gecenin uzun bir bölümünde de O’nu tesbih et.”

13 *Makâlât*'ta Kur'an ayetlerinin kullanımı ile ilgili bir değerlendirme ve bunları meâlleriyle beraber toplu halde görmek için bkz.: (Güzel, 2002: 90-101). Burada yapılan tespite göre *Makâlât*'ta 150 dolayında ayet kullanılmıştır.

14 Makalemizin sonunda Ekler kısmında bu konuda 4 tane örnek metin paylaşılmıştır. Bunlardan ilki (Ek 1) *Makâlât*'tandır. (*Makâlât* TDV, 2007: 44-45). İkincisi (Ek 2) *Erkânâme*'dendir (*Erkânâme* TDV, 2007: 104-105). Üçüncüsü (Ek 3) *Hızırnâme*'den verilmiştir (*Hızırnâme* TDV, 2007: 88-89). Son örnek ise Kaygusuz Abdal'a ait *Dilgüşâ*'dan verilmiştir (*Dilgüşâ* TDV, 2007: 88-89). Söz gelimi *Makâlât* ve *Dilgüşâ* bizzat Hacı Bektaş Evlâdî'ndan Veliyyeddin Ulusoy'dan alınıp yayıma hazırlanmıştır (*Makâlât* TDV, 2007: 12; *Dilgüşâ* TDV, 2007: 16).

15 Ayet meâlleri Diyanet İşleri Başkanlığı web sayfasından alınmıştır.

16 Burada öncelikle Arapça harflerin transkripsiyonu hakkında iki hususa değinmekte fayda görülmektedir. Buna göre, transkripsiyon esnasında se (ث) harfi ş; ha (ح) harfi h; hı (خ) harfi h; zel (ذ) harfi z; sad (ص) harfi s; dat (ض) harfi z; tı (ط) harfi t; zı (ظ) harfi z; ayn (ع) harfi 'e; ğayn (غ) harfi ğ; kaf (ك) harfi k şeklinde kullanılmıştır. Burada ifade edilmesi gereken ikinci husus, ayetler gerek yerleri esas alınarak latinize edilmiş, kelimenin durmadan geçilmesi halindeki okuyuşu ise parantez içerisinde gösterilmiştir.

Ayetin ilgili kısmının meâli şöyledir. “...Yaş kuru her şey apaçık Kur'an'da yer alır...” *En'âm* sûresinin 59. ayetinin tamamının meâli ise şu şekildedir: “Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın.” (*En'âm*, 6/59).

17 “Yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır.” Bakara sûresinin 23 ve 24. ayet-i kerimelerinin meâlleri şu şekildedir: “23. Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin). 24. Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır.” (Bakara, 2/23-24).

18 “Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.” (*Mâide*, 5/90).

19 (Ey insanlar!) Sizi topraktan yarattık, (ölümünüzle) sizi oraya döndüreceğiz ve sizi bir kere daha oradan çıkaracağız.” (*Tâhâ*, 20/55).

20 Bu Kur'an ayetleri şunlardır: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ “*Ve nahnü akrabü ileyhi minکم velâkin lâ tubsîrûn*” “Biz ise ona sizden daha yakınız. Fakat siz göremezsiniz.” (Vâkıa, 56/85); وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ “*Ve nahnü akrabü ileyhi min habli'l-verîd*”, “Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.” (Kâf, 50/16).



21 Bu bağlamda şu ayet-i kerimenin kullanıldığı görülmektedir: *وَاعْرَفْنَا أَنْ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ* ve *عَاقِبَتُهُمْ* “Ve eğrahnâ âle Fir’avne ve entum tenzurûn” “Gözlerinizin önünde Firavun ailesini suda boğmuştuk” (Bakara, 2/50).

22 Bu konuda şu ayet-i kerimenin kullanıldığı görülmektedir: *وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ* “Ve mine ’n-nâsi men yettehizü min dünü ’l-llâhi endâden yuhubbûnehüm kehubbi ’l-llâhi, vellezîne âmenü eşeddü hubben lillâh”, “İnsanlar arasında Allah’ı bırakıp da O’na ortak koşanlar vardır. Onları, Allah’ı severcesine severler. Mü’minlerin Allah’a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir.” (Bakara, 2/165).

23 Bu bağlamda da şu ayet-i kerimelerin kullanıldığı görülmektedir: *لِيُنَّشِرَنَّكُمْ* “İn şekerüm leezidenneküm”, «Eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım.» (İbrâhîm, 14/7); *الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحِسْبَىٰ* “Ellezîne ehsenü bi’l-ħusnâ”, “İyilik edenleri de daha güzeliyle mükâfâtlandırması için...” (Necm, 53/31); *وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِمْ كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَوَافِقِ رَبِّهِمْ يَوْمَ أَجْلَاهُمْ أَذْيًا* “Femen kâne likâe Rabbihi feye ’mel ’amelen sâlihan velâ yüşrik bi ’ibâdeti Rabbihi ehadâ”, “Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın.” (Kehf, 18/110).

24 *مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا* “Min necvâ şelâsetin illâ huve râbi ’uhüm velâ hamsetin illâ huve sâdisühüm velâ ednâ min zâlîke velâ ekşera, illâ huve ma ’ahüm eynemâ kânü”, “...Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az, yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir.” (Mücâdele, 58/7).

25 “Şüphesiz ki münafıklar, cehennem ateşinin en aşağı tabakasındadırlar.” (Nisâ, 4/145).

26 *إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ* “İnnallâhe lâ yağfiru en(y) yüşrake bihi ve yağfiru mâ düne zâlîke limen(y) yeşâu”, “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar.” (Nisâ, 4/48); *...مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ* “alâ enfusihim elestü birabbikum kâlû belâ şehidnâ...” “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsiniz)’ demişlerdi.” (Arâf, 7/172).

27 *إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* “İnne ma ’al ’usri yüsra(n)”, “Gerçekten, güçlkle beraber bir kolaylık vardır.” (İnşirah, 97/5)

28 “...rabbânîler (Allah’ın istediği örnek ve dindar kullar) olun.”. (Âl-i ’İmrân, 3/79).

29 “Namazı kılın, zekâtı verin... “Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin...” Bu ifadelerle başlayan ya da bu ifadeleri ihtiva eden pek çok ayet-i kerime vardır. Biz burada Bakara sûresinin 43. ayetini kullandık ki meâli şu şekildedir: “Namazı kılın, zekâtı verin... Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin.”

30 Ayetin bu kısmının meâli, “Ramazan ayıdır” şeklindedir. Ayetin tamamının meâli ise şu şekildedir: “(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur’an’ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizin kim bu aya ulaşsın, onu oruçla geçirsün. Kim de hasta veya yolcu olursa, tu-

tamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.” (Bakara, 2/ 185).

31 İlgili kısmın meâli “Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, (Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.)” şeklindedir. Ayet-i kerimenin tamamının meâli ise şu şekildedir: “Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanımazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey O'na muhtaçtır.)” (Âl-i ‘İmrân, 3/97).

32 “...onu saçılmış zerrelere haline getiririz.” (Furkan, 25/23).

33 “Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün.” (Haşr, 59/21).

34 De ki: “Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Zümer, 39/53)

35 Allah, erkek münafıklara, kadın münafıklara ve kâfirlere, içinde ebedî kalmak üzere cehennem ateşini va'detti. O, onlara yeter. Allah, onlara lânet etmiştir. Onlar için sürekli bir azap vardır. (Tevbe, 8/68)

36 “Sen de onlara: Eğer sahiden doğru söylüyorsanız delilinizi getirin, de” (Bakara, 2/111; Naml, 27/64).

37 “Kara ve deniz avı yapmak size helal kılındı.” (Maide, 5/96).

38 “Seslerinizi Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin.” (Hucurât, 49/2). Ayetin tamamının meâli şu şekildedir: “Ey iman edenler! Seslerinizi, Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırduğunuz gibi, Peygamber'e yüksek sesle bağırmayın, yoksa siz farkına varmadan işledikleriniz boşa gider.”

39 “Kim bağışlar ve barışı sağlarsa (onun mükafatı Allah'a aittir...)” (Şûrâ 42/40). Ayetin tamamının meâli şu şekildedir: “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükafatı Allah'a aittir. Şüphesiz O, zalimleri sevmez.”

40 “Biz Kur'an'da öyle bir şey indiriyoruz ki, o mü'minler için şifa ve rahmettir.” (İsrâ, 17/82). Ayetin tamamının meâli şu şekildedir: “Biz Kur'an'dan, mü'minler için şifa ve rahmet olacak şeyler indiriyoruz. Zalimlerin ise Kur'an, ancak zararını artırır.”

41 “Verdiği misallerle Allah ancak fasıkları saptırır. Onlar, Allah'a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozan(lardır)...” (Bakara, 2/26-27). Ayetlerin meâli şu şekildedir: “Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermektan çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, “Allah, örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?” derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır. (27) Onlar, Allah'a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozan, Allah'ın korunmasını emrettiği bağları (iman, akrabalık, beşerî ve ahlâkî bütün ilişkileri) koparan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerdir. İşte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.”

42 “Şüphesiz Kur’an, kafirler için bir pişmanlık sebebidir” (Hâkka, 69/50).

43 Mushaftaki sıralamada otuz altıncı, iniş sırasına göre kırk birinci sûredir. Cin sûresinden sonra, Furkan sûresinden önce Mekke’de inmiştir. Sûre, adını iki harften ibaret olan ilk âyetinden almıştır (*Kur’an Yolu*, 2006: IV, 473).

44 Bu ifade, mushaftaki sıralamada kırk sekiz, iniş sırasına göre yüz on birinci sûre olan Fetih sûresinin ilk âyetinin ilk iki kelimesidir. İnnâ fetehnâ “sana fetih ihsan ettik” anlamına gelmektedir. Medine döneminde Cin sûresinden sonra, Furkan sûresinden önce Hudeybiye antlaşmasını müteakiben Mekke civarlarında inmiştir (*Kur’an Yolu*, 2006: V, 62).

45 “*Ve’z- Zuhâ*” fadesiyle başlayan *Duhâ* sûresi, mushaftaki sıralamada doksan üçüncü, iniş sırasına göre ise on birinci sûredir. Fecr sûresinden sonra, İnşirâh sûresinden önce Mekke’de inmiştir. Sûre adını 1. âyetinde geçen ve “kuşluk vakti” anlamına gelen *duhâ* kelimesinden almıştır (*Kur’an Yolu*, 2006: 5, 636). Birdoğan bu ibareyi “Vessaha” şeklinde okumuştur ki, bu okuyuş yanlıştır.

46 (Birdoğan, 2001: 56-57)’deki bu şiirin diğer dörtlükleri de şu şekildedir:

Kirpikler altında benler düzülü	Alnımıza yazılı böyle bir yazı
İkrârından dönen Hakk’tan üzülü	Müslim mü’min Hakk’a eyler niyazı
Ak göğsünde hüve’l-himmet yazılı	Besmeleyle okunur <i>Elham</i> sûresi
<i>Ve’ş-Şemsi</i> inmiştir dalın üstüne	Okudum da geldim yolun üstüne

47 “*Hel etâ*” ifadesi *İnsan* sûresinin ilk iki kelimesini ifade etmektedir. *İnsan* sûresi mushaftaki sıralamada yetmiş altıncı, iniş sırasına göre ise doksan sekizinci sûre olup müfessirlerin çoğunluğu sûrenin tamamının Medine’de indiğini söylemişlerdir. Sûre adını 1. âyette geçen “insan” kelimesinden almıştır. Tefsirlerde yaygın olarak bu isim geçmekle birlikte sûre, ilk kelimelerinden dolayı “*Hel etâ ael-insânî*” şeklinde (Buhârî, “Tefsîr”, 76) de isimlendirilmiştir. Deyişte bu isminin kullanıldığı görülmektedir. Kezâ 1. âyette geçen “*Dehr*”, 2. âyette geçen “*Emşâc*” ve 5. âyette geçen “*Ebrâr*” isimleriyle de anılmaktadır (*Kur’an Yolu*, 2006: 5, 513).

48 Bu ifade *Tâhâ* sûresinin 5. ayet-i kerimesidir. Meâli ise şu şekildedir: “Rahmân, Arş’a kurulmuştur.”

49 (Birdoğan, 2001: 205-207). İkinci şiirin devamında da konumuz ile ilgili ifadeler yer almaktadır:

*Sûre-i Tâhâ vü Yâsîn ü Tebârek hüsnüne*  
Gör ne ta’zîm eylemiştir Hakk Teâlâ rabbenâ

50 (Öztelli, 1989: 117). Aynı eserin 129. sayfasında da yine aynı sûre ile ilgili bir dörtlüğü ise şu şekildedir:

Pir Sultan Abdal’ım “*Kul hüvallâhu ahad*”  
Can cesedden ayrılmıyor bir saat  
Dün ü gün zikrimdir Ali Muhammed  
Seher vakti Oniki İmam gel yetiş

*İhlas* sûresinin okunması ile ilgili olarak ayrıca bkz.: (*Kitab-ı Cebbâr Kulu*, 2007: 248). Faklı bir nüshasındaki kayıtlar için ise bakınız: (Yüksel-Savaş, 1999: 56).

51 Pir Sultan'a ait yukarıda zikredilen şiirle aynı kalıplarda ve konuda söylenen bu şiirin tamamı için bkz.: (Öztelli, 1989: 101-1029).

52 “*yâ leytenî türâb*” ifadesi Nebe' sûresinin son (40.) ayetine telmihte bulunmaktadır ki ayetin meâli şu şekildedir: “Biz yakın bir azap ile sizi uyardık. O gün kişi önceden yaptıklarına bakacak ve inkarcı kişi: ‘keşke toprak olsaydım!’ diyecektir.”

53 (Birdoğan, 2001: 322). Bu “*innâ ilayhi râci ‘ûn*” ifadesi Bakara sûresinin 156. ayetine işaret etmektedir. Ayetin meâli şu şekildedir. “O sabredenler, kendilerine bir belâ geldiği zaman: Biz Allah'ın kullarıyız ve ‘biz O’na döneceğiz’ derler.” Şiirlerde ayet kullanımıyla ilgili diğer örnekler için aynı eserin 227- 301, 306, 321, 362, 375 ve 459. sayfalarına bkz.

54 (Öztelli, 1989: 139-140). Ayetleri kullanarak Virânî'nin de şiirler yazdığı görülmektedir.

Gel beri olma bu demde gâfilûn	Ol sebepten söyledim size kitap
<i>Ekseru 'n-nâsi vehum lâ yu 'minûn</i>	Vasiyekum <i>le 'allekum te 'kılûn</i>
Her kim tasdik eylenmez nutk- Hakk'ı	Kim ki onlara hiyânet eyledi
<i>Rasûlühüm vehum lehû münkirûn</i>	<i>İnne ülâike hümu 'z-zâlimûn</i>
Ey Virani zâtı hakkı kim görür	
Ve <i>innehum ileynâ râciûn</i>	

Bkz.: (*Virânî Divanı ve Risalesi (Buyruğu)*, 1998: 293). Kur'an ayetlerini kullanarak Alevilik gelenekdeki bazı temel konuların işlenmesi ile ilgili bir misal için bkz.: (Çelebi, 1991: 36-82). Bu konuda son dönemde yaşamış ya da şu an hayatta olan Zileli âşıkların da bazı deyişleri için bkz.: (Yardımcı, 1987: 641-642). Çeşitli konularda Kur'an ayetlerinin kullanılması ile ilgili olarak bkz.: (Dişkiran, 1996: 43-119).

55 Bir örnek için bkz. Mustafa Cemil Kılıç, “Halkların Kardeşliği ve Hz. Muhammed”, [http://www.habercem.com/halklarin-kardesligi-ve-hz-muhammed\\_m308.html](http://www.habercem.com/halklarin-kardesligi-ve-hz-muhammed_m308.html), 04.01.2017.

56 Ayetin bütününü meâli şu şekildedir: “Hani, Mûsâ kavmi için su dilemişti. Biz de, “Asanı kayaya vur” demiştik, böylece kayadan on iki pınar fışkırmış, her boy kendi su alacağı pınarı bilmişti. “Allah'ın rızkından yiysin, için. Yalnız, yeryüzünde bozgunculuk yaparak fesat çıkarmayın” demiştik.

57 Bu husus şu şekilde dile getirilmektedir: Mûsâ (a.s) kavmine men ve selvâyı yedirdikten sonra su istedi. Hakk Te'âlâ, Şu'ayb (a.s.)'dan kalan a'sân ile taşa vur deyü buyurdu. Kâlellâhu: “*fe-kul nadrib bi-asâke... müfsidin*” pes Musâ (a.s.) taşa vurdu. Ol taştan asbât-ı benî İsrâîl adedince oniki çeşme aktı. Her sıbt, kendi çeşmelerini bildi. Yani Allah Te'âlâ'nın rızkından olan men ve selvâyı ekl edin ve çeşmelerinizden için ve yeryüzünde fesat etmekle haddi tecâvüz etmeyin ve dahî ol tâş Âdem başı kadar murabba', cennetten Mûsâ (a.s.)'a gelmiş idi. Tarîk-i Bektaşiyede “Teslîm Taşı” denilerek boyna taktıkları ol taşa teşbihen Cenâb-ı Hakk'a teslim ve rızâda olduklarını mübeyyin teberrüken ta'lik olunur. Fefhem. El-Ârifu yekfihu'l-işâre.” *Zübde-i İlm-i Hâl*, haz: Ömer Faruk Teber, s. 95. Bektaşî Erkânâmesi'nden verilen bu örnekler, Hacı Bektaş Kütüphanesi 30 numaraya kayıtlı *Zübde-i İlm-i Hâl* adlı yazma eserin Prof. Dr. Ömer Faruk Teber tarafından yayıma hazırlanmış halinden verilmiştir. Bu vesileyle Sayın Teber'e müteşekkir olduğumu bir kez daha ifade etmek istiyorum.

58 Bakara sûresinin 189. ayetinin meâli şu şekildedir: “Sana, hilâleri soruyorlar. De ki: “Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama

iyi davranış, takva sahibi (Allah'a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışdır. Evlere kapılardan girin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”

59 *Âl-i 'İmrân* sûresinin 134. ayetinin meâli şu şekildedir: “Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyilik edenleri sever.”

60 *Kasas* sûresinin 88. ayetinin meâli şu şekildedir: “Sen Allah ile beraber başka bir ilâha ibadet etme. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O'nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hükmü yalnızca O'nundur ve kesinlikle O'na döndürüleceksiniz.”

61 *Yâsîn* sûresinin birbiriyle bağlı ilk beş ayetinin meâli şu şekildedir: “Yâ Sîn. (Ey Muhammed!) Hikmet dolu Kur'an'a andolsun ki, sen elbette dosdoğru bir yol üzere (peygamber) gönderilenlerdensin.”

62 *Bakara* sûresinin 115. ayetinin meâli şu şekildedir: “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”

63 *Bakara* sûresinin 31. ayetinin meâli şu şekildedir: “Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, 'Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin' dedi.”

64 *Fussilet* sûresinin 53. ayetinin meâli şu şekildedir: “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?”

65 Benzer bir misal için bkz.: (*Erkânâme* TDV: 194).

66 *Mü'minûn* sûresinin 14. ayetinin meâli şu şekildedir: “Sonra bu az suyu ‘alaka/ erkeğin spermile döllenmiş yumurtadan bir hafta zarfında oluşan hücre topluluğunun rahim cidarına asılıp gömülmüş şekli” hâline getirdik. Alakayı da ‘mudga/ ceninin, üzerinde diş izlerini andıran şekiller taşıyan henüz uzuvları oluşmamış şekli” yaptık. Bu ‘mudga’yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şâni ne yücedir!”

67 *Bakara* sûresinin 259. ayetinin metinde yer alan kısmının meâli şu şekildedir: “...Şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter.”

68 Ayetin meâli ise şu şekildedir: “(Ey Muhammed!) De ki: ‘Ben size ancak bir tek şeyi, Allah için ikişer ikişer, teker teker kalkıp düşünmenizi öğütüyorum. Arkadaşınız Muhammed'de cinnetten eser yoktur. O, şiddetli bir azaptan önce sizin için ancak bir uyarıcıdır.’” (Sebe', 34/46).

69 *Ahzâb* sûresinin 6. ayetinin meâli ise şu şekildedir: “Peygamber, mü'minlere kendi canlarından daha önce gelir. Onun eşleri de mü'minlerin analarıdır. Aralarında akrabalık bağı olanlar, Allah'ın Kitab'ına göre, (miras konusunda) birbirleri için (diğer) mü'minlerden ve muhacirlerden daha önceliklidirler. Ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız başka. Bu (hüküm) Kitap'ta yazılıdır.”

70 Ayetin meâli şu şekildedir: “Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir.” (Fetih, 48/10). Konuyla ilgili

ayrıca bkz.: (Eraslan, 2000: 36-38; Varlık, 1997: 68. Cem'de icra edilen bazı uygulamaların Kur'an ayetleriyle delillendirilmesi çabası için bkz.: (Doğan, 1998: 24).

71 Ayetin meâli ise şu şekildedir: "Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin..." (Tahrîm, 66/8).

72 Bu ayetin meâli ise şu şekildedir: "Seveceğiniz başka bir kazanç daha var: Allah'tan bir yardım ve yakın bir fetih (Mekke'nin fethi). (Ey Muhammed!) Mü'minleri müjdele!" (Saff, 66/13).

73 Ayetin meâli şu şekildedir: "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarı bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir." (Nûr, 24/35).

74 Bu ayetin meâli şu şekildedir: "İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?" (Enbiyâ, 21/30).

75 Kurban kesme esnasında farklı ocaklar arasında farklı ayet-i kerimelerin de okunduğu bilinmektedir. Bu bağlamda *En'âm* sûresinin 162-163, *Hacc* sûresinin 34-37., *Sâffât* sûresinin 103-107. ayetleri ve *Kevser* sûresi zikredilebilir.

76 *İsrâ* sûresi 111. ayet-i kerimenin meâli şu şekildedir: "Hamd, çocuk edinmeyen, mülkte ortağı olmayan, zillet ve âcizliğin gerektirdiği bir yardımcıya ihtiyacı bulunmayan Allah'a mahsustur" de ve O'nu tekbir ile yücelt." İkrâr cemi ve burada okunan ayetler için ayrıca bkz.: (Varlık, 1997: 35-40).

77 *İnsan* sûresinin 8 ve 9. ayetlerinin meâli şu şekildedir: "Onlar, seve seve yiyeceği yok-sula, yetime ve esire yedirirler. (Yedirdikleri kimselere şöyle derler:) "Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz."

78 Mâide sûresinin 114. ayetinin meâli şu şekildedir: "Meryem oğlu İsa, 'Ey Allahım! Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofrayı indir ki; önce gelenlerimize (zamanımızdaki dindaşlarımıza) ve sonradan geleceklerimize bir bayram ve senden (gelen) bir mucize olsun. Bizi rızıklandır. Sen rızıklandırılanların en hayırlısın' dedi."

### Kaynakça

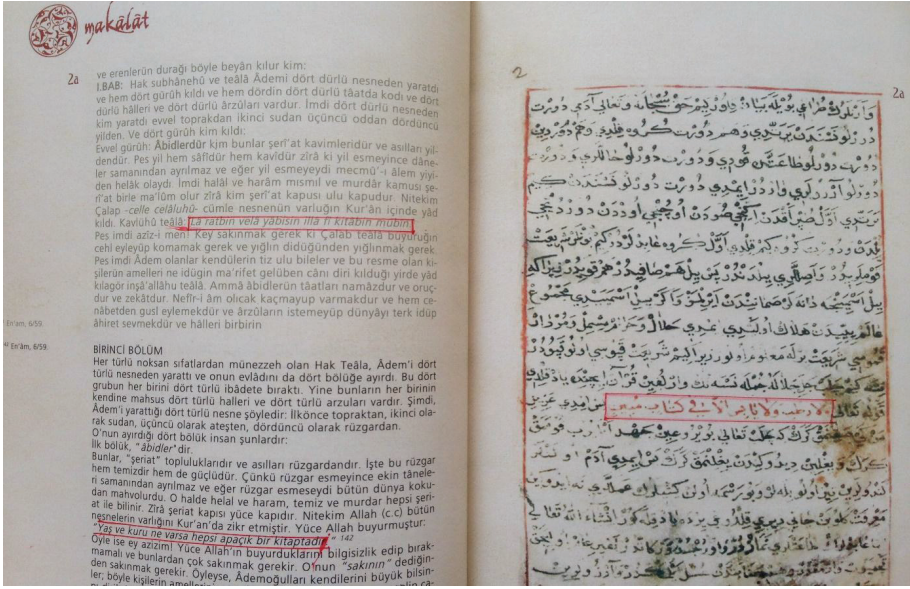
- Aksüt, Hamza. (2009). *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap-Yayımları.
- Alperen, Abdullah. (2009). "Alevî(lik) Modernleşmesine Dair Düşünceler" *Dem Dergi (Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi)* 2 (6) : 76-82.
- Balkız, Ali. (2007). *Kent Koşullarında Sosyolojik Olgu Olarak Alevilik Yazılar*. İstanbul: Alev Yayınları.
- Birdoğan, Nejat. (2001). *Şah İsmail Hatai, Yaşamı ve Yapıtları*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

- Bisâfî. (2003). *Şeyh Sâfî Buyruğu (Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr)*. Haz. Ahmet Taşğın. Ankara: Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yayınları.
- Coşan, Esad. (t.y.). *Hacı Bektaş-ı Velî Makâlât*. Ankara: Seha Neşriyat.
- Çamuroğlu, Reha. (2000). *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Çelebi, Abdullah. (1991). *Amasyalı Fedayî Baba Divanı*. İstanbul: Can Yayınları.
- Dişkırın, Mehmet. (1996). *Lâ Feta İllâ Ali Lâ Seyfe İllâ Zülfikar*. İstanbul: Can Yayınları.
- Doğan, Gürani. (1998). *Alevilik'te Ön Bilgiler ve Cem, Zakirlik*. İstanbul: Can Yayınları.
- Eraslan, Emrullah. (2000). *Cem Kırklar Cemi (Alevilikte Cem ve Dar Duası)*. Tokat.
- Erkânâme I*. (2007). Haz. Doğan Kaplan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gülşan, Hasan. (2001). *Anadolu Alevi Müslümanlığı (Paylaşımçı Yargılayıcı Ahlakçı)*. İstanbul: Can Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman. (2002). *Hacı Bektaş Velî ve Makâlât*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Hasgül, Aşık Rıza. (2001). *Sevgi Cemi ve Cemde 12 Hizmet*. Antalya.
- Hızırnâme* (2007). Haz. Baki Yaşa Altınok. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. (1998). Haz. Adil Ali Atalay. İstanbul: Can Yayınları.
- Kara, Mustafa. (1990). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kaygusuz Abdâl. (2007). *Dilgüşâ*. Haz. Abdurrahman Güzel. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kılıç, M. Cemil. (2017). "Halkların Kardeşliği Ve Hz. Muhammed", Erişim tarihi: 04.01.2017. [Http://www.Habercem.Com/Halklarin-Kardesligi-Ve-Hz-Muhammed\\_M308.Html](http://www.Habercem.Com/Halklarin-Kardesligi-Ve-Hz-Muhammed_M308.Html).
- Kitab-ı Cebbâr Kulu*. (2007). Haz. Osman Eğri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir (I-V)*. (2006). Komisyon. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kutlu, Sönmez. (2008). *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Makâlât*. (2007). Haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Noyan, Bedri. (1985). *Bektaşilik Alevilik Nedir*. Ankara.
- Öztelli, Cahit. (1989). *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Sarıkaya, M. Saffet. (2017). "Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 82, 9-23.
- Subaşı, Necdet. (2005). *Sırrı Fâş Eylemek- Alevi Modernleşmesi*. Ankara: Kitâbiyât.
- . (2009). "Türk Modernleşmesi ve Alevîler". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaş*

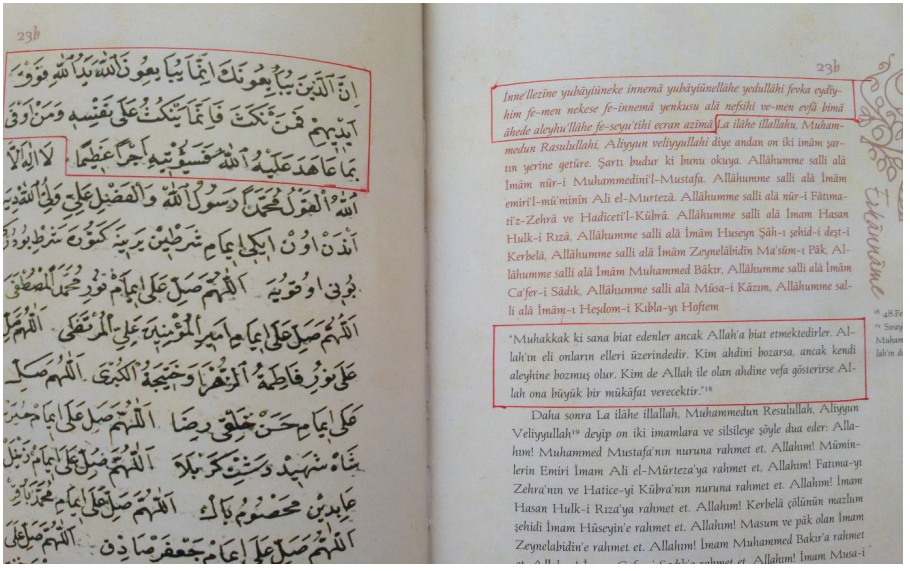
- Kültürü*, Edit. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 110-121.
- Şahhüseyinoğlu, H. Nedim. (2001). *Alevi Örgütlerinin Tarihsel Süreci*. Ankara: İtalik Yayınları.
- Şener, Cemal. (2000). *Alevilik Nedir Şaha Doğru Giden Kervan*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Taşğın, Ahmet. (2009). “Cem, Cemevi ve İşlevleri”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, Edit. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 211-225.
- Temiz, Hüseyin. (1999). *Aleviliğin Gerçek Yüzü ve Özü*. İstanbul.
- Türer, Osman. (1995). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat.
- Üçer, Cenksu. (2015). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- . (2015). *Alevilikte Musâhiblik*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- . (2009). “Alevîlik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülâhazalar”. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 12 (33): 63-88.
- Üzüm, İlyas. (2007). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Varlık, Ali Ağa. (1997). *Alevi-Bektaşiliğin Dayanakları*. İstanbul: Can Yayınları.
- Vîrânî Divanı ve Risalesi (Buyruğu)* (1998). Haz. Adil Ali Atalay. İstanbul: Can Yayınları.
- Yalçinkaya, Ayhan. (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- Yardımcı, Mehmet. (1987). “Zileli Âşıklarda Dini Motifler”. *Türk Tarihinde Tokat*. Ankara: Tokat Valiliği Şeyhülislâm İbn Kemal Araştırma Merkezi Yayınları, 641-652.
- Yüksel, Hasan ve Saim Savaş. (1999). *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitab-ı Cebbâr Kulu*. Sivas.
- \**Zübde-İ İlm-İ Hâl*, Haz: Ömer Faruk Teber (Yayımlanacak).



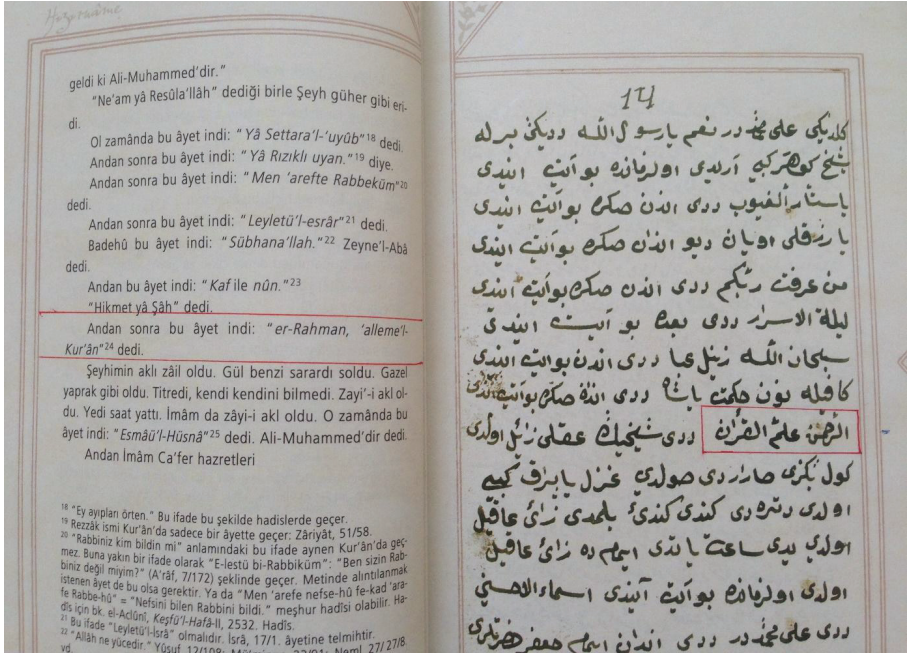
**Ekler:**



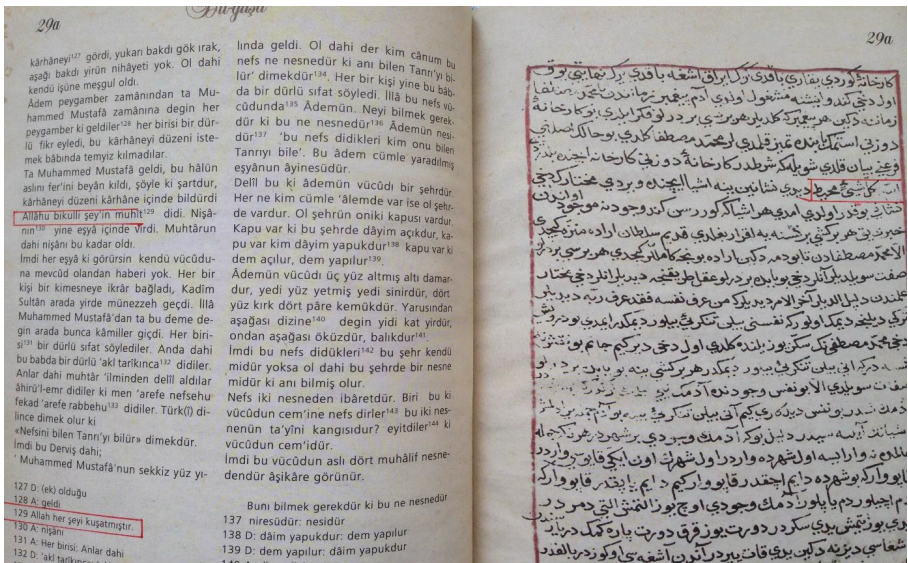
**Ek 1: Makâlât, s. 44-45.**



**Ek 2: Erkânâme, s. 104-105.**



Ek 3: Hızırnâme, s. 88-89.



Ek 4: Dilgüşâ, s. 88-89.

# FORMWANDEL AM BEISPIEL DER ISLAMISCHEN WIRTSCHAFTSSOLIDARITÄT, VOM SADAQA ZUM ZAKÂT\*

## SADAKADAN ZEKATA İSLAMİ EKONOMİK DAYANIŞMA ÖRNEĞİNDE FORM DÖNÜŞÜMÜ

### FORM CHANGES ON THE EXAMPLE OF ISLAMIC ECONOMIC SOLIDARITY, FROM SADAQA TO ZAKÂT

Ali DEMİR\*\*

#### Zusammenfassung

Solidarität wurde schon vor der Entstehungsphase des Islams durch ethische Erwartungen geboten. Den Menschen wurde auch im Frühislam zugemutet, dass sie ihre wirtschaftssolidarische Verantwortung durch das *Sadaqa*-System wahrnehmen. Diese Normen waren in den Rahmen der natürlichen Gerechtigkeitsvorstellung eingebettet. Mit der Gründung der *Umma* genügten die bestehenden Gewohnheiten den universalistischen Normen des Islams nicht mehr. Im Rahmen der auf bestehenden Gewohnheiten basierenden Gerechtigkeitsvorstellungen konnten die Streitigkeiten zwischen den Individuen wie auch die gesellschaftlichen Konflikte auch trotz korrekter Anwendung von Analogien nicht mehr beigelegt werden. Angesichts dieser fortschreitenden Rationalisierung der Lebenswelt wurde die zunächst nur theologisch legitimierte freiwillige Solidarität in rechtlich erzwingbare Normen verwandelt. Folglich wurden die islamischen Gerechtigkeitsvorstellungen von logischen Prinzipien abgeleitet und in Form von Rechtsnormen implementiert. Genau dieser Schritt machte das *Sadaqa*-System zugunsten des *Zakât*-Systems obsolet. Der Bektaşî-Orden, der die Gründung des Osmanischen Reichs im Kleinformat darstellt, übernahm das *Sadaqa*- und *Zakât*-System in dieser universalisierten Norm und verwandelt sie im Form von *Waqfs* in eine nächst höhere Institution, nämlich in den Staat.

**Schlagwörter:** gerechtigkeit, solidarität, sadaqa, zakât, waqf, idschtihât, Bektaşî-orden

#### Öz

Dayanışma, İslamın ortaya çıkışından önce etik beklentiler çerçevesinde topluma sunulmuştu. İslam'ın başlarında da, bu etik algıyla insanlardan sadaka sistemi aracılığıyla ekonomik katkıyla dayanışmaya katılmaları bekleniyordu. Bu beklenti ve normlar dönemim doğal adalet görüşüne uygundu. *Umma*'nın kuruluşuyla, mevcut etik istemler artık İslam'ın evrenselci normlarını tatmin etmiyordu. Doğal adalet fikrine odaklanan mevcut alışkanlıklar, ne bireyler arasındaki anlaşmazlıkları ve ne de toplumsal çatışmaları var olan analogilerin doğru uygulanmasına rağmen çözmeye yetiyordu. Yaşam alanının bu aşamalı rasyonalizasyonu karşısında, önce sadece teolojik gönüllülüğe dayanan beklentiler, meşru ve uygulanabilir yasal normlara dönüştürüldü. Bu süreçle, İslami adalet kavramları artık mantıksal ilkelerden türetilmeye ve yasal normlar biçiminde uygulanmaya başlandı. Bu adım sadaka sistemini zekât sisteminin lehine ortadan kaldırdı. Bektaşî ocakları, sadaka ve zekât sistemlerini bu evrensel norm üzerinden devraldılar. Bektaşî ocakları, bu normları vakıflar aracılığıyla, ki vakıflar Osmanlı İmparatorluğunun minyatür biçimde kurulmasını temsil ederler, bir sonraki yüksek kuruma, yani devlete dönüştürdüler.

**Anahtar Kelimeler:** adalet, dayanışma, sadaka, zekat, vakıflar, içtihat, Bektaşî ocakları

\* Makalenin Geliş Tarihi: 04.04.2017, Kabul Tarihi: 12.10.2017.

\*\* Dr. Ali Demir, ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-7955-0085](https://orcid.org/0000-0002-7955-0085), Grossalbis 3, 8045 Zürich. [alidemirden@gmail.com](mailto:alidemirden@gmail.com)

**Abstract**

Solidarity was offered by ethical expectations before the phase of Islamic development. People were also expected in the early period of Islam to participate their economic solidarity through the *Sadaqa* system. These norms were embedded in the framework of natural justice of that time. With the foundation of the *Umma*, the existing habits no longer satisfied the universal norms of Islam. Within the framework of the existing habits, which focused on the idea of justice, disputes between individuals as well as social conflicts could not be handled despite the correct application of analogies. In the face of the progressive rationalization of the lifeworld, the expectations which were initially based on theologically legitimate voluntariness were transformed into enforceable legal norms. Consequently, the Islamic conceptions of justice were derived from logical principles and implemented in the form of legal norms. This step made the *Sadaqa* system obsolete in favor of the *Zakât* system. The Bektaşî Order took over the *Sadaqa* and *Zakât* systems in this universalized norm. The Order, which represents the founding of the Ottoman Empire in microcosm, transforms these norms in the form of *Waqfs* into a next higher institution, namely the state.

**Key Words:** justice, solidarity, sadaqa, zakât, waqfs, idschtihât, Bektaşî order

**1. Einleitung**

Im Frühislam wurde die Wirtschaftssolidarität im Rahmen des freiwilligen *Sadaqa*-Systems koordiniert. Zugleich gibt es im Koran deutliche Hinweise darauf, dass sich zum Beispiel die nicht sesshaften Beduinen weigerten, diese Steuern zu bezahlen (9:98f, 49:14f). Die Freiwilligkeit musste somit in einen Rechtszwang überführt werden, wofür die Form der Wirtschaftssolidarität angepasst werden musste. Dies wurde mit einem Formwandel dadurch bewirkt, dass, wer diese Steuern nicht zahlte, nach bestimmten Rechtsschulen legitimer Weise getötet wurde (Farschid, 2012: 70 f).

Der Druck für diesen Formwandel kam dabei einerseits von der universalistischen Theologie des Islams und andererseits von den gesetzten Zielen der islamischen Herrschaft. Theologisch durfte jeder Mensch unabhängig von seiner ethnischen Zugehörigkeit Moslem werden. Diese normative Inklusivität musste auch wirtschaftlich unterstützt werden. Herrschaftssoziologisch wurde dieses Ziel *auch* mit profanen Mitteln des Krieges umgesetzt. Dabei mussten die Kriege im Namen des Islams von den Moslems finanziert und die Finanzen dafür rationalisiert werden. “A clue to these heretofore unaddressed puzzles is that the expansion of Islam fostered an increasingly large class of major landowners. Whereas in 7th-century Arabia most wealth was held by merchants and herdsmen in the form of movable commodities, in Syria and Iraq, seats of the Umayyad and Abbasid dynasties that subsequently ruled much of the Arab world (661–750 and 750–1258), agricultural land and urban real estate became the predominant sources of wealth. This transformation would have generated a demand for sheltering immovable wealth from arbitrary taxation and confiscation, two common dangers of the period” (Kuran, 2001: 846). Das Land war tatsächlich der kostbarste wie auch wegen den vielen Kriegen das fragilste Gut, dessen Bewirtschaftung und Besteuerung den wichtigsten Teil einer profanen Herrschaft

ausmachte. Insofern ist es kein Zufall, dass Nizâm al-Mulk in seinem berühmten *Buch der Staatskunst* das Spannungsfeld um das Land genau beschrieb (Nizam al-Mulk, 1987: 198). Der Hacı Bektaş Velî Orden reagierte auf diese Herausforderung, indem er auf der Ebene der Normen die *İdschtihâd*-Methode anwendete, sodass die beктаşi Ethik ihre Aufnahmefähigkeit behielt und auf der Ebene der Organisation zwischen Ordensführer und Ordensverwalter unterschied.

Die vorliegende Arbeit hat das Ziel aus einer rechtssoziologischen Logik heraus die Beziehung zwischen der Funktionsweise des Hacı Bektaş Velî Ordens und diesem Formwandel herzustellen. Es gibt sehr viele Studien, die sich mit der Entwicklung des Hacı Bektaş Velî Ordens auseinandersetzen, wozu in erster Linie der *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Orden* gehört. Es gibt auch eine Reihe von Studien, die sich aus einer rechtssoziologischen Sicht der Entstehung, der Durchsetzung und der Anpassung der Normen widmen. Doch es gibt im deutschsprachigen Raum keine Studie, die aus einer rechtssoziologischen Perspektive heraus den Wandel der islamischen Wirtschaftssolidarität aus einer Entwicklungslogik des Hacı Bektaş Velî Ordens betrachtet. Die vorliegende Arbeit verfolgt das Ziel, die Genese der bis anhin separat bestehenden Studien unter dem Begriff des Formwandels zusammenzubringen. Dafür wird zunächst auf der theoretischen Ebene aus den Schriften von Emile Durkheim und Max Weber das begriffliche Instrumentarium entwickelt. Im nächsten Teil wird der Formwandel vom Sadaqa- zum Zakât-System beschrieben. Schliesslich werden im Schlussteil die Lehren aus diesem Prozess gezogen.

## 2. Rechtssoziologische Erwartungen

Emile Durkheim (1858–1917) hat sich zeit seines Lebens mit Sitten, Normen und Prinzipien auseinandergesetzt. Dabei wandte er sich zu diesem Zweck den ältesten Religionsformen zu, weil er davon ausging, dass die wesentlichen Kategorien des Urteilsvermögens des Menschen, wie die Zeit, der Ort, die Substanz, die Quantität, die Qualität, die Relation, die Tätigkeit, das Leiden, das Handeln, das Verhalten, das Befinden usw. religiösen Ursprungs sind (Durkheim, 1981: 27). „Ein wesentliches Postulat der Soziologie ist nämlich, dass eine menschliche Einrichtung nicht auf Irrtum und auf Lüge beruhen kann: denn sonst könnte sie nicht dauern. Wenn sie nicht in der Natur der Dinge begründet wäre, hätte sie in den Dingen Widerstände gefunden, die sie nicht hätte besiegen können. Wenn wir also das Studium der primitiven Religionen angehen, dann mit der Überzeugung, dass sie von der Wirklichkeit abhängen und sie auch ausdrücken“ (Durkheim, 1967: 18).

Die Entwicklung der australischen Gesellschaft, in der Durkheim die „primitiven“ Formen der Religion suchte, durchlief zwei voneinander völlig getrennte Phasen. In der ersten und ökonomisch induzierten profanen Phase gingen die Mitglieder der Gesellschaft vereinzelt ihren Lebensbedürfnissen nach. In der folgenden sakralen Phase versammelten, verdichteten sie sich, um mit ihrer Ratio ihre gemeinsamen Ideen in der Form von Institutionen wachzurufen (Durkheim, 1981: 296, 446). Die absolute Trennung dieser beiden Welten wurde anhand eines Gemeinsamkeitsmodells durch eine sprachliche Verbalisierung des bereits Gemeinsamen her- und wiederhergestellt,

indem sie ihren Willen durch Worte äusserten. “Nun sind Worte aber etwas Reales, Natürliches und Realisiertes, dem man eine religiöse Qualität zusprechen kann, aufgrund deren sie jene binden, die sie ausgesprochen haben. Dazu genügt es, dass sie diesen religiösen Formen entsprechend und unter religiösen Bedingungen ausgesprochen werden. Schon dadurch werden sie heilig. Eine Möglichkeit, ihnen diese Qualität zu verleihen, ist der Schwur, also eine Anrufung eines [gemeinsamen] göttlichen Wesens” (Durkheim, 1991: 251). Die Gruppensolidarität kann nur dann wiederhergestellt werden, wenn das Sprachliche in eine konkrete und kollektive Handlung übersetzt wird, wofür Institutionen nötig sind und womit “eine bestimmte Ordnung eingehalten wird, die den Einklang und die Gesamtbewegungen erlaubt; darum neigen diese Gesten und Schreie von selbst dazu, rhythmisch und regelmässig zu werden: daher die [gemeinsamen] Gesänge und Tänze” (Durkheim, 1981: 297).

In dieser Handlungsphase hebt die Versammlung die physikalischen Grenzen auf, indem die Individuen, verhüllt in ihre heiligen Masken, die Möglichkeit erhalten, in ihrer Individualität mit dem Sakralen zu kommunizieren (Durkheim, 1981: 303). Eine Transzendenz ist damit nur im Klan, im Gemeinsamen, möglich, dessen Symbol er selbst ist. “Im Klan des Wolfes ist jeder einzelne Mensch ein Wolf. Er trägt einen Gott oder sogar mehrere Götter in sich” (Durkheim, 1981: 225). Durkheim stellt fest, dass die australische Gesellschaft „die ganze Welt unter dem Totemprinzip eines und desselben Stammes“ in Heiliges und Profanes aufgeteilt hatten (Durkheim, 1981: 305). Institutionell hat diese Einteilung die Folge, dass alles, womit der Wolf in Berührung kommt, zum Stamm des Wolfes gehört. Daraus zog Durkheim die soziologische Schlussfolgerung, dass die heiligen Kräfte eigentümlich von den Menschen in den Dingen aktiviert werden. “Sie beherrschen also zwei Welten: sie wohnen in den Menschen, aber zur gleichen Zeit sind sie die Vitalprinzipien der Dinge” (Durkheim, 1981: 306).

Durkheim zeigt auf, dass historisch verschiedene Dinge und Lebewesen gleichermassen als Objekte, als Eigentum angesehen wurden. So haben viele Väter ihre Kinder und die Wohlhabenden auch ihre Sklaven verkauft. Der Verkaufsakt war moralisch und rechtmässig im Einklang mit den gesellschaftlichen Normen. Gleichzeitig gäbe es Dinge, die einzig Gott gehören und deswegen nicht besitzen werden können (Durkheim, 1991: 192 f, 208 f). Gemäss Durkheim können die Götter bestimmte Objekte, Orte, Städte wie auch Gedanken besitzen. Damit dieses Eigentumsverhältnis in der Gesellschaft institutionalisiert werden konnten, wurde den Reichtümern der Götter eine Exklusivität verliehen. Er führt dafür Beispiele aus Honolulu auf, wo der König eine Diamantmine für heilig erklärte, und Beispiele aus Tahiti, wo alles, was der Häuptling berührte, für heilig, zum Tabu erklärt wurde (Durkheim, 1991: 203 f). Er weist darauf hin, dass gewisse Orte, an denen religiöse Zeremonien abgehalten wurden, dem profänen Gebrauch, der Marktwirtschaft, entzogen waren; zum Teil sind sie es bis heute. “Nur jene Menschen konnten diese Zone durchschreiten und die auf diese Weise von der Umgebung abgetrennte Insel betreten, welche die Rituale vollzogen und dadurch spezielle Bindungen zu den heiligen Wesenheiten eingegangen waren, denen der Boden ursprünglich gehörte” (Durkheim, 1991: 237). Mit der Heiligerklärung konnte die heilige Sache dem

Gemeinnutzen entzogen und dem privaten Gebrauch einer einzigen Person unterstellt werden. Am Ende wurde mit jedem Tabu ein persönlicher Rechtsanspruch auf das Objekt erhoben (Durkheim, 1991: 203, 207).

Der Ritus hat damit im Wesentlichen zwei Funktionen: Erstens dient er zur Koordinierung der Gesellschaft durch die Einhaltung einer bestimmten Ordnung. Innerhalb dieser Ordnung können sich die Akteure einer auf Reziprozität beruhenden Solidarität vergewissern. Zweitens bewirkt der Ritus durch die Übertragung der Heiligkeit die Konstituierung der Gesellschaft, womit die Kommunikation zwischen der Gesellschaft und dem Individuum materielle Gestalt annimmt. Die Heiligkeit als eine rechtliche Qualität des Eigentums wird somit dauerhaft.

Genau diese Dauerhaftigkeit ist die wichtigste Funktion der Gesellschaft. Unter einer Gesellschaft stellt sich Durkheim eine quantitative “Wirklichkeit *sui generis*” vor (Durkheim, 1981: 36 f). An den australischen Gesellschaften zeigt Durkheim auf, dass die segmentären Gesellschaften nach einem strikten Mechanismus von sakraler und profaner Welt organisiert waren. Die Teilnahme an einer Welt setzte den Ausschluss aus der andern Welt voraus. In den modernen Gesellschaften sind diese beiden Welten hingegeben miteinander integriert. Angelehnt an Herbert Spencer, *The Social Organism*, verglich er die moderne Gesellschaft als eine aus vielen Organen bestehende und miteinander interagierende Einheit mit einem biologischen Körper (Durkheim, 1988: 274). Durkheim stellt fest, dass die segmentären und modernen Gesellschaften durch völlig unterschiedliche Logiken organisiert sind. Zugleich nimmt er an, dass in beiden Fällen die Gesellschaft durch die Moral, durch gesellschaftlich wirksame Normen zusammengehalten werde. In beiden Fällen bestehe das Ziel darin, den harmonischen Ablauf der Funktionen zu sichern, die in segmentären Gesellschaften mit der sakralen Idee Gottes von der Religion und in modernen Gesellschaften in der Adresse des Staates von einem Rechtssystem übernommen werden (Durkheim, 1988: 275). Das ist der Grund, warum die Funktion des Ritus, die Solidarität, auch in den modernen Gesellschaften dieselbe geblieben ist, obschon sich ihre Form gewandelt hat. So wird das Gefühl der Menschen für das Heilige in funktional differenzierten Gesellschaften nicht mehr im Klan, aber weiterhin im Gemeinsamen in der Öffentlichkeit erschaffen: “Unter dem Einfluss der allgemeinen Begeisterung wurden seinerseits rein profane Dinge durch die öffentliche Meinung vergöttlicht: Das Vaterland, die Freiheit, die Vernunft” (Durkheim, 1981: 294). Unter den modernen Bedingungen verwandelt sich die Solidarität *nicht* an sich, aber ihre Form. So bleibt ihre Eigenschaft, wonach sie sich als ein moralisches Phänomen der unvermittelten Beobachtung entziehe, auch in modernen Gesellschaften aufrecht. Auf der anderen Seite könne sie in den beiden Gesellschaftsformationen durch ihr Symbol untersucht werden, das in segmentären Gesellschaften in den Sitten und in modernen Gesellschaften im Rechtssystem abgebildet ist. In beiden Gesellschaften manifestiere sich die Solidarität durch ihre Funktion, sodass sie Menschen miteinander verbindet. Seine Annahme über die gemeinsame Funktion der Solidaritätsformen in beiden Gesellschaftsformationen trotz ihrer qualitativen und quantitativen Entwicklung formuliert Durkheim wie folgt: “Je solidarischer die Mitglieder einer Gesellschaft sind, um so mehr unterhalten sie

verschiedenen Beziehungen entweder nur miteinander oder zur Gruppe als Kollektiv” (Durkheim, 1988: 111 f).

Dabei nimmt Durkheim an, dass wie jedes Segment, so auch die segmentären Gemeinschaften in das nächst höhere System, in diesem Fall in die rechtlich konstituierte Gesellschaft aufgesogen und darin eingeschmolzen werden, deren Mitglieder sich anstatt im Klan/Stamm in einem Staat organisieren und solidarisieren. Darin sieht Durkheim auch die gemeinsame moralische Funktion des Gesellschaftsvertrags: “Das soziale Handeln entfaltet seine Wirkungen aber nicht nur ausserhalb von vertraglichen Beziehungen, sondern wirkt sich auch auf das Zusammenspiel dieser Vertragsbeziehungen untereinander aus; denn nicht alles ist vertraglich beim Vertrag. Die einzigen Verpflichtungen, die diesen Namen verdienen, sind jene, die von den Individuen gewollt sind und keinen anderen Ursprung haben als diesen freien Willen. Umgekehrt hat keine Verpflichtung, die nicht gegenseitig zugestanden ist, etwas Vertragliches an sich. Nun ist aber der Vertrag überall dort, wo er existiert, einer Regelung unterworfen, die das Werk der Gesellschaft ist und nicht das der Einzelperson, und diese Reglementierung wird immer umfangreicher und immer komplizierter” (Durkheim, 1988: 267 f). Durkheims Gedanken können wir mit einem Satz so zusammenfassen; während segmentäre Gesellschaften durch mechanische Solidarität zusammengehalten wurden, bekennen sich die Individuen in den modernen Gesellschaften selber zu den Prinzipien der Vertragssolidarität, die sie selber zu diesem Zweck entwickelt haben.

Auch in der Soziologie Max Webers (1864–1920) nimmt Religion eine prominente Stelle ein. Während Durkheim, von den Ursprüngen des Glaubens ausgehend, die Grundlagen einer solidarischen Gesellschaft herausarbeitete, widmete sich Max Weber der Entzauberung und der Rationalisierung, die er auf das Aufkommen der monotheistischen Weltreligionen zurückführte. Die Grundlagen der Moderne sah Weber im protestantischen Ethos, das er auch in einen strukturellen Zusammenhang mit dem Rechts- und Herrschaftssystem setzte. Alleine im Protestantismus sei die Frage danach, ob der Gläubige in das Paradies oder in die Hölle komme, in einer radikalen Weise mit dem Erfolg des Gläubigen auf dieser Welt verknüpft (Weber, 1920: 90–162). Bereits im Wort “Beruf” und noch besser im englischen “calling” klinge die religiöse Vorstellung “einer von Gott gestellten Aufgabe” an (Weber, 1920: 63). Webers Ausgangslage war die Feststellung, dass das menschliche Leid und Unglück vor der Entstehung der Weltreligionen den Dämonen zugeschrieben und von Magiern behandelt wurde, indem der Leidende jeweils Opfer an den heiligen Stätten darzubringen aufgefordert wurde. Die monotheistischen Weltreligionen entzaubern unter der Leitung charismatischer Propheten dieses Weltbild, indem sie die Ursünde als den Grund des Leidens und die Symptome als Zeichen des von Gott-Verlassen-Seins auslegten (Weber, 1920: 241 f, 539). Seitdem sucht der Mensch nach Weber eine rationale Antwort darauf, warum *genau er* das Glück bzw. das Unglück verdient habe.

In Bezug auf die Rationalisierung unterscheiden sich die Propheten von den Magiern hauptsächlich durch ihren Monopolanspruch. So habe sich der Prophet



der Christen, Jesus, damit legitimiert, dass er alleine „den Vater kenne, dass nur der Glaube an ihn der Weg zu Gott sei“ (Weber, 1980: 269). Auch forderte er Gehorsam als ethische Pflicht. Wurde die Suche nach rationalen Antworten auf die Glücks- bzw. Schicksalsfrage institutionalisiert, konnte eine Gemeinschaft eingerichtet werden, indem der Prophet Schüler, Jünger, Priester, Wahrsager und Soldaten anwarb und ihre Bildung unter seiner Herrschaft monopolisierte (Weber, 1920: 275 f). Die Erlösungsprophetie richtet die ethische Brüderlichkeit auf Kosten der bestehenden Sippengemeinschaft ein (Weber, 1920: 219–222): „Wer seinen Hausgenossen, Vater und Mutter, nicht feind sein kann, der kann kein Jesus-Jünger sein: ‚Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert‘ heisst es (Matth. 10, 34)“ (Weber, 1920: 541).

### a) Forschungsfrage und Forschungshypothese

Durkheim und Webers Religionssoziologie ergänzen sich insofern, als dass beide die Rechtsentwicklung auf die Religion zurückführen. Tatsächlich haben historisch wie auch reiligion- und rechtssoziologisch Rechtsnormen einen ethischen, kulturellen wie auch politischen Hintergrund. Diese Normen sind einer Wandlung unterworfen, die dann erkannt werden kann, wenn trotz vieler Unterschiede stets die Frage nach der Gemeinsamkeit gefragt wird. Solidarität ist dabei der Idealtyp des Gemeinsamen. Gemäss Durkheim hat Solidarität sowohl mit diesem Hintergrund der Rechtsnormen, wie auch im weitesten Sinne mit Eigentumsverhältnissen einen inhaltlichen Zusammenhang, was auch für die heutigen modernen, privatrechtlich organisierten Eigentumsverhältnisse gilt.

Die Forschungsfrage lautet: Kann die Einführung des islamischen *Zakât*-Systems als eine neue Besteuerungsform des Eigentums und als eine neue islamische Solidaritätsform erklärt werden? Was spricht dafür? Hinter der Forschungsfrage stehen zwei Annahmen von Demir, die hier für den Zusammenhang wie folgt wiedergegeben werden können (Demir, 2007: 60 f): Erstens, dass es zwischen der von Weber analysierten ethischen Gemeinschaft und der des Propheten Muhammad in Medina gegründeten *Umma* strukturelle und funktionelle Ähnlichkeiten gibt. Mit der *Umma* wurde auf Kosten der Sippengemeinschaft eine neue Herrschaftsform mit einer neuen Form der Monopolisierung eingerichtet. Die zweite Annahme lautet, dass mit dem *Zakât*-System im Sinne von Durkheim eine neue Form des Eigentums im Rahmen des neuen Herrschaftssystems eine funktional bessere Lösung angeboten wurde, als es unter den damals existierenden Rechtsverhältnissen des *Sadaqa*-Systems der Fall war. Von diesen beiden Annahmen sind die zwei Hypothesen abgeleitet. Die Erste lautet, dass die islamische Gemeinschaft den Rahmen einer staatlichen Herrschaftsordnung erhielt, indem das *Zakât*-System als eine neue Besteuerungsform des Eigentums innerhalb der *Umma*-Lehre eingeführt wurde. Gemäss der zweiten Hypothese wurde im Hacı Bektaş Velî Orden das nächste Integrationsniveau vollzogen, indem den Partizipanten im *Waqfs*-System/*Vakıflar* auf der Grundlage der funktionalen Differenzierung eine neue Solidaritätsform angeboten wurde. Institutionell kann der Formwandel darin erkannt werden, dass in der Führung des Hacı Bektaş Velî Ordens zwischen Ordensführer und Ordensverwalter ausdifferenziert wurde.

### 3. Zur islamischen Staatsbildung

Bekanntlich wurden im Osmanischen Reich die Länder durch die *Waqfs/Vakyflar* besteuert, deren Anzahl mit dessen Expansion stark zunahm (Demir, 2017). *Waqfs* wurden gemäss Kuran als ein beliebtes Mittel für die Bereitstellung von öffentlichen Gütern eingesetzt, die im Englischen bekannt sind als „Islamic trust‘ or a ‚pious foundation‘. A waqf is an unincorporated trust established under Islamic law by a living man or woman for the provision of a designated social service in perpetuity” (Kuran, 2001: 842). Die Gründer von *Waqfs* mussten am Anfang Moslems sein und von Moslems als solches anerkannt werden (Singer, 2008: 93; Kuran, 2001: 844 f, 851). Kuran erklärt die Ausbreitung von *Waqfs* damit, dass ihre Gründer durch ihre öffentliche Wohltätigkeit sowohl zu einem hohen Ansehen in der Gesellschaft kamen, wie auch die möglichst höchste Garantie dafür erhielten, dass diese Länder nicht verstaatlicht werden (Kuran, 2001: 842 f). “One of the literal meanings of the term waqf is ‘to stop’, and another is ‘to make dependent and conditional’. What the system was meant to stop was, on one hand, the expropriation of waqf assets and, on the other, deviations from the founder’s directives on the use of these assets. What it rendered dependent and conditional was both the waqf’s objective and the means it used to reach the objective” (Kuran, 2001: 862). Aus Kurans Sicht waren das *Waqf*-System ein islamisches Geschäftsmodell zwischen dem islamischen Herrschaftssystem und den Moslems (Kuran, 2001: 844, 848).

Überraschenderweise wird im heiligen Buch des Islams, im Koran, die Notwendigkeit von *Waqfs* zwar andeutet (*Sure* 34, *Vers* 39 und 58:12), sie aber nicht direkt erwähnt. Ihre direkte Erwähnung findet nur in *Hadiths* statt. Als eine genuin islamische Institution tauchen sie erst später auf (Kuran, 2001: 846). Hervorzubeben ist der Umstand, dass die Besteuerung auch in der Zeit des Propheten Muhammad nicht zur islamischen Theologie, sondern zum islamischen Herrschaftssystem gehörte. Da es hier nicht um eine theologische, aber um eine rechtsoziologische Analyse geht, lautet die wichtige Frage im Sinne Durkheims Funktionalismus; welche Institution wurde vor der Prophetie Muhammads für die Besteuerung eingesetzt? Die eindeutige Antwort auf diese Frage lautet: das *Zakât*-System.

#### a) Das Herrschaftskonzept des Propheten Muhammad

Das *Zakât*-System war in einer eigentümlichen Einheit von Rechts-, Sozial-, Wirtschafts- und Herrschaftssystem eingebettet. Für das Verständnis des Formwandels von *Sadaqa* zu *Zakât* und von *Zakât* zu *Waqfs* ist es notwendig, zumindest kurz auf diese Zeit einzugehen.

Die Lebenswelt vor dem Anbruch der Weltreligionen nannte Max Weber “Zaubergarten” und die religiöse Form “magische Religiosität” (Weber, 1980: 378, und vgl. mit 321 ff), da sie gemäss Weber nicht von einer bürokratischen Herrschaft, sondern von Zaubern geleitet wurde (Weber, 1920: 241 f, 541 f). Diese Bezeichnung gilt besonders für die arabische Welt. Der Begründer des Islams, der Prophet Muhammad (570–632), wurde um das Jahr 570 in Mekka geboren. Muhammads Vater Abdallah (*Abd Al Lah* = Diener Allahs) gehörte zur Sippe der Haschim, einem

verarmten Zweig des städtischen Stammes der Quraisch (Schweizer, 1980: 24; Kasi, 1918: 209). Die Stadt Mekka war damals ein Wallfahrtsort und Handelszentrum zwischen Ägypten und Syrien.

Vor seinem Prophetentum hatte Prophet Muhammad Chadidscha/Hatice geheiratet, die im Fernhandel zwischen Syrien und Ägypten tätig war (Busse, 2005: 21–55). Aus dieser Ehe stammte die Tochter Fatima. Im Jahre 613 begann Muhammad in Mekka öffentlich zu predigen: *“La ilaha illa-llahu wa Mohammadun rasulu-llahi!”* (Es gibt keinen Gott ausser Allah, und Muhammad ist sein Prophet!) (47:19). Er predigte, dass Allah der einzige Gott, der Islam (Hingabe) die einzig wahre Ethik und jeder Moslem (Hingebener) einzig ihm folgen sollte. Da die Ethik des Islams (die Hingabe) die kulturellen Glaubensinhalte für obsolet und alle Menschen unabhängig von ihren sozialen und ethnischen Hintergründen für Geschöpfe Gottes erklärte, sahen die Mekkaner darin eine Forderung nach funktionaler Gleichheit und damit eine Gefahr für ihre Geschäfte, was den Propheten Muhammad zur Emigration aus der Stadt Mekka veranlasste. Diese erzwungene Migration im Jahre 622 aus Mekka nach Yathrib wurde *“Hidschra”* (Auszug/Flucht) genannt und auf sie geht das Datum des Beginns der islamischen Zeitrechnung zurück (Busse, 2005: 24). Später wurde auch der Name der Stadt Yathrib zu *“Medinat an-Nabi”* (Stadt des Propheten) bzw. Medina (Stadt) abgeändert. In Medina legte der Prophet Muhammad den Grundstein für ein bis heute wirksames und solidarisches Herrschaftssystem (*umma*), das die Einheit von Staat, Bürger und Gesetzen zum Ziel hat (Ebert, 1991: 26–30; Rohe, 2011: 99). Der Prophet Muhammad stellte in der Stadt die bisherigen arabischen Lebensformen auf den Kopf: Er verbot den Genuss von Wein (5:90), den Verzehr von Schweinefleisch (2:173, 5:3) und die Annahme von Wucherzins (2:276 f). Er reformierte das Eherecht: Fortan durften Moslems nicht mehr unbegrenzt viele, sondern nur noch vier Frauen heiraten (4:3, 23f, 33 ff). Nach Ghaussy wurde mit den Reformen im Ehe- und Familienrecht eine Systemveränderung vorgenommen, um eine Eindeutigkeit bei Erbfragen zu erreichen (Ghaussy, 1986: 93).

## b) Das islamische Zakât-System

Es gibt kein Recht ohne ein ethisches Menschenbild. Daher musste auch im Islam die neue institutionelle Ordnung/Herrschaft durch eine neue Ethik legitimiert werden. Während der Zeit des Propheten Muhammads war die heilige Schrift der Koran und der Prophet Muhammad selber die Normquelle. Nachdem der Prophet Muhammad hinschied, musste die islamische Herrschaft neu institutionalisiert werden, der Koran als Quelle zur Entwicklung neuer Normen eingesetzt werden. Dafür mussten von den Gelehrten die Suren wahrhaftig ausgelegt werden. Dabei gilt es zu beachten, dass der Begriff *Koran* mit *“Lesung”* oder *“Rezitation”* übersetzt werden kann, da er die Worte Gottes in der heiligen Sprache Arabisch wiedergibt. Während in der Bibel Gott jeweils zitiert ist, spricht Allah im Koran höchstpersönlich (Kermani, 2005: 166). Auf der ethischen Ebene baut der koranische Islam auf fünf Säulen auf: dem Glaubensbekenntnis, dem Pflichtgebet, das die Gläubigen fünfmal am Tag zu verrichten haben, dem Fasten im Monat *Ramadan*, der Pilgerfahrt nach Mekka und der Armensteuer, die *Zakât*. *Zakât* impliziert einen Akt freiwilliger Wohltätigkeit. *Zakât*

hat auch die Bedeutung von “Wachsen” und “Zunehmen”. Im Arabischen, Türkischen und Persischen gibt es nebst dem Begriff *Zakât* auch das Wort *Sadaqa*, das für die Bezeichnung von Almosen und Geschenken ohne religiöse Konnotation reserviert ist. Erst im theologischen Kontext erhält es die Bedeutung von “rein”, “gerecht”, “gut” und suggeriert eine moralische Abstandnahme von materiellen Gütern (Wehr, 1997: 344).

Bis vor der Gründung der *Umma* in Medina wurde *Zakât* als eine freiwillige Wohltätigkeit betrachtet. Im Koran kommt *Zakât* dreissig Mal vor und nur zwei Verse (18:81 und 19:13) stammen nach Watt aus der mekkanischen Periode (Watt, 1980: 85, 301). Daher haben sich die im medinensischen Kontext entstandenen Suren (2:263, 4:114, 9:79) noch die Bedeutung von freiwilliger Almosenspende bewahrt. Auch die Bedeutung «jemanden läutern» stammt aus dieser Zeit. Dagegen erhielt das Wort *Zakât* erst später die Bedeutung einer gesetzlich vorgeschriebenen Obligation (2:83, 2:177, 9:5, 9:11, 9:71). Das ist der Grund, warum im Koran *Zakât* nie als etwas bezeichnet wird, “das man als Geschenk gibt, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen oder eine Sache wiedergutzumachen. In diesem Fall steht stets das Wort *Sadaqa*” (Farschid, 2012: 54). Denn die Bedeutung “freiwilliges Almosen” musste mit der Herrschaftsetablierung in eine erzwingbare Norm übersetzt werden. Nachdem *Zakât* in eine erzwingbare Norm übersetzt wurde, erhielt es in den entsprechenden Suren die Bedeutung einer religiösen Pflicht (7:156, 19:31, 21:73, 30:38, 31:4, 41:7) (9:19). Erst danach wurde die Anhäufung von Reichtum theologisch für unmoralisch (92:18) erklärt und die freiwillige oder theologisch wünschenswerte Vergabe von Almosen mit Reinheit (9:103) verknüpft. Am Ende dieser Normbildung zahlte der wahrhaft Gläubige diese Steuer (2:177) freiwillig, durfte dafür mit einem “Lohn bei seinem Herrn” rechnen (2:277) und wer sie umgehen wollte, musste mit harten Strafen rechnen (3:180, 9:34 f).

Zum Formwandel der *Solidaritätsform* gehört auch die Feststellung, dass der Koran, im Gegensatz zu früheren *Sadaqa* Praktiken, mit der *Zakât* eine Systematik bezüglich dem Gegenstand (6:141, 2:217), dem Zweck (9:103 f, 34:39) und dem Adressat (9:60) in die Besteuerung einführte. “Mit zunehmender Ausbreitung des islamischen Reiches, der Zentralisierung der Verwaltung und der Schaffung einer Staatskasse (*bait al-mâl*) unter den ersten vier Kalifen, wurde die *Zakât* in ihrer fiskalischen Form zu einer dauerhaften Einrichtung und bildete – neben der Grundsteuer (*kharâğ*), der Kopfsteuer (*ğizya*), dem Fünften (*hums*) aus der Kriegsbeute (*ghanîma*) – eine der legalen Einnahmequellen des Fiskus” (Farschid, 2012: 71).

Der islamische Staat in den Zeiten des Propheten Muhammads war eine Föderation arabischer Stämme. Nebst dem Rechtssystem war die Wirtschaft –und damit das *Zakât*-System– eines der wichtigsten Instrumente für die Errichtung einer egalitären islamischen Gesellschaft. Rechtssoziologisch können wir feststellen, dass die islamische Gesellschaft im Gegensatz zur bestehenden natürlichen Gerechtigkeit eine soziale Gerechtigkeit herbeiführen wollte (Luhmann, 1993: 115, 191 f, 223–226). Dafür musste eine bessere Besteuerung des Vermögens eingeführt werden, da diese auf die Autarkie ausgerichtete und übersichtliche Gemeinschaft hauptsächlich vom

Handel und der Viehzucht getragen wurde. Daher fehlten ihr nicht nur eine komplexe Besteuerung von Land, Bergbau und Bodenschätzen, sondern auch ausgearbeitete Regel der Zolleinnahmen sowie die Umsatz- und Verkehrssteuer (Ghaussy, 1986: 94; Ghaussy, 1983: 367 f). Auf der anderen Seite erklärte die islamische Ethik von Anfang an alle Menschen unter dem Aspekt der sozialen Gerechtigkeit als Geschöpfe Gottes und in diesem Sinne gleich. „Was im Hellenismus ‚die Ratio‘, im Christentum ‚die Nächstenliebe‘ ist, ist im Islam ‚die soziale Gerechtigkeit‘“ (Ghaussy, 1986: 96). Zugleich stand das Faktische in einem Widerspruch zum islamischen Anspruch, die soziale Gerechtigkeit zur *Raison d’Etre* des Islams zu erheben.

Im Koran können Stellen gefunden werden, in denen es sich um Umverteilungsfragen handelt (2:43, 110, 117. 9:60, 59:7–9). Der Prophet Muhammad selber war zunächst ein Kaufmann und hatte in seiner Herrschaftszeit den Handel, den Geldverleih sowie Kredite für die Finanzierung von Handels- und Zinsgeschäften rationalisiert, insofern sie als Realzins in Form einer Profitrate eingenommen wurden. Von Anfang an wurde mit dem *Ribâ*-Prinzip der Wucherzins für Konsumkredite verboten, die sich bei nicht fristgemässer Tilgung verdoppelten (2:275, 3:130). Gemäss Ghaussy wurde der Zins als Ertragsrate aus Investitionen dafür nicht nur zugelassen und gefördert, sondern auch in *Mudâraba* (Erträge durch Handelsgewinne) und *Muschâraka* (Erträge aus Beteiligungen) ausdifferenziert (Ghaussy, 1986: 93, 95; Ghaussy, 1983: 369–374). Zwar wurde in der islamischen Ethik eine formale Gleichheit gefordert, aber auf der Wirtschaftsebene waren dafür die *Sadaqa*, das *Zakât*-System und das Erbrecht vorgesehen, die aber auf der Herrschaftsebene weder mit der Chancengleichheit noch mit der Verteilungsgerechtigkeit in eine Relation gesetzt waren (Özlü, 2014). Die Einkommens- und Vermögenssteuern waren besonders am Anfang der islamischen Herrschaft im Rahmen der Freiwilligkeit und zu Wohltätigkeitszwecken geregelt. Die Söhne hatten von dem Erbe das Doppelte und die Töchter nur ein Drittel (4:11f, 176) (Ghaussy, 1983: 375). Die geforderte formale Gleichheit gepaart mit der Vorstellung der natürlichen Gerechtigkeit wurde im Besteuerungssystem im Rahmen einer Proportionalität angestrebt. „Diese Proportionalität hatte für die damalige Wirtschaft zur Folge, dass erstens Personen mit einem geringeren Vermögen relativ stärker belastet wurden, was mit dem heutigen Prinzip vom steuerlichen Grundsatz der Gleichmässigkeit nicht im Einklang steht. Zum anderen brachte die Nichtberücksichtigung der Progression dem Staat generell geringere Einnahmen ein. Darüber hinaus war diese Steuer – wie erwähnt – an dem Grundsatz der Freiwilligkeit ausgerichtet, so dass insgesamt ihre ökonomische Bedeutung für den Staat als gering anzusehen war. Insofern trug sie zur Finanzierung der islamischen Expansion wenig bei. Nicht zuletzt ist es diesem Zustand zuzuschreiben, dass die Moslems, ausser *Zakât* zu zahlen, schon in den Anfängen des Islams verpflichtet wurden, durch *Dienstleistungsabgaben* die islamische Gemeinschaft, den ‚*Dar ul Islam*‘ zu schützen“ (Ghaussy, 1983: 363).

Um das Ziel einer sozial gerechten Gesellschaft zu erreichen, wurden die zur Zeit des Propheten Muhammad praktizierten und/oder im Koran festgelegten Normen schon von den ersten vier Kalifen und dann besonders unter den Umayyaden (reg. 661–750) und Abbasiden (reg. 750–1258) den Anforderungen einer sich

expandierenden Staatlichkeit angepasst. Auf der Grundlage von *Hadiths* wurden die Lücken im Besteuerungssystem geschlossen, sodass die Höhe, nämlich 2.5 Prozent für Moslems und 5 Prozent für *Dhimmi* (Christen und Juden) festgelegt werden konnte. Auch die Art und die Häufigkeit wurden genauer bestimmt. Der Kalif Omar führte die Ertragssteuer (*uschr*) ein und die Ummayyaden arbeiteten die Boden- und Ertragssteuern zu einem komplexen Besteuerungssystem aus. Auch führten die Ummayyaden das *Maqataa*-System und für die Nichtmoslems die *Kharağ* ein (Ghaussy, 2012: 54–61). “Der Steuersatz betrug prinzipiell das Doppelte von *Ushar*, ging jedoch in vielen Fällen bis zu einem Maximalsatz von 50 % des Ertrages” (Ghaussy, 1983: 364). In der Zeit der Abbasiden wurden religiöse Pflichten (*ibâdât*), das Familienrecht, das Erb- und Eigentumsrecht, das Vertragsrecht sowie das Straf- und Prozessrecht und schliesslich das Verwaltungsrecht und das Völkerrecht kodifiziert (Khoury, 1980: 22).

Gleichzeitig ging diese Kodifizierung mit einer geforderten Interpretationsleistung einher, die je nach Rechtsschule sowohl im Sinn einer Forderung wie auch einer Integration erbracht wurde. Die Rechtsschulen entstanden dabei von Anfang an im Zusammenhang mit Herrschaftsansprüchen. “Die Herausbildung von Rechtsschulen steht in zeitlichem und inhaltlichem Zusammenhang mit einem Ringen um die legitime Herrschaft im Gemeinwesen: Wer sollte dem Propheten Muhammad in seiner Funktion als Leiter der Gemeinde folgen? Konnte es gar einen ‚Stellvertreter Gottes‘ auf Erden geben” (Rohe, 2011: 31)? Diese Rechtsschulen zeichneten sich durch das Charakteristikum aus, dass sie jeweils ihre eigenen juristischen Institutionen und Regelwerke hatten (Gerber, 1999: 68). Trotz zum Teil stark divergierenden Differenzen fielen die islamischen Rechtsschulen ihre Urteile, dem Beispiel Muhammads in seiner Zeit als Gemeindepräsident, Richter und politischer Führer in Mekka folgend, nach dem Prinzip des *Taqlid* (Nachahmung). Das *zweitwichtigste Prinzip* der Rechtsfindung ist *Qiyâs* (Vergleich/Analogie). Wo beide Methoden nicht zum Ziel führen, kam *Idschtihâd* bzw. *içtihat* als nächste Methode zur Anwendung (Uçar, 2005: 54–107; Kürşat, 2003: 33 f). *Idschtihâd* hat dabei die Bedeutung einer Rechtsentwicklungsmethode durch die Anwendung logisch-abstrakter Prinzipien und kann in diesem Sinne am besten als *Diskurs* übersetzt werden. Die Expansion des Herrschaftsgebiets machte sowohl die Anpassung der bestehenden Rechtsnormen an die neuen Verhältnisse innerhalb der *Umma* wie auch die Integration der externen Rechtsnormen an die neu geschaffenen Herrschaftsverhältnisse notwendig. “The compromise between these two trends eventually brought the number of accepted and legitimate versions of the law (which at an early period were numbered in the hundreds) to four, the four legitimate madhhabs that have been known ever since” (Gerber, 1999: 25). Die Vielzahl der Rechtsschulen und pluralistischen Rechtsinstitutionen wurde mit der Etablierung einer zentralisierten Rechtsfindung vereinheitlicht (Gerber, 1999: 69 f). Dieser Rechtsentwicklungsprozess wurde mit der Einführung der Landbesteuerung und Formen von Bodenertragssteuern eingeleitet und nach Ghaussy hauptsächlich aus zwei Gründen beschleunigt (Ghaussy, 1986: 94): “*Erstens* enthielten der Koran und die Sunna insbesondere in wirtschaftlichen Fragen entweder keine genauen oder vielfach sogar überhaupt keine Aussagen. *Zweitens* boten die wirtschaftlich und kulturell überlegenen, von den Arabern eroberten

Reiche gerade in diesen Fragen detaillierte, kodifizierte Rechtssysteme, die einerseits viele praktische Fragen des Lebens besser regelten und andererseits für wichtige ökonomische Probleme Lösungsansätze boten” (Ghauassy, 1986: 94).

Eine defensive und theologische Integration wurde aus dem Islamverständnis der Gründungszeit abgeleitet, das an eine Bedingung anknüpft: Im Koran spricht Gott höchstpersönlich; daher darf er zwecks einer Anpassung an die profane Welt nicht verändert werden. Nach dieser Auffassung endete mit dem Hinschneiden des Propheten Muhammads die Zeit der “Offenbarung”. Wenn die Offenbarung, der Empfang göttlicher Wahrheit, zu Ende ist, dann, so die Meinung, musste auch eine der göttlichen Wahrheit immanente Rechtsentwicklung zu Ende sein (Rohe, 2011: 21 f). Jegliche Bemühungen, die vollkommenen Gesetze Gottes mithilfe eines rationalen Diskurses (*idschtihâd*) den historischen Umständen anzupassen, bedeutete nach dieser Auffassung ein Verfall. Denn Allah habe die Menschheit mit dem Islam aus der Anarchie hin zu einem Zeitalter der Gottesgesetze geführt und es gehe nun darum, die Gesetze, Normen und Überlieferungen aus der Zeit Muhammads so anzuwenden, wie sie im Koran vorgeschrieben sind (Ali-Karamali, 1994: 238–257; Kasi, 1918: 223). Der Frühislam unterscheidet sich vom Christentum insofern, als dass er mit dem *Umma*-Konzept eine Integration der profanen und der sakralen Welt anstrebt. Eine solche Integration wurde nach einer Islaminterpretation zu Lebzeiten des Propheten “voll verwirklicht” (Ghauassy, 1983: 374). Infolge von *Fitna* (Bürgerkrieg, Abfall vom Glauben) sei diese Gemeinde zerstört worden und es gelte das Endziel, die islamische Gemeinde des Propheten Muhammad, *wiederherzustellen*. Auf der Handlungsebene wurde diese von Gott gestellte Aufgabe mit der Erwartung an die Gläubigen kommuniziert, durch den *Dschihad* die Welt in die Welt des Friedens zu überführen.

Diese Erwartung ist insofern eine grosse Integrationsleistung, als dass genau dieses Konzept einen Aktionismus mit zwei Folgen in Gang setzte: Erstens setzt sie die Erkenntnis einer rationalen Berechenbarkeit der sich ständig verändernden Weltereignisse voraus. Denn eine *Wiederherstellung* setzt logischerweise eine Annahme der Veränderung der bestehenden Zustände voraus. Daher stellt sich die Frage gar nicht, ob die Unveränderbarkeit der Worte Gottes eine Unveränderbarkeit der von Gott geschaffenen Welt impliziert. Evidenterweise stellen die Menschen fest, dass die von Gott geschaffene Welt durch menschliche Handlungen verändert wird und diese Veränderungen nicht im Widerspruch zu Gottes Willen stehen können, da er sie sonst gar nicht zugelassen hätte. Die *Idschtihâd*-Methode ermöglichte in diesem Zusammenhang den damaligen Intellektuellen eine rationale Durchdringung der sakralen Strukturen der theologischen Interpretationen. So war es aus der Sicht Farîd ad-Dîn ‘Attâr (1150–1230) unsinnig, meinen zu wissen, was Gottes Wort sei und was nicht. Wer kann es schon tatsächlich bezeugen? Kein Mensch hat jemals Gott gesehen. Jeder kann nach ‘Attâr ein Hinweis auf Gottes Zeichen sein, aber kein Zeichen kann direkt von Ihm sein (Attar, 2008: 184). “Ich sehe klar, dass die Welt von Dir ist, aber von Dir sehe ich in der Welt kein Zeichen” (Attar, 2008: 14). Wer behauptet, Gott und Gottes Wort zu kennen, behauptet gemäss ‘Attâr etwas aus reiner Gottes-Unkenntnis. Wer von Gott zu berichten glaubt, tut nichts anderes, als

seine Fantasien in die Welt zu setzen. “Alles, was du weisst, ist nicht Gott, sondern dein Verständnis” von Gott (Attar, 2008: 15). Gleichzeitig findet ein umgekehrter Prozess statt: Alles, was dem Herrscher gehörte, wurde für *Harâm* (Tabu) deklariert (Ritter, 1955: 105). Kein Wunder, dass während dieser Zeit das Misstrauen und der Missbrauch zunahm (Ghaussy, 1983: 373; Farschid, 2012: 71 f). Um dieser Erkenntnis im Sinne der Zielsetzung Rechnung zu tragen, wurde das *Kismet*-Prinzip eingeführt, wonach das Leben vorbestimmt ist, d. h. im Falle einer Konkurrenz zwischen der göttlichen Vorbestimmung und dem freien Willen des Menschen der Wille Gottes die Überhand hat (9:51, 11:49 ff, 35:12, 53:44 ff, 76:29 f). Gleichzeitig wurde das Hiob-Motiv, in dem es um eine Auflehnung gegenüber Gott geht, dahingehend im Koran rationalisiert, dass das Anprangern der Ungerechtigkeiten auf Erden in einen unvermeidlichen Bestandteil profaner Herrschaft uminterpretiert wurde. Deswegen ist nach islamischer Theologie die Infragestellung der Ungerechtigkeiten auf Erden kein Widerstand gegen Gott selbst. Zweitens wurde dieser Aktionismus im Schiitentum auch im Herrschaftssystem normiert. Diese Entwicklung lässt sich gut in der Rolle des *Imams* nachzeichnen. Im Schiitentum ist der *Imam*, der islamische Staatsführer, kein Schatten Gottes auf Erden und auch kein Nachfolger des Propheten, sondern nur noch der Verwalter. Insofern wurde mit der Figur des *Imams* die Rationalisierung des profanen Herrschaftssystems auch theologisch legitimiert. Das ist der Grund, warum ein *Imam* wenn nötig auch mit Waffengewalt von der Macht entfernt werden darf, wenn er vom rechten/islamischen Weg abkommt. Das politische Widerstandsrecht ist im Schiitentum ein Teil einer profanen Lebenszeit, die mit der Rückkehr des entrückten Mahdi enden wird. Kurz: Die Leistungsfähigkeit des Frühislams kann rechtssoziologisch darin gesehen werden, dass ihm eine konzeptionelle Integration der profanen und sakralen Welt gelang. Das ist der Grund, warum nach dem islamischen Selbstbild die Konzeption der islamischen Gemeinde, der *Umma*, als die perfekte Umsetzung der göttlichen Gesetze auf Erden zu sehen ist.

### c) Die Erwartungsenttäuschung in der Einheitslehre des Hallâdsch

Der wichtigste Intellektuelle dieser Bewegung ist Abu al-Mughith Husain ibn Mansur ibn Muhammad al-Baidawi al-Hallâdsch (Massignon, 1922). Wegen seiner “*Anâ al-haqq*”-Lehre wurde er im Jahr 922 in Bagdad hingerichtet, obschon er seine Lehre auf den Koran zurückführte (Schimmel, 1984: 166). In Sure 7:172 fragt Gott: “Bin ich nicht euer Herr?” und die Kinder Adams antworten: “Jawohl, wir bezeugen es”. In diesem koranischen Herrschaftsvertrag sah Hallâdsch die Grundlage für einen politischen Ungehorsam gegenüber profaner Herrschaft (Al-Hallâğ, 1992: 41). Im sechsten Kapitel seines *Tâ Sîn El Azâl* (*Das Gedankengut Satans*) bringt Hallâdsch den Ungehorsam des *Iblis* (Satan) gegenüber Gott mit seiner Natur, seiner Beschaffenheit zusammen, indem er darauf hinweist, dass Satan gemäss Koran aus Feuer (7:12) geschaffen ist: “Gott sprach zu ihm [Satan]: ‘Wirf dich nieder [vor Adam]!’ Er erwiderte: ‘Es gibt (ausser dir) keinen anderen (vor dem ich mich niederwerfe)!’ Gott sprach zu ihm: ‘Und wenn mein Fluch dich trifft?’ Er sagte: ‘Es schadet nicht! Es gibt für mich keinen Weg zu einem anderen als dir’” (Al-Hallâğ, 1992: 42). Nicht Satans Ungehorsam, sondern sein Hochmut sei verantwortlich für seine Degradierung: “Gott sprach zu ihm: ‘Du warst hochmütig!’ Er antwortete: ‘(...) Wer ist mächtiger als ich



und erhabener? Ich bin der, der dich erkannt hat in der Urewigkeit. Ich bin besser als er (Adam-Sure 7:12). Denn im Deinen habe ich Priorität, und es gibt in beiden Welten keinen, der dich besser kennt als ich” (Al-Hallâğ, 1992: 42). Auf die Frage von Moses, warum er sich nicht niederwerfe, antwortet Satan: “Mich hindert das Bekenntnis zu einem einzigen Angebeteten. Hätte ich mich vor Adam niedergeworfen, so wäre ich wie du. Denn dich hat man ein einziges Mal aufgerufen: Schau auf den Berg! (7:143) und du schautest, mich aber hat man tausendmal aufgerufen: Wirf dich nieder! Wirf dich nieder!, aber ich warf mich nicht nieder, weil ich bekannte, was ich dachte” (Al-Hallâğ, 1992: 42).

Hallâdsch forderte mit seinem Einheitskonzept anstelle natürlicher Gerechtigkeit die funktionale Gleichheit (Luhmann, 1993: 115). Konkret forderte er eine gerechte Steuerpolitik, was ihn “zum Muster des Vorkämpfers für soziale Gerechtigkeit” machte (Schimmel, 1984: 174). Es gab islamische Herrschaften, die einen permanenten Kriegszustand eingerichtet hatten, um einerseits die Löhne der Angestellten tief zu halten und andererseits von den Ausländern entweder hohe Steuern einzutreiben oder mittels ihrer Versklavung ein Heer zu bilden (Ökten, 2006: 68). Indem Hallâdsch, angelehnt an den Koran, diese Arten von islamischer Herrschaftsführung mit seiner Einheitslehre infrage stellte, initiierte er den wichtigsten Integrationsschub zwischen sakraler und profaner Welt.

#### **d) Eine Rechtssoziologische Bewertung**

Aus religionssoziologischer Sicht führen die Weltreligionen ein neues Lernniveau in die existierende magische Einheit von Sein und Haben ein. Die Weltreligionen boten bezüglich des Seins einen neuen Typ von Weltbildern im Rahmen der Theologie und in Bezug auf das Haben eine neue Form des Herrschaftssystems. Solidarität ist in dieser konzeptionellen Gegensätzlichkeit die notwendige Form, die das Haben mit dem Sein nicht nur auf ideeller Ebene, sondern auch auf organisatorischer Ebene durch die Gründung von Religionseinrichtungen, wie Dergâh, Zaviye, Medresse und Moschee, zusammenbrachte. Das *Zakât*-System war aus dieser Warte heraus die islamische Lösung der Spannung zwischen dem Sein und Haben, der Integration der profanen mit der sakralen Welt. Denn darin wurden die Bedingungen einer solidarischen Gesellschaft festgehalten.

Dieser Formwandel wurde notwendig, da im *Sadaqa*-System die Anforderungen am Anfang weder genau ausformuliert, noch klar reglementiert waren (Özlü, 2014). Es stand dem wohlhabenden Gläubigen frei, der gesellschaftlich notwendigen Solidarität durch die Abgabe von Almosen nachzukommen. Dagegen wurde diese Erwartung im *Zakât*-System in ein zweckrationales Instrument verwandelt und durch rechtsformige Handlungslogik auch sozial wirksam institutionalisiert. Das *Sadaqa*-System steht soziologisch dem Prinzip natürlicher Gerechtigkeit insofern näher, als dass im *Zakât*-System die Erwartungen stärker rationalisiert und daher der Idee des Oikos näher gebracht wurde. Eine Rechtsentwicklung findet in dieser Phase durch Analogien statt. In beiden Systemen wurde die Gesellschaft nicht nach dem funktionalen (Un-) Gleichheitsprinzip, sondern nach ihrer Verschiedenheit koordiniert, weswegen

die entsprechenden Institutionen nicht einer explizit rationalen und veränderbaren Sozialstruktur, sondern der als *Gottgegeben* erachteten Ordnung unterstellt waren.

Auf der Akteursebene wurde in der Lebenswelt des *Sadaqa*-Systemes die normative Orientierung zunächst von konkreten historischen Menschen anhand konkreter Handlungen angeboten. Die Menschen fanden vor der Entstehung des Islams unter der Leitung von charismatischen Persönlichkeiten zu einer Transzendenz, dank der sie eine Transformation in Gottheiten und vice versa ohne Widerspruch erlebten (Dioszegi, 2005). Es steht fest, dass die (vor-)koranische Erwartung an Normen von der Empirie gestützt war, der erwünschten Wohltätigkeit mit dem Verweis auf eine ausseralltägliche Macht Geltung zu verleihen. Die Menschen waren in dieser Phase so stark in ihrer Lebenswelt integriert, dass sie nach Durkheim infolge des altruistischen Wertesystems ihr Leben für das Überleben der Gemeinschaft zu opfern bereit waren (Durkheim, 1983: 243–347). Diese moralische Erwartung war effektiv und konstitutiv für die Zeit.

Die Sozialintegration wurde auch im Rahmen des *Zakât*-Systems anhand des Reziprozitätsprinzips weiterhin durch konkrete Handlungen hergestellt. Rechtsfragen wurden zwar nicht nach abstrakten Normen, aber auch nicht mehr nach den Sitten, sondern nach den Analogien geregelt (Luhmann, 1997: 651 f). Gleichzeitig führten der Fernhandel, die Kriege und die egalitäre islamische Ethik zu einer Rollendifferenzierung, deren Steuerung nicht mehr innerhalb bestehender Rechtsnormen geleistet werden konnte. Die festen Zuschreibungen standen in einem Widerspruch zu den Leistungen, die von den Menschen für die Einrichtung einer gerechten islamischen Gesellschaft erwartet wurden. Im Gegensatz zu den Zeiten des Propheten Muhammad, in der die Gemeinschaft durch segmentäre Differenzierung gekennzeichnet war und die Vielfalt von Glaubens- und Lebensführungsstilen noch in den Rahmen der natürlichen Verschiedenheit passte, musste die räumlich und kulturell expandierende Gemeinschaft anstelle von magischen Gesetzen nach einer Gesetzesethik neu ausgerichtet werden (Luhmann, 1997: 634–662). “Die Anpassungsfähigkeit, die Verhandlungsbereitschaft und die theologischen Rationalisierungsversuche waren für die Sozialintegration unverzichtbare Leistungen, aber für eine Systemintegration mussten den von verschiedenen Interessen geleiteten Akteuren auch die Partizipationsinstrumente zur Verfügung gestellt werden. Daher war die Frage nicht mehr, ob, sondern mit welchen Steuerungsformen die islamische Ordnungspolitik die beste Koordinierung erhalten würde” (Demir, 2017: 77).

Rückblickend ist die Antwort auf diese Frage eindeutig; die islamische Herrschaft wurde immer weniger von der auf die Genealogie basierenden beduinischen Ordnung, sondern immer stärker von abstrakteren Rechtsnormen geleitet (Rohe, 2011: 21). Dazu hatte der Prophet Muhammad selber das Konzept einer islamischen Gemeinschaft, die *Umma*, entwickelt. Der nächste Schritt wurde mit der Gründung der Hacı Bektaş Velî Ordens vollzogen, da genau in diesem Orden erstens verschiedene Ethiken und Ethnien zusammenfanden (Köprülü, 1966; Smith, 1993). Zweitens hat kein anderer Orden als der Hacı Bektaş Velî Orden in diesem Ausmass seinen Stempel dem Osmanischen Reich aufgedrückt hat (Faroqhi, 1981; İnalçık, 2009: 25-30; Budak, 2016). Der Hacı

Bektaş Velî Orden ist die erste Organisation, in der auf der Grundlage von Vakıf-Gütern eine funktionale Beziehung sowohl innerhalb der eigenen Verwaltung, wie auch zwischen Bauern und Ordensführern, zwischen Ordensgründern und dem Osmanischen Reich/dem Staat zum Tragen kamen (Faroqhi, 1976; Yılmaz, 2007 Ergenç, 2012). Dank dieser funktionalen Differenzierung konnte der Orden angelehnt an den Prophet Muhammads Praktiken unterschiedliche Funktionen übernehmen (Tatar und Tatar, 2014; Gerber, 1999). Der Formwandel ist in diesem Sinne auch ein institutioneller Wandel; während in den Institutionen der Frühformen der Religion, die Durkheim beschrieben hat, die Macherhaltung nach dem Prinzip vom “Primus inter Pares” stattfand, verschob sich das Kriterium mit der Entstehung vom Islam. Der Prophet Muhammad war Staats- wie auch Armeeführer zugleich. Seine Macht verdankte er nicht nur den profanen Erfolgen, sondern auch den sakralen Ideen. Im Gegensatz zu einem “Primus inter Pares” war der Prophet Muhammad in seinem Führungsanspruch universell.

Erst im Hacı Bektaş Velî Orden wurden die soziale Beziehungen von dem alten ethnisch-ethischen Schema hin zu einem generalisierbaren Erwartungssystem verlagert und in Form von der (ethischen) Bildung, der Kapitalakkumulation, der (politischen) Kooperation und dem Tausch von verschiedenen Gütern institutionalisiert (Çağatay, 1947; Faroqhi, 1976; Faroqhi, 1981; Demir, 2017). Aufbauend auf dem Universalitätsprinzip des Islams wurden im Hacı Bektaş Velî Orden die Angehörigen aus verschiedenen Ethnien durch eine neue Sozialpolitik und dem entsprechenden Formwandel des Rechts zusammengebracht (Gerber, 1999: 44 ff; Kürşat, 2003: 33; Demir, 2017: 74 f). Dieses Modell wurde im Osmanischen Reich übernommen und durch verschiedene Kompromisse an die Erfordernisse eines Staates angepasst (Demir, 2017: 64-71). Das Kooperationsmodell wurde zunächst im Hacı Bektaş Velî Orden entwickelt und ausprobiert. Hier kamen die sakralen und profanen Funktionsweisen der Solidarität gleichzeitig zur Geltung, indem der Orden in der Logik des rationalen Wirtschaftens die *Vakıf*güter verwaltete und den Partizipanten eine besondere, neue ethische Zugehörigkeit anbot (Kafadar, 1995; Kafadar, 2007). Darüber hinaus wurde im Orden zwischen Ordensgründern, Ordensangehörigen, Ordensverwaltern, Ordens Klienten wie auch Ordensnutznießern eine rationalisierte Sozialbeziehung entwickelt und in der Derwisch-Ethik miteinander integriert, worauf die Schriften von Hacı Bektaş Velî selber hindeutet (Gross, 1927). Der Hacı Bektaş Velî Orden war in diesem Sinne die erste Organisationsform, aus der sowohl im Sinne von Weber verschiedene Berufe wie auch verschiedene Typen von Eigentumsverhältnissen im Sinne von Durkheim zugleich hervorgingen (Luhmann, 1999): 108-135). Infolge dieser Konstellation wurden die sozialen Beziehungen in Bezug auf die Eigentumsverhältnisse und/oder Berufe nach dem Prinzip von (Un-) Gleichheit bewertet, besteuert und miteinander integriert (Luhmann, 1999: 162-185) Die Gründung des Osmanischen Reichs geht auf soziologisch-institutioneller Ebene auf diesen Keim der Rationalisierung zurück. Nun konnte ein Richterskönigtum errichtet werden, das aus dem sakralen Recht eine durch Sitte und Moral bindende Herrschaftslegitimation ableitete (Habermas, 1998: 177).

## 5. Schluss

Ausgehend von den soziologischen Arbeiten von Dukheim und Weber wurde die Frage gestellt, ob auch in der islamischen Herrschaft eine Rechtsentwicklung stattfand, die von einer islamischen Ethik getragen wurde. Zu diesem Zweck wurde die Genese des *Zakât*-Systems betrachtet. Der Stellenwert der *Zakât* kann darin genauer erkannt werden, dass *Zakât* eine der fünf Säulen der islamischen Ethik ausmacht. Zu einem Formwandel kam es, als die bereits im *Sadaqa*-Prinzip angedeuteten Leitideen in Bezug auf die Adressaten, das Ziel und den Zweck im *Zakât*-System klarer herausgearbeitet wurden. Dies war auch insofern notwendig, als dass vor allem die ersten Moslems mit ihrem Islambekenntnis in einen Interessenkonflikt mit ihrer alten Solidaritätsgemeinschaft, nämlich der Sippe und dem Stamm gerieten. Der Übergang von der Gemeinschaft zur Gesellschaft ist ein nächster Formwandel, der dann im Rahmen der *Umma*-Gesellschaft vollzogen und ihre Ethik dabei in eine neue Stufe der Solidaritätsgemeinschaft integriert wurde.

Die Frage nach dem Formwandel wurde zunächst in der Unveränderbarkeit der Worte Gottes gesucht, weswegen die orthodoxen Gelehrten der Kalifatslehre jeglichen Bemühungen die als vollkommen verstandene und kommunizierte Gesetze Gottes mit einer rationalen Diskursmethode (*Idschtihâd*) den historischen Umständen anzupassen, für ausgeschlossen erklärten. Zugleich nahmen mit der Schliessung des *Idschtihâd*-Tors die Missbrauchs-, Misskredit- und Misstrauensfälle zu. Im Gegensatz zum *Sadaqa*-System garantierte das *Zakât*-System als eine neue Form islamischer Solidarität den Moslems, den Trägern der neuen Identität, eine Legitimationsgrundlage für die kommunizierte Eigenständigkeit und erlaubte ihnen, ihre Unabhängigkeit gegenüber der Sippengemeinschaft effizient geltend zu machen.

Die Gründung verschiedener Rechtsschulen deutet religionssoziologisch darauf hin, dass das freiwillige *Sadaqa*-System die gesellschaftliche Komplexität nicht mehr effektiv genug abdeckte. Die islamische Gesellschaft stand vor einer folgenschweren Entscheidung: entweder die Rechtsschulen und ihre religiöse Legitimation als eine Gefahr zu definieren und dann zu bekämpfen oder sie durch den Formwandel in die bestehende Rechts- und Sozialordnung miteinander zu integrieren. Die Existenz und der Einfluss des Hacı Bektaş Velî Ordens auf die Gründung des Osmanischen Reichs verdeutlicht, dass der zweite Weg eingeschlagen wurde. Dank dem Orden wurde auf die zunehmende Komplexität der Gesellschaft mit dem Formwandel reagiert, indem erstens die Adaptierung und die Weiterentwicklung der sekundären islamischen Rechtsquellen, wie auch die Konsolidierung der Rechtsnormen in den eroberten Ländern angestrebt wurden. Zweitens wurde vom System der Verschiedenheit zu einer funktionalen Gleichheit gewechselt.

Der Hacı Bektaş Velî Orden beruht in seiner Ethik auf die islamische Universalität. Auf der anderen Seite war Hacı Bektaş Velî im Gegensatz zum Propheten Mohammad kein Prophet, weswegen er seine Macht stärker durch die sakrale Legitimation an profanen Erfolgen messen lassen musste. Zugleich verhalf dieser Umstand dem Hacı Bektaş Velî Orden zwischen dem Sakralen und Profanen auch institutionell so zu unterscheiden, dass zwischen dem Ordensführer und Ordensverwalter einerseits

und Ordensmitgliedern andererseits eine funktionale Differenzierung vorgenommen werden konnte. Während der Ordensführer zugleich ein religiöser Führer war, nahm der Ordensverwalter weitgehend eine funktionale Rolle wahr. Nach diesem Funktionalitätsprinzip wäre es denkbar, dass der Ordensverwalter ein guter Christ oder guter Wirtschaftswissenschaftler aber kein Bektaşî war. Diese Rationalität geht nach Webers Verständnis darauf zurück, dass nicht die Ideen aber die Interessen das Handeln der Menschen im Wirtschaftsleben beherrschen (Weber, 1920: 251). Die Welt des nach rationaler Kalkulation eingerichteten und unpersönlichen Wirtschaftens konnte kaum nach der Logik der religiösen Brüderlichkeit normiert werden. Mehr noch, die Welt des Profanen musste so mit der sakralen Welt zusammengebracht werden, dass das Leben sinnlich blieb. Im Hacı Bektaş Velî Orden fanden die Gläubigen die Institutionen dieser Integration.

Insofern kann die Entwicklung der australischen Gesellschaft von „primitiven“ Formen der Religion zur segmentären Entwicklung auch innerhalb des islamischen Herrschaftsraums getroffen werden. Die Trennung zwischen dem Sakralen und Profanen wurde im Rahmen vom Hacı Bektaş Velî Orden in der Form vom ökonomisch induzierten Alltag von Bauern und Verwaltern einerseits und dem ausseralltäglichen Zweck des Ordens andererseits konstituiert. Innerhalb des Ordens selbst wurde diese Trennung aufgehoben. Jedes Mitglied des Hacı Bektaş Velî Ordens war und ist eine potenzielle Nachfolgerin bzw. ein potenzieller Nachfolger von Hacı Bektaş Velî selbst. Im Gemeinsamen streben sie eine Transzendenz innerhalb der Ethik des Hacı Bektaş Velî Ordens an. Genau diese Integration von Ausdifferenzierung, Funktionalität und Zentralisierung trotz der Vielfalt stellte sich als das Modell für die Gründung des Osmanischen Reiches dar.

Zur Expansion der islamischen Ethik und des Osmanischen Reiches hat die Erkenntnis aus dem Hacı Bektaş Velî Orden entscheidend beigetragen, dass die ethisch/ethische Einheit auch die wirtschaftliche Einbindung der Akteure voraussetzt. Der Hacı Bektaş Velî Orden diente den Gründern des Osmanischen Reiches als ein Modell, in dem sich die Herrschaft die Dauerhaftigkeit nicht nur von guten Ideen versprach, sondern auch auf der Grundlage dieser Ideen seine profanen Institutionen im *Vakıflar/Wagss-System* organisierte, koordinierte und durch die Ethik integrierte, die *den Menschen* ins Zentrum aller Handlungen setzte.

### Literatur

- Attar, Farid ud-Din. (2008). *Die Konferenz der Vögel*. Aus dem Persischen übersetzt von Katja Föllme. Wiesbaden: Marixverlag.
- Budak, Ayşe. (2016). “Siyasete Riayet Etmek, Banilikten Vazgeçmek: Dulkadirli Beyi Şehsuvaroğlu Ali Bey’in Hacı Bektaş Cuma Camisi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Vol. 79, 61-78.
- Busse, Heribert. (2005). “Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des Islamischen Raumes”. Ende, Werner und Udo Steinbach. (Hrsg.). *Der Islam in der Gegenwart*. München: Beck.

- Çağatay, Neşet. (1947). “Osmanlı İmparatorlugunda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 5 (5): 483-511. URL: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1024/12400.pdf>
- Demir, Ali. (2007). “Eine rechtssoziologische Analyse des islamischen waqf-Systems”. *The Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law (EJIMEL)*, Vol 5, 55-79. URL: [http://www.zora.uzh.ch/138126/1/A.Demir\\_Eine\\_rechtssoziologische\\_Analyse\\_des\\_islamischen\\_waqf-Systems.pdf](http://www.zora.uzh.ch/138126/1/A.Demir_Eine_rechtssoziologische_Analyse_des_islamischen_waqf-Systems.pdf)
- Dioszegi, Vilmos. (2005). “Baraba Türkleri’nin İslâm Öncesi Şamanizm İnancı ve Bazı Etno-Genetik Sonuçlar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Çev. Ebru Özdağ. Vol. 55, 169-200.
- Durkheim, Emile. (1967). *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1981). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1991). *Physik der Sittten und des Rechts: Vorlesungen zur Soziologie der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1983). *Der Selbstmord*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1988). Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Mit einer Einleitung von Niklaus Luhmann, Arbeitsteilung und Moral, Durkheims Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ebert, Hans-Georg. (1991). *Die Interdependenz von Staat, Verfassung und Islam im Nahen und Mittleren Osten in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Lang.
- Ergenç, Özer. (2012): “Osmanlı Devleti’ne Ruh Üfleyen Nefesler. Osman Gazi’nin Liderliğinin ve Karizmasının Ortaya Çıkışı”. İnalçık, Halil (Hrsg.) *Kuruluş. Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak*. S. 67-80. İstanbul: Hayykitap.
- Faroqhi, Suraiya. (1976). “The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities”, in *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 7(2): 183-208. URL: <http://www.jstor.org/stable/162600>
- . (1981). *Der Bektaschi-Orden in Anatolien: vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826. III: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Sonderband 2. Wien: Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien.
- Farschid, Olaf. (2012). *Zakât in der Islamischen Ökonomik: Zur Normenbildung im Islam*. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Gerber, Haim. (1999). *Islamic law and culture 1600–1840*. Leiden: Brill.
- Ghaussy, A. Ghanie. (1983). “Die islamische Wirtschaftsethik und Wirtschaftslehre”. *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, Band 34, H. Vol. 3, 349–382.

- Ghaussy, A. Ghanie. (1986). “Zur Wirtschaftsphilosophie im Islam”. *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, Vol. 31, 92–103.
- Gross, Erich. (1927). *Das Vilâjet-nâme des Hağgi Bektaşch. Ein türkisches Derwischevangelium*. Leipzig: Meyer.
- Habermas, Jürgen. (1987). *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1998). *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (2003). *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hourani, Albert. (1992). *Die Geschichte der arabischen Völker*. Frankfurt am Main: Fischer.
- İnalçık, Halil. (2009). *Devlet-i `Aliyye. Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar: Klasik Dönem (1302 -1606). Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim. Band 1*. Istanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kafadar, Cemal. (1995). *Between the Worlds: The construction of the Ottoman state*. Berkeley: University of California Press.
- Kafadar, Cemal. (2007). “Introduction: A Rome of one’s own: Reflections on cultural geography and identity in the lands of Rum”. *Muqarnas* 24:7-25, URL: <http://www.jstor.org/stable/25482452>.
- Kasi, Mirza Djevad Khan. (1918). “Das Kalifat nach islamischem Staatsrecht: Eine historisch-dogmatische Studie”. *Die Welt des Islams*, Vol. 5, No 4, 189–263.
- Kermani, Navid. (2005). *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. Mit sechs Kalligraphien von Karl Schlamminger*. München: Beck.
- Khoury, Adel Theodor. (1980). *Das islamische Rechtssystem: Grundlagen und Rechtsschulen*, Köln: CIBEDO.
- Köprülü, Fuad. (1966). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutassavıflar*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Kuran, Timur. (2000). “Islamic Influences on the Ottoman Guilds, in The Great Ottoman-Turkish Civilisation“. Çiçek, Kemal. et al. *Economy and Society* (ed.). S. 43–59. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- . (2001). “The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System“. *Law & Society Review* 35, Vol 4, No. 4, 841–897.

- Kürşat, Elçin. (2003). *Der Verwestlichungsprozess des Osmanischen Reiches im 18. und 19. Jahrhundert: Zur Komplementarität von Staatenbildungs- und Intellektualisierungsprozessen*. Band 1. Hannover: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Luhmann, Niklas. (1993). *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1999). *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin: Duncker.
- Massignon, Louis. (1922). *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj martyr mystique de l'islam: exécuté à Bagdad le 26 mars 922, étude d'histoire religieuse*. Paris: Paul Geuthner.
- Ökten, Niyazi. (2006). *Hallac-ı Mansur; Yaşamı, Felsefesi, Etkileri [Hallac-ı Mansur: Sein Leben, seine Philosophie und sein Einfluss]*. Istanbul: Horasan.
- Nizâmülmülk. (1987). *Das Buch der Staatskunst. Siyâsatnâme. Gedanken und Geschichten*. Zürich: Manesse Verlag.
- Özlü, Zeynel. (2014). “Bektaşî Tekkelerinin Gelirlerine Dair Gözlemler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Vol. 69, 16-40.
- Ritter, Hellmut. (1955): *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn `Attâr*. Leiden: Brill.
- Rohe, Mathias. (2011). *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.
- Schimmel, Annemarie. (1984). “Das Hallâj-Motiv in der modernen islamischen Literatur”. *Die Welt des Islams*, Vol. 23/24, 165–181.
- Schweizer, Gerhard. (1980). *Die Derwische: Heilige und Ketzer des Islams*. Salzburg: Das Bergland-Buch.
- Singer, Amy. (2008). *Charity in Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tatar Canbay, Hüsnîye ve Taner Tatar. (2014). “Toplumsal Bir Kurum Olarak Ocaklar ve İşlevleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Vol. 69, 61-80.
- Smith, Grace Martin. (1993). *The Poetry of Yûnus Emre, A Turkish Sufi Poet*. Berkeley: University of California Press.
- Uçar, Bülent. (2005). *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft: Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen*. Würzburg: Ergon.



- Watt, William Montgomery. (1980). *Der Islam*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Weber, Max. (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band I*. Mohr: Tübingen.
- . (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wehr, Hans. (1997). *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Beirut.
- Yılmaz, Hacı. (2007). "Hacı Bektaş Velî Belgeleri-1". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Vol. 42, 1-72.

# HZ. ALİ'NİN, OĞLU MUHAMMED B. HANEFİYYE'YE ÖĞÜTLERİ\*

## ALI'S ADVICE TO HIS SON MUHAMMED HANEFİYYE

Turgut KOÇOĞLU\*\*

### Öz

İçeriği, tertip usulü, tertip amacı, dili gibi yönleriyle çok çeşitli olan mecmûalar; Türk edebiyatı ve kültürünün gizli hazinesi gibidir. Gün yüzüne çıkmamış pek çok bilgi, belge, eser, bu mecmûaların sayfalarında saklanmaktadır. Mecmûalar incelendikçe, bu hazineler, ilim âlemine kazandırılmaktadır. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu'nda OE Yz 0786 05 demirbaş numarasıyla kayıtlı ve dinî-tasavvufî amaçla tertip edilmiş bir mecmûa içerisinde, yaptığımız katalog taramalarına göre başka kaynaklarda bulunmayan iki risâle vardır. Bunlardan birisi, “İmâm ‘Alî Kerremallahu vechehu Hzretlerinin Maḥdūmları Cenāb-ı Hanîfiyye’ye Nasāyih-i Celîlesi” başlıklı risâledir. Hz. Ali'nin, oğlu Muhammed b. Hanefiyye'ye nasihatlerinin bulunduğu bu risâle, yedi varaktan oluşmaktadır. Samimi bir üslûbun ve bir babanın evladına sevgi ve şefkatinin büyüklüğünü gösteren hitapların olduğu nasihatlerin kaynağına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Mecmûayı Şubat 1902'de istinsah eden Cemâleddin b. Ali adlı mürettib, nasihatleri *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde çalışan Derviş Ahmed Bey elinden aldığını bildirir. Mensur bir pend-nâme veya nasihat-nâme diyebileceğimiz bu risâledeki öğütlerin kaynağı ve sıhhati daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirdiği için bu yazıda, nasihatlerin metni transkribe edilip kelimelerin metin bağlamı anlamına sadık kalmaya çalışarak birebir dil içi çevirisi yapılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** nasihat, Hz. Ali, Muhammed b. Hanefî, pend-nâme, mecmûa

### Abstract

Mecmûas are a secret treasure of Turkish culture and literature for a wide variety of aspects such as content, method of arrangement, purpose of arrangement, and language. Great deals of information, documents, works, which have not revealed yet, are kept on the pages of these mecmûas. As the mecmûas are examined, they are introduced to scientific world. According to the catalog scans we made, there are two papers in Istanbul Metropolitan Municipality Ataturk Library, Osman Ergin Collection, registered in OE Yz 0786 05 inventory number and arranged for a religious-mystical purpose, which currently cannot be found in other sources. One of them is the article entitled “İmâm ‘Alî Kerremallâhu vechehu Hzretlerinin Maḥdūmları Cenāb-ı Hanîfiyye’ye Nasāyih-i Celîlesi”. The work consists of seven pages. It contains Ali's advice to his son Muhammad b. Hanafiyya. The work is written in an intimate style. In the work, there are appeals that fulfill the grandeur of a father's love. There is no information about the source of the advice. The author wrote the mecmûa in February 1902. The author received advice from Ahmet Bey, who worked on the *Tercümân-ı Hakikat* journal. Since they require a detailed investigation, the origin and correctness of the advice are not among the aims of the present study. Instead, the texts of the advices were transcribed and attempted to be interlaboratory by trying to remain faithful to the textual meaning of the words in this article.

**Key Words:** advice, Hz. Ali, Muhammed b. Hanefî, pend-nâme, mecmua

\* Makalenin Geliş Tarihi: 19.09.2017, Kabul Tarihi: 24.10.2017

\*\* Doç.Dr. Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, kocogluturgut@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5144-3854.

## 1. Giriş

Türk edebiyatının saklı hazinesi diyebileceğimiz mecmûalar, gün yüzüne çıkmamış şair-şiir, yazar-eser veya edebiyat tarihiyle ilgili bilgileri ihtiva etmesi cihetiyle önem arz etmektedir. Hatta müstakil nüshaları bulunan bazı eserlerin, belli amaçlarla derlenmiş mecmûalar içerisinde ayrıca yer aldığı dikkat çekmektedir. Mecmûalar; Türk edebiyatı, tarihi, kültürü ve medeniyetine dair çalışmalara ciddi anlamda kaynaklık etmektedir ve bu sebeple son zamanlarda mecmûalara dair önemli çalışma ve projeler yürütülmektedir.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu'nda OE Yz 0786 05 demirbaş numarasıyla kayıtlı ve dinî-tasavvufî amaçla tertip edilmiş bir mecmûa içerisinde muhtelif varak sayılarında beş eser vardır. Bunlardan üçü, müellifi bilinen ve müstakil nüshaları da olan eserlerdir. Diğer ikisinin ise yaptığımız katalog taramalarında başka bir nüshasına rastlanmamıştır.

Mecmûanın 33b-40b varakları arasında “İmâm ‘Alî Kerremallâhu vechehu Hazretlerinin Mağdûmları Cenâb-ı Hanîfiyye’ye Nasâyiḥ-i Celîlesi” başlığıyla Türkçe bir bölüm bulunmaktadır. Bu nasihatlerin asıl kaynağı ile ilgili mecmûada herhangi bir bilgi yer almamakla beraber, kendisini Nakşî ve Kâdirî dervişi olarak tanıtan, mecmûa mürettibi Cemâleddin bin Ali, Hz. Ali’ye ait olduğu belirtilen nasihatleri kimden aldığına dair şu cümleyi kaydetmiştir: “Tercümân-ı Haḳîkat”den Dervîş Ahmed Beg elinden aḥz”<sup>1</sup>. Buradan anlaşıldığı kadarıyla mürettib, bu nasihatleri, 1878-1921 yıllarında faaliyet gösteren *Tercümân-ı Hakikat* gazetesi yazar ya da çalışanlarından Dervîş Ahmed Bey’den almıştır. Mürettibin bu bölümü yazdığı tarih 25 Şevvâl 1319 (4 Şubat 1902)’dir. Söz konusu nasihatler, ayrıca *Tercümân-ı Hakikat*’te yayımlanmış mıdır, yayımlanmamış mıdır? Sorusunun cevabına ulaşmak kapsamlı ve uzun soluklu bir araştırmayı gerektirmektedir.

Mecmûadaki nasihatler, Arapça veya Farsça müstakil bir eserden tercüme midir, Hz. Ali’ye atfedilen sözlerden derleme midir ya da oğlu Muhammed b. Hanefiyye vasıtasıyla nakil midir? Bu sorulara dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Nasihatlerin, gerçekten Hz. Ali’ye ait olup olmadığı ise ayrıntılı ve ayrı bir inceleme konusudur. Hz. Ali’nin, bu nasihatleri, oğullarından özellikle Muhammed b. Hanefiyye’ye vermesi, eserin kaynak ve sıhhatini inceleme noktasında onu daha özel bir hâle getirmektedir. Hz. Ali’nin, oğulları Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Muhammed bin Hanefiyye’ye nasihatler verip tavsiyede bulunduğunu kaynaklar bildirmektedir. “Hz. Ali, vefatından önce oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye’yi de yanına çağırır ve ona da bazı tavsiyelerin yanında kardeşleri Hasan ve Hüseyin hakkında iyilikte bulunması, onlara saygı göstermesi ve faziletlerini bilmesini ister. Tekrar Hasan ve Hüseyin’e yönelir ve onlardan da kardeşleri hakkında hayırlı olmalarını, kendisinin onu sevdiğini, onların da kardeşlerini sevmelerini ister.” (Aktaran Dalkıran, 2004: 141-142) Bu risâlede de Hz. Ali, oğlu Muhammed b. Hanefiyye’ye niçin öğüt verdiğini şöyle ifade eder:

“Kurretü'l-'ayn iftiḥārım! Feyyāz-ı Kerīm seni ḥadd-i rūṣde īṣāl itdi. Ben ise vehn ü inḥitāta meyyālim. Binā'en'aleyh sūdmend olacaḡ naṣāyiḥe mūbādereti muḡteẓī gördüm.”<sup>2</sup> (Gözümün nuru, övüncüm! Allah, seni doğruyu yanlışı ayırt edecek çağa ulaştırdı. Ben ise, takatten düşüp ihtiyarlığa yüz tuttum. Bu sebeple faydası olacak öğütleri, hemen vermeyi gerekli gördüm.)

Hakkında fazla bilgi bulunmayan Muhammed b. Hanefiyye, Hz. Ali'nin, Havle bint Cafer adlı hanımından olan çocuğudur. Hicretin 16. yılında (M.637) dünyaya gelmiştir. Tam adı Muhammed b. Ali b. Ebi Tâlib el-Hâşimî Ebu'l-Kasım el-Medenî'dir. Ancak daha çok İbnü'l-Hanefiyye veya Muhammed b. Hanefiyye adıyla tanınmaktadır. Hz. Ali, halife seçildiğinde 20 yaşlarında olan Ebu'l-Hanefiyye, Cemel ve Sıffin vak'alarında babasının yanında saf almış ve sancağını taşımıştır. Yezid'in hilafetine biat etmiş, elîm Kerbelâ olayında bile Yezid'e biatını bozmamış, fakat kardeşi Hz. Hüseyin'e çok üzülmüştür. Hayatı boyunca sakin yaşamaya gayret eden Muhammed b. Hanefiyye, siyâsî olaylara ve isyanlara dâhil edilmek istenmişse de olabildiğince bunlardan uzak durmaya çalışmıştır. H.81'de (M.700) vefat eden Muhammed b. Hanefiyye, cesaret ve kahramanlığı ile şöhret bulmuştur. Türk edebiyatında, *Muhammed Hanefiyye Cengi* adlı destanî hikâye yazılmıştır.<sup>3</sup> Hadis ve Kur'an'ı çok iyi bilen Muhammed b. Hanefiyye âlim ve fâzıl bir kişi olarak kaynaklarda zikredilmiştir.

Hz. Ali'nin Muhammed b. Hanefiyye'yi çok sevdiği rivayet edilmektedir. Hatta aşağıdaki metinde görüleceği üzere, Hz. Ali, oğlu Ebu'l-Hanefiyye'ye<sup>4</sup> kurretü'l-'ayn iftiḥārım (gözümün aydınlığı, övüncüm), nūr-ı dīdem (gözümün nûru), baḡṣāyiṣ-i İllāhī olan oğlum (Allah'ın lutfu olan oğlum), rūḡu'l-ḡayātım (Hayatımın canı) gibi aşırı sevgi ve değer ifade eden hitaplar kullanmıştır.

Hz. Ali'nin, oğlu Muhammed b. Hanefiyye'ye ilk nasihatı “takvâ”dır. Nasihatler içerisinde özellikle Allah'ın emirlerine uyarak akli ve gönülden aydınlatmak, her zaman doğruluktan yana olmak, daima iyilik için çalışmak, hile ve tuzak kurmaktan kaçınmak, insanı kötülüğe sevk edecek şüpheli şeylerden dahi uzak durmak, hakkı ve adaleti ortaya çıkarmak noktasında çok hassas olmak, işi ehline vermek, sıkıntılara sabretmek, saadet ve huzuru kazanmak için gayret etmek, önceki insanların hayatlarından tecrübe edinmek ve dünyânın fâniliği idrâk etmek gibi konular farklı cümlelerle tekrar edilmiştir.

Aşağıda, behsedilen mecmûadaki “İmām 'Alī Kerremallāhu vecchehu Ḥazretlerinin Maḡdūmları Cenāb-ı Ḥanīfiyye Nasāyiḥ-i Celīlesi” başlıklı bölümün transkripsiyonlu metnine ve dil içi çevirisine yer verilmiştir. Dil içi çeviri yapılırken mümkün mertebe kelimelerin metin bağlamı birebir anlamları verilmeye gayret edilmiş fakat bazı yerlerde anlamı kaçırmamak için daha serbest çeviri yapılmıştır.

## 2. Metin ve Diliçi Çevirisi

### [33b] İmām ‘Alī Kerremallāhu vechehu Hāzretlerinin Maḥdūmları Cenāb-ı Hānīfiyye’ye Naşāyiḥ-i Celīlesi

Oğlum taḳvā-yı İlāhī saña birinci naşīhatim olsun. Emr-i İlāhī’yi iltizām iderek tenvīr-i fikr ü başıret it. Ḥabl-i İlāhī’ye i’tişām eyle. Fezv ü sa’ādeti mazhariyyet için bundan büyük vesīle olur mı?

(Oğlum! Allah korkusu -Allah’ın yasakladığı her şeyden kaçınmak-, sana birinci nasihatim olsun. İlāhî emirlere uyarak aklını ve gönlünü aydınlat. Kurtuluş ve mutluluğu kazanmak için bundan büyük bir vesile olur mu?)

Mevā’iz-i dīniyye ile iḫyā-yı ḳalbe ve zühd ile hevesāt-ı nefsāniyyeyi kesre ve nūr-ı fazl ü ‘irfān ile taḳvāya ve zıkr-i ‘arūz-ı mevt ü fenā ile tezlīle sa’y it.

(Dīnî ilimlerle kalbi hayatlandırmaya ve ibādet ile nefsin isteklerini kırmaya ve erdem ve irfan ile taḳvāya ve ölüm ve fānīlik yolunu hatırlamakla kibirlenmemeye gayret et.)

Fecāyi’-i dūnyāyı pīş-i nazar-ı ibtişāra al. Şavlet-i dehiri tefekkür eyle. Nakliyyāt-ı kevnīyyeyi gör. Vaḳāyi’-i sālīfeyi ve hikāyāt-ı evvelīni nazar-ı muvāzeneye al. Senden evvel gelenleriñ ne gibi aḫvāle hedef olduklarını bil de mütenebbih ol. Fikr-i tenkīdīñ anlarıñ mevāḳı’ u āşārını pīş-i nazarında tecessüm itdirsün. Ne gibi ḥālāt ile terk-i hestī itdiler.

(Dünyanın felâketlerini görüp anla. Dünyanın/mâsivânın saldırısını düşün. Varlıkla/yaratılışla ilgili rivayet edilenleri gör. Geçmişteki hâdiseleri ve öncekilerin hikâyelerini düşün. Senden önce gelenlerin ne hâllere uğradıklarını bil ve uyanık ol. Doğruyu ve yanlış seçecek olan fikrin, geçmiştekilerin durumlarını ve eserlerini göz önünde canlandırın ki nasıl bir hâlde varlığı/dünyayı terk ettiler.)

Minḥac-ı ḥaḳīḳatden başka bir [34a] şeye sālīk olma.

(Hakikat yolundan başka bir yolda gitme.)

Āḫiretini dūnyāya şatma.

(Dünya için ahiretini satma.)

Bilmediğini söyleme.

Mümkün olmayan şeyi teklīf itme.

(İmkânsız şeyi isteme.)

Ḍalālī muntic olduğundan ḥavf itdigiñ yola gitme çünkü vādī-yi ḥaṭarnāka sālīk olmakdan ise zamān-ı taḥayyürde rücū’ evlādır.

(Dalâlete/sapıklığa götürüleceğinden korktuğın yola gitme. Çünkü tehlikeli vadide gitmektense ne yapacağımı şaşırduğın an, geri dönmek daha iyidir.)

“Emri bi’l-ma’rûf nehî ‘ani’l-münker”<sup>75</sup> ile ‘amel it.

(İyiliğe çağırarak ve kötülükten alıkoymak görevini, yerini getir.)

Allâh’ın yolunda müctehidâne şarf-ı ihtimâm eyle.

(Allah’ın yolunda, müctehid gibi hassas davran.)

Hîç kimse sende lev m ü taḳbîḥ idecek bir hareket bulamasun.

(Hiç kimse, sende ayıplanacak ve kınanacak bir hareket bulamasın.)

İzhâr-ı ḥaḳ ve ḥaḳḳāniyyet ü ‘adâlet ile ser-firâz ol.

(Hakkı ortaya çıkarmak ve hak ve adâletten yana olmakla seçkin ol.)

Aḥkâm-ı şer’iyyede kıllı kırık yar.

(İslâm hukukunda çok titiz ve dikkatli ol.)

Şedâ’ide şabr göster; şabr, pek güzel bir hüydür.

(Sıkıntılara sabret, sabır çok güzel bir huydur.)

Her işi ehline tevdi’ it, aḳşâ-yı fevz ü muvaffâkıyyet budur.

(Her işi, o işin ehline ver; zafer ve başarının nihayeti budur.)

‘Ubüdiyyet ü ihlâşda şafvet şartdır.

(Kulluk ve ihlasta, saflık şarttır.)

Müşbet umûr “Fa’ ‘âlün limâ yurid”<sup>76</sup> olan Kâdir-i Muṭlaḳ’dadır.

(Doğruluğu ispatlanmış işler, “dilediği şeyleri yapan”, mutlak kudret sahibi Allah’ındır.)

İstiḥârede kuşûr itme, sözimi diñle, şaḥîfe-yi şafveti bir şey ihlâl itmesün.

(İstiḥârede<sup>77</sup> kusur itme, sözümlü dinle, pâk kalbi başka bir şey bozmasın.)

Aḳvâliñ hayırlısı mücib-i nef’ olandır.

(Sözün hayırlısı faydalı olandır.)

Ḳurretü’l-‘ayn iftiḥârım! Feyyâz-ı Kerîm seni ḥadd-i rüşde îşâl itdi. Ben ise vehn ü inhiṭâta meyyâlim. Binâ’en ‘aleyh südmend olacak naşâyiḥe mübâdereti muḳtezi gördüm.

(Gözümün nuru, övüncüm! Allah, seni doğruyu yanlış ayırt edecek çağa ulaştırdı. Ben ise takatten düşüp ihtiyarlığa yüz tuttum. Bu sebeple faydası olacak öğütleri hemen vermeyi gerekli gördüm.)

Terk-i mâsivâdan [34b] zuḥr-ı âḥireti tedârik itmek aḳdem-pîşe vü endîşe olsun.

(İşin ve fikrin, dünyalıkları terk etmekten önce, ahiret servetini kazanmak olsun.)

Şu ‘übet-i dehre taḥammül it.

(Dünyanın zahmetine tahammül et.)

Kalb-i insānī arz-ı münbite beñzer, ekilen şeyi toplarsın. ‘İlm ü edebile taḥliyye-yi zāt u şifāt eyle ki kaşvet-i kalbden āzāde ve feyz-i ‘irfān ile pīrāste olasın.

(İnsan kalbi verimli toprağa benzer, ne ekersen onu toplarsın. İlim ve edep ile zātını ve sıfatlarını boşalt ki yürek darlığından kurtulup feyiz ve irfan ile donanasın.)

Erbāb-ı tecrībe vü kemālīñ sālīk oldığı meslek-i kadīme gider iseñ istikbālen emīn ve her dürlü keder ü perişāniyyetden muṭma‘in olursın.

(Tecrübeli ve kāmīl insanların gittiği geçmiş yolda gidersen, gelecekte emin ve her türlü sıkıntı ve perişanlıktan güvende olursun.)

Nūr-ı dīdem! Ben her ne kadar bizden evvel gelenler gibi āsār-ı ‘umrān ibrāz idemedim ise de anlarıñ ma‘mūre-yi ‘ālemde ne dereceye kadar işbāt-ı mü‘eşşire idebildiklerini gördüm ve vaqāyi‘ ü aḥbārāta muṭṭālī‘ oldum. Ḥālāt-ı memdūḥaya meḥūd eyledim. Bu tenebbü‘āt u iḳdāmāt baña rāh-ı ḥaḳīqate vuşul için reh-nümā-yi tevfiḳāt oldu. Menāfi‘ ü şafāyi taḥayyüz itdim. Meḥāsini aḥz ve ḳabāyihden nefy eyledim.

(Gözümün nūru! Ben her ne kadar bizden önce gelenler gibi medeniyet eserleri ortaya koyamasam da onların, dünyanın mamur edilmesinde ne dereceye kadar etkili olabildiklerini gördüm ve geçmiş olayları ve bilgileri öğrendim. Övülen davranışları yapmaya gayret ettim. Bu çaba ve gayret, bana hakikat yoluna ulaşmak için yardım eden bir yol gösterici oldu. Fayda ve huzura önem verdim. İyiliği aldım, kötülüğü uzaklaştırdım.)

Maḥşūl-i tecārīb ü müşāhedāt saña bedraḳa-yı feyz ü edeb olsun.

(Tecrübeler ve gözlemlerle elde edilenler, sana feyiz ve edep kılavuzu olsun.)

‘Ömrüñden müstefīdāne ḥareket iderek dehr-i fāniye ehemmiyyet virme.

(Ömründen faydalanarak hareket et, fānī dünyaya önem verme.)

Nefs-i selīm ve beyt-i ḥālīşa aşḥābından ol.

(Nefsini kötülüklerden arındırmış ve kalbi pāk olanlardan ol.)

Kitābullāḥ saña ḥaḳīqati ta‘yīn ider. Şerāyi‘-i İslāmiyye helāl ü ḥarāmı gösterir.

(Allah’ın kitabı sana hakikati gösterir, İslām kanunları helāl ve haramı gösterir.)

Rāh-ı istikāmetden bir ḥaṭve [35a] tecāvüz itme.

(Doğru yoldan bir adım haddi aşma.)

Aḥvāl ü meşārīb-i insāniyye muḥtelif olur. Libās-ı meḥāsīn ile tezyīn-i zāt u cemāl imiş olanlarıñ meslegine sālīk olacağıñda rüşd ü fetānetiñ icābınca aşlā tereddüd itme.

(İnsanın hāl ve meşrepleri çeşitlidir. İyilik elbisesi ile mânâ ve maddesini süslemiş olanların yoluna gideceğin zaman, anlayış ve zekiliğin gereğince, asla tereddüt etme.)

Oğlum görürsün ki libās-ı fāhīr-i zūhd ü taqvāyi lābis olanlar tehzīb-i nef̄s-i insāniden başka bir şeyi nazar-ı ehemmiyete almaz. Bu cihet-i mühimme nazārında her dā'im hā'iz-i mevķi'-i i'tibār olsun.

(Oğlum! Görürsün ki Allah korkusu ve hālis ibadetin ihtişamlı elbisesini giyenler; insanın, nef̄sini kötülüklerden arındırmasından başka bir şeyi önemsemezler. Bu mühim husus, senin için her zaman önemli bir yere sahip olsun.)

Kemālāt-ı insāniyyeniñ mevhūbāt-ı feyz-efzāsından mütefeyyiz olmağa bezl-i maqdūr eyle. Şübühātđan ictināb it.

(İnsanlığın mükemmelliklerinin, feyz verici ihsanlarından irfan almak için çok çaba harca ve şüpheli şeylerden kaçın.)

Āşār-ı huşūmet ile elemnāk olur iseñ Hālīķ-ı A'zām'dan istimdād eyle.

(Düşmanlık belirtileri ile hüzünlersen, Yüce Yaratıcı'dan yardım dile.)

Dā'ī-yi şübhe ve müntic-i dālālet olan şeylerden külliyyen tevakkī it.

(Şüpheyeye sebep olan ve sapkınlığı netice veren şeylerden tamamen uzak dur.)

Re'yini şafvet ile itmām eyle.

(Fikrini/görüşünü, saflık/temizlik ile tamam et.)

Himemiñ hayra maşrūf olsun.

(Bütün gayretini iyiliğe harca.)

Naşāyiḥ-i vāķi'adan iktisāb-ı feyz eyle.

(Hādīselerin öğütlerinden feyiz kazan.)

Huzūr-ı kālbe mālikiyyeti senden beklerim.

(Kalp huzuruna sahip olmayı senden beklerim.)

Sermāye-yi ser-tācım oğlum! Vesāvis-i nef̄sāniyye ve zulmet-i dūnyā saña rāh-ı ḥāķīķati setre bā'ış olmasun.

(Başımın tâcı sermayem oğlum! Nef̄sin vesveseleri ve dünya karanlığı, sana hakikat yolunu örtmeye sebep olmasın.)

Tālib-i dīn olan ne ḥabṭ olur ne de ḥāl-i iğtişāş gösterür. Mekrūhdan kaçır, feyz-i meḥāsinden semere bulur.

(Dini talep eden ne fesat çıkarıcı olur ne de hileli/karışık bir hāl gösterir. Mekruhtan kaçır, iyiliğın feyziyle meyve bulur.)

Evvelīn ü āhırīniñ Hālīķ'ı [35b] olan Cenāb-ı Rabb-i Kerīm'e ḥamd iderim. Bütün kā'inātūñ Hālīķ-ı zīşān'ı odur. Anıñ Nebiyy-i Muhterem'ine şālāt u selām olsun. Bize şerāyi'-i İslāmiyyeyi teblīğ ile bizi sa'adet ü selāmete işāl eyledi.

(Öncekilerin ve sonrakilerin Yaratıcı'sı olan Yüce Kerīm Rabb'e şükrederim. Bütün kâinatın şan sahibi Yaratıcı'sı O'dur. O'nun muhterem peygamberine salāt ve selām olsun. Bize İslām kanunlarını bildirerek, bizi saadet ve selāmete ulaştırdı.)



Oğlum saña dünyâyı ve hâlini ve bundan şüret-i intikâli ta'rif ve füyûz-ı âhiretten müstelzim-i istifâde olan cihetleri ta'yîn itdim. Dünyâ neye beñzer bilür misin. Meşelâ bir kavim bir mevki'i intihâb ile anda müte'ayyiş olur. Andan uşanur âhar maħalli terci' ider oraya gider. Fakať evvelki menziline ikinci mevki' için bir şey tedârük idememiş olur ise güçlük görür.

(Oğlum sana dünyayı ve hâlini ve bundan yüz çevirmeyi anlattım ve ahiret feyizlerinden istifadeyi gerektiren cihetleri belirttim. Dünya neye benzer bilir misin? Mesela bir kavim bir yeri seçip orada yaşar. Oradan usanır başka bir yere döner, oraya gider. Fakat önceki menziline ikinci mevki için bir şey tedarik edememiş olursa güçlük görür.)

Bir de her şeyi bilmek iddi'asında bulunma. Çünkü bilmediğini bilmek 'ayn-ı 'irfân ve fazîlet olduğundan bu yolda feyzdâr-ı kemâl olanlar dâ'imâ taleb-i 'ilmde müctehid ü müstefid olur.

(Bir de her şeyi bilmek iddiasında bulunma. Çünkü bilmediğini bilmek, bilginin ve erdemnin kendisi olduğundan, bu yolda tam erdemli olanlar, her zaman ilim öğrenmeye gayret ederler ve ilimden istifade ederler.)

Ehl-i 'ilm ü kemâle rağbet göster, re'yinde muşib ve şamt u sükûta mülâzım ol. Hasbü'l-beşeriyye bir hatâyâ düşer ise derhâl taşhîha sa'y ider. Câhiliñ hâli böyle değildir. O nefsinin her şeye vâkıf zann ider, re'yini beğenir. Mecâlis-i 'ulemâdan istifâde anıñ için hâ'iz-i ehemmiyyet olamaz, bilmediği umûri re'y-i hodiyla halle [36a] kıyâm ider. Vâdî-yi dâlâlet ü hazelâtda mahv u tebâh olur, gider. Çünkü kıillet-i ma'rifet ü cehâlet her dürlü hatâyâ sâ'ik olacağından feyz-i ma'rifetden müstefizâne hareket anıñ için mutaşavver değildir.

(İlim ehli ve kâmil insanlara yönel. Görüşünde isabetli ol ve susmaya ve konuşmamaya gayret göster. İlim ehli olanlar, insanlık hâli bir hataya düşerse, hemen düzeltmeye çalışır. Câhilin hâli böyle değildir. O, kendisini, her şeyi biliyor zanneder, görüşünü/fikrini beğenir. Âlimlerin ilim meclisinden yararlanmak, onun için bir öneme sahip değildir. Bilmediği işleri kendi fikriyle halletmeye kalkışır. Sapkınlık ve alçaklık vadisinde harap ve mahvolur. Çünkü bilgisizlik ve cahillik her türlü hataya sevk edeceğinden, bilginin erdeminden feyizlenerek hareket etmek, onun için düşünülemez.)

Bahşâyî-i İlahî olan oğlum! Reh-nümâ-yı haķîkat olan naşâyîhi daķâyîki ile istihâma veriş göster. Nefsinin seniñ ile ğayrıñ beyninde mizân-ı haķîkat i'tibâr it. Nefsin için muħabbet itdiğin şeyi ğayrıñ için de 'ayn-ı hâlde tut. Sevmediğini şeyi ihvânına da tecvîz itme. Nefsinde müstelzim-i meħâsin olan şeyleri âhara taťbîk it. Mekrûhâtdan her vechile ictinâb göster.

(Allah'ın lütfu olan oğlum! Hakikat rehberi olan öğütleri ayrıntıları ile anlamaya çalış. Nefsinin, kendin ile başkası arasında hakikatin ölçüsü olarak gör. Nefsin için sevdiğin şeyi, başkası için de aynı hâlde tut. Sevmediğin şeyi, kardeşlerin için de

uygun görme. Nefsinde iyiliği gerektiren şeyleri başkasına da uygula. Mekruhlardan her yönle kaçın.)

Nâsiñ haqqında rızā gösterdikleri şeyi hüsn-i kabūl it, istiḥfāf itme.

(İnsanların, senin hakkında hoşnut oldukları şeyleri kabul et, küçümseme.)

Bilmediğini söyleme. Belki her bildiğini bile söylemek iyi degildir. Seniñ haqqında söylenmiş olsa maḥzūn olacağıñ şeyleri āḥara söyleme.

(Bilmediğini söyleme, Belki her bildiğini bile söylemek, iyi değildir. Senin hakkında söylendiği zaman üzüleceğin şeyleri, başkasına söyleme.)

Bir de bilmelidir ki ‘ucb zıdd-ı şavābdır, āfetü’l-bābdır. Cenāb-ı Rabb-i Muḥtār’a karşı dā’imā ḥuṣū’ u tevāzu’da bulunmak vecā’ib-i insāniyyedendir. Şu daḳıka-yı mühimmeyi pes nazar-ı i’tibārdan dūr itme ki önünde ba’id bir mesāfeli yol [36b] vardır, ehvāl-i şedideyi şāmildir. Burada hüsn-i inḳiyād ile berāber levāzım-ı seferiyye mükemmel olmalıdır. Yükkün çok olmasın, miḳdār-ı taḥammül den ziyāde bir şey alma ki şaḳl-i māl teveccüh itmesün.

(Bir de bilmelidir ki kibir/yaptığın ibadete güvenmek, yanıltır; felaket kapısıdır. Dilediği her şeyi yapan Yüce Rabb’ine karşı, her zaman edepli ve alçakgönüllü olmak, insanlığın boynunun borcudur. Şu önemli meseleyi, asla dikkate almamazlık etme ki önünde uzun mesafeli bir yol vardır ve şiddetli korkuları içermektedir. Dünyada güzel bir itaatle beraber, yolculuk gereçleri mükemmel olmalıdır. Yükkün çok olmasın, taşıyabileceğin miktardan fazla bir şey alma ki malın ağırlığı sana yüklenmesin.)

Erbāb-ı ḥācātıñ meṭālībini her zamān taḥammül ideceğın derecede is‘āf itmek şime-yi cemile-yi insāniyyetdir. Hāl-i ğınāda iseñ erbāb-ı zarūrete örünç virmek vūs‘a-yı hālinde almak lāzime-yi mürüvvettür.

(İhtiyaç sahiplerinin isteklerini her zaman kaldırabileceğın ölçüde yerine getirmek, insanlığın güzel bir huyudur. Zenginlik hālinde isen, ihtiyaç sahiplerine borç vermek, verdiğın kişi rahatladığı zaman verdiğın borcu almak, insanlığın gereğidir.)

Önünde uḳbā olduğunu ve bu menzileden cennet veyā nār üzerine sükūt itmek muḥtemel bulunduğın bir daḳıka pīş-i nazar-ı ibtişārdan dūr itme.

(Önünde öteki dünya olduğunu ve bu dünyadan cennet veya cehennem üzerine düşmek ihtimali bulunduğın, bir dakika göz önünden uzak tutma.)

Hazā’in-i melekūt u dünyā dest-i kudretinde bulunan Hāl-ı A‘zam seniñ için du‘āy-ı me’zūn kıldı, icābeti tekeffül buyurdu. Virmek için talebi ve istiḥşāl-i rızā-yı ehālisini emr itdi. Raḥīm ü Kerīm’dir. Su‘āl ü taleb için ḥicāb u māni‘de koymadı.

(Görünen ve görünmeyen âlemin hazineleri kudret elinde bulunan Yüce Yaratıcı, senin için dua etmeye izin verdi, duaya cevap vermeye kefil oldu. Vermek için istemeyi ve halkın rızasının oluşmasını emretti. Merhametli ve cömerttir. Dilemek ve istemek için perde ve engel de koymadı.)

Seyyi'ât-ı ahvâl üzerine tevbe ve rücû'ı vaz' itdi. 'Ukûbet ü mu'âhazeyi ta'cîl eyledi. Fezâyiḥ-i ahvâl üzerine münâkaşa itmez. Rahmetinden me'yûs bırakmaz. Bâb-ı tevbe mesdûd degildir. Tevbe ile belki intizâ'-ı zünûba mazhar olursuñ.

(Allah, günahlara tövbe etmeye ve günahtan geri dönmeye müsaade etti. Ceza vermekte ve azap etmekte acele etmedi. O, edepsizlikler üzerine tartışmaz. Rahmetinden ümitsiz bırakmaz. Tövbe kapısı kapalı değildir. Tövbe ile belki günahlardan kurtulabilirsiniz.)

Seyyi'âtı [37a] bir, ḥasenâtı on ḥisâb idiyor. Nidâ-yı isti'tâfi istimâ' ider, ḥâcâtıñ is'âf eyler. Böyle bir Feyyâz-ı Kerîm'den dâ'imâ taleb-i 'afv u gufrân it. Umûrında isti'âne eyle.

(Allah, günahları bir, sevapları on yazıyor. O, yardım çağrını işitir, ihtiyaçlarını yerine getirir. Böyle bolca veren, cömert Allah'tan her zaman affedilmeyi ve bağışlanmayı iste. İşlerinde O'ndan yardım dile.)

Mefâtîḥ-i ḥazâ'ini seniñ elinde bıraktı. İstirhâm-ı 'ubeydâne bu feyz-i 'amîme mazhariyyet-i muḥarrerdir.

(Allah, rahmet hazinelerinin anahtarını seniñ elinde bıraktı. Kulcasına istemek, bu umumî berekete kesin ulaşmaktır.)

Ebvâb-ı rahmeti her dâ'im küşâdedir. Ba'zen icâbetde te'eḥḥur mekârim-i ilâhiyyesini ibzâlen iḥsân itmek içündür. Her istediğün şeye der'aḳab nâ'il olamaz iseñ, ḥikmet-i ilâhiyyesini taḳdîr idemezsiñ. Çünkü iḥsân-ı samedânisi ḥâl ü mevki'e göre 'âcilen ve âcilen vâkı' olur. Ḥayrlısını virir.

(Allah'ın rahmet kapıları, her zaman açıktır. Bazen seniñ duana cevap vermekte gecikmesi, ilâhî ikramları bolca vermek içindir. Allah'tan her istediğün şeye hemen sahip olamazsan, İlâhî hikmetini anlayamazsın, çünkü Allah'ın lütfu, duruma ve yerine göre hemen veya sonra olur, hayırlısı ne ise onu verir.)

Ḥayr zann itdiğün ba'zı umûruñ 'âkıbeti nezd-i İlâhî'de mestûr olmadığından te'aḥḥur 'ayn-ı iḥsân u 'ârifetdir. Cenâb-ı Kâdir-i Muḥlak her şeyde 'inâyet ü iḥsân âsârını 'ibâdîniñ ḥayrı üzerine virmek mu'tâdîdır. zî-in'âm u keremdir.

(Hayırlı sandığın bazı işlerin neticesi, Allah'ın katında gizli olmadığı için, geciktirilmesi lütuf ve şefkattir. Her şeye gücü yeten yüce Allah'ın, her hususta yardım ve lütuf eserlerini, kullarının iyiliği için vermesi âdetidir. O, nimet ve cömertlik sahibidir.)

Oğlum! Sen âḥiret için halk olunduñ dünyâ için degil. Fenâ için maḥlûḳsuñ, beḳâ için degil. Bir mevki'-i ḥaṭarnâkda bulunuyorsuñ, mevt her dâ'im öñündedir, andan ḳorḳmak kaçmak ḳâbil olamaz, elbetde seni idrâk [37b] idecekdir. Binâ'en'aleyh dâ'imâ ḥazer üzerinde bulunmak ve ahvâl-i seyyi'eden ictinâb itmek ve muḳtezâ-yı beşeriyyet bir şey yapılır ise der'aḳab tevbe vü rücû' iderek dâlâletde nefsinı helâk itmemek birinci vazîfeñ olsun.

(Oğlum! Sen ahiret için yaratıldın, dünya için değil. Bu dünyada fânî olmak için yaratılmışsın, bâkî kalmak için değil. Tehlikeli bir yerde/dünyada bulunuyorsun; ölüm her an önündedir; ölümden korkmak, kaçmak kabul edilemez; ölüm, elbette sana ulaşacaktır. Bu yüzden her zaman kötülüklerden kaçınmak ve günahlardan sakınmak ve insanlık hâli bir kötülük/günah işlenir ise hemen tövbe edip o kötülükten/günahtan geri dönerek sapkınlıkta kendini helâk etmemek birinci görevidir.)

Rûhu'l-hayâtım! Mevti dâ'imâ zıkr it, piş-i nazar-ı intizârından dür itme. zağır-ı âhıreti tedârük itmek akdem-i pişe vü endişeñ olsun. Zıkr-i âhıreti tekşir it, naķım u 'azâb-ı elîmiñ taħattur it, seni zühd ü taķvâya sülük itdirür, ni'am-ı dünyânıñ ehemmiyyetini izâle ider.

(Hayatımın ruhu! Ölümü her zaman hatırla, göz önünden uzak etme. Ahiret azıgını tedârik etmek öncelikli kaygın olsun. Ahireti çok düşün, elem verici azap ve cezayı hatırla, bu seni ibadet ve Allah'tan korkmaya yöneltir, dünya nimetlerinin önemini giderir.)

Huzûzât-ı dünyeviyyeniñ pek çabuk geçdigini niçe vaķâyî'-i meşhûre ile tecrübe ideyorsuñ. Dünyâda beķâ yokdur.

(Dünevî lezzetlerin çok hızlı kaybolduğunu, pek çok meşhur olay ile tecrübe ediyorsun. Dünyada hiçbir şey ebedî değildir.)

İstiḥsâl-i meṭâlib-i dünyeviyye için bir takım sibâ'-ı vaḫşiyeniñ bir maḫalde ictimâ' ile akvıyâsı, ez'ifâsını ezerek yiyüp içtikleri gibi insânlarda bu dâr-ı fenâda 'ayn-ı hareket ile geçinirler. Bunuñ için istikmâl-i meḫâsin-i insâniyyeye ḫaşr-ı maḫderetle âmâl-i dünyeviyyeden mecânib ol. Te'ākub-ı leyl ü nehâr ta'yîn-i mesâ'î için bir mirḫat-ı kâfidir.

(Birtakım yırtıcı hayvanların bir yerde toplanması ile kuvvetlilerin, zayıfları ezerek yiyip içtikleri gibi, insanlar da dünyevî istekleri elde etmek için bu fânî dünyada aynı hareket ile geçinirler. İnsanı iyiliklerin tamamlanması için harcanan bir kuvvetle dünyevî arzularından kaçın. Gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, mesai belirlemek için yeterli bir ölçüdür.)

Oğlum! Dünyâda tenzîh-i zâtı mücib olan cihetleri saña [38a] şaydım. Bu cihetlerden ḫaķâyıķ-ı nefsi añlarsıñ.

(Oğlum! Dünyada kendini kötülüklerden arındırmaya vesile olacak yönleri sana söyledim. Bu yönlerden nefsin hakikatlerini anlarsın.)

Şu naşâyıḫ nazar-ı i'tibârından dür olur ise yaķınen bil ki ḫiç bir emeline dest-res olamayacaķsıñ. Talebde ḫâliş ol. Mekseb-i cemîli iḫtiyâr it.

(Şu öğütlerin, gözünde bir itibarı olmazsa, katiyen bil ki hiçbir isteğine ulaşamayacaksın. İstemekte samimi ol. Helâl kazancı tercih et.)

Ba'zı taleb vardır ki müntic-i harb ü ğavġā olur, Aĥvāl-i reddiyyeden ictināb eyle.  
(Bazı istekler vardır ki savaş ve kavgaya sebep olur. Kötü hâllerden kaçın.)

Nefsine ikrām it. Şevġ u raġbet-i nāsa bakma ki nādīm olmayasıñ.

(Kendine iyilik yap. İnsanların arzu ve isteklerine bakma ki pişman olmayasın.)

Ġayrıñ 'abdi olma. Cenāb-ı Rabb-i Kerīm seni ĥürr itdi.

(Başklarının kölesi olma. Cömert olan yüce Rabb'in seni özgür kıldı.)

Şerr ü mazarratla ele geçen şeyde, ĥayr taşavvur olunur mı?

(Şer ve kötülükle ele geçen şeyde, iyilik düşünülür mü?)

Maṭāyā-yı ṭama'dan dūr ol ki seni mevākī'-i helāka taġrīb itmesün.

(Açgözlülük bineġinden uzak dur ki seni mahvolma mevkilerine yaklaştırmasın.)

Bāb-ı İlähî'den başka bir yere ilticā itme. Çünkü Rezzāk-ı 'ālem seni irzāk ider.  
Cenāb-ı Rabb-i Müte'āl'in in'ām u iĥsānı her şeye rāciĥdir.

(Allah'ın kapısından başka bir yere sığınma. Çünkü bütün âlemin rızkını veren Allah, senin de rızkını verir. Yüce Rabb'inin nimetlendirmesi ve ihsan etmesi her şeye tercih edilir.)

Büyüklerden istiĥşāl-i meṭālib için tekāpū itmek insāniyyete lāyık degildir.

(İsteklerini elde etmek için büyüklere/makam-mevki sahiplerine dalkavukluk etmek, insan olana yakışmaz.)

Oġlum! 'Irz ve edebini ednā şeylere deġişme. Dünyādan naşibiñ kadar al.

(Oġlum! Namus ve edebini aşaġılık şeylere deġişme. Dünyadan nasibin kadar al.)

Ef'ālīñ cemīl olsun. Leyyinü's-şiyem olmak aĥlāk-ı kerīmedendir.

(Hareketlerin güzel olsun. Yumuşak huylu olmak, güzel ahlaktadır.)

Furşatı fevt itme ki ġuşşaya dūġar olmayasıñ. Kesel ü rehāvet sebeb-i ĥirmāndır.

(Fırsatı kaçırma ki sıkıntıya düşmeysin. Tembellik ve uyuşukluk mahrumiyete sebeptir.)

Her ṭālib muşīb olamaz. Her binici fārisī degildir.

(Her isteyen istediğini elde etmez. Her binici, usta at sürücüsü değildir.)

İzā'a-yı zāt fesāddandır.

(Özünü kaybetmek, bozgunculuktur.)

[38b] Herkes için bir 'ākıbet vardır.

(Herkes için bir son vardır.)

Mu'in ü muĥibbinden ĥayr yoġdur. Şiddīġ-i zannīden ĥayr gelmez.

(Yardım edenlerden ve sevenlerden hayır yoktur. Farazî dostlardan hayır gelmez.)

Ĥalīm olan seyyid olur.

(Yumuşak huylu olan, önder olur.)  
 Fâhim olan feyz ü ma'rifeti tezâyüd ider.  
 (Düşünenin, erdem ve bilgisi artar.)  
 Ehl-i hayr ile mülākāt i' mār-ı kulûba bâ'ıdır.  
 (İyi insularla görüşmek, kalbi, mânen iyileştirir.)  
 Bilmediğin ve haqîkatine irmediğin şeyde 'inād itme.  
 (Bilmediğin ve hakikatine erişmediğin şeyde inat etme.)  
 Hâsbü'l-beşeriyye kuşûrda bulunur iseñ, derhâl tevbe eyle; imhâya bezl-i mechûd  
 it.  
 (İnsanlık hâli bir hata yaparsan, hemen tövbe et; hatanı yok etmeye çok gayret et.)  
 İmtinân iyi şey degildir.  
 (İyiliği başa kakmak, iyi bir şey değildir.)  
 Kimseniñ esrârını ifşâ itme.  
 (Kimsenin sırrını, ortaya dökme.)

Bey'-i nefse muqâbil olan recâdan ictinâb it, Rezzâk-ı 'âlemden iste, kısmetini  
 ihsân ider. Tâcir dâ'imâ hatarıda[dır.]  
 (Kendini satmaya karşılık gelen istemekten/dilenmekten kaçın. Âlemleri  
 rızıklandıran Allah'tan iste, kısmetini nasip eder. Ticaretle uğraşan, her zaman  
 tehlikededir.)

Fazîleti al, bezl it.  
 (Erdemi al, dağıt.)

Güzel söyle. Nefsine iyi gelen şeyleri halka da söyleyebilirsin, sana hoş gelmeyi  
 kimseye söyleme.  
 (Güzel konuş. Kendi nefesine iyi gelen şeyleri insanlara da söyleyebilirsin, sana  
 hoş gelmeyi kimseye söyleme.)

İsti'câl itdigiñ umûrda muvaffakiyyet dâ'im olamaz.  
 (Aceleci davrandığın işlerde, her zaman başarı olmaz.)  
 Hadd-i ma'rûfi tecâvüz mücib-i nedâmetdir.  
 (Herkesçe bilinen sınırı aşmak, pişmanlığa sebeptir.)  
 Vefâ ahlâk-ı kerîmedendir.  
 (Vefâ, güzel ahlâktandır.)  
 Şadâkat bâ'ı-ı necâtdır.  
 (Sadakat, kurtuluşa vesiledir.)

İn'âmda zikr-i me'âzîr 'alâmet-i buhldür. İhvân-ı dîne in'âmda imsâk itme. Şıla-yı rahm de keremendir.

(Nimet vermemek/ikram etmemek için özür beyan etmek, cimrilik alâmetidir. Din kardeşlerine nimet vermekte/ikram etmekte cimrilik yapma. Akraba ziyareti de cömertliktendir.)

Şedâid ü 'uqûbâtda ebnâ-yı nev'ine bezl itmek ve şıla-yı rahm ile dest-i mu'âveneti uzatmak lâzıme-yi insâniyyetdir.

(Darlık ve sıkıntıda insanlara dağıtmak ve akraba ziyareti yaparak yardım eli uzatmak, insanlığın gereğindedir.)

Bir şeyi mevzi'in ğayrıya koymak [39a] ve umûri ehline tevdî' itmemekdeki vehâmeti ta'yîn idemem.

(Bir şeyi olması gerektiği yerden başka bir yere koymak ve işi ehline vermemekteki tehlikeyi tarif edemem.)

Dostuñuñ düşmenini şiddîk 'add itmek olamaz, bu hâlde şiddîkiña mu'âdât itmiş olursuñ.

(Dostunun düşmanını dost saymak olmaz, bu durumda dostuna düşmanlık etmiş olursun.)

Hıyel ü hud'a fenâ şeydir.

(Hile ve tuzak, kötü şeydir.)

Karındaşını iyi naşîhat ile yola getirmege şarf-ı mesâ'î it, mu'âvin ü müsâ'id ol. Şedâid ü meserrâtda berâber bulunmak lâzımdır. Ağzına toprak koysa dañı karındaşınıñ mücâzâtını taleb itmek istihsân olamaz.

(Kardeşini güzel nasihat ile yola getirmeye gayret et, yardımcı ol. Zorlukta ve rahatta beraber olmak lazımdır. Ağzına kara toprak koysa da kardeşinin kötülüğünü istemek, hoş olamaz.)

Düşmene fazîlet ile muqâbele itmelidir, fevz ü zafer için bundan büyük vesîle olamaz.

(Düşmana iyilikle karşılık vermelidir, kurtuluş ve zafer için bundan büyük vesile olamaz.)

Ahlâk-ı hasene ile ittişâf it ki selâmete vâşıl olasıñ. Kın ü ğazabı bırak, 'afv u ihsândaki lezzet gibi elezz bir şey olamaz.

(Güzel ahlâkla donan ki esenliğe ulaşsın. Kin ve öfkeyi bırak, bağışlamak ve iyilik etmekteki lezzetten daha lezzetli bir şey olamaz.)

Şüphe ola ihvânı gücendirmek inkıtâ'-ı meveddeti mücibdir.

(Şüpheden dolayı kardeşleri gücendirmek, sevginin tükenmesine sebeptir.)

Dermeyān olunan ma'zereti kabūl itmek, dā'imā hūsn-i zannda bulunmak, hūkūḡ-ı uḥuvveti heder itmek vazā'if-i insāniyyedir.

(Ortaya konulan özrü kabul etmek, her zaman hūsn-i zanda bulunmak, kardeşlik hukukunu ziyan etmemek, insanlık görevlerindedir.)

Mekr ü şekāveti i'tiyād idenler senden uzak olsun.

(Hileyi ve kötülüğü âdet edinenler, senden uzak olsun.)

İḥvān-ı dīni dā'imā ziyāret it, iyilikde bulun, bezl ü iḥsān it, izhār-ı fazīlet eyle.

(Din kardeşlerini her zaman ziyaret et, iyilikte bulun, bol bol ver ve ihsan et, erdemlilik göster.)

Kimseye zulm itme. Nef'-i 'āmı mü'eddī ḥālāta sa'y-i bīḡümār it.

(Kimseye zulm etme. Umumun faydasına vesile olacak şeyler için çok gayret et.)

Bilür misiñ rızık ikiye inḡsām ider: [39b] Birisi anı taleb idersin; dīgeri de seni taleb eyley, ayağıña gelir.

(Bilir misin, rızık ikiye ayrılır: birisi, onu sen istersin; diğeri, o seni ister, ayağına gelir.)

Oğlum dünyā dā'imā taḡallübāta maşdardır.

(Oğlum! Dünya her zaman değışmelere/bir durumdan başka bir duruma dönmeye kaynaktır.)

Mücb-i nikbet ü inḡsār olan ḥālātdan mütebā'id ol.

(Kırgınlık ve talihsizliğe sebep olacak durumlardan uzak ol.)

Haḡ olan şeyi infāḡ it, dīgerleri için toplama.

(Hak/helâl olanı olan şeyi başkaları için harca ama başkaları için başkalarından toplama.)

Hāzır olan ile def'-i âmāl eyle, mevcūd ile zāhirde olmayan şeyleri istidlāl it. Çünkü umūr u mu'âmēlāt eşbāh u nezā'irden 'ibāretdir.

(Elindeki ile isteklerini gider, mevcut ile mevcut olmayan şeyler hakkında bir hükme var. Çünkü işler ve davranışlar birbirinin benzeridir.)

Zūni'meti tekfīr itme, büyük ḡabāḡatdır.

(Nimet sahibine nankörlük etme, büyük kabahattir.)

'Özri kabūl it, naşīḡat kabūl itmeyenlerden olma.

(Özür beyan edenin özrünü kabul et, öğüt anlamayanlardan olma.)

'Āḡıl olan 'ilm ü edeb ile itti'ād ider.

(Akıllı olan ilim ve edep ile söz alır.)



Ḥaqqı bil, refī' u vażī' herkesiñ ḥuqūkını edā it.

(Hakkı bil, güçlü ve zayıf herkesin hukukuna riayet et.)

Vāridāt-ı hümümü ğazāyim-i cer u ḥüsn-i ta'yīn ile çıkar.

(Kalbe gelen tasaları, çekip sökmekle ve yerine güzel şeyler koymakla çıkar.)

A'māl-i ḥayra kaşdı terk iden cevri itmiş olur.

(İyi işler yapmayı amaç edinmeyen, zulmetmiş olur.)

Ḳanā'at pek iyi ḥakdır. Hased insān için şerr ü mefsedetdir.

(Kanaat/yetinmek çok güzeldir. Kıskançlık; kötülük ve bozgunculuktur.)

Ḥavf 'avākıb-ı beḳādandır.

(Korku, bekânın sonuçlarındandır.)

Ṭama' melāmeti mūcibdir.

(Açgözlülük, kınanmaya sebeptir.)

Şiddīk olan ḥuzūr u ğıyābında yeksāndır.

(Gerçek dost; yanında iken ve yanında değil iken farklı davranmaz, her zaman aynıdır.)

Hevā-yı nefsanī şerīk-i 'amādır.

(Nefsanī arzular, körün arkadaşıdır.)

Bir işde ḥayrat 'arız olur ise, tevakkūf itmek 'ayn-ı tevfiḳdir.

(Bir işte hayır/iyilik ortaya çıkarsa, o işe devam etmek, çok uygundur.)

Mūcib-i fevz olan ğam ne güzel olur.

(Esenliğe sebep olan sıkıntı, ne güzel olur.)

Selāmet şadākatdedir.

(Esenlik, hain olmamaktadır.)

[40a] Aşlı ğarīb olan revīşi olmayandır.

(Aslı garip olan, yolu/gidişi olmayandır.)

Şefīk sū-yi zann itmez.

(Şefkatli kişi, kötü zanda bulunmaz.)

Ḥaqqını tecāvüz ideniñ mezhebi dıyık olur. Ḥaddini bilen istifāde ider.

(Hakkını aşmanın yolu, dar olur. Haddini bilen, istifade eder.)

Tekerrüm ahlāḳ-ı ḥasenedendir.

(Saygılı olmak, güzel ahlaktadır.)

Ḥayā her emr-i celīle sebep olabilir.

(Hayâ, her güzel işe sebep olabilir.)

- Eñ laṭīf libās libās-ı taḳvādır.  
(En güzel elbise, takvâ elbisesidir.)
- Melâmetde ifrâṭ mûcib-i ḥazāndır.  
(Melâmette aşırıya kaçmak, hüzne sebeptir.)
- Ṭama' insānîñ başîretini setr ider ise ḍalāl muḳarrerdır.  
(Aç gözlülük, insanın gözünü kör ederse, sapkınlık kaçınılmazdır.)
- Başîr olan zātîñ da ḥaṭâda bulunduğı vāḳı'dır.  
(İleri görüşlü olan kişinin de hata yaptığı olmuştur.)
- Şerri te'ḥîr it. Saña iyi gelen şeyleri iḥsân it.  
(Kötülüğü ötele. Sana iyi gelen şeyleri, başklarına bağışla.)
- Ebnâ-yı nev'ine büyük şeyler taḥmîl itme.  
(İnsanoğluna büyük şeyler yükleme.)
- 'İtâbı çok eyleme, melûf olur te'sîr itmez.  
(Çok azarlayıp kınama, alışkanlık olur, etki etmez.)
- Cühhâl ile hem-bezm-i ülfet olma.  
(Câhiller ile dost meclisinde arkadaş olma.)
- Ḥarâmı men' itmek 'ayn-ı keremdir.  
(Haramı/günahı engellemek, iyiliğin kendisidir.)
- Kibr iden fezyyâb olamaz.  
(Kibirlenen, feyiz bulamaz.)
- 'İffet ni'metdir, kıllet[i] zilletdir.  
(Namus/dürüstlük nimettir, bunun azlığı alçaklıktır.)
- İḳtişâd yûsr ü sühûleti mü'eddîdir.  
(Kanaat, zenginlik ve rahata vesiledir.)
- Birrü'l-vâlideyn kerâ'im-i ṭabî' atdandır.  
(Anne babaya iyilik, yaratılışın güzelliklerindedir.)
- 'Âḳıl olan tecârîb ile istikmâl-i nefis ider.  
(Akıllı kişi, tecrübelerle nefsinin kusurlarını giderir.)
- Resûl tercümân-ı 'aḳldır.  
(Peygamber, aklın tercümanıdır.)
- İḥtilâf ile itilâf ḥâşıl olamaz.  
(Ayrılık yaparak birlik olmaz.)
- Mezzâḥ mûcib-i ḥıffetdir.  
(Şaka/komiklik, vakarsızlığa sebeptir.)

Harīṣ dā'imā maḥrūmdur.

(Çok hırslı kişi, istediklerinden her zaman mahrumdur.)

Re'sü'd-dīn ḥüccetü'l-yaḳīndir.

(Dinin başı, kesin delildir.)

Tamām-ı ihlāṣ ictinābdur.

(İhlâsın/dinî vazifelerde samimiyetin tamamı, günahlardan kaçınmaktır.)

Maḳālīñ ḥayrlısı ef'āl ile taṣdīḳ olandır.

(Sözün güzeli, davranışlar ile tasdik edilendir.)

Selāmet istikāmet ile ḳā'imdir.

(Esenlik, dürüstlük ile devam eder.)

Du'ā miftāḥ-ı raḥmetdir.

(Duâ, rahmetin anahtarıdır.)

Ḳable't-ṭarīḳ ihtiyār-ı refīḳ it, meskenden evvel de [40b] cārı nazar-ı diḳḳate al.

(Yoldan önce yol arkadaşını seç, evden önce komşunu seç.)

Saṅa 'özü dermeyān ideni ḳabūl it, 'afv eyle.

(Sana özür bildireni kabul et, affet.)

Mekrde olan Şeye vāṣīta-yı teblīḡ olma.

(Hilede olan Şeyin, hedefine ulaşmasına araç olma.)

Her Őeyiñ aḥsenini intiḥāb u i'tiyād it.

(Her Şeyin en güzelini seç ve bunu âdet edin.)

Sözi mikdārından ziyāde uzatma.

(Sözü, gereğinden fazla uzatma.)

Herkesin saṅa inṣāfından evvel sen nefsinin ṭarīḳ-ı inṣāfa sevk [it].

(Herkesin sana insaf etmesinden önce; sen, nefsinin insaf yoluna sevk et.)

Müşāvere-yi nisvāndan ihtirāz it; onlar ezhār-ı beyt olsa bilir, ḳahramān-ı zamān olamaz.

(Kadınlarla istiṣare etmekten kaçın; onlar, ev çiçeklerini konuşsan bilir ama zamanın kahramanı olamaz.)

Saṅa mensūb olanlara dā'imā iḥsān it, anları edeb ile ittiṣāf itdir, her ḳuşūrları üzerine mu'āḥaze itme, 'afv it.

(Sana bağlı olanlara her zaman iyilik et, onları edep ile vasıflandır, her kusurları üzerine tartışma, affet.)

'Aṣīretini dā'imā luṭf u iḥsāna müstaḡraḳ ḳıl, derecelerine göre anları tatyīb eyle.

(Aşiretini her zaman lütuf ve iyiliğe boḡ, derecelerine göre onların gönlünü hoş et.)

Şu 'übât-ı umûrda mu'âvenet göster.  
(Zor işlerde yardım et.)

Dünyâda nokta-yı nazârîñ hayr u sa'âdete mun'aţif olsun. Vesselâm.  
(Dünyada bakış açın iyilik ve mutluluğa doğru olsun. Vesselâm.)  
Sene 1319 Şevvâl 25

Bahriye mektûbcısı mütercimi Hâliş Beg taqdimîyle Tercümân-ı Hâkîkat'den  
Dervîş Ahmed Beg yedinden aħz

Muħarrir-i fakîr 'asker-i şâhâne tabur kâtiblerinden ve tarîkat-ı Nakşbendîyyü'l-  
Kâdirî dervîşânından Cemâleddîn 'Alî derKonya Aħsarâyı 'an maħalle-yi Sübül

### 3. Sonuç

Mecmûalar incelendikçe Türk kültürü ve edebiyatına dair başka kaynaklarda bulunmayan birçok eser, risâle, bilgi, belge vs. gün yüzüne çıkmaktadır. Bunlardan birisi de İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu'nda OE Yz 0786 05 numarasıyla kayıtlı dînî-tasavvufî mecmûa içerisindeki "İmâm 'Alî Kerremallâhu vechehu Hâzretlerinin Maħdûmları Cenâb-ı Hanefîyye'ye Nasâyiħ-i Celîlesi" başlıklı risâledir. Yaptığımız katalog taramalarında bu ya da benzer başlıklı bir yazmaya rastlanmamıştır.

Bu risâlede, Hz. Ali'nin, oğullarından Muhammed b. Hanefîyye'ye bazı nasihatleri bulunmaktadır. Hayatı hakkında kaynaklarda sınırlı bilgi bulunan Muhammed b. Hanefîyye'ye karşı Hz. Ali, nasihatlerinde gözümün nuru, hayatımın ruhu, Allah'ın lutfu gibi aşırı sevgi ve şefkat ifade eden hitaplar kullanmıştır. Hz. Ali, oğluna ilk öğüdünün, takvâ olduğunu belirterek öğütlerine başlar. Bu, ona göre takvanın ne derece önemli olduğunu göstermektedir. Yedi varaklık bu mensur pend-nâmede/nasîhat-nâmede hususen Allah'ın emirlerine uyarak akli ve gönlü aydınlatmak, her zaman doğruluktan yana olmak, her zaman iyilik için çalışmak, hile ve tuzak kurmaktan kaçınmak, insanı kötülüğe sevk edecek şüpheli şeylerden dahi uzak durmak, hakkı ve adaleti ortaya çıkarmak noktasında çok hassas olmak, sıkıntılara sabretmek, saadet ve huzuru kazanmak için gayret etmek, önceki insanların hayatlarından tecrübe edinmek ve dünyânın fânî, âhiiretin bâkî olduğunu her zaman hatırlamak konuları tekrar edilmiştir.

Mecmûada bu nasihatlerin kaynağına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece mecmûanın mürettibi Cemâleddin b. Ali, risâlenin ketebe kaydında bu nasihatleri *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinden Dervîş Ahmed Bey'den aldığını belirtir. Katalog taramalarında bu risâlenin başka bir nüshası da şimdilik tespit edilememiştir. Bu sebeple sözkonusu nasihatlerin Hz. Ali'ye âit olup olmadıklarına dair sağlam bir bilgi-belge tespit edilememiştir. Bu nasihatler Hz. Ali'ye âitse, ya onun ya da oğlu Muhammed b. Hanefîyye'nin vasıtasıyla günümüze ulaşmış olabilir. Öğütler, Türkçe olduğu için Arapça ya da Farsça bir eserden tercüme olması muhtemeldir.

### Sonnotlar

1. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu'nda OE Yz 0786 05, vr.40b.
2. A.g.y., vr. 34a
3. Ceyhun Ünlüer, Muhammed Hanefiyye Cengi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, Ankara.
4. Muhammed b. Hanefiyye hakkında geniş bilgi için bakınız: Sayın Dalkıran, “Muhammed b. El-Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar”, Dini Araştırmalar, C. 7, S. 19, Mayıs-Ağustos 2004, s. 139-158.
5. Doğruyu emretmek ve kötülükten nehyetmek.
6. Dilediği şeyleri mutlaka yapandır. Burûc/16.
7. Bir işin hayırlı olup olmayacağını bilmek için, abdest alıp istihare namazı kılıp istihare duası ettikten sonra uykuya yatma.

### Kaynakça

- Cemâleddin bin Ali. (1902). *Keşkül-i Mutasavvıfa ve Resâ'il-i Pirân-ı Sâ'ire-yi Muḥakkıkîn*. İBB Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu OE Yz 0786 05.
- Dalkıran, Sayın. (2004). “Muhammed b. El-Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 19,139-158.
- Öz, Mustafa. (2005). “Muhammed b. Hanefiyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.30, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 537-539.
- Ünlüer, Ceyhun. (2010). *Muhammed Hanefiyye Cengi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

# MUHAMMED B. HANEFİYYE’NİN EHL-İ BEYT FERTLERİYLE İLİŞKİLERİ\* \*\*

## THE RELATIONS BETWEEN MUHAMMAD IBN AL-HANAFİYYA AND AHL AL-BAYT

Hüseyin GÜNEŞ\*\*\*

### Öz

Muhammed b. Hanefiyye, Ali b. Ebî Tâlib’in, Beni Hanîfe kabilesine mensup eşi Havle bint Cafer el-Hanefiyye’den oğludur. Hasan ve Hüseyin’den sonra yaş itibarıyla onun en büyük erkek çocuğudur. Hz. Ömer’in hilafeti sırasında 16/637 yılında doğmuş ve Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında 81/700 tarihinde vefat etmiştir. Etkisi günümüze kadar devam eden olayların meydana geldiği bir dönemde yaşamıştır. Cemel, Siffin ve Nehrevân savaşlarında aktif olarak yer almıştır. Kerbela Vakasında başta kardeşi Hüseyin b. Ali olmak üzere çok sayıda yakınını kaybetti. Bu çalışmada Muhammed b. Hanefiyye’nin söz konusu dönemde cereyan eden olaylarda müdahil olan Ehl-i Beyt fertleriyle olan münasebetleri incelenecektir. Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve onların çocuklarıyla ilişkileri esas alınarak Ehl-i Beytin bir bütün olarak o dönemde nasıl bir görüntü çizmiş oldukları tespit edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam tarihi, İbn Hanefiyye, Ehl-i Beyt, Şiâ, Alevî.

### Abstract

Muhammad ibn al-Hanafiya was the son of Ali b. Abi Tâlib and Khawlah bnt. Ja’far al-Hanafiya, who was a member of Banu Hanifa tribe. He was the oldest son after Hassan and Hussein. He was born in 16/637 during the caliphate of Umar and died in 81/700, the time of Umayyad caliph Abd al-Malik b. Marwan. He lived in an era whose events have been effective till today. He actively participated in Battles of Jamal, Siffin and Nahrawan. He lost his brother Hussein b. Ali and many relatives in Karbala massacre. In this study, the relations between Muhammad ibn al-Hanafiya and Ahl al-Bayt who involved in incidents of the period will be examined. On the basis of his close proximity to Ali, Hassan, Hussein and their children during that period, the image of Ahl al-Bayt as a whole will be investigated

**Keywords:** Islamic history, Ibn al-Hanafiya, Ahl al-Bayt, Shia, Alawi.

### 1. Giriş

Muhammed b. Hanefiyye (16-81/637-700), Ali b. Ebî Tâlib’in, Benî Hanîfe kabilesine mensup eşi Havle bint Cafer el-Hanefiyye’den oğludur. Etkisi günümüze kadar devam eden olayların meydana geldiği bir dönemde yaşadı. Hülefa-i Raşidin’den Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin dönemlerinde yetişti. Babası Hz. Ali’nin tarafı olduğu Cemel, Siffin ve Nehrevân savaşlarında aktif olarak yer aldı.

\* Makalenin Geliş Tarihi: 17.05.2017, Kabul Tarihi: 28.08.2017.

\*\* Bu makale, “Dini Siyasi ve Sosyal Etkisi Açısından Muhammed b. Hanefiyye ve Hayatı” adlı yayımlanmamış doktora tezimizden üretilmiştir (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya. 2009)

\*\*\* Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, huseyingunes@sirnak.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8312-4444

Babasının suikasta uğraması neticesinde hayatını kaybetmesi üzerine yerine geçen Hz. Hasan'ın hilafet dönemine tanıklık etti. Onun iktidarı Muâviye b. Ebî Süfyan'a devretmesi üzerine diğer Ehl-i Beyt fertleri gibi Medine'ye yerleşerek siyasetten uzak bir hayat yaşadı.

Muâviye'nin hilafeti saltanata dönüştürmesi sonucu oğlu Yezid'in iktidara geçmesine itiraz eden Hz. Hüseyin yeni bir isyan hareketi başlattı. Bu çerçevede, Muhammed b. Hanefiyye, Kerbela Vakasıyla sonuçlanan bu isyan sürecini baştan sona takip etti. Bu olayda Hz. Hüseyin ve çok sayıda yakınının katledilmesi üzerine ailenin geride kalan en büyük ferdi olarak Haşimilerin liderliğini üstlendi. Kuşkusuz gelişen olaylar karşısında onun nasıl hareket ettiğinin tespiti, söz konusu dönemin daha iyi anlaşılmasında belirleyici olacaktır.

Bu çalışmada spesifik olarak Muhammed b. Hanefiyye'nin Ehl-i Beyt fertleriyle olan münasebetleri incelenecektir. Öncelikle onun Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile olan özel ilişkileri ve söz konusu kişilerin müdahil oldukları hadiseler karşısında nasıl bir rol oynadığı konusu ele alınacaktır. Daha sonra, İslâm tarihinde önemli bir yeri olan Hasan nesli ve Hüseyin nesli ile olan ilişkileri incelenecek, ardından onun diğer kardeşleriyle ilişkileri üzerinde durulacaktır. Böylece “el-Aleviyyûn” veya “Aleviler” ya da “Ehl-i Beyt” diye tabir edilen Hz. Ali neslinin bir bütün olarak o dönemde nasıl bir görüntü çizmiş oldukları tespit edilecektir.

## 2. Hz. Ali İle İlişkisi

### 2.1. Hz. Ali'nin Hilafete Geçiş Süreci

Hz. Ali, Hz. Peygamber dönemindeki askerî, siyasî ve diplomatik tüm faaliyetlerde aktif olarak görev almış olmasına rağmen ilk üç halife döneminde askerî ve siyasî bir görev almadı. Kimisi bu durumu Hz. Ali'nin yetersizliğine bağlarken (Dermenghem, 2006: 201), kimisi de iktidarın onu muhalif bir şahsiyet olarak görmesine bağlamıştır (Apak, 2005: 30-31). Hz. Osman'ın bir takım icraatları gerekçe gösterilerek muhaliflerince kuşatılması ve ardından katledilmesiyle birlikte Hz. Ali, aktif olarak kendisini siyaset sahnesinde bulmuştur. Bir yandan isyancılarla halife arasında arabuluculuk etmeye çalışırken diğer yandan isyancıların halifeyi öldürme teşebbüsüne engel olmaya çalışmış ve halifeyi korumak üzere oğulları Hasan ve Hüseyin'i görevlendirmiştir. Ancak bütün gayretlerine rağmen halifenin öldürülmesine engel olamamıştır (Taberî, t.y.: 770, vd.). Hz. Osman'ın bir cinayete kurban gitmemesi için büyük çaba sarf eden Hz. Ali'nin karşısına sık sık Hz. Osman'ın kâtibi Mervân b. Hakem çıkıyordu. Onu isyancılarla işbirliği yapmak ve onları kışkırtmakla suçluyor ve aralarında bazen itiş kakışlar yaşanıyordu. İbn Sa'd'ın (t.y.: V, 112) anlattığına göre İbnü'l-Hanefiyye, bir seferinde babasının üzerine yürüyen Mervân'ı yakasından tutup engel olmuştur. Babasının yanından ayrılmayan İbnü'l-Hanefiyye, Hz. Osman'ın öldürüldüğü günü şöyle tasvir ediyor: “Dâr günü

Osman, Ali'ye haber göndermiş, yanına gelmesini istiyordu. Ali de onun yanına gitmek istedi. Ancak peşine takılıp ona engel oldular. O da sinirinden başındaki siyah sarığı yere fırlattı ve üç defa: Allah'ım ben, onun öldürülmesine ne rıza gösteririm ne de böyle bir şeyi emrederim, diye haykırdı." (İbn Ebî Bekir, 2002: 344; Belâzürî, 1996: III, 111).

Hız. Osman'ın evine isyancıların girdiğini görün korkuyla camiye sığınan Ebû Cafer el-Ensârî, Hız. Ali'nin bu esnada on civarında adamla birlikte camide oturduğunu anlatıyor. Hız. Ali gelişmeleri sorup Osman'ın öldürüldüğü haberini duyunca katillere lanet okuyarak tepki göstermişti (Ebü'l-Kâsım, 1999: I, 173-174). O sırada camide bulunan İbnü'l-Hanefiyye, bu haber karşısında babasının göstermiş olduğu tepkiyi şöyle dile getiriyor: "Osman, kuşatıldığı sırada bir adam Ali'nin yanına geldi ve emirülmüminin öldürüldü, dedi. Sonra bir başkası daha geldi ve o da şu anda emirülmüminin öldürülmüş durumdadır, dedi. Bunun üzerine Ali ayağa kalktı. Ben, onun başına bir iş gelmesinden korkarak gitmesine engel olmak için belinden tuttum. Bana, bırak beni anasız kalasica! dedi ve doğrudan Osman'ın evine gitti. Adam öldürülmüştü. O da kalkıp evine döndü ve içeri girerek üzerine evin kapısını kilitleti." (Muhib, 1983: 110-111).

Hız. Osman'ın öldürüldüğünü gören Hız. Ali, evine kapanmıştı. Fakat İslâm dünyasının içine düştüğü bu zor durumdan çıkarılması gerekiyordu. İnsanlar, bunun üstesinden gelebileceğini düşündükleri Ali'nin kapısında bekliyor, ondan hilâfet görevini üstlenmesini istiyorlardı. İbnü'l-Hanefiyye, bu süreci şöyle anlatıyor: "Osman öldürüldüğü zaman babamla birlikteydim. Kalkıp evine girdi. Rasulullah'ın ashâbı yanına gelip, şu adam öldürüldü. İnsanların bir imâma ihtiyacı var. Gerek geçmişteki hizmetlerin açısından, gerekse Rasulullah'a yakınlığın açısından bu işe senden daha layık birisini bulamıyoruz, dediler. O da yapmayın. Benim vezir olmam emir olmamdan daha hayırlıdır, dedi. Onlar, hayır vallahi sana biat etmedikçe hiçbir şey yapmayacağız, deyince Ali, o zaman mescitte olsun. Zira benim biatım ne gizli olur ne de insanların rızası alınmadan olur, dedi." Mescide geçen Hız. Ali'ye öncelikle Muhâcir ve Ensâr biat etti. Ardından da diğer insanlar ona biat ettiler (Taberî, t.y.: 790; Belâzürî, 1996: III, 11). İbnü'l-Hanefiyye'nin de ailenin bir ferdi olarak babasına biat edenler arasında olduğu görülmektedir (Şeyh Müfid, 1993: 107).

## 2.2. Cemel Savaşı

Hız. Osman'ın âsiler tarafından hunharca öldürülmesiyle, İslâm dünyasında fitnenin kapıları ardına kadar açılmış oldu. Tam da böyle bir ortamda Hız. Ali, hiç de uygun olmayan koşullar altında halifenin öldürülmesine bulaşan itham altındaki bazı kişilerin desteği ve baskısıyla hilâfet makamına oturdu (Taberî, t.y.: 792-793). Diğer yandan sayıları fazla olmamakla birlikte aralarında Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Muhammed b. Mesleme'nin bulunduğu etkili bir grubun biat etmemesi, yine Benî Ümeyye'nin biat etmekten kaçınarak Medine'den ayrılmaları ve maktul



halifenin kanlı gömleği ile eşinin kesilmiş parmaklarının apar topar Şam'a götürerek teşhir etmeleri Hz. Ali'nin işini zora soktu (İbnü'l-Esir, t.y.: 401-402).

Hız. Ali, halife seçildikten sonra önceki dönemin valilerini azlederek yerlerine kendi seçtiği valileri atamakla işe başladı. Maktul halifenin katilleri yakalanıp cezaları verilmeden yapılan bu işlem, çoğu maktul halifenin yakınları olan valilerin kendisine karşı doğrudan cephe almasına yol açtı. Nitekim yirmi seneye yakın bir süre Şam bölgesinin valiliğini yürüten ve orada büyük bir nüfuz kazanmış olan Muâviye b. Ebî Süfyân, yeni halifenin azil kararını tanımadı. Hız. Ali'nin atadığı yeni vali Sehl b. Huneyf'i daha şehre girmeden geri çevirdi (Taberî, t.y.: 797; İbnü'l-Esir, t.y.: 404). Hız. Ali'nin gönderdiği elçiyi de geri çeviren Muâviye, içi boş bir mektupla Medine'ye gönderdiği elçisi vasıtasıyla onu tehdit etti. Elçinin tehditler savurarak ayrılmasından sonra Hız. Ali, kendisini bu şekilde tanımadığını gösteren Muâviye'ye karşı savaş kararı verdi. Oğlu Hasan, ona evinde oturup insanları kendi hallerine bırakmalarını tavsiye ettiyse de onu kararından vazgeçiremedi. Savaşmakta kararlı olan Hız. Ali, Muhammed b. Hanefiyye'yi çağırarak ona sancağı verdi. Akabinde savaşta görev alacak komutanlarını atayarak savaş hazırlıklarına başladı. Mısır, Kufe ve Basra valilerine de haber göndererek Muâviye'ye karşı düzenlenecek savaşa hazırlanmalarını emretti (Taberî, t.y.: 797-798; İbn Miskeveyh, 2001: I, 467-468).

Hız. Ali, savaş hazırlıklarını sürdürürken, Mekke'de "Osman'ın kanını talep" iddiasıyla Hız. Aişe'nin etrafında bir muhalefet hareketinin zuhur ettiğini ve Basra'ya doğru yola çıktıkları haberini aldı (Taberî, t.y.: 798; İbnü'l-Esir, t.y.: 405-406). Hız. Osman'ı değişik icraatları nedeniyle en çok eleştirenlerden biri olan Hız. Aişe, onun katli sırasında Mekke'deydi. Medine'ye doğru yola çıktığı sırada halifenin öldürüldüğünü ve Hız. Ali'nin hilâfete geçtiğini öğrenince Mekke'ye geri dönmüştü. "Osman, mazlum bir şekilde katledilmiştir" diyerek yeni halifeye karşı cephe almıştı. Benî Ümeyye, bu durumu kendileri için fırsat görerek bütün maddi imkânlarını bu hareket için seferber etti. Diğer yandan Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm, umre yapacakları gerekçesiyle Hız. Ali'den izin alarak Mekke'ye gitmiş ve bu hareketin başına geçmişlerdi. (Taberî, t.y.: 798-800; İbn A'sem, 1992: I, 93-95; İbnü'l-Esir, t.y.: 406).

Hız. Ali, Medine'yi terk etmemesi yönündeki ashabın bütün ısrarlarına rağmen Basra'ya doğru hareket etti. Basra'ya yaklaşınca ordusunu birliklere ayırdı. Her birliğin komutanını atadı. Onun geldiğini gören muhalif grup da savaş düzeni aldı. Hız. Ali tarafının ana sancağı Muhammed b. Hanefiyye'de, muhaliflerinki de Abdullah b. Zübeyr'in elindeydi. Karşılıklı müzakereler sonuç vermeyince, 10 Cemaziyelahir 36 (4 Aralık 656) tarihinde taraflar arasında savaş gerçekleşti (Dineveri, 1995: 135-140). Çarpışmalar öğlen vaktinden sonra başlayıp güneş batıncaya kadar devam etti. 20 bin civarındaki can kaybının yaşandığı savaş Hız. Ali'nin mutlak galibiyetiyle sonuçlandı (Belâzürî, 1996: III, 38, 59; Taberî, t.y.: 831; Mes'ûdî, 1964: II, 360).

Doğrusu Hz. Ali, kendisi için zafer gibi görünen bu savaşın görünmeyen mağlubuydu. Çünkü Hz. Osman'ın kanını talep edenlere karşı savaşmış olmakla, onun katillerini savunur pozisyonuna düşmüştü. Aslında bu savaştan en büyük kazancı Muâviye elde etmişti. Hem muhtemel halife adayları olan Talha ve Zübeyr'den kurtulmuş, hem de artık "sahabe katili" ithamı ile karşı karşıya gelen Hz. Ali'nin halifelikten ayrılması gerektiğini daha rahat bir biçimde ifade edebilmiştir (Korkmaz, 2005: 61).

Muhammed b. Hanefiyye açısından Cemel ilk savaş deneyimiydi. Hem tecrübesinin olmaması, hem de bu savaşın Müslüman bir gruba karşı yapılıyor olması onu tereddütte bırakmıştı. İki Müslüman cephesinin karşı karşıya gelmesiyle yaşadığı bu şaşkınlık hali, ister dini kaygılardan kaynaklansın ister savaş deneyiminin olmamasından kaynaklansın fazla sürmemiştir. Nitekim babası ona, "başında babanın olduğu bir ordu hakkında şüphen mi var?" deyince sancağı eline almıştır (İbn Hallikân, 1968: IV, 171). Başka bir rivayete göre; sancağı taşımakta tereddüt ederek "bu, bir kör düğündür." demiş; bunun üzerine babası, "annen seni yitirsin! Babanın başında olduğu bir savaş mı kör düğüm oluyor?" diyerek onu azarlamıştır (İbnü'l-İmâd, 1979: I, 89). Başka bir rivayete göre Hz. Ali, "sen, annenden bir damara çekmişsin!" diyerek sancağı ondan almış ve ilerlemişti (Mes'ûdi, 1964: II, 375; Taberî, t.y.: 723). O da babasının peşinden koştu ve sancağı geri almak için epey uğraştı. Hz. Ali, uzun süre onu tersledikten sonra sancağı ona verdi. Ayrıca onu nasıl taşıyacağını anlattı: "Onu al ve güzel taşı. Arkadaşlarının ortasında dur ve asla onu yere indirme. Onu yüksek tut ki arkadaşların seni görsün." (Şeyh Müfid, 1993: 361). Sonunda, düşmanlarıyla göğüs göğüse çarpıştı; babasının ve arkadaşlarının takdirini kazandı (İbn Ebil'Hadîd, 1995: I, 184-185).

Hz. Ali, sancağı Muhammed b. Hanefiyye'ye verdiğinde ona şöyle nasihat etmişti: "Dağlar yerinden ayrılrsa da sen yerinden ayrılmı. Dişini sık. Başım, gözüm Allah'a emanet, de. Ayağımı yere sağlam bas ve diren. Gözünü ordunun ta sonuna dik, başka bir tarafa bakma. Bil ki yardım ve zafer, ancak Yüce Allah katındadır." (*Nehcü'l-Belağâ*, 1990: 49-50). Bu yönüyle Cemel Savaşı, Hz. Ali'nin İbnü'l-Hanefiyye'yi eğittiği ve onun savaş yeteneğini ortaya çıkarmaya çalıştığı bir mekân olmuştur. Ona sancağı nasıl taşıyacağını ve nasıl kılıç kullanacağını göstermiştir (İbn Ebil'Hadîd, 1995: I, 192-193). Aslında Hz. Ali, gençlik yıllarında göstermiş olduğu kahramanlığı bir nevi onda görmek istiyordu. Onun için onu yönlendirirken, "gördüklerin, seni ürkütmesin. Ben, sancağı ilk taşıdığımda senden daha küçüktüm. Düşmanlarım beni korkutmamıştı." diyordu (Şeyh Müfid, 1993: 368). Ondan beklediği neticeyi alınca da "sen, gerçekten benim oğlumsun!" diyerek ona iltifatlarda bulunmaktan geri durmamıştır (Meclisî, 1983: XXXVII, 5-6).

### 2.3. Sıffin Savaşı

Hz. Ali, Cemel Savaşından sonra Kufe'ye yerleşti ve kendisine biat etmekten imtina eden Muâviye'ye karşı savaş hazırlıklarına yeniden başladı. Neticede taraflar,

Fırat nehri kıyısındaki Siffin mevkiinde karşı karşıya geldi. Su paylaşımı yüzünden çıkan ufak çaplı bir çarpışmanın ardından iki ay boyunca aralarında ciddi bir olay yaşanmadan beklediler. Bu süre zarfında iki tarafın elçileri karşılıklı gidip geliyordu. Hz. Ali, Muâviye'yi mutlak itaate ve kendisine biat etmeye çağırıyordu. Muâviye ise Hz. Osman'ın katilleri kendisine teslim edilmedikçe biat etmeyeceğini sürekli tekrarlıyordu. Oysa Hz. Ali'nin bu şartı yerine getirmesi nerdeyse imkânsızdı. Her seferinde sayıları yirmi bini aşan bir grubun hep bir ağızdan "Osman'ı biz öldürdük" diye bağırması onun işini zorlaştırıyordu (Dîneverî, 1995: 159-160). Bu sefer de karşılıklı müzakereler sonuç vermedi. 37/657 senesi Muharrem ayının bitmesiyle birlikte Hz. Ali, karşı tarafı kılıç zoruyla itaat altına almak maksadıyla ordusunu savaş düzenine soktu (Minkarî, 1990: 202). Küçük birliklerin karşılıklı saldırısıyla başlayan savaş giderek alevlendi. En şiddetli çarpışmalar Leyletü'l-Herîr diye anılan ve savaşın gece yarılarını geçip sabahlara kadar sürdüğü gün yaşandı (Minkarî, 1990: 748; Dîneverî, 1995: 174).

Cemel Savaşında tecrübe edinmiş olan Muhammed b. Hanefiyye, bu savaşta daha aktif davranmış ve farklı görevler üstlenmiştir. Cemel Savaşında olduğu gibi bu savaşta da sancaktarlık yaptı (İbn Sa'd, t.y.: V, 93). Ayrıca onun, bazen birlik komutanlığı görevi yaptığını da görüyoruz. Teke tek ve küçük gruplar arasındaki çarpışmalarla başlayan savaşın dördüncü gününde Muhammed b. Hanefiyye ile Ubeydullah b. Ömer b. Hattâb karşı karşıya geldiler (Belâzürî, 1996: III, 85). Birçok kaynağın değindiği bu karşılaşma, ikisinin başında bulunduğu birliklerin şiddetli çarpışmalarıyla başladı. Minkarî'nin (1990: 221) aktardığına göre iki grubun şiddetli çarpışmasından sonra Ubeydullah b. Ömer, Muhammed b. Hanefiyye'ye mübareze teklifinde bulundu. O da bu teklifi kabul etti ve atından inerek ona doğru yürüdü. İkinin birbirlerine yaklaştığını uzaktan fark eden Hz. Ali, etrafındakilerden onların kim olduğunu öğrenince hemen atını harekete geçirdi. Önce İbnü'l-Hanefiyye'ye seslenerek onu durdurdu. Ardından atını ona teslim ederek Ubeydullah'ın karşısına çıktı. Ancak onunla dövüşmek istemeyen Ubeydullah, geri çekilip gitti. İbnü'l-Hanefiyye, kendisine engel olan babasına "vallahi eğer beni bıraksaydın onu öldürebilirdim." deyince Hz. Ali, bundan emin olmadığını söyledi. Bunun üzerine İbnü'l-Hanefiyye, babasına dengi olmayan Ubeydullah'ın karşısına çıkmasının uygun olmadığını ifade ederek, "eğer babası karşına çıksaydı onunla dövüşmeni isterdim." dedi. Hz. Ali ise Hz. Ömer'i rahmetle anarak bu işe onu karıştırmamasını ve onun hakkında kötü konuşmamasını tavsiye etti (Dîneverî, 1995: 163; Taberî, t.y.: 847; Mes'ûdî, 1964: II, 388). Hz. Ali, bu savaşta oğulları Hasan, Hüseyin ve Muhammed b. Hanefiyye'ye mübareze izni vermediği gibi İbn Abbâs ve onun kardeşlerine de mübareze izni vermiyor, onların savaş meydanına çıktığını fark ettiği anda hemen arklarından o da çıkıyordu (Minkarî, 1990: 463).

Siffin Savaşına katılanlar, Müslüman bir topluluğa karşı savaşmanın meşruiyeti problemi ile karşılaşmışlardı. Bu savaşta Hz. Ali tarafında yer alan Ammâr b.

Yasir, “ya Ebû Yakazan! Rasulullah, Müslüman oluncaya kadar insanlarla savaşın, Müslüman olunca artık kanları ve malları benden yana korunmuştur, buyurmadı mı?” şeklindeki bir soruya muhatap olunca kendilerine karşı savaşmış kişiler arasında Müslüman olmadıklarını ve onların küfürlerini gizledikleri şeklinde bir cevap vermiştir. Muhammed b. Hanefiyye'nin de aynı soruya benzer bir cevap vererek “Rasulullah, Mekke'nin fethinde vadinin yukarısından ve aşağısından onların üzerine gelip vadiler askerlerle dolunca bir çıkış yolu buluncaya kadar teslim oldular, Müslüman göründüler.” dediği görülmektedir. Minkarî'nin (1990: 215-216) verdiği bu bilgi eğer doğru ise onun bu cevabı, tarafların söz konusu savaşa hangi duygu ve düşüncelerle katıldıklarını ortaya koymasından dolayı önemlidir.

Neticede Savaş, Muâviye'nin aleyhine seyrettiği halde Amr b. Âs'ın devreye soktuğu dâhiyane fikir dengeleri değiştirdi. Mızrakların ucuna asılan Mushaf, Hz. Ali'nin ordusunu durdurmaya yetti (Minkarî, 1990: 482; Dîneverî, 1995: 175). Ordusundaki mutaassıp ve düzensiz bir grubun ısrarıyla Muâviye'nin teklif ettiği tahkimi kabul etmek zorunda kaldı. Yapılan antlaşma neticesinde ertesi yıl Ezruh'ta toplanan hakemler, bir sonuca varmadan, hatta işi daha da zora sokarak dağıldılar. Muâviye'nin planı tutmuş, artık Hz. Ali'nin ordusunda birlik ve düzen kalmamıştı. Zafere ramak kala savaş durdurup onu tahkime zorlayan grup, bu sefer tahkime katıldığı için onu suçlamış ve ayrılarak ona karşı cephe almışlardı (Taberî, t.y.: 862.)

#### 2.4. Nehrevân Savaşı

Siffin Savaşı sona erip tahkim metni hazırlandıktan sonra taraflar, belirledikleri hakemlerin bir sene sonra Ezruh'ta bir araya gelmelerini kararlaştırarak dağıldılar. Hz. Ali de Kufe'ye doğru hareket ederken daha önce kendisini tahkime zorlayanlardan bir grup bu sefer tahkime razı olduğu için ondan ayrılarak Harûra'ya geçtiler. İşin vehametini geç anlamış olan bu kişiler daha sonra Hariciler olarak adlandırılacaktır. On iki bin civarındaki bu grupla bizzat görüşen Hz. Ali, onları Kufe'ye dönmeye razı etti (Mes'ûdî, 1964: II, 405). Ancak ertesi sene Hz. Ali, tahkime üye gönderince onlar Kufe'den ayrılarak Nehrevân'a yerleştiler (Taberî, t.y.: 867-868).

Diğer yandan Hz. Ali, Ezruh'ta bir araya gelen hakemlerin ortak bir karara varmadan dağılmaları üzerine Muâviye'nin üstüne gitmek için tekrar hazırlıklara başladı. Nehrevân'a yerleşmiş olan isyancı grupla da kendilerine katılmaları için görüşmelerde bulundu. İkna olmayacaklarını anlayınca onları kendi hallerine bırakıp Şam'a doğru hareket etmeye karar verdi. Fakat bu sırada, Rasulullah'ın ashabından Abdullah b. Habbâb b. Eret ve hamile eşini boğazlayarak öldürdükleri haberi gelince, Muâviye'ye karşı hazırlanmış olduğu orduyu onların üzerine çevirmek zorunda kaldı (Dîneverî, 1995: 189-194; Taberî, t.y.: 869-870) Katilleri teslim etmeleri ve isyandan vazgeçip kendilerine katılmaları için yapılan bütün girişimler sonuçsuz kalınca savaş seçeneği devreye girdi. Çarpışmalar başlamadan önce Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin eline verdiği bayrağın altına sığınanlar ile savaş meydanından

çekip gidenlerin kurtulacağını ilan etti. Bunun üzerine yaklaşık bin kişi sancağın altına sığınırken beş yüz kadarı savaş alanını terk etti. Diğerleriyle yapılan kısa süreli çarpışmalardan sonra, kaçmayı başaran birkaç kişi dışında, hemen hepsi kılıçtan geçirildi (Belâzürî, 1996: III, 146-147; Dîneverî, 1995: 193).

Nehrevân savaşı, Haricilerin Hz. Ali ve ondan sonra iktidara gelenlere bir daha katılma ihtimalini ortadan kaldırdı. Saygı duydukları pek çok kişinin savaşta öldürülmesi uzun zaman hatırlanacak ve maktullerin hatırası onlar için isyana teşvik edici unsurlardan biri olacaktır. Nitekim burada öldürülenlerin öcünü alma arzusu daha sonra Hz. Ali'ye karşı düzenlenen suikastla neticelendi (Demircan, 1996a: 115). Nehrevân, aslında Hz. Ali'nin kendi askerleri arasında cereyan eden bir iç savaştır. Üstelik öldürülenlerin çoğu karşı tarafın yakın akrabalarıydı (Belâzürî, 1996: III, 148-149). Bu durum orduyu fazlasıyla yıprattı. Onun için savaştan sonra askerlerine dağılmalarını ve Şam seferi için hazırlanmalarını emrettiği halde başta Eş'as b. Kays olmak üzere ordu savaş gereçlerinin yıprandığı ve yorgun düşüklerini ileri sürerek Kufe'ye evlerine döndüler. Bir hafta içinde karargâhın kurulduğu Nuhaile'de hemen hemen hiç kimse kalmayınca o da evine dönmek zorunda kaldı (Dîneverî, 1995: 194-195; Taberî, t.y.: 873). İbnü'l-Hanefiyye, Hz. Ali'nin düştüğü bu zor durumu şöyle özetliyor: "Babam, Muâviye ve Şamlılarla savaşmak istiyordu. Onun için sancağını bağladı ve sefere çıkıncaya kadar onu çözmeyeceğine dair yemin etti. Ancak insanlar ondan yüz çevirdiler, görüş ayrılığına düştüler ve korktular. O da sancağını çözdü ve yaptığı yeminin kefareti verdi. Öyle ki bunu dört defa tekrarladı. Onun gördüğüm bu hali beni üzüyordu." (İbn Sa'd, t.y.: V, 93).

## 2.5. Hz. Ali'nin Ölümü ve Muhammed b. Hanefiyye'ye Vasiyeti

Mekke'de hac mevsiminde bir araya gelen bazı Hariciler, Nehrevân'da katledilen arkadaşlarını andılar. İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumu müzakere ettiler. Toplantı neticesinde bütün yaşananların müsebbibi olarak gördükleri Hz. Ali, Muâviye ve Amr b. Âs'ı öldürme kararı aldılar. Hz. Ali'yi Abdurrahman b. Mülcem, Muâviye'yi Burak b. Abdullah, Amr b. Âs'ı da Amr b. Bekir öldürecekleri (Belâzürî, 1996: III, 249; İsfahâni, 1987: 44). Hz. Ali'yi öldürmek üzere Kufe'ye giden Abdurrahman b. Mülcem, orada Katâm adlı bir kadınla evlendi. Kadın, Harici görüşüne sahip olup babası, kardeşi ve amcası Nehrevân savaşında Hz. Ali tarafından öldürülmüştü. (*el-İmâme*, 1413: I, 180; Dîneverî, 1995: 197). İbn Mülcem, bu kadının yardımcı olmaları için ayarladığı Verdân ve Şebîb ile birlikte kararlaştırılan günün sabah namazında pusu kurdular. Hz. Ali camiye girdiği sırada İbn Mülcem, "hüküm Allah'ındır ey Ali, senin değil!" diye bağırarak saldırıya geçti ve onu başından yaraladı (17 Ramazan 40 / 24 Ocak 661). İbn Mülcem, hemen yakalanıp etkisiz hale getirildi. Kaçmayı başaran Şebîb izini kaybettirdi. Verdân ise kaçtığı sırada hareketlerinden şüphelenen bir akrabası tarafından öldürüldü (Belâzürî, 1996: III, 253-254). Benzer şekilde suikasta uğrayan Muâviye yaralı olarak kurtulmuştu. Amr

b. Âs ise o gün hasta olduğu için yerine namaz kıldırılmaya giden Hârice b. Huzâfe öldürülmüştü (Ya'kûbî, t.y.: II, 212).

Suikastın yaşandığı gece Muhammed b. Hanefiyye camide ibadetle meşguldü. O yaşananları şöyle anlatıyor: “Vallahi ben, Ali'nin vurulduğu gece büyük camide namaz kılıyordum. Kapıya yakın bir yerde durup namaz kılan çok sayıda Mısırlı adam vardı. Onların arasındaydım. Gece boyunca bıkmadan aralıksız kıyam, rükû ve secde edip duruyorlardı. Sonra Ali, sabah namazı için çıktı ve insanlar! Namaza, namaza! diye seslendi. Bilemiyorum, bu sözleri kapıdan çıktıktan sonra mı yoksa çıkmadan mı söyledi. Bir de baktım ki bir şey parladı ve ya Ali! Hüküm Allah'ındır, senin ve arkadaşlarının değil! diye bir ses işittim. Ardından bir kılıç gördüm, sonra bir daha!.. Sonra Ali'nin, adamı kaçırmayın! dediğini duydum. Her taraftan insanlar onun üzerine saldırdılar. Çok geçmeden İbn Mülcem'i yakalayıp Ali'nin yanına götürdüler. Ben de diğer insanlarla birlikte içeri girdim. Ali'nin, cana can! Eğer ben ölürsem beni öldürdüğü gibi onu da öldürün. Eğer sağ kalırsam, o zaman onun hakkındaki kararımı ben veririm, dediğini duydum.” (Taberî, t.y.: 895).

Bu hadiseden önce Muhammed b. Hanefiyye, İbn Mülcem'i görmüş ve hareketlerinden şüphelenmişti. Rivayete göre Hasan ve Hüseyin'le birlikte bir gün hamamda yıkanırken yanlarına İbn Mülcem girer. Hasan ve Hüseyin, ondan rahatsız olup endişelenirler. Fakat İbnü'l-Hanefiyye, “bırakın onu. Yemin ederim ki onun sizden istediği bundan daha büyük bir şeydir.” diyerek onları yatıştırır (İbn Sa'd, t.y.: III, 35). Bu şekilde İbn Mülcem'le tanıştığı söylenen Muhammed b. Hanefiyye, derdest vaziyette babasının yanında onu gördüğünde, “ben, bugün onu hamamda yanımıza girdiğinden daha çok tanıyor değilim.” şeklinde tepkisini ortaya koymuş ve onun böyle büyük bir hadiseye sebebiyet verebileceğini daha önceden tahmin ettiğini ifade etmiştir (Belâzürî, 1996: III, 254). Aslında İbn Mülcem'in kılıcını zehirlediği ve suikast hazırlığında olduğu ihbarı Hz. Ali'ye ulaşmıştı. Fakat İbn Mülcem'i çağırıp kılıcını zehirlemesinin sebebini sorduğunda, “benim ve senin düşmanın için” şeklinde bir cevap verince onu serbest bırakmıştı (Nüveyrî, t.y.: X, 212).

Ölüm döşeğindeki Hz. Ali'ye şayet vefat ederse Hz. Hasan'a biat edip etmemeleri konusu soruldu. O da olumlu veya olumsuz bir şey söylemek istemediğini ifade etti. Akabinde Hasan ve Hüseyin'i yanına çağırıldı. Onlara Allah'tan korkmalarını, haktan ayrılmamalarını, dünya hayatına aldanmamalarını, zalimin karşısında mazlumun ise yanında olmalarını ve Kur'an'la amel etmelerini tavsiye etti. Muhammed b. Hanefiyye'ye baktı ve “kardeşlerine yaptığım vasiyeti duydun mu?” diye sordu. O da “evet” deyince “ben, aynısını sana da tavsiye ediyorum. Ayrıca kardeşlerine saygılı olmanı vasiyet ediyorum. Çünkü onların üzerindeki hakları büyüktür. Onlardan habersiz hiçbir şey yapma.” dedi. Sonra Hasan ve Hüseyin'e dönerek ona sahip çıkmalarını vasiyet etti ve “o sizin öz kardeşinizdir, babanızın oğludur. Babanızın

onu ne kadar sevdiğini unutmayınız.” diyerek ona karşı beslediği sevgi ve muhabbeti vurguladı (Taberî, t.y.: 896; İbnü'l-Esir, t.y.: 461; İbn A'sem, 1992: I, 508; İbn Ebî'l-Hadîd, 1995: XX, 445).<sup>1</sup>

Hız. Ali, suikasta uğradıktan iki gün sonra hayata gözlerini yumdu (Ya'kûbî, t.y.: I, 213). Muhammed b. Hanefiyye, Hız. Hasan, Hız. Hüseyin ve Abdullah b. Cafer'le birlikte cenazeyi yıkadılar, kefenleyip defnettiler. Haricilerin, cenazeye zarar vermesinden korkulduğu için daha insanlar sabah namazından çıkmadan gizli bir şekilde defnedildi (Belâzürî, 1996: III, 257).

### 3. Hız. Hasan İle İlişkisi

#### 3.1. Hız. Hasan'a Biat

Hız. Ali'nin vefatından iki gün sonra Hız. Hasan'a biat edildi (Mes'ûdî, 1964: III, 4;). Rivayete göre ona ilk biat eden Kays b. Sa'd b. Ubadeydi. Kays, Hız. Hasan'ın yanına gelerek, “uzat elini! Allah'ın Kitabı, Peygamberinin sünneti ve isyancılarla savaşmak üzere sana biat edeyim.” deyince Hız. Hasan, “Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin sünneti üzerine biat et. Çünkü bunlar, her şarttan önce gelir.” şeklinde cevap verdi (Taberî, t.y.: 899;). Böylece barış yanlısı tavrını daha işin başında ortaya koymuş oldu. Aynı şekilde bazı Kufeliler, “isyancı Şam ehliyle savaşmak” şartıyla ona biat etmek istemiş; fakat o, “savaş yapacağı kişilerle savaşmak, barış yapacağı kişilerle barış yapmak” şartıyla biat etmelerini istemişti. Bu tavrını beğenmeyen Kufeliler, Hız. Hüseyin'in yanına gitmiş ve ona biat etme teklifinde bulunmuşlardı. Ancak onların bu teklifi kabul görmeyince tekrar Hız. Hasan'a dönerek ona biat etmek zorunda kalmışlardı (*el-İmâme*, 1413: I, 84-85). Her ne kadar bunlar, Şamlılarla savaşmaya istekli görünse de işin iç yüzü aslında öyle değildi. Nitekim daha sonraları savaş durumu ortaya çıktığında Hız. Hasan'a çıkardıkları zorluklar bu tezi doğrular niteliktedir.

Hız. Hasan, göreve geldikten sonra yönetim konusunda her hangi bir değişiklikte bulunmadı. Babasının atamış olduğu görevlileri yerinde bıraktı. Yaklaşık üç ay her hangi bir hareketlilik yaşanmadı. Muâviye ise Hız. Ali'nin vefatından sonra onun yerine Hasan'ın geçtiğini öğrenince onun tecrübesizliğini fırsat bilerek hemen savaş hazırlıklarına başladı. Oysa Hız. Hasan, Muâviye'ye biat çağrısında bulunduğu mektubu götüren elçi söz konusu hazırlıkları görüp durumu ona bildirdiği halde Muâviye harekete geçip kendilerine yaklaştığı haberini alıncaya kadar herhangi bir girişimde bulunmadı. Bu haberin ardından harekete geçen Hız. Hasan, askerlerini topladı ve hemen savaş hazırlıklarını tamamlayıp yola çıkmalarını emretti. Fakat onlardan olumlu bir tepki almadı. Ordu, ancak Adî b. Hatem gibi kişilerin gayretleriyle harekete geçebildi (Belâzürî, 1996: III, 279-281). Hız. Hasan, öncelikle Ubeydullah b. Abbâs'ın emrine verdiği on bin kişilik bir süvari birliğini önden gönderdi. Kendisi de büyük bir orduyla Kufe'den ayrılarak yola çıktı. Medâin bölgesinin

Sâbât mevkiine ulaştığında burada konakladı. O sırada askerlerine hitaben yaptığı bir konuşmada kimsenin kanını haksız yere akıtma peşinde olmadığını, birlik ve beraberlikte hayır olduğunu ve onların hayrını düşündüğünü ifade ederek emirlerine karşı gelmemelerini tavsiye etti. Askerler, onun bu konuşmasını Muâviye ile anlaşma yapmak arzusunda olduğu şeklinde yorumlayarak çadırına saldırıp yağmaladılar. Üstündeki cübbe ile altındaki seccadeyi bile çekerek aldılar ve onu kötü bir şekilde hırpaladılar (Dineveri, 1995: 200; İbn A'sem, 1992: II, 7). Olayın ardından yoluna devam eden Hz. Hasan, çok geçmeden bu sefer suikasta maruz kaldı. Haricî görüşlü olduğu söylenen Cerrâh b. Sinan, yolda pusu kurmuştu. Önünden geçtiği sırada Hz. Hasan'a saldırmış ve "baban gibi sen de kâfir oldun!" diyerek bacağına hançeri saplamıştı. Ağır bir şekilde yaralanan Hz. Hasan, tedavi edilmek üzere Medâin şehrine taşındı. Şehrin başında Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafi'nin amcası Sa'd b. Mes'ûd bulunuyordu. Hz. Ali tarafından buraya atanmıştı. Hz. Hasan, bu sefer başka bir ihanetle karşı karşıya kaldı. Muhtâr, amcasına yaralı durumdaki Hz. Hasan'ı Muâviye'ye teslim etme teklifinde bulunmuş, fakat o bu teklifi reddetmiş ve sert bir şekilde onu kınamıştı (Belâzürî, 1996: III, 282-283).

İki veya üç ay içinde gerçekleşen bu olaylar sırasında Muhammed b. Hanefiyye'nin nasıl bir yol izlediği konusunda kaynaklarda her hangi bir kayda rastlamadık. Fakat ailenin bir ferdi olarak onun, Hz. Ali'nin vefatından sonra başa geçeceği beklenen Hz. Hasan'a biat ettiğini tahmin etmek zor değildir. Hz. Hasan'a yönelik söz konusu saldırılar sırasında da Hz. Hüseyin ile birlikte onun yanında olmalıdır.

### 3.2. Hz. Hasan'ın Muâviye ile Anlaşması

Hz. Hasan'da da savaş isteği yoktu (Taberî, t.y.: 900). Müslümanları sonu gelmez kanlı bir maceraya sürüklemek istemiyordu (Muhîb, 1983: 139). Kendi askerleri tarafından kendisine karşı yapılan saldırı ve suikast girişimi de buna eklenince Muâviye ile anlaşmaya karar verdi (Mes'ûdî, 1964: III, 9). İki taraf arasındaki karşılıklı mektuplaşma ve dolaylı görüşmeler neticesinde bir takım şartlarla Muâviye'ye hilâfeti teslim etmeyi kabul etti. Bu şartların ne olduğu konusunda kaynaklarda muhtelif rivayetler bulunmaktadır (Belâzürî, 1996: III, 286-287; Dineveri, 1995: 202; İbn A'sem, 1992: II, 9-11; Taberî, 1979: 205; İbn Kesîr, 1997: V, 497). Bu rivayetler dikkate alındığında söz konusu şartları şu şekilde sıralamak mümkündür (Kapar, 1998: 39-40; Demircan, 1996b: 75-85):

1. Kufe beytülmalî Hz. Hasan'a verilecek.
2. Hz. Hasan'a beş milyon dirhem para verilecek.
3. Dârebcerd bölgesinin haracı da Hasan'a verilecek.
4. Hz. Ali, minberlerde lanetlenmeyecek.
5. Muâviye, kendisinden sonra veliaht tayin etmeyecek; ya Hz. Hasan halife olacak veya iş Şûrâ'ya havale edilecek.



6. Hz. Hüseyin'e de iki milyon dirhem para verilecek.
7. Hz. Hasan'a ailesine ve taraftarlarına emân verilecek.
8. Allah'ın kitabı, Rasulullah'ın sünneti ve önceki halifelerin yolundan gidilecek.

Hz. Hasan, dolaylı görüşmelerin ardından varılan anlaşmayı kabul ettikten sonra Kufe'de Muâviye ile bir araya geldi ve ona biat etti (Belâzürî, 1996: III, 287). Böylece yaklaşık altı ay süren hilâfet dönemi sona ermiş oldu (41/661). Muâviye ile anlaşmaya vardığını ve hilâfeti ona teslim edeceğini duyurduğunda ise sert tepkilerle karşılaşmıştı. Fakat o, bütün eleştirilere karşı koymuş ve verdiği karardan dönmemiştir. Hz. Hüseyin'in "Allah aşkına! Muâviye'nin davasını tasdik edip babanın davasını mı yalanlıyorsun?" sözlerine karşılık, "ben işin mahiyetini sizden daha iyi biliyorum." şeklinde cevap vermiş ve onu susturmuştur (Taberî, t.y.: 900). Yine "Müminlerin yüzkarası!" şeklindeki ağır sataşmalara, "yüzkarası olmak, ateşten hayırlıdır!" karşılığını vermiştir (İbn Kesir, 1997: V, 529).

Bu süreçte Muhammed b. Hanefiyye, Hz. Hüseyin'le birlikte hareket etmiş ve anlaşmaya karşı rahatsızlığını ortaya koymuştur (İbn Abdırabbih, 1969: I, 475). Fakat Hz. Hasan'ın verdiği karardan geri adım atmaması üzerine Kufe'de onunla birlikte Muâviye'ye biat etti. Daha sonraki dönemlerde karşılaşacağı fitne hareketlerine karşı Hz. Hasan'ın burada ortaya koyduğu tavrı benimseyecektir. Aslında Hz. Hasan, daha Hz. Osman isyancılar tarafından kuşatıldığı sırada Hz. Ali'ye Medine'yi terk edip Mekke'ye sığınmasını, kenara çekilerek halkı kendi haline bırakmasını tavsiye etmişti. Bu düşüncesini Cemel Savaşı öncesinde de dile getirmiş ve ondan Müslümanları çatışma ortamından uzak tutmasını istemişti (Belâzürî, 1996: III, 17). Bu sefer kendisi, hilâfet makamına geçince Müslümanların içine sürüklendiği büyük bir savaşa ramak kala bu düşüncesini hayata geçirmişti. İktidarı Muâviye'ye devretmesi bunun neticesiydi. Bütün bunlar yaşanırken Muhammed b. Hanefiyye, yaşananları muhakkak ibret nazarıyla izlemiştir. Zira daha sonraki süreçte o da tıpkı Hz. Hasan gibi "tek bir Müslümanın kanını dökmektense saltanatı kaybetmeyi" tercih edecektir (İbn Asâkir, 1997: LIV, 347).

### 3.3. Hz. Hasan'ın Ölümü ve Muhammed b. Hanefiyye'ye Vasiyeti

Hz. Hasan, Muâviye'ye iktidarı devrettikten sonra aralarında Muhammed b. Hanefiyye ve diğer kardeşlerinin de bulunduğu (İbn Tiktakâ, 1418: 324) aile fertleriyle birlikte Kufe'yi terk ederek Medine'ye gitti ve oraya yerleşti (Taberî, t.y.: 902). Hz. Hasan, 49/669 yılında vefat edinceye kadar Medine'de siyasetten uzak bir hayat yaşadı (İbn Kesir, 1997: V, 533). Dineveri'nin (1995: 205) anlattığına göre Hz. Hasan, rahatsızlanıp durumu ağırlaştığı zaman Muhammed b. Hanefiyye, kendisine ait bir köyde oturuyordu. Hz. Hasan haber göndererek onu yanına çağırdı. Durumdan haberdar edilince telaşla yola çıktı ve hemen Hz. Hasan'ın yanına girdi. Kendisi, onun soluna Hz. Hüseyin de sağına oturdu. Hz. Hasan, gözlerini açtığında

onları yanı başında görünce Hz. Hüseyin'e şöyle dedi: "Kardeşin Muhammed hakkında sana hayır tavsiye ediyorum. Zira o iki göz arasındaki deridir." Sonra İbnü'l-Hanefiyye'ye de "Hüseyin hakkında da sana vasiyetimdir. Ona destek ve yardımcı ol!" dedi. Ardından, "beni dedemin yanına defnedin. Eğer engellenirseniz o zaman beni, Bakî'ye defnedin." dedi ve çok geçmeden vefat etti.

Vefatından sonra vasiyeti yerine getirilmek üzere cenazesi Rasullullah'ın yanına defnedilmek istendiğinde ise başta Mervân b. Hakem olmak üzere Emevî ailesi buna engel oldular. Hz. Osman'ın orada defnedilmeyip Bakî'nin üçra bir köşesine defnedilmesine misillemede bulunuyorlardı. Bunun üzerine naaşı Bakî mezarlığına götürüldü. Cenaze namazını adet olduğu üzere şehrin valisi Said b. el-As kıldırdı (Belâzürî, 1996: III, 297-298; İsfahânî, 1987: 81; İbnü'l-Esir, t.y.: 480). Muhammed b. Hanefiyye, Hz. Hüseyin ve Ubeydullah b. Abbâs'la birlikte cenazeyi kabre indirdi (Bürri, 1983: II, 209). Kabrin başında gözyaşı dökerek ağlayan İbnü'l-Hanefiyye, duygu dolu bir konuşma yaptı: "Nasıl ki hayatın mutluluk veriyor idiye, ölümün de o kadar acı veriyor. Kefenin sardığı ruh, ne güzel ruhtur. Nasıl öyle olmasın ki? Sen hidayet zirvesisin, takva ehlinin halefis, Ashab-ı Kisâ'nın beşincisidir. Hak eli, seni takva ile doyurmuş. İmanın göğsü, seni emzirmiş. Sen, İslâm'ın kucığında büyüdün. Hayatın da ölümün de güzeldi, her ne kadar ayrılığın bize ağır gelse de. Allah sana rahmet etsin, ey Ebû Muhammed!" (Ya'kûbî, t.y.: II, 225; Mes'ûdi, 1964: III, 7; İbn Asâkir, 1997: XIII, 296-297).

#### 4. Hz. Hüseyin İle İlişkisi

##### 4.1. Kербela Sürecine Kadarki Durum

Muhammed b. Hanefiyye, Kufe'de Muâviye'ye biat edildikten sonra kardeşleri ile birlikte Medine'ye gitmişti. Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin burada şehir merkezine yerleştiği halde onun kendi başına hareket ederek köye yerleştiği görülmektedir (Dineverî, 1995: 205). Kardeşleri Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e karşı gayet saygılı olup onların sözlerini dinlerdi (Kalkaşendî, 1984: 143). Fakat bazen babalarının vasiyetine rağmen kardeşleri tarafından dışlandığı ve aralarında kırgınlıkların vaki olduğu söylenmektedir. Rivayete göre bir gün onların yanına giderek "siz, beni babamın mirasından mahrum bıraktınız. Ben, Peygamberin soyundan olmasam bile babanızın çocuğuyum." diye serzenişte bulunmuştur (*Ahbâr*, 1971: 184; İbn Tiktakâ, 1418: 324). Başka bir seferinde de Hz. Hüseyin'le tartışmaya girmiş ve küserek ayrılmışlardı. Ancak o, bu kırgınlığın uzamasına fırsat vermemek için bir mektup yazarak "babamla babam Ali'dir. Annem, Benî Hanîfe'den bir kadın olup kavmi içindeki şerefi inkâr edilemez. Fakat senin annen, Rasullullah'ın kızı Fatıma'dır. Dolayısıyla sen, benden daha üstünsün. Bize gel, gönlümüzü al." demiş ve böylece birbirlerinin gönlünü alarak barışmışlardır (İbn Asâkir, 1997: LIV, 333).

Bilindiği gibi Hz. Hüseyin, Muâviye ile yapılan anlaşmaya en sert tepki gösterenlerden biriydi. Hatta Hz. Hasan, onu hapsedmekle tehdit etmişti. O da Hz. Hasan'ın iktidarı devretmeye kararlı olduğunu görünce artık ses çıkarmamıştı. Üstelik onunla birlikte Muâviye'yi ziyaret ederek ikramlarını kabul etmişti (İbn Kesir, 1997: V, 656) Hz. Hasan vefat edince Kufeliler, ona mektuplar göndermeye başladılar. Muâviye'ye isyan etmesini teklif ediyorlardı. Fakat o, söz konusu mektuplara verdiği cevapta kendisine yapılan teklifleri reddediyordu. Muâviye hayatta olduğu sürece böyle bir şeye yanaşmayacağını söylüyordu (Dîneverî, 1995: 205). Ancak Kufeliler daha ileri giderek onu ikna etmek için bizzat Medine'ye kadar gittiler. Aynı teklifleri doğrudan ona arz ettiler. O ise verdiği karardan dönmüyor ve yapılan teklifleri reddetmeye devam ediyordu.

İşte bu noktada ilginç bir gelişmenin yaşandığı görülmektedir. Hz. Hüseyin'den ümidini kesen Kufeliler, bu sefer Muhammed b. Hanefiyye'nin kapısını çalıyorlar ve ona kendileriyle beraber isyan etme teklifinde bulunuyorlar. Ancak o da gelen talepleri kabul etmediği gibi durumu Hz. Hüseyin'e iletmişti. Hz. Hüseyin de Kufelilerin kendilerini kullanarak menfaat elde etme peşinde olduklarını söylemiş ve onlara karşı dikkatli olmaları gerektiğini vurgulamıştı (İbn Asâkir, 1997: XIV, 205). Bu yaşananlar Kufelilerin istikrarsızlığını ve asıl amaçlarını göstermesi açısından önemlidir. Eğer anlatılanlar doğruysa, İbnü'l-Hanefiyye artık halife adaylarından biri sayılmaktadır. Ancak o, böyle bir şeyi düşünmediği gibi durumdan kardeşini haberdar ederek ona olan bağlılığını bir şekilde ortaya koymuştur.

#### 4.2. Hz. Hüseyin'in Medine'den Çıkışı

Yezid b. Muâviye, 60 yılının Recep ayında babasının ölmesinden sonra yeni halife olarak iktidara geçti. İlk icraatı Medine valisine yazdığı bir mektupla halktan biat istemek oldu. Rivayete göre, mektuba iliştirdiği ufak bir notta özellikle Hüseyin b. Ali ile Abdullah b. Zübeyr'in biatının alınmasını, direnmeleri halinde boyunlarının vurulmasını emrediyordu (Ya'kûbî, t.y.: II, 242). Bu emir üzerine Medine valisi Velid b. Utbe, hemen Hz. Hüseyin ile Abdullah b. Zübeyr'i yanına çağırdı. Hz. Hüseyin, valinin yanına gitti. Onunla yaptığı görüşme sonucunda ertesi gün halka açık bir şekilde biat etmek istediğini bildirdi (İbn Asem, 1992: II, 79). Abdullah b. Zübeyr ise valinin yanına gitmedi. Gece karanlığı çökünce Medine'den ayrılıp Mekke'ye doğru yola çıktı (Dîneverî, 1995: 211).

Hz. Hüseyin'in, Abdullah b. Zübeyr'le birlikte aynı gece Medine'den çıktıkları yönündeki rivayetlerin yanı sıra (Ya'kûbî, t.y.: II, 242; Taberî, t.y.: 971) onun ertesi gün Muhammed b. Hanefiyye hariç bütün aile fertleriyle birlikte yola çıktığı yönünde haberler de bulunmaktadır (Dîneverî, 1995: 211; İbnü'l-Esîr, t.y.: 501). İbn Asem'in (1992: II, 82-83) anlattığına göre, Hz. Hüseyin, ertesi gün gelişmeleri takip etmek üzere evinden dışarı çıkarken karşılaştığı Mervân'la tartışmaya girmiş ve o gün de biat etmemek için onu oyalamıştı. Yönetimin, Medine'den kaçan Abdullah

b. Zübeyr'i yakalamakla meşgul olması da Hz. Hüseyin'e zaman kazandırdı (Taberî, t.y.: 971). Ayrıca Medine valisi Velid b. Utbe, ona göz yumuyor, hatta kaçmasını istiyor gibiydi. Nitekim Hz. Hüseyin'in Medine'yi terk ettiği haberi geldiği zaman valinin buna sevindiği söylenmektedir (İbn A'sem, 1992: II, 84).

Akşam olunca Hz. Hüseyin, Rasulullah'ın kabrini ziyaret gitmiş ve gece yarısına kadar orada kalmıştı. Evine dönerken de Muhammed b. Hanefiyye ile karşılaşmıştı (İbn A'sem, 1992: II, 85). Hz. Hüseyin'in Medine'den ayrılma hazırlığında olduğunu anlayınca ona bazı tavsiyelerde bulunmuştu. Aralarında geçen konuşmada İbnü'l-Hanefiyye, ona duyduğu sevgi ve saygıyı vurgulayarak söze başlıyordu. Mümkün olduğu kadar Yezîd ve onun görevlilerinden kendisini korumasını, çevreye davet mektupları göndererek insanları kendisine biat etmeye çağırmasını tavsiye ediyordu. Eğer biat ederlerse maksadın hâsıl olacağını, yok eğer biat etmezlerse bunun kendisinden bir şey eksiltmeyeceğini, aksi takdirde her hangi bir yere gider de halkın bir kısmı onun yanında diğer bir kısmı da karşısında yer alır ve bir çatışma söz konusu olursa ilk önce onun isabet almasından, sonuçta kanının dökülmesinden ve ailesinin perişan olmasından korktuğunu ifade ediyordu. Nereye gitmesi gerektiğini sorması üzerine öncelikle Mekke'ye gitmesini, eğer tutunabilirse buranın onun için daha iyi olacağını, aksi takdirde Yemen'e gitmesini, orada da tutunamazsa dağlara çekilmesini ve gerekirse istikrar sağlanıncaya kadar diyar diyar dolaşarak ihtilaftan uzak durmasını tavsiye ediyordu (Belâzürî, 1996: V, 317-318; Taberî, t.y.: 971-972; İbn A'sem, 1992: II, 86). İbnü'l-Hanefiyye'nin bu tavsiyesi, daha sonraki gelişmeler göz önüne alındığında onun ne kadar ileri görüşlü olduğunu göstermektedir. Ayrıca, gidilebilecek yerleri sayarken o bölgenin birtakım özelliklerini dile getirmesi, onun İslâm coğrafyasını ve söz konusu bölgelerin sosyo-politik özelliğini ne derece yakından tanıdığını ortaya koyması açısından önemlidir.

İbn A'sem'in (1992: II, 87-88) aktardığına göre Hz. Hüseyin, bu tavsiyelerinden dolayı Muhammed b. Hanefiyye'ye teşekkür etmiş ve Yezîd'e biat etmesinin kesinlikle söz konusu olamayacağını belirtmiştir. Mekke'ye gitmeye karar verdiğini, kardeşleriyle birlikte bu yolculuk için hazırladıklarını anlatmış ve onunla vedalaştığı sırada bir kâğıtla kalem getirterek ona vasiyetname niteliğinde bir mektup yazmıştı. Rivayete göre mektupta şöyle diyordu: "Ben, ne şımarıklıktan ne de kötülük yapmak, zulmetmek veya fesat çıkarmak için çıkıyorum. Ben, sadece, dedem Muhammed'in ümmetinin kurtuluş ve esenliği için çıkıyorum. İyiliği emretmek, kötülükten de sakındırmak istiyorum." Ardından da "Rasulullah, Ali ve Hulefa-i Raşidinin sîreti üzere" hareket edeceğini ifade ederek isyan gerekçesini ve bu süreçte takip edeceği metodu açıklıyordu.

Burada cevabı aranması gereken soruların olduğu açıktır. Hz. Hüseyin, diğer kardeşleri ve çocukları ile birlikte Medine'den çıktığı halde neden Muhammed b. Hanefiyye'yi beraberinde götürmemişti? Veya Muhammed b. Hanefiyye niçin

onunla birlikte gitmemiş, hatta böyle bir teklifte dahi bulunmamıştı? Cevap olarak kaynaklarda farklı gerekçelerin ileri sürüldüğünü görüyoruz. Mesela İbn A'sem'in (1992: II, 88) eserinde, Hz. Hüseyin'in ondan uygun görürse Medine'de kendisi için casusluk yapmasını istediği şeklinde bir bilgiye yer verilmiştir. Ayrıca onun hasta olduğu ve bu nedenle Hz. Hüseyin'e isyanı sürecinde katılmadığı söyleniyor (Kalkaşendî, 1984: 143; Meclisi, 1983: XLII, 110). Başka bir sebep ise onun çolaklığıdır: Rivayete göre İbnü'l-Hanefiyye, Hz. Hüseyin'e bir zırh hediye etmiş, fakat bu zırhın ona dört zira uzun gelmesi üzerine eliyle tutup bu fazlalığı koparmış, bunun üzerine ona nazar değmiş ve eli felç olmuştu. Bu yüzden eli kılıç tutmayınca Hz. Hüseyin'le birlikte yola çıkamamıştır (Atiyye, 1962: 137). Ancak bu gerekçeler, pek gerçekçi görünmemektedir. Aslında, Muhammed b. Hanefiyye'nin Hz. Hüseyin'le görüş alışverişinde bulunurken kullandığı cümlelere dikkatle bakıldığında söz konusu gerekçeyi anlamak mümkündür. Hz. Hüseyin'in nereye gitmesi gerektiği sorusuna verdiği cevapta ona istikrar sağlanıncaya kadar dağlara çekilmesini, bir nevi kenarda bekleyerek işi olurluna bırakmasını tavsiye ediyordu. Nitekim benzer bir davranışı daha önce Hz. Hasan'ın da sergilediğini görüyoruz. Hz. Ali, halife seçildikten sonra Muâviye'nin ona biat etmemesi üzerine savaş kararı almış, Hz. Hasan da onunla yaptığı görüşmede bu işten el çekmesini ve insanları kendi haline bırakmasını tavsiye etmişti. Neticede Hz. Hüseyin, bir belirsizlikle karşı karşıya idi. Muhammed b. Hanefiyye de bu belirsiz ortamda sonu belli olmayan bir yola girerek risk almak istemiyordu. Daha sonraki dönemlerde sıkça rastlayacağımız "ihtilaf çıkarmama" prensibi gereği Hz. Hüseyin'le birlikte yola çıkmayı düşünmediği gibi mevcut yönetim aleyhinde bir faaliyete girişmesi de söz konusu değildi.

#### 4.3. Hz. Hüseyin'in Mekke'den Çıkışı ve Kerbela Hadisesi

Yezîd'e biat etmemek için Medine'den kaçan Hz. Hüseyin, 3 Şaban 60 (9 Mayıs 680) tarihinde Mekke'ye giriş yaptı. Dört ay boyunca burada kaldığı süre zarfında halkın büyük ilgisine mazhar oldu (Belâzürî, 1996: III, 371; İbn A'sem, 1992: II, 89). O sırada onun Yezîd'e biat etmediğini ve bu yüzden Mekke'ye kaçtığını haber alan Kufeliler harekete geçtiler. Gönderdikleri elçiler ve çuvallar dolusu mektuplarla onu Kufe'ye gelip başlarına geçmeye davet ediyorlardı. Hz. Hüseyin, taleplerin giderek artması üzerine durum tespiti için Müslim b. Akîl'i Kufe'ye gönderdi. Kufe'de ilgiyle karşılanan Müslim, şehrin valisi Numan b. Beşir'in ılımlı siyasetini fırsat bilerek kısa zamanda etrafına büyük bir kitle toplamayı başardı. Akabinde Hz. Hüseyin'e mektup yazarak Kufe'ye gelmesinde bir sakınca olmadığını bildirdi (Dîneverî, 1995: 21-213).

Hz. Hüseyin, gelen olumlu haberler üzerine Kufe'ye gitmeye karar verdi. Zilhicce ayının sekizinde, Terviye günü hac ibadetini tamamlamadan Mekke'den ayrıldı (Belâzürî, 1996: III, 371). Diğer yandan Müslim b. Akîl'in Kufe'deki faaliyetlerinden haberdar edilen Yezîd, vali Numan b. Beşir'i azledip yerine Ubeydullah b. Ziyâd'ı

atadı. Yeni vali, bölgede sert bir politika izledi. Öncelikle Müslim'i himaye eden şehrin ileri gelen şahsiyetlerinden Hânî b. Urve'yi öldürdü. Böylece halka gözdağı vermek suretiyle onu destekleyen kitleyi sindirdi. Müslim'in etrafında kaçmak için kendisine yol gösterecek tek kişi bile kalmadı. Sonunda çaresiz vaziyette yaşlı bir kadının evine sığındı. Ancak çok geçmeden ev sahibinin oğlu tarafından ihbar edildi. Yaka paça çıkarıldığı sarayın damında herkesin gözleri önünde başı kesilerek öldürüldü (Dîneverî, 1995: 214-223).

Bu süreçte başta Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Ömer olmak üzere birçok kişinin Hz. Hüseyin'e Kufe'ye gitmemesini önerdiğini görüyoruz. Ancak Hz. Hüseyin, bütün ısrarlara rağmen yapılan hiçbir uyarıyı dikkate almadı (Belâzürî, 1996: III, 373-375) Haremin sükûnet ve emniyeti, onu bir güven ortamına sokmuştu. Müslümanların etrafında toplanıp hürmet göstermesi onu umutlandırıyordu. Bundan dolayı Emevilerden gelebilecek tehlikeden uzak olduğu zehabına kapılmıştı (Şeybânî, 1417: 515). Kufe'ye gitmekte kararlı olan Hz. Hüseyin, Medine'deki yakınlarına haber göndererek kendisine katılmalarını istedi. Sayıları on yediyi bulan bu gruba Muhammed b. Hanefiyye de katılarak Mekke'de Hz. Hüseyin'e yetişti. O da diğerleri gibi Kufe'ye gitmemesini istedi ve böyle bir hareketi başlatmak için şartların uygun olmadığını hatırlattı. Ancak onu da dinlemedi. Bunun üzerine çocuklarını alıkoyup hiçbirisinin onunla birlikte gitmesine müsaade etmedi. Bu davranışı, Hz. Hüseyin'in zoruna gitmiş olacak ki "benim vurulacağım yerden çocuklarını mı esirgeyip koruyorsun?" diyerek sitem etti. O da "ne senin vurulmanı, ne de onların vurulmasını isterim. Hem senin vurulman bize daha ağır gelir!" karşılığını vererek onun yanlış yaptığını açık bir şekilde ortaya koydu (İbn Asâkir, 1997: XIV, 211-212; İbn Kesir, 1997: V, 671). Öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Hanefiyye, Hz. Hüseyin'in çoluk çocuğuyla birlikte mutlak bir sona doğru gittiğini düşünüyordu. Onun için bir yandan ona gitmemesi için yalvarırken, diğer yandan ne kendisi onunla birlikte gitmiş ne de çocuklarına bu konuda müsaade etmiştir. Diğer yandan Hz. Ali'nin çocukları arasında Hz. Hüseyin'den sonra halife olabilecek konum ve kapasitedeydi. Daha sonraki dönemlerde görüleceği gibi kendisini bu konuda yeterli görüyordu. İşte bu noktada Hz. Hüseyin, çoluk çocuğu ve hemen hemen diğer bütün kardeşleriyle yola çıktığı halde, acaba başlarına bir iş gelirse Hz. Ali soyundan halife olabilecek birinin geride kalması gerektiğini mi düşünüyordu sorusu akla gelmektedir.

Taberî'nin (t.y.: 991) naklettiği bir rivayete göre Hz. Hüseyin Mekke'den çıktığı sırada Muhammed b. Hanefiyye Medine'de bulunuyordu. Hz. Hüseyin'in Kufe'ye doğru yola çıktığı haberini aldığı anda son derece üzülmüş ve gözyaşlarına hâkim olamamıştı. Öyle ki abdest aldığı kaba dökülen damlaların sesi duyuluyordu.

Neticede Kufe'deki gelişmelerden habersiz bir şekilde yola çıkan Hz. Hüseyin, daha sonra Müslim'in öldürüldüğü ve Kufe'deki atmosferin aleyhine döndüğünü öğrendiği halde yoluna devam etti. Muhtemelen Peygamber torunu olması hasebiyle

kendisine dokunulmayacağını düşünüyordu (İbnü'l-Esîr, t.y.: 509). Gerçekten de Ubeydullah b. Ziyâd'ın gönderdiği Hurr b. Yezîd komutasındaki öncü birlik onu gözetim altında tutmakla birlikte herhangi bir saygısızlıkta bulunmamış, hatta ona hürmet gösterip arkasında namaz kılmışlardır (Taberî, t.y.: 994). Ancak Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs komutasındaki orduyla Kerbelâ'da karşı karşıya geldiğinde, "ben, Peygamberinizin kızının oğlu değil miyim?" şeklindeki sitemlerine rağmen (Taberî, t.y.: 1003), Yezîd'e biat etmemekte ısrar edince dört bin kişilik orduya karşı girdiği çatışmada beraberindeki 72 kişiyle birlikte, 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde, feci şekilde katledildi (Demircan, 1996b: 221-285; Demircan, 2015; Gürbüz, 2012: 129-146; Köksal, 1984; Yüksel, 2001: 72-92).

#### 4.4. Kerbela Faciasına Karşı Muhammed b. Hanefiyye'nin Tepkisi

Hız. Hüseyin'in öldürülmesi, İslâm dünyasında büyük üzüntüye yol açtı. Öyle ki Yezîd'in bile bu olay karşısında üzüldüğü ve gözyaşlarına hâkim olamadığı söylenmektedir. Hatta Hız. Hüseyin'in başı getirilip önüne konulduğu zaman, "yazıklar olsun size! Hüseyin'i öldürmeden de rızamı kazanabilirdiniz. Allah, İbn Mercane'ye lanet etsin! Vallahi eğer ben onun karşısına çıksaydım onu affederdim. Allah, Ebû Abdullah'a rahmet etsin." şeklinde tepki göstermiştir (Dineveri, 1995: 239-240). Bilindiği gibi Ubeydullah b. Ziyâd, katliamdan kurtulan Ali b. Hüseyin'i zincire vurarak esir alınan kadın ve çocuklarla birlikte Şam'a göndermişti. Onların bu perişan halinden oldukça etkilendiği söylenen Yezîd, olanlardan dolayı üzüntüsünü ifade ederek Ubeydullah'ı suçlamış ve "eğer onunla bir akrabalık bağımız olsaydı, size bunu yapmaz ve sizi bu halde göndermezdi!" demiştir (Taberî, t.y.: 1015-1016). Rivayete göre esirlere oldukça iyi davranmış, Ali b. Hüseyin'i sofrasına kabul etmiştir. Ayrılacakları sırada onlara bir takım hediyeler vererek gönüllerini almaya çalışmış ve bir müfreze eşliğinde onları güvenli bir şekilde Medine'ye ulaştırmıştır (Taberî, t.y.: 1016).

Hız. Hüseyin'in öldürüldüğü haberi, Mekke ve Medine'ye ulaştığında halkın arasında büyük bir üzüntüye yol açtı. Birçok kişi Hız. Hüseyin'in katillerine lanet okuyarak olaya sert tepki gösterdi (Kureşi, 1983: III, 394-401, 418-430). Hasan el-Basrî, olaydan duyduğu üzüntü nedeniyle ağlamış ve "Peygamberinin oğlunu öldüren ümmet ne kadar alçaktır!" şeklinde halkın duygularına tercüman olmuştu (Belâzürî, 1996: III, 425). Özellikle Benî Hâşim'in evlerinden feryatlar yükseliyordu (Belâzürî, 1996: III, 417). İnsanlar, üzüntülerini paylaşmak için akın akın taziye ziyaretlerinde bulunuyordu. Bu çerçevede Medine'de Abdullah b. Cafer (Taberî, t.y.: 1017), Mekke'de ise Abdullah b. Abbâs gelen taziyeleri kabul ediyordu (İbn Asâkir, 1997: XIV). Rivayete göre İbnü'l-Hanefiyye de İbn Abbas'ın yanındaydı. İbn Abbas, söz konusu haber karşısında "ya Ebû'l-Kasım, daha o Mekke'den çıkarken onun başına bunların geleceğini bekliyordum." demiş; o, "ben de vallahi!.." diyerek aynı şeyi beklediğini belirtmiştir (1997: XXIX, 214).

Muhammed b. Hanefiyye için olup bitenler sürpriz değildi. Daha işin başında Hz. Hüseyin'in çıkmaz bir yola girdiğinin farkındaydı. Bu nedenle üzerine düşen görevi yerine getirmiş ve gerekli ikazı yapmıştır. Ayrıca onun, yönetimin tepkisini çekecek söz ve hareketlerden kaçındığını görüyoruz. Bilindiği gibi Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra Abdullah b. Zübeyr, Yezîd'e karşı yeni bir isyan süreci başlatmıştır. Halife sıfatıyla Mekke'de halktan biat alıyordu. Bu kapsamda Abdullah b. Abbâs ve Muhammed b. Hanefiyye'nin de kendisine biat etmesini istemişti. Ancak her ikisi talebini reddetmişlerdi. Bunu memnuniyetle karşılayan Yezîd ise onlara birer mektup göndererek tebrik etmiş ve onları Şam'a davet etmişti. Bu noktada Abdullah b. Abbâs, Yezîd'in mektubuna sert bir cevap yazarak davetini reddettiği halde İbnü'l-Hanefiyye'nin müspet cevap verdiği görülmektedir. Hatta ziyareti sırasında kendisine başsağlığı dileğinde bulunup üzüntülerini dile getiren Yezîd'in özrünü kabul edecek (Belâzürî, 1996: III, 469-470; İbn A'sem, 1992: II, 191-192); daha sonraları yaptığı bazı açıklamalarla olayı "takdir-i ilahi" olarak değerlendirecektir (Taberî, t.y.: 1078).

### 5. Hasan Nesli İle İlişkisi

Hz. Hasan'ın çok evlilik yaptığı ve evlendiği kadın sayısı konusunda kaynaklarda abartılı rakamlar verilmekle birlikte,<sup>2</sup> çocuk sayısının fazla olmadığı görülmektedir (İbn Şehraşûb, 1985: IV, 30; İbn Ebi'l-Hadîd, 1995: XVI, 219). Yine kaç çocuğu olduğu konusunda kaynaklarda muhtelif rakamlar verilirken en yüksek rakamı veren Sibt İbnü'l-Cevzî (1981: 194), on beşi erkek ve sekizi kız olmak üzere yirmi üç adet çocuğunun olduğunu kaydetmiştir. Bu çocuklardan kimisinin daha küçükken ölmesi veya soylarının daha sonra devam etmemiş olması bunlardan bazılarının unutulmasına neden olmuştur. Bu durum, kaynaklarda konuyla ilgili farklı sayıların verilmesine yol açmıştır. Kerbela olayında söz konusu çocuklardan dördü öldürülmüştür (Hatîbü'l-Havârizm, 1418: 145). Kerbela'dan sonra ise Hz. Hasan'ın neslinden Muhammed b. Hanefiyye ile muhatap olabilecek sadece iki kişinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, Kerbela faciasından kurtuldukları söylenen Hasan b. Hasan ve Zeyd b. Hasan'dır (İbn İnebe, 2004: 76, 117).

Onlardan Hasan b. Hasan'ın, Muhammed b. Hanefiyye ile yakın bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. İbnü'l-Hanefiyye'nin bir kızı ile evlenmiş olması, bu yakınlığın en güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir. Onun aynı gün hem İbnü'l-Hanefiyye'nin kızı, hem de diğer amcası Ömer b. Ali b. Ebi Tâlib'in kızıyla evlendiği ve bu nedenle İbnü'l-Hanefiyye'nin, "artık o, kızlarımızdan daha fazla üzerimizde hak sahibidir" diyerek bu evlilikten duyduğu memnuniyeti dile getirdiği söylenmektedir (İbn Hazm, 1982: 42). Diğer yandan Hasan b. Hasan'ın, biat etmediği için Abdullah b. Zübeyr'le karşı karşıya kalan İbnü'l-Hanefiyye'nin yanında yer aldığını görüyoruz. Hatta İbn Zübeyr tarafından tutuklanıp Ârim zindanına atıldığında beraberinde hapsedilmişti (İbn Ebi'l-Hadîd, 1995: XX, 335). Zeyd b. Hasan'ın ise Muhammed b. Hanefiyye ile yakın bir ilişkisine rastlanmamaktadır. Aksine Kerbela hadisesinden



sonra onun, kız kardeşiyle evli olduğu söylenen Abdullah b. Zübeyr'e biat ettiği görülmektedir (İbn İnebe, 2004: 76).

## 6. Hüseyin Nesli İle İlişkisi

Hız. Hüseyin'in farklı eşlerinden yedisi erkek (Hasibî, 1991: 214), üçü de kız (Muhîb, 1983: 151) olmak üzere on adet çocuğu vardı. Erkeklerden dördü Kerbelâ'da öldürülmüştür (Demircan, 1996b: 288-289). Ali b. Hüseyin el-Asğar ve o sırada daha anne kucağında olan Ömer adındaki çocukları ise kurtulmuşlardır (Dîneverî, 1995: 259). Dolayısıyla söz konusu savaştan sonra Hız. Hüseyin'in neslinden Muhammed b. Hanefiyye ile muhatap olabilecek sadece Ali b. Hüseyin kalmıştır. O da Kerbela faciasından sonra Medine'ye yerleşmiş ve ömrünün sonuna kadar siyasetten uzak bir hayat geçirmişti. Onun Muhammed b. Hanefiyye ile yakın ilişkileri vardı. İbnü'l-Hanefiyye, kızı Ümmü Ebîhâ'yı onun oğlu Ali ile evlendirmişti (Zübeyrî, 1982: 72). Her ne kadar aile olarak farklı yerlerde yaşasalar da onların zaman zaman bir araya geldikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Muhtâr es-Sekafî'nin askerleri tarafından Ubeydullah b. Ziyâd öldürülüp başı Ehl-i Beyte ulaştırılmak üzere Medine'ye gönderildiğinde her ikisinin beraber öğlen yemeği yediklerini görüyoruz (İbn Asâkir, 1997: LIV, 343). Bununla birlikte Hız. Hüseyin'in vefatından sonra aralarında bir nevi iktidar mücadelesinin yaşandığı iddia edilmektedir. Rivayete göre Muhammed b. Hanefiyye, kardeşinin ölümünden sonra ailenin en yaşlı bireyi olması hasebiyle imâmet iddiasında bulunmuş ve bu konuda yeğeni ile mücadeleye girmiştir. Ali b. Hüseyin ise amcasının bu çıkışı karşısında onu Hacer-i Esved'in hakemliğine davet etmiştir. Hakemliğine başvuru olan siyah taş kimin imâm olduğu sorulunca dile gelmiş ve gayet açık bir ifadeyle Ali b. Hüseyin'in imâm olduğuna hükmetmiştir. Böyle İbnü'l-Hanefiyye ona tabi olmak zorunda kalmıştır (Hasibî, 1991: 220-221; Tabersî, 1979: 254; İbn Şehraşûb, 1985: IV, 147; Meclisî, 1983: XCII, 160; Huî, 2003: III, 147; Hâşimî, 2004: 121; Atiyye, 1962: 146). Neredeyse bütün Şîa kaynaklarında yer verilen bu hadise, Ali b. Hüseyin'in imâmetini delillendirme babında zikredilmekte ve onun mucizelerinden biri sayılmaktadır. Aslında bumerang kutusunun açılmış olduğu o devrede aralarında böyle bir hadisenin cereyan etmesi mümkün görünmemektedir. Zira her ikisi de belaya bulaşmamak için son derece dikkatliydi. Hatta Ali b. Hüseyin, Hız. Hüseyin'in katline duyulan tepkinin bir sonucu olarak ortaya çıkan isyan hareketlerine karşı Muhammed b. Hanefiyye'den daha mesafeli durmuştur (Mes'ûdî, 1964: III, 83).

## 7. Diğer Kardeşleriyle İlişkisi

Kaynaklarda farklı sayılar verilmekle birlikte Sıbt İbni'l-Cevzi (1981: 57-58), Hız. Ali'nin muhtelif eşlerinden on dördü erkek, on dokuzu da kız olmak üzere otuz üç adet çocuğunun ismine yer vermiştir. Bu çocuklarından bazıları daha Hız. Ali hayatta iken vefat etmiştir (İbn Şehraşûb, 1985: III, 305). Ayrıca Hız. Hüseyin'le birlikte bunların on bir tanesi Kerbelâ'da öldürülmüştür (Demircan, 1996b: 287-

288). Kerbela hadisesinden sonra Muhammed b. Hanefiyye ile muhatap olabilecek iki erkek kardeşi kalmıştır. Hz. Hüseyin'in isyan sürecine katılmadıkları anlaşılan bu kişiler Ömer b. Ali ve Ubeydullah b. Ali'dir.

Ömer b. Ali'nin akıllı ve zeki bir kişi olduğu söylenmektedir (Belâzürî, 1996: II, 413). Hz. Ali'in en küçük erkek çocuğuydu. Ailenin vakıfları konusunda kardeşleri Hasan ve Hüseyin'le sürekli mücadele ettiği söylenmektedir. Ayrıca Hz. Hüseyin'in, birlikte Kufe'ye gitme teklifini kabul etmediği ve 95 sene yaşadığı nakledilmektedir (Zübeyrî, 1982: 46; İbn Tiktakâ, 1418: 332). Onu, sadece kızlarını yeğenleri Hasan b. Hasan'la evlendirmeleri sırasında Muhammed b. Hanefiyye ile bir arada görüyoruz (İbn Hazm, 1982: 42). Bunun dışında, ne İbnü'l-Hanefiyye'nin Abdullah b. Zübeyr'le olan mücadelesinde ne de onun Muhtâr'la olan münasebetleri noktasında kaynaklarda iki ismin bir arada zikredildiğini bilemiyoruz. Aksine onun, İbn Zübeyr'e biat eden ilk kişi olduğu ve daha sonraları Hicaz bölgesine hâkim olan Haccâc'a tereddüt etmeksizin biat ettiği kaydedilmektedir (İbn İnebe, 2004: 445). Bu anlatılanlar, onun siyasi mücadelelerden uzak durduğunu ve idarecilerle karşı karşıya gelmek istemediğini göstermektedir.

Ubeydullah b. Ali'nin de Muhammed b. Hanefiyye ile yakın ilişkisine rastlanmamaktadır. Aksine ondan bağımsız hareket ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kufe'ye gittiğinde orada hâkimiyeti elinde bulunduran Muhtâr'ın ona İbnü'l-Hanefiyye'den bir mektup getirip getirmediğini sorduğu, onunla ilgili bir bilgisinin olmadığını söylemesi üzerine onu yanından kovduğu söylenmektedir (İbn Sa'd, t.y.: V, 117). Ubeydullah, Kufe'ye bazı maddî kaygılarla gitmişti. Muhtâr'ın onu yanından kovmasından sonra gittiği Basra'da Mus'ab b. Zübeyr'den yüz bin dirhem almış olması bu düşüncemizi desteklemektedir (İbn Sa'd, t.y.: V, 117; Güneş, 2015: 196). Rivayete göre Muhtâr, onda aradığını bulmayınca "bu işin sahibi, ailenizden bir adamdır ki silah ona işlemez. Eğer istersen üzerinde deneyeyim! Eğer sen bu işin ehli ve bizim efendimiz isen silah sana işlemeyecek, biz de sana biat edeceğiz." der. Bu söz karşısında başına bir iş gelmesinden korkan Ubeydullah, Basra'ya Mus'ab b. Zübeyr'in yanına gider. Ancak çok geçmeden Muhtâr ile Mus'ab b. Zübeyr arasında çıkan Mezar savaşında cephe aldığı Muhtâr'ın askerleri tarafından öldürülür (Zübeyrî, 1982: 44; İbn Sa'd, t.y.: V, 117; İbn Asâkir, 1997: LII, 131) Ayrıca Ubeydullah b. Ali'nin, Muhtâra "sen, hakkımızı bize iade etmek ve intikamımızı almak gayesi ile hareket ettiğini söylüyorsun. Oysa ben Ali'nin oğluyum, bu hareketin başında olmak senden çok benim hakkımdır." dediği ve ondan bölgedeki liderliği kendisine teslim etmesini istediği, Muhtâr'ın da "Ubeydullah'ın katli vacip olmuştur. Çünkü Muhammed b. Hanefiyye imâm olduğu halde bu kişi kalkıp imâmet iddiasından bulunmuştur." diyerek söz konusu savaş sırasında onun öldürülmesini emrettiği ve bu gerekçeyle Ubeydullah'ın bir gece vakti çadırından çıkartılıp öldürüldüğü anlatılmaktadır (Hasîbî, 1991: 219; Güneş, 2015: 196).

## 8. Sonuç

Muhammed b. Hanefiyye, Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra hilâfete geçen babası Hz. Ali'ye biat etmiş ve onunla beraber bir dizi savaşa iştirak etmiştir. Bu çerçevede Cemel savaşı, onun ilk savaş deneyimi olmuştur. Hem savaşan tarafların Müslüman olması, hem böyle bir çatışma ortamına ilk defa giriyor olması ve savaş tecrübesinin olmaması, onu savaşın başlarında tereddüte sevk etmiştir. Ancak Hz. Ali'nin, onun bu endişelerini gidermesi ve arkasında durarak ona yol göstermesiyle birlikte hem bu savaşta hem de daha sonra yaşanacak olan Siffin savaşında kahramanca mücadele etmiştir. Siffin savaşından sonra bölünen Hz. Ali taraftarlarından, daha sonraları Hariciler olarak adlandırılacak olan kişilerle yapılan Nehrevân savaşında da hazır bulunmuştur. Haricilerin, bu savaşta öldürülen kardeşlerinin intikamını almak gayretiyle Hz. Ali'ye karşı düzenledikleri suikasta tanık olmuş ve failerin cezalandırılması sürecine katılmıştır.

Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra onun yerine geçen Hz. Hasan'a biat etmiş ve onun kısa süreli hilâfet döneminde yaşananlara tanıklık etmiştir. Hz. Hasan'ın yeni çatışmalara meydan vermemek kaygısıyla hilâfeti Muâviye b. Ebî Süfyân'a devretmesine karşı çıkmış olmakla birlikte, kardeşinin ısrarı üzerine diğer kardeşi Hz. Hüseyin gibi bu durumu kabullenmek durumunda kalmış ve Muâviye'ye biat etmiştir. Yaptığı biatin arkasında durmuş ve bunu ihlâl edecek davranışlardan kaçınmıştır. Muâviye'nin ölümünden sonra başa geçen Yezid'e hem veliahtlığı hem de halifeliği için biat etmiştir.

Kerbela vakasıyla sonuçlanan Hz. Hüseyin'in çıkışını tasvip etmemiş ve onu vazgeçirmek için çok uğraşmıştır. İsyan için şartların henüz olgunlaşmadığını düşünüyordu. Onun söz konusu isyana başarı şansı vermediği anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi bu oluşuma destek vermediği gibi çocuklarının da katılmasına müsaade etmemiştir.

Hz. Hüseyin'in Kerbela'da katledilmesinden sonra ailenin doğal lideri konumuna gelmiştir. Ailece tarihin en zor günlerini yaşadıkları bu dönemi en az zararla atlattırmaya gayret etmiştir. Ailenin diğer fertlerini bir arada tutmaya ve tehlikeden uzak durmaya çalışmıştır. Ancak onun hem Hasan nesli ve Hüseyin nesliyle hem de diğer kardeşleriyle bir arada ortak hareket ettiği söylenemez. Genel olarak söz konusu kişilerin bağımsız hareket ettikleri ve kendi başlarına karar aldıkları görülmektedir. Bu çerçevede Ehl-i Beyt fertlerinin, İbnü'l-Hanefiyye ekseninde birbirleriyle olan ilişkileri göz önüne alındığında, gerek Kerbela sürecinde gerekse ondan sonra bir bütünlük içinde hareket etmedikleri ve iktidara yürüme gibi bir kaygı taşımadıkları veya en azından bu uğurda ciddi bir çaba harcamadıkları anlaşılmaktadır.

## Son Notlar

1 Hz. Ali'nin, Sıffin Savaşı dönüşünde Muhammed b. Hanefiyye'ye yazdığı söylenen vasiyet için bk. Korkmaz, 2007: 97-142.

2 Hz. Hasan'ın evlilikleri ve konuyla ilgili rivayetlerin tahlili için bk. Varol, 2009: 9-13.

## Kaynakça

- Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*. (1971). thk. A. ed-Dürî ve A. el-Muttalibî. Beyrut: Dârüt-Talîa.
- Apak, Adem. (2005). "Hz. Ali'nin Siyasi Kişiliği". Hz. Ali Sempozyumu. Bursa.
- Atik Gürbüz, İncenur. (2012). "Kerbela Şehidinden Sevgili İmgesine: Hz. Hüseyin". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 64, 129-146.
- Atiyye, Macid. (1962). "Muhammed İbnü'l-Hanefiyye h. 16-81 Hayâtuhu ve Cihâduhu". *Mecelletu Ulûmi'l-Hadis* 15, 108-150.
- Belâzürî, Ahmed. (1996). *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. S. Zekkâr ve R. Zirikî. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Bürrî, Muhammed. (1983). *el-Cevhere fi Nesebi'n-Nebî ve Ashâbihi'l-Aşere*. thk. M. Altuncî. Riyad.
- Demircan, Adnan. (1996a). *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- . (1996b). *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- . (2002). *Ali-Muâviye Kavgası*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- . (2015). *Kerbela: Keder ve Bela*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Dermenghem, Emile. (2006). *Hazreti Muhammed'in Hayatı*. çev. R. Nuri Güntekin. İstanbul: Alkim Yayınları.
- Dîneverî, Ahmed. (1995). *el-Ahbârü't-Tivâl*. thk. Ö. F. et-Tabbâ. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Ebü'l-Kâsım, İsmail. (1999). *Siyerü's-Selefi's-Sâlihîn*. thk. K. Hilmi. Riyad: Dârü'r-Râye.
- Güneş, Hüseyin. (2015). "Muhtâr es-Sekâfi Hareketi Karşısında Muhammed b. Hanefiyye'nin Yeri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 75, 183-199.
- Hasibî, Hüseyin. (1991). *el-Hidâyetu'l-Kubrâ*. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ.
- Hâşimî, Ali. (2004). *Muhammed b. el-Hanefiyye*. Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî.
- Hatîbü'l-Havârizm, Muvaffak. (1418). *Maktelü'l-Hüseyn*. thk. M. Semâvî. Kum.
- Huî, Mirza. (2003). *Minhâcü'l-Berâa fi Şerhi Nehci'l-Belâğa*. thk. A. Aşur. Beyrut: Dârü İhyai't-Turasi'l-Arabî.
- İbn A'sem, Ahmed. (1992). *el-Fütûh*. thk. S. Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr.

- İbn Abdirabbih, Ahmed. (1969). *Kitâbü'l-İkdi'l-Ferîd*. thk. A. Emin, vd. Kahire: Matbaatu Lecneti't-Telif.
- İbn Asâkir, Ali. (1997). *Târîhu Medîneti Dimaşk*. thk.Ö. el-Amrâvî. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- İbn Ebî Bekir, Muhammed. (2002). *et-Temhîd ve'l-Beyân fî Makteliş-Şehîd Osman b. Affân*. thk. K. Hilmî. Kahire: Dârü'l-Âfâk.
- İbn Ebî'l-Hadîd, Abdülhamid. (1995). *Şerhu Nehci'l-Belâğa*. thk. H. el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî.
- İbn Hallikân, Şemseddin. (1968). *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*. thk. İ. Abbâs. Beyrut: Dârü Sâdir.
- İbn Hazm, Ali. (1982). *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*. thk. A. M. Harun. Kahire: Dârü'l-Meârif.
- İbn İnebe, Ahmed. (2004). *Umdetu'l-Tâlib fî Ensâbi âli Ebî Tâlib*. thk. M. er-Recâi. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Maraşî.
- İbn Kesîr, İsmail. (1997). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Y. el-Işş ve M. el-Bikâi. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- İbn Miskeveyh, Ahmed. (2001). *Tecâribu'l-Ümem*. thk. E. İmamî. Tahran: Dârü'l-Hadis.
- İbn Sa'd, Muhammed. (t.y.). *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*. Beyrut: Dârü Sadır.
- İbn Şehraşûb, Muhammed. (1985). *Menâkibu Âl-i Ebî Tâlib*. Beyrut: Dârü'l-Advâ.
- İbn Tiktakâ, Muhammed. (1418). *el-Asîlî fî Ensâbi't-Talibiyîn*. thk. M. er-Recâi. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Maraşî.
- İbnü'l-Esîr, Ali. (t.y.). *el-Kâmil fî't-Târih*. thk. E. el-Kermî. Riyad: Beytül'Efkâri'd-Devliyye.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhey. (1979). *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- El-İmâme Ve's-Siyâse*. (1413). thk. A. Şîrî. Kum: Dârü'l-Edvâ.
- İsfahânî, Ali. (1987). *Mekâtîlu't-Talibiyîn*. thk. A. Sakr. Beyrut.
- Kalkaşendî, Ahmed. (1984). *Nihâyetu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kapar, M. Ali. (1998). *Halifelîğın Emevilere Geçîşi ve Verasete Dönüşmesi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Korkmaz, Sıddık. (2005). *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- . (2007). "Hz. Ali'nin Oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye Vasiyeti". *SÜİFD* 24, 97-142.
- Köksal, M. Asım. (1984). *Hazreti Hüseyin ve Kerbela Faciası*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Kureşî, Bakır. (1983). *Hayâtü'l-İmâm el-Huseyn b. Ali Dirâse ve Tahlil*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ.
- Meclisî, M. Bakır. (1983). *Bihârü'l-Envâr el-Câmiatu li Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Athar*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ.
- Mes'ûdî, Ali. (1964). *Mürücü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*. thk. M. M. Abdülhamid. Baskı Yeri Yok: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra.
- Minkarî, Nasr. (1990). *Vak'atu Siffîn*. thk. A. M. Harun. Beyrut: Dârü'l-Cil.
- Muhib Et-Taberî, Ahmed. (1983). *er-Riyâdu'n-Nadire fî Menakibi'l-Aşere*. Beyrut: Dârül-Kütübî'l-İlmiyye.
- Nehcü'l-Belağa: Hz. Ali'nin Hutbeleri Mektupları ve Kısa Sözleri*. (1990). çev: Komisyon. Ankara.
- Nüveyrî, Ahmed. (t.y.). *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*. thk. A. M. el-Bicâvî. Kahire.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Yusuf. (1981). *Tezkiretu'l-Havâs*. Beyrut: Müessesetü Ehli'l-Beyt.
- Şeybânî, M. (1417). *Mevâkifü'l-Muârıza fî Hilafeti Yezîd b. Muâviye*. Medine: el-Mektebetü'l-Mekkiyye .
- Şeyh Müfid, Muhammed. (1993). *el-Cemel ve'n-Nusre li Seyyidi'l-İtre fî Harbi'l-Basra*. thk. Seyyid Ali. Beyrut: Dârü'l-Müfid.
- Taberî, Muhammed. (t.y.). *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. thk. E. el-Kermî. Riyad: Beytül'Efkârî'd-Devliyye.
- Tabersî, Fadl. (1979). *İ'lâmü'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*. thk. A. E. el-Ğifarî. Beyrut: Dârü'l-Marife.
- Varol, M. Bahaüddin. (2009). "Hz. Hasan'ın Çok Evliliğine Dair Rivayetler Üzerine". *İSTEM* 13, 9-13.
- Ya'kûbî, Ahmed. (t.y.). *Tarîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Dârü Sadr.
- Yüksel, A. Turan. (2001). *İhtirastan İktidara Kerbela*. Konya: Yediveren Yayınları.
- Zübeyrî, Musab. (1982). *Kitabu Nesebi Kureyş*. thk. E. L. Provençal. Kahire: Dârü'l-Mearif.

# ŞEYH SAFİ VELÂYETNÂMESİ: TAHKİKİ VE TRANSKRİPSİYONU\*

## VELAYET-I SHEIKH SAFI: INVESTIGATION AND TRANSCRIPTION

Namiq MUSALI\*\*

### Öz

Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 37 Hk 2694 arşiv numaralı tasavvuf mecmuası içinde *Velâyet-i Şeyh Safi* isimli Türkçe küçük bir risale yer almaktadır. Burada Azerbaycanlı meşhur tasavvufi önderi ve Safevîlerin atası olan Şeyh Safiyyüddin İshâk Erdebili'nin kerametleri ve hikmetleri anlatılmaktadır. Toplam 24 küçük bölümden oluşan bu risalenin hacmi 12 varaktan ibarettir. 990 / 1582 yılında Ahmed b. Mehmed tarafından istinsah edilmiştir. Sade ve anlaşılır bir dille yazılmıştır. Eski Osmanlı Türkçesinde kaleme alınmış olan metinde yer yer Azerbaycan Türkçesinin de etkisi görülmektedir. Karşılaştırmalarımız sonucunda bu eserin, *Safvetü's-Safâ*'nın değişik bölümlerinden derlenmiş bazı hikâyelerin Türkçe tercüme edilmesi sonucunda ortaya çıktığını belirledik. Lenguistik ve tarihî verilerden yola çıkarak, çevirinin XV. yüzyılda yapıldığını tahmin ediyoruz.

Söz konusu risale, çeviri teknikleri açısından gerek Şeyh Cüneyd zamanında, 861 / 1456-57'den önce Bedir isimli bir şair tarafından yapılan tercümeden, gerekse de I. Şah Tahmasb döneminde, 949 / 1542-43 yılında Neşâti mahlaslı bir mütercim tarafından hayata geçirilen çeviriden farklılık arz etmektedir. Buna rağmen *Şeyh Safi Velâyetnâmesi*'nde yer alan bazı hikâyeler, *Safvetü's-Safâ*'nın Bakü'de, Meşhed'de ve Üsküdar'da bulunan Türkçe nüshalarındaki aynı hikâyelerle kısmi bir benzerlik göstermektedir.

Makalede *Şeyh Safi Velâyetnâmesi*'ni değerlendirdik ve bu eserin metin çevirisini sunduk.

**Anahtar kelimeler:** Şeyh Safi, velâyetnâme, *Safvetü's-Safâ*, Safevîler

### Abstract

*Velâyet-i Sheikh Safi* which is a small booklet written in Turkish is a part of the manuscript book on Sufism stored at the Manuscript Library of Kastamonu under the archive number 37 Hk 2694. It deals with miracles and wisdoms of Sheikh Safi al-Din İshak Ardabili, a famous Azerbaijani Sufi leader and the ancestor of Safavids. This booklet consists of 24 short chapters in 12 foils. The work was copied by Ahmed b. Mehmed in 990 / 1582. The booklet was written in a simple and understandable language. Although the text was written in Old Ottoman Turkish, the influence of Azerbaijani Turkish is also visible. As a result of comparing *Velâyet-i Sheikh Safi* and *Safvat al-Safa*, we found that, this work is the Turkish translation of some stories taken from different chapters of *Safvat al-Safa*. Based on linguistic and historical facts, we assume that, these stories were translated in the 15<sup>th</sup> century.

In terms of translation, this booklet is dissimilar from those translations which was realized by poet Badr during the time of Sheikh Junaid (before 1456-1457) and by translator Neshati during the reign of Shah Tahmasb I (in 1542-1543). However, *Velâyet-i Sheikh Safi* contains some stories which are partially similar with same stories of the Turkish manuscripts of *Safvat al-Safa* in Baku, Mashhad and Uskudar.

In this article we analyzed *Sheikh Safi's Velâyetnâma* and presented a transcript of this manuscript.

**Key words:** Sheikh Safi, velâyetnâma, *Safva,,t al-Safa*, Safavids

\* Makalenin Geliş Tarihi:07.06.2017, Kabul Tarihi: 04.10.2017

\*\* Doç. Dr. Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, namiq.musali@gmail.com , ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1291-8380

## 1. Giriş

Menâkıbnâmeler ya da velâyetnâmeler tasavvuf ve tarikatların gelişmesine paralel olarak gelişmiş bir tür olup halka tarikat büyüklerini, onların kerametlerini, olağanüstü hallerini anlatmak için yazılmış olan eserlerdir. İslâm edebiyatında menkıbe yazma geleneğinin XI. yüzyıldan başladığını görmekteyiz. Alevi-Bektaşî edebiyatında da Hacı Bektâş Velî başta olmak üzere birçok velî için yazılmış menâkıbnâme ve velâyetnâme bulunmaktadır. Söz konusu yapıtlar, Türk kültür ve edebiyatının önemli kaynaklarından sayılmaktadırlar (Kaplan, 2008: 50; Şahin, 2010: 357-366; Kurtoğlu, 2016: 99). Azerbaycan'ın ve bütün Türk dünyasının ünlü mutasavvıflarından olan Safeviyye tarikatının kurucusu Şeyh Safiyyüddin-i Erdebîlî (1252-1334) hakkında da Türkçe bu tür eserler kaleme alınmıştır. *Menâkıb-ı Şeyh Safî*, *Tezkire-i Şeyh Safî*, *Velâyet-i Şeyh Safî* vs. gibi isimlerle bilinen bu eserlerin büyük ölçüde *Safvetü's-Safâ*'ya dâhil olan hikâyelerin Farsçadan Türkçeye tercüme edilmesi sonucu meydana geldiği görülmektedir. Bunların yanı sıra Şeyh Safî'ye *Kara Mecmua*, *Makâlât*, *Tahkikât*, *Buyruk*, *Mesnevi Şerhi*, *Fenâ*, *Sılatu'l-Fakîh*, *Risâletü't-Tasavvuf*, *Risâletü's-Sülûk*, *Vasiyetnâme* vs. gibi Türkçe, Farsça ve Arapça eserler nispet edilmektedir (Erdebîlî, 1380: 21-22; Taşğın, 2005: 441-458; Şah, 2007: I, 64-66; Erdebîlî, 2008: 22-33; Şahin, 2000: II). İlginçtir ki Osmanlı müelliflerinden Carullahzâde Mustafa Beyânî (ö. 1006 / 1597-1598) kendi tezkiresinde, Safevî şahı I. Tahmasb'ın oğlu İsmail Mirza'nın (müstakbel II. Şah İsmail'in) Kahkaha kalesinde hapiste bulunduğu dönemde (1556-1576 yılları arasında), ecdadının kendi hattıyla yazmış olduğu ve Şiiliğe ters düşen bazı hususlar içeren kitapları okuduğundan söz etmiştir (Beyânî, 2008: 196). Bu kitapların arasında Şeyh Safî'ye atfedilen eserlerin de olması muhtemeldir.

Mensur eserlerin yanı sıra Şeyh Safî'nin Türkçe, Gilekçe ve Farsça şiirler yazdığı da iddia edilmekte, hatta bazı eserlerde bu şiirlerden örnekler sunulmaktadır (Zâhidî, 1924: 29-35; Erdebîlî, 1380: 32-41; Mûsevî, 1378: 245-247; Seferî, 1371: 65-66). Örneğin Z. V. Togan, Sivas'taki Başara Bey (Ziyabey) Kütüphanesi'nde bulunduğu el yazması bir mecmuanın 280-285. varakları arasında Şeyh Safî'ye nispet edilen Türkçe şiirlerin yer aldığını ifade etmekte ve örnek olarak aşağıdaki mısraları aktarmaktadır:

“Yâ gördüğünü söyle yâ dem amelden urma,  
Kâmillenüp öziñe yok yere etme bühtan.  
Esrâr-ı Hakkı Sâfî dedi saña mufassal,  
Hakkun habibi Haydar, ruhun habibi Rahman” (Togan, 1957: 355-356).

Şeyh Safî'ye nispet edilen mensur ve manzum eserlerin gerçekten onun kendi kaleminin ürünü olduğuna dair ciddi şüpheler mevcuttur ve bu konunun sonuna dek aydınlatıldığı söylenemez. Fakat Şeyh Safî'nin kendisi tarafından yazılmadıklarını farz etsek bile, yine de bu eserlerde (*Safvetü's-Safâ* örneğinde olduğu gibi) söz



konusu şeyhin en azından bir takım görüş ve düşüncelerinin yer alabileceğini, hatta bu eserlerden bazılarının tamamen onun söylemleri esas alınarak telif edildiğini de göz ardı edemeyiz. Ayrıca, gerek *Safvetü's-Safâ*'nın Türkçe çevirileri, gerekse de Şeyh Safî'ye nispet edilen risaleler ve şiirler sadece tasavvuf ve Alevilik araştırmaları ile Türk düşünce tarihi bağlamında değil, aynı zamanda Türk dili ve edebiyatının gelişimi kapsamında da değerlendirilebilecek önemli kaynaklardır. Bunların filolojik önemini ihmal ederek konuya sadece tarih ve ilahiyat ilimleri açısından bakmak da mümkün değildir. İşte bu yüzden söz konusu eserlerin değişik yönlerden incelenmesi ve özellikle de daha basılmamış olan bu tür kaynakların tanıtılması ve yayınlanmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Araştırmalarımız sırasında Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki bir tasavvuf mecmuası içinde bugüne kadar incelenmemiş olan bir *Şeyh Safî Velâyetnâmesi*'ne ulaştık ve bunun *Safvetü's-Safâ*'daki bazı kısımların Türkçeye çevrilmesi sonucu meydana getirildiğini tespit ettik. Bu bağlamda makalemizde öncelikle *Safvetü's-Safâ*'nın Türkçe çevirileri üzerine yapılan çalışmalara göz atacak, ardından söz konusu mecmuayı tanıtacak, *Velâyetnâme*'nin özelliklerine ve önemine değinecek, sonrasında da yapmış olduğumuz metin çevirisini okurlara takdim edeceğiz.

## 2. *Safvetü's-Safâ*'nın Türkçe Çevirilerine Genel Bir Bakış

*Safvetü's-Safâ* (başka bir adıyla *el-Mevâhibü's-Seniyye fî Menâkıbü's-Safeviyye*), İbn-i Bezzâz lakabıyla tanınan Tevekkülü b. İsmail b. Hacı Muhammed el-Erdebî tarafından Şeyh Safî'nin hayatı ve faaliyetine dair yazılmış olan menkıbevi bir eserdir. Kendisi Erdebil Tekkesi'nin müridlerinden olan İbn-i Bezzâz, bu kitabı Şeyh Safî'nin oğlu Şeyh Sadrüddîn'in zamanında, 759 / 1358 yılında Farsça kaleme almıştır. Kapsamlı bir kaynak olan *Safvetü's-Safâ*, dibace, mukaddime, on iki bâb, yetmiş bir fasıl ve hâtmeden ibarettir. İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan Aya Sofya ve Hekimoğlu Ali Paşa yazma eser koleksiyonlarında, İstanbul Belediye Kütüphanesi'nde, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Elyazmalar Enstitüsü'nde, Rusya Milli Kütüphanesi'nde, Hindistan'daki Bankipur Hudabahş Kütüphanesi'nde, İran'ın Meşhed şehrindeki Âstân-ı Kuds-i Rızavî Kütüphanesi'nde, Tebriz Milli Kütüphanesi'nde, Tebriz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde, Özbekistan Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'nde, İngiltere'deki India Office Kütüphanesi'nde, Britanya Müzesi'nde, Hollanda'nın Leiden Kütüphanesi'nde, Kanada'nın Toronto şehrindeki Ağahan Müzesi'nde vs. eserin Farsça nüshaları muhafaza edilmektedir (Storey, 1953: 940; Erdebî, 1373: 25-30; Şah, 2007: I, 10-12; Erdebî, 2008: 36; Musalı, 2011: 798; Erkmen, 2017: 45-77).

*Safvetü's-Safâ*'nın Farsça metni ilk kez 1911'de Bombay'da Ahmed b. Kerim Tebrizî tarafından yayınlanmıştır. Gulâm Rıza Tabâtabâyi Mecd, Bombay baskısı ile 8 yazma nüshayı karşılaştırmak suretiyle 1994'te Tebriz'de eserin tenkitli yayını

gerçekleştirmiştir. Serap Şah 2007 yılında savunduğu doktora tezi kapsamında *Safvetü's-Safâ*'nın Tebriz'de yapılmış olan tenkitli baskısına dayanarak bu kaynağın tamamını günümüz Türkçesine çevirmiştir<sup>1</sup>. Fakat bu tercüme, adı geçen eserin Türkçe ilk çevirisi değildir. Zira yüzyıllar öncesinde *Safvetü's-Safâ*'nın Türkçeye çeşitli çevirileri yapılmıştır. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemankuş Bölümü'nde, Ankara ve İzmir'deki Milli Kütüphane'lerde, Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde, Sadberk Hanım Müzesi'nde, Süleymaniye Kütüphanesi'nde, Konya Yazma Eserler Kütüphanesi'nde, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi'nde<sup>2</sup>, Britanya Müzesi'nde, Rusya Milli Kütüphanesi'nde, Rusya Bilimler Akademisi Doğu Yazmaları Enstitüsü'nde, Tahran Milli Kütüphanesi'nde, Tahran Melik Kütüphanesi'nde, Tebriz Milli Kütüphanesi'nde, Âstân-ı Kuds-i Rızavî Kütüphanesi'nde, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Elyazmalar Enstitüsü'nde, İsveç Upsala Kütüphanesi'nde, Gürcistan Bilimler Akademisi'nde vs. eserin Türkçe tercüme nüshaları bulunmaktadır (Togan, 1957: 355; Şah, 2007: I, 13-16; Erdebili, 2008: 50-81). Bu nüshalardan bazıları yayınlanmıştır:

1. *Kâşifü'l-Kulüb* – Şeyh Cüneyd'in mürsidliği döneminde, 861 / 1456-57'den önce *Safvetü's-Safâ*'nın IV. bâbinden tercüme edilmiştir. Eserin sonuna *Safvetü's-Safâ*'nın I. bâbının 9. faslının çevirisi de eklenmiştir. Konya Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 3344 arşiv numarasıyla kayıtlı, kırma talik hattıyla yazılmış olan ve 87 varaktan oluşan nüsha (Erdebili, 2008: 42,54-58) esas alınarak, diğer nüshalarla da karşılaştırma yapılarak Sönmez Kutlu ve Nizamettin Parlak tarafından yayına hazırlanmıştır. Baskının sonunda Konya nüshasının tıpkıbasımına yer verilmiştir. Bu eserin müterciminin, kendisini Bedr-i Hasta-dil diye tanımlayan Bedir isimli bir şair olduğu belirlenmiştir (Musalı, 2016: 25).

2. *Makâlât-ı Şeyh Safî* – Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemankuş Bölümü No. 247'de muhafaza edilmektedir. 141 varaktan ibarettir. İran ve Azerbaycan'a özgü talik hattıyla yazılmıştır. Transkripsiyonu Vural Genç tarafından yapılmış olan bu eser, yazma nüshanın tıpkıbasımı ile birlikte İsmail Kaygusuz tarafından yayına hazırlanmış ve incelenmiştir. Eserin Azerbaycan, Anadolu halk ve Horasan (karma) Türkçesi ile yazıldığı öne sürülmüştür. *Safvetü's-Safâ*'dan Şeyh Safî'nin kelâmlarını ve tahkikatını konu eden IV. bâb, bu çevirinin esasını teşkil etmektedir. Fakat ismi bilinmeyen mütercim, adı geçen eserin IV. bâb dışında başka bölümlerinden de pasajlar alarak onları Türkçeye aktarmış ve *Safvetü's-Safâ*'da bulunmayan bazı eklemeler de yapmıştır (İbn Bezzaz, 2009: 16). Her ne kadar eserin baskısında bu çevirinin 26 Rebiülâhîr 760 / 27 Mart 1359 tarihinde tamamlandığı iddia edilmişse de (İbn Bezzaz, 2009: 195), bu hatanın bir yanlış okumadan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Yazma nüshanın tıpkıbasımına baktığımız zaman, eserin sonunda yer alan tarihin 26 Rebiülâhîr 966 / 5 Şubat 1559 olduğu açıkça görülür (İbn Bezzaz, 2009: 466). Ayrıca, bunun tercümenin bitiş tarihi değil de nüshanın istinsah tarihi olduğu belirlenmiştir (Kutlu, 2010: 52). Söz konusu nüshanın, 1569'u izleyen yıllar

içinde Üsküdarlı Hacı Kemankeş olarak tanınan Seyyid Hacı Abdülkadir tarafından Vâlide-i Âtik Cami-i Şerifi'ne vakfedildiği ifade edilmektedir (İbn Bezzaz, 2009: 14).

3. *Şeyh Safi Tezkiresi* – I. Şah Tahmasb'ın emri üzerine Şiraz ehlinde olan Mevlânâ Muhammed b. Hüseyin Kâtib Neşâtî tarafından 949 / 1542-43 yılında çevrilmiştir. Eserin beş yazma nüshası bulunmakta olup, bu nüshalar St. Petersburg'daki Rusya Milli Kütüphanesi'nde ve Rusya Bilimler Akademisi Doğu Yazmaları Enstitüsü'nde, Tebriz ve Tahran'daki Milli Kütüphane'lerde, Londra'daki Britanya Müzesi'nde muhafaza edilmektedirler. Rusya Milli Kütüphanesi'nde ve Tebriz'de bulunan nüshalar Neşâtî'nin kendi kaleminden çıkmış mütercim nüshalarıdır. *Şeyh Safi Tezkiresi* bu iki nüsha esas alınarak Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi tarafından yayınlanmıştır (Neşâtî, 2006). *Safvetü's-Safâ*'nın baştan sona tercümesini kapsayan bu eseri, ismi geçen kaynağın orijinal metniyle karşılaştırdığımız zaman tercümede bazı eksiklerin ve tahrifatın olduğunu görüyoruz<sup>3</sup>.

4. *Tezkire-i Şeyh Safiyyüddîn* – İran'ın Meşhed şehrindeki Âsitân-ı Kuds-i Rızavî Kütüphanesi yazmaları arasında 95 numarada kayıtlıdır. Eser, 145 varakta, 14 satırda nesih hattıyla istinsah edilmiştir. İstinsah tarihi belli olmamakla birlikte vakıf kaydı 1145 / 1732-1733 tarihlidir. Bu sebeple söz konusu tarihten önce istinsah edildiği kesindir. Eserde Azerbaycan Türkçesinin dil özellikleri görülmektedir (Kılıç ve Yıldız, 2005: 9-10). Bazı çalışmalarda bu çevirinin I. Şah Tahmasb döneminde (1524-1576) yapıldığı öne sürülmüştür (Erdebîlî, 2008: 50). Mütercimi belli olmayan bu tezkirenin giriş kısmında yapılan açıklamalardan, onun *Safvetü's-Safâ*'nın IV. bâbinden çevrildiği belli oluyor: “Ammâ ba'd bilgil bu zikr olan bâb tezkirenün dördüncü bâbidur ki Hazret-i Şeyh Safiyyü'd-dîn kuddise sırrahu'l-'azizün mübârek kelîmâtlarundan ve tahkiklerindendir” (Kılıç ve Yıldız, 2005: 1b-2a). Eserin metni İran'da (Erdebîlî, 2008: 53) ve Türkiye'de neşredilmiştir (Kılıç ve Yıldız, 2005: 9-104; Kutlu, 2006: 227-242).

5. *Menâkıb-ı Şeyh Safi* – Bakü'deki Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi (AMBA) Elyazmalar Enstitüsü'nde M-268 numarasıyla kayıtlı olan bu eser, Şah İsmail Hatâî'nin *Dehnâme* mesnevisiyle aynı cilt içindedir. *Safvetü's-Safâ*'nın değişik bölümlerinden derlenmiş olan hikâyelerin çevirisini içeren *Menâkıb*, toplam 194 varaktan oluşan yazma kitabın 1b-157b varaklarına narin nestalik hattıyla istinsah edilmiştir. Müstensihî Dergahkulu Kirmânî, istinsah tarihi ise 1019 / 1611'dir. *Menâkıb*'in içinden on iki hikâyenin tıpkıbasımını ve bunlardan on tanesinin metin çevirisini Möhsün Nağiyev (Nağısoylu) yayınlamıştır (Nağiyev, 1983: 59-89).

6. *Şeyh Safiyyüddîn'in Menâkıbı (Kelemât ve Tahkikleri)* – *Safvetü's-Safâ*'nın IV. bâbının çevirisi olup, Tahran'daki Melik Milli Kütüphanesi'nde 3608 numarasıyla kayıtlıdır ve Hüseyin Düzgün (Hüseyin Muhammedzade Sadık) tarafından kısmî olarak Tahran'da yayınlanmıştır (Erdebîlî, 1380: 136-171). Aynı kısımlar daha sonra İslam Qaribli tarafından Latin alfabesine aktarılarak Bakü'de basılmıştır (Erdebîlî, 2004).

Görüldüğü üzere bazı istisnalar haricinde *Safvetü's-Safâ*'nın Türkçe çeviri ve yayınları çoğunlukla IV. bâbın tercümesinden ibarettirler. Bizim incelediğimiz *Velâyetnâme*'de ise IV. bâbdan herhangi bir alıntı yer almamaktadır. Buna karşılık söz konusu nüshada *Safvetü's-Safâ*'nın diğer değişik bölümlerinden kıssalara yer verilmiştir.

### 3. Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Muhafaza Edilen 37 Hk 2694 Arşiv Numaralı Mecmuanın Paleografik Özellikleri ve Muhtevası

Söz konusu *Velâyetnâme*, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 37 Hk 2694 arşiv numarasıyla kayıtlı olan tasavvuf konulu bir mecmua içinde üçüncü sırada yer almaktadır. 990 / 1582 tarihinde Ahmed b. Mehmed tarafından talik kırması ve medrese neshi hatlarıyla istinas edilmiş olan bu mecmua, toplam 148 varaktan oluşmaktadır. Dış boyutu 179x131 mm, iç boyutu ise 122x84 mm ebadındadır. Her sayfasında 13 satır bulunmaktadır. Abadi kâğıtlar üzerine yazılan mecmua, kahve deri zencirekli, şemseli, miklebli cilt içine alınmıştır. Söz başları kırmızıdır. Mumcuzâde vakıf kaydı ile Hafız Mehmed'in mülkiyet kaydını bulundurmaktadır. Numaniye'den geldiği belirtilir<sup>4</sup>.

Mecmuadaki ilk eser, Yâr Ali Çelebi'nin (ö. 818 / 1415) *Cevâhir-i Nefsiyye* isimli eseridir (Mecmua, 37 Hk 2694, vr. 1b-97a). Adı geçen müellif, Kadı Burhânüddîn döneminde şeyhülislamlık yapmış, Osmanlı hizmetine girdikten sonra ise kazasker görevinde bulunmuş, ayrıca tasavvuf konusunda risaleler ve şiirler kaleme almıştır (Boyraz, 2014). *Cevâhir-i Nefsiyye*'de Yâr Ali Çelebi, "şeyh-i büzürg-vâr" ve "Sadru'l-millet ve'd-dîn" diye tanımladığı Sadrüddîn-i Konevi'nin "bir neçe kelâmâtını" Türkçeye çevirmiş ve bunlara dair açıklamalar yapmıştır (Mecmua, 37 Hk 2694, vr. 1b).

*Menâkıb-ı Şeyh Zâhid-i Geylânî* ismini taşıyan ikinci risale (Mecmua, 37 Hk 2694, vr. 97a-133a), Türk tasavvuf tarihinin araştırılması ve aydınlatılması açısından büyük önem arz etmektedir. Zira kendilerine Azerbaycan'da ve Anadolu'da büyük taraftar kitleleri bulmuş olan Safeviyye ve Halvetiyye tarikatlarının Şeyh Zâhid-i Geylânî'den neşet ettiği bilinmektedir (Bahadıroğlu, 2000: 360). Şeyh Safi'nin müşşidi olan Şeyh Tâcüddîn İbrâhîm Zâhid-i Geylânî (615-700 / 1218-1301) Azerbaycan'ın Lenkeran bölgesinde doğmuş ve irşad faaliyetlerini esas itibarıyla orada sürdürmüştür. Onun türbesi günümüzde Lenkeran'ın Şihakeran (Hilyekeran) köyünde bulunmakta ve halk tarafından ziyaret edilmektedir (Nemet, 1992: 38-40; Gaffâriferd, 1387: 65-81). Bugüne kadar Şeyh Zâhid'in kişiliğini ve faaliyetlerini araştıran bilim adamları genellikle *Safvetü's-Safâ*'ya başvuru yapmış ve Şeyh Zâhid'in menakıbından habersiz kalmışlardır. Fakat şimdi söz konusu menakıbın ortaya çıkması ile beraber, araştırmacıların eline Şeyh Zâhid'i onun kendi dilinden anlamak ve anlatmak imkânı geçmiştir. Mecmuada yer alan Şeyh Zâhid menakıbı, Mehmed b. Abdüllatif tarafından kısmî olarak Farsçadan Türkçeye çevrilmiştir. Mütercim

bu risaleye yazdığı girişten belli olduğu üzere, kendisi tasavvuf konusunda birkaç kitap okuduktan sonra Arapça ve Farsçayı bilmeyen insanların faydalanabilmesi için bunları Türkçeye tercüme etmeye karar vermiştir. Öncelikle ünlü mutasavvıf ve âlim Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî'nin (ö. 380 / 990) *Taarruf* veya *Nûrû'l-Mürîdîn* isimleriyle tanınan ve İsmail Muhammed Buhârî tarafından şerh edilen eserinin "tasavvufa müteallik" yerlerini Türkçeye çevirmiş, daha sonra ise Şeyh Zâhid menakıbından gerekli bulduğu bazı kısımları tercüme etmiştir. Bu konuda şöyle yazmaktadır: "Hem sultânu'l-muhakkikîn Sultan Şeyh Zâhid kıddesallâhu sırrahu kitabından dahi sâlike ne vechle sülûk gerek ve şeyh nice gerek, bir neçe ma'nâ kim ashâb-i tasavvufun gayet mühimmidür, anı dahi getürdüm" (*Mecmua*, 37 Hk 2694, 97b-98a)<sup>5</sup>.

Mecmuadaki üçüncü eser, *Şeyh Safi Velâyetnâmesi* diyebileceğimiz *Velâyet-i Şeyh Sâfi* isimli risaledir ve makalemizin ana konusunu oluşturmaktadır (*Mecmua*, 37 Hk 2694, vr. 133a-145a). Kâtip Ahmed b. Mehmed kendisinin 990 / 1582 tarihli ketebe kaydını *Şeyh Safi Velâyetnâmesi*'nin sonuna yazmış olmasına rağmen bu risalenin ardından muhtemelen başka bir şahıs tarafından farklı bir hatla kıyamet günüyle ilgili bir rivayet, nazm örnekleri ve dinî anlatılar kaleme alınmıştır (*Mecmua*, 37 Hk 2694, vr. 145a-148a). Son sayfada (vr. 148b) "târih sene-i 974" yazılmış, fakat istinsah tarihinden 16 yıl öncesine ait olan bu tarihin neyi ifade ettiği ve neden buraya yazıldığı belirlenememiştir.

#### 4. Şeyh Safi Velâyetnâmesi'nin İçeriği ve Değerlendirilmesi

*Velâyetnâme*, klasik edebiyata özgü bir şekilde besmele, hamdele ve salvele ile başlıyor. Ardından, adını açıklamayan yazar / mütercim bu eseri taliplere kılavuz olsun diye Şeyh Safi'nin mucizeleri ve faydalı sözleri konusunda bazı hikâyeleri Farsçadan Türkçeye çevirmesi sonucunda tertip ettiğini belirtir.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere *Şeyh Safi Velâyetnâmesi*, İbn-i Bezzâz tarafından 759 / 1358 yılında kaleme alınan *Safvetü's-Safâ* isimli eserden bazı hikâyelerin derlenerek tercüme edilmesi yoluyla oluşturulmuştur. Doğal olarak söz konusu *Velâyetnâme* de bu tarihten sonraki dönemde yazılmış olmalıdır. Burada yer alan rivayetlerin somut olarak ne zaman, nerede ve kim tarafından tercüme edildiği belli değildir. Fakat konuyu aydınlatabilecek bazı ipuçlarına sahibiz.

Öncelikle *Velâyetnâme*'nin bir yerinde Şeyh Sadrüddîn'in isminin ardından, vefat eden velilerin adı anılırken kullanılan bir dua cümlesi olan "kıddesallâhu sırrahu" ibaresinin zikredilmiş olması (*Mecmua*, 37 Hk 2694, vr. 138a), tercümenin en azından Şeyh Sadrüddîn'in vefat tarihi olan 794 / 1392'den sonra yapılmış olabileceğini akla getirmektedir.

Eğer söz konusu çevirinin Anadolu'da ve Osmanlı coğrafyası içinde yapıldığını tahmin edersek, o zaman bu işin XVI. asırdan önce gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. Zira Safevîlerin kendi dinî ideolojilerinde reformlar yaparak politik arenaya girmeleri ve devlet kurarak Osmanlı'nın başlıca düşmanı konumuna gelmeleri sonucunda XVI. yüzyıldan itibaren bazı Osmanlı mutasavvıfları kendi eserlerinde Şeyh Safî'yi överken onun soyundan gelenlerin siyasete bulaşmasını sert bir şekilde eleştirme gereği hissetmiş ve özellikle de Şeyh Cüneyd'den ve Şeyh Haydar'dan başlamak üzere Safevî önderlerini adeta kötülleme yarışına girmişlerdir (Gündüz, 2007: 207; Efendi, 1994: 97,101; Taşgım, 2012: 103-105). Fakat *Şeyh Safî Velâyetnâmesi*'nde bu tür eğilimlere rastlamıyoruz. Kanaatimizce bu husus, söz konusu risalenin Şah İsmail'in saltanat döneminden (1501-1524) önce yazılmış olabileceğine dair bir delil olarak gözden geçirilebilir.

Başka bir ihtimal olarak *Velâyetnâme*'nin Azerbaycan ve İran sahasında meydana geldiğini öne sürersek, yine de bahsi geçen tercümenin XVI. yüzyıldan önce yapıldığını ifade etmeliyiz. Çünkü Şeyh Safî mezhepler üstü bir mutasavvıf olmasına rağmen Safevî iktidarı döneminde *Safvetü's-Safâ*'nın gerek Farsça yapılan istinsahlarında, gerekse de Türkçe çevirilerinde Şiileştirme unsurlarının olduğu ve esere bu doğrultuda eklemeler yapıldığı tespit edilmiştir (Şah, 2007: I, 7-9; Erdebîli, 2008: 42). Fakat incelediğimiz *Velâyetnâme*'de bu yönde herhangi bir tahrifatla karşılaşmıyoruz. Nitekim yazma nüshada yer alan bir rivayette Âişe bint Ebu Bekr saygıyla "ümmü'l-mü'minin" ve "rağıyallâhu anhâ" şeklinde anılır (*Mecmuua*, 37 Hk 2694, vr. 140a). Eğer sözünü ettiğimiz çeviri Safevî sahasında yapılmış olsaydı, orada bu şekilde ifadelerin yer alması mümkün olmazdı.

Böylece biz, kuvvetli bir ihtimal olarak *Şeyh Safî Velâyetnâmesi*'nin XV. yüzyılda yazılmış olabileceğini tahmin ediyoruz. Ayrıca, bu velâyetnâmenin dil özelliklerinin, XV. yüzyılın ortalarında yapılmış olan *Kâşifü'l-Kulûb* isimli *Safvetü's-Safâ* çevirisine benzemesi hususu da onun tarihlendirilmesi konusunda bu tahminimize güç kazandırabilir niteliktedir.

T.C.Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın yazma nüshalarla ilgili elektronik katalogunda *Şeyh Safî Velâyetnâmesi*'nin yazarının (aslında müterciminin) yukarıda ismi geçen Şeyh Zâhid menakıbı mütercimi Mehmed b. Abdüllatif olduğu kaydedilmiştir. Şeyh Zâhid'le Şeyh Safî arasındaki bağlantıya, her iki çevirinin anlatım üslubuna ve aynı mecmuada peş peşe yer almalarına dikkat edersek, böyle bir ihtimalin mümkün olduğunu düşünebiliriz. Adı anılan bu mütercimin *Taarruf (Nürü'l-Mürîdîn)* tercümesinin bir nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunmaktadır ve 868 / 1463-1464 yılında istinsah edilmiştir (Kelâbâzi, 45 Hk 1383/2, vr. 136b-198b).

*Şeyh Safî Velâyetnâmesi*'nin içeriğine bakacak olursak, bu eser 22'si hikâye (kâtip bunlardan birisine hikâye başlığı yazmayı unutmuştur) ve 2'si fasıl başlığı altında sunulan 24 parça anlatıdan oluşmaktadır. Bu parçaları incelediğimiz zaman *Velâyetnâme*'deki anlatıların *Safvetü's-Safâ*'nın aşağıdaki tabloda sıraladığımız kısımlarından alındığını tespit ettik:

1. Tablo. *Safvetü's-Safâ* ile *Şeyh Safi Velâyetnâmesi*'nin Karşılaştırılması

<i>Safvetü's-Safâ</i> , bâb numarası ve konusu	<i>Safvetü's-Safâ</i> , fasıl numarası ve konusu	<i>Velâyetnâme</i> 'ye kaç anlatı alındığı
II. Şeyh Safiyyüddîn'in halkı kurtarmadaki kerametleri	1. Denizlerde ve boğulma yerlerinde gösterdiği kerametler	2
II. Şeyh Safiyyüddîn'in halkı kurtarmadaki kerametleri	2. Dağlarda ve çöllerde gösterdiği kerametler	3
III. Şeyh Safiyyüddîn'in lütuf ve sertlik konusunda kerametleri	1. Sadece lütuf konusunda kerametleri	1
III. Şeyh Safiyyüddîn'in lütuf ve sertlik konusunda kerametleri	2. Sadece sertlik konusunda kerametleri	3
VI. Şeyh Safiyyüddîn'in semâ' ve vecd halleri	-	3
VII. Şeyh Safiyyüddîn'in muhtelif kerametleri	1. İnsanların batınından haber vermesi	8
VII. Şeyh Safiyyüddîn'in muhtelif kerametleri	3. Ölülerin hâlinde haber vermesi	1
VIII. Şeyh Safiyyüddîn'in sîreti	8. Zühd, verâ' ve takvası	1
VIII. Şeyh Safiyyüddîn'in sîreti	10. Tevazu ve vakarı	1
VIII. Şeyh Safiyyüddîn'in sîreti	18. Gece uykudan uyanması ve gündüz vaktini bölümlere ayırması	1

Böylece, *Velâyetnâme*'deki bölümlerin 5'i *Safvetü's-Safâ*'nın II. bâbından, 4'ü III. bâbdan, 3'ü VI. bâbdan, 9'u VII. bâbdan ve 3'ü VIII. bâbdan alınmıştır. Belli oluyor ki Şeyh Safi'nin hayatının ilk dönemlerini konu eden I. bâb, onun kelamlarını ve tahkikatını anlatan IV. bâb, şeyhin hayvanları kurtarmadaki kerametlerinden söz eden V. bâb, onun hastalığının ve vefatının yer verildiği IX. bâb, Şeyh Safi'nin vefatından sonra ortaya çıkan kerametlerini içeren X. bâb, şeyhin ve onun halifelerinin azametini ve ününü ihtiva eden XI. bâb, onun müridlerinin kerametlerini aktaran XII. bâb *Velâyetnâme* tertipçisinin ilgisini çekmemiş ve o, bu bâblardan hiçbir bölümü kendi

eserine dâhil etmemiştir. Asıl ilginç olan, ilk kez XV. yüzyılın ortalarında *Kâşifü'l-Kulûb* adıyla Türkçeye çevirisi yapılmış olan ve çok sayıda yazma nüshaları bulunan IV. bâbdan hiçbir kısmın *Velâyetnâme*'ye alınmamasıdır. Belki de bu husus, bizim mütercimimizin söz konusu IV. bâb çevirisinden haberdar olduğundan ve bu nedenle oradan hiçbir anlatının tercüme edilmesine gerek duymadığından kaynaklanmıştır. Ayrıca, *Velâyetnâme*'deki anlatılardan 22'sinin Neşâtî tercümesinde yer almasına rağmen bu iki eserdeki ilgili kısımların gerek çeviri teknikleri, gerekse de üslup açısından birbirinden tamamen farklı olduğu ve aynı mütercimın kaleminden çıkmadığı görülmektedir.

Metinde 4 tane Kur'an ayeti bulunmaktadır. Bunun yanı sıra eserde toplam 11 beyit şiirle karşılaşırız. Bunların 3 tanesi Türkçe, 7 tanesi Farsça ve 1 tanesi Arapçadır.

Eserde geçen olaylar çoğunlukla Güney Azerbaycan'da (Erdebil, Tebriz, Serab, Halhal, Sultaniyye) cereyan etmektedir. Bunun yanı sıra diğer bazı yerlerde (Basra'da, Hitay / Çin denizinde) vuku bulan hadiseler de anlatılmaktadır. Bazı hikâyelerde Emir Çoban, Emir Gıyâsüddin vd. gibi İlhanlı devlet erkânının isimlerine yer verilmektedir. Anlatılar, Şeyh Safi'nin oğlu Şeyh Sadrüddin'in ve müridlerinin dilinden aktarılmaktadır. Bu rivayetlerde Şeyh Safi'nin pîre, mevlânâ, ahi vs. unvanlara sahip ardılları rol almaktalar.

*Velâyetnâme*'nin diline gelince, eserin başındaki Arapça cümleler ve metin içindeki bazı Arapça ve Farsça mısralar hariç, genel olarak sade ve anlaşılır bir dilde kaleme alındığını söyleyebiliriz. Metinde Azerbaycan Türkçesinin bazı özellikleri görülür. Örneğin, birinci şahıs zamirinin tekil hali çoğu zaman Osmanlı Türkçesinde kullanıldığı şekliyle “ben” diye ifade edilmesine rağmen, iki yerde Azerbaycan sahasındaki telaffuzuna uygun biçimde “men” olarak yazılmıştır (*Mecmua*, 37 Hk 2694, vr. 135b,144b). Bunun yanı sıra nüshada Azerbaycan Türkçesindeki *sığallamaq* (okşamak), *od* (ateş), *çiyin* (omuz), *axı* (peki), *oğru* (hırsız), *isti* (sıcak) vs. gibi kelimelere rastlıyoruz (*Mecmua*, 37 Hk 2694, vr. 133b,134a,136a,137a,143b,144a). Hatta metnin bir yerinde “oturmak” fiilinin nakli mazi zamanı, Azerbaycan Türkçesinin Derbent şivesine özgü bir şekilde “oturuddı” diye ifade edilmiştir<sup>6</sup>. Ünlü Rus Türkolog V. A. Gordlevsky'nin tespitlerine göre, “umumiyetle İran'da ve Türkiye'de tarikat edebiyatı Osmanlı ve Azerbaycan Türkçelerinin karışımından oluşan bir dilde yazılmıştır” (Gordlevsky, 2011: 105).

Şeyh Safi *Velâyetnâmesi*'ndeki 24 kıssadan 15'i Şeyh Safi *Makâlâtı*'nın Üsküdar (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemankeş Bölümü No. 247) nüshasındaki bazı bölümlerle, 9'u Şeyh Safi *Menâkıbı*'nın (AMBA, M-268) Bakü tıpkıbasımındaki hikâyelerle (bunlardan 7'sinin M. Nağıyev tarafından transkripsiyonu yapılmıştır), 3'ü ise Şeyh Safi *Tezkiresi*'nin Meşhed (Âsitân-ı Kuds-i Rızavî Kütüphanesi, No. 95) nüshasındaki rivayetlerle anlatım şekli ve çeviri teknikleri açısından kısmen benzerlik göstermekte, fakat diğer bölümleri farklılık arz etmektedir.



2. Tablo. Şeyh Safi Velâyetnamesi’de yer alan hikâyelerin Safvetü’s-Safâ’nın Farsça baskısı ve Türkçe klasik çevirileri ile karşılaştırma çizelgesi

Hikâyenin numarası ve konusu	Şeyh Safi Velâyetnâmesi (Kastamonu nüshası)	Safvetü’s-Safâ (Tebriz baskısı)	Neşâti çevirisi (Bakü baskısı)	Şeyh Safi Makâlâtı (Üsküdar nüshası)	Şeyh Safi Menâkıbı (Bakü nüshasının tıpkıbasımı)	Şeyh Safi Tezkiresi (Meşhed nüshası)
1. Bir tüccarın Şeyh Safi’ye hediye getirmesi	133b-134a	294-295	236-237	123a-b	-	-
2. Hitay denizinde fırtına	134a-135a	304-305	245-246	123b-124b	126a-127a	-
3. Karlı kış	135a	316	256-257	-	-	-
4. Serâv civarında tipi	135a-b	313	254	124b-125a	127b	-
5. Bezzâz oğlu Bedrüddin	135b-136a	314	254	125b-126a	128b-129a	-
6. Hırsızın tövbesi	136a	377-378	308-309	126a-b	129a	26a
7. İmansız mürid	136a-b	382-383	313-314	126b-127a	-	-
8. Nara eden mürid	136b	398	327	127a	-	-
9. Pire Cebraîl’in iyileşmesi	136b-137a	354	287	127a-b	-	-
10. Şeyh Safi’nin zühd, vera’ ve takvası	137a-b	897-898	711-712	127b-128b	-	-
11. Kur’an’a saygı	137b-138a	909-910	717	128b	-	-
12. Zamanın taksimi	138a-b	927-928	725-726	130a-b	-	-
13. Ruhların yakarışı	138b	764	-	-	-	-
14. Şeyh Safi’nin imtihanı	138b-139b	718-719	591-592	132a-133a	-	-
15. Yatsı namazı	139b	727	598	133a-b	-	-

16. Talipler için vakıa tesellisi	139b-140a	728	599-600	133b-134a	-	26a,22b
17. Allah aşkı	140a-b	704	578-579	-	-	-
18. Lâilâheillellâh zikri	140b-141a	694-695	-	130b-131a	-	22b-23b
19. Dervişlerin hamama gitmesi	141a	687-688	563	-	138b	-
20. Halvette nefis arzusu	141a-b	683	559	-	138b-139a	-
21. Zaviye duvarının hareket etmesi	141b-142a	652	536	-	140a	-
22. Şeyh Safi'nin vecde gelmesi	142a	652-653	537	-	140b	-
23. Şeyh Safi'nin Şeyh Cüneyd-i Bağdadî'den bir rivayet aktarması	142a-b	673-674	552	-	139a-140a	-
24. Tebriz Camiinde sema yapılması	142b-145a	646-649	531-534	-	140b-142b	-

Bu benzerlikler sebebinden, *Velâyetnâme* ile söz konusu Üsküdar, Meşhed ve Bakü nüshaları arasında bir etkileşimin olduğunu düşünebiliriz. Örneğin, Bakü'de muhafaza edilen *Şeyh Safi Menâkıbı* tertip edilirken *Velâyetnâme*'deki bazı bölümlerin oraya alınmış olmasını ihtimal etmek mümkündür. Yine de buradan yola çıkılarak Bakü'deki *Menâkıb*'in Kastamonu'daki *Velâyetnâme*'nin genişletilmiş bir şekli olduğunu veya tam tersi, *Şeyh Safi Velâyetnâmesi*'nin adı geçen *Menâkıb*'in kısaltılmış versiyonu olduğunu düşünebiliriz. *Şeyh Safi Menâkıbı*'nın bazı hikâyelerini yayına hazırlayan M. Nağıyev (Nağısoylu) maalesef genel anlamı etkileyen birtakım hatalara yol vermiştir. Metin içinde *tazarru* (*təzərrö*) yerine *teferru* (*təfərrü*); *Hızır Nebi* (*Xızır Nəbi*) yerine *Hızır beni* (*Xızr bəni*); *ildi* yerine *əylədi*; *evin* (*evin dörd divarı*) yerine *onun* (*onun dörd divarı*); *yovrı* (*yavrı, yavru*) yerine *yüri*; *basdılar* yerine *bakdılar* (*baxdılar*) vs. şeklinde okunması bu hatalara birer örnek olarak gösterilebilir (Nağıyev, 1983: 62,64,66,67,74,76,80,84,87,88). Bu gibi transkripsiyon yanlışlarının yanı sıra, *Menâkıb* üzerinde çalışma yapan akademisyen bazı kelimeleri okuyamamıştır. Oysaki nüshada herhangi bir tahribat bulunmamakta

ve bu kelimeler kolay bir şekilde okunmaktadır. Örneğin: “kâdresallâhu sırâhu'l-‘azîz” (Nağîyev, 1983: 62,74), “ol yüce zâviyesinin ortasında” (Nağîyev, 1983: 65,82), “gayrına olmadı” (Nağîyev, 1983: 67,88) vs. Yine aynı araştırmacı, kendi makalesine yazma nüshadan tıpkıbasım olarak eklediği hikâyelerden ikisinin transkripsiyonunu yapmayı unutmamıştır (Nağîyev, 1983: 77,81).

Aralarındaki birtakım benzerliklere rağmen *Velâyetnâme*'deki bir sıra şiir ve hikâyelerin *Makâlât* isimli Üsküdar nüshasında bulunmadığını tespit ettik. İ. Kaygusuz tarafından yayına hazırlanmış olan *Makâlât*'ın da transkripsiyonunda birçok hatalar görülmektedir. Örneğin, tıpkıbasımla karşılaştırdığımız zaman söz konusu baskıda “şedâyid” yerine “şeydaye” (İbn Bezzaz, 2009: 303,448), “Kızlüm” yerine “Kızıldem” (İbn Bezzaz, 2009: 304,448), “belî” yerine “bele” (İbn Bezzaz, 2009: 305,450), “zucret” yerine “sıret”, “aydur: fûru mîr!” (“söyledi: yıkıl, öl!” anlamında) yerine “idermez dimiye” (İbn Bezzaz, 2009: 306,451), “az çoh” yerine “artuğ” (İbn Bezzaz, 2009: 307,452), “temeyyüz” yerine “yetmez” (İbn Bezzaz, 2009: 307,452), “o kendden” yerine “öğünden” (İbn Bezzaz, 2009: 307,452), “hâlet-i şebâbında” yerine “hâlet-i şebanide” (İbn Bezzaz, 2009: 308,454), “fâide ve gündüz taksimi” yerine “fâide dokundur taksimi” (İbn Bezzaz, 2009: 308,454), “biz varayuz” yerine “pezvare yüz” (İbn Bezzaz, 2009: 309,455), “Aqûdüddîn” yerine “Gusseddin” (İbn Bezzaz, 2009: 310,456), “eşek” yerine “eşk” (İbn Bezzaz, 2009: 311,458) şeklinde yanlış okumaları görebiliyoruz. Ayrıca, yazma nüshanın 132a varağında alttan 3. ve 4. satırlarda bulunan kelimelerin çoğu transkripsiyon sırasında atlatılmıştır (İbn Bezzaz, 2009: 310,456).

Meşhed ve Üsküdar nüshaları, genelde *Safvetü's-Safâ*'nın meşhur IV. bâbının Türkçe çevirisini içermelerine rağmen bunlara incelediğimiz *Velâyetnâme* çevirisindeki bazı hikâyelerin alınmış olması ilginçtir. Bu durum, IV. bâbın çevirisine müstensihler ve tertipçiler tarafından sonraları *Velâyet-i Şeyh Safi* isimli çevirideki bazı hikâyelerin eklenmesi sonucunda ortaya çıkmış olabilir.

Böylece Kastamonu nüshası, sözünü ettiğimiz baskılarla kısmen benzerlik göstermesine rağmen bunlar arasında önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Bu sebepten çalışmamız kapsamında, incelediğimiz nüshanın transkripsiyonunun okurlara sunulmasının yararlı olacağını düşündük. Her hikâyenin bitişinde bir sonnot düşülerek bu parçanın *Safvetü's-Safâ*'nın hangi bölümünden alındığı ve bu kısımların eserin Farsça tenkitli baskısı ile Türkçe yayınlanmış çevirilerinde hangi sayfalarda bulunduğu belirtilmiştir. Ayrıca, bu hikâyeler arasında anlamı etkileyecek önemli farklılıklar varsa, bunlar da yine sonnotlarda ifade edilmiştir.

Söz konusu metnin *Safvetü's-Safâ* çevirileri ve Şeyh Safi'nin hayatının, görüşlerinin incelenmesi bağlamında taşıdığı değerini yanı sıra dil tarihimize açısından da önem arz ettiği kanaatindeyiz. Çeviri metni takdim etmeden önce, bize bu nüsha hakkında ilk kez bilgi veren ve metindeki Arapça bazı cümlelerin transkripsiyonunda yardımcı olan Prof. Dr. Ahmet Taşğın'a teşekkürü kendimize bir borç biliriz.

## 5. Şeyh Safi Velâyetnâmesi'nin Transkripsiyonu

Velâyet-i Şeyh Şâfi-i Erdebîlî kıddesallâhu sırrahu'l-'azîz

Bismillâhîrrahmanirrahîm.

Elhamdu lillâhi'l-lezî tecellî evliyâe bi-envâri'l-irfâni ve tecellî aşfiyâe bi-envâi'l-lefâifi ve'l-'avârifi'l-burhâni felüçeti'l-çalbe muhibbehu ve 'aşkahu ve feteħa ilâ <133b> ile'l-füâdi elfu vâdin min vuddihi ve şevkihi, va's-şalâtu ve's-selamu 'alâ Muhammed el-Muştafâ ve âlihi ve şahbihi, nucümi's-şerâ ve şumüsi'n-nevâ ve alellezîne cebelehemullâhu te'âlâ i'lâmen li'l-ħalki menşüreten ve dâren li'l-hudâ manşübeten.

Ammâ ba'du Sulţânu'l-meşâyih ve'l-'arîfin Şeyh Şafiyü'l-ħakķ ve'l-millet ve'd-dîn kıddesallâhu sırrahu'l-'azîzü'l-emîn, anuñ kerâmâtlarından ve tahkiklerinden ve fevâidlerinden ki mezkûrdur menâkıb içinde, ba'zısın Türkî dilince tercüme eyledük, tâ tâlîbe tarîķ-i taleb âsân ola ve hem zebân-ı Fârsîde muķaşşır olanlar bundan istifâde edeler. Vallâhu'l-müste'ân ve aleyhi't-tüklân.

Ĥikâyet: Şeyh Şadrüddîn edâmallâhu bereketehu 'ale'l-müslimîn buyurdi kim Melik Nâsîrüddîn, Emîr Çoban kıatında nâ'ib idi. Ol Ĥaber virür kim bir gün Başra'da deryâ kenârında cemâ'atle oturmuşduk. Gördük kim deñiz içinden bir gemi gelürdi. Deñizüñ kenârına çıkdı. Bir tâcir bir şandıkçayı başı üzerine götürüp gemiden taşra çıķup hoş i'zâzle anı sığalladı. Ben böyle vehm etdüm ki meger anuñ içinde emti'a-i nefise vardır ki Emîr Çoban için getürmüşdür. Turdum kıatına vardum ki gördüm ol tâcire <134a> şordum: "Bu şandıkçanuñ içinde ne vardır ki başuñ üzerine koyup çıķarduñ, i'zâzle sığalladuñ?" Ayıtdı ki: "Bunuñ içinde Sulţânu'l-meşâyih Şeyh Şafi'nüñ nezridür". Dedüm ki: "Sebeb nedür?" Ayıtdı: "Deñiz içinde Ve cæhumul mevcu min kulli mekânin<sup>7</sup> tarafından mevc Ĥaşıl oldu. Yaķın oldu ki cem'imüz helâk olavuz. Dirlikden nevmîd olduk. Nâgâh fikrûme Şeyh Şâfi düşdi. Andan istimdâd taleb etdüm, feryâd eyledüm. Nâgâh gördüm ki Şeyh kıddesallâhu sırrahu'l-'azîz biz Ĥalevâ-i şedâyid ve ķaşârâ-i muĤâlif içindeyken deñiz yüzünden mevc ortasından çıķa geldi, ol mübârek elini gemiye urdı, çeküp selâmet yerine çıķardı. Ben bunu daĤi ne ki bunuñ içinde vardır, aña nezr etdüm. Ol sebebden mu'azzez tutaram tâ ki aña erişdürem".

Ger dilersen hâmüdan olmak emîn,  
Evliyânuñ adını aņıl hemîn<sup>8</sup>.

Ĥikâyet: Pîre Bedrüddîn-i Sulţâniyyeyî Ĥikâyet ider bir tâcir-i Ĥıķâyiden ki ol tâcirüñ adı Misâfir'di. Ol tâcir ayıtdı kim Ĥıķâ deryâsında üç ay gemi içinde maĤbûs olup bir maķâmda turdı, <134b> herĤiz Ĥareket eylemedi. Mecmü'-i cemâ'at tazarru' ve feryâdları Ĥiç fâ'ide etmedi. Benüm Ĥâţıruma geldi kim bir kere Kılzüm deryâsında deñiz cüş eyledi. Gemi Ĥareket ve ıztırâb içinde Ĥarķ olmaĤa vardı. Şeyh

Şâfi'nün müridlerinden çok cemâ'at ol gemi içinde bizümle refîk olmuşdı. Ol vakt Şeyh Şâfi'den isti'ânet dilediler. Ben bunı bu cemâ'ate haber virdüm. Ayıtdım ki: "Gelün isti'ânet şeyhden dileyelüm, bâşed ki hâlâş bulavuz". Ayıtdılar ki: "İsti'ânet Hakkı Te'âlâ'dan dileriz, icâbet eylemez. Şeyhden dilemekden ne fâ'ide ola?" dediler. Ben ayıtdım: "Siz bilürsüz". Turdum, tecdîd-i vuzu' etdüm, iki rek'at namâz kıldım, rüy-i isti'ânet şeyhe getürdüm, taleb-i istimdâd etdüm. Nâgâh mecmû'muz gördük kim deñiz yüzinden bir atlu geldi, geminün ipine yapışdı, çekdi deñiz içine revân, gemi yürüdi. Cemî'müz hâlâş bulduk. Selâmet taşra çıkdık. Mecmû'-i cemâ'at ta'accüb etdiler. Deñizden yaña nazar etdük. Gördük kim deñiz içinde iki şanavber ağacınıñ arasında gemi maħbûs olmuşmuş. Vaktâ ki ol atlu gemiyi çekdi, ol iki şanavber <135a> yüzi üstine düşmiş. Cemâ'atun ba'zısı ayıtdılar ki: "Bu kişi Hızır'dur". Ben ayıtdım ki: "Şeyh Şâfi'dür". Andan soñra şeyhün nazarına erişdük. Gördük ki bizi kırtaran Şeyh Şâfi'ymiş. Mecmû'muz şeyhe arz eyledük. Şeyh tebessüm idüp ayıtdı: "Beli, Hızır'dı" dedi.

Tut ulular etegin iste meded,  
Kuvvet ire saña andan bî-'aded<sup>9</sup>.

Hikâyet: Mevlânâ 'İzzüddîn-i Yûsuf rahmetullâhi aleyh aydur: Bir kere Ahî Hasan ki şeyhün müridlerindendir, şâhib-i kâr idi, anuñla şeyh katına varduk. Andan yine ric'at etdük. Nâgâh kar yağdı, kış oldı. Şöyle ki zemherîr oldı. Bir girîvede tutulduk kalduk. Serâsîme ve sergerdân olup hiç bilemedük ki neyleyevüz. Nâgâh gördük şeyh kaddesallâhu sırrahu öñümze geldi, bizi yola delâlet eyledi. Ol şiddetden ve helâk olmağdan kırtulduk, şeyhün himmet-i berekâtında<sup>10</sup>.

Hikâyet: Pîre Hüseyin aydur: Bir gün Erdebîl'den gelürdüm. Bir de gördüm söyle bir 'azîm dipi peydâ oldı. Giriftâr oldum. Ne yol gözükür, ne dipi bir dem sâkin olur. 'Aciz dermânde kaldım. <135b> Tez turup dest-namâz aldım. Ayıtdım ki: "Ey şeyh! Sen bilürsin ki bî-meded kalmışım. Senden isti'ânet dilerim". Nâgâh gördüm ki bir aq atun üstine binmiş çıka geldi ve benüm öñümde yürüyü verdi. Ben dañı ardınca gıtdüm. Bir vaktde gördüm ki Serâv'a gelmişim ve şeyh öñümden gâ'ib oldı.

Ger dilersin kim bulayım mağşüdüm,  
Bir kadem dostdan yaña urğıl adım<sup>11</sup>.

Hikâyet: Pîre Emînüddîn-i Kürdî, Pîre Emîrşâh'dan rivâyet eyledi. Aydur: Bir şahş-ı bezzâz Sulţâniyye'de oldıydı. Bedrüddîn adlı bir oğlı vardı. Bir gün ol bezzâza haber getürdiler kim oğluñ Bedrüddîn şamdan düşdi. Bezzâz serâsîme olup taşra segürtdi. Oğlını gördi kim çapuda turur. Ayıtdı: "Oğul, hâlün noldı?" Aydur: "Ey baba! Vaktâ ki şamdan aşğa düşdüm, bir kişi gördüm, elini getürdi, meni hevâda tutdı". Aydur: "Ey oğul! Eger ol kişiyi görseñ bilür misin?" Aydur: "Beli, bilürüm". Bir gün ittifağ düşdi, ol bezzâz geldi, oğlını bile getürdi. Çünkü şeyhün

huzūrına yetişdiler, oğlanun gözi şeyhün yüzine tüş <136a> oldu. Derhāl na'ra urup düşdi. Çün aklı başına geldi, aydur: “Ey baba! Ol kişi ki beni hevāda tutdı, ol bu kişidür ki işde oturdu”<sup>12</sup>.

Hikāyet: Mevlānā Sirācuddīn aydur: Bir gün bir oğruyı şeyh hazretine getürdiler. Şeyhden tövbe eyledi kim ayrık oğurlık etmeye. Şeyh aña bir hırka verdi. Andan gayretle aydur: “Sakın ki, bizüm hırkamuz yā baş [götürür], yā baş getirür”. Bir zamāndan soñra ol kişi diledi kim gerü oğurlık eyliye. Bir qaranku gecede, hāl bu ki hocanuñ virdiği hırkayı giymişdi, bir bacadan aşığa sıçradı. Kudret-i İlahī, yolında bir ağaç vardı. Görmedi. Hocanuñ hırkası ol ağaca ildi. Ol kişi başı aşığa ol ağaca aşıldı. Tā erteye degin ağzından burnından kan geldi. Çün erte olup gördiler ki böyle olmuş (veya: ölmüş), bildiler kim ol hocanuñ hırkası bunı böyle kıldı<sup>13</sup>.

Hikāyet: Mevlānā Muhyiddīn aydur: Şeyhün bir mürīdi vardı Halhāl vilāyetinde. Şāhib-i kār idi. Şöyle kim semā' etdiği vaqt dört yā beş gün mest [ve] hayrān kalup aklı başına gelmezdi. Bir gün şeyh hazretine <136b> gelüp katı küstāh hareket etdi. Şeyhün mübārek seccādesini başdı. Şeyh gayrete gelüp ayıtdı: “Hey seng-sār!” Üç kez böyle dedi. Çünki ol mürīd gerü Halhāl'a geldi, hāli harāb oldu. Mu'amelesi gitdi tā şol hadde erişdi kim zıkr etmez ve namāz kılmaz oldu, fāsık oldu. ‘Ākıbet ol fişk sebebiyle tutup seng-sār idüp depelediler, imānsuz gitdi<sup>14</sup>.

[Hikāyet]: Şeyh Şadrüddīn aydur: Bir kişi vardı. Vaqtā ki şeyh naşihate meşgül olaydı, ol na'ra ederdı. Bir gün şeyh hazretine anuñ çok na'rasından zücret hāşıl oldu. Kakıyup hışmla nazar etdi. Aydur: “Fürü mīr!” Derhāl aşığa düşdi, öldi<sup>15</sup>.

Hikāyet: Pīre Cebra'il aydur: Evl-dil ve aksak idüm. Kur'an okumağa çārem yoğidi. Çün sefere 'azm eyledüm, bir tağ üstinde bir çeşme katına vardum. Dest-namāz idüp iki rek'at namāz kıldum. Gördüm şeyh gelür. Ağzından mübārek tükürüğini alup benüm ağzuma atdı. Vaqtā ki bunı böyle gördüm, şeşlendüm. Gördüm ki dilüm açılmış. Şükr eyledüm. Kur'an okudum. Andan tırdum yürüdüm. Gördüm aksakım gitmiş. Andan soñra şeyh hazretine vardum. Vaqtā ki beni gördi, aydur: “Pīre, nicesin, <137a> ey oğul?” Ve “dilün zahmetinden” – ayıtdum – “hoşam, himmetün berekātında”<sup>16</sup>.

Faṣl fi beyāni'z-zühd ve'l-vera' ve't-takvā: Şeyh Şadrüddīn aydur: Şeyh kaddesallāhu sırrahu buyurdı ki: “Harām terk eylemek vācibdür ve helāl taleb etmek daḥi vācib. Şübēhāt terk eylemek sünnetdür ki ol takvādur. Zühd oldur ki helālden azıcuk nesneyle kanā'at ide ve vera' oldur ki temeyyüz eyleye, be-kaḍr-i māyahtāc ile isti'māl eyleyüp, isrāf etmeye. Bu, şürete ta'alluk. Ammā zühd-i ma'nevī oldur ki terk-i muḥabbet-i dünyā eyleye, gönli dünyā muḥabbetinden şağına, āhirete meşgül ola ve vera'-i ma'nevī oldur ki māsivallāhdan pāk eyleye, Haḳ'dan özge nesne gönline şıgmaya. Takvā-i ma'nevī oldur ki Haḳku Te'ālā'dan korqa, her ne ki Haḳku Te'ālā rızāsından taşra, anı terk eyleye”<sup>17</sup>.

Şeyh kâdesallâhu sırrahu zâhiren ve bâtinen kendüsi zühd ve vera‘ şıfatıyla mevşûf olmuştu. Şol kadar ki emlaklardan icâreye vermişdi, anuñ ücretinden kendüsi tenâvül eylemedi, kendünüñ oğlanlarına dañi virmemi. Mürîdlere dañi emr etdi ki yemeyesiz. Su’âl eylediler ki: “Şeyh, niçün yemezsiniz? Şer‘en helâldür ahi!” Ayıtdı ki: “Beli, <137b> egerçi şer‘en helâldür, ammâ onlar bî-kerâhet vermezler, pes süfîler havşalasına lâyıķ degiller”. Ve dañi Şeyh kâdesallâhu sırrahu’l-‘azîz hergiz vaķf taşarruf etmedi, vaķf etmegın yemedi. Ğâyet ihtirâz iderdi. Tâ haddî ki Erdebîl yanında bir köy vaķf etmişlerdi. Vaktâ ki ol köyüñ cemâ‘atı şeyh katına gelelerdi, şeyh bunlara emr ederdi: “Kaçan kim bizüm katumuza gelesiz, ol falân şu katına koşarak gezişesiz, silkinesiz. Tâ ki koyunuñuzda bir pâre etmek ola, ol vaķf etmegın dañi anı bir tâlib yeye, mecmû‘ işledigi iş maħv ola ol etmek sebebinden. Zîrâ ki anda emîn olmaz, nizâ‘dan hâlî olmaz”<sup>18</sup>.

Hikâyet: Şeyh Şadrüddîn rivâyet ider aydur: Bir gün şeyhüñ mülâzımlarından birisi şeyh katına geldi. Elinde muşhaf tutmuş, şeyhüñ önünde oturdu. Şeyh buyurdu ki: “Elündeki nedür ki tutmuşsın?” Ayıtdı: “Muşhafdur”. Şeyh ğazaba geldi, aña kaķdı, buyurdu ki: “Ey bâlâ-be-gür! Çün içerü gelürsın, elünde muşhaf var, niçün i‘lâm etmezsin tâ ki uru turam ve i‘zâz eyleyem?! Haķķu Te‘âlâ kendi ‘azametiyle birge i‘zâz idüp buyurdu ki, Ve innehu le kitâbun ‘azîzun<sup>19</sup>. <138a> Bir dünyâ pâdişâhınıñ bir bâtıl hükminden ötürü turarlar, aña ‘izzet ederler. Dünyâ ve âhîret pâdişâhınıñ hükmine be-tarıķ-i evvelî ‘izzet eylemek gerekdür<sup>20</sup>.

Faşl: Şeyh Şadrüddîn kâdesallâhu sırrahu buyurdu ki geceyi şöyle taķsım etmek gerekdür beş kısım ola. Evvel kısım tâ‘ata ve ibâdete meşğül ola ve ikinci kısım istirahat eyleye ve üçüncü kısımda yine ibâdete meşğül ola, dördüncü kısımda yine istirahat ide, beşinci kısımda gine ibâdet eyleye. Dâ‘im şeyh bunuñ üzerine vird edinmişdi. Aydur ki nefse mücâhede bunda katıdır. Zîrâ ki yarusın yata, yarusın tura, ibâdet eyleye. Ammâ hâlet-i şebâbında hergiz yanını yer üzerine kımazdı. Ve gündüzünü taķsım etmişdi. Vaktâ ki şubh namâzından fâriğ olaydı, evrâda meşğül olurdu. Tâ güneş toğınca şöyle meşğül olurdu ki hiç nesne ortaya müteħallil olmazdı. Çünkü güneş toğdı, işrâķ namâzın kılırdı. Andan soñra evde halvetine varurdu, tilâvet-i Qur‘ân’a meşğül olurdu. Andan soñra kuşlık namâzın kılırdı. Andan soñra eger ta‘âm getürseler tenâvül <138b> ederdi. Andan soñra taşra çıkup halkuñ terbiyetine meşğül olurdu tâ öyle namâzına degin. Vaktâ ki öyle namâzın kılır, otururdu namâz-ı ‘aşra degin mürîdlerinüñ terbiyetine. Tâ yatsu namâzın kılmayınca ortaya dañi nesne soķmazdı<sup>21</sup>.

Hikâyet: Mevlânâ Muhammed Halhâ[lî] atası Mevlânâ Sirâcüddîn’den aydur: Bir gün şeyhle Sulţâniyye’den yaña gidirdük. Nâĝâh şeyh atınuñ ‘inânını kıoy virdi. At yoldan taşra Qur‘ân okumaĝa meşğül oldu. Mecmû‘muz kellü’l-lisân olduķ. Hiç mecâlümüz olmadı ki söyleyevüz. Şeyhüñ ardına düşüp gitdi[k]. Çünkü haylı mesâfet kaţ‘ eyledük, bir yere erişdik kim anda bir kaç kabir var. Şeyhüñ at[ı] anda

turdu. Şeyh du‘ā eyledi. At gerü döndü. Çünkü yol başına geldük, buyurdi ki: “Niçün şormazsız ki kaçna gitdük?” Ayıtdılar: “Buyuruñ!” Aydur: “Bu ölülerüñ ervâhları geldiler ki, Şeyh, biz senüñ du‘āna muhtâc olmışuz; Hüdâ haqqıçün bizümçün du‘ā eyle! – dediler. Atuñ ‘inânına yapışdılar, iletdiler, du‘ā etdürdiler”<sup>22</sup>.

Hikâyet: Melikü’s-siyâdet Mevlânâ <139a> Kûtbüddin aydur: Mevlânâ ‘Adudüddin ve Mevlânâ ‘İzzüddin ve Mevlânâ Nizâmüddin ve Mevlânâ ‘Abdülmelik Merâgî ittifaq eylediler kim [şeyh] hazretine varalar, imtiñan vechiyle su‘al ideler ma‘külden ve gayri. Ben dañi bunlarla bile vardum. Çok su‘al fikr eyledük, tâ ki varavuz imtiñan vechiyle şoravuz. Mevlânâ ‘İzzüddin’e şorduk ki: “Hiç şeyh ‘ilm tañşil etmiş midür?” Ayıtdı ki: “Yok”. Pes ta‘accüb etdük. Turup şeyh hazretine geldük. Şeyhüñ ‘azamet-i velâyetinden mecmü‘muzun dili tutıldı. Hiç birimüzüñ meâl ve taqati olmadı ki su‘al idevüz. Kellü’l-lisân oldu. Biri-birimüzüñ yüzine bakup kalduk. Çünkü bunuñ üzerine bir sâ‘at geçdi, şeyh mübarek başın kaldurdu. Ol su‘allar kim bizüm fikrümüzden geçmişdi, anları hall idüp bir-bir cevâb virdi ol ibârât-ı faşih üzerine ki ayıtduk: “Haqqun lehu en yektube bisevâdi’l-ebşâri ‘alâ beyâzi’l-‘ayni”. Çünkü kerâmât ve keşf gördük, su‘al-cevâb işitdük ki mütehayyir kalduk. Benden bir na‘ra şâdir oldu. Bi-ihdiyâr şeyhüñ mübarek etegine yapışdum, tövbe <139b> eyledüm. Mevlânâlar cem‘isi tövbe eylediler, i‘tikâd-ı pâk getürdiler. Andan şoñra taşra geldük. Bildük ki şeyhüñ mecmü‘-i ‘ilmi keşfle ve bâtinladur<sup>23</sup>.

Hikâyet: Siyâvüş Alıncâkî aydur: Bir kere şeyh hazretine geldüm. Yatsu namâzın bile kılduk. Fikriyle perâkende namâza meşgûl oldum. Bir kişi namâz içinde nice na‘ralar eyledi. Ben aña endişe eyledüm ki bu şahsuñ namâzı bâtıldur. Çün şeyh selâm virdi ve du‘ā eyledi, yüzini cemâ‘atden yaña döndürdi. Dañi buyurdi ki: “Beli, beli, ol kişinüñ namâzı dürüst degildür, senüñ namâzuñ dürüstdür ki bunda namâz kılursın, Bağdâd’da eşek oğurlarsın”. Çünkü bunuñ işitdüm, der-dem tövbe eyledüm, i‘tikâd dañi muhkem oldu<sup>24</sup>.

Hikâyet: Pîre Muhammed Dârüyî aydur: Bir gün şeyh huzûrında oldum. Çok tâlibler vâkı‘a iletdiler. Şeyh mecmü‘sinuñ vâkı‘asını tesellî eyledi. Benüm göñlümden geçdi ki: “Şeyh nice tañammül ide bilür bunca tâliblerüñ vâkı‘asın hall etmeklige. Cüneyd-i Bağdâdi on üç mirîdle halvetde otururdu, on ikisinüñ vâkı‘asın hall iderdi, on üçüncisinden ‘âcizlenürdi, <140a> melâmet hâşıl olurdu”. Nâgâh şeyh kâdesallâhu sırrahu velâyet nûriyla bildi ve döner aydur: “Ey Pîre Muhammed! Muhammed Muştafâ ‘aleyhisselâm devletinde ve Şeyh Zâhid himmetinde eger mecmü‘-i ‘âlem benüm mürdüm olalar şarqdan mağribe degin, mecmü‘sinun ‘uhdesinden çıkam, vâkı‘asın tesellî eyleyem, hiç birisinde ‘âciz olmayam, Haqqu Te‘âlâ inâyetiyle”<sup>25</sup>.

Hikâyet: Pîre Muhammed aydur: Mevlânâ Fañrüddin’den işitdüm, ayıtdı ki bir nevbet şeyh hazretinde oldum. Bir gün hâtırımdan geçdi ki, aydur, “bu evliyâullâhda



keşf[ü] kerâmât olur. Nitedür ki Peygamber ‘aleyhisselâm ğazada ümmü’l-mü‘minîn radiyallâhu anhâ ırzına bühtân eylediler, bilmediler? Gerek kim evliyâ bildiği yerde Peygamber ‘aleyhisselâm be-ṭarîḳ-i evvelî bilmek gerekdi”. Derhal şeyh ḳaddesallâhu sırrahu baña nazar eyledi, buyurdu ki: “Mevlânâ Fahrüddîn! Ne fikr idersin ki? Peygamber ‘aleyhisselâm ‘Âişe’yi (r.a.) dost tutur, muḥabbeti aña ğâlib olmuşdı. Ḥaḳḳu Te‘âlâ ğayret eyledi, ayıtdı: Çün senüñ benden özgeye muḥabbetüñ oldı, ‘izzetüm ḥaḳḳıçün anı bir bühtâna ğiriftâr eyleyüm kim senüñ muḥabbetüñ andan <140b> zâ’il ola. Pes Peygamber ḥazretine bildürmedigine sebep budur ki tâ muḥabbeti kendüden özge kimesneye olmaya”.

Ḳad şıḡa ḳalbi ‘alâ miḳdâri ḥubbekum  
Femâ liḥubbe sivâkum fihi muttese’un<sup>26</sup>.

Hikâyet: Ḥacî İsrâ’il aydur: Bir ğün Erdebîl’e şeyh ḥazretine ğider idüm. Mevlânâ Şemsüddîn benümle bile yoldaş oldı. Ğiderken aydur: “Eger sizüñ şeyhünüzüñ kerâmeti varsa, biz ki varuruz, evvel önümüze bal ğetüre, andan soñra turşı ğetüre, andan soñra kelime-i tevḥîdi beyân eyleye ki çün bu daḡi kelâmullâhdan bir kelimedür, niçün bunı ihtiyâr eylediler, şöyle beyân eyleye, bize tesellî ḥâşıl ola”. Pes vaḳtâ ki şeyh ḥizmetine erişdüĸ, elini ziyâret eyledük ve oturduk. Buyurdu ki: “Mevlânâdan ötüri ‘asel ğetürüñ!” Vardı bir ḥâdim ‘asel ğetürdi. Andan soñra buyurdu ki: “Turşı ta‘âmdan daḡi ğetürüñ!” Ğetürdiler. Andan soñra buyurdu ki: “Mevlânâ! Bu Lâilâheillellâh zikrini Cebrâ’il ‘aleyhisselâm Ḥaḳḳu Te‘âlâ ḥazretinden Peygamber’e ğetürdi. Peygamber’den şaḡâbeler işitdiler. Şaḡâbelerden soñra kâbirin ‘an kâbirin tâ bizüm şeyhümüze gelince biz daḡi Ḥaḳḳu Te‘âlâ’nın <141a> ḳullarına ‘arz ederüz bunı. Biz ihtiyâr eylemedük kelime-i tevḥîdi. Her ki bunı ayıda, Ḥaḳḳu Te‘âlâ aña imân erzân ider ve her ki ayıtmaya, keder içinde ḳalur. Eger bu Lâilâheillellâh kelimesin ayıtmakla ğöñlün pâk ide, imân aña müntesîr ola, âḡir vaḳtde dili Lâilâheillellâh üzerine tamâm ola”. Ol Mevlânâ çünki bunı işitdi, turdı şeyhüñ mübârek ayaġına düşdi ve tövbe eyledi, mürîd oldı.

Çün ez in menşür-ı şâh dil şevved fermân der ân  
Âyedeş bâ dest ez esrâr-ı dil genc-i revân<sup>27</sup>.

Hikâyet: Pîre ‘İvaż aydur: Pîre Muḡyî’den işitdüm, ayıtdı ki Âḡîne gecesı şeyh ḳaddesallâhu sırrahu ḡamâma vardı. Benüm fikründen ğeçdi ki Âḡîne gecesı şeyh ḡamâma varmak gerekmezdi. Filḡâl şeyh yüce âvâzla ayıtdı ki: “Bismillâḡirrahmanirrahîm”. Ve baña ayıtdı ki: “Niçün dervişler pâk olmaġıçün ḡamâma ğeldüklerine ṭa’n edersin? Ol fikr senden ğider ki ol nâ-pâkdur.”

Pâk bârânî ki ender ‘arşa-i ḡâk âmedend  
Ğüṭahâ-i âb-i ḡayvân ḡurde vü pâk âmedend<sup>28</sup>.

Hikâyet: Mevlânâ Şemsüddîn aydur: Uçmaḡdan <141b> sözüümüz ğeçdi. Çok

bağş eyledük hürlerden ve kuşürdan ve cennet içindeki ağaçlardan ve ırmaqlardan. Çün bir zamāndan soñra şeyh hazretine geldüm. Henüz oturmadan buyurdi ki: “Ferzend! Vaqtā ki tālib hālvete otursa, gerekdür ki Hāḳḳu Te‘ālā’ya meşgūl ola, elini cennet hürilerinden ve kuşürlarından çeke ki maḳşūd hālvete girmekden gönül pāk olup Hāḳḳu Te‘ālā’nın dīdārına lāyık olmaḳdur, celāl ve cemāl müşāhedesin etmeḳdür. Cennet hōd nefis arzusudur. Hālvete girürsin, daḫi nefis arzusını idersin”. Turdum şeyhūñ ayaḡına düşdüm, tövbe eyledüm.

Himmet-i ‘āşık-ı şādık nebuved hür ü kuşür  
Her ki rā der nazār āyed nebuved ḡayr-ı kuşür<sup>29</sup>.

Hikāyet: Mevlānā Şemsüddīn rivāyet ider Mevlānā Hāfızüddīn’den ayıtdı ki: Şol zamānda ki on iki yaşımdaydum, henüz mektebe varur idüm, bir gün gördüm evüñ dört dīvārı harekete gelmiş. ‘Acebledüm. Turdum taşra çıkıdum. Gördüm ki zāviye dīvārıyla harekete gelmiş semā’ ider. İçine girdüm, gördüm şeyh hazreti semā’e girmiş çarḫ urur. Andan soñra <142a> hergāh şeyh semā’ ideydi, görürdüm şeyhūñ zāviyesi daḫi bile ederdi.

Eger destī ber-eşānī demī dil tareb benāzī  
Hezārān cān der ān ‘ālem nemāyed ‘azm-i cān-bāzī<sup>30</sup>.

Hikāyet: Mevlānā el-‘ābid Abdülhamīd rivāyet eyledi Muḫammed Ḳavvāl’den ki ol aydur: Zāviye içinde otururken şeyh huzūrında birisine ayıtdum daḫi bu beyt oḳudum ki:

“Tu sīmurḡī biyefşān per be Ḳāf-ı ḳurb-ı ma‘nā şev  
Çü bümān tā be key sāzī maḳām-i hōd be vīrāne?”<sup>31</sup>

Şeyhe vecd hāşıl oldı. Semā’ eyledi. Tā üç nevbet nazār eyledüm, gördüm ki mübārek ayaḡı başumuz ḳatında semā’ iderdi.

Çün ḳadem der ‘ālem-i ma‘nā der ān meydān nihend  
Der hevā-i cān birün-i ‘arşa-i imkān nihend<sup>32</sup>.

Hikāyet: Mevlānā Muḫammed rivāyet ider atası Mevlā Sirācüddīn’den ki ol aydur: Şeyh ḳaddesallāhu sırrahu ol yüce zāviyenūñ üstinde oturmuşdı. Mübārek mizācına za‘f hāşıl olmuşdı. Ben hizmetinde ḫırmışdum. Şeyhūñ ‘aşāsını elümde ḫıtmışdum. Bir yigit geldi, şeyhūñ öñünde bir sā‘at ḫırdı. Andan soñra şeyh buyurdi ki: <142b> “Şeyh Cüneyd zamānında (raḫmetullāhi aleyh) daḫi bir kişi geldi, ḫatırından geçdi boynı Şeyh Cüneyd’ūñ yoğunmuş. Şeyh Cüneyd raḫmetullāhi aleyh ayıtdı ki ol nazārıḳdur, yoksa bu benüm boynum iki ‘āleme sıḡmaz”.

Çün ser ez cīb-i celādet berkonend ān serverān  
Gerden-i işān negünced<sup>33</sup> ber giribān-i dü kevn.

Ol yigit çün bu sözi işitdi, na'ra urdı, düşdi, bî-hod oldı. Şeyh kaddesallâhu sırrahu tırdı, 'aşayı benüm elümden aldı, aşğa atdı. Ol yigide su'âl etdüm ki: "Ne hâldür?" Ol yigit aydur: "Hâfırımdan geçdi ki şeyhün boynı yoğunmuş. Filhâl şeyh bu mişâli getürdi. Ol sebebden na'ra etdüm" dedi<sup>34</sup>.

Hikâyet: Hoca Şadrüddîn edâmallâhu bereketehu 'ale'l-müslimîn rivâyet etdi ki: Bir Cum'a günü şeyh kaddesallâhu sırrahu ulu câmi'de Tebrîz'de hâzır olmışdı. Namâzdan soñra Mevlânâ Emlehu'l-vu'âz Şemsüddîn-i Tütî rahmetullâhi aleyh va'z etdi. Bir meclis olmuşdı ki anuñ gibi meclis rûzgârlarda kemter vâki' olur ki selâtinler anda cem' olmuşdı. Sultân Yesür, Sultân Emîr Ğiyâsüddîn ve nice vezîrler ve ehl-i dünyâ ki ol zamânda vardı ve erbâb-ı <143a> 'ilm ki her biri zûfünün âlim idi, Seyyid Bürhânüddîn<sup>35</sup> gibi ve Mevlânâ Fahrüddîn-i Câredî<sup>36</sup> ve Mevlânâ Kutbüddîn-i Ahvîn<sup>37</sup> ve Mevlânâ 'Ađudüddîn<sup>38</sup> gibi ve e'imme-i Tebrîz ve şeyhün hulefâlarından mecmû'-i ekâbirler, şeyh, dânişmend, ğanî ve fakîr anda cem' olmuşdı ve Mevlânâ Şemsüddîn-i Tütî meclisi bir âyet üzerine başlatdı ki: "Meşelu'l-lezîne't-tehazû min dünillâhi evliyâe" (el-âyet)<sup>39</sup>. Buyurdi ki: "İ'tikâd Hâkku Te'âlâ'dan ğayrı kimseye eylemek şunuñ gibidür ki i'tikâd eyler örümcek perdesi üzerine ki ne istiden ne şoukdan saklar, bir azıcuğ hâşâk qahr [ü] münhedim eyler ve sehl nesne mün'adim ider". Tâ kelâm şuña erişdi ki: "Çünkü bir kırlanguç bir evde bir yuva yapa ve ol yuva içinde yumurda qoya, eger ol yumurdayı beslemege meşğül olmaya, anı hâşıl etmek ardınca olmaya, mücerred gelmek gitmek ile kanâ'at eyleye, ol evün şâhibi bunı görür ki gelüp gitmek ile evini televvüş eyler, melül olur, bir ağaç alup anuñ yuvasını bozar harâb eyler. <143b> Em men essese bunyânehu 'alâ şefâ curufin hârin<sup>40</sup>. Anuñ yumurdaları yer üzerine dökülür, şınup helâk olur. Anuñ sa'yı 'abeş olur ve talebini hâşıl eylemez ve eger ol kırlanguç ol yumurdayı perveriş ederse, anda yavri çıkarmağa meşğül olursa tâ ki andan yavri çıka, kemâle erişe, eger şâhib-i hâne melül olıcağ olursa, ağaçla ol yuvayı vurıcağ olursa, ol yavricık andan pervâz ider, sultân şâdirvân üzerine konur".

Çün şeyh kaddesallâhu sırrahu remzi ki, andan ğayrıye 'ayân olmadı, işitdi, bî-ihtiyâr na'ra şalar oldı<sup>41</sup> ki ol na'ranuñ âvâzı bir sâ'at bâkî kaldı, gitmedi. Bu mecmû'-i cemâ'at mütehayyir kaldılar ve serâsime oldılar. Şeyh kaddesallâhu sırrahu semâ' eyledi. Vecd şeyhün üzerine ğâlib oldı. Cemâ'at mecmû'-i eñrâfdan müteveccih oldılar. Meclis ğalebelik oldı. İzdihâm ve tarlık şöyle oldı kim halâyık birbirinün çigni üste çıkıdı. Çok adam ayak altında kaldı. Meclis diger-gün oldı. Hoca Emîr Ahmed Reşîdî kendülerün kânünınca bir ağaç aldı ki <144a> halâyıķı döge, izdihâm gide. Halâyık ğalebe etdiler. Ol, ayak altında kaldı. Hâce-sarayân ki anuñla bileydi, ayak altında kaldı. Emîr Ahmed ağaç elinden bırakdı, yağlığın gözine tutdı ağladı. Aydur: "Bu hâl Hâkku Te'âlâ kudretindendür. Bunda pâdişâhlık ve emîrlik şıgmaz". Ol tâlibler ki şeyhün yârenlerindendür, şeyhün zevkinden bunlaruñ cânına od düşdi, harâret hâşıl yüzlerin meydândan yaña tutdılar. Halâyıķuñ üsti sıra yüzer gibi gitdiler, kendülerin meydân ortasına atdılar. Bunların harâretinden Seyyid

Bürhānuddīn ağladı ve cigerine od gir[di]. Kalan mevlānālar çünki bunuñ göz yaşın gördiler kim bī-ihtiyār gelür, her birisi bī-ihtiyār gözlerinden yaş dökdiler ve hāy-hüy-i erbāb-ı sülük ve hayret-i ekābir ü mülük şöyle oldı ki sultanlar dilinde dāstān oldı. Mevlānā Şemsüddīn-i Tūtī rahmetullāhi aleyh minber üzerinde ayak üste kaldı. Söylemege ve hareket eylemege tākāt ve mecāli kalmadı. Tā semā‘ āhırine erişdi, hālāyık diñlendiler, Mevlānā va‘za şürü‘ eyledi. Yüzini <144b> Vezīr Ğiyāsüddīn’den yaña eyledi. Aydur: “Ey hoca! Eger biñ mescid yapasın, bunuñ gibi mecma‘ ve meclis ki erbāb-ı dīn ve dünyā ki hāzır olmışlardur, müyesser olmaya ve men biñ va‘z eyleyem, bunuñ gibi meclisi şāhib-i dil ve şāhib-i zevk olmaya. Pes bundan efdāl olmaya ki meclisi bunuñ üzerine hātım idevüz”.

Pes Vezīr Ğiyāsüddīn kavvāl taleb eyledi. Kavvāl gelüp çok nesne ayıtdı. Dağı semā‘ olmadı. Şeyh kaddesallāhu sırrahu be-hāl-i diğere meşğül oldı. Āķıbet Hoca Kuṭbüddīn-i Tebrizī rahmetullah tırdı semā‘ eyledi. Şeyhe hoş geldi, aña du‘ā eyledi. Ayıtdı ki: “Bizi sebük-bār eyledi, ğazānuñ maķşūdını hāşıl etdi, hātırımızı bendden kurtardı” dedi. Andan şoñra şeyh kaddesallāhu sırrahu yüzini Vezīr Ğiyāsüddīn’e eyledi, buyurdı ki: “Vaķtā ki şāhbāz şaydını göre ve küll-i ‘azmini şaydından yaña eyleye, anuñ ardınca revān ola, eger yolda bir şayd dağı gözine tüş olsa, evvelki şayddan gözini alup dağı ğayriye meşğül olmaz. Pes gönül dağı anuñ gibi. Vaķtā ki bir şaydı maķşūd edine, ardınca pervāz <145a> eyleye ve der pey-i ü refte, ya‘nī anuñ ardınca gide, dağı ğayriye iltifāt eylemez. Evvel kendünüñ maķşūdını taleb eder ki maķşūd-ı ‘aşlısidür”<sup>742</sup>.

Temmet hezihi’r-risāletü’ş-şerīfe kaddesallahu sırrahu min yedi’l-‘abdi’z-za‘īfi’l-müznibi’l-muhtāci ila rahmet-i Rabbü’l-‘ālemīn ve şefā‘at-i nebıyyihi seyyidi’l-mürselīn ve şefiü’l-müznibīn Seyyid Ahmed bin Meḫmed ğaferallahu lehuma ve li-vālideyhuma ve cemī‘ü’l-mü‘minīni ve’l-mü‘mināt ve’l-müslimīni ve’l-müslimāt el-iḫyāihim ve’l-embvāt.

Emru bāriyü’l-āli.  
Tārīḫ sene-i 990.

## 6. Sonuç

Çalışmamız kapsamında Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi’nde bulunan *Velāyet-i Şeyh Safi* isimli risalenin transkripsiyonunu yaptık ve bu eseri ilim ālemine tanıtmaya çalıştık. İncelediğimiz *Velāyetnâme*’nin, *Safvetü’s-Safā*’nın Türkçe çevirilerinden biri olduğunu tespit ettik. Tarihi karşılaştırma metodunu kullanarak, söz konusu çevirinin XV. yüzyılda yapılmış olabileceği sonucuna vardık.

Yararlandığımız nüsha *Safvetü’s-Safā*’nın Türkçe diğer bazı nüshalarıyla kısmen benzerlik, kısmen de farklılık göstermektedir. Söz konusu nüshanın, Safevî iktidarı döneminde yürütülen mezhebî propagandanın etkisine uğramadığı görülmektedir.

Yayınladığımız risalenin gerek tasavvuf tarihi, gerekse de dilbilimi açısından değerli malzemelere sahip olduğu kanaatindeyiz.

Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî, Türk irfan tarihinde Seyyid Ahmed Yesevî, Hacı Bektâş-ı Velî, Mevlânâ Celâlüddîn-i Rûmî gibi irşad rehberleriyle kıyaslayabileceğimiz bir şahsiyettir. Şeyh Safî'den bahseden ve ona atfedilen eserlerin çok sayıda nüshalarının bulunduğunu, bunlar üzerine yapılan çalışmaların gün geçtikçe arttığını göz önünde tutularak Şeyh Safî hakkında bir bibliyografya çalışması yapılmasının yararlı olacağını düşünüyoruz.

### Sonnotlar

1 S. Şah elbette ki bu kadar büyük hacimli ve önemli bir kaynağı Türkçeye kazandırmakla muazzam bir iş görmüştür. Fakat söz konusu tercümede bazı hatalarla da karşılaşılıyor ki bunların bir kısmına aşağıda değineceğiz.

2 Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 1458 arşiv numarasıyla kayıtlı olan bu nüsha, Duhânizâde Abdurrahman el-Üskübî tarafından 1041 yılının Ramazan / 1632 yılının Nisan ayında istinsah edilmiştir (bkz.: Erdebîlî, 2008: 76-77). Bu nüsha, bizim tanıttığımız ve yayına hazırladığımız *Velâyetnâme* ile aynı değildir.

3 Söz konusu tezkire, son olarak F. Tokat tarafından Türkiye'de de yayınlanmıştır (Neşâti, 2017).

4 Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi müdürü Mehmet Öztürk Bey'in bize verdiği bilgiye göre, söz konusu mecmua 1920'lere kadar Kastamonu'daki Numaniye Medresesi'ne mahsus olmuştur. Mecmuanın fiziksel özellikleri için bkz.:

[http://yazmalar.gov.tr/detay\\_goster.php?k=35978](http://yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=35978) – 1. risale; [http://yazmalar.gov.tr/detay\\_goster.php?k=35982](http://yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=35982) – 2. risale; [http://yazmalar.gov.tr/detay\\_goster.php?k=35989](http://yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=35989) – 3. risale (erişim tarihi: 21.02.2017).

5 Şeyh Zâhid menâkıbı üzerinde de bir transkripsiyon çalışması yürütmekteyiz.

6 Derbent şivesinde nakli mazi zaman III. şahista “-itdi”, “-itdi” eki vasıtasıyla oluşur. Örneğin: alıtdı, geditdi, bakıtdı, gelitdi vs. (Hasanova, 2016: 180). Derbent – Rusya Federasyonu'na bağlı Dağıstan Özerk Cumhuriyeti'nin güneyinde bulunan ve Azerbaycan Türklerinin yoğun olarak yaşadıkları bir şehirdir. Bizzat tanık olduğumuz üzere, günümüzde Bakü civarındaki Hökmeli kasabasının yerel halkı da nakli mazi kipini Derbent şivesinde kullanıldığı tarzda telaffuz etmektedir.

7 Kur'an-ı Kerim, Yunus suresi, 22. ayet: “Her taraftan dalgalar onlara hücum eder”. Kur'an ayetlerinin anlamı, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanmış olan Kur'an mealinden aktarılmaktadır: <http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf> (erişim tarihi: 26.09.2017).

8 II. bâb, 1. fasıl (Erdebîlî, 1373: 294-295; Şah, 2007: I, 451-452; Neşâti, 2006: 236-237; İbn Bezzaz, 2009: 303,447-448). *Safvetü's-Safâ*'nın Farsça baskısında bu hikâyeyi Şeyh Sadrüddîn, Emir Çoban'ın mutlak naipleri (S. Şah “nâ'ibân-ı mutlak” ibaresini yanlışlıkla “vârisler” şeklinde çevirmiştir) olan Melik Nâsirüddîn ile Mâmân'ın (Neşâti çevirisinde Çobanlı Emir Hasan'ın büyük beyleri olan Emir Nâsirüddîn ile Make'nin) dilinden anlatıyor. *Velâyetnâme*'de ve Üsküdar nüshasında ikinci isim geçmemektedir. Gerek Farsça metinde, gerekse de Neşâti tercümesi ile Üsküdar nüshasında sandıkçanın naip tarafından satın alınmak istediği belirtilse de, *Velâyetnâme*'ye göre naip bu sandıkçanın zaten Emir Çoban için getirildiğini tahmin etmektedir. Hikâyenin Farsçasında gemideki tüm yolcuların şeyhten yardım diledikleri yazılı iken *Velâyetnâme*'de sadece sandıkça sahibi olan tüccarın bu yönde dua ettiği kayıtlıdır. Bu bağlamda Neşâti tercümesi ve Üsküdar nüshası da Farsça metinle örtüşmektedir. Farsça baskıda iki tane dü-beyt (çifte beyit) yer almasına rağmen Neşâti çevirisinde ve *Velâyetnâme*'de sadece bir beyit sunulmuştur. Üsküdar yazmasında ise bu beyitlerden hiçbirisi yer almamaktadır.

9 II. báb, 1. fasil (Erdebili, 1373: 304-305; Şah, 2007: I, 461; Neşâti, 2006: 245-246; Nağiyev, 1983: 62,76; İbn Bezzaz, 2009: 304,448-449). Farsça baskıda ve Neşâti çevirisinde bu hikâyenin sonunda Pire Bedrüddin'in Pire Hasan'la beraber şeyhi ziyaret ettiği yazılmışsa da, *Velâyetnâme*'de ve Bakü nüshasında bu sonuncu şahsın ismi anılmamaktadır. Üsküdar nüshasında ise söz konusu ziyaret ve ardından gelen bir beyit şiir yer almamıştır. Bakü nüshasının tıpkıbasımında bu beytin bulunmasına rağmen metnin transkripsiyonu sırasında atlatıldığını görüyoruz. Ayrıca S. Şah, bu hikâyenin başında yer alan "hâce-i bûd tâcir-i Hatâyî Misâfir nâm" (Misafir adlı Hataylı tacir bir efendi vardı) cümlesini yanlışlıkla "Tâcir Hâtâyî adında bir hoca, yolculuk yapıyordu" şeklinde tercüme etmiştir. Yine aynı çeviride Kulzüm denizi (bkz.: Pala, 2004: 291) yerine sehven "Kalzem" yazılmıştır.

10 II. báb, 2. fasil (Erdebili, 1373: 316; Şah, 2007: I, 473; Neşâti, 2006: 256-257). *Velâyetnâme*'de aniden kar yağıp kış geldiği belirtilmişse de, Farsça baskıda ve Neşâti tercümesinde mevsimin zaten kış olduğu ve bu yüzden yolun karla kaplandığı ifade edilmiştir. Farsça baskıda bu olayın Nir / Neyr yokuşunda yaşandığı kaydedilmiş, fakat S. Şah çevirisi hariç Türkçe tercümelemin hiçbirisinde bu yerin ismi açıklanmamıştır. Hikâyenin sonundaki bir beyit Arapça şiir Neşâti tarafından Türkçeye çevrilmiş, fakat *Velâyetnâme*'de yer almamıştır.

11 II báb, 2. fasil (Erdebili, 1373: 313; Şah, 2007: I, 470; Neşâti, 2006: 254; Nağiyev, 1983: 77; İbn Bezzaz, 2009: 304,449). Hikâyeyi anlatan kişinin ismi Farsça metinde, Neşâti çevirisinde ve Üsküdar nüshasında Pire Hasan, *Velâyetnâme* ile Bakü nüshasında ise Pire Hüseyin olarak yazılmıştır. Farsça baskıda, Bakü ve Üsküdar nüshalarında bu tipi olayın Serâv yokuşunda vuku bulduğu belirtilmişse de, *Velâyetnâme*'de ve Neşâti tercümesinde bu yerin ismi açıklanmamıştır. Gerek Farsça orijinalde, gerekse de Türkçe diğer çevirilerde tipiyeye yakalanmış müridin apdest almadan önce bir çeşmeye (Azerbaycan Türkçesinde: "bulak") vardığı ifade edilmişse de, *Velâyetnâme*'de bu ayrıntı atlatılmıştır. Neşâti çevirisinde müridin şeyhi görünce onun "elin öpmeye azm eylediği" belirtilmiş, fakat bu husus ne Farsça baskıda, ne de diğer çevirilerde yer almamıştır. Bakü ve Üsküdar nüshalarında şeyhin kendi müridine "ey derviş, gel!" diye seslendiği anlatılsa da, Farsça baskı ile Neşâti ve *Velâyetnâme* metinlerinde bu seslenişe rastlamıyoruz. Farsça metinde ve diğer Türkçe çevirilerde hikâyenin sonunda bir beyit şiirin bulunmasına karşın Üsküdar nüshasında bu nazm örneği aktarılmamıştır. İlginçtir ki M. Nağiyev, makalesinin sonuna eklediği tıpkıbasımında yer almasına rağmen bu hikâyenin transkripsiyonunu yapmamıştır.

12 II. báb, 2. fasil (Erdebili, 1373: 314; Şah, 2007: I, 470-471; Neşâti, 2006: 254; Nağiyev, 1983: 64,79-80; İbn Bezzaz, 2009: 305,450). *Velâyetnâme*'de bu hikâyeyi anlatan kişinin nisbesi Kürdi şeklinde anılmışsa da, hem Farsça metinde, hem de diğer çevirilerde Germürüdi şeklinde yazılmıştır. Germürüdi – Şeyh Safi zamanında Azerbaycan'ın Serâb (Serâv) tümeni içinde yer alan üç nahiyeden biriydi (Piriye, 2003: 93). Üsküdar nüshasında Pire Emirşâh'ın ismi yanlışlıkla Pire Emir Şâhiye-el-din diye kaydedilmiştir. Farsça baskıda ve Neşâti çevirisinde bezzâzın kendi oğlunu gezip dolaşırken gördüğü zikredilmişse de, diğer klasik çevirilerde oğlanın bu sırada kapıda durduğu belirtilmiştir. Yine Farsça baskıda ve Neşâti çevirisinde anlatımın sonunda yer alan bir beyte söz konusu diğer çevirilerde rastlamıyoruz.

13 III. báb, 2. fasil (Erdebili, 1373: 377-378; Şah, 2007: I, 531; Neşâti, 2006: 308-309; Nağiyev, 1983: 64,80; İbn Bezzaz, 2009: 305-306,450-451; Kılıç ve Yıldız 2005: 26a). Farsça baskıya ve diğer çevirilere aykırı olarak Üsküdar ve Meşhed nüshalarında hırsızın şeyh huzuruna getirildiği değil de kendisinin geldiği anlatılmaktadır. Neşâti, şeyhin hırka konusunda hırsıza öğüt vermesinden söz etmiyor. Yine Neşâti çevirisinde hırsızın takıldığı dalın sert bir şekilde duvara çakılı olduğu belirtilmişse de, ne diğer tercümelemlerde, ne Farsça baskıda bu husus yer almamıştır. Farsça baskıda hikâyenin sonuna iki beyit, Neşâti çevirisinde ise bir beyit eklenmesine rağmen diğer klasik çevirilerin bu yerinde herhangi bir nazım parçasıyla karşılaşmıyoruz. S. Şah, "tâ be rûz hemçenân bemând" cümlesini yanlışlıkla "bugüne kadar öyle duruyor" şeklinde çevirmiştir. Aslında ise buradaki "rûz" kelimesi "gündüz" anlamında kullanılmıştır ve cümleyi şöyle tercüme etmek daha doğru olurdu: "Gündüz oluncaya kadar öyle kaldı".

14 III. bâb, 2. fasıl (Erdebîlî, 1373: 382-383; Şah, 2007: I, 536-537; Neşâti, 2006: 313-314; İbn Bezzaz, 2009: 306,451). Farsça metinde ve Neşâti çevirisinde bu hikâyede bahsi geçen müridin isminin İvaz Mendkinî olduğu yazılmışsa da, *Velâyetnâme*'de ve Üsküdar nüshasında bu şahsın adı belirtilmemiştir. Yine Farsça baskıda ve Neşâti'de "üç gün, dört gün, beş gün" ifadelerinin yer almasına rağmen adı geçen diğer çevirilerde "üç gün" kelimesi atılmıştır. Hikâyenin ortasında bulunan Farsça beyit, klasik çevirilerin hiçbirisinde yer almazken, anlatının sonundaki çifte beytin de anlamı sadece Neşâti tarafından aktarılmıştır. Farsça baskıya ve Neşâti'ye göre mürid, bir suç işlediği için öldürülmüş, fakat *Velâyetnâme*'ye göre fasıklık yüzünden taşlanarak ve tepelenerek katledilmiştir. Gerek eserin Farsça orijinalinde, gerekse de *Velâyetnâme*'de ve Üsküdar nüshasında müridin vazgeçilmez olan ibadetler "zikir ve namaz" diye sıralanmıştır. Bizce bu şekilde sıralama bir tesadüf olmasa gerek. Çünkü "tarikatlarda zikir kulun rabbine yaklaşmasını sağlayan en büyük ibadet, nefsi terbiye için uygulanan riyâzetin en önemli esası olarak kabul edilir" (Öngören, 2013: 411). Ancak Neşâti çevirisinde namaz, zikirden önceye alınmıştır. Biz bunun da bir tesadüf olmadığını düşünüyoruz. Zira Şah Tahmasb zamanında şeriâtın ön plana çıkmış olmasının burada etkin rol oynadığı fikrindeyiz. Fakat için en ilginç yönü, S. Şah tarafından yapılmış olan çeviride zikrin tamamen ortadan kaldırılarak namazın başa alınması ve ardından da metnin bu yerinde hiç olmayan orucun buraya eklenmesidir. Söz konusu tahrifler kasıtlı olarak değil de bilinçaltı ve içgüdüsel bir hissiyatla yapılmış olsalar dahi XVI. yüzyıldan günümüze kadar gerek Şii, gerekse de Sünni çevrelerce Şeyh Safî'nin şeriât kuralları içine çekilmesine ve belli bir mezhebe bağlanmasına yönelik çabalara birer örnek olarak gösterilebilirler.

15 III. bâb, 2. fasıl (Erdebîlî, 1373: 398; Şah, 2007: I, 552; Neşâti, 2006: 327; İbn Bezzaz, 2009: 306,451). Eserin Farsça baskısında bu hikâyenin sonunda yer alan Arapça bir beyit, klasik tercümelerin hiçbirisinde bulunmamaktadır. S. Şah'ın çevirisinde; "... bir şahıs Şeyh (k.s.), mecliste gönül çeken sözler söylüyordu. O kişi kendini kaybediyor ve yüksek sesle bağırıyordu" şeklinde karmaşık bir kısım mevcuttur. Aslında bu kısmın şu şekilde tercüme edilmesi gerekirdi: "Şeyh (k.s.) mecliste gönül çeken sözler söylediğinde bir şahıs kendini kaybediyor ve yüksek sesle bağırıyordu". Yine söz konusu çeviride "be vey fermûd ez ser-i hiddet" ifadeleri "ona buyurdu o şiddetle" şeklinde aktarılmıştır. Bizce bu kısım, "hiddetle / öfkeyle ona buyurdu" diye çevrilmeliydi.

16 III. bâb, 1. fasıl (Erdebîlî, 1373: 354; Şah, 2007: I, 508; Neşâti, 2006: 287; İbn Bezzaz, 2009: 306,451-452). Farsça metinde ve Neşâti'de bu hikâyeyi anlatan müridin babasının ismi (Pîre Muhammed Tîrâbâdî) geçtiği halde *Velâyetnâme* ile Üsküdar nüshasında yer almamaktadır. Neşâti çevirisinde müridin ismi Cebrail olarak değil de Halil diye yazılmıştır. Farsça baskıda müridin sağır ve kekeme olduğu belirtilirken hem Neşâti, hem de S. Şah "güng" (sağır) kelimesini çevirmeyi ihmal etmişler. Üsküdar nüshasında müridin dilsiz ve aksak, *Velâyetnâme*'de ise evl-dil (kekeme) ve aksak olduğu belirtilmiştir. Farsça neşirde ve Neşâti tercümesinde bu olayın Bozkoş dağında vuku bulduğu ifade edilirken, Üsküdar nüshasıyla *Velâyetnâme*'de yer adı zikredilmemiştir. S. Şah "mühimmî dâstem" (bir işim vardı) ifadesini yanlışlıkla "mola verdim" şeklinde tercüme etmiştir. Müridin dilinin yanı sıra bacağıının da iyileşmiş olması ve hikâyenin sonunda onunla şeyh arasında vuku bulan diyalog, *Velâyetnâme* ile Üsküdar nüshasında yer almalarına rağmen ne Farsça baskıda, ne de Neşâti tercümesinde bulunmamaktadırlar. Buna karşılık anlatının sonunda Farsça metinde ve Neşâti'de yer alan beyite *Velâyetnâme* ile Üsküdar nüshasında rastlamıyoruz.

17 VIII. bâb, 8. fasıl (Erdebîlî, 1373: 897; Şah, 2007: II, 290-291; Neşâti, 2006: 711-712; İbn Bezzaz, 2009: 306-307,452). Bu paragrafın ardından Farsça baskıda yer alan ve Neşâti tarafından da Türkçeye aktarılan iki beyit şiir Üsküdar nüshasında ve *Velâyetnâme*'de bulunmamaktadır.

18 VIII. bâb, 8. fasıl (Erdebîlî, 1373: 897-898; Şah, 2007: II, 291; İbn Bezzaz, 2009: 307,452-453). *Velâyetnâme*'de ve Üsküdar nüshasında vakfedilen köyün ismi açıklanmasa da, Farsça baskıda bunun Erdebîl'in Elivân nahiyesinin Erşak köyü olduğu kaydedilmiştir. Yine *Velâyetnâme*'de ismi anılmayan, Üsküdar nüshasında ise bahsi bile geçmeyen suyun / ırmağın adı Farsça baskıda Siyâhrûd şeklinde zikredilmiştir. *Velâyetnâme*'den ve Üsküdar nüshasından farklı olarak Farsça baskıda şeyhin sondaki cevabı kısa kesilmiştir. Neşâti'de ise vakıfları konu eden bu pasaj hiç bulunmamaktadır. Belli ki şeyhin

vakıf karşıtı görüşleri Safevî yönetiminin hoşuna gitmediği için metinden çıkarılmıştır. Zira Safevîler iktidara geldikten sonra Şiiğin yaygınlaştırılması için bir araç olarak kullanılan vakıf kurumu önemli bir gelişim göstermiştir (bkz.: Efendiyev, 1981: 209).

19 Kur'an-ı Kerim, Fussilet suresi, 41. ayet: “Şüphesiz o, çok değerli ve sağlam bir kitaptır”.

20 VIII. bâb, 10. fasıl (Erdebili, 1373: 909-910; Şah, 2007: II, 301; Neşâti, 2006: 717; İbn Bezzaz, 2009: 307,453). Farsça baskıda iki tane ayetin yer almasına rağmen, incelediğimiz klasik tercümelerin hepsinde bunların sadece birincisi yer almıştır. Hikâyenin sonu Üsküdar nüshasında eksiktir. Bu kısım S. Şah tarafından da doğru bir biçimde çevrilmemiştir. *Velâyetnâme*'deki çeviri mahiyet itibarıyla Farsça orijinalin anlamına daha yakın bir çeviridir. Farsça metinde ve Neşâti çevirisinde hikâyenin sonunda yer alan beyit, *Velâyetnâme*'de ve Üsküdar nüshasında bulunmamaktadır.

21 VIII. bâb, 18. fasıl (Erdebili, 1373: 927-928; Şah, 2007: II, 314-315; Neşâti, 2006: 725-726; İbn Bezzaz, 2009: 308-309,454-455). Farsça metinde var olan bazı ayrıntılar, Arapça mısralar ve cümleler klasik çevirilerde yer almamaktadır. Farsça mısralar Neşâti tarafından Türkçe çevrilseler de, diğer klasik tercümelelerde bulunmamaktadırlar.

22 VII. bâb, 3. fasıl (Erdebili, 1373: 764; Şah, 2007: II, 161). Atın “Kur'an” okuması kısmı Farsça metinde yer almamaktadır. Hikâyenin sonundaki Farsça beytin ne orijinali, ne de tercümesi *Velâyetnâme*'de yoktur.

23 VII. bâb, 1. fasıl (Erdebili, 1373: 718-719; Şah, 2007: II, 116-117; Neşâti, 2006: 591-592; İbn Bezzaz, 2009: 310-311,456-457). Farsça baskıya göre bu hikâyeyi Melikü's-sâdât Seyyid Kutub (Neşâti'de Kutbüddin) Murtazâ İsfahâni, Mevlânâ-i A'lem Adudüddin Şebânkâreî'den (Neşâti'de adı geçmemektedir) nakletmektedir. Olaya iştirak edenlerin isimlerinin zikrinde de Farsça metinle Neşâti çevirisinin kısmen örtüşmesine rağmen *Velâyetnâme* bazı farklılıklar içermektedir. Üsküdar nüshası da bu bağlamda *Velâyetnâme* ile benzerlik göstermektedir. Metindeki Arapça beş beyit yerine Neşâti çevirisinde Türkçe bir beyit yer almakta, *Velâyetnâme*'de ve Üsküdar nüshasında ise bu hikâyede hiçbir mısra sunulmamaktadır.

24 VII. bâb, 1. fasıl (Erdebili, 1373: 727; Şah, 2007: II, 124; Neşâti, 2006: 598; İbn Bezzaz, 2009: 311,457-458). Hikâyeyi anlatan kişinin nisbesi Farsça metinde Alancârîki diye yazılmıştır. Neşâti ve S. Şah nedense bu adın Arapça olduğunu düşünmüş ve kelimenin başındaki elif ve lam harflerinin Arapçadaki “el” takısı olduğunu zannetmişler. Bu sebepten Neşâti, ilk iki harfi bir kenara bırakarak nisbeyi Necareklü şeklinde çevirmiş, S. Şah ise “en-Necârki” diye okumuştur. Oysaki bu isim Arapça değil, Türkçedir. Alancârık – İran Azerbaycanı'nda, Miyâne şehristanında ahalisi Türklerden oluşan bir köydür (bkz.: Rezmârâ vd., 1330: 43). Fakat *Velâyetnâme*'de bu nisbe Alıncakî şeklinde yazılmıştır. Yine İran Azerbaycanı'nın Marağa ve Merend şehristanlarında Alıncak (veya Alancık) isimli köyler bulunmaktadır (Rezmârâ vd., 1330: 43). Ayrıca Azerbaycan Cumhuriyeti'nde Nahçıvan şehri civarında Alıncak veya Alınca (bugünkü ismiyle Elince) adlı bir kale vardır (Piriyeve, 2003: 166-167). Belli ki *Velâyetnâme* yazarı, Farsça metindeki Alancârîk yer adını Alıncak (Alancık)'la karıştırmıştır. Üsküdar nüshasında ise söz konusu nisbe, “Muhârîki” diye hatalı bir biçimde yazılmıştır.

25 VII. bâb, 1. fasıl (Erdebili, 1373: 728; Şah, 2007: II, 125-126; Neşâti, 2006: 599-600; İbn Bezzaz, 2009: 311,458; Kılıç ve Yıldız 2005: 26a,22b). Farsça metinde ve Neşâti tercümesinde bu hikâyeyi Pîr Muhammed Dârverî (veya Dârürî)'nin dilinden Pîre Ahmed aktarmaktadır. Üsküdar ve Meşhed nüshalarında ise hikâye doğrudan Pîre Muhammed Dâverî'den nakledilmektedir. Meşhed nüshasında Hz. Muhammed'in ismi ile Şeyh Zâhid'in ismi arasında Hz. Ali'nin de adı (İmam Aliyyü'l-Murtazâ) anılmaktadır. Hikâyenin sonunda Farsça metin ile Neşâti çevirisinde yer alan iki beyit şîr, diğer klasik tercümelerde bulunmamaktadır.

26 VII. bâb, 1. fasıl (Erdebili, 1373: 704; Şah, 2007: II, 101-102; Neşâti, 2006: 578-579). Farsça metinde ve Neşâti çevirisinde Pîre Muhammed yerine Pîre Mahmud yazılmıştır. Neşâti çevirisinde Âişe bint Ebû Bekr hakkında hiçbir saygı ifadesi kullanılmamıştır. Neşâti, hikâyenin sonundaki Arapça beyti şu şekilde çevirmiştir: “Âşık hemîşe gönülide dilber gamı gerek, Gayrın hayali konya anun üsne



hâme çek". S. Şah, "der gazâ bühtân ... benehâdend" ("gazada bühtan ... ettiler") kısmındaki "gaza" ve "bühtan" kelimeleri arasında bir isim tamlamasının olduğunu zannederek bu ifadeyi "bühtan gazası" şeklinde çevirmiştir. Eseri Farsça yayına hazırlayan G. R. Tabâtabâyî Mecd, metindeki "in evliyâullah râ keşf ve kerâmet bâşed" cümlesinin başındaki Farsça "bu" anlamına gelen "in" işaret sıfatını hareketlerle donatarak yanlışlıkla Arapçadaki "eyne" (nerede) kelimesi şekline sokmuştur. Bu hatayı farkedemeyen S. Şah da söz konusu cümleyi şu şekilde çevirmiştir: "Allah'ın velilerinin nerede keşif ve kerametleri vardır". Halbuki *Velâyetnâme* mütercimi haklı olarak burada Farsça işaret sıfatının yer aldığını belirlemiş ve cümleyi "bu evliyâullahta keşf ve kerâmât olur" diye tercüme etmiştir.

27 VII. bâb, 1. fasıl (Erdebili, 1373: 694-695; Şah, 2007: II, 91-92; İbn Bezzaz, 2009: 309,455; Kılıç ve Yıldız 2005: 22b-23b). Farsça metinde şeyhten keramet bekleyen kişinin aslında Ucanlı Davud olduğu, fakat onun kendisini Buharalı Mevlânâ Şemsüddin olarak tanıttığı kayıtlıdır. Yine eserin Farsçasında hikâyeyi anlatan Hacı İsrail'in nisbesi "Şerefâbâdi Germrûdi" şeklinde yazılmıştır. Üsküdar ve Meşhed nüshalarında "sahabeler" yerine On İki İmam kastedilerek "eimme-i masumin ridvanullahu aleyhum ecma'in" diye yazılmıştır. Farsça metinde ise ne sehabeler, ne de On İki İmam anılmamıştır. Hikâyenin sonundaki Farsça beytin Türkçe anlamı şöyledir: "Eğer şahın bu hükümüne gönül boyun eğerse, Eliyle gönül sırlarından can hazinesi getirir" (yani Tanrı'nın hükümüne boyun eğen gönül, kendi içinde bir hazine gibi saklı olan sırları keşfetmiş olur). Bu mısralar Üsküdar ve Meşhed nüshalarında yer almıyor.

28 VII. bâb, 1. fasıl (Erdebili, 1373: 687-688; Şah, 2007: II, 85; Neşâti, 2006: 563; Nağiyev, 1983: 81). Bakü nüshasının tıpkıbasımında yer almasına rağmen M. Nağiyev tarafından transkripsiyonu yapılmamıştır. Farsça metinde ve Neşâti çevirisinde Pire Muhyî yerine Pire Memî yazılmıştır. *Velâyetnâme*'de ve Bakü nüshasında şeyhin dilinden derişlerin pâk olmak için hamama girdikleri ifade edilmişse de, Farsça metinde ve Neşâti'de onların hamama zaten pak geldikleri belirtilmiştir. *Velâyetnâme*'deki beytin tercümesi şöyledir: "Onlar yeryüzüne gelmiş olan pak yağmur gibidirler; Dolu dolu dirilik suyu içerek pak gelmişlerdir". Farsça metindeki ve Bakü nüshasındaki şiirin başında "pâk-bârân" yerine "pâk-bâzân" yazılmıştır. Böyle olunca beyti şu şekilde çevirmek icap eder: "Yeryüzüne gelmiş olan sadakatlı âşiklar; Dolu dolu dirilik suyu içerek pak gelmişlerdir". S. Şah, harfiyen "fedakârlık yapan" veya "dürüst oynayan" anlamlarına gelen, mecazi olarak da "sadakatlı âşık" manasını ifade eden "pâk-bâz" ifadesini "gazi" şeklinde tercüme etmiştir. Bunun yanı sıra yine aynı araştırmacı, klasik edebiyatta "dirilik suyu, ölmelik suyu" anlamında kullanılan "âb-ı hayvân" tabirini de "helal hayvanın sütü" diye hatalı bir biçimde çevirmiştir.

29 VII. bâb, 1. fasıl (Erdebili, 1373: 683; Şah, 2007: II, 80; Neşâti, 2006: 559; Nağiyev, 1983: 65,81-82). Farsça baskıda ve Neşâti tercümesinde bu hikâyeyi Mevlânâ Şemsüddin, Pire İvaz Harrakâni'nin dilinden anlatmaktadır. S. Şah, hikâyenin sonundaki şiiri yanlış olarak şu tarzda çevirmiştir: "Âşığın himmeti doğru değildi; Huri ve köşkler her kimin aklına gelse onun hiç suçu yoktur". Aslında ise şu şekilde çevirmek gerekirdi: "Sadık âşığın himmeti huri ve kasırlara yönelik olamaz; Bunlar her kimin nazarına gelirse kusurdan başka bir şey değildir".

30 VI. bâb (Erdebili, 1373: 652; Şah, 2007: II, 52-53; Neşâti, 2006: 536; Nağiyev, 1983: 66,84). Eserin Farsçasında Mevlânâ Hâfızüddin'in ismi "Mevlânâ Nizâm Hâfız Serâvi" şeklinde, Neşâti çevirisinde ise "Mevlânâ Nizâmüddin'in oğlu" diye geçmektedir. Yine söz konusu baskılarda bu olayın çocukların mektepte Kur'an okudukları vakit gerçekleştiği yazılıdır. Hikâyenin sonundaki Farsça beytin çevirisi: "Eğer el (kol) açarak bir dem gönül coşkuyla dans (sema) ederse, Binlerce can o âlemde canbazlık azmi gösterir". *Velâyetnâme*'deki bu beyitle Farsça baskıdaki beyit arasında ufak farklılıklar vardır. Bunun yanı sıra Farsça metinde ikinci bir beyit de vardır ki ne *Velâyetnâme*'de, ne de Neşâti çevirisinde yer almamaktadır.

31 "Sen Simurg kuşusun, kanat açarak mananın saygın Kaf dağına uç; Baykuşlar gibi ne zamana kadar viranede oturacaksın?". S. Şah, ikinci mısraı yanlışlıkla "evler kendilerini nasıl viran eder?" şeklinde tercüme etmiştir.

32 VI. báb (Erdebili, 1373: 652-653; Şah, 2007: II, 53; Neşâti, 2006: 537; Nağiyev, 1983: 85). Farsça metinde ve Neşâti'de Abdülhamid'in nisbesi Sereskâni, Muhammed Kavvâl'in nisbesi ise Heştrûdi olarak yazılmış, ayrıca bu olayın Heştrûd zaviyesinde gerçekleştiği ve şeyhin üç gün boyunca sema ettiği belirtilmiştir. Hikâyenin sonundaki Farsça beytin çevirisi: "Mana âleminde o meydana ayak basarlarsa; Can havasında imkân arsasından kenara çıkarlar (olağanüstü işler yaparlar)". M. Nağiyev, makalesine eklediği tıpkıbasımında yer almasına rağmen bu hikâyeyi transkripsiyon yapmamıştır.

33 Yazma nüshada "begünced" (sığar) yazılmasına rağmen anlam itibarıyla "negünced" (sığmaz) olması gerekmektedir. Beytin anlamı: "Eğer o efendiler başlarını celadet yakasından çıkarırlarsa, Onların boynu iki âlemin yakasına sığmaz".

34 VII. báb, 1. fasıl (Erdebili, 1373: 673-674; Şah, 2007: II, 71-72; Neşâti, 2006: 552; Nağiyev, 1983: 65,82-84). Farsça baskıda Sirâcüddin yerine Sirâc yazılıdır. Bakü nüshasında şeyhin zaviyenin üzerinde değil, ortasında oturduğu belirtilir. S. Şah, "bir şahsın aklından geçti ki Cüneyd'in boynu yoğundur" şeklinde çevirmesi gereken cümleyi "başka birisini gördün ki boynu Cüneyd'den yoğun olsun" diye tercüme etmiştir. Hikâyenin ardından Farsça baskıda yer alan ve Neşâti tarafından da Türkçeye çevrilen bir beyit şiire *Velâyetnâme*'de ve Bakü nüshasında rastlamıyoruz.

35 Farsça metinde nisbesi Uberi şeklinde kayıtlıdır.

36 Farsça baskıda: Çârberdi.

37 Yazma nüshada "Mevlânâ Kûşbüddin ve Ahvîn" diye yazılmışsa da aslında bu isimler aynı kişiye aittir.

38 Farsça metinde nisbesi Şebânkâreyî olarak zikredilmiştir. Neşâti çevirisinde ise Adudüddin yerine Hüsâmüddin diye yazılmıştır.

39 Kur'an-ı Kerim, Ankebût suresi, 41. ayet: "Allah'tan başka veliler edinenlerin hâli örümcek gibidir".

40 Kur'an-ı Kerim, Tövbe suresi, 109. ayet. Ayetin tamamının meali: "Binasını takva (Allah'a karşı gelmekten sakınmak) ve O'nun rızasını kazanmak temeli üzerine kuran kimse mi daha hayırlıdır, yoksa binasını çökmeye yüz tutmuş bir yerin kenarına kurup, onunla birlikte kendisi de cehennem ateşine yuvarlanan kimse mi? Allah, zalimler topluluğunu doğru yola erdirmez".

41 Metinde "oldı" kelimesi yanlışlıkla iki kez yazılmış.

42 VI. báb (Erdebili, 1373: 646-649; Şah, 2007: II, 47; Neşâti, 2006: 531-534; Nağiyev, 1983: 66-67,85-89). Bakü nüshasının tıpkıbasımında yer almasına rağmen M. Nağiyev bu hikâyenin sadece yarısının transkripsiyonunu yapmıştır. S. Şah'ın tercümesinde de hikâyenin son paragrafi yer almamaktadır. Farsça baskıda bu olayın Tebriz'deki İmaret-i Reşidi Camii'nde gerçekleştiği belirtilmektedir. Hikâyedeki beyitler *Velâyetnâme*'de ve Bakü nüshasında bulunmamaktadır.

## Kaynakça

- Bahadıroğlu, Mustafa. (2000). "İbrahim Zâhid-i Geylânî", *TDV. İslam Ansiklopedisi*. 21. c. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.359-360.
- Beyânî, Carullahzâde Mustafa. (2008). *Tezkiretü's-Şu'arâ*. Hazırlayan: Aysun Sungurhan Eyduran. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü.
- Boyras, Şeref (2014). "Yâr Ali Çelebi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://www.turkedyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=5801> (madde yazım tarihi: 07.12.2014)

- Efendi, İlyas. (1994). “İsmail Hakkı Bursevi'nin Kitabı's-Silsileti'l-Celvetiyye'si”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Efendiyev, Oktay. (1981). *Azerbaydjanskoye gosudarstvo Sefevidov v XVI veke*. Baku: İzdatelstvo Elm.
- Erdebili, İbn-i Bezzâz. (1373). *Safvetü's-Safâ (der tercüme-i ahvâl o akvâl o kerâmât-ı Şeyh Safiyyüddin İshak Erdebili)*. Mukaddime ve tashih: Gulâm Rızâ Tabâtabâyi Mecc. Tebriz: İntişârât-ı Musahhîh.
- Erdebili, Şeyh Safiyyüddin. (1380). *Kara Mecmua*. Tedvîn eden: Hüseyin Düzgün. Tahran: Peyâm.
- . (2004). *Kara Mecmua*. Hazırlayan: İslam Qaribli. Bakü: Cavidan-T Neşriyatı.
- Erdebili, Şeyh Safiyyeddin İshâk ibn-i Cebrâil. (2008). *Makâlât (Şeyh Safi Buyruğu)*. Hazırlayanlar: Sönmez Kutlu ve Nizamettin Parlak. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Erkmen, Aslıhan. (2017). “The Visualization of Shaykh Şafi al-Din İshâq Ardabili: A Unique Illustrated Copy of the Şafvat al-Şafâ at the Aga Khan Museum Collection and Its Illustrations”, *Iranian Studies*, Vol. 50, No. 1, p.45-77.
- Gaffâriferd, Abbaskuli. (1387). “Hâstgâh-ı Niyâkân-ı Şeyh Zâhid ve Mahall-i Konûni-ı Ârâmgâh-ı Ū”, *Pejûheşnâme-i Târih*, Sâl-ı 3, Şomâre-i 12, s.65-81.
- Gordlevsky, Vladimir Aleksandroviç. (2011). “Karakoyunlu (Maku Hanlığı'na Bir Geziden Derlenmiş Bilgiler)”, Çeviri, sunuş ve eklemeler: Namiq Musalı, *Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4, s.83-125.
- Gündüz, Tufan. (2010). “Sofyalı Bâli Efendi'nin Safevilere Dair Rüstem Paşa'ya Gönderdiği Mektup”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 56, s.203-210.
- Hasanova, İlahe. (2016). “Türk Dillerinde Zaman Anlayışı”, *Türkoloji İlmî-Medenî Harekatta Ortak Değerler ve Yeni Çağırışlar* (I. Türkoloji Kurultay'ın 90 Yılığına Hasrolunmuş Beynelhalk Konferansın Materyalleri). II. c. Bakü: Elm ve Tahsil Neşriyatı, s.177-182.
- İbn Bezzaz, Vehhab Rahman. (2009). *Makâlât-ı Şeyh Safi (Safvetü's-Safa 4. Bab)*. Hazırlayan ve yorumlayan: İsmail Kaygusuz. Ankara: Alevi Akademisi Yayınları.
- Kaplan, Doğan. (2008). “Buyruklara Göre Kızılbaşlık”. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Kelâbâzi, Ebu-Bekr Muhammed b. Ebu-İshâk. *Nûru'l-Mürîdîn*. Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1383/2, vr. 136b-198b ([http://yazmalar.gov.tr/detay\\_goster.php?k=80426](http://yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=80426) – erişim tarihi: 20.02.20017)
- Kılıç, Filiz ve Ayşe Yıldız. (2005). “Tezkire-i Şeyh Safi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 36, s.9-104.
- Kurtoglu, Orhan. (2016). “Yozgatlı Nihânî'nin Hacı Bektaş-ı Velî Velâyetnâmesi'ndeki Eskicil Unsurlar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 80, s.99-120.
- Kutlu, Sönmez. (2010). “Alevi-Bektaşî Yazılı (Arap Harfli) Kaynaklarının Neşri ve Ortaya

- Çıkan Sorunlar”, *Alevi ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri*. Editörler: Gıyasettin Aytaş ve Derya Sümer. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, s.42-73.
- .(2006). *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Memcua*, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, 37 Hk 2694.
- Musalı, Namiq. (2011). “İbn Bezzâz’ın Safvetü’s-Safâ adlı eserinde Azerbaycan Ahiliği”, *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. II. c. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, s.795-809.
- .(2016). “Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 80, s.9-30.
- Müsevî, Seyyid Fahrüddin. (1378). *Târih-i Erdebil ve Dânişmendân*. I. c. Erdebil: İntişârât-ı Şeyh Safiyyüddin.
- Nağiyev, Möhsün. (1983). “Orta Asır Tercüme Eseri Şeyh Safi Menâkıbı”, *Geçmişimizden Gelen Sesler*. II. c. Bakü: Azerbaycan Bilimler Akademisi Respublika Elyazmalar Fondu, s.59-89.
- Nemet, Meşedihanım. (1992). *Azerbaycan’da Pirlər*. Bakü: Azərneşr.
- Neşâti, Mevlânâ Muhammed b. Hüseyin Kâtib. (2006). *Şeyh Safi Tezkiresi (Safvetü’s-Safâ’nın XVI. asır Türk tercümesi)*. Tertipçiler ve neşre hazırlayanlar: Möhsün Nağısoyly, Sever Cabbarlı ve Rauf Şeyhzamanlı. Bakü: Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Elyazmalar Enstitüsü Yayınları.
- .(2017). *Tezkire-i Şeyh Safi (İnceleme-Metin-Dizin)*. Hazırlayan: Feyza Tokat. I-II. c. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Öngören, Reşat. (2013). “Zikir”, *TDV. İslam Ansiklopedisi*. 44. c. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.409-412.
- Pala, İskender. (2004). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Piriyev, Vâkf. (2003). *Azerbaycan XIII-XIV. Asırlarda*. Bakü: Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü Yayınları.
- Rezmârâ, Hüseyin Ali vd. (1330). *Ferheng-i Coğrafya-i İnan*. IV. c. Tahran: İntişârât-ı Dâ’ire-i Coğrafyayî-yi Sitâd-ı Erteş.
- Seferî, Baba. (1371). *Erdebil der Güzergâh-ı Târih*. II. c. Erdebil: Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslâmî.
- Storey, Charles Ambrose. (1953). *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey*. Volume I. Part 2. London: Luzac and Co. Ltd.
- Şah, Serap. (2007). “Safvetü’s-Safâ’da Safiyyüddin-i Erdebili’nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkibeleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. I-II. c. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Şahin, Fidan. (2000). “Şeyh Sâfi Vasiyetnâmesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi. Afyon

- Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.
- Şahin, Haşim. (2010). "Alevi-Bektaşî Tarihînin Yazılı Kaynakları: Velayetnameler", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. Editör: Halil İbrahim Bulut. Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010, s.357-366.
- Taşğın, Ahmet. (2012). *Klasik Kaynaklarda Heterodoks Dervişler ve Heterodoksi*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- (2005). "Şeyh Sâfi Menakıbı ve Buyruklar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 33, s.441-458.
- Togan, Zeki Velidi. (1957). "Sur L'Origine des Safavides", *Melanges Louis Massignon*. Tome III. Damascus, p.345-357.
- Uludağ, Süleyman. (2002). "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim", *TDV. İslam Ansiklopedisi*. 25. c. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.192-193.
- Zâhidî, Şeyh Hüseyin peser-i Şeyh Abdâl Pîrzâde. (1924). *Silsiletü'n-Neseb-i Safeviyye*. Berlin: İntişârât-ı İrânşehr.

# THE KAZAK WEDDING “BETASHAR”: REGIONAL FEATURES AND RITES\*

## KAZAK HALKININ EVLENME DÜĞÜNLERİNDEKİ “BETAŞAR”: BÖLGESEL RİTÜELLER VE GELENEKLER

Tattigul KARTAIEVA\*\*  
Bakytzhan KALNIYAZ\*\*\*

### Abstract

Betashar is the Kazak peoples' traditional folklore heritage, rooted in ancient times. The tradition of betashar (meaning «opening the face of a new bride») is one of the important traditions of wedding ceremonies of the Kazakh people. Betashar is a vivid tradition in all regions of the Kazak land, passing from one generation to the next. This ceremony is performed by a cheerful, silver-tongued, respectable and young poet. A song accompanying the ceremony of removing shawl from the bride's face is the most significant part of the betashar. The Betashar ritual is a tradition maintained within the family with great enthusiasm. The most important goal of the Betasar tradition is to guide the new bride to get used to new family life by the introducing new family members and the ease of getting used to a new family life, with the help of the song «betashar». Presentation of betashar is an extremely solemn and very picturesque event. After betashar, the ritual as a part of which the new daughter in law serve tea to all of the relatives starts. The article highlights the regional variations in the Betashar ritual in Kazak land.

**Key words:** Kazak wedding party, Betashar attributes, tradition, the Betashar song, bride

### Öz

Betaşar cırı, Kazak halkının eski dönemlerden beri yaşatılagelen geleneksel halk mirasıdır. Betaşar (“bet açar” - yeni gelinin yüzünü açma anlamı taşır) geleneği, Kazak halkının evlenme törenlerinin önemli geleneklerinden biridir. Betaşar, Kazak halkının nesilden nesile ulaştırarak yaşatmakta olduğu çok özel bir adettir. Betaşar ritüelini gerçekleştirmek üzere söz ustası, hazırcevap şairlik yeteneğine sahip, halk tarafından tanınan genç ozan davet edilir. Betaşar ritüelinin en önemli parçası, gelinin yüzünü açmak için söylenen Betaşar şarkısının söylendiği kısımdır. Betaşar ritüeli, büyük bir coşkuyla aile arasında gerçekleştirilen bir gelenektir. Betaşar geleneğinin en önemli amacı, “Betaşar Şarkısının” yardımıyla yeni geline yol gösterip, tavsiyelerde bulunmak, yeni aile üyeleriyle tanıştırmak ve böylece yeni kurmakta olduğu aile hayatına alışmasını kolaylaştırmaktır. Betaşar ritüelinden sonra gelin tarafından çay ikram etme ritüeli başlar. Makalede, Betaşar geleneğinin Kazak topraklarındaki bölgesel özellikleri incelenmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kazak halkının evlenme törenleri, Betaşarın özellikleri, gelenek görenekler, Betaşar şarkısı, gelin

\* Makalenin Geliş Tarihi:27.01.2017, Kabul Tarihi: 08.03.2017.

\*\* Prof.Dr. Al-Farabi Kazakh National University. Department of Archeology, Ethnology and Museology. Almaty/ Kazakhstan, kartaeva07@mail.ru, ORCID ID:orcid.org/0000-0001-6180-4107

\*\*\* Master of Arts, Al-Farabi Kazakh National university. Department of Archeology, Ethnology and Museology. Almaty/Kazakhstan, bakitzhan\_kalniyaz@mail.ru, ORCID ID:orcid.org/0000-0002-4485-6869

## 1. Introduction

Betashar is a folklore legacy of ancient times, transferring orally from one generation to the next. This unwritten tradition survived to our days thanks to oral transmission. The tradition dates back to the XIX century, when Tzarist visitors to the Kazak land - military orientalists, travelers and researchers – recorded ancient versions of the betashar and took their own notes about its performance. These were: Vasili Radlov (Radlov, 1870), Nikolai Grodekov (Grodekov, 1889), Alexander Alektorov (Alektorov, 1888), Abubakir Divayayev (Divayev, 1900), Lubov Poltoraskaya (Poltoraskaya, 1878), and others. Important are the writings by the Kazak illuminer of XIX century Ibrai Altynsarin (Altynsarin, 1870), members of the Kazak elite and Alash-Orda party at the beginning of XX century Akhmet Baitursinov (Baitursinov, 1989), Saken Seifullin (Seifullin, 1964), Mukhtar Auezov (Auezov, 1985) about meaning of this betashar tradition and its ancient samples.

Betashar is, in essence, a ritual of opening bride's face (*bet* – face, *ashu* – to open), constituting the nucleus of the wedding ceremonial. Betashar is the tradition, vivid in all regions of the Kazak land, naturally passing from one generation to the next. This ceremony is conducted by a cheerful silver-tongued guy with good reputation, had great respect in the public and called *betasharshi* (the one who actually opens the bride's face to public). In the Karmakshy district with well developed school of *zhyrau/zhyrshi* (storytellers, improvisers), as well as the popular tradition of throat singing, it is common to invite well-known *zhyrau* people to conduct the betashar ceremony. The primary duty of betashar *zhyrau* is to make bride familiar with her new family and her duties in the household. *Zhyrshy* describes personal traits and distinctive qualities of each new relative.

## 2. The Betashar Performance

After fetching bride from her *aul* (a settlement consisting of mobile yurts) to groom's *aul*, the groom would go ahead of the bride's cortege/suite, *kalindik koshi*<sup>1</sup>, in order to signal the arrival of his young wife (*kelin, kelinshek*). Maidens from groom's aul would meet bride at a distance of 3-4 versts ahead of the aul to accompany her. Maidens help her to dismount her horse and walk with her along the path. Bride rewards them with rings and necklaces.

During the whole trip in bride's cortege and until after the official ceremony of betashar, bride is kept under *shymyldik*<sup>2</sup> (white baldaquin) in order to hide her face, as required by the Kazak custom.

Her appearance is greeted by *shashu*, candies spread by the clan's high-ranked woman, mother of many children<sup>3</sup>. According to sources, in ancient times, prior to entering the yurt of her father-in-law, bride touched with her forehead the yurt's lintel

and doors. Similarly, Karakalpak brides bowed to the threshold, touching it with their fingertips; South Macedonian Bulgar brides bowed to the threshold three times<sup>4</sup> (Toleybayev, 1991: 28). The touch of the yurt door with bride's forehead meant Kazaks that she acquires the patronage of *aruaks* - spirits of groom ancestors from now on. Stepping over the threshold with her right leg, bride bowed three times: the first bow to aruaks, the second and the third bow to father-in-law and mother-in-law respectively.

Disguised from fathers-in-law, bride is brought indoor, and, with help of women, she performs the ritual of pouring the melt sheep tail-fat into the hearth (*otka mai kuyu*) in the honor of ancestors (Altynsarin, 1870: 4-5; Argunbayev, 1996: 194; Grodekov, 1889: 77). The rite is connected to the ancestors' cult and the cult of fire, the symbol of hearth's strength. The latter cult is more ancient than the former cult and initially was connected to the cult of family sanctities and hearth patronesses. This is witnessed by the ritual words: "Ot Ana, Mai Ana, jarulka, i.e., Bless and save, Mother-Fire, Mother-Fat" (Altynsarin, 1870: 4-5; Grodekov, 1889: 65; Velihanov, 1985: 208-210). With many Siberian people, the home hearth is symbolized by the image of "Mother-Fire, Mistress of Fire or Beldam of Fife", to which sacrifice is offered. However, the cult of fire within the wedding ceremony is somewhat different among Turkic people<sup>5</sup>.

During the bride's first visit, father-in-law seats her on a new soft sheep skin by saying: "*Teridei jumsak bol*, i.e., Be nice like this skin" (Velihanov, 1885: 208). Its purpose was to encourage new bride to foster nice attitudes towards her parents-in-law, to ease birth deliveries in the future, and to have many children. Uzbeks and Karakalpaks have similar rites (Snesarev, 1969: 85). Sheep has the totemic meaning among the Central Asian people and Kazaks. Therefore, the sheep skin is not only a symbol of fecundation, but also a watcher totem.



a





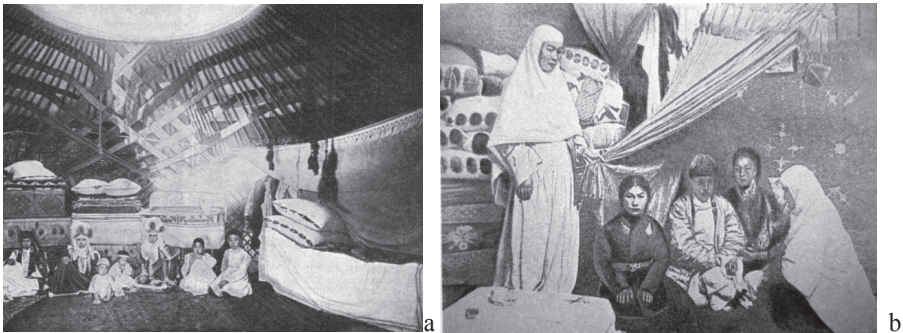
**Photo 1a, b, c.** Fully equipped bride in her father's aul ready to wedding, XIX c.  
From the fund of the Central museum of Kazakhstan.

In the past, the bride rested behind the colorful curtain (*shymyldyk*) for three days with maidens of the aul or, if available, groom's younger sisters in order become familiar with the new environment as soon as possible. The *shymyldyk* curtain was made of white material; it was kept intact till the family acquired many children<sup>6</sup> (Photo 2-3). To protect bride from evil eye, the eagle-owl's feathers (*uki*) was attached to the *shymyldyk* (Photo 2b). In south regions, bride was kept behind the *shymyldyk* for three days. On the other hand, today, *shymyldyk* is made inside the modern premises. The *shymyldyk* tradition is crucial in the Shymkent and Syr regions (Kzylorda).

The "betashar" ceremony is held on the third day (Grodekov, 1889: 77). Keeping bride behind the *shymyldyk* for three days and holding the *betashar* ritual on the third day is encountered, in particular, in the Syr region (Kzylorda).



**Photo 2 a, b.** The bride behind the shymyldyk: a) before and b) after the betashar ceremony (AFM).



**Photo 3a, b.** The yurt's interior with the bride's baldaquin, end of XIX c. (Lavrov, 1916; Fund of the Central State Archive of Cinema, Photo Documents and Audio Records of Kazakhstan).

In the central and north regions, the betashar ritual would be held directly in front of the father-in-law's yurt (Argunbayev, 1996: 195). The betashar ceremony is followed by the *kokpar*<sup>7</sup> game (horsemen's fight for goat's carcass), organized by father-in-law (Grodekov, 1889: 77-78). The sitting behind shymyldyk and the *kokpar* game are preserved today in some traditional auls in the low course of Syr regions (Zhalagash, Terenosek, Shieli, Zhanakurgan).

### 3. Attributes of Betashar

In the east and south-east parts of Kazak lands, at betashar, a skin of white sheep/goat is laid under bride's feet to assure that their daughter-in-law is easygoing and capable of becoming mother of many children.

At the betashar ceremony, bride appears with her face covered by shawl (*zhaulyk*). In old times, mothers-in-law always kept a big silk shawl (*latteh*) especially for betashars (Photo 3-4). There are regional varieties of the betashar ceremony differing in the ways of bringing bride in front of the public and in the ways of keeping zhaulyk over her head.



**Photo 3.** d) Zhanaozen, the Aktay region (AFM) .



**Photo 4.** Latteh, the silk shawl. The Museum of Syrdariya

In the West Kazakhstan and in the Aral Sea, Kazalinsk and Karmakshy districts of the Kzylorda region along the lower course of the Syrdarya river, the bride's head is covered with white silk shawl, and 2-m long red cloth is attached to it from one side, and zhyrau assistant holds the other end of the red cloth by the "whip handle" (Photo 5).



**Photo 5.** The betashar ceremony. Aralsk, the Kzylorda region.

At the Terenezek and Karaozek villages at the mouths of the Syrdarya river, the following manner is in practice: the bride's white zhaulyk is attached to 2-m long red cloth, the other end of which is tied to a stick from reed (kamis) which is empty inside (Photo 6).



**Photo 6.** The betashar ceremony. Terenezek, Karaozek villages, the Syrdarya district.

In the surroundings of the Kzylorda city, a stick made of *syr tal*<sup>8</sup> (local term *shybyk*), a local tree, is used.

In Shieli, Zhanakorgan districts of Kzylorda region and in the Shymkent regions, the white cloth is tied to *oktay*, a wooden rolling pin for dough (Photo 7).



**Photo 7.** The betashar ceremony. The Shieli, Zhanakorgan and Shymkent region.

Here, the white cloth symbolizes the luminous path, and the red cloth means protection from evil eye. The whip means young wife's dedication to new hearth and to the clan traditions. Syrtal branches and reed mean to the wish that daughter-in-law will have a tender character and that she propagates the clan with many children, similar to the quickness of growth and multiple shoots of the reed. The rolling pin is connected with the wish that bride be housewifely.

Whip, reed, rolling pin, tree branches, attached to *zhaulyk*, is called *tayak* (stick) and held by groom's unmarried male friend, who receives whip or reed at the end of the ceremony as present with the words: "Wishing you the same". Rolling pin is handed to bride with words: "How it belongs to your house, you are the mistress of its kitchen". *Zhaulyk* is kept in the family to use in every daughter's-in-law wedding ceremony. During betashar, bride is supported from both sides by two earlier daughters-in-law of the clan - but not precisely of this particular family - women of good conduct and mothers. This is esteem paid to relatives. Mother-in law rewards them with shawls or clothing fabrics. Pieces of fabrics and bride's shawls are given to those relatives, anticipating the daughter's-in-law visit (AFM).

In north regions, two earlier daughters-in-law only keep bride's zhaulyk ends, not touching bride's elbows; during each greeting, other daughters-in-law lift four ends of zhaulyk in solidarity, bride at this moment bows under zhaulyk. The relatives, who receive the bow, declare their presents to zhyrshi, conductor of the betashar ritual (Altynsarin, 1870: 3).

Noteworthy is the vanishing old custom, whereby the second end of the cloth, connected to the bride's zhaulyk, is attached to a rifle (Poltoratskaya, 1878).

Women standing on sides of bride during betashar should not be widows or childless, this is omen of misfortune.

#### 4. Meaning of Betashar

Betashar introduces bride to customs which she must keep in her mind, in order to be respected by people, to build a trusting relationship with parents-in-law, to be polite with relatives, venerate the threshold and shanyrak of the house, do not dishonor them all, be far-sighted, to shape a solid and hospitable family, to protect the ancestral hearth and provide the continuity of the clan.

Abubakir Divayev wrote and published an ancient version of betashar during his expedition to Syrdarya:

"Ayt, kelin, ayt, kelin!	"Tell, good-daughter, tell, good-daughter!
Attyñ basyn tart kelin!	Force back the head of your horse, good-daughter!
Sauyskannan saq kelin!	Good-daughter keen as a piet!
Jumyrtqadan aq kelin!	Good-daughter white as an egg!
Aldyñgy tuyeñ itinşek,	Your front camel is hustling,
Itinşek dep, kelinşek,	Don't beat, good-daughter,
Basqa urma kelinşek!	The pusher in the head!
Artqy tuyen tartynşaq,	Your rear camel is tugging,
Tartynşaq dep, kelinşek	Don't beat, good-daughter,
Kopke urma, kelinşek!	The puller in the back!
Ayran appaq kelinşek,	Good-daughter white as kefir!
Keyingi kelgen, kelinşek,	Young good-daughter!
Yerinşek bolma, kelinşek!	Don't be lazy, good-daughter!
Kei kelinşek koñilşek,	Some daughters-in-law are sentimental,
Koñilşek bolma kelinşek!	Don't be melting, good-daughter!
Kök etigim tozar dep,	Having the leather boots,
Kötere baspa, kelinşek!	Don't walk, lifting your legs high, good-daughter!

Sauyr etigim tozar dep,	Being afraid of wearing out the boots,
Sanay baspa, keliñsek!	Don't go slowly, very slowly, good-daughter!
Qaptyñ auzy bos tur dep,	Knowing the sack is open,
Qurt urlama, keliñsek!	Don't steal cheese, good-daughter!
Özyñ jatup, bayiñdy	When laying down with your husband,
Tur-turlama, keliñsek!	Don't awake him, good-daughter!
Auzy-basyñ suyrendep,	Don't be chatty, don't be flippant, good-daughter!
Osek ayitpa, keliñsek!	Don't gossip, good-daughter!
Dudarday qylyp basyñdy,	As a stone on your pillow,
Tösekte jatpa, keliñsek!..."	Don't sleep much, good-daughter!..."

Thus, he introduces a bride with the family in poetic instructions (Divayev, 1900: 12-13). A similar betashar text was published by Vasilii Radlov and Nikolai Grodekov (Radlov, 1870: 10-11; Grodekov, 1889: see the attachment, 13-15). The first four lines of this ancient text of betashar recorded and published by Divayev, Radlov and Grodekov are still in use without any changes in the west of the country, in the Syrdarya-Aral region, the middle course of Syrdarya. It is an introductory text for the public.

An old betashar text was published in 1905 in "The Turgaiskaya gazeta" by incognito undersigned as "W", and the other text in 1878 in "The Russkii Vestnik" by another incognito undersigned as "P" (Poltoratskaya, 1878; W, 1905; *Kazak Halkunun Dasturleri men Adet-Guruptari*, 2006: 212-215).

Kazaks know that the introductory text for the public given below was transmitted from generation to generation:

"Bet aşayin bisimilla,	"Bismillah, I start the betashar,
Jaña tüsken jas kelin...,	By opening the face of the young good-daughter...,
"Kelin, kelin kelip tur,	"Good-daughter, good-daughter comes,
Kelin uige enip tur,	By stepping over the house threshold;
Kayin jurty, halqına	To her husband's kins
Iyilip salem berip tur"	Bows down the good-daughter"

Whatever variant is the ancient betashar text, its foremost purpose is relation between bride and new kins (Seifullin, 1964: 123; Baitursinov, 2003: 63-64; Karataş, 1994: 77; Biray, 2002: 3). The image and name of bride are not conveyed with literal wording but metaphors like: *tal sibiktai buralgan* (flexible like a willow wicker) and *appak juzin ainadai* (your mirror-like white countenance).

The acquaintance is started with father-in-law, mother-in-law, brother-in-law, sister-in-law and guests respectively. The mission of *betasharshi* is not only to make bride familiar with the new relatives but also to describe their best traits in front of the present society by improvising the betashar texts.

At betashar, after each poetic greeting, groom`s friend lifts the stick giving a sign, and bride and women on her flanks bow to the guest, addressed in zhyrshi`s greeting. Young good-daughter should "navigate" well in the clanic vertical and horizontal ties, knowing each relative`s place in the network, and from the betashar onwards she must be able to spot each one from the thick of a crowd. This is deemed to be the chief sign of good-daughter`s courtesy (Auezov, 1985: 58-60). The essence of the betashar ritual is described by the following Kazakh saying: "Balani jastan, kelindi bastan", that is "educate child from birth, educate bride from beginning" (AFM). After greetings, mother-in-law and daughters-in-law present silver rings, wraps. Unmarried ladies come to betashar with wives of their elder brothers.

According to elders, in the Soviet period, when girls were kidnapped by guys in some villages, followed by spontaneous wedding ceremony, there was no zhyrau or dombra player in the village; in this circumstances, people simply recited the following poem:

Kelinşek betin aşayın,	By opening the bride`s face,
Aşpay neden sasayın.	I don`t hesitate, I will not get lost.
Qalyñ topty qaq jaryp,	My song will break the gathering
Aqqan suday tasayın	As the falling water of Niagara

So, man performs the ceremony, holds the stick and lifts the shawl. At the present time, particularly in Semirechie, in the east, south-east and north of the country, men who perform the betashar ceremony do not lift the zhaulyk with the stick nor make any signs.

According to elders, the custom, when all named kins leave money on a tray during the betashar ceremony, originates from the late 1960s and early 1970s.

According to sources, in old times, women who were revered by bows of daughter-in-law in return gave to *zhirshy* their massive and smaller rings, shawls, traditional skull-caps (AFM), and the conductor who praised well the clan elders received some livestock (depending on richness, a horse, a camel, sheep) and a luxurious robe. Poltoratskaya recorded the following betashar saga fragments from the Semei kazaks:

Kelin keldi, körinüz,	The bride arrived, look,
Körimdigin beriñiz,	give presents for the show,



Nar berseñiz maya ber,	If you give a nar, then only maya,
Üstine kilem jaya ber,	Maya with carpet-cloth,
Jilqi bersen biyeden,	If you give a horse, then only mare,
Kem bolmasyn tüyeden,	Mare is not worse than a camel.
Sıyır berseñ, qyzıldan,	If you give a cow, then only red cow
Şubalañ quyiriyiq uzynnan,	with lengthy tails.
Qoy berseñ, ülken ağynan,	If you give sheep, then only white sheep
Egiz bolsın qozysy,	With twin lambs...

(Poltoratskaya, 1878; *Kazak Halkunun Dasturleri men Adet-Guruptari*, 2006: 56)

In the Kyzylzhar region, the ancient text contains direct indication of awarding the zhyrshy service with livestock:

Aldyndagy atasy,	Father-in-law, standing in front of me,
Bes-alty qoydy artyq ber,	Give me five-six sheep more,
Qonagyna soyğanday,	As if presenting to your guests
Qonaqqa soyğan toqtyğa,	A sheep for your guests
Auyl jany toyğanday,	It'll satisfy the whole aul,
Anau turğan qayn ağa,	Brother-in-law, standing in front of me,
Bere tuğyn suyir ma?	...Are you preparing a cow for me?
Jalgiz syir qiyn ba?...	.... Is it so hard to give a cow away?
Ala-qula demenyz,	... Don't say it is of strange colour,
Tusin aytyp qoyıñız...	.... Say its precise colour...

(W, 1095; *Kazak Halkunun Dasturleri men Adet-Guruptari*, 2006:213).

Bride shall bow down from her first appearance in the husband's house. The first bow is addressed to the ancestors and the ceiling (*shanyrak*). Actually, the husband's relatives should be bowed down yet from the betashar procedure. Beside the esteem of new kins, the greeting at betashar is the sign of bride's compliance, her agreement with the new rules. From betashar's start, bride seeing a husband's relative and bowing down, says "Salem berdik" ("our greeting to you"), which is answered "Kop zhasa" ("live long"). Not mentioning names of husband's relatives but inventing new names by bride herself – this is an integral part of her life as good-daughter. In 1915, a turcologist Alexander Samoilovich wrote, following the words of Mustafa Chokai: "A good wife, still being a bride, out of pudency, should not address by name the husband's relatives, all his generation, including that kinship level, which allows marriages, she should call them by generic designation" (Samoilovich, 1915: 161-162).

There are differences in the way of lifting shawl to show bride's face. In the south and west, the shawl is opened by the eldest woman of the clan; she kisses bride's forehead. In Semirechie, in the east, south-east and north, after betashar, the man who performs this ceremony gently removes the shawl with a whip or neck of dombra. For example, he can address groom's friend who is looking forward to his own marriage: "There she is, the bride, look at her radiant face, give your korimdik for seeing the bride, nurture and take care of her, now she is a member of your village". The conductor receives *korimdik* – a present for showing bride's face by groom's parents and other relatives. Mother-in-law, or other equally entitled woman kisses bride's forehead and puts a ring on her finger, father-in-law and mother-in-law give their blessings at length. After betashar, all gather to taste a cup of tea (*kelin shai*), served by new daughter-in-law, and the respective presents for the first tea ceremony follow.

After betashar, one of the next rites dedicated to bride is "*betashar tabak*" (Betashar dish), i.e., sharing food. The rite is conducted by an elderly woman, mother of many children. She blesses the dish with words: Give birth to a boy, be dedicated to your new kins (literally "jump for them into water and fire"), honestly serve them", and puts the sheep stomach and brisket meat on the dish. Good-daughter gets the dish to spread the meat among the elderly women, with greetings, and returns the empty dish.

## 5. Conclusion

Summing up, the "betashar" ceremony and the "betashar" saga is considered to be the most praised Kazak custom, particularly in case of son. It is an extremely solemn and very colorful presentation.

The Kazak betashar saga pursues two aims. The first is to introduce young wife to her new role under accompaniment of good wishes. Another aim is moral teachings presented in a humorous way and familiarizing the bride with every family member, and bride's adaptation to new surroundings. The betashar song discharges an important function for many family concerns. It includes several paths, hence, it influences how zhyrshy starts the saga, then he introduces every member of new household individually, then makes conclusion by teaching their traditions to bride and gradually introduces her into the actual environment. The Kazak betashar tradition serves the need of bride becoming a respected good-daughter, preparing to motherhood, educating her to be an exemplary wife of kin's brother. The betashar saga goes in length about duties of good-daughter.

When comparing the ancient text of the betashar song with its contemporary version, we would find the common features and some discrepancies. The modern text, sang in front of the public, preserved the ancient structure and introduction, while changing the main part with description of new family according to individual improviser (zhyrshy)'s taste. The common is the prior agreement between the event

owner and zhyrshi about list of the invited members and the acquaintance of zhyrshi with them. Otherwise, all ritual survived without changes.

The betashar rites are connected tightly to ancient Turkic traditions and pre-Islamic relics of the Kazak Steppes. Greeting the house entrance and the house saint spirits, pouring fat into hearth, attaching the owl feathers to bride's curtains and the kokpar game – all show the remaining influence of prehistoric animist, zoroastrian, and shamanic traditions. All these rituals were assimilated by Islam. Today, great importance is assigned to rituals of acquiring good-daughter (*kelin tusiru*), veneration of ancestors (*ata-baba*), the fire cult, and the cult of hearth (*shanyrak*). Some regional variations to the betashar ritual can be explained by geographic extensions, environmental settings, and spacious distance between the nearest Kazak aul settlements, and the Kazak preference for staying apart from each other. These regional variations however serve the same purpose of the ritual, which is the maintenance of people's fertility.

### End Notes

<sup>1</sup> Kalindik kosi/kis koshi: sending bride to her groom's aul in the most luxurious way of old times, when bride was mounting a horse (Photo 8), and her dowry was uploaded on camels.

**Photo 8.** Bride's farewell, XIX c. From the fund of the Central museum of Kazakhstan.



Bride was accompanied by her mother and sisters-in-law. They would hand over the dowry to bride's parents-in-law. The following words were said about the bride's rich caravan in the "Kyz-Zhibek" lyric epos "Qalindi q kösi":

...Seksen nardy toltyryp jasau artyp,  
Toğyz jorğa at jabdyktap Jibek üşyn,  
Qayın yenesy qasyna erdi deydi...

...Seksen tuye üstinde,  
altyndı jağdan ornağan...

... Eighty camels were packed with the dowry  
To accompany Kyz-Zhibek.

Mother prepared the inhering to be carried by nine horses

(*Babalar Sözü*, 2009: 173).

... Eighty camels were  
to carry golden chests...  
(*Babalar Sözü*, 2009: 101).

<sup>2</sup> "Koshuge" was the naming by early Turkic tribes for the *shymyldyk*. The Altaic people call this wedding curtain, which was hiding bride during her entrance in-house, "köjögö" (Tadisheva, 2015: 136).

<sup>3</sup> One of widely spread wedding rites, influenced by the fertility cult, is *shashu*, performed at each wedding stage: on the very first arrival of groom to bride's aul; when erecting the yurt for new couple ("otau"); when preparing the newlyweds' bed; on arrival of bride to groom's aul; on the first visit to father-in-law's. Since antique times, home-made dry food was used for *shashu*: kurt, irimshik, candies (sugar), dry fruits (raisins, etc) and nuts. In modernity, confectionaries are used for strewing. Like in old times, it is done by elderly woman and mother of many children at the same time.

<sup>4</sup> The bowing ritual and the pouring of fat into hearth was also implemented by groom on his visit to bride's father.

<sup>5</sup> The Altaic people have in their wedding tradition the fire veneration rites: groom's uncle from his mother line called *taaiy* blesses the young couple's hearth and feeds the fire with archyn (a tree).

<sup>6</sup> White colour is a symbol of purity, the colour of sacred heavenly bodies (Moon, Sun, stars), and the colour of happiness and joy.

<sup>7</sup> On the second day of the wedding feast, "*kökpar*", "*kökböri*", and other games for horse riders are played (Divayev, 1900: 19; Grodekov, 1889: 67). Among Kyrgyz people it was common when girl's father organized *baigeh* (horse race) or *kökböri* (Grodekov, 1889: 73). According to the game conditions, in its end, horsemen bring the torn-out goat carcass in front of a well-off respectable kazak house. It is a sign of respect to the house. The house master pays homage to the gamers. The gamers also do it in front of houses with daughter-in-law that is in wait of child's birth and by crying there "*kogert, kogert!*" ("to raise new generations"), they express their wishes for the house to propagate (Alektorov, 1888: 12). Among Turkmen people, there is a game when young husband with friends fight for sheep or goat seized and put in front of the saddle, and it is the same *kökpar* game. This information indicates that there are similarities and differences in rules of the *kökpar* game which is common to all Turkic peoples.

<sup>8</sup> The wedding cult of trees is also encountered with Altaic people. The morning of the wedding day, groom's uncle from the mother line *taaiy* goes to fetch stems of two 2-3m tall young birch trees, with a single top (not double). The stems were attached the *köjögö* wedding curtain. The birch branches were placed outdoors and kept there until their complete deterioration (Tadisheva, 2015: 136).

## References

AFM – author's field materials.

Alektorov, Aleksandr. (1888). "Osnovanie braka i svadebnye obychai u kirgizov". *Orenburgskii listok*, 11-12.

Altynsarin, Ibrai. (1870). *Ocherki obichaev prisvatovstve i svadeb u kirgizov Orenburgskogo vedomstva*. Otdel rukopisey i redkih knih Natsional'noy biblioteki. Orenburg.

Argunbayev, Haleb. (1996). *Kazak otbasy*. Almaty: Kainar.

Auezov, Muhtar. (1985). *Shygarmalar*. 16 tom. Almaty: Zhazushy.

*Babalar Sözü. Gashiktik Jirlar*. (2009). Juz tomduk. 53 tom. Astana: Foliant.

- Baitursinov, Akhmet. (2003). *Adebiyet tanitkish*. Almaty: Atamura.
- Biray, Nergis. (2002). "Bet Açma Geleneği ve 'Betaşar' Türü" *Prof. Dr. Sadık TURAL Armağanı*. Yay. Haz. Dr. İdris KARAKUŞ, Ankara, 2002, s.226–238. Erişim Tarihi: 10.02.2017. [http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/nergis\\_biray\\_bet\\_acma\\_gelenegi.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/nergis_biray_bet_acma_gelenegi.pdf)
- Grodekov, Nikolai. (1889). *Kirgizy i karakirkizy Syr-Daryinskoi oblasti*. Yuridicheskii byt. Vol.1. Tashkent: Typo-lithography of S.I. Lakhtine. 1889.
- Divayev, Abubakir. (1900). *Neskol'ko slov o svadebnom rituale kirgizov Sır-Dar'inskoy oblasti*. Kazan: Tipo-litografiya İmperatorskogo Universiteta.
- Karataş, Aynur. (1994). "Kazak Türkleri'nin Düğün Türküsü Betaşar". *Milli Folklor*, 21: 76-77.
- Kazak Halkunun Dasturleri men Adet-Guruptari (2006). *Dunuege Kelgennen Ozganga Deiin*. 2-tom. Almaty: Arys.
- Lavrov M.V. (1916). *Turkestan. Geografiya i istoriya kraya*. 2-e izdanie. Moskva-Petrograd: T-va V.V.Dumnov, Br. Salaevyh, 1916.
- Lazarevskiy, F. (1862). "Svadebnye obychai u kirgizov Orenburgskogo vedomstva". *Moskovskie vedomosti*, 151, 154, 158.
- P. (Poltoratskaya, Lubov). (1878). *Obychai kirgizov Semipalatinskoi oblasti*. *Russkii vestnik*, 9: 22-66.
- Radlov, Vasilii. (1870). *Obrazsi narodnoi literaturi turkskih plemen, zhivyzhih v Yizhnih Sibiri I Zhungarskih stepei*. Tom 3. Sankt-Peterburg.
- Samoilovich, Alexandr. (1915). *Zapretnye slova v yazyke kazak-kirgizskoi zamuzhnei zhenchshiny*. Zhivaya starina. XXIV. Sankt-Peterburg: Typography of V.D. Smirnov, 1-2: 161-168.
- Seifullin, Saken. (1964). *Shigarmalar zhinagi*. 6 tom. Almaty: Zhazushi.
- Snesarev, G.P. (1969). *Relikty domusul'manskih verovanij i obrjadov u uzbekov Horezma*. Moskva.
- Tadisheva, N.O. (2015). "Svadebnaya obriadnost narodov Saiano-Altaya: obshee i osobennoe", *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya*, 6: 133-138.
- Toleybayev, Abdesh. (1991). *Relikty doislamskih verovanii v semeinoi obryadnomy Kazakov (XIX – early XX cc.)*. Almaty: Gulim.
- Velihanov, Shokan. (1985). *Sobraniye sochineniyi v pyati tomah*. Volume 4. Almaty: Glavnaya redaksiya Kazahskoy sovetskoy ensiklopediyi.
- W. (1905). "Betashar. Vstuplenie molodoi zheny v novuyu semyu". *Turgaiskaya gazeta*, 47: 3

# MAHMUD TÂRÂBÎ İSYANI (1238)\*

## MAHMUD TARABI REBELLION (1238)

Aykut ÖZBAYRAKTAR\*\*

### Öz

Bu makale; 1238 yılında, Orta Asya'da Buhara bölgesinde, Moğol yönetimine ve onun yerli işbirlikçilerine karşı Mahmud Târâbî isimli bir sûfi şifacının liderliğinde gelişen halk ayaklanmasını konu edinmektedir. Mahmud Târâbî İsyanı, Moğol Hükümdarı Ögedey Kağan döneminin siyasi ve sosyal hâdiselerinden biridir. Makalenin esas amacı; bu isyanı ortaya çıkaran sebepleri tespit etmek, isyanın gelişim seyrini ortaya koymak, isyanın sonuçlarını ve karakterini belirlemektir. Yöntem olarak dönemin ana kaynaklarına dayanılarak ve çağdaş çalışmalar da dikkate alınarak araştırma yapılmış, isyanın değişik yönlerden tahlil edilmesine çalışılmıştır. İsyanın siyasi, sosyal, ekonomik ve psikolojik faktörlere bağlı olarak Buhara halkının zihninde oluşan insanüstü güçlere sahip bir kurtarıcı beklentisinden ve bunalım halinden kaynaklandığı; ciddi bir hazırlık ve teşkilatlanma olmaksızın geliştiği, Moğol İstilasının Türk-İslam toplumu üzerindeki psikolojik etkilerinin bir sonucu olduğu ve mesiyani hareketler kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği tespit edilmiştir. Zaman açısından neredeyse aynı tarihlerde ama farklı coğrafyalarda gelişen Mahmud Târâbî İsyanı ile Babailer İsyanı arasındaki benzerlikler ve farklılıklar incelenmiş, iki hâdise arasında doğrudan bir bağlantı olmadığı, ancak iki hareketin aynı düşünceden kaynaklandığı anlaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Moğol İstilas, Buhara, Ögedey Kağan dönemi, Babailer İsyanı.

### Abstract

This article deals with an uprising against the Mongolian government and its local collaborators under the leadership of a mystic healer named Mahmud Târâbî in the Bukhara region in Central Asia in 1238. Mahmud Târâbî Rebellion is one of the political and social events of the Mongol ruler Ögedei Khan era. The main purpose of the present study is to determine the reasons that caused the revolt, the development course of the rebellion, and the results and character of the rebellion. In addition, this study tries to analyze the rebellion from different directions based on the main resources of the period and contemporary studies. According to political, social, economical and psychological factors, the rebellion is caused by the expectation of a savior with the superhuman powers formed in the mind of the Buhara people and the depression without serious preparations and organization. It has been determined that the rebellion was originated from the psychological effects of the Mongol Invasion on the Turkish-Islamic society, and it should be evaluated under the category of messianic movements. Similarities and differences between the Mahmud Târâbî Rebellion and the Babais Rebellion, which developed in almost at the same time but in different geographies, was investigated. It was concluded that there is no direct connection between these two events, but that both movements was originated in the same thought.

**Keywords:** Mongol Invasion, Bukhara, Ögedei Khan era, Babai Rebellion.

\* Makalenin Geliş Tarihi: 15.08.2017, Kabul Tarihi: 22.09.2017.

\*\* Araştırma Görevlisi, Amasya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, e-mail: aykut.ozbayraktar@amasya.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9804-7875

## 1. Giriş

Mahmud Târâbi İsyânı; 1238 yılında, Moğol egemenliğindeki Buhara'da, Moğol idaresine ve Moğollar ile işbirliği halindeki Buhara aristokratlarına karşı halk kesiminden destek alarak gelişen bir ayaklanmadır. Moğol İstilasının hız kesmeden devam ettiği bir dönemde, Orta Asya'da Moğol tahakkümüne karşı ilk başkaldırıdır. İsyân liderine insanüstü vasıflar izafe edilmesi ve "dünyayı dinsizlerden temizlemek" türünden hayalî hedeflerle hareket edilmesi gibi yönleriyle Müslüman toplumlarda ortaya çıkan diğer birçok isyana benzer şekilde dinî karaktere bürünmüş sosyal bir harekettir. Birçok dinde ve kültürde karşılığı olan "tabiatüstü güçlere sahip kurtarıcı" mefhumunun uygun zamanda ve elverişli koşullarda etkili bir şekilde kullanılması noktasında iyi bir örnek teşkil eder. 1238 yılında Orta Asya'da patlak veren Târâbi İsyânının 1239 yılında Anadolu'da gelişen Babailer Ayaklanmasıyla zaman açısından ve birçok bakımdan benzerlik göstermesi de bir o kadar dikkat çekicidir.

Geniş bir alana yayılıp yaygınlaşamayan Târâbi İsyânı, ne yazık ki, devrin hengâmesinde gözden kaçırılmış ve çağdaşı Müslüman müelliflerin eserlerinde dahi yer bulamamıştır. İsyânın yegâne kaynağı olan Cüveynî (1387/1: 191)'nin isyanın tanıklarıyla görüştüğü anlaşılmaktadır. Bu hususiyeti, Cüveynî'nin verdiği bilgilerin güvenilirliği açısından olumlu bir faktördür; ancak Moğollara hizmet eden Müslüman bir devlet adamı olarak Cüveynî'nin Moğol karşıtı bir isyanı anlatırken tarafgir davranma ihtimalini de göz önünde tutmak gerekmektedir. Hândmîr (1362/3: 78-79) gibi sonraki yüzyıllarda yaşamış tarihçilerin Târâbi İsyânı konusunda Cüveynî'yi tekrar ettikleri görülmektedir. Cüveynî hâricinde orijinal bir kaynak bulunmaması sebebiyle Mahmud Târâbi İsyânını gayrimüslim Moğol egemenliğini meşru kabul eden Müslüman-Moğol telakkisi üzerinden incelemek durumundayız.

Mahmud Târâbi İsyânı; *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (Barthold, 1990: 501-504) adlı kitapta ve *Ögedey Kaan Devrinde Türkistan ve Maverâünnehir (1229-1241)* (Kushenova, 2006: 45-47) başlıklı bir yüksek lisans tezinde konu edilmiştir. Her iki çalışmada da Mahmud Târâbi İsyânı, Ögedey Kağan devrinin siyasî olaylarından biri olarak ve *Târih-i Cihângüşâ* (Cüveynî, 1387/1: 191-196) esas alınarak detaylara girilmeden kısaca anlatılmıştır. İleride daha detaylı bir şekilde görüleceği üzere Cüveynî'nin kayıtlarında Mahmud Târâbi İsyânının sebepleri, gelişimi ve karakteri üzerinde bir belirsizlik söz konusudur. Cüveynî'nin isyanı anlatırken bazı hususları gizleme ihtiyacı hissettiği, İslamî hassasiyetleri ile gayrimüslim Moğol yönetimi arasında ciddi bir ikilem yaşadığı sezilmektedir.

Bu makale; 1238 yılında Buhara'da birkaç hafta süreyle cereyan eden olayları incelemeyi hedeflemektedir. Cüveynî'nin isyana dair kayıtlarını esas almakla birlikte isyan metodolojisine uygun olarak siyasî, sosyal, dinî, ekonomik ve psikolojik faktörler de göz önüne alınmıştır. Bir bakıma Cüveynî'nin isyana dair kayıtlarının

şerh edilmesi olarak da takdim edilebilir. Buna ek olarak 1238 Târâbî İsyânının 1239 Babaîler Ayaklanmasıyla benzerlikler-farklılıklar yönünden kıyaslanabilmesine olanak tanıyacak ve Babaîler Hareketinde de gözlemlenen kurtarıcı inancını Orta Asya coğrafyasından eşzamanlı başka bir hâdiseye örnekleyecektir.

## 2. Cüveynî'nin İsyânın Ortaya Çıkışına Dair Kayıtları Hakkında

Cüveynî (1387/1: 191-194); Mahmud Târâbî İsyânının ortaya çıkışını şöyle anlatır:

“636 yılı aylarında Yengeç Burcunda iki uğursuz yakınlaştı. Müneccimler bir fitne zâhir olacağına ve bid'atçı çıkabileceğine hükmettiler. Buhara'ya üç fersah uzakta Târâb denilen bir köy ve Elekçi Mahmud adlı biri vardı. Onun hakkında ahmaklık ve cehalette emsalsiz demişler. Riyakârlık ve ikiyüzlülükle zühd ve ibadete başladı. Perîdârlık, yani cinlerin kendisiyle konuşup gizli şeylerden haber verdiklerini iddia etti. Mâverâünnehir ve Türkistan'da çok kimse, daha çok kadınlar, perîdârlık iddiasında bulunurlar. Her kim bir ağrısı olsa veya hastalansa ziyafet verirler, cinciye çağırırlar, danslar ederler. Bu tür hurafe ve yöntemleri cahiller ve avam iltizam ederler. Onun [Târâbî] kız kardeşi perîdârların hezeyanlarından her türlüşünü ona anlatıyor, o [Târâbî] da yayıyordu. Avamın cehalete tâbi olmasına sebep gerekmediği için ona yöneldiler. Her kim müzmin olsa hastayı ona getirdiler. Tesadüfen o zümreden bir iki kişi şifa bulmuş. ... Seçkinlerden ve halktan birçoğu ona yüz döndürdüler. Buhara'da birkaç muteber ve makbulden söz işittim ki; 'huzurumuzda köpek fâzılasıyla iki körün gözlerine ilaç damlattı, sıhhat buldular' dediler. 'Görenler kör imişler. Bu mucizeyi sadece İsa b. Meryem yapmıştır.' diye cevapladım. Eğer ben bu hali kendi gözümle görseydim göz tedavisiyle meşgul olurdum.

Buhara'da fazlı ve nesebi ile ma'ruf ve meşhur Şemseddin Mahbûbî denen bir dânişmend vardı. Buhara imamlarına olan taassubu [husumet] sebebiyle o ahmağın illetine dûçâr oldu ve onun inananları zümresine katıldı. O cahile 'Babam rivayet etmiştir ve bir kitapta yazmış ki; Buhara Târâb'dan bir devlet sahibi zuhur edecek, ki o dünyayı kurtarır. Bu sözün alametleri görülmüştür ve işaretler sende vardır.' dedi. Akıldan uzak cahil bu fısıltıyla daha da mağrur oldu. Bu söylenti müneccimlerin hükmüyle uygun düştü. Gün be gün topluluk artıyordu. Şehrin ve köylerin tamamı ona yüz döndüler. Fitne ve kargaşa işaretleri doğdu. Emirler ve baskaklar endişe alevinin sakinliğinde müşavere ettiler ve bunu bildirmek için bir elçiyi Hucend'e Sahib Yalavaç nezdine gönderdiler. Teberrük ve tekarrub üzere Târâb'a gittiler. Ondan [Târâbî'den] Buhara'ya hareket rica ettiler. Şehir de o gelinceye kadar süslenmişti. Vezîdân Köprüsü başına geldiği zaman muhafızların onu ok yağmuruna tutmasına karar vermişlerdi. Yola koyuldukları zaman cemaatin ahvalinde değişme işareti görülmüyordu. Köprüye vardıkları zaman [Târâbî] şahnelerin büyüğü olan Temşâ'yı üzerine getirdi ve 'Kötü düşünceden geri dön, yoksa emrimle dünya gören



gözünü insan eli vasıtası olmadan dışarı çıkarırlar' dedi. Moğollar cemaati ondan bu sözü işittiklerinde 'Şüphesiz ki kastımızı ona kimse haber vermemiştir. Meğer onun sözlerinin hepsi hak üzereymiş' dediler, korktular ve ona taarruz etmekten vazgeçtiler.

[Târâbî] Buhara'ya gelince Sencer Melik sarayına indi. Emirler, büyükler ve sadrlar onu yüceltmede ve ikramda mübalağa gösteriyorlardı ve istiyorlardı ki; bir fırsatta onu öldürsünler. Şehir avamı galip oldu ve onun olduğu mahalle ve pazar insanlarla dolu idi. Öyle ki; insanların izdihamı haddinden fazla olduğu için bir kedi geçmeye mecal bulamadı. Girip çıkmak mümkün değildi. ... Tâbilerinden bir şahıs ona o topluluğun düşüncesinden haber verdi. [Târâbî] Aniden gizli kapıdan dışarı çıktı ve kapıda bağlı olan atlardan birine atladı. ... Yalnız başına Ebu Hafs tepesine ulaştı. ... Sonra o cahili aradılar, bulamadılar. Süvariler her tarafta onu arıyorlardı. Aniden mezkûr tepenin başında buldular. Döndüler ve halinden haber verdiler. İnsanlar 'hoca bir kanat çıkararak Ebu Hafs tepesine uçtu' diye feryat ettiler. Birdenbire yetki yuları büyüklerin ve küçüklerin elinden gitti. Halkın çoğu çöle ve tepeye yöneldiler. Etrafında toplandılar, akşam namazını kıldılar. [Târâbî] döndü ve 'Ey insanlar! Durma ve beklemenin hakkı nedir? Dünyayı dinsizlerden temizlemek gerekiyor. Herkes silahtan ne bulursa getirsin ve bu işi yapсын' dedi.

Şehirde ne kadar erkek varsa ona yöneldiler. O gün Cuma idi. Râbi Melik Sarayı'na indi ve şehrin sadrlarını, büyüklerini ve bilinenlerini çağırdı. Sadrların reisi, Burhân ailesi sülalesi ve Sadr-ı Cihân hanedanı bakiyesi Burhâneddin'i halife yaptı. Şemseddin Mahbûbî'yi de sadr olarak isimlendirdi. Büyüklerin çoğuna eziyet etti. Onları küçük düşürdü, bazılarını öldürdü ve bazıları da kaçtılar. Avamı ve serserileri teskin etti ve dedi ki; 'Benim ordum biri görünen insan oğlundandır ve bir de görünmeyenlerdir, ki havada uçuyorlar. Cinler de yeryüzüne geliyorlar. Şimdi onu da size gösteririm. Yere ve göğe bakın ki davamın delillerini görün!'. İnananların önde gelenleri bakıyorlar ve 'filan yerde yeşil elbisede ve beyaz elbisede uçuyorlar' diyorlardı. İnsanlar da muvafakat ediyordu. Her kim görmedim derse ona dayakla gösteriyorlardı. Diğer taraftan [Mahmud Târâbî] 'Hak Teâlâ bize gaipden silah gönderiyor' diyordu. Bu esnada Şiraz tarafından bir tüccar geldi ve dört çuval kılıç getirdi. Bundan sonra avamda fetih ve zaferden hiç şüphe kalmadı. O Cuma günü onun adına hutbe okudular. ... Serseriler ve destekçileri evlere gidip yağmaladılar. Gece olunca peri gibi çekici ay yüzlüleri ile halvet oldu, içki içti. Sabahleyin havuzda gusül abdesti aldı. Suyu uğurlu ve kutsal saydılar ve hastalar için şurup yaptılar. Elde ettikleri malları askerlere ve önde gelenlere dağıttı." (Cüveynî, 1387/1: 191-194).

Cüveynî'nin yukarıda iktibas edilen kayıtlarına göre; Târâbî İsyanı, her türlü menfi haslet ile donanmış Mahmud Târâbî'nin fitne çıkarması olarak ele alınmış ve Buhara halkının katılımı cehaletle açıklanmıştır. Cüveynî'nin Moğol yönetimini ve Şemseddin Mahbûbî de dâhil olacak şekilde Buhara ileri gelenlerini rencide edici/suçlayıcı ifadelerden kaçındığı, isyana sebep teşkil edecek herhangi bir problemden

ve memnuniyetsizlikten bahsetmediği ve Mahbûbî ile imamlar arasındaki taassubun nedenleri gibi bazı hususları gizli tutma ihtiyacı hissettiği görülmektedir. Cüveynî; Târâbî'nin kerametleri hakkında râvilerine inanmak istememekte; ancak bunları nasıl gerçekleştirdiğine dair bir açıklama getirmekte zorlanmaktadır.

Cüveynî'nin kaydına göre şifacı Mahmud Târâbî; sahtekâr, riyakâr ve cahil bir sûfi-zâhid görünümündedir. Kullanılmaya müsait bir karaktere sahiptir ve Şemseddin Mahbûbî lakaplı bir dânişmend tarafından telkinlerle yönlendirilmiştir. Mahmud Târâbî'nin dinî-tasavvufî bir gruba mensubiyetinden söz edilmemiştir. Halkı isyana kaldıran Mahmud Târâbî'dir; ancak Târâbî, bir ideoloji veya ideal uğruna mücadele eden isyancı profiline uymamaktadır. Bilakis kendi iradesi dışında gelişen olayların Mahmud Târâbî'yi isyan lideri konumuna sürüklediği anlaşılmaktadır. Şemseddin Mahbûbî'nin Mahmud Târâbî üzerinden bir plan kurduğu ve artan şöhretiyle birlikte Târâbî'nin varlığının Moğol yöneticilerini ve Buhara aristokratlarını ciddi şekilde rahatsız ettiği dikkat çekmektedir. Bu noktada karşımıza çıkan birinci mesele olarak; Şemseddin Mahbûbî'nin Mahmud Târâbî'ye yönelişinde esas maksadı nedir? Moğol yöneticiler ve Buhara aristokratları Mahmud Târâbî'yi niçin ciddi bir tehdit ve tehlike olarak görmüşlerdir?

Mahmud Târâbî'nin Buharalılar katındaki saygınlığı başarılı bir şifacıya gösterilen ilginin çok ötesindedir. Barthold (1990: 502); yerinde bir tespitte bulunarak Mahmud Târâbî'nin Sünnî İslam'ı değil, halk inanışlarını dile getirdiğini kaydeder. Mahmud Târâbî gibi şaman görünümlü kimselerin konargöçer toplumlarda yerleşik toplumlara kıyasla daha etkili olabildikleri Babaîler İsyanı gibi tarihî tecrübelerde görülmektedir (Ocak, 2000: 45-46). Oysa Târâbî isyancıları daha ziyade şehir halkından oluşmaktadır. XIII. asır coğrafyacısı Yâkût Hamevî (1988/1: 353-354); Buhara'yı gelişmiş bir şehir ve halkını da ilim heveslisi ve nazik insanlar olarak tanıtır. Şu hâlde ikinci bir mesele olarak Buharalıların Mahmud Târâbî sevgisinin altında yatan esas etken nedir?

Cüveynî'nin kayıtları dikkate alındığında Moğol yönetimi ve Buhara aristokratları Târâbî isyancılarının düşmanları olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan Buhara ileri gelenlerinin Mahmud Târâbî hususunda ihtilaf halinde oldukları; bir kısmı Mahmud Târâbî'yi öldürmek için planlar kurarken; bir kısmının Târâbî'yi isyan lideri olarak hazırladıkları görülmektedir. İsyanın sebepleri üzerindeki belirsizliği kaldırmak için Moğol yönetiminin ve Buhara ileri gelenlerinin kendi içlerinde ve Buhara halkıyla ilişkilerini mercek altına almak etkili olabilir.

### **3. Buhara Ulema Aristokrasininin Siyasî ve Sosyo-Ekonomik Fonksiyonları, Buhara Halkıyla İlişkileri ve Moğol Yönetimine Karşı Tutumu**

Buhara şehri ve bölgesi XII. yüzyılın ilk yıllarından başlayarak bir asırdan fazla süre "Sadr Rejimi" olarak adlandırabileceğimiz kendine has bir yönetim biçimiyle

idare edilmiştir. Bu usule göre Buhara; hâkim bir devletin himâyesinde liderleri Sadr [Reis] unvanıyla anılan Hanefî fıkıh uleması tarafından yönetilen otonom bir şehir statüsündedir. Sadr makamında istisnasız her biri fıkıh âlimi olan zengin ve soylu Burhân Ailesi [Âl-i Burhân] dikkat çekmektedir (Avfi, 1906/1: 332-336; Kureşî, 2005: 209, 253, 259, 307, 347-348, 358-359).

Müslüman müellifler, XII. yüzyılda yaşamış Sadrlar hakkında müspet haberler aktarırlar. Muînü'l-fukarâ (1339: 47); Sadr Hüsameddin Ömer'in fakihler, fakirler ve Ehl-i Beyt adına her kurban bayramında 900 koyun kestiğini, her sene 100.000 dinar para ve Buhara mahsullerinden arta kalanı sadaka olarak dağıttığını, köle satın alıp azat etmeyi alışkanlık edindiğini ve servetini paylaşmayanları ayıpladığını kaydeder. Avfi (1906/1: 225, 332); Sadr I. Muhammed'in Buhara'yı Karluk saldırısından korumak için gösterdiği çabaları övücü şiirler aktarır. Nizâm-i Arûz-i Semerkandî (1909: 36-37)'nin kaydettiği bir anekdota göre 1141 Katvan Savaşından sonra Buhara'ya hâkim olan Karahitaylar hükümdarı Gûr Hân, Buhara halkının talepleri üzerine Buhara valisi Alptekin ile yazışarak her işte Sadr I. Ahmed'e danışmasını emretmiştir. Sadrlar Karahitay hâkimiyetiyle geçen 65 yıl boyunca Buhara'da Karahitaylara gönderilmek üzere her haneden vergi almışlardır (Avfi, 1906/1: 335). İbnü'l Esir (2010/10: 331)'in Sadr II. Muhammed'in Karahitaylar ülkesine gidip geldiğine dair kaydına dayanarak Sadr'ın Karahitay hükümeti karşısında Buhara halkının temsilciliğini yaptığı söylenebilir.

İbnü'l Kıftî (2005: 219); Fahreddin Râzî'nin Burhân ailesinin himayesine girme niyetiyle Buhara'ya geldiğini, ancak Ehl-i Sünnet'e aykırı fikirleri sebebiyle umduğu ilgiyi bulamadığını rivayet eder. Hasta ve parasız halde ortada kalan filozof; bir medreseye sığınarak zekât gelirinin dağıtılmasını beklemiş ve âlim değil de miskin sıfatıyla zekâtтан pay aldıktan sonra Buhara'dan ayrılmaya tâkât bulabilmiştir. Râzî hakkında kaydedilen bu anekdot; Buhara Sadrlarının sadece Karahitaylar nezdinde değil, İslam dünyasında da saygınlık ve şöhret sahibi olduklarını gösterir.

Hakkındaki rivayetlerden Sadr'ın vali veya mahalli hükümdar olarak vasıflandırılmadığı; ancak Buhara'nın siyasî, askerî, iktisadî ve içtimaî muhtelif meseleleriyle ilgilendiği ve iktisadî gücünün yüksek seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Nesevî (68-69); Sadr II. Muhammed ile ilgili olarak "İşiten kişi Buhara hatibi diye işittiği zaman onun üstünlük derecesinde, bahçe ve arazi genişliğinde diğer hatipler gibi olduğunu sanır. Hâlbuki hiç de öyle değildir. Belki bu kişi ancak yönetici efendilerle ve kralların üstün olanlarıyla kıyaslanabilir. Çünkü onun yönetiminde 6000 civarında fakih bulunur." sözlerini kaydeder. İbnü'l Esir (2010/10: 331); Sadr II. Muhammed'i "Buhara Hanefîlerinin Reisi" olarak tanıtır. Bu yüzyılda Buhara'da Burhân ailesi gibi zengin, asil ve verasetle intikal edecek şekilde ilimle iştiğâl eden ulema aileler görülmektedir. Buhara ulema aristokrasisinin servet ve nüfuz bakımından diğer İslam şehirlerindeki ulema zümrelerinden çok ileri bir düzeye

ulaştığı anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak XII. yüzyıl başlarından XIII. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar Buhara’da bir tür “ulema oligarşisi” söz konusudur.

XIII. yüzyıla girildiğinde Burhân ailesi ve Buhara uleması hakkındaki haberler müspetten menfiye döner. Sadr II. Muhammed’in Buhara âlimleriyle birlikte çıktığı hac seyahati bir dünya tarihçisi olan İbnü’l Esir (2010/10: 331)’in dahi dikkatini çekmiştir. Bağdat’ta misafir edilen ve yüksek itibar gören Buhara kafilesi, Hicaz’da hacılara kötü muamelesi sebebiyle dönüş yolunda Bağdat halkı tarafından protesto edilmiş ve hakarete uğramıştır. Bağdatlıların II. Muhammed’e “Sadr-ı Cihân” unvanına nispetle “Sadr-ı Cehennem” lakabı verdikleri rivayet edilmektedir. Kureşî (2005: 347-348); bahsi geçen Buhara kafilesinin bir su kaynağını parsellemesi ve paylaşmaması sebebiyle 5000 hacının susuzluktan öldüğünü ve yol kenarına dağılmış cesetleri gelip geçen her kafilenin gördüğünü kaydeder.

Sadr II. Muhammed’in hac seyahatinde olduğu 1206 yılında Buhara’da Sencer Melik adlı bir zanaatkârın liderliğinde gelişen halk ihtilâli, Buhara ulema aristokrasisini hedef almıştır. Bu hâdisede Buhara ileri gelenlerinin tahkir edilerek şehirden kovulduğu, mallarının yağmalandığı ve ihtilâlcilerin Sencer Melik liderliğinde yeni bir hükümet kurmaya teşebbüs ettikleri görülür. Sürgünler ise bağlı oldukları Karahitaylardan bekledikleri desteği bulamayınca Harezmsahların himayesine girmiş ve Harezmsahların Buhara’yı ilhâk etmesine zemin hazırlamışlardır. Bunlar olurken sürgüne gönderilenlerin Buhara sulama şebekesinin işletilemediğini, köylülerin perişan olduğunu ve serserilerin şerefli kimselere hakaret ettiklerini söyleyerek şikâyette bulunmaları dikkat çekicidir (Avfi, 1903/2: 385, 393; Kafesoğlu, 2000: 173-174). XIII. yüzyılın başlarında Buhara’da ciddi bir yönetim problemi ve aristokratlar ile halk kesimi arasında sosyal bir gerilim söz konusudur. Sencer Melik İsyanı vesilesiyle Buhara’yı ilhâk eden Harezmsah Muhammed’in Sadr II. Muhammed’i oğulları ve kardeşleriyle birlikte sarayında hapsedtiği, Mecdüddin Mes’ud el-Ferâvî isimli Harezmlî bir âlimi Buhara Hanefilerinin reisi olarak görevlendirdiği ve Sadr II. Muhammed’in Moğol İstilasî sırasında Ceyhun nehrine atılarak öldürüldüğü kaydedilmektedir (Nesevî: 69-70, 94-95).

Selçuklulardan başlayarak Karahitaylar ve Harezmsahlar dönemlerinde Buhara’da devlet ile halk arasında aracılık fonksiyonu üstlenen ve şehrin muhtelif işleriyle meşgul olan aristokrat ulema zümresi, etkin pozisyonunu Moğol hâkimiyeti döneminde sürdürmüş olmalıdır. Barthold (1956: 43-44)’un belirttiği gibi Moğollar yerleşik bölgelerin yönetiminde göçebeleri değil, yerli halktan nüfuz sahibi kimseleri kullanmışlardır. İslam (2016: 319-318); Orta Asya’yı istila eden Cengiz Han’ın âlimler ve asillerden oluşan 50.000 kadar kişiye işbirliği yapmaları karşılığında himâyeye sağladığını kaydeder. Spuler (1957: 335-336) ise Moğollar döneminde belli kesimlerin vergi muafiyeti elde etmelerinin mükelleflerin nezdinde Moğollara ve yerli işbirlikçilerine karşı nefreti körükleyen önemli bir faktör olduğunu belirtir.

Buhara'da 1206 yılında patlak veren Sencer Melik İsyanının ve 1238 yılında cereyan eden Mahmud Târâbî İsyanının gelişim seyri bakımından benzerlik gösterdiği görülmektedir. Her iki hareketin liderlerinin esnaf-zanaatkâr kesime mensubiyeti, Buhara aristokrasisini hedeflemeleri ve isyancıları yağmacılığa eğilimli olmaları XIII. yüzyılın ilk yarısında Buhara'da aristokratlar ile halk tabakası arasında sınıfsal bir mücadelenin varlığını düşündürmektedir. Buhara halkının XII. yüzyılda şehrin yönetiminde son derece başarılı olan ulema aristokrasısından XIII. yüzyılın ilk yarısında memnun olmadığı anlaşılmaktadır. Moğollarla işbirliği faktörü sözü edilen içtimâi gerilimi körükleyici ve tabanda Mahmud Târâbî'ye olan alakayı arttırıcı bir etki ortaya çıkarmış olmalıdır. Buhara ulema aristokrasisinin isyan henüz başlamamışken Mahmud Târâbî'yi tehlike ve tehdit olarak görmesi bununla alakalı olabilir. Şu hâlde Târâbî İsyanının derin sebeplerinden birincisi olarak ulema aristokrasisi ile avam arasında süregelen sosyal gerilim-hoşnutsuzluk hâli gösterilebilir. Ancak bu husus Mahmud Târâbî İsyanını saf sınıf mücadelesi, proleter bir uyanış veya proto-sosyalist bir hareket olarak kabul etmeyi gerektirmez. Toplumsal tabakalar arasında gerilimden söz ederken aristokratlar arasındaki bölünme ve mücadeleyi de gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Târâbî İsyanında şifacı Mahmud Târâbî'yi telkinler ile yönlendiren Şemseddin Mahbûbî, Buhara'nın önde gelen fıkıhçı ailelerinden Mahbûbîlere mensup bir âlimdir ve Buhara'da etkili bir kişi olduğu anlaşılmaktadır (Cüveynî, 1387/1: 192; Bedir, 2014: 41). Târâbî'nin destekçileri arasında Şemseddin Mahbûbî'den daha dikkat çekici olanı ise Burhâneddin diye kaydedilen ve Burhân ailesine ve Sadr-ı Cihân hanedanına mensubiyeti vurgulanan kişidir (Cüveynî, 1387/1: 193). O kişi Burhân ailesinden II. Ahmed b. III. Muhammed b. II. Abdülaziz olmalıdır (Pritsak, 1981, 91). Dikkat çekici diğer bir husus, Buhara müneccimlerinin kehanetinin Mahmud Târâbî için şöhretini arttırmakta kayda değer şekilde olumlu tesir yapmış olmasıdır (Cüveynî, 1387/1: 192). Kehanetin zaman olarak Şemseddin Mahbûbî'nin Mahmud Târâbî'nin kurtarıcı olduğuna dair propagandasına denk gelmesi tesadüf olabileceği gibi Mahbûbî'yi takviye etmeye yönelik bir hamle de olabilir. Cüveynî (1387/1: 193); Mahmud Târâbî'nin isyanı başlattıktan sonra önce Buhara ileri gelenlerini huzurunda topladığını; bir kısmını unvanlarla taltif ederken bir kısmına eziyet ettiğini, bazılarını öldürdüğü, mallarını yağmalattığını ve bazılarının kaçtığını kaydeder. Mahmud Târâbî'nin Şemseddin Mahbûbî'yi "Sadı" ve Burhâneddin'i "Halife" tayin etmesi ise özel olarak vurgulanmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki; Moğol tahakkümü döneminde Buhara aristokrat zümresi içinde de bir hizipleşme söz konusudur. Moğol karşıtı olduğunu tahmin ettiğimiz grubun Mahmud Târâbî ile birlikte hareket ederek onu kurtarıcı olarak öne çıkardıkları görülmektedir. Moğol işbirlikçileri olduğu anlaşılan ikinci hizip ise Moğolları kullanarak Mahmud Târâbî'yi öldürmeye kalkışmış, ancak Moğolların bâtil inançları sebebiyle suikast girişimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Târâbî suikastı;

isyana giden sürecin Buhara aristokratları arasındaki bir iç hesaplaşmaya bağlı olarak geliştiğini göstermektedir. Cüveynî'nin sebeplerini gizleme ihtiyacı hissettiği taassup/husumet bu olmalıdır. İhtilafın konusu olarak Moğol tâbiyetinden başka bir seçenek akla gelmemektedir. Mahmud Târâbî, Moğol karşıtı hizip tarafından isyan lideri olarak hazırlanmış ve halkın önüne çıkarılmıştır. Bu hizipteki aristokratların İslâmî hassasiyetlere bağlı olarak gayrimüslim Moğol egemenliğine karşı Müslüman toplumunu harekete geçirmek niyetinde oldukları düşünülebilir. Buna mukabil sözü edilen aristokratların Moğol yönetiminden umdukları şekilde menfaat elde edemeyen bir çıkar grubu olması ihtimali de söz konusudur. Buhara'nın Moğol İstilasına yakın bir zamana kadar 65 yıl boyunca gayrimüslim Karahitaylar Devletine bağlı kalmış olması sözü edilen ikinci ihtimali güçlendirmektedir. Zira gayrimüslim göçebelerin egemenliği, Buharalılar için alışık olunmayan bir durum olmasa gerekir.

Mahmud Târâbî'nin isyan lideri olarak hazırlanmasını sahip olduğuna inanılan tabiatüstü güçlerinin halk üzerindeki tesirine bağlamak mümkündür. Cüveynî'nin yukarıda iktibas edilen kaydı dikkate alındığında Mahmud Târâbî; Hz. İsa misali körlerin gözünü açan ve hastalara şifa dağıtan, Hz. Yusuf gibi gelecekte haberdar olan, Hz. Süleyman gibi cinlere ve doğa olaylarına hükmeden, Zülkarneyn gibi mekânlar arasında geçiş yapabilen ilahî niteliklere sahip bir büyük şahsiyet görünümündedir. İsyancılar veya Moğollar tarafından Mahmud Târâbî'ye atfedilen bu tür kerametler, hiç şüphe yok ki, söylentilerden kaynaklanmış ya da bir şekilde kurgulanmıştır. Bu işin arkasında Şemseddin Mahbûbî'nin olduğu akla gelmektedir. Bu şekilde Moğollara karşı âciz kalan Buharalılara Moğollara karşı koyabilecek bir kurtarıcı tanıtılmış ve insanları harekete geçirebilecek bir motivasyon kaynağı bulunmuştur. Mahmud Târâbî'ye gösterilen yoğun ilgiye ve Moğolların Mahmud Târâbî'den korkmalarına dair kayıtlar dikkate alınırca bu hamlenin ne kadar etkili olduğu ve olumlu sonuçlar verdiği görülebilir.

#### 4. Moğol İstilasının Sosyo-Ekonomik ve Psikolojik Etkileri

XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Orta Asya'nın en gelişmiş ve zengin şehirlerinden biri olan Buhara; sahip olduğu maddî zenginlikleri ve stratejik konumu sebebiyle Moğolların Orta Asya harekâtındaki öncelikli hedeflerinden biri olmuş ve Harezmsahlar savunmasının çözülmesinden sonra çok şiddetli bir saldırıya maruz kalmıştır. Moğolların Buhara'da savaşçı Kanglı kavminin boyu mızraktan uzun bütün erkeklerini katlettikleri, kadınlara eşlerinin gözü önünde en iğrenç şekillerde tecavüz ettikleri, İslâmî değerlere hakaret ederek kutsal mekânları kirlettikleri, çocuk yaştakileri köleleştirip ticaret eşyası olarak ayırdıkları, ekseriyetle ahşap yapılardan oluşan şehri ateşe verip yıktıkları, gençleri Semerkand kuşatmasında kullanmak üzere götürdükleri; Moğol vahşetine tahammül edemeyenlerin ölümü kurtuluş olarak görecekte düzeyde manevî çöküntüye uğradıkları, sağ kalabilenlerin elbiseleri hâriç yanlarına hiçbir şey almaksızın köylere kaçtıkları ve Buhara'nın bir müddet

ıssız kaldığı tarihçiler tarafından esefle anlatılır (İbnü'l Esir, 2010/10: 404-405; Reşîdüddin, 1373/1: 498-499 ; Cüveynî, 1387/1: 186-189).

Böylesine şiddetli bir yağma, katliam, hakaret ve tecavüz ortamının Buharalılarının hâlet-i ruhiyesi üzerindeki yıkıcı etkileri Buharalı iki saygın fıkıh âlimi arasında geçtiği kaydedilen bir diyalogdan anlaşılmaktadır. Moğolların Buhara talanına tanıklık eden İmam Celâleddin Ali'nin "Gördüğüm bu hal nedir? Uyanıklık mı ya Rabb yoksa rüya mı?" diye haykırması üzerine diğer bir âlim olan Rükneddin İmamzâde'nin "Konuşma! Rüzgâr, Allah'a ihtiyaç duymaksızın esiyor. Barınak konuşmak değildir!" şeklinde mukabele ettiği kaydedilir (Cüveynî, 1387/1: 187). Bu anekdotta Moğol vahşeti karşısında gördüklerine inanamayan bir âlim ve Allah'tan dahi umudu kesmiş başka bir âlim söz konusudur. Öyle anlaşılıyor ki; Cengiz Han'ın Buhara halkına hitaben söylediği rivayet edilen "Biliniz ki; büyük günahlar işlediniz. Öyle olmasaydı Allah beni sizlere göndermezdi." (Reşîdüddin, 1373/1: 499) sözlerinde gizlenen ve Cengiz Han'ı Tanrı tarafından desteklenen yenilmez bir cezalandırıcı olarak tanıtan psikolojik harp yöntemi etkili olmuştur.

Moğol psikolojik harp taktiklerinin etkileri istilanın ilk aşamasına şahit olan İbnü'l Esir'in çaresizlik hisleriyle dolu duygusal sözlerinde görülebilmektedir:

"İslam'ın ve Müslümanların ölüm haberlerini yazmak kime kolay gelir? Bunu anlatmayı kim hafife alabilir? Keşke annem beni doğurmasaydı, keşke bundan evvel ölseydim ve unutulup gitseydim! ... Bu hâdiseler karşısında 'innâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn ve lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhi'l aliyi'l azim' kavlinden başka çare yoktur. ... Allah bir topluluğa kötülük diledi mi artık o geri çevrilemez. ... Moğollara karşı koyacak kimse olmaması bundan kaynaklanıyordu." (İbnü'l Esir, 2010/10: 399-401).

Moğollara karşı nefret biriktiren unsurlar Moğol tahakkümü döneminde de söz konusudur ve Moğol gelenek ve telakkilerinin İslam diniyle uyuşması mümkün değilken Moğol idaresinin İslam'a aykırı emirleri ve Moğol hukuku, Moğollara karşı nefreti körükleme noktasında önemli bir rol oynamıştır. Akarsuda yıkanmak, suda ağız burun temizlemek, suya tükürmek gibi abdest ve temizlikle ilgili en basit hareketlerin cezası idam gerektiren suçlar olarak yasaklanması yahut koyunların boğulduktan sonra kesilmesinin emredilmesi gibi İslami hükümlere aykırı durumları bu kapsamda değerlendirmek mümkündür (Hândmîr, 1362/3: 77). Bu tür gayri İslami emirlerin ve yasakların Müslümanların, en azından başlangıç aşamasında, Moğol yönetimini meşru kabul etmelerini geciktirdiği söylenebilir. Çiftçilerin tohumluk, geçimlik ve ziraat araçları hâriç sahip oldukları her şeylerini gasp etmeye dayanan vergi tahsilatının (Mîrzaakhmedov, 1997: 46) terk edilmesi ise 1236 yılında gerçekleştirilen vergi reformu ile mümkün olabilmıştır. Buna rağmen sayısız kalemdede yüksek oranlarda tahsil edilen vergiler, bölgelere göre farklılık gösteren tahsil yöntemleri ve denetimden uzak tahsildarların başına buyruk hareketleri ciddi sıkıntılara sebep olmuştur (Kushenova, 2007: 233-234).

Kötülüğün yaygınlaştığı, zulmün şiddetlendiği, sosyo-ekonomik adaletsizliğin tahammül edilemez boyutlara ulaştığı ve geleceğe dair umutsuzluk duygusunun baskın geldiği zamanlarda insanların ve toplumların ilahi müdahale temennisiyle Tanrı tarafından desteklenen bir kurtarıcı beklentisine kapılmaları iyi bilinen bir vakıadır. İster semavi ister putperest olsun birçok dinde ve kültürde karşılığını bulan bu düşünce âhir zaman ve kıyamete dair sahip oldukları çok zengin rivayet birikiminin etkisiyle bilhassa İslam toplumlarında etkili olmuştur ve olmaktadır. İsyanın dünyayı kâfirlerden temizlemek gibi gerçekleşmesi imkânsız hayali bir vaat ile deklare edilmesi (Cüveynî, 1387/1: 193) Mahmud Târâbî'nin beklenen kurtarıcı olduğuna dair inanışın kuvvetle kabul edildiğini ve Buhara isyancılarının böyle bir ruh halinde olduklarını göstermektedir.

Kanaatimizce Buhara halkının Mahmud Târâbî'ye olan yoğun ilgisinin altında yatan esas etken; Moğollar karşısında aciz kalan ve istiladan büyük zararlar gören Buhara halkının Moğol İstilasası ile birlikte bozulan hâlet-i ruhiyesi ve zihinlerinde insanüstü güçleriyle Moğollara karşı koyabilecek kurtarıcı beklentisi oluşmasıdır. Cüveynî (1387/1: 193-194); Mahmud Târâbî'nin cinlerden askerleri olduğunu iddia ettiğini kaydeder. Aynı şekilde isyanın patlak verdiği esnada Buhara'ya gelen kılıç yüklü bir kervan, Allah'ın silah yardımı olarak yorumlanmış ve Târâbî'ye olan sevgiyi ve güveni katmerlemiştir. Öyle ki; isyancıların Târâbî'nin guslettiği havuz suyunu şerbet yapıp içtikleri rivayet edilmektedir.

Mahmud Târâbî'nin insanüstü güçleri olduğuna dair düşünce Moğolları dahi etkilemiştir. Yukarıda iktibas ettiğimiz kayıttta da görüleceği üzere Moğollar Mahmud Târâbî'nin gelecekte haberdar olduğunu düşünerek ve onun hakkında anlatılanların hakikat olduğu zannına kapılarak onu öldürmekten vazgeçmişlerdir. Aynı şekilde ileride görüleceği üzere Moğollarla yapılan ilk çatışma esnasında çıkan kum fırtınası Moğollar tarafından Mahmud Târâbî'nin tabiat olaylarını kontrol edebilme gücü olarak yorumlanmıştır. Bu zamanın karşı konulmaz gücü olan Moğollar, Târâbî'ye dair kapıldıkları zan sebebiyle silahlarını bırakıp kaçmışlardır (Cüveynî, 1387/1: 192, 195). Göçebe ve gayrimüslim Moğolların şamanları andıran Mahmud Târâbî'den korkmaları ve onunla savaşmaktan çekinmeleri, konargöçer toplumlarda örneklerine rastlanan bir davranıştır. Ancak daha da önemlisi bu tür şaman görünümlü insanların ve tabiatüstü güçlere sahip kurtarıcı düşüncesinin yerleşik Müslüman Türkler arasında da etkili olabildiğine işaret etmektedir. Soylu bir dânişmend olan Şemseddin Mahbûbî'nin böyle bir inanışa sahip olması düşük bir olasılıktır; ancak Mahbûbî'nin Târâbî'nin halk üzerinde etki potansiyelinin farkında olduğu aşikârdır.

Mahmud Târâbî İsyasının perde arkasındaki esas planlayıcıları olarak Şemseddin Mahbûbî'nin liderlik ettiği Moğol karşıtı bir ulema grubu gösterilebilir. İsyana giden süreç, aristokratlar zümresindeki bir iç hesaplaşmanın sonucu olarak



başlamış ve iradesi dışında gelişen olaylar, Mahmud Târâbî'yi isyan lideri konumuna getirmiştir. Buhara halkını isyana katılmaya yönelten temel etken; Moğol İstilasası arefesinde ve sonrasında siyasî, sosyal, ekonomik faktörler doğrultusunda bozulan hâlet-i ruhiye, bunalım hâli ve insanüstü güçlere hâiz kurtarıcı beklentisi gibi görünmektedir. Buhara'da Moğol İstilasından önce mevcut olan ve Sencer Melik İsyaniyle mücadeleye dönüşen halk tabakası ile ulema aristokrasisi arasındaki sosyal gerginlik, Târâbî'ye olan ilgiyi ve bağlılığı arttırma noktasında etkili olmuştur.

### 5. İsyanın Mücadele Safhası

Mahmud Târâbî İsyasının savaşlar evresi Cüveynî (1387/1: 194-196) tarafından aşağıda tercüme edildiği haliyle anlatılmaktadır:

“Kaçan emirler ve sadrlar Kerminiye’de toplandılar ve o huduttaki Moğolları topladılar. Elde ne varsa her taraftan bir araya getirdiler ve şehre yöneldiler. O (Mahmud Târâbî) şalvar ve gömlekle ordunun önünde çıktı. İki taraftan saf oldular. Târâbî ve Mahbûbî silahsız ve zırhsız safta durmuştu ve kavim arasında yayılmıştı ki her kim ona (Târâbî) karşı el kaldırırsa eli kurur. ... O cemaatten (Moğollardan) birisi ok attı ve tesadüfen onu öldürdü. Diğer ok da Mahbûbî’ye vurdu. Bu halden ne kavminin ne diğerlerinin (Moğolların) haberi olmadı. İki misli düşmanları (Moğollar) o sert rüzgârda ayağa kalktılar. Toprak öyle yükseldi ki; biri diğerini görmüyordu. Düşman ordusu (Moğollar) Târâbî’nin kerametleridir diye düşündüler. Herkes elini çekti ve yenildiler. Târâbî’nin ordusu onların arkasından geldiler ve köylüler balta ve küreklerle onlara yöneldiler. Ele geçirdiklerinin mallarını ve eşyalarını alıyorlar ve baltayla kafalarını kesiyorlar idi. Kerminiye’ye kadar gittiler. 10.000’e yakın adam öldürülmüştü. Târâbî’nin adamları geri dönünce onu bulamadılar ve ‘hoca gayba karışmıştır’ dediler. Onun zuhuruna kadar iki kardeşi Muhammed ve Ali onun yerine geçirdiler. Târâbî’nin kararına göre bu iki cahil de işe koyuldu ve avam ve serseriler o ikisine tabi oldular. Bir kez daha yağma ve gaspa el atıldılar.

Bir hafta sonra İldiz Noyan ve Çekin Kûrçî Moğollardan birçok asker ile geldiler. O iki cahil kendi tâbileriyle çöle geldiler ve çıplak halde safa durdular. İlk ok germede o iki sapkın öldürüldüler. Bu defa 20.000’e varan insan öldürüldü. Diğer gün kılıç sallayanlar gece sabaha dönünce insanları katletmek için çöle sürdüler. Moğollar intikam dişini bilemiş, ağzını hırs ile açmıştı. ... İnsanları tandırda odun yapalım ve onların evlatlarını ve mallarını ganimet alalım. ... O (Sahib Mahmud) vardığı zaman onları (Moğollar) katliam ve işkenceden men etti ve ‘Bir müfsit sebebiyle kaç bin kişiyi nasıl öldürebilirsin?’ dedi. ... Karar verdi ki; bu hal Kaan’a arz edilsin ve ne karar verirse o yapılsın. Bundan sonra elçiler gönderdi ve onun çabasıyla (Kaan) affedilmesi mümkün olmayan zilleti affetti, onları hayatta bıraktı.” Cüveynî (1387/1: 194-196).

## 6. İsyanın Sonuçları ve Değerlendirilmesi

Mahmud Târâbî İsyanı; esaslı bir planlama, sağlam bir teşkilat ve propaganda olmaksızın Buhara toplumunda mevcut sosyo-ekonomik ve psikolojik bunalım hâline bağlı olarak çok hızlı bir şekilde gelişmiş ve aynı hızla bastırılmıştır. İsyân, Moğollar ve yerel işbirlikçileri aleyhinde halk nezdinde biriken öfkenin aniden açığa çıkması olarak kabul edilebilir. İsyancıların istiklâl elde etmek, devlet kurmak ya da herhangi bir talebi Moğollara kabul ettirmek gibi hedeflerinin bulunmaması ideoloji eksikliğinin göstergesidir. İsyancıları bir dinamo gibi canlı tutan ve hiçbir başarı şansları olmamasına rağmen Moğollara karşı harekete geçiren etken, Mahmud Târâbî'ye atfedilen tabiatüstü güçlere sahip kurtarıcı mefhumudur. Târâbî'nin kerametleri isyanın hemen her safhasında ön planda olmuştur. Bu yönüyle Târâbî İsyanı, ilahî kurtarıcı düşüncesinin böyle sosyal-psikolojik ortamlarda ne kadar etkili olabildiğini en yalın haliyle örneklemektedir. İsyân, gayrimüslim Moğol tebaası haline gelmiş olan Müslüman-Türk toplumunun Moğol tahakkümü karşısında ilk tepkisi olarak tarihe geçmiştir. İsyancıların hareketi Buhara dışına taşıyamamaları sebebiyle Târâbî İsyanı, bölgesel bir ayaklanma olarak kalmış; buna bağlı olarak etkili sonuçlar vermemiştir. Yine de isyandan sonraki bazı gelişmeler Târâbî İsyanı ile ilişkilendirilebilir.

Mahmud Târâbî İsyânının Moğol yönetiminde bazı gizli husumetleri ortaya çıkardığı ve çatlamaya sebep olduğu görülmektedir. Cengiz Han'a sadakatle hizmet eden ve Ögedey Kağan devrinde Moğol devletinin nüfuzlu Müslüman idarecilerinden olan Mahmud Yalavaç'ın isyanın bastırılması sırasında Buharalılara karşı koruyucu bir tavır takınması ve Buhara halkının katlini engellemesi Mâverâünnehir valiliğinden azledilmesine sebep olmuştur (Mirzaakhmedov, 1997: 46). Barthold (1990: 506); Mâverâünnehir ve Türkistan'da hâkim olan Çağatay Han'ın Ögedey Kağan'a yakın bir isim olan Mahmud Yalavaç'tan hoşlanmadığını ve Ögedey Kağan'ın himaye etmesi sebebiyle Mahmud Yalavaç'a tahammül gösterdiğini ifade eder. Hândmîr (1362/3: 77); Çağatay Han'ın Cengiz Han oğulları arasında Cengiz Yasası'na ve Moğol geleneklerine en çok riayet eden olduğunu kaydeder. İkisi arasındaki husumetin Çağatay Han'ın Müslümanlara karşı menfi yaklaşımı karşısında Yalavaç'ın koruyucu idaresinden kaynakladığı düşünülebilir.

Târâbî İsyânının Moğol yönetimine Müslüman bölgelerle ilgilenmeleri gerektiği mesajını verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Buhara halkını katliamdan ve şehri büyük yıkımdan kurtaran Mahmud Yalavaç, Târâbî İsyânından sonra Buhara'nın imarıyla ilgilenmiştir. Cüveynî (1387/1: 190-191); Târâbî fitnesinin erken bir safhada bastırılmasında Mahmud Yalavaç'ın tedbirlerinin etkili olduğunu, isyanın bastırılmasından sonra Mahmud Yalavaç'ın ve oğlu Mesud'un Buhara şehrini imar ederek eskiden olduğu gibi bir ilim merkezi haline getirdiklerini kaydeder.

1238 yılında Buhara'da patlak veren Mahmud Târâbî İsyanı ile 1239 yılında Anadolu'da gelişen Babaîler Ayaklanması arasında zaman açısından ciddi bir yakınlık ve birçok bakımdan kayda değer benzerlikler söz konusudur. Babaîler Ayaklanması hakkında A. Yaşar Ocak (2000: 39, 55, 87-89, 95-97, 100, 103, 127-129, 146-148)'ün tahlilleri önemlidir. Babaî Ayaklanmasını H. 637-638/M. 1239-40 yıllarına tarihlendiren Ocak, Babaîler Hareketinin Baba İlyas ve Baba İshak isimli iki lideri olduğunu, Baba İlyas'ın Dede Garkın adlı Türkmen şeyhin halifesi olarak Orta Asya'dan Anadolu'ya geldiğini, zühd ve ibadete yönelerek halkı müritleri olarak etrafında topladığını; büyü ve sihir işleriyle uğraşan, kerametler gösteren şaman görünümüne sahip bir Türkmen şeyhi olduğunu; isyancılar tarafından kendilerini Selçuklu mezâliminden kurtaracak ve düzgün bir hayata kavuşturacak ilahî bir şahsiyet olarak kabul edildiğini; Babaîler Hareketinin mehdîci-mesihanî bir karakter taşıdığını, destekçi kitlesinin konargöçer Türkmenler ağırlıklı olduğunu, isyanın Selçuklu iktidar sisteminin ürünü olan toprak aristokratlarını da hedef aldığını ifade eder. Ancak Babaîler Ayaklanmasıyla benzer isyanlardan söz ederken Mahmud Târâbî İsyanından bahsetmez.

A. Yaşar Ocak (2000: 39, 55, 87-89, 95-97, 100, 103, 127-129, 146-148)'ün araştırmalarından yola çıkarak detaylara girmeden en belirgin yönleriyle kıyaslayacak olursak her iki hâdisenin de yakın tarihlerde gerçekleştiği görülmektedir. Her iki isyanın da liderleri zâhid, büyü ve sihir işlerinden anlayan ve kerametler gösteren şaman görünümüne sahip kimselerdir. Buna mukabil Babaî hareketinin lideri Babaî tarikatının ve diğer Türkmen tarikat şeyhlerinden ve dervişlerinden destek almıştır. Oysa Mahmud Târâbî'nin herhangi bir tarikata mensubiyetinden bahsedilmemektedir. Babaîler Hareketinin lideri Baba İlyas'ın Orta Asya'da doğup Anadolu'ya göç etmiş bir Türkmen olması önemli bir detaydır. Mahmud Târâbî İsyanı esas destekçi kitlesini Buhara şehirlilerinden almış; savaşların devam ettiği esnada köylülerden de katılım almıştır. Babaîler Ayaklanması ise şehir ve köy halkından da destek görmekle birlikte esas destekçi kitlesini konargöçer Türkmenlerden bulmuştur. Târâbî İsyanında Türkmen aşiretlerinden hiçbir şekilde söz edilmemektedir. Her iki harekette de isyancılar, liderlerini insanüstü güçlere sahip kurtarıcı olarak kabul etmişlerdir. İki isyanda da kurtarıcı mefhumu merkezi bir rol oynamıştır. Her iki hâdisede de isyan liderlerinin öldüğüne inanılmama ve gayba karıştıkları kabul edilmiştir. Her iki isyanda isyancılar, merkezi yönetimin yanında yerel aristokratları da hedef almışlardır. Babaîler Ayaklanmasında Selçuklu toprak aristokrasisi hedef alınırken Târâbî İsyanında Buhara ulema aristokrasisi isyancıları için düşman pozisyonundadır.

Târâbî İsyanı ve Babaîler Ayaklanması arasındaki benzerlikleri gerek isyan düşüncesinde ve inanışlarında gerek mücadele safhalarında başka birçok noktada görmek mümkündür. Ancak Târâbî ve Babaî isyancıları arasında herhangi bir irtibat ya da birlikteliğin söz konusu olduğuna dair işaret bulunmamaktadır. İki arasındaki

en temel ortak özellik, ilahî destek sahibi kurtarıcı düşüncesi üzerine gelişmeleridir. Bu bakımdan Babaîler İsyânında olduğu gibi Mahmud Târâbî İsyânını da mesiyantik hareketler kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Bu iki isyan, XIII. yüzyılın ilk yarısında Müslüman-Türk dünyasında sosyal-dinî bir bunalım halinin var olduğuna işaret etmektedir. Her iki isyan hareketi de Türkler arasında eski inanış ve geleneklerin izlerinin canlılığını sürdürdüğünü göstermektedir. Ancak Orta Asya ve Anadolu'da Selçuklu hâkimiyeti ile geçen yaklaşık 200 senelik zaman zarfında Türkmenler arasında bu tür isyan hareketlerinin görülmemiş olması ve her iki hâdisenin de zaman açısından Moğol İstilasî dönemine rastlaması, her iki isyanda görülen kurtarıcı düşüncesinin Müslüman-Türk toplumunda Moğol İstilasından sonra yaygınlaşmaya ve rağbet görmeye başladığını düşündürmektedir.

Sovyet tarihçi Gordlevskiy (2015:156); Babaîler İsyânıyla ilişkili olarak Mahmud Târâbî İsyânını da bir cümlede zikreder ve "Anadolu'daki isyan İslam şarkında köylü-çiftçi uyanışının epizotlarından. Bu epizot zaman itibariyle Buhara'da köylü-çiftçi ve esnafın Mahmut Tarabi başkanlığında yaptıkları isyana tesadüf ediyor. Aynı ağır şartlar aynı neticeyi-isyani doğurmuş idi." (Gordlevskiy, 2015: 155-156) şeklinde kayıt düşerek Babaîler İsyânı gibi Târâbî İsyânının da proto-sosyalist bir hareket olduğunu ima eder. Târâbî İsyânında toplumsal tabakalar arasında gerilim söz konusu olmakla birlikte; bu hususun isyanı proleter bir hareket olarak kabul etmeyi gerektirmediği düşünülmektedir. Târâbî İsyânında ulema aristokrasisine yönelen öfke Moğollar ile işbirliği faktörüyle ve ulema zümresinin zühd ve takvadan uzaklaşmasıyla alakalı olmalıdır.

## 7. Sonuç

Sonuç olarak Mahmud Târâbî İsyânı; Moğol İstilasî ile birlikte Buhara halkının bozulan hâlet-i ruhiyesinden ve zihinlerinde oluşan tabiatüstü güçlere sahip bir kurtarıcı düşüncesinden kaynaklanmıştır. XIII. yüzyılın ilk yarısında Buharalılar nezdinde ulema aristokrasisi aleyhinde oluşan menfi düşünceler ve Moğol İstilasının sebep olduğu sosyo-ekonomik problemler bu tür bir beklentinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. İsyana giden süreci ise Buhara aristokratlarının iç hesaplaşması tetiklemiştir. Mahmud Târâbî'nin isyancılar tarafından sahip olduğuna inanılan insanüstü güçlere sahip kurtarıcı profiline uygun etkileyici nitelikleri isyanın bütün safhalarında merkezi bir rol oynamıştır. Bu yönüyle Târâbî İsyânı, Babaîler İsyânı gibi mesiyantik bir hareket olarak kabul edilmelidir. Mahmud Târâbî İsyânı ile Babaîler İsyânı arasında bir bağlantı olduğu yönünde herhangi bir işaret bulunmamakta, ancak iki isyan hareketi de birçok bakımdan benzer ve farklı yönere sahiptir. Her şeye rağmen Târâbî ve Babaî isyancılarını harekete geçiren hisleri aynı kabul etmek mümkün görünmektedir.

## Kaynakça

- Avfî, Muhammed. (1903). *Lübübü'l Elbâb*. C. 2. ed. Edward G. Browne. Leiden-London: E. J. Brill-Luzac & Co Yayınları.
- . (1906). *Lübübü'l Elbâb*. C. 1. ed. Edward G. Browne ve Mirza Muhammed b. Abdülvehhab Kazvinî. Leiden-London: E. J. Brill-Luzac & Co Yayınları.
- Barthold, Vasilij Viladimiroviç. (1956). *Four Studies on the History of Central Asia*. C. 1. ing. çev. V. Minorsky ve T. Minorsky. Leiden: E. J. Brill Yayınları.
- . (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. trk. çev. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: TTK Yayınları.
- Bedir, Murteza. (2014). *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Cüveynî, Alaeddin Atâ Melik. (1387 hş). *Târih-i Cihângüşâ-yı Cüveynî*, C. 1. tsh. Muhammed b. Abdülvehhâb Kazvinî. Tahran: Hermes Yayınları.
- Gordlevskiy, V. Aleksandroviç. (2015). *Küçük Asya'da Selçuklular*. çev. Abdülkadir İnan. yay. haz. Timurlan Omorov. Ankara: TTK Yayınları.
- Hamedânî, Reşîdüddin Fazlullah. (1373 hş). *Câmi'u't Tevârih*, C. 1. tsh. Muhammed Ruşen ve Mustafa Musevî. Tahran: Neşri'l-Borz Yayınları.
- Hamevî, Yakut. (1988). *Mu'cemu'l Buldân*. C. 1. Beyrut: Darü's Sâdır Yayınları.
- Hândmîr, Gıyaseddin. (1362 hş). *Târihu Habîbü's Siyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*. C. 3. thk. Muhammed Debîr Siyâkî. Tahran: Kitâbfurûş-i Hayyâm Yayınları.
- İslam, Arshad. (2016). "The Mongol Invasions of Central Asia", *International Journal of Social Science and Humanity*. 6/4: 315-319.
- İbnü'l Esir, İzzeddin. (2010). *el-Kâmil fi't Târih*. C. 10. (5. Baskı), yay. haz. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiye Yayınları.
- İbnü'l Kiftî, Cemalüddin. (2005). *İhbârü'l Ulemâ'i bi-Ahbârî'l Hükemâ*. nşr. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiye Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim. (2000). *Harezşahlar Devleti Tarihi (485-618/1092-1221)*. (2. Baskı). Ankara: TTK Yayınları.
- Kureşî, Abdülkadir b. Muhammed. (2005). *Cevâhirü'l Mu'diyye fi Tabakâti'l Hanefiyye*. yay. Muhammed Abdullah Şerif, Beyrut: Dârü'l Kütübü'l İlmiye Yayınları.
- Kushenova, Ganizhamal. (2006). "Ögeday Kaan Devrinde Türkistan ve Maverâünnehir 1229-1241". Yayınlanmamış yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- . (2007). "Cengiz Han'ın İki Valisi, Mahmut Yalavaç ve Yeh-Lu Ch'u-Ts'ai: Devlet İdare Anlayışları ve Uygulamaları", *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*. 42: 229-242.

- Mirzaakhmedov, Djamaliddin. (1997). "Bukhara under the Mongols and the Temurids". *Bukhara an Oriental Gem*. Taşkent: Tashkent Chief Office of Publishing and Printing Concern "Sharq" Yayınları.
- Muînu'l-fukarâ, Ahmed. (1339 hş). *Târih-i Mollâzâde der Mezârât-ı Buhârâ*. nşr. Ahmed Gülçin Meânî, Tahran.
- Nesevî, Muhammed. *Siretu's Sultan Celaleddin Menguberti*. thk. Hafız Ahmed Hamdi, Kahire: Darü'l Fikri'l Arabî Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2000). *Babaîler İsyanı Aleviliğın Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. (3. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Pritsak, Omeljan. (1981). "Âl-i Burhân", *Studies in Medieval Eurasian History*. C. 1. London: Variorum Reprints.
- Semerkandî, Nizâmî Arûzî. (1909). *Çehâr Makâle*. tsh. Muhammed Abdülvehhab Kazvinî. Leiden: E. J. Brill Yayınları.
- Spuler, Bertold. (1957). *İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür: İlhanlılar Devri 1220-1350*. çev. Cemal Köprülü. Ankara: TTK Yayınları.

# KONİÇE DERGÂHI POSTNİŞİNİ AMASYALI TÜRÂBÎ BABA VE ŞİİRLERİ \*

KONICE DERVISH CONVENT SHEIKH TURABI BABA OF  
AMASYA AND HIS POEMS

Orhan KURTOĞLU \*\*

## Öz

Ahmed Yesevi geleneğinden gelen, İslamiyet ile eski Türk inançları gibi kaynaklardan beslenen ve Türk tasavvuf hareketi içerisinde millî ve önemli bir mevkide yer alan Bektaşilik, zaman içerisinde diğer pek çok tasavvufî hareket gibi kendi sanat ve edebiyat geleneğini de oluşturmuştur. Bu bağlamda zengin sanatçı ve edebî ürün kadrosuna sahip Bektaşî edebiyatı, aynı zamanda Türk kültür ve edebiyatının özgün bir kolunu oluşturmaktadır.

14. yüzyılda Kaygusuz Abdal'la başladığı kabul edilen bu geleneğin edebî örneklerinde genel olarak din ve tasavvuf büyükleri övülüp, tarikatın usul, erkân ve ayininden bahsedilirken içerisinde Hurufîliğe dair de pek çok unsur bulunmaktadır.

Hayatı hakkında şimdilik pek fazla bilgi bulunmayan Konîçe Dergâhı postnişini Amasyalı Tûrâbî de Bektaşilik edebî geleneği içerisinde eser vermiş bir Bektaşî şeyhidir. Diğer pek çok mutasavvıf isim gibi Tûrâbî'de de asıl gaye tasavvufî düşüncelerini taliplerine aktarmak olduğundan şiirleri özenli bir dil, imlâ ve üsluba sahip değildir.

Bu çalışmada Amasyalı Tûrâbî'nin taliplerine yer yer Hurufîlik anlayışıyla örölü tasavvufî düşüncelerini aktarmak amacıyla kaleme aldığı “*Dürcü'l-hakâyık*” adlı tasavvufî eseri tanıtıldıktan sonra, eser içerisinde yer alan ve çoğunluğu klasik Türk edebiyatının en popüler nazım biçimi olan gazel şeklinde yazılmış 42 manzumenin metin tespiti yapılarak bu metinlerin şekil ve muhteva özellikleri üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Türk edebiyatı, Alevi-Bektaşî edebiyatı, Hurufîlik, Amasyalı Tûrâbî, *Dürcü'l-Hakâyık*.

## Abstract

Bektashism, which originates from Ahmed Yesevi tradition and nourishes from resources such as Turkish beliefs and is positioned as a national and significant role in Turkish Sufism movement, has formed its own arts and literature tradition just like other Sufi movements in time. In this context, Bektashi literature, which has had a rich artist and literature establishment, has been a unique branch of Turkish culture and literature at the same time.

In the literary examples of this tradition, which is believed to have started with Kaygusuz Abdal in the 14<sup>th</sup> century, the wise people of religion and Sufism are generally praised and there are also many elements related to Hurufism while the order's practice, officials and rites are being told.

\* Makalenin Geliş Tarihi: 04.11.2017, Kabul Tarihi: 21.11.2017.

\*\* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, orkurt2@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6640-0937

Koniçe Dervish Convent sheikh *Türâbî of Amasya*, of whom people know little about his life for now, is also a Bektash sheikh who produced works within Bektashism tradition. Just like many other Sufis, since the main aim in *Türâbî* is to convey sufi ideas to his seekers, his poems do not have an attentive language, spelling and manner.

In this study, sufi work “*Dürcü’l-hakâyık*” by *Türâbî of Amasya*, who had written it in order to convey his ideas to his seekers, is introduced and then textual evaluation of 42 poems is made and shape and content characteristics of these poems, which mostly were written in odes – one of the most popular poetry forms of classical Turkish literature – are focused on.

**Key words:** Turkish literature, Alevi-Bektaşî literature, Hurufism, *Türâbî of Amasya*, *Dürcü’l-Hakâyık*.

## 1. Giriş

Ahmed Yesevi geleneğinden gelen, İslamiyetle birlikte eski Türk inançları gibi kaynaklardan da beslenen Bektaşilik, Türk tasavvuf hareketi içerisinde millî ve önemli bir mevkide yer almaktadır. Diğer pek çok tasavvufî hareket gibi kendi sanat ve edebiyat geleneğini oluşturan Bektaşilik, Türk kültür ve edebiyatının zengin sanatçı ve edebî ürün kadrosuna sahip özgün bir kolunu oluşturmaktadır. Hacı Bektaş-ı Velî ve Abdal Musa kültürüyle beslenen Alevi ve Bektaşî edebiyatı, halk edebiyatının dil, tür, şekil vd. imkânlarıyla birleştirerek yeni bir sentez oluşturmuştur. Bu sentez edebiyatta eser veren isimler Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Âl-i abâ’ya sevgi ve hürmetlerini, harflerin sırlarını, Hacı Bektaş-ı Velî’nin düşüncelerinin Hz. Muhammed ve Hz. Ali’den ayrı olmadığını, tarîkâtın âyin ve usullerini, Seyyid Gazi, Kızıl Deli Sultan, Balım Sultan, Otman Baba, Sarı Saltuk gibi tasavvuf büyüklerinin menkabelerini sade, halkın anlayabileceği bir dille terennüm etmişlerdir.

14. yüzyılda Kaygusuz Abdal’la başladığı kabul edilen bu geleneğin edebî örneklerinde genel olarak yukarıda ifade edildiği gibi din ve tasavvuf büyükleri övülüp, tarikatın usul, erkân ve ayininden bahsedilirken içerisinde Hurufiliğe dair de pek çok unsur bulunmaktadır.

Temeli, eski çağlardan gelen ve harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışa dayanan Hurufilik, Fazlullah-ı Hurûfî’nin (ö.1394) kurup geliştirdiği, harflerin esrarına dayanan bâtnî bir akımdır. Hurûfîlerin İbâhiyyeci ve zındık olduklarını düşünen ulemânın (Aksu 1998: 409) kendilerine karşı devlet adamlarını uyarmaları neticesinde çeşitli baskılara uğrayan Hurûfîler, faaliyetlerini gizliden gizliye sürdürmek durumunda kalmışlardır. Otoritenin artan bu sıkı takibinden bunalan Hurufiler, 15. yüzyıldan itibaren kendi başlarına hareket etmekten ziyade diğer tasavvufî düşüncelerde yer alma yolunu seçmiştir. En rahat hareket imkânını Alevi ve Bektaşî düşüncesinde bulan Hurufilik, diğer tasavvufî ekollere de tesir etmekten geri durmamıştır.



## 2. Amasyalı Tūrâbî'nin Hayatı ve Eseri

Kaynaklarda Tūrâbî mahlasını kullanan pek çok şaire rastlanmaktadır. Bunlar II. Murad devri şairlerinden Akşehirli Mustafa Tūrâbî (ö. ?), Şehzade Cem'in hocalarından biri olan Vâiz Tūrâbî (ö. ?), Kastamonulu Şuayb Tūrâbî Ef. (ö. 1523), Mevlevi Tūrâbî (17. yy), Nidâî mahlasını da kullanan Yek-çeşm Mehmed Tūrâbî (ö. 1718), Sinoplu Derviş Ömer Tūrâbî (ö. 1726), Ali Tūrâbî (19. yy) Veliyyüddîn Tūrâbî, İstanbullu Âşık Tūrâbî ve Âşık Tūrâbî (Tuman, 2001: 129; Kılıç 2013; Yekbaş 2014, Erdal 2014, Çakır 2015)dir. Bunların dışında *Amasya Tarihi*'nde de şair oldukları belirtilen Sabikî Tūrâbî Şuayb Efendi (ö. 1520), Alizâde Tūrâbî Mustafa Efendi (ö. 1630) ve Baba Şeyh Tūrâbî Ali Efendi (ö. 1829) isimleri de kayıtlıdır (Abdi-zâde, 2013: 26-27).

Ancak çalışmamıza konu olan Tūrâbî, bunların dışında başka bir isimdir. Kendisinin tarihî ve menkabevi hayatı hakkında bilinenler son derece sınırlıdır. Rumelide yaşadığı bilinen ve Bektaşiler arasında oldukça meşhur olduğu söylenen (Altınok, 2006: 14) Tūrâbî'nin bilinen tek eseri olan *Dürçü'l-hakâyık*'ın sonundaki kayıta asıl adının Abdullah, memleketinin Amasya olduğu ve h. 1257 m. 1841/1842 yılında Koniçe Dergâhı postnişinliği görevinde bulunduğu dair bilgiler mevcuttur (Tūrâbî, 70b).

Bunların dışında elindeki bir yazmada “çâker-i âl-i abâ es-Seyyid Tūrâbî Abdullah Baba” yazılı bir mühür bulunduğunu bildiren Bedri Noyan'ın (2003: 41) Ali Nâcî Baykal Dedebaba'nın özel not defterinde 9 Nisan 1930 Çarşamba tarihi ve “28 yıl kadar önce Müslim Bey isminde bir zatın kendisine anlatmış olduğu bir olay” açıklamasıyla yer alan notta Tūrâbî'nin menkabevî hayatına dair bilgiler de mevcuttur. Bu not şu şekildedir: “Müslim Bey nakletti. Şimdi Kars Mebusu olan Doktor Sadreddin (Hatuza) Bey'in hanımının dedesi Nasliç'te mukîm Âbidîn Bey'e bir gün Tūrâbî Baba Koniçe'den gelmiş ve misafir olmuş, muhabbet edilmiş. Âbidîn Bey, lokma hazırlanmasını emretmiş. Karısı Tūrâbî hakkında 'Daha mı içecek hortlak herif!' vesaire gibi tefevühâtta bulunmuş. Sofraya davet vâkî olduğu zaman Baba merhûm bir eser-i celâl göstererek reddetmiş. Kadının vücudunun ortadan kalkması için beddua ederek Âbidîn Bey'in biraderi Mûsâ Bey'in evine gitmiş ve orada kalmış. Mûsâ Bey'in evinin avlusuna girdiği zaman Tūrâbî merhum şiddetle ayağını yere vurarak orada iz bırakmış.

Müslim Bey diyor ki: Bu iz mürûr-ı zamanla da silinmedi ve herkesin ziyâretgâhı oldu. Bu olaydan on gün sonra da Âbidîn Bey'in karısı öldü. Kadının memleketi, onun hortlak olarak halkı iki sene taciz ettiğine kânî imiş.

Tūrâbî merhûm, ilk kez Koniçe'ye geldiği vakit Yanya müftüsü valiye gidip bu adamın Koniçe halkını igvâ ve izlâl ettiğini söylemiş. Vali de kaymakama Baba'nın mahfûzen gönderilmesi hakkında emir vermiş ve bittabi öyle de

yapılmış. Baba, valinin huzuruna çıktığı zaman serd olunan bazı sualler üzerine, ‘Beni imtihan mı ediyorsunuz? Böyle olmaz en büyük âliminizi çağırın onunla görüşelim.’ demiş. Müftüyü çağırılmışlar, Tûrâbî hazretlerinin mübarek nutku muvâcehesinde müftü şaşırıp kalmış, rezil olmuş. Bunun üzerine kendisi dışarı kaçmış. Vali de Baba’nın elini öpmüş, ardından da nasib almış.

Bu vaka üzerine Baba hazretleri Yanya’da Nakşî şeyhi Ali Efendi namında muzannadan bir zatın misâfiri olmuş. Şeyh efendi, Baba geldiğinde Baba’ya büyük ikramlar yapmış, merbûtiyetler göstermiş, sohbet ve muhabbet arzetmiş. Bu esnada birisi gelerek müftü efendinin boğazından pek fenâ hâlde muzdarip olduğunu ve Baba hazretlerinin merhametine iltica ettiğini söylemiş. Baba bir elma alarak dörde ayırmış bunun bir tanesini yutsun, ötekileri yesin buyurmuş. Müftü böyle yapmış ve müteakiben boğazından bir leğen dolusu kan ve cerahat boşanmış ve iyi olmuş.

Müslim Bey fakîre diyor ki belki daha çocukluğumda, elli elli beş sene evvel gördüğüm ve tanıdığım bu zâtı bu gece rüyamda gördüm. Elinde bir şişe vardı. İçinde bir su ve kim olduğunu kestiremediğim bir de tasvîr vardı. Tûrâbî hazretleri bu şişedeki sudan birazını içti ve mütebakisini sizin üzerinize döktü. Suyun hemen yarısı sizi ıslattı, birazı da bana isabet etti. Teheyyütle uyandım ve hazretin rûhuna bir fatiha okudum. Bu çok güzel bir mana olsa gerektir. Allâh Allâh eyvallâh. 9 Nisan 1930 Çarşamba” (Noyan, 2003: 41-42).

Noyan bu menkıbevi bilgileri aktardıktan sonra yukarıda bahsettiğimiz bir kitap üzerindeki kaydı da dikkate alarak kayd-ı ihtiyatla olmak üzere bahsedilen Tûrâbî Baba’nın Abdullah Tûrâbî Baba olduğu kanaatindedir (2003: 42). Biz de ihtiyatı elden bırakmamak kaydıyla bu menkıbeleri nakledilen Tûrâbî’nin kaynaklarda bahsedilen Tûrâbî mahlaslı diğer isimlerin dışında bir isim olan Amasyalı Tûrâbî Baba olduğu düşüncesindeyiz. Bilinen Tûrâbîlerin hiç birisinin eserleri arasında *Dürcü’l-hakâyık* adlı bir eserin olmaması, bahsedilen Tûrâbî’nin daha çok Rumeli’de tanınan bir isim olması ve eldeki menkabelerde de bu bölgeyle ilgili anlatıların yer alması bu düşüncemizi pekiştirmektedir.

### 3. *Dürcü’l-Hakâyık*

*Dürcü’l-hakâyık*, Amasyalı Tûrâbî’nin bilinen yegâne eseridir. Kırmızı meşin cilt içerisinde 71 varaktan oluşan eserin Arnavutluk Milli Kütüphanesindeki 15 numaralı dosyada yer alan bilinen tek nüshası, kütüphane kayıtlarına yanlışlıkla 61 varak olarak kaydedilmiştir. Eserin yapraklarının sonradan yapılan numaralandırılması sırasında 38. varaktan sonra sehven tekrar 30’dan başlanılarak numaralandırılmış ve sonuna kadar bu yanlış devam ettirilmiştir.

Cilt kapağına yapıştırılmış bir notta ve kütüphane kayıtlarında eserin adı,

*Risâle-i Tûrâbî Baba* olarak belirtilmiştir. Eserin baş ve son taraflarında bulunan ve eserle aynı kalem ve yazıyla yazılan açıklamalarda ise eserin müellifi ile birlikte adı da açıkça ifade edilmiştir:

“Baş: Pîşvâ-yı tarîkat reh-nümâ-yı hakîkat ‘ârif-i bi’llâh reşâdetlü es-Seyyid ‘Abdu’llâhü’t- Tûrâbî-i Amâsiyyevî hazretlerinin *Dürcü’l-Hakâyık* ismiyle müsemmâ olan risâle-i mergûbeleridir.

Son: Es-Seyyid ‘Abdu’llâh-ı Tûrâbî-i Amâsiyyevî Kaddese sırruhu’l- ‘âlî hazretlerinin bin iki yüz elli yedi (1257) senesinde Dergâh-ı Konîçe post-nişini oldukları âvânda kilik-i i‘câz buyurdıkları *Kitâbu Dürcü’l-hakâyık-ı bergüzîdeleridir*”.

Nestalik yazıyla kaleme alınan eserde herhangi bir bölüm başlığı bulunmamaktadır. Yukarıdaki bilgilerden başka eserde, istinsahına dair herhangi bir tarih ve kayıt da yer almamaktadır.

*Dürcü’l-hakâyık*, aslında içerisinde Hurufiliğe dair izahların da yer aldığı mensur bir eserdir. Eser, kısa birer hamdele ve salve ile başladıktan sonra müellifin Hz. Muhammed’in Hz. Ali münasebetiyle söylediği hadislerine Hurufilik terminolojisinden yararlanarak yaptığı yorumlarıyla devam etmektedir. Bir hususta bilgiler verildikten sonra çoğu zaman “f’ efhem” [anla, anlayın] ifadesiyle birlikte bu söylediklerini hem daha iyi açıklayabilmek hem de pekiştirmek düşüncesiyle bazen bir ayet ve hadis bazen de bir şiirle devam etmiştir. Bu manzum parçalar çoğu gazel olmak üzere toplam 42 adettir. *Dürcü’l-hakâyık*’a ait aşağıdaki bölümü bu duruma örnek olarak verebiliriz:

“Cum’a namâzından sonra Allâh kulları iki emr ile me’mûr oldular. İkişi dahi farz-ı ‘ayndır. Biri budur ki Allâh’dan fazlını talep eyleyeler ve biri dahi budur ki Allâh’[1] çok zikir eyleyeler. Allâh’ın fazlını bulmak namâz-ile olur zîrâ namâz Cum’a gün sî vü dü rek’at olur. Tamâm ki sî vü dü kelimenin zuhûru cum’a gündür. Ve Allâh’ın fazlı dahi sî vü dü kelimededen ‘ibâretidir. Her kim sî vü dü kelimenin sırrına vâkıf oldu, Allâh’ın fazlını buldu. Ve dahi buyurdular: Allâh’[1] çok zikir eylemek sî vü dü kelime ile olur ki Allâh’ın zâtı ve sıfâtı sî vü dü kelimedenden taşra degildir. İmdi her kim Hakk’ın zâtı ve sıfâtını sî vü dü kelime -ki sıfât-ı Hak’dır. Ayn-ı zât müşâhede eyledi- zâkir-i dâ’im oldu ki bî-nihâye Hakk’ı zikir eylemiş oldu. Sî vü dü kelimenin hod nihâyeti yokdur. Zât-ı Hak gibi ki sî vü dü kelimedenden çok zikir olmaz. Peygamber’imiz aleyhi’s-selâm buyurdu ki her kim Sûre-i Yâ-sîn okuya yigirmi iki kerre tamâm-ı Kur’ân okumak mikdârı sevâb bula ve dahi Allâh’ın vechini diler ve dahi Yâ-sîn aslıdır’ dedi. Bîst ü heşt kelime ki asl-ı fenâdır. Yigirmi iki noktası vardır ki harfî ve hattı temyîz eyleyen noktadır ki vechu’llâh dahi eczâ eylesen yigirmi iki olur. Anınçün Allâh’ın vechini diler buyurdular ki Yâ-sîn aslıdır. Cemî’-i kütüb-i âsmânî-i

Hakk'ı Sîn'de müşâhede eylemek olur zîrâ bîst ü heşt ü sî vü dü sâhibidir. Ve dahi yigirmi iki nokta vechu'llâha muvâfakat olduğuçün cemî'-i Kur'ân'ı yigirmi iki kerre okumak mikdârı sevâb bulurlar buyurdular. Ve cemî'-i 'amel-i sâlihîn güzîdesi Kur'ân okumak ve namâz kılmaktır ki bu 'amellerden netîce-i me'âl vechu'llâhdır. F'efhem. Gazel:

İçenler sermedî mestdir lebinden âb-ı hayvânı  
Hayât-ı câvidân buldu çü zinde Hızr-veş cânı

Cemâlin Mushaf-ı Hak'dır okudum hamdü-li'llâh [ben]  
Te'âla'llâh zihî sûret yazılmış kâf-ı Kur'ânî

Veliyyu'llâh eder secde kaşın mihrâbına karşı  
Zihî irfân zihî ârif gören Hak vech-i insânî

Yüzün keşf etdi irfâna “*ale'l-arş istivâ*” sırrın  
Okudu hüsn-i sûretden “*si vü dü*” vech-i insânî

Ne bilsin câhil-i nâ-dân ma'ârif ehl-i dil kadrin  
Gözün aç bak be-hey zâhid hâlî sanma bu meydânı

Müsel sel zül(ü)f-i küfrün berât-ı ehl-i îmândır  
Hakîkatde muvahhidir anın zülfünde îmânî

Türâbî levh-i hüsnünde hayât-ı “*lem-yezel*” buldu  
Bu aşk içre bu meydânda bu dem sensin Süleymânî”  
(Abdullâh Türâbî. 2b-3b)

Kafiye açısından başarılı örnekler olan ve klasik Türk edebiyatındaki genel duruma uygun olarak daha çok mürekkebe mürdef kafiye kullanıldığı bu şiirlerde vezin kullanımıyla ilgili olarak aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Bu şiirlerde, Türk şiirinde en çok kullanılan aruz kalıplarından olan “*fâ ilâtün fâ ilâtün fâ ilâtün fâ ilün* (1, 3, 4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41. manzumeler), *fe ilâtün fe ilâtün fe ilâtün fe ilün* (33. manzume), *me fâ ilün me fâ ilün me fâ ilün me fâ ilün* (2, 8, 9, 10, 21, 25, 27, 28, 35, 42. manzumeler) ve *me fâ ilün me fâ ilün fe ilün* (19. manzume)” (İpekten 1994: 277; İsen, 1997 443-452) kalıplarını kullanan Türâbî, iki şiirde (21, 35. manzume) ise birden fazla (iki) kalıp kullanmıştır.

Türâbî'nin bu şiirlerinde pek çok vezin kusuru bulunmaktadır. Metin kısmında da görülebileceği gibi kimi yerlerde bazı metin tamirleriyle metni ve vezni düzeltme yoluna gidilmişse de çoğu zaman şiirlerdeki bu vezin kusurları giderilememiştir. Bu durumu Türâbî'nin mutasavvıf kişiliği ile sanatçılık iddiasının olmadığına ve şiir bilgisinin eksikliğine bağlamak mümkündür. Zira Türâbî'nin mensubu ve

postnişini olduğu tasavvufi düşüneyi yaymak maksadıyla şiirler yazdığından önceliği kusursuz söyleyişe değil bu manzumelerin ihtiva ettiği manalara verdiği söylenebilir.

Diğer yandan vezin kusuru (zihaf) gibi görünen kimi yerlerde ise problemin telaffuz ve imlâ uyumsuzluğundan kaynaklandığını söylemek de mümkündür. Klâsik Türk edebiyatı, yazılı bir edebiyat olmakla birlikte bu tarzda yazmaya özen gösteren âşık ve tekke edebiyatı şairlerinin sanatlarını, çoğu kez duyma ve duyduğu gibi yazma/seslendirmeye dayalı olarak icra etmeleri, klâsik şiir anlayışına göre kusur gibi görünebilen bir takım durumları ortaya çıkarabilir. Türâbî'nin şiirlerinde de bu söylediklerimize uygun düşen kimi uygulamalar dikkat çekmektedir:

Dâl-i kaşın *mihrab*ında kılmışam Cum'ayı ben  
Gösterir mey-hânede ruhsârı sâkî âb-ı hayât

Kaşınla kirpigün zülfün rumûz-ı "küntü kenzu'llâh"  
Miyân ince boyu selvi hüdâyî *firdevs*-i a'lâ

Yedi iklimi *feth etdi* hem-demim sâhib-beyân  
Câvidân-ı fazl-ı Hak'dan fazl-ı İlâh oldu gönül

Türâbî'nin şiirlerinde birinci beyitteki "mihrâb" kelimesindeki zihaf gibi pek çok zihaf bulunmaktadır. Bu kelimenin şair tarafından halk telaffuzundaki gibi kısa seslendirildiği düşünülebilir ve bir kusur olarak değerlendirilmeyebilir. İkinci beytin kalıbı "mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün"dür. Beyitte imâlenin dışında, ciddi bir kusur kabul edilen zihâf da görülmektedir. "Firdevs-i a'lâ" tamlamasında yer alan "firdevs" kelimesindeki bu durum, kelimenin Anadolu'nun pek çok yerinde bugün bile telaffuz edildiği şekliyle yani, "firdevs" olarak okunduğunda ortadan kalkmaktadır. Aynı şekilde üçüncü örnekteki "feth etdi" ifadesinin "fet etdi" şeklinde okunabilmesi ve kimi hece fazlalıkları da bu grupta değerlendirilebilir.

Bu şiirlerin muhtevasını ağırlıklı olarak Hurufilik oluşturmaktadır. Hurufî metinlerinde sık sık karşılaşılan 28 ve 32 sayıları, yüz ve yüzdeki Hurufilik anlayışına dair inanış ve işaretler (yüzün kiblegah, secdegâh, bayram, Kur'an ve cennet olması, kaşların bir âyet oluşturması vs.), bilhassa "tâ-hâ", "yâ-sîn", elif-lâm-mîm" gibi mukatta harflerini ihtiva edenler başta olmak üzere tasavvufî metinlerde sıklıkla karşılaşılan pek çok ayet ve hadisin kullanılması Türâbî'nin şiirlerinin nasıl bir muhtevaya sahip olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır:

Nefsini egle muhakkak bil Hudâdır sî vü dü  
Nûr-ı Ahmed hem cemâl-i Mustafâ'dır sî vü dü

‘Âlemin gaybî vücûdu kâ’inâtın ‘aynıdır  
Dört yedi bir kezden oldu ‘ale’l-a‘lâdır sî vü dü (7/1-2)

Sâgar-ı Kevser lebinden “yâ ‘Alî illâ fetâ”  
Vech-i pâkindir senin “ve’l-leylü ve’ş-şems ve’d-duhâ”

Sûre-i Tâ-Hâ vü Yâ-Sîn hatt-ı zülfün defteri  
Gözlerin “ve’n-necm” âyâ kirpigün Âl-i abâ

Kaşların “hâ-mîm-‘ayn-sin-kâf” ankâ sâyesi  
Gabgabından sordum ol ma’nâyı bildim sâkiyâ (24/1-3)

Gül yanagı bâg-ı cennet fâtiha “seb’u’l-mesân”  
Zanbak-ı gîsûlarında “‘ayn sîn tâ hâ” oku (29/3)

Ey Tûrâbî bundan özge cânı ‘aşkı n’eylerem  
“Lâ fetâ illâ ‘Alî”den gevher-i deryâyı bul (31/7)

Ey Tûrâbî sî vü dü nutkun hakîkat Zü’l-fikâr  
Hatt-ı hüsnünde yazılmış Hak sıfâtü’llâh’[ı] gör (38/7)

Tûrâbî’nin şiirlerinde tanınmış Hurûfî şair Nesîmî’nin etkisinin olduğunu söylemek de mümkündür. Nesîmî’nin mensup olduğu tasavvufî düşüncesi ve neticede öldürülerek cezalandırılması tüm tasavvufî grupların kendisine ilgi ve muhabbet duymasını sağlayarak menkabevi bir hayat hikâyesinin oluşmasına yol açmıştır. Türk Dünyası edebiyatının önde gelen müşterek değerlerinden biri olan “Nesîmî’nin geniş bir coğrafyaya yayılan şöhreti, birçok şairi nisyan karanlığına gömen zamana da karşı koymuş, onun şiirleri her zaman ve mekânda daima merak, ilgi ve rağbet merkezi olmuştur. [...] Nesîmî’nin böylesine sevilmesindeki ilk âmili, onun çağları aşan fevkalâde lirizminde aramak icap eder.” (Köksal 2009: 77-78). Başta Alevî ve Bektaşî sanatçılar olmak üzere Türk tasavvuf geleneği ve edebiyatında farklı tasavvufî ekollere mensup birçok ismi derinden etkileyen ve harflerin gizemli dünyasına yaslanan Hurufîlik ile bu düşüncenin en tanınmış ismi olan Seyyid Nesîmî’nin bir Bektaşî şeyhi olan Tûrâbî’yi etkilememesi düşünülemez. Tûrâbî’nin aşağıda örnek beyitlerini verdiğimiz şiirleriyle matla beyitlerini verdiğimiz Seyyid Nesîmî’ye ait şiirler arasındaki vezin, kafiye ve redif benzerliklerinden başka muhteva ve söyleyiş benzerlikleri de dikkat çekici mahiyettedir. Bu durum, Nesîmî’nin asırların ötesinden süzülerek bir Bektaşî şairde yeniden dile gelmesi olarak değerlendirilebilir:

Nesîmî      Tâ ki yüzünde görmüşem hüsnünde hayrân olmuşam  
Düştüm saçın sevdâsına gör ne perîşân olmuşam (Ayan 2002: 492)

- Nesîmî Allâhü ekber ey sanem hüsnünde hayrân olmuşam  
Kavs-i kuzehdir kaşların yâyına kurbân olmuşam (Ayan 2002: 497)
- Nesîmî Gel gör meni 'ışkunla kim neçesi giryân olmuşam  
Terk-i cihân eylemişem cismün görüp cân olmuşam (Ayan 2002: 534)
- Türâbî Haymegâhı kurdu dilde kutb-ı sultân olmuşum  
Pâdşâh konu sarâya Şâh-ı merdân olmuşum*
- Gel Türâbî'den haber al "men 'aref" esrârını  
Mahremiyim fazl-ı Hakk'ın câvidân olmuşum*
- Nesîmî Firkatün derdi nigârâ bagrumı kan eyledi  
Rûzgâra oldu muhâlif vaslı hicrân eyledi (Ayan 2002: 752)
- Nesîmî Ayrılıktan yâr benim bağrımı biryân eyledi  
Özünü bir yana saldı beni bir yan eyledi (Ayan 2002: 757)
- Türâbî Tîg-i müjgândan bakış sinemde hicrân eyledi  
Yakdı yıkdı kâfa çıkdı 'akl perişân eyledi*
- Nesîmî Çün hemîşe ol güneş ruh-sâra döndürmüş yüzün  
Şeş cihetten şol büt-i 'ayyâra döndürmüş yüzün (Ayan 2002: 624)
- Türâbî 'Ârif ol 'uryân içinde ebrâra döndür yüzün  
Ol cemâl-i mihr ü mâh-ı Hünkâr'a döndür yüzün*
- "Semme vechu'llâh" cemâli Ka'be-i beytü'l-harâm  
Sûret-i âdemde mastûr envara döndür yüzün*
- Nesîmî La'l-i nâbun çeşmesinde âb-ı hayvân gizlidir  
Dürc-i yâkûtunda ey cân dürr ü mercân gizlidir (Ayan 2002: 386)
- Türâbî Sûret-i şâb "kâf-tı-tı"sırr-ı Kur'ân gizlidir  
Çârdeh hatt-ı cemâli dîn ü îmân gizlidir*
- Yedi hattın yedi âyet bîst ü heşt ü sî vü dü  
Kirpigin taburu çekmiş "âl-i imrân" gizlidir*
- Ebruların 'aynı çekmiş "lâ-fetâ illâ 'Alî"  
Dü çeşmin nûr-ı velâyet şâh-ı merdân gizlidir*
- Nesîmî Her neye kim bahar isen anda sen Allâhı gör  
Kancaru kim 'azm kılsan semme vechu'llâhı gör (Ayan 2002: 304)

*Türâbî* ‘Arş-ı Rahmân vech-i dil-ber âyine-i Allâh’[1] gör  
*Mushaf-ı hüsnünde [vardır] hatt-ı kenzu’llâh’[1] gör*

#### 4. Sonuç

Türk tasavvuf edebiyatının kaynaklarda adı zikredilmeyen, tarihî ve menka-bevi hayatı hakkında pek fazla bir şey bilinmeyen isimlerinden birisi de Amasyalı Türâbî’dir. Bu çalışmayla birlikte, bilindiği kadarıyla şiirlerini bir arada topladığı müstakil bir eseri olmayan Türâbî ve *Dürcü’l-hakâyık* adlı eseri içerisinde bulunan 42 parça şiiri, edebiyat araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Eldeki bu manzumelerden anlaşıldığı kadarıyla şiirlerinde Hurufilik düşüncesini işleyen ve zaman zaman Nesîmî tesiri ile şiirler söylediği görülen Türâbî, faydacı bir yaklaşım sergileyerek tasavvufi fikirlerini aktarmak üzere şiirle meşgul olmuş ve bu bağlamda estetik bir kaygı taşımamıştır. Şiirlerinde söyleyişten ziyade muhtevayı önceleyen şairin bu şiirleri, pek çok aruz ve söyleyiş kusuru barındırmaktadır. Bu kusurların bir kısmının müstensihten kaynaklanmış olabileceği de hatırdan uzak tutulmamalıdır.

#### 5. Metin

##### 1 [2a]

##### Gazel

[fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilün]<sup>3\*</sup>

Mazhar-ı zât-ı sîfâtım kıblegâh oldu gönül

Mısr-ı câmi ‘dir vücûdum secdegâh oldu gönül

Pâdşâh konu sarâya dilde mihmânım ‘Alî

On sekiz bin ‘âleme [kim] pâdşâh oldu gönül,

‘Âlem-i gaybın vücûdu kâ`inâtın ‘aynıyım

Basmışım “*innâ hedeynâ*” sırr-ı şâh oldu gönül

Zâhidâ sayıklama gel ‘ayn-ı cem erkânı gör

Hem kelâmu’llâh nâtik-ı beytu’llâh oldu gönül<sup>4</sup>

“*Kâf u nûn*”dan ayn-i cem-i ‘âlem-i eşyâya bak

Ol elest bezminde ki emr-i ilâh oldu gönül

Rûh-ı kudsîdir kelâmım HıZR-ı ‘Îsâ zinde baş

Fâka pervâz eyledim Allâh Allâh oldu gönül

3\* Metindeki zihaf olan ünlülerde uzunluklar gösterilmemiştir. Metne tarafımızdan ilave edilen ibareler [ ] içerisinde, okunuşundan emin olmadığımız yerler (?) şeklinde, okunamayan kısımlar (...) şeklinde gösterilmiş; vezin ve mana gereği zorunlu olarak değişiklik yaptığımız kelimeler dipnotta belirtilmiştir.

4 Mısranın vezni bozuk.



Gel Türâbî'den oku “*kad eflaha men tezekkâ*”<sup>5</sup>  
Geçmişiz havf u recâdan çün felâh oldu gönül

## 2 [3a]

### Gazel

[*mefâ 'ilün mefâ 'ilün mefâ 'ilün mefâ 'ilün*]  
İçenler sermedî mestdir lebinden âb-ı hayvânı  
Hayât-ı câvidân buldu çü zinde Hızr-veş cânı

Cemâlin Mushaf-ı Hak'dır okudum hamdü li'llâh [ben]  
Te'âla'llâh zihî sûret yazılmış kâf-ı Kur'ânî

Veliyyu'llâh eder secde kaşın mihrâbına karşı  
Zihî irfân zihî 'ârif gören Hak vech-i insânî

Yüzün keşf etdi 'irfâna “*'ale'l-arş istivâ*” sırrın  
Okudu hüsn-i sûretten “*si vü dü*” vech-i insânî

Ne bilsin câhil-i nâ-dân ma'ârif ehl-i dil kadrin  
Gözün aç bak be-hey zâhid hâlî sanma bu meydânı

Müsel sel zül(ü)f-i küfrün berât-ı ehl-i îmândır  
Hakikatde muvahhidir anın zülfünde îmânî

Türâbî levh-i hüsnünde hayât-ı “*lem-yezel*” buldu  
Bu aşk içre bu meydânda bu dem sensin Süleymânî

## 3 [5a]

### Gazel

[*fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün*]  
Mushaf-ı hüsnünde yazmış ebruların “*kâf u hâ*”  
Sünbülî gîsûlarındır kâhkülün zıll-ı Hudâ

Hatt-ı vechin levh-i mahfûz sûre-i “*seb'u'l-mesân*”  
Dâl-ı kaşın “*kâbe kavseyn*” secdegâh-ı evliyâ

Hüsnüne pervâne-veş çün bâl-ı pervâz eylerim  
Şem'ine yandım yakıldım ibtidâ vü intihâ

Ey cemâlin muhkemâtı “*sî vü dü*” “*hablü'l-metîn*”  
Ben senin meftûnunum ey reh-nümâ-yı enbiyâ

Sûre-i Kevser lebündür selsebîl-i câvidân  
Cennet-i firdevs yüzün hûb cemâlin Mustafâ

5 oku: metinde oku sen.

Mihr ü mâh âşüften olmuş rûz şeb eyler semâ  
Âftâb-ı lâ-mekân şakku'l-kamersin istivâ

Bu Tûrâbî 'âşık-ı pervâne-dil bâl u per yandırmaga<sup>6</sup>  
Hâk-pây-i Mustafâ'ya olmuşum ben dil-i şeydâ

#### 4 [5b]

##### [Kıt'a]

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

Âdemin vechinde [kim] genc-i 'ayân[dır] "sî vü dü"

Lâ-mekân tahtında [her dem] "kün fe-kân"dır "sî vü dü"

Kirpikün zülfün[le] kaşın Fâtihâ ümmü'l-kitâb  
Hatt-ı hüsnün gül yanagın gaybidendir "sî vü dü"

#### 5 [6b]

##### Gazel

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

Sırr-ı "sübhâne'lezi" hüsnün beşâretdir bana

Îd-i ekberdir cemâlin hac ziyâretdir bana<sup>7</sup>

Dü cihânı vermişim ben ruhların bir tekine  
Âyeti hüsnün kitâbı\_ayn-i ticâretdir bana

Gel içir ey sâkiyâ [sen] selebîlinden meyi  
Dil-berin ruhsârı kiblem cândan işâretdir bana<sup>8</sup>

Ey gönül Hakk'ın cemâlin dil-ber yüzinde görmeyen<sup>9</sup>  
Dü cihân[a] a'madır ol bî-basîretdir bana

Haşr u neşri bunda gördüm "hâzâ sırâtu müstakîm"  
Nefsimi bildim muhakkak Hak'dan 'ibâretdir bana<sup>10</sup>

"Küntü kenz" in gevheriyim bendedir genc-i nihân  
'Aşka mi'mâr oldu gönül dilde\_imâretdir bana

Ey Tûrâbî çün velâyet mülkünün sultânısın  
Geymişim tâc-ı sa'âdet sâhib-sadâretdir bana<sup>11</sup>

6 Beytin vezni bozuk.

7 hac: metinde hacca.

8 Mısranın vezni bozuk.

9 Mısranın vezni bozuk.

10 Beytin vezni bozuk.

11 Mısranın vezni bozuk.

**6 [11a]****Gazel**

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

Hâne-i dil Beyt-i Hak'dır mısır-ı câmi' u's-salât  
 'Arş-ı vechu'llâh yazılmış 'ayn-ı zâtın 'ayn-ı zât

Vech-i âdem levh-i mahfûz bîst ü heşt [ü] sî vü dü  
 Bir nazar kıl cân gözüyle ey cemâl-i Hak-sıfât

“Alleme'l-esmâ”yı zülfün sırr-ı “sübhâne'llezî”  
 Kirpiginde zülf ü kaşun hoş kitâb-ı muhkemât

Levh-i ruhsârında gördüm Ka'be-i 'ulyâyı men  
 'Âlemi kılmış ihâta kande baksan nûr-ı zât

Küfre gark oldum imânım cennete şâyesteyim  
 Nesl-i Havvâ Âdem'em men 'âleme nûr-ı necât  
 Dâl-i kaşın mihrabında kılmışam Cum'ayı ben<sup>12</sup>  
 Gösterir mey-hânedede ruhsârı sâkî âb-ı hayât

Ey Türâbî esma gül vechinde defter eylemiş  
 Vech-i pâkin fazl-ı Hak'dır hall eder her müşkilât

**7 [13b]****Gazel**

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

Nefsini egle muhakkak bil Hudâ'dır sî vü dü  
 Nûr-ı Ahmed hem cemâl-i Mustafâ'dır sî vü dü

'Âlemin gaybî vücûdu kâ'inâtın 'aynıdır  
 Dört yedi bir kezden oldu 'ale'l-a'lâdır sî vü dü<sup>13</sup>

Kaşların dâlında yazmış sırr-ı “sübhâne'llezî”  
 Zambak-ı gîsûlarında istivâdır sî vü dü

Kirpigin tabura çekmiş leşker-i “ve'n-nâzi'ât”  
 Ruhların eyler şehâdet kibriyâdır sî vü dü

Vâridât-ı dü cihânın on iki burc u semâ  
 Dil-berâ şîrîn lebinde yedi deryâdır sî vü dü<sup>14</sup>

12 Pek çok yerde zihaf var. Bunları zihaftan ziyade telaffuzun imlaya etkisi olarak değerlendirmek mümkündür.

13 Mısranın vezni bozuk.

14 Mısranın vezni bozuk.

Hatt-ı hüsnünde yazılmış kâf-ı Kur'ân-ı mecîd  
Okudum tefsîr-i hüsnüm “*ve-kefâ*”dır sî vü dü

Hem kelâmu'llâh-ı nâtık “*lem-yezel lemmâ yezel*”  
Çâr 'unsur şeş cihâta illâ'dır sî vü dü<sup>15</sup>

Hem Semî' [ü] hem Basîr ü hem Kelîm ü hem Latîf  
“Alleme'l-esmâ” küllü müsemâmîr sî vü dü<sup>16</sup>

Gel Tûrâbî [sen] tavâf et sî vü dü mir'âta bak  
'Ayn-ı zâtımda müsemmâ reh-nümâdır sî vü dü

### 8 [17b]

#### Gazel

[*mefâ 'ilün mefâ 'ilün mefâ 'ilün mefâ 'ilün*]3

Bi-hamdi'llâh güzel hüsnüñ okudum Yâ-Sîn ü Tâ-Hâ  
Esîr-i sayd-bend oldum asıldım zülfüne cânâ

Lebin la'l-i şarâbından içüp mest oldu 'âşıklar  
Dudagın bâde-i kevser içenler 'ârif ü dâna

Cemâlin pertev-i nûru cihânı tutdu ey meh-rû  
Kemend-i kâhkülün zülfün düşürdü 'âleme gavgâ

Hun-efşân dili sûzân idersem n'ola cân kurbân<sup>17</sup>  
Şarâb-ı bâde-i vahdet içenler sermedî hâlâ

Benim gönlüm seher vakti yeler sevdâyi olmuşdur  
Çekerdim sabuhu hasret gamın küncinde vâveylâ

Yazılmış hüsn-i hat vechin zihî “*hâ mîm 'ayn sîn kâf*”  
Kaşın mihrâbı minberdir cemâlin cennet-i a'lâ

Tûrâbî “*min-ledün*” sırrın yüzün dersinde hatm etdi  
Görenler mest-i bî-pervâ yüzün ey Yûsuf-ı zîbâ

### 9 [20b]

#### Gazel

[*mefâ 'ilün mefâ 'ilün mefâ 'ilün mefâ 'ilün*]

Görünen sahn-ı 'âlemde sıfâtu'llâh imiş bildim  
Ne var esfelde a'lâda ki zâtu'llâh imiş bildim

15 Mısranın vezni bozuk.

16 Mısranın vezni bozuk.

17 Mısranın vezni bozuk.

Behişt-i “*lem-yezel*” hüsnün dehânın çeşme-i hayvân  
Cemâlinde olan gavvâs veliyyu’llâh imiş bildim

Kaşın yayı güzel dil-ber rumûz-ı “*alleme’l-esmâ*”  
Dudagın Hızr-ı ‘Îsâ’dır hayâtı’llâh imiş bildim

Ne lü’lü’ kirpigın zülfün anı fehm eyler ‘ârifler  
Hakikat bir tavâf ili ne beytu’llâh imiş bildim

Sevâd-ı a’zam-ı hüsnüñ okudum levh-i mahfûzdan  
Düvâzdeh burclu kâ’im ne sarâylar imiş bildim

Lebin esrârı ey dil-ber hayât-ı câvidân lü’lü’  
Sî vü dü hattı hüsnünde ki Fazlu’llâh imiş bildim

Türâbî “*min ledün*” sırrın okudu hüsn-i hattında  
Rumûz-ı “*alleme’l-esmâ*” cemâlu’llâh imiş bildim

## 10 [25b]

### Gazel

[*mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün*]

Ne selvidir boyun dil-ber ki cennet içere Tûbâ  
Ne nergisdir yanagın gül düşürmüş ‘âleme gavgâ

Kemendi kakhülü zülfün görenler mest [ü] hayrândır  
Kaşınla kirpiginden [hem] okunur sûre-i Tâ-Hâ

Cemâlin pertevi Yâ-Sîn lebin la’l-i şarâb olmuş  
Zihî lezzet lebin dil-ber bulunmaz misli bî-hemtâ

Yüzün levhinde ‘âşıklar erişdi cümleye maksûd  
Saçında istivâ sırrı rumûz-ı leyle-i İsrâ

Kaşın mi’râcına dil-ber zihî sâye (?) te’âla’llâh  
Yüzün “*ve’ş-şemsü ve’d-duhâ*” kaşın dâlında “*hel-atâ*”

Cemâlinde nikâbın aç beyân-ı “*küntü kenz*” ile  
Bahâr oldu gül açıldı yüzünden sî vü dü Mevlâ

Türâbî’nin bu güftârı hayât-ı câvidân buldu  
Kamu eşyâ eder secde sücûdı vechine illâ

11 [27b]

Gazel

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

Dil-berin hüsn-i hatında "kâf u hâ" ebyâtı bul<sup>18</sup>  
Saçları "ve 'l-mürselât" şakku'l-kamer âyâtı bul

Kâhkülün zülf-i kemendi behişt-i dâru's-selâm<sup>19</sup>  
Oku "ve 's-cüd v'akterib" vech-i Hak-ı mir'âtı bul

Gözlerin "ve 'n-necm" dil-ber kirpigin "ve 'n-nâzi 'ât"  
Dâlı kaşı "kâbe kavseyñ" eyle mi'râc zâtı bul

Yedi kişver yedi deryâ yedi hat "seb 'u 'l-mesân"  
Lebi leb sor dil-beri [kim] Hızır-veş hayâtı bul

Gel Tûrâbî'den oku sırr-ı ebced esrârını<sup>20</sup>  
Çâr 'unsur şeş cihâtda sî vü dü bey'âtı bul

12 [30b]

Gazel

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

Haymegâhı kurdu dilde kutb-ı sultân olmuşum  
Pâdşâh kondu sarâya Şâh-ı merdân olmuşum

Kâşif-i sırrı 'alîm [ü] vâkîf-ı esrârîyim  
Basmışım "innâ hedeynâ" fazl-ı Yezdân olmuşum

Sırr-ı "sübhâne 'llezi esrâ"[ya] sultândır gönül  
Sî vü dü el-hamdüli'llâh cem'-i Kur'ân olmuşum

Mısr-ı câmi 'dir vücûdum dü cihânın 'aynıyım  
"Men 'aref" oldu vücûdum kâmil insân olmuşum

Pîr-i 'aşkım pîr-i 'aşkım pîr-i 'aşkım pîr-i 'aşk  
'Âşık [u] ma'sûk-ı pîrim merd-i meydân olmuşum

Mâlik-i mülk-i velâyet vâhidü'l-kahhârıyım  
Zü'l-fikâr-ı Hayderî'yim Şîr-i Yezdân olmuşam

Gel Tûrâbî'den haber al "men 'aref" esrârını  
Mahremiyim fazl-ı Hak'ın câvidân olmuşum<sup>21</sup>

18 hüsn-i hatında: metinde hatt-ı hüsnünde.

19 Mısranın vezni bozuk.

20 Mısranın vezni bozuk.

21 Mısranın vezni bozuk.

**13 [32a]****Gazel**

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

Ey sabâh [kim] derd-i yâre düşmüşüm efkâra âh  
Merhametsiz sad pâreye gamzesi gaddâra âh

Rûz şeb endîşe-y-ile böyle perîşân olduğum  
Hâl-i 'aşka yandığım şem' ile ruhsâra âh

'Ak(ı)l ermez bir tecellî hadd[i vü] pâyanı yok  
Ey gönül salkım saçak sarmaş dolaş [sen] yâre âh

Boyunuma takdı güzel zanbak-ı gîsûların  
Bu "ene'l-Hak" sırrına çekdi beni bir dâra âh

'Âşıkın ma'şûkdan özge mâ-cerâsın kim bilür  
Ol sebebden sinedeki yâre âh dil-dâra âh

Cân harâbât oldu sâkî dil kadeh mey sun bize  
Bâde-i gül-terden ol dost vermesin agyâra âh

Ey Türâbî deyr bu 'âlem ne tecellî hâline  
Gâh şâd u hurrem-i yâr gâh belâ düşvâre âh

**14 [33b]****Gazel**

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

'Âlem-i ervâhdaki 'ahd-ile peymânı bul  
Ol "eles" bezminde mîsâk da 'vaya burhânı bul

"Men 'aref" den dersin öğren gezme böyle ser-serî  
Dervîş ol derdmend ol Şîr-i Hak-ı Yezdân'ı bul

Gâfil olma cân gözün aç Kâf'a pervâz eyle gel  
Kuş dilin fehm eyleyen kâmil ol[an] insânı bul

Sûre-i Tâ-Hâ vü Yâ-Sîn hatt-ı vechin defteri  
Oku gel el-hamdü-li'llâh sî vü dü sultânı bul

Âdemi fehm eyle ey dil sırr-ı istivâsını  
Gel erenler meclisinde 'ârif ol 'irfânı bul

Mürşid-i râh-ı hakîkat fazl-ı Hak'dan al sebak  
Pîr-i 'aşkı reh-nümâ et dil Şeh-ı merdân'ı bul

Ders-i 'irfân ise matlab gel Tûrâbî'den oku  
Sen seni bilmez isen [hep] var yûri şeytânı bul

### 15 [35a]

*[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]*

Âdem'in vechinde on dört ism-i zâtu'llâha bak  
Allah Allâh gör ne esrâr gör ne sırru'llâha bak

Sûret-i sırr-ı kelâmın "*küntü kenzu'llâh*" imiş  
Ey cemâl-i hatt-ı Âdem sûreti Allâh'a bak

"Alleme'l-esmâ" küllî âdemin nutkudur  
İstivâ sırrın 'ubûr et "*semme vechullâh*"a bak

Âdemi bilmek dilersen fazl-ı Hak'dan al sebak  
Ol şîrîn la'l-i lebinden esrar olan şâha bak

Gel Tûrâbî'den haber al hüsn âdem esrârını  
Bîst ü heşt ü sî vü dü [kim] ol güzel Allâh'a bak

### 16 [37a]

#### Gazel

*[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]*

Kendi nefsin bilmeyen Rahmân'ı bilmez kandedir  
Âdemi fehm etmeyen sultânı bilmez kandedir

'Âlemin gayb-i vücûdu genc-i zâtın bilmeyen  
Bîst ü heşt ü sî vü dü Yezdân'ı bilmez kandedir<sup>22</sup>

Dün ü gün endîşe-y-ile 'aşk ile pervâne dil  
Dâr ile Mansûr olan meydânı bilmez kandedir

Ey dilâ bâkî nedir cism[in] ile cânın senin  
Cism ü cânı bilmeyen merdânı bilmez kandedir

Gel Tûrâbî'den su'âl et hâl-i 'aşkın hikmetin  
Hâl-i 'aşkı sormayan sübhânı bilmez kandedir<sup>23</sup>

### 17 [38b]

#### Gazel

*[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]*

"*Kâbe kavseyn*" ebruların şem'ine pervâne dil  
'Âşıka ma'sûkdur özge cân ver şükrâne dil

22 bilmez: metinde bilmem.

23 sormayan: metinde sormayanlar.



Sûre-i Kevser dehânın zülf ü kaşın “*kâf u hâ*”  
Allah Allâh her taraftan hüsnüne dîvâne dil

İçeli la ‘l-i lebinden oldum harâbât-ı mey-fürûş<sup>24</sup>  
Post-nişîn oldum velâyet sâkin-i mey-hâne dil

Leblerin mey-hânesinde murg-ı dil mestânedir  
Sâgar-ı mestâne sende bir dolu peymâne dil

Kirpigin zülfün kaşın “*hâzâ sırâtı müstakîm*”  
Nefsime bildim muhakkak cânımız cânâna dil

Ka ‘be-i beytü’l-harâm [hep] mü’minin kalbindedir  
“*Küntü kenz*”in noktasıyım gör ne kim ne hâne dil

Çün Türâbî tâ elestden oldu Hakk’ın mahremi  
Gel gönül gavvâs ol kim lü’lü’-i ‘ummâna dil

### 18 [40a]

#### Gazel

[*fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilün*]

Merhabâ ey pîr-i mugân bu gönül pervânesi  
Dâyesin lâl-i lebinden gevher-i yek-dânesi

Dil-berin Kevser lebinden içeli bezm-i elest  
Mescidin mey-hâneler olmuşuyum (?) mestânesi

Zencir-i zülfünde yârin kayd-bend oldu gönül  
Göreliden dost cemâlin “*küntü kenz*”in hânesi

Gözleri “*nûrun ‘alâ nûr*” âyetin tefsîridir  
Hızr-ı ‘Îsâ-yı Mesîh ol gör [ki] ne cân hânesi

Zindeyim şîrîn lebinden selsebilden mey-fürûş  
Mey mi (?) Ka ‘be-i yüzündür bu gönül mey-hânesi

“*Alleme ‘l-esmâ*”-yı güldür îd-i ruhsârın senin  
Ben senin ‘aşkından oldum ey gönül pervânesi

Ey Türâbî nâle vü feryâd u efgân eyleme  
Cân [u] dil cânân-ı sultân sendedir dürdânesi

24 Mısranın vezni bozuk.

19 [40b]

**Beyt**

[*mefâ 'ilün mefâ 'ilün fe 'ülün*]

Asılsız fark olunmaz bir nesne<sup>25</sup>

Sıfâtsiz zât ne mümkindür zîrâ

20 [41a]

**Gazel**

[*fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün*]

Ey dilâ gel gâfil olma aç gözün didârı bul

Menba'-ı sırr-ı velâyet âdemdeki esrârı bul<sup>26</sup>

Görmek istersen eger çâk et gözünden perdeyi

Âdemiyyet hil'atinde nokta-yı peykârı bul

Bul hayât-ı câvidânı Hızr-veş mânend Mesîh

Ey dilâ re'y-i kadîmden âyine ruhsârı bul

Bâde-i tevhîd içüp “*urvetü'l-vüskâ*”ya bak

Ma'nî-i sırr-ı tevellâ ol cemâl-i yârı bul

Bu Tûrâbî Hızr-ı dilde buldu hayât câvidân

Ma'rifet bahrinde gavvâs Hayder-i Kerrâr'ı bul

21 [42a]

**Gazel**

[*mefâ 'ilün mefâ 'ilün mefâ 'ilün mefâ 'ilün*]<sup>27</sup>

[*fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün*]

Menim zât-ı bi'l-kuvve sıfâtımdır kâ'inât<sup>28</sup>

Menim ol pâdşâh-ı kutb-ı âlem nûr-ı envâr zât

Sag elimde felek-devrân sol elimde melek-hûbân

Sabâh [u] şâm çevgân elimde oynarım şeş cihât<sup>29</sup>

Vücûdum hayme-yi ma'âd hâk [u] bâd nâr [u] âb

Tâc-ı sa'âdet başımda hall eder her müşkilât

25 Beytin vezni bozuk.

26 Mısranın vezni bozuk.

27 Manzumede iki vezin kullanılmış. Şiirin 3b mısrasından itibaren vezin değişiyor.

28 Mısranın vezni bozuk.

29 Mısranın vezni bozuk.

Levh-i mahfûz-ı Hudâ'yım nazargâhı bî-hicâb<sup>30</sup>  
Maşrık u magrib gözümde perde olmuş ref'-sıfât

Tâli'im mes'ûda erdi "*lâ-havfe 'aleyhim ve lâhüm yahzenûn*"<sup>31</sup>  
Vâcib oldu zimmetimde emr-i Hak'dan mümkinât

Şehen-şâh-ı taht-ı dilde "*lâ-fetâ illâ 'Alî*"<sup>32</sup>  
Bu gönülde haymegâhı kurdu şimdi pâk-zât

Ey Türâbî "*men 'aref*"den "*'ârifun bi'llâh*" olan  
Nefsini bildi muhakkak 'aynı zât-ı muhkemât

## 22 [43b]

### Gazel

[*fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün*]  
'Ârif ol anla muhakkak 'ârifin esrârını  
Mazhar-ı esmâ-yı küllü vech-i Hak dîdârını

Hatt-ı leb hatt-ı 'ârız "*hâzâ sırâtu müstakîm*"<sup>33</sup>  
Aç ma'rifet gözün gör âdemin dîdârını

Kâhkülü zülf-i kemendi ma'na-yı şakku'l-kamer  
Hûr-ı cennet yanagı gör dil-berin gülzârını

Ey cemâlin "*yâ vü sîn*"den sûre-i "*seb 'u'l-mesân*"  
Bu ne sırdır "*yâ vü sîn*"den Mansûr Hak berdârını<sup>34</sup>

Sâgar-ı kevser lebinden sunmuşum la'l-i şarâb  
Reğninin mey-hânesinde bulmuşum ebrârını

Mazhar-ı tâm oldu âdem 'aynı zâtın 'aynıdır  
Kıl taleb âdemde[dir] Hak bu gönül ser-dârını

Bu Türâbî "*lâ-yezâl ü lem-yezel*" rûh-ı nutk-ı Kirdgâr<sup>35</sup>  
"*Lâ-feta illâ 'Alî*"[dir] dilde Zü'l-fikârını

30 Mısranın vezni bozuk.

31 Beytin vezni bozuk.

32 Mısranın vezni bozuk.

33 Mısranın vezni bozuk.

34 Mısranın vezni bozuk.

35 Mısranın vezni bozuk.

**23 [45b]****Gazel**

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

Levh-i hüsnünde yazılmış hatt-ı hâyı (?) gözle gel  
Saçlar şakku'l-kamer şâh u gedâyı gözle gel<sup>36</sup>

Pîr-i 'aşkı reh-nümâ et tâlibâ gel zinde paş  
"Eynemâ" oku "tüvellü" kaş u yayı gözle gel

Ey cemâlin sî vü dü tefsîr eder kirpiklerin  
Gül yanagın bâg-ı cennet "kâf u hâ"yı gözle gel

Kâmetin "innâ fetahnâ" "hâzâ sırâtu müstakîm"  
Hatt-ı vechin defterinde istivâyı gözle gel

V'ey lebin "kad eflaha ve men tezekkâ" gözlerin  
Dâne-i mir'ât edinmiş Mustafâ'yı gözle gel

Sûret-i Kevser lebinden sâgar-ı bezm-i elest  
Dil-berin la'l-i lebinde câm safâyı gözle gel

Ey Tûrâbî gâfil olma cân gözün eyle güşâd  
Dil-bere döndür yüzün 'ayn-ı musaffâyı gözle gel<sup>37</sup>

**24 [48b]****Gazel**

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

Sâgar-ı Kevser lebinden "yâ 'Alî illâ fetâ"  
Vech-i pâkindir senin "ve'l-leylü ve's-şems ve'd-duhâ"

Sûre-i Tâ-Hâ vü Yâ-Sîn hatt-ı zülfün defteri  
Gözlerin "ve'n-necm" âyâ kirpigün Âl-i abâ

Kaşların "hâ mîm 'ayn sin kâf" 'ankâ sâyesi  
Gabgabından sordum ol ma'nâyı bildim sâkiyâ

Ruhların "en lâ ilâhe" Hak şehâdet gösterir  
Yedi kişver yedi deryâ yedi âyet istivâ

Saçların şakku'l-kamer "innâ hedeynâhu's-sebîl"  
Okudum hüsnün berâtın "ve'd-duhâ" vü "hel-atâ"

36 gedâyı: metinde kefâyı.

37 Mısramın vezni bozuk.

Hatt-ı ebrû dâl-i kaşın sırr-ı “*sübhâne ’llezî*”  
Bîst ü heşt ü sî vü dü vechin kefâ-yı kibriyâ

Ey Türâbî eyle tefsîr vech-i pâk-i dil-beri  
Fazl-ı Hak’dan vahy olupdur sana sırr-ı evliyâ

## 25 [50b]

### Gazel

[*mefâ ’ilün mefâ ’ilün mefâ ’ilün mefâ ’ilün*]  
Cemâlinde hutûtundur zuhûr-ı esma-i hüsnâ<sup>38</sup>  
Ser-â-ser defter-i hattın yazılmış nüsha-i kübrâ

Berât-ı zanbak-ı gîsûn zihî Tâ-Hâ zihî Yâ-Sîn  
Gözün “*ve ’n-necm*”dür gûyâ siyâhı çeşm-i hüveydâ

Ciger biryân gözüm giryân dili sûzânım ey mahbûb  
Fırâk-ı âteş-i hüsnün benim gönlüm çeker illâ

Şarâb-ı la’l-i lebinden içeli sermedî mestim<sup>39</sup>  
Gönül mey-hâne küncinde çeker bir hû eder inşâ

Lebin mül mül yanagin gül yedi hattı sekiz cennet  
Sevâd-ı a’zam-ı hüsnün çü tûtî Ka’be-i ’ulyâ

Kaşınla kirpigin zülfün rumûz-ı “*küntü kenzu ’llâh*”  
Miyân ince boyu selvi hüdâyî firdes-i a’lâ

Türâbî ‘aşk-ı Ferhâd’ım edersem n’ola cân kurbân  
Tabîb bilmez benim derdim bilir Mecnûn bolan (?) Mevlâ

## 26 [58a]

### Gazel

[*fâ ’ilâtün fâ ’ilâtün fâ ’ilâtün fâ ’ilün*]  
Ey cemâlin hatt-ı hüsnün kenz-i Kur’ân-ı ‘azîm  
V’ey müselsel kâhkülün “*hâzâ sırâtun müstakîm*”

Kaşların “*hâ mîm ’ayn sîn kâf*” u Kur’ân-ı mecîd  
Kirpigin zülfün gözün [kim] hûr-ı “*cennâtu ’n-na’im*”

Yedi âyet yedi kışver hüsn-i hattın defteri  
Vech-i pâki câvidânî fazl-ı Hak zât-ı kadîm

38 Mısranın vezni bozuk.

39la’l: metinde لالی

Kiblegâhım secdegâhım dâl kaşın arası<sup>40</sup>  
Kim sana etmedi secde oldu “*şeytânu’r-racîm*”

Sûre-i “*seb’u’l-mesân*” mushaf-ı hüsnün [ey] güzel  
Âyet-i hattı yüzün “*b’ismi’llâhi’r-rahmâni’r-rahîm*”<sup>41</sup>

V’ey şîrîn la’l-i lebin çeşme-i âb-ı hayât  
Sî vü dü hattı dehânın “*alleme’l-esmâ*” Adem

Ey Tûrâbî fazl-ı Hak’dan nefha-i ‘Îsâ sözün  
Muhkemâtı feth edelden gonce dehân “*lâm u mîm*”<sup>42</sup>

## 27 [58b]

### Gazel

[*mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün*]  
(...)<sup>43</sup>

Ki zâtım fâ’il-i mutlak gönül tahtındadır sultân

Vücûdum “*min-küllî’l-vücûh*” cemâlimde musavverdir<sup>44</sup>  
Bu sûretde benim zâtım ki anı fehm eder ‘irfân

Vücûdun bil ne insândır cihân emrine yeksândır  
Ederler secde-i Âdem kamer şems-ile âsumân

Gönül şerhi beyânından uzun mâhı ‘ayânından  
Cemâlimden tecellî Hak ‘ayân oldu nikâbından

Sadeftir bu vücûd ammâ Necef[dir] şâh gönül deryâ  
Bir oldu katreye deryâ karışdı katreye ‘ummân

Nazar kıl bak cis(i)m câna özündeki o sultâna  
Vücûdun mantığın öğren budur farzı sana Yezdân

Tûrâbî’nin bu güftârı dürüst al cândan ikrârı  
Bu sırrı “*küntü kenz*” ile bilenler oldular insân

## 28 [59b]

### Gazel

[*mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün*]  
Salâdır ehline dil-ber duyan gelsin bu meydâna  
Fenâ vü terk ü tecrîdi bilen gelsin bu meydâna

40 Mısranın vezni bozuk.

41 Mısranın vezni bozuk.

42 Mısranın vezni bozuk / dehân: metinde dehânın.

43 Mısra okunamıyor.

44 Mısranın vezni bozuk.

Menem mest ü harâbâtî felek destimde sâgardır  
Ki andan nûş idüp mestân olan gelsin bu meydâna

Sag elinde meleklerle sol elinde feleklerle  
Hesâb-ı vâridâtı hep sayan gelsin bu meydâna

Dem-â-dem ‘âlem âdemdir bu demdir âdem ‘âlemdir  
Müsemmâdır dilâ âdem bilen gelsin bu meydâna

Menem mey-hâne-i dilde sebû vü sâgar u sâkî  
Sifâl-i ‘âr [u] nâmûsu kıran gelsin bu meydâna

Bu kâl u kîle (...) dedi ma‘nâ (?) olur çâre  
Kamuya mahz-ı cân oldum duyan [gelsin] bu meydâna

Türâbî kim telâş-ile dedi seb‘în bu ma‘nâyı  
Hüner dünyâ vü mâ-fihâ konan gelsin bu meydâna

## 29 [60b]

### Nazm

[fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilün]

Mushaf-ı hüsnünde dil-ber cîme dâl illâ oku

Dâl kaş[yla] yâyı çekmiş muhkemâtı yâ oku

Kâf u hâya ‘ayn [u] sîn [u] kâfa pervâz eyle gel  
Selsebîl kevser dehânı sî vü dü deryâ oku

Gül yanagı bâg-ı cennet fâtiha “seb ‘u ‘l-mesân”  
Zanbak-ı gîsûlarında “‘ayn sîn tâ hâ” oku

Gel kemend et boynuma zencîrini zülfün metîn  
Dâra çek Mansûr-veş “‘ayn mîm” İsrâ oku

Tâlib-i dîdâr-ı yâr ol gey melâmet hırkasın  
Eşiginde baş kesip [et] terk-i cân gavgâ oku

‘Aşkla baglu ‘aceb dîvâne sansınlar seni  
‘Ayn-ı zâtın müstecem ‘i ‘ayn-ı müsemmâ oku

Ey Türâbî ‘ayn-ı mîmin müstecem ‘i sendedir  
‘Ayn-ı zâtım ‘aynıdır ‘ayn-ı mim-i Mevlâ oku

### 30 [61a]

#### Beyt

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

Tâlib-i derd olmayan müştâk-ı dîdâr olmadı  
Sîma-yı zülf-i dil-dâra ol giriftâr olmadı<sup>45</sup>

### 31 [61b]

#### Nazm

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

Kâf'a pervâz eyle ey dil cism ü cân 'ankâyı bul  
"Küntü kenz" in perdesinden "'alleme 'l-esmâ"yı bul

Pâdşâh-ı mülk-i dilde şâh-ı heştüm pâdşâh  
Ka'be-i Hakk'a yakın gel zât-ı bî-hem-tâyı bul

Gel bu sırrı feh(i)m eyle sen de ara yâr-ı dil  
Kevser içüp Hızr-ı hayy ol sâgar-ı sahbâyı bul

Vay cemâlin Zü'l-fikârı Hayderî' dir ey perî  
İstivâsından beyânı "'urvetü'l-vüskâ"yı bul

Ey dilâ mir'ât-ı yâri bir temâşâ eyle gel  
Hançer-i müjgân-ı dil-ber-yâre düş istignâyı bul<sup>46</sup>

'Aşkla pervâne-veş [kim] âteş-i Nemrûd'a gel  
(...) pîr-i mugânda ser-be-ser gavgâyı bul

Ey Tûrâbî bundan özge cânı 'aşkı n'eylerem  
"Lâ fetâ illâ 'Alî"den gevher-i deryâyı bul

### 32 [62b]

#### Nazm

[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]

Dil-berin hüsnünde hattı sî vü dü sultânı bul  
Zanbak-ı gîsûlârında âyet-i Kur'ân'ı bul

Tâlib-i dîdâr-ı yâr [hayrân] behişt-i hüsnüne  
Leblerinden bâde sunsun çeşme-i hayvânı bul

'Âşık-ı dîdâr-ı dil-ber oldun ise ey gönül  
Sür'at et beytu'llâha var sîne de kurbânı bul

45 Mısranın vezni bozuk.

46 Mısranın vezni bozuk.



Gel kemend et boynuma kemend-i yârin kahkülün  
Gel “ene’l-Hak” söyle dil Mansûr-veş gavgâyı bul<sup>47</sup>

Hâl-i ‘aşkın hikmetini ehl-i hâl bir hâle sor  
Evliyânın kiblegâhı Şâh-ı dil-merdânı bul

“Urvetü’l-vüskâ”da ey dil yây-ı kaşa secde et  
Zülf-i küfründen oku gel dîn ile îmânı bul

Ey Türâbî ehl-i hâl ol hâl-i ‘aşka ülfet et  
Sâgar-ı la’l-i lebinden bir dolu fincânı bul

### 33 [63b]

#### Nazm

[fe’ ilâtün fe’ ilâtün fe’ ilâtün fe’ ilün]

Yedi iklimde musahhar merd-i şâh oldu gönül  
Tahta çıkdı şâh-ı heştüm pâdşâh oldu gönül

Nev-bahâr oldu açıldı hüsn-i hattı dil-berin  
Kiblegâh oldu cihâna bedr-i mâh oldu gönül

Şâh-ı Merdân Şîr-i Yezdân dil mülkine basdı kadem<sup>48</sup>  
Tahtına basdı kadem sırr-ı İlâh oldu gönül

Yedi iklimi fet\_ etdi hem-demim sâhib-beyân  
Câvidân-ı fazl-ı Hak’ dan fazl-ı İlâh oldu gönül

Muhkemâtı kurdu şimdi dilde mihmânım ‘Alî  
Lâ illâ ‘Alî Allâh Allâh oldu gönül<sup>49</sup>

Şâmil-i kevn ü mekân [u] on iki burc-ı semâ  
Pâdşâh konu sarâya dilde râh oldu gönül

Gel Türâbî tavâf et Ka’be-i Beytü’l-harâm’ı  
Sâhib-i sırr-ı velâyet Beyt-i Allâh oldu gönül<sup>50</sup>

### 34 [64b]

#### Nazm

[fâ’ ilâtün fâ’ ilâtün fâ’ ilâtün fâ’ ilün]

Ey yüzün “ve’ş-şems” cânâ v’ey yanagın hâverî  
Ravza-i rıdvân yüzün [hem] dudagın [kim] Kevserî

47 dil: metinde ey dil.

48 Mısranın vezni bozuk.

49 Mısra eksik.

50 Mısranın vezni bozuk.

Gönlümü verdim güzel kaşların[in] sevdâsına  
 “*Küntü kenzu'llâh*” cemâlin olmuşum ben mahremi

Kâşif-i “*kul innemâ*” [kim] kâhkülün şânındadır<sup>51</sup>  
 İki kaşın “*kâbe kavseyni ev-ednâ*” hem-demi

Kâhkülün zülfün kemendi tâcdâr-ı “*kul kefâ*”  
 Ey güneş tal'atlu dil-ber sana cândır 'aşk gamı<sup>52</sup>

V'ey saçın zıll-ı Hudâ'dır ey beşer sûretlü Hak  
 “*Rahmeten li'l-âlemîn*”sin ins ü cinnin reh-beri

Zanbak-ı gîsûlarında sırr-ı “*sübhâne'llezi*”  
 Gözlerin “*nûrun'alâ nûr*” âyetu'llâh tefsiri

Gel Tûrâbî'den haber al âdemiyyet hilkatın  
 Okudum “*seb'u'l-mesânî*” (...) nûru enveri

### 35 [65b]

#### Nazm

[*mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün*]<sup>53</sup>  
 [*fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*]

Yüzün hattında hâlleri yazılmış sûre-i Tâ-Hâ  
 Yanagın Mushaf-ı Hak'dır gözün “*ve'n-necm*”dir gûyâ

Dehânın selsebîl olmuş lebin kevser zülâl dil-ber  
 Sâgar-ı la'l-i lebin câna safâ rûha gıdâ

Kaşların dâlında mihrâb “*kâf ve'l-Kur'ân*” mecîd  
 Kâhkülün “*leyletü'l-İsrâ*” v'ey sıfâtın kibriyâ

Huccetü'l-burhân yüzündür ma'na-yı ümmü'l-kitâb  
 V'ey sıfâtın fazl-ı Rahmân “*ale'l-arşi istivâ*”

Kâhkülün küfründe hatt-ı yâ Latîf [ü] yâ Rahîm  
 Nergis-i gîsûlarında cüş edipdir kâf u hâ

Ey cemâlin “*kâbe kavseyn*” kaşların esrârıdır  
 “*Küntü kenz*” olmuş dehânın gül yanagın “*ve'd-duhâ*”

Ey Tûrâbî zâhir oldu “*küntü kenzu'llâh*”ımız  
 V'ey beşer sûretli dil-ber ay yüzün bedr-i dücâ

51 ev-ednâ: metinde ev-ednâdır.

52 sana cândır aşk: metinde cândır sana 'aşkın.

53 Manzumede iki vezin kullanılmış. Şiirin 2b mısrasından itibaren vezin değişiyor.

**36 [66b]****Nazm**

*[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]*

Tîg-i müjgândan bakış sînemde hicrân eyledi  
Yakdı yıkdı kâfa çıkdı 'akl perîşân eyledi

Elf kaddi ince miyân ey beşer sûretlü Hak  
Sarmaş dolaş dâl-ı zülfün dîdemi giryân eyledi<sup>54</sup>

Nice kurbân olmayım ben zülf-i yâr ber-dârına  
Asılı zülfünde dilâ soydu 'uryân eyledi

Yayı çekmiş "*kâbe kavseyn*" dâl kaşın arası  
Dün gice vuslatda dil-ber câna ihsân eyledi

Cânımı yandırdı dil-ber deldi firâk bagrımı<sup>55</sup>  
Başıma 'aşkın belâsı gör ne tûfân eyledi

Kasda cân etmek diler fitne kaşı[yla] gözleri  
Kâhkül-i zülf-i kemend boynuma çevgân eyledi

Ey Türâbî yakdı yandırdı firâkı dil-berin  
Zıkr ü fikrin oldu dil-ber 'aklı hayrân eyledi

**37 [67a]****Gazel**

*[fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün]*

'Ârif ol 'uryân içinde ebrara döndür yüzün  
Ol cemâl-i mihr ü mâh-ı Hünkar'a döndür yüzün

Gel ferâgat eyle ey dil bûriyâ hırka vü tâc  
Şâh-ı merdâna eriş [sen] Kerrar'a döndür yüzün

"*Semme vechu'llâh*" cemâli Ka'be-i beytü'l-harâm  
Sûret-i âdemde mastûr envara döndür yüzün

Feth-i bâb olsun sana [hem] vâris-i 'ilm-i ledün  
Mısr-ı câmi'dir yüzün [sen] dîdara döndür özün

Âdemî âdemdir Âdem secdegâhım sûreti  
Sûret-i âdemde nakşı ulü'l-epsara döndür yüzün<sup>56</sup>

54 Mısranın vezni bozuk.

55 firâk: metinde firâkı.

56 Mısranın vezni bozuk.

Ol perî-peyker cemâli sırr-ı\_ “ene’l-Hak” gösterir  
Tâlib-i dîdâr-ı Hak ol dîdara döndür yüzün

Ey Türâbî hüsn-i dil-ber esmâ-yı küllîden nişân<sup>57</sup>  
Ol cemâli pâk-gevher vech-i gülzâra döndür yüzün

### 38 [67b]

#### Nazm

[fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilün]

‘Arş-ı Rahmân vech-i dil-ber âyine Allâh’[1] gör  
Mushaf-ı hüsnünde [vardır] hatt-ı kenzu’llâh’[1] gör

‘Âlem[i] nûr münevver bir noktadan gark eyleyen<sup>58</sup>  
Gel gönül şehrine gir kim dilde beytu’llâh’[1] gör

Ka‘be-i büt-hâne sen[sin] mescid-i mey-hâne men  
Her taraf ‘âlî-nazar kıl “semme vechu’llâh”[1] gör

“Küntü kenz”in gevheri zât-ı de[r]gâh-ı Hak’dır<sup>59</sup>  
Mısır-ı câmi‘ taht-ı dildir bâ-i “b’ismillâh”ı gör

On sekiz bin ‘âlemi [hep] nûr u enver eyleyen  
Bir tîn iken zâhir olup nûr-ı Fazlu’llâh’ı gör

Mekteb-i ‘irfân’a gel kuş dilin[i] öğrenmeye  
İns ü cinne hük(ü)m eden mısır-ı dilde Şâh’ı gör

Ey Türâbî sî vü dü nutkun hakîkat Zü’l-fikâr  
Hatt-ı hüsnünde yazılmış Hak sıfâtı’llâh’[1] gör

### 39 [68a]

#### Nazm

[fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilün]

Sûret-i şâb “kâf tu ti” (?) sırr-ı Kur’ân gizlidir  
Çârdeh hatt-ı cemâli dîn ü îmân gizlidir

Yedi hattın yedi âyet bîst ü heşt ü sî vü dü  
Kırpığın taburu çekmiş “âl-i imrân” gizlidir

Ebruların ‘aynı çekmiş “lâ-fetâ illâ ‘Alî”  
Dü çeşmin nûr-ı velâyet şâh-ı merdân gizlidir<sup>60</sup>

57 Beytin vezni bozuk.

58 Mısranın vezni bozuk.

59 Mısranın vezni bozuk.

60 Mısranın vezni bozuk.

Gül yanagın havz-ı kevser yedi hattı “*hel-atâ*”  
Zanbak-ı zülfünde dil-ber sûre-i Duhân gizlidir<sup>61</sup>

Bu ne sırdır istivâda firdevs-i dil-berin  
Leyle-i İsrâ’yı zülfün küfründe îmân gizlidir<sup>62</sup>

Kaşların mâhı hilâli kâf-ı Kur’ân-ı mecîd  
Allâh Allâh ne temâşâ sûre-i Rahmân gizlidir<sup>63</sup>

Ey Türâbî âb-ı zülâl sor dehânın dil-berin  
Ol cihetden zindeyim ben dilde sultân gizlidir

#### 40 [68b]

[fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilün]  
Zanbak-ı gîsûların tâc-ı sa ‘âdetdir bana  
Dâl kaşın[dır] kıblegâhım ‘ayn hidâyetdir [bana]

Gözlerin nûr-ı velâyet “*lâ-fetâ illâ ‘Alî*”  
Ka ‘be-i hüsnün tavâf dilde beşâretdir bana<sup>64</sup>

Tûti-veş kevser lebinden içeli âb-ı hayât  
Kâhkülün küfrü îmânım dil-ber kerâmetdir bana<sup>65</sup>

V’ey cemâlin bedr-i mâhı on iki burc-ı semâ  
Rûhların Tâ-Hâ vü Yâ-Sîn[i] şecâ ‘atdır [bana]

“*Kâbe kavseyni ev-ednâ*” ebrûların şânındadır<sup>66</sup>  
Sırr-ı “*sübhâne’llezi*” ‘adl ü ‘adâletdir bana

Hatt-ı vechinde yazılmış Fâtihâ “*seb ‘u’l-mesân*”  
V’ey kelâmın sî vü dü [kim] harf-i âyetdir bana

Ey Türâbî çünkü bildin hâl-i ‘aşkın defterin  
“*Lâ-fetâ [illâ] ‘Alî*” sadr-ı velâyetdir bana

#### 41 [69a]

[fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilün]  
“*Kâbe kavseyn*” ebruların şem ‘ine pervâne dil  
‘Âşıkâ ma ‘şûkdur [hem] özge cân şükrâne dil

61 Mısrânın vezni bozuk.

62 Mısrânın vezni bozuk.

63 Mısrânın vezni bozuk.

64 Mısrânın vezni bozuk.

65 Mısrânın vezni bozuk.

66 Mısrânın vezni bozuk.

Sûre-i Kevser dehânın zülf ü kaşın kâf u hâ  
Allah Allah her taraftan hüsnüne dîvâne dil

İçeli la‘l-i lebinden oldum harâbâtî mey-fürûş<sup>67</sup>  
Post-nişîn oldum velâyet-i sâkin-i mey-hâne dil

Leblerin mey-hânesinde murg-ı dil mestânedir  
Şâ‘ir-i mestâne sende bir dolu peymâne dil

Kirpigin zülfün kaşın “*hâzâ sırâtun müstakîm*”  
Nefsimi bildim muhakkak cânımız cânâna dil

Ka‘be-i Beytü’l-harâm [her] mü’minin gönlündedir  
“*Küntü kenz*”in nüktesiyim görne kim ne hâne dil

Çün Türâbî tâ “*elest*”den oldu Hakk’ın mahremi  
Gel gönül gavgâsı ol kim lü’lü’-i ‘ummâna dil

#### 42 [70a]

##### Nazm

[*mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün*]  
Gel ey bülbül bu efgâna seher vakti sehergâhî  
Gül açılmış dil ü câna seher vakti sehergâhî

Çerâg[1] yakdı şebnemden bezendi bezm-i ‘irfânî  
Ziyâfet eyle mihmâna seher vakti sehergâhî

Kadeh devri eyâ sâkî buy-ı gül renge yaslanmış  
Meyi nûş et gel ‘irfâna seher vakti sehergâhî

Ser-â-ser bâg-ı cennet-i gülistan oldu dil şehri  
Erişdi Şâh-ı merdân’a seher vakti sehergâhî

Hurûc etdi gönül şâhı velâyet tahtına sultân  
Yüzün sür hâk-i pâyine seher vakti sehergâhî

İçenler la‘l-i lebinden şarâb-ı bâde-i tevhîd  
Olurlar sermedî mestân seher vakti sehergâhî<sup>68</sup>

Türâbî selsebîl içip “*sakâhum Rabbihum*” hamrın  
Yürü merdâne meydâna seher vakti sehergâhî

67 Mısranın vezni bozuk.

68 Olurlar: metinde olurdu (?)

### Kaynakça

- Abdî-zâde Hüsâmeddin (2013). *Amasya Tarihi*. C. 8. Haz. M. Aydın, G. Aydın. Amasya: Amasya Belediyesi Yayınları
- Abdullâh Tûrâbî-i Amâsiyyevî. *Dürcü'l-hakâyık*, Arnavutluk Milli Kütüphanesi, Dosje Nr. 15.
- Aksoyak, İsmail Hakkı (2008). “Osmanlı Şairlerinin Aruz Tasarrufları ve Araştırmacıların Gereksiz Müdahaleleri”. *Turkish Studies*. 3/6: 59-74.
- Aksu, Hüsâmettin (1998). “Hurufilik”. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 408-412.
- Ayan, Hüseyin (2002). *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. Ankara: TDK Yayınları.
- Çakır, Emine (2015). “Tûrâbî”. *Türk Edebiyatında İsimler Sözlüğü*. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=7124> [Erişim Tarihi 14.11.2017].
- Erdal, Tuğçe (2014). “Tûrâbî”. *Türk Edebiyatında İsimler Sözlüğü*. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=6169> [Erişim Tarihi 14.11.2017].
- İpekten, Haluk (1994). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İsen, Mustafa (1997). “Aruzun Anadolu’daki Gelişimi Çizgisi”. *Ötelerden Bir Ses*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kılıç, Filiz (2013). “Tûrâbî”. *Türk Edebiyatında İsimler Sözlüğü*. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=938> [Erişim Tarihi 14.11.2017].
- Köksal, M. Fatih (2009). “Seyyid Nesîmî’nin Yayınlanmamış Şiirleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırma Dergisi*. 50: 77-135.
- Noyan (Dedebaba), Bedri (2003). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. 6: 41-43, Ankara: Ardıç Yayınları.
- Tuman, Nail (2003). *Tuhfe-i Nâilî*. Haz. C. Kurnaz, M. Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Yekbaş, Hakan (2014). “Tûrâbî”. *Türk Edebiyatında İsimler Sözlüğü*. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=5597> [Erişim Tarihi 14.11.2017].