



ANKARA  
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
TÜRK KÜLTÜRÜ AÇISINDAN  
HACI BEKTAŞ-I VELÎ ARAŞTIRMALARI  
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ

## TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli  
Research Quarterly

Güz | Eylül /September  
Autumn | 2021/99



# Türk Kültürü ve HACI BEKTAŞ VELÎ Araştırma Dergisi

## Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi / TKHBVD

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research  
Quarterly / TKHBVD

Yıl/Year: 28 Sayı/Issue: 99  
Güz (Eylül)/September 2021

ISSN: 1306-8253 e-ISSN: 2147-9895

## Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Adına Sahibi

On Behalf of AHBV Turkish Culture and Hacı  
Bektaş Veli Research and Application Center,  
Owner

Dr. Yusuf Tekin, AHBV Üniversitesi Rektörü/Rectör  
of AHBV University

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor Dr. Ahmet Taşgin

### Baş Editörler/Editors in Chief Dr. Ahmet Taşgin

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
Ankara Hacı Bayram Veli University, TURKEY  
https://orcid.org/0000-0002-2751-9924  
tasgin.ahmet@hbv.edu.tr

### Dr. Erdal Aksoy

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
Ankara Hacı Bayram Veli University, TURKEY  
https://orcid.org/0000-0003-2201-9039  
erdal.aksoy@hbv.edu.tr

### Editör Yardımcıları/Assistant Editors Arş. Gör. Abdurrahman Kültür

Ankara Hacı Bayram Veli Ü. Lisansüstü Eğitim  
Enstitüsü, abdurrahman.kultur@hbv.edu.tr

### İbrahim Yıldız

Ankara Hacı Bayram Veli Ü. Lisansüstü Eğitim  
Enstitüsü, iyildiz@hbv.edu.tr

### Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editors

Dr. Ali Serinkoz, Hacettepe Ü. Yabancı Diller  
Yüksekokulu  
aliserinkoz@gmail.com

Dr. H. Kazım Kalkan, Gazi Ü. Eğitim Fak.  
k.kalkan@gazi.edu.tr

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, İğdir Ü. İlahiyat Fak.  
miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli, Ankara Hacı  
Bayram Veli Ü. Edebiyat Fak. zeynep.tekten@hbv.edu.tr

### Bilişim Danışmanı/Informatics Advisor Uğur Yalçın Kara, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. Osman Durmaz, Aksaray Ü.

### Düzeltilme/Redaction Arş. Gör. Abdurrahman Kültür

### Sekreteryası/Sekretariat Hasan Basri Gürel Damla Kaya

### Yayın Türü/Publication Type 3 Aylık, Yaygın, Süreli (Quarterly, International)

### Yayın Dili/ Publication Language Türkçe, İngilizce, Almanca (Turkish, English, German)

### Yönetim Merkezi Adres/Headquarter AHBVÜ Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uyg. ve Ars. Merkezi Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10. Kat Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA

Telefon/Phone: +90 312 546 05 23

Elektronik Posta/E-mail  
hacibektas@hbv.edu.tr

Web/Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr

### Kapak Tasarımı/Cover Osman Durmaz

Baskı/Printed By  
Arkadaş Basım ve Sanayi Limited Şirketi  
Macun Mah. Shira Tic. Merkezi 204 Cd. A Blok No:3  
ANKARA

Basım Yeri ve Tarihi/Place and Date of  
Publication  
Cankaya/ANKARA, Eylül 2021

## EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

### Dr. Ahmet T. Karamustafa

University of Maryland, USA  
akaramus@umd.edu  
https://orcid.org/0000-0001-7041-0214

### Dr. Ahmet Yaşar Ocak

TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, TOBB  
University of Economics & Technology TURKEY  
aocak@etu.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0001-5239-3019

### Dr. Ataullah Hasani

Shahid Beheshti University, IRAN  
a-hasani@sbu.ac.ir  
https://orcid.org/0000-0002-2892-2176

### Dr. Cemal Kafadar

Harvard University, USA  
kafadar@fas.harvard.edu  
https://orcid.org/0000-0001-6030-4522

### Dr. Cenk Güray

Hacettepe Üniversitesi, Hacettepe University,  
TURKEY  
https://orcid.org/0000-0002-9410-725X  
cenk.guray@hacettepe.edu.tr

### Dr. Farhad Daftary

The Institute of Ismaili Studies, ENGLAND  
fdaftary@iis.ac.uk  
https://orcid.org/0000-0002-2140-3963

### Dr. Fatih Usluer

Ankara Üniversitesi, Ankara University, TURKEY  
fusluer@icloud.com  
https://orcid.org/0000-0001-5543-770X

### Dr. Ferenc Péter Csirkés

Sabancı Üniversitesi, Sabanci University, TURKEY  
ferenc.csirkés@sabanciuniv.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-9670-3733

### Dr. Frances Trix

Indiana University Bloomington, USA  
ftrix@indiana.edu  
https://orcid.org/0000-0002-9525-1624

### Dr. Irene Markoff

York University, School of Arts, Media, Perfor-  
mance & Design, CANADA  
imarkoff@yorku.ca  
https://orcid.org/0000-0002-5442-4509

### Dr. Krasimira Mutafova

St. Cyril and St. Methodius V. Turnovo University,  
BULGARIA  
kmutafova@mail.bg  
https://orcid.org/0000-0003-3373-3721

### Dr. Mehmet Baha Tanman

Istanbul Üniversitesi, Istanbul University, TURKEY  
bahatanman@hotmail.com  
https://orcid.org/0000-0002-9821-3666

### Dr. Memiş Syuleyman Merdan

Sumen Episkop Konstantin Preslavski  
University, Bulgaria  
memish\_merdan@abv.bg  
https://orcid.org/0000-0002-1236-2477

### Dr. Namiq Musali

Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu University,  
TURKEY  
nmusali@kastamonu.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0003-1291-8380

### Dr. Razia Sultanova

University of Cambridge, Cambridge Muslim  
College, ENGLAND  
razia@raziasultanova.co.uk  
https://orcid.org/0000-0002-7809-1219

### Dr. Robert Langer

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg,  
GERMANY  
robert.langer@ori.uni-heidelberg.de  
https://orcid.org/0000-0002-9761-0889

## DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

**Ali Aksüt**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Ali Aktaş**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Abdulsattar Elhajhamed**  
İstanbul Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Ali Duymaz**  
Balıkesir Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Ali Murat İrat**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Ali Pasia**  
Araştırmacı, Yazar, Greece  
**Dr. Ali Yakıcı**  
Gazi Üniversitesi, Türkiye  
**Ayman Albano**  
Araştırmacı, Yazar, Syria  
**Dr. Aziz Altı**  
Munzur Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Bahriye Güray Gülyüz**  
Trakya Üniversitesi, Türkiye  
**Bayi Düzgün**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Bayram Durbilmez**  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ümiversitesi,  
Türkiye  
**Dr. Berdi Sarıyev**  
Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Burhan Dereli**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Bülent Keleş**  
Araştırmacı, Germany  
**Dr. Cemal Kurnaz**  
Gazi Üniversitesi, Türkiye  
**Deniz Büyükaşahin**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dursun Gümüşoğlu**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Erdal Kalaycı**  
University Of Teacher Education of Christian  
Churches, Austria  
**Ertürk Maral**  
Araştırmacı, Yazar, Austria  
**Dr. Fahri Maden**  
Kastamonu Üniversitesi  
**Dr. Fatma Ahsen Turan**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Güldane Gündüzöz**  
Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Hamiye Duran**  
Gazi Üniversitesi, Türkiye  
**Hamza Aksüt**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Harun Yıldız**  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Haydar Efe**  
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Heath W. Lowry**  
Bahçeşehir Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Henryk Jankowski**  
Adam Mickiewicz University, Poland  
**Dr. Hulusi Yılmaz**  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,  
Türkiye  
**Hüseyin Dedekargınoğlu**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Iurii Averianov**  
Institute of Oriental Studies, Russia  
**İbrahim Bahadır**  
Araştırmacı, Yazar, Germany  
**Dr. İlgar Baharlı**  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,  
Türkiye  
**Dr. İsa Habıpbeyli**  
Milli Elmler Akademiyası, Azerbaycan  
**Kahraman Özkök**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye

**Kaya Gökçe**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Kazım Büklü**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Kibar Taş**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Levent Mete**  
Araştırmacı, Yazar, Germany  
**Luan Afmataj**  
University of Lugano, Swiss  
**Dr. Marcello Mollica**  
University of Messina, Italy  
**Dr. Mehmet Dönmez**  
İnönü Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Mehmet Fatih Köksal**  
İstanbul Kültür Üniversitesi, Türkiye  
**Mehmet Özduz**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya**  
Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Mehmet Şeker**  
Düzce Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Mehmet Tütüncü**  
SOTA Research Centre for Turkish and Ara-  
bic World, Netherlands  
**Dr. Metin İzeti**  
Kalkandelen/Tetova University, North  
Macedonia  
**Dr. Metin Ömer**  
Ovidius University of Constanta, Romania  
**Dr. Michel Balivet**  
Provence University, France  
**Murat Küçük**  
Araştırmacı, Yazar, Germany  
**Dr. Mustafa Bostancı**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye  
**Mustafa Düzgün**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Naciye Yıldız**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Nezir Bata**  
Tiran Devlet Üniversitesi, Arnavutluk  
**Dr. Olsi Jazexhi**  
International Islamic University Malaysia,  
Malaysia  
**Dr. Ömür Ceylan**  
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Özcan Güngör**  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi , Türkiye  
**Dr. Özer Şenödeyici**  
Hitit Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Pervin Ergun**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Peter Kövesci Olah**  
Eötvös Loránd University, Hungary  
**Refik Engin**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Refik Turan**  
Gazi Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Sadullah Gülten**  
Ordu Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Salahaddin Bekki**  
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Salih Çift**  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Sultanmurad Abjalov**  
Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakhstan  
**Dr. Talgat Zholdassuly**  
Korkyt Ata Kyzylorda University, Kazakhstan  
**Dr. Türker Eroğlu**  
Gazi Üniversitesi, Türkiye  
**Ufuk Erol**  
Indiana University, USA  
**Vatan Özgül**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Zekeriya Işık**  
Hitit Üniversitesi, Türkiye

**YURT DIŞI TEMSİLCİLİKLERİ**  
REPRESENTATIVES ABROAD

**Afganistan/Afghanistan**  
Mehrabuddin Sharifi  
**Almanya/Germany**  
Dr. Özgür Savaşçı  
**Amerika Birleşik Devletleri/USA**  
Dr. Eliton Mehmet Pashaj  
**Arnavutluk/Albania**  
Hisen Sulejmani  
**Avusturya/Austria**  
Kazım Balaban  
**Azerbaycan/Azerbaijan**  
Dr. İlham Gültekin  
**Belçika/Belgium**  
Abbas Şahbaz  
**Bulgaristan/Bulgaria**  
Veysel Bayram  
**Bosna Hersek/Bosnia and Herzegovina**  
Dr. Cazim Hacimeyliç  
**Dağıstan/Daghistan**  
Dr. Meherremov Şerafeddin Arifoviç  
**Fransa/France**  
Serdar Umut  
**Hollanda/Netherlands**  
Alper Keleşçi  
**Irak/Iraq**  
Seyyid Enver El-Musavi  
**Iran/Iran**  
Gheis Ayaz Ebadi  
**İsvetç/Sweden**  
Eraslan Örgün  
**İsviçre/Switzerland**  
Ozan Sevinç  
**İtalya/Italy**  
Tommaso Parlanti  
**Kanada/Canada**  
Dr. Irene Markoff  
**Kazakistan/Kazakhstan**  
Dr. Zhakhangir Nurmatov  
**Kırım/Crimea**  
Dr. Neriman Seyitayahya  
**KKTC/TRNC**  
Dr. Nuran Öze  
**Kosova/Kosovo**  
Dr. Ergin Jabley  
**Litvanya/Lithuania**  
Dr. Galina Mişkinienė  
**Macaristan/Hungary**  
Dr. Eva Csaki  
**Kuzey Makedonya/North Macedonia**  
Abedin Tekeshanoski  
**Meksika/Mexico**  
Lucia Cirianni Salazar  
**Özbekistan/Uzbekistan**  
Dr. Nodirkhon Khasanov  
**Polonya/Poland**  
Dr. Cem Erdem  
**Romanya/Romania**  
Öner Ermiş  
**Rusya/Russia**  
Dr. Pavel Basharin  
**Suriye/Syria**  
Hacı Bektaş Bekar  
**Tataristan/Tatarstan**  
Dr. Azat Akhunov  
**Türkmenistan/Turkmenistan**  
Dr. Kakajan Bayramov  
**Ukrayna/Ukraine**  
Dr. Tudora Arnaut  
**Yunanistan/Greece**  
Necmettin Kahya

**99. SAYI HAKEMLERİ**  
REFEREES OF THE 97<sup>th</sup> ISSUE

**Dr. Ahmet Çaycı**  
Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi  
**Dr. Ahmet Özkan**  
Bayburt Üniversitesi  
**Dr. Ali Sadeghi Habibabad**  
University of Florence  
**Dr. Ali Ulu**  
Eskişehir Teknik Üniversitesi  
**Dr. Ali Yaman**  
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
**Dr. Ayşe Yücel Çetin**  
Gazi Üniversitesi  
**Dr. Bayram Durbilmez**  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
**Dr. Bülent Arı**  
Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi  
**Dr. Cengiz Gündoğdu**  
Atatürk Üniversitesi  
**Dr. Cenk Güray**  
Hacettepe Üniversitesi  
**Dr. Deniz Demirarslan**  
Kocaeli Üniversitesi  
**Dr. Dilek Türkyılmaz**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
**Dr. Erhan Çapraz**  
Erciyes Üniversitesi  
**Dr. Erhan Kurtarır**  
Yıldız Teknik Üniversitesi  
**Dr. Filiz Canyurt**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
**Dr. Gergő Máté Kovács**  
Budapest University  
**Dr. Gül Ayhan Aktay**  
Adam Mickiewicz University  
**Dr. Halil İbrahim Şahin**  
Balıkesir Üniversitesi  
**Dr. Halit Çal**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
**Dr. Hamiye Duran**  
Gazi Üniversitesi  
**Dr. Haşim Şahin**  
Sakarya Üniversitesi  
**Dr. Kamil Sarıtaş**  
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi  
**Dr. M. Akif Erdoğan**  
Ege Üniversitesi  
**Dr. Mehmet Dalkılıç**  
İstanbul Üniversitesi  
**Dr. Mehmet Ertan**  
Düzce Üniversitesi  
**Dr. Mehmet Fatih Köksal**  
Kültür Üniversitesi  
**Dr. Mehmet Zeki İşcan**  
Atatürk Üniversitesi  
**Dr. Nevin Şahin**  
Hacettepe Üniversitesi  
**Dr. Oday Qusay Abdulqader**  
Mosul University  
**Dr. Sabit Dokuyan**  
Düzce Üniversitesi  
**Dr. Sadullah Gülten**  
Ordu Üniversitesi  
**Dr. Sandybayev Zhalgas Saduakhasoglu**  
Nur-Mubarek Üniversitesi  
**Dr. Sedat Tamay**  
Ardahan Üniversitesi  
**Dr. Sevilay Çınar**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
**Dr. Sönmez Kutlu**  
Ankara Üniversitesi  
**Dr. Vejdi Mehmed Hasan**  
Shumen University  
**Dr. Yusuf Çetin**  
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
**Dr. Zekeriya Işık**  
Hitit Üniversitesi  
**Dr. Zeynel Özlü**  
Gaziantep Üniversitesi

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, uluslararası hakemli bir dergidir. Kış/Aralık, Bahar/Mart, Yaz/Haziran, Güz/Eylül sayısı olmak üzere yılda dört defa yayımlanır. **EBSCO Humanities International Index, SCOPUS Arts and Humanities: General Arts and Humanities-Social Sciences: Cultural Studies, MLA, ULAKBIM TR Dizin, DOAJ, OAJI, Index Copernicus Master List (ICI), ERIH PLUS, SJR, Index Islamicus** gibi ulusal ve uluslararası indeks ve veritabanları tarafından taranmakta ve dizinlenmektedir. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

*Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* is an international and refereed journal. The owners of the article account for the legal and scientific responsibility. It is published quarterly in Winter/December, Spring/ March, Summer/June, Autumn/September. It is indexed in **EBSCO Humanities International Index, SCOPUS Arts and Humanities: General Arts and Humanities-Social Sciences: Cultural Studies, MLA, ULAKBIM TR Dizin, DOAJ, OAJI, Index Copernicus Master List (ICI), ERIH PLUS, SJR, Index Islamicus**. The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal.

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

<b>EDİTÖRDEN</b> .....	7
<b>MAKALELER/ARTICLES</b> .....	9
<b>BUDAPEŞTE'DEKİ GÜL BABA TÜRBESİ'NİN ONARIMLARI (1884-1915)</b> Restorations of the Shrine of Gül Baba in Budapest (1884-1915) Mehmet Emin YILMAZ .....	11
<b>RUMELİ YÖRESİ OTMAN BABA SÜREĞİNDEKİ TURNALAR SEMAHI: KÖŞENÇİFTLİĞİ VE TÜRGÜCÜ YERLEŞİM YERİ ÖRNEĞİ</b> Otman Baba Pursuance's <i>Turnalar Semah</i> in Rumelia: Köşençiftliği and Türkgücü Sample Çiğdem ABDA-Sertan DEMİR .....	37
<b>TRUE-TO-FORM SURVEY ON THE SHRINE OF IDRIS BABA IN PÉCS</b> Pécs'deki İdris Baba Türbesi Üzerine Gerçeğe Uygun Tarama Araştırması Gergő Máté KOVÁCS-Krisztina FEHÉR .....	57
<b>BALKAN FETHİNDE ROL ALAN SARI SALTUK VE SEYYİD ALİ SULTAN HAKKINDAKİ MENAKİPNAMEDE YER ALAN EFSANEVİ MOTİFLER ÜZERİNE</b> On the Legendary Motifs in the Menakıpname About Sarı Saltuk and Seyyid Ali Sultan Who Played Role in the Balkan Conquest Fatma YILMAZ .....	79
<b>PLACES OF THINKING AND SELF EVALUATION: ANATOLIAN ÇİLEHANES</b> Düşünme ve Öz Değerlendirme Mekanları: Anadolu Çilehaneleri Melih KURNALI-Duygu KOCA .....	105
<b>ALEVİ-BEKTAŞI NEVRUZ KUTLAMALARINDA MELOPOETİK HUSUSLAR</b> Melopoetic Matters in Alevi-Bektashi Nowruz Celebrations Daimi CENGİZ .....	129
<b>SALTUKNÂME'DE DİNİ VE MEZHEBİ UNSURLAR</b> The Sectarian Elements in <i>Saltuknâme</i> Hanifi ŞAHİN-Lokman KILAVUZ .....	143
<b>YOKSUL DERVİŞ'İN ŞİİRLERİNDE HACI BEKTAŞ VELİ SEVGİSİ</b> The Love of Hacı Bektaş Veli in Yoksul Derviş's Poems Mehmet SARI .....	173
<b>(UŞAK) KARACA AHMET SULTAN TÜRBESİ'NDEKİ TAVUS KUŞU MOTİFİ VE TÜRBEBE GERÇEKLEŞTİRİLEN HALK İNANIŞLARI</b> The Peacock Motif of the Karaca Ahmet Sultan Tomb (Uşak) and the People Beliefs Conducted in the Tomb Türkan ACAR .....	203
<b>ALEVİ TARİHYAZIMI ÜZERİNE</b> On Alevi Historiography Eray YILMAZ .....	245
<b>PİR-İ TÜRKİSTAN HOCA AHMED YESEVÎ VE DİVAN-I HİKMET'TE BULUNAN DEĞERLER</b> Pir-i Turkistan Hodja Ahmad al-Yasawî and Values in <i>Dīvān-ı Hikmat</i> Hafize ER TÜRKÜRESİN .....	267

## **BİR TÜRKMEN BABASINDAN BEKTAŞI BABASINA DÖNÜŞÜMÜN HİKAYESİ: HALİFET BABA ZAVİYESİ**

A Story of Transformation From Turkmen Baba (Father) to Bektashi Baba: Halifet Baba Zāwiya  
Ayşe DEĞERLİ ..... 285

## **BEKTAŞI BİR ŞAİR BEHRÎ VE DİVANINDA YER ALMAYAN ŞİİRLERİ**

A Bektashi Poet Behrî and His Poems That Are Not Included in His Dîwân  
Ahmet UĞUR ..... 299

## **ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜRÜNDE KIRSAL DİNİ MİMARİNİN MEKÂNSAL ÖZELLİKLERİ: SEYİTGAZİ ÖRNEĞİ**

Spatial Features of Rural Religious Architecture in Alevi-Bektashi Culture: Case Study Of  
Seyitgazi  
Betül Gelengül EKİMCİ ..... 317

## **MUHİBBÂN DERGİSİNİN II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ SOSYAL HADİSELERİNE YAKLAŞIMI**

Muhıbbân Journal's Approach to Social Events in the Second Constitutional Era  
Muhammed KALENDEROĞLU ..... 341

## **SÖZLÜ KÜLTÜR EKSENİNDE SEYYİD DERVİŞ BEYAZ OCAĞI HAKKINDAKİ MENKİBELER**

In the Connection of Oral Culture Legends About Seyyid Derviş Beyaz Ocağı  
Saadet DAĞ ..... 369

## **KARAHİSAR-I DEMÜRLÜ, ERGÜLÜ / ERKULU BABA ZAVİYESİ**

Karahisar-ı Demürlü, Ergülü / Erkulu Baba Lodge  
Ali KILCI ..... 391

## **ZÂKİRİN BİR DÜNYA DERDİ: ÂŞIKLIK VE KISAS**

Zhakir's Sorrow: Minstrelsy and Kisas  
M. Emir İLHAN ..... 405

## **BEKÂÎ'NİN KİTÂB-I KERBELÂ'SINDA HZ. HÜSEYİN ETRAFINDA ŞEKİLLENEN ALKIŞLAR VE KERAMET İŞLEVİNDEKİ KARGIŞLAR**

Laudation and Malediction in the Function of Miracles Attributed to Hazrat Hussein in Baqā'is  
*Kitâb-ı Karbalâ*  
Hulisi GÜRBÜZ-Emin OBA ..... 415

## **YAYIN DEĞERLENDİRMELER/BOOK REVIEWS ..... 433**

### **Yılmaz Soyzer, Şu Bizim Bektaşiler, Post Yayınevi, İstanbul, 2016.**

Mustafa Özcan RAVANOĞLU ..... 435

### **Amed Gökçen, Zeynep Altop, Bade N. Çayır, Kaz Dağları'ndan Toroslara, Tahtacı Türkmen Alevileri, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020.**

Ali Kemal SÖNMEZ ..... 443

### **Güldane Gündüzöz, Bektaşî Kültüründe Yemek Motifi, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 2015.**

Neslihan DEMİRCİ ..... 449

## **YAZAR REHBERİ/AUTHOR GUIDE ..... 459**

Sevgili Meslektaşlarımız ve Okurlarımız,

Yeni sayımız ile huzurlarınızdayız. Bu sayıda da farklı bilim alanlarından kıymetli araştırmacı ve hocalarımızın çok değerli çalışmalarını sizlerle paylaşmaktan büyük bir heyecan ve mutluluk duymaktayız. Dergimize ulaşan çalışmaların hem konu çeşitliliği hem de sayısı her geçen gün artmaktadır. Meslektaşlarımız ve okurlarımızın yakınlık göstermeleri, destek ve katkı sunmaları hayır hizmetlerin artmasına vesile olmaktadır. Sizlerin ilgisine mazhar olmak araştırma merkezimiz ve dergi kadrosu olarak bizlere büyük bir lütuf ve ikramdır.

Dergide yayınlanan çalışmalar; makale, yayın değerlendirme ve çeviri olmak üzere üç kategoriden oluşmaktadır. Çeviri metinlere özellikle sonraki sayılarda daha fazla yer verilecektir. Çünkü Alevilik, Bektaşilik, Yesevilik konuları ve Hacı Bektaş Veli, Ahmet Yesevi gibi erenler hakkında farklı dillerde yayınlanmış araştırma, inceleme ve birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların çevirileri hem meslektaş hem de okurlarımızın hizmetine sunulacaktır. Yapılacak çeviriler, meslektaş ve okurlarımızın arayıp ulaşmakta zorlandığı ve çevirilerinde sıkıntı çekilen çalışmalardan oluşacaktır.

Yaz aylarının bitip güz aylarının başlamasıyla birlikte Kasım ayında meydanlar açılacak ve zikirler başlayacaktır. Kasım Kurbanıyla Türkistan - Horasan - Azerbaycan - Anadolu ve Balkan erenleri adına hem nefes hem de bel evlatları tarafından açılan meydanlar nur ile dolsun ve erenlerin devri daim olsun. Evler ve gönüller pür nur olsun!

Hak erenlerin himmeti üzerinizde olsun!





**MAKALELER**  
ARTICLES



# BUDAPEŞTE'DEKİ GÜL BABA TÜRBESİ'NİN ONARIMLARI

(1884-1915)\*

Restorations of the Shrine of Gül Baba in Budapest (1884-1915)

Mehmet Emin YILMAZ\*\*

## Öz

16. asırda yaşamış bir Bektaşî dervişi olan Gül Baba, Evliyâ Çelebi'nin kayıtlarına göre Sultan Süleyman'ın daveti üzerine Budin seferine katılmış ve kalenin teslim alınmasından sonraki ilk Cuma günü 2 Eylül 1541'de vefat etmiştir. Gaziyân-ı Rûm'un son temsilcilerinden olan Gül Baba'nın türbesi Budin Beylerbeyi Yahyâ Paşazâde Mehmed Paşa tarafından onun vefatından sonraki yıllarda yaptırılmıştır. Türbenin yakınında Gül Baba adına büyük bir Bektaşî Tekkesi de tesis edilmiştir. Budin'de Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesiyle birlikte tekke yıkılmış türbe ise şapele dönüştürülmüştür. Bu sayede yok olmaktan kurtulan Gül Baba Türbesi özellikle 19. yüzyılın sonlarındaki siyasi gelişmelere paralel olarak devamlı surette onarılmış ve Türk-Macar dostluğunun sembolü haline gelmiştir. Bu çalışmanın konusu bilhassa Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahati sonrasında tekrar hatırlanan Gül Baba Türbesi'nin onarımlarıdır. Osmanlı Devleti'nin Viyana ve Peşte'deki sefirleri ve şehbenderleri Gül Baba Türbesi'yle yakından ilgilenmişlerdir. Viyana Ateşemiliteri Mehmet Bey ile Peşte Başşehbenderi Feridun Bey'in 1884'teki onarım raporları sonucunda türbe, Osmanlı Devleti tarafından mimar Lajos Grill'e tamir ettirilmiştir. Sonraki yıllarda mülkiyet sahibi olan Wágner ailesinin engellemelerine rağmen türbenin onarımı tekrar yapılabilmektedir. Balkan Harbi ve sonrasında Peşte Başşehbenderi Fahreddin Bey ile selefi Ahmed Hikmet Bey türbeyle yakından ilgilenmişlerdir. Ahmed Hikmet Bey'in yoğun gayretleriyle türbenin Osmanlı mimari tarzında onarımı için Ser-Mimar Kemaleddin Bey görevlendirilmiştir. Türbenin iç düzenlemesi için İstanbul'dan şamdan, rahle, sehpa ve buhurdan gibi eşyalar hazırlanarak gönderilmiş ayrıca Hereke fabrikasında halı dokunmuştur. 1915'teki bu onarımdan sonra Gül Baba Türbesi, Peşte Müslümanlarının da merkezi olmuş, bayram namazları burada kılınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Budapeşte, Gül Baba, Bektaşî, Türbe, Onarım, Restorasyon.

## Abstract

Gül Baba, a Bektashi dervish who lived in the 16th century, participated in the Budin expedition upon the invitation of Sultan Süleyman and according to the recordings of Evliyâ Çelebi died on September 2, 1541, on the first Friday after the capture of the castle. The tomb of Gül Baba, one of the last representatives of Gaziyân-ı Rûm, was built by Budin *Beylerbeyi* (Governor General) Yahyâ Paşazâde Mehmed Pasha in the years after his death. A large Bektashi Lodge was also established in the name of Gül Baba near the tomb. With the end of Ottoman rule in Buda, the dervish lodge was demolished, and the tomb was turned into a chapel. In this way, the Tomb of Gül Baba, which was saved from extinction, was constantly repaired in parallel with the political developments at the end of the 19th century and became the symbol of Turkish-Hungarian friendship. The subject of this study is the restoration of the Shrine (*Türbe*) of Gül Baba, which is especially remembered after

\* Geliş Tarihi: 02.07.2020, Kabul Tarihi: 31.07.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.001

\*\* Yüksek Mimar, Türk Mimari Araştırma Merkezi, mimaremin@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9742-7523>

Sultan Abdülaziz's trip to Europe. The ambassadors and consorts of the Ottoman Empire in Vienna and Pest were closely interested in the Gül Baba Tomb. As a result of the repair reports of Vienna Attache Mehmet Bey and Pest Chief Constable Feridun Bey in 1884, the shrine was restored by the architect Lajos Grill by the Ottoman Empire. Despite the obstacles of the Wágner family, who owned the property in the following years, the tomb was repaired again. During the Balkan War and after, the Chief Consort of Pest Fahreddin Bey and his predecessor Ahmed Hikmet Bey took a close interest in the tomb. With the intense efforts of Ahmed Hikmet Bey, Head-Architect Kemaleddin Bey was assigned to repair the tomb in Ottoman architectural style. For the interior arrangement of the shrine, items such as candlestick, lectern, table and censer were prepared and sent from Istanbul, and carpets were woven in the Hereke factory. After this restoration in 1915, Gül Baba Tomb became the center of Pest Muslims, and Eid prayers were held here.

**Keywords:** Budapest, Gül Baba, Bektashi, Tomb, Shrine, Repair, Restoration.

## 1. Giriş

16. asırda yaşamış bir Bektaşî dervişi olan Gül Baba'nın tarihî şahsiyeti ve yaşadığı devir hakkında farklı rivayetler vardır. Bu rivayetler arasında en eskisi 17. asrın meşhur Türk seyyahı Evliya Çelebi'ye aittir. Seyyahın babasından naklederek verdiği malumata göre, aslen Merzifonlu olan Gül Baba, Fâtiht Sultan Mehmed devrinden Kanuni Sultan Süleyman devrine kadar birçok gazâlarda bulunmuş, Sultan Süleyman'ın daveti üzerine Budin seferine katılmış, Budin'in fethini müteakip Fethiye Camii'nde kılınan ilk Cuma namazından sonra 2 Eylül 1541'de vefat etmiştir (Evliya Çelebi, 6/333-334).

Peşte Başşehbenderi Fahreddin Bey'in 1912'de *Târih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*'nda yayınlanan Gül Baba makalesi, türbenin o günkü durumunu anlatmakla beraber Gül Baba'nın şahsiyetine dair Macar tarihçilerin ve Türkologların görüşlerini de aktarmaktadır (Fahreddin Rumbeyoğlu, 1912: 962-965)<sup>1</sup>.

Isparta'nın Senirkent ilçesine bağlı Uluğbey (İlegüp) köyündeki dergâhta metfun Veli Baba'nın menakıbı ve bu menakıptaki şecere (Bkz Ekler), Gül Baba hakkında Evliya Çelebi'nin verdiği bilgileri desteklemekte ve tamamlamaktadır.

Veli Baba menakıbındaki şecere ilk olarak Tahir Erdem tarafından tetkik edilerek 1935'te Isparta Halkevi Dergisi'nde özet halinde yayınlanmıştır (Bkz. Erdem 1935). Menakıp, Hacı Bektaş Veli Dergâhı Postnişini merhum Bedri Noyan Dedebara tarafından etraflıca incelenerek *Veli Baba Menakıbnamesi* ismiyle 1993'te neşredilmiştir (Bkz. Noyan 1993)<sup>2</sup>. Konuyla ilgili bir diğer çalışma da Bayram Ürekli ve Ali Baş'a aittir (Bkz. Ürekli-Baş 1994). Müelliflerin 1994'te kaleme aldığı makalede Veli Baba Menakıbı, menakıpta zikredilen şecere ile Veli Baba Dergâhı'nın sanat tarihi yönünden tetkiki ve değerlendirmesi yapılmış, Veli Baba Dergâhı'nın Vakfiyesi, rölövesi, Evkâf-ı Hümâyun Tezkeresi ile birlikte 18 belgenin suretleri ve transkripsiyonları neşredilmiştir. Bu makaleden başka, Doğan Kaplan'ın menakıpnâmeyi Bektaşîlik tarihi yönünden ele alan bir çalışması vardır (Bkz. Kaplan 2018). 509 sayfalık menakıpnâmedeki şecerede Hazreti Ali'den başlayarak Veli Baba'nın ataları ve torunları sıralanmıştır. Şecerede 29 numarayla işaretlenmiş

“evlâd-ı Seyyid Veliyyüddin Gâzî” bölümünde üç oğlundan biri olan Seyyid Câfer’in lakabının Gül Dede olduğu ve Sultan Süleyman Han zamanında Nemçe’de şehit olduğu yazılıdır<sup>3</sup>. “Seyyid Câfer” olarak zikredilen Gül Baba’nın babası Hz. Hüseyin neslinden “Kutbü’l-ârifin Yalnkılıçoğlu Veliyyüddin Gâzî” olup doğum tarihi belirtilmemiştir. Veliyyüddin Gâzî, Uluğbey’deki dergâhta metfundur. Gül Baba’nın annesi ise “Gelincik Ana” olarak bilinen Seyyide Fatma’dır. Gül Baba’nın Seyyid Hüseyin ve Seyyid Ali isimli iki kardeşi olup, “Veli Dede” ismiyle bilinen Seyyid Hüseyin Cezâyir’de, “Sümbül Dede” ismiyle bilinen Seyyid Ali ise Boğdan’da Uluğbey nahiyesinde şehit olmuşlardır. Seyyid Hüseyin’in Cezayir’deki türbesi günümüze ulaşmıştır. Seyyid Ali’nin mezar yeri ise bilinmemektedir. Gül Baba’nın Ali ve Hüseyin isimli iki oğlunun olduğu şecerede zikredilmektedir.

Isparta’daki Veli Baba Dergâhı’nın türbe kısmında yan yana 8 sanduka ile bir sandukasız mezar yeri bulunmakta olup sandukasız kabir Gül Baba makamıdır. Ayak ucundaki mermer levhada yeni yazıyla “Gül Baba Seyyid Veliyyüddin Gazi Oğlu D.1485 / V. 1541 (Rahmetullahi Aleyhima)” yazılıdır. Diğer kabirlerde Veli Baba ve onun yakınları metfundur.

Bu çalışmanın amacı Gül Baba Türbesi’nin 1884 ile 1915 tarihleri arasında yapılan onarımları incelemek olduğundan Gül Baba’nın şahsiyetiyle ilgili teferruata girilmemiştir.

## 2. Gül Baba Tekkesi

Gül Baba Tekkesi, Budapeşte’nin Budin yakasında, türbenin yakınında, türbe ile Tuna arasındaki yamaçta yer alıyordu. Sokollu Mustafa Paşa Vakfıyesi’nde tekkenin yeri, o günkü mülk sahipleri zikredilerek açık bir şekilde tariflenmiştir (TSMA. D. 7000 v.9a; Yılmaz-Günel, 2016: 223)<sup>4</sup>. Tekke, Yahya Paşazade Mehmed Paşa tarafından, yukarıda bahsettiğimiz gibi Gül Baba’nın anısına O’nun vefatından (1541) 2 ile 7 yıl sonra yaptırılmıştır. Evliya Çelebi’ye göre Gül Baba Tekkesi, Macaristan’daki tekkeler içinde en büyüğüdür. Günümüze ulaşmayan Gül Baba Tekkesi’nde, zikirlerin yapıldığı bir büyük meydanı, bir yazlık ve bir kışlık mekân, odalar, büyük bir imaret (aşevi) ve derviş hücreleri bulunmaktaydı. Tekkenin ve türbenin etrafında bir de hazîre vardı (Evliya Çelebi, 6/324-326). Dervişler barış zamanı tarım ve ibadetle meşgul olurlar, savaş zamanı ise yeniçerilerle sefere çıkar, askere moral verirdi (Ágoston, 1998: 14).

Gül Baba’nın vefatından bir müddet sonra tekkede şeyh olan Hacı Dede zamanında “nizâ’ı u cidâl” eksik olmadığından H.996/M.1588’de “hüs-n-i hâl ve erbâb-ı sülûktan” Tireli Mehmed Dede’nin tayin olunarak vaziyetin düzeltildiğini Ali Emîrî Efendi bildirmektedir (Çeltik, 2009: 271, Ali Emîrî, 1341: 7).

Gül Baba Tekkesi’nin ziyaretçileri arasında 16. asrın divan şairi ve *Surnâme-i Hümayûn*’un müellifi Bosnalı İntizâmî’nin (d.1540 v.1612) Budin’de Sokollu Mustafa Paşa’nın kitabet vazifesinde iken 1568-69’da kaleme aldığı *Budin Şehrengizi*’nde,

Budin Kalesi, mesire yerleri, ılcaları ve Mustafa Paşa Camii ile birlikte Gül Baba Tekkesi'nin de konu edildiği beyitler bulunmaktadır. Tekkenin mimari özellikleri hakkında en eski kaynak olan bu şehrengize göre Gül Baba Tekkesi bir âsitânedir. Şair, hiçbir vakitte misafirlerin eksik olmayıp, büyük küçük herkesin edeple ziyaret ettiği ve sefere giden gazilerin kurban kesip Gül Baba'nın ruhundan imdat istediklerini belirtir. Ayrıca her taraftan adak kurbanlarının burada kesildiğinden, zengin yoksul farkı olmadan gelen her konuğa hemen eksiksiz yemek verildiğinden, ne kadar çok misafir olursa olsun sabah akşam yemeklerin bol olduğu imaretin bulunduğu bahsetmektedir. Ganimetlerden tekkeye hisse geldiğini, Sokollu Mustafa Paşa'nın buraya hayli ihşanda bulunup “yükler ile flori” harcadığını, zaviyenin etrafını kale gibi duvarla çevirdiğini, mescit ve mektep yaptırdığını ve pek çok mezra ve emlağını vakfettiğini zikreden İntizâmî, tekkenin kendine has özelliklerinin olduğunu bildirir. Tekkedeki dervişlerden de bahseden şair, elinde serdeste, baldırı çıplak, sinesi ve kolu dağlanmış olup hepsinin huşu ve salavat ehli olduklarını, her daim tekkenin hizmetinde olduklarını belirtmiştir (İntizâmî, 2020: 410-412 ve Tığlı, 2020: 162). *Tarih-i Peçevi'de* de gazilerin tekkede kestikleri kurbanlardan bahsedilmektedir (İbrahim Peçevî, 1283: 2/141).

Evliya Çelebi'nin ziyaret ettiği yıllarda Budin'in en büyük Müslüman Mezarlığı Gül Baba Tekkesi'nin çevresindeydi. Evliya Çelebi'nin ifadesiyle “nice Zaloğlu Rüstem gibi yiğitlerin yattığı” bu kabristan, Budin kaybedildikten sonra ortadan kaldırılmış, 18. yüzyılda da bir Hristiyan mezarlığına dönüştürülmüştür (Eyice, 1996: 228). Domenico Fontana'nın çizdiği 1686'daki Budin kuşatmasını tasvir eden gravürde, Gül Baba Türbesi ile türbenin Tuna Nehri'ne bakan tarafında tekke harap halde görülmektedir (Yılmaz, 2020a: 156). 1686 yılında Türk hâkimiyetinden çıkan Budin'deki bu tekke aynı yıl yıkılmıştır (Ágoston, 1998: 14; Pintér, 1992: 4).

### 3. Gül Baba Tekkesi'nin Vakıfları

Gül Baba Tekkesi'ne ait tespit edilebilen en eski vakıf kaydı, H. 988 (1580-1581) tarihli Budin tahrir defterinde zikredilmektedir. Bu tahrir kaydında tekkenin tasarrufundaki yerler kaydedilmiştir. Buna göre, Budin haricindeki Felhéviz Kilisesi'nin yeri (günümüzdeki Császáz ve Lukács kaplıcalarının yeri), aynı kilisenin keşişhanesi, Sen Mihál Kilisesi (Szent Mihály-templom, Balıkçı Tabyası civarında) evinin yeri, bostan yeri ve adı geçen kilise ile birlikte 7 hane, 5 adet papaz evlerinin yeri, Kral Yanoş Ilıcası'nın 3 evinin yeri ile yıllık 250 akçe Sultan Süleyman tarafından Gül Baba Tekkesi'nin tasarrufuna verilmiştir. Sonraki tahrirlerde de bu yerler yine vakıf olarak kaydedilmiş ve buna dair yeni belge verilmiştir<sup>5</sup>.

Budin'de 12 yıl Beylerbeyliği yapan Sokollu Mustafa Paşa, Gül Baba Tekkesi'nin yanına bir mescit inşa ettirmiş (TSMA. D. 7000 varak 6a; Yılmaz-Günel, 2016: 222)<sup>6</sup>, evlerini, dükkânlarını ve bağıni tekkeye vakfetmiştir. Gül Baba Zâviyesi'ne vakfedilen evler, Tezkire Emini Piri Ağa'dan satın alınmış olup etrafında hisar duvarı, Dilsiz Mustafa, Şaban, Kurd, Musa, Sinan ve Gönüllü Cafer'in mülkleri ile komşu olup

bir tarafında da yol bulunuyordu. Bu evler, Gül Baba Zâviyesi'ne senelik 100 akçe ile vakfedilmiştir. Evlerin sofa, kiler, yazlık oda ve bodrum gibi bölümleri ile bağı ve bağa bitişik beş adet dükkânı bulunuyordu (TSMA.D. 7000 v.9a; Yılmaz-Günel, 2016:223)<sup>7</sup>. Mustafa Paşa'nın 986/1579 tarihinde tescil edilen vakfiyesine göre; Budin'de Mimar Sinan eseri olan camisini Hz. Muhammed'in, Hindî Baba Zaviyesi yakınındaki mescidini Hz. Ebubekir'in, Orta İlica Mahallesi'ndeki mescidini Hz. Ömer'in, Gül Baba Zâviyesi yanındaki mescidini Hz. Osman'ın, Budin'e tâbi Födvr Palankası'ndaki mescidini ise Hz. Ali'nin ruhu için vakfetmiştir.

Gül Baba Tekkesi yanında evvelden "Misali" adındaki bir gayrimüslimin evleri bulunuyordu. Mustafa Paşa, bu gayrimüslimin katledilmesinden sonra evleri satın almış ve Hz. Osman'ın ruhu için mescit inşa ettirmiştir (Nahîfi Mehmed Efendi, 2019: 422)<sup>8</sup>. Mescitte, imam ve müezzin göreviyle bir kişi 10 akçe yevmiye ile kayyum göreviyle bir kişi de 2 akçe yevmiyeyle vazifeliydi. Ludwig Nicolaus von Hallart'ın 1686'daki Budin kuşatmasını gösteren gravüründe Gül Baba Tekkesi'nin bulunduğu alanda kubbeli ve tek şerefeli minaresi bulunan bir cami görülmektedir. Bu caminin Mustafa Paşa'nın vakfiyesinde zikredilen eser olduğunu düşünüyoruz.

#### 4. Gül Baba Türbesi'nin İnşa Tarihi ve Banisi

Gül Baba Türbesi'nin günümüze ulaşan kitabesi ve vakfiyesi bulunmamaktadır. Bu sebeple net olarak hangi yıl inşa edildiğini bilemiyoruz. Evliyâ Çelebi, türbenin banisinin Gâzî Mihaloğullarından Yahyâ Paşazâde Mehmed Paşa olduğunu bildirmektedir (Evliyâ Çelebi, 6/324-326). Seyyahın verdiği bu bilgiden, Gül Baba Türbesi'nin, Mehmed Paşa'nın Budin beylerbeyliği yaptığı 1543 ile 1548 yılları arasında bir tarihte yaptırıldığını söyleyebiliriz. Şu hâlde (*Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'ne göre) Gül Baba'nın 11 Cemaziyülevvel 948'de (2 Eylül 1541) Cuma günü vefat edip defnedilmesinden sonra mezarının üstüne türbesinin 2/7 yıl sonra inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Türbenin banisi Mehmed Paşa, II. Bayezid'in damadı olan Yahyâ Paşa'nın ikinci oğludur (Bkz. Mehmed Süreyyâ 5/1675). Belgrad'da bir medrese ve imaretin de banisi olan Mehmed Paşa, Prizren'de bugün "Bayraklı Cami" ismiyle bilinen camisinin avlusuna kendisi için bir türbe yaptırmışsa da 958 ortalarında (1551) vefat etmiş (Ayverdi, 2000: 3/186), Üsküp'te babası Yahyâ Paşa'nın inşa ettirdiği caminin haziresine defnedilmiştir (Mehmed Süreyyâ 4: 1076; Kiel, 1977: 24). Akıncı ailelerinden Mihaloğulları'nın Bektaşilikle ilgisi sadece Gül Baba ile sınırlı değildir. Gül Baba Tekkesi'nden başka, Varna yakınlarındaki Balçık'ta yer alan Akyazılı Sultan Tekkesi ile Seyyid Battal Âsitanesi'nin inşası ve Otman Baba Tekkesi'ne "yaz meydanı" ilavesi Mihaloğulları'nın faaliyetlerindedir (Kiel, 1977:23-25).

#### 5. Gül Baba Türbesi'nin Mimari Özellikleri

Gül Baba Türbesi, klasik Osmanlı mimari üslubunda, sekizgen planlı olup kesme taştan inşa edilmiştir. Bir duvarının uzunluğu dıştan 322, içten ise 255 cm'dir. Sekizgenin köşe taşları cephelerde hafifçe (6 cm) dışa taşırılmıştır. Üzeri kasnaksız

kubbeyle örtülü türbenin giriş kapısı kible yönünde olup kubbe yüksekliği içten 670 cm'dir. Cepheler, profilli saçak silmesiyle çepeçevre sarılı olup cephe yüksekliği 510 cm'dir. Sekizgenin doğu yönündeki kenarında, sandukanın ayakucunda pencere bulunmaktadır. Taş söveli dikdörtgen biçimindeki pencere açıklığının üzerinde çift merkezli taş kemer yer almaktadır. Kemer alını sonradan boşaltılan pencerede olması gereken lokma parmaklıklar günümüze ulaşmamıştır. Kible duvarındaki basık kemerli kapı açıklığı üzerindeki kemerin de alını boşaltılmıştır.

Günümüzde kullandığımız metrik ölçüleri türbenin inşa edildiği dönemde kullanılan ölçü birimi olan arşına çevirdiğimizde; duvar kalınlığı 1 arşın, kapı açıklığı 2 arşın, kubbe çapı 8 arşın, sekizgenin bir kenarı ise (dıştan) 4 arşın olup türbenin sekizgen planı 10 x 10 arşın ölçülerindeki ızgaraya denk gelmektedir. İç mekân zemininden kubbe alt kotuna kadar yükseklik 9 arşın, cephede ise dış zemin kotundan alem başlangıcına kadar 10 arşındır (Kovács-Rabb, 2020: 234-236)<sup>9</sup>.

Gül Baba Türbesi'nin iç mekânını Evliyâ Çelebi şöyle anlatmaktadır:

“Bizzat Gül Baba da bir çiçekli bahçe içinde kurşun örtülü bir kubbede gömülmüştür. Sandukası yeşil çuha ile örtülü olup, mübarek başlarında Bektaşî tacı bulunur. Etrafı çeşitli Arap harfli Kur'an ayetleri ile süslüdür. Çeşitli beyitleri yazdıktan sonra mübarek ruhları için bir Yâsin-i Şerif okudum.” (Evliyâ Çelebi 6: 324-326).

Gül Baba Türbesi, tarih boyunca birçok kez onarılmıştır. Mehmed Paşa tarafından inşa ettirildikten sonra muhtemelen ilk tamir yaklaşık 20 yıl sonra olup 974 (1566) tarihlidir (Eyice, 1996: 229). Bu onarımda ne yapıldığına dair bilgi sahibi değiliz.

## 6. Osmanlı Döneminden Sonra Gül Baba Türbesi

Gül Baba Türbesi, Osmanlı Dönemi'nden sonra, 1688'de Avusturyalılar tarafından Cizvit papazlarına tahsis edilerek kiliseye çevrilmiş ve 85 sene kilise olarak kullanılmıştır. Türbe, kiliseye çevrilince iç mekândaki sanduka ve tüm tefrişat kaldırılmış, kubbenin üstüne ahşap iskelet kurulumu ikinci bir çatı yapılmış ve işlevsiz bir aydınlık feneri eklenmiştir. Batı cepheindeki pencere kapatılmış, pencerenin üstündeki kemer oval şekle getirilmiş bu sayede yapının Osmanlı mimarisini gösteren ana unsurları değiştirilmeye çalışılmıştır. Kiliseye çevrilen Peçuy'daki Gâzi Kasım Paşa Camii ve Yakovalı Hasan Paşa Camileri, Hırvatistan Yakova'daki İbrâhim Paşa Camii ve Sırbistan Çaçak'daki Tur Ali Bey Camii'nde de kubbeyi gizlemek için Avusturyalılar tarafından benzer uygulamalar yapıldığı görülmektedir (Yılmaz, 2020: 157-158, 536).

Budapeşte'de Türk Dönemi'nden kalan dinî yapılar arasında günümüze ulaşan yalnızca Mustafa Paşa ve Toygun Paşa Camileri ile Gül Baba Türbesi olmuştur. Diğer dinî yapıların tümü Avusturyalılar tarafından yok edilmiştir. Bu üç eserin de günümüze ulaşması kiliseye çevrilmesi sayesinde olmuştur. Aslında bu durumu tüm



Macaristan için söylesek abartmış olmayız. Mustafa Paşa ve Toygun Paşa Camileri bugün tanınmaz halde iken Gül Baba Türbesi zaman içinde yapılan onarımlarla bir süre değişse de bugün aslı mimari hüviyetini büyük ölçüde korumaktadır. 1773'te Cizvitlerin dağılmasından sonra mimarisi değiştirilerek kiliseye çevrilmiş olan Gül Baba Türbesi terk edilmiş ve 1861'e kadar unutulmuştu. Bu tarihte, türbenin de içinde bulunduğu arazi türbeye gelen ziyaretçilere izin vermesi şartıyla mimar János Wágner tarafından satın alınmış ve özel mülkiyete geçmiştir (Yılmaz, 2020a: 159).

### 7. Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati Sırasında Gül Baba Türbesi

Sultan Abdülaziz, 1867'deki Avrupa seyahatinde, Fransa, İngiltere, Belçika ve Prusya'dan sonra Avusturya-Macaristan topraklarına ulaşmış, Viyana'da 3 gün kaldıktan sonra Tuna üzerinden gemiyle 31 Temmuz'da Peşte'ye gelmiştir. Peşte'de Macar ileri gelenleriyle birlikte Tuna valisi Mithat Paşa tarafından karşılanan Sultan Abdülaziz, geceyi burada geçirdikten sonra ertesi gün şerefine verilen öğle yemeğine katılıp Macar devlet erkânıyla görüşmüş ve akşama doğru Vidin'e doğru yoluna devam etmiştir (Köksal, 2003: 122). Bu seyahatte Sultan Abdülaziz'in Peşte'de Gül Baba Türbesi'ni ziyaret edebileceği düşünülerek belediye tarafından türbenin yanına ipek bir çadır kurulmuş, Wágner Villası girişinden türbe kapısına kadar yeşil halı döşenerek hazırlık yapılmıştı. Sultanın gelmemesi üzerine Belediye Başkanı, türbe zemininden aldığı toprağı gümüş bir kap içerisinde, Tuna üzerindeki buharlı gemide konaklayan padişaha takdim etmiştir (Saral, 2004: 203).

Macaristan Başbakanı Kont Gyula Andrásy, Peşte'ye geldiğinde Sultan Abdülaziz'e, Budin'in Taban semtinde yaşayan ressam Antoine d'Orszagh tarafından hazırlanmış altın yaldızlı bir çerçeve içinde Gül Baba Türbesi'nin resimlerini hediye etmiştir. Antoine d'Orszagh, bu seyahatten sonra padişaha mektup yazarak Türk-Macar dostluğundan duyduğu heyecanı şöyle dile getirir:

“Hem Türkler hem de Macarlar için zaferlerle dolu eski devirlere duyduğum derin heyecan, ispat etmek istediğim mütevazı kabiliyetimi bu resimle [Gül Baba Türbesi] yönlendirdi. Ben de iyi bir Macar olarak, kendi aramızda düşman olsak da birlikte ekip yetiştirdiğimiz kadim dostluk ve muzaffer Sultan Abdülmecid'in bize son zamanlarda sağladığı ve şahsen benim de yararlanma şerefine eriştiğim koruma için asil milletinize müteşekkirim.”

Ressam, 14 Ocak 1868'de yazdığı mektubunda, seyahat esnasında hediye edilen resimlerin kendisine ait olduğunun belirtilmemesinden duyduğu üzüntüyü de dile getirmiştir (BOA HR.TO 450/48)<sup>10</sup>.

### 8. Mehmed ve Feridun Beyler'in Raporları ile Lajos Grill'in Onarımı

Osmanlı Devleti'nin Viyana ve Peşte'deki sefirleri ve şehbenderleri Gül Baba Türbesi'yle yakından ilgilenmişlerdir. Viyana Ateşemiliteri Mülâzım-ı Sâni (Trablusgarp valisi Ahmet Râsım Paşazâde) Mehmet Bey 10 Eylül 1884'te, Gül Baba Türbesi'nin harap halde olduğunu, türbenin hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için önemli bir ziyaret yeri olduğu, tamir edilmezse tümüyle yıkılabileceğini bildiren bir rapor yazmıştır (BOA Y.MTV 15-61).

6 Haziran 1884'te Peşte Başşehbenderi Feridun Bey, Viyana Sefirliği'ne Gül Baba Türbesi'nin onarımıyla ilgili bir rapor göndermiştir. Raporda, Budapeşte Belediye Başkanı ve Belediye Meclisi Başkanı Bay Hammersmeyer'in Başşehbenderliği ziyaret ederek belediyenin Gül Baba Türbesi'ni tamir etmek niyetinde olduğunu belirttiklerini, Osmanlı Devleti'nin bu onarımın masraflarını karşılamak istememesi durumunda Budapeşte Belediyesi'nin bu görevi üstlenebileceğinin kendisine ilettiklerini bildirmiştir. Aynı raporda, Türklerin yanı sıra Orta Asya'dan dahi gelen Müslümanların türbeyi ziyaret ettiği ve yıkılma tehdidiyle karşı karşıya bulunduğu bahsedilip türbenin Budapeşte'deki uzman yetkililerinin onarımı yapmaları hususunda mahallî basının yoğun propagandasına konu olduğu zikredilmiştir. Feridun Bey, Budapeşte Belediye Başkanı'nın yeniden konuyu yeniden gündeme getirmeden mümkün olan en kısa sürede İstanbul'dan cevap alınmasını talep etmiştir (BOA HR. İD 1594/1). Gül Baba Türbesi'nin yıkılmak üzere olduğu, ziyarete gelenlerin çok olması sebebiyle harap halde durmasının “muvâfık şân-ı âli olamayacağından”, Malta ve benzeri yerlerde (Osmanlı toprağı dışında) bulunan mezarlık ve mescitler gibi masraflarının Padişah'a sorularak hazineden gönderilmesi istenmiştir.

11 Ağustos 1884'te Hükümet tarafından Gül Baba Türbesi'nin tamir edilmek istendiği, türbenin tamir ettirilip bir sanduka konulması ve üzerine “yeşil çuha örtülmesinin kaç kuruş masrafa” halledilebileceği Şehbenderliğe sorulmuş, bunun üzerine Peşte Başşehbenderliği bir rapor ile iki harita (plan) ve keşif defteri hazırlayarak metal bir kutu içerisinde posta ile İstanbul'a gönderilerek keşfin 1.300 Florin olduğu bildirilmiştir (BOA İ.HR 295/18651).

Peşte'den İstanbul'a gönderilen mimar Lajos Grill imzalı Gül Baba Türbesi çizimleri tespit edebildiğimiz en eski teknik çizimlerdir. “A” ile işaretli çizim türbenin hâl-i hazırını (rölövesini), “B” ile işaretli çizim ise türbenin tamir sonrası görüntüsünü (restorasyon projesi) göstermektedir. Rölöve çizimlerinde çatı üzerinde “tahtadan mamul”, plan içinde de “dâhili türbe tamamıyla ziynetten âri” notu bulunmaktadır. Restorasyon projesinde ise, doğu-batı doğrultusunda olması gereken sandukanın hatalı olarak kuzey-güney yönünde konulduğu görülmektedir. Ayrıca kesit çiziminde, Selçuklu türbelerinde olduğu gibi, sanduka içinden geçilen tonozlu yahut kubbeli bir mezar odası *kripta* görülmektedir ki türbede böyle bir mekân yoktur. L. Grill'in projesinde, türbenin kiliseye çevrildiği dönemde kubbe üzerine eklenen çatının da kaldırılmadığı görülmektedir (Bkz. Çizim 1-2).

Projeleri hazırlayan mimar Lajos Grill, türbeyi tamir etmesine karşılık devlet nişanı ile taltif edilmesini istemiştir. Lajos Grill'in bu talebi Şehbenderlik tarafından “şân-ı saltanat-ı seniyyeye muvafık” görülmediğinden kabul edilmemiş, onarımı Şehbenderhâne'ye müracaat eden diğer mimarlar tarafından rekabet olunamayacak surette yapılabilirse teklifinin kabul edilebileceği bildirilmiştir. Bu teklifin sonrasında onarımın masrafı olan 1.300 Florin mimara ödenerek türbe tamir ettirilmiş, Lajos Grill'e devlet nişanı verilmemiştir (BOA İ.HR 295/18651, BOA HR. İD 1591/2).

### 9. Kaymakam Mahmud Bey'in Raporu ve Onarım Teşebbüsü

Türbenin tamiri konusunda Aralık 1891'de Dersaadet tarafından Kaymakam Mahmud Bey görevlendirilerek Budapeşte'ye gönderilmiştir. Mahmud Bey, "Peşte şehrinin şimal ciheti kenarında defin-i hâk-i itrnâk olan Gül Baba Hazretlerinin türbe-i şerifesi harâb olup, sandukadan, mefrûşâtтан ve tezyînâtтан âri ve pek ziyâde muhtâc-ı tamir bulunduğu" zikredip türbenin bu halde bırakılmasının caiz olmadığı, binanın tamirinin yapılıp, bir sanduka konulup üzerine yeşil çuha örtülmesinin keşif yapılarak neticenin bildirilmesini Şehbenderlikten talep edip türbede ecnebi görevlinin yanında bir de Müslüman bir türbedar bulunmasının münasip olduğunu rapor etmiştir. Ertesi hafta tamirata başlanacağı sırada türbenin şahsi mülkte (Wágner ailesinde) olduğundan, arsa girişinin hane kapısından ibaret olup başka girişi bulunmadığı, arsa sahibi Wágner ailesi tarafından tamirine izin verilmediği rapor edilmiştir (BOA HR. İD 1591/3).

### 10. Fahreddin Bey ve Gül Baba

Peşte Başşehbenderi Fahreddin Bey, hem Gül Baba Türbesi hem de Macaristan'daki diğer Türk eserleriyle ilgilenmiş ve bu konularda 1912-13'te iki ayrı makale neşretmiştir. Eserlerin o günkü durumunu anlamamız için son derece önemli olan bu makaleler *Târih-i Osmani Encümeni Mecmuası*'nda yayınlanmıştır (Bkz. Fahreddin Rumbeyoğlu, 1912 ve 1913).

Türbenin bulunduğu arazinin mülkiyetini elinde tutan Wágner ailesinin izin vermemesi sebebiyle başlanamayan onarım Aralık 1909'da tekrar gündeme gelmiş, türbenin tamiri ve tefrişinin bedelinin ne kadar meblağ olduğu, Şehmâneti Meclis-i âzâsı Mehmed Paşa tarafından Peşte Başşehbenderliği'nden talep edilmiştir (*BOA BEO 3672/275366*). Mayıs 1910'da Peşte Başşehbenderi Fahreddin Bey, Hariciye Nezareti'ne Gül Baba Türbesi'nin tarihçesiyle ilgili bir rapor göndermiştir. Fahreddin Bey, türbenin Buda tarafında Peşte'ye hâkim bir tepede yer aldığını, türbenin Sultan Süleyman devrinde "tarz-ı mimar-ı Osmâniden" olduğunu, beyaz taştan sekiz köşeli olarak inşa edildiği, bir kenarının 12 adım uzunluğunda olduğunu belirtmiştir. 1910'da türbenin çatısı "kadim tahta kiremit"le örtülü olup, iç duvarları adı sıvalı, zemini ise tahta kaplıydı, sanduka bulunmuyordu, türbenin tam merkezindeki tahta kapak açılarak gelen ziyaretçilere Gül Baba'nın burada gömülü olduğu gösteriliyordu. Türbenin iç duvarlarında bazı hat levhalarının asılıydı. Fahreddin Bey, Gül Baba'nın Fatih Sultan Mehmed, Sultan II. Bayezid ve Sultan Süleyman devirlerinde yaşadığını, pek çok gazalara katıldıktan sonra Budin seferinde vefat ettiğini, Bektaşî olduğunu, Ebussuud Efendi'nin imametiyile kılınan cenaze namazında Sultan Süleyman'ın da bulunduğu *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'den naklederek bildirmiştir. Fahreddin Bey, Gül Baba Türbesi'nin "Macaristan'da bir buçuk asır pâyidâr olmuş olan saltanat ve hâkimiyet-i Osmaniyenin yegâne nişâne-i azâmeti" olduğunu, türbenin "muallâ bir binanın" (Wágner villası) gölgesinde perişan halde olduğunu, ana yola doğrudan bağlantısı olmadığından türbeye girişin villa sahiplerinin keyfine tabi olduğunu, bu

sebeple Macar Hükümeti'nin türbeyi ve villayı etrafındaki bir kısım araziyle birlikte istimlak etmek istediğini, Wágner ailesine hayli para teklif edilmişse de muvaffak olunamadığını bildirmiştir (BOA BEO 3752/281342).

### 11. Mimar Kemâleddin Bey ve Ahmed Hikmet Bey'in Gül Baba Türbesi'ndeki Çalışmaları

Henüz Başşehbender olmadan önce 1910 ve 1911'de iki defa Peşte'ye gelip Gül Baba Türbesi'ni ziyaret eden Ahmed Hikmet Bey 4 Haziran 1911'de şöyle dua etmiştir (Saral, 2004: 199):

“Sabahleyin saat altıda Peşte'ye geldik [...] Hep fesli idik. Yollarda herkesin nazar-ı dikkatini celbediyorduk [...] Oradan hepimiz Gül Baba'ya gittik. Türbe geçen seneye nispeten tamir görmüş. Bir defter konmuş. Deftere imzamızı attık. Gül Baba'nın rûhâniyeti beni eğer ankarib Peşte'ye çekerse nezdüm olsun ol mahalle ism-i mübâreklerini hâvî altı güzel levha yazdırıp asayım. Bir sanduka yapmak için elimden geldiği gayreti edeyim[...].”

Duası kabul olan Ahmed Hikmet Bey ertesi yıl Peşte'ye Başşehbender olarak görevlendirilir. Müftüoğlu Ahmed Hikmet Bey (1870-1927) de selefleri gibi Peşte'de Başşehbenderlik yaptığı dönemde (1912-1918) Gül Baba Türbesi'yle yakından ilgilenmiş ve türbenin onarımı için yoğun gayret göstermiştir. Macaristan'da bulunduğu sırada birçok milletlerarası kongreye de katılan Ahmed Hikmet Bey, Türk-Macar dostluğunun kuvvetlenmesine büyük katkılar sağlamıştır.

Ahmed Hikmet Bey, Rıza Tevfik'e yazdığı bir mektubunda Gül Baba'ya olan muhabbetini şöyle dile getirir (Uçman, 2012: 78):

“...Peşte'de defin Gül Baba nâmındaki ehllullahın türbesi elbette hâtır-nişân-ı fâzilânelerdir. Ben Gül Baba'nın bir bülbül-i şeydâsıyım. Peşte'ye geleli iki buçuk senedir bu türbenin hâl-i harâbisini mübeddel-i umrân eylemek için uğraştım, nihayet muvaffak oldum. Türbe tamir olunmak üzeredir.”

Almanya'da bulunan Ser-Mimar Kemâleddin Bey, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nden Peşte'ye gönderilen 12 Mart 1911 tarihli yazı ile Gül Baba Türbesi'nin “Osmanlı tarz-ı mimârisinde” onarılması maksadıyla görevlendirilmiştir. Yazıda Kemâleddin Bey'in dönüşü esnasında Budapeşte'de kalarak türbenin resim ve keşifnâmesinin (projelerinin) tanziminin uygun olacağını tebliğ edilmesi istenmiştir (BOA BEO 3868/290041). Bu görevlendirme sonucunda Mimar Kemâleddin Bey'in Peşte'de ne kadar süre kaldığı ve hazırladığı projeler hakkında maalesef bilgi sahibi değiliz. Kemâleddin Bey'in proje kataloğunda Gül Baba Türbesi'ne dair bir çizim bulunmamaktadır.

Peşte Başşehbenderi Ahmed Hikmet Bey, 28 Şubat 1915'te Hariciye Nezâreti'ne Gül Baba Türbesiyle ilgili gelişmeleri aktaran kapsamlı bir rapor göndermiştir. Ahmed Hikmet Bey, bir buçuk asırlık Osmanlı Devri'nde Macaristan'da kiliseye çevrilen ve namı kaybolan iki-üç camiden başka eser kalmadığı halde Gül Baba Türbesi'nin

dört asır devam eden unutulma devrine rağmen yabancı ellerde ayakta kalarak hâlâ ziyaret edilmesinin düşünülecek bir husus olduğunu belirtip, bugün bile Hindistan ve Mısır'dan gelen ziyaretçilerin eksik olmadığını dile getirmiştir. Gül Baba Türbesi'nin Müslümanlar tarafından bilindiği kadar Macarlarca da bilindiğini belirten Ahmed Hikmet Bey, adına romanlar ve operalar yazılıp bestelenmekte ve nefis levhalar tersim edildiğini aktarmaktadır. Gül Baba'nın manevi feyzine ve tanınırlığına binaen kendinden önce görev yapanların birçoğunun türbenin ihyasına çalıştığını, Saadetin Paşa merhumun Viyana Sefareti ve Feridun Bey merhumun Peşte Başşehbenderliği esnasında Hükümet tarafından türbenin onarımında harcanmak üzere 3.200 kuruş – 150 lira kadar bir meblağın Başşehbenderhâneye tahsis edildiğini bildiren Ahmed Hikmet Bey, buna rağmen türbenin mülk sahibi mimar Wágner tarafından tamirine izin verilmemesi sebebiyle bu paranın iade edildiğini bildirmiştir. Ahmed Hikmet Bey, Gül Baba Türbesi'nin mülk sahibi mimar Wágner'in vefat etmesinin ardından üçü erkek dördü kadın yedi varisiyle 2 sene boyunca tek tek görüşerek türbenin onarımı ve ziyarete açılması için uğraşmış ancak başarılı olamamış yalnızca İstanbul'dan getirttiği levhaları asmak için izin alabilmiştir (Fotoğraf 1). Wágner'in varisleri, harap haldeki villanın geleceğine engel olacağı düşüncesiyle avluda yer alan Gül Baba Türbesi'ni ortadan kaldırmayı da düşünmüşler ve bu sebeple türbeyi tümüyle ziyarete kapatmışlardı. Ahmed Hikmet Bey, bu durumu düzeliş türbeyi tekrar ziyarete açtırabilmek için Hükümet nezdinde girişimde bulunmuştur. Macaristan Tarihî Eser komisyonu başkanı Baron Gyula Forster ile Macaristan Din ve Eğitim Bakanı Béla Jankovich konuyla ilgilenmiş ve türbeyi Macar Hükümeti adına istimlak etmiştir. Ahmed Hikmet Bey'in tavsiyesi üzerine Eğitim Bakanlığı türbede basit onarım yapmıştır. Türbenin çürümüş döşeme tahtalarının söküldüğü sırada bazı kemikler bulunmuş ve bunun üzerine Antropolog Lajos Bartucz davet edilerek kazı yapılmıştır. Kazı neticesinde Antropolog Lajos Bartucz kemiklerin Gül Baba'ya ait olduğunu tespit etmiştir. Tespit edilen iskelet “kemâl-i hürmetle” tekrar defnedilmek üzere bir sanduka içine konulmuştur (BOA HR. İD 1591/5). Gül Baba Türbesi'nde yapılan kazı çalışması İstanbul'da da heyecanla karşılanmış, *Tasvîr-i Efkâr*'da “Budapeşte'de Evliyâ-i İslâm'a Hürmet” başlığıyla haber olmuştur (Tasvîr-i Efkâr, 1915: 2).

Ahmed Hikmet Bey, Macaristan Hükümeti tarafından yapılan bu onarımda türbenin döşemesinin yenilenerek, duvarların iç ve dış yüzlerinin tamir edileceğini, demir pencereler yapılacağını, türbenin ortasına ceviz cinsi ahşaptan yahut mermerden bir sanduka yapılacağını belirtmiştir. Türbenin duvarlarına kendi hazırlattığı levhaların asılacağını belirten Ahmed Hikmet Bey, kubbeye Peşte'deki İran fahrî konsolosu Frayşentler Paşa tarafından bir avize asılacağını, Macaristan Hükümeti'nin gösterdiği hürmete mukabele olarak Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti tarafından sandukanın üstüne örtülecek işlemeli bir puşide yahut bir şal veya bir Ka'be örtüsü ile bir tâc-ı şerîf ve Hereke Fabrika-i Hümâyûnu'ndan sandukanın etrafına konulmak üzere dört adet büyük seccâde getirtmek istemiştir (Fotoğraf 2)<sup>11</sup>. Türbeye bunca seneden beri dünyanın her tarafından ziyaretçi geldiğini bildiren Ahmed Hikmet Bey, Gül Baba'nın

Orta Avrupa’da İslam’ı temsil ettiğini bu sebeple bakımlı olması gerektiğini özellikle zikretmiştir. Beş sene önce Macar Hükümeti tarafından türbedar olarak getirilen Abdüllatif Efendi’nin burada bulunmasının da türbenin onarım sonrasında muhafazası için yeterli olacağını ifade etmiştir. Ahmed Hikmet Bey, raporunda türbenin tamirinin iki haftaya kadar tamamlanacağını ve talep ettiği seccade ve örtü için ebadı ayrıca göndereceğini zikretmiştir. Raporunun sonunda kendi ifadesiyle “dört asırdan beri yâd ellerde metruk ve menşî kalan bir âbide-i diniyye ve târihiyenin bu sûretle ihyasının” tamamlanmak üzere olduğunun Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti’ne bildirilmesini talep eder (BOA HR. İD 1591/5).

Ahmed Hikmet Bey’in raporundan iki ay sonra Peşte Başşehbenderliği’nden Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti’ne gönderilen 6 Nisan 1915 tarihli yazıda ise Gül Baba Türbesi’nin Macaristan Hükümetince satın alınarak onarılması için yapılan teşebbüsten bahsedilmiş ve türbe için ölçüleri ayrıca bildirilecek olan işlemeli puşide ile seccadelerin konulmasına izin verileceği bildirilmiştir (BOA-HR. İD 1591-6).

Ahmed Hikmet Bey, Budapeşte’de hazırlanan onarım projelerini 11 Mart 1916’da görüş alınmak üzere Evkâf Nezareti’ne gönderilmiştir. Evkâf Nezareti, Budapeşte’de hazırlanan projelerin Osmanlı mimari üslubuna ve türbe geleneğine uygun olmadığından projeleri yeniden düzenleyerek “üç kıta resim” halinde göndermiştir (BOA HR. İD 1591/7). 1916’da Budapeşte’de ve İstanbul’da hazırlanan bu projelere arşivlerde ulaşamadık. Evkâf Nezareti’ne hazırlanan projenin Kemâleddin Bey’e ait olduğunu düşünüyoruz. İstanbul’dan gönderilen düzeltilmiş bu projeye göre, türbenin ortasında taş basamak üzerine ceviz ağacından cilalı bir sanduka konulup, yeşil çuha ve şal örtüleceği, sandukanın başucundaki kitabesine sülüs yazı ile “Gül Baba” yazılacağı, ayak ucu kitabelik kısmına ise “Türk ornemanı” (süslemesi) oyulacağı evrakta kaydedilmiştir. Sandukanın yazı ve süsleme kalıplarının ayrıca gönderilmek üzere hazırlandığı, bununla birlikte gayet müsennâ bir kavuk, sedefli bir rahle, kakmalı bir şamdan gönderildiği, sanduka etrafındaki parmaklığın ise Budapeşte’de imal ettirilmesi gerektiği Şehbenderliğe bildirilmiştir (BOA HR. İD 1591/7).

Peşte Başşehbenderliği’nden Hariciye Nezareti’ne gönderilen 31 Mart 1917 tarihli belgede, Gül Baba Türbesi için bir sandık mum teslim alındığı belirtilmiştir. Aynı evrakta ayrıca türbenin içinde kubbeye asılmak üzere küçük bir avizeye lüzum görüldüğü, Peşte’deki İran fahri konsolosu Fraysentler Paşa tarafından İrankârî bir avize konulmak istendiği ancak avizenin insan ve hayvan tasvirleriyle süslü bulunması sebebiyle Mimar Kemâleddin Bey tarafından bunun türbeye asılmasının uygun olmadığı belirtilerek avizenin iade edildiği kaydedilmiştir. Ahmed Hikmet Bey, Kemâleddin Bey’in uygun göreceği tarzda bir avize veya top kandilin türbeye asılması ve bu suretle beğenilen bir üslupta olan türbenin bu son düzenlemenin tamamlanmasının Evkâf Nezareti’nden beklendiğini iletilmiştir (BOA-HR. İD 1591-8). Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti’nden gönderilen 2 Ağustos 1917 tarihli cevapta, Gül Baba Türbesi için münasip avize veya top kandilin imalatının savaş şartları sebebiyle

uygun usta ve işçi bulunamadığından ertelenmesinin zaruri olduğu bildirilmiştir (BOA-HR. İD 1591-9).

Peşte Başşehbenderliği'nden Hariciye Nezareti'ne gönderilen 12 Ocak 1918 tarihli evraktaki kayda göre, Sermimar Kemaleddin Bey'in hazırladığı projeye göre Gül Baba Türbesi duvarlarının nakışları Macar Hükümeti tarafından masrafları karşılanarak tamamlanmış ve türbenin kapısı da yenilenmiştir. Aynı evraktan, Macaristan Eğitim Bakanlığı tarafından resmî açılış yapılması planlanan Gül Baba Türbesi'nde daha evvelden asılması düşünülen avizenin imalatının halâ yaptırılmadığını anlıyoruz. Kemaleddin Bey tarafından hazırlanan çizimlere göre İstanbul camilerindeki top kandiller tarzında veyahut İstanbul türbelerindeki avizeler ve fenerler biçiminde olması planlanmıştı. Harp sebebiyle Dersaadet tarafından imal olunamayan avizenin bedeli karşılanarak Budapeşte'de imal ettirilmesi düşünüldüyse de Macaristan fabrikalarında hünerli usta bulunmadığından avize yaptırılmamış, imalatın daha kolay halledilebilmesi için nispeten sade bir avize olmasına Mimar Kemaleddin Bey tarafından karar verilmiştir. Bu sebeple avizenin İstanbul'da yaptırılmasının uygun olacağı karara bağlanmıştır (BOA-HR. İD 1591-4). Ahmed Hikmet Bey, aynı evrakta konunun önemini şöyle vurgulamaktadır:

“Macaristan'ın yegâne âbide-i dîniye ve târihiyemiz olan işbu türbenin yâr ve âğyâra karşı hüsn-i hâlinin muhafazası zımmında bu cüz'î masraf ve külfetinin dahi lütfu ihtiyârına nazaran abidenin bezl-i inâyet-i diyânetperverî buyuracağı me'mûl-i kemterî bulunmuş olmakla keyfiyetin Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i celilesine tebliği menûl-ı müsaade-i celile-i cenâb-ı âsîf-ı ekramileridir”.

Bu evraktan, 1910'da başlayan Gül Baba Türbesi'nin tamir ve tanzimin ancak 1918'de tamamlanabildiğini anlıyoruz. Ahmet Hikmet Bey'in talebi doğrultusunda, Süleymaniye Dökmeciler Çarşısı'nda<sup>12</sup> Hakkı ustaya 1334/1916'da iki adet şamdan imal ettirilip sedef kakmalı rahle ve sehpa ile birlikte bugünkü ahşap sanduka da türbeye gönderilmiştir (Fotoğraf 2-3).

Kemâleddin Bey'in yürüttüğü bu onarımda tam olarak istediği müdahaleleri yapmadığını tahmin ediyoruz. Eski resimlerden türbenin, Evkâf-ı Hümayun Nezareti'nin talebi doğrultusunda “Osmanlı tarz-ı mimârîsinde” onarılmadığı, daha çok iç mekân düzenlemesi yapıldığı anlaşılmaktadır. Türbenin kiliseye çevrildiği dönemde ana kubbe üstüne eklenen ikinci çatı kaldırılmamış, dolayısıyla dış görünüşü aslı haline dönüştürülememiştir. Yine bir eski resimde sanduka ile parmaklık arasında klasik tarzda yapılmış ama yerlerine asılamamış revzenler görülmektedir. Tanzim sonrasını gösteren bir fotoğrafta türbenin ahşap sandukası, sanduka etrafındaki parmaklık ve Kemâleddin Bey'in neo-klasik üslupta tasarladığı süslemeler görülmektedir (Fotoğraf 4, 5, 6).

## 12. Sonuç

Kanuni Sultan Süleyman döneminde Budin seferine katılıp burada vefat eden Gül Baba, 19. asrın sonlarından itibaren Türk Macar dostluğunun sembolü olmuştur. 1543 ile 1548 yılları arasında Beylerbeyliği yapan Yahyâ Paşazâde Mehmed Paşa tarafından inşa ettirilen Gül Baba Türbesi, Budin’de Osmanlı döneminden sonra bir süre kilise olarak kullanılmış akabinde terk edilmiş ve unutulmuştur. Sultan Abdülaziz’in 1867’deki Avrupa seyahati ile birlikte tekrar hatırlanan Gül Baba Türbesi, Osmanlı Devleti tarafından 1884’te mimar Lajos Grill’e restore ettirilmiştir. Türbenin bulunduğu arazi özel mülkte olduğu için zaman zaman onarımlarla ilgili problemler yaşanmış, Macar Devleti’nin teşebbüsüyle türbe önce kamulaştırılmış sonrasında da korunacak eski eser olarak tescil edilmiştir. Peşte Başşehbenderleri Fahreddin Bey ve Müftüoğlu Ahmed Hikmet Bey, Gül Baba Türbesi’yle yakından ilgilenmişlerdir. Fahreddin Bey, Gül Baba Türbesi ve Macaristan’daki diğer Türk eserleriyle ilgili *Târih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*’nda iki makale neşretmiştir. Ahmed Hikmet Bey de türbenin “Osmanlı tarz-ı mimârisinde” onarılması için Ser-Mimar Kemâleddin Bey’in görevlendirilmesinde etkili olmuştur. Mimar Kemâleddin Bey, türbenin onarım projeleriyle birlikte Budapeşte’de o dönemde inşa edilmesi planlanan Gül Baba Camii’ni de tasarlamıştır. Kemâleddin Bey’in görevli olduğu dönemdeki onarımda türbenin döşemesi ve ahşap kapısı yenilenmiş, duvarların iç ve dış yüzleri tamir edilmiş, demir pencereler yapılmış ve ahşap parmaklıklı sanduka konulmuştur. Bu onarımın tezyini için Evkâf-ı Hümayun Nezareti tarafından sandukanın üstüne işlemeli bir puşîde, bir tâc-ı şerîf ve Hereke Fabrika-i Hümâyûnu’ndan halı ile şamdan, buhurdan, rahle, sehpa ve Kur’an-ı Kerim gönderilmiştir. Mimar Kemâleddin Bey’in tam olarak gerçekleştiremediği bu onarımda iç mekânda neo-klasik üslûpta süslemeler tasarlanmış, bu süslemeler sonradan uygulanmıştır. Bu onarımdan sonra Türk-Macar dostluğunun sembolü hâline gelen Gül Baba Türbesi, Peşte Müslümanlarının da merkezi olmuş, bayram namazları burada edâ edilmiş ve önemli toplantılar türbe avlusunda gerçekleştirilmiştir. Kanunî Sultan Süleyman’ın, “Gül Baba Budin gözcüsü olup himmetleri hâzır ve nâzır ola” dediği, Türk-Macar dostluğunun sembolü olan Gül Baba Türbesi, Macarlar’ın gösterdiği ilgi ve Türkiye’nin desteği sayesinde Macaristan’daki Türk varlığının bir temsilcisi olarak Türk mimarisini ve tarihini yaşatmaktadır.

## Sonnotlar

1 Fahreddin Bey’in makalesi günümüz Türkçesine çevrilerek Ahmet Taşğın tarafından yayınlanmıştır. Bkz. (Taşğın 2012: 99-102). Ayrıca Fahreddin Bey’in makalesini eleştirel gözle ele alan Muhsin Kadioğlu’nun çalışması bulunmaktadır. Kadioğlu’nun makalesindeki okuma hataları ve bu okuma yanlışlarından dolayı yapılan yorumlardaki problemler ayrı bir çalışmanın konusu olacak hacimde olup araştırmacıların dikkatle yaklaşması gereken bir makaledir. Örneğin, Fahreddin Bey’in makalesindeki eski yazı “Meşâhirün Nîsâ’da Gevher Hân Sultân diye muharrer olduğu gibi Sicill-i Osmanî’de Gevherimülük Sultân nâmıyla tercüme-i halî yazılmıştır.” cümlesi Kadioğlu tarafından şöyle okunmuştur: “Müşârün-ileyha de Gevher Hân Sultân diye muharrer olmadığı gibi sicil-i Osmâniyede Gevher Mulük Sultân namıyla tercüme-i halî yazılmıştır.” Muhsin Kadioğlu, Kültürel Strateji Açısından Gül Baba Hakkındaki İlk Çalışma Rumbeyoğlu Fahreddin’in Makalesinin Yeniden Değerlendirilmesi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, cilt 69, 2014, s. 201-222.

<sup>2</sup> Veli Baba Menâkıbının son sayfasında şu not yazılıdır: “Emekli öğretmen Veliyeddin Oktay Beyden ve Ağabeyi Hacı Hüseyin Öztoprak’tan alıp suretini çıkardım. Bedri Noyan 1965-1971 Aydın - mühür”.



<sup>3</sup> Seyyid Câfer, mülakkâhu bi Gül Dede eş-şehid fi Nemçe fi zamân-ı Sultan Süleyman Han bin Sultan Selim Yavuz Han el-gâzi. Menâkıbnâmede Gül Baba'nın anlatıldığı bölümde on bir satır yazı tamamen silinmiştir.

<sup>4</sup> Mustafa Paşa Vakfiyesi'nde tekkeyle ilgili bölüm: "...ve Budin Kalesi haricinde ... bir canibi hisar duvarı ile ve bir canibi Dilsuz Mustafa ve Şaban ve Kurd ve Musa ve Sinan mülkleriyle ve bir canibi gönüllü Cafer mülkiyle ve bir canibi tark-i 'amm ile mahdud Gül Baba Zâviyesi'ne ..."

<sup>5</sup> Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı'dan Günümüze Türk-Macar İlişkileri, 2016, s. 150-151. Budin Tahrir Defteri BOA, TD592, v.5a.

<sup>6</sup> "Ve dahi Budin haricinde Gül Baba Zâviyesi kurbinde zümre-i batıl-ı zındıka ve şırar olan misal iblis-i enisin mescid-i dırar misali mekr ve teldis için tesis eylediği mahalle mescidi..."

<sup>7</sup> Mustafa Paşa Vakfiyesi'nde tekkeyle ilgili bölüm: "...ve Budin Kalesi haricinde mefharül emacid tezkere emini olan Piri Ağa nam zaimden iştirâ eylediğim bir canibi hisar duvarı ile ve bir canibi Dilsuz Mustafa ve Şaban ve Kurd ve Musa ve Sinan mülkleriyle ve bir canibi gönüllü Cafer mülkiyle ve bir canibi tark-i 'amm ile mahdud Gül Baba Zâviyesi'ne yılda yüz akça mukataalı evlerimi müstemil olduğu bir sofasıyla ve kileriyle ve yazlık odasıyla ve altında bodrumuyla ve bir miktar bağıyla ve mezkûr bağa muttasıl müstemil olduğu beş bab dükkân ile ve cemi-i cem'i hududu ve cümle hukukuyla..."

<sup>8</sup> "ve dahi mahmiyye-i mezbûre [Budın] hâricinde barut-hâne kurbında, fâriq-ı beyne'l-bâtil ve ş-şavâb, emîrû'l-mü'minîn 'Ömer ibn'l-Hattâb hazretlerinin ruh-ı pür-fütûhlarıyçün bir mescid-i müstetâb binâ idüp şulehâ-i mürtezika ile te'yid ve niçe evkâfla teşyid eylemişlerdür... ve dahi mahmiyye-i mezbûre maħallâtundan Kabaṭyan Maħallesi'nde Misâli nâm zındık-ı çalâlet-encâm binâ itdüğü evleri, şaḥş-ı mezbûr muktezâ-yı ḥamiyyet-i dîn ve müsted'â-yı millet-i mefn üzere katl olunduğdan şofra cânib-i mîrîden iştirâ idüp ḥâvî-i sa'âdet-i dâireyn ve ḥâmi-i ḥumâ-yı dîn-i Seyyidü's-sakaleyn emîrû'l-mü'minîn 'Osmân-ı zi'n-nüreyn hazretlerinin ruh-ı cennet-fütûhlarıyçün mescid idüp evkâf-i mevfûre ile ma'mûr buyurmuşlardır."

<sup>9</sup> Klasik çağda, Osmanlı Macaristanı'nda inşa edilip ayakta kalan Budin'deki Gül Baba Türbesi ile Peçuy'daki İdris Baba Türbesi'nin boyutlarını o dönemin ölçü sistemi üzerinden açıklayan çalışma için bkz. Kovács-Rabb 2020.

<sup>10</sup> Fransızca mektupları Türkçe'ye çeviren Sn. Fazıl Bülent Kocamemi'ye teşekkür ederim.

<sup>11</sup> Fotoğraf 2'de görülen halı için bu konuda uzman Sanat Tarihçisi Suzan Bayraktaroğlu'nun görüşü şöyledir: "Bu fotoğraftaki halının, Ahmed Hikmet Bey'in Hereke Fabrika-i Hümâyûnu'ndan sipariş ettiği halı olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu dokuma, Hereke fabrikasında üretilen halılarla son derece benzerlik göstermektedir. Hereke'de pamuk, çoğunlukla yün ve ipek malzeme ile halı dokunmuştur. Fotoğraf siyah beyaz olmasına rağmen halının ipek kadife gibi parladığı görülmektedir. Bu nedenle ipek malzeme ile dokunmuş olduğunu söyleyebiliriz. Hereke'de Uşak halılarının kompozisyonunda madalyonlu halılar dokunduğu bilinmektedir. Halıda düz bir zemin üzerinde kenarları dilimli oval bir madalyon yer almaktadır. Bu madalyon, salbekli çemse şeklindedir. Köşeliklerde de çeyrek madalyonlar bulunmaktadır. Halının bordürleri bitkisel desenli olup ana bordüründe görülen birbirine bağlı yaprak ve çiçek desenleri Hereke halılarında da dokunmuştur. Saray koleksiyonlarında bu tarz madalyon şemasına sahip Hereke mamûlâtı halılar bulunmaktadır. 27.06.2021" Kendisine teşekkür ederim.

<sup>12</sup> Dökmeciler Çarşısı, Süleymaniye Camii'nin doğusundaki avlu duvarı ile Dârülhadis Medresesi'nin altında, hamamın bulunduğu sokaktaki tonozlu dükkânlardır.

## Kaynaklar

### Arşiv Kaynakları

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA BEO, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, 3672/275366

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA BEO, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, 3752/281342

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA BEO, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, 3868/290041

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA BEO, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, 4681/351022

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA HR. İD, Hariciye Nezareti İdare, 1591/2

- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA HR. İD, Hariciye Nezareti İdare, 1591/3
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA HR. İD, Hariciye Nezareti İdare, 1591/5
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA HR. İD, Hariciye Nezareti İdare, 1591/7
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA HR. İD, Hariciye Nezareti İdare, 1591/4
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA HR. İD, Hariciye Nezareti İdare, 1591/6
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA HR. İD, Hariciye Nezareti İdare, 1591/8
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA HR. İD, Hariciye Nezareti İdare, 1591/9
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA HR. İD, Hariciye Nezareti İdare, 1594/1
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA HR. TO, Hariciye Nezareti Tercüme Odası, 450/48
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA İ.HR, İrâde – Hâriciye, 295/18651
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA Y.MTV, Yıldız - Mütenevvi Maruzât, 15-61
- Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, TSMA. D. 7000, 29 Zilhicce 986 (26 Şubat 1579) tarihli Sokollu Mustafa Paşa Vakfiyesi

### **Araştırma Eserleri**

- Ágoston, Gábor. (1998). “Gül Baba Türbesi ve Tekkesi”, *Restorasyonu Dolayısıyla Macaristan Budapeşte Gül Baba Türbesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s.14-15.
- Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı'dan Günümüze Türk-Macar İlişkileri*. (2016). Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Ali Emîri. (1341). *Vesâikü'l-Âsâr*, 1341/1338/1922, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. (2000). *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I-V*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İkinci Baskı.
- Çeltik, Seher Erdoğan. (2009). “Ali Emîrî'nin Vesâikü'l-Âsâr'ı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, sayı 51, s.259-274.

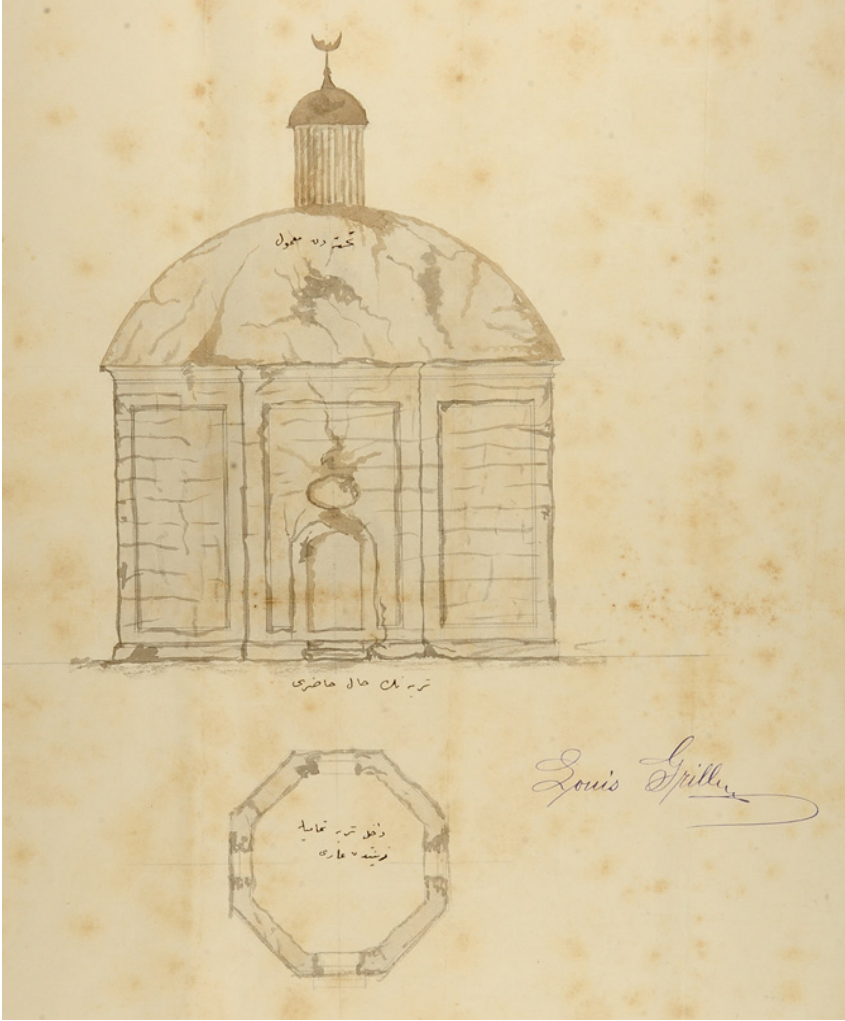
- Erdem, Tahir. (1935). “Gül Baba”, *Isparta Halkevi Dergisi*, C. 2, Isparta, s. 268-271.
- Evliyâ Çelebi. (2004). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, Haz: Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eyice, Semavi. (1996). “Gülbaba Tekkesi ve Türbesi” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c.14, s.228-230, İstanbul: TDV Yayınları.
- Fahreddin Rumbeyoğlu. (1912). “Gül Baba”, *Târih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, cilt: III, sayı: 15, sayfa: 962-965, İstanbul, 1328 [1912].
- . (1913). “Macaristan'da Bazı Âsâr-ı Osmâniyye”, *Târih-i Osmanî Encümeni Mecmâası*, cilt: IV, sayı: 22, sayfa: 1391-1400, İstanbul, 1329 [1913].
- İbrahim Peçevî (1283) *Tarih-i Peçevî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- İntizâmî (2020) *Tuhfetü'l-İhvân XVI. Yüzyıldan Bir Kâtibin Sergüzeşti*, Yayına Hazırlayanlar Cihan Okuyucu ve Sadık Yazar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kaplan, Doğan. (2018). “Bir Bektaşî Kaynağı Olarak Veli Baba Menâkıpnâmesi”, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu Bildirileri*, 1. Cilt, s.765-789.
- Kiel, Machiel. (1977). “Güney Romanya'da Sarı Saltık'ın Çalışmaları ve Doğu Bulgaristan'da Erken Bektaşîlik Merkezi Üzerine Tarihsel Önem Taşıyan Notlar”, *Hacı Bektaş Veli Bildiriler Denemeler Açıkoturum*, Ankara: Hacıbektaş Turizm Derneği Yayınları.
- Kovács, Gergő Máté ve Rabb, Péter (2020) “The Dimensions of the Two Remaining Türbes in Ottoman Hungary: Contributions to the Methods of Ottoman Construction Practices in the Sixteenth Century”, *Megaron*, Yıldız Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi E-Dergisi, Sayı 15, s.230-239.
- Köksal, Osman. (2003). “Sultan Aziz'in Avrupa Seyahati Dönüşü Münasebetiyle Yapılan Kutlamalar ve Bir Manzum Tarihçe”, *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 4, sayı: 1, Haziran 2003, s. 117-134.
- Lászay, Judit. (2015). *Report on the wall exploration linked to the archeological excavation preceding the restoration of Gül Baba's Turbe at 14 Mecsek Street*, Budapest II., September 2015, Forster Központ.
- Mehmed Süreyyâ. (1996). *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, Haz: A. Aktan, A. Yuvalı, M. Hülâgü, İstanbul: Sebil Yayınevi.
- Naîfî Mehmed Efendi. (2019). *Cevâhiru'l-Menâkıb*, Haz. İbrahim Pazan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

- Noyan, Bedri. (1993). *Veli Baba Menakıbnamesi*, İstanbul: Can Yayınları.
- Pintér, Tamás. (1992). *Budapest Gül Baba Türbe*, Kartográfiai Vállalat, Budapeşte.
- Saral, İsmail Tosun. (2004). “Tarih Sürecinde Gül Baba Türbesinin İçine Genel Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: IX, sayı: 30, s. 193-212.
- Tasvîr-i Efkâr*. (1915). “Budapeşte’de Evliyâ-i İslâm’a Hürmet”, Sayı 1491, 21 Şaban 1333, 4 Temmuz 1915, s.2.
- Taşğın, Ahmet. (2012). *Klasik Kaynaklarda Heterodoks Dervişler ve Heterodoksi*, İstanbul: DBY Yayınları.
- Tığlı, Fatih. (2020) *Türk Edebiyatında Şehrengizler*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul.
- Uçman, Abdullah. (2012). “Gül Baba Üzerine Ahmed Hikmet’ten Rıza Tevfik’e Bir Mektup”, *Macar-Türk İlişkileri Üzerine Makaleler Macar Kardeşler*, Ed. Yeliz Okay, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2012, s.73-79.
- Ürekli, Bayram ve Baş, Ali. (1994). “Veli Baba ve Senirkent Uluğbey’deki Manzumesi”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 9-10, 1994, s.139-217.
- Yılmaz, Mehmet Emin. (2015). *Sigetvar’da Türk Mimârîsi*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Yılmaz, Mehmet Emin ve Günel, Gökçe. (2016). “Sâhib’ül-Hayrât Makbûl (Sokollu Mustafa Paşa”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı 38, Güz 2015, Ankara, s. 219-252.
- Yılmaz, Mehmet Emin. (2020). *Kiliseye Çevrilen Türk Eserleri / The Turkish Monuments Converted into Churches*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- . (2020a). “Macaristan’daki Gül Baba Türbesi Hakkında Bazı Notlar”, *Millî Mecmûa*, Türk Düşüncesi II: Osmanlılar, S.17, Kasım-Aralık 2020, s.153-166.

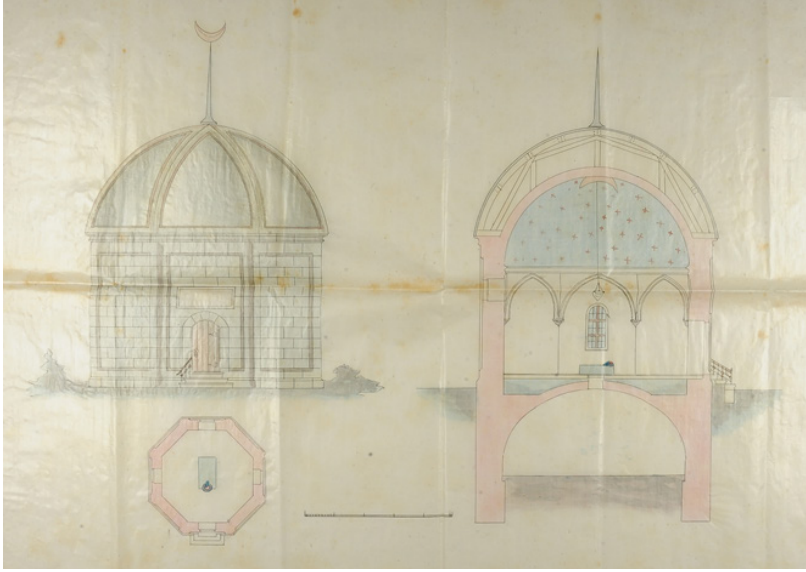
## Ekler



**Şecere:** Veli Baba Menakıbındaki şecerede Gül Baba'nın zikredildiği bölüm (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi arşivinden alınmıştır.)



**Çizim 1:** Mimar Lajos Grill imzalı Gül Baba Türbesi'nin hâl-i hazırı, rölövesi A (BOA İ.HR 295/18651) Rölöve çizimlerinde çatı üzerinde tahtadan mamul, plan içinde de dâhil-i türbe tamamıyla ziynetten ârî notu yazılıdır.



**Çizim 2:** Mimar Lajos Grill imzalı Gül Baba Türbesi'nin tamir sonrası görüntüsü (restorasyon projesi) (BOA İ.HR 295/18651)



**Fotoğraf 1:** Ahmed Hikmet Bey'in Yusuf Akçura'ya Peşte'den yolladığı Gül Baba resimli kartpostal – 1915 (Mehmet Emin Yılmaz arşivi)



**Fotoğraf 2:** Gül Baba Türbesi'nin iç mekânını gösteren 1970'lere ait kartpostal (Mehmet Emin Yılmaz arşivi) Bu resimde görülen şamdanlar, sehpa, buhurdan ve sandukadaki tâc günümüzde Gül Baba Müzesi'nde teşhir edilmektedir (Bkz. Fotoğraf 1).



**Fotoğraf 3:** Ahmed Hikmet Bey'in talebiyle İstanbul'dan gönderilen şamdanlar, rahle, sehpa ve buhurdan günümüzde Gül Baba Müzesi'nin 4. salonunda teşhir edilmektedir. (2018, Mehmet Emin Yılmaz)





**Fotoğraf 4:** Mimar Kemâleddin Bey'in yaptığı onarım sonrasında Gül Baba Türbesi (Lászay 2015:11),



**Fotoğraf 5:** 1962 senesinde Gül Baba Türbesi iç mekânı (Lászay 2015:23) Kubbe eteğinde sıvaların sökülmediği kısımlarda Mimar Kemâleddin Bey tarafından yapılan kalemîşleri görülmektedir. Sanduka ile parmaklık arasında muhtemelen Kemâleddin Bey'in tasarımı olan revzenler hiçbir zaman yerlerine asılamamıştır. Sandukanın başucundaki levha hattat Naili'ye ait olup 2018'deki onarımında tekrar türbe duvarına asılmıştır.



**Fotoğraf 6:** Yukarıdaki fotoğrafta görülen kalemîşi süslemelerden ayrıntı



**Fotoğraf 7:** Gül Baba Türbesi'nin genel görünüşü (2018, Asır Proje Arşivi)



**Fotoğraf 8:** Gül Baba Türbesi'nin iç mekânı (2018, Asır Proje Arşivi)



# RUMELİ YÖRESİ OTMAN BABA SÜREĞİNDEKİ TURNALAR SEMAHI: KÖŞENÇİFTLİĞİ VE TÜRKGÜCÜ YERLEŞİM YERİ ÖRNEĞİ\*

Otman Baba Pursuance's Turnalar Semah in Rumelia: Köşençiftliği and Türkgücü  
Sample

Çiğdem ABDA\*\*

Sertan DEMİR\*\*\*

## Öz

Alevi ve Bektaşî inancına göre, manevi bir dünyada yaratılanla bütünleşme hali olan ve aynı zamanda müziğin bir uygulama alanı olarak kullanıldığı cem törenleri, müziğin aktarımı ve devamlılığı bakımından önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte cemlerde icra edilen eserler müzikal anlamda Tasavvufî Türk Halk Müziğinin repertuarını da oluşturmaktadır. Araştırmaya konu olan Otman Baba Süreği cemlerinde karşımıza çıkan repertuar içerisinde de söz konusu repertuar örneklerinden nefesler ve semahlar yer almaktadır. Ancak icra edilen semahlar üzerine yazılmış kaynakların sınırlı olduğu tespit edilmiştir.

Bu çalışmada araştırmaya konu olan Otman Baba'dan kısaca bahsedilerek cemlerde bir ibadet uygulaması olan semahın, etimolojik anlamına ve konuyla ilgili çeşitli görüşlere yer verilecektir. Daha sonra çalışmanın asıl kısmını oluşturan Otman Baba Süreği cemlerinde dönülen Turnalar Semahı'nın bölümleri, icra ediliş biçimi, figüratif yapısı, kişi sayıları hakkında bilgiler verilir ve bu semahın yörede yaşayan dede/babalar, zâkirler ve insanlar için ne ifade ettiği aktarılacaktır. Son olarak eser müzikal yönden (ritmik, makamsal, melodik) incelenecektir.

Çalışmada esas olarak, Otman Baba Süreğinde yer alan Turnalar Semahı'nın yerel müzik özelliklerinin ortaya konulması, dönülen semahın temel müzik özellikleri ile birlikte yerel özelliklerinin belirlenmesi ve daha sonra yapılacak olan benzer çalışmalara müzik analizi açısından katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Semah, Turnalar Semahı, Otman Baba Süreği, Rumeli Yöresi.

## Abstract

Cem ritual, which is a state of integration with the God in a spiritual world according to Alevi and Bektashi belief and a field of application of music, has an important position with regard to transmission and continuity of music. In addition, musical works that performed in Cem rituals compose repertoire of Turkish Sufi Folk Music by musically. There are rhyme (*nefes*) and whirls (*semah*) in the repertoire that come up at Cem rituals of Otman Baba pursuance that is the subject of this research. However, written sources on the whirls performed during Cem rituals are found to limited.

This study first provide a brief information about Otman Baba; second, examine etymological

\* Geliş Tarihi: 16.02.2021, Kabul Tarihi: 22.03.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.002

\*\* Lisansüstü Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel Bilimler Bölümü, Müzik Bilimleri Sanat Dalı, Sakarya/Türkiye, cigdem.abda@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7455-380X>

\*\*\* Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi Devlet Konservatuarı, Ses Eğitimi Bölümü, Türk Halk Müziği Ses Eğitimi Ana Bilim Dalı, Sakarya/Türkiye, sdemir@sakarya.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5062-5266>

meaning of whirl as a practice of worship, and then discuss various views on the subject. Afterwards, by giving information about parts of *Turnalar Semah* that whirling at Otman Baba pursuance, its form and figurative structure, the number of people who attend it, as well as its meaning to *dedes/babas* (who leads the ritual), and *zâkir* (who plays spiritual music) and people of the region, will be expressed. Finally, it will be evaluated in terms of musical features, namely rhythmical, modal, and melodic.

In this study, determining of local music features of *Turnalar Semah* and identification of its basic musical features as well as local features are considered to be beneficial for future studies in terms of musical analysis.

**Keywords:** Whirl, *Turnalar Semah*, Otman Baba Pursuance.

## 1. Giriş

15. yüzyılda yaşamış olan Otman Baba'nın yaşamı hakkında bilgi veren en önemli kaynak, hayatını onun yanında geçiren halifelerinden Küçük Abdal'ın, Otman Baba'nın ölümü nden sonra, 1483'te kaleme aldığı *Vilâyetnâme-i Otman Baba* isimli eserdir. 1378-79 yılında Horasan'da doğduğu düşünülen Otman Baba, yaşamının büyük bölümünde Rumeli'de yaşamış, günümüz Bulgaristan coğrafyasında derin izler bırakmış bir Türk sûfisidir (Ocak, 1992: 99). Asıl dergâhını, günümüz Bulgaristan'ın Hasköy (Haskova) şehrinde kuran Otman Baba, Trakya bölgesi ve Anadolu'nun farklı bölgelerini de dolaşarak felsefesini anlatmış ve yaymayı amaçlamıştır. Cisim olarak heybetli, sırtı yassı, yüzü kızıl, gözleri ela olan biri olarak tarif edilen Otman Baba (Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, v.20b), aynı zamanda Gani Baba, Hüsâm Şah (ya da Hüsâm Dede) ve Sultan Baba olarak da tanınmaktadır (Ocak, 1992: 99-100). Yörükân'a göre çok ateş yaktığından dolayı kendisine bu nam verilmiştir (Yörükân, 2005: 107).

Vilâyetnâme'ye göre Timur ile birlikte Anadolu'ya geldiği ifade edilmiştir (Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, v.20b). Otman Baba Anadolu'ya gelişinden itibaren giyimi ve hareketleriyle dikkat çeken bir şahsiyet olmuştur. Yanında birkaç yüz abdalı olmasına rağmen Anadolu ve Rumeli'de dolaşmış, çehardârb tıraşı, harap haldeki kılık kıyafeti ve fikirleriyle birçok insanın dikkatini çekmiştir (Şahin, 2018: 152). *Vilâyetnâme*'deki bilgilerden, onun Anadolu'da kaldığı zaman içerisinde Ağrı Dağı eteklerinde, Bursa, İznik, Germiyan ve Saruhan bölgelerinde uzun zaman gezdiği, o zaman diliminde Manisa'da şehzadelik yapan II. Mehmed ile tanıştığını söylemek mümkündür. Otman Baba daha sonra İstanbul'a gelmiş, Terkos civarında ve Göztepe'de bir süre yaşadktan sonra Balkanlar'a gitmiştir. Yaz aylarında abdallarıyla birlikte Balkanlar'da bulunan şehir, köy ve kasabaları dolaşarak kurban toplamıştır. Dolaştığı yerler arasında; Babaeski, Aydos, Dobruca, Tırnova, Zağra, Filibe, Edirne, Vize, Siroz, Belgrat, Semendire, Ağaçdenizi, Balkan Dağı olduğu söylenebilir. Bazen de Vize, Zağra, Vardar, Serez gibi zaviyelerde kalmış; kışınsa çoğunlukla Edirne'deki zaviyesinde vakit geçirmiştir (Gramatikova, 2002: 85; Ocak, 1999: 101).

Otman Baba, Yörükler arasında saygı görmüş bir şahsiyettir. İnalıcık'a göre, bunun altında, merkez tarafından dışlanmış olan bu zümrelere yani Yörüklere yakınlığı

yatar. Bu, abdallarının büyük bir kısmının Doğu Balkan Dağları veya Dobruca Yörüklerinden fakir çobanları olmasından anlaşılmaktadır (İnalcık, 1993: 25). Otman Baba'nın, abdallarıyla birlikte Balkanlar'daki fetih hareketlerine katıldığı, gazilerle beraber savaşlarda bulunduğu, bundan dolayıdır ki bölgede faaliyet gösteren gazilerle yakın bir bağ kurduğu bilinir. Devlet adamlarının gönderdikleri ikramları reddeden Otman Baba ve abdalları için, gittiği savaşların onlara geçim kaynağı sağladığı düşünülür (Şahin, 2018: 153).

*Vilâyetnâme*'de en çok vurgu yapılan hususlardan biri Otman Baba'nın devrin hükümdarı II. Mehmed ile olan ilişkileridir. Rivayete göre, daha şehzade iken rüyasına girerek ona kendini tanıtmış ve Rum diyarına onu padişah yapmak için geldiğini söylemiştir (İnalcık, 1993: 28). II. Mehmed'e ve diğer devlet adamlarına karşı tavrında, sahip olduğu kutbiyyet anlayışının önemli payı vardır. Çünkü Otman Baba müritleri için zamanın kutbu hatta kutbu'l-aktâb'ı olarak görülmüştür (Şahin, 2018: 154).

*Vilâyetnâme*'de Otman Baba'nın inancıyla ilgili görüşüne de yer verilmiştir. O, Allah'ın her şeyde, özellikle de her insanda görünür olduğuna inanır. Buradan hareketle kendisinin Hz. Muhammed, Hz. İsa, Hz. Musa hatta Hz. Âdem olduğunu söyler. Yine, kendisinin Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Sarı Saltuk olduğunu ifade eder. (Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, v.20b). O, abdallığın şartı olarak, bütün hevesleri terk etmeyi, Hak aşkı ile dolmayı, evrendeki her şeyin Hak'tan olduğunu ve gerçek abdalların bu özelliklere sahip olduğunu söyler (Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-i Otman Baba*: 38).

*Vilâyetnâme*'de ayrıca, onun gösterdiğine inanılan pek çok doğaüstü hadiseden de söz edilmektedir. Örneğin, Azerbaycan dolaylarından İstanbul'a gelirken buluta binip yıldırımını da kamçı yapmıştır. Ayrıca onun fırtına çıkarma, yağmur yağdırma, doğal güçlere hükmetme özelliğine sahip olduğuna inanılmaktadır.

*Vilâyetnâme*'de Otman Baba'nın (H.) 883 / (M.) 8 Ekim 1478 yılında öldüğü belirtilmektedir (Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-i Otman Baba*: 389). Küçük Abdal, Otman Baba'nın cenazesine içlerinde Danişmendlerin de bulunduğu iki bin kişinin katıldığını söyler. Buradan onun geniş bir kitleye hitap ettiği ve bu zümreler tarafından saygı gördüğü anlaşılmaktadır. Verilen bilgilerden onun yaklaşık olarak yüz yaşlarında öldüğü anlaşılır. Mezarı, Varna'daki zaviyesinde bulunmakta olup günümüzde de var olan türbesi 1506 yılında yapılmıştır.

Ocak'a göre, Otman Baba Balkanlar'da 15. yüzyıla damgasını vurmuş bir sufidir (Ocak, 1999: 101). Ondan sonraki dönemlerde de etkisi devam etmiştir. Örneğin, 16. yüzyılda Muhyiddin Abdal, Otman Baba'yı "ululardan ulu, yedi iklim dört köşeye, arşa kürse tolu" bir şahsiyet olarak tarif etmiştir (Durbilmez, 1999: 139). Yine, öldükten sonra hem Anadolu'da hem de Balkanlar'da pek çok köye Hüsam Dede adı konulmuştur.

## 2. Sürek Kavramına Dair

Sürek, (ği), TDK Güncel Türkçe Sözlük'e göre; "süren, devam eden zaman" anlamlarıyla birlikte, "hızlı süren, hızlı giden" anlamını taşımaktadır (sozluk.gov.tr, erişim tarihi: 19.03.2021).

Dedekargınoğlu konu ile ilgili olarak şu açıklamaları yapar:

"Alevi toplumu tarafından "Yol bir, sürek bin bir" diye ifade edilen deyimle anlatılmak istenen; Hak-Muhammed-Ali inancı, Ehlibeyt sevgisi, On iki İmam, Kerbela olayı, muharrem orucu, cem, musahiplik, vb. gibi Aleviliğin temel anlayışlarının bütün Aleviler tarafından kabul gördüğü yani yolun bir olduğudur. Sürek ise cem ve erkân uygulamalarının sıralamalarında ve şeklinde ufak tefek farklılıkları ifade etmektedir (Dedekargınoğlu, 2010: 193).

Ersal ilk olarak ocak kavramının tanımlamasını yapar. Ersal'a göre "ocak";

"Soyu Oniki İmamlar kanalıyla Ehlibeyt'e dayanan bir karizmatik inanç önderi adına kurulan, kendisine bağlı bir talip ve hiyerarşiye göre ocak topluluğu olan, silsile olarak karizmatik inanç önderlerinin soyundan, temsilcilerine pir mürşit dede adı verilen, kendi içinde ve diğer ocaklarla bir hiyerarşisi olan, bazı yörelerde rehber, pir ve mürşid adları ile tanımlanan, takip ettiği bir sürek ya da erkân sistemi olan inanç sistemi yapılanmasına "ocak" ya da "dede ocağı" denir (Ersal, 2015: 250-256)."

Bu tanımdan yola çıkarak Ersal, ocak kavramında en önemli özelliklerin başında soy, silsile, veli kültü ve karizmatik inanç önderleri olması gerektiğini vurgular ve ekler:

"Sürek olarak adlandırılan zümreler tarihsel süreçte Anadolu'daki herhangi bir ocaktan farksız yapılardır çünkü süreğin adı ve mensubiyeti bir inanç önderi adına yapılmaktadır. Zamanla Balkanlarda yaşanan siyasal ve sosyal sıkıntıların bu yapıyı değiştirdiği ve böylece ocak sisteminden sürek sistemine geçildiği söylenebilir (Ersal, 2015: 250-256)."

Yukarıda yer alan tanım ve görüşler dâhilinde kelime anlamı, devam eden anlamına gelen "sürek" kavramı, ocak kavramıyla temelde aynı olduğu söylenebilir ve bu bağlamda; Otman Baba Süreğini, Otman Baba düşünce yapısını, gelenek ve ibadet pratiklerini, geçmişten günümüze değin yerine getirmeye devam eden bir topluluk olarak tanımlamak mümkündür.

## 3. Semah

Semah kelime anlamı itibarıyla TDK Güncel Türkçe sözlükte "Alevi ve Bektaşî topluluklarında yaygın olan ve müzik eşliğinde uygulanan tören nitelikli oyun" olarak tanımlanmaktadır (sozluk.gov.tr, erişim tarihi: 19.03.2021).

Semah sözcüğü aslında, Arapça'da "sm" kökünden "sam" ve "sim" gibi bir master olup işitmek, duymak, dinlemek, gökyüzü ve mecazen de şarkı, nağme, raks, vecd, gibi türlü anlamlara gelmektedir (Yazıcı, 1979: 464-467). Benzer bir tanımla



Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre “semah” kelimesi Arapça “sema” ya da “sima”dan gelmekte olup “ışitmek, güzel ve iyi şöhreti, anılmayı duymak” anlamlarına gelir (Gölpınarlı, 1969: 114).

Birdoğan'a göre Türkçe söyleniş biçimiyle ve yerel ağızlara göre “semah”, “samah”, “zamah”, “zemah”, “zamak”, “semak”, “semağ” vb. biçimini alan sözcüğün aslının “sema” olduğu düşünülmektedir (Birdoğan, 2006: 445). Terim anlamı olarak ise müzik ezgilerini dinlemek, dinlerken vecde gelip devinmek, kendinden geçip, oynayıp dönmek anlamındadır (Bozkurt, 1990: 15; Salcı, 1941: 15).

Konuyla ilgili çeşitli kaynaklar incelendiğinde; Salcı, Birdoğan, ve Bozkurt semahı benzer bir açıklamayla “Alevi-Bektaşilerin ritüel karakterdeki dansları” olarak tarif etmişlerdir (Birdoğan, 1984: 31-32; Bozkurt, 1990: 15; Salcı, 1941: 17-19;). Semahların ibadetin bir parçası olma dışında hareket zenginliği ve figüratif yapıya sahip olduğunu düşündüğümüzde bu tanımın yanlış olduğunu söyleyemeyiz.

Semahların kaynağı ise kesin olarak bilinmemekle birlikte çeşitli görüşler ortaya konulmaktadır. Bunlardan ilki; İç Asya inanç ve törelerinden gelmiştir. Buna göre cem törenleri ve semahların temelinde Şaman inancında kadın ve erkeklerin çalgılar eşliğinde ve dualarla birlikte yaptıkları dinsel danslar vardır. Türk toplulukları İslam'ı benimsedikten sonra da eski inanışlarından kalan ve dinsel törenlerde uyguladıkları ibadet pratiklerini tamamen bırakmamış, İslam'dan kaynaklanan yasaklara rağmen farklı dinsel imgelemeyle benimsedikleri yeni inanç sistemi içinde uygun biçimlere sokarak sürdürmüşlerdir. (Çıblak, 2005: 82). Güray da konuya hemen hemen aynı açıdan yaklaşarak düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir;

“Türkler Anadolu'ya gelirken sahip oldukları simgeleri de beraberinde getirmişlerdir. Bu simgelerden biri eski Türklerin İslam öncesi inanç sistemlerinin temelinde önemli bir unsur olan Şaman kavramıdır. Şaman, kutsal olanla iletişim halinde olabilecek özel güç ve bilgiye sahip kişidir. Ayinlerde kutsal olan ile ilişki kurmaya çalışan Şaman (kam) bu bağlantıyı müzik ve dansla gerçekleştirir. Alevî Kültürü'ndeki Cem Töreni de içerdiği dans-müzik yapısı ve simgelediği manalardan ötürü Şaman Ayinleri ile büyük oranda benzeşmektedir. Yine Şaman'ın “müzik” ile ilgili vazifelerin “ozan'a” yüklenmesi ve ozanın icra ettiği “bağlama'nın” Alevî-Bektaşî kültüründe “Telli Kur'an” diye adlandırılacak kadar kutsal olmasının temelinde, bu eski Türk gelenekleri ile eski Anadolu İnanç Gelenekleri'nin olduğunu söylemek mümkündür (Güray, 2010: 139-145).”

Yine bu görüş çerçevesinde Hüseyin Yaltrık'a göre de günümüzde Alevi-Bektaşî topluluklarında uygulanan semahlardaki figürler, Türk dünyasının geçmişine ait izleri taşımaktadır (Yaltrık, 2002: 15).

İkinci olarak; semahın kökeninin İslam'dan kaynaklandığını ileri süren görüşler vardır. Bununla ilgili olarak dört farklı söylence mevcuttur. İlk söylenceye göre semahın; Tanrı ile Cebrail arasında geçen bir diyalog sonucunda oluştuğuna inanılır. İkinci söylenceye göre, Hz. Muhammed'in bir ozan deyişi duyduktan sonra sema

döndüğüne, üçüncü söylemde ise Hacı Bektaşî Veli'nin Abdallarıyla Hırka dağına yolculuğu esnasında yaktığı ateş sonrası semah döndüğü ifade edilir. Son söylem ise “Kırklar’ın Cemi” söylemesidir. Bu söylem Hz. Muhammed’in Miraç’ını ve Miraçtan dönerken uğradığı Kırklar Meclisi’nde başından geçenleri anlatan olaya dayandırılır (Bozkurt, 1995: 35-43; Erseven, 1990: 127-130; Onatça, 2007: 59-67). Tamam bu son söylemle ilgili olarak şunları dile getirmiştir: “Hem tahtacılar hem de Anadolu Alevîleri arasında semahın kökeni konusunda en yaygın olarak bilinen Miraç olayı, cemlerde, cemin “Miraçlama” adı verilen bölümünde seslendirilen eserlerde ve pek çok Alevî ozanın şiirlerinde de yer almıştır (Tamay, 2009:166). Belirtilen tüm görüşlerden yola çıkacak olursak ilk semah örneklerinin kesin olarak ne zaman ve kimler tarafından bir ibadet olarak uygulandığı bilinmemektedir.

Semahın kaynağıyla ilgili çeşitli görüşlere yer verdikten sonra Türk Halk Müziği’nin bir türü olarak semahı ele aldığımızda birtakım özelliklerinden bahsetmek gerekir. Zira semah ibadetin bir parçası olduğu kadar müzik ve dansla da iç içedir. Onatça ve Erseven çalışmalarında semahların genellikle ağırlama, yürütme, yeldirme şeklinde adlandırılan ağır, orta ve hızlı olmak üzere 3 ana bölümden oluştuğundan bahsetmektedir. Yerel farklılıklara göre ağırlama bölümü “nenni”, yürütme bölümü “yürüyüş”, en hızlı ve coşkulu bölümü olan yeldirme bölümü ise “çark” veya “pervaz” olarak adlandırılır. Ayrıca dördüncü bölüm olarak değerlendirilen bitiş duası, zâkirin yeldirme sonunda, ezgide kısa bir ağırlama ile “eğlen dur”, “sallan dur” gibi komutlarla bitirme zamanının geldiğini belirtmesi ile başlayan ve dedenin okuduğu gülbank ile son bulan bölümü kapsar (Erseven, 1990: 138; Onatça, 2007: 70-71).

Makam olarak genellikle hüseyinî makamı dizisi kullanılsa da her makamda ve usûlde eser görebilmek mümkündür (Demir, 2013: 82). Bununla birlikte bölümler arasında ya da bölümün kendi içerisinde çeşitli geçkilerin yapıldığı semahlar da mevcuttur. Semahların usûlleriyle ilgili olarak Onatça, eserinde şu bilgilere yer vermiştir: “Ölçü olarak 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12 zamanlı ölçüler kullanılmakla birlikte sıklıkla kullanılan 2, 4, 9, zamanlı ölçülerdir.” (Onatça, 2007: 77).

Semahlarda kullanılan çalgılarla ilgili olarak Demir, “Semahlarda bağlama ailesinde kullanılan çöğür, kopuz, dede sazı, bağlamadan başka keman, kemane gibi yaylı sazlar da kullanılmaktadır” (Demir, 2013: 84) ifadelerine yer verir. Her ne kadar geçmişte semahın kutsallığı ve gizliliği ilkesine bağlı olarak vurmali çalgıların kullanılmadığı belirtilse de günümüz cemlerinde ve yapılan derleme çalışmalarında bu bilginin değiştiğini ve vurmali çalgıların da kullanıldığını zaman zaman görmekteyiz.

Semahların dansla ilgili özelliklerine değinecek olursak; genellikle kadın ve erkeğin birlikte semah döndüğünü, bununla birlikte sadece kadın ya da sadece erkekler tarafından dönülen semahların da olduğunu söylemek mümkündür. Semah dönenlerin sayısı en az iki olmak şartıyla imkânlar dâhilinde herhangi bir sınır bulunmamaktadır. Semah dönenlerin sayısı yörelere göre kimi zaman değişiklik göstermekte olup; 3, 5, 7, 9, 12 tek ya da 2, 4, 6, 8, 10, 12 kişilik karışık gruplar halinde dönülebilmektedir.

#### 4. Yöntem

Çalışma, temelde “Otman Baba Süreğinde icra edilen Turnalar Semahı’nın müzikal yapısı nasıldır?” problem cümlesi etrafında kurgulanmıştır. Çalışmada ayrıca, betimsel durum tespitine yönelik nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Alana gidilerek konuya ilişkin bölgedeki topluluklara ve cemlere önderlik eden Dede/Babalarla, zâkirlerle ve yöre halkıyla, nitel araştırmalarda veri toplama yöntemlerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile görüşmeler yapılmış, gerçekleşen cem törenlerine yine nitel araştırmalarda veri toplama yöntemlerinden gözlem tekniği ile katılarak bulgular elde edilmiştir. Görüşme sürecinde Dede/Babaların ve zakirlerin notlarını tuttuğu yazılı metinlerin incelenmesi ile araştırmanın geçerlilik ve güvenilirliği arttırılmak istenmiştir. Elde edilen bulguların transkripsiyonu üzerinden müzikal analiz yapılmıştır. Bulgulara göre bölgede icra edilen “Turnalar Semahı” ismi ile dönülen semahların, karşılama bölümlerinin haricindeki bölümlerde farklılıklar tespit edilmiştir. Tespit edilen farklılıkların tümünün makalede değerlendirilmesinin, makale yayım şartlarını zorlayacak olmasından dolayı; bölgede icra edilen “Turnalar Semahı”nın tümünde aynı isimle adlandırılan ve bünyesinde ortaklıklar barındıran “karşılama” (yürütme) bölümü müzikal incelemeye (melodik hat, makamsal yapı, metrik yapı, ses genişliği vb.) tâbi tutulmuştur.

Literatür taramasında Edirne ve Tekirdağ iline bağlı Otman Baba Süreği topluluklarında yapılan cemler sırasında dönülen semahlarla ilgili bilimsel çalışmaların daha önce yapılmamış olduğu tespit edilmiş, araştırmaya katkıda bulunacak çalışmalar incelenmiş ve ilgili veriler araştırma dâhilinde kaynak olarak kullanılmıştır. Çalışmanın evrenini Edirne ve Tekirdağ illeri; örneklemine ise Edirne iline bağlı Köşençiftliği Köyü ve Tekirdağ iline bağlı Türkücü Köyü oluşturmaktadır.

#### 5. Bulgular

##### 5.1. Otman Baba Süreğinde Turnalar Semahı

Türk kültüründe kutsal sayılan birçok kuş türü içerisinde turnanın ayrı ve özel bir yeri bulunmaktadır. Çünkü bu kuşun Gök Tanrı’yı temsil ettiği varsayılmış ve ona kutsal bir kimlik yüklenmiştir. Aynı kutsal kimliğin İslâm tasavvuf geleneği içerisinde de sürdüğünü görmekteyiz. Turna, hakikat habercisi ve bu hakikati yaptığı göçlerle birlikte bir uçtan diğer uca taşıyandır. Turnalar kimi zaman coşkunun kimi zaman hüznün bazen de mutluluğun habercisi olmuşlardır. Anadolu’daki genel inanişe göre turnalar; sadakatin, sevincin, gurbetten gelen bir haberin, bereketin, simgesi olarak görülür (Aytaş, 2003: 13-33). Bu sebeple turna motifi yazılı metinlerde (hikâye, şiir, vb.), türkülerde, deyişlerde sıkça kullanılır.

Turna aynı zamanda Alevî-Bektaşî inancında da başta Hz. Ali olmak üzere ulu kabul edilen kişilerin simgesi haline gelmiştir. Turna ile Hz. Ali arasında bir bağlantı olduğuna inanılır. Bununla ilgili Taşğın ve Atay düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir:

“Bu bağlantı turnanın sahip olduğu özellikler ile Hazreti Ali’nin faziletleri arasında eşitlenmesiyle oluşturulmaktadır. Turna ve Hazreti Ali bağlantısı, kadim irfanın taşıyıcı ve seslendirici olmanın yanında onu koruyan kişi olarak da bir ilişki kurulmasından kaynaklanmaktadır. Topluluk halinde uçmaları, düzen ve tertip, seslerindeki hüznün ve yakarış, sürekli göç halinde oluşları, sıdk-ı iman, iman konusunda daima tetikte ve dikkatli oluşları ve ayak parmakları arasında taşıdıkları tek taş, tek ayak üzerinde tünemeden uyumaları, vb. özellikleri ile Hazreti Ali’ye benzetilir (Taşgın ve Atay, 2019: 83-100).”

Melikoff turna kuşunun Alevî-Bektaşî inancındaki yeri ile ilgili olarak “Turna kuşu (alı turna), Alevi-Bektaşî folklorunda çok büyük bir rol oynar ve Ali’nin simgesidir.” (Melikoff, 1997: 18) ifadelerine yer vererek Pir Sultan Abdal’ın söz konusu rolü en güzel biçimde dizelerinde dile getirdiğini belirtmiştir.

“Hazreti Şah’ın avazı,

Turna derler bir kuştadır “ (Öztelli, 2012: 104).

Otman Baba Süreğinde dönülen Turnalar Semahı ile ilgili yapılan görüşmelerde turna sesinin Hz. Ali’nin avazı olduğu; bu kuşun Hz. Ali’den haber getirdiğine inanıldığı için kendilerince kutsal sayıldığı ve bu yüzden semahlarında turnaların gökyüzündeki uçuşlarını anlatan figürleri yansıttıklarını dile getirmişlerdir (KK-2, KK-3, KK-5).

## 5.2. Otman Baba Cemlerinde Semah

Semahlarla ilgili olarak yaptığımız alan araştırmalarında, Otman Baba Süreğinde cem hizmetini yürüten Dede/Babalar ve zâkirler ile yapılan kişisel görüşmelerde konuyla ilgili olarak edinilen bilgiler şu şekildedir:

“Semah, Hz. Muhammed efendimizin Miraç’a çıktığında Allah tarafından kendisine verilen armağanlardan biridir ve Hak’ka giden yolun vazgeçilmez bir parçasıdır. Dönülen semahlarımız arasında “doğruca”, “karşılama” ve “halka” bölümleri vardır. Semahlarımız öncelikle o cemde kurban kesen canların “ortayı açma”sıyla başlar ve daha sonraki bölümlerde istekli canlar da semaha katılırlar fakat Dörtler ve Kırklar Semahlarımızda yalnızca ikrar alan canlar semah dönebilir. (KK-2, KK-3).”

Dede/Babalar tarafından verilen açıklamalar ve semahın özellikleri dikkate alındığında, icra edilen semahın tamamının doğruca, karşılama ve halka olmak üzere 3 bölümden oluştuğu tespit edilmiştir. Bu bölümlerde icra edilen eserlerin söz ya da melodi unsurları bir taneyle sınırlı olmayıp değişkenlik göstermektedir. Söz gelimi zâkirin doğruca bölümünde seslendirdiği nefesin ezgisi, başka bir cemde farklı nefesle de icra edilebilmektedir. Bölümlerde seslendirilen eserlerin değişkenlik göstermesi ve çalışmanın asıl konusunu Turnalar Semahı oluşturduğu için yalnızca bu semahın dönüldüğü karşılama (yürütme) bölümü ele alınmıştır.

Yukarıda değinilen kavram ve bölümlerle ilgili olarak topluluktan edinilen bilgilere göre:

**Ortayı Açmak:** O gün hangi maksatla cem yapılıyorsa (görgü cemi, ikrar cemi, nevrüz cemi, vb.) ve ceme kurban adayan çiftin veya kişinin meydana çıkıp semah için hazır olması anlamına gelir. Ortayı açma esnasında kurban sahibi eşlerden küçük olanı, büyüğünün önüne gelir ve bulunduğu yere niyaz ederek semaha kaldırır. Semaha kalkan çift Dede/Baba ve çerağlara doğru yere niyaz edip karşı karşıya durur. Semah dönmek için Dede/Baba'dan dua alınır ve zakirin komutuyla semaha başlanır.

**Doğruca Semahı:** Otman Baba Süreğinde semahların ilk bölümüne verilen addır. Bu bölüm semaha başlarken hazırlık ve ısınma niteliğindedir. Diğer bölümlere göre daha ağır bir tempoya sahiptir ve bu semaha kurban sahipleri dışında kimse katılamaz.

**Karşılama Semahı:** Otman Baba Süreğinde semahların ikinci bölümüne verilen addır. İlk bölüme göre metronom değeri daha yüksektir. Figüratif yapısı doğrucadan farklıdır.

**Halka Semahı:** Otman Baba Süreğinde semahların en son bölümüne verilen addır. Bu bölüm, semahların temposunun en yüksek değere ulaştığı bölümdür. Yapılan figürler diğer iki bölümden farklı bir yapıya sahiptir.

Otman Baba Süreğinde Turnalar Semahı öncesi ve bu semah sırasında geçmişten süregelen ve ibadetin bir parçası olarak yerine getirilen uygulamalar bulunmaktadır. Örneğin; Otman Baba Süreğine bağlı toplulukların cemlerinde muhabbet bölümü bittikten sonra semahlar kısmı başlar. Semahlarda zakirler tarafından ortayı açmak için Dede/Baba'dan müsaade istenir. Zâkirler bağlamalarıyla birlikte dua aldıktan sonra kurban sahipleri meydana yalın ayak bir şekilde geçerek ortayı açar. Duaların alınıp zakirlerin ilk nefesi okumasıyla birlikte doğruca bölümü başlar. Bu bölümden sonra semah dönmeye istekli kişiler de semaha kalker. Semah dönecek canlar, turnaların sadakati temsil ettiği ve bir eşi olduğu düşüncesi ile eş olmasını istediği kişinin yanına giderek niyaz eder. Seçilen eşlerle birlikte semaha durulur. Bu sırada kadınlar ve erkekler, Dede/Baba'nın karşısında yan yana gelecek şekilde ve yüzleri birbirlerine dönük olarak, iki sıra halinde karşılıklı olarak dizilir. Semaha başlamadan evvel semah dönenler yüzleri Dede/Babaya bakacak şekilde, ayak mühürleyerek (sağ ayak başparmağını sol ayak başparmağı üzerine koymak) beklerler. Zâkirler doğruca bölümündeki nefesin ilk beytini okumaya başlar başlamaz semaha kalkan kurban sahiplerinden küçük olan büyüğünün elini öper. "Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali" diyen canlar cemal cemale degecek şekilde birbirlerine niyaz eder ve müziğin ritmine uygun şekilde semah dönmeye başlarlar. Semah dönülürken dedeye ve yanan çerağlara kesinlikle sırtlar dönülmez. Semahın ilk beyti okunduğu esnada Dede/ Baba dua okur:

"Bismişah Allah Allah. Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali.

Pirimiz Hüssem Şah Gani Otman Baba'nın demi devranı yürüye,

(hangi cem türü yapılıyorsa o cemin ismi söylenir ) aşkına. Gerçeğe Hü."

Doğruca bölümünden sonra Turnalar Semahı'nda okunan nefesin çalınmasıyla birlikte ikinci bölüme geçiş yapılır. Bu bölümde Turnalar Semahı'nda turnanın duruş, uçuş ve kanat çırpışlarını simgeleyen figürler sergilenir. Hareketler hızlı değildir, müziğin ritmi ve melodisine göre kollar yan tarafta kanat gibi açılıp kapanarak turnanın kanat çırpışı; ayak sekerek yaptıkları figürlerle de turnanın yürüyüşü taklit edilir. Eşler birbirlerinin etrafında dönerek bu hareketlerini tamamlar.

Semah dönülürken zakir tarafından verilen gizli komutlar eşliğinde (söylenilen sözlerin daha vurgulu şekilde okunması, bağlamanın o esnada daha kuvvetli çalınması) çiftler yan yana düz bir sıra halinde temel hareketlerine devam eder. Semahlarda okunan nefeslerin son bölümlerinde Şah, Pir, Pir Sultan Abdal, Hüsem Şah vb. ulu sayılan kişi isimlerinin yer aldığı dizelerde eller göğüs kısmında sol el alta, sağ el kalbin üzerine gelecek şekilde çapraz olarak kapatılarak semah dönülür. Bu beyit bittikten sonra Turnalar Semahı'nda yapılan figürlere devam edilir. Daha sonra zâkirin bağlamayla birlikte icra ettiği farklı bir ritim kalıbı ve melodiyi beraber halka bölümüne geçilir. Bu bölümde müziğin temposu hızlanır. Bu bölüm figüratif yapısı itibarıyla önceki bölümlerden farklı bir şekilde icra edilir. Halka bölümünün bitiminde zâkir "Aşk Ali Hü, Ya Ali Hü" der ve hareketler ağırlaşarak semaha son verilir. Tıpkı semah başladığı anda olduğu gibi semah dönenlerden küçük olan büyüğünün daha sonra büyük olan küçüğünün elini öpüp görüşerek Dede/Baba'nın karşısında durur. Dede/Baba tarafından semah dönenler için dua edilir. Bu dualar cemi yürüten Dede/Baba'ya göre değişkenlik göstermekle birlikte çalışmada kayıt altına alınan dua metni şu şekildedir:

"Bismi Şah Allah Allah. Semahlar saf ola, muratlar hâsıl ola, divan Hakk'a yazıla.

Eylemiş olduğunuz çark-ı pervazlar Hak için ola, seyir için olmaya.

Hak, Muhammed, Ali yardımcınız ola, semahlarınız Kırklar Semahı ola,

Hak katında, Pir divanında kabul ola.

Her iki cihanda yüzünüz ak, gönlünüz pak ola.

Yüce Rabbim cümlemizin yardımcısı ola, Allah eyvallah. Hü gerçeğin demine "

### **5.3. Otman Baba Turnalar Semahı'nın Müzikal Açıdan Değerlendirilmesi**

Bu bölümde çalışmada ele alınan eser müzikal özellikleri bakımından şu başlıklar altında incelenmiştir:

#### **5.3.1. Melodik Hat Bakımından İncelenmesi**

İnici bir özellik gösteren semahın karşılama bölümü, karar sesi ile başlamaktadır. Eserin yapısına dair önemli bilgileri (karar sesi gibi) vermek ve ezgiye hazırlık olarak icra edildiği düşünülen bu girişin ardından eser, sözlerin icrası ile devam etmektedir.

7. derece sesi ile başlayarak oktav sesine ardından da 4. derece sesinde asma kalış yaparak dizinin güçlü sesinin duyurulduğu belirlenmiştir. Oktav ile 4. derece sesi arasındaki müzik cümlelerinde 6. derece sesin 3 koma diyez olarak kullanımı dikkat çekmektedir. Genel itibar ile 6. derece seste kullanılan bu değiştiricinin ardından, karar veya asma karara yaklaşırken değiştirici alan sesin natürel halde icrası sıklıkla karşılaşılan bir durum iken, bu eserde 6. derece ses için bu durum göze çarpmamaktadır. Bahsedilen, natürel sese geçişin yapılmaması esere has bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Yaklaşık aynı müzikal hat (*musical line*) üzerinde ikinci bir tekrar ile icra edilen eserin dört satırlık kıtasının ilk satırı, 2. kez tekrar edildikten sonra kıtanın ikinci satırının icrası 5. derece ses ile başlamaktadır. 2 ölçü olarak icra edilen bu kısımda 5. derece dominant olmak şartıyla 7 dereceye kadar çıkılarak karar sesi civarına geldiği ve ardından yeden sesinde asma karar duyulmaktadır. Bu kısmın ikinci tekrarında ise melodik hat aynı büyük oranda kalmak şartıyla yeden sesi yerine karar perdesine gelinerek ezgi tamamlanır.

Kıtanın 3. ve 4. satırlarının icrası da yukarıda ifade edilen ve 1. ve 2. satırların icrasında göreceğimiz melodik hat ile aynı biçimde icra edilerek ilk kıta icrası tamamlanır.

Daha önce de bahsedilen 6. derece sesin tamamen 3 koma diyez ile kullanılıyor olması, esere genel kullanım içinde farklı bir müzikal yapı kazandırmaktadır. Bu yapının Türk halk müziği repertuarı dâhilinde sıklıkla karşılaşılan bir durum olmadığını tekrar belirtmek yerinde olacaktır.

Eserin icrasının yapıldığı 9 seslik bir alan mevcuttur. Yöreeye has bir uygulama sayılmayacak olan 9 seslik ses alanı, eserin bu bakımdan yapılacak sınıflandırmalardaki yerini belirlemek adına önemli sayılabilir.

### 5.3.2. Eserin Makamsal Dizi Bakımından İncelenmesi

Eser icrasında kullanılan dizi Türk müziği makamlarından Hüseyini Makamı dizisi ile benzerlik göstermektedir. Türk halk müziği makamsal yapı incelemelerinde, kuvvetli ses, geçici ses değiştiriciler, seyir özellikleri gibi unsurlar bakımından yapılan değerlendirmelerin, beraberinde bazı olumsuz sonuçlar doğuracağı düşünülmektedir. Bu sebeple benzer dizi/makamlarda (uşşak, tahir, neva, bayati vb.) Hüseyini makamı dizisini, bir üst yapı olarak ele alıp konunun ortak noktada daha anlaşılır hale gelmesi adına bu tür bir değerlendirmenin doğru olduğu düşünülmektedir. Anadolu’da da “Hüseyini” adlandırması, makam ve perde isimlendirmelerinde kullanıldığı, bunun yanında; Alevi-Bektaşiler ile birlikte “Kerbela Olayı” olarak bilinen savaşın izlerinin Anadolu halkının yüreğinde özel izler taşıması sebebiyle makamsal adlandırmanın “Hüseyini” ismi ile anılmasında bir sakınca görülmemektedir.

### 5.3.3. Eserin Ritmik Yapı Bakımından İncelenmesi

Metronom bakımından orta hız (andante) olarak adlandırılan metronoma sahip olan semah, 4/4’lük ölçü ile icra edilmektedir. Ağırlıklı olarak bir tane 1/8 ve 2 tane 1/16’lık süre değerlerinin birleşiminden oluşan motifler ile icra edilen eserde,

bunun haricinde bağlama düzeni ile icranın, hız imkânı (ajilite) sağladığı 3 ve 4. seslerde zaman zaman 1/32'lik süre değerine sahip motiflerin de kullanıldığı tespit edilmiştir. Bahsedilen bu motif yapısının, bağlama ile icrada kullanılan yöresel çalış biçimlerindeki farklılık olarak adlandırabileceğimiz tavr/tezenelerden, deyiş tavrı/tezenesi ile uyum sağlaması, eserin semah olan türü konusunda da ritmik yapıyı destekleyici bir unsurdur.

**Not:** Eser, Alevi ve Bektaşî kültürü deyiş ve semahlarında yaygın olarak kullanılan 19 adet perde sistemine sahip ve bağlama düzenine göre akort edilmiş bağlamayla icra edilmiştir. Tel gruplarına göre ayrılan bağlama düzeni akort sistemi Şekil 1'de gösterilmiştir.



Şekil 1: Bağlama Düzeni Akort Sistemi

### 5.3.4. Eserin Formal Yapı Bakımından İncelenmesi

Otman Baba Süreği Turnalar Semahı'nın Form Yapısı hakkında tüm kıtalarda ilk kıtanın müzik cümleleri birebir kullanıldığı için sadece birinci kıta örnek gösterilerek açıklanmaya çalışılmıştır.

1. Kıta: (a+ a<sup>1</sup>+ b+b<sup>1</sup>+ a+ a<sup>1</sup>+ b+b<sup>1</sup>)

1. Mısra: a/ a<sup>1</sup>(tekrar)

2. Mısra: b+b<sup>1</sup>(tekrar)

3. Mısra: a/ a<sup>1</sup>(tekrar)

4. Mısra: b+b<sup>1</sup>(tekrar)

KARŞILAMA (YÜRÜTME)									
b	1.ölçü	2-3. ölçü	4-5. ölçü	6-7. ölçü	8-9. ölçü	10-11. ölçü	12-13. ölçü	14-15. ölçü	16-17. Ölçü
	Giriş	a	a <sup>1</sup>	b	b <sup>1</sup>	a	a <sup>1</sup>	B	b <sup>1</sup>

Tablo 1: Turna Semahı Karşılama Bölümünün Formal Yapısı

Tabloda görüldüğü gibi ezgi cümleleri bazen olduğu gibi bazen de küçük değişikliklerle bölüm süresince tekrar edilmiştir.



## 6. Sonuç ve Öneriler

Semahlar Alevi ve Bektaşî cem törenlerinde ibadetin, müzik eşliğinde gerçekleştirilen önemli ve vazgeçilmez birimlerinden biri olarak görülmekte ve müzikal anlamda Tasavvufî Türk Halk Müziği Repertuvarının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu bölümde çalışmanın amacına bağlı olarak Otman Baba Süreğinde icra edilen Turnalar Semahı'yla ilgili veriler incelenmiş ve sonuç itibarıyla aşağıdaki tespitler yapılmıştır.

Otman Baba Turnalar Semahı; metronomu orta hızda (andante) olan, kullanılan dizi Hüseyini makamı dizisiyle benzerlik gösteren, 4/4'lük ölçüye sahip, 9 seslik bir ses alanında icra edilen ve karar sesi "la" olan müzikal bir yapıya sahiptir. Bu yapıyı porte üzerinde müzikal olarak Şekil 2'deki gibi ifade etmek mümkündür.



Şekil 2: Turnalar Semahında Kullanılan Dizi

Eşlik çalgısı olarak, bağlamanın kullanıldığı, eserlerin bağlama ve bozuk düzen akortlarında icra edildiği görülmüştür. Anadolu'da görülen icra çeşitliliği ve tezenesiz çalış şekillerinden farklı olarak yörede eserin daha sade ve tek bir ritim dokusu üzerine yapılandırılarak çalındığı da tespitlerimiz arasındadır. Vokal icrasında yerel ağız özellikleri kullanılmamış, eser yazıldığı gibi icra edilmiştir.

Edebi yapıdaki sözel öğelerinde ise halk edebiyatı nazım türlerinden ağırlıklı olarak 11 heceli koşma türünde yazılan şiir kullanıldığı görülmüştür. Sözleri, Alevi ve Bektaşî inanç sistemi ve tasavvufî dünya görüşünden bahseden eser, Alevîlerin "yedi ulular", "yedi büyük" veya "yedi kutup" diye adlandırdığı isimlerden biri olan Pir Sultan Abdal'ın şiirinden seçilmiştir.

Turnalar Semahı'nda sergilenen figürler turnanın göklerde süzülüşünü, kanat çırpışlarını ve uçuşunu tasvir etmektedir. Elde edilen sonuçlardan yola çıkarak ileride konu ile ilgili başka araştırmalara örnek olacağı düşünülen başlıca öneriler şu şekilde sıralanabilir:

Çalışmada elde edilen bulgular, yörenin semahları hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayacağı gibi, elde edilen sonuçlardan yola çıkarak bölgeler arasındaki benzerlik ve farklılıkların tespit edilmesi yönünden de karşılaştırmalı müzikoloji araştırmaları için katkısı olacağı düşünülmektedir. Bölgede yapılan en kapsamlı çalışmalardan birisi olarak Hüseyin Yalırık tarafından kaleme alınan "Trakya Bölgesinin Tasavvufî Halk

Müziği- (Notalarıyla) Nefesler-Semahlar” adlı eserin sonuç bölümünde (Yaltırık, 2002: 418) yörede icra edilen semah ve nefeslerin müzikal özellikleri belirtilmiştir. Bahsi geçen çalışmanın referansından hareketle; Turnalar Semahı'nın ait olduğu yörenin müzik geleneği ve folkloru dâhilinde özellikler gösterdiği tespit edilmiştir. Öyle ki bölgede icra edilen diğer semah ve nefeslerle benzer makamsal (Hüseyni) ve metrik (4/4'lük ölçü) yapıya sahip olması, bunlara ek olarak yine bağlama ile icra edilmesi, söz konusu ortaklıkları belgeleyen verileridir.

Söz konusu tespitlerin yanı sıra yöredeki zengin müzikal birikimin ortaya çıkarılması, geleneklerin yaşatılması ve kültürel aktarımın devamlılığının sağlanması adına önerilere; alanında uzman kişilerin dâhil olduğu disiplinlerarası ve ekonomik yönden desteklenecek bir projenin hayata geçirilmesi; Otman Baba'nın etki sahası içerisinde bulunan ve isimleri makalede anılan bugün Bulgaristan sınırları içerisinde bulunan şehir, kasaba ve köylerde araştırmaların yapılması; elde edilen bilgilerin kayıt altına alınarak bilimsel incelemelere tâbi tutulması çalışmanın önerileri kapsamında, farkındalık yaratacak teşviklerle sağlanmalıdır.

## Kaynaklar

### Yazılı Kaynaklar

- Abdal, Küçük. *Vilâyetnâme-i Otman Baba*. Ankara Cebeci Semt Ktp. Nr. 495.
- Aytaş, Gıyasettin. (2003). “Türkülerde Turna”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 28, 13-33.
- Birdoğan, Nejat. (2006). *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. 5. Basım, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. (1990). *Semahlar*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Çıblak, Nilgün. (2005). *Mersin Tahtacıları Halk Bilimi Araştırmaları*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Demir, Sertan. (2013). *Türk Halk Müziğinde Türler*. İstanbul: Usar Yayıncılık.
- Durbilmez, Bayram. (1999). “Muhyiddin Abdal'a Göre Hacı Bektaş ve Otman Baba”. *Folklor / Edebiyat Dergisi* 18, 133-140.
- Ersal, Mehmet. (2015). *Balkanlar Alevi mi Bektaşlı mı? Ocak mı Sürek mi? Balkanlarda Alevilik Bektaşılık*. İstanbul: Çorlu Belediyesi Yayınları.
- Erseven, Cem İlhan. (1990). *Alevilerde Semah*. 1. Basım, İstanbul: Ant Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdulkaki. (1969). *100 Soruda Tasavvuf*. Gerçek Yayınevi.
- Gramatikova, Nevana. (2002). *Otman Baba: One of the Spiritual Patrons of Islamic Heterodoxy in Bulgarian Lands” Etudes Balkaniques*. Sofya.
- Güray, Cenk. (2010). “Semâ'dan Semah'a Bir Sonsuz Devir”. *Türk Kültürü ve Hacı*

*Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 56, 139-145.

- Korkmaz, Esat. (2000). *Anadolu Aleviliği (Felsefesi-İnancısı-Öğretisi-Erkâm)*. 1. Baskı, İstanbul: Berfin Yay.
- Melikoff, Irene; Bruinnes, Martin Van; Bumke, Peter J. ; Efendiev, Oktay; Dumont, Paul; Roux, Jean-Paul. (1997). *Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme, Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevilik*. Çev: İlhan Cem Erseven. İstanbul: Ant Yayınları.
- Onatça, Neşe Ayışıt. (2007). *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı Müzikal Analiz Çalışması*. 1. Baskı, Ankara: Bağlam Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*. 2. Baskı, İstanbul:Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Salcı, Vahit Lütfi.(1940). *Gizli Türk Halk Musikisi*. İstanbul: Nümune Matbaası
- Şahin, Haşim. (2018). *Dervişler ve Sufi Çevreler: Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufî Şahsiyetler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Tamay, Sedat. (2009). “Bir İbadet Ritüeli Olarak Semah ve Tahtacılar Semahının Halk Bilimi ve Müzik Bilimi Açısından İncelenmesi”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 1, 166.
- Taşğın, Ahmet ve Atay, Öner.(2019). “Hazreti Şahın Avazı Turna Derler Bir Kuşadır. Hacı Bektaş Velayetnamesinde Turna ve Turna İlahisi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 92, 83-100.
- Yaltrıık, Hüseyin. (2002). *Trakya Bölgesinin Tasavvufî Halk Müziği, Nefesler-Semahlar*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.
- Yazıcı, Tahsin. (1979). “Sema”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, c.10, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 464-467.
- Yörükân, Yusuf Ziya. (2005). “Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri”: *Şamanizm*. Ankara.

### **Sözlü Kaynaklar**

- KK-1: Burhan Dereli, (Zakir), 50, lise mezunu, serbest meslek, Tekirdağ/Türkücü köyü, 2020.
- KK-2: Hayati Dağlıoğlu, (Dede/Baba), 68, yüksekokul mezunu, emekli,Kırklareli/Babaeski, 2020.
- KK-3: Erbey Kılıç, (Dede/Baba), 65, ilkokul mezunu, emekli, Edirne/Köşençiftliği köyü, 2020.
- KK-4: Hasan Özer (Zakir), 68, ilkokul mezunu, emekli, Edirne/Köşençiftliği köyü, 2020.

KK-5:Refik Engin, (Araştırmacı/Yazar), 64, lise mezunu, çiftçi, Tekirdağ, 2020.

KK-6:Selahattin Eren, (Zakir), 66, emekli, ilkokul mezunu, Edirne/Köşençiftliği köyü, 2020.

### İnternet Kaynakları

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. (2020). “Sürek”. Erişim tarihi: 19.03.2021. <https://sozluk.gov.tr>

Dedekargınoğlu, Hüseyin. (2010). “*Dedelik Kurumu ve Sürek Anlayışı*”. [https://www.academia.edu/30705517/DEDEL%C4%B0K\\_KURUMU\\_ve\\_S%C3%9CCEK\\_ANLAYI%C5%9EI](https://www.academia.edu/30705517/DEDEL%C4%B0K_KURUMU_ve_S%C3%9CCEK_ANLAYI%C5%9EI) (e.t. : 05.01.2020).

### Ekler

#### Ek 1: Turnalar Semahı Notaları

Kaynak Kişi:  
Selahattin Eren (Zakir)  
Hasan Özer (Zakir)

### Turnalar Semahı

Derleyen ve Notaya Alan:  
Çiğdem Abda

tempo: 90 bpm



Ye men el le rin den be ri ge lir ken



Ye men el le rin den be ri ge lir ken



tur na lar A li mi gör me di niz mi

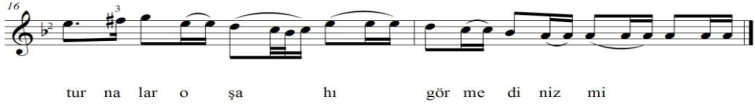
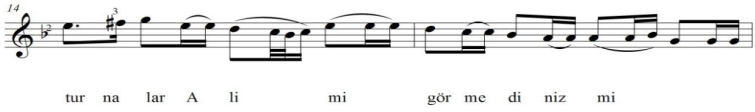


tur na lar o şa lı gör me di niz mi

## Ek 2: Turnalar Semahı Nota ve Söz

2

Turnalar Semahı



2

3

4

Şahım Hayber Kalesini yıkarken

Kim gördü deryada balık izini

Pir Sultan'ım derki konup göçelim

Nice yezid helak oldu bakarken

Kamber öptü Ali'min iki yüzünü

Gelin Kevser şerbetinden içelim

Muhammedim Miraca çıkarken

Sizde derler Ali'min hep avazını

Ali'min uğruna serden geçelim

Turnalar Ali'yi görmediniz mi?

Turnalar Ali'yi görmediniz mi?

Turnalar Ali'yi Görmediniz mi?

(Turnalar o Şah'ı görmediniz mi?)

(Turnalar o Şah'ı görmediniz mi?)

(Turnalar o Şah'ı görmediniz mi?)

(Aşk Ali Hü Ya Ali Hü)

**Pir Sultan Abdal**

Not: Turnalar Semahı nefesinin sözleri zâkirin okuduğu deftere bağlı kalınarak yazılmıştır. Kimi kaynaklarda ve zâkirlerin okuduğu nefeslerde sözler değişiklik gösterebilir.

### Ek 3: Fotoğraflar



**Fotoğraf 1:** Semah başlamadan önce elin öpülmesi



**Fotoğraf 2:** Semah başlamadan önce elin öpülmesi



**Fotoğraf 3:** Semah dönenlerin cemal cemale



**Fotoğraf 4:** Semahın başlangıç kısmı



**Fotoğraf 5:** Turnanın kanat hareketlerinin tasviri



**Fotoğraf 6:** Turnanın gökte uçuşunun tasvir edilmesi



**Fotoğraf 7:** Şah beyitinin geçtiği kısımda Baba/ Dedeye selam verilmesi.



**Fotoğraf 8:** Semahın bitiminde semah dönenlerin , Baba/Dededen dua alma anı





# TRUE-TO-FORM SURVEY ON THE SHRINE OF IDRIS BABA IN PÉCS\*

Pécs'deki İdris Baba Türbesi Üzerine Gerçeğe Uygun Tarama Araştırması

Gergő Máté KOVÁCS\*\*

Krisztina FEHÉR\*\*\*

## Abstract

The shrine (*türbe*) of İdris Baba is one of the two Ottoman mausolea which can be visited in the territory of Hungary. Today, the shrine is in good condition and following several 20th century restorations, the buildings reflect their original conditions of the Ottoman period. However, the building had several different functions which resulted in modifications in its architectural features after the Ottoman rule in the region. During the 20th and 21st centuries, survey drawings were prepared to document the characteristics of the building, however, the last, true-to-form survey and TLS-scanning resulted in detailed documentation of the structural features of the monument. The aim of this article is firstly, to describe the methodology of the applied survey and to compare it with the previous drawings of the 20th century. In addition, it aims to analyse the detailed, true-to-form survey drawings of the building which contributes to record the evidence of the architectural modifications and propose ideas about the eventuating reasons.

**Keywords:** Türbe/mausoleum, Hungary, Ottoman Architecture, İdris Baba, True-to-form Survey, TLS-scanning.

## Öz

İdris Baba Türbesi, Macaristan topraklarında ziyaret edilebilecek iki Osmanlı türbesinden biridir. Türbe günümüzde iyi durumdadır ve 20. yüzyıldan kalma birkaç onarımdan sonra, yapılar Osmanlı dönemindeki orijinal hallerini yansıtmaktadır. Ancak yapının, bölgedeki Osmanlı yönetiminden sonra mimari özelliklerinde değişikliklere neden olan birkaç farklı işlevi vardır. 20. ve 21. yüzyıllarda, yapının özelliklerini belgelemek için rölöve çizimleri hazırlandı, ancak son, gerçeğe uygun tarama araştırması ve TLS taraması, anıtın yapısal özelliklerini ayrıntılı şekilde belgelendirdi. Bu makalenin amacı, ilk olarak, uygulanan araştırmanın metodolojisini açıklamak ve 20. yüzyılın önceki çizimleriyle karşılaştırmaktır. Buna ek olarak, mimari değişikliklerin kanıtlarını kaydetmeye katkıda bulunan yapının ayrıntılı, gerçeğe uygun tarama araştırması çizimlerini analiz etmeyi ve olası nedenler hakkında fikirler önermeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türbe, Macaristan, Osmanlı Mimarisi, İdris Baba, Gerçeğe Uygun Tarama Araştırması, TLS-taraması.

---

\* Geliş Tarihi: 02.07.2021, Kabul Tarihi: 08.08.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.003

\*\* Architect, Specialised Engineer in Preservation of Built Heritage, BA Philologist in Eastern Languages and Cultures (Turkish Studies), PhD, Research fellow, Budapest University of Technology and Economics, Department of History of Architecture and Monument Preservation. kovacs.mate.gergo@epk.bme.hu, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8308-7767>

\*\*\* Architect, Specialised Engineer for Monument Preservation, PhD, Assistant lecturer, Budapest University of Technology and Economics, Department of History of Architecture and Monument Preservation. feher.krisztina@epk.bme.hu, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9739-2159>

## 1. Introduction

The shrine (*türbe*) of Idris Baba is one of the two Ottoman mausolea that are still standing in good condition and can be visited in Hungary. The exact number of the mausolea erected during the Ottoman era of Hungary cannot exactly be determined. According to Ekrem Hakkı Ayverdi, there were at least 17 (Ayverdi, 2000: 84), according to Balázs Sudár, at least 18, however, it could be even as many as 22 (Sudár, 2013: 39, 70-91).

One of the still remaining shrines was erected by Yahyapaşazade Mehmed Pasha, the *beylerbeyi* (governor general) of Buda between 1543–1548 for the honored Bektashi dervish, Gül Baba in Buda (Ágoston–Sudár, 2002.; Yılmaz, 2013.). The second türbe which still can be visited is the one that was erected for Idris Baba in Pécs.

About the person of Idris Baba and the fact that over his tomb a ‘dome’, therefore a türbe was constructed, Ibrahim Peçevi and Evliya Çelebi provided data (Sudár, 2013: 9-10, 12). The exact date of Idris Baba’s death is unknown, however, according to a legend about him, it could be 1592. This proves that his death must have happened after that, and his türbe was standing during the time of Peçevi in 1640, therefore the building was constructed between these dates, around the 1600s (Sudár, 2013: 43-44).



**Figure 1:** The shrine (*türbe*) of Idris Baba in Pécs. (Photograph: Authors, 2018)

The building's spatial organisation is similar to the other shrine which was built for Gül Baba in Buda, however the materials, and the design of the door and windows are different. The plan of the shrine is octagonal and it was covered with a hemispherical dome - as usual in Ottoman architecture of the 15th-16th centuries. The material of the walls is rubble stone masonry, with some layers of brick in irregular rows. The dome is constructed of limestone blocks and covered with tiles (Figure 1). Since the shrine of Gül Baba in Buda was constructed of limestone walls and a brick dome covered with lead, the difference in building materials is significant.

The building has an external wall surface of 130.3 m<sup>2</sup>, an internal wall surface of 127.5 m<sup>2</sup> and a floor area of 44.69 m<sup>2</sup>. It has windows on two levels, the lower ones are three square windows and the upper ones are three circular windows.

## 2. Brief History of Architectural Modifications

After the reconquest of Pécs, from 1695 on, the türbe was owned by the Jesuits and used as a chapel (Sudár, 2013: 52). Several modifications were implemented to the building. One of the most significant changes was an entrance with a pointed arched door frame, added to the west facade. Besides walling off the original Ottoman ones, the Jesuits opened large windows with semi-circular shutters on the north and south facades. The altar of the chapel was probably situated on the east wall.

After the Jesuit period, the building became the property of the city, and from 1793 on it was used as a gunpowder depot (Sudár, 2013: 57). At that time, a new door was opened on the southeast facade by closing the previous entrance and windows, and this was the case until the restoration of István Möller<sup>1</sup> in 1913 (Sudár, 2013: 61).

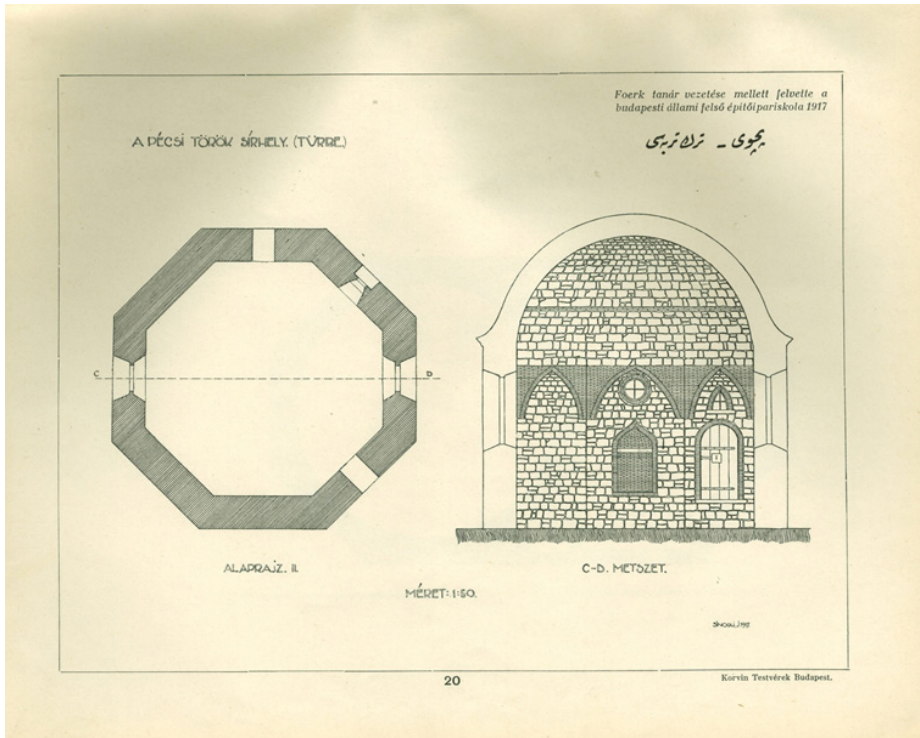
By the comprehensive restoration works of Möller, in addition to reopening the pointed arched doorway, the east and southeast windows were partially restored (from the inside as niches and on the outer facade as window frames) and the previously closed Baroque windows were reopened. However, the dome was only covered with cement, later shingled, and the building was not plastered.

In 1917, a series of survey drawings of the shrine was prepared by students under the supervision of Ernő Foerk<sup>2</sup>. Beginning in 1912, the Budapest Hungarian State High Construction Industry Academy announced the so-called 'Vacation Surveys' for its students with the supervision of Foerk. Between 17-29 June 1917 supported by the Hungarian state and the National Committee of Monuments ('Műemlékek Országos Bizottsága', MOB), Foerk supervised a study-tour with the aim of surveying the Ottoman buildings in Bács, Pécs and Szigetvár.

The survey program contained 20 buildings and details from various cities of Hungary (Budapest, Eger, Érd, Pécs, Szigetvár, Bács, Temesvár). The drawings were made by 2nd and 3rd year students of the Academy. Professor Ignác Kúnos, the eminent scholar of Ottoman language and Turkish literature, was also involved in the

survey. Some Ottoman inscriptions on the tombstones in Temesvár were registered by Semih Rüstem, who could write in Ottoman, and were translated to Hungarian by Kúnos. This proves the interdisciplinarity of the program. As an introduction, a summary text was also published by Foerk, which gives a brief functional typology of the Ottoman buildings. Despite his Turanian ideological approach, Foerk evaluated the Ottoman era by the examination of the monuments themselves, instead of by written sources. (Foerk, 1918).

The drawings of Idris Baba's türbe have been made by Foerk's student, János Sinogli. His drawings serve as important sources regarding the colorful history of the building (Figure 2). Two plans, three sections and the West elevation of the octagonal türbe have been documented. However, at that time the building was not identified as Idris's tomb, therefore as a title, only 'türbe of Pécs' was written (Kovács–Fehér, 2019).



**Figure 2:** The survey drawing with the title of 'Turkish Tomb in Pécs (Türbe)' drawn by János Sinogli under the supervision of Ernő Foerk in 1917. (Source: Foerk, 2018: 20)

The result of the survey program of Ottoman buildings, as well as the activity of the Turkish students, has drawn the attention of the diplomatic representatives of the Ottoman Empire, and counsellor general Ahmet Hikmet and Abdüllatif Efendi visited the Academy in March 1918. The Yearbook has mentioned them as '*Achmet Hikmet török főkonzul Ő Excellentiája és Abdul Latif török főpap*' [His Excellency Achmet Hikmet Turkish Consul General and Abdul Latif Turkish 'Pontifical'] who were 'excessively interested in the situation of the Turkish youths' (Schoditsch, 1918: 8). The official visit has been recorded in the aforementioned yearbook of the institute. The occasion of the visit was probably the presentation of the Ottoman survey program by Ernő Foerk. According to the diary of Foerk, it was on 13 March 1918 (MMA MÉM MDK Archives, Diary of Ernő Foerk: 73).

At that time the building was owned by the Children's Hospital of the Baranya County Council (Sudár, 2013: 67). On 21 October 1955, the management of the Children's Hospital informed the Secretariat of the Council of Architecture (Építészeti Tanács) that the monumental dome of the türbe on the hospital's territory had leaked from the West side. The response letter of 11 December 1949, following the notification, obliged the hospital to repair the problematic parts of the monument, which had been used as a medicine and rolls warehouse, on the basis of Decree-Law No. 13 of 1949. In 1960, a joint plan for the restoration and tourism development of the monument was prepared by the Tourist Office of the City of Pécs and the National Inspectorate of Monuments. According to the decision on 19 August 1960, the monument together with a defined area was taken and assigned to the Tourist Office of the City of Pécs for touristic use.

In 1960, architect Ferenc Erdei made a survey on the problems of restoration of the türbe. A decision of 25 January 1961 placed the monument and the adjacent parts of the area under the management of the Pécs Municipality Tourist Office, and the Children's Hospital left the monument. In the same year, the restoration of the building began with the archaeological research of Győző Gerő and Mária Sándor (Gerő-Sándor, 1960). Prior to research, the plaster was removed from the interior and exterior surfaces of the walls, and the windows became clearly visible. During the research, all the detected, historical Ottoman windows were re-opened. Their inner surface of the frame was plastered and covered with whitewash. Also, the Ottoman doorway with straight lintel was plastered. According to the research report, fragments of inscriptions were found in the masonry filling of the original entrance. The doorway may originally have had a simple wooden or stone frame.

In several places, traces of wooden beams were visible. The windows decorated with a recessed arch facet with ogee arch were considerably small, almost regular squares. There were no overhead windows but small circular openings above them. The research report stated that in the Baroque period, presumably by enlarging one of the windows, an altar chamber was built in the shrine. At that time the Gothic

pointed arched stone doorframe and the present entrance were placed. To the left of the Christian door, there is the original Ottoman entrance. From the Baroque filling masonry of this former, several fragments of Ottoman gravestones have been excavated. After the opening of the türbe's floor, an excavation was carried out in the building between 1 and 11 November 1961 to excavate the tomb of Idris Baba. During this excavation, the skeleton of the dervish was found. The tomb was dug into the rock and partly into the topsoil above. The excavation firstly led to the identification of the soil layers in the inner area of the shrine, which consisted of "driftstone, sand fill, yellow sand, dark brown tamped earth with fragments of cup-pebble, light brown earth, lime-strip, mortar-loam rubble, lime-strip rock". The tile fragments in the soil indicate the original roofing material as tiles. The excavation clearly revealed the solution of openings and structures from the Ottoman construction period, but no intact opening frames were found.

The project for the restoration of the türbe was designed by the architect Károly Ferenczy in August 1961, based on the projects of István Cseh and Ferenc Erdei, at the same time as the construction work was started (Ferenczy, 1961). Considering the existing condition and the results of the archaeological research, the restoration work included the installation of a red conical tiling on the hemispherical dome. The exterior facades were left unplastered. The openings were finished in the original layout and form, with wired glass set into the masonry openings. Small solid bricks were used to close the windows which were not the original Ottoman ones. Based on the assessment in the plans, the research and excavation have resulted in a credible reconstruction of the Turkish state of the türbe, at least in theory (Ferenczy, 1961). The structural design and dimensions of the door and window openings and the fact that the interior walls were originally plastered and whitewashed could be established with complete authenticity. The walls were probably decorated with painted inscriptions, judging from the fragments recovered. The original restoration project would have included whitewashing in the interior facade, but this was not carried out. The floor is now covered with concrete.

In the former survey, the designers pointed out that the lack of direct study of the Turkish monuments made it difficult to carry out a detailed restoration from a theoretical and methodological point of view. For this reason, the project did not include the restoration of the dome, the reconstruction of the entrance door, and the complete reconstruction of the window structure.

During the years of 2020-2021, heritage conservation and preservation works were carried out on the türbe by the cooperation of the Gül Baba Heritage Foundation and the NÖF (National Heritage Conservation Development Nonprofit Ltd) which manages the building as a property of the Hungarian state.

### 3. The Methodology of the True-To-Form Survey and the TLS Scanning Applied on the Building

In 2018 a thorough architectural survey and scientific research of the shrine of Idris Baba was carried out by the authors. For this documentation and research, true-to-form survey methodology was applied. True-to-form survey means that all the measurements and data of the buildings are recorded in a coordinate system that is independent from the building itself. In Turkey, the methodology is also known as an analytical survey. For the data acquisition phase of the survey of the shrine, a Leica total station and a Leica BLK360 laser scanner were used. Data processing and the final drawings were created with Autodesk Recap Pro and AutoCad software. Based on the true-to-form survey drawings and the overview of the historical sources and archives, the periodization of the building could be completed in detail.

The survey of historic buildings always played a key role in architectural education and monument preservation in Hungary. From the establishment of the Royal Joseph University in 1871, Imre Steindl, the first professor of the Department of Architecture, followed the educational model of his Vienna master Friedrich von Schmidt. One of the main principles of this educational model was to learn, examine, draw, and measure historic buildings during summer survey camps. As a result of these regularly organized summer programs between 1874 and 1882, the Association of Architectural Students of Technical University under Steindl's leadership published the survey drawings of several Hungarian monuments with the title of '*Magyarországi Műemlékek*' (Monuments in Hungary) in 1878 (*Magyarországi Műemlékek*, 1878). The method of survey meant carefully constructed manual drawings reaching especially sophisticated structural and esthetical standards in the details. Despite the virtuosity of the drawing technique, the accuracy of these surveys can be questioned, because the drawings rarely represented the real state of the buildings or ruins. Often substituted versions or even modifications in a purist manner were drawn instead (see Fehér, 2017).

The approach to survey has changed radically in the next few decades. Breaking away from purist principles, István Möller applied surveys interpreting the buildings in their real state, taking into account all the historical layers. His scientific approach in surveys served his research on monuments, prepared prior to his restoration projects. In 1910 Möller was sent by the MOB to maintain and restore the gunpowder store of the city of Pécs (the former shrine of Idris Baba), he created several survey sketches, that now serve as important graphic sources for the research and periodization (MMA MÉM MDK Archives, Notes of István Möller: 303/2).

Möller often involved his students in his survey and restoration projects, like Kálmán and Géza Lux, Károly Csányi, or Ödön Dümmerling, who adopted and followed his principles. Ernő Foerk, who led the student summer camp in 1917 for the survey of 20 Ottoman monuments, including the shrine of Idris Baba in Pécs, was also Möller's student.

During the last two decades the methodology of monument survey has been radically renewed by the application of the so-called true-to-form survey. With this method, all the dimensions and data regarding the geometry and the physical state of the building are recorded in an absolute coordinate system that is independent of the building. By this approach, idealization, abstraction, or preliminary conceptions regarding geometry can be avoided. The true-to-form survey also means the systematic examination of the building structures, and to record on the drawings each sign of historical constructions, modifications, and distortions. In this manner, conclusions about the history of construction can be drawn on a firmer basis, in a non-destructive way.

Several tools can be applied to create an absolute coordinate system for the true-to-form survey. The manual way for establishing an independent coordinate system is hanging a cord net stretched on the building, but it is less and less used since digital technologies revolutionized the operation (about the methodology of traditional survey methodology see Hajnóczy, 1956). True-to-form survey also demands a careful drawing technique. An essential part of the process is the production of site drawings, which must be sufficiently accurate and detailed to be able to record graphic and textual observations regarding the state and history of the building (e.g. materials, cracks, associated structures, technical parameters, etc.). This meticulous work provides a unique opportunity to thoroughly learn and understand the building with non-destructive analysis. The traditional true-to-form survey with manual drawing was complemented by digital and laser-based survey technologies in the last two decades. With proper site drawings, the absolute coordinate system can be easily provided by a laser total station for instance. The on-site manual drawing also can be worked out in a preliminary determined digital coordinate system. In most of the cases the final drawings are created with CAD programmes, based on the on-site sketches, notes and data recording.

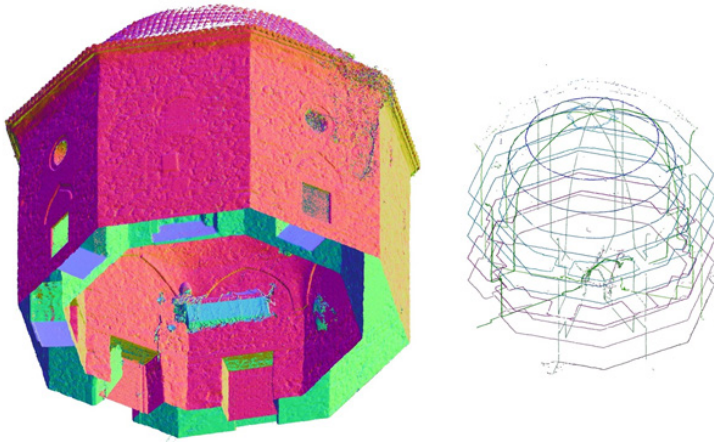
Laser scanning certainly meant the revolution of monument survey. Laser scanners create digital point clouds by recording large amounts of data (coordinates and other features of points) in a relatively short time on the spot. After accurate data processing, sections can be generated from the point clouds (Figure 3), which can reveal objective information about the geometry and hidden evidence (e.g. former deformations of the building) of construction history in a non-destructive manner. Laser scanning cannot detect any traces behind the surfaces, but by its accuracy, such details can be observed, that are not visible to the naked eye. For instance, by the exact survey of the 3D geometry of the building, non-visible distortions and deformations of the structure can be detected, which can refer to former modifications or different construction periods.

The technology and approach of true-to-form survey are especially evaluated in the research of historical buildings, monuments, and represents the important



source of Building Archaeology (“Historische Bauforschung (see Mader, 1989; Schuller, 1990; Mezős, 2008; Halmos-Marótyz, 2010; Krähling-Fehér, 2019). From the most important survey and research projects of the Department of History of Architecture and Monument Preservation of Budapest University of Technology and Economics first and foremost the true-to-form survey and ‘Bauforschung’ of the Marionett Opera and Orangerie of the Eszterházy Palace of Fertőd (Hungary) is to be mentioned (Krähling et al, 2006a; Krähling et al, 2006b). Following the tradition of summer survey camps, the department usually organises summer programs for students with survey experience. Among others, the true-to-form survey and scientific research of the building parts of the Cathedral of Alba Iulia (Romania) (Halmos-Marótyz, 2015; Halmos-Marótyz, 2018), several Romanesque churches of Burgundy (France) (Daragó-Bakonyi, 2011; Daragó-Bakonyi, 2015a; Daragó-Bakonyi, 2015b), the medieval Tour d’Argent of l’Isle-sur-la-Sorgue (France), the Historical Building of the Transylvanian Ambassadors in Istanbul, the White Tower (‘Fehér torony’) of the Royal Castle of Esztergom and the Cistercian Abbey of BÉlapátfalva can be mentioned. Similar to the shrine of Idris Baba, the true-to-form survey of the shrine of Gül Baba and the canopy shrine of Ilok (Croatia) were also carried out with laser scanner by Gergő Máté Kovács.

For the true-to-form survey of the shrine of Idris Baba, the independent coordinate system was provided by the total station and the laser scanner (Figure 3), while the final drawings were created with CAD programs. The combination of the data from the two laser based equipments resulted in a firm base for the survey drawings. The total station can record individually selected points on the building, while the laser scanner can collect huge amounts of data without selection. This means that individual points cannot be identified in point clouds, so the application of discrete points measured by the total station was especially useful for further photogrammetry, which was additionally used for the more detailed facade drawings.

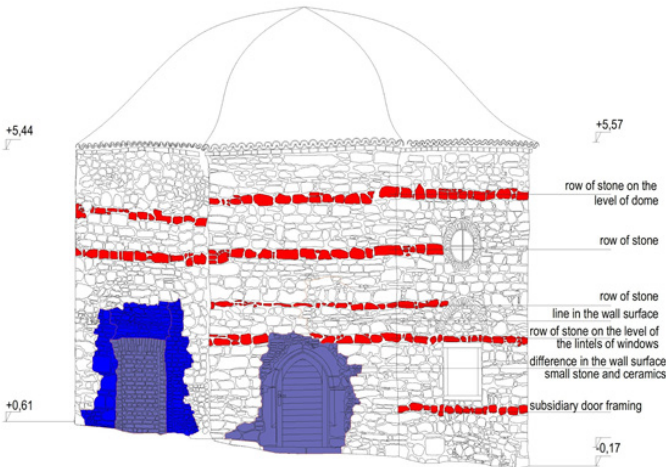


**Figure 3:** Point cloud of the shrine of Idris Baba with generated horizontal and vertical sections. (Source: Authors)

Compared with the former survey drawings of the shrine, the true-to-form survey of 2018 can be considered as the most detailed and accurate one so far. The first survey was carried out by Möller in 1910, who drew sketches and took notes about the most important measurements (MMA MÉM MDK Archives, Notes of István Möller: 303/2). In 1917, under Foerk's supervision János Sinogli created esthetic drawings of the shrine, with valuable information about the number and shape of the windows and the entrance, but without accuracy. These drawings are more idealised, concerning for instance the wall texture (Foerk, 2018: 20; MMA MÉM MDK Plan Collection, 13212). Later, in 1942 Gyula Gosztonyi surveyed the building (MMA MÉM MDK Plan Collection, 4681). He distinguished the main modifications of the 17-18th and 19-20th centuries in the wall texture of the inner and outer facades, and he drew quite detailed sections with periodization, however, the stones and ashlars were not represented. The survey drawings for Ferenczy's restorations in 1961 were similar to Möller's pragmatic sketches, with the accurate measurements of the relevant details (MMA MÉM MDK Plan Collection, 14807, 17758). During the survey and research of 2018, the facades of the shrine were drawn stone by stone, with the exact masonry texture. This allowed us to identify the borders of modified surfaces during the different periods of the building in accordance with the archives and historic sources. By the examination of the wall textures (Figure 4-11), the proper graphic image of each different period could be individually represented (Figure 12).

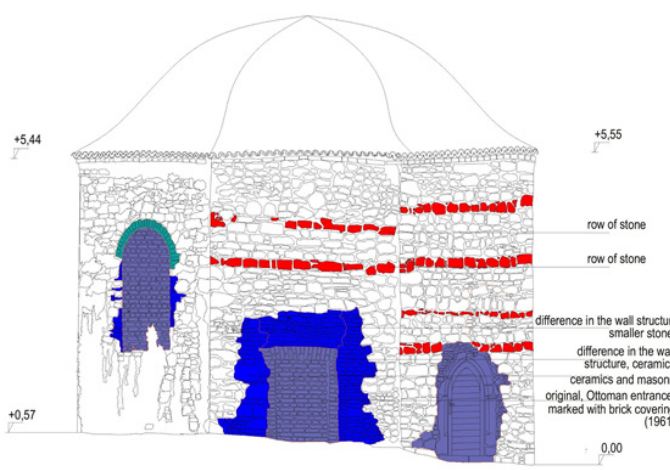
#### 4. The Description and Results of the Survey in 2018

By the detailed investigation of the true-to-form survey, several architectural details, which were observed, could be juxtaposed with the modifications known from the history of the shrine.



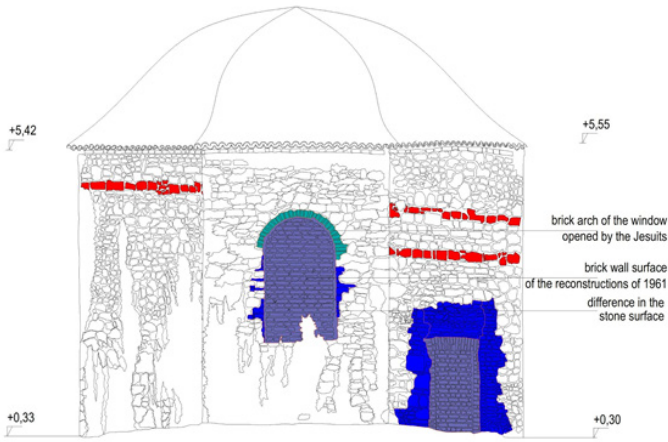
**Figure 4:** Analysis of the west facade. (Drawing: Authors. Red: Ottoman stone rows; blue and purple: structures added after the Ottoman times.)

On the west facade (Figure 4) there is the entrance with a pointed arch in stone framing, opened by the Jesuits when they converted the building into a chapel. The Gothic stone frame was used secondary in the shrine. Its origin is totally obscure. Around the portal, the boundary between the former Ottoman masonry and the material of the subsequently built opening is sharply demarcated. Above the entrance, there is a series of levelling stones running in front of the wooden lintel beams across the entire facade. In addition, three sharply contrasting wall parts of coursed stone and bricks are visible on the facade, the uppermost of which extends at the inner shoulder height of the dome. This wall is located at the height of the bracket of the brick-lined vault visible on the inner facade and supports the dome. The profile of the cornice crowning the facade needs to be restored.



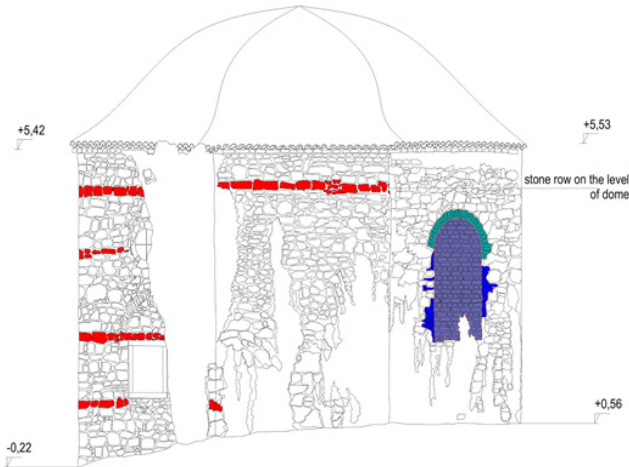
**Figure 5:** Analysis of the northwest facade. (Drawing: Authors. Red: Ottoman stone rows; green, blue and purple: structures added after the Ottoman times.)

According to Győző Gerő, the original, Ottoman-era entrance door was on the northwest facade (Figure 5). Therefore, during his restoration works in the 1960s, this surface was marked with a small solid brick wall. The flat arch of the door is horizontal and is faced with small bricks in front of wooden lintels. On each side of this brick surface, there is a sharply defined contour. This may have been created to fill a gap left by the removal of a possible front roof, or a small portico. Therefore, according to the wall structure, there might have been a front roof, however, further research is required to support this assumption. The question of a possible front-roof over the entrance door, which could also be based on Balkan or Anatolian analogies, could be clarified by archaeological excavation of the ground in front of the facade if any foundations are found.



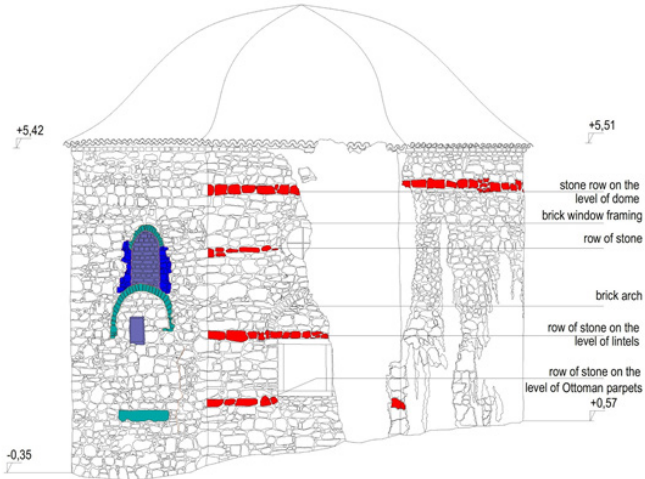
**Figure 6:** Analysis of the north facade. (Drawing: Authors. Red: Ottoman stone rows; green, blue and purple: structures added after the Ottoman times.)

On the north facade (Figure 6), there is a former semi-circular arched window closed with small solid bricks. This window was opened when the building was a Jesuit chapel. On two sides, the gap between the Ottoman-era masonry and the brick infill is marked by a replacement of the rubble stone. The upper brick arch of the formerly walled opening can also be observed.



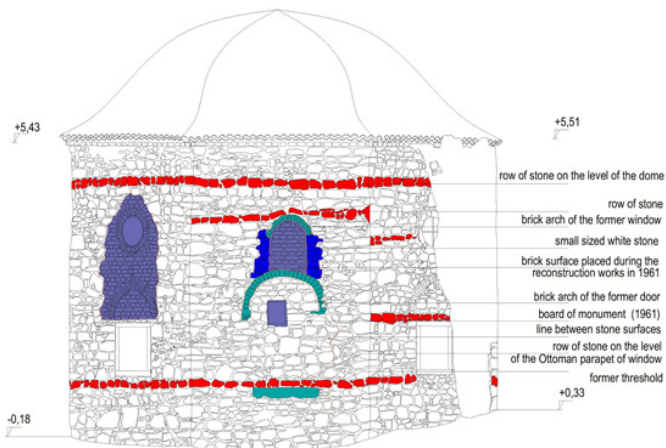
**Figure 7:** Analysis of the northeast facade. (Drawing: Authors. Red: Ottoman stone rows; green, blue and purple: structures added after the Ottoman times.)

On the northeast facade (Figure 7) a sharply horizontal levelled row of stones extends at the inner shoulder height of the dome. The dome is supported by pointed arches in each corner in the interior. From the exterior, the facade is partially covered with vegetation.



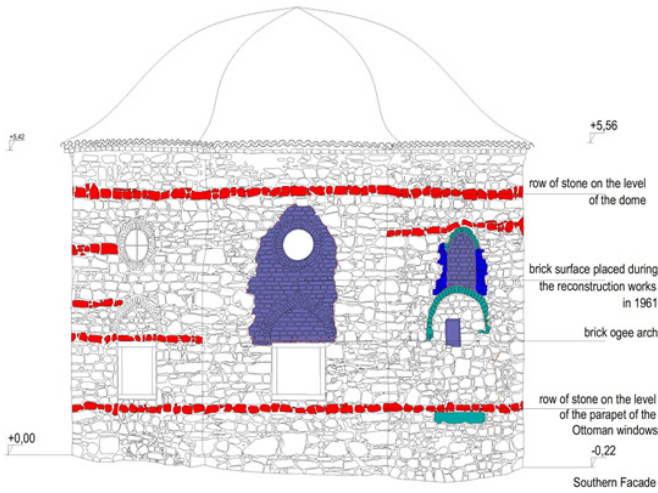
**Figure 8:** Analysis of the east facade. (Drawing: Authors. Red: Ottoman stone rows; green, blue and purple: structures added after the Ottoman times.)

On the east facade (Figure 8), a horizontal stone row can be detected which indicates the parapet of the Ottoman-period window, as well as the stone row which is running in front of the wooden lintel above the windows.



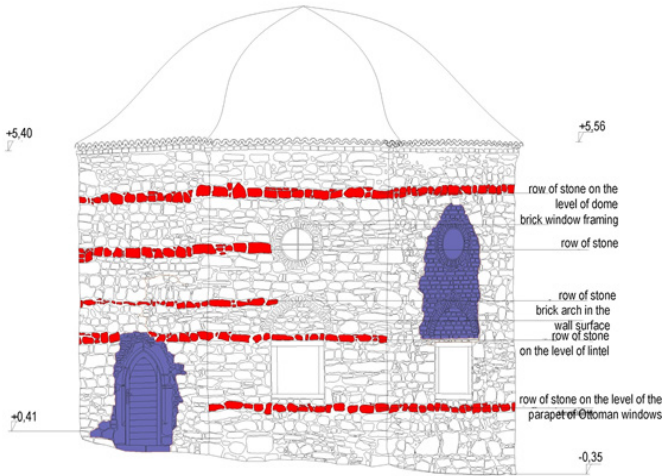
**Figure 9:** Analysis of the southeast facade. (Drawing: Authors. Red: Ottoman stone rows; green, blue and purple: structures added after the Ottoman times.)

On the southeast facade (Figure 9), a relatively wide stone can be seen which was the threshold of the doorway, when the building was used as a gunpowder store. Above it there is the small solid brick arch, which was the frame of a window when it was used as a Jesuit chapel. The geometry of the lintel of this small upper window allows the assumption that in the Jesuit period, or even already in the Ottoman era, there could be a circular window. By the survey and other Ottoman shrine examples, it cannot be ruled out, that the arch could be the upper frame of an Ottoman window, but it can also be assumed, that the window was opened in one of the later periods. It is possible that the current shape of the window (which is now walled off) with a semi-circular arch was created by István Möller in 1913.



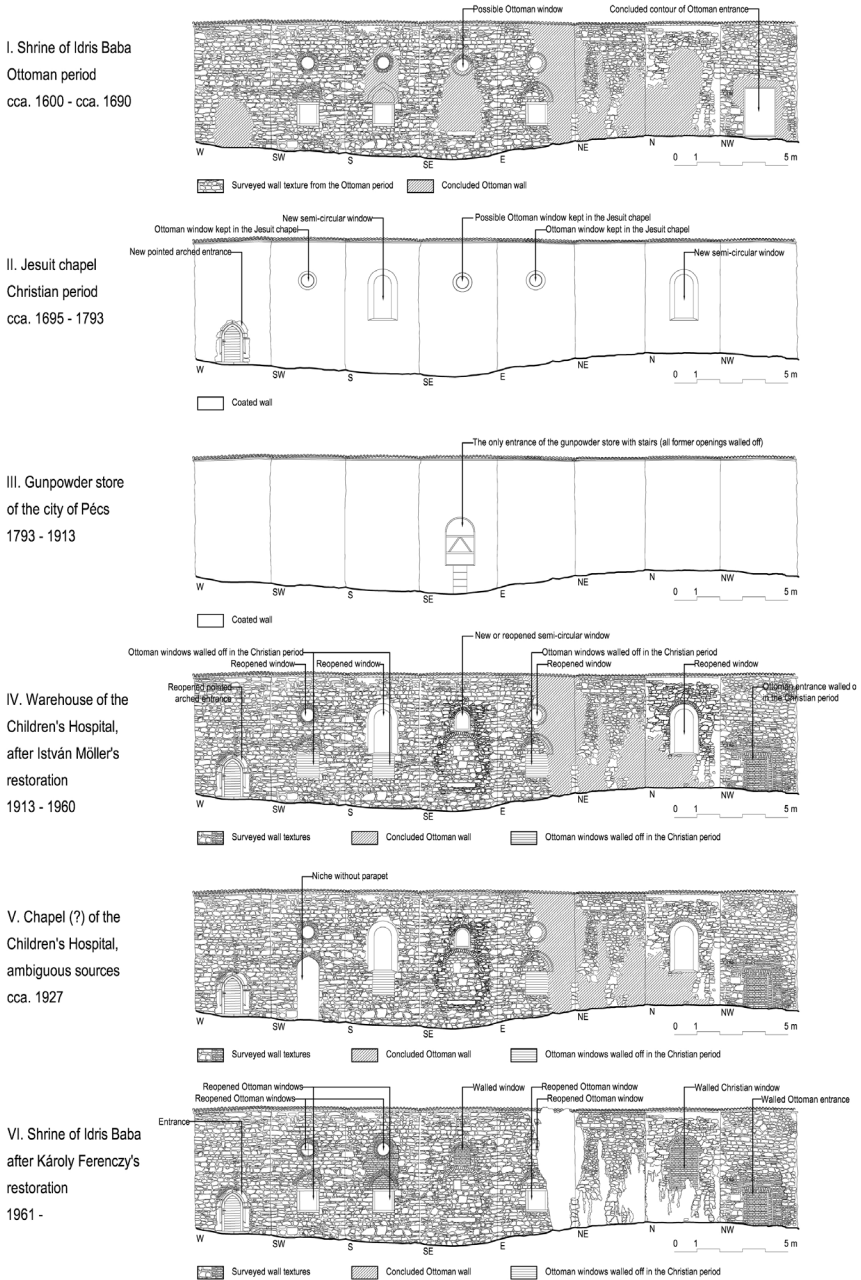
**Figure 10:** Analysis of the south facade. (Drawing: Authors. Red: Ottoman stone rows; green, blue and purple: structures added after the Ottoman times.)

On the south and southwest facades (Figure 10-11), the lower leveling stone row forming the parapet of the Ottoman-period windows can be observed. Above the Ottoman ones, the window of the Jesuit chapel has been covered with small solid bricks during the 1961 works. The profile of the cornice crowning the facade is partially visible and needs to be restored.



**Figure 11:** Analysis of the southwest facade. (Drawing: Authors. Red: Ottoman stone rows; blue and purple: structures added after the Ottoman times.)

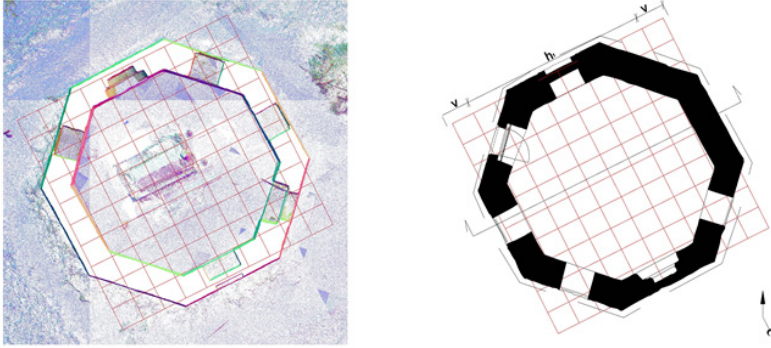
As far as the historic sources about the southwest facade are concerned, there is a quite interesting postcard from about 1936, showing the outer southwest wall and the inner side of the East wall (Zemplén Museum, Szerencs, 0171156). On the one hand, the interior photo represents an altar, which is in accordance with the inscription of the postcard: ‘Pécs. Chapel of the State Children’s Home’. On the other hand, the photo of the Southwest facade shows a niche on the wall with an ogee lintel, but without any parapet. The photograph is especially confusing, as in the examination of the masonry texture of the façade, no signs of a former door can be observed. The wall texture is entirely homogeneous below the parapet of the current window. The function and time of creation of the door-like niche of the photograph are also obscure because all the rest of the archive photos of the building from the era before 1945 shows the facade as rubble masonry with a smooth surface, articulated only by the brick ogee arch (but not like a niche), and the upper circular windows. Another graphic representation of the door-like niche can be found in one of the figures of Pál Zoltán Szabó’s book with the title of ‘Turkish Pécs. 1543-1686’ (Szabó, 1941: 33). The figure represents an artistic ink drawing of some Ottoman monuments of Pécs. The accuracy of the image can certainly be questioned, however, the representation of the door-like niche cannot be accidental.



**Figure 12:** Different periods of the shrine during its history, on the basis of the survey of 2018 and the archive sources (Source: Authors)

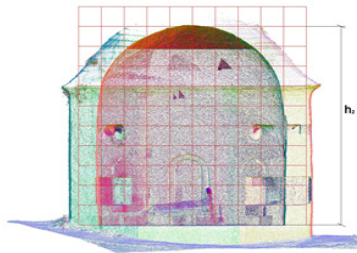


During the true-to-form survey of 2018, a detailed plan and a cross-section of the building were drawn. Inspecting the plan and the cross-section, the units of a historical Ottoman measurement can be detected, which is the unit of the **arşın**.



**Figure 13-14:** The plan of the shrine of Idris Baba: the horizontal orthogonal photo based on the point cloud generated by TLS scanner, and the survey drawing based on the point cloud with a modular grid system of the “*arşın*” unit. (Survey and drawing: Authors, 2019)

During the classical era of the Ottoman architecture, the 16th century, the “*arşın*” unit was a characteristic feature of Ottoman architecture. This unit was represented by a modular grid system that was recorded in the sixteenth-century plan versions of the türbe at Çorum (Necipoğlu-Kafadar, 1986.) The examination of the two türbes in the territory of Hungary that survive today in good conditions, reveals that their dimensions were determined following the *arşın* units (Kovács-Rabb, 2020). According to the survey of the TLS-scanner, the modular grid system based space, determined by the *arşın* module can be accurately identified to the surveyed plan of the türbe of Idris Baba (Figure 13). The contours of the interior conform with a modular grid system of 8 x 8 *arşın*s, demonstrating that its interior was determined in the *arşın* system (Figure 14).



**Figure 15:** The section of the shrine of Idris Baba: the horizontal orthogonal photo based on the point cloud generated by TLS scanner with a modular grid system of the *arşın* unit. (Survey and drawing: Authors, 2019)

The thickness of the wall construction of the *türbe* is 1 *arşın 4 parmak*s and the vertical dimensions of the building reveal that, in the case of Idris Baba, the height of the interior at the highest point in the symmetry axis ( $h_2$ ) is 10 *arşın*s (Figure 15). (Table 1).

**Table 1:** The representative dimensions, and the construction material of the *türbe* of Idris Baba.

Characteristic	cm	arşın
the horizontal dimensions measured at the level of the lower window line ( $h_1$ )	610 – 615	8
the vertical dimensions of the interior measured on the symmetry axis of the dome. ( $h_2$ )	756 – 759	10
thickness of the wall ( $v$ )	86 – 89	1 1/6 (1 <i>arşın 4 parmak</i> s)
material of the wall	rubble stone wall with irregular arrangement, and surface	

Consequently, it can be assumed that the dimensions of the *türbe* were determined according to these units during its construction. Thus, the use of *arşın* units in structural and spatial dimensions, which can be observed in the true-to-form survey, can be correlated with written commands, drawing documents, and architectural units used in the area of Ottoman-dominated Hungary. Therefore the 15th and 16th century buildings were constructed at the peripheries of the empire, in the territory of Hungary, the shrines followed the official Ottoman standards in their plans, since they were mainly constructed by local material and local masters, while the construction details often differed.

## 5. Conclusion and Directions of Further Research

The shrine of Idris Baba in Pécs is one of the two, still standing Ottoman mausolea in the territory of Hungary. After the Ottoman era in Hungary, several modifications were fulfilled in the building both in its general architectural features and in its details. However, during the 20th century, as the result of the different monument preservation activities, the building regained its general Ottoman character again.

As it was described above, several detailed surveys of the building have been examined, providing an accurate picture of the features through the several modifications of the building. The surveys have implemented different methodologies, and as a result, the traces of the several transformations could be identified. Besides this, a number of questions could emerge providing further information about the possible original architectural features of the building. These aspects shall be researched in an interdisciplinary way - with the involvement of archaeology and building archaeology - analysing the stone material as well as excavations in the surroundings. The analyses

shall be concerned with the original shape of the Ottoman entrance. As an important feature in relation to the entrance, the possibility of the existence of a front roof (son cemaat yeri) could be analyzed, since according to the wall structure the existence of it cannot be precluded, but a detailed excavation of its environment could verify it if any foundation could be found. The analyses have clarified the original Ottoman parapet of the windows, therefore during a monument preservation project, its original space could be restored. On the top of the dome, the ‘alem’ should also be reconstructed. Since the use of the unit of ‘arşın’ had been analyzed on the building, during a possible restoration project, this unit could be applied.

The detailed true-to-form survey drawings of the building contribute to record the marks of the architectural modifications and propose ideas about the eventuating reasons. With the comparison of the graphic documentation and analyses with the written sources, a complex historical chronology can be set up for the modifications in the structure. This can serve as a basis for restoration works and complex monument preservation projects.

### Endnotes

<sup>1</sup> István Möller (Mór, 9 April 1860 - Budapest, 30 September 1934), architect, architectural historian, head of the Medieval Department of the Royal József Polytechnicum, architect and a full member of the National Committee for Monuments, member of the Hungarian Academy of Sciences. Möller studied in Vienna and Karlsruhe. A key figure of the “second phase” of Hungarian monument preservation, his work consisted of the preservation and restoration of the most important buildings of the Hungarian medieval built heritage, notably the Church in Zsámbék, the Cathedral of Gyulafehérvár and the restoration of the Vajdahunyad Castle, but he also worked on the preservation of several Ottoman monuments, including the Gül Baba türbe in Buda, or a building, related to the Hungarian history in Turkey: the dining hall of Ferenc Rákóczi II in Tekirdağ. See more: Fehér – Halmos 2016., Gyetvainé Balogh 2010., Sarkadi 2010., Fodor-Kovács-Kövecsi-Oláh, 2018.

<sup>2</sup> Strongly inspired by the the approach of Friedrich Schmidt and Imre Steindl, Foerk has started his career at Joseph Polytechnicum, and at Building Industry Academy (Építőipariskola), which has later become the Budapest Hungarian Royal National High Construction Industry Academy (Budapest Magyar Királyi Állami Felső Építőipari Iskola). At the same time in 1911 he became the member of the National Committee of Monuments (Műemlékek Országos Bizottsága, MOB). His most significant publications had a close connection to his educational activity, presenting the survey of several historical monuments. Besides the survey program in the territory of Hungary, Foerk has participated in study tours in the Balkans. The tours were organised officially by the Hungarian Academy of Sciences. The main organiser was Pál Teleki, who was the essential member of the Turanian Society’s vice-presidency.

### References

- Ayverdi, Ekrem Hakkı. (1978/2000). *Avrupa’da Osmanlı Mimari Eserleri. I. Romanya Macaristan (1. ve 2. kitap). [Ottoman Architectural Monuments in Europe. I. Romania, Hungary (Book 1 and 2)]*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Ágoston, Gábor – Sudár, Balázs. (2002). *Gül Baba és a bektasi dervisek. [Gül Baba and the Bektashi Dervishes]*. Budapest: Terebess.
- Daragó, László and Bakonyi, Dániel. (2015). *Román kori templomok Burgundiában – Romanesque Churches in Burgundy. Műemlékfeltérés a BME Építészettörténelmi és Műemléki tanszékén 2008–2014*. (Ed.: Baku, Eszter) Budapest: BME OMIKK.

- Daragó, László and Bakonyi, Dániel. (2015). „Report about the architectural survey of the Parish Church of the settlement of Chiddes”. *Periodica Polytechnica Architecture* 46 (1). 6–16.
- Fehér, Krisztina and Halmos, Balázs. (2016). “Középkori szerkesztő módszerek kutatása Möller István életművében”. [Research of Medieval Construction Method in the Oeuvre of István Möller]. *Műemlékvédelem*, 60 (1-2). 86-100.
- Fehér, Krisztina. (2017). “Felmérés az építészképzésben. 1945 előtti műemlékfelmérési rajzok az építészkutatás első nyolc évtizedéből” [Survey in architectural education – Monument survey drawings from the first eight decades of architectural education before 1945]. *Architectura Hungariae* 16 (2). 33–53.
- Fodor, Gábor – Kovács, Máté Gergő and Kövecsi-Oláh, Péter. (2018). “A rodostói Rákóczi-ház megvásárlásának körülményei: Adalékok a magyar-török kapcsolatok 20. századi történetéhez. (The Circumstances of the Rákóczi House’s invest in Rodostó /Tekirdag, Turkey/. Historical contributions to the history of the Turkish-Hungarian relations in the 20th century.)”. *Építés-építészettudomány*, 46. (1–2). 117–144.
- Foerk, Ernő. (1918). *Török emlékek Magyarországon. [Turkish Relics in Hungary]* Budapest. Reprint edition: Foerk, Ernő. (2022). *Török emlékek Magyarországon. [Turkish Relics in Hungary]*. In: A Magyar Királyi Állami Felső Építő Ipariskola Szünidei Felvételei 1912-1942. [The Vacation Records of Budapest Hungarian State High Construction Industry Academy 1912-1942. Reprint Edition.] TERC: Budapest.
- Gyetzvainé, Balogh Ágnes (2010). “Möller István, az egyetemi tanár”. [István Möller, the University Professor]. *Műemlékvédelem* 54. 214–224.
- Hajnóczy, Gyula. (1956). Műemlékfelmérés. [Monument Survey]. Az Építőipari Műszaki Egyetem Tudományos Közleményei. I. 6. (Budapest)
- Halmos Balázs and Marótyz, Katalin. (2015). *Műemlék, rajz, kutatás – Monument, drawing, research. A Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Építészettörténeti és Műemléki Tanszékének felmérési és kutatásai a gyulafehérvári Szent Mihály-székesegyházon 2000–2013 – Surveys, explorations and research by Budapest University of Technology and Economics, Department for History of Architecture and of Monuments regarding the Saint Michael’s Cathedral of Alba Iulia 2000–2013*. Budapest: BME OMIKK.
- Halmos, Balázs and Marótyz, Katalin: „The adaptation of the true-to-form survey method.” *Periodica Polytechnica Architecture* 41 (1). 9–17.

- Kovács, Máté Gergő and Rabb, Péter (2020). “Macaristan’da Ayakta Kalan İki Osmanlı Türbesinin Ölçüleri - 16. Yüzyıl Osmanlı Yapım Tekniklerine Katkılar. The Dimensions of the Two Remaining Türbes in Ottoman Hungary - Contributions to the Methods of Ottoman Construction Practices in the Sixteenth Century”. *Megaron* 5 (2). 230–239.
- Kovács, Máté Gergő and Fehér, Krisztina. (2019). “The Survey Program of Ernő Foerk on the Türbe of Pécs”. *Ybl Journal of Built Environment* 7 (2) 89–101.
- Krähling, János and Fehér, Krisztina. (2019). “A szászbogácsi evangélikus templom műemlékfelmérésének és dokumentálásának módszertana”. [The Methodology of the Monument Survey and Documentation of the Evangelical Church of Szászbogács]. *Műemlékvédelem*. 63 (3-4). 140–163.
- Krähling, János, Balázs, Halmos and Fekete, J. Csaba (2006). “A fertődi Marionettszínház új értelmezése - az épületkutatás (“Bauforschung”) és alakhű felmérés mint kutatási módszer alkalmazásával, (New Interpretation of the Marionette Theatre in Fertőd – with Adoption of Building Archaeology (“Bauforschung”) and a True-to-Form Architectural Surveying as a Research Method.), “Építés - Építészetudomány, 34. (1-2). 5-55
- Krähling, János, Halmos, Balázs and Fekete J Csaba: “A fertődi marionettszínház alakhű felmérésen alapuló kutatása.” [The Research of the Marionette Theatre of Fertőd based on the true-to-form survey]. *Műemlékvédelem* 50 (4). 194–205.
- Mader, Gert Thomas (1989) „Bauforschung und Denkmalpflege,” *Bauforschung und Denkmalpflege*. Arbeitskreis Theorie und Lehre der Denkmalpflege E.V. Dokumentation der Jahrestagung 1987 in Bamberg. Bamberg. 11–31.
- Mezős, Tamás (2008). *Bauforschung – Building archaeology – Archéology du bâti*. *Műemlékvédelem* 52. (6). 376–388.
- Necipoğlu-Kafadar, Gülru. (1986) “Plans and Models in 15th- and 16th-Century Ottoman Architectural Practice,” *Journal of the Society of Architectural Historians* 45 (3) 224–243.
- NN (1878) *Magyarországi Műemlékek. 1. évfolyam. Kiadja a Műemlékek Országos Bizottságának hozzájárultával a Budapesti M. K. József Műegyetem Építési Hallgatóinak Egyesülete Steindl Imre ny. r. tanár vezetése alatt*. [Monuments in Hungary. Published by the Association of Architectural Students of Hungarian Royal Joseph Polytechnicum by the permission of the National Committee of Monuments under the supervision of Professor Imre Steindl]. Budapest 1878.
- Sarkadi, Márton (2010). “Möller István elvei és gyakorlata”. [The Theory and Practice of István Möller]. *Műemlékvédelem*, 54. (3). 160–167.

- Schoditsch, Lajos. (1918). *A Budapesti M. Kir. Állami Felső Építőipariskola Értésítője az 1917/18. iskolai évről. Huszadik Év.* [The Report of the Budapest H.(ungarian) R.(oyal) National High Construction Industry Academy about the 1917/17 Academic Year. Twentieth Year.] Budapest.
- Schuller, Manfred. (1990). „Bauforschung,“ *Der Dom zu Regensburg. Ausgrabung, Restaurierung, Forschung.* München–Zürich. 168–223.
- Sudár, Balázs (2013). *A pécsi Idrisz Baba-türbe.* [The Idris Baba Türbe in Pécs]. Budapest: Forster Gyula Nemzeti Örökséggazdálkodási és Szolgáltatási Központ.
- Szabó, Pál Zoltán. (1941). *A török Pécs.* [The Turkish Pécs]. 1543-1686. Pécs: Pécsi Irodalmi és Könyvnyomdai Részvénytársaság.
- Yılmaz, Mehmet Emin. (2013). *Gül Baba Tekkesi ve Türbesi.* [The Lodge and Shrine of Gül Baba]. İstanbul: Çamlıca.

### Archive Sources

- Ferenczy, Károly: Idrisz Baba türbe. Műemlékhelyreállítás műszaki dokumentációja. [Türbe of Idris Baba. The Technical Documentation of the Monument's Reconstruction] (Országos Műemléki Felügyelőség, 1961.) Forster Gyula Nemzeti Örökséggazdálkodási és Szolgáltatási Központ Tervtár. Catalogue no.: 09349
- Gerő, Győző – Sándor, Mária: Pécs-Idrisz Baba türbe (Nyár utca 8.) Ásatás és épületfeltárás 1960. [Excavation and Building Exploration] Forster Gyula Nemzeti Örökséggazdálkodási és Szolgáltatási Központ Tervtár. Catalogue no.: 05461
- Hungarian Museum of Architecture and Monument Protection Documentation Center:
- MMA MÉM MDK Archives, Notes of István Möller: 303/2
- MMA MÉM MDK Archives. Foerk, Ernő: Diary of Ernő Foerk, 73.
- MMA MÉM MDK Plan Collection, 13212
- MMA MÉM MDK Plan Collection, 4681
- MMA MÉM MDK Plan Collection, 14807, 17758
- Zemplén Museum, Szerencs, 0171156

# BALKAN FETHİNDE ROL ALAN SARI SALTUK VE SEYYİD ALİ SULTAN HAKKINDAKİ MENAKİPNAMEDE YER ALAN EFSANEVİ MOTİFLER ÜZERİNE\*

On the Legendary Motifs in the Menakıpname About Sarı Saltuk and Seyyid Ali  
Sultan Who Played Role in the Balkan Conquest

Fatma YILMAZ\*\*

## Öz

Osmanlı Devleti'nin Balkanları fethedip oraya yerleşmesinde ve iskân siyasetinin başarılı olmasında gazi-dervişlerin büyük rolü oldu. Horasan erenleri olarak da adlandırılan bu tarihi şahsiyetler, gaza düşüncesi etrafında şekillenen Osmanlı Devleti'nin dünya görüşünü desteklediler ve bu görüş doğrultusunda Balkan fetihlerine katıldılar. Siyasal, ekonomik, dini, sosyal, kültürel hayatın düzenlenmesinde etkili oldular. Sarı Saltuk ve Seyyid Ali Sultan bunların en bilinenlerindedir. Dervişler, Balkanlarda dil, din farkı gözetmeksizin yaptıkları hizmetlerle, güzel ahlak ve kerametleri ile hem yaşadıkları dönemde hem de sonraki dönemlerde halkı etkilediler, halka rol model oldular. Geçmiş ile gelecek arasında bir köprü kurarak efsanevi bir kimlik ve kişilik kazandılar. Onlara ait Menakıpname ortaya çıktı. Menakıpname, Balkan fethinin ve Türk-İslam kültürünün buralarda yayılmasının hikâyesidir, Aynı zamanda gazi-dervişlerin yaşamlarını anlatan biyografilerdir. Bu bağlamda "Sarı Saltuk ve Seyyid Ali Sultan kimdir, Sarı Saltuk ve Seyyid Ali Sultan Menakıpnamelerinin genel özellikleri nelerdir, Menakıpnamelerindeki efsanevi motifler nelerdir, bu Menakıpname Balkanların Osmanlı kültür ve uygarlığının bir parçası haline gelmesine ne derece ışık tutar?" gibi sorular cevaplandırıldı. Sarı Saltuk ve Seyyid Ali Sultan Menakıpnamelerindeki rüya, tahta kılıç, su üstünde yürüme, topraktan ya da taştan su çıkarma, keramet motifi gibi ortak efsanevi unsurlar incelenip bunlarla ilgili bu Menakıpnameden metin alıntıları yapıldı. Bu efsanevi unsurların, İslamiyet öncesi eski Türk inançları ve destanları, İslam kültürü ve İslami Türk destanlarında ve Bektaşî Menakıpnamelerindeki örnekleri karşılaştırılmalı olarak ortaya konarak aralarındaki benzerliklere vurgu yapıldı.

**Anahtar Kelimeler:** Efsanevi, Bektaşilik, Derviş, Tekke, Menakıpname, Keramet, Balkanlar.

## Abstract

The veterans and dervishes played a major role in the Ottoman Empire's conquest and settlement of the Balkans, as well as the settlement policy's success. They were effective in the regulation of economic, religious, social and cultural life. Sarı Saltuk and Seyyid Ali Sultan are among the best known. Dervishes influenced the people both in the period they lived and in the following periods, and became role models for the people with their services in the Balkans regardless of language and religion, with their good morals and miracles. By building a bridge between the past and the future, they gained a legendary identity and personality thus their *Menakıpnames* appeared. *Menakıpnames* are the story of the Balkan conquest and the spread of the Turkish-Islamic culture in these regions, as well as the biographies that exaggerate the lives of the veterans-dervishes. In this context, this

\* Geliş Tarihi: 30.11.2020, Kabul Tarihi: 12.01.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.004

Bu makale, "Rumeli'de Faaliyet Gösteren Dervişlere Dair Menakıbnâmelerde Tarihi Ve Efsanevi Unsurlar" adlı Yüksek Lisans tezinden türetilmiştir. Çalışmadaki katkılarından dolayı sevgili ablam Refiye YILMAZ SİRKEÇİ'ye teşekkür ederim.

\*\* Bilim Uzmanı, ecrin840-ecr@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3826-7993>

study seeks to answer following questions: Who are Sarı Saltuk and Seyyid Ali Sultan? What are the general characteristics of Sarı Saltuk and Seyyid Ali Sultan *Menakıpnames*? What are the legendary motifs in their *Menakıpnames*? To what extent do these *Menakıpnames* shed light on the Balkans becoming a part of Ottoman culture and civilization? The common mythical elements and miracle motifs in the *Menakıpnames* of Sarı Saltuk and Seyyid Ali Sultan, such as dream, wooden sword, walking on water, and extracting water from soil or stone were examined by quoting from the related texts. The examples of these legendary elements in pre-Islamic old Turkish beliefs and epics, Islamic culture and Islamic Turkish epics and Bektashi legends were presented comparatively, and the similarities between them were emphasized.

**Keywords:** Legendary, Bektashism, Dervish, Dervish Lodge, *Menakıpname*, *Keramat*, Balkans.

## 1. Giriş

XIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Sarı Saltuk (Saltık, Saltuk), Balkanlar'da Türk-İslam kültürünün yayılmasına öncülük eden önemli bir tarihi şahsiyettir (Okıç, 2015: 20). Sarı Saltuk, Anadolu ve Rumeli'nin Türkleşip İslamlaştırılması yolunda büyük mücadeleler vermiş olsa da bu yönü efsanevi kimliğinin gölgesinde kalmıştır (Kınel, 2009: 147). Kahramanlığı ve veli kimliği ile ilgili çok fazla menkıbevi rivayet vardır. Sarı Saltuk'un faaliyetlerini ve varlığını ancak mahalli ananeler, şifahi rivayetler, mezar ve türbelerden öğrenmekteyiz (Özköse, 2019: 335). Sarı Saltuk ile ilgili özellikle de hayatıyla alakalı tarihi kaynaklar kısıtlıdır. Sarı Saltuk'un Miladi 1210-1215 yıllarında Batı Karadeniz'de doğduğu, 1296-1300 yıllarında Romanya'ya bağlı Dobruca bölgesinde şehit olduğu bilinmektedir (Yüce, 1987: 100). Sarı Saltuk'un asıl adı Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sine göre Muhammed Buhârî (Çelebi, 2003: 24) Saltukname'ye göre de Şerif Hızır'dır (Akalın, 1987: 3).

Sarı Saltuk XII. yüzyılda Güneydoğu Avrupa'nın birçok ülkesinde faaliyet göstermiş, Bektaşiler arasında şöhret kazanmış özellikle de Bektaşi tarikatıyla özdeşleşmiştir (İzeti, 2009: 121-122). Bektaşi rivayetlerinde Sarı Saltuk'la ilgili olarak "kâfirlerin dillerini ve dinlerini âlim ve rahipleri kadar iyi bildiği ve İslamiyet'e davet etmek için kilise ve saraylarına gittiği" bilgisi bulunmaktadır (Ruga, 2018: 207-208).

Sarı Saltuk *Saltukname*'de Seyyid Şerif, Şerif Gazi, Seyyid Sultan, Sultan Baba, Sultan-ı Gaziyân, Sultân-ı Evliya, Saltık Baba, Saltık-ı Rumi gibi adlarla da anılmıştır (Büyükokutan, 2014: 59). Osmanlılar Balkanlarda sufi paradigmasını ön planda tutarak ilerlediler. Sarı Saltuk gibi dervişler bu bölgeye onlardan önce gelip gayrimüslimlere İslamiyet'i anlattılar. Gönülleri fethederek Osmanlı fethini kolaylaştırdılar (İsmaili, 2019: 27-29).

Kaynaklarda Sarı Saltuk'taki "sarı" unvanının asıl ad olmayıp sembolik bir mana taşıdığı bilgisi vardır. Türklerde her boyun birtakım sembolik manaları olan bir rengi vardır. Boylar daha çok "ak", "kara" "kıızıl", ve "gök" gibi renk isimleriyle anılmışlardır. "Sarı" rengini ise Türkler ve Çinliler hakanlık rengi olarak kullanmışlardır (Tuğrul, 2014: 118-119). Bir rivayete göre Sarı Saltuk kumral olduğu için "sarı" lakabını almıştır (Sarıkaya vd; 2013: 93).



*Saltukname* ise Fatih Sultan Mehmet’in oğlu Cem Sultan tarafından yazdırılmıştır. Fatih Sultan Mehmet, Uzun Hasan seferine çıkarken oğlu şehzade Cem’i Balkan sınırlarını koruması için Edirne’ye gönderir. Şehzade Cem Rumeli’de gezdiği yerlerde Sarı Saltuk’a ait menkıbeleri dinler. Bu menkıbelerden etkilenen Cem Sultan, Ebu’l-Hayr-ı Rûmî’yi bu sözlü menkıbeleri yazıya aktarması için görevlendirir. Anadolu ve Rumeli’deki metinler çok sade bir üslupla 1473-1480 yılları arasında derlenmiştir (Köprülü, 1943: 432-433). İçerisinde çok fazla arkaik kelime bulunmamakla beraber XV. yüzyıla ait Türkçe deyimler ve atasözleriyle süslenmiş güçlü bir anlatımla eser zenginleştirilmiştir (Akalın, 1994: 362). Ebû’l Hayr-ı Rûmî eserin sonunda kendisi hakkında sınırlı bilgiler vermiştir. Bunun dışında fazla bir bilgi bulunmamaktadır (Günşen, 2014: 29).

*Saltukname*’de Sarı Saltuk’un efsanevi hayatı anlatılmaktadır. Ayrıca Sarı Saltuk’un Anadolu ve Rumeli’deki savaşlarından ve buraların Türkleştirilip İslamlaştırılmasından bahsedilmektedir. Osmanlı Devleti’nin kuruluş dönemi ile ilgili bilgiler de görülmektedir (Akalın, 1988: 3). *Saltukname* bu açıdan tarihimiz ve edebiyatımız için önemli bir kaynaktır.

Kızıldeli Sultan ismiyle de kabul görüp yaygınlaşan ve bu şekilde kabul edilen Seyyid Ali Sultan; Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda, Balkanların Türkleştirilmesinde ve İslamlaştırılmasında etkili olan bir gazi-derviştir (Melikoff, 1998: 205). 1380’lere uzanan tarihiyle erken dönem Balkan ve Anadolu Aleviliğinin oluşmasında çok etkin bir isim olan Kalenderî Şeyhi Seyyid Ali Sultan (Hezarfen, 2006: 25) Hacı Bektaş Veli’nin Balkanlar’daki en önemli temsilcilerindendir. Hatta Seyyid Ali Sultan’ın babasının Hacı Bektaş Veli olduğunu ileri süren kaynaklar mevcuttur. Ancak Hacı Bektaş Veli’nin hiç evlenmediği birçok tarihçi tarafından kabul edilmiş bir gerçektir (Şahin, 2009: 49). Seyyid Ali Sultan, muhipleri ve dervişleri ile Rumeli fethinde büyük yararlılıklar göstermiştir (Teber, 2019: 390). XIV. yüzyılın ilk yarısı ile XV. yüzyıl içinde yaşamıştır. XVI. yüzyılda Bektaşiliğin ana merkezlerinden biri durumuna yükselen Dimetoka’daki tekkesi aracılığıyla uzun müddet faaliyetlerini sürdürmüştür (Hezarfen, 2006: 25-33).

Seyyid Ali Sultan Kızıldeli adı verilen akarsuyun yakınında bir tepe üzerine dergâhını kurmuştur. Bu akarsuyun adından esinlenerek Seyyid Ali Sultan’ın lakabı Kızıldeli olmuştur (Noyan, 2000: 247). Kızıldeli bazen “Seyyid” veya “Seydi” olarak da anılmaktadır.

Osmanlı Devleti’nin XV. ve XVI. yüzyıllarda Rumeli topraklarını dini bir heyecanla fethetmesiyle beraber sayı olarak hızla artan tarikatlar fethedilen bölgelerde faaliyet göstermişlerdir. Tarikat mensuplarınca menakıpname yazımı da çoğalmıştır. Özellikle Bektaşiler arasında menakıpname yazımında gözle görülür bir artış olmuştur. Velayetname adıyla geçen Bektaşî menakıpnamelerinin tahmini yazılış sırasına göre sıralamak gerekirse; *Velayetname-i Hacım Sultan*, *Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli*, *Velâyetnâme-i Abdal Musa*, *Velayetname-i Baba Kaygusuz*, *Velayetname-i*

*Seyyid Ali Sultan, Velayetname-i Sultan Şucauddin, Velayetname-i Otman Baba* ve daha pek çok velayetnameler kaleme alınmıştır (Ocak, 2010: 240-241). Gölpınarlı'ya göre *Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli* ya da diğer adıyla *Velayetname-i Hacı Bektaş Veli* dine dayalı Türk edebiyatındaki zincirin halkası gibidir. Bu zincir Dede Korkut ile başlamıştır. *Hamza-Nâme, Kitâb-ı Ebâ-Müslim, Battâl Gazi ve Dânişmend Gazi destanları, Saltukname* adlı eserlerle yürür; *Otman Baba, (Vilâyet-Nâme-i Şâhi), Abdal Mûsa, Seyyid Ali Sultan, Demir Baba Vilâyetnâmeleri* gibi küçük eserlerle tamamlanmaktadır (Gölpınarlı, 1958: I).

Rumeli fetihlerini menkıbevi bir şekilde anlatan *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi* XVII. yüzyılda Cezbi adında bir şahıs tarafından yazılmıştır (Uçan-Demir, 2015: 30-39). Menakıpnamenin yazarı ilk bakışta Cezbi mahlaslı bir şair gibi görünse de dil ve üslup XV. yüzyıla aittir. Bu nedenle XVII. yüzyıl sonlarıyla XVIII. yüzyıl başlarında yaşayan Cezbi bu eserin müellifi değil düzenleyicisidir (Ocak, 1992: 54-55). Cezbi mahlasını kullanan ve aslen Tırhalalı olan İbrahim adındaki bu zat Başmakçızade Seyyid Ali Efendi'nin kazaskerliği zamanında bir ara kadılık yapmıştır (Yıldırım, 2007b: 49). *Menakıpname Seyyid Ali Sultan*, Rüstem Gazi ve Evrenoz'un hayatlarını anlatması bakımından üç anlatının karışımıdır. Eserde adı geçen kişiler önemli mevkilere gelmişler ve beraber fetihlere de katılmışlardır. Seyyid Ali Sultan şef ve öncüdür. Seyyid Rüstem Gazi ve Evrenos, Seyyid Ali Sultan'ın yardımcılarıdır (Steinherr, 1999: 54).

Menakıpnamedeki olayların pek çoğunun tarihi tam olarak başka kaynaklardan tespit edilebilmektedir. Örneğin Gelibolu, şiddetli bir depremden sonra 1354'te ele geçirildi (Yıldırım, 2007a: 47). Süleyman Paşa ise (H.758) 1358'de vefat etmiştir (İnalçık, 1993: 141).<sup>1</sup> Dolayısıyla tarih araştırmacıları için verdiği bilgilerin güvenilirliği artmaktadır.

## 2. Rüya Motifi

Rüyalar kehanet habercisi olarak kabul edilmektedir. Birçok kültürde geçerli olan inanca göre rüyalar vasıtasıyla Tanrıların insanlara mesajlar ilettiğine inanılmaktadır (Florioti, 2013: 29). Eski Yunan ve Roma kültüründe rüya görmek için özel olarak yaptırılan mabetlerde bulunan rahipler rüya yorumu yapmışlardır. Sümerlere ait tabletlerde de rüya tabirleri bulunmaktadır. Tufan'da bulunan Göktürk yazısıyla yazılmış bir el yazması Türklerin ilk rüya yorum kitabı olarak kabul edilmiştir. *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde de Salur Kazan'ın, Yeğenik'in ve Karaçuk Çoban'ın rüyalarından bahsedilmektedir. *Kutadgu Bilig*'de rüya-düş, tabir eden anlamlarına gelen muabbir, yörgüçü ve yorguçü kavramları kullanılmaktadır. İslami gelenekte Hz. Yakup en eski rüya tabircisi olarak kabul edilmektedir. *Dede Korkut Hikâyelerinde, Saltukname*'de, *Danişmendnâme*'de, halk hikâyelerinde, masallarda, destanlarda rüya motifi önemli bir unsur olmuştur (Uzun, 2008: 431-432). İslam dininin iki kaynağı olan Kur'an ve hadislerde rüyaya dair örnekler bulunmaktadır. Ayrıca olağanüstü olayların anlatıldığı Menakıpnamede de rüya motifine yer

verilmiştir. Evliya menakıpnamelerinde rüyalar işlevlerine göre; emir verme (bir şeyi isteme), propaganda, mürütliğe ya da şeyhliğe kabul ettirme, İslam'ı kabul ettirme, ahiret ahvali ve ölümden sonrasını belirtme, gaipten haber verme, cevap verme, inancı kuvvetlendirme, telkin etme, esaretten kurtarma şeklinde karşımıza çıkar (Kızıldağ, 2017: 611-620).

Kahramanların rüyalarında görülen Hz. Peygamber, Ebu Müslim'e savaş baltasını vermiş ve Danişmend Gazi'ye de fetih bölgelerini göstermiştir. Hz. Peygamber rüyalarda inananlarla iletişime geçer. Rüya motifi hem edebi çevrelerde hem de sufi çevrelerde önem kazanmıştır. Tasavvufi simalardan Mevlâna Celaleddin Rumî'nin dedesi Celaeddin Hüseyin Hatibî'nin ilahi lütuf olarak gördüğü rüyada, Hz. Peygamber kendisine Horasan padişahının kızıyla evlenmesini emreder. Aynı şekilde benzer işlev özelliği taşıyan rüyasını İbn Arabî de *Fütühat'ül-Mekkîye* adlı eserinde anlatmaktadır. Veysi'nin siyasetnâme özelliği taşıyan *Hâb-nâme* adlı eserinde dönemin siyasetini gördüğü rüya vasıtasıyla anlatmaktadır. Tasavvufta rüya, şeyh ile müridi arasında irşat rolü oynamıştır. Hristiyanlık, Yahudilik ve İslamiyet gibi dinlerde rüyanın önemli işlevi olmuştur. Özellikle rüyalarda “ağaç” ve “ateş” motifleri ortak unsurdur. Ahd-i Atik'te Babil Kralı II. Nebukadnezzar gördüğü ağacı, Danyal Peygamber hükümdarlık olarak yorumlamıştır. Büyük İskender'in annesi Olympias, rüyasında ateş ve yıldırım görür. Ateş Zeus olarak yıldırım ise ilahi bir lütuf olarak yorumlanmıştır. Bu rüyaya göre Büyük İskender Tanrı'nın bir lütfu olarak kabul edilmiştir. Gölgesi ile dünyayı kaplayan “ağaç” motifi ile deniz gibi dünyayı kaplayan “pınar” motifi Abbasi ve Osmanlı'da saltanat rüyalarının ortak motifidir. Bazı rüyalarda “ağaç” ve “pınar” motifi ile doğacak çocukların bile saltanatı müjdelenmiştir. Ayrıca ağacın yapraklarından ve meyvelerinden bütün canlıların faydalanması nedeniyle ağaç, bolluğu ve bereketi temsil etmiştir. Kutsallık kazanan ağaç olağanüstü özelliklere sahiptir. Kendi isimleriyle devlet kuran Cengiz Han, Timur ve Kadı Burhaneddin Ahmet de saltanat rüyasıyla meşruiyet kazanmışlardır (Çetin, 2012: 42-55).

Cengiz Han, Timur, Kadı Burhaneddin Ahmet, Selçuklu ve Osmanlı hükümdarları da kendilerini Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri olarak gördüklerinden hükümdarlıklarının Allah tarafından onaylanmasını beklemişlerdir. Bu nedenle çoğunlukla peygamberi ve kutsal şahısları rüyada görmüşlerdir. Ertuğrul Gazi ve Osman Gazi'nin gördüğü rüyalar, Osmanlı Devletinin kuruluş aşamasında onlara kutsiyet kazandırmış hem de rüyayı gören hükümdarın otoritesini meşrulaştırılmıştır (Şahin, 2010: 321). Osman Gazi'nin rüyası toplumun hafızasına kazanmıştır. Dervişlerin menkıbeleri de toplumun hayal dünyasını hâlâ süslemeye devam etmektedir (Erginli, 2002: 115).

Sarı Saltuk'un Babadağ'daki mezarını yaptıran II. Bayezid mezar yerini gördüğü rüya ile bulmuştur (Yüce, 2014: 78). Sarı Saltuk'un keramet motiflerinin başında rüya gelmektedir. Diğer Türk İslam destanlarında olduğu gibi *Saltukname*'de de rüya önemli bir motiftir. Kahramanın rüyada Hz. Peygamber ve din büyüklerini görmesi ona kutsiyet kazandırmıştır. Ayrıca fetihler Allah tarafından da onaylanmış olmaktadır (Uçkun, 2014: 135-139).

Gaza ve cihat ruhuyla Balkanların fethi rüya aracılığıyla kutsallık kazanmaktadır. Rüyalar gazi ve dervişlerin motivasyon kaynağıdır ve *Sarı Saltuk ve Seyyid Ali Sultan Menakıpnameleri* 'nde rüya motifine sıkça rastlanır.

### 2.1. *Sarı Saltuk Menakıpnamesi* 'nde Rüya Motifi

Sarı Saltuk, Hz. Muhammed'i rüyasında görür ve Hz. Muhammed'in mezarında aralarında bir konuşma gerçekleşir. Konuşmaya göre, Sarı Saltuk Hz. Muhammed'e mezhebini sormuştur. Hz. Muhammed dört mezhebin imamının adlarını sayarak "Bunlar bizim çâr-yârrımız gibidir" cevabını vermiştir. Rüyaların inancı kuvvetlendirme işlevinin örneğidir. Hz. Muhammed İslam dinine dönmesi için kâfirin rüyasına girer ve bu kişi kahramanın en büyük yardımcısı olur. Sarı Saltuk'un yardımcısı olan Elyon-ı Rumi'de böyle bir rüya sonucunda Müslümanlığı kabul etmiştir (Yüce, 1987: 136-137). Burada rüyaların İslamiyet'i kabul ettirme işlevi görülmektedir.

*Saltukname* 'de Sarı Saltuk'un Battal Gaziyi rüyasında görmesi şu şekilde anlatılmaktadır:

"[...] yatdı uyudı. Vakı'asında cedit Seyyid Battal Gâzi'yi gördi. Eyitdi: "Ciğer-güşem! Dur yiründen hurûc eyle. Sana kimse mukâbil olmaya. Yürü falan mağaraya var, benüm bindüğüm Aşkar'umı anda bulasın didi. "Ve esbâbı âlât-ı harbi, mükemmel tığ-ı Dahhâk bilesinde al sünüsün ve bâkî yarağın, dahı ol Güştasb kalkanı, ne kim Hazreti Hamza'nun yarağıdur hep andadır" didi.

Bu rüyadan sonra Sarı Saltuk mağarayı bulur. Battal Gazi'nin bahsettiği at orada durmaktadır. Alnı sarı, ak; tüyü güveze benzeyen atı alıp oradan ayrılır (Akalin, 1987: 5).

*Saltukname* 'de, *Battal-nâme* 'de geçen olaylar sadece kahramanın adı değiştirilerek anlatılmaktadır (Paçacıoğlu, 1993: 3). Sarı Saltuk bahsedilen mağarada Aşkar'ın üzerinde çeşitli savaş aletlerini, kalkanı, zırhı, tığ-i zohhak'ı, süngüyü ve Hz. Hamza'nın eşyalarını bulur. Kutsal mağarada at ve savaş aletleri bulmak motifi *Battal-nâme* 'de geçmektedir. Aşkar'ı Battal Gazi'nin babası Hüseyin Gazi bulmuştur. Her iki destanda da rastlanan rüya ve savaş aletleri İslamiyet'le birlikte görülen unsurlardır. Atın mağarada bulunması da çok eski Türk inanışlarından (Yüce, 1987: 227-228).

Sarı Saltuk rüyasında Ece Bey isminde bir Türk beyinin kendisinden ve Umur Gazi'den sonra Ece Duası denilen yerde kâfirleri bozguna uğratacağını görmüştür. Umur Gazi şehit olduktan sonra Ece Bey yeşil kanatlarıyla gökyüzüne uçup kaybolmuştur (Yüce, 1987: 365).<sup>2</sup>

Ayrıca Fatih Sultan Mehmet Sarı Saltuk'u rüyasında görür. *Saltuknameye* göre bu olay şu şekilde anlatılmaktadır: " [...] gice Sultân Mehemed düşünide Sultan Saltuh'ı gördi. Geldi elinde bir demür miftâh tutar dahı Sultân Mehemed'e anı sunıvirdi dahı eyitti: "Ol miftâhı var İstanbul'a anun berkinük kapısının kilidinin

inahtarıdır. Tut anun kapusın aç, Veli miftâhı anda koma zinhâr yohsa yavı kılursın, key sakın. Dahı getür miftâhı Edirne’de sakla, eğer İstanbul’da koyasın dahı gayrı kapu açamazsınız” şeklinde ifadesiyle Sarı Saltuk, İstanbul’u fethedeceği müjdesini Fatih Sultan Mehmed’e vermektedir (Akalin, 1990: 367).<sup>3</sup> Burada rüyanın gaipten haber verme işlevi de gerçekleşmektedir.

Sarı Saltuk’ın ne zaman öleceği rüyasında kendisine bildirilmiştir. Kırkinci kerameti onun ölümü için bir işarettir. *Saltukname*’de şu şekilde geçmektedir: “Pes Seyyid ol vakitte bir gice Gâzi Ömer’i düşünde gördi. Eyittiler: “Kırk dürlü velâyet bundar sâdır ola, kırk tamâm olduğı gibi bu er şehîd ola. Bundan sonra kesretiyle kimse zuhûr-ı velâyet eylemeye” (Yüce, 1987: 283).

## 2.2. Seyyid Ali Sultan Menakınamesi’nde Rüya Motifi

*Seyyid Ali Sultan Menakınamesi*’nde, Yıldırım Han’ın rüyasında Hz. Muhammed’i görmesi ve Rumeli’nin fethinde kendisine yardımcı olacak kırk erin geleceğini müjdelemesi şu şekilde geçmektedir:

[...] İmdi tar-i hicret-i Fahr-i Kâinat aleyhi efdalu’t-tahiyat efendimiz hazretlerinden sekiz yüz dört sene mürürında Sultan Yıldırım Han tâb-u serâhu ile Rumeli’ne feth etmek dilerdi ve çok dürlü tedbir ve efkârlar iderdi, netice-i matluba dest-res olmazdı. Ancak bir Cuma gicesi Yıldırım Han hazretleri taht-ı saadet bahtında otururken aşğa gelüb, seccade-i münâcaata baş koyup kırk rekât namaz edâ ve Hakk Te’âla’dan Rumeli’nin fethiçün niyaz ve reca idüb, erenlerden istimdâd talep eyledi. Çok tazarru’ ve niyazlar kıldı. Ol gice didelerine hâb-ı rahat müstevli oldukda heman ma’nâsında ikicihan fahri Muhammed Mustafa sallahu te’âla aleyhi ve âlihi ve sellem zuhur idüb buyurdu ki: “Yâ Yıldırım han melûl olma ki Hak Te’âla duanı müstecâb eyledi. Hâlâ Horasan canibinden ve benim nesl-i pâkimden Seyyid Alimâyetinde sana kırk er gelecektir. Anların cümlesi kuvvet ve kudret sahibi veliyyullahdır ve Rumeli’nin fethi onların yed-i himmetlerindedir. Anlardan tegâfûl itmeyesin.” (Yıldırım, 2007b: 161-162).<sup>4</sup>

Horasanda bulunan Seyyid Ali Sultan ve erenleri de gece rüyalarında Hz. Peygamber’i görürler. Hz. Peygamber onlara önce Hacı Bektaş Veli dergâhına gidip oradan gerekli talimatları aldıktan sonra Yıldırım Han’a varıp Rumeli’nin fethine katılmalarını tembih eder. Yıldırım Han’ın huzuruna gelen erenler rüyalarını birbirilerine açıp “şükr-i lillah” ederler. Yıldırım Han’ın gördüğü rüyada ise Hz. Peygamber, sultana savaşlarda ele geçen esirler ve mallar üzerinde devlet hazinesinin hakkı olduğunu ve alması gerektiğini bu iş için Seyyid Rüstem’i sorumlu tayin etmesini ister (Yıldırım, 2007b: 15-16).

## 3. Tahta Kılıç Motifi

Her toplumda güneş, ay, dağ, aslan, boğa, kurt, at, kartal, ejderha, kalkan ve kılıç gibi güç figürleri bulunmaktadır (Koçak ve Gürçay, 2017: 36). Kılıç motifi eski Türklerde ve İslam kültüründe güç ve egemenliği temsil etmiştir. Cihan hâkimiyeti gibi ideallerde kılıç dinî bir sembol olmuştur. Ayrıca kılıç yemin-ant sembolizminin

bir unsuru olmuştur. *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde hayat ve ölüm arasındaki perdeyi temsil eden kılıçtan ve işlevlerinden bahsedilip yemin ritüelinin içine kılıç katılmıştır. Kılıç diğer farklı kültürlerde de sembol olarak kullanılmıştır. Kılıcın niteliğine göre kılıca isim verilmiştir. Gösterişli ve süslü kılıçlar kılıç alayında kullanılmıştır. Kişinin can dostu olan kılıcın yerini ateşli silahlar aldıktan sonra kılıç üniformaların aksesuarı olup işlevsel özelliğini kaybetmiştir (Sevinç, 2013: 622-627).

Menkıbelerde anlatılan ellerinde tahta kılıç taşıyan yarı çıplak dervişlerin coşkulu ruh halleri savaşlardaki askerlerin maneviyatını yükseltmektedir (Demirci, 2011: 147-148).<sup>5</sup> İslami Türk destanlarındaki “Gazi tipi”nin, velayetnamelerdeki “derviş” tipiyle birleşmesi sonucunda ortaya “Derviş-gazi” tipi çıkmıştır (Karadağ, 1999: 90-91). Böylece fetih yapan savaşçıyla bir ermişin vasıfları tek bir karizmatik şahsiyette toplanmıştır (Krstic, 2015: 75). Tahta kılıç da bunun sembolü olmuştur.

Büyük pirlerin kudreti ve gücünü temsil eden tahta kılıca çoğu Bektaşî velisi sahipti. Tahta kılıçla bazen ejderha bazen de kâfir öldürülmektedir. Ayrıca bu motif Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarını anlatan ilk devir vakayinamelerinde de bulunmaktadır. Şamanların da ayin törenlerinde kullandıkları alet tahta kılıçtır. Ayin yaparken vecd haline girebilmek için çaldıkları davulla beraber tahta kılıç bulunduran şamanlar, tahta kılıcı kötü ruhlara karşı savaşmak amacıyla bir araç olarak kullanmaktadırlar (Ocak, 2012: 179).

Tahta kılıç geleneği Alevilerde de görülmektedir. Alevilerdeki inanca göre Hacı Bektaş'tan sonra gelecek olan büyük mürşidin gelip Hacı Bektaş'ın kılıcını alacağına inanılmaktadır. Balım Sultan döneminde Hacı Bektaş Tekkesine gelen bir zat tahta kılıcı almaya gelince Balım Sultan bu kişinin bahsedilen mürşit olduğunu anlar ve tahta kılıcı ona verir. Bu zat Hasan Dede'dir. Böylece mürşitlik mertebesine erenler tahta kılıç taşıyabilmektedir (Ocak, 2012: 182).

*Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*'nde anlatıldığına göre; bir gün Ahmet Yesevî'ye Horasan ülkesinden gelen bir grup insan Bedehşanların ülkelerine saldırdıklarını ve zor durumda olduklarını ifade ederek Ahmet Yesevî'den yardım isterler. Bunun üzerine Ahmet Yesevî on iki yaşında manevi oğlu Kutbeddin Haydar'a kılıç kuşatarak onu Horasanlı Müslümanlara yardım etmesi için gönderir. Fakat Kutbeddin Haydar yenilerek düşmana esir düşer. Ahmet Yesevî hem Kutbeddin Haydar'ı kurtarması hem de Bedehşanlar'ı yenmesi için Hacı Bektaş Veli'yi görevlendirir. Hacı Bektaş Veli şahin şekline girip Bedehşan ülkesine varır. Kutbeddin Haydar'ın bulunduğu mağaraya gelir ve onu kurtarır. Kâfirlerle de savaşarak onları yener (Duran vd; 2010: 119).

### 3.1. *Sarı Saltuk Menakıbnamesi*'nde Tahta Kılıç Motifi

*Ebûmüslimnâme*'de Ebû Müslim-i Horasânî'nin cevheri semadan inmiş özel bir baltası olduğu gibi; *Battal-nâme*'de Seyyid Battal'ın özel bir kılıcı vardır. Sarı Saltuk da tahta kılıçtan başka İran mitolojisindeki Dahhak'ın kılıcına ve Hz. Hamza'nın

silahına sahiptir (Ocak, 2002: 43-44). Zor durumda kalan Sarı Saltuk'un en büyük kurtarıcısı Hızır'dır. Hızır Sarı Saltuk'a kılavuzluk etmiştir. Bir rivayete göre de kendisine tahta kılıcı veren Hızır'dır. Demir gibi sağlam olan tahta kılıç hurma ağacından yapılmıştır. Tahta kılıç Hz. Peygambere aittir.

Battal Gazi ve Danişment Gazi'nin kılıcı gibi Sarı Saltuk'un da kılıcı kutsal ve olağanüstü özelliklere sahiptir (Uçkun, 2014: 135-139). *Saltukname*'de Sarı Saltuk bir mağarada Battal Gazi'nin atı üzerinde "tîğ-ı Dahhâk"ı bulur (Akalın, 1987: 5). Tahta kılıç motifi *Battalnâme*'de de geçmektedir. *Battalnâme*'ye göre Hüseyin Gazi, önüne çıkan bir geyiği kovalayıp bir mağaranın önüne gelir. Burada karşısına sarı renkte bir at çıkar. Atın üzerinde kılıç bulunmaktadır. Ayrıca Âdem Peygamber'in iki bölük saç, İshak Peygamber'in savaş elbisesi, Davut Peygamber'in zırhı, Hamza Peygamber'in gürzü ve bu silahların üzerinde isimleri yazmaktadır (Köksal, 1984: 155).

Sarı Saltuk'un Hızır Aleyhisselam'dan yardım istemesi ve Hızır Aleyhisselam'ın ona kılıç getirme kıssası Menâkıbnâme'de şu şekilde geçmektedir "[...] Yâ Hızır!" dedi. Ol sâ 'at Hızır aleyhi's-selâm-yitişti, geldi. Şerîfi ol yirden kaptı, ırakta kodı. Akı başına gelince ana bir kılıç sunuvirdi, ağaçtan idi, fitratı demürden idi. Eyitti: "Bu kılıç Resûl Hazretlerindenür salavatu'llâhî 'aleyh-sana rûzî oldu." Pes Şerif alup anı 'izzetle sakladı. Hurma ağacından idi, taş anun birle çalsa iki bölerdi"[...] (Akalın, 1988: 29).

Hacı Bektaş Veli'nin Sarı Saltuk'a tahta kılıç verip Kaligra'ya göndermesi *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*'nde şu şekilde nakledilmiştir:

Bir gün Hacı Bektaş Veli Hazretleri çile hanede idi. Zemzem pınarı denilen yere geldi. Bir çobanın bir koyun sürüsünü pınarın kenarında otlattığını gördü. Hazret-i Hünkâr çobanın yanına gitti. Sırtını sıvazlayarak "çoban adın nedir" dedi. Çoban "adım Sarı Saltuk'dur" dedi. Sarı Saltuk pâdişâh, "buyurun ne buyurursunuz elimden geldikçe hizmetinizde olurum" dedi. Hazret-i Hünkâr, "seni Rum'a saltuk" deyip, çobana safânazar himmet etdi, gözlerin sığadı. "Erin safâ-nazarı kimyadır. Kara toprağa baksa bir anda altına çevirir" dedi. Sarı Saltuk Padişah'ın gönül gözü açıldı. Manevi makamları geçerek erlik mertebesine erdi. Hacı Bektaş Veli Sarı Saltuk'a yedi ok, tahta kılıç ve bir seccade verdi. Sarı Saltuk sağına Ulu Abdal'ı soluna Kiçi Abdal'ı alarak seccade üzerine oturup "Ey erenler seccadesi yürü şimdi erenler nereye saldıysa doğru o yana git" dedi (Duran vd; 2010: 421-425).

Bundan sonra Sarı Saltuk gittiği yerlerde kerametler göstererek kâfirlerle mücadeleye girer. Sarı Saltuk'un savaş aleti olarak kullandığı ok ve yay (Yüce, 1987: 277) da *Saltukname*'de geçmektedir. Battal Gazi'nin de kullandığı üç adet oku vardır. Bu oklar Hızır tarafından kendisine verilmiştir. Bu okları olağanüstü yaratıkları öldürmek için kullanmıştır (Köksal, 1984: 155).

*Saltukname*'de sembolik bir anlam taşıyan ve manevi bir değeri olan tahta kılıcı ustalıklı kullanan Sarı Saltuk'a kâfirlerin vurdukları kılıç darbeleri tesir etmemektedir (Yüce, 1987: 273-275). *Saltukname*'de Sarı Saltuk'un tahta kılıçla Müslümanlığı yaymak için kâfirlerle savaştığı şu şekilde geçmektedir:

“[...]bir tığ-ı âb-dâr dutardı, hemân Şerif üzre yürüyüp çaldı. Kılıca Şerif elin karşı dutdı. Allah Ta ‘âlâ sakladı, bir kılın kesmedi. Server kavrayup kılıcını herîfün elinden aldı. Kâfir dahı virmeyeyin sandı. Lâkin Sever şöyle çekdi kim la‘înün ayası derisi kılıç kabzasına yapışu kaldı. Andan Server kendü kılıcın kendüye havâle kıldı dahı eyitdi: “Tiz Mûs’ümân ol yohsa seni depelerim ve gövdeni oda ataram.”didi. Kâfir herzeye başladı. Başında devlet ve sa ‘adet yoğımış, Şerif Gâzi ol kâfiri eyle çaldı kim iki pâre eyledi. İnüp kılıcın ucı yire batdı[...]” (Akalın, 1987: 338-339).

Bu örneklerle Sarı Saltuk’un tahta kılıç motifi ile güç ve egemenliği arttırılırken mürşitlik ve ermişlik mertebesi de vurgulanmıştır.

### 3.2. *Seyyid Ali Sultan Menakıpnamesi*’nde Tahta Kılıç Motifi

*Seyyid Ali Sultan Menakıpnamesi*’nde ise alışıldık tahta kılıç motifi yoktur. Ancak *Abdal Musa Velayetnamesi*’nde tahta kılıç motifi geçmektedir. *Velayetname*’de, Abdal Mûsâ, Gâzi Umur Bey’in kendisinden bir yadigâr istemesi üzerine Kızıldeli Sultân’ı verir ve Kızıldeli Sultân’a bir tahta kılıç hediye eder. “Abdal Mûsa Sultân çağırıp bir ağaç kılıç sundı. Kızıldeli Sultân aldı, öpti başına kodı. Andan sonra yürüdiler şeklinde geçmektedir” (Güzel, 1999: 118).

Rumeli fethine Umur Gazi ile giden Seyyid Ali’nin eline Abdal Musa’nın bir ağaç kılıç vermesi Geda Muslu’nun nefesinde şu şekilde geçmektedir:

“Erenler Serveri ol sırrım Ali

Serçeşme olmuştur Urum’eline

Ağaçtan Zülfikar ol gerçek veli” (Yıldırım, 2010: 73-77).

### 4. Keramet Motifi

Keramet sözlükte itibar, şeref ve cömertlik anlamlarına gelmektedir (Bulut, 2001: 331). Tasavvufta ise velilere atfedilen olağanüstü olaylara keramet denilmiştir. Keramet, alçak gönüllüğü ve şükür duygusunu arttırdığından dolayı nefsin terbiyesini sağlamıştır (Ocak, 1992: 28). Bir başka tanımda da keramet, kerem gibi master olup sözlük anlamı olarak “iyi, ahlaklı ve cömert” anlamlarında isim şeklinde kullanılmaktadır. Terim olarak keramet ise Allah’ın sevgili kullarında görülen “olağanüstü hâl” olarak tanımlanmaktadır. Halk olağanüstü özelliklere sahip veliyi Allah’a en yakın kişi olarak görmüştür. Büyük âlimler, kerametın Allah’a yakınlık derecesinin göstergesi olmadığını, kerameti görülmeyen velilerin de olduğunu, bunların mertebesinin keramet sahibi velilerden daha yüksek olduğunu, henüz işin başında olan velilerde keramet görüldüğünü, keramet ve kerametın manevi durumlarının abartılmaması gerektiğini, asıl kerametın müminin Allah’ın emir ve yasakları karşısında itaati olduğunu açıklamışlardır (Uludağ, 2002: 265-267). Keramet sahibi veli Rabbine gönülden bağlıdır. Rabbinin rızasını kazanmak için güzel ve faydalı amellerle uğraşır. Harikulade olaylar velilere atfedilen kerametlerde ve peygamberlere atfedilen mucizelerde görülmektedir. Bu yönden her ikisi de birbirine benzer



görünse de aralarında farklar bulunmaktadır. Mucize peygamberin Allah tarafından görevlendirilmesinden sonra meydana gelir. Keramette böyle bir görevlendirme yoktur, velâyet makamına ulaştığı varsayılan herkeste görülebilmektedir. Ayrıca vahyin gelmesiyle beraber peygamber sıfatı kazanılırken veli için bu söz konusu değildir (Bulut, 2001: 342-347).

Sufi çevreler, peygamberliğin velilerle kıyaslanmayacak kadar üstün bir makam olduğunu belirtmiş olmalarına rağmen gönderilen son peygamber Hz. Muhammed için kullanılan Hâtemu'l Enbiyâ terimine benzer Hâtemu'l Evliyâ terimini kullanmışlardır. IX. yüzyıldan sonra keramet, tarikat şeyhlerinin mutlak otoritelerini sağlamak amacıyla bir araç olarak kullanılmıştır. Bunun sonucunda keramet sahibi şeyhe olan bağlılık artmıştır. Tasavvuf tarihinde bazı şeyhler kerametleri kabul etmese de müritleri tarafından şeyhinin kerametleri yayılmaya çalışılmıştır (Ocak, 1992: 3-30).

Tarih boyunca birçok peygamber onlara inananlar tarafından yalancılıkla ve büyücülükle suçlanmıştır. Batıl olan sihir öğrenmenin ve öğretmenin haram olduğu hatta küfre girdiği ayetlerde belirtilmiştir. Bu nedenle sihir ile mucize birbirinden farklıdır. Peygamberlerin doğruluğunu kanıtlayan mucize, dinin olağanüstü boyuttan geldiğini insanlara kabul ettirip onların dine inanmalarını sağlamayı amaçlamaktadır. İman edip peygamberin yolundan giden kişilerde peygamber mucizeleri türünden kerametlere sahip olabilmektedir. Mucizeler ve kerametler dilden dile dolaşarak yayılmıştır (Aydın, 2015: 107-124). Allah'ın veli kullarına verdiği olağanüstü haller olan kerametlerin manevi açıdan zıttı istidraç'tır. İstidraç, inanan ve günahkâr insanlarda ortaya çıkan olağanüstü hallerdir (Yıldız, 2009: 62).

Rumeli'de çeşitli fetih hareketlerine katılan Sarı Saltuk'a ve Seyyid Ali Sultan'a ait kerametler, peygamber mucizelerinin isim ve yer değiştirilerek yapılmış birer uyarlamasıdır. Hatta Türk destan kahramanlarında bulabildiğimiz birçok özellik de menakıpnamesinde bulunmaktadır. Sahip oldukları kerametleri kâfirler üzerinde kullanan gazi-dervişler bu sayede onların Müslümanlığı kabul etmelerini sağlamışlardır.

#### **4.1. Sarı Saltuk Menakıpnamesi'nde Keramet Motifleri**

*Saltukname* epik özellikler taşıyan bir eserdir. İslami esaslarla eski Türk kültürünün yansıması olan *Saltukname* epik eserlerde olduğu gibi efsane ve destan kaynaklarından yararlanmıştır (Yüce, 1987: 167-168).

*Saltukname*, *Dede Korkut*, *Köroğlu* ve *Oğuz Kağan Destanları*'ndan farklıdır. *Dede Korkut* ve *Oğuz Kağan Destanı*'nda toplum kahramanın önüne geçmiş ve kahramanı şekillendirmiştir. Köroğlu'nun kurduğu toplum suni bir toplumdur. Sarı Saltuk'un ise bir mevkii, bir ordusu bir de milleti bulunmaktadır (Yüce, 1987: 201).

Sarı Saltuk dünyanın dört bir yanına düzenlediği akınlarla birçok farklı kavimlerle ve din mensuplarıyla karşılaşmıştır. *Saltukname*'nin yazarı bunlardan bahsederken eski Türk efsanelerinden yararlanmıştır. Bu nedenle İslamiyet öncesi efsanelerin Sarı Saltuk'un efsanevi kişiliğinin oluşmasında önemli bir etkisi olmuştur (Yüce, 1987: 171-172).

*Oğuz Kağan Destanı*'nda Oğuz Kağan, fiziki olarak tasvir edilmiştir. *Saltukname*'de ise Sarı Saltuk, ayrıntılı olarak tasvir edilmemekle birlikte Sarı Saltuk'un çok iri ve heybetli olduğu, yüzünün nurlu olduğu yer almaktadır. Öyle ki elinde kargısı, iki yanında iki aslanla beraber Sarı Saltuk yürüdüğünde "Zal Oğlu Rüstem görse bu görünüşten korkar" şeklinde ifade edilmektedir. Sarı Saltuk'un koca bir kayayı başının üzerine alıp yürütmesi, kale duvarlarını bir vuruşla yıkması, narasıyla düşmanlarının korkması hatta sesinin korkunçluğundan devlerin bayılıp yere düşmesi gibi örnekler onun güçlü bir vücut yapısının olduğunu göstermektedir (Yüce, 1987: 201-202).

Şerif Hızır'ın Saltuk unvanını alması, bir ata sahip olması ve savaşlarda başarı göstermesi *Saltukname*'nin efsanevi özelliğinin dikkat çeken ilk unsurudur. Onun gücü kadar öfkesi de büyüktür. Sarı Saltuk'un efsanevi yardımcıları deniz dibi, yer altı cinleri ve periler gibi olağanüstü varlıktır. Sarı Saltuk kuyuya atıldığında masal kültürümüzde önemli bir tip olan yılanların sultanı Şahmeran ona yardım eder. Sarı Saltuk'un bu olağanüstü maceralarının kaynağı Ebâ Müslim'e ve Battal Gazi'ye bağlanmaktadır. Sarı Saltuk'un efsanevi bir düşmanı da Kaligra rahibidir. Sarı Saltuk sihirbaz olmadığını ona kanıtlamıştır. Olağanüstü fiziki güce sahip Sarı Saltuk'un efsanevi şahsiyetinin meydana gelmesini sağlayan en önemli özellik ise derviş-gazi olmasıdır (Karadağ, 1999: 87-93).

Battal Gazi ve Danişment Gazi gibi güçlü olan Sarı Saltuk düşman gemilerini eliyle denizden çıkartıp alabilmektedir. Hz. Peygamber'e ait üç saç telini yanında taşıyan Sarı Saltuk'u ok ve kılıç darbeleri etkilememektedir. Bu saç telleri Battal Gazi aracılığıyla Sarı Saltuk'a miras kalmıştır. Masalarda sihirli nesne olarak kullanılan saç teli Sarı Saltuk'a olağanüstü bir güç vermiştir (Uçkun, 2014: 138-139).

Sarı Saltuk'un ölümünden sonra da birçok efsane anlatılmaya devam etmiştir. Örneğin; Sarı Saltuk'un her sabah Babadağ'da bulunan bir camiye gelip abdestini aldıktan sonra ibadetini yerine getirdiğine ve şehri korumaya devam ettiğine orada yaşayan halk inanmaktadır. Bir başka rivayet ise koyunları otlatmak için Babadağ ormanlarına götürülen çoban, koyunların belirli bir yere geldiklerinde oraya basmamak için çember oluşturdıklarını fark etmiştir. Şehir sakinleri orada Sarı Saltuk'un gömülü olduğuna inanmaktadırlar (Batca, 1998: 82).

Sarı Saltuk'un Dobruca'da ejderha öldürmesiyle kâfirlerin Müslümanlığı kabul etmesi olayının benzeri Otman Baba ve Demir Baba'da görülmektedir. Otman Baba ve Demir Baba da kerametleriyle ejderha öldürdükten sonra kâfirlerin Müslüman

olmasını sağlamışlardır. Müslüman olanlara yeni bir isim vermişlerdir. Seyyid Ali Sultan da fetihler sırasında birçok keramet göstermiş ve kâfirlerin Müslüman olmasını sağlamıştır.

Türklerin İslamlaştırma hareketleri destanların ve menakıpnamelerin konusu olmuştur (Köksal, 1984: 7). *Saltukname* kahramanlık destanı olan *Danişmendnâme* ve *Battalnâme*'ye (Ocak, 1993: 478-480; Ocak,1992: 206-208) benzemektedir. Fuat Köprülü'nün belirttiği gibi Sarı Saltuk'u *Danişmendnâme* ve *Battalnâme* 'den ayırmak mümkün değildir. O da manevi vazifesiyle Müslümanlığı yaymakla görevlendirilmiştir (Köprülü, 1943: 434). Önemli Türk Destanlarından olan *Oğuz Kağan Destanı* 'nda da kahraman olağanüstü özelliklere sahiptir. Diğer kahramanlarda olduğu gibi o da manevi vazifeyle düşmanlarla savaşmıştır (Togan, 1982: 18-19).

*Saltukname* 'de Sarı Saltuk'un gösterdiği kerametlerle kâfirlerin Müslümanlığı kabul etmesi şu şekilde anlatılmaktadır:

"[...] bu diyâra bir Sünnî âdil pâdişâhlar hüküm ide, bunların devlet çerağıdır, bu yandukça bundan anlar pây-dâr devlet olalar." dedi. Ol râhibler eyittiler: "Eğer sen ol şem yakasın biz Müslümân olalım." Şerif eyitti: "Gice düşümde Server-i Arab Seyyid-i 'Acem, Habib-i Hüdâ Muhammed Mustafa'yı gördüm, bana sizler gösterdi dahı eyitti İslâm erağın anda yandur, şimdem girü Rûm, İslâm birle dolırsardur." dedi. Anun-çün bunda geldüm. "Pes ol turan ruhbânlar "Saddak!" didiler, eyittiler: "Biz dahı gördük Peygamberi düşümüzde "Oğlum Şerif gelür, îmân getürün bu ocak olsardur ve hem oğlumun yeri kabri bunda ola." Ve eğer inanmazsan beğümüz İstefn dahı görmüşür du düşi. Üçinci gün Şerif gelür. "Üşte geldünüz." dedi. Dahı vardılar İstefan'a haber virdiler. Ol beğ yayan seğürdü geldi, Şerf'ün ayağına düşi, îmân 'arzâ itti. Şerif ana İsmâ'il ad virdi. Ol papazlar, "Biz de îmân getürürüz lâkin ol çerağı yandur görelüm didiler. Şerif ol ruhbânun micmerine yağ koydı, ol Kâf'ta eline girdüğü kim sayd eyledüğü semender derisinden bir fitil eyledi dahı mübârek elisalavat virüp yandurdu, kilisenün sağ canibi tarafından suffasında dike kodı. Üç gün yandı, ruhbânlar hiç tınmadılar. Şerif eyitti: "Yâ ruhbânlar! îmân getürün Ruhbânlar eyittiler: Görelüm söyünür mi?" Ol İsmâ 'il adlu beğ hemân tiz yirinden turup eyitti: "Siz hep kıraram, gerek yansun gerek söyünsün. Biz çün Allah Hazretine ve Resûlüne iman getürdük bir çerağa getürmedük." Didi, el kılıcına urdu. Hemân ruhbânlar bir uğurdan îmân getirdiler, Müslüman oldılar." (Akalin, 1988: 5-25).

*Saltukname*'de geçen bu olaya göre kâfirler Sarı Saltuk'un kerametiyle Müslümanlığı kabul etmişlerdir.

*Saltukname* 'de geçen bir diğer olay da şu şekilde geçmektedir:

"[...] Server gelürken Fanar Kal 'asına uğradı. İçinde bir kâfir vardı, adına Feytuz dirlendi, phevân kâfir idi, il ucında anı komışlardı. Pes çün işitti kim Server Seyyid mâl ve esbâbiyla gelür karşı çıkup, birkaç kadeh nûş idüp, kellesin hoş idüp, boynuzunkırdurup, kendinün gözine Simürg 'Anka-mürg sinek görünmeyüp, Server'ün gelüp önin aldı, Server gördi ki kâfir kendüye kasd eyledi, yürüdi hemân kâfire mukâbele geldi. Bir mikdâr ceng ittiler. Kâfir katı pehlivân idi, gördi kim Seyyid'e turama "Abes yire fütürlük itmişüz" diyüp tiz dönüp

heman herif gidiverdi, kaçtı. Server ol dem ardından yitişüp kemend tutup yire urdı, sıçradı göğsine çıktı, eyiti: “Ne dirsın, Müslümân olur mısın yohsa işünü tamâm ideyin mi? ”Pes Feytuz gülüp eyitti: “Ya Şerif! Benüm ‘ahdüm oldur kim her kim ki beni yenersen ben anın dininde olayım, gerek Cehûd ola değül kim Müslümân ola.” didi. Server anın üstinden indi. Feytuz turup şehâdet getürdi Müslüman oldı. Pes Şerif yanınca Feytuz’ı bile alup gitti, adını Yûnus kodı[...].” (Akalın, 1988: 41).

Sarı Saltuk, Feytuz adında Hristiyan bir pehlivanla cenk etmiş bu cenk sonucunda Feytuz Müslümanlığı kabul etmiş ve Yunus adını almıştır.

Sarı Saltuk Müslümanlığı kabul eden birçok Hristiyan Beyine Müslüman ismi vermiştir. Örneğin Dobruca Beyi Minâs’a İshâk (Akalın, 1988: 21-23), Edirne ve Üsküp Beyleri Ayamuson’a Ahmet, Ayadimitri’ye de Ali isimlerini vermiştir (Akalın, 1988: 21).<sup>5</sup>

Sarı Saltuk kendisine karşı gelen kâfirleri de cezalandırmıştır. Menâkıbnâmesinde kendisine karşı gelen bir kâfir kadınının taş kesilmesi kerameti şu şekilde geçmektedir:

[...] Bir Rum karısı anı gördi. Şerif’ün denizden gelüp çıkdüğün görecek Şerif’i bildi, seçirdü geldi, çağırdı:”Bre cādü! Bunda girü mi geldün? Uş seni ben sihr ile taş eyleyem halkı şerrinden kurtarayım”diyüp ferecin açup sihre meşgul oldu. Hemân Server ana karşı geldi, du’â-i Seyf’i bir kez okudu, üfürdi. Kendü ve donuzlar ile taş oldılar. Elinde örekesi bile taş oldu [...].” (Akalın, 1988: 31-32).

Sarı Saltuk’un düşmanını helak etme özelliği bulunmaktadır. Sarı Saltuk, namaz kıldığı bir vakitte düşmanları onu ok yağmuruna tutmuşlardır. Sarı Saltuk namazını bitirdikten sonra: “İnşallah kurursunuz”, diye dua ettikten sonra Sarı Saltuk’a saldıran düşmanların hepsi helak olup kurumuşlardır (Demir, 2014: 173).

Menakıbnâmelerde ve destanlarda birçok ortak keramet motifi bulunmaktadır. Örneğin Türk mitolojisinde önemli bir yere sahip olan “kurt” ve “geyik” motifi ortaktır. *Battalnâme* ve *Saltukname*’de at, geyik ve mağara motifi bulunmaktadır (Köksal, 1984: 132-145). “Kurttan türeme” ve “mağaradan çıkma” efsanesi, Göktürkler’in devlet mitolojisi olmuştur. Türk mitolojisinde totemizmin en önemli izleri ilk dervişlerin istedikleri zaman bir hayvan ya da kuş şekline girebilmelerinde görülmektedir. “Geyikli Baba” gibi dervişler geyiğe binmişlerdir. Başlarına ve kafalarına geyik boynuzları bulunan şapkalar takmışlardır. Bu dervişler sihirbaz veya rahip olarak nitelendirilen insanlardan değildir. Bilakis on binlerce Türk’ü iskân ettirip yerleştirmeyi başaran liderlerdir. Eski şaman inancına göre şaman elbiseleri kuş veya hayvan şeklini taklit eden elbiselerdir. Bu şekil değiştirmeye mitoloji araştırmalarında “*metamorphose*” denilmektedir. Türklerde ise bu deyim karşılığı olarak “donuna girmek” sözü kullanılmaktadır. Bektaşiler bu eski Şamanist inancı “ma’na âleminde velayetname” olarak tasavvufa uydurmuşlardır. İlk Türk dervişlerinden olan Ahmed Yesevi turna donuna, Hacı Bektaşî Veli güvercin donuna ve Abdal Musa geyik donuna bürünmüştür (Ögel, 2010: 25-30). *Saltukname*’de de Sarı Saltuk’un ruhu büyük bir

kuş şeklinde kendisini alt etmek için planlar yapan tekfurun rüyasına girmiştir (Yüce, 1987: 251). Cinlere hükmetme ve onları emrinde çalıştırma Hz. Süleyman'a verilmiş bir özelliktir. Hz. Süleyman'ın mucizeleri, kuşlarla konuşmak, hayvanlara, cinlere ve rüzgâra hükmetmektir (Çelebi, 1997: 176). Hz. Süleyman gibi Sarı Saltuk da cinlere hükmedip hayvanlarla da konuşabilmektedir (Okıç, 1973: 52).

*Sarı Saltuk Menakıpnamesi*'nde Sarı Saltuk'un balıklarla konuştuğu kıssa şu şekilde geçmektedir:

"[...] Şerif taşra çıkup eyitti: "iy kâfirler! Eğer bize su içindeki ufacak balıklar gelüp bizüm dinümüz hak idüğine şehâdet ideler, siz nice olursız? didi. Anlar eyittiler: "Hep îmân getürüp Müslümân oluruz ."didiler. Şerif hemân su kenârına geldi, bir kez çağırđıkim: "iy balıklar! Gelün, şehâdet idün. didi. Anı gördiler kim ufacak balıklar cem oldılar dahı bir yire gelüp âdem dilince eyittiler kim: "Eşhedü en lâ ilâhe illallâ ve eşhedü enne Muhammeden resülu'lâh. "Senün dînün hak dînün hak dîndür."didiler. Çün kâfirle bu kerâmeti ve bu hâleti gördiler, hemân bir uğurdan barmak götürüp îmân getürdiler. Müslümân oldılar. Pes Şerif du 'aitti, ol balıklar bir yire cem itmişlerdi ol taşu anda bir nişân içün koydılar [...]" (Akalın, 1988: 52).

Sarı Saltuk'un balıklarla konuşmasına dair bir başka hikâye şöyledir:

"[...] Ol râhib eyitti: "Benim bir kızum var idi bir gün deniz kenârında oynarken kulağından küpesin denize düşürdi, tamâm Rûm harâcına değerdı. Anı bana bulıviresin ben de 'tahahdüme sâdık olam."didi. Pes Şerif ilerü geldi. İlyâs Peygamber du 'asın okudu dahı bir kez çağırđı: "İy balıklar! Tiz ol küpeyi bulun getürün her kanda ise. " didi. Deniz yüzine ol kadar balıklar iri uvak çıktılar ki hesâbın Allah bilür ancak. Âhir bir büyük balık ağzına alup küpeyi getürdi, sumdı. Pes Şerif ağzından alup râhibe virdi. Çün râhib anı gördi, tiz îmân 'arzâ kıldı, Müslümân oldu. Bu kerâmeti çün kâfirler gördiler, andan yiğirmi dört kişi dahı Müslümân oldılar. " (Akalın, 1988: 72).

Sarı Saltuk'un düşmanları tarafından kuyuya atılması ve orada yılanların şâhi Şahmeran ile konuşması şöyledir:

"[...] Birezden aklı başına geldi, kasd eyledi kim Minû-çihr'ün du 'asın okuya. Anı gördi, bir yılan, başı yüzi adam gibi gelüp Şerif'e lutf-ile selâm virdi. eyitti. "Gam yimegil, bize sâhib-i arz sizün geldüğünüzi bildürdi, geldük bize ümüddür ki dermânunuz ola. "didi. Dhı yılanlar gelüp Şerif'ün iplerini kırdılar, boşandı. Gelüp ol adam gibi olan yılanlar şâhi Şâh-ı Mârân idi, anun ayağına geldi, oturdu. Şâh-ı Mârân dürlü ni 'mitler getürdiler. Şerif önine kodılar, yidi. Bir zamân turup söz ortaya getürdiler, Şâh-ı Mârân eyitti: "Server! Bizüm ilümüzde bu yir altında üç başlu bir evren peydâ oldı, altı yıldur kim memleketümüzde bizi fâkadakoyuptur, 'âciz olduk, nicemüzi helâk edüp yutmuştur. Meğer senden bize çâreola." didi[...]" (Akalın, 1988: 65-66).

Sarı Saltuk'ın yardımıyla canavardan kurtulan yılanlar Sarı Saltuk'a dualar ve senalar etmişlerdir.

Menakıpnamede Sarı Saltuk ile Minû-çihr-in âb-ı hayât hakkındaki kıssası şu şekilde geçmektedir:

“[...] İskender bu yirden gelüp gitti. Hızr’a nasıboldı.” Didi. Server, Minû-çihr’e eyitti: “Gel varalum, biz dahı isteyelüm ola kim bize nasib ola?” didi. Minû-çihr eyitti: “Server, ben nen de şol kadar aradum sa’ylar itdüm, bulamadum ve ammâ ol memât bınarına uğradum, kokusından adamun ‘aklı gidüp kendünden bi-hod olurdu[...]” (Akalin, 1988: 93-94).

Sarı Saltuk’un Minû-çihr-i ile Menakıpnamenin diğer kısmında aralarında geçen konuşma şu şekildedir:

“[...]Şerif gördi kim kaya koltuğında mükemmel bir at bir kişi dutar gördi. Bir boz atdur. Ol kişi dahı Sarı Saltuk’a el saldı. Şerif dahı yakın vardı, selâm vird. Ol şahs dahı Saltuk’un selâmın alup, atı Saltuk’a çekivirdi. Şerif eyitti: “Sen kimsin?” didi. Ol eyitti: “Karındaşun Minû-çihr-i cinniyem. Bu atı sana Hazret-i Hızr Nebî - ‘a.s.-gönderdi. Adına “Ankâbil dirler. Bu ata Hazret-i Hamza ve Hazret-i Abbas binmişlerdür. Hak Te ‘âlâ sana rûzî kıldı ve amma silâhun kim zü’l-ce-nâh’dadur ben varup getüreyim. Giygil, yüri.” didi. Ân-ı sâ ‘atde varup getürdi[...]” (Akalin, 1987: 53).

#### 4.2. *Seyyid Ali Sultan Menakıpnamesi’nde Keramet Motifleri*

Menakıpnameler kahramanlık ve keramet motifleriyle süslenmiştir. Seyyid Ali Sultan’ın hayatını anlatan velayetnamesi de keramet motiflerine yer vermiş olsa da diğer velayetnamelere göre daha sağlam tarihi bilgilere sahiptir. Diğer arşiv kayıtları ve diğer çağdaş kaynaklarla mukayese edildiğinde velayetnamede geçen bilgilerin doğruluğu bu kaynaklarda geçen bilgilerle uyum içindedir.

Eser’in “Amma ba’d malum ola ki Rum ilini fetheyleyen gazi erenleri ne veçhile tarikte cehd eyleyüb gayret kemerin miyanlarına muhkem bend ederek burhan ve kerametler izhar edüp cihahda nice nice remz ve rumuzatlar gösterdiler ve ol sebepten ravza-i mübarekleri dem be dem ziyaret olunup mü’min muvahhid-i pak itikadlar mu’tekid ve mukayyed olup ve nice müşkilatları hallolarak murada vasıl olurlar.” şeklindeki ifadesiyle Rumeli’nin fethine katılan gazi dervişlerin keramet gösteren mübarek insanlar olduğu ve mezarlarının birer ziyaretgâh haline geldiği belirtilerek fetihlere kutsal bir hava verilmeye çalışılmıştır (Yıldırım, 2007b: 13-14).

*Seyyid Ali Velayetnamesi*’nin yazarı eserde özellikle evliyalara ait kerametlerin peygamber mucizeleri gibi hak olduğunu vurgulamıştır (Yıldırım, 2007 a: 15). Otuz dokuz arkadaşıyla beraber Rumeli’nin fethine katılan *Seyyid Ali Sultan Menakıpnamesi*’nde kahramanın efsanevi hayatı en kapsamlı şekilde anlatılmıştır. *Seyyid Ali Sultan Menakıpnamesi* pek çok efsanevi olaylar ve kerametler ile doludur (Yıldırım, 2010: 71).

Gelibolu’nun fethi Seyyid Ali Sultan’ın kerametine bağlanmıştır. Bizans kaynaklarında 1354 yılında gerçekleşen ortaya çıktığı belirtilen deprem *Seyyid Ali Sultan Menakıpnamesi*’ne göre Seyyid Ali Sultan’ın bir nara atmasıyla meydana

gelmiştir. Deprem nedeniyle yıkılan surlardan içeri giren gaziler rahatlıkla Gelibolu'yu ele geçirmiştir. Bu şekilde Seyyid Ali Sultan düşmanların kalbine korku salarak fetihleri kolaylaştırmıştır (Yıldırım, 2007b: 89-111).

Seyyid Ali Sultan'ın elindeki kumları denize saçtığında deniz üzerinde yürüyebileceği bir yol oluşmuştur. Mucizevî bir şekilde denizi geçme hadisesi Hz. Musa'ya kadar uzanmaktadır. Hz. Musa Firavun ile Kızıldeniz kıyısında karşılaştığında Hz. Musa zor durumda kalmış ve Rabbin yardımıyla yarılan denizin ortasından yürüyerek denizi geçmiştir. *Hacım Sultan Menakıpnamesi*'nde de Hz. Musa'nın kıssasına benzer bir olay yaşanmıştır (Yıldırım, 2007b: 110).

Denizi geçme olayı *Ahmed Cahîdî Sultan ve Süleyman Paşa Menakıpnamesi*'nde de anlatılmaktadır. Ahmed Cahîdî Sultan'ın Çanakkale'ye Süleyman Paşa'nın da Gelibolu'ya seccade sererek geçtiği rivayet edilir (Aydın, 2013: 3). Ahmed Cahîdî Sultan ve Süleyman Paşa denizi seccadeyle geçmediği gibi Seyyid Ali Sultan'ın narasıyla kale duvarlarının yıkılma ihtimali de bulunmamaktadır (Pay, 2009: 288). Bunun nedeni olarak menkıbe ile gerçekliği realiteyi karıştırmamak gerekir. Ama kolektif hafızada menkıbe gerçekliğin, realitenin önüne geçer. Ancak toplum yaşamında önemli işlevleri olan bu gibi söylenceler, basit bir dilde anlatılması nedeniyle tarihi olayların akılda kalmasını sağlamaktadır. Mekân ve insan arasında doğrudan ve sürekli bir bağ bulunmaktadır. Halk, hayatını mekâna yansıtarak mekânı vatana dönüştürür. Bu nedenle halkın saygı duyduğu kutsal mekânlar günümüzde de ziyaret edilen en önemli yerlerdir. Mekânlarla ilgili yazılan sayısız eser mevcuttur. Menakıpnamede de mekân ve insan arasında bir bağ bulunmaktadır (Kılınç, 2014: 92).

Seyyid Ali Sultan'ın kerametleri Bektaşî nefeslerinde de yer almıştır. Seyyid Ali Sultan kılıcı ile bir kayayı salatalık gibi parçalar. Fetihlerden önce kale duvarlarını sallayıp yıkmaktadır. Hatta bu hadiseden Pir Sultan bir nefesinde bahsetmektedir. Yine aynı şekilde Virani de bu hadiseye değinen isimlerden biridir. Seyyid Ali Sultan'ın ok atmasıyla kayadan su çıkar ve daha sonra bu kayanın adı Kayapınar olur. Seyyid Ali Sultan'da görülen, yerden veya taştan su çıkartma motifi Hz. Muhammed ve Hz. Musa'nın hayat hikâyelerinde (Yıldırım, 2007b: 75-111), *Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa Menakıpnameleri*'nde görülmektedir (Ocak, 2012: 273).

Gösterdiği kerametiyle horozların erken ötmesini sağlamıştır. Bu keramette Pir Sultan'ın nefeslerinde yerini almıştır. Bilinen başka bir keramet ise kuru çubukları yere atmasıyla yeşillenmesidir. Bu motif birçok Menakıpnamede de geçmektedir. Seyyid Ali Sultan'ın oku siyah bir dut ağacına dönmüştür. Bu ağaç günümüze kadar gelmiştir. Seyyid Ali Dergâhının avlusunda bulunan dut ağacı olduğuna inanılmaktadır. Veli Dede'de bu dut ağaç hadisesini dizelere dökmüştür. Başka bir olay ise Şeyh Bedreddin'in babasının da şehit düştüğü Kazova savaşıdır. Seyyid Ali liderliğinde o güne kadar yapılan en büyük ve en kanlı savaş olmuştur. Pir Sultan bu olaya da nefesinde yer vermektedir. Başka bir kerametinde Seyyid Ali bir işaretiyle toprağı yarmış toprak ölen atını içine almıştır (Yıldırım, 2010: 76-78).

Nefeslerde Seyyid Ali Sultan'a ait kerametlere atıflar yapılmıştır. Keramet motifleriyle birleşen onun hayatına yönelik söylenceler bugünde anlatılmaya devam etmektedir. *Seyyid Ali Sultan Menakıpnamesi*'nde geçen kırk sayısı Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan din geleneklerinde görülen simgesel bir sayıdır. İslam öncesi geleneklere dayanan kırklar görünmezler; bundan dolayı onlara gayb erenleri, gay'ib erenler, "gizli ten"ler de denilmektedir. Savaşlarda yiğitlik göstermişlerdir. *Melik Danişmend Destanı*'nda olduğu gibi din uğruna savaşan kahramanın yardımına koşan bu gizli kahramanlar Türk destan edebiyatında çok yaygın olan motiftir. Çiltan ya da çehel-tan Farsça "40" ve ten "kişi, birey" sözcüklerinin birleşmesinden oluşur. Türkçede kırklar, Müslüman tasavvuf geleneğinde dünyayı ellerinde tutan kırk Can'dır. Orta Asya'da birisi kutup olmak üzere kırk bir de olmaktadır. Ancak sayıda genelde bir değişiklik olmaz. Biri öldüğünde yerine yeni biri geçmektedir. Bazen kırklar kutsal kişiler için değil de Kırk Haremi, Kırk Dev-anası, Kırk Cin veya Peri gibi kötü kötülüğü temsil eden yaratıklara bağlanmıştır. Ayini Cem adı verilen törenlerde de kırklar geçmektedir (Melikoff, 1998: 48-50). Birçok alanda kullanılan kırk sayısı geleneği modern dünya insanı tarafından sürdürülmeye devam etmiştir. Örneğin "kırk uçurma", "kırkı çıkmak", "kırklara karışmak" vb.

Seyyid Ali Sultan, başına felaket gelen müritlerini bildirdi ve onların yardımına koşardı. Zor durumda kalan müritlerine himmet yoluyla yardım ederdi. Bununla ilgili Menakıpnamede şöyle bir örnek geçmektedir; Seyyid Ali Sultan, Kırcaali yakınlarında bir kalenin fethi için görevlendirdiği Gazi Evrenos'a başı sıkışınca kendisinden yardım istemesini tembih etmiştir. Bunun üzerine savaşta zor duruma düşen Evrenos Gazi, Seyyid Ali Sultan'dan himmet diler. Seyyid Ali Sultan mucizevi bir şekilde savaş meydanına gelmiş ve bir el işaretleriyle düşmanın boynunu koparmıştır. Bu olaya şahit olan kale halkı kalenin teslimi için bir gün istemişlerdir. Seyyid Ali Sultan'ın sihir yaptığını düşünen kâfirler kaleyi sihirle korumaya çalışmışlarsa da gaziler tarafından kale fethedilmiştir (Yıldırım, 2007b: 79).

Sufi çevrelerde en fazla görülen motiflerden olan bast-ı zaman ve tayy-ı mekân eserde üç yerde geçmektedir. Birincisi, Kırk eren Horasanda ibadetle meşgul oldukları sırada Rumeli fethinde görevlendirildiklerinde tayy-ı mekân ile Suluca Karahöyük'e Hünkârın yanına gelmişlerdir. İkincisi, Murdat Kalesi'nin fethi sırasında Seyyid Ali Sultan'ın o sırada Gelibolu'da olan Rüstem Gazi'ye seslenmesiyle Rüstem Gazi tayy-ı mekân ile Seyyid Ali Sultan'ın yanına gelmiştir. Üçüncüsü, haramilerin evini bastığı terzi, Rüstem Gazi'den himmet dileyince Rüstem Gazi anında terzinin yardıma yetişmiştir. Rüstem Gazi tarafından gerçekleştirilen diğer kerametlerden bir diğeri ise esasını yere vurmasıyla yerden su fışkırtan Rüstem Gazi bir kerametiyle de yedi yüz yetmiş yedi adet taşı hareket ettirmiştir (Yıldırım, 2007b: 109-181).

*Velayetname-i Seyyid Ali Sultan*'da geçen ateş yağdırma olayı ise Hz. Musa'nın Mısır üzerine ateş yağdırma mucizesine benzemektedir (Ocak, 2012: 261). Kırk gün boyunca alınamayan Dimetoka'da Seyyid Ali Sultan kerametler göstermiştir. Kalenin üzerine mucizevi bir şekilde gökten ateş yağması üzerine kâfirler teslim olmak



zorunda kalmışlardır (Yıldırım, 2007b: 19). Seyyid Ali Sultan o bölgeye felaket musallat ederek orasının fethini kolaylaştırmıştır.

## 5. Su Üstünde Yürüme ve Topraktan ya da Taştan Su Çıkarma Motifi

Su üstünde yürüme motifi *Bektaşî Menakıpnamesi* 'nde ve diğer Menakıpnamede sık görülen motiflerden biridir. *Sarı Saltuk, Seyyid Ali Sultan Menakıpnamesi* 'nde geçmektedir. Topraktan ya da taştan su çıkarma da İslamiyet öncesi ve İslami dönemde sıkça görülen motiflerden biridir.

### 5.1. *Sarı Saltuk Menakıpnamesi* 'nde Su Üstünde Yürüme ve Topraktan ya da Taştan Su Çıkarma Motifi

Sarı Saltuk'un kumu denize saçarak yürümesi Menakıpnamesinde şu şekilde geçmektedir:

"[...] Çün Şerif geldi, boğaza irişüben turdı gemi taleb eyledi. eyitti: "Sen kimsin? didiler. Şerif anlara eyitti: "Bir râhibem, Harcnevân'dangelerüm, adum Mesih'tür. "didi. Anlar Şerif'e i'tibâr itmeyüp hiç mukayyed olmadılar. Server'den kefil istediler, virmeğe mecâl olmayup nice kim söyledi, kulaklarına koymadılar. Şerif tiz turup mübârek eliyle eteğine kum koydı, bir yirden ol kumu denize saçardı, su içinde köpri gibi kuru olurdu, su gider kara çıkardı. Kâfirler gördiler kim uş denize arkuru yol eyler, tiz gemileriyle seğirdişüp karşı geldiler. Denizün ortasına gitmişti. Eğer kosalar gelür denizin tamâm ıderdi. Bu velâyet meşhûrdur. Tiz Server'i gemiye aldılar, eyittiler: "Sultânüm! Sen kimsin ki bu velâyet senden zâhir oldı." Didiler. Şerif eyitti: "Beni dahı bimedüz mi? Eyittiler: "Bilmedük." didiler. Şerif eyitti: "Tekin Türkler sizi kırmazlarmış kim birbirinüzden haberünüz yoktur. Ben ol kimseyem kim dördinci kat kim sizün peygamberünüz Mesih'tür, uş geldi içinüze girdi, dahı bilmezsiniz. "didi [...]" (Akalm, 1987: 47-48).

Ayrıca, Battal Gazi ve Danişment Gazi gibi güçlü olan Sarı Saltuk düşman gemilerini eliyle denizden çıkartıp alabilmektedir:

"[...] Server denize at depüp ardlarınca girdi. Eliyle toprak saçardı, su kara yir olurdu. Boz-depe önünde bellüdür bu yir, denize girüp gitmişdür. Pes Şerif eyitti: "İn-şa'Allah helak olurlar" diyü bed-du'â itdi. Râvilereyidürler, ol gemiler Karadeniz'e çıkıcak. Hak Ta'âla yil virdi, ol gemilerün her birin taşa urup helâk eyledi ve kimin kenara atdı, kimin gark eyledi. Girü onlardan üç pâre gemi kurturup İslâmbol'a vardı. Ol dahı şehir önünde kenara atdı[...]" (Akalm, 1987: 60).

*Saltukname* 'de topraktan ya da taştan su çıkarma motifi şu şekilde geçmektedir:

"[...] Anda bir kilise vardı, anı zâviye ittiler. Şimdi dahı turur ve hem Şerif 'asasın attı bir taşa mihlayup battı, dibinden bir su çıkup revân oldı. Çün bu yirde bu kilise zâviye oldı, şimdi dahı zâviyedür [...]" (Akalm, 1988: 22).

*Evliya Çelebi Velayetnamesi* 'nde ise Sarı Saltuk Dobruca şehri yakınındaki Kaligra'da ejderha öldürdükten sonra orada bulunan abdallara ejderha ile savaşırken

çok susadığını söyledi. Baktıkları yerlerde su bulamayınca Sarı Saltuk eliyle birkaç yeri kazdı ve birer değirmeni çalıştıracak kadar pırl pırl bir su çıktı (Duran vd. 2010: 437-439).

## 5.2. *Seyyid Ali Sultan Menâkıbnamesi*'nde Su Üstünde Yürüme ve Topraktan ya da Taştan Su Çıkarma Motifi

Kum Adası Efsanesi ve Rumeli'ye geçişi *Seyyid Ali Sultan Velayetnamesi*'nde şu şekilde nakledilmiştir: Rumeli gazalarına katılmak amacıyla Seyyid Ali Sultan ve kırk arkadaşı Yıldırım Bayezid'in yanına gelirler. Bu ilk karşılaşmada Seyyid Rüstem Gazi'nin simasının güzelliği hem yüzündeki nur hem de elinde taşıdığı kitap ile sultanın dikkatini çekmiştir. Karşılama faslından sonra Yıldırım Han; beyler, paşalar ve kırk erenler ile Rumeli'nin fethine yönelik planlar yapar. Beyler ve paşaların her biri bu konudaki görüşlerini aktarırlar. Ancak hiçbiri kabul edilmez. Erenlerden Seyyid Rüstem Gazi:

“Padişahımız sol kol revan olsun, ba'dehu Saruca Paşa orta kola yürüsün. Bizler de Süleyman Paşa ile sağ kola yürüyüp azm- Burkaz idelim” önerisinde bulunur ve bu öneri orada bulunanlar tarafından akla yatkın ve uygun bulunmuş olup ona göre hazırlıklar yapılmaya başlanır. Plana uygun olarak padişah sol kola revan olur. Sağ kol da ise kırk er ile Süleyman Paşa, Çardak tarafına geçip orayı alırlar. Birkaç gün sonra Seyyid Ali Sultan ve erenleri denizi geçip Rumeli'ye geçmek isterler. Ancak geminin kaptanı erenleri karşıya geçirmek istemez ve kıyıda uzaklaşır. Bunun üzerine Seyyid Ali Sultan eline aldığı kumları denize atarak yürümeye başlar. Seyyid Ali Sultan'ın kerametini gören gemici geri dönerek Seyyid Ali Sultan'dan af diler ve gazileri gemiyle karşıya geçirir (Yıldırım, 2007b: 15-16).

Rumeli'ye geçiş Yıldırım Bayezid zamanında değil Orhan Bey zamanında olmuştur. İşi keramete bağlamaktadırlar. Erken Osmanlı dönemine ait kaynak olmadığı için XV. yüzyıl ortalarında, II. Bayezid ve Yavuz döneminde de yazılan eserlerde geriye dönük romantik bir kurgu söz konusudur. Bu yüzden Seyyid Ali Sultan'ın müritleri de Rumeli'ye geçişleri ve fetihleri Kızıldeli'nin eseri ve kerameti olarak gösterme-görme eğilimindedirler.

*Seyyid Ali Sultan Menâkıbnamesi*'nde kayadan ve topraktan su çıkarma motifi üç yerde geçmektedir. Öğle namazını kılmak için hazırlanan erenler su bulamayınca Emir Sultan elindeki sopayı yere vurmasıyla yerden su çıkmıştır. Seyyid Rüstem de değirmen için gereken suyu esasını yere vurmasıyla yerden çıkan pınardan temin etmiştir. Başka bir yerde Seyyid Ali Sultan'ın ok atmasıyla kayadan su çıkmıştır (Yıldırım, 2007b: 75-112).

## 6. Sonuç

Balkanların Türkleşip İslamlaşmasında dervişlerin Osmanlı Devleti'ne birçok faydası olmuştur. Dinî, siyasi, ekonomik hayatın düzenlenmesinde, siyasi otoritenin sağlanmasında, elde edilen toprakların işletilmesinde ve imarında dervişler son

derece etkili olmuşlardır. Bütün bunların tespiti açısından Menakıpname son derece önemlidir. Menakıpname, Sarı Saltuk ve Seyyid Ali Sultan gibi Rumeli’de faaliyet gösteren dervişlerin hayatlarının, hizmetlerinin, devletle ve halkla olan ilişkilerinin öğrenilmesinde ana kaynaklardır. Menakıpnamedeki tarihi şahsiyetler ve bunların ilişkileri, siyasi, askeri, sosyal ve dini alanlardaki bilgiler tarih araştırmacılarına yol göstermektedir. Aynı şekilde Menakıpnamenin efsanevi unsurları da edebiyat ve kültür tarihimizi aydınlatacak birçok bilgi ile müzeyyendir.

Sarı Saltuk ve Seyyid Ali Sultan’da olduğu gibi dervişler su üstünde yürüme, taş ve topraktan su çıkarma gibi çeşitli olağanüstü özelliklere sahiptir. Dervişler rüyalar vasıtasıyla gelecekte haber verir, etrafındakileri motive eder. Böylece kendileri kutsiyet ve meşruiyet kazanırken dervişlerin fetih ve faaliyetleri de Allah tarafından onaylanmış olur. Tahta kılıç ile de dervişler gücünü, kudretini ve mürşitliğini gösterir. Düşmanları öldürür, askerinin maneviyatını yükseltir. Dervişlerin kerametleri kâfirlerin Müslüman olmalarını sağlarken Müslümanların da dervişlere daha fazla bağlanmalarına, hayranlık duymalarına katkı sağlar.

Menakıpname; Türk-İslam kültürü, tarihi-efsanevi unsurlar ve hayal gücüyle şekillenmiştir. Düşünce ve davranış olarak aynı özelliklere sahip insanlarda hayal gücü aynı şekilde gelişir. Bu nedenle benzer efsaneler, destanlar ortaya çıkar. Bir kahraman adına düzenlenen efsane daha sonra yeni dini inanç, gelenek ve göreneklerle yani yeni çevrenin şartlarına göre başka bir kahramana uyarlanır. Örneğin Battal Gazinin efsanevi hayatını anlatan *Battalname*, *Saltukname* başta olmak üzere birçok menakıpnameye kaynaklık etmiştir.

Menakıpname, toplumun psikolojik ve sosyal çehresini ifade eder. Hayalini kurduğu ideal hayatı yansıtır. Menakıpnamede, İslamiyet öncesi ve sonrası Türk destanlarında, *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde, *Danişmendname*’de insanlık duygusu, cömertlik ruhu taşıyan Türk kahramanlarının idealleri, vatan ve inançları uğruna yaptıkları mücadeleler vardır. Sarı Saltuk ve Seyyid Ali Sultan diğer menakıpname kahramanları gibi birer Alperen olmakla birlikte eski Türk inançlarını da sürdüren Müslümanlardır.

Bu bağlamda Sarı Saltuk ve Seyyid Ali Sultanın efsanevi yaşamlarında farklılıklar olduğu gibi ciddi benzerlikler de vardır. Menakıpnamedeki inanç motiflerinde; İslamiyet öncesi Türk kültürünün, İslamiyet’in, fethedilen yerlerin, Balkan kültürünün özelliklerinin sentezlerini görmek mümkündür.

## Sonnottlar

<sup>1</sup> Bazı Batı kaynaklarında Süleyman Paşa’nın suikasta kurban gittiğine dair zayıf bir rivayet bulunmaktadır. Ölüm tarihi 758 (1357), 759 ve 760 (1360) diye verilmektedir. Aralık 1358’de Gelibolu’dan geçen gemilere anlaşma uyarınca müdahale etmemesine dair babası Orhan Bey’den bir uyarı mektubundan, ayrıca babası tarafından onun adına düzenlenen Şaban 761 (Haziran 1360) tarihli vakfiyeden hareketle vefat tarihinin 1359 olma ihtimali olsa da genel olarak 1357 sonbaharında öldüğü bilgisi kabul edilmiştir. (Emecen, 2010: 96).

<sup>2</sup> “...Bu yiğitidün adına Ece Beğ Sultan Gâzî dirler, gâziler başıdır.”.didi. Pes Server ana bakup du ‘a iderken ol Ece Beğ anı yeşil kanatlarla göğe uçtı dahi havâda semâ ‘lar eyledi. Kanatlarından nurlar saçıldı. Kamu Rûm mülki nura müstağrik oldı...” (Akalın, 1988: 240).

<sup>3</sup> Nisa suresi.69.ayet: “Peygamberle, siddiklarla, şehidlerle ve iyi kimselerle beraberdirler”. Ayete atıfta bulunan eserin dini yönü de bulunmaktadır.

<sup>4</sup> Velayetnamede anlatılan olay Ankara nüshasında da aynı şekilde geçmektedir, fakat Kahira nüshasının da aynı olay anlatılmasına rağmen Osmanlı Sultanı olarak Yıldırım Beyazıt yerine Orhan Gazi'nin ismi geçmektedir. (Yıldırım, 2007b: 161-162).

<sup>5</sup> Sarı Saltuk Edirne ve Üsküp fethettiği sırada oradaki beğlerin burunlarını ve kulaklarını kesmiştir. Yorigiyan ve Aya Dimitri'ye Müslümanlığı kabul edince Sarı Saltuk keramet gösterir. Sarı Saltuk'ın duasıyla burunları ve kulakları eski haline dönmüştür (Yüce, 1987: 354-355).

### Kaynaklar

- Akalın, Şükrü Halûk. (1994). “Ebülhayr Rûmî”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, s. 360-362.
- . (1990). *Ebül-Hayr-ı Rûmî Saltuknâme*. Cilt: III. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- . (1988). *Ebül-Hayr-ı Rûmî Saltuknâme*. Cilt: II. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- . (1987). *Ebül-Hayr-ı Rûmî Saltuknâme*. Cilt: I. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Aydın, Abdullah. (2013). “Ahmed Câhidî ve Dîvânı.” *Akademik Bakış Dergisi (Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler)* 36, 1-21.
- Aydın, Hayati. (2015). “İslam İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme.” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, 105-137.
- Batca, Maria. (1998). “Romanya-Dobroudja Türk Topluluğunun Toplumsal Hafızasında Sarı Saltuk Baba, Babadağ Şehrinin Kuruluş Efsanesi”, *1. Uluslararası Türk Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri, (13-16 Ağustos 1998)*. Ankara: Evrak Yayınları, 75-85.
- Bulut, Halil İbrahim. (2001). “Harikulade Olması Açısından Keramet ve Mucize ile İlişkisi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (3), 329-350.
- Büyükokutan, Aslı. (2014). “Manisa'daki Sarı Saltuk Türbesi Etrafındaki İnanış ve Uygulamalar”, *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu Bildiriler*, Trakya Üniversitesi Balkan Araştırma Enstitüsü Yayınları, 57-79.
- Çelebi Evliya. (2003). 8. kitap, *Seyahatnâme (Topkapı Sarayı Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini)*. Haz. Seyyid Ali Kahraman, vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çelebi, İlyas. (1997). “Kur' an-ı Kerim'de İnsan-Cin Münasebeti”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (15), 167-197.

- Çetin, Halil. (2012). “Osmanlı Saltanat Rüyaları ve Tarihi Bağlam”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXVII, (1), 37-68.
- Demir, Necati. (2014). “Tarihi, Kültürel ve Destanî Bir Kaynak Olarak Saltıkname”, *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu Bildiriler*, Haz. Ahmet Günşen vd. Edirne: Trakya Üniversitesi Balkan Araştırma Enstitüsü Yayınları, 155-177.
- Demirci, Mehmet. (2011). “Gazi Dervişler ve Balkanlar”, Ed. Hasan Kâmil Yılmaz. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 27, 147-159.
- Duran, Hamiye ve Gümüsoğlu, Dursun. (2010). *Hünkâr Hacı Veli Velayetnamesi*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Yayınları.
- Emecen, Feridun. (2010). “Süleyman Paşa”. *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, s. 360-362.
- Erginli, Zafer. (2002). “Osmanlı Kuruluşunda Türk Dervişlerinin İzleri”. Ed. Hasan Celal vd. *Türkler*, 9, 107-115.
- Floriotti, Hande Duymuş. (2013). “Eski Mezopotamya’da Kehanet Olgusuna Genel Bir Bakış”. *Tarih Okulu Dergisi* 6, 23-42.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1958). *Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyet-nâme*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi.
- Günşen, Ahmet. (2014). “Saltuk-nâme Yazarı Ebu’l Hayr-ı Rumi ve Mevlid Yazarı İpsalalı Ebu’l-Hayr Aynı Kişi Midir?”, *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu Bildiriler*, Haz. Ahmet Günşen vd. Edirne: Trakya Üniversitesi Balkan Araştırma Enstitüsü Yay., s. 27-41.
- Güzel, Abdurrahman. (1999). *Abdal Musa Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hezarfen, Ahmet. (2006). *Tarihi Belgeler Işığında Kızıldeli Sultân (Seyyid Ali Sultan) Dergâhı*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- İsmaili, Adnan. (2019). “Balkanlarda İslam ve Geçmişi Esaslı Bir Şekilde Anlamak”, *Balkanlar ve İslam: Balkanlarda İslam Dini ve Kültürel Hayat (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, Trakya Üniversitesi Balkan Kongresi Merkezi Edirne)*, Ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. Cilt. I. 27-29.
- İnalçık, Halil. (1993). *Edirne’nin Fethi (1361), Edirne: Edirne’nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İzeti, Metin. (2009). “Bektaşiliğin Arnavut Kültür Tarihindeki Yeri”, *Hacı Bektaş Veli’nin Tarihsel Kimliği, Düşünce Sistemi ve Etkileri, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (30-31 Ekim 2009, Üsküp)*, 121-122.

- Karadağ, Metin. (1999). *Türk Hak Edebiyatı Anlatı Türleri*. Ankara: Karşı Yayınları.
- Kınel, Machiel. (2009). “Sarı Saltuk “. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 36, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları. s. 147-150.
- Kılıncı, Aziz. (2014). “Çanakale Sarıcaeli ve Çınarlı Köylerindeki Sarı Saltuk Mezarları ve Buna Bağlı İnançlar”, *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu Bildiriler*, Haz. Ahmet Günşen, vd. Edirne: Trakya Üniversitesi Balkan Araştırma Enstitüsü Yayınları, 91-101.
- Kızıldağ, Hasan. (2017). “Ariflerin Menkıbeleri’nde Rüya ve İşlevsel Yansımaları”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 57, 608-624.
- Koçak, Aynur ve Gürçay, Serdar. (2017). “Alevi-Bektaşî Velâyetnâmelerinde Ejderha Motifi”, *Journal Of Analytic Divinity Dergisi* 1(1), 34-64.
- Köksal, Hasan. (1984). *Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad. (1943). “Anadolu Selçukluları Tarihi’nin Yerli Kaynakları Umumî Bir Bakış”, *Bellekten* VII (27), 379-521.
- Krstic, Tijana. (2015). *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları 15.-17. Yüzyıllar*. Çev. Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Melikoff, Irene. (1998). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları Yayınları.
- Noyan, Bedri. (2000). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik III*. Haz. Şakir Keçeli. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). “Battalnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.5, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları. s. 206-208.
- . (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler – Metodolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (1993). “Dânişmendnâme “. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.8, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları. s. 478-480.
- . (2002). *Sarı Saltuk Popüler İslam’ın Balkanlar’daki Destanî Öncüsü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (2010). *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar Makaleler-İncelemeler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- .(2012). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri (Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. 9. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Okiç, Muhammet Tayyip. (2015). *Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva, Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva (Bir Fetva Etrafındaki Münakaşalar)*. Haz. Şefik Kantar. İstanbul: Ukid Yayınevi.
- . (1952). "Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I (1), 48-58.
- Ögel, Bahaeddin (2010). *Türk Mitolojisi* Cilt: I. (5. Bsk.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özköse, Kadir. (2019). "Balkan Tekkelerinin Tesir Halkası", *Balkanlar ve İslam: Balkanlarda İslam Dini ve Kültürel Hayat (Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, Trakya Üniversitesi Balkan Kongresi Merkezi Edirne)*, Ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. Cilt I. 03-04 Ekim, 335.
- Paçacıoğlu, Burhan (1993). *Battal-Nâme (İnceleme-Metin-İnteks)*. Erciyes Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri.
- Pay, Salih. (2009). "Rumeli Fethi Osmanlı Şehzadesi: Gazi Süleyman Paşa". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (1), 279-297.
- Rruqa, İtir. (2018). "Arnavutluk'ta Osmanlı Döneminde (XV-XVII. Yüzyıllarda) Müslümanlar ile Hristiyanların Birlikte Yaşama Tecrübesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, 207-208.
- Sarıkaya, M. Saffet. 2013. "vd.", "İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk "*İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 32,75-110.
- Sevinç, Bayram. (2013). "Yiğit ve Silahlı Adam Diyalektiğinde Kılıç İmgesi". *Turkish Studies Dergisi*, 8 (6), 619-639.
- Steinherr, İrene Beldiceanu. (1999). "Osmanlı Tahrir Defterlerinde Seyyid Ali Sultan: Heterodoks İslâm'ın Trakya'ya Yerleşmesi". *Sol Kol: Osmanlı Egemenliğinde Viaegnatia (1380-1699)*, Haz. Elizabeth Zachariadou, Çev. Özden Arıkan, vd. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., s. 50-73.
- Şahin, Hâlıl İbrahim. (2010). "Seyyid Ali Sultan Velayetnamesindeki Olağanüstülüklerle İlgili Bazı Motifler Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Kültür ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53, 315-330.
- Şahin, Haşim. (2007). "Otman Baba", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* c. 34, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları. s. 6-8.
- . (2009). "Seyyid Ali Sultan ". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37, 48-50.
- Teber, Ömer Faruk. (2019). "Balkanlarda Babagân Bektaşiliği ve Bektâşî Erenleri", *Balkanlar ve İslam: Balkanlarda İslam Dini ve Kültürel Hayat (Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, Trakya Üniversitesi Balkan Kongresi Merkezi Edirne)*, Ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. Cilt: I, 03-04 Ekim, 390.

- Togan, Zeki Veli (1982). *Oğuz Kağan (Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme Ve Tahlilî)*. (2.bsk.), İstanbul: Enderun Yayınları.
- Tuğrul, Talip. (2014). “Sarı Saltuk’ın Tarihi ve Menkıbevi Hayatı”, *Türk Dünyası Bilgiler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması Bildiriler*, Ed. Ejder Okumuş, C. II, Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yay., s. 117-129.
- Uçan, Muharrem ve Demir Zeynel. (2015). *Kırkların Serdari Kızıldeli*. İstanbul: Kalender Yayınevi.
- Uçkun, Rabia. (2014). “Saltuk-nâme’de Sarı Saltuk Gazi’ye Atfedilen Kerametler”, *Türk Dünyası Bilgiler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması* (26-28 Mayıs), Eskişehir: Türk Dünyası Vakfı Yay., 14, (1), 131-144.
- Uludağ, Süleyman. (2002). “Keramet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları. s. 265-268.
- Uzun, Gülsine. (2008). “Cengiz Aytmatov’un Eserlerinde Falcılık, Kehanet ve Rüya Motifi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1(3), 424-434.
- Yıldırım, Rıza. (2010). “Bektaşî Alevî Geleneğine Göre Seyyid Ali Sultan”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi* 53, 59-88.
- . (2007a). “Efsanede Gizli Gerçek: Bir Tarih Kaynağı Olarak Seyyid Ali Sultan Velâyetnamesi”. *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 6, 9-37.
- . (2007b). *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yıldız, Abdulvahap. (2009). “Kerâmet ve İstidrâc”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (21), 41-64.
- Yüce, Kemal. (2014). “Sarı Saltuk İnançının Yayılma Sahaları”. *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu Bildiriler*. Haz. Ahmet Günşen vd. Edirne: Trakya Üniversitesi Balkan Araştırma Enstitüsü Yay., s.139-146.
- . (1987). *Saltuk-Nâme’de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.



# PLACES OF THINKING AND SELF EVALUATION: ANATOLIAN ÇİLEHANES\*

Düşünme ve Öz Değerlendirme Mekanları: Anadolu Çilehaneleri

Melih KURNALI\*\*

Duygu KOCA\*\*\*

## Abstract

The basis of the idea that originates the existence of architectural spaces underlies a function or to meet the needs and requests of the user. These functions emerged ontologically from basic needs and then diversified. However, thinking function has not been evaluated within these basic needs. Although there is no specialized area of study for spaces devoted to thinking within the architecture and interior design discipline, the main aim of this study is to investigate the historical existence and to determine their basic features of thinking spaces. In this context, the study first makes a conceptual analysis of thinking in space and specialized places or thought. In the second part, the thinking-based spaces in Eastern civilization and the buildings realized by the reflections of similar cultures are focused. After these investigations, Çilehane buildings and their interiors, which are special structures, used for thinking within several belief systems seen in Anatolia are examined. In the field study, the aim is to define the architectural and spatial characteristics of Çilehanes. The thought process intrinsically is associated with solitude and serenity and thus requires isolated environments. The study tries to reread the definitions made in the existing literature about the thinking spaces through the architectural and spatial formations of Çilehanes. The 10 cases of Çilehanes belonging to various belief systems in Anatolia form the context of the study. The cases are examined by a formal analysis method through four criteria: the building mass, facade organization, the openness-closeness character of interiors, and interior features. The result of the research shows that the examined Çilehanes have universal characteristics for the thinking function. The main characteristics of the buildings and the interior spaces such as being far from the society and the city, located in forests, waterfront or mountainous areas, having single volume, and minimum equipment correspond to the significant principles of thinking places.

**Keywords:** Anatolia, Architecture, Çilehane, Space, Thinking.

## Öz

Mimari mekânların var olma fikirlerinin temelinde bir işlevi veya mekânın kullanıcılarının ihtiyaç ve isteklerini karşılayabilme yatmaktadır. Bu işlevler ontolojik olarak temel ihtiyaçlardan ortaya çıkmış ve çeşitlenmiştir. Düşünme işlevi ise bu temel ihtiyaçlar içerisinde değerlendirilmemektedir. Mimarlık ve mekân tasarımı içerisinde düşünmeye ayrılmış mekân olarak özelleşmiş bir çalışma alanı bulunmamasına rağmen düşünme mekânlarının geçmişteki varlıklarının incelenmesi ve temel özelliklerinin belirlenmesi çalışmanın temel amacıdır. Bu bağlamda çalışma, ilk olarak düşünme ya da bir mekân içinde düşünme ve özelleşmiş mekânlarda düşünmenin kavramsal analizini yapmıştır. İkinci bölümde, Doğu medeniyetindeki düşünce işlevi temelli mekânlar ve yapılar belirlenerek,

\* Geliş Tarihi: 21.03.2021, Kabul Tarihi: 28.04.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.005

This article was produced from the doctoral dissertation titled *Düşünme Mekanları* completed in Hacettepe University, Institute of Fine Arts, Interior Architecture and Environmental Design under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Duygu Koca. (The small part of this study was presented in XVIII International Forum of Studies "Le Vie dei Mercanti" World Heritage and Contamination)

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Konya Teknik Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, İç Mimarlık Bölümü, mkurnali@ktun.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0267-9101>

\*\*\* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı Bölümü, dygsener@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4176-8115>

benzer kültürlerdeki yansımalarına odaklanılmıştır. Bu incelemenin ardından Anadolu’da görülen çeşitli inanç sistemleri içerisinde düşünme için kullanılan özel yapılar olan Çilehane yapıları ve iç mekânları incelenmiştir. Saha çalışmasında amaç, Çilehanelerin mimari ve mekansal özelliklerini belirlemektir. Düşünce süreci öztünde yalnızlık ve dinginlikle ilişkilidir ve bu nedenle izole ortamlar gerektirir. Çalışma, Çilehanelerin mimari ve mekansal oluşumları üzerinden mevcut literatürde düşünme mekânlarına ilişkin yapılan tanımlamaları yeniden okumaya çalışmıştır. Anadolu’daki çeşitli inanç sistemlerine ait 10 Çilehane yapısı çalışmanın kapsamını oluşturmuştur. Yapılar: bina kütlesi, cephe organizasyonu, iç mekânların açıklık-yakınlık karakteri ve iç özelliklerinden oluşan dört kıstas üzerinden formal analiz yöntemi ile incelenmiştir. Araştırma sonucu, incelenen Çilehanelerin düşünme işlevi için evrensel özelliklere sahip olduğu göstermiştir. Çilehanelerin ve iç mekânların toplumdun ve kentten uzak olması, ormanlarda, deniz kenarında veya dağlık alanlarda konumlanması, tek hacimli olması ve minimum donatıya sahip olması gibi temel özellikleri, düşünce mekânlarının önemli ilkelerine tanımlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Anadolu, Mimarlık, Çilehane, Mekân, Düşünme.

## 1. Introduction

Each space is designed for a function. Functionality linked to the environment and culture inhabited is a feature that offers value in use. Furthermore, the functional characteristics of the buildings also affect the continuity of use; in other words, its resilience.

A place should meet the needs, requests, and desires of the user and the optimum conditions should be present for the user (Yaldız and Asatekin, 2016: 91). As it is understood, the function is the transformation of requests and needs into a spatial value. In other words, the function gives meaning to space. Besides its user and its cultural context, the function is related to time as well. Changing conditions over time can make spaces dysfunctional. In this case, the buildings are demolished and reconstructed according to the needs of the day. While time and culture are important elements that determine the value of space, the effects of the function on the formation of space can be overlooked. Studies on spatial function generally establish within the framework of assigning a new function to a structure that remains dysfunctional with time and cultural transformation (Gazi ve Boduroğlu, 2015, Yaldız and Asatekin, 2016, Kurak Açıcı and Konakoğlu, 2019, Atalan 2018).

The function is the beginning of space design. When space will be produced for this specific need, the requests and the modus vivendi of the user within the space will form the organization of the space and the general function of the building. In architecture, a categorical distinction has been made on the structures through a function-based perspective. Houses, healthcare buildings, educational buildings, accommodation buildings, state and administrative structures named as building types are terms defined over function. Besides these singular types, there are also examples where many functions coexist within building complexes, nowadays. If an existing building is examined through its function, it can easily fit into one of the categories or types defined in the architectural literature mentioned above. Yet, there is only one function that is completely missed out in the literature of spatial production: space/

structure design created for “thinking”. Thinking is not considered as a function in the design of neither a building nor space. However, a suitable environment is required for “thinking”. Sigmund Freud attributed thinking and recalling forgotten information to self-isolation by closing himself in an empty room in order to move away from the community (Freud, 2014: 27). Although there is no specialized typology devoted to thinking within architecture and space design, the fundamental research subject of this study is to investigate the existence of thinking spaces in history to determine the basic features and constructional characteristics of its space.

Thinking spaces exist in different cultures in history, even though the function of thinking is ignored in today’s contemporary spaces. In the history of the world studied with the distinction between East and West, thinking spaces are discovered in the development process of civilizations. The quest that directs people to the production of these places seems different for the eastern and western civilizations; however, it emerged in line with various needs that are essentially the same. There are versatile and profound discussions within the literature in the field of philosophy on the nature and the ontology of thinking (Heidegger, 1968; Wittgenstein, 2006). On the contrary, there are very few studies focused on the ontological basis, existential characteristics, formation process, and principles of thinking spaces as well as the spatial properties and qualities.

## 2. Aim and Method

The aim of this study is to define the characteristics of the thinking spaces by investigating the spaces used for the thinking function in Anatolia; thus, make a contribution to the existing literature. In line with this aim, firstly research was conducted on the existence of thinking spaces in Eastern civilization. Secondly, the existence of thinking spaces in Anatolia was investigated and as a result, the study focused on Çilehane buildings. The basic features of the thinking spaces are tried to be determined by reading the constructional and spatial features through Çilehanes. Among the aims of the study is the determination of the existence of spiritual spaces for individuals to return to their essence.

When the buildings for thinking are investigated in Anatolia, Çilehane buildings were discovered according to the historical sources and the data on the functional use of its space. Çilehane is a closed building type that offers a space where one can think in isolation. In principle, these spaces provide personal isolation and a suitable environment for thinking. When a person is alone and away from the distractions of environmental factors, s/he will take the first step to stimulate thought. In this context, Çilehanes are considered as the counterparts of thinking spaces in Anatolia.

A qualitative method was chosen as the research method for this study. The process of research involves observational work being carried out with the collection

of data through measurements, architectural and spatial analysis of the cases.

Any belief system has not been targeted in the determination of Çilehanes; examples located in Anatolia, still standing structurally and in use, shortly, whose spatial features can be analyzed, have been investigated. Within the scope of the study, a scan was made on the whole Çilehanes in Anatolia, and 10 cases were reached at the first stage. Some of these structures are called Çilehane, and some are called dervish cells. All the cases were investigated by a formal examination, which is one of the critical approaches defined in the field of architecture at the end of the 20th century (Lange, 2012). In this approach, the building itself, its form, spatial organization, connections, and materials are literally described and defined by circulating and walking around the space; and semantic relationships are established through intensive examination.

When the existing structures have been examined formally, three types of arrangements have been realized. These different types are related to the periodic growth and transformation of the çile cells into the building (Kurnalı ve Koca, 2020: 26). The first type is the individual Çilehanes containing a single unit volume. The second type is the çile cells clustered in the building. In the last one, the cells are one of the units included within the building complex. Accordingly, the types have been named as singular, clustered and indoor Çilehanes throughout the study. The investigations have been carried out on 5 criteria under these groups: the context of the building, the mass of the building, the location of the çile cells, façade formation/ solid-void character of the mass, and the interior features of the Çilehanes. In the context criterion, the surroundings of the building, its neighbourhood and the contextual references have been examined. The total size, form, formation characteristics have been discussed in the second criterion. In the third one, the location of the cells in the building is assessed in terms of individuality or collectivity. In the façade formation/ solid-void character of the mass criterion, the relationship between cells and the other spaces of the building, their sizes, forms, the entrances/exits of the space and the openings/ windows on the facade have been analyzed. Furthermore, natural, artificial lighting and luminous values of the space have been questioned. Finally, an examination was made on the main characteristics and the basic features of the interior spaces (functions, the interior fittings, furnishings, materials).

### **3. Thinking Spaces in Eastern Civilizations**

It is a very difficult issue to determine the chronological origin of the spaces created for thinking. This difficulty has traced a similar path in the emergence of philosophy and the history of thought. The first examples of philosophical thought have been regarded as antiquity and Greek philosophy (Gökberk, 1961: 11). However, thinking can also be put into practice independently from the systematic approach of disciplinary knowledge production and philosophy. Throughout history, the people who produce mentally have been the search of a place isolated from social life. The

correlation between thinking and space, and the usage of the name “thinking spaces” has been first recognized in the Far East for 3000 years Sharr (2016, from Cline 1997). The basis and the produced knowledge of philosophy and thought have been regarded as a subject that is interdependent on nature. The connection between philosophy with nature, self-reflection, and thought production cannot be restricted to a period only in the mid-20th century (Kurnalı, 2019). It can be assumed that the Eastern thinking spaces have a deep-rooted history, stemming from the belief-related foundations of their thinking systems. The orientation towards philosophical approaches leading the basis of behaviour and thought with the effect of various beliefs has caused the production of the thinking spaces of the east. At this point, it is significant to review the various belief systems of the East in order to reflect the basic ideas and to reveal the perception of the eastern places of thinking by observing the necessary rituals.

Two of the most rooted belief systems of the East are Buddhism and Hinduism (Berktaş and Atasoy, 2007: 25). Hinduism is a system that focuses on inner world development. The improvement of the soul involves isolating oneself from the world and reaching salvation with this isolation. In many cultures, the investigated questions and thoughts by theologians or philosophers have been considered within the scope of Hinduism (Dünya Dinleri Ansiklopedisi, 1976: 642). Rituals, where thinking and meditation are crucial, are made within the framework of the spirit improvement mentioned in the system through isolation. Buddhism, on the other hand, mainly focuses on human beings in its doctrine and *modus vivendi*. It is a system arguing that the primary reason for the stressful situations people experience in daily life is desires, and realizing this situation will lead to salvation (Nirvana). Thus, the name of the Buddha means awakener (Dinler Tarihi Ansiklopedisi, 1976: 676). In this belief system, one should trust only thought, should train and develop oneself mentally with meditation. These two belief systems based on thinking and returning oneself have been considered religious doctrines over time. These thoughts and teachings may have affected the thinking systems in different geographies of the world by being at the center of the first universalization studies.

As a matter of course, these systems have physical spaces for isolation and thinking activities. In Hinduism, we first come across teaching centers called Tapovan. Hinduism teaching has been divided into periods within itself, and these teaching centers differ from these periods. Tapovans have been located especially in forests and mostly parallel with lodges (like dervish lodge or monastery). Likewise, Buddhism teachings were tried to be spread in the monasteries called Vihara, the first examples of which are located in caves (Dinler Tarihi Ansiklopedisi, 1976: 686). Ten Buddhist commandments were taught in these monasteries. These settings represent the structures of the early stages in the belief systems and form the origins of the educational structures of other belief systems.

Thinking spaces, produced in the focus of mental development within belief

systems in the East, require remaining together due to the collective nature of these systems. Besides the individual thinking spaces created for personal isolation within the religious buildings of a collective society, there are also individual structures constructed far from the society in nature for returning to self. Unfortunately, such structures have not been preserved due to their distance from the densely populated areas, their micro-dimensions, and material characteristics; and thus, cannot stand for long terms. Different from thinking spaces in religious buildings and individual buildings, there is also another type used as thinking space. Due to the relationship of belief systems with nature, landforms, trees, caves, etc. have been inhabited for only “thinking” function. However, these spaces are not designed with the focus of thinking, they are just natural formations. In this study, the spaces, which have been deliberately formed for thinking, are assessed.

#### **4. Thinking Spaces in Turkey**

Similar to the thinking spaces of Eastern civilizations, there are several structures been constructed in different belief systems focusing on a philosophical search and thinking in Turkey. One of the most important teachings, which build structures and spaces focusing on thinking, is Sufism. This system is considered as the science of reaching the truth and emerged from the interaction with different other philosophical systems. Sufism is defined as the tradition of the transference of the religious doctrines and thought systems to people. To apply the rules of thought systems by interpreting them scientifically is the processing of thinking within a scientific and philosophical framework (Altıntaş, 1986: 1). Sufism has been presented as an applied science in parallel with the approaches in eastern civilizations, as teaching to focus one’s soul and as a system of spirituality. The teaching has its doctrine, purpose and method. It has been defined as a science focusing on spiritual equilibrium, a happy heart and providing peace and happiness for the essence of human beings (Köksal, 1999: 84). In short, it is a scientific method that defends an educated mind and concentrates on finding the truth while excludes illiteracy, illiberality and ignorance.

Sufism includes physical practices besides mental ones. Several types of structures have been created to implement these physical applications. Some methods of processing thought such as abstraction and meditation originated from Eastern civilizations and the concept of Çile used as a method in Sufism are used in a similar sense. The term Çile semantically means the same with isolation and meditation; however, its application method differs. Çile rooted in the Persian word “çihl” means “forty”. In many different systems (such as Sufism and Halvetilik), Çile means body and mind training in a forty-days period (Demirci, 2007: 108). Çile has been applied in specific places called Çilehane. These spaces have been described as places where all kinds of earthly affairs are abandoned to reach God. The areas far from the society and civilization like mountainsides, forestlands or coastal areas have been preferred to locate Çilehanes, whether they are placed in religious buildings or situated individually (Doğan, 1977: 167). In this choice, it is also a matter to perform vital activities aimed

at self-sufficiency, besides isolation from the city.

Another issue that affects the spatial formation of Çilehanes is the association of these spaces with the concept of Halvet in Sufism. In the dictionary meaning, “halvet” means “withdrawal”, “sequester oneself” and “being alone” (Türk Dil Kurumu, 2019). In Sufism, it means to get rid of thoughts about daily life in an empty place free from everything; thus relinquishing all earthly affairs (Demirarslan, 2016: 177). In the belief system of Halvetilik, Çile is called “halvet” and it includes getting away from daily life and society for forty days. Halvet spaces have not received direct sunlight or sound from outside; rather they are dim and quiet. According to the belief, these spatial features will enable one to cut off ties with worldly affairs, and thus this release makes the mind work (Erkaya, 2016: 220). There are similar approaches and studies on the connection between dim spaces and idea generation in architectural literature. Pallasmaa mentioned that not being able to see/percept the objects completely in a semi-dark or dim space would contribute to generating new ideas by resembling or defining them as something else (Pallasmaa, 2016: 58)

### 5. Case Study: Çilehanes

With the determination of the thinking spaces in Anatolian culture, the study focused on Çilehanes. There is no systematic documentation, record or study about Çilehanes neither in the architectural/spatial design literature nor in the documents (zoning, town planning or architectural heritage) prepared by the municipalities. For this reason, an integrated inventory could not be established regarding the detection of Çilehanes, approval of any architectural records or specification of the structures. The Çilehanes and dervish cells, belonging to Mevlevihanes being more common than the other belief systems in Anatolia have been included in the investigation. Dervish cells investigated in this framework were used as Çilehanes except for the halvet time (Bölükbaşı, 2015). Furthermore, in some cases (Konya Mevlâna Celaleddin Rumi Mevlevihane Museum) the dervish cells could have been named as Çilehanes mostly in architectural plans. Regardless of the belief system, other Çilehanes still standing today were also included in the study. Only Istanbul Mevlevihanes were not included in the study due to their location (mostly in the city center), their indifference to nature and the purpose of building (they were built to gain political power rather than to achieve any kind of spiritual improvement). There are important Mevlevihanes in Istanbul (like Galata-Kulekapısı, Yenikapı, Beşiktaş-after named Bahariye, Kasımpaşa Asitanes); however, these structures are not accordant with the content of the study, since the formation principles are not parallel with eastern civilizations functionally and ideationally (According to the study of Tanman (1994: 365), the çilehane located in Istanbul Galata (Kulekapı) Mevlevihane could also be a water tank. Çilehane can be the water tank of the Byzantine monastery located in the area before the Mevlevihane was built). Also, Kızılca Halvet belonging to Hacı Bektashi Veli was included in the study as an important example among Individual Çilehanes. While Kızılca Halvet was a singular building when it was built, it was surrounded by a tomb and dervish lodge

after the death of Hacı Bektashi Veli. Seyyid Battal Gazi Dervish Lodge and Çilehanes are important in terms of being an Alevism center visited by Hacı Bektaşî Veli and were added to the study. These structures were specifically included in the study due to their characteristics defining two separate Çilehane categories. Information about the structures examined in the study has shown in Table 1.

**Table 1:** Examined Çilehanes

Çilehane	Identification
Konya Mevlâna Celeleddin Rumi Tekkesi	<ul style="list-style-type: none"> <li>* Used as Mevlana Museum.</li> <li>* Measurements made in the Dervish cells mentioned as Çilehane.</li> <li>* Building belongs to the Mevlevi order.</li> </ul>
Afyonkarahisar Mevlevihanesi	<ul style="list-style-type: none"> <li>* Dervish cells, which are open to visitors as the Sultan Divani (Divane Mehmed Çelebi) Mevlevihane Museum, was measured and documented.</li> </ul>
Eskişehir Mevlevihanesi Kurşunlu Complex	<ul style="list-style-type: none"> <li>* Dervish cells in the complex as separate units were rented by the municipality for commercial purposes. The dimensions of the first cell used by security were measured.</li> <li>* Building belongs to the Mevlevi order.</li> </ul>
Eskişehir Seyyid Battal Gazi	<ul style="list-style-type: none"> <li>* It is a dervish lodge belonging to the Bektashi order.</li> </ul>
Kastamonu Sheikh Pir Hacı Şaban-1 Veli Mosque	<ul style="list-style-type: none"> <li>* 30 çilehane cells have been included in the building influenced by the Sufi culture.</li> <li>* The building belongs to the Şabaniyye order, which is an extension of the Halveti order.</li> </ul>
Çankırı Hacı Mustafa Efendi Madrasa	<ul style="list-style-type: none"> <li>* Madrasa and Çilehanes were built in 1905.</li> <li>* The cells were named as Çilehane on the Cultural Heritage website of the General Directorate of Foundations.</li> <li>* It belongs to the Naqshbandi order.</li> </ul>
Nevşehir Hacı Bektaş-1 Veli	<ul style="list-style-type: none"> <li>* With the permission of the Museum Directorate, cells were measured.</li> <li>* Today, it is not allowed to enter the Çilehane.</li> <li>* It is a lodge belonging to the Bektashi order.</li> </ul>
Yunus Emre Çilehanesi	<ul style="list-style-type: none"> <li>* It was built in 1321 in Aksaray.</li> <li>* It is belonged to Yunus Emre; but, there is no exact information about his order.</li> </ul>
Amasya Yakup Pasha Lodge (Çilehane Complex)	<ul style="list-style-type: none"> <li>* It was a Halveti Dervish Lodge.</li> <li>* Used as a mosque today.</li> <li>* Two types of cell were measured.</li> </ul>
Manisa Mevlevihanesi	<ul style="list-style-type: none"> <li>* Dimensions of 4 types of cell were measured.</li> </ul>



Kızılca Halvet#

# This case is different from all examples. The cell was built as an individual Çilehane; however, in time the building became a complex with additions.

Çilehanes have classified and examined under three titles and 5 criteria mentioned in the methods part.

**Individual Çilehanes:** In the study, 3 individual Çilehanes that stand alone were determined. The first one -Gelibolu Çilehane- was examined in architectural literature, thus there is significant information about the building (The spatial characteristics of the Çilehane were defined in Demirarslan, Deniz (2016)). The second building is Afyonkarahisar Dede İni which was disused and abandoned. Measurement and documentation were not possible for this structure due to safety reasons.

The last example is Yunus Emre Çilehane in Aksaray (Picture 1). The building has been situated in a desolate rural area. Even today the location is still in a position far from occupational areas. It has thought that the effective factor in the localization is the nearby water source. The total mass of the building is quite simple with a barrel-vaulted roof cover on a rectangular plan. However, the shape of the vault cannot be fully perceived from the outside. The only opening of the building is the entrance door. Apart from this door, the space has no openings, windows, etc. Thus, the interior offers a really dim, nearly dark environment. Due to the time-related deformations of the interior, the presence of any niches, paint or similar applications were not found on the wall surfaces. In the current situation, the interior surfaces of the building are deteriorating and in very bad condition. In the space, there was also no clue about the artificial lighting, any fitting, equipment or furnishing.



**Picture 1:** Yunus Emre Çilehane (All images belong to the author.)

**Clustered Çilehanes:** Three buildings reached in the study contain Çilehanes



**Picture 2:** Konya Mevlana Celaleddin Rumi Mevlevihane

Dervish cells of Mevlana Celaleddin Rumi Mevlevihane were added to building complex in 1584. Any precise information about the location of the building and closest settlement at the time of construction cannot be reached; whereas the current location of the Mevlevihane is in the city center (Picture 2). Çilehane cells are not in the building; they were located in the courtyard of the building complex. However, the Çilehane clusters are close to the kitchen. Cells have square plans covered with a dome. They have been renewed recently, thus; the original state of the interior cannot be observed. In the current situation, the entrance door is on the courtyard façade and there are two windows – one on the courtyard façade and one on the exterior façade (Picture 3). The height of the entrance door is smaller than the standard ones to provide the person stoop while entering. This gesture is very common in Sufi tradition and is mostly applied in their buildings. Similarly, the window openings have small dimensions to receive limited daylight inside. In contrast to the low entrance door and small windows, the domed interior height extends up to 6 meters. In interiors, the fixtures were considered built-in mostly. The walls are thick to create stoves, recessed storages and niches for lighting fixtures for each cell.



**Picture 3:** Konya Mevlana Celaleddin Rumi Dervish Cells

The second case of this group is Afyonkarahisar Mevlevihane (Picture 4). In terms of its location, Mevlevihane was situated in the old town of Afyonkarahisar. It is accepted as the most important center belonging to the Mevlevi order after Konya Mevlana Mevlevihane.



**Picture 4:** Afyonkarahisar Mevlevihane

6 çilehane cells clustered together around the courtyard facing the main building have a rectangular plan and prismatic volume (Picture 5). Each cell has three windows and an entrance door. The dimensions of the window and entrance door facing the courtyard are closer to modern standards, despite the small dimensions in general Sufis' structures. The reason for these new dimensions is that the original cells were destroyed by a fire, and these structures have been built in 1908. The windows of the cells on the exterior façade are large enough to make the interior bright; however, they do not allow visual communication due to their placement above 2.50 meters high on the wall. In short, windows were used only for natural light. Under these openings, there are two storage units and in between, there is a stove. In the current situation, there are no extra storage or niches on the walls.



**Picture 5:** Afyonkarahisar Mevlevihanesi dervish cells

The last case is Kurşunlu Complex in which has also a caravanserai (Picture 6). It was located in one of the old settlements of Eskişehir named Odunpazarı. Like the first two cases, it is a building belonging to the Mevlevi order.



**Picture 6:** Eskişehir Kurşunlu Complex dervish cells

Çilehane cells were placed in a clustered organization, facing the middle courtyard where the caravanserai was constructed as well (Picture 7). The cells have rectangular masses and a vaulted ceiling at the top. The height of the cells is approximately 4 meters. The entrance door was rearranged according to its current usage. There are two window openings; a big one on the courtyard façade and a relatively small one facing the outside of the complex. The cells have currently been rented to individuals for commercial purposes (the sale of souvenirs). The interiors have been redesigned according to new functions; thus, what remains in its original form in terms of interior organization, fixtures, equipment and furnishes cannot be read. In the current situation, cells are very dark. There are a stove and a niche (again for lighting fixtures) inside the cells.



**Picture 7:** Kurşunlu Complex dervish cells

**Inside a Building Complex (indoor):** Most of the examples are Çilehane cells located inside the building complex in all the examined cases. The first example in this category is Seyyid Battal Gazi Çilehanes in Eskişehir (Picture 8). It is a dervish lodge belonging to the Bektashi order.



**Picture 8:** Seyyid Battal Gazi Tomb entrance

The building was placed on a high hill outside the settlement areas. 2 cells were located inside the Seyyid Battal Gazi Tomb. Both cells have a rectangular plan; whereas one has half-vaulted and the other has a barrel-vaulted ceiling. Although cells were positioned on the exterior façade of the building, none of the cells has openings except the entrance door. In the barrel-vaulted cell, large niches are placed irregularly on the wall and a very small opening above the door can be seen (Picture 9). In the other cell, a similar small opening was observed on the half vault. These small holes may have been used for ventilation purposes. After passing through the interior by bending through the low-sized doors, the Çilehane ground was identified by an 85 cm sunken floor (Picture 10).



**Picture 9:** Seyyid Battal Gazi Çilehane entrances



**Picture 10:** Interiors of Seyyid Battal Gazi Çilehanes

The second case is Kastamonu Çilehanes, which has the minimum volume among all the structures studied (Picture 11). These small dimensions are mostly related to the rituals in the belief system (Halveti) that building should meet. The building is located in one of the old towns of the city; however, it is very close to the city center today.



**Picture 11:** Kastamonu Sheikh Şaban-ı Veli Complex

Cells being both on lower and upper floors of the building have rectangular volume but no openings except the entrance door (Picture 12). They were oriented according to the kiblah. The partition walls of the cells on the lower two floors were dismantled. The whole space is divided by wooden separations today. The interiors are rather dark and often unfurnished. The only cells on the upper floor have remained in their original condition. There are shelves and a console in upper floor cells. Apart from these furnishes, cells offer a space that only one person can move inside.



**Picture 12:** Kastamonu Sheikh Şaban-ı Veli Çilehanes

Another example for this group is Çankırı Hacı Mustafa Efendi Madrasa (Picture 13). The Madrasa and Çilehanes were built in 1905; hence, the characteristics are similar to the examples built in this century.



**Picture 13:** Çankırı Hacı Mustafa Efendi Madrasa

The building was located in the center of a village in Çankırı. Probably, the place was a backland at the time of the construction. Similar to the previous one, the cells in the building have rectangular volumes and no openings except the entrance (Picture 14). Although only one cell has a storage unit, the interiors are blank and plain.



**Picture 14:** Çankırı Hacı Mustafa Efendi Madrasa Çilehanes

The other case is Amasya Çilehane Complex that whose formation is specific to its beliefsystem(Picture 15). The purpose of the construction was mainly based on the creation of the Çilehane units. The location of the building is in the center of the old settlement.





**Picture 15:** Amasya Yakup Pasha Çilehane Complex

There are two types of çilehane cells in the complex: the first type was located around the Semahane (the place where dervishes perform the religious rites) and the other type was placed on the exterior façade of the building. Every cell has a square-like plan with a barrel vault and a stove inside (Picture 16). The dimensions are enough for one user. However, there are some different features between the two types of cells. Cells placed on the exterior facade have an entrance and a window opening. Window sizes are enough for space ventilation and natural light. Since there is no facade facing the exterior, an opening was made on the vault for the illumination of the cells located around the Semahane. Distinctively, these cells also have an extra entrance to reach the Semahane directly. Semahane ground was raised physically which is a semantic application. Thus, there are two steps in front of the entrance of cells to reach the sema area. Furthermore, the interior spaces of the cells vary according to their location in the building. The restorations made in the interiors are effective in these variations. Electrical systems were integrated into the cells; some types have wall niches. Together with all these structural interventions, the original atmosphere of the units has been changed.



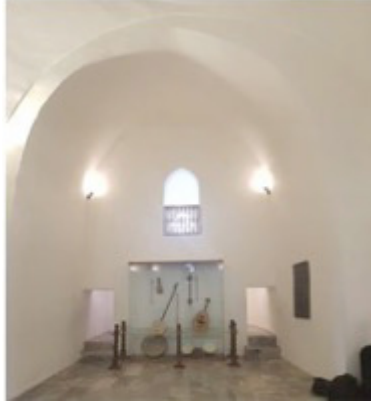
**Picture 16:** Amasya Yakup Pasha Çilehanes

The last example of this category is Manisa Mevlevihane and Çilehane (Picture 17). The surrounding environment was inhabited while the building was constructed (Tarikorum, 2012:31). Even today, although the area is not so deserted, the building is outside of the city and located on a high hill.



**Picture 17:** Manisa Mevlevihane

A second Mevlevihane was built; however, it did not survive. Thus, the first building was examined. The positions of cells are similar to the previous examples. They were distributed equally between the two sides of the Semahane. Cells have small square-like plans covered with vaults (Picture 18). The interior space is very dark because there is no opening except the entrance door of which height is very low. Furthermore, the height of the cells is also very low; thus, it is hard to stand. The interior dimensions of the cells are inappropriate for living even a single person inside.



**Picture 18:** Manisa Mevlevihane Çilehanes

Apart from all these three groups, a different example named Kızılca Halvet, which may be included in 2 groups, was discovered. The cell was built as an individual Çilehane for Hacı Bektaş Veli (Picture 19); however, in time the building became a complex with additions. After the death of Hacı Bektaş Veli, the Çilehane cell has been preserved and several spaces have been added (like his tomb and soup kitchen, guest house, Semah-Semahane in Bektashi order- etc.) around it.



**Picture 19:** Nevşehir Hacı Bektaş-i Veli Tomb

The Çilehane was probably far from the city center before. Today, this area becomes a center of the district. The cell has a rectangular plan with a barrel vault. The volume of the cell can be observed from the outside in the form of a rectangular prism. In addition to the entrance, there is a small opening for ventilation above the entrance. A stove in the interior and a niche for oil lamps on the wall are the only features that exist inside. The space is simple and has no other equipment or furniture.

## 6. Findings and conclusion

As a result of the formal and spatial investigation of the Çilehane cases, which are still standing and used in Anatolia, the basic features of a place for thinking have been tried to be defined. The findings have been evaluated primarily under the characteristics of three groups: individual, clustered, and inside a building complex in Table 2.

**Table 2:** Examination Results.

Name	Type	Location	Mass	Height	Openings	Light/Dark	Interior	Furnish/Detail
Nevşehir Hacı Bektas-i Veli Kızılca Halvet	Individual	Far from settlement In the past.	Rectangular/ Single storey	Low	No	Dark	Space+ stove	No
Yunus Emre	Individual	Far from settlement	Rectangular/ Single storey	Low	No	Dark	Single space	No
Konya Mevlana Celalettin Rumi	Clustered	Town center	Rectangular/ Single storey	High	1 openings	Light	Space+ stove + storage	No
Afyonkarahisar Mevlevihanesi	Clustered	Town center	Rectangular/ Single storey	High	3 large openings	Light	Space+ stove	No
Kurşunlu Külliyesi	Clustered	Town center	Rectangular/ Single storey	High	2 small openings	Dim light	Space+ stove	No
Seyyid Battal Gazi	Inside a building	Far from settlement	Rectangular/ Single storey	High	No	Dark	Single space	No
Çankırı Hacı Mustafa Efendi	Inside a building	Town center	Rectangular/ Single storey	High	No	Dark	Single space	No
Kastamonu Şaban-ı Veli	Inside a building	Town center	Rectangular/ Single storey	Low	No	Dark	Single space	On-wall storage
Amasya Yakup Paşa	Inside a building	Town center	Rectangular/ Single storey	High	1 openings	Light	Space+ stove	No
Manisa Mevlevihanesi	Inside a building	Far from settlement	Rectangular/ Single storey	Low	No	Dark	Single space	No

Considering the individual Çilehanes within themselves, it is especially striking that all cases were located outside the city in terms of location criterion. Yunus Emre Çilehane was built near a riverbank; similarly, Gelibolu Çilehane was located on the seashore (both of them are near the water), whereas Afyonkarahisar Dede İni is in a mountainous area. All these individual structures have very narrow interior space without any extra features, equipment or furnishing. They also do not offer any natural light with openings on facades except Gelibolu Çilehane.

The categorical differences of the three groups can be read through the way of isolation and the quality of individualization provided by interiors. In the first group, due to being in a desolate area and providing limited space to isolation, individual Çilehanes mainly focus on only one user and thinking directly. However, in the other two groups, the cells were thought together with the other parts of the building. Being individual in the cell is important as well as being together with other users in the complex. Cells ensure individuality within collective life in the last two groups. This type of isolation is very common in the thinking spaces of Eastern civilizations. At this point, besides the location of the building complex, the positions of the cells are distinguished. Cells provide not only isolation from their context by their location but also solitude from their surrounding environment and social surrounding. In Çilehanes, the main aim is the separation of world affairs, everyday life, and routines, while leaving the city through its location. In line with the purpose, separation from the city is realized by approaching nature and the user is forced to think by physical isolation from everything distracting the mind in everyday routines (Exceptional cases have also been encountered. The pure isolation has mostly been damaged in the buildings of some belief systems to enroll more members and to gain political power).

When the mass formation of the groups is examined, slight differences have been. Square and rectangular plans are common to all Çilehanes, but the space volume is diversifying. One storey height is mostly standard in the 1st and 3rd groups, while the height of the clustered cells is very high. Rarely, a low ceiling height has been encountered. Another significant issue and common feature for most cells in the vaulted cover. The ceiling shape of more than half of the Çilehanes was formed with a barrel vault. With a semantic and symbolic approach, the circular form of the barrel vault has turned into an architectural expression for the representation of lifecycle.

When the façade openings of the spaces have been evaluated, it is possible to mention the structures with fewer openings. Mostly, the cases are closed and low-lit spaces. The 2<sup>nd</sup> group differs in this regard. The cells of the 2<sup>nd</sup> group have bigger openings than the other two groups. If the cell has an exterior facade, the opening dimensions diminish. This is mostly for privacy, cutting the interaction with the street life and restraint the visual communication. The entrance door dimensions have been regarded as similar to the windows. Generally speaking, the door height of the cells is very low, so people can pass by bending. This bending gesture is made intentionally

to show respect for the person waiting inside. At this point, entering the çile cells can be considered as coming before God. In fact, besides the symbolic meaning of the opening dimensions, the actual reasons for these small doors and windows are to limit the natural light to create an ethereal interior and to minimize heat loss. However, the structures examined in the 2<sup>nd</sup> group have undergone some changes due to their current usage and the restorations. The door and window increased and become close to modern standards in the Çilehanes built around the 1900s.

The interior spaces of the cells are plain and unfurnished. Some cases are too old and disused and the others have been renovated for different functions; thus, the interiors cannot give a general idea about their original usage. The most important detail observed in the interiors is the stoves in the cells. It shows that they can be used regardless of the season. Additionally, storage niches and built-in storage units have been found on the walls. Except for these furnishes, there is not any additional fixtures, equipment or details. This simplicity supports the mental purification of the person who aims to isolate him/herself from the world. Any kind of distraction had been removed from the spaces. The plain space fulfills the first requirement of the thinking space.

The time spent in the Çilehane cells, in other words, suffering (çile) is dedicated to reaching God by leaving the offerings of worldly wealth following the teachings of the belief system. In this space on which thought is focused, it is aimed to generate ideas with isolation. Different interpretations can be made, or several variations of space formations can be offered for thinking spaces; however, çilehanes are concrete examples of the most basic and rigid form of isolation and production of thought. Places that are close to nature or in nature provided social isolation. The total mass of the cells is commensurately moderate. A space used in minimum standards and shaped by a balanced and harmonious approach with nature can easily be associated with the nature of thinking.

In today's modern life together with the increase in distracting items, continuous inconsistency in work-time relations and rapid production-consumption phenomena, the standardized lifestyle and everyday affairs have been instinctively interiorized. Thinking is now out of the equation for the standardized modern lifestyle. Thus, the spaces, where there is a possibility to escape the everyday routine to turn oneself and even the inner self of the user by just thinking, have become the significant subject for architecture, interior architecture and environmental design. Defining the fundamental criteria in the formation of thinking spaces is essential for both making the definition of a new type in the existing literature and ensuring this new type's continuity. As a result of this study, the definition, spatial formation, and features of thinking spaces can form a basis for future studies and applications.

## References

- Altıntaş, Hayrani. (1986). *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Atalan, Özlem. (2018). “Performance of Interior Space for Historical and Spatial Transformation; Refunctioning of Kula Sungur Bey Bath”. *International Journal of History* 10(7): 58-78.
- Berktaş, Fügen ve Emin Atasoy. (2007). “Dinler Coğrafyasına Küresel Bir Bakış”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10(18), 18-44.
- Bölükbaşı, Ayşe. (2015). *XVI. yüzyılda İstanbul'daki Halveti tekkeleri*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Cline, Ann. (1997). *A Hut of One's Own: Life Outside the Circle of Architecture*. Cambridge: MIT Press.
- Demirarslan, Deniz. (2016). “Din ve Tasavvuf Kültüründe Çilehane Kavramı ve Mekan Özellikleri Açısından Gelibolu Çilehanesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 77: 175-196.
- Demirci, Mehmet. (2007). “Bir Eğitim Aracı Olarak Mevlevî Çilesi”. *Marife* 7(3), 105-122.
- Doğan, Ahmet Işık. (1977). *Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Müm. Mim. Fakültesi Matbaası.
- Erkaya, Mahmud Esad. (2016). “Tasavvufî Eğitim Metodu Olarak Halvet (Gümüşhânevî Örneği)”. *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 2(4), 1506-1515.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki et. al (1976). *Dinler Tarihi Ansiklopedisi İslamiyet, Hristiyanlık, Musevilik ve İlkel Dinler*. Çev. Zeynep Akbay et. al. İstanbul: Gelişim Yayınları.
- Freud, Sigmund. (2014). *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*. Ankara: Tutku Yayınevi.
- Gazi, Aylin ve Elvin Boduroğlu. (2015). “İşlev Değişikliğinin Tarihi Yapılar Üzerine Etkileri “Alsancak Levanten Evleri Örneği””. *Megaron Yıldız Technical University Faculty Of Architecture E-Jour* 10(1), 57-69.
- Gökberk, Macit. (1961). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Heidegger, Martin. (1968). *What is Called Thinking?* New York: Harper & Row, Publishers.
- Holenstein, Elmar. (2015). *Felsefe Atlası Düşünmenin Mekanları ve Yolları*. Çev. Oğün Duman. İstanbul: Küre Yayınları.
- Köksal, İsmail. (1999). Fıkıh ve Tasavvuf ilişkisi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2, 83-104.

- Kurak Açıcı, Funda ve Zeynep Nilsun Konakoğlu. (2019). “Tarihi Yapıların Yeniden İşlevlendirilmesi: Trabzon Mimarlar Odası Örneği”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28(2), 214-224.
- Kurnalı, Melih ve Duygu Koca. (2020). “Çilehane as A Place for Thinking”. *Architecture Heritage and Design 6 World Heritage and Contamination Le Vie dei Mercanti XVIII International Forum*. Roma: Gangemi Editore Spa.
- Kurnalı, Melih. (2019). *Düş'ün Mekanları*. Sanatta Yeterlik Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Lange, Alexandra. (2012). *Writing About Architecture: Mastering the Language of Buildings and Cities*. New York: Princeton Architectural Press.
- Pallasmaa, Juhani. (2016). *Tenin Gözleri Mimarlık ve Duyular*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları.
- Sharr, Adam. (2016). *Heidegger'in Kulübesi*. Çev. Engin Yurt. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tanman, M. Baha. (1994). “Galata Mevlevihanesi Mimari”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi Cilt 3*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. (364-367).
- Tanrıkorur, Barihüda. (2012). “İkinci Manisa Mevlevihanesi”. *Sufi Araştırmaları*. 3(6), 31-50
- Türk Dil Kurumu. “Güncel Türkçe Sözlük”. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 03.09.2020).
- Witthenstein, Ludwig. (2006). *Tractatus Logico-Philosophicus*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Yaldız, Esra ve N. Gül Asatekin. (2016). “Anitsal Yapıların Yeniden Kullanımında İşlevsel Adaptasyonun, Mekânsal Analiz Yolu İle Değerlendirilmesi; Kayseri Sahabiye Medresesi”. *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 21, 89-112.



# ALEVİ-BEKTAŞI NEVRUZ KUTLAMALARINDA MELOPOETİK HUSUSLAR\*

Melopoetic Matters in Alevi-Bektashi Nowruz Celebrations

Daimi CENGİZ\*\*

## Öz

Bugün olduğu gibi geçmişte 21 Mart'ta-Dünya'nın güneş karşısındaki pozisyonuna göre gece ile gündüzün eşit olduğu gün- kuzey yarım kürede yeni yıl ve bahar kutlamaları yapılmaktaydı. Antik dönemde 21 Mart, mitolojide karanlık-aydınlık, yaz-kış, doğum-ölüm, kıtlık-bolluk çatışması ekseninde; Babil'de Akitu, Anadolu'da Prulliyas adı ile ölüp-dirilen bolluk-bereket tanrıları adına düzenlenen festivaller ile kutlanırdı. Antik Mısırdan Mezopotamya'ya, Anadolu'dan İran'a, Hindistan'dan Çin'e ve sonraları Roma'ya kadar uzanan bu coğrafi ve kültürel ortamda 21 Mart diriliş, doğuş, eşitlik, barış, kurtuluş özgürlük gibi kavramlarla anılır olmuştur. Nevruz Türkiye'de de kutlanmaktadır. Hz. Ali'nin doğumu, yeni yıl ve baharın gelişi esasında özellikle Alev ve Bektaşî camiasında *Ayin-i Cem* ritüeli olarak icra edilen Nevruz sanat ve kültür alanında yaratıcılığa neden olmuştur.

Nevruz; edebiyat, tiyatro, müzik, dans, minyatür, resim, gravür, heykel, spor, felsefe, yemek, inanç gibi kültür ve sanatın daha başka alanlarında önemli yaratıcılığa vesile olmuştur. 13-14. yy divan ve halk edebiyatından, Ömer Hayyam, Nizami Gencevi, Mela-i Ciziri, Nesimi, Pir Sultan, Ahmed-i Xani vd. şairlerin eserlerine konu olmuştur.

Nevruz'un edebiyat ve musikiye yansıyan yaratıcılığı Nevruziye Nefesleri olarak icra edilmektedir. Biz bu nefeslerin edebi ve müzikal biçimlerini araştırdık ve bir tablo halinde sunduk. Anlaşıyor ki Nevruziye nefesleri ağırlıklı tarihte Urmiyeli Safiüddin'in tespit ettiği Nevruz Makamı üzerindedir. Dügâh (La) perdesine esaslanan bu ezgiler günümüz Hüseyini Aşiran/Şur makamı üzerindedirler. Tarihteki Nevruz Makamı Hüseyini Aşiran / Şur Makamı ile aynı makamdır. Yani Nevruz ritüelinin Nevruziye nefesleri edebi formda koşma olup müzikal olarak nevruz makamı üzerindedir.

**Anahtar Sözcükler:** Nevruz, Nevruz ve Müzik, Ritüel, Nevruz ve Şiir, Nevruziye.

## Abstract

On March 21, the day when night and day are equal according to the position of the earth in the face of the sun, new year and spring celebrations were being celebrated in the northern hemisphere. In ancient times, March 21 had been celebrated with festivals organized in the name of gods of abundance and plenitude who died and revived as Akitu in Babel and Prulliyas in Anatolia, around the conflicts of darkness-brightness, summer-winter, birth-death, scarcity-abundance in the mythology. March 21, in this geographical and cultural environment extending from Ancient Egypt to Mesopotamia, from Anatolia to Iran, from India to China and to Rome afterwards, had been commemorated with concepts such as resurrection, rising, equality, peace, salvation and freedom. It is also celebrated in Turkey. Nowruz, which is performed based on the birth of Hazrat Ali, the new year and welcoming of the spring, especially as a ritual of *Ayin-i Cem* in the community of Alevi and Bektashi, led to creativity in fields of art and culture.

\* Geliş Tarihi: 28.05.2020, Kabul Tarihi: 04.08.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.006

\*\* Dr., Munzur Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bölümü, d.cengiz@gmx.net, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8034-9127>

Nawruz, led to creativity in many other fields of culture and art such as literature, theatre, music, dance, miniature, painting, gravure, sculpture, sport, philosophy, food, faith thad been subject to works of poets such as Ömer Hayyam, Nizami Gencevi, Mela-i Ciziri, Nesimi, Pir Sultan, Ahmed-i Xani et al. from the 13-14<sup>th</sup> century's *divan* and folk literature.

The creativity of Nawruz which is reflected on the literature and music is performed as Nevruziye Poems. We analysed the literary and musical styles of these poems and presented them as a table. As we have seen, Nevruziye poems are mainly based on Nawruz Maqam determined by Safiüddin from Urmia, in the history. These tunes based on Dügâh (La) pitch are on today's Hüseyini Aşiran and Şur maqam. Nawruz Maqam in the history is the same maqam as Hüseyini Aşiran and Şur maqam. In other words, Nevruziye poems of Nawruz ritual are *Koşma* form in the literature form and they are on Nawruz Maqam musically.

**Keywords:** Nawruz, Nawruz and Music, Ritual, Nawruz and Poetry, Nevruziye.

## 1. Giriş

Kuzey yarım kürede dört mevsimin belirgin seçildiği coğrafyada halkların 21 Mart ve ona yakın günlerde değişik adlar altında yaptıkları bahar ve yeni yıl kutlamaları vardır. Antik dönemden beri bu merasimler Çin, Roma, Mısır, Mezopotamya, Anadolu, İran ve Kafkasya'da ve hatta Kuzey Amerika Kızılderilileri arasında kutlana gelmiştir.

Antik dönemde Babil'de kral Marduk'un ejderha Tiamatı öldürmesi 21 Mart Akitu Festivali ile kutlanırdı. Anadolu'da Hititler'de fırtına tanrısının İliyan'ı öldürmesi ise 21 Mart Prulliyas Festivali ile kutlanırdı (Hooke, 1993: 11). Sonbaharda ölen ve ilkbaharda dirilen bolluk-bereket tanrıları için eski Mısır'da Osirus, Frigya, Grek ve Fenike'de Adonis ve Sümer Dumuzi'si adına dirilme törenleri yapılırdı (Eliade,1990:178).

Ölen, kaybolan, kışın yerin altına inen bu tanrıların, ilkbaharda havanın ve toprağın ısınması ile yeniden dirilip bolluk-bereket getireceklerine inanılarak adlarına dirilme törenleri yapılırdı. Dirilme ve doğuş temalı olan bu kutlama ve karşılama ritüellerinde gelecek yeni yıl için bolluk-bereket, eşitlik, sağlık-şifa ve barış istenirdi.

Antik Mezopotamya, Anadolu ve İran'da yapılan bu törenlerin çarpıcı ve anlamlı olanına özellikle Sasanilerde rastlanılırdı. Sasani hanedanları 21 Mart'ta, Nevruz'da en büyük din adamı olan Mubed-i Mubedan karşısında diz çökerek O'ndan şu temenniye alırlardı: "Ey hanedan uzun yıllar yaşa ve şad ol! Yüksel! Halka karşı adaletli ve adil ol' Kartalın yüksek/uca uçsun! Âlimler ve İşbilenler yanında toplansın! Evin abad ve mülkün geniş olsun! Bu mart ayının Nevruz Bayramı'nda azatlığa destek ol!" (Cristensen,1966:324).

Sasani hanedanları 21 Mart'ta Nevruz günü mahpusları azat ederlerdi. Besledikleri altı beyaz kartalı da Nevruz'da her gün birer tane olmak üzere uçururlardı. Beyaz renk "barışı", uçurma eylemi ise "özgürlüğü" ifade ederdi (Deylemani,1963:82).

Bu geleneğe daha sonraları İran, Anadolu, Rusya ve Azerbaycan'da da rastlanılır oldu. Selçuklu veziri Nizam'ül Mülk, *Siyasetname* adlı eserinde Sasanî hanedanlarının

21 Mart'taki "adil yargılama âdetini Selçuklu sultanlarını örnek vererek tavsiyede bulunurdu (Nizam'ül Mülk, 1990:53).

Sasanilerin 21 Mart'ta beyaz kartal azat etme geleneğine Rusya'nın Kirov şehrinde de rastlanırdı. Rus bilim adamı V. A. Miranov, Kirov'da her 21 Mart'ta "kafesteki kuşu azat etme" eyleminden bahseder (Miranov,1991:41). Bu tarihsel ve kültürel sürekliliğe Azerbaycan ve Anadolu'da halen rastlanılmaktadır.

21 Mart'ta Azerbaycan'ın Nahçıvan ve Ordubad bölgelerinde "Han Bezeme" töreninde adalet ve eşitlik talebine sıkça rastlanır. Yeni ile eskinin mücadelesi olan ve düalizmi temsil eden bu merasimde eski han sembolik olarak devrilir. Yeni han seçilir. Halk yeni handan adalet, eşitlik, barış ve merhamet talebinde bulunur. Han bu talepleri karşılayacağına halk önünde söz verir. Bu törenlerde kadının da han seçildiği gözlenmiştir (Hüseynoğlu,2003:163).

**Amaç:** Alevi ve Bektaşî Cem Ritüelinde icra edilen Nevruz nefeslerinin edebi ve müzikal biçimlerini ve icra edildikleri makam ve ses dizisini tespit etmektir. Nevruz'un ortak kültürel kodlarına ulaşmaktır.

**Yöntem:** Ayin-i Cem törenlerinde icra edilen edebi ve musiki numunelerini tespit etmek için alan çalışması yapıldı. Örnek edebi ve müzikal eserler tahlil edildi. Arşiv kaynakları tarandı. Nitel araştırma dâhilindeki gözlem ve görüşme / mülakat yöntemi kullanıldı.

Nevruz'un sürekliliğinin diğer benzer örneğine bugün Türkiye'nin Tahtacı Alevileri arasında rastlanılır. Kaynak kişi Döne Şimşek bu sürekliliğe şu ifade ile dikkati çeker: "21 Mart'ta Hz. Ali'nin doğumunu, bahar ve yeni yılı kutlamak amacı ile Nevruz / Nevruz Sultan kutlamaları yaparız. O gün kafesteki kuşu azat ederiz. Ahırdaki katırın yularını söküp "hadi boş ol bugün senin de azatlık günüdür" diyerek hayvanı serbest bırakırız. Bu Nevruz'un özgürlük ile eşitlenmesidir.

Anadolu ve Trakya Alevi-Bektaşîleri arasında söylenen "Nevruz gibi eşit, adil ol!" ifadesi de Nevruz'un eşitlik ve adalet algılamasına dairedir (Gülççek; 2004: 819-833). Anadolu ve Trakya Alevi ve Bektaşîlerinde Hz. Ali toprağın atası, eşitlik ve adaletin temsilcisi olarak kabul edilir. Kaynak kişi Mehmet Turan Dede Nevruz ile Hz. Ali ilişkisini şöyle kurar: "21 Mart gece ile gündüzün eşit olduğu gündür. İnsanlara eşitliği, dengeyi anlatan bir gündür. Hz. Ali eşitliği temsil eden bu günde doğmuştur. Bu insanlara örnek olmalıdır".

Antalya'nın Korkuteli ilçesi Büyükköy sakini kaynak kişi Kazım Kula Dede ise Nevruz ile eşitlik kavramını şöyle buluşturur: "Güneş 21 Mart'ta suçlu ile suçsuzun üstüne eşit doğar. 21 Mart'ı Hz. Ali'nin doğum günü olarak "Gece gündüz cemi / Eşitlik cemi" adı altında kutlarız. Bu gün müjdeleme günüdür".

Alevi ve Bektaşîlerde 21 Mart Hz. Ali'nin doğuşu, yeni yıl ve baharı karşılama ile temenni, dilek dileme günüdür. Astrolojik orijinli 21 Mart bahar ekinoksundaki

gece gündüz eşitliği, Hz. Ali'nin doğuşu ile özdeş kılınarak toplumsal eşitlik ve adalet kavramı ile örtüştürülür. Tarihi ve mitolojik arka planı böyle iken acaba Nevruz yaratıcılığının edebiyat ve musiki eserlerine yansımaları hangi formda olmuştur?

## 2. Musikili Manzum Eserlerde Nevruz

Bir dizi tören, figüratif danslar, animistik tasavvurlar halk musikisi, klasik musiki ve edebi numuneler Nevruz'u bezemektedir. Özellikle klasik Türk edebiyatında Nevruziye, Bahariye, Nevruzname adı altında koşma ve semai formunda edebi eserlere rastlamak mümkündür. İncelememizin sonundaki tabloda bu bariz şekilde görülmektedir. Ayrıca Ali Şir Nevai'nin *Çar Divan* adlı eserinde Nevruz Hüseyini, Nevruz Rast, Nevruz Buselik, Nevruz Küçek, Nevruz Büzürg ve Nevruz Sultani gibi Nevruz dizileri hakkında bilgi verilmektedir (Fevzioğlu,2004:15).

Trakya Bektaşileri Nevruziyelerinde, Nevruz ile Hz. Ali ve adalet ilişkisi şöyle kurulur:

“Geldi eyyamı bahar şevk ile Nevruz oldu

[...]

Geldi dünyaya bu dem lütf u adaletle Ali” (Noyan, 1995:202).

Anadolu Alevi ve Bektaşilerince tohum, türap ve toprağın atası olarak görülen Hz. Ali; ölen, dirilen antik dönem bolluk-bereket tanrılarının tarihsel izdüşümüdür. Kaynak kişi Mehmet Turan Dede'ye göre “Ali, Mehdi-i Zaman, yeniden doğan, dirilen ve car yerine koşan kurtarıcıdır. Kurtuluş, adalet, diriliş ve bolluk O'nun lütfudur. Bahara, yeni yıla yüklenen misyon Ali'ye, O'nun doğuşuna yüklenir”. Ali bir sembol olarak bu mesajların taşıyıcısıdır (Taşgın, 2005: 27-38).

Pir Sultan Abdal'ın Anadolu Alevi ve Bektaşilerininin 21 Mart Nevruz Sultan Cemi'nde okunan Nevruz nefesinde, Hz. Ali'ye atfedilen dirilme ve kurtarıcı vasfı ve İran Safevileri ile olan tarihsel referansı şöyle dile gelir:

Kızılırmak gibi bendinden boşan

Matem ve Muharrem savaşa döşen

Düldül eyerlendi Zülfükar kuşan

Ali'm ne yatarsın günlerin geldi

Pir Sultan'ım gitmek ister Tebriz'e

Gördüm ordasında ördeği yüze

Biz de niyaz ettik Sultan Nevruz'a

Ali'm ne yatarsın günlerin geldi (Baklan, 1998:90).

Nevruz Cemi'nde kaynak kişi Kazım Kula Dede tarafından icra edilen Pir Sultan Abdal'ın bu mizahi, iğneleyici Şathiyesi de batını Alevi ve Bektaşî itikadî karşıtı koyu sofu zihniyeti yeren, sorgulayan nefeslerdendir:

Oturmuş da sofu Nevruz'u söyler  
Gel bunun cevabın ver imdi sofu  
Arif olan Nevruz'u aladan sezinir  
Gel bunun manasını imdi ver sofu

Pir Sultan'ım üryan gezer donu yok  
Sular şar şar akar sonu yok  
Kanı var da cesedinde canı yok  
Gel Nevruz cevabın ver imdi sofu

16. yüzyılda yaşamış ve muhtemelen Bektaşî şairi olan Cafer Çelebi'nin aşağıdaki Nevruziyesi aruz vezninde ve remel usulünde bestelenmiştir. Nevruz Bayramının (Ayd-ı Nevruz) bahar, musiki ve raks ile olan münasebetini anlatır:

İyd-i Nevruz oldu vü alında tıfl-ı goncenin  
Sol kızıl ben kim görünür taze kurban kanıdır  
Def tutup güller oluptur nay-ı bülbül, nağme-i saz

Serv-i dil-cü raks urur hoş şadlık devranıdır (Karavelioğlu,2015: 223-262).

Türkiye'nin çeşitli kültür ve inanç ortamlarında kutlanan Nevruz, edebiyat ve musikide en önemli yaratıcılığına Türk Alevi ve Bektaşî kültür ve inanç ortamında erişti. Poetik ve müzikal formlara ve tematik ifadelere kavuştu.

Alevi ve Bektaşîler 21 Mart'ta Hz. Ali'nin doğuşunu kutlamak, müjdelemek için Nevruz Sultan Cemi'ni icra ederler. Ancak Nevruz Sultan Cemi'ne Orta Anadolu'dan batıya ve Rumeli'ye doğru gidildikçe daha sıklıkla rastlanır. Diğer Alevi ve Bektaşî Ayın-i Cemleri görgü ve zikir amaçlı iken, 21 Mart Nevruz Sultan Cemi dirilmeyi, doğuşu esas alan kutlama, karşılama, müjdeleme ve methetme amaçlı olup coşkun dorukta olduğu cemdir. Bulgaristan ve Trakya Amuca Bektaşîleri şairi M. Fahri Yavaş (Öl:1873)'in aşağıdaki Nevruziyesinde bir dörtlük bu tanımlamaya denk düşmektedir:

Ali'nin doğduğu gündür  
Bugün her günden üstündür

Hemen saki kadeh döndür

Bugün Nevruz- u Sultandır (Yolcu & Celepoğlu, 2020:1003-1024).

Benzer bir tanımlamayı da Yoksul Derviş, Hz. Ali'nin doğumu için yazdığı Mevlid-i Şerif'te yapar:

Ali'nin doğduğu Nevruz günüdür

Şevk veren âleme Şahın ruhudur

Bu gece Nevruz'u bayram yaparlar

Sultan'ın Nevruz'unu kutlayanlar (Kubat, 1993: 19).

Nevruz Sultan Cemi'nde müjdelemeyi esas alan edebi ve müzikal repertuar ağırlıklı icra edilir. Melo-poetika coşkuludur. Söz coşku ve müjde yüklüdür. Repertuarda dramatik temaya yer yoktur. Müzikal icra enstrümanlı ve enstrümansız / vokal yapılır. Müzikal icra coşku ve heyecan verir. Nevruz Sultan Cemi diğer zamanlarda değişik adlarla yapılan Ayın-i Cemlerden farklı olarak icra edilen ve sadece Hz. Ali'nin doğuşunu esas alan övgü ve müjdeleme cemidir.

Nevruz Sultan Cemi'nde Hz. Ali'ye, 12 İmamlara ve Ehl-i Beyt'e övgüler yapılır. 12 Hizmetin görüldüğü Nevruz Sultan Cemi'nde, cemin Muhabbet ve İbadet fasıllarında övgü ve müjdeleme ağırlıklı Hitabet, Nevruziyeler, Şathiyeler, Gülbanklar ve Samahlar, Mevlid-i Şerifler repertuar olarak icra edilir. Bu cemde hüzne yer yoktur, ağıt karşılığı olan mersiyeler özel olarak sadece bu cemde icra edilmez. Söz ve musiki kesinlikle coşku verir.

Yapılan arşiv araştırmalarında Nevruz'a dair birçok basılı edebi ve müzikal kaynağa ulaşıldı. Bu kaynakların bazılarını ise alan araştırmalarında elde edildi.

Doğu ve Güneydoğu'da Kürtler arasında da Nevruz Yenyıl (Sersale) ve Bahar (Bihare) bayramı amaçlı olarak kutlanmaktadır. Kürt Nevruz kutlamalarına dair pek çok edebi metin derledik. Ancak Kürtçe ve Nevruz'a dair incelediğimiz 30 kadar musiki numunesinin otantik olmayıp son 50 yılda yapılmış beste musikisi olduğunu kanaatine ulaştık. Bu musiki numunelerini tarihi ve geleneksel olmadığı için metin dışında bırakmak durumundayız. Kürt ve Zaza Alevilerinin Kürtçe ve Zazaca dillerinde icra edilmiş otantik repertuar numunelerine rastlayamadık. Ancak Tunceli/ Dersim'de Zaza Alevilerinin 21 Mart'ta Nevruz (Newê Marti) günü okudukları şu rızık, dilek ve temenni duası oldukça önemlidir:

Ya mılaketê sewa esmoene

Rızke hora ave cırm u cani de

Der u cirani de

Verge yavani de

Dıma hona ma necharune hode (Cengiz, 2005: 85)

Ey bu günün kutsal melaikesi

Rızkıdan önce cümle âleme

Kapı komşuma

Yabandaki aç kurda ver.

En son da biz naçarlarına ver.

Tunceli / Dersim Zaza Alevilerinin hümanizmasını yansıtan bu dua metni yarı melodik halde 21 Mart günü bütün nebatın yere secde edip rızk istediği anda, bahar ekinoksunda, gece ile gündüzün eşit olduğu günde okunur.

Türk Alevi ve Bektaşilerinin Nevruz Cemi'nde icra edilen 35 kadar musiki numunesinin kimisini sahada derledik ve bir kısmının ise basılı örneklerine ulaştık. Bu eserler Kürt Nevruz'unun musiki örneklerinin aksine tarihi ve otantik değere sahiptirler. Bu nedenle analiz etmeyi gerekli uygun bulmaktayız. Nevruz'a dair bu musiki ve edebi ürünlerin büyük bir bölümü şehir ve kır Bektaşilerinin repertuarına, geri kalan kısmı ise özellikle Abdal ve Tahtacı Alevilerinin repertuarına aittirler.

Elimizdeki Batı Akdeniz, Ege Bölgesi Tahtacı ve Abdal Alevileri ile Trakya ve Rumeli Bektaşilerine ait Nevruziye nefesleri üzerinde yaptığımız edebi ve musiki biçim analizleri sonucuna dair bazı belirlemeler yapmayı amaçlıyoruz. Nevruz nefeslerinde edebi tür olarak 11 hece vezinli Koşma, 8 hece vezinli Semai ile aruz kalıplı (Mefâilün, Mefâilün, Mefâilün, Mefâilün) Aruz Semainin kullanıldığını görmekteyiz. Elimizdeki bu örneklerin %60'ını Koşma, %30'unu Semai ve %10'unu Aruz Semai oluşturmaktadır. Aruz kalıplı Semailerde ise İstanbul etkisi görülmektedir. Şehir kültürü almış Bektaşilerin yaratıcılığındaki eserler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Musikili Nevruziye nefeslerinin söz diziminde / şiirinde %80'lik oranla ilk kıtanın kafiyeye dizilişi "a b a b" edebi biçimine denk gelen "a b a b" musiki cümlelerinin dizilişine, musiki biçimine rastlamaktayız.

Genellikle birinci kıtanın ilk satırı bir müzik cümlesine, ikinci satırı ise ikinci bir müzik cümlesine sahiptir. İlk iki satırın musiki cümleleri yani satırlık müzik periyotları üçüncü ve dördüncü satırlarda tekrarlanmaktadır. Bu melodik musiki akışı ayrıca şiirin bütün kıtalarının yani sözün taşıyıcı unsuru olmaktadır.

Burada bir nevi "ayak" olabilecek olan güftenin birinci kıtasının edebi biçimi ile musiki biçimi birebir örtüşmektedir. Bu repertuar eserlerde istisnalar hariç edebi biçim ile musiki biçimi sağlam bir birliktelik göstermektedir. Ritüel çerçevesindeki kalıpsal tekrarlar musiki ve edebi biçimleri sağlam ve istikrarlı kılmaktadır.

Diğer Nevruziyelere göre edebi biçim itibarıyla aykırı gibi duran "Ali'm ne yatarsın günlerin geldi" adlı Nevruziye nefesinin "a a a b" edebi şekline yine "a a a b" musiki biçiminin denk düştüğünü görmekteyiz. Bu kararlı ve sağlam örtüşmenin de ezgi-ritüel kimlikle alakalı olduğunu düşünmekteyiz.

Nevruziye nefeslerindeki melodik seyir ağırlıkla bildiğimiz klasik makamların seyir özelliklerini göstermektedir. Ama bölgelere göre belirli çekirdek ezgi ve melodik kalıpların kullanımı da söz konusudur. Seyir olarak bazı eserler Klasik makamların seyir özelliklerini ve bazıları da makam müziğinin çekirdek ezgi seyir özelliklerini gösterirler.

Elimizdeki musiki numunelerinin %75'i aksak usullüdür. Batı Akdeniz, Trakya ve Rumeli bölgelerinde yoğun olarak kullanılan aksak usuller dikkate alındığında, bölgelerin tartım karakterine, ritmik vurgusuna uygun usul kullanımının olduğu görülmektedir. Nevruziyelerin ritmik yapısı bölgelerin ritmik yapısının ritüel çerçevesindeki tekrarıdır.

Aşağıda tablo halinde verdiğimiz Nevruz'a dair 25 kadar eser Hüseyini makamı üzerindedir. M. Uygun'a göre "Safieddin Urmevi'nin 6 Avazından birincisi olan Nevruz makamın ses dizisi bu günün Hüseyini ses dizisi ile uygunluk arz ediyor" (Uygun, 1999: 312). Bunun yanında XV. yüzyıl nazariyatçısı Ladikli Mehmed Çelebi de "kebir" ve "sâgir" olmak üzere iki tür Nevruz tanımlamaktadır. "Nevruz-u Aslı sâgir" nevâ perdesinden başlayarak çargâh, segâh ve düğâh perdelerini kullanarak ezgi üretirken, "Nevruz-i Kebir" ise aynı ezgisel hattı Hüseyini perdesinden başlayarak takip etmektedir (Tekin 1999: 158). Geçmişte Nevruz Makamı dizisi üzerinde olan eserler günümüz Türkiye'sinde Hüseyini ve Azerbaycan'da ise Şur makamı dizileri üzerindedirler. (Cengiz, 2005: 176-177). Düğâh perdesine esaslanan bu makamsal dizi oluşumuna dair şu 3-4 Nevruziye nefesini vermek mümkündür:

Çok Şükür Bahara Eriştik nevrüziyesi 11 hece vezinli koşma türü ve 12/8 'lik usul ile Hüseyini (Türkiye) ve Şur (Azerbaycan) intonasyonu üzerindedir. K7 (Küçük Septima) diyapozonunda inici seyreden melodi "a a1 a a1" kuruluşundadır (Cengiz, 2005: 151).



## ÇOK ŞÜKÜR BAHARA ERİŞTİK BUGÜN

Yöre: Tekirdağ - Kılavuzlu Köyü  
Kaynak : Kılavuzlu Köyü Halkı  
B : ST, 226

Derleyen: H. Yaltrık  
Der. Tarihi 22.3.1997  
Notaya Alan: H. Yaltrık

Çok şü küir ba ha ra e riş tik bu gün Hü Hü

1.

Üç le ye lim Nev ruz Sul tan de mi ne Hü Hü

2.

de mi ne Hü Hü Kırk la rın bay ra mı de di

ler bu gün Hü Hü Hü de ye lim Nev ruz Sul tan

1.

2.

de mi ne Hü Hü de mi ne Hü Hü

Çok şükür bahara eriştik bugün  
Üçleyelim Nevruz Sultan demine  
Kırkların bayramı dediler bugün  
Hü deyelim Nevruz Sultan demine.

Bugün burclar Aden burcuna savrulur  
Dört köşede gece gündüz bir olur  
Baştan başa alem yeni can bulur  
Hü deyelim Nevruz Sultan demine.

### Nota 1: Çok Şükür Bahara Eriştik Nevruziyesi

“İçtiğimiz Bu Dolular” adlı Hüseyini nefesi 8 heceli Semai olup 9/8’lik usul ile Hüseyini (Türkiye) ve Şur (Azerbaycan) intonasyonları üzerindedir. K7 (Küçük Septima) diapozonunda inici seyir gösteren melodi a a1 b b1 kuruluşundadır(Cengiz, 2005:152).

İptidadan Yol Sorarsan başlıklı nefes 8 heceli Semai olup 7/8’lik aksak usul ile Hüseyini (Türkiye) ve Şur (Azerbaycan) intonasyonları üzerindedir. X8 (Xalis Oktava) diapozonunda inici seyir gösteren melodi “a b” kuruluşundadır (Cengiz, 2005:153).

## Hüseyini Makamında Nefes Devr-i Hindi

İp ti da dan yol so rar  
san so fum Yol Mu ham met A li nin  
dir Hü Hü

İptidadan yol sorarsan  
Yol Muhammet Ali'nindir  
Yetmiş iki dil sorarsan  
Dil Muhammet Ali'nindir

---  
Gece ile gündüz olur  
Cümle âlem dümdüz olur  
Gökte kaç bin yıldız olur  
Ay Muhammet Ali'nindir

---  
Varma Yezidin yanına  
Kokusu siner tenine  
Lânet Yezidin huyuna  
Can Muhammet Ali'nindir

Varma Yezit meclisine  
Kulak verme hiç sesine  
Satr Yezit ensesine  
Seyf Muhammet Ali'nindir

---  
Şah Hatayı hasta inler  
Cümle âlem anı dinler  
Nur olmuş âleme doğar  
Gün Muhammet Ali'nindir

### Nota 2: İptidadan Yol Sorarsan başlıklı nefes

Nevruziye melodileri ve ritimleri müjdeleme, karşılama ve kutlama amaçlı tema ile örtüşmektedir. Coşku ve heyecan verirler.

25 kadar Nevruz'a dair eserin edebi ve müzikal biçimini tabloya halinde veriyoruz. Edebi ve musiki metinler onlarca sayfa olduğundan metin içinde vermek olası değildir.

**Tablo 1:** Cem Ritüelindeki Nevruziye Örneklerinin Edebi ve Müzikal Biçime Göre Analiz Cetveli

EDEBİ BİÇİM	GÜFTENİN İL MISRASI	MELODİK BİÇİM
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Akşamlar aşk olsun bayram gecesi/1	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Arzulayıp geldim devr-i âlemde	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Birisi Muhammed birisi Ali	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Çok şükür bahara eriştik bugün	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Dost cemalin görmeye/2	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Erlere geldi bize mihman olalım	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Lamekan elinden bir sada geldi	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Türlü otlar biter dağ taş canlanır	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
11 heceli abab/cccb/dddb...	Yine koç burcunda verdi işaret (Şahım)	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Güzel Şahtan bize bir dolu geldi	$A(a+b+b)+A(a+b+b)=A+A$
11 heceli abab/cccb/dddb...	Sultan Nevruz günü cemdir erenler	$A+b+a1+b1+b2$ veya $A[a(x+y+y1)]+A[a(x+y)+b(y+y)]=A+A$
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Muhabbet kapısı açıldı bize (Bizim erenlerle sohpetimiz var)2	$A[(a+b)+TEKRAR:A(a+b)]+A(a+b)=A+A$
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Ali'm ne yatarsın günlerin geldi	$a+a+a+b$
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Muhabbet kapısı açıldı bize (Bizim erenlerle sohpetimiz var)2	$a+a+a+b$
11 Heceli abab/cccb/dddb...	Akşamlar aşk olsun bayram gecesi/2	$a+b+c+b^1$

11 Heceli	Dost cemalin görmeye	$a+b+c+b^1$
abab/cccb/dddb		
8 Heceli Abab/cccb/dddb...	Gelin ey nazenin canlar	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
8 Heceli abab/cccd/dddb...	İptidadan yol sorarsan	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
8 Heceli abcb/dddb/eeeb...	Sordum sarıçiçeğe/1	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
8 Heceli abab+cc(Nakarat) dddb+cc/eeee+cc	Bizim içtiğimiz dolu	$A(a+b)+A^1(c+b)+A^1(c+b)=$ $A+A+A(Nakarat)$
8 Heceli abab/cccb/dddb...	Geldi bahar öttü bülbül/1	$a+b+c+b^1$
8 Heceli abab/cccb/dddb...	Geldi bahar öttü bülbül/2	$a+b+c+b^1$
8 Heceli nani kaf- iyesi aaba...	İçtiğimiz bu dolular	$A(a+b)+A(a+b)=A+A$
11 Heceli aaa+bb/cc+bb/ ddd+bb veya Failatün, Failatün, Failün	Mevlid-i Şah-ı Velayettir bugün	$a+b+c+b$
Mefailün, Mefailün, Mefailün, Mefailün	Beşaret sizlere ey can bugün Nevruz-u Sultandır	$A(a+a)+B(b+b)=A+B$

### 3. Sonuç

Nevruz, makalenin başlangıç kısmında ifade edildiği gibi çok kadim bir ritüeldir. Pek çok halk bu ritüeli 21 Mart ve ona yakın günlerde değişik adlar altında icra eder.

Nevruz ya da başka adlar altında 21 Mart'ta icra edilen bu ritüelin Türkiye'de de kültür ve sanata yansması vardır. Bu alanda önemli yaratıcılığı söz konusudur. Doğuş, diriliş, emek, eşitlik, barış, bolluk-bereket ve sağlık-şifa temennileri 21 Mart Nevruz kutlamalarına damgasını vurmaktadır. Bu temenniler tarih, resim ve gravürde; minyatür, edebiyat ve musiki; felsefe ve sporda, teoloji, halk tıbbı ve mutfak kültüründe yaratıcılığa dönüşmüştür.

Bu araştırmada Nevruz'un Alevi ve Bektaşî camiasında Ayin-i Cem ritüeli içinde edebiyat ve musikiye biçim olarak nasıl yansıdığı tespit edildi. Bugüne değin incelenmeyen Nevruziyelerin musiki ve nazımdaki biçim özellikleri analiz edilerek Nevruziye nefeslerinin edebi ve melodik biçimleri tablo olarak hazırlandı. Yapılan analizde istisnalar hariç edebi biçim ile melodik biçimin tutarlı şekilde örtüştüğünü görüldü.

Nevruziye nefeslerinin ağırlıklı Türkiye'de Hüseyini ve Azerbaycan'da ise Şur makamı dizisi üzerinde oldukları kanaatine vardık. La (Dügah) sesinde karar kılan eserlerdir.

Ortak tarihi kökenden gelen ve komşu coğrafyada meskün olan kardeş halkların Nevruz yaratmalarının musikide aynı makamlar üzerinde olması, ortak kültürel kodun tescilidir.

### **Kaynaklar**

#### **Sözlü Kaynaklar**

- KK 1. Döne Şimşek (61), İlkokul mezunu, Çiftçi, 2003, Antalya - Elmalı İlçesi Akçainiş Köyü.
- KK 2. Kazım Kula (69), İlkokul mezunu, Çiftçi, 2003, Antalya – Korkuteli İlçesi Büyükköy.
- KK 3. Mehmet Turan (65), İlkokul mezunu, Çiftçi, 2003, Burdur - Merkez Burç Mahallesi.

#### **Yazılı Kaynaklar**

- Baklan, Ramazan. (1998). *Bektaşilikte Bilinmeyen Gerçekler: Erkanname ve Gönül Yolu*. İstanbul: Anadolu Matbaası.
- Cengiz, Daimi. (2005). "Nevruz Bayramı Merasiminin Azerbaycan ve Türkiye'de İcrası ve Melopoetik Hususları" Yayınlanmamış Doktora Tezi, Üzeyir Hacıbeyov Müzik Akademisi Müzikoloji Bölümü, Bakü.
- Cristensen, Artur. (1966). *Sasaniler Devrinde İran*. Tahran: İbn-i Sina Neşriyat.
- Deylemani, A. Xorves. (1963). *İran'ın Kadim Bayramları*. Tahran: İbn-i Sina Neşriyat.
- Eliade, Mircea (1990). *Dinin anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. Ankara: İmge Yayınları.
- Feyzioğlu, Nesrin. (2004). "Nevruz ve Musiki", Milli Folklor 61, 68-71.
- Gülççek, A. Duran. (2004). *Alevilik, Bektaşilik, Kızılbaşlık ve Onlara Yakın Duran İnançlar Cilt 2*. İstanbul: İtikat Matbaası.
- Hooke, H. (1993). *Ortadoğu Mitolojisi*. Ankara: İmge Yayınları.

- Hüseyinoğlu, A. Şamil. (2000). “Novruz Bayramında “Han Bezeme”, *Türk Dünyası Nevruz 3. Ulusal Bilim ve Bilgi Şöleni*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, ss. 161-167.
- Karavelioğlu, Murat A. (2015). “16. Yüzyılda Derlenmiş Bir Şiir Mecmuasında Dört Nevruziye Örneği: Medhî, Sücûdî, Cafer Çelebi ve Lutfî'nin Nevruziyeleri” *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15, 223-262.
- Kubat, Şemsettin. (1993). *Yoksul Derviş / Değişler-Nefeslerin Özü*. Ankara: Afyon Valiliği Yayınları.
- Miranov, V. (1991). *Yılın Oniki Ayı*. Moskova: Sovemkar Poccus Yayınları.
- Nizam'ül Mülk. (1990). *Siyasetname*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Noyan, Bedri. (1995). *Bektaşılık, Alevilik Nedir?*. İstanbul: Ant-Can Yayınları.
- Taşğın, Ahmet. (2004). “Mit ve Gerçeklik Arasında Alevîlikte Ehl-i Beyt”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4(3), 287-296.
- Tekin, H(1999). Ladikli Mehmet Çelebi ve Risaletü'l Fethiyyesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- Yolcu, Mehmet Ali-Celepoğlu, Saygın. (2020). “Trakya'da Yaşayan Amuca Bektaşilerinde Nevruz Erkânı” *Motif Akademik Halkbilim Dergisi* 13(31), 1003-1024.
- Uygun, M. (1999). *Safiyuddin Abdülmümin Urmevi ve Kitab-ı Edvar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı Yayınevi.

# SALTUKNÂME'DE DİNİ VE MEZHEBİ UNSURLAR\*

The Sectarian Elements in *Saltuknâme*

Hanifi ŞAHİN\*\*

Lokman KILAVUZ\*\*\*

## Öz

Saltuknâme, XIII. yüzyılda yaşayan Anadolu ve Balkanların Türkleşmesi, İslamlaşmasında önemli rolü olan Sarı Saltık'ın (Saltuk) hayatını ve savaşlarını anlatan destan tarzı bir eserdir. Eserde Sarı Saltık'ın gezip dolaştığı yerlerdeki fetihlere, toplumların genel özelliklerine, dini-ahlaki konulara, mitolojiden tarihi gerçeklere kadar birçok konu üzerinde durulmuştur. Sarı Saltık bulunduğu ortamlarda kişiliği ile öne çıkan, olayları yönlendiren, ziyaret ettiği bölgeleri inandığı doğrular ölçüsünde şekillendiren gezgin bir dervıştır. Sarı Saltık'ın referansları, Kur'an ayetleri, Hz. Peygamber ve ilk dört halifenin uygulamalarıdır. İbadetlerini titizlikle yerine getiren Sarı Saltık, ibadetlerin yapılmamasını cezalandırma gerekçesi olarak görmüştür. Onun düşünce dünyasında ilk dört halife seçkin bir konumda yer almıştır. Hz. Ali ve evladına özel bir ilgi duyan Sarı Saltık, alperen tipinin en önemli figürü olarak gördüğü Hz. Ali'yi örnek almıştır. O, İmamiyye Şii'lerini Rafiziler olarak nitelendirmiş, onların Hz. Ali ile ilgili kabullerini sert ifadelerle eleştirmiş ve onların öldürülmeleri gerektiğine inanmıştır. Saltuknâme'de oldukça baskın dinî motifler, söylemler söz konusudur. Eserde İslam'ın temel kaynaklarının izlerinin yanı sıra Türk kültürü ve düşüncesinden de izler görülmektedir. Dini, siyasi ve sosyal açıdan oldukça hareketli bir toplum içinde derlenen eserde birçok mezhebe/ meşrebe ait unsurlar, kavramlar görülse de hakim paradigmanın "Sünni"lik olduğu tespit edilmiştir. Çalışma Sarı Saltık'ın hayatı, kişiliği ve şahsî özelliklerinden ziyade eserde yer alan inanç ve ibadet boyutu ile mezhebi unsurlar üzerinde yoğunlaşmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sarı Saltık, İslam Mezhepleri, Sünni, Rafizi, Alevi ve Bektaşî Geleneği.

## Abstract

*Saltuknâme* is an epic style work that tells about the life and wars of Sarı Saltık , who lived in the 13th century and played an important role in the Turkification and Islamization of Anatolia and the Balkans. In the work, many subjects are discussed from the conquests of Sarı Saltık to the general characteristics of societies, to religious-moral issues, from mythology to historical facts. Sarı Saltık is a wandering dervish who stands out with his personality in the environments he is in, directs events and shapes the regions he visits to the extent he believes. Sarı Saltık's references are the orders of the Qur'an, the practices of Muhammad and the First Four Caliphs of Islam. Sarı Saltık, who meticulously observes his prayers, sees the absence of prayers as a reason for punishment. The First Four Caliphs occupied a prominent position in his world of thought. Sarı Saltık, who has a special interest in Ali and his children, takes as an example of Ali, whom he sees as the most important figure of the soldier-saint type. He describes the Imamiyyah Shi'ites as Râfidah (those who reject the first three caliphs), criticizes their acceptance of Ali with harsh statements and believes that they should be killed. There are quite dominant religious motifs and discourses in the *Saltuknâme*. In addition

\* Geliş Tarihi: 03.03.2020, Kabul Tarihi: 02.05.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.007

\*\* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, hanifisahin@atauni.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0500-7952>

\*\*\* Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, lokmanklavuz1@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3955-218X>

to the traces of the basic sources of Islam, traces of Turkish culture and thought are also seen in the work. The work has been compiled in a highly active religious, political and social society. Although the elements and concepts belonging to many sects/denominations are seen in the work, the dominant paradigm is Sunni. This article focuses on the belief and worship dimension and sectarian elements rather than the life, personality and personal characteristics of Sarı Saltık.

**Keywords:** Sarı Saltık, Islamic Sects, Sunni, Shi'a, Râfîdah, Alevi and Bektashi Tradition.

## 1. Giriş

*Saltuknâme* (Saltık Gazi Destanı) Türk milletinin cihan hâkimiyeti hayallerinin temel taşlarından biridir. Mensur Türk destanlarından olan *Saltuknâme*, XIII. yüzyıl alperenlerinden Sarı Saltık Baba'nın menkıbevi hayatını, savaşlarını ve çeşitli kerametlerini konu almaktadır. Sarı Saltık, Anadolu ve Rumeli'nin fethi sırasında gazalara katılan, kerametleriyle henüz hayatta iken efsanevi bir şahsiyet haline gelen bir Türk kahramanıdır. Hayatı etrafında teşekkül eden menkıbelerine, diğer gazi ve velilerin menkıbeleri de karışmış, bu sebeple tarihî kaynaklardan Sarı Saltık'ın gerçek hayatıyla ilgili bilgi elde etmek son derece güçleşmiştir (Akalin, 1994: 360). Tarihî kaynaklarda yer alan Sarı Saltık ile ilgili bilgiler onun gerçek hayatını ortaya koyacak nitelikte değildir. Gerçek hayat ile menkıbevi hayat iç içe geçmiştir. Üstelik tarihî kaynakların Sarı Saltık hakkında verdikleri bu bilgilerin bazen birbiriyle çeliştiği de görülmektedir (Akalin, 2016: 56).

Eserin yazılış gerekçesinde açıklandığı üzere Fâtih Sultan Mehmed (ö.86/1481), 1473'te Uzun Hasan (ö.882/1478) üzerine sefere çıkarken, eski bir geleneğe uyarak, Cem Sultan'ı (ö. 900/1495) Edirne'ye gönderir. Cem Sultan, Edirne'den Dobruca bölgesinin kuzeyinde eski bir Türk yerleşim merkezi olan, adını Rumeli'nin Türkleştirilmesinde büyük hizmetleri geçen ve civar tepelerden biri üzerinde türbesi bulunan Sarı Saltık Baba'dan alan Babadağı'na (Aktepe, 1991: 371) giderek Sarı Saltık'ın türbesini ziyaret eder, buradaki dervişlerden Sarı Saltık'ın menkıbelerini dinler. Halk arasında anlatılmakta olan menkıbeleri beğenen Cem Sultan, beraberindeki Ebülhayr Rûmî'yi (XV. y.y) menkıbeleri derlemekle görevlendirir. O da yedi yıl boyunca Anadolu ve Rumeli'yi dolaşarak Sarı Saltık'ın menkıbelerinin yazıya geçirilmesini sağlayarak *Saltuknâme*'yi meydana getirir. Ebülhayr derlemesini, XV. yüzyılın son dönemlerinde, muhtemelen 1473-1480 tarihleri arası yapar. *Saltuknâme*'nin asıl nüshasına ya da nüshalarına henüz ulaşılammıştır. Mevcut eser, asıllarından istinsah yoluyla çoğaltılmıştır (Demir ve Erdem, 2013: 13-14).

Kaynaklara göre Sarı Saltık'ın tarih sahnesinde ilk görünüşü, Anadolu Selçuklu Devleti'nin Moğol hâkimiyetiyle baş gösteren saltanat mücadeleleri dönemine rastlar. Bu dönemde kardeşi Rükneddin Kılıç Arslan'la yaptığı mücadeleyi kaybeden II. İzzeddin Keykâvus (ö.677/1279), 1261'de Moğol baskısının da etkisiyle Bizans'a sığınır. Dönemin Bizans İmparatoru onu Dobruca bölgesine yerleştirir; onun Anadolu'dan bazı Türkmen aşiretlerinin getirilmesi talebini de olumlu karşılar. Bu aşiretlerden birisinin reisi, önemli bir Türkmen babası olduğu anlaşılan Sarı Saltık'tır.



O, sayıları yaklaşık on iki bini bulan, muhtemelen Çepni Türkmenlerinden oluşan, idaresi altındaki Türkmenlerle birlikte Balıkesir'den Dobruca'ya göç eder (İnalçık, 1991: 610-613; Leiser, 1997: 61-62; Maden, 2020: 26; Ocak, 2011: 18, 31; Şahin, 2011: 133; Taşdelen, 2015: 11-12).

Dobruca Osmanlı Dönemi'nde de önem atfedilen bir bölgedir. Osmanlı Devleti, Dobruca'yı bir uç bölgesi olarak değerlendirdiği için bölgenin yeniden iskân edilmesi ve refahının sağlanmasını öncelikli konular arasında görmüştür. Ayrıca Dobruca, Osmanlı'nın buğday ihtiyacını karşılamak için uygun bir yerdir. Bu nedenle İstanbul'un artan buğday ihtiyacını karşılamak için Dobruca'nın verimli arazilerinin ekimi ve bunların İstanbul'a kolay taşınması için Anadolu'dan göçler teşvik edilmiştir (İnalçık, 1991: 613).

*Saltuknâme*'de menkıbevi hayatı anlatılan Sarı Saltık'ın asıl adı Şerif Hızır'dır. *Saltuknâme*'ye göre küçük yaşta öksüz kalan Şerif Hızır'ı, lalası Seravil ile Abdulaziz adındaki hayırseverler büyütmüşlerdir. Gayet cesur ve yürekli bir genç olan Saltık Gazi, birçok gazaya ve cenge katılmış, II. İzzeddin Keykavus adına Babadağı'nı fethetmiştir. Kırk yaşına geldiğinde Allah dostlarından biri olarak kabul edilen Sarı Saltık, Hristiyan ve Müslümanlar tarafından kendisine "Baba" diye hitap edilerek hürmet gösterilmiştir. Saltık Gazi 692/1293'te doksan dokuz yaşında Kaligra'daki tekkesindeyken vefat etmiştir. Onun on iki yerde makamının olduğundan söz edilmektedir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 21; Ocak, 2011: 60-61).

*Saltuknâme*'de daha çok Seyyid Şerif, Server, Saltık-ı Rumi, Şerif Gazi, Saltık Baba, Sultan-ı Gaziyân, Sultan Baba, Seyyid Sultan (Ebulhayr Rûmî, 2007: 49, 57, 141, 303, 413, 429, 514) isimleriyle anılan Sarı Saltık'ın şeceresi Hz. Muhammed'e, Hz. Ali'ye ve Seyyid Battal Gazi (ö.122/740[?])'ye nispet edilir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 21). Sarı Saltık'ın bir Türk kahramanı olarak tanıtılması ve eserde zaman zaman Saltık Türk (Ebulhayr Rûmî, 2007:77) şeklinde anılması, her vesileyle Türklüğün yüceltilmesi dikkat çekmektedir. Sarı Saltık'ın Türkler üzerindeki tesiri uzun süre devam etmiş, menkıbeleri halk, özellikle gaziler arasında ağızdan ağıza dolaşmış, fetihler sırasında ordunun manevî gücünü arttıran unsurlardan biri haline gelmiştir (Akalin, 1994: 360). Yapısı itibarıyla Dede Korkut Hikâyeleri'ne, içeriği bakımından *Dîvânü Lügâti't-Türk*'e benzetilen *Saltuknâme*, üç kıtada üç yüzyıl boyunca meydana gelen tarihi olayları ihtiva etmesi nedeniyle de oldukça kıymetli bir kaynak olarak değerlendirilir (Demir ve Erdem, 2013: 13; Rahimova, 2019: 242).

*Saltuknâme*, Anadolu Selçuklu Devleti Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev'den (1237-1246) başlayarak Osmanlı'nın beylik dönemine değin uzanan süreci kapsar. Eserde Sarı Saltık üzerinden gaza ve cihat ideolojisi işlenir; onun İslam inancı ve toplumu adına gerçekleştirdiği faaliyetlere yer verilir. *Saltuknâme* aynı zamanda, Osmanlı resmi ideolojisi, din anlayışı ve toplumsal özelemlerine dair önemli hususlar da sunar. Bu nedenle, tek başına 13. yüzyıldan ziyade, Fatih dönemine değin uzanan zaman aralığında devlet ve toplum algısında meydana gelen değişim, dönüşüm ve beklentileri eserden takip etmek mümkündür (Çakmak, 2020: 490).

Sarı Saltık'ın Balkanlar'dan Avrupa'nın içlerine, Kırım'a, Portekiz'e, Rusya'ya, Japonya'ya oradan da Çin'e, Suriye'ye, Hindistan'a, Arabistan'a ve Afrika'ya kadar birçok bölgeyi ziyaret ettiği, buralarda belirli süreler ikamet eden gezgin bir derviş olduğu rivayet edilmektedir (Taşdelen, 2015:16). Yaptıklarına bakıldığında Sarı Saltık'ın Selçuklu ve Osmanlı döneminde yaşamış diğer Türkmen babaları gibi, toplumunda ağırlığı olan bir aşiret reisi olması gerekir. Aksi halde Dobruca'ya olan büyük göçü yönetmesi mümkün olmazdı. Türkmen babalarının hem "aşiret reisliği" hem de "şeyhlik" statüsünü bir arada taşıdıkları bu çifte statünün kökü, İslam öncesi Orta Asya'ya kadar gitmektedir. Orada da Şamanlar aynı durumda idiler. Bir Şaman kabilenin hem reisliğini hem de dini liderliğini yürütmekteydi. Bu, Moğollarda da böyleydi. Mesela Cengiz Han'ın ünlü şamanı Kököçe, bu tip biriydi. Orta Çağ Anadolu'sundaki bu durum Alevilik'te aynen korunmuştu. Alevi dedeleri de Türkmen babalarının bu çifte kimliğini sürdürmüşlerdir (Ocak, 2011: 67).

Sarı Saltık hakkındaki ilk bilgileri 1315'te İbn Serrâc tarafından yazılan *Tuffâhul'l-Ervâh* adlı eserde bulmak mümkündür. Bu eser şimdilik Sarı Saltık hakkında bilgi veren en eski kaynak olarak nitelendirilir (Sarıkaya vd. 2014: 294). Onu çeşitli yönlerden ele alan başka eserler de vardır. İbn Battuta'nın *Seyahatnâme*'si, Yazıcioğlu Ali'nin *Tevârih-i Âl-i Selçuk* (Oğuznâme)'u, Seyyid Lokman'ın *Oğuznâme*'si, Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'si, İbn Kemal'in *Târih-i Âl-i Osmân*'ı, Münecimbaşı Derviş Ahmed'in *Câmiu'd-Düvel*'i, *Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi* ve aynı yıllarda yazılmış olan *Vilâyetnâme-i Kutbü'l-aktâb Sultan Otman Baba* (Kiel, 2009: 148; Ocak, 2011: 1-18) bu eserler arasındadır.

Sarı Saltık'ın "Haydari, Kalenderi, Bektaşî ya da müvelleh bir derviş" olduğu yönündeki mezhebi/meşrebi konusunda dönemin kaynakları ile günümüz araştırmacıları arasında farklı yaklaşımların varlığı görülse de (Öztürk, 2013: 127-139; Maden, 2020: 26-27) onun Balkanlarda özellikle Arnavutlar ve Slavlar arasında İslam'ı ve Türklüğü yayan önemli bir şahsiyet olduğu tespiti (Okıç, 2015: 30) neredeyse tüm araştırmacılarca kabul edilmiş bir husustur. Sarı Saltık'ı Balkanlarda Alevi ve Bektaşî inanç ve kültürünün temsil edilmesinde en önemli isimlerden biri olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü kaynaklardan anlaşıldığına göre o, bölgede hem manevi hem maddi liderlik yapan, Yesevi ve Bektaşî inanç ve kültürünü Dobruca'dan Arnavutluk'a kadar neredeyse tüm Balkanlarda temsil eden, gezdiği yerlerde müritler yetiştiren ve böylece Bektaşîliği yayan, iz bırakan bir dervıştır (Maden, 2020:43). Saltık Gazi'nin Bektaşîlikle doğrudan ilişkisi Hacı Bektaş Veli'nin bir tahta kılıç hediye ederek ona özel bir görev vermesi üzerinden kurulur. Buna göre Sarı Saltık, Karadeniz'i geçip Avrupa'ya ulaşır. Rumeli sahilinde ülkenin her tarafına yaptığı seyahatlerle kerametler göstererek insanları Hak dine davet eder (Çağlayan, 2014: 110,115). Bu nedenle onun etkisinin Anadolu'dan ziyade Balkanlarda olduğu ifade edilmelidir. XIII. yüzyılın tanınmış Türk-İslam misyoneri olarak sunulan (Hoca, 2014: 126) Sarı Saltık'la ilgili çok fazla efsanenin Balkanlarda hala varlığını koruması, bu etkinin devam ettiği şeklinde yorumlanabilir.

*Saltuknâme* metni, bir sözlü kültür ürününün yazıya geçirilmesine iyi bir örnektir. Sözlü gelenekte yaşarken, derlenip yazıya geçirildiği için, sözlü kültür malzemelerine ait pek çok özelliği *Saltuknâme*'de görmek mümkündür (Azar, 2007: 18). *Saltuknâme* Batı Türkçesi coğrafyasında meydana gelen somut olayları, Batı Türkçesiyle, belki de birkaç ağız özelliğiyle nakletmektedir (İlker, 2014: 87). Eser XV. yüzyılın ikinci yarısında yazıldığı için, dil bakımından eski Anadolu (Türkiye) Türkçesi'nin özelliklerini taşımaktadır (Akalin, 1992: 47).

*Saltuknâme*'de masal ve efsaneler yer alsa da bu, eserin tarihi gerçeklikleri ihmal ettiği şeklinde düşünülmemelidir. Eserde birçok tarihî olaya ışık tutacak bilgiler mevcuttur. *Saltuknâme*'de yer alan tarihî olayların incelenmesi için devirlere ayrıldığı görülmektedir. Olayların cereyan ettiği devirler şöyle sıralanabilir: (i) Türklerin Anadolu'ya gelmeden önceki hayatlarını işleyen devir, (ii) Türklerin Anadolu'ya gelişleri: Selçuklular ve Beylikler dönemi, (iii) Osmanlı İmparatorluğu dönemi. (Azar, 2007: 23). Ayrıca *Saltuknâme*'deki menkıbelerin mahiyeti incelendiğinde de olayların Anadolu'dan Avrupa'ya, Asya'dan Afrika'ya, Orta Asya'dan Balkanlara kadar çok sayıda yer ve bölgede geçtiği görülmektedir (Demir, 2014: 158). Bu nedenle eser, bir yandan İslam'ın Türkler arasında ve Hristiyan toplumlar arasında yayılışını anlatan bir roman olarak görülürken diğer yandan tarihi gerçeklerin edebileşmesinin en güzel örneklerinden biri olarak kabul edilir (Azar, 2007: 26).

*Saltuknâme*'de yer alan menkıbelerin geçtiği mekânları; “gerçek mekânlar ve masal” ve “efsane ülkeler” şeklinde iki grupta değerlendirmek mümkündür. İlkinde yer alan mekânlar: Anadolu, Rumeli ve Balkanlar, Kırım, Kefe, Deşt-i Kıpçak, Azerbaycan, Semerkant, Tataristan, Uygur diyarı, Nogay ili, Kâşgar kısacası bütün Türk dünyası; Arabistan, Mısır, Cezayir, Hindistan, Habeşistan şeklinde sıralanabilir. İkinci gruptaki mekân isimleri: Kaf Dağı, Cinnistan, Kûhistan, Cabûlsa, Şah-ı Maran ülkesi, Kuh-ı Şu'a, Bi'rû'l-cin, Cebelü'l-Kamer gibi masal/efsanevi yerler sayılabilir (Akalin, 1992: 44-45).

*Saltuknâme*'nin şahıs kadrosuna bakıldığında Sarı Saltık başta olmak üzere eserde pek çok şahıs yer almaktadır. Bunlar arasında tarihî şahsiyetler bulunduğu gibi efsanevi şahıslar ve olağanüstü varlıklar da bulunmaktadır. Menkıbelerde Sarı Saltık'tan başka öne çıkan isimler, Köle Yusuf, Kemâl Ata, Şehid Baba, İlyas, Hüsrev adlı gazilerdir. Bunların bir kısmı önceden gayrimüslimken Saltuk ile yaptıkları dövüşü kaybederek veya Saltuk'ın gösterdiği kerametler sonucu İslam dininin gerçek din olduğuna inanarak Müslüman olmuşlardır. Bunlardan başka çeşitli menkıbelerde adları birkaç kez geçen gaziler de vardır. Eserde Osman Gazi'ye özel bir ilgi vardır. Sarı Saltık ile Osman Gazi'nin karşılaşması, Saltuk'ın Osman Gazi'ye yakınlık göstermesi, verdiği öğütler eserde anlatılmaktadır. Ayrıca eserde Sarı Saltık'ın yaşadığı dönem olan XII. yüzyılın önde gelen devlet adamlarından Gıyasettin Keyhusrev, İzzettin Keykubat, Karamanoğlu Ali Bey, Candaroğlu Ali Bey, Aydınoğlu Umur Bey menkıbelerde adı sık sık geçen tarihî şahsiyetlerdendir. Ayrıca bu yüzyılın tanınmış

simalarından Hacı Bektaş Veli, Ahmet Fakih, Karaca Ahmet, Mevlana Celalettin-i Rumi, Nasrettin Hoca, Taptuk Emre, Mahmut-ı Hayran Sarı Saltık'ın menkıbelerinde adı sık geçen tarihi şahsiyetlerdir (Akalin, 1992: 45-46).

Düşünce tarihinde Sarı Saltık'a ilişkin değerlendirmeler farklılık göstermektedir. Örneğin Ebussuûd (ö.982/1574) Sarı Saltık'ı keşiş olarak nitelendirmektedir (Okıç, 2015: 35). Bazı araştırmacılar ise onun Hristiyan bir din adamı intibasını verdiğiğine atf yapmakta (Maden, 2020:30), bazıları da onun keramet ehli büyük bir veli olarak görüldüğüne işaret etmektedir (Alptekin, 2017: 21; Sarıkaya vd. 2014: 300,303). “Mücahid-gazi, gazi-derviş, alp-eren, mübarek zat, ermiş” gibi sıfatlarla anılan Sarı Saltık (Kiel, 2009: 148), Alevi ve Bektaşî geleneği içerisinde, özellikle Balkan Aleviliği ve Bektaşîlerinin büyük saygı ile takdis ettikleri, XIII. yüzyıl aşiret evliyası, Türkmen babası ve İslam velisi olarak kabul edilmiştir (Ocak, 2011: 74, 125).

Bu makale; hatipliği, cengaverliği, mücadeleci kişiliği, İslam dini adına tavizsiz tutumu ve Türklüğü ile ön plana çıkan Sarı Saltık Baba/Saltık Gazi'nin menkıbelerini içeren *Saltuknâme*'deki mezhebi unsurlar üzerine odaklanmıştır. Makalede Ebulhayr Rûmî tarafından derlenen, Necati Demir ve Mehmet Dursun Erdem tarafından *Saltık Gazi Destanı* adıyla 2007 yılında üç cilt halinde yayımlan ilk baskısı esas alınmıştır.

## 2. *Saltuknâme*'nin Genel Muhtevası

Bu bölümde *Saltuknâme*'nin genel muhtevasını yansıttığı düşünülen itikadi, ameli ve ahlaki unsurların eserde işleniş tarzı ele alınacaktır.

### 2.1. *Saltuknâme*'de İtikadi Boyut

İnanç esasları ve ibadet anlayışları, dinî nitelik taşıyan bir teşekkülün omurgasını oluşturmaktadır (Teber, 2008: 59). Bu anlayış *Saltuknâme* için de geçerlidir. *Saltuknâme*'deki inanç esaslarının genel İslam düşüncesine uygun olarak ana hatlarıyla yer alması, temel inanç esaslarının merkeze alındığının bir göstergesidir. Ancak eserde inanç esasları belirli bir sistem içerisinde verilmemiş; metnin bağlamına göre yeri geldikçe zikredilmiştir. Eserde kitabî kültürde altı esas olarak belirtilen (Mâtürîdî, 2003: 393) ve esas formülasyonu hadislerle (Buharî, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 1; İbn Mâce, “İman”, 9; Ebu Davûd, “Sünne”, 16) tespit edilen “Allah'a, peygamberlere, meleklere, kitaplara, ahirete, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine iman” şeklindeki inanç esasları *Saltuknâme*'de farklı yerlerde ifade edilmiştir.

İnanç esaslarının temelini oluşturan Allah tasavvuru, *Saltuknâme*'de akaid kitaplarındaki (Tahavi, 1995: 8; Mâtürîdî, 2014: 33) en merkez kavramlardan olan tevhit ilkesi çerçevesinde ele alınmıştır. Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarından bahsedilirken ayetlerle temellendirme yoluna gidilmiştir. “Yerde ve gökte Tanrı birdir. Ondan başka tanrı yoktur. Ya Sad! Bil ki Allahuteala kimseden doğmadı ve ondan da kimse doğmaz.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 252) satırları, İhlas suresiden hareketle tevhit inancının temellendirilmeye çalışıldığını göstermektedir.

*Saltuknâme*'de Allah'ın sıfatlarına yer verilmiş, ancak bunlar kelim kitaplarında olduğu gibi tek tek ve sistemli bir şekilde açıklanmayıp genel hatlarıyla ifade edilmiştir. Sistematik olmayışının nedenleri arasında bu tarz eserlerin önce sözlü kültür unsuru olarak var olmaları, daha sonra yazıya geçirilmeleri gösterilebilir. Bu da haliyle kitabî kültürün baskın olduğu ortamlardaki eserler gibi belirli bir sistematikten yoksun kalmalarını sonuç vermektedir. *Saltuknâme*'deki sıfatlar, literatürde yer aldığı şekliyle (Mâtürîdî, 2003:126-127; Nesefî, 2011: 303; Râzî, 1978: 152-186) “zafî” ve “subûtî” olarak ele alınmasa da Allah'ın var olması (vücut), evvelinin olmaması (kıdem), ahirinin olmaması (beka), benzerinin olmaması (vahdaniyet), sonradan olan şeylere benzememesi (muhafeftün li'l-havadis) ve herhangi bir mekâna muhtaç olmaması anlamlarına gelen sıfatlara eserde dolaylı atıflar söz konusudur. Yine Allah'ın subûtî sıfatları olan “hayat, ilim, semi, basar, kudret, irade, kelam, tekvin” gibi sıfatlarına da yeri geldikçe değinilmiştir. Şu ifadeler Allah'ın bazı sıfatlarına örnek olarak verilebilir: “Bilirsin ki Tanrı yaratılmış değildir ve yaratılmış bir kişi bu yerleri ve gökleri düzenleyemez.” (Ebulhayr Rûmî, 2007:162). “Ondan başka tanrı yoktur. Bîzeval (sona ermez, bitmez tükenmez) Allah'tır. Seni o Tanrı, kara topraktan yaratmıştır. Allahuteala yemez ve içmez, yatıp uyumaz, mülkünden azl olmaz, bütün havadisten arınmıştır, o kadimdir, O'nun zatının niteliğine akıl erişmez.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 252). Bu örneklerde çok sayıda ayete telmih söz konusudur.

*Saltuknâme*'de nübüvvet inancı da önemli bir yer tutmaktadır. Nübüvvet; insanları Allah Teâlâ'nın beğendiği yola kavuşturmak, onlara doğru yolu göstermek için Allah Teâlâ tarafından seçilmiş olan peygamberlere inanmayı ifade eder. Nübüvvet doğrudan doğruya vahye dayanır. Vahiy kavramı Allah'ın insanlara bildirdiği şeylerin hepsini içine alan bir anlama sahiptir (Maturidi, 2003: 247-256; Nesefî, 2011: 659-666.) Dolayısıyla nübüvvet meselesi en geniş anlamıyla vahiyle irtibatlı olarak anlaşılacak durumundadır. Bu da meleklerle, kitaplara ve peygamberlere imanı beraberinde getirmektedir (Teber, 2008: 65).

*Saltuknâme*'de Hz. İbrahim'in soyundan geldiği ifade edilen Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu, diğer bütün peygamberlerden üstünlüğü, nebilerin sultanı, insanların ve cinlerin peygamberi (resulü sakaleyn) olduğu vurgulanmıştır. Bu durum eserde şöyle yer almıştır: “Bizim peygamberimiz, bütün enbiyanın sultanıdır.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 302). Bu esere göre İncil'de Hz. Muhammed'in ismi “Arakin” olarak Türklere gönderilmiş bir peygamber olarak anlatılmaktadır. “İncil'de Hak Teâla demiş ki; Mesih'ten sonra Arakin adlı bir ulu peygamber gelecek ve O hepsinin en ulusu olacak. Artık ondan sonra peygamber gelmeyecek. O, nur sahibi olacak. Sizlerden sorarım, haber veriniz. İncil'de oraya gelince niçin okumuyorsunuz, inkâr ediyordunuz. Rahip: O Muhammed'dir. Türklere peygamber gelmiştir.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 69).

Yine Hz. Muhammed'in mucizelere sahip olduğu vurgulanarak, O'nun ahirette kendi yolundan gidenlere şefaet edeceğine “Benim şefaetim, benim yoluma baş koyanlardır.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 300) şeklinde yer almaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de ismi geçen birçok peygambere *Saltuknâme*'de yer verilmiştir. Bunlardan en çok Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Davud, Hz. Yahya, Hz. İlyas, Hz. Nuh ve Hz. İbrahim'den bahsedilmiştir. Eserde, Alevi ve Bektaşî literatüründe de görüldüğü üzere (Şahin, 2016: 34, 39) İlyas ile Hızır birlikte ele alınmakta ve Hızır, peygamber olarak sunulmaktadır. “Hızır diridir, kardeşi İlyas da diridir. Onun biri karada, biri denizdedir. Hızır ile İlyas Allahu Teâla emriyle diridir, zira ab-ı hayat içmişlerdir, kıyamete kadar ölmezler.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 618). Eserde Hızır'a daha çok atıf yapılmakta, onun beşer üstü güçlere sahip olduğu vurgulanmaktadır. Sarı Saltık'ın zor durumlarında Hızır'dan yardım istediği, onun da sahip olduğu insanüstü güçlerle gelip onu kurtardığı birçok yerde belirtilmiştir. Bu bağlamda kullanılan bazı ifadeler eserde şu şekilde yer almaktadır: “Hızır suya batmaz ateşte yanmaz.”, “Beni Hızır'ın yanına götürün ki sıhhat bulayım.”, “Ya Hızır bize yardım et.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 614, 615, 618). Alevi ve Bektaşî düşüncesinde de Hızır, bütün olanakların tükendiği ve çarelerin sona erdiği durumlarda yardıma çağrılan ve çağrıldığında mutlaka geleceğine inanılan, sonsuz güce sahip semavi bir kurtarıcı olarak görülür (Ocak, 1990: 103-104). Bu açıdan bakıldığında *Saltuknâme*'de geçen Hızır tasavvuru ile (Ebulhayr Rûmî, 2007: 618) Alevi ve Bektaşî düşüncesindeki Hızır inancı birbiriyle örtüşmektedir (Şahin, 2016: 39-41).

*Saltuknâme*'de nübüvete imanın bir gereği olarak kitaplara ve meleklere imana da değinilmiştir. Eserde dört büyük melekten, özellikle vahiy meleği Cebrail'den bahsedilmiştir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 139, 153,155). Dört büyük kitabın ismi zikredilse de (Ebulhayr Rûmî, 2007:232) İncil'e daha çok atıf yapılmış, bazen de İncil'in içeriğiyle alakalı bilgiler sunulmuştur (Ebulhayr Rûmî, 2007: 130). Kendilerine suhuf gönderilen peygamberlerin isimleri geçmesine rağmen haklarında detay verilmemiştir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 98).

Ahirete ve kadere iman konuları da *Saltuknâme*'de yer alan diğer itikadî meselelerdir. Eserde ölümden sonraki hayata değinilmesi, gazalarda ölen Müslümanların şehit olarak anılması (Ebulhayr Rûmî, 2007: 63), şehit olanların cennete; kâfir olanların ise cehenneme gideceğinin vurgulanması (Ebulhayr Rûmî, 2007: 230); dünyanın geçici, ahiretin ise bâkî olduğu; kurtuluşun dünyadayken iyi amel etmek, çokça tövbe etmek, namaz kılmak ve oruç tutmaktan geçtiğinin vasiyet edilmesi (Ebulhayr Rûmî, 2007: 621) ahiret inancının varlığını açıkça göstermektedir. Ayrıca eserin bazı kısımlarında kader inancına atıf yapıldığı (Ebulhayr Rûmî, 2007: 417, 467), insanın elinden bir şey gelmediği ve takdirin Allah'a ait olduğu ifade edilmektedir. Saltık Gazi bir duasında şöyle der: “Ya Rabbi! Atam İmam Hüseyin hazretlerini Kerbela'da çaresiz bıraktın. Onun üzerine Yezid'in kavmini gönderip aç ve susuz ölmesini takdir ettin. Eğer bu zayıf ve fakir kuluna da burada helak olmak takdir ettinse emir senindir.” (Ebulhayr Rûmî, 2007:466).

## 2.2. *Saltuknâme*'de Ameli Boyut

Dinin amelî hükümlerinin en önemli kısmını ibadetler oluşturmaktadır. Sözlük anlamı “boyun eğmek, kulluk etmek, tapınmak” olan ibadet kelimesi, terim olarak “inanın bir insanın yaratıcıya karşı saygı ve sevgi ile yönelmesi, O'nun hükümlerine içtenlikle bağlanması ve hayatını O'nun buyruklarına göre düzenlemesi” şeklinde tanımlanabilir (Üzüm, 2018: 164). Kur'ân'da namaz, zekât, hac ve oruç gibi ifa edilmesi gereken ibadetler sıkça hatırlatılıp emredilmektedir. Bu emirler, ibadetlerin edası ve ayrıntısından çok, o ibadetin mahiyetini, öz ve amacını konu edinen genel ve mücmel hükümler şeklindedir (Teber, 2008: 71).

*Saltuknâme*'de ibadetlere farklı bağlamlarda sistematik olmayan bir tarzda atıflar yapıldığı görülmektedir. Bu, ibadetlere önem verilmediği anlamına gelmemektedir. Aksine eserin hedef kitlesi Müslümanlar olduğu için onların ibadetleri yerine getirdikleri, temel bir önerme olarak kabul edilmiştir. Eserde ibadetlerin yapısına, mahiyetine yönelik bilgiden çok, yerine getirilmesi üzerinde durulmasının gerekçesi de budur. Eserde İslam'ın beş şartından olan kelime-i şehadet, namaz, oruç, hac ve zekât ibadetlerinin yapılması noktasında bir kesinlik ortaya konulmaktadır. “Hem üç nesne, müminlere farz olmuştur. Onları kasıtlı olarak terk edenler, asi olurlar. Bunların ilki beş vakit namazdır. Diğeri oruç; bir diğeri de gusül ile abdest almadır.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 397).

*Saltuknâme*'de namaz, İslâm dininin en temel ibadetlerinden biri olarak görülür. Yaklaşık yüz yerde namaza atıf vardır; Saltık Gazi'nin sadece farz namazları değil, kaza namazlarını da kıldığına değinilir (Ebulhayr Rûmî, 2007:568). Esere göre Saltık Gazi dinin kurallarını sıkı takip eden, namaz kılmayanlara namaz kıldırın, namaz kılmayanı kovan, döven dindar bir insandır ve gazilere daima şöyle nasihat eder: “Namaz kılın. Kâfirlerin Müslüman ile farkı; İmame giymek; gusül, abdest almak; temizlik; salavat ve oruçtur.” (Ebulhayr Rûmî, 2007:43). Ayrıca o, namaz kılmayanların Allah'ın, Resulünün ve kendisinin düşmanı olduğunu belirtir: “Beş vakit namazı terk etmeyin ki ahirete kadar Tanrı'nın merhametinden mahrum olmayasınız. Size vasiyetim budur. Herkim kasıtlı olarak namazı terk ederse Tanrı'nın, Resulünün ve bizim düşmanımızdır.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 398). Eserde namazların içeriği ve nasıl kılınacağı hakkında bilgi verilmemesine rağmen namazın beş vakit kılınması gerektiği, (Ebulhayr Rûmî, 2007: 633) cuma namazı (Ebulhayr Rûmî, 2007: 121, 148, 173, 302) ve cemaatle birlikte mescitte namaz kılma sık sık vurgulanmıştır (Ebulhayr Rûmî, 2007: 50).

*Saltuknâme*'de hac ibadetine değinilmiş, hac ibadetinin farz, vacip ve sünnetlerine kısaca işaret edilmiş ve Saltık Gazi'nin birkaç defa bu ibadeti yaptığı belirtilmiştir. (Ebulhayr Rûmî, 2007: 54, 219, 220, 227, 631,635). “Şerif imsak şartı üzere eyledi. Sa'yini, tavaf, umre ve vakfesini edip tamam etti. İhramını orada çıkardı.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 59). Ayrıca eserde ismi anılan, Saltık Gazi'nin hürmet ve saygı gösterdiği bir evliya olarak görülen Hacı Bektaş Veli'nin de yedi

kere hac ibadetini yaptığından özellikle bahsedilir. “Hacı Bektaş için derler ki yedi kere hacca gitti.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 294).

*Saltuknâme*'de oruç ibadeti hakkında çok fazla detaya girilmeden ((Ebulhayr Rûmî, 2007: 612, 621) gusül abdesti, temizlik ve salavat ile birlikte zikredilmekte; bunların Müslümanları kâfirlerden ayıran ibadetler olduğu ifade edilmektedir. “Namaz kılın. Kâfirlerin Müslüman ile farkı şunlardır: İmame giymek, gusül, abdest almak, temizlik, salavat ve oruçtur.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 527).

### 2.3. *Saltuknâme*'de Ahlaki Boyut

*Saltuknâme*'de ahlakî konular bağlamında insana saygılı olma, zulmetmeme, iftira atmama ve kötülükten uzak durma konularına değinilmiş; zulmün helake, mazlumu korumanın ise ilahi rahmete vesile olacağı ifade edilmiştir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 47, 123). Ayrıca haram ve helallerden bahsedilmiş, Allah'ın yasak kıldığı işleri yapanlar için Hz. Peygamber dönemindeki bazı uygulamalara atıf yapılmıştır. Haram malın, taşa ve toprağa harç olacağı; helal malın, rızık ve nimet olup kursağa gideceği belirtilmiştir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 305). Eserde özellikle zinanın Kur'an'ın yasakladığı bir günah olduğu vurgulanmıştır. Bu günahı işleyenlere verilen cezalar üzerinde özellikle durularak şöyle denilmiştir:

“Ya melun! Sen kendin zinaya rıza verdin, namahrem kapısın açtın. Şunu iyi bil ki komşu kapısını Medine'de münafıklar açtılar. Birbirine nifak ederlerdi, kadınları da zina ederlerdi. Her kim bir kapıyı açarsa münafıklardan olur, kadını da zina edici olur. Sen bunlara zulmetmişsin, zina kapısını açmışsin. Seni öldürmek gerek. Gidiliğe<sup>1</sup> rıza vermişsin, deyip o ere hişmetti: O yiğide yüz değnek vurdu. Sonra da fetva verdi: Hangi kişinin komşu kapısı varsa, gidiliğe rıza vermiştir. Onu taş ile tepeleysin. İbni Mesud'dan nakildir; bir gün Fahr-i Alem, Aliyyü'l-Murtazâ, Sad ve ben, bir yere gidiyorduk. Bir kişi hurma silkerdi. Resul hazreti buyurdu ki: ‘Ya Ali! Şu kişiyi öldür, acıma’ dedi. Ali o ere bir taş vurdu, helak etti. Üstüne nur indi, gördük. İmâm Ali buna üzüldü. Hazreti Resul, ‘Ya Ali üzülme git, o taşı al’ dedi. Gitti aldı. Nur o taş ile birlikte geldi. İmâm Ali Ya Resulullah bunun hikmeti nedir? dedi. Hz. Resul; bu kişi kendisinin gidi olduğunu biliyor. Evinden komşusuna bir zina kapısı açmıştır. Oradan zina hâsil olur, ona rıza vermiştir. Her kim küfre rıza vermişse kâfirdir. Zinaya rıza veren gidi olur. Onu katletmek gerek. Bu fetvayı, her yere gönderdiler. Her nerede bunun gibi zina kapısı varsa, kapattılar.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 397-398).

*Saltuknâme*'de toplumsal yaşamın bozulmasına sebep olan ve Allah'ın yasakladığı haramlara değinilerek bu işleri yapanlara uygulanan cezalara örnekler verilmiştir. Şöyle denilmiştir:

“Seyyid yalancı şahitlik edenlerin burnunu ve kulağını kesti. İslam içinde fitne olmasın diye zalim, hayin, rüşvet ve faiz alanları tepeledi. Seyyid zamanında öyle adalet ve insaf vardı ki bir kimse, yolda bir nesne düşerse üç gün sonra geri bulunurdu. Seyyid'in korkusundan ve yasağından, fesada yüz verilmezdi. Sahibi bulunmasa eşya, hazineye veya fukaraya verilirdi. Harama ve şerre meyil yoktu. İçlerinden bir kişi fesat etse, onu reddederlerdi. Dinin kurallarına ters olacak bir konuda kıl titretmezlerdi. Temiz ve saf kişileri ileri getirip önemli yerlerde görevlendirirlerdi.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 526).



*Saltuknâme*'de fakir, yoksul, yetim ve mazlumların haklarına değinilmiş, Müslüman olsun olmasın herkese adalet, doğruluk ve iyilik yapmanın öneminden bahsedilmiştir. “Zulüm etmeyin. Mazlumun ahından sakının, deyip halka nasihat ederdi. Bir fakir, bir zalim zenginden, validen, naipten şikâyet etse ona inanır, onları teftiş edip haklarından gelirdi. Müslümana ve kâfire; adalet, doğruluk, lütuf ve kerem ederdi. Yetimleri, miskinleri ve zayıfları gözetir, gaza malından verirdi.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 527).

*Saltuknâme*'de alışveriş konusuna da değinilmiş, alışverişte doğru davranan kişilerin her zaman kazançlı çıkacakları vurgulanmıştır. Şöyle denilmiştir:

“Ertesi gün vardılar ki her eşyanın üzerine paha biçilmez inci, mücevher ve değerli kumaş koymuşlar. O mücevherleri üzerinden yere döküp, bırakıp gittiler. Ertesi gün gelip gördüler ki o paha biçilmez mücevherleri, onlar almışlar. Fakat kumaşlar durmakta. Birbirine bu şekilde doğruluk ederlerdi. Şerif onlara: Eğer sizde bir eğrilik olsaydı onlar nasıl ederlerdi, dedi. Bu hocalar: Artık onlar gelip alışveriş etmezler.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 330).

*Saltuknâme*'de yalandan ve haramdan uzak durma, adil olma, insanlara güzel davranma, kul hakkına riayet edip kimsenin bedduasını almama konularında uyarılarda bulunmaktadır. Şöyle denilmektedir: “Yalan söylemeyin, adil olun, halkı hoş tutun, haramdan sakının, kul hakkından uzak olun. Kimseden ah alıp beddua ettirmeyin.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 526-596).

### 3. *Saltuknâme*'de Mezhebî Unsurlar

İslam dininin itikâdî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri diyebileceğimiz mezhepler ister itikâdî ve siyasî ister amelî/fikhî olsun dilimizde müştereken mezhep adıyla anılmaktadır (Fığlalı, 2004: 9). Bunların siyasî-itikâdî alanla ilgili olanlarına *fırka*; amelî-fikhî boyutu ağır basanlara “fikhî mezhepleri”; adap-erkân ve ahlâkla ilgili olan kültürel dini oluşumlara ise “sûfî tarikatlar” denilmektedir (Kutlu, 2006: 29).

*Saltuknâme* daha çok bir destan türü olması hasebiyle Türk kültür unsurlarını taşımının yanı sıra toplumların inançları hakkında da bilgiler sunmaktadır. İçerisinde İslam diniyle ilgili itikâdî, fikhî ve tasavvufî bilgilere ilaveten, sosyal işleyiş ve tarihsel arka plan hakkında da detaylar bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında *Saltuknâme*'de ilmî, siyasî, dinî ve fikrî anlamda farklı tonların olduğu görülmektedir.

*Saltuknâme*'de İslam Mezhepleri Tarihi açısından Sünnî ve gayri Sünnî motiflere rastlamak mümkündür. Amelî mezheplere ilişkin konularda tek seçenek Hanefilik'tir. Eserde Alevî ve Bektaşî düşünceyi çağrıştıran kavramlara da yer verilmiştir. Bu durum *Saltuknâme*'nin varlık zemini ve toplumsal arka planıyla Alevî ve Bektaşî düşüncenin kesiştiğini göstermektedir. Eserdeki mezhebî unsurları tespit etmek için Sünnî ve gayri Sünnî unsurlar şeklinde bir tasnife gidilmiştir.

### 3.1. Sünni Unsurlar

Sünnilik ya da Ehl-i Sünnet, ortak paydaları birden çok olan fikrî yapıları içinde barındırır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet kavramını şemsiye bir kavram olarak görmek, bu başlık altında yer alması muhtemel yapıları değerlendirmede kolaylık sağlayacaktır. (Şahin, 2017: 155). Ehl-i Sünnet, adından da anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber'in sünneti ile sahabe ve onların yolunda olanlara verilen bir isimdir (Fıglalı, 2004: 49). Fakat Ehl-i Sünnet, 'mezhep' sınırlarına sığmayan bir düşünce düzenini temsil etmekte, standart, yegâne bir anlayış biçiminden oluşmamaktadır. O, bir renkler karışımıdır. Onu, ayrı düşünce katlarının anlamlı bir biçimde üst üste tabakalanışından vücut bulmuş bir bütün olarak düşünmek mümkündür. Ehl-i Sünnet, düşünce ve anlayış unsurlarından 'dişe dokunur' ne buldu ise hepsini, uç taraflarını da törpülemek suretiyle, gövdesinde eritip massetmiştir. Bunun için Ehl-i Sünnet incelemelerinin, bu renk karışımına ve çeşitliliğine gereken dikkati gösteren bir perspektifle yapılması gerekmektedir (İşcan, 2006: 63).

*Saltuknâme* temel inanç ve düşünce bakımından Kur'an ve Sünnet kaynaklıdır. Bu eser, Türk düşüncesinin genel örf ve adetlerini de İslam inanç sistemiyle yoğurarak sunmaktadır. *Saltuknâme*'nin genelinde Sünni bir anlayışın hâkim olduğu, amelî konularda ise Hanefiliğin izlerini taşıdığı görülmektedir. Eserin birçok yerinde Alevilikle özdeşleşen kimi inançlara, kavramlara da atıflar söz konusudur.

*Saltuknâme*'nin birçok yerinde 'Sünni' ibaresi yer almaktadır. Görülebildiği kadarıyla Sünnilik, "Müslüman" olan anlamına sahiptir. Bir başka deyişle "Sünnilik" ile "Müslümanlık" arasında bir özdeşleştirilmenin yapıldığı söylenebilir. "Sünnî cinnilerden Menucher cinnî" ifadesinde bu anlam oldukça açıktır (Ebulhayr Rûmî, 2007: 32, 43). Yine bir başka yerde "mümin bir Sünnî cin meliki" nitelemesi yapılr (Ebulhayr Rûmî, 2007: 556). Dolayısıyla Sünni ifadesi, daha çok "Müslüman toplumu" ve "Müslümanları" ifade için kullanılmıştır (Ebulhayr Rûmî, 2007: 33, 38, 49, 289, 588). Yine Sünni kavramı Rafizilik ile birlikte kullanıldığında "sahih dini düşünce" anlamına gelmektedir. (Ebulhayr Rûmî, 2007: 142, 143, 150). Bazı örnek cümlelerde kavramın kullanılışı şöyle yer almıştır:

"Hangi mezheptensiniz diye sordu. Şerif-i Medenî: Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat dedi. "Sünnilerden Bürtus adlı bir er meydana girip o kâfiri öldürdü. Sünniler birbirleriyle helalleşip hazır oldular... "Diğer taraftan kâfirler de geldiler." (Ebulhayr Rûmî, 2007: 32-33). "Frenkler ve Rumiler atlarına bindiler. Bu taraftan da Sünniler atlarına binip yürüdüler. Savaş davulları vurdu. Çok şiddetli savaş oldu. Sünniler yenilmeye yüz tuttu." (Ebulhayr Rûmî, 2007:38). "Bu tarafta Sünniler, bütün hazırlıklarını mükemmel bir biçimde yaptılar. At üzerine binip kafirler geldi diye cenge hazır oldular." (Ebulhayr Rûmî, 2007: 134).

Eserde Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhepleri dört Sünni fıkıh mezhebi olarak sıralanmıştır. İtikadî olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at'ın yolunun hak olarak görülmesi (Ebulhayr Rûmî, 2007: 57-58), Sünnilik açısından önemli bir göstergedir. Dört fıkıh mezhebi arasında da bir karşılaştırma yapılmakta, kendi

içlerinde bir hiyerarşiye tabi tutulmaktadırlar. Buna göre bu mezheplerin üstünlük sıralaması, Hanefilik, Şafilik, Malikilik ve Hanbelilik şeklindedir. Ebu Hanife'nin Hz. Peygamber soyundan olduğuna işaret edilmekte, esasında bu, mezhep imamları arasındaki hocalık-öğrencilik ilişkisinde neden Hanefiliğin ilk sırada olduğunu da açıklamaktadır. Şöyle denilmektedir: “Şerif Mısır ulemasını tamamını susturdu. En son bu fetvayı verdi: Bu dört büyük mezhebin en kuvvetlisi Hanefi mezhebidir. Hem üstündür hem de büyüktür. Malik ve Hanbel ikisi Şafiye tabi oldular. İmam Şafii'de Ebu Hanife'ye tabi olmuştur. Sultan-ı Hatip, Kadı Hanifi'dir. Hepsine hükmedicidir. Zira Hazret-i Resul 'Numan bendendir' diye buyurmuştur.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 55).

*Saltuknâme*'de dört büyük mezhep olarak sunulan Hanefilik, Şafilik, Malikilik ve Hanbelilik; Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin mezhebi gibi olduğu belirtilmiştir. Rafiziler, Hariciler ve Mutezililer'den bahsedilmiş, bu mezheplerin nifak çıkardıklarını ve mensuplarının öldürülmeleri gerektiği vurgulanmıştır. Şöyle denilmiştir:

“Bunun üzerine Şerif yerinden kalktı, Ravza-i Mustafa üzerine gelip izzet ve edep ile durdu: ‘Es-selamu aleyke yâ nebiyyallah’ dedi. ‘Aleyküm selam yâ evlat’ dedi. Şerife tekrar: Sizin mezhebimiz pek çok mezhepten birisidir, dedi ve tekrar ses geldi: Bizim mezhebimiz, tıpkı benim mezhebimden olan Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin mezhebi gibi, Ebu Hanife'nin, sonra Şafi, Maliki ve Hanbelilerin de mezhebidir, dedi. Şerif tekrar sordu: Râfizilerin, Haricilerin ve Mutezile'nin durumu nedir, Mezardan gelen cevap: Dinde münafik olanları öldürün.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 58).

Bir adım daha öteye götürülerek Rafizilerin katledilmesinin Sünnilere vacip olduğu ifade edilmiştir: “Resulullah buyurdu, Sizlere malum olsun ki bu kavmin katli Sünnilere vaciptir.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 633).

Eserin genelinde Ebu Hanife'ye çok fazla atıf yapılmış, onun üstünlüğü vurgulanmıştır. “Şerif Haram'a geldi. Gördü ki Hanefi İbrahim makamında ve Şafi altınlukta, batısında Maliki, güneyinde Hanbeli.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 58). Bu yaklaşım toplumda var olan dört mezhep algısıyla örtüşmektedir. Ayrıca bilindiği üzere Kâbe'nin dört köşesinin özel isimleri vardır. Bunlardan doğu yönünü gösteren köşeye Rûknülhacerülesved, güneyi gösteren köşeye Rûknülyemâni, batıyı gösteren köşeye Rûknülgarbî, kuzeyi gösteren köşeye de Rûknülrâkî denilir. *Saltukname*'de “Mekketullah” olarak adlandırılan Kâbe (Ebulhayr Rûmî, 2007: 58) hakikatin merkezi; bu mezheplerden her biri de bu hakikatin köşeleri olarak düşünülmekte; Hanefilik, Makam-ı İbrahim ile özdeşleştirilerek bir adım daha ileri götürülerek hakikatin merkezine en yakın yer olarak okunmaktadır. Bu da eserdeki sıklıkla yer alan güçlü sembolizmin diğer bir göstergesidir.

Bunun dışında eserde abdest, namaz veya hac ibadetlerinde Hanefi mezhebinin izlerine rastlanmaktadır. Rafizilere karşı Hanefi mezhebinin daima korunması gerektiği; çünkü Hanefiliğin, mezheplerin en üstünü, en doğrusu ve en kuvvetlisi

olduğu vurgulanmaktadır. “Rafiziye, Hariciye ve münafiğa acımayın. Hanefi mezhebini daima gözetin. Bu mezhep bütün mezheplerin en doğrusu, en kuvvetlisi ve temizidir.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 606). Burada “Hanefilik”, Sünnilik anlamında kullanılmaktadır. Bu yaklaşımın tarihi kökeni vardır; zira Orta Asya’da Türklerin Müslümanlığının kurumsal bir yapı olarak sürdürülmesinde çok büyük katkısı olan Maturidilik de VI./XIII.-VIII./XIV. yüzyıla kadar meşruiyet kazanmış ve belirli bir taraftar topluluğunun isimlendirilmesinde kullanılmış bir kavram değildir. Onun yerine “Hanefiler”, “Maverünnehirliler”, “Maverünnehir Fakihleri”, “Semerkand uleması” gibi aynı topluluğu tanımlamak için farklı kavramlar kullanılmıştır (Kalaycı, 2013: 74-86).

*Saltuknâme*’de ele alınan bir diğer Sünni unsur olarak da dört halife anlayışının ve ashabın saygınlığının yer alması gösterilebilir. Sünnî düşüncedeki hilafet sıralamasının aynı zamanda fazilet sıralaması olması keyfiyeti (el-İcî, ts.: 412-413) *Saltuknâme*’de de görülmekte; özelde Hülefâ-i Râşidîn, genelde diğer ashaba karşı son derece saygılı bir dil kullanılmaktadır (Ebulhayr Rûmî, 2007: 58, 136). Eserde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında olumlu değerlendirmelere bolca yer verilmiş, onların büyük keramet sahibi oldukları vurgulanmıştır. Tarihte gerçekleşen bazı olaylar, anakronik olarak, bu halifelere nispet edilmiştir. Örneğin Hz. Ebû Bekir’in asası ile denizi ikiye böldüğü, Hz. Ömer’in tuğrasını yere vurarak karaları ve denizleri salladığına değinilmiştir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 346-347). Yine Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in, Hz. Peygamber’in yakın dostu olduğuna, sürekli onlarla sohbet ettiğine, özellikle Hz. Peygamber’in “Hz. Ebû Bekir’e büyük sevgi duyduğuna yer verilmiştir. Şöyle denilmiştir: “Hazret-i Muhammed Mustafa, Ebu Bekir ve Ömer’le çıkıp sohbet edermiş. Hazret-i Resul uykuya dalmış. Ebu Bekir Peygamberin sevgilisi idi. Ebu Bekir’in dizine başını koyup yatmış.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 396).

*Saltuknâme*’deki ashap algısını, Rafizilerin ashaba bakışları/karşıtlıkları üzerinden ele alan ve bu arada Saltık Gazi’yi öne çıkaran oldukça ilginç anekdotlara rastlamak mümkündür. Esere göre Rafiziler fitne ve fesadın kaynağıdır, onların mutlaka engellemesi gerekir. Bu konuda görev Saltık Gazi’ye rüya yoluyla Hz. Peygamber ve İmam-ı Azam devreye sokularak yüklenir. Saltık Gazi Bağdat’a gelişini İmam-ı Azam’ın rüyasına girerek Rafizi belasını kaldırmakla görevlendirmesine bağlar, çünkü Rafizilerin kökü kazılmadıkça onların yaydıkları fitne ve fesadın önünün alınmayacağı bildirilir. Eserde İmamiyye Şiilerinin ashaba yönelik yaklaşımlarını ele veren ifadeler de yer alır. Bir Rafizinin: “Hoca Şiran sana müştaktır, fakat yanındaki şu iki düşman olmasa.” şeklinde Hz. Peygamber’e gönderdiği selamındaki “yanındaki iki düşman” ifadesiyle Hz. Peygamber’in kabrinin bitişiğindeki Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer kastedilir. Eserde bu hadsizliği gösteren Rafizi Hoca Şiran’ın Hz. Peygamber’in “Söyletme ya Ali, boynunu vur!” emriyle Hz. Ali tarafından öldürüldüğü, bu olaya da Ebu Hanife ile İmam Şafii’nin şahitlik ettiği ifade edilir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 401). Halifelere yönelik bu yaklaşım, yani Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in düşman olarak görülmesi, ilk dönem İmami kaynaklarında da görülmekte; onlar Hz. Ali’yi

ilk halife kabul etmeyen “gasıplar” olarak nitelendirilmektedirler (Şeyh Müfid, 1412: 11). Sahabeyle, özellikle ilk üç halifeyle ilgili İmamiyye'nin etkin olduğu yerlerde vicdanları yaralayan bazı uygulamaların varlığı bilinmektedir (Şahin, 2016: 239-252). *Saltuknâme*'de ravza yolunda Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in isimlerinin hakaret amaçlı yerlere yazılmış olması (Ebulhayr Rûmî, 2007: 401) Şii düşünce geleneğinde bu konuda bir sürekliliği işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.

İslam tarihinde önemli bir yeri olan Hz. Osman'ın şehadetine yer verilmekte, bu olaya dahli olduğu düşünülen Emevîler'e karşı olumsuz bir tavrın ve hatta kızgınlığın varlığı görülmektedir. “İmam Ali zamanında Muaviye âsî olup hilafete kasdeyleti. Ashap ile Ali Medine üzerinde cenk eyledi. Muaviye asi olunca yenildi ve kaçtı.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 154). Hz. Osman'ın şehadetinde Hz. Ebû Bekir'in oğlu Muhammed b. Ebû Bekir'in (ö. 38/658) ve Hz. Ali'nin sorumlu tutulmaya çalışılmasının bir iftira olduğu, Hz. Osman'ı şehit edenin, yakın akrabası Mervan b. el-Hakem olduğu vurgulanmaktadır. Muaviye b. Ebi Sufyan da bu durumun baş sorumlusu olarak suçlanmaktadır. Zira Muaviye, hilafeti elde etmek için Mervan aracılığıyla Hz. Osman'ı şehit ettirmiştir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 154).

Tüm bu sebeplerden dolayı eserde Emevîler yer yer “Rafizi” olarak anılmaktadır. Şöyle denilmektedir: “Rafiziler yürüdü bunca il aldılar, kimse karşı gelemeyen diye konuşular[...] Şam, Ham ve Halep'i fethettiler. Hutbeden Ali evladının adını çıkarıp Muaviye, Mervan ve Yezid adlarını andılar.” (Ebulhayr Rûmî, 2007:140). Eserde Muaviye b. Ebi Sufyan'a karşı olumsuz bir bakış açısı, suçlayıcı bir tavır alış ve hakarete varan ifadelerle rastlanmaktadır. Mesela onun vefatı “Muaviye, cüzzam hastalığından geberdi” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 154) şeklinde oldukça sert ifadelerle sunulmaktadır. Muaviye ile beraber Mervan da öfkenin hedefidir: “Osman'ın şehit olmasına Mervan sebep olmuştu. Bazıları bizzat Mervan şehit eyledi, derler. Bazılarına göre ise; Ebû Bekir'in oğlunun kulu Habeşi Ebu Derkan şehit eylemişti. Mervan onu görünce Ali'ye iftira edip: Ebû Bekir'in oğluyla bir olup Osman'ı öldürdü, der. Muaviye fitne edip isyan eyledi.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 154). Yine bir başka yerde Hz. Osman'ın katlinden Hz. Aliye sorumlu tutmak için Haccac'ın bir ifadesine yer verilir: Haccac İbn Züheyr: Ali bana yüz değnek vurdu. Osman'ı Ali öldürdü deyiniz. Mervan'a uyup gözünüzle görmeden zanla yalan şahadet edersiniz, dedi.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 155).

Bazen de Emevîler “Harici” olarak anılmakta, bu aileye mensup bazı kişiler bu hükümden istisna edilerek Sünnî olarak sunulmaktadır. Örneğin: “Ümmiye oğullarından Şam civarında üç kişi kaldı. Onlar Harici değil idi. Biri Aziz Bin Hakem'dir. Ona Süleyman Halife derlerdi. Biri Ömer Bin Abdülaziz, biri Abdülmelik halife. Bunlar Salih ve Sünnî idiler, Harici olmadılar.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 490).

*Saltuknâme*'de Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemine İslam ordularının birçok fetih yaptığı, ancak Hz. Ali döneminde Muaviye'nin asi olup ashap arasına nifak soktuğu ve Müslümanlar arasında savaş çıkararak kardeşkanı

döktüğü vurgulanmaktadır. Hz. Ali ile Muaviye'nin ordusu arasında savaş çıktığında, kaybedeceğini anlayan Muaviye'nin, Amr b. Âs (ö. 43/664) aracılığıyla hile yaparak savaşı kazandığı ve Hz. Ali'yi şehit ettirdiği ifade edilir:

“Hazret-i Resul vefat edince Ebû Bekir hilafete oturdu. Gelip Şam şehrini fethettiler. Hz. Ömer zamanında Hamsi, Hami ve Hali ta Fırata varıncaya kadar fethettiler. Osman zamanı geldiğinde birçok fetihler oldu. İmam Ali zamanında yine fetihler oldu, her taraf İslama gelmeye başladı. İmam Ali zamanında Muaviye âsî olup hilafete kasdeyledi. Ashap ile Ali Medine üzerinde cenk eyledi. Muaviye âsî olunca yenildi ve kaçtı Şam'a geldi. Mısır'dan Amr'ı davet etti: Eğer gidip beni halife ile barıştırsan seni vezir edineyim dedi. Muaviye cenkle çare bulamadı, hile ile imamı şehit etti.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 153-154).

Hz. Ali ve Muaviye mücadelesinde, Muaviye'nin tarafında olmasına ve hakem olayındaki hilesine rağmen Amr b. Âs'ın iyi bir insan olarak anılması dikkatlerden kaçmamaktadır. Amr'ın, Ali ve evladına kötülük yapmaya mecbur bırakıldığına değinilmekte, Amr'ın, Yezid ve Mervan'ı lanetlediğine yer verilmektedir: “Leşker başı Amr Bin As idi. Pehlivan kişiydi, Mısır'a hükmeyleydi.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 154). “Amr Bin As iyi bir alim idi. Yezid alçağının böyle ettiğini gördü ve bir kâğıt yazdı, Yezid'e gönderdi: Üç lanetin birisi sensin, birisi Mervan, birisi de Şemr'dir.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 156).

Eserde Sünni bir devlet olan Selçuklu'ya bağlı Şeddâdîler Hanlığı'nın önemli emirlerinden (Erdal, 2019: 129) Menuçehr b. Şavur'a (ö.1118) çokça atıf yapılmakta, onun Sünni bir âlim ve cinlerden olduğu belirtilmektedir. *Saltuknâme*'de bu isim Menucher şeklinde geçmektedir. O, bazen Saltık Gazi'ye zor durumlarda kendisini kurtaracak dualar öğreten bir veli; bazen de Allah'tan haber alan ve ismi Hızır ile birlikte anılan önemli bir kişilik olarak sunulmaktadır (Ebulhayr Rûmî, 2007: 22, 43, 44, 90).

*Saltuknâme*'de kuruluşundan yıkılışına kadar Sünni bir geleneğe bağlı olan Osmanlı devletinin kurucusu Osman Gazi'ye sıkça yer verilmektedir. Saltık Gazi, Osman Gazi'ye büyük saygı ve hürmet gösterip onu ve soyunu övmekte, ona ‘oğlum’ diye hitap edip kendisinden sonra onu yerine vasiyet etmektedir:

“Osman geldi Serverin ayağına düştü. Şerif hazreti Osman'ın devletli ve saadetli başını yerden kaldırdı, oğul diye iki gözünü de öptü. Yanına alıp nasihatler etti. Ey kavim! bu yiğit (Osman Gazi) padişah oğludur. Üç peygamber de bu nesle dua etmişler. Biri İbrahim peygamber, biri İshak peygamber, sonuncusu ise ahir zaman peygamberi Muhammed Mustafa'dır. (Ebulhayr Rûmî, 2007: 388).

Bir başka yerde “Yerimi Osman Gazi'ye bıraktım. Seccadeyi onun önüne döşeyiniz.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 597) denilmektedir. *Saltuknâme*'de Osman Gazi ile Saltık Gazi'nin birlikte savaşarak kaleler fethettiğine değinilirken aynı zamanda Fatih Sultan Mehmet'e atıf yapılarak onun İstanbul'u fethetmeyi düşündüğüne de yer verilmektedir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 408, 428).

Kısaca *Saltukname*'de, yerleşik düzene geçme çabasının yaşandığı toplumun birlik ve beraberliğinin sağlanmasında din olarak İslam'ın rolüne atf yapılmaktadır. Sarı Saltık, İslam'ın vazettiği din kurallarına, genel ilkelere uyan bir kişilik olarak sunulmaktadır. Eserde onun Sünnilikten yana olduğu, Sünni mezheplerden de Hanefiliği savunduğu görülmekte, Müslümanlıkla Sünnilik birlikte düşünülmemekte, hatta Müslüman yerine Sünni ifadesi kullanılarak bazen biri ötekinin yerine geçirilmektedir. Sarı Saltık, Anadolu birliğinin sağlayıcısı olarak gördüğü Osman Bey'e verdiği nasihatler arasında Anadolu Müslüman birliğinin Hanefi temel üzerine oturtulması ve Anadolu'nun Sünni adil padişahlar tarafından yönetilmesinin yarar sağlayacağı görüşü de bulunmaktadır. Sarı Saltık'a göre Anadolu'da devlet düzeninin sürekliliği Hanefiliğin kurucu paradigma olması şartına bağlıdır (Mengi, 1996: 978).

### 3.2. Gayri Sünni Unsurlar

Saltık Gazi'nin kendisi ve eseri, Müslüman Türkler arasında ciddi kabul görmüştür. Eserin derleme olması, sonradan yazıya geçirilmesi, derlendiği döneminin teo-politik konularının iç içe geçmiş bir şekilde sunulmasına ve eserin bir sistemden mahrum olmasına yol açmıştır. Bu nedenle eserdeki değerlendirmeleri "Sünni-gayri Sünni" şeklindeki keskin sınırlar üzerinden okumak, *Saltuknâme*'nin bütünlüğünü anlama noktasında önemli bir metot hatası olacaktır. Çünkü eserde Sünni-gayri Sünni unsurlar arasında yer yer geçişkenlikler, örtüşmeler görülebilmektedir. Makaleyi bu başlıklar altında kategorize ederken temel hedef, İslam Mezhepleri Tarihi bağlamında Sünni ve gayri Sünni unsurlar şeklinde nitelenmesi mümkün olan unsurları daha iyi anlamaya yönelik bir yöntem arayışıdır.

*Saltuknâme*, Sünni öğelerin ağırlıkta olduğu bir eser olmakla beraber yer yer Sünnilik dışı unsurlara da rastlanmaktadır. Alevi ve Bektaşî geleneği içerisindeki bu unsurlar her ne kadar Şii motiflerinin izlerini taşısaya da bunların Anadolu'da doğrudan bir karşılıklarının olmadığı, daha çok dolaylı ve yüzeysel bir şekilde Anadolu'daki tasavvufi eğilimlere yansıdığı bilinmelidir. Hz. Ali'ye saygı, Ehl-i Beyt'e sevgi, Kerbela şehitleri için gözyaşları gibi hususların tümüyle Şiilikle özdeşleştirilmeleri doğru bir yaklaşım değildir. Zira bunlar, Şiiilerle Sünniler arasında çekişmelerin bulunmadığı bir dönemde, tasavvuf edebiyatı içerisinde zaten var olan ve halk edebiyatında da çeşitli suretlerde kullanılan temalardır. Sünniliğin inkâr edilemez izleri bulunan Yunus Emre'nin şiirlerinde bile, bir yanına Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'i almış, Peygamber'in sağında yer alan Hz. Ali'ye göndermelere rastlanır (Gündoğdu, 2020: 322).

*Saltuknâme*'de Sünnilik dışı unsurlardan ilk göze çarpanlardan biri "Allah-Muhammed-Ali" üçlemesidir. Her ne kadar bu kavramın ilk defa ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığı bilinmiyorsa da XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek artan bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir. Nitekim bu dönemden sonra kaleme alınan kültürel kaynaklarda bu üçler tasavvuruyla ilgili çok sayıda kayda rastlanmaktadır (Üzüm, 2018: 85). Daha çok Alevi ve Bektaşî kaynaklarında karşılaşılan "Hak,

Muhammed, Ali” şeklindeki ifade, Aleviliğin temel kavramlarından. Alevilikte bu üç kavrama yüklenen anlam; “Hak”, Allah’ı/tevhidi; “Muhammed”, nübüvveti; “Ali” ise velayeti temsil ettiği şeklindedir. *Saltuknâme*’de de Alevi ve Bektaşî anlayışına paralel bir yaklaşımın olduğu görülmektedir. “Evvel Allah. İkinci Muhammed. Üçüncü Ali’dir.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 1469).

*Saltuknâme*’de “Hak, Muhammed, Ali” üçlemesindeki Ali kavramlar içinde kendisine en çok atfı yapılandır. Bu atıflarda genelde Hz. Ali’nin Muaviye b. Ebi Süfyan ile olan haklı mücadelesinden bahsedilmektedir. Hz. Ali genelde dört halife ile birlikte anılsa da bazen de Hz. Hasan ve Hüseyin ile birlikte anılmaktadır. “Bu at İmam Ali’nin Zülcenah atıdır. Bu ata; Hazret-i Resul, Ebubekir, Ömer, Hazret-i Osman, Hazret-i Ali, Hasan, Hüseyin ve Abbas binmiştir.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 28).

*Saltuknâme*’de Hz. Ali, on iki halife ile birlikte zikredilmektedir. Listede İmamiyye Şiiliğinde inanç esasları olarak görülen on iki imamdan bazılarının da ismi yer almaktadır. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer gibi listede yer verilen bazıları isimler, İmamiyye Şiiliğinde şiddetle eleştirilmektedir. Dolayısıyla bu listenin oluşturulmasında Sünnî düşüncenin etkili olduğu görülmektedir. Ayrıca bu yeni ‘on iki halife/imam’ anlayışı, Şii düşüncede bu kavram üzerinden inşa edilen kabullere alternatif bir tutum önerisi olarak da görülebilir. Şöyle denilmektedir: “Ümmet-i Muhammed’den on iki halife gelecek... O halifelerin ilki Ebu Bekir’dir. İkincisi Ömer, üçüncüsü Osman’dır. Dördüncüsü Ali, beşincisi Hasan, altıncısı Hüseyin, yedincisi Ömer İbni Abdülaziz... Eba Müslim’in diktiği halife, sekizince halifedir. Beş tane kaldı, dördünü Allah bilir. Hele on ikinci Mehdi’dir.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 136).

Şii-İmami klasik kaynaklarında on iki imam Hz. Ali ve Hz. Fatıma’nın devam eden soyuna nispet edilir ve ashop birbirleriyle kavgalı olarak gösterilirken (Şahin, 2016, 235-236), *Saltuknâme*’de oldukça farklı bir düşüncenin hâkim olduğu görülmektedir. Eserin genelinde dört halife hayır ve faziletleri ile anılır, onların hepsinin isminin önüne “hazret” kelimesi getirilir. Aralarında saygıya dayalı ilişkileri olduğuna değinilir. Şöyle bir rivayete yer verilir:

“Bir gün Osman’ın halifeliği zamanında bir kişi Hazret-i Ali’ye sövdü. Osman, dilinin kesilmesini emretti. Ali, kendisi rica ederek kurtardı. Hazret-i Ömer hilafette iken bir münafık Hasan’a ve Hüseyin’e kötü gözle baktığı için onun iki gözünü çıkardılar. Hazret-i Ebu Bekir, Hasan ve Hüseyin’i gördüğü zaman ayağa kalkıp onlara değer verirdi, dizine alıp okşardı. Hazret-i Resul onlara, “Gözümün nuru!” derdi. Siz onun neslini ne sebeple tutarsınız, el vurup kâfirlere verirsiniz, münafıktan yana olursunuz, dedi.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 29).

*Saltuknâme*’de Râfizî kavramı da sıklıkla geçmektedir. Eserde bu kelime hep İmamiyye Şiiliği anlamında kullanılmıştır. Râfizîler, Ehl-i sünnet ve’l-cemaat mezhebi karşısında konumlandırılmışlar; bazen de Müslümanlar karşısındaki “kâfirler” şeklinde anlaşılmışlardır. Hızır ile Saltuk Gazi’nin bir diyalogunda Râfizîler; Şam’a,



Kâbe'ye ve Kudüs'e kast eden inkârcı “mülahide tayifesi” olarak görülmüştür. Hızır, Saltık Gazi'ye şöyle der: “Sen yürü, Müslümanlara yetiş. Rafiziler; Şam mülküne, Kâbe'ye ve Kudüs'e kastettiler. Hak tealaya söz verdi, Mülahide tayifesini haram olan yerlere bastırmayacak.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 137).

*Saltuknâme*'ye göre Rafiziler, hem cahil hem de ilim ve hikmetten yoksundurlar. Râfîzîlik, Acemlerce kolayca benimsenmiş ve özellikle onlar arasında taraftar bulmuştur (Ebulhayr Rûmî, 2007: 138). “Rafizi dinini” daha da ileri götüren Meşaat meliki Muhsin Tuli, kendisinin Cebrail tarafından peygamber ilan edildiğini; Ali'nin Tanrı, kendisinin de hem mehdi hem de peygamber olduğunu söylemiştir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 139).

*Saltuknâme*'ye göre ulema, Şam yakınlarında Cebel'de oturan Rafizilerin “Kâfir” olduklarına dair fetva vermiştir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 150). Râfîzîler lanetlenmişlerdir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 58, 143). Onlar münafikturlar; Allah ve Resulü nezdinde din düşmanındırlar. Râfîzîlerin, Haricilerin ve Mutezililerin dinde münafık oldukları için öldürülmeleri emri, bizzat Hz. Peygamber tarafından Saltık Gazi'ye verilmiştir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 57, 58, 400, 402), çünkü Rafiziler, İblis'in dile getirdiği Hz. Ali'ye ulûhiyet isnadına sahip çıkmışlardır (Ebulhayr Rûmî, 2007: 100).

*Saltuknâme*'de İmami düşüncede merkezi kavramlardan birisi olan *mehdilik* de yer alır. Bu kavram daha çok Muhsin Tuli üzerinden tartışılır. Onun: “Ey kavim! Bilin ki ben mehdiiyim, peygamberlik de geldi. Bana uyun, Ben, zamanın mehdisiyim” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 139-140, 145) ifadeleriyle hem peygamberliğini hem de mehdiliğini ilan ettiği vurgulanır. Bu iddiaların sahibi Muhsin'in aynı zamanda Kur'an'ın yapısıyla ilgili görüşler de ileri sürdüğüne yer verilir. Buna göre “Mushaf otuz üç cüzdür. Ali'yi ve evladını o cüzde anmıştır. Ashabın ulusu, Ali'dir. Biz Ali'yi anarız. Bu Mushaf'ı görün. Şimdiye dek bu üç cüzü Sünnîler saklamışlardı, ben hazinede buldum. Hak neyse görün. Yok derseniz, bizim ortamızı kılıç ayırır.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 145). Eserde Muhsin'in mehdiliği ve Kur'an'ın tahrifi yönündeki iddiaları sert ifadelerle reddedilir, onun yalan söylediği ve iftira attığı için öldürülmesi gerektiği üzerinde durulur.

Eserde “mehdi” kavramıyla ilgili Sünnî telakkilerde yer alan bazı bilgilerle örtüşen (Ebu Dâvûd, “Mehdi”, 1; Tirmizi, “Fiten”, 52) tek ifade, “Hazret-i İsa'nın Mehdi'ye asker olup küffarı katledecek” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 636) şeklinde yer almaktadır. Ayrıca Ümmet-i Muhammed'den on iki halifenin geleceği, ilkinin Ebu Bekir, ikincisinin Ömer, üçüncüsünün Osman, dördüncüsünün Ali, beşincisinin Hasan, altıncısının Hüseyin, yedincisinin Ömer b. Abdülaziz, sekizincisinin Ebâ Müslim olacağı ifade edilir. Geri kalan beş taneden dördünün bilgisinin Allah'ta olduğu, on ikincisinin ise mehdi olacağı ifade edilir. Ancak bu mehdinin Şiilerin beklediği değil, Sünnî düşüncede geleceği beklenen mehdiye işaret ettiği söylenebilir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 136-137).

Eserde göze çarpan kavramlardan biri de “Ehl-i Bidat”tir. Daha önce benzeri olmayıp sonradan ortaya çıkan şeylere bidat, akli esas alıp nasları tevil etmek suretiyle Hz. Peygamber’den sonra sünnete aykırı bazı inanç ve davranışları benimseyenlere Ehl-i Bidat denir (Öge, 2019: 337). *Saltuknâme*’de üç yerde geçen Ehl-i Bidat kavramının yukarıdaki tanıma uygun bir şekilde İslami kurallara aykırı olan davranış, giyim kuşam ve kâfirlere benzeme olarak ifade edilmektedir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 392, 396). Bid’at ehli kavramının, özellikle kalender meşrep dervişler için kullanıldığı dikkat çekicidir. Şöyle denilmektedir: “Sultan Alaeddin Antalya’da, Şimdi ona Adalya derler, otururdu. Gaza ederdi. Derviş taifesini hiç sevmezdi. Ehl-i Bidattir derdi. Nerede dervişler bulsa tutardı, azaplar ederdi.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 392).

Cesaret ve kahramanlığından dolayı Hz. Ali’ye verilen Allah’ın arslanı (Esedullah) lakabı *Saltuknâme*’de de kullanılmaktadır (Ebulhayr Rûmî, 2007:459). Hz. Ali gaziler için arketip olarak görülür, onun tavrı kendilerini bağlayan bir unsur olarak düşünülür. Örneğin galip geldikleri bir savaşta düşmanın peşine düşülmeyeceği, sabredileceği ve tedbirli olunacağı, gazilerin başı olan Hz. Alin’in geleneği olarak görülür ve tartışmasız uyulması istenir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 129).

*Saltuknâme*’de Necef’te Hz. Ali’nin kabri olduğu söylenen yerin gerçekte olmadığı, buranın Ali ve evladının güvenliği için bizzat Ali tarafından seçilen bir makam olduğu ifade edilir. Saltık Gazi sorar:

“Ya Necef’in seyitleri! Bana haber verin. Bu yapılan kabir kimindir? Ali burada mıdır? Seyitler: Yok. Hazret-i Ali’nin burada yattığını bilmeyiz. Fakat rivayet ederler ki Hazret-i Ali dünyadan ahirete giderken vasiyet etmiş: “Bir Arap bir deve ile gelecek, beni alacak. Beni ona verin.”, demiş. Hazret-i Ali rahmetli olunca yıkarlar. Bu sırada onun dediği gibi bir Arap gelir, Hazret-i Ali’yi alıp gider. Hasan ve Hüseyin: “Babamızı bir Arap’a verdik, nereye götürüyor, bilmiyoruz.” Arkasından gidip yetişirler. Bakarlar ki alıp giden Hazret-i Ali’nin kendisidir. Devesini burada çöktürüp kaybıldı. Burada bu kabri yaptılar.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 459).

Bu anlayış Alevi ve Bektaşî yazılı kaynaklarında sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Nitekim Hacı Bektaşî Veli de kendi cenazesini yıkayan ve cenaze namazını kılan biri olarak sunulur ve onun “er odur ki ölmeden ölü, kendi cenazesini kendisi yıkar, sen de var buna çaba göster” dediği aktarılır (Hacı Bektaş Veli, 1958: 91).

*Saltuknâme*’de diğer halifelere saygı üst düzeyde olmakla birlikte tüm Türklerde görüldüğü üzere Hz. Ali ve evladı baskın figürlerdir. Basra’ya Hz. Ali’yi ziyarete giden Saltık Gazi, meleklerin reisi Deraldil sayesinde, sekiz yüz seksen sekiz meleğin ve sekiz bin cinin hizmet ettiği Ali’nin kabrine girer. Saltık Gazi’ye şöyle denilir:

“Gir, atanı ziyaret et. Bu, kimseye nasip olmamıştır. Seyyid: İçeri girdim, gördüm ki bir kubbe yapılmış. Orta yerde bir sahne, yanında bir sofa. Üzerinde ak mermerden bir tabut durur. Onun içinde İmam Ali. Kefene sarılı, yatıyor. İleri vardım, gönlüm çok istedi. Kefeni

yüzünden kaldırdım, mübarek yüzünü gördüm. Gördüm, sandım ki bir arslandır, İmamın yüzünün heybetinden neredeyse aklım gidecekti. Bakarken mübarek elini kaldırdı, benim bileğimi kavradı, iyice sıktı. Yattığı yerden tebessüm edip bana baktı. Gözlerini dahi açtı. Bu hâlleri gördüm, kendimden geçtim, aklım başımdan gitti, kendimden habersiz olup düştüm. Bir süre sonra aklım geldi, kendimi kapının taş yüzünde gördüm. O melek yanımda bekliyordu. Bana: “Korkma, kalk, Kur’an oku!” Kalktım, hemen kapının önünde canı gönül ile Hel etâ suresini okudum. Tamam ettim, içeriden bir ses geldi: Bârekallâhu fiķe, dedi. Ben merak ettim. Bu ses nedir, dedim. O melek: “İmam Ali’nin kendisidir. Sana taktir eder.” dedi (Ebulhayr Rûmî, 2007:458-459).

Eserde birçok yerde “Seyyid Aliyyul Murtaza” olarak geçen Hz. Ali’nin kılıcından ateşler çıkardığı ve koca devi yendiği anlatılır (Ebulhayr Rûmî, 2007:125). Hz. Ali’nin gayri müslim topluluklara İslam’ı tebliğ etmek için davetnameler gönderdiği ve onların Müslüman olmalarına vesile olduğu ifade edilir (Ebulhayr Rûmî, 2007:351). Eserde yer alan “İmam Ali” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 154, 155, 180, 398), “İmam Hasan” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 459) ve “İmam Hüseyin” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 154, 155, 403, 466) ifadeleri Şii-İmami düşüncedeki nassla tayin edilmiş imam gibi teolojik bir anlam içeriğine sahip değildir. İmam kavramı, Alevi ve Bektaşî düşüncesinde olduğu gibi, seçkin sahabe, önder ve veli anlamına sahiptir.

*Saltuknâme*’de Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile alakalı Kur’an’ın bazı kısımlarının yok edildiği iddiası da yer almaktadır. Kur’an’ın tahrifi konusu Gulat-ı Şia’nın güçlü şekilde savunduğu görüşlerdendir. Bu düşüncenin revaç bulmasında İbn Şâzân (ö. 260/873), Saffâr (ö. 290/902) ve Küleynî (ö.329/940) gibi ilk dönem Şii alimlerinin eserlerinde yer alan bazı rivayetlerin kullanılması etkili olmuştur. Oysa İmami düşüncede özellikle hicrî IV. asrın son çeyreğinden itibaren Kur’an’ın tahrif edilmediği görüşü Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Şeyh Mufid (ö. 414/1022), Şerif el-Mürteza (ö. 436/1044), Ebû Cafer et-Tûsi (ö. 460/1067) ve Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153) gibi önemli İmami uleması tarafından güçlü şekilde ifade edilmiştir. Bir başka deyişle Kur’an’ın tahrifi iddiaları İmami düşünce açısından bitmiş bir tartışmadır (Şahin, 2016: 79, 83). *Saltuknâme*’de de bu tartışmalara yer verilmiş, Kur’an’ın tahrifi konusu kesin bir dille reddedilmiştir. Ayrıca Kur’an’da Hz. Ali ve onun ehlini anan üç cüzün Hz. Ebu Bekir döneminde kayda alınmadığı iddiası yalanlanmış, Kur’an’ın eksik olmadığı net ifadelerle dile getirilmiştir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 145). Kur’an’ın tahrifi iddiasını reddeden şu ifadelere yer verilmiştir:

“Ya Server! Sizin kitabımızı Yezid Bin Muaviye yanlış yazıp yanına kendi hakkına şiirler yazmadı mı? Ali Bin Ebi Talib’e mahsus olan yerleri gidermedi mi dedi. Seyyid güldü: Evet, yaptı ama Ebu’l Müslim-i Mervi çıktı, onları kırdı, giderdi. Sonra sahih Mushaf nerede varsa Osman yazmıştır, Ali Bin Ebi Talib okumuştur. Sahabe ve Ebu Bekir zamanında cüz cüz toplanmıştır, Hazret-i Resul zamanından kalmıştı. Zira Kur’an ayet ayet ve sure sure gelmiştir. Düzenli bir şekilde Hz. Osman bir yere topladı. Tamamı otuz cüz idi. Ayrı Ayrı toplanması da vahiy olmuştu. Cebrail surelerin tertibini yazılı getirdi. Sahabe ona göre

Osman'a yaz, diye teklif etti. İmam Ali'nin o zamanda gözleri rahatsızdı. O okur ve Osman yazardı. Zira Ali'den başka dört kişi daha var idi, onlar Kur'an'ı Hazret-i Resul'ün ağzından dinlediler, işitip okudular. Nitekim Resulullah Cebrail'den okuduğu sahih idi.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 502).

*Saltuknâme*'de Hz. Ali'nin başına kızılılar giydiği (Ebulhayr Rûmî, 2007: 125), bundan dolayı kızıl rengin Hz. Hüseyin ve soyuna; yeşil rengin de Hz. Hasan ve soyuna ait olduğu belirtilmektedir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 29). Bu yaklaşım gerek o toplumda gerekse öncesinde, temel karakterleri Ehl-i Beyt'e muhabbet olan Türklerin sahiplenmesine de yol açmıştır. Nitekim günümüz Alevi toplumlarının tarihteki yaygın isimleri olan Kızılbaş zümrelerin de bu renklere sahip çıkması tesadüf değildir (Ocak, 2009: 16-19). İran, Azerbaycan ve Doğu Anadolu'da yaşayan bir kısım Türkmen boylarının kendilerini diğerlerinden ayırmak için on iki imamı temsilen on iki dilimli kırmızı başlık taktıkları da bilinmektedir (Üzüm, 2002: 547).

Eserde Saltık Gazi daha çok “Şerif” ya da “Seyyid” olarak sunulmaktadır. Bunun sebebi anne tarafından Hasanî, baba tarafından Hüseyinî olmasıdır. Çünkü Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere “şerif”, Hz. Hüseyin soyundan gelenlere ise “seyyid” denilmektedir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 138). Yine Saltık Gazi'nin Hz. Peygamber neslinden geldiği, soyunun özellikle Hz. Ali'ye dayandığı (Ebulhayr Rûmî, 2007: 27, 138), bundan dolayı kendisinin de bir velî olduğu eserin birçok yerinde ifade edilmektedir. Şöyle denilmektedir:

“Seyyid hazreti evliyanın seydididir. Ona her iş kolaydır. Oturduğu yerden her yere gider. Varır, gelir. Kimse yerinden kalktığını bile göremez. Oturduğu yerden şarka ve garba gidip gelebilecek. Orada olan hali, her kişinin sesini işitecek. Onlara gizli bir şey olmayacak. Bütün olanları bilecekler. Onlar Tanrının dostlarıdır. Hak'tan ne her ne isteseler bir sözleri iki olmayacak.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 130). “Ya Veliyyulah! Sana sihirbaz diyenler azgındır.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 444).

Alevi ve Bektaşî geleneğinde Hz. Ali ile bu şekilde bir irtibat kurulması oldukça yaygındır; çünkü Hz. Ali, “Şâh-ı Velâyet”, “Sultan'ül Evliya” lakaplarına sahip, pek çok tarikatın silsilesinin Hasan-ı Basrî veya on iki imam kanalıyla kendisine ulaştığı ledünni ilmin sahibi bir kişiliktir. Alevi ve Bektaşîlerce bu özel bilgi Hz. Ali'nin soyuyla devam edecek ve gelecek nesillere aktarılacaktır (Şahin, 2013: 467-479).

*Saltuknâme*'de Hz. Peygamber'in soyundan gelen velilerin, peygamberlerin mucizelerini keramet yoluyla gösterdikleri ifade edilmektedir. “Bizim Peygamberimiz, bütün enbiyanın sultanıdır. Onun ümmetinde azizler vardır. Bu azizler, İsa, Musa, Halil, Davud ve Nuh peygamberlerin mucizelerini velayet ile gösterirler.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 302). “Elinde Ebubekir'in asası vardı ve onunla denize bir kere vurdu. Deniz ikiye bölündü, sokak gibi oldu. Hatta denizin dibi görüldü. Oradan denize atını sürüp gitti. Karşı tarafa geçince Ömer İbn-i Hattab'ın turasını bir kez yere vurdu. Sesi karaları ve denizleri salladı. Osman Bin Affan'ın kamçısıyla atını kamçılardı ve yoluna

devam edip gitti.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 346-347). Velayetin Hz. Peygamber'in bir mucizesi olduğu ve bundan dolayı velileri ateşin yakmayacağı (Ebulhayr Rûmî, 2007: 284-285), velinin nerede ve nasıl davranması konusunda gaip ten sesler duyduğu vurgulanır (Ebulhayr Rûmî, 2007: 535).

Alevilikte önemli bir yer tutan “Kırklar Cemi” konusu (Buyruk, 2018: 22-35) *Saltuknâme*'de de yer almaktadır. Eserde kırklar meclisini oluşturan kişilerin kendilerini gizleyerek gayrimüslim gibi göründüklerini, ancak gerçekte Müslüman oldukları ifade edilmektedir. Aralarına başka bir kimseyi almadıklarını, böyle bir şey olduğu takdirde fitnenin gireceği ve rezil olacakları vurgulanmaktadır. Ayrıca bu durumun Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'den sonra başladığı ve bu şekilde gizli kalmalarının Hz. Ali tarafından söylendiği belirtilmektedir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 86).

*Saltuknâme*'de tenasüh veya başka bir ifadeyle don değiştirme (metamorfoz) inancına da yer verilmektedir. “Öldükten sonra insanın ruhunun başka bir bedene intikal suretiyle hayatını sürdürmesi” olarak tanımlanan tenasüh, eski dünyanın bazı yerlerinde değişik biçim ve anlayışlarda görülmüş çok eski bir telâkkidir (Ocak, 2000: 183; Dalkılıç, 2004: 252). Alevi ve Bektaşî düşüncesi bunu temel inanç öğretileri arasına katmış, daha çok peygamberlerin, Hz. Ali'nin ve Hacı Bektaş Veli, Otman Baba, Abdal Musa gibi ulu şahsiyetlerin ruhlarının tenasüh yoluyla varlıklarını sürdürdüklerine inanmışlardır (Kuşca, 2015: 231). *Saltuknâme*'de ise, Hz. Ali ve soyundan gelen velilerin başkasının şekline girebildikleri, ölmüş olanların mezarını ziyarete gelenlerle konuştukları, bazen de insan dışı varlıkların suretine girdiklerine yer verilmektedir. “Şerif dua okudu ve Ömer'in dağarcığına elini soktu, çıkardı. Niyetle yüzüne sürdü, böylece Şemun'un suretine girdi”. (Ebulhayr Rûmî, 2007: 115). “Seyyid Mahmud ile Şerif kabir içinden söyleştiler. Seyyid Burhaneddin, Şerif Musli'de okurdu. Şerif Musli öldü. O yedi yıl boyunca Seyyid Burhaneddin'e kabirden ders verdi. Erenler ölmezler, bir yerden bir yere nakledeleler.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 386). “Sultan Hacı Bektaş Horasanî, o cemaatin aşçılarından idi. İzin aldı, güvercin suretine girip Rum'a gitmek üzere uçmaya başladı.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 293).

İmamiye Şiiliğinde, Hz. Hüseyin'in Emevîler tarafından şehit edilmesinin lanetlenmesi üzerine kurulu bir ritüeli temsil etmekte olan ve birçok Alevi ve Bektaşî kaynaklarında da yer alan Kerbelâ olayı (Teber, 2008: 148), *Saltuknâme*'de de geçmektedir. “Onun şehre ulaşması, Muharrem ayının ilk gününe rastlamıştı. Server, orada aşure dağıttırdı. On birinci gün ziyaretlerde bulundu. On ikinci gün karalar giydi, üç gün Hüseyin için matem tuttu. Yaşadığı sürece hep böyle yapmıştı.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 333). *Saltukname*'de Kerbela mateminde Emevîlerin, özellikle de Yezid'in hususi rolüne vurgu yapılır ve onun zulmüne işaret edilir. Taraftarları Hz. Hüseyin'i Yezid'e biate çağırmış, biat etmese bile kendinden sonrası için Yezid'in halife olacağını ilan etmesinin yeterli olacağını söylemişlerdir. Ancak Hz. Hüseyin, Yezid'in hain olduğunu, güven vermediğini ileri sürerek bu konuda söz veremeyeceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine kuşatılan ve hapsedilen Hz. Hüseyin, beraberindeki yetmiş iki kişiyle birlikte şehit edilmiştir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 155).

*Saltuknâme*'de Ümeyyeoğullarından özellikle Muaviye, Yezid ve Mervan eleştirilerin merkezindedir. Muaviye b. Ebi Süfyan için “asi”, “hilebaz”, “isyankâr,” “cüzzam hastalığından geberen kişi”, “Hazret-i Ali'nin düşmanı” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 154, 457) şeklinde bir dil kullanılırken; Yezid b. Ebi Süfyan için “alçak”, “laîn” (lanetlenmiş), (Ebulhayr Rûmî, 2007: 156, 157, 159); Mervan için ise “soysuz”, “laîn” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 155, 156) nitelermeleri yapılmıştır. Ayrıca Emevilerin hutbelerden Ali evladının adlarını çıkarıp, yerlerine Muaviye, Yezid ve Mervan isimlerini koymaları da eleştirilmiştir (Ebulhayr Rûmî, 2007: 140).

*Saltuknâme*'de dikkat çeken bir diğer ritüel, Alevilikte önemli yeri olan musahiplik (ahiret kardeşliği)'tir. Musahiplik, Anadolu Alevaliğinde; inanç mensubu, ikrar vermiş, evli iki kişinin eşleri ile birlikte ahirete kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içerisinde yaşayacaklarına, toplum ve dedenin huzurunda söz vermeleri şeklinde gerçekleştirilen sosyal bir akrabalık türüdür. (Üzüm, 2018: 161-164) Eserde Saltık Gazi ile Hızır'ın musahip olduğu, Hızır'ın Saltık Gazi'nin bütün organlarını sığadığı ve ona artık kimsenin rakip olamayacağı vurgulanmaktadır. (Ebulhayr Rûmî, 2007: 586). Şöyle denilmektedir: “Ya Garmus! Gel, dön. Sen ona rakip olamazsın. Onun Musahibi Hızır'dır. Baştan ayağa değin onu sığadı, sakın! Ben gözümle gördüm.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 373).

*Saltuknâme*'de yer verilen bir başka kavram da “sema”dır. Sema; Alevi ve Bektaşî cemlerine katılan kişilerin, cezbe haliyle kendilerinden geçerek ayakta dönmesi şeklinde tanımlanır (Tiryaki, 2013: 144). Bir yerde şöyle denilir: “Server Seyyid, şevkinden zaman zaman kalkar divane gibi orada sema ederdi. Her ne zaman ilahî aşk ortaya çıksa nara atardı. Mübarek sesinin sadasını halk; kaleden, dışarıdan ve bağlar içinden işitirlerdi.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 503). Bir başka yerde Alevi ve Bektaşî düşüncesinde önemli yerleri olan isimlerden bahsederek, Saltık Gazi'nin onlarla beraber semaha kalktığı ifade edilir. “Sultan Taptuk karşılamaya geldi. Karaca Ahmet, Piri Ahmed Sultan ve Yar Ahmed Sultan'da geldi. Zevk ve sefa içinde oturdular ve sema ettiler.” (Ebulhayr Rûmî, 2007: 387).

#### 4. Sonuç

Sözlü ve yazılı kaynaklar bir yandan ait oldukları toplumları beslerken diğer yandan eski ve yeni arasında köprü kurarak mevcut birikimi sonraki kuşaklara taşıyan önemli araçlardır. Sufilerin tesiriyle İslam ile tanışan Türklerin atalarından tevarüs ettikleri din ve din adamına saygı anlayışı onların Müslüman oluşunu kolaylaştırmış; atalar kültüründen getirilen kabullerin Ehl-i Beyt sevgisiyle birleştirilmesi, ideal insan tipolojisinin yeni dinde Ehl-i Beyt üzerinden kurulmasını temin ederek İslam'ın Türkler arasında kalıcı olmasını sağlamıştır.

Destansı hikâyelere alışık olan Türkler arasında İslam'dan sonra da aynı tarz varlığını sürdürmüş, ancak olayların kurgusunda Hz. Muhammed, sahabe, Hz. Ali ve evladı yer alarak taşıyıcı unsurlar haline gelmişlerdir. *Saltuknâme* de bu yaklaşımdan istisna değildir. *Saltuknâme*, Sarı Saltık'ın menkıbevi hayatının merkezde yer aldığı

destansı bir eserdir. Sarı Saltık, gezgin derviş ve alperen tipinin etkili örneklerinden biridir. Mezhebi-meşrebi konusunda farklı yaklaşımlar olsa da onun Türk düşüncesinde, özellikle Balkanlarda Alevi ve Bektaşî inanç ve kültürünün temsil edilmesinde iz bırakan önemli isimlerden biri olduğu konusunda neredeyse ittifak söz konusudur. Tüm Sünnî-Şîi ve klasik Bektaşî yazın geleneğinde olduğu gibi, besmele, hamdele ve salvele ile başlayıp dua ile biten *Saltuknâme*'nin temel kaynakları arasında Kur'an, Hz. Peygamber'in hadisleri, hayatı, önde gelen sahabenin uygulamaları ve geleneksel Türk düşüncesi yer almaktadır.

Eserde İslam inanç esasları dağınık bir şekilde de olsa yer almış, İslam'ın şartlarına atıflar yapılmış, ibadetler, özellikle namazın kılınması üzerinde ayrıca durulmuştur. İbadetlerin terk edilmesi ayıplanma ve dövülme gerekçesi olarak sunulmuş, Sarı Saltık'ın ibadetlerine düşkün bir derviş olduğu vurgulanmıştır.

*Saltuknâme*'de, İslam, Sünnilikle eşitlenerek kullanılmıştır. Müslümanlar bazen "Sünnî", bazen "Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat" bazen de "Hanefiler" şeklinde tanımlanmışlardır. Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat, doğru mezhep olarak görülmüş; diğer dinî grupların bu mezhebi benimsemeleri istenmiştir. Amelî/fikhî mezhepler içinde yer alan 'dört hak mezhebin' varlıkları kabul edilmiş, ancak Sarı Saltık'ın da mezhebi olan Hanefilik, Hz. Peygamber tarafından onaylanmış, en üstün ve korunması gereken mezhep olarak görülmüştür.

Eserde Şîi-İmami toplumu tanımlamak üzere Rafîzi kavramı kullanılmış, Şîa ya da İmamiyye kavramlarına yer verilmemiştir. Rafîziler din düşmanı, lanetlenmiş topluluk olarak sunulurken, onlarla mücadele görevi bizzat Hz. Peygamber tarafından Sarı Saltık'a verildiği tespiti yapılmıştır. Onların sahabeye bakışı; inançları ve Kur'an'ın tahrifine yönelik iddiaları, Hz. Ali ile ilgili aşırı görüşleri kabul edilemez bulunmuştur. Yine eserde Şîi inançların önemlilerinden olan on iki imam ve mehdi kavramları tamamen Sünnî paradigmanın onaylayacağı tarzda yeni bir formla yorumlanmıştır.

Eserde Sünnî tarih inşasının sınırlarını aşan bir yaklaşım söz konusudur. Sünnî geleneğe Muaviye b. Ebi Süfyân ve onun şahsında Emevîlerin Hz. Osman'ın şehadetindeki rolleri, Hz. Ali karşısındaki tutumu genel bir tarih verisi olarak görülse de üzerinde çok fazla durmama eğilimi baskındır. *Saltuknâme*'de ise Emevîlere yönelik hakarete varan ifadeler yer almıştır. Bunu, Ehl-i Beyt sevgisi temel karakterleri haline gelen Türklerin, Kərbela olayındaki tüm sorumluluğu Emevî hanedanlığına yüklemesi ve bu nedenle de bir öfkenin yansıması olarak değerlendirmek gerekir.

*Saltuknâme*'de sahabeye karşı saygılı bir dil kullanılmıştır. Ashap, Hz. Peygamber ile ilişkilerine göre değerlendirilirken, Hz. Ali ve evladına özel ihtimam gösterilmiştir. Eserde Hz. Ali; bilgeliği, cesareti ve davasına adanmışlığı ile toplumdaki algıları örgütleyen, bilinç içeriklerini düzenleyen, değiştiren ve geliştiren unsur anlamında

ideal arketipinin en önemli örneği; alp tipinin alperen tipine evrildiği sürecin sembol ismi olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda onun ve Ehl-i Beyt'in Râfizîler tarafından istismar edilmesine karşı çıkmıştır.

*Saltuknâme*'de çok sayıda İslam düşünce ekolünün kavramlarına atıflar yapılmıştır. Gayri Sünnî unsurlarda Şii-İmamiyye ile Alevi ve Bektaşî düşüncelerinin kesişme noktası olan bazı kavramlar yer almıştır. Eserde Kerbela matemi, velâyet, Ehl-i Beyt, imam, mehdi gibi kavramlara yönelik tanımlama ve yorumlama biçimi Şii düşünceden oldukça farklıdır. Eser, başta Hacı Bektaş Velî olmak üzere, Alevi ve Bektaşî yazılı kaynaklarıyla hem muhtevası hem de kavramlara yönelik tanımları bakımından, örtüşme halindedir. Dolayısıyla geçmişte Türklerin ve özellikle de Alevi ve Bektaşî toplulukların düşünce yapılarının şekillenmesinde etkili olan *Saltuknâme*, *Menâkıpnâme*, *Velâyetnâme* tarzı eserlerle irtibatın güçlü tutulması gerekir. Çünkü kök paradigmayı oluşturan bu eserlere ilgisizlik, düşüncelerin köksüzleşmesine ve köklerden kopmasına yol açmaktadır.

### Sonnotlar

<sup>1</sup> 'Pezevenk' anlamına gelen bir kelime. Örnek kullanım için bk. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. haz. Robert Dandkoff, Seyit Ali Karaman, Yücel Dağlı (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996), I, 243.

### Kaynaklar

Akalın, Şükrü Haluk. (1994). "Ebülhayr Rûmî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.10, İstanbul: TDV Yay., s. 360-382.

--. (1992 ). "Ebu'l Hayr-i Rumi'nin Saltuknamesi", *Türk Kültürü Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 40, 37-59.

--. (2016). "Balkanlarda İslam'ın ve Türklüğün Yayılmasında Bir Öncü: Sarı Saltuk," *Balkanlarda İslâm: Miadı Dolmayan Umut*, Ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. Ankara: Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA), II, 51-71.

Aktepe, M. Münir. (19912). "Babadağ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.4, İstanbul: TDV Yay. s.371-372.

Alptekin, Ali Berat. (2017). "Sarı Saltuk'un Saltuknâme'sindeki Atasözleri ve Deyimler Üzerine Bir Değerlendirme", *Kültür Evreni* 9/34, 19-25.

Azar, Birol. (2007). " Sözlü Kültür, Tarihi Gerçek Ve Saltuknâme Örneği", *Türklük Bilimi Araştırmaları* (TÜBAR), 21, 17-27.

*Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* (2018). haz. Fuat Bozkurt. İstanbul: Salon Yayınları.

Çağlayan, Bünyamin. (2014). "Alexandre Degrand Tarafından Kruja'da (Arnavutluk) Derlenen Sarı Saltuk Efsanesi," *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu 6-10 Kasım 2013*, Köstence-Romanya.



- Çakmak, Yalçın. (2020 ). “Fatih Sultan Mehmet Dönemi Din Algısını Saltuk-nâme Üzerinden Okumak,” *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 12/28, 490-505.
- Dalkılıç, Mehmet. (2004). *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Demir, Necati. (2014). “Tarihi, Kültürel ve Destani Bir Kaynak Olarak Saltıkname”, *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu 6-10 Kasım 2013*. Köstence-Romanya.
- Ebu'l Hayr-ı Rûmî, Saltıknâme (Saltık Gazi destanı)*. (2007). haz. Necati Demir- M. Dursun Erdem. Ankara: Destan Yayınlar.
- Erdal, Zekai. (2019). “Şeddadilerden Bahseden Kitabeler”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*14: 128-155.
- Fahri, Maden. (2020). “Babaeski’de Sarı Saltık (Saltuk) Baba Türbe ve Tekkesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 95, 25-69.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (2004). *Çağımızda İtiâdî İslam Mezhepleri*. İzmir: İlahiyat Yayınları.
- Gündoğdu, Cengiz. (2020). *Hacı Bektâş-ı Velî ve Kâmil İnsan-Fazıl Toplum Paradigması*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Hacı Bektaş Veli. (1958). *Menâkab-ı Hacı Bektaş-i Veli*, haz. Abdulkaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Hoca, Fadıl. (2014). “Makedonya’da Sarı Saltuk’la İlgili Efsaneler ve İnançlar”, *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu 6-10 Kasım 2013*, Köstence-Romanya.
- el-Îcî, *Mevâkıfî İlmi’l-Kelâm, Âlemu’l-Kütüb*, Beyrut trs.
- İlker, Ayşe. (2014). “Saltukname’de Diyalektolojik Ögeler,” *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu 6-10 Kasım 2013*, Köstence-Romanya.
- İnalcık, Halil. (1991). “Dobrudja”. *The Encyclopaedia of Islam* (New Ed.), c. 2, Leiden: E.J. Brill, s. 610-613.
- İşcan, Mehmet Zeki. (2006). “Ehl-i Sünneti’in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler”. *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kalaycı, Mehmet. (2013). *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kiel, Machiel. (2009). “Sarı Saltuk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 36, İstanbul: TDV Yay., 36,/147-150.

- Kuşca, Sibel. (2015). “Alevi-Bektâşî İnancının Mistik Temellerini Oluşturan Figür ve İnanışların Deyiş ve Nefesler Vasıtasıyla Tespiti,” *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 10, 229-251.
- Kutlu, Sönmez. (2006). *Alevîlik-Bektâşîlik Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Leiser, G. “Sarı Saltuk Dede” *The Encyclopaedia of Islam* (New Ed.), c. 9, Leiden: E.J. Brill, s. 61-62.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2003). *Kitâbü’l-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları.
- . (2014). *İslam İnanç Esasları (Fıkıh-I Ekber Şerhi)*, çev. A.Bülent Baloğlu-Murat Memiş. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Mengi, Mine. (1996). “Saltuknâme’de Anadolu Birlik ve Beraberliğinin Kuruluşuna İlişkin Bilgiler”, *Erdem*, 8/24, 973 – 984
- Nesefî, Ebû’l-Mu‘în (2011). *Tebziratü’l-edille fî usulî’l-din*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2009). “Tarihsel Terminoloji (Bektâşîlik, Kızılbâşlık”, *Alevilik*”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektâşî Kültürü*, (2009), (14-24), (16-19).
- . (2011). *Sarı Saltuk: Popüler İslam’ın Balkanlar’daki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (2012). *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Okiç, Tayyip. (2015). *Sarı Saltuk’a Ait Bir Fetva Bir Fetva Etrafındaki Münakaşalar*. Haz. Şefik Kantar. İstanbul: UKİD Yayınları.
- Öge, Sinan. (2019). “Ehli Sünnet ve Ehli Bidat Adlandırmaları”. *İslam Düşünce Kılavuzu*. ed. Ahmet Koç. İstanbul: Tedef Yayınları, 333-349.
- Öztürk, Eyüp. (2013). *Velilik İle Delilik Arasında: İbnu’s-Serrac’ın Gözünden Muvelleh Dervişler*. İstanbul: Kitap Yayınevi,
- Rahimova, Aybeniz. (2019). “Oğuzların Dini Kahramanlık Destanı Saltukname,” *Türk Dünyası Araştırmaları*, 123/243, 241-250.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. (1978). *Kelam’a Giriş: el-Muhassal*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet-M. Necmettin Bardakçı, Nejdet Gürkan. (2014). “715/1315’de Yazılan Tuffâhu’l-Ervah’a Göre Sarı Saltuk,” *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu 6-10 Kasım 2013*, Köstence-Romanya.

- Şahin, Hanifi. (2013). “Alvarlı Efe'nin Düşüncesinde Ehl-i Beyt Tasavvuru”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lütfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu*, Erzurum.
- . (2016). “Seyyid Alizâde'nin Hızırnâme'si Bağlamında Alevi Düşüncesinde Hızır İnancı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 80, 31-50.
- . (2017). “Şii Kaynaklarda Ebu Hanife Algısı”, Kastamonu Üniversitesi *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu* (Hanefilik- Mâtürîdîlik), Kastamonu.
- Şahin, Haşim.(2011). “Arnavut Bektâşiliğinde Sarı Saltık Kültürü”, I. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, Hitit Üniversitesi, Sempozyumu, Ankara.
- Şeyh Müfid. (1412). *el-İfşâh fî İmâmeti Emiri'l-Mü'minin Aleyhi's-Selam*, Kum.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısrî. (1995). *el-Akidetü 'l-Tahaviyye*. Beyrut: Daru İbn Hazm.
- Taşdelen, H. Musa. (2015). *Bulgaristan, Romanya ve Kırım'daki Müslüman Topluluklarda Sarı Saltık Algısı: “Referans Kişilik Olarak Bir Kolonizatör Türk Dervîşi”*. İstanbul: UKİD Yayınları.
- . (2015). *Sarı Saltık Algısı*. İstanbul: Uluslararası Kalkınma ve İşbirliği Derneği Yayınevi.
- Teber, Ömer Faruk. (2008). *Bektâşi Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınevi.
- Tiryaki, Recep. (2013). *Sorularla Alevilik-Bektâşilik*. İstanbul: Şah-ı Merdan Yayınları.
- Üzüm, İlyas. (2002). “Kızıılbaş”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.25, İstanbul: TDV Yay., s. 546-557.
- . (2018). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: İSAM Yayınları.



# YOKSUL DERVİŞ'İN ŞİİRLERİNDE HACI BEKTAŞ VELİ SEVGİSİ\*

The Love of Hacı Bektaş Veli in Yoksul Derviş's Poems

Mehmet SARI\*\*

## Öz

Yoksul Derviş, asıl adı Şemsettin Kubat olan bir halk ozanıdır. Afyonkarahisar'ın Emirdağ ilçesine bağlı Karacalar köyünde doğup büyümüştür. İlk dinî eğitimini köyünde ve Emirdağ ilçesinde almıştır. Çiftçi olan babasına yardım ettiği için ilkokula gidememiştir. Okuma arzusu ile İstanbul'a gitmiş ve dinî eğitimini geliştirerek köyüne dönmüştür. Köyündeki Kadiri tarikatı dergâhında derviş olarak hizmete başlamıştır. Sonraki yıllarda girdiği sınavlarda başarı sağlayarak imamlık yapma hakkını kazanmıştır. Şiir yazmaya küçük yaşlarda başlayan Kubat, Latin harflerini okuyup-yazmayı askerlik yaptığı sırada öğrenmiştir. Daha sonraki yıllarda saz çalmaya da başlamış, yarışmalara, konserlere katılmıştır. Verdiği konserlerle bir halk ozanı olarak tanınmış, yurt içinde ve yurt dışında ünlenmiştir.

Şiirleri dergi ve gazetelerde yayımlanmış ve kitap olarak basılmıştır. Hakkında bilimsel çalışmalar yapılmış, tezler hazırlanmış ve kitaplar yazılmıştır. Şiirlerinde Hak, Hz. Muhammed ve Hz. Ali aşkı önde gelmektedir. Bağlı bulunduğu tarikatla birlikte diğer tarikatların uluları üzerine de şiirler yazmıştır. Abdulkâdir Geylânî, Yunus Emre, Hazreti Mevlânâ, Hacı Bektaş Veli, Hak Halili ve Bacı Sultan bunlardan bazılarıdır.

Çalışmada Yoksul Derviş'in hayatından ve eserlerinden söz edilerek "Hacı Bektaş Veli" hakkında yazdığı şiirler üzerinde durulmuştur. "Hünkâr Hacı Bektaş Veli", "Hacı Bektaş Veli", "Veli Merhaba" gibi adlarla yazılan ve bazıları ilk defa burada yayımlanan şiirlerde Hacı Bektaş Veli'nin ilkelerine candan bağlılık ve ona karşı duyulan sevgi dile getirilmiştir. Özellikle tam metinleri verilen altı şiir, Hacı Bektaş Veli'nin hayatından ve kerametlerinden söz etmesi açısından belge durumundadır. Çalışmada Hacı Bektaş Veli'nin, başka tarikatlara bağlı şairlerce de sevildiği, Kadiri tarikatına bağlı Yoksul Derviş'in şiirleri örnek gösterilerek anlatılmıştır. Böylece Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerinin ve sevgisinin tarikatlar üstü ortak insani değerler olduğu dikkate sunulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Yoksul Derviş, Hacı Bektaş Veli, Sevgi, Kadiriilik, Karacalar Dergâhı.

## Abstract

Yoksul Derviş is a folk poet whose real name is Şemsettin Kubat. He was born and raised in Karacalar village of Emirdağ district of Afyonkarahisar. He received his first religious education in his village and Emirdağ district. He could not go to primary school because he helped his father, who was a farmer. He went to Istanbul with the desire to read and returned to his village by improving his religious education. He started to serve as a dervish in the Kadiri sect dervish lodge in his village. In the following years, he succeeded in the exams he entered and gained the right to become an imam. Kubat, who started writing poetry at a young age, learned to read and write Latin letters during his military service. In the following years, he started to play the saz and participated in competitions and concerts. He was known as a folk poet with the concerts he gave, and became famous both at home and abroad.

\* Geliş Tarihi: 02.07.2021, Kabul Tarihi: 26.07.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.008

\*\* Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, msari@aku.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000.0003-3566-116X>

His poems have been published in magazines, newspapers and books. Scientific studies have been done about him, theses have been prepared and books have been written. In his poems, God, Muhammad and Ali love comes first. Along with the sect he was affiliated with, he also wrote poems on the greats of other sects. Abdulkâdir Geylânî, Yunus Emre, Mevlânâ, Hacı Bektaş Veli, Hak Halili and Bacı Sultan are some of them.

In this study, the life and works of Yoksul Dervîş were mentioned and the poems he wrote about “Hacı Bektaş Veli” were emphasized. In the poems written with names such as “Hünkar Hacı Bektaş Veli”, “Hacı Bektaş Veli”, “Veli Merhaba” and some of which were published here for the first time, the sincere devotion to the principles of Hacı Bektaş Veli and the love for him were expressed. Especially the six poems, whose full texts are given, are documents in terms of mentioning the life and miracles of Hacı Bektaş Veli. In the study, the poems of Yoksul Dervîş, who was affiliated with the Kadîrî sect, in which Hacı Bektaş Veli was also loved by poets affiliated with other sects, were explained by showing examples. Thus, it has been taken into account that Hacı Bektaş Veli’s teachings and love are common human values above the sects.

**Keywords:** Yoksul Dervîş, Hacı Bektaş Veli, Love, Kadîrîlik, Karacalar Lodge.

## 1. Giriş

Yoksul Dervîş, vahdet dini İslam’ın birleştiriciliğini ailesinden, hocalarından ve dergâhta şeyhlerinden aldığı eğitimle iyi öğrenmiş; İslam yaşayışının ve şiirlerinin temel felsefesi haline gelmiştir. Hak, Muhammed, Ali ve din büyükleri üzerine yazdığı dinî ve tasavvufî şiirleri yanında, ırk, mezhep ve tarikat ayrımı yapmadan; teşkilatçılığı, ilmi, ahlaki ve sanatıyla topluma hizmet eden büyükler için de şiirler yazmıştır. Bağlı bulunduğu tarikatın ve dergâhın önderleri Abdulkadir Geylani, Hak Halili, Bacı Sultan (Zehra Sultan), Kadir Ağa vd. yanında Hazreti Mevlânâ, Hoca Nasreddin, Yunus Emre (Âşık Yunus Emre), Hacı Bektaş Veli (Hünkâr Hacı Bektaş Veli), Karacaoğlan (Aşık Karacaoğlan), Aşık Veysel, Aşık Mahsuni ve diğerleri üzerine değişik tür ve şekillerde şiirler yazmıştır.

Yoksul Dervîş’in şiirlerinde, Allah’ın zati ve sübutî sıfatları ile isimleri; edebiyatta özellikle kıssa ve mucizelerine telmih vesilesiyle Kur’an’da adları geçen Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Yakup, Hz. Yusuf, Hz. İsa, Hz. Muhammed gibi Peygamberler; Hz. Ali, Hz. Hüseyin, On iki imam, Eh-i Beyt, Kerbelâ olayı; Abdulkadir Geylani, Ahmed Yesevi, Mevlâna Celaleddin-i Rumî, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli gibi tarikat önderi mutasavvıf şairler; bağlı bulunduğu Hak Halili Dergâhı ile Hak Halili, Zehra Şahbaz (Bacı Sultan/Zehra Bacı), Kadir Şahbaz (Kadir Ağa) gibi dergâhın uluları ve dinî-tasavvufî terimler çok geçer (Yıldırım, 2007; Sarı, 2010b)

Yaşayan halk ozanı olarak bilinen Yoksul Dervîş’in dinî ve tasavvufî yönü, “Âşık Yoksul Dervîş’in Şiirlerinde Dinî-Tasavvufî Unsurlar” adlı bir yüksek lisans tez çalışması (Yıldırım, 2007) ile basılan 15 kitabındaki şiirlerinden ve yayımlanmamış şiirlerinden hareketle hazırlanan “Hak Âşığı ve Halk Ozanı Âşık Yoksul Dervîş” adlı kitabın “Din ve Tasavvuf” başlıklı bölümünde (Sarı, 2010b: 237-319) değerlendirilmiştir.

Yoksul Derviş dinî, millî ve sosyal konular başta olmak üzere her konuda şiir yazmıştır. Bütün şiirlerinde birleştiricilik vasfı ve sevgisi öne çıkmaktadır. Çalışmamızda, Yoksul Derviş'in, ikisi ilk defa burada yayımlanacak olan Hacı Bektaş Veli'nin altı şiirinden hareketle ona duyduğu sevgiyi ve candan bağlılığı ile onun ilkelerini dile getirişi üzerinde durulacaktır.

## 2. Yoksul Derviş'in Hayatı, Eserleri ve Tarikatı

Halk ozanı ve Hak âşığı Yoksul Derviş'in asıl adı Şemsettin Kubat'tır. Şiirlerinde en çok kullandığı "Yoksul Derviş" mahlasından dolayı daha çok "Yoksul Derviş" diye tanınmıştır. Öyle ki kendisi dahi bazı şiirlerinde isminin "Yoksul Derviş" olduğunu söyler olmuştur. Şiirlerinde, "Yoksul Dîvâne", "Yoksul Dîvânî", "Âşık Yoksul Derviş", "Âşık Yoksul Divane", "Âşık Yoksul Dîvânî", "Yoksul Derviş Divane", "Yoksul Derviş Dîvânî", "Yoksul Dîvânî Dervîşân", "Yoksul Dîvânî Dervîş", "Yoksul Dervîş Devâî", "Yoksul Devâî", "Sefil Dervîş" mahlaslarını kullandığı görülmektedir (Sarı, 2010b: 25). Yoksul Derviş, aşağıda verilen ilk örnek dördüncü dizesindeki "Sevgiliye" sözü ile Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in kast edildiğini söylemiştir.

"Bu Âşık Yoksul Dîvânî

Candan kutluyor bu günü

Her gün sevgililer günü

Yaklaşalım Sevgiliye (Sarı, 2010b: 27).

\*\*

"İsmimi sorarsan Şemsettin Kubat

Adana Bahçe'de tutmuşum nöbet

Sene altmış dördtür hemi de Şubat

Hayatımı özetleyim kısacık" (Sarı, 2010b: 26)

\*\*

"İsmim Yoksul Dervîş aslım Dîvânî

Güruhu Naci'dir neslim Dîvânî

Cümlemiz de şu cihanın mihmanı

Konduk göçüyoruz gelmeyiz gayrı" (Sarı, 2010b: 26)

Yoksul Dîvânî adı,

Dost adını okudu

Yitirilen umudu

Sabırla bulmalıyız (Sarı, 2010b: 26)

\*\*

Aslım Dîvâne'dir Yoksul Derviş'im

Elestü bezminden mesti sarhoşum

Gözyaşıyla geçer baharım kışım

Ali'yi seversen doldur sevdiğim (Sarı, 2010b: 26).

Şemsettin Kubat, Emirdağ İlçesi'ne bağlı, eski adı Karacaviran, yeni adı Karacalar olan bir Türkmen köyünde (Yaldızkaya, 1986: 3) çiftçilik yapan Seydi Efendi ile Fatma Hatice hanımın kurdukları ailenin en küçük çocukları olarak 1 Aralık 1943'te doğmuştur. Kubat'ın doğduğu Karacalar köyünde yaşayan insanların, mezhep ve inanç ayrımı gözetmeden hoşgörü ve birlik içinde yaşama anlayışı Şemsettin Kubat'ın şiirlerinin özünü oluşturur (Sarı, 2010b- C. I: 32-33). Karacalar köyündeki bu “sosyal bütünleşme”, sosyolojik bir yaklaşımla ele alınarak hakkında bilimsel bir çalışma gerçekleştirilmiştir (Akkaya ve Koçak, 2021). Dedesi ulemadan Hacı Mustafa Efendi Kurtuluş Savaşı esnasında Yunan askerleri tarafından kurşuna dizilerek şehit edilmiştir (Ekmekçi, 2006: 501; Yaldızkaya, 2008: 17). Çiftçi olan babası Seydi Efendi, Hak Halili tarafından kurulan, kızı Bacı Sultan (Zehra Bacı/ Zehra Şahbaz) (Sarıtaş, 2018) tarafından faaliyetleri sürdürülen Kadiri Dergahı'nın “Hüseyin Kolu”na bağlıdır. Yoksul Derviş daha çocuk yaşlarda annesiyle birlikte gittikleri dergâhta Bacı Sultan'ın elini öper (Sarı, 2010b: 17). Bacı Sultan'ın kendisine okuyup tahsil yapmasını söylediği bu karşılaşma küçük Şemsettin'in geleceğinin atılan temeli olmuştur.

Şemsettin Kubat, Karacalar köyünde Hafız Hoca'dan ve Emirdağ merkezde Çarşı Camii İmamı Namık Şenel Hoca'dan temel dinî eğitimini alır; Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenir ve ezberler. Ancak bu yıllarda ilkokula gitme imkânı bulamaz. Yoksul Derviş, bazı kaynaklarda, “İlkokul mezunu” (Görkaş, 2002: Işık, 2005: 691); “Karacalar Köyü İlkokulu (1956) mezunu” (Işık, 2006: 2290) şeklinde verilen bilgilerin doğru olmadığını (Sarı, 2010b: 47), Yeni harfleri okuyup-yazmayı askerlik yaptığı yıllarda asker ocağında öğrendiğini söyler (Aydın, 2000: 57).

Çiftçilik yapan babasına yardımcı olurken tahsilini geliştirmeye imkân bulamayan Şemsettin Kubat, içindeki okuma arzusu ile Afyon'a oradan da kara trenle İstanbul'a gider. Bu sıralarda 12-13 yaşlarında olan Şemsettin Fatih'te oturan dayısının yardımı ile bir fabrikada iş bulup çalışmaya başlar. Bir süre sonra Eyüp



Sultan'da 700'e yakın talebesi bulunan bir yatılı okula kaydolarak eğitimini geliştirir. Burada aldığı eğitimden sonra İmam Hatip Lisesi'ne yazılır ve okuldan 1958-1959 döneminde mezun olur. İstanbul Müftülüğü Başkanlığında gerçekleşen imtihan sonucu başarılı görülerek hafızlık diplomasını alır (Sarı, 2010b- C. I: 48).

Şemsettin Kubat, tahsil için evinden kaçarak gittiği İstanbul'dan eğitimini ve diplomasını almış olarak 15-16 yaşları civarında köyüne döner. Elini öperek sevincini paylaşmak istediği babasının iki hafta önce vefat ettiğini öğrenir. Tahsili aksamasını diye kendisine haber verilmemiştir. Şemsettin Kubat, bu acı haber üzerine babasının bağlı bulunduğu dergâha giderek, Bacı Sultan'ın elini öper ve babasının yolundan gitmek istediğini söyler. Böylece 1959'da dervişliğe ilk adımını atmış ve hayatında yeni bir dönem başlamış olur. Ailesinin maddi ihtiyacını temin için babasının mesleği çiftçiliği devam ettiren Kubat, bir taraftan da manevi açlığını gidermek için dergâha giderek Bacı Sultan'ın söylediği ilahi, deyiş, nefes ve mersiyeleleri dinler (Sarı, 2010b- C. I: 19).

İstanbul'da aldığı diploma ile köyündeki Kubatlar Camii'nde fahri imamlığa başlayan Şemsettin Kubat, 1980'de Emirdağ Müftülüğü'nce yapılan yazılı ve sözlü sınavı kazanarak "İmam-Hatiplik Yapmaya Ait Yeterlik Belgesi"ni alarak Karacalar Köyü Türbe Camii İmamı olarak görevlendirilir (Sarı, 2010b- C. I: 19). Bazı kaynaklarda şiiir yazmaya 12 yaşlarında başladığı, ilk şiiirinin "Şehitlerin Anısı" adlı şiiiri olduğu söylenen Yoksul Derviş, şeyhinden dinlediği şiiirlerin tesiriyle kendi deyişlerini söylemeye başlar (Aydın, 2004: 530). Şiiir zevkinin gelişmesinde, dinî ve tasavvufî boyut kazanmasında babasından kalan kitaplardan Yunus Emre Divanı'nın da tesiri büyük olmuştur. Osmanlı Türkçesi ile yazılmış divanı okumaktan ayrı bir haz duyan, bir kitabına "Yunusça Şiiirler" adını veren Kubat, "Manevi ilham kaynağım Bacı Sultan Hazretleri, şiiirde üstadım Yunus Emre oldu." (Sarı, 2010b- C. I: 440) der.

Şemsettin Kubat, 1962'de amcasının kızı Fadime ile evlenir. Geçen zaman içinde bu evlilikten beş çocukları dünyaya gelir (Sarı, 2010b- C. I: 29). Askerlik görevine 1964'de Denizli Er Eğitim Tugayı'nda başlayıp Kahramanmaraş 14. Piyade Alayı'nda devam eden Şemsettin Kubat bir vesile ile Ankara'da Kara Harp Okulu'nda askerlik yapan Âşık Mahsuni Şerif ile tanışır. Daha sonra eniştesi Musa Sayın'ın evinde Âşık Veysel ve Âşık Mahsuni Şerif'le birlikte çalıp söylerler. Bu mecliste, ileride tanınacak, Ozan Kamil de 8-10 yaşlarında bir çocuk olarak bulunmaktadır. Bu meclisleri takip eden Yoksul Derviş'in, Âşık Mahsuni Şerif'ten ve Deryami Baba'dan etkilendiği ve 1966'da saz çalmaya başladığı söylenir (Yaldızkaya, 2008: 17; Sarı, 2010b- C. I: 21).

Yoksul Derviş sonraki dönemlerde bağlı bulunduğu dergâhın, Nevruz, Hıdırellez, Aşure Merasimi, Bacı Sultan Anma Günleri gibi kültürel faaliyetlerinde çalıp söylemeye başlar. Önceleri kudümle yapılan semah ritmi, sazla icra edilir hale gelir (Sarı 2010:). Yoksul Derviş ilk konserini, 1980'de Emirdağı'nda Alay Komutanlığı'nda verir. Yine Emirdağı'nda 1983'te Âşık Mahsuni ve Ali Sağlam ile

birlikte bir konser verirler. Böylece başlayan konser hayatı yurt içinde ve yurt dışında ulusal ve uluslararası düzeye ulaşır. Yurt içinde “Âşıkklar Bayramı”, “Halk Ozanları”, “Antalya Elmalı Tekke Köyü Seyit Gazi ve Sücaaddin Veli Anma Günü”, “Abdal Musa Şenlikleri”, “Türk Dünyası Yunus Emre Kültür ve Sanat Haftası”, “Kırşehir Hacı Bektaş Veli Anma Toplantıları”, “Hamza Baba Şenlikleri”, “Karacaoğlan Festivali”, “Anadolu İnanç Önderleri” gibi etkinliklerde bulunur. Afyonkarahisar, Ankara, Antalya, Aydın, Eskişehir, Isparta, Nevşehir gibi çeşitli vilayetlerde düzenlenen törenlerde semah zakiri ve dergâh temsilcisi olarak görev yapar (Ekmekeçi, 2006: 501; Sarı, 2010b- C. I: 21).

Yurt dışında, Amerika, Almanya, Fransa, Hollanda, Belçika, Azerbaycan, Türkmenistan gibi birçok devlette düzenlenen nevrüz, konser, kutlama, anma günü etkinliklerine katılmış plaket ve ödülleri almıştır (Sarı, 2010b- C. I: 137). Tesiri yurt dışına yayılan Yoksul Derviş’in şiirleri birçok antoloji, ansiklopedi, dergi, gazete ve kitaplarda yer almış; 150’den fazla şiiri de Fransızcaya çevrilmiştir.

Bir halk ozanı olan Yoksul Derviş ağıt, destan, deyiş, doğmaca, duvaz, güzelleme, ilahi, koçaklama, koşma, mersiye, methiye, nefes, övgü, taşlama, türkü gibi değişik türlerde şiir yazıp söylemiştir. Dinî ve tasavvufî şiirleri dışında aşk, sevgi, sosyal ve toplumsal; Atatürk, Cumhuriyet, kadın, ağaç-orman gibi değişik konularda da yazmıştır. Düzenlenen yarışmalarda irticalen söyleyerek ve atışmalara katılarak halk ozanlığı geleneğinin devamına katkı sağlamaya çalışmıştır. Kaynaklarda, Türk âşıklık geleneğini bütün gerekleriyle yerine getirebilme özelliklerine sahip “bâdeli” âşıklardan olduğu söylenilir (Nasrattınoğlu, 2006: 97). Şiirlerinde ifade edilmesine göre Yoksul Derviş’in içtiği “dolu”, “erenlerin” ve “kırkların içtiği”, şahmın sunduğu “dolu” olup Hak’tan gelmiştir:

“Kubatlardan Karacalar Köyü’nden

Pir Sultan Abdal’dan Aşık Veysel’de

Bâde içmiş Deryami’nin elinden

Nazı güzel Aşık Yoksul Derviş’im” (Sarı, 2010b- C. I: 153).

\*\*

Gavsı Azam Veli geldi

Üçler beşler beli geldi

Bize Hak’tan dolu geldi

Hoş geldiniz mihman canlar (Sarı, 2010b- C. I: 154).

Kim Kur'ân'ı her gün aç

Erenlerden dolu iç

Dünyâ lezzetinden geç

Varlığından üryân olur (Sarı, 2010b- C. I: 154).

Bu konuda Yoksul Derviş, bir röportajda sorulan soru üzerine; “ ‘Bâdeli âşıklardandır’ denmesini kabul etmiyorum. Bacı Sultan Hazretlerinden el aldık, derviş olduk, gece rüyamızda gördük, eğitimine girdik. Örnek aldığım Yunus Emre Hazretleridir. Sazla ilk bulduğum yıllar 64-65 yıllarıdır. Aşık Mahsuni Şerif, Davut Sulari, Kul Hasan, Kul Ahmet üstatlarımdır” (Sarı, 2010b- C. I: 155) şeklinde cevap verir. Yoksul Derviş'in henüz yayımlanmamış elindeki eserleri dışında yayımlanmış 15 eseri bulunmaktadır:

- *Kerbelâ Şehitleri*, Âşık Yoksul Derviş-Şemsettin Kubat-, Akademi Matbaası, Kızılay/Ankara, 1967, 42 sayfa. (Yoksul Derviş, yayımlanan bu ilk kitabının adının bazı araştırmalarda *Şehidlerin Anısı* şeklinde geçmesinin yanlış olduğunu söyler, (Sarı, 2010b- C. I: 145).
- *Gönülden Sesler-Şiirler-*, Yoksul Derviş-Şemsettin Kubat- haz. Ömer Faruk Yıldızkaya, Uğur Ofset, Eskişehir, 1986, 112 sayfa.
- *Aşkın Dizileri*, Âşık Yoksul Derviş-Şemsettin Kubat-, Öztürk Matbaası, Ankara, 1987, 72 sayfa.
- *Yüz Bin Oldu Yarelerim-Şiirler-*, Âşık Yoksul Derviş, Öztürk Matbaası, Ankara, 1989, 136.
- *Dost Eline Götür Beni “Tasavvufi Şiirler”*, Âşık Yoksul Derviş, Öztürk Matbaası, Ankara, 1989, 120 sayfa.
- *Nefeslerin Özü-Değişler-*, Âşık Yoksul Derviş, Ufuk Ofset, Ankara, 1993, 146 sayfa.
- *Yunusça-Şiirler-*, Şemsettin Kubat-Âşık Yoksul Derviş-,Erk Yayıncılık, Ankara, 1996, 152.
- *Değişlerin Dilinden-Şiirler-*, Şemsettin Kubat-Yoksul Derviş-, Gürlor Ofset, Ankara, 1997, 256.
- *Güzelleme-Şiirler-*, Şemsettin Kubat-Yoksul Derviş-, Gürlor Ofset, Ankara, 1998, 152.
- *Duygularla Nefeslerle Evrensel Şiirlerimiz*, Şemsettin Kubat-Yoksul Derviş-, Afyon Valilik Yayınları 8, Altın Ofset, Afyon 1999, 333.
- *Atatürk ve Cumhuriyet-Şiirler-*, Âşık Yoksul Derviş- Şemsettin Kubat-,Salihli, 2002, 64.

- *Sevgi Yolunda*, Şemsettin Kubat-Âşık Yoksul Derviş-, Uğur Ofset, Eskişehir, 2004, 201.
- *Destanlarım*, Âşık Yoksul Derviş-Şemsettin Kubat-, Kültür Ajans Yayınları, Ankara, 2004, 174.
- *Türkülerin Dili-Şiirler-*, Halk Ozanı Âşık Yoksul Derviş-Şemsettin Kubat-, (?), (?), 170 sayfa.
- *Anadolu'dan Bir Ses/Voix d'Anatolie*, Fransızca'ya Çeviren: Ariane Willems, L'Arbre a Paroles, Belçika-Brüksel, 2007, 172 (Sarı, 2010b- C.I: 146-149).

Tarikatlar, insanların yetişmesinde, dinî-tasavvufî hayatta ve edebiyatta etkili olmuş eğitim merkezlerindedir. Özellikle Osmanlı Devleti zamanında öne çıkan tarikatlar, adları ve eğitim metotları farklı olsa da öz olarak “Yaratan”ı tanıma ve tanıma” diyebileceğimiz hedefleri bir idi. Yoksul Derviş’in bağlı bulunduğu tarikat, Kâdiriyye tarikatı olup Anadolu’ya XV. Yüzyılın ortalarında Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1470) vasıtasıyla girdiği söylenir (İz, 1969: 139; Öngören. 2000: 223; Öztürk, 1992: 283; Yılmaz, 2001: 397). Abdulkadir-i Geylânî (Gilânî)’ye (v. 561/1167) nispet edilen tarikat “Cilâniyye” diye bilinir. Kaynaklarda verilen bilgiye göre söz konusu tarikat, Hz. İmam Hüseyin (r.a.) (626-683), Hz. İmam Hasan (r.a.) (625-672) ve Hz. Ali (r.a.) (599-662) yoluyla Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.) (570-632) efendimize kadar ulaşır (Eraydın, 1981: 275; Hüseyin Vassaf, 1990: 51; Sadık Vicdanî, 1338: 39). Tarikatın Hüseyini Kolunu Karacalar’da Şeyh Hacı Halil (Hak Halili) (1823-1907) kurur (Sarı, 2010b- C. I: 17; Yıldırım 2007: 237).

Yoksul Derviş’in derviş olarak yetiştiği dergâhın kurucusu Hak Halili’dir. Şeyh Hacı Halil (Hak Halili) (1823-1907), Nakşibendî ve Kadirî tarikatı halifelerinden Muhammed Celâleddin Efendi’nin babası, nakli delillere göre soyu Peygamber Efendimiz’e (s.a.v) dayandırılan bir şahsiyettir (Sayın, 1983: 1). Yemen’den Horasan’a, buradan Anadolu’ya ve daha sonraları Afyonkarahisar’ın Aziziye (Emirdağı) ilçesine gelip yerleşen bir aileye mensuptur. *Hak Âşığı ve Halk Ozanı Âşık Yoksul Derviş-*, I. cilt (Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği)- adlı çalışmada “Hak Halili’nin Aile Şeceresi” başlığı altında bir şecere verilmiştir (Sarı, 2010b-C.I: 102). İyi bir eğitim alıp Mevlevî olarak yetişen Hak Halili, Câmîü’l-Ezher’e baş Müderris olarak görevlendirilir (Sayın 1983: 1; Sarı 2010-C.I: 66). İstanbul ve Şam gibi merkezlerde hizmet eder; Şam Mevlevîhanesi şeyhliğinde bulunur. 1886 yılında geldiği Karacalar köyünde bir medrese kurarak halkı uyandırmaya çalışır. Halkın ruhuna daha uygun gördüğü için köyde bir Kadirî dergâhı açar. Vefatından sonraki yıllarda dergâhın başına kızı Bacı Sultan (1881-1965) geçer (Eryıldırım, 2001: 26; Yıldırım, 2007: 8). Yoksul Derviş’in tarikata intisabı bu dönemde gerçekleşir. Yoksul Derviş, derviş olarak bağlandığı Karacalar dergâhına o günden bugüne aşkla hizmette bulunur. Derviş olarak yetiştiği dergâhın “Türbe Camii” diye anılması sonrası burada imamlık vazifesini üstlenir.

Sözün özü Yoksul Derviş, şiirlerinde dile getirdiği gibi Kadiri Tarikatı'nın Emirdağ-Karacalar Köyü'nde bulunan Kadiri Dergahı'nın Hüseyin Koluna bağlıdır. Yoksul Derviş, sohbetlerinde, yazılarında ve şiirlerinde bağlı bulunduğu tarikatın ilkelerini ve ulularını aşkla anlatır (Sarı, 2010-C.I: 49). *Kerbelâ Şehitleri* adlı kitabının arka kapağında da Kadiri Dergahı'nın Hak Halili Ocağı'ndan Hüseyin Kolu dervişlerinden olduğu yazılıdır (Kubat, 1967).

Yoksul Derviş, şiirle meşgul ailesi ve çevresi, şiir yazma konusunda kendisine önderlik yapacak bir hocası, bu konuda kabiliyetini geliştirecek eğitimi aldığı bir okulu olmamasına rağmen, 12 yaşında şiir yazmaya ve 23 yaşında saz çalmaya başlar. Kadiri tarikatına bağlı olmakla birlikte özünde ve sözünde tarikatları birleştirir:

“Sev sevil her işi kolay kılasın

Ne olursan ol da yine gelesin

Ele dile bele sahip olasın

Bu varlık sendeyse öğünmelisin” (Sarı, 2010b-C.I: 151).

Bu dörtlüğünde; “İster kafir, ister putperest ol, ister yüz kere tövbe etmiş ol ister tövbeni yüz kere bozmuş ol, bu kapı umutsuzluk kapısı değildir. Kim olursan ol yine gel” sözüne atfen Mevlana ile Mevleviliği; “Eline, beline, diline sahip ol” düsturuna atfen de Hacı Bektaş Veli'yi ve Bektaşiliği hatırlatır (Sarı, 2010b-C.I: 150).

Şiirlerinde sıcak, samimi, duygulu, coşkulu, âşıkane ve duru söyleyişleri ile lirizmin en güzel örneklerini verir. Bu yönleriyle yüz yılların ötesinden Yunus Emre'yi, Pir Sultan Abdal'ı, Hacı Bektaş Veli'yi günümüze getirir. Hak, Muhammed, Ali, Ehli Beyt, On İki imam aşığı Yoksul Derviş; bir yönüyle Nesimi, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal gibi bir Hak âşığı, bir yönüyle de Karacaoğlan, Köroğlu, Dadaloğlu, Âşık Veysel gibi bir halk ozanıdır. Yoksul Derviş deyiş, nefes, duvaz, destan, ağıt, güzelleme, koçaklama, koşma, taşlama gibi âşık tarzı şiirin hemen hemen bütün türlerinde şiir söylemiştir (Sarı, 2010b-C.I: 151).

### 3. Yoksul Derviş'in Şiirlerinde Hacı Bektaş Veli Sevgisi

Hak Halili Bacı Sultan Dergahı'nda “semah” ve “semah canları” olarak dillendirilen “semah” ve “semah zakirliği”nin Alevi ve Bektaşî kültüründe ve şiirlerinde de ayrı bir önemi vardır. Yoksul Derviş, birçok şehrimizde ve Karacalar köyünde düzenlenen törenlerde “semah zakirliği” ve “dergâh temsilcisi” olarak görev yapar. Bu yakınlık onun Bektaşiliğe olan gönülden bağlılığının bir nişanesi gibidir. Yoksul Derviş'in Hacı Bektaş Veli sevgisi İslam'ın özünden, Hz. Muhammed ve Hz. Ali sevgisinden, bütün tarikatlara hoşgörüyü bakmasından ve bağlı bulunduğu Kadiri tarikatının ilkelerinden gelir.

Yoksul Derviş üzerine yapılan bir çalışmada “Yoksul Derviş'in Aleviliği ve Bektaşiliği” başlıklı bölümden, “Alevi halk ozanı, Ehlibeyt ozanı” değerlendirilmesi

yapılan Yoksul Derviş'in, Kadirî tarikatının Hüseyini koluna mensup ve Alevi İslam anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Allâh (c.c.), Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Hz. Ali (r.a.) aşkıyla yaşayan Yoksul Derviş, Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Mevlana, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal gibi gönül sultanı ulular hakkında şiirler yazmıştır (Sarı, 2010b-C. I: 103).

Kendisiyle yapılan bir sohbette Yoksul Derviş şunları söyler:

“Alevisi, sünnesi, Bektaşisi, Mevlevisi hepsi de bu dinin mensupları. Birinin diğerinden üstünlüğü yok. Hepsini de aynı derecede severim. Evet, ben Abdülkadir Geylânî Efendimize bağlıyım. Kadirî tarikatının Hüseyini koluna mensubum, ama hangi mezhepten ve hangi tarikattan olursa olsun Allâh'ın yarattığı her kula aynı sevgiyle bakarım[...]” (Sarı, 2010b-C. I: 103).

Yoksul Derviş, “Ozanyım” adlı şiirinde de “Alevi ozanı” olduğunu söyler:

“Aleviyiz Caferiyiz

Hüseyinîyiz yol eriyiz

Ehli beytin kullarıyız

Çün Alevi ozanyım” (Sarı, 2010b-C. II: 121).

Yoksul Derviş, bir ankete verdiği cevapta; “Alevi-Bektaşî deyince, Alevilik İmamı Ali'den beri, Bektaşîlik Hoca Ahmed Yesevi'den, Hacı Bektaşî Veli'den beri vardır” (Ayдын, 2004: 529) der.

Yoksul Derviş, Cem Vakfı'nın düzenlediği “Anadolu İnanç Önderleri” toplantısında “Ehlibeyt nedir?” sorusuna cevaben; “Ehli beyt, İmamı Ali, İmamı Hasan, İmamı Hüseyin, Fatımatı Zehra'dır. Hz. Muhammed Mustafa'nın kızı Hz. Fatımatı Zehra'nın evlatlarıdır. Ehlibeyt demek Peygamber Efendimizin ev halkı demektir. Bu da Kur'an-ı Kerim'in ayetinde açıkça bellidir...” (Ayдын, 2004: 529) açıklamasında bulunur.

Yoksul Derviş'in bağlı bulunduğu Kadirî Tarikatı, silsile itibarıyla Hz. Ali (r.a.)'ye, oradan Peygamber Efendimize ulaşır. Bunun için Yoksul Derviş şiirlerinde, bağlı olduğu tarikatın yanı sıra iki cihanın serveri Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'e ve Peygamber Efendimiz tarafından “İlim şehrinin kapısı” olarak övülen Hz. Ali Efendimize çokça yer verir. Bu anlatımlarda “Allah, Muhammed, Ali” sıralamasına özen göstermesi de dikkat çekicidir:

“Evvelâ Hudâ'ya secde kılayım

Muhammed, Ali'ye kurban olayım

Anlar isen sofu beyan eyleyim

Kur'ân'da okunan Ehlü'l Abadır” (Sarı, 2010b-Cilt I: 105).

Yoksul Derviş'in candan bağlandığı Hacı Bektaş Veli'nin hayatıyla ilgili olarak incelediğimiz kaynakların bazılarında, daha çok menkıbelere dayalı bilgilerden hareketle, doğum tarihi, doğum yeri, ölüm tarihi gibi konularda hakkında kesin bilgi bulunmadığı, yaklaşık olarak 1209-1271 yılları arasında yaşamış olabileceği, Anadolu'ya gelmiş veya Anadolu'da doğmuş olabileceği gibi kesin olmayan bilgiler bulunmaktadır (Yıldırım, 2007: 242). Asıl adının "Bektaş" olduğu, vefatından sonraki yıllarda "Hacı Bektâş-ı Veli" diye şöhret bulmuş olabileceği zikredilir (Ocak, 1996a: 455).

Sonraki zaman içinde yapılan bazı çalışmalarda kesin olmayan konular üzerine yeni değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Buna göre Hacı Bektaş Veli 1207-1271 yılları arasında yaşamış tarihi bir şahsiyet olup *Vilâyetnâme/Velâyetnâme*'den hareketle verilen bilgilere göre Horasan'ın Nişabur şehrinde doğup yetişmiş, Horasan'dan Türkistan'a gitmiş, mürşidi Ahmed Yesevi tarafından Rum'a (Anadolu) görevlendirilmiş, kardeşi Mentеш'le birlikte Anadolu'ya gelip Suluca Karahöyük'e yerleşmiştir (Duran, 2007: 34; Duran, 2014).

Çalışmalarda muhakkak dikkate alınan *Vilâyetnâme*, Bektaşî menakıbnamelerinin en tanınmış olup, Hacı Bektaş Veli'nin hayatına ayrılmıştır (Ocak, 1996b: 471). Hacı Bektaş Veli, Ahmed Yesevi'nin halifesi Lokman-ı Perende'nin müridi olup yanında iyi bir eğitim almış (Yıldırım, 2007: 242), tesiri Anadolu'ya ve Anadolu dışına taşmış mutasavvıf, âlim ve Bektaşîlik yolunun öncüsü bir şahsiyettir (Duran, 2014).

Bazı çalışmalarda Hacı Bektaş Veli'nin H.669/M.1271 tarihinde vefat ettiği, Bektaşîliğin, Hacı Bektaş Veli Horasanî tarafından kurulmuş bir tarikat olduğu, Anadolu'da tekkesinin bulunduğu mahalleye Hacı Bektaş adı verildiği, Hacı Bektaş Veli'nin sünnî bir şeyh olduğu, ancak zamanla bazı tarikat ve inanç sistemlerinin etkisinde kaldığı yazılıdır (Kara, 1999: 282).

Hacı Bektaş Veli'nin vefat tarihiyle ilgili olarak yapılan yeni bir çalışma dikkat çekicidir. Yazma ve matbu eserlerde Hacı Bektaş Veli'nin vefat tarihiyle ilgili verilen bilgilerin, tarihî bilgi ve belgelerle karşılaştırılıp değerlendirilen bu kapsamlı araştırmada Hacı Bektaş Veli'nin ölümüyle ilgili olarak söylenen tarihlerin hiçbirinin doğru olmadığı; Hilmi Ziya'nın zikrettiği "700 (1300-01) senelerine tesadüf ettiğini tahmin ederiz" ifadesinin "makul bir tahmin" olarak kabul edilebileceği söylenerek konuya yeni bir bakış açısı kazandırılır (Köksal, 20201: 29).

Hakkındaki tarihî belge ve bilgiler yetersiz olan Hacı Bektaş Veli, "Menkıbevi Hacı Bektaş Rum abdallarının pîri" ve "Diyâr-ı Rum'un (Anadolu) büyük evliyasından" olarak kabul edilir (Ocak, 1996a: 455). Anadolu'da otuz altı yıl irşat faaliyetlerinde bulunan Hacı Bektaş Veli'nin, bazıları tartışmalı olan ve bazıları üzerine bilimsel çalışmalar yapılmış bulan eserleri şunlardır: *Makâlât; Şerh-i Besmele; Fatıha Tefsiri; Şathiyye; Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye; Nesâyih-i Hacı Bektâş-ı Veli; Risâle; Kitâbü'l-Fevâid* (Duran, 2014; Ocak, 1996a: 455).

“Tarık” ve “tarikât” “Arapça, yol demektir” (Cebecioğlu, 2009). “Tarikat” için daha açık ve net olarak “Hakk’ı tanıma ve tanıma yolu”; muhibbin ruhen ve zihnen yetiştiği bir eğitim ocağı diyebiliriz. Bu eğitim sisteminin uygulandığı “okul”ların adları, mekânları ve ilkeleri farklı, ama hedefleri aynıdır: Aşk, sevgi, hoşgörü, paylaşma, çalışma ve birlik gibi ortak insani değerlerle mücehhez, kendine ve topluma yararlı bireyler yetiştirmek. Yesevîlik, Bektaşîlik, Kadîrîlik, Mevlevîlik, Halvetîlik gibi “yollar”ın sadece adları farklıdır.

Yoksul Dervîş’in Hacı Bektaş Veli sevgisi de bu minval üzerine kuruludur. “Hak, Muhammed, Ali” kaynaklıdır ve bu aşkın bir tezahürüdür. Aynı aşk, Hz. Hüseyin, On iki imam, Eh-i Beyt, A. Geylani, Yunus Emre, Mevlana, Sultan Divani, Aşık Veysel ve diğer ulular üzerine yazdığı şiirlerinin de temelini oluşturur. Mevlidinde, nevrüziyelerinde, duazlarında, mersiyelerinde, deyişlerinde, nefeslerinde ve diğer şiirlerinde öz aynıdır; sevgi, muhabbet ve birlik.

Hak âşığı Yoksul Dervîş, Kadîrî tarikâtına bağlı olmakla birlikte Mevlevîlik ve Bektaşîlik tarikâtlarının ilkelerine bağlı kalmaktan, ulularını candan sevmekten ve şiirlerinde zikretmekten uzak değildir. İlk şiirlerinde “Yunus” mahlasını kullanması, Mevlevîliğin ikinci merkezi durumundaki Afyonkarahisar Mevlevîhanesi türbesini fırsat buldukça ziyaret ederek Sultan Divani’ye ve türbede yatanlara duada bulunması, şiirlerinde Sultan Divani’ye benzerliklerinin bulunması (Sarı, 2010a) onun birleştirici yönüne verilebilecek misallerdendir.

Hacı Bektaş Veli’nin hayatında, kurduğu tarikâtında ve eserlerinde aşk, sevgi ve birlik temel ilkelerdendir. Yoksul Dervîş’teki Hacı Bektaş Veli sevginin oluşmasında bunun rolü büyüktür. Başka tarikata bağlı olmakla birlikte Hacı Bektaş Veli’ye duyulan bu sevgi Yoksul Dervîş’te ne ilk ne de sondur. Başka tarikata mensup olmakla birlikte Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli üzerine şiir yazmalar aynı sebeptendir. Başka bir ifade ile başka tarikata bağlı olmakla birlikte Hacı Bektaş Veli’ye olan candan bağlılığın ve sevginin temelinde Hacı Bektaş Veli’nin öğretilerinin ırk, din, mezhep, tarikât, cinsiyet ayrımı yapmaksızın herkese hitap edebilmesidir.

Bu etki, Afyonkarahisar Mevlevîhanesi’nin kurucusu Mevlevî şeyhi ve şairi Mehmed Çelebi (Sultan Divani)de de görülür. Bir çalışmada Mehmed Çelebi’nin Afyonkarahisar’da kırk Mevlevî dervîşinin eğitimi yanı sıra kırk Bektaşî dervîşinin eğitimiyle de meşgul olduğu kaydedilir (Sarı, 2008: 52). Aynı çalışmada, “Bektaşîliği” başlığı altında bir bölüm oluşturularak Mehmed Çelebi’nin Bektaşîliği, Hz. Peygamber’e ve âline olan sevgi ve saygıya dayandırılır ve Hz. Ali’nin anlatıldığı 20 bentlik “Murabba’-ı Mütekerriir”inin metni verilir (Sarı, 2008: 61 ve 159-162).

Başka bir çalışmada da Mevlevî şeyhi ve şairi Sabûhî Ahmed Dede’nin (öl.1647) “Bektaşîlik” yönünün olduğundan söz edilir. Ahmed Dede, küçük yaşlarda, İstanbul Eyüp’te Bektaşî Babası Kasım Babanın dervîşi olarak yanında yetişmiş, mürşidinin hayattayken ettiği tavsiyesi üzerine; mürşidinin vefatı sonrası Konya’ya



giderek Mevlevî şeyhi Bostan Çelebi'ye bağlanarak Mevlevîlik yoluna girmiş, burada 1001 günlük “çile” eğitimini tamamlayarak Mevlevî şeyhlerinden ve şairlerinden biri olmuştur (Sarı, 1992: 56-57). Sabûhî Ahmed Dede'nin bir beyti vardır ki, Mevlevîliği temsilen “ney”, Bektaşılığı temsilen de “nefes” kelimelerinin kullanıldığı beyitte adeta iki tarikat birbirine yakınlaştırılmış, “birader” olarak değerlendirilmiştir:

“Ney benimle nefes birâderidir

Bağlıyız ikimiz de bir nefese” (Sarı, 2018: 655).

Osmanlı döneminde Bektaşî tekkeleri, ırkı, dini, mezhebi ve tarikatı ne olursa olsun ihtiyaç duyan her insanın güvenle sığındığı merkezlerden biri olmuştur. XIX. Yüzyılda yaşamış hem eski hem halk edebiyatı tarzında eserler veren Adanalı Ziya (öl. 1932) bağlandığı bir tarikatı ve başını sokacak bir evi olmayan; Afyonkarahisar merkezde dergâh, tekke, türbe ve camilerde kalenderâne hayat süren bir şairdir. Ziya bir süre, Seyitgazi Bektaşî Zaviyesine çekilmiş ve bir müddet burada kalmıştır (Yersel, 1962: 2193/s) (Yersel, 1934: 194; Vicdani, 1962: 2). Bu durum da Hacı Bektaş Veli'nin ve dolayısı ile Bektaşiliğin bir ayırım yapmaksızın insanları kucaklamasına ve sevgilerini kazanmasına gösterilecek başka bir misaldir.

Yoksul Derviş, şiirlerinde bağlı bulunduğu Kadirîlik tarikatının ilkelerinden, tarikatın ve dergâhın uluları Abdulkadir Geylani, Hak Halili, Bacı Sultan (Zehra Sultan), Kadir Ağa ve diğerlerinden sıkça söz eder. Bütün bu anlatımlar Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt, On İki İmamve Hacı Bektaş Veli aşkı ve saygısıyla beslenmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin bu tür şiirler dışında Yunus Emre, Mevlânâ, Pir Sultan Abdal, Âşık Veysel gibi yol gösterici gönül ehli uluların anlatıldığı şiirlerde de yer aldığı dikkat çekicidir:

“Hak Muhammed Ali Hasan Hüseyin

Zeynel Aba Bakir Caferî Mübin

Kazım Rıza Tağı Nağı Askerin

Meyti sahip zaman Hüseyinleriz (Sarı 2010-C.I: 53).

\*\*

“On'ki İmam erkânında

Hüseyinler derler bize

Aşk-ı vahdet Hak yanında

Hüseyinler derler bize” (Sarı 2010-C.I: 52).

“Afyonkaraysarlıyız  
Aslen Emirdağlıyız  
Hak Halile bağlıyız  
Hoş geldiniz Navruza” (Sarı 2010-C.I: 55).

\*\*

“Gavsu Azam Hak Halili aşkına  
Zehra Bacı Sultan Ulu aşkına  
Abdülkadir Sultan Veli aşkına  
Ya İmam Hüseyin, Mürvet Ya Ali” (Sarı 2010-C.I: 55).

\*\*

“İşte Hacı Bektaşî Veli’nin sesi,  
Oku Mevlânâ’yı, dinle Yunus’u  
Hak Halili Bacı Sultan nefesi  
Edepten erkândan yoldan bahseder” (Sarı, 2010b-C.I: 57).

\*\*

“Bir yanında Hacı Bektaş Veli var  
Bir yanında Şâhı Merdan Ali var  
Bir müthiş sahada insan seli var  
Yeniden doğuyor Mahsuni Şerif” (Sarı, 2010b-C.II: 117).

\*\*

“Hazreti Mevlâna, Hacı Bektaşî  
Ahmedi Rûfai ol Bendi Nakşi  
Cümle evliyâlar koydular başı  
Pîr Abdil Kadir’in yollarına hey” (Sarı, 2010b-C.II: 232).

\*\*

“Bir gönül bir beden bir baş  
Hâle hâldeş yola yoldaş  
Ol hünkarı Hacı Bektaş  
Velimize Hoş geldiniz” (Sarı, 2010b-C.II: 255).

“Ki tamam olunca merasim işi  
Gavsu A’zam ile Hacı Bektaşî  
Destur istediler seksen bin kişi  
Yoksul Derviş görenlere aşk olsun” (Sarı, 2010b-C.II: 269).

\*\*

“Ahmed-er-Rufai, Hacı Bektaşî  
Konya’da Mevlânâ Şâh’ın yoldaşı  
Bacı Zehrâ Sultan Kırkların başı  
Beklerim yolunu gel Zehrâ Sultan” (Sarı, 2010b-C.II: 271).

\*\*

“Gökten indi yeşil halı  
Bezendi Ort’ören Beli  
Geldi Hacı Bektaş Veli  
Bacı Sultan’ın yılına” (Sarı, 2010b-C.II: 281).

\*\*

“Yetmiş bin evliyâ Hacı Bektaşî  
Cümle enbiyâlar Şâh’ın yoldaşı  
Münkirin başına yıldırım taşı  
Atar Bacı Sultan Hû deyi deyi” (Sarı, 2010b-C.II: 290).

\*\*

“Aliç sardı kağnısına  
Verdi buğday danesine  
Hacı Bektaş Tekkesine  
Vardı Âşık Yunus Emre” (Sarı, 2010b-C.II: 291).

\*\*

“On’ki İmam’ın meyine  
Hacı Bektaş’ın soyuna  
Elmalı Tekke Köyü’ne  
Hoş geldiniz, hoş geldiniz” (Sarı, 2010b-C.II: 296).

“Nesli Paki Hak Muhammed Ali’den  
İrşat oldu Hacı Bektaşî Veli’den  
Akın akın gelen Anadolu’dan  
İşte Karac’ahmet Sultan dediler” (Sarı, 2010b-C.II: 303).

\*\*

“İki bin ikide bir Mayıs ayı  
Ankara’dan Hacı Bektaş yol boyu  
İlleri, ilçesi, şehiri, köyü  
Yollar Âşık Mahsuni’yi söylüyor” (Sarı, 2010b-C.II: 317).

\*\*

“Allâh bir Muhammed İmam Ali’den  
Ol Hünkârı Hacı Bektaş Veli’den  
Yoksul Derviş öğüt aldık uludan  
Bir tek gönül kıran kul bizden değil” (Sarı, 2010b-C.II: 321).

\*\*

“Hak Muhammed, Ali için  
Edep, erkân yolu için  
Hacı Bektaş Veli için  
Hoş geldiniz, hoş geldiniz” (Sarı, 2010b-C.II: 360).

\*\*

“Gezdi evliyâyı Anadolu’dan  
Himmat aldı Hacı Bektaş Veliden  
Yola çıktı destur aldı uludan  
Atatürk’ün yönü Cumhuriyet’ti” (Sarı, 2010b-C.II: 386).

\*\*

“Hoca Ahmet Yesevi’de  
Hacı Bektaşî Veli’de  
Coşar gönüller evinde  
Bir güzellik bir sevgi var” (Sarı, 2010b-C.II: 401).

“Hoşgörünün felsefesi  
Sevip sevilmenin sesi  
Hacı Bektaş, Mevlânâ’sı  
Halk ozanı izleri var” (Sarı, 2010b-C.II: 426).

\*\*

“Baştan başa güzel Anadolu’dan  
Nevşehir’den Hacı Bektaş Veli’den  
Eskişehir Sücaaddin Veli’de  
Bizim ilden size selam getirdim” (Sarı, 2010b-C.II: 430).

\*\*

“Hak Muhammed Ali olan  
Hacı Bektaş Veli olan  
Sekiz Cennet gülü olan  
Sefâ geldin Hızır İlyas” (Sarı, 2010b-C.II: 497).

\*\*

“Esip giden rüzgâr ile  
Bektaş ile Hünkar ile  
Belinde Zülfikar ile  
Ali’yi gördüm Ali’yi” (Sarı, 2010b-C.II: 226).

Yoksul Derviş, ilk defa burada yayınlanan şiirinin son dördlüğünde söylediği gibi, milletleri bir araya getiren Hacı Bektaş sevgisinde, Hak yoluna dalmış, Muhammed’i ve can Ali’yi bulmuştur:

“Yoksul Derviş Hak yoluna daldılar  
Muhammed’i can Ali’yi buldular  
Tüm milletler bir araya geldiler  
Sevgisinde Hacı Bektaş Veli’nin”

Yoksul Derviş, taranılan basılı kaynaklarda yer alan birçok şiirinde dile getirdiği Hacı Bektaş Veli sevgisini, baştan sona Hacı Bektaş Veli’yi anlattığı şiirlerinde daha net anlatmaktadır. Aşağıda tam metinleri verilen altı şiirden son ikisi Yoksul Derviş’ten

derlenmiş olup verdikleri bilgiye göre hiç bir yerde okunmamış ve yayımlanmamıştır. Şiirlerin metinleri ilk defa burada yayımlanmaktadır. Yoksul Derviş bu şiirlerde Hacı Bektaş Veli'ye olan candan bağlılığını ve sevgisini; Hacı Bektaş Veli'nin memleketi, hocaları, yaşayışı, ilkeleri, öğretileri, kerametleri ile ilgili terim ve kelimelere yer vererek gösterir. Bu yönüyle şiirler, Hacı Bektaş Veli'nin hayatıyla ilgili birer belge durumundadır.

Çalışmanın temelini teşkil eden söz konusu şiirlerde telmih yoluyla Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin kerametlerine yer verilmesi de dikkat çekicidir. Bilindiği gibi Allah, insanları birliğe, doğruya ve güzele çağrıda görevlendirdiği Peygamberlerine “mucize” ve ulu kullarına da “keramet” nasip etmiştir. Yoksul Derviş'in söz konusu şiirlerinde, Hacı Bektaş Veli'nin “olağanüstü hâl gösterme gücü” diyebileceğimiz; “kerameti delik taşında”, “güvercin donunda”, “Bir kuru duvara binip yürüten”, “Kayaları hamur gibi eriten”, “Horasan'dan kalktı kanat açarak”, “Kırşehir üstünden geldi uçarak”, “Kayalar yürüdü”, “Deliktaş'ta kerameti göründü”, “Güvercin donunda uçtu”, “Kerameti vardır o delik taşta”, “Delil uyandırıp çerağ yakması” gibi kerametlerine yer vermesi Hacı Bektaş Veli'ye candan bağlılığını ve sevgisini gösterir.

Yoksul Derviş'in Hacı Bektaş Veli'ye olan candan bağlılığı ve sevgisi onu tavsif etmek için kullandığı sözlerden de anlaşılacaktır. Söz konusu şiirlerde Hacı Bektaş Veli; sevgi kaynağı; şifahanesi; önünde eğilip saygı duyulan; hürmet, saygı, sevgi sunulan; insanlara kucak açan; insanlara kanat geren; bakışları sevgi dolu olan; ulular ulusu; asil soylu; gönlünde gurur olmayan; tevazu, hoşgörü sahibi olan; kendini bilen; güzel ahlak sahibi; ilimden dersini almış olan; sözleri evrensel olan; akılcı; muhabbet ehli; her insana aynı gözle bakan; lokmasında haram olmayan; sözleri örnek alınan; yüzünün nuru güneşin şulesini oluşturan şeklinde ve diğer ifadelerle tavsif edilir:

### **Hacı Bektaş Veli'ye**

“Nice kerameti delik taşında  
 “La feta” yazılı iki kaşında  
 Yürüdüler cümle âlem peşinde  
 Güvercin donunda bir nişânesi

Bir kuru duvara binip yürüten  
 Kayaları hamur gibi eriten  
 Münkir olanların kalbin çürüten  
 Kırklar Meydanı'nda cefa hanesi

Eline diline beline dedi  
Dikkat eyle kendi hâline dedi  
Dokunma kimsenin gönlüne dedi  
Sevgi kaynağıdır şifâ hanesi

Lokman Perende'yle Ahmet Yesevi  
Kara kazanların kutsal aşevi  
Ona Beytullâh'tır gönüller evi  
Hakk'a ulaşmaktır çilehanesi

Yoksul Derviş der ki bir “Hû” diyelim  
On'ki İmam erkânına uyalım  
Önünde eğilip saygı duyalım  
Gönüllerde baki ol ananesi” (Sarı, 2010b-C. II: 297).

### **Hünkâr Hacı Bektaş Veli**

“Horasan'dan kalktı kanat açarak  
Köseğisi geldi ateş saçarak  
Kırşehir üstünden geldi uçarak  
İşte Hacı Bektaş Veli dediler

Tasavvuftan sağlam attımayayı  
Yoğurdu da hamur etti kayayı  
Düşünde derinden anla mânâyı  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli dediler

Hocası tavafta Mekke dağında  
Sıcak katmer ister gönül bağında

Aynı anda geldi kuşluk çağında  
İşte Hacı Bektaş Veli dediler

Bir kuru duvara bindi de geldi  
Darı çeç üstünde namazı kıldı  
Hep bütün insanlar hayrete daldı  
İşte Hacı Bektaş Veli dediler

Karahöyük'te bir dağva açtılar  
Kayalar yürüdü ordan kaçtılar  
İnandılar ayağına düştüler  
İşte Hacı Bektaş Veli dediler

Deliktaş'ta kerameti göründü  
Kazanlar kaynadı cemler kuruldu  
Lokmalar dağıldı kısmet verildi  
İşte Hacı Bektaş Veli dediler

Gelin canlar hep beraber analım  
Ona hürmet sevgi saygı sunalım  
Yoksul Derviş der ki semâh dönelim  
İşte Hacı Bektaş Veli dediler” (Yıldırım, 2007: 244; Sarı, 2010b-C.II: 298).

### **Hünkâr Hacı Bektaş Veli'ye**

“Sümbül çiğdem çiçek açan  
Kokusun âleme saçan  
Kırklar meclisini açan  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli



Güvercin donunda uçtu  
Tüm insana kucak açtı  
Kırşehir üstünden geçti  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli

Sevgi verdi umut verdi  
İnsanlara kanat gerdi  
Kayayı taşı yoğurdu  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli

Aslı nesli İmamı Ali  
Bakışları sevgi dolu  
Açıktır erkânı yolu  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli

Muhabbet sevgi yapısı  
Gelene umut kapısı  
Hakikattendir tapusu  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli

Ariflerin gönlündedir  
Âşıkların dilindedir  
Yoksul Derviş hâlindedir  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli” (Yıldırım, 2007: 245; Sarı, 2010b-C. II: 298).

### **Veli Merhaba**

“Çiçek çiçek olmuş Şâh’ın avlusu  
Hak Halili uluların ulusu

Bacı Sultan Velilerin Velisi  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli merhaba

Ulular ulusu oturur başta  
Kerameti vardır o delik taşta  
Seyrettim cemalin Hacı Bektaş'ta  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli merhaba

Canım kurban gerçek asil soylara  
Birbirinden güzel Tuna boylara  
Bizden selam olsun ulu soylara  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli merhaba

Belli ki bir gurur yoktur gönlünde  
Tevâzu hoşgörü sevgi yolunda  
İnkârlara Zülfikar var elinde  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli merhaba

Gerçeği yalana katana değil  
İmkâmı elinden atana değil  
Diken olup cana batana değil  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli merhaba

Yoksul Dîvâne'yim güzel çağları  
Muhabbeti hoştur Dedebağları  
Afyonkarahisar Emir Dağları  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli merhaba" (Sarı, 2010b-C.II: 298).

### **Hacı Bektaş Veli**

Ne ararsan kendi kendinde ara  
Kendini bilmekte bulunur çare  
Ulular ulusu ol ulu pire  
Yol Hacı Bektaşî Veli'den geçer

Hep güzel ahlakın sahibi olan  
İlimden teknikten dersini alan  
Ele bele dile çün sahip olan  
Ol Hacı Bektaşî Veli'den geçer

Sevginin ırmağı döküldü çaya  
Erenler saf oldu bu has bahçeye  
Arap Acem Farsçadan da Türkçeye  
Dil Hacı Bektaşî Veli'den geçer

Hakk'ı aramadık Tur-i Sina'da  
Aynı gözle baktık her insana da  
Kâbe'miz var gönüldeki binada  
Bul Hacı Bektaşî Veli'den geçer

Sözleri nefesi evrensel oldu  
Her çağda akılcı bilimsel oldu  
Sevgisi gönüle akıp sel oldu  
Göl Hacı Bektaşî Veli'den geçer

Aşık Mecnun olup Leyla'yı bulan  
Allah'ını bilir kendini bilen

Arayı arayı Mevlâ'yı bulan  
Kul Hacı Bektaşî Veli'den geçer

Bin bir çeşit gülü kokmak isteyen  
Öz özünü Dara çekmek isteyen  
Çağlayıp engine akmak isteyen  
Sel Hacı Bektaşî Veli'den geçer

Cahile nadana sırrımı verme  
Sen seni gör sakın âlemi görme  
Tabip değil isen yarayı sarma  
El Hacı Bektaşî Veli'den geçer

Âşık Yoksul Derviş öğüdümü al  
Dinle bir hikmeti bin manaya dal  
Sazı sözü durmaz Pir Sultan Abdal

Tel Hacı Bektaşî Veli'den geçer (Yoksul Derviş'ten derlenen şiir ilk defa burada yayımlanmıştır).

### **Hacı Bektaş Veli**

Türk dünyası uluları geldiler  
Muhabbetin lezzetinden aldılar  
Feyizinden hepsi irşat oldular  
Işığında Hacı Bektaş Veli'nin

Horasan'dan evliyalı erenler  
Ulu dergâhında pirlir piranlar  
Gönül Kâbe'sine yüzler sürenler  
Eşiğinde Hacı Bektaş Veli'nin

Ahmedi Yesevi ulu pirande  
Arafat'ta sıcak pide verende  
Hayran oldu ona Lokman Perende  
Bu işinde Hacı Bektaş Veli'nin

Delil uyandırıp çerağ yakması  
Her insana aynı gözle bakması  
Asla haram yoktur helal lokması  
Kaşığında Hacı Bektaş Veli'nin

Suluca'da bir mahkeme kuruldu  
Şahidin var mı diye soruldu  
Kayaların yürüdüğü görüldü  
Keşiğinde Hacı Bektaş Veli'nin

Güvercin donunda höylüğe geldi  
Darı cec üstünde namazın kıldı  
Kerameti gören hep irşat oldu  
Işığında Hacı Bektaş Veli'nin

Eline diline beline sahip  
Canlar birbirine oldu mu sahip  
Böyle tüm evrensel bir güce sahip  
Öz şığında Hacı Bektaş Veli'nin

Pir Sultanlar Kul Himmetler coştular  
Tarih sayfasından öte aştılar

Çağladılar gönüllere daşdılar  
Aşığında Hacı Bektaş Veli'nin

Bütün dünya örnek aldı sözünden  
Aşk mayası verdi kendi özünden  
Şulesi güneşin nuru yüzünden  
Maşukunda Hacı Bektaşî Veli'nin

Yoksul Derviş Hak yoluna daldılar  
Muhammed'i can Ali'yi buldular  
Tüm milletler bir araya geldiler

Sevgisinde Hacı Bektaş Veli'nin (Yoksul Derviş'ten derlenen şiir ilk defa burada yayımlanmıştır).

#### 4. Sonuç

Yaşayan halk ozanlarımızdan Yoksul Derviş, doğup büyüdüğü Karacalar köyünde, Hak Halili tarafından kurulan Kadiri tarikatı Hüseyini kolu dergâhında, küçük yaşlardan itibaren yetişmiş; derviş olarak bağlandığı dergâhın ve Bacı Sultan'ın ilkelerini hayatında ve şiirlerinde yaşayış haline getirmiş bir Hak aşığı, bir halk ozanıdır.

Hayatı ve şiirleri incelendiğinde görülecektir ki, Kadiri tarikatına bağlı olmakla birlikte, İslam'ın “vahdet” anlayışından hareket eden Yoksul Derviş, bağlı bulunduğu tarikatın önderi Abdulkadir Geylanî'ye ve yetiştiği dergâhın ulularına yazdığı şiirlerdeki aşkla Mevlevîlik, Bektaşîlik gibi diğer tarikatların büyüklerine ve din ulularına da şiirler yazmıştır.

Bu çalışmada Yoksul Derviş'in hayatından, tarikatından ve eserlerinden söz edilerek Hacı Bektaş Veli için yazdığı; ikisi ilk defa burada yayımlanan altı şiirinden hareketle, ona karşı duyduğu sevgisi üzerinde durulmuştur. Görülmüştür ki, Hacı Bektaş Veli, başka tarikatlara bağlı pek çok şair gibi, Kadiri tarikatına bağlı Hak aşığı Yoksul Derviş tarafından da sevilmiş, hayatı ve tarikatıyla ilgili kelime ve terimlere yer verilerek öğretileri ve ilkeleri şiirlerde dile getirilmiştir.

Yoksul Derviş'in şiirlerindeki Hacı Bektaş Veli sevgisi, Hacı Bektaş Veli'nin ilkeleri ve öğretileriyle her tarikatta ve her toplumda sevilip evrenselleştğine bir örnek durumundadır. Bu çalışmayı önemli kılan husus, Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerinin ve sevgisinin tarikatlar üstü oluşunu anlamaya katkı sağlamasıdır. Kadiri tarikatına bağlı Yoksul Derviş'in ikisi ilk defa burada yayımlanan altı şiirinden hareketle yapılan çalışmada bu sevgi ve candan bağlılık görülmektedir.

### Kaynaklar

- Akkaya, Cevdet ve Hüseyin Koçak. (2021). “Alevilik Sünnilik Bağlamında Sosyal Bütünleşme ve Din: Emirdağ Karacalar Köyü Örneği”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4(1), 138-153.
- Akkuş, Mehmet ve Ali Yılmaz. (1990). (Osmanlıcadan Çeviren). *Hüseyin Vassaf Sefîne-i Evliyâ*. İstanbul: Seha Neşriyat.
- Âşık Yoksul Derviş. (1967). *Kerbela Şehitleri*. Ankara: Akademi Matbaası.
- .(1986). *Gönülden Sesler-Şiirler-*. Haz. Ömer Faruk Yaldızkaya. Eskişehir: Uğur Ofset.
- .(1987). *Aşkın Dizileri*. Ankara: Öztürk Matbaası.
- . (1989). *Yüz Bin Oldu Yarelerim*. Ankara: Öztürk Matbaası.
- . (1989). *Dost Eline Götür Beni “Tasavvufi Şiirler”*. Ankara: Öztürk Matbaası.
- . (1993). *Nefeslerin Özü-Deyişler*. Ankara: Ufuk Ofset.
- . (1996). *Yunusça-Şiirler*. Ankara: Erk Yayıncılık.
- . (1997). *Deyişlerin Dilinden-Şiirler*. Ankara: Gürlar Ofset.
- . (1998). *Güzelleme-Şiirler*. Ankara: Gürlar Ofset.
- . (1999). *Duygularla Nefeslerle Evrensel Şiirlerimiz*. Afyon: Afyon Valilik Yayınları. Altın Ofset.
- . (2002). *Atatürk ve Cumhuriyet-Şiirler*. Salihli.
- . (2004). *Sevgi Yolunda*. Eskişehir: Uğur Ofset.
- . (2004). *Destanlarım*. Ankara: Kültür Ajans Yayınları.
- . (?). *Türkülerin Dili-Şiirler*. (?).
- . (2007). *Anadolu'dan Bir Ses/Voix d'Anatolie*, Fransızca'ya Çeviren: Ariane Willems, L'Arbre a Paroles, Belçika-Brüksel.
- Aydın, Ayhan. (2004). *Günümüz Alevî Ozanları*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Aydın, Mehmet. (2000). (haz.). “Şiir Nedir, Şâir Kime Denir ve Afyon Yöresinde Yetişen Şâirler”. *Afyon-Bayat İlçesi Oğuz ve Türkmen Şöleni 1998* Ankara.
- Cebecioglu, Ethem. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Duran, Hamiye. (2007). *Velâyetnâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- . (2014). “Hacı Bektaş Veli”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/>

- Ekmekçi, Mansur. (2006). *Yaşayan Çukurovalı Âşıklar ve Geleneğe Tabi Halk Şâirleri Antolojisi*. Adana.
- Eraydın, Selçuk. (1981). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Eryıldırım, İsmail. (2001). (Derleyen), *Hak Halili ve Yol Erkânı-Ehli Beyt'e Giden Üç Turna-*, Ankara.
- Görkaş, İrfan. (2002). “Günümüz Afyonkarahisar Aleviliğinde Mevlid: Şemsettin Kubat Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 24, 49-68.
- Köksal, M. Fatih. (2021). “Hacı Bektaş Veli'nin Ölüm Tarihi Hakkında”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 98, 11-40.
- Işık, İhsan. (2005). *Encyclopedia of Turkish Authors.2*, Ankara: p. 691.
- .(2006). “Kubat, Şemsettin”. *Türk Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*. C. 6, Ankara: Elvan Yayınları.
- İz, Mahir. (1969). *Tasavvuf*, İstanbul: Rahle Yayınevi.
- Kara, Mustafa. (1999). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Nasrattınoğlu, İrfan Ünver. (2006). *Afyonkarahisarlı Halk Ozanları*. Ankara: Kültür ve Edebiyat Kitabevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1996a). “Hacı Bektaş Veli”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 455-458.
- . (1996b). “Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 471-472.
- Öngören, Reşat. (2000). *Osmanlılarda Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Öztürk, Yaşar Nuri. (1992). *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*. İstanbul: Yeni Boyut.
- Sadık Vicdânî.(1338). *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Kâdiriyye*. İstanbul.
- Sarı, Mehmet. (1992). “Sabûhî Şeyh Ahmed Dede-Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanı'nın Tenkitli Metni”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- .(2010a). “Afyonkarahisarlı İki Hak Âşığı: Sultan Dîvanî ve Yoksul Derviş”. *1.Uluslararası Sultan Dîvanî ve Mevlevîlik Sempozyumu (27-29 Mayıs 2010)-Bildiriler Kitabı*, Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları, s. 15-49.
- . (2010b). *Hak Âşığı ve Halk Ozanı Âşık Yoksul Derviş-*. I. cilt (Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği)-II. cilt (Şiirleri). Ankara: Afyonkarahisar Valiliği Yayınları.



- . (2018). “Mevlevî Şâiri ve Mesnevî Şârihi Sabûhî Ahmed Dede”, *HİKMET Akademik Edebiyat Dergisi*, Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan Özel Sayısı, Yıl: 4, Aralık, s. 648-667.
- Sarıtaş, Kamil. (2018). “Karacalarlı Bacı Sultan’da (Zehra Şahbaz) Öze Dönüş”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5(9), 9-134.
- Vicdânî. (1962). “Adanalı Ziya-Hayatı ve Şiirleri”. *Gençliğin Sesi* 2193, 2.
- Yaldızkaya, Ömer Faruk. (1986). “Emirdağlı Âşık Yoksul Derviş İle Bir Sohbet”. *Milli İrade Gazetesi*, 30 Ocak, s. 3.
- . (2008). “Emirdağlı Âşık Yoksul Derviş”. *Sevgi Yolu Dergisi* 69, 17.
- Yersel, Faruk Şükrü. (1934). “Adanalı Ziya”, *Taşpınar*. 19 Eylül 1934. C. 2 S. 23 s. 194.
- Yıldırım, Halil Eren. (2007). “Âşık Yoksul Derviş’in Şiirlerinde Dinî-Tasavvufi Unsurlar”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Yılmaz, Necdet. (2001). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul: Osav Yayınları.



## (UŞAK) KARACA AHMET SULTAN TÜRBESİ'NDEKİ TAVUS KUŞU MOTİFİ VE TÜRBEBE GERÇEKLEŞTİRİLEN HALK İNANIŞLARI\*

The Peacock Motif of the Karaca Ahmet Sultan Tomb (Uşak) and the People Beliefs Conducted in the Tomb

Türkan ACAR\*\*

### Öz

Karaca Ahmet Sultan Türbesi, Uşak İli Ulubey İlçesi Karaca Ahmet Köyü'ndedir. Türbe, Gözcü Karaca Ahmet olarak da bilinen, Anadolu pirllerinden Karaca Ahmet Sultan'ın makam türbelerinden biridir. Altıgen planlı türbe, sekizgen kasnaklı bir kubbe ile örtülüdür. Türbenin giriş kapısı üzerinde bir hayat ağacının iki yanına ayna usulü simetrik olarak yerleştirilmiş iki tavus kuşu figürü işlenmiştir. Antik çağdan günümüze kadar olan süreçte, pek çok kültürde, kuş, simgesel bir figürdür. Bazen öleni öteki dünyaya taşımış, bazen ona eşlik etmiş ya da ölenin ruhu kuşa dönmüştür. ruhu kuşa dönüşmüştür. Kuş figürü edebiyat başta olmak üzere çeşitli sanat dallarının bezeme repertuarında sevilerek kullanılan bir motif olmuştur. Bu çalışmada Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nde yer alan tavus kuşu motifi ele alınarak, Türk kültüründeki ve ikonografisindeki yeri değerlendirilmekte; söz konusu motifin köken ve ikonografik anlamı üzerinde durulmaktadır. Avrasya hayvan üslubunda şaman ve astrolojik sembollere dayanan insan veya hayvan figürlü sanatlar yüzyıllardan bu yana varlığını sürdürme gelmiş olup, Anadolu'nun farklı bölgelerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu geleneğe bağlı figürlü örnekler sivil mimaride çok sayıda görülürken, dini mimaride nadiren ama anlamlı bir şekilde karşımıza çıkarlar. Türbe, ayrıca Karaca Ahmet'in şifacı kimliğine-hekimliğine ithafen çeşitli ritüellerin gerçekleştirildiği bir ziyaret merkezidir. Türbede gerçekleştirilen dedeye bağlanma uygulamalarının, taşıdığı unsurlar sebebiyle İslam öncesi Orta Asya Türk inançlarına dayandığı görülmektedir. Türbeye yapılan ziyaret ve çocuk sahibi olma konusunda beklenen yardım, bu uygulama ve inanışın atalar kültürünün bir devamı olduğunu göstermektedir. Ayrıca gerçekleştirilen işlemler sırasında karşımıza çıkan el taşı, tomruk, sandukanın üzerinden alınan tülbent, dilek taşı gibi nesnelerin benzer kullanımları, İslam öncesi Türk uygulamalarında da görülmektedir. Türbede gerçekleştirilen uygulamalar sırasında okunan sure ve dualar ile kılınan namaz, geleneksel Türk dini ve İslam öncesi Türk inanışlarına dayalı uygulamalara, İslami bir karakter kazandırıldığını ve bu şekilde uygulamaların günümüze kadar devam ettirildiğini göstermektedir. Türbedeki bu liturjik objeler ve tavus kuşu motifi hem Karaca Ahmet'in görsel yadigarları hem de iyileştirici ve koruyucu özelliğe sahip güçlü araçlar olarak işlev görmektedir. Bu özellikleriyle de gerek psikosomatik gerek Batını düzeyde, türbeyi ziyaret eden kişinin manevî gelişimine katkıda bulunuyor ve kutsalın alanıyla temas kurma arzusuna da yardımcı oluyordu.

**Anahtar Kelimeler:** Uşak, Türbe, Karaca Ahmet Sultan, Tavus Kuşu, Bezeme.

### Abstract

Karaca Ahmet Sultan Tomb is in Uşak Province, Ulubey District, Karaca Ahmet Village. The tomb is one of the mausoleums of Karaca Ahmet Sultan, also known as Gözcü Karaca Ahmet. The hexagonal planned tomb is covered with an octagonal drum dome. Two peacock figures placed symmetrically on both sides of a tree of life on the entrance door of the tomb are engraved. The bird is a symbolic

\* Geliş Tarihi: 07.01.2021, Kabul Tarihi: 10.03.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.009

\*\* Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, turkan.acar@usak.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4357-8411>

figure in many cultures from ancient times to the present day. Sometimes he carried the deceased to the other world, sometimes accompanied him or his soul turned into a bird. The bird figure has become a popular motif in the ornamental repertoire of various arts, especially literature. In this study, peacock motif in Karaca Ahmet Sultan Tomb is handled and its place in Turkish culture and iconography is evaluated; the origin and iconographic meaning of the motif in question are emphasized. The arts with human or animal figures, based on shaman and astrological symbols in the Eurasian animal style, have survived for centuries and appear in different regions of Anatolia. While figural examples of this tradition are seen in large numbers in civil architecture, they are rarely but meaningful in religious architecture. The tomb is also a visiting centre where various rituals are performed in honour of Karaca Ahmet's healer identity-medicine. It is seen that the practices of attachment to the grandfather in the tomb are based on pre-Islamic Central Asian Turkish beliefs due to the elements it carries. The visit to the tomb and the expected help in having children show that this practice and belief is a continuation of the ancestral cult. In addition, similar uses of objects such as hand stones, logs, cheesecloth taken from the sarcophagus, wish stone, which we encounter during the operations performed, are also observed in Turkish practices before Islam. The prayers performed with the sūras (chapter in the Qur'an) and prayers read during the practices performed in the tomb show that practices based on traditional Turkish religion and pre-Islamic Turkish beliefs have gained an Islamic character and in this way the practices have been maintained until today. These liturgical objects and the peacock motif in the mausoleum function both as the visual relics of Karaca Ahmet and as powerful tools with healing and protective properties. With these features, it contributed to the spiritual development of the person visiting the tomb at both psychosomatic and esoteric levels and also helped the desire to contact the site of the sacred.

**Keywords:** Uşak, Tomb, Karaca Ahmet Sultan, Peacock Motif, Embellishment.

## 1. Giriş

Uşak ili, Ulubey ilçesine bağlı Karaca Ahmet Köyü'nde yer alan Karaca Ahmet Sultan Türbesi, cami ve hazirenin bulunduğu bir alan içerisinde yer almaktadır. Kaynaklarda 1372 yılında, bölgeye hâkim olan Germiyanogulları Beyliği döneminde, inşa edildiği belirtilmektedir (Uşak, 2007: 222). Türbe, Hoca Ahmed Yesevi'nin bölgeye gönderdiği Anadolu pirlerinden Karaca Ahmet Sultan'ın makam türbelerinden biridir. Anadolu'da pek çok farklı ilde ve Uşak'ın Banaz ilçesi Çamsu Köyü'nde de aynı isimle anılan türbeler bulunmaktadır (Uşak, 2007: 216).

Araştırmanın temelinde türbede yer alan tavus kuşu motifinin simgesel anlamı ve türbede yapılan ritüeller yer almaktadır. Bu bağlamda köy kültürü içerisinde yer alan türbe, alan araştırması ile incelenmiş, türbenin yer aldığı köyün sakinleriyle türbede yatan şahıslar ve türbede gerçekleştirilen ritüeller ile ilgili mülakat yapılmıştır. Yerinde incelenen türbenin rölövesi alınmış ve detaylı fotoğrafları çekilmiştir. Elde edilen verilerle çalışmamızda yapının plan ve mimari özellikleri ile değerlendirilmiş, bezeme repertuarında görülen öğelerin Türk Sanatı içerisindeki yeri tartışılmıştır.

## 2. Karaca Ahmet Sultan'ın Kimliği ve Türbenin Tarihesi

Karaca Ahmed Köyü'nden 1890 yılı Aydın Vilayet Salnamesinde, "Karacaahmedsultan" adıyla Saruhan sancağı Eşme kazasının İnay nahiyesine bağlı bir köy olarak bahsedilmiştir (Câvid, 2010: 443). Eşme kazasına bağlı olan Karaca Ahmed yerleşimi, 1953 yılında Ulubey ilçesinin bir köyü olmuştur (Resmi Gazete:

“Yeniden bir vilâyet ve dört kaza kurulması hakkında kanun”, Kanun No:6129; Kabul tarihi:9/7/1953).

Köyün ismi 14. yüzyılda yaşamış Hacı Bektaş Veli'nin dervişi ve akıncı olan Karaca Ahmet'ten gelmektedir. Köyde Karaca Ahmet'e ait olduğu düşünülen türbe ile annesi ve bazı aile fertlerine ait olduğu düşünülen mezarlar bulunmaktadır (Şener, 2004: 994, 998).

Türbeye adını veren Karaca Ahmet Sultan, Anadolu'nun Müslümanlaşması ve Türkleşmesinde Hoca Ahmet Yesevi'nin gönderdiği Hacı Bektaş Veli ve Hacım Sultan gibi Alevi inancı içerisinde yer alan önemli bir velidir. Karaca Ahmet Sultan hakkında kesin bilgilere ulaşılamamaktadır. Karaca Ahmet Sultan'ı çeşitli yönleriyle anlatan sözlü ve yazılı ortamlarda birçok menkıbe oluşturulmuştur. Bu sözlü ve yazılı menkıbelerde<sup>1</sup> zatın mücahit ve alperenlik dışında bir Türkmen Beyi'nin oğlu olduğu, gençliğinde psikiyatri eğitimi aldığı, Anadolu'ya gelişiyle birlikte fetihlere katıldığı ve tıp alanındaki bilgisi ile öne çıktığı belirtilmektedir (Özcan-Gönenç, 2015: 724; Tatlı, 2008: 17; Tosun, 2014: 53).

*Karaca Ahmet Sultan Menkıbesi*'ne göre “Karaca” ismi zata Musa Zuli tarafından verilmiştir. Sözlü kaynaklarda ise Karaca adının Hacı Bektaş Veli tarafından Karaca Ahmet'e verildiği, Kızılbaş Alevilerinin geyiği kutsal saydığı, Karaca Ahmet'in geyik çobanı olduğu ve kaynaklarda kar dağıtan kişi olduğu gibi çeşitli söylemler bulunmaktadır (Özcan-Gönenç, 2015: 725). *Karaca Ahmet Sultan Menkıbesi*'nde Karaca Ahmet Sultan'ın babasının Sufi Abdullah diye meşhur olan Melik Şahab b. Kara Aslan, annesinin ise Şeyh Musa-yı Zuli hazretlerinin kızı Safiye Hatun'un olduğu belirtilmektedir (Özcan-Gönenç, 2015: 726). *Dediği Sultan Menkıbesi*'nde ise Karaca Ahmet Sultan, Emir Sultan'ın yeğeni, Dediği Sultan'ın amcasının oğludur (Özcan-Gönenç, 2015: 726; Taşgım, 2013: 97).

*Karaca Ahmet Sultan Menkıbesi*'nde Karaca Ahmet Sultan'ın nereli olduğu, doğum ve ölüm tarihleri yer almaktadır. Adı geçen kaynakta zatın, 14 Zilhicce 545 (3 Nisan 1151) tarihinde Cuma gecesinde Mardin'de dünyaya geldiği ve 96 yıl yaşadığı bilgilerine ulaşılmaktadır. Sözlü kaynaklarda ise zatın kökleri Horasan'a dayandırılmaktadır (Özcan-Gönenç, 2015: 727).

Karaca Ahmet Sultan'ın Anadolu'ya geliş tarihi kesin değildir, 13. yüzyılın sonları ile 14. yüzyılın başları arasında değişen farklı tarihler bulunmaktadır (Noyan, 1982: 12-15). Bu tarihlerde Anadolu'ya yerleşmiş olan Hoca Ahmet Yesevi halifelerinden Hünkar Hacı Bektaş Veli ile buluştuğu O'nun yakınları olan; Abdal Musa Sultan, Geyikli Baba, Barak Baba, Karadonlu Can Baba, Kızıl Deli Sultan, Sarı Saltuk Sultan, Kolu Açık Hacim Sultan, Taptuk Emre gibi birçok Anadolu ereni ile tanıştığı, birlikte Cem ettiği Anadolu'yu irşat etmek içinde yapılan görev bölümüne katıldığı anlaşılmaktadır (Vilayetname, 1995: 65).

Karaca Ahmet Sultan'ın Hacı Bektaş Veli'nin yanında dervişlik hizmeti yaptığı, O'nun tarafından yetiştirildiği Alevilik'te 12 Hizmetten biri olan "Gözcü"lük görevinin bizzat Pir Hacı Bektaş Veli tarafından verildiği o günden beri kendisinin "Gözcü Karaca Ahmet Sultan" diye anıldığını, bugün Alevi cemlemindeki "Gözcü"lük hizmetinin hala O'nun ismi ile yapıldığını belirtmektedir (Şener, 2004: 993).

Saruhanogulları döneminde Manisa'da hazırlanan 1371 tarihli bir vakfiye senedinde "Süleyman Horasani oğlu Karaca Ahmet" şeklinde ismi belirtilmektedir (Gölpınarlı, 1958: 111; Noyan, 1982: 5). Vilayetname'de "Anadolu erenlerinin gözcüsü" olduğundan bahsedilmekte ve şahit olduğu kerametleri sebebiyle Hacı Bektaş Veli'ye biat ettiği anlatılmaktadır (Gölpınarlı, 1958: 18-20). Bununla birlikte, Saruhanogulları zamanında hazırlanan vakfiye senedinin tarihinden dolayı Karaca Ahmet Sultan'ın Hacı Bektaş Veli ile görüşmesinin imkansız olduğunu, onun Bektaşilikle olan bağının Abdal Musa vasıtasıyla gerçekleştiğini belirten araştırmacılar da bulunmaktadır. Doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmeyen Karaca Ahmet Sultan'ın, özellikle Orhan Bey zamanında birçok fethine katıldığı, Saruhanogulları Beyliği ve Osmanlı sınırları içerisinde yer alan farklı vilayetlerde yaşayarak buralarda tekke ve zaviyeler kurduğu anlatılmaktadır (Kılıç-Altuncu, 2017: 773-774; Şahin, 2001: 374-375). 1397 tarihinde düzenlenen başka bir vakfiyede merkad ve türbesinden bahsedilmesi Karaca Ahmet Sultan'ın bu tarihte hayatta olmadığına işaret etmektedir (Noyan, 1982: 5; Şener, 2004: 994).

Karaca Ahmet'in dini kimliği yanında hekimlik kimliği de ön plana çıkmaktadır. Karaca Ahmet Sultan'ın diğer Anadolu ve Rum Erenleri'nden farklı bir yanı ise; ermişliğinin, dervişliğinin yanında birde hekim-evliya olması ve özellikle akıl hastalıklarını tedavi etmesidir (Araz, 1992: 450; Bayar, 2001: 113-125; Noyan, 1982; Tosun, 2014: 53-142). Üsküdar'da Karaca Ahmet Sultan Dergahı olarak bilinen yer, yıllarca sinir ve ruh hastalıkları tedavi merkezi olmuştur<sup>2</sup> (Şener, 2004: 995). Aynı şekilde çalışma konumuzu oluşturan Ulubey ilçesi Karaca Ahmet Köyü'ndeki türbede de akıl hastalarını iyileştirme ve çocuk sahibi olmak isteyenlerin uyguladığı olduğu bir takım halk inanışları günümüzde de hala devam etmektedir.

Karaca Ahmet Sultan'ın çeşitli menkıbelerde; hayvanların kalıbına girme, aynı anda birkaç yerde görünme, taş ve kayaları yürütme, meyve ağacı olmayan ağaçlarda meyve oldurma, vahşi ve yabani hayvanları itaate alma, başka yerlerde vuku bulan olayları ve olaylara dahil olan kişileri görme (gözcülük yeteneği ve gözcülük görevi), gizli eşya ve maddeleri bulup çıkarma, gelecekte olacakları haber verme, insanüstü ve gizli güçleri bulunma, hastalıkları iyileştirme gibi keramet motifleri belirtilmektedir (Özcan-Gönenç, 2015: 732-739).

Karaca Ahmet Sultan'ın mezarının ve asıl türbesinin yeri bilinmemektedir. *Menkıbesi*'nde Rum vilayetinin her yerini gezdiği en son Sakari (Sakarya) kenarında bir köye yerleştiği, mezarının orada olduğu, diğer ocak ve mezarların evlatlarına ait olduğu belirtilmektedir (Özcan-Gönenç, 2015: 740). Bazı kaynaklarda ise

mezarının İstanbul/Üsküdar'da kendi adını taşıyan mezarlıkta olduğu, Kanuni Sultan Süleyman'ın kadın efendilerinden Gülfem Hatun'un mezarını anıt mezar haline getirdiği bilgilerine yer verilmiştir (Şener, 2004: 997). Çalışmamıza konu olan Uşak'taki türbe ve Anadolu'da kendisine atfedilen diğer türbeler birer anıt türbe ve mezar olabilir.

Günümüzde İstanbul/Üsküdar, Manisa/Akhisar Karaköy ve Horoz Köyü, Aydın/Merkez, Sivrihisar, Afyon, Erzincan/Kemaliye Ocak Köyü, Uşak/Ulubey Karaca Ahmet Köyü ile Banaz Çamsu Köyü ve çevresi başta olmak üzere Anadolu'da birçok yörede Karaca Ahmet Sultan'a atfedilen türbe, makam ve zaviyeler ziyaret edilmektedir (Kılıç-Altuncu, 2017: 773-774; Şener, 2004: 994, 996; Yaman, 1984: 94).

Uşak ili Ulubey ilçesi Karaca Ahmet Köyü'nde yer alan türbenin kitabesi yoktur. Yukarıda adı geçen vakfiyelerdeki tarihlerden yola çıkarak yapının en erken 14. yüzyılın son çeyreğinden sonra inşa edilmiş olabileceği düşünülmektedir.

### 3. Türbede Gerçekleştirilen Ritüeller

Karaca Ahmet Sultan Türbesi, Anadolu'daki pek çok şehirde olduğu gibi bazı inanç ritüellerinin gerçekleştirildiği, kendisine kutsallık atfedilen yapılardan biridir. Türbe, akıl hastalıklarının tedavisi ve özellikle çocuk sahibi olmak gibi çeşitli konularda şifa bulmak amacıyla ziyaret edilmektedir. Yörede türbenin içerisinde bulunan bir tokmak ile akıl hastalarının şifalandırıldığına inanılmaktadır. Yöre halkından alınan bilgilere göre türbenin içindeki tokmağa hasta olan kişi bağlanır ve bir müddet orada tutulmuş. Vakti dolduğunda ise akıllandığı rivayet edilir.

Çocuk sahibi olmak için yapılan ritüelleri ocaklılar<sup>4</sup> sürdürmektedir. Çocuk sahibi olmak isteyen kişi sırası ile abdest alıp, türbe girişinde üç İhlas bir Fatiha suresi okuyup, türbede yatan zata hediye eder, türbenin içerisindeki sandukalar etrafında üç kez dönülür, türbe içerisinde iki rekat namaz kılınır, türbenin duvarında yer alan el taşına sağ el üç kez yerleştirilir ve her defasında bir Fatiha okunur, “el sürme” denilen bu işlemden sonra, “tomruk” ismi verilen tahta parçasına kuşaklarla bağlanan kadın her defasında bir İhlas suresi okur, türbede bulunan makaralardan alınan ip kadının sağ bileğine ve boynuna Fatiha okunarak bağlanır, ipin kopartılmaması kendisinin zamanla kopması beklenir. Bu işlemden sonra Karaca Ahmet'in annesinin olduğu söylenen sandukanın üzerinde duran tülbentlerden biri alınır ve ziyaretçilerin yanlarında getirdiği bir başka tülbent sandukanın üzerine konur. Sandukanın üzerinden alınan tülbenti kadın ya beline bağlayıp sürekli üzerinde taşıyacaktır ya da devamlı kullandığı yastığın kılıfının içerisine yerleştirilecektir. Bu uygulama ile kadının hamile kaldığında ne kendinin ne de doğacak olan çocuğun korkmayacağına inanılmaktadır. Bu işlemlerden sonra türbenin dışındaki delikten besmele ile bir avuç toprak alınır, “toprak çekme” denilen bu işlem sırasında alınan toprak içerisinde örümcek, karınca gibi herhangi bir canlı varsa “dedeye bağlanma” olarak adlandırılan ritüelin amacına ulaştığı ve bu işlemi yapan kadının gebe kalacağına işaret olarak

görülür, toprak içerisinde herhangi bir canlı çıkmazsa bu işlem üç defa tekrarlanır. Kadının topraktan bir parça yutması ya da bir toprağın bir beze bağlanarak evinin duvarına asması önerilir. Ritüelin son aşaması ise türbenin dilek taşına bir miktar madeni para bırakılmasıdır. Kadın gebe kalırsa çocuğu doğduktan sonra adak olarak bir kurban kestirir, çocuğu yaşamayanlar ise doğacak çocuk yedi yaşına geldiğinde yedi adak kestirir ve fakir fukaraya dağıtır. Bu ritüeller sonrasında doğan çocuğa erkek ise “Ahmet” kız ise Karaca Ahmet’in annesine ithafen “Sultan” ismi verilir. Kesilen kurbanın kanı, çocuğun sağlıklı büyümesi için doğan çocuğun alnına sürülür ve bu işlemle çocuğun dedeye bağlandığına inanılır. Bu ritüel çocuğun türbede bulunan tomruğun etrafında üç İhlas bir Fatıha suresi okuyarak üç defa döndürülmesi şeklinde gerçekleştirilmektedir (Kılıç, 2012: 299-308; Kılıç-Altuncu, 2017: 774-776).

Türbeyi ilginç kılan bir diğer özellik ise türbenin içinde doğu duvarında bulunan el izidir. Bu el iziyle de alakalı bir inanış mevcuttur. Yöre sakinlerinin anlatımına göre, el izinin sahibi Hızır Aleyhisselâm’dır. Zatın, Kible yönünü düzeltmek amacıyla bir işaret bıraktığı rivayet edilir. Anlatımların doğrulukları kesin olmasa da halk arasında büyük ölçüde bir inanış söz konusudur<sup>4</sup>.

Halk arasında türbenin daha öncesinde bir darüşşifa ile birlikte inşa edildiği fakat bu darüşşifanın günümüze ulaşmadığı söylenmektedir. Türbe çevresinde yapılan araştırmada bunu kanıtlayacak herhangi bir kalıntı görülmemiştir.



**Fotoğraf 1:** Karaca Ahmet Sultan Türbesi. Doğru Duvarında Yer Alan El İzi (2020).



**Fotoğraf 2:** Karaca Ahmet Sultan Türbesi. Şifa Ritüelinde Kullanılan Tokmak (2020).

Türbede gerçekleştirilen dedeye bağlanma uygulamalarının, taşıdığı unsurlar sebebiyle İslam öncesi Orta Asya Türk inançlarına dayandığı görülmektedir. Türbeye yapılan ziyaret ve çocuk sahibi olma konusunda beklenen yardım, bu uygulama ve inanışın atalar kültürünün bir devamı olduğunu göstermektedir. Ayrıca gerçekleştirilen işlemler sırasında karşımıza çıkan el taşı, tomruk, sandukanın üzerinden alınan tülbent, dilek taşı gibi nesnelere benzer kullanımları, İslam öncesi Türk uygulamalarında da görülmektedir. Yine türbede bulunan tülbentin, yastığın kılıfına ve çekilen toprağın evin bir köşesine konulması, eski Türk inançlarında yer alan albastının zararlarından



uzak kalmak amacıyla gerçekleştirilen korunma yöntemine benzemektedir. Toprak çekme uygulamasının ise benzetmeli büyü özelliklerini taşıdığı anlaşılmaktadır. Türbede gerçekleştirilen uygulamalar sırasında okunan sure ve dualar ile kılınan namaz, geleneksel Türk dini ve İslam öncesi Türk inanışlarına dayalı uygulamalara, İslami bir karakter kazandırıldığını ve bu şekilde uygulamaların günümüze kadar devam ettirildiğini göstermektedir (Boratav, 2012: 32-33; Günay-Güngör, 2007: 96; Güngör, 2012: 75; Hoppál, 2012; 2020; İnan, 1986: 97-98; Kılıç, 2012: 306-307; Kılıç-Altuncu, 2017: 779; Küçük, 2013: 98; Selçuk, 2004:156).

Türbedeki bu liturjik objeler hem Karaca Ahmet'in görsel yadigarları hem de iyileştirici ve koruyucu özelliğe sahip güçlü araçlar olarak işlev görmektedir. Bu özellikleriyle de gerek psikosomatik gerek Batını düzeyde, türbeyi ziyaret eden kişinin manevi gelişimine katkıda bulunuyor ve kutsalın alanıyla temas kurma arzusuna da yardımcı oluyordu.



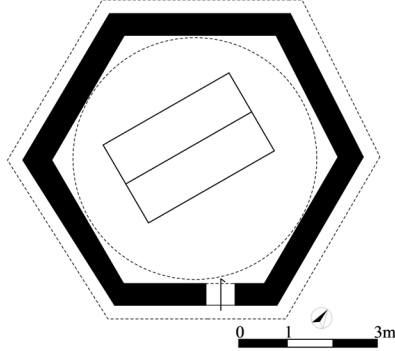
**Fotoğraf 3-4:** Karaca Ahmet Sultan Türbesi. Türbe Girişinin Önündeki Delik ve Türbeye Bırakılan Kıyafetler (2020).

#### 4. Plan ve Mimari Özellikler

Anadolu türbe mimarisinde tipoloji gövdenin formuna göre yapılmaktadır<sup>5</sup>. Gövdesinin formuna göre altıgen planlı türbeler grubunda yer alan Karaca Ahmet Sultan Türbesi, bir kubbe ile örtülüdür. Kesme, kabayonu taş, mermer, devşirme taş ve tuğla ile inşa edilmiş olan türbenin duvarları sonradan kireç badana ile boyanmıştır. Sekizgen kasnak sıvalı ve boyalı olduğu için inşa malzemesi görülememektedir. Örtü dıştan ahşap konstrüksiyonlu kırma bir çatı ile kapatılmıştır. Çatının tepe noktasında hilal şeklinde bronz bir alem yer almaktadır.

Türbenin girişi güney cepheden sağlanmaktadır. Basık kemer ve söveler mermerdir. Kemerin üzerinde iki adet daire şeklinde rozet, kabartma olarak işlenmiştir. Rozetler dışında ne olduğu tam olarak anlaşılmayan bir hayvan motifi hemen kemer başlangıcında yer almaktadır. Sövelere ise birer palmet motifi işlenmiştir. Basık kemerin üstünde bulunan mermer levha tam giriş açıklığının üzerinde değil, bir miktar batıya doğru yerleştirilmiştir. Levha üzerindeki figürlü bezeme yine kabartma

teknğinde verilmiştir. Kompozisyonda bir hayat ağacı etrafında ayna usulü simetrik olarak yerleştirilmiş iki tavus kuşu yer almaktadır. Tavus kuşları, aralarında yer alan ağacı tutar şekilde betimlenmişlerdir.



**Çizim 1:** Karaca Ahmet Sultan Türbesi. Plan.



**Fotoğraf 5-6:** Karaca Ahmet Sultan Türbesi (13.09.2014).



**Fotoğraf 7:** Karaca Ahmet Sultan Türbesi (13.09.2014).



**Fotoğraf 8-11:** Karaca Ahmet Sultan Türbesi (13.09.2014).

Altıgen prizma gövdeli türbe, pandantif geçiş unsurları ile sekizgen kasağa oturan bir kubbe ile örtülüdür. Yapının iç duvarları, geçişler, kasağın ve kubbe sıvalı ve boyalıdır. Duvarların alt kısmı ise fayansla kaplanmıştır. Duvarlarda ya da kubbe de herhangi bir bezeme ögesi yoktur.



**Fotoğraf 12:** Karaca Ahmet Sultan Türbesi. Giriş Açıklığı Üzerindeki Bezeme (2020).



**Fotoğraf 13-15:** Karaca Ahmet Sultan Türbesi. Kubbe Geçiş Unsurlarından Detay ve Türbedeki Sandukalar (2020).

Türbe içinde iki sanduka bulunmaktadır. Her iki sanduka da mezar şahidesi yoktur. Bu durum, türbede yatan kişilerin kimliklerinin netlik kazanmasını engellemektedir. Kaynaklarda sandukalardan birinin Karaca Ahmet'e diğerinin de annesine ait olduğu belirtilmektedir (Kılıç-Altuncu, 2017: 774; Uşak, 2007: 222;). Bölge halkı arasında da bu kişilerin; Karaca Ahmet Sultan'ın kızı ve annesi, oğlu ve kendisi, eşi ve annesi olduğu yönünde görüşler bulunmaktadır, fakat doğruluğu bilinmemektedir. Türbenin içinde, doğu duvarında bir el izi bulunmaktadır.

Selçuklu dönemi türbeleri, genellikle gövde formlarına göre gruplandırılmaktadır (Arık, 1969: 57-119; Aslanapa, 1991; Önkal, 1992). Erken dönem Osmanlı türbe mimarisinde gövde formlarında bazı değişik örnekler görülmekle beraber Selçuklu'da görülen plan tipleri de uygulanmaya devam etmiştir (Daş, 2007: 287-298). Karaca Ahmet Sultan Türbesi altıgen planlıdır. Anadolu Selçuklu döneminde, poligonaldeli türbe örneklerinin kare prizma gövdeli türbe örneklerinden daha fazla sayıda inşa edildikleri görülmektedir (Önkal, 1992: 453). Kare prizma gövdeli türbeler, erken Osmanlı türbeleri içinde en kalabalık grubu oluşturur (Daş, 2007: 287-289).

Erken dönem Osmanlı türbe mimarisinde Selçuklu türbelerinin bazı özellikleri yaşamaya devam ederken, bazı özellikleri yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Örneğin Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nin mumyalık katı yoktur. Mumyalık katı, Anadolu'da, Osmanlı öncesi inşa edilen türbelerin vazgeçilmez unsurlarından biridir (Arık, 1969: 57-119). Mumyalık katı, Beylikler döneminden itibaren ortadan kalkmaya başlamıştır (Daş, 2007: 299-301; Önkal, 1992: 732-738). Erken Osmanlı döneminde mumyalık katının ortadan kalkması oturtmalığa olan ihtiyacı da azaltmıştır (Daş, 2007: 302-305). Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nin de oturtmalığı yoktur.

Selçuklu dönemi türbelerinde en yaygını tromp olmak üzere pandantif ve Türk üçgenleri kubbe geçişlerinde kullanılmaktaydı (Önkal, 1992: 462). Erken dönem Osmanlı türbelerinde Selçuklu'dan farklı olarak kubbe geçişlerinde pandantif kullanımı daha yaygındır (Daş, 2007: 325-334). Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nde de geçiş unsuru olarak pandantif kullanılmıştır.

Beylikler döneminden itibaren, Batı Anadolu'daki beylikler ile Osmanlı türbelerinde külah ortadan kalkmaya başlamış, yarım küre şekilli kubbe dıştan da görülebilir hale gelmiştir<sup>6</sup>. Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nin de külahı yoktur ve sonradan kubbesi dıştan ahşap konstrüksiyonlu kırma bir çatı ile kapatılmıştır.

Anadolu Selçuklu döneminde, kesme taşın diğer malzemelere oranla daha sık kullanıldığı görülmektedir (Önkal, 1992: 465). Erken Dönem Osmanlı türbelerinde en sık kullanılan duvar örgüsü türü, taş ve tuğlanın dönüşümlü olarak kullanıldığı almaşık örgüdür<sup>7</sup>. Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nin duvarlarında kesme, kabayonu, mermer gibi taş cinsleri kullanılmıştır.

Kirpi saçak, 14 ve 15. yüzyıllarda almaşık örgülü duvar tekniğine sahip yapılarda (Demiralp, 1999a: 107-108; Ünal, 1999a: 1030-131), profilli silmeli saçaklar ise taş ve mermer kaplamalı yapılarda (Arel, 1970: 82-96; Demiralp, 1999b: 105-106; Ünal, 1999b: 39-41) görülmektedir. Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nde gövde ile kasnak arasında düz ve dış bükey pahlı silmeli saçakta yer yer sonradan yapılan çimento içerikli sıva izleri görülmektedir.

Türbelerin mescit ve mumyalık mekanlarını aydınlatan ve hava değişimini sağlayan pencereler, her dönemde yapıların önemli unsurlarından biri olmuştur. Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nin duvarlarında pencere yoktur.

Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nin giriş açıklığı dışa taşıntı yapmayan, basık kemerli basit bir açıklık şeklindedir. Söve ve kemer mermerdir. Erken Osmanlı dönemi türbelerinde giriş açıklıkları, dikdörtgen şekilli, sivri ya da basık kemerlidir. Bu dönem türbelerinde giriş açıklığı sövelerinin, ağırlıklı olarak, mermer veya kesme taşla inşa edildiği dikkati çekmektedir (Daş, 2007: 312-319).

Türbedeki sanduka, mumyalık katı olmadığı için doğrudan doğruya mezarın üzerine yerleştirilmiştir. Sandukanın baş ve ayakucunda herhangi bir şahide yoktur.

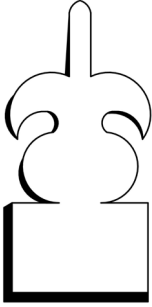
## 5. Tescil Durumu ve Onarımları

Karaca Ahmet Sultan Türbesi tescilsizdir (Uşak, 2007: 222). Türbenin iç duvarları sıvanmış ve boyanmış, duvarların alt kısmı ise fayanslarla kaplanmıştır. Dış duvarlarda da boya izleri yer almaktadır. Kubbe ise dıştan ahşap konstrüksiyonlu bir çatı ile örtülmüştür. Türbenin hangi dönemlerde onarımlar gördüğü, yapılan ekleme ve onarımların hangi tarihlerde gerçekleştiği yönünde herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

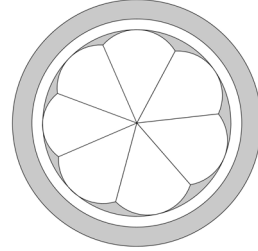
## 6. Süsleme Özellikleri

Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nde süslemeye çok fazla yer verilmemiştir. Türbede bezeme giriş kapısı söveleri, kemeri ve üzerinde bulunmaktadır. Geometrik, bitkisel ve figürlü süslemeler mermer üzerine kabartma tekniğinde verilmiştir.

Sövelerde yer alan palmet motifi, kaide tarzı birer dikdörtgen form üzerinde tek olarak betimlenmiştir. Kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte palmetin, Sümer, Mısır, Asur'da daha sonra Grek ve Roma süslemeciliğinde kullanıldığı bilinmektedir. İslam sanatında 11. yüzyıldan başlayarak gelişen palmet, Büyük Selçuklu, Zengi ve Eyyubi eserlerinde karşımıza çıkar<sup>8</sup> (Mülayim, 1984: 145). Palmet motifi, Türk sanatında taş, çini, kalemşi, ahşap gibi farklı malzemelerle çeşitli yapıların süsleme repertuarlarında sıklıkla kullanılmıştır.



**Çizim 2:** Karaca Ahmet Sultan Türbesi. Kapının Sövelerinde Yer Alan Palmet Motifi.



**Çizim 3:** Karaca Ahmet Sultan Türbesi. Kapının Kemerinde Yer Alan Rozet.

Palmet motifi işlendiği yere göre tek ya da başka motiflerle birlikte kullanılmaktadır. Tek palmetin pano ve madalyon içinde yer aldığı Beylik dönemi yapıları arasında Niğde Sungur Bey Camii doğu cepheindeki giriş eyvanının güney duvarında (Bakırer, 2000: 73-84; Görür, 1999: Levha 191a; Özkarcı, 2001: 50-72), Taşkın Paşa Medresesi taçkapısında (Çiftçioğlu, 2001: 17-22; Görür, 1999: Levha 213a), Karaman Hatuniye Medresesi güneydoğu köşe odasının kapı kemerinde (Görür, 1999: Levha 85a; Kuran, 1969: 216-217; Ögel, 1958: 115-119; Sözen; 1970: 140-144), güneybatı köşe odasının üst pencere kemer kilit taşında (Görür, 1999: Levha 89b), Taşkın Paşa Türbesi taçkapısında (Çiftçioğlu, 2001: 17-22; Görür, 1999:

Lehva 242, 245a), Karaman İbrahim Bey Türbesi taçkapısında (Görür, 1999: Levha 159a, 160b, 161b), palmet motifi ayrıca Karamanoğlu yapılarından Ermenek Sipas Camii mihrabında (Görür, 1999: Levha 14a-b), Karaman Hatuniye Medresesi giriş kapısının iki yanındaki kartuşlarda ve Aksaray Ulu Cami güney duvar eksenindeki kemerin altında (Görür, 1999: Levha 74a; Kuran, 1969: 216-217; Ögel, 1958: 115-119; Sözen; 1970: 140-144); Menteşeoğlu eserlerinden Milas Firuz Bey Camii mihrabın üstündeki taçlarda (Görür, 1999: Levha 284a; Özbek, 134-136, Res. 138, 144) ve Balat İlyas Bey Camii mihrabının tepeliğinde (Durukan, 1988; Görür, 1999: Levha 315b, 316a; Güney, 1998: 34-37; Ural, 1997: 88-93); Hamitoğulları yapısı Korkuteli Alaeddin Camii batı taçkapısında (Çaycı, 2004: Res. 6; Görür, 1999: 435, Levha 329b) karşımıza çıkmaktadır<sup>9</sup> Eretnaoğlu (Görür, 1999: Levha 191a) ve Karamanoğlu (Görür, 1999: Levha 85a, 89b, 157a, 159a, 160b, 161b, 242, 245a) yapılarında yoğun olarak uygulanmış pano veya madalyon içinde ya da serbest tek palmetten oluşan kompozisyon, Anadolu Selçuklu ve Erken Osmanlı dönemi yapılarında görülmemektedir (Görür, 1999: 435).

Süsleme sanatında dairesel formda oluşturulmuş ve çoğunlukla yüzeysel olarak işlenmiş süsleme unsurları için rozet/madalyon terimi kullanılmaktadır<sup>10</sup>. Benzer süsleme programına tabi tutulmuş fakat form olarak yarım küre şeklinde biçimlendirilmiş şekillere de kabara denilmektedir (Hasol, 2008: 230; Sözen-Tanyeli, 2011: 152, 194, 261). Anadolu Türk dönemi taçkapılarında sövelerde ya da kemerlerde sıklıkla tercih edilen rozetlerin benzerleri<sup>11</sup>, Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nin giriş açıklığının basık kemeri üzerinde de yer almaktadır. Kemerin ortasında yer alan daire şeklindeki rozette çarkifelek; kemerin batı kesimindeki dairesel rozet ise ışnsal silmelerle güneş diski şeklindedir<sup>12</sup>.

Rozet ya da madalyon olarak isimlendirilen desenler çoğunlukla sonsuzluk hissi veren merkezsel desenlerdir (Yaman-Önkol Ertunç, 2019: 129). Ögel, madalyonlarla ilgili güneş diskleri ve kozmolojik manalara işaret etmektedir (Ögel, 1994: 83). Daire şeklinde tasarlanan bu rozetlerin örneklerinde, bitkisel, geometrik ya da her iki desen türü uygulanmaktadır (Mülayim, 1983: 88). Rozet ve kabalar, tek merkezli bir şema gösterebilir de içlerinde verilen motiflerle birlikte sonsuzluk hissi vermektedir (Yaman-Önkol Ertunç, 2019: 131). Sonsuzluk prensibinde dengeli bir devamlılığı olan geometrik süslemeler tasavvufi açıdan “devir” olarak değerlendirilmiş, devir felsefesi Selçuklu sanatı eserlerinde evren ve onu yaratan Allah'ın sembolleri olarak Anadolu sanatında uygulanmıştır (Çaycı, 2017: 228-235; Yaman-Önkol Ertunç, 2019: 131). Kaynaklarda geometrik düzenlemede görülen bu dönüş hareketinin yani dairelerin Allah'ın sembolü (Karamağaralı, 1993: 258) ve sonsuzluk hissiyatını yansıtmalarının ötesinde kabaların “gök kubbe”yi, madalyonların da güneşi sembolize ettiği yönünde görüşler bulunmaktadır (Ögel, 1966: 94).

Beylikler dönemi taş süslemesinde çok yoğun görülme de, figürlü süsleme gerek düzenleme, gerekse kompozisyon olarak Orta Anadolu'daki örneklerde

Anadolu Selçuklu etkilerini sürdürmektedir. Eratnaoğulları ve Menteşeoğulları yapılarında taş süslemede figürlü süsleme görülürken, Saruhanoğulları, Aydınoğulları ile Hamitoğulları beyliklerinde ve Erken Osmanlı dönemine ait örneklerde yer almamaktadır (Görür, 1999: 479).

Türbenin girişinin üst kesimine dikdörtgen şekilli bir mermer levha yerleştirilmiştir. Bu levha üzerinde karşılıklı işlenmiş iki tane tavus kuşu bulunmaktadır<sup>13</sup>. Tavus kuşlarının arasında bir hayat ağacı vardır ve her iki kuş iki ayakları ile bu ağacı tutmaktadır. Birbirine dönük halde işlenmiş tavus kuşları ebedi hayat ve ölümsüzlükle ilişkilendirilmiştir.

Burada bulunan figürlerin, Karaca Ahmet'in şifacı kimliğine, hekimliğine de atıfta bulunulduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Söz konusu figürlerin bulunduğu levha ise muhtemelen öncesinde farklı bir noktada bulunmaktayken günümüzde kapının üzerine kemerle konumu dikkate alınmadan gelişigüzel bir şekilde yerleştirilmiştir. Bizans dönemi olması muhtemel devşirme mimari plastik, sonsuzluğu simgeleyen tavus kuşu motifi tıbbi bir malzeme olarak kullanılan kenger bitkisi ile birlikte yukarıda da belirtildiği üzere Karaca Ahmet'in hekim kimliğine vurgu yapmak için başka bir yapıdan bu yapıya taşınmış olmalıdır<sup>14</sup>.



**Çizim 4:** Karaca Ahmet Sultan Türbesi. Kapının Üzerindeki Tavus Kuşu ve Hayat Ağacı Motifleri.

Sülüngiller familyasından olan tavus kuşunun kökeni Hindistan olarak gösterilir. Cennet kuşu olarak da tanımlanan tavus kuşu, Türklerde alakuş, gelin kuşu ya da Tanrı kuşu olarak bilmektedir. En dikkat çekici olan özellikleri rengarenk kanatları ve başındaki sorgucudur. Şiirlere de konu olan tavus; iffet, renk, gösteriş, ihtişam, güzellik, itibar, kendinin beğenme ve böbürlenme sembolüdür. Divan şiirinde öncelikle güzelliğiyle bilinir (Ceylan, 2011: 184-185; Ceylan, 2015: 228; Öner, 2008: 559, 573; Pala, 2008: 443). Hazreti Adem'in yasak elmayı yemesine sebep olduğu için cennetten kovulduğu hikâyesi de şiirlerde yer bulmuştur (Güneş, Yeşil, Öğreten, 2019: 254-256; Öztürk, 2004: 12-13). Ayrıca Hazreti İbrahim'in mutmain olması için kesilmesi emredilen dört kuştan biridir (Akın-Akın-Ayverdi, 2016: 92; Bayram, 2010:



907; Ceylan, 2011: 184). Tavus kuşu<sup>15</sup> güzellik, itibar ve şerefın simgelemektir (Çoruhlu, 2002: 152-153).

Tavus kuşları pagan kültürlerde yok edilemez bedeni ile dirilişin bir sembolü iken İsa'nın takipçilerine bu özelliği ile kurtuluşu, diriliş ve sonsuzluğu Hristiyanlık ikonografisinde de kullanmıştır. Aristoteles ve Pliny, tavus kuşunun vücudunu koruma ve çürümeme yeteneğinden bahsetmektedir. Tavus kuşu güzel kuyruk tüylerini kıştan önce kaybeder ve baharda tekrar büyütür ve böylece ölümlerin dirilişinin sembolü haline gelir. Roma İmparatorluk ikonografisinde, tavus kuşları, Roma İmparatoriçelerinin ruhlarına cennette eşlik eder (Aladaşvili, 1977: 219; Habas, 2018: 112, Fig.15; Korkut, 2019: 803; Parman, 1993: 387-413).

Tavus kuşlarının arasında yer alan hayat ağacı motifi bir haşhaş bitkisidir. Haşhaş bitkisi tıpkı nar gibi içindeki tanelerin çok oluşundan sonsuzluğu, bereketi, bolluğu; tanelerinin sonsuz oluşu nedeniyle ayrıca evreni temsil etmektedir. Haşhaş (*Papaver somniferum* L.), yağlı tohumlar içerisinde değerlendirilebildiği gibi aynı zamanda dünyanın en eski tıbbi bitkilerinden biridir (Beydiz, 2018: 105; Öztürk, 2008: 42-44; Taşlıgil, 2018: 164-165)<sup>16</sup>. Haşhaş/Haşgeş (*Papaver somniferum* L.), Gelincikgiller (*Papaveraceae*) familyasından, tek yıllık ve kazık köklü bir bitki olup 80-170 cm arasında boya ulaşan stratejik değeri haiz önemli bir tıbbi bitkidir. Dünyadaki *Papaver* cinsinden 110 türün 36 tanesi Anadolu'da doğal olarak yetişmektedir (Baydar, 2009: 246; İpek, 2011: 1; Santella, 2007: 16). Olgunlaşmış haşhaş kapsüllerinden elde edilen ve haşhaşla özdeşleşmiş olan afyon ise ilaç sanayinin en önemli hammaddelerindedir. Kelime olarak afyon, dilimize Farsça *afyün* kelimesinden geçmiştir (Baktır, 1988: 442). Tavus kuşu figürleri ile birlikte hayat ağacı simgeselliğindeki haşhaş motifi, Karaca Sultan Ahmet'in hekimliği ve şifacı kimliğini simgeliyor olmalıdır.

Dünya üzerindeki farklı kültürlerde olduğu gibi Türk mitolojisi ve kültüründe de sıkça rastlanılan nar, insanlık tarihinde tıpkı haşhaş gibi her türlü doğum, büyüme ve çoğalma fikrinin sembolü, bolluk ve bereketin temsili ve dini açıdan da kutsal cennet meyvesi olarak görülmüştür. Mitolojiye ait konuların, sembollerin Türk resim sanatının her döneminde defalarca sanatçılar tarafından ele alınıp, farklı tarzlarda yorumlanarak eserlere dönüştürüldüğü görülmektedir. Soma Damgacı Camii (onarım 1872) (Kuyulu, 1988: 67-68), Sığırtmaçlı Köyü Merkez Cami'nde (18.yy) (Görür, 2013: 343-352), Acıpayam Yazır Köyü Cami'nde (1802) (Yurtsal, 2009: 106-114) kalemşi olarak; ayrıca nar motifli mezar taşlarında (Tanık, 2017: 223-225; Tüfekçioğlu-Gündoğdu, 2016: 183; Yıldırım, 2013: 311, 316, Res. 10, 12); dokuma sanatında (Arık, 2009: 584-589, Res. 2-3, 6-7; Gürsu, 1988: 164; Öz, 1951: 197); sikkede (Arık, 2009: Res. 1); mitoloji ve masallarda, halk inanışlarında (Cerrahoğlu, 2012: 643-651; Şenocak, 2015: 79-99), çağdaş resim sanatı (Büyükkol, 2020: 109) gibi farklı alanlarda sıklıkla tercih edilen bir motif olmuştur<sup>17</sup>. Nar, haşhaş gibi çekirdekli ve taneli meyvelerin birer tohum olmaları nedeniyle başlangıcı ve neslin sürekliliğini simgelediği düşünülmektedir (Gültekin, 2008: 9). Kaynaklardaki bilgilere dayanarak,

nar gibi taneli yapıya sahip olan ve bereket sembolü olarak bilinen haşhaş bitkisinin ayrıca bu bitkiyi kullanan insanlara uyku hali verdiği de bilinmektedir (Karamağaralı, 1982: 466).

### 7. Kuş Figürünün İkonografisi ve Sanat Eserlerindeki Örnekleri

Tarih boyunca kuşlara çeşitli simgesel anlamlar yüklenmiştir<sup>18</sup>. Kuşlar, Türk mitolojisi ile anonim halk efsanelerinde ve Doğu mitolojisi içerisinde de sıkça işlenmiştir. Kuşlar, erdem, yücelik, refah, mutluluk, kudret hakikat gibi değerleri temsil ederlerken ayrıca rakip, aşık, sevgili, ilahi sevgili gibi unsurları da ifade etmişlerdir. Fars ve Arap kültüründen etkilenen divân edebiyatında, kuş herhangi bir türü belirtilmediğinde genelde tayar (arp.) ve mürg (fr.) şeklindeki karşılıklarıyla kullanılmıştır. Bu kullanımların şairin anlam ve anlatım zenginliğine ulaşmaya çalışması kadar anlatımı kolaylaştırdığı için tercih sebebi olduğu yorumu yapılabilir (Akin-Akin-Ayverdi, 2016: 83; Güneş-Yeşil-Öğreten, 2019: 241).

Kuş figürü, Antik Mısır uygarlığından beri ruhun simgesi olagelmıştır (Hall, 1991: 48). Güvercin Hristiyanlıkta Kutsal Ruh'un simgesidir (Hall, 1991: 109). Roma ve Bizans dönemine ait pek çok yapıda taş, mozaik ya da freskolarda kuş figürlerine yer verilmiştir. Örneğin; Metropolis resepsiyon salonu mozaikleri üzerinde de balık figürleri ile birlikte güvercin, keklik, sülün gibi kuşlarda betimlenmiştir (Yıldırım, 2016: 190-191). Nymphaion (Kemalpaşa) yakınlarında bir Roma villasının mozaiklerinde çeşitli kuş figürleri ile birlikte tavus kuşu da işlenmiştir (Tok-Talaman-Atıcı, 2013: 73-74, 76, Çiz.2, Res. 27, 42, 42a). Aziz Polyuktos Kilisesi impost sütun başlığında, niş ve kemerde (Maktal Canko, 2017: Şek, 6, 8-9). Kahramanmaraş, Malatya ve Taşucu Amfora Müzesindeki rölikerlerden Rölük 3'te çiçek motifleri ile birlikte iki tavus kuşu işlenmiştir (Aydın, 2007: 131, 135-136, Res. 5-6). Paphlagonia Hadrianoupolis'i Hamam A ve A Kilisesi Mozaikleri'nde çeşitli hayvan figürleri ile birlikte tavus kuşu da betimlenmiştir (Patacı, 2011: 16-17, Res. 37). Van Ahtamar Kilisesi dış cephesi üzerinde yer alan tavus kuşu dışındaki kuğu, suna, küçük yırtıcılar, kartal, kerkenez, beç tavuğu, horoz, keklik, bildircin, toy kuşu, martı, güvercin, kumru ve karganın Van Gölü Havzası'nda yaşayan kuş türlerinin olduğu görülür (Buğrul, 2019: s. 483-484; İpşirlioğlu, 1994: Foto.20; Sarafian - Köker, 2010: 129-159;). Tigran Honants Kilisesi'nin cephelerinde horoz ve tavus kuşu figürleri münferit olarak yerleştirilmişlerdir (Korkut, 2019: 805; Foto. 10). İznik Elbeyli mezar yapılarındaki duvar resimlerinde de tavus kuşu betimlemeleri bulunmaktadır (Altın, 2010: Çizim 2, Res.3, 4, 14).

Orta Asya Şaman kültüründe sıklıkla karşılaşılan gökten gelen kuşlara simgesel anlamlar yükleme geleneği, İslam prensiplerine ters düşse de Anadolu İslam toplumlarında sürdürülmüştür. İslam'ın Şii mezhebinin Türkiye'deki kolu olan Alevilerin mitolojisi kuşa dönüşen din büyükleri ile doludur. Hacı Bektaş Veli şahin ve güvercin; Abdal Musa ve Pir Sultan Abdal, güvercin kılığına girebiliyorlardı. Ahmet Yesevi turna, Sarı İsmail doğan, Baba Resül geyik ve güvercine dönüşebiliyordu

(Alkan, 2005: 127-128). Bu metamorfozlar din adamlarının mucizeleri olarak nitelenebilir. Güvercin kılığına giren Baba Resül, bu mucizeyi görenlerin Müslüman olmasına yol açmıştır. Barış zamanlarında güvercin olan Hacı Bektaş Veli savaşmaya şahin biçiminde gitmiştir (Alkan, 2005: 127).

Yezidi inancının<sup>19</sup> merkezinde Tanrı ile birlikte O'nun yarattığı yedi melek ve bu melekleri idare eden Melek Tavus bulunmaktadır. Yezidi kozmolojisine göre Melek Tavus, Adem'in yaratılışından sonra Adem'e secde etmeyi reddeder, ancak bu reddediş onun Tanrı'ya olan bağlılığındandır. Geniş anlamda İslam'ın benimsediği bir cennet kuşudur. Yelpaze şeklinde kuyruğu (üzerinde tüm renkleri bir araya getirdiğinden) doğayı yansıtmaktadır. Tavus kuşunun kuyruğunu açması, neyi var neyi yok hepsini açığa vurup göstermesi yani gerçeği yansıtmaları şeklinde yorumlanır. (Ersoy, 2000: 68; Öz, 2007: 21; Saraç-Yayan, 2019: 303-304). Yezidilik'te kutsal ve her şeyin yaratıcısı durumundaki "Melek Tâvus" horoza benzer şekilde tasvir edilmiştir (Oktik-Nas 2005; Özer, 2016: 7).

Bakara Suresi'nin 260. ayetinden ilham alınarak *Mesnevi-i Şerifte* dört kuş (kaz, tavus, karga ve horoz) ile ilgili şu değerlendirmelere yer verir: Bunlar insandaki dört huyun timsalidir. Kaz hırsa, horoz şehvete, tavus dünya mertebelerine, mansıplarına yani servet, süs ve ziynetlerine, karga da tul-i amele işaret etmektedir (Oral, 1954: 4).

İslamiyet öncesi ve sonrası Türk sanatında kuş figürleri, Orta Asya inançlarının oluşturduğu sembolizm ile birlikte dini ve sivil mimari örneklerinde taş, alçı ve çini gibi farklı malzemelerde bezeme ögesi olarak kullanılmıştır. Bezemede; siren, çift başlı kartal gibi doğaüstü fantastik kuşlarla birlikte su kuşları, avcı ve yırtıcı kuşlar ve tavus kuşu natüralist kuşlar olarak sıklıkla tercih edilmiştir. İster doğaüstü, ister natüralist olsun, kuşlar ya tek başlarına<sup>20</sup> ya da karşılıklı çift olarak betimlenmiştir<sup>21</sup>. Çift olarak betimlenen kuşların aralarında çoğunlukla bir hayat ağacı motifi bulunmaktadır<sup>22</sup>.

Yukarıda da belirtildiği gibi kuş figürü dünya medeniyetlerinde olduğu gibi Türk medeniyetinde de sıklıkla kullanılan bir obje olmuştur. İslamiyet öncesi Türk toplumları, kuşları ruhun simgesi olarak kutlu kabul etmişlerdir (Çeşmeli, 2015: 67-75; Çoruhlu, 2002: 151; Ülgen, 1994: 55). Oğuzlarda her Türk boyunun bir ongun kuşu bulunmaktadır ve bu kuşlara büyük önem verilmiş olup her kabile bir kuşu kendisi için bir sembol ve arma edinmiştir (Ögel, 1993: 32-33; 355-368). Bu amaçla sıklıkla tercih edilen kartal, hâkimiyet sembolüdür (Kafesoğlu, 1986: 286).

Dini ve edebi kaynaklarda da sıklıkla kuş figürleri ele alınmıştır. Kur'an-ı Kerim'de çeşitli ayetlerde (Özek, Karaman, Turgut, Çağırıcı, Dönmez, Gümüş, 2008: 10, 20, 27, 41, 159, 304, 345, 369, 370, 445, 564, 624), destanlarda, klasik Türk şiiri ve edebiyatında çeşitli kuş isimleri geçmekte ve bu varlıkların ibret verici yönleri, fiziksel özellikleri de örnek ve ilham verici olarak betimlenmektedir (Akalin, 1993: 17; Akın, Akın, Ayverdi, 2016: 83; Ceylan, 2003: 233-234; Doğan, 2015: 64, 194; Göner, 2020: 273-286; Güneş, Yeşil, Öğreten, 2019: 241).

Kuş figürlerinin sıklıkla kullanıldığı sanat dallarından biri minyatürlerdir. Risalelerde bahsedilen kuş hikâyeleri minyatürlerde detaylı olarak ele alınmıştır. Özellikle Adem ve Havva'nın cennetten kovuluş hikayelerinde tavus kuşu hemen tüm sahnelerde başrolde (And, 2010: 95; Ayvazoğlu, 1984: 24; Farhad-vd., 2009: 69, 99, 212;). Tavus kuşunun güzelliğinin, gururunun ele alındığı hikayeler Mevlana'nın *Mesnevi*'sinde de dikkat çekmektedir (Mevlana, 2004: 168). Resim sanatında Türkler; Maniheizm, Budizm ve İslamiyet olarak üç ayrı din çevresinde eserler meydana getirmiştir. Eski Türk resmi 8. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar bin yılı aşan tarihi ile dünyanın en eski sanat dallarından biridir. Anadolu'da Türk minyatür sanatının başlangıcına ait bilgiler azdır. Hayvan figürlerinin yer aldığı örnekler arasında British Library'de bulunan başlığı, yazarı ve tarihi gösterilmemiş albüm (16. yüzyıl?), *Acaib ül-Mahlukat, Garaib'ül Mevcutat, Hünername*'in II. (TSM. H.1524), *Falname*'de (TSM. H.1703) ve *Hümayunname*'yi (TSM. H.843) verebiliriz (And, 1990: 11-18; Aslanapa, 1993: 195-196; Manaz, 2004: 48).

Hat sanatında dini içerikli yazılarla birlikte betimlenen kuşlar genellikle tek ya da karşılıklı şekilde betimlenmiştir. Horoz şeklinde "Besmele" yazılı eserlerin örnekleri İstanbul Belediye Müzesi ve Ankara Etnografya Müzesi'nde sergilenmektedir (Aksel, 1966: 4128; Manaz, 2004: 48, Res.19). Yazı ile şekillenen bu kuşlar, koruyucu melekleri ve cennet kuşlarını simgelerler (Aksel, 1966: 4128-4129).

Taş süslemede genellikle kabartma tekniğinde kuş figürlerine rastlanmaktadır. Eretnaoğlu Beyliği'ne ait Niğde Sungur Bey Camii'nin doğu cephesindeki giriş eyvanının kuzey duvarındaki şeritlerden üstekinin ortasında, kıvrık dallara ayakları ile tutunan dikey yerleştirilmiş iki tavus kuşu görülmektedir (Görür, 1999: Levha 193b-194a). İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde 2465 Env. No. da kayıtlı Diyarbakır'dan getirilmiş bir taş üzerinde kuş, bağdaş kuran insan, tavus, kanatlı arslan figürleri verilmiştir (Öney, 1968b: 117, Res. 1a-b). Diyarbakır Kalesi'nde kartal ve şahin, Konya Kalesi'nde taş duvar üzerinde iki kartal, Konya Kale Kapısı'nda tek kartal, Divriği Camii çift başlı kartal, şahin, Denizli Ak Han taçkapısında iki kartal veya sungur, Karatay Han'da, Tercan Mamahatun Türbesi'nde Niğde Sungurbey Camii'nde, Afyon, Sivas ve Tokat mezar taşlarında, Urfa Harran kapı ve Niğde Hüdavent Hatun Türbesi'ndeki (Öney, 1969: 283-301, Res.2b, 3b, 4, 5b, 6, 8b, 9b, 10a, 12b, 13-14, 22, 23a taçkapıda; 1972: 139-152; Manaz, 2004: 49-50; Çal, 2011: 220-239; Beyazıt, 2017: 264-266) kuş figürleri bu gruptaki örneklerden bazılarıdır. Mardin Savurkapı (Sitti Radviye) Hamamı'nda külhan kısmında bulunan taşlar üzerinde birer tavus kuşu betimlenmiştir (Çetin, 2013: 180, Res. 9-10). İstanbul'da Çinili Köşk Ab-ı Hayat Çeşmesi'nde de ayna taşındaki bitkisel motiflerin ortasında yer alan tavus kuşu figürü dikkat çekmektedir (Eyice, 1993: 341). Süslemelerde kalem işi tekniği ile altın yıldız kullanılmıştır. Anadolu dışından, Tebriz Emir Nizam Evi'nin dış cephesindeki panolarda bitkisel motiflerle birlikte dört adet tavus kuşu işlenmiştir (Yariş, 705, Foto.30-31). Azerbaycan Ulusal Tarih Müzesi'nde yer alan, Azerbaycan Mingçeçvir'de ateş tapınağı sütun başlığı üzerindeki rölyefte tavus kuşları betimlenmiştir (Çetin, 2017b: Foto.4).

Alçı malzeme üzerinde görülen kuş figürlerinin en ünlüleri Beyşehir Kubad Abad Sarayı'ndadır. Kalıplama tekniğinde alçıdan yapılmış, nişli bir duvar rafında figürlü süslemeler, geometrik geçmeler, rozetler ile birlikte iki tavus kuşu figürü görülmektedir (Acıoğlu, 2015: 1-11, Res.1, 3-4; Öney, 1992: 83, 88). Yozgat Delice Köşkü, Konya Alâeddin Köşkü ve Turhal Gümüştop Zaviyesi'ndeki tavus kuşu motifleri benzer tarzdadır (Karaduman, 1995: 204; Sarre, 1989: 61; Yurdakul, 1969: 244-246).

Cami, medrese, mescit, kale ve saraylarda yer alan çinilerde de fantastik yaratıklarla birlikte natüralist kuş figürleri görülmektedir. Antalya Müzesi'nde Aspendos'tan gelen sır altı teknikli Selçuklu çinilerinde deniz kuşları ve güvercinler işlenmiştir (Aslanapa, 1966: 7, 19). Lüster teknikli Sahip Ata Camii mihrabındaki çinilerde ise bitkisel motifler, ejder, köpek figürleri ile birlikte kuşlarda kullanılmıştır (Arık, 2007: 104; Mimiroğlu, 2007: 463). Beyşehir Gölü'nde Kubad Abad Sarayı kıyısında yer alan Kız Kalesi'ndeki çinide bir dala karşılıklı olarak tutunan iki kuş figürü görülmektedir (Arık, 2000: 185). Kars Müzesi'nde bulunan Büyük Selçuklu dönemine ait lüster tabak üzerinde hayat ağacının iki yanında birer kuş figürü, Keşan Lüster tabak üzerinde de kuşlu hayat ağacı betimlemesi yer almaktadır (Çetin, 2017a: Foto.1, 18). Kars Müzesi'nde bulunan 12-13. yüzyıllara tarihlendirilen Büyük Selçuklu dönemine ait erzak küplerinden ilkinde de tavus kuşu figürlerine rastlanmaktadır (Çetin, 2017b: 385-386-Res.1-2, Çiz.1).

Kubad Abad Sarayı çinilerinde insan, çeşitli bitkiler ve hayvan figürleri ile birlikte kuşlara yer verilmiştir. Fantastik ve natüralist kuşlar, ya tek başlarına, ya çift olarak ya da hayat ağacı ile birlikte betimlenmiştir (Alsan ve Sezaver, 2020: 163, 166, Görsel 17; Arık, 2000: 87, 2007: 206-207; Meriçboynu, 1981: 213). Kubad Abad Küçük Saray'ın (Karatay Müzesi'nde) yıldız şekilli sır altı tekniğinde yapılmış çinisinde dallara karşılıklı tüneyen tavus kuşu motifleri bulunmaktadır (Arık, 2000; Alsan ve Sezaver, 2020: 163, Görsel 17). Sonsuz hayat ve cennet sembolü olan tavus kuşu renkli ve ihtişamlı kuyruğu ile çinilerde sıklıkla tercih edilmiştir. Tavus kuşları nar, haşhaş, palmiye dalı gibi soyut şekillerde görülen hayat ağacı motifinin iki yanında yer almaktadır (Arık, 1997: 147). Österreichisches Museum für Angewandte Kunst, Viyana, env.no: OR 788'de sır altı tekniğinde yapılmış tabağın (yaklaşık 1530) orta kısmında boyunu yere eğmiş yiyecek arayan mavi renkli bir tavus kuşu (Atasoy ve Raby, 1989: 207; Bingül, 2004: 72, Res. 33), Wallace Koleksiyonu, Londra, env.no: C 199'da sır altı tekniğinde geniş yassı kenarlı tabağın (yaklaşık 1585-90) orta kısmında çiçekler ve yapraklar arasında dişi bir tavus kuşu çiçek üzerinde otururken (Atasoy ve Raby, 1989: 254; Bingül, 2004: 73, Res. 34), Victoria and Albert Museum, Londra, env.no: C.2005-1910'da sır altı tekniğinde geniş yassı kenarlı tabağın (yaklaşık 1585-90) orta kısmında çiçekler ve yapraklar arasında oturan dişi bir tavus kuşu ağız hafifçe açık şekilde verilmişken (Atasoy ve Raby, 1989: 254; Bingül, 2004: 73, Res. 35), Musée National de Céramique, Sevr, env.no: MNC 15478'de sır altı tekniğinde geniş kenarlı tabağın (yaklaşık 1585-90) orta kısmında çiçekler ve yapraklar arasında

oturan dişi bir tavus kuşu iç içe iki daire ile sınırlanmıştır (Atasoy ve Raby, 1989: 254; Bingül, 2004: 74, Res. 36), Calouste Gulbenkian Foundation Museum, Lizbon, env.no: 781’de sır altı tekniğinde geniş kenarlı düz tabağın (yaklaşık 1585-90) orta kısmında çiçek açmış bir ağacın dallarına konmuş bir tavus kuşu dilimli ince bir bordür, kırmızı rengin hakim olduğu bitkisel bir bezemeli bir bordür ile çevrelenmiştir (Atasoy ve Raby, 1989: 355; Bingül, 2004: 74, Res. 37), Drout Montaigne Müzayedesinde sergilenen sıratlı tekniğinde tabakta (yaklaşık 1580) dört tavus kuşu vazoların çevresine yüzleri birbirine dönük olarak yerleştirilmiştir (Art d’orient Drout Montaigne, s.16; Bingül, 2004: 75, Res. 38), Calouste Gulbenkian Foundation Museum, Lizbon, env.no: 2247’de sıratlı tekniğinde yaprak dilimi kenarlı tabakta (yaklaşık 1575) mavi gövdeli iki erkek tavus kuşu işlenmiştir (Atasoy ve Raby, 1989: 315; Bingül, 2004: 75, Res. 39), Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Museum für Islamische Kunst, Berlin Dahlem, env.no: 99.97’de yer alan sır altı tekniğindeki derin kasenin (yaklaşık 1580-85) gövde kısmında biri dala tutunmuş diğeri yere basar şekilde verilmiş tavus kuşları yer almaktadır (Atasoy ve Raby, 1989: 362; Bingül, 2004: 76, Res. 40). Çinili Köşk Müzesi, İstanbul, env.no: 41, 1427’de sıratlı tabak (XVII. yüzyıl) da başını geriye çevirmiş bir tavus kuşu yer almaktadır (Bingül, 2004: 83, Res. 50; Tuncay, 1980: 12). Metropolitan Museum of Art, New York, env.no: 65.103’te yer alan sır altı tabakta (yaklaşık 1625-50) erkek bir tavus kuşunun tam ağzının önünde bir vazo vardır (Atasoy ve Raby, 1989: 281; Bingül, 2004: 84, Res. 51). Kars Müzesi’nde bulunan 12-13. yüzyıllara tarihlendirilen Büyük Selçuklu dönemine ait erzak küplerinde de tavus kuşu betimlemesine yer verilmiştir (Çetin, 2017b: 385-386). Museum of Islamic Arts in Cairo’da iki seramik süzgeç, Faculty of Archeology Museum in Cairo University-0012 ve Alexandria National Museum- 6106/13 yer alan süzgeçler üzerinde birer adet tavus kuşu motifi vardır (Kayın ve Behzad Ismaeel, 2017: 542-543, Foto.16-19).

Minai çinilerde; çoğu kez tahtın altında ve üstünde, sarayı ve cenneti sembolize eden tavus çifti görülür. Sasani sanatında hükümdarlıkla ilgili konularda gördüğümüz tavus, Hristiyan sanatında da cennet sembolü olarak kullanılır ve çoğu kez mezar taşlarında resmedilir. İslam sanatında ise taht tasvirlerinde ve saray çinilerinde kullanılan tavusun, sarayı cennetten bir köşe gibi tanımladığını söyleyebiliriz. Bazı minai seramiklerde tahta güç katan ve sultanı, sarayı, av partilerini koruyan, tılsımlı ve koruyucu etkisi olduğuna inanılan sfenks veya siren figürleri de konuya katılır (Öney, 2016: 64).

El sanatlarının özel örnekleri olan halı ve dokumalarda<sup>23</sup> da çeşitli kuş figürlerine rastlanmaktadır. Türk halı sanatında hayvan figürü Anadolu öncesi Hunlarda görülmektedir. Altaylarda 5. Pazırık Kurganı’ndan çıkarılan halı üzerinde insan figürleri ile birlikte hayvan tasvirleri de yer almaktadır. Anadolu Selçuklu dönemine ait günümüze ulaşan toplam on sekiz halıda hayvan figürü görülmemektedir. Günümüze ulaşabilen örnekler 14. yüzyıl başlarından itibaren görülmektedir. Küçük kare veya bazı eski örneklerde uzun altıgenlere kartal, horoz gibi üsluplaşmış hayvan figürleri basit

bir şekilde sıralanmıştır (Çoruhlu, 1996: 227-229; Manaz, 2004: 51-52). 14. yüzyılın sevilen ve rağbet gören halılarının en sevilen kompozisyonu, bir ağacın iki tarafına yerleştirilen kuşlardır. 15. yüzyılda ise 14. yüzyıl figürleri zenginleşerek devam eder. 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar devam eden beyaz zeminli Uşak halılarından bir grup, “kuşlu halılar” adıyla tanınmaktadır (Deniz, 2000: 36, Res. 20; Manaz, 2004: 52, Res. 23; Yetkin, 1991: 22-57; 1995: 19-20). Niğde Sungurbey Camii’nde bulunmuş olan halıda çift başlı kartal motifi (Çelik, 2010: 45-59), Bakü Halı Müzesi’nde bulunan Azerbaycan zili dokuma (19. yüzyıl) üzerinde ise tavus kuşları betimlenmiştir (Çetin, 2017b: Foto.3). Günümüz popüler duvar halılarında da tavus kuşu motifi tercih edilmektedir (Öztürk, 2019: 96-98, 100-102, görsel 3-5).

Türk maden sanatında kullanılan başlıca madenler gümüş, bakır, tunç ve pirinçtir. Demir ve çelik daha çok silah, zırh ve alet yapımında kullanılmıştır. Selçuklu ve Osmanlı döneminde altın ve gümüşten gerek ziynet eşyaları, gerek tas, tepsi, ibrik, maşrapa, şamdan, buhurdan gibi günlük yaşamda kullanılan eserler yapılmıştır. Altın ve gümüş örnekler genellikle saray ve çevresi tarafından ısmarlanmıştır (Manaz, 2004: 50-51). Selçuklu döneminde hayvan figürü madeni eserlerin süslemesinde genellikle frizlerin ya da madalyonların içinde yer alan hayvan figürleri bazen natüralist bazen de stilize bir üslupla tasvir edilmiştir (Aslanapa, 1993: 333-335; Erginsoy, 1978: 56-60; Manaz, 2004: 51, Res. 21). Tavus kuşu, kartal, harpi, sfenks, grifon gibi hayvanlar genellikle madalyonlar içinde yer almıştır. Bu figürler tek olabildikleri gibi sırt sırta veya yüz yüze tasvir edilmiş arma karakterinde simetrik iki hayvan figürü görülür. Osmanlı maden sanatında Selçuklu devrinden farklı olarak figürlü kompozisyonlara nadiren rastlanır (Erginsoy, 1993: 344-353). Kullanılan motifler üç, dört yapraklı yoncalar, rozetler serpiştirilmiş Çin bulutları, kıvrık dallar ile zengin kompozisyonlar oluşturulmuştur. 16. yüzyıl sonundan başlayıp 17. yüzyılda da devam eden iki bezeme görülür. Bunlar rumi-palmet süsleme ile rumi-palmet ve hatayilerle zenginleşen bezemedir (Yılmaz, 1999: 230-231). 18.-19. yüzyıl eserlerinde 17. yüzyıl sonlarında başlayan Avrupa etkili süslemeler görülür (Erginsoy, 1993: 361; Manaz, 2004: 51, Res.22).

Cam sanatında kuş figürü bazen ürün üzerinde bezeme şeklinde verilmiş bazen de koku ve kolonya şişeleri kuş şeklinde yapılmıştır (Bayramoğlu, 1996: 72; Küçükerman, 1985: 168-172). Günümüz modern cam resimlerinde de kuş figürleri kompozisyonlarda yer almaktadır. Hasan Özcan’a ait cam altı resim örneğinde siyah bir fon üzerinde çiçek motifleri ile birlikte tavus kuşu betimlenmiştir (Yılmaz-Küçükşahin, 2017: 176, Res. 7).

Anadolu Selçuklularda ahşap işçiliği 13. yüzyılda bir üslup olarak belirginleşmiştir. Bu dönemde ahşap süsleme minber, kapı pencere kapakları, rahle, kürsü, tavan kirişleri ve sütun başlıkları gibi mimari öge ve liturjik objelerde kullanılmıştır. Ceviz, elma, armut, abanoz, gül, sedir gibi ağaç türleri ile künde-kari, düz satırlı ve yuvarlak satırlı derin oyma, kabartma, eğri kesim, kafes gibi

tekniklerle objeler oluşturulmuştur. Süslemelerde çoğunlukla geometrik ve bitkisel öğeler yaygındır. Girift bezemeler arasında nadir olarak insan ve hayvan figürleri uygulanmıştır. Osmanlı ahşap sanatında geometrik ve bitkisel motifler kullanılmış, figürlü süslemeye yer verilmemiştir. Bununla birlikte ahşap üzerine kuş figürlerinin boya ile yapıldığı örnekler mevcuttur. Topkapı Sarayı'nda bulunan Derviş Hasan Eyyubi imzalı bir yazı çekmecesinin kapağında kuş figürü vardır<sup>24</sup> (Ersoy, 1993: 5-7; Kerametli, 1962: 5-10; Manaz, 2004: 52-54; Renda-Erol, 1980: 34; Yücel, 1977: 64).

Antik Roma mitolojisinde ve Avrupa resim sanatında tavus kuşu motifi sıklıkla kullanılmıştır. Rokoko üslubu sanatçılarından François Boucher'in *Festin de l'empereur de Chine*, TÜYB, 40x64 cm, 1742, Musee des Beaux, Besançon'daki tabloda Çin imparatorunun pikniği betimlenmiş ve bir masa üzerinde, Çin simgeleri sözlüğüne göre saygınlığı, güvenilirliği temsil eden kötülükleri uzaklaştıran bir anlama sahip olan tavus kuşu figürü yerleştirilmiştir (Yılmaz-Canbolat, 2019: 31, Şek.10). Barok tarzın önde gelen isimlerinden Flaman ressam Peter Paul Rubens'in *Hera ve Argos* (1617/1634) ve *The garden of Eden with the fall of man* (1615) adlı tablolarında tavus kuşu sahnenin baş kahramanlarından biridir (artsandculture.google.com).

Cumhuriyet dönemi sanatçılarından Fikret Otyam'ın 2003 yılında yaptığı tuval üzerine yağlıboya tabloda öndeki kadın figürünün arkasında tavus kuşu motifi betimlenmiştir (Yılmaz-Küçükşahin, 2017: 175, Res.6).

Kuşlarla ilgili bir diğer çalışma onlar için tasarlanmış barınaklardır. Kuş evi, serçe evi, kuş köşkü gibi adlar alan bu barınaklar, ev, cami, medrese gibi yapıların rüzgar ve yağmurdan korunaklı, çatıya yakın köşelerine yapılmıştır. Bu barınaklar Klasik Osmanlı döneminden 19. yüzyıl sonlarına kadar uygulanmıştır (Akalin, 1983: 151; Barışta: 1999: 477-478; Manaz, 2004: 50; Önge, 1977: 87).

Tavus kuşu, Principatus Dönemi Roma imparatorlarına ait yeme-içme alışkanlıklarında da yer almaktadır. Principatus Dönemi imparatorları arasında en etkileyici ve zengin sofraya sahip olan İmparator Vitellius'un imparator sofrasında turna balıklarının karaciğerlerini, sülün ve tavus kuşlarının beyinlerini, flamingoların dillerini, müren balıklarının yumurtaları bulunmaktadır. Principatus Döneminde, Tavus kuşu ve bülbül dili yendiği zaman ise kişinin salgın hastalıklardan korunacağına inanılmaktadır (Güveloğlu, 2014: 135, 137).

## 8. Sonuç

Hayvan üslubu çeşitli dini inançlar ve coğrafi şartlara göre doğmuş ve gelişmiştir. Ortaya çıkışı yeri henüz ortak bir sonuca ulaşmamış olmakla beraber üslup, MÖ 3. binden itibaren Bozkır kültürünü meydana getiren kabilelerle özdeşleştirilir. İnsanlar, hayvanlara güçlerinden dolayı saygı duymuşlar ve onları kötü ruhlarla karşı bir koruma unsuru olarak görmüşlerdir. İnsanların hayvanların bu güçlerinden faydalanma düşüncesi, onların kuvvetini kullanarak özelliklerinin kendilerine



geçebileceği düşüncesini doğurmuştur. “Dona girmek” olarak ifade edilen bu deyim Anadolu’da da kabul görmüştür. Hayvan üslubu Orta ve Ön Asya’da at koşum takımları, eyer altı örtüleri, çadırlardaki keçe, halı ve dokumalarda, günlük kullanım eşyalarının üzerinde bozkırda beraber yaşadıkları hayvanlar ya da üsluplaşmış figürler olarak görülmektedir. Hayvan üslubunu ortaya çıkaran unsurlar, insanların tabiatüstü kuvvetlere karşı olan eğilimleri, Gök-Yer-Su tasavvurları ve Şamanizm’dir. Bu bağlamda üslup ve hayvan tasvirleri Türk mitolojisi ve kozmolojisine işaret eden sembolik anlamları vurgulamaktadır (Çoruhlu, 1993: 117-118; Çoruhlu, 2002: 73; Diyarbakirli, 1972: 114-122; Durmuş, 2002: 22; Manaz, 2004: 44-45).

Hayvan üslubunun en erken örnekleri mağara duvarları ve kayalar üzerindedir. Av ve hayvan mücadele sahneleri üslubun ilk kompozisyonlarıdır. Kompozisyonda tasvir edilen figürler bazen tek bazen de gruplar halindedir. Hayvanlar ya statik ya da dinamik halde betimlenmiştir. Bazen hayvanlar nesnelere bir bölümü şeklindedir. Üslupta kullanılan figürlerden biri fantastik yaratıklar olarak da isimlendirilen hayvan figürleridir. Bu figürler, birden çok hayvanın uzuvlarının birleşmesi ile oluşturulmuştur. Hayvan mücadele sahnelerinde güçlü olan üste, saldırıya uğrayan hayvan ise altta yere çökmüş ya da vücudu amorf olmuş şekilde verilmiştir. Hayvan üslubunun örnekleri Hunlar, Göktürkler, Uygurlar ile birlikte İslamiyet’ten sonraki Türk sanatlarında da uygulanmıştır (Çoruhlu, 2002: 74).

Kendinden önceki birçok inancı bünyesinde barındıran Şamanist inançlar farklı bölge ve zamanlarda belli ilahlar çevresinde tanrısal bir gücün anlatımını ön plana çıkarır. İnanç sisteminde doğadaki değişik canlılar ve nesnelere hayat enerjisinin hakim olduğu ve kontrolün elinde olduğu gücü simgeler. Bu değerlerin oluşturduğu enerji çemberinin felsefi odak noktaları “doğum-yaşam-ölüm veya ruhun vücuttan çıkıp bilinmeyen diyara yolculuğu gibi” üçlü halkalardan geçer. Doğum kadını, ölüm ruhun bedenden ayrılması ise kuşlarla sembolize edilmiştir. Sembolize kuşların başında kartal gelmektedir (Manaz, 2004: 46).

Çok tanrılı dinlerde genellikle kartal, horoz, atmaca, ağaçkakan gibi kuşlar ve bukalemun, kertenkele, yılan gibi sürüngenlere ateşi yeryüzüne getiren, insanları kurtaran, dünyayı yaratan ya da yaratılmasına yardım eden canlılar gözüyle bakılmıştır. İnananlar tarafından kutsal kabul edilen bu canlılar Anadolu’da da sembolize edilmiştir. Bu hayvanlardan kartal akbaba gibi kuş formları ilk kez Anadolu yerleşimlerinden Çatalhöyük yerleşiminin duvarlarında insanlara saldırır şekilde betimlenmiştir. Anadolu uygarlıkları içinde bu motifi en fazla kullanan kültür Hititler ve Anadolu Türk sanatında da Selçuklular’dır (Erbek, 2002: 190; Manaz, 2004: 47).

Anadolu Selçuklu sanatında kuş figürleri içinde avcı kuş, kartal ve çift başlı kartal sıklıkla kullanılmıştır. Öney bu kuşların sembolik özelliklerini; koruyucu unsur, nazarlık tılsım, kudret ve kuvvet sembolü, arma, totem, mezar sembolü, hayat ağacı sembolü, aydınlık-güneş sembolü, havayı tayin eden unsur ve bilgelik sembolü olarak sekiz başlık altında açıklamıştır (Akalin, 1983; Manaz, 2004: 47; Öney, 1972: 164-172).

Hayat ağacının dallarında yer alan kuş figürleri Orta Asya Şaman kültüründe doğmamış ruhları temsil etmektedir. Kaynağını Orta Asya Şaman inancından almakla birlikte İslam sonrası Türk sanatında cennet ağacına dönüşen hayat ağacının altında ve üstünde karşılıklı olarak yerleştirilen kuşlar cennet ve sonsuz hayatın sembolü olarak kullanılmış olmalıdır. (Çetin, 2015: 52-67; 2017a: 1021-1036; Öney, 1958: 117-120).

Selçuklular döneminde oldukça sık kullanılan hayvan motifleri, Osmanlılar döneminde yerini bitki motiflerine bırakmıştır. Bu dönemdeki hayvan motifleri halk sanatlarında daha çok ilgi görmüştür. Osmanlı döneminde evlerin ön cephe saçaklarında bazen kuzgunluk denilen çatıya çıkmaya yarayan üçgen şeklindeki çatı çıkmasının iki saçak ucunda ahşaptan oyulmuş hayvan figürleri, nadir olarak da bitki motifleri yer almıştır. Köşelerde kuş, ördek, horoz ve at figürleri sık kullanılmıştır. Anadolu'da bu figür ve motifler süs, işaret, nazarlık veya uğur olarak kullanılmıştır (Akpınarlı, 2011: 24; Eder, 1992: 78-81; Manaz, 2004: 49-50, Res. 20).

Çalışmamıza konu olan Karaca Ahmet Sultan Türbesi, Anadolu türbe mimarisinde sıklıkla tercih edilen altıgen plan şemasındadır. Sekizgen bir kasnağa oturan kubbe, dıştan kırma bir çatı ile örtülmüştür. Türbenin içinde iki sanduka yer almaktadır. Türbenin içerisinde herhangi bir bezeme ögesi bulunmamaktadır. Yapıdaki süslemeler dışta giriş açıklığı kemeri, söveleri ve kemerin üst kısmında yer alan mermer levha üzerindedir. Geometrik, bitkisel ve figürlü süslemeler mermer üzerine kabartma tekniğinde verilmiştir. Karaca Ahmet Sultan Türbesi halk kültürü ve inanışlarının gerçekleştirildiği bir yapı olarak hayatını sürdürmektedir. Türbe, yukarıda da değinildiği üzere halk inanç sisteminden gelişen çeşitli ritüellere sahne olmaktadır.

Bu çalışmada; mimari özellikleri ve türbede gerçekleştirilen ritüellerin dışında, Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nde yer alan tavus kuşu baz alınarak, tarihsel süreç içerisinde tavus kuşu figürlerinin Orta Asya kültüründen, İslam sanatına ve Anadolu'ya kadar uzanan coğrafya üzerinde, sembolik, mitolojik anlamları üzerinde durulmuştur. Kuş figürünün Türk kültürü ve mitolojisinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Siyasi güç, inançla da ilişkilendirilen çeşitli kuş figürleri her dönemde ve her toplulukta görülmüştür. Tavus kuşları, ebedi hayat ve cennet sembolü olarak, Anadolu'da ve Anadolu dışında dini ve sivil mimari ile çeşitli el sanatlarında yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Sonuç olarak, çalışmada türbede yer alan tavus kuşu ve hayata ağacı kompozisyonun ikonografik çözümlemesi yapılmıştır. Bu figür bezemeli kompozisyonda bir taraftan Orta Asya step kültürü ve Şamanizm inancının yansımaları görülürken diğer taraftan İslam sanatının izlerini bulmak mümkündür. Burada bulunan figürlerin, Karaca Ahmet'in şifacı kimliğine, hekimliğine de atıfta bulunduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Türbe, ayrıca Karaca Ahmet'in şifacı kimliğine-hekimliğine ithafen çeşitli ritüellerin gerçekleştirildiği bir ziyaret merkezidir. Türbede gerçekleştirilen dedeye bağlanma uygulamalarının, taşıdığı unsurlar sebebiyle İslam öncesi Orta

Asya Türk inançlarına dayandığı görülmektedir. Türbeye yapılan ziyaret ve çocuk sahibi olma konusunda beklenen yardım, bu uygulama ve inanın atalar kültürünün bir devamı olduğunu göstermektedir. Ayrıca gerçekleştirilen işlemler sırasında karşımıza çıkan el taşı, tomruk, sandukanın üzerinden alınan tülbent, dilek taşı gibi nesnelere benzer kullanımları, İslam öncesi Türk uygulamalarında da görülmektedir. Türbede gerçekleştirilen uygulamalar sırasında okunan sure ve dualar ile kılınan namaz, geleneksel Türk dini ve İslam öncesi Türk inanışlarına dayalı uygulamalara, İslami bir karakter kazandırıldığını ve bu şekilde uygulamaların günümüze kadar devam ettirildiğini göstermektedir. Türbedeki bu liturjik objeler ve tavus kuşu motifi hem Karaca Ahmet'in görsel yadigarları hem de iyileştirici ve koruyucu özelliğe sahip güçlü araçlar olarak işlev görmektedir. Bu özellikleriyle de gerek psikosomatik gerek Batını düzeyde, türbeyi ziyaret eden kişinin manevi gelişimine katkıda bulunuyor ve kutsalın alanıyla temas kurma arzusuna da yardımcı oluyordu.

### Sonnolar

<sup>1</sup> İki nüsha olan *Karaca Ahmet Sultan Menkıbesi, Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi, Hacı Sultan, Dediği Sultan Menkıbesi, Saltukname ve Hikayet* adlı eserler Karaca Ahmet Sultan ilgili yazılı kaynaklardır. Bu yazılı kaynakların ve sözlü kaynakların değerlendirilmesi için bkz. Özcan-Göneç, 2015: 717-746.

<sup>2</sup> Türbedeki tedavi yönteminin detayları için bkz. Şener, 2004: 995-996.

<sup>3</sup> Türk kültüründe, halk hekimliğinin bir unsuru olan ocak, belli bir hastalığı çeşitli yöntemler ile tedavi etme gücüne sahip olduğuna inanılan ailelere verilen isimdir. Bu ailelerde hastalık tedavisi ile uğraşan kişilere de ocaklı denilmektedir. Her hastalığın ayrı bir ocağı vardır ve ocaklı, hastalığı tedavi etme gücünü ve yetkisini, ocak olan ailesinden kan yoluyla alır. Türkiye genelinde ocaklılar, hasta tedavisinde belli gıda veya maddeleri yedirme-içirme, bazı maddeleri vücuda sürme veya bağlama gibi usulleri kullanmakla birlikte, yaygın olarak dinsel-yihirsel yöntemlere müracaat etmektedirler (Acıpayamlı, 1974: 5; Artun, 2010: 203; Kılıç, 2012: 299).

<sup>4</sup> Taşların şifa verici oldukları yönünde oluşan inanç sistemleri için ayrıca bkz. Tanyu, 1968: 34-72; Roux, 1994:66; Kılıç-Altuncu, 2017: 777.

<sup>5</sup> Anadolu türbe mimarisi için bkz. Arık, 1969: 67-91; Önkol, 1992; Uysal, 1995; 2002; Daş, 2007.

<sup>6</sup> Birgi'deki Aydınoglu Mehmet Bey Türbesi bkz. Daş, 2001: 115-123; Acun, 1999: 486-487 da olduğu gibi; ayrıca Erken dönem Osmanlı türbelerinde örtü için bkz. Daş, 2007: 335-342.

<sup>7</sup> Erken dönem Osmanlı türbelerinde kullanılan inşa malzemeleri için bkz. Daş, 2007: 267-286; ayrıca almasıık duvar örgüsü için bkz. Batur, 1970: 135-208.

<sup>8</sup> Palmet motifinin tanımı ve kökeni hakkında bkz. Mayer, 1969: 279; Demiriz, 1979: 27; Turani, 1980: 114; Ünal, 1982: 96; Arseven, 1983: 1587; Ögel, 1966: 75-77; Smith, 1988: 140; Ettinghausen, 1995:103; Özbek, 2002: 533-538; Hasol, 2008: 356.

<sup>9</sup> Palmet motifinin rumi, kıvrım dal, lotus gibi farklı motiflerle birlikte kullanıldığı örnekler için bkz. Görtür, 1999: 435-441.

<sup>10</sup> Gülbezek/gülçe, kabara, rozet, kurs, rozas, güneş diski, küre, koni kesiti, levha, madalyon gibi isimler alan dairesel şekilli yüzeysel ya da yüzeyden kabartma olarak verilmiş bezeme öğelerinin tanımları için bkz. Arseven, 1965: 665, 884; 1998:1709; Ögel, 1966: 94-95; Öney, 1969: 290; İslimyeli, 1973: 272, 391, 462; 1976: 695; Ünal, 1982: 75-82; TDK, 1988: 750, 1228; Pakalın, 1993: 112; Nemlioglu, 2010: 575; Doğan-Yazar, 2013: 221-244.

<sup>11</sup> Anadolu Türk mimarisindeki taçkapılarda yer alan bezemeler için bkz. Ünal, 1982; Tuncer, 1997: 105-152; Çakmak, 2001; Doğan-Yazar, 2013: 221-244; Yaman-Önkol Ertunç, 2019: 127-148.

<sup>12</sup> Benzer süslemeler için bkz. Tuncer, 1997: Res. 1-4, 7, 11, 13, 18, 21; Demiriz, 2000: 347-349, 356, 361 383, 385; Avşar, 2010; 115-1137; Uz Taşkesen, 2011: 179-180; Baş, 2012: 35; Doğan-Yazar, 2013: 221-244; Sözlü-Yelen, 2016: 34-38; Bulut, 2017: 27-44; Çetin, 2017c: 354-358; Yaman-Önkol Ertunç, 2019: 129, Res. 1, 8.

<sup>13</sup> Metropolis resepsiyon salonu mozaikleri üzerinde de balık figürleri ile birlikte güvercin, keklük, sülün gibi kuşlarda betimlenmiştir (Yıldırım, 2016: 190-191). Nymphaion (Kemalpaşa) yakınlarında bir Roma villasının mozaiklerinde çeşitli kuş figürleri ile birlikte tavus kuşu da işlenmiştir (Tok-Talaman-Atıcı, 2013: 73-74, 76, Çiz.2, Res. 27, 42, 42a). Aziz Polyuktos Kilisesi impost sütun başlığında, niş ve kemerde (Maktal Canko, 2017: Şek, 6, 8-9). Kahramanmaraş, Malatya ve Taşucu Amfora Müzesindeki rölikerlerden Röyük 3'te çiçek motifleri ile

birlikte iki tavus kuşu işlenmiştir (Aydın, 2007: 131, 135-136, Res. 5-6). Paphlagonia Hadrianoupolis'i Hamam A ve A Kilisesi Mozaikleri'nde çeşitli hayvan figürleri ile birlikte tavus kuşu da betimlenmiştir (Patacı, 2011: 16-17, Res. 37). Van Ahtamar Kilisesi dış cephesi üzerinde yer alan "tavus kuşu" dışındaki kuğu, suna, küçük yarırcılar, kartal, kerkenez, beç tavuğu, horoz, keklik, bildircin, toy kuşu, martı, güvercin, kumru ve karganın Van Gölü Havzası'nda yaşayan kuş türlerinin olduğu görülür (İpsirlioğlu, 1994: Foto.20; Sarafian - Köker, 2010: 129-159; Buğrul, 2019: s. 483-484). Tigran Honants Kilisesi'nin cephelerinde horoz ve tavus kuşu figürleri münferit olarak yerleştirilmişlerdir (Korkut, 2019: 805; Foto. 10). İznik Elbeyli mezar yapılarındaki duvar resimlerinde de tavus kuşu betimlemeleri bulunmaktadır (Altın, 2010: Çizim 2, Res.3, 4, 14).

<sup>14</sup> 2014-2016 yıllarında Uşak'ta yapılan arazi çalışmalarında herhangi bir yapıda karşılıklı şekilde duran tavus kuşu motifli bir kompozisyona rastlanmamıştır. Uşak ili Sivaslı ilçesi Hacım Sultan Köyü'nde bir konutun duvarında iki ibriğin arasında bir kuş figürü, Payamalanı'nda mermer bir blok üzerinde bir bitki motifli ile birlikte bir tavus kuşu motifli (Ballance-vd, 2013: 85), Ulubey ilçesi Hasköy'de yer alan çeşmede lümenin iki yanına yerleştirilmiş basit şekilde işlenmiş birer kuş figürü görülmüştür. İzmir Arkeoloji'ndeki iki tavuskuşu motifli yüksek kaideli ince bir kaptan bir şey içer gibi karşılıklı şekilde işlenmiştir. İzmir Arkeoloji Müzesi, Mermer korkuluk levhası (<http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=12468&start=10>).

<sup>15</sup> Tavus kuşu figürünün ikonografisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özbek, 1999: 537-546; Çetin, 2015.

<sup>16</sup> Haşhaş motifli için bkz. Karakaya, 2007: 17; Öztürk, 2008: 42-44, Kat. 7-9, Res. 7-9; Koçyiğit, 2016: 69, 71, Res. 6.

<sup>17</sup> Nar motifli için ayrıca bkz. Yurtsal, 2009; Çağlıtütüncügil, 2013: 61-90; Ülkü, 2016: 277-293; Büyükol, 2020: 111.

<sup>18</sup> Kuğu ve kaz gibi bazı kuşlar Orta Asya'da ve Çin'de çok eski çağlardan beri kutsal sayılıyordu; örneğin bildircin yiğitliğinin; sülün güzellik ve iyi şansın; saksagan iyi haberin; turna ölümsüzlüğün ve uzun hayatın; altın ya da kırmızı karga güneşin; kara karga şeytanın ve kötülüğün; ördek, mutluluk ve refahın; kaz erkekliğin, evliliğin ve başarının simgesi olmuştur. Kaz ve kuğu gibi kuşlar Türklerde ayrıca kut ve beylik timsali olmuştur (Çoruhlu, 2002: 152-153).

<sup>19</sup> Yezidiler hakkında bkz. (Beşikçi, 1992: 512; Layard, 2000: 14; Oktik-Nas, 2005: 128-129; Taşgın, 2005: 17-18; Türkoğlan, 2005: 476, 483; Öztürk, 2019: 102; Kılıç, 2011: 288-290; Ulutürk, 2013: 843; Özgen, 2016: 42-43; Güray, 2018: 629-632).

<sup>20</sup> Taş süslemede Tercan Mama Hatun Türbesi taçkapısına gizlenmiş tek kuş (13. yüzyıl), Niğde Sungur Bey Camii doğu taçkapısında gizlenmiş tek kuş (1335) (Öney, 1992: 42), Erzurum Emir Saltuk Kümbeti kasnağında üçgen nişlerin tepesinde kanatları açık kartal (Alsan, 2005: 169; Özkan, 2016: 215), Denizli Akhan'ın taçkapısında (1253) tek kuş figürleri (Öney, 1971; Beyazıt, 2006: 72, 87); Niğde Sungur Bey Camii (1335) bir eyvan formundaki doğu taçkapısının güney ve kuzey duvarlarında kıvrık dallar içerisinde tek kuşlar bulunmaktadır (Görür, 2002: 59). Kahramanmaraş, Malatya ve Taşucu Amfora Müzesindeki rölikerlerden Rölük 3'te çiçek motifleri ile birlikte iki tavus kuşu işlenmiştir (Aydın, 2007: 131, 135-136, Res. 5-6).

Çini süslemede Kubad Abad Sarayı çinilerinde (Arık, 2000: 87), Akşehir Sarayı (Sarayaltı Çinileri) (Arık-Arık, 2007: 207, 284, 287), Lisbon Gülbenkian koleksiyonunda, Rey kentinden minai tekniğinde süslenmiş kâsede tahtta oturan sultan, maiyeti, tavuslar ve koruyucu sfenksler. 13. yüzyıl başı, Cambridge, Ashmolean müzesinde (Reitlinger armağanı) renksiz şeffaf sıraltına mavi, siyah, yeşil renklerle işlenmiş tavus figürü. Suriye, Rakka. 13.yüzyıl, Beyşehir Kubadabad Sarayı yıldız çinisinde şeffaf sıraltına mavi, mor, siyah renklerle işlenmiş tavus figürü. 1236 civarı. Konya Karatay Medresesi müzesi (Öney, 2016: Res. 7, 18, 21).

<sup>21</sup> Konya Kalesi'nden İnce Minareli Medrese Müzesi'ne getirilen bir taş üzerinde iki kartal (1220 civarı), Denizli Akhan'ın taçkapısında iki kuş (1253), Diyarbakır'dan İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ne getirilen bir taş üzerinde sırt sırta iki kartal (12. yüzyıl), Kayseri Karatay Han'ın avlu taçkapısında iki kuş (1240) (Öney, 1992: 42); Kars Müzesi'nde bulunan Büyük Selçuklu dönemine ait lüster tabak üzerinde hayat ağacının iki yanında birer kuş (Çetin, 2017aa: Foto.1).

<sup>22</sup> Diyarbakır Kalesi hayat ağacının iki yanında kuşlar, alta iki kaplan figürü (909 Abbasi, Muktadır zamanındaki taş kabartma) (Öney, 1968a), Kayseri Karatay Han'ın taçkapısında (1240) hayat ağacının iki yanında fantastik yaratıklardan sirenlerle birlikte betimlenmiştir (Öney, 1968a: 29); Sivas Gök Medrese taçkapısında (1271) hayat ağacının tepesinde bir tek başlı kartal, dallar arasında kuşlar ve nar meyvesi bulunmaktadır (Öney, 1968a: 33, 1992: 66). Kubad Abad Büyük Saray'ın yıldız çini kompozisyonlarında hayat ağacı ve kuş figürü sıklıkla uygulanmıştır (Meriçboyu, 1981: 231; Alsan-Sezaver, 2020: 163). Divriği Kale Kazısı Sırlı Seramiklerinde Kuş ve Balık Figürleri ile birlikte tavus kuşu figürlü bir örnek bulunmaktadır (Acar, 2019: 45, Çiz.Foto.4).

<sup>23</sup> Kumaş üzerinde kuş figürü için bkz. Köylüoğlu, 1974: 127-128; Manaz, 2004: 48-49.

<sup>24</sup> Heidelberg Agyptologisches Institut der Universität/Almanya'da yer alan ahşap bir tabutta tavus kuşu resmedilmiştir (Egger, 1964, Levha.8).

## Kaynaklar

- Acara Eser, Meryem. (2019). "Divriği Kale Kazısı Sırlı Seramiklerinden Kuş ve Balık Figürlü Örnekler". *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 48, 41-60.
- Acioğlu, Yusuf. (2015). "Kubad Abad Sarayı Alçı Buluntular". *Sanat Tarihi Dergisi* 23 (2), 1-11.
- Acıpayamlı, Orhan. (1974). *Türkiye 'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Acun, Hakkı. (1999). *Manisa'daki Türk Devri Yapıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akalın, Sami. (1993). *Türk Folklorunda Kuşlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Akın, Erhan- Akın, Erdem- Ayverdi Gökhan. (2016). "Şeyh Galib Divanında Mitolojik ve Efsanevî Kuşlar". *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9, 82-98.
- Akpınarlı, H. Feriha. (2011). "Osmanlı Dokumalarında Kuş Motifinin İncelenmesi. Osmanlı Sanatı, Mimarisi ve Edebiyatına Bakış", 18. CIEPO (Uluslararası Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Çalışmaları Komisyonu) Sempozyumu, (25-30 Ağustos 2008, Zagreb), Edirne.
- Aksel, Malik. (1966). "Yazı Resminde Kuşlar". *Türk Folklor Araştırmaları* 17(10), 4127-4130.
- Aladashvili, N. (1997). *Gürcistan'da Mimari Bezeme (5-11. Yüzyılların Figürlü Kabartmaları)*. Moskova: Monuments of Ancient Art.
- Alkan, Erdoğan. (2005). *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Alsın, Şenay. (2005). "Türk Mimari Süsleme Sanatlarında Mitolojik Kaynaklı Hayvan Figürleri (Orta Asya'dan Selçuklu'ya)". Yayımlanmamış Doktora Tezi, T.C. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- Alsın, Şenay-Sezaver, Ayşe. (2020). "Türk Mimari Süslemesinde Natüralist Kuşlar". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 22(8), 153-169.
- Altın, Ahmet Ali. (2010). "Geç Antik Çağ'da İznik (Nikaia) ve Çevresinde Resim Sanatı". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji ABD., Bursa.
- And, Metin. (1990). "Türk Minyatüründe Kuşlar". *Kültür ve Sanat* 2(5), 11-18.

- . (2010). *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Araz, Nezihe. (1992). *Anadolu Erenleri*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Arel, Ayla. (1970). “Batı Anadolu’dan Birkaç Yapının Tarihlendirilmesi ve XV. Yüzyıl Osmanlı Mimarisi Hakkında”. *Anadolu Sanatı Araştırmaları* 2, 82-96.
- Arık, M. Oluş. (1969). “Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri”. *Anadolu (Anatolia)* XI, 57-119.
- Arık, Rüçhan. (1997). “Ortaçağ Türk Arkeolojisinde Kubadabad Kazılarının Önemi”. Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi, Ankara.
- . (2000). *Kubad Abad Selçuklu Saray ve Çinileri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Arık, Rüçhan-Arık, Oluş. (2007). *Anadolu Toprağının Hazinesi, Çini Selçuklu ve Beylikler Çağı Çinileri*. İstanbul: Kale Grubu Kültür Yayınları.
- Arık, Sibel. (2009). “Türk Dokumacılık Sanatında Nar Motifi”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6(1), 583-593.
- Arseven, Celal Esad. (1965). *Sanat Ansiklopedisi*, c. II. İstanbul: Millî Eğitim Yayınları.
- . (1983). *Sanat Ansiklopedisi*, c. V. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- . (1998). *Sanat Ansiklopedisi*, c. IV. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
- Artun, Erman. (2010). *Türk Halk Bilimi*. İstanbul: İstanbul Kitapevi.
- Aslanapa, Oktay. (1966). *Antalya Müzesinde Selçuklu Çinileri*. Ankara: Reşit Rahmeti Arat İçin, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 19. Seri: 1, Sayı: A2, Ayrıbasım, s. 5-25.
- . (1993). *Türk Sanatı El Kitabı*. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Atasoy, Nurhan-Raby, Julian. (1989). *İznik Seramikleri*. London: Alexandria Press.
- Avşar, Lale. (2010). “Antik Yunan Seramiklerdeki Haç ve Çarkıfelek Simgeleri ve Bunların Avrasya, Anadolu ve Mezopotamya Kültürlerindeki Muhtemel Kaynaklar”. *Mukaddime* 3, 115-141.
- Aydın, Ayşe. (2007). “Kahramanmaraş, Malatya ve Taşucu Amfora Müzesindeki Rölikerler”. 24. Araştırma Sonuçları Toplantısı, Ankara.
- Ayvazoğlu, Beşir. (1989). *İslam Estetiği ve İnsan*, İstanbul: Çağ Yayınları.
- Bakırer, Ömür. (2000). “Niğde Sungurbey Camisi’nin Taçkapı ve Pencerelei İçin Bazı Düşünceler”. Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Semineri (7-10 Mart 1994), İstanbul.

- Baktır, Mustafa. (1988). “Afyon”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 442-443.
- Ballance, Michael H.-Calder, William M.-Hall, Alan S. and Barnett, Rivhard D. (2013). *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*. XI. Cambridge: Roman Society Publications.
- Barışta, H. Örcün. (1999). “Osmanlı İmparatorluk Döneminde Kuş Evleri”. *Osmanlı Ansiklopedisi*, c. 10, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 476-479.
- Baş, Gülsen. (2012). “Mardin’deki Türk Dönemine Ait Bilinmeyen Bir Mezar ve Mezar Taşları”. *Bilig* 61, 31-46.
- Batur, Afife. (1970). “Osmanlı Camilerinde Almaşık Duvar Üzerine”. *Anadolu Sanatı Araştırmaları* II, 135-208.
- Bayar, Muharrem. (2001). “Arşiv Vesikalarına Göre Ünlü Halk Hekimi Karaca Ahmet Sultan ve Halk Tababeti”. *Kebikeç* 12, 113-125.
- Baydar, Hasan. (2009). *Tıbbi ve Aromatik Bitkiler Bilimi ve Teknolojisi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları.
- Bayramoğlu, Fuat. (1996). *Türk Cam Sanatı ve Beykoz İşleri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Baytop, Turhan. (1997). “Haşhaş”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 403.
- Beşikçi, İsmail. (1992). *Doğu Anadolu'nun Düzeni II*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları.
- Beyazıt, Mustafa (2006). “Ak Han Bezemelerinin Orta Asya Kültürü ile Bağlantısı”. *Sanatta Anadolu Asya İlişkileri, Prof. Dr. Beyhan Karamağaralı'ya Armağan*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 67-89.
- . (2017). *Denizli'de Anadolu Selçuklu Kervansarayları*. Denizli: Denizli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Beydiz, Mustafa Gürbüz. (2018). “Turgutreis Akyarlar'da Ünik Bir Taş Ev –Balık Güvercin ve Hayat Ağacı- İkonografisi”. *Amisos* 3(4), 90-109.
- Bingül, Neslihan. (2004). “XV-XVII. Yüzyıl Hayvan Figürlü İznik Seramikleri”. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi ABD., Eskişehir*.
- Boratav, Pertev Naili. (2012). *Türk Mitolojisi –Oğuzların, Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. 1. Baskı, Ankara: Bilge Su Yayınları.
- Buğrul, Hasan. (2019). “Van-Hakkâri İlleri Kültür ve Sanatında Kuşlar”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20(36), 477-512.

- Büyükkol, Semih. (2020). “Türk Mitolojisindeki Nar Sembolünün Çağdaş Türk Resim Sanatına Yansımaları”. *Ulakbilge* 44, 109-121.
- Bulut, Mustafa. (2017). “Geometrik Sistemin Çözümlemesi Selçuklu Örnekleri Üzerine Birkaç Girişim”. *Sanat Tarihi Dergisi* 26 (1), 27-44.
- Câvid, İbrahim. (2010). *Aydın Vilâyet Salnâmesi - R.1307/H.1308*. Ed. Murat Babuçoğlu, Cengiz Eroğlu, Abdülkadir Şahin, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Cerrahoğlu, Münir. (2012). “Mitolojilerde ve Türkiyede Derlenen Masallarda Narın Yeri”. *TurkishStudies* 7(1), 643-651.
- Ceylan, Ömür. (2003). “Şahkulu Bektâşi Tekkesi Şeyhi Mustafa Azbî Baba ve “Murgnâme” Kasidesi”. *Journal Of Turkish Studies* 27(1), 229-249.
- . (2015). *Kuş Dili*. İstanbul: Kapı.
- (2011). “Tavus”. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde. Erişim Tarihi: 10.11. 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tavus>. 40. cilt, 184-185.
- Çağlıtütüncigil, Ersel. (2013). “Türk Süsleme Sanatında Nar: “Form, Köken ve İkonografik Anlamı”. *Türklük Bilimi Araştırmaları* 33, 61-92.
- Çakmak, Şakir. (2001). *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Taçkapılar (1300-1500)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Çal, Halit. (2011). “Erzincan Çayırılı İlçesi Mezarlarında Kuş Motifi”. *Milli Folklor* 23(89), 220-239.
- Çaycı, Ahmet. (2004). “Korkuteli (İstanoz) Tarihi ve Korkuteli Alaaddin Camii Üzerine Bir Araştırma”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 16, 107-128. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sutad/issue/26280/276918>
- . (2017). *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*. Konya: Şelâle Ofset.
- Çelik, Adem. (2010). “Niğde Sungurbey Camii’nde Bulunmuş Olan “Çift Başlı Kartal Figürlü Halı” Üzerine Düşünceler”. *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 9, 45-59. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunigsed/issue/2571/33116>
- Çeşmeli, İbrahim (2015). “Kök Türklerde İkonografik Açından Kuş Figürleri”. *Art-Sanat* 4/2015, 67-80.
- Çetin, Yusuf, (2013). “Mardin Savurkapı (Sitti Radviye) Hamamı’nda Bulunan Figürlü Taş Plastik Süslemelerin Türk Süsleme Sanatı İkonografisi Açısından Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Prof. Dr. Hamza Gündoğdu Armağanı* 6(25), Ordu, 178-188.
- . (2015). *Türk Sanatında Tavus Kuşu İkonografisi*, Erzurum: Fenomen Yayınları.



- . (2017a). “Kars Müzesi’nde Bulunan Büyük Selçuklu Dönemine Ait Figür Bezemeli Bir Çini Tabağın İkonografik Çözümlemesi”. XX. Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (02-05 Kasım 2016), Sakarya.
- . (2017b). “Kars Müzesi’nde Bulunan Büyük Selçuklu Dönemine Ait İki Erzak Küpü Üzerinde Yer Alan Baskı Kabartma Tekniği İle Yapılmış Bezemelerin İkonografik Çözümlemesi”. *JASSS* 57, 383-394.
- . (2017c). “Türk-İslam Bezeme Sanatında Gamalı Haç (Svastika) ile Çarkıfelek Motiflerinin Köken ve İkonografik Anlamları Üzerine bir Değerlendirme”. *SSS Journal* 3(8), 353-365.
- Çiftçiöğlü, İsmail. (2001). “Ürgüp’ün Taşkınpaşa (Damsa) Köyü’nde Karamanlı Devri Eserleri”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* III(2), 17-22.
- Çoruhlu, Yaşar. (1993). “İslamiyet’ten Önceki Türk Sanatı’nda Hayvan Mücadele Sahneleri”. *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar, Günal İnal’a Armağan*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 117-141.
- . (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- . (2002). “Hun Sanatı”. *Türkler*, c. 4, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Daş, Ertan. (2007). *Erken Dönem Osmanlı Türbeleri*. İstanbul: Gökkuşbu.
- . (2001). “Aydınoğlu Mehmet Bey Türbesi”. *Birgi Tarihi, Tarihi Coğrafyası ve Türk Dönemi Anıtları*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 115-123.
- Demiralp, Yekta. (1999a). “Orhan Camii”. *Erken Osmanlı Sanatı Beylikler Mirası*, Madrid: Arkeoloji ve Sanat, 107-108.
- . (1999b). “Bursa Yıldırım Camii”. *Erken Osmanlı Sanatı Beylikler Mirası*, Madrid: Arkeoloji ve Sanat, 105-106.
- Demiriz, Yıldız. (1979). *Osmanlı Mimarisi’nde Süsleme. Erken Devir (1300-1453)*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (2000). *İslam Sanatında Geometrik Süsleme- Bir Envanter Denemesi*. İstanbul: Lebib Yalkın Yayınları.
- Deniz, Bekir. (2000). *Türk Dünyasında Halı ve Düz Dokuma Yayguları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Diyarbakirli, Nejat. (1972). *Hun Sanatı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Kültür Yayınları.
- Doğan, Muhammed Nur. (2015). *Şeyh Gâlib Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Yelkenli Yayınları.

- Doğan, Ş. Nermin-Yazar, Turgay. (2013). “Anadolu Selçuklu ve Beylikleri Dönemi Mimari Süslemesinde, Küre, Küre ve Koni Kesiti/Kabara, Rozet”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 19, 221-244.
- Durmuş, İlhami. (2002). “İskit Kültürü”. *Türkler*, c. 4, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Durukan, Aynur. (1988). *Balat İlyas Bey Camii*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Eder, Şemsettin. (1992). “Tarihsel Gelişimi İçinde Kuş Figürünün Plastik Sanatlardaki Yeri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Egger, G. (1964). *Frühchristliche und Koptische Kunst, Ausstellung in der Akademie der Bildenden Künste Wien*, 11 Marz bis 3. Mai. 1964; Veranstaltet vom Bundesministerium für Unterricht, Wien.
- Erbek, Mine. (2002). *Çatalhöyük'ten Günümüze Anadolu Motifleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Erginsoy, Ülker. (1978). *İslâm Maden Sanatının Gelişimi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (1993). “Maden Sanatı”. *Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı*. Ed. Mehmet Önder, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ersoy, Ayla. (1993). *XV. Yüzyıl Osmanlı Ağaç İşçiliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi.
- Ersoy, Necmettin. (2000). *Semboller ve Yorumları*. İstanbul: Zafer Matbaası.
- Ettinghausen, Elizabeth. (1995). “Paradisiac Symbolism in Ottoman Decoration”. *IX. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi II*, 103-115.
- Eyice, Semavi. (1993). “Çinili Köşk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 337-341.
- Farhad, Massumeh-Bağcı, Serpil. (2009). *Falnama The Book of Omens*. USA: Thames&Hudson.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (Hazırlayan) (1958). *Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî “Vilâyet-Nâme”*, 1. Baskı, İstanbul, İnkılâp Kitabevi.
- Göner, Göksu. (2020). “Türk Destanlarında Kuş Figürü”. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2(4), 273-286.
- Görür, Muhammet. (1999). *Beylikler Dönemi Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1435)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi ABD, Ankara.

- . (2002). "Beylikler Dönemi Mimarisinde Figürlü Süsleme". *Türkler*, c. 8, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- . (2013). "Sarıgöl- Sığırtmaçlı Köyü Merkez Eski Cami." *Türk Kültür Varlıkları Envanteri 45-Manisa İlçeleri*. Ankara: TTK.
- Guest, John S. (2007). *Yezidilerin Tarihi*. Çev. İbrahim Bingöl, İstanbul: Avesta Yayınları.
- Gültekin, R. Eser. (2008). "Türklerde Bereket Sembolü Olarak Kullanılan Meyve Motifleri ve Mimaride Değerlendirilmesi". *Turkish Studies* 3(5), 9-31.
- Gümüşçü, Ahmet ve Osman Gümüşçü. (1997). "Türkiye'de Haşhaş ve Haşhaş Tarımının Coğrafi Dağılışı". *A.Ü. Türkiye Coğrafya Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 6, 123-148.
- Günay, Ünver ve Güngör, Harun (2007). *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*. 1.Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Güneş, Özlem ve Yeşil, Ayşe ve Öğreten, Nurseda. (2019). "Hüsn ü Aşk'ta Anlam Çeşitliliği Yönünden Kuşlar". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 5, 239-260.
- Güney, Gül. (1998). "Menteşe Beyliği Dönemindeki Yapılardan İlyas Bey Camii". *Sanatsal Mozaik* III(29), s. 34-37.
- Güngör, Harun. (2012), *Türk Din Etnolojisi*, 2. Baskı, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Güray, Cenk. (2018). "Semah Kavramını Devir Nazariyesi Üzerinden Anlamak: Aynayı Tuttum Yüzüme". *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı* II, 617-637.
- Gürsu, Nevber. (1988). *Türk Dokuma Sanatı Çağlar Boyu Desenler*. İstanbul: Redhouse Yayınları.
- Güveloğlu, Ali. (2014). "İmparator Sofraları". *Mediterranean Journal of Humanities* IV(2), 131-140.
- Habas, Lihi. (2018). "Early Byzantine Mosaic Floors of the Church at Ozem, Israel". *Journal of Mosaic Research JMR* 11 , 97-120.
- Hall, James. (1991). *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*. London: John Murray Ltd.
- Hoppál, Mihály. (2012). *Avrasya'da Şamanlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- . (2020). *Şamanlar ve Semboller Kaya Resmi ve Göstergibilim*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Hasol, Doğan. (2008). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: YEM Yayınları.
- İnan, Abdülkadir. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İpek, Gökhan. (2011). “Seçilmiş Yüksek Morfinli Haşhaş (Papaver somniferum L.) Hatlarının Bazı Bitkisel ve Tarımsal Özellikleri Üzerine Araştırmalar”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- İpşiroğlu, Mazhar Şevket. (2003). *Ahtamar Kilisesi*. İstanbul: YKY.
- İslimyeli, Nüzhet. (1973). *Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, c. I (A-L). Ankara: Ankara Sanat Yayınları.
- . (1976). *Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, c. II (M- Z). Ankara: Ankara Sanat Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim. (1986). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Karaduman, Hüseyin. (1995). “Delice Selçuklu Köşkü Kurtarma Kazısı”, *V.Müze Kurtarma Kazıları Semineri*, Ankara, 189-220.
- Karakaya, Nuriye. (2007). *Hellenistik ve Roma Dönemlerinde Pisidya Tanrıları*. İstanbul: Ege Yayınları.
- Karamağaralı, Beyhan. (1982). “İslam Sanatında Haşhaş ve Hint Keneviri Motifleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5, 463-484.
- Kayın, Ayben ve Behzad Ismaeel, Alzafraa. (2017). “Fatımi Dönemi Figürlü Seramik Süzgeçlerden Örnekler”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10(52), 535-549.
- Kerametli, Can. (1962). “Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağ ve Fildişi”. *Türk Etnografya Dergisi* 4, 5-13.
- Kılıç, Sami. (2011 Yaz). “Yezidilik ve Yezidilikte Harrani İzleri”. *Turkish Studies* 6(3), 285-296.
- . (2012), “Çocuk Sahibi Olmak İçin Dinsel-Sihirsel Bir Uygulama: Irk Atma Ocağı (Takmak Köyü-Elif İskeçe Örneği)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63, 297-310.
- Kılıç, Sami ve Altuncu, Abdullah. (2017). “Karaca Ahmet-Sultan Türbesi’nde Çocuk Sahibi Olmak İçin Gerçekleştirilen Halk Hekimliği Uygulamaları”. IV. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu (26-28 Nisan 2017), Niğde.
- Koçyiğit, Oğuz. (2016). “Doğu Pisidia’dan Bir Roma Adak Altarı”. *Arkeoloji ve Sanat* 151, 65-74.

- Korkut, Tahsin. (2019). “Tao-Klarceti Bölgesi Dini Mimarisinde Görülen Zoomorfik Plastik Bezeme Örnekleri”. *Akdeniz Sanat Dergisi* 13(23 Özel Ek Sayı), 801-816.
- Köylüoğlu, Neriman. (1974). “Edirne Müzesindeki Hayvan Motifli İşlemeler”. *Türk Etnografya Dergisi* 14, 127-139.
- Kuyulu, İnci. (1988). “Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatında Yeni Bir Örnek: Soma-Damgacı Camii.” *Arkeoloji- Sanat Tarihi Dergisi* 4, 67-78.
- Kuran, Aptullah. (1969). “Karamanlı Medreseleri”. *VD VIII*, 209-223.
- Küçük, Mehmet Alparslan (2013), “Türk Destanlarında ‘Sayı’ Motifinin Dini Yansımaları”. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 13, 91-109.
- Küçükerman, Önder. (1985). *Cam Sanatı ve Geleneksel Türk Camcılığında Örnekler*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Layard, Austen Henry. (2000). *Ninova ve Kahıntıları*. Çev. Zafer Avşar. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Maktal Canko, Dilek. (2017). “Bizans Prensesi Anikia Iuliana’nın Baniliği ve Aziz Polyeuktos Kilisesi”. *Mimarlık ve Yaşam Dergisi* 2(1), 47-63.
- Manaz, Selma. (2004). *Kuş Figürlü Kütahya Seramikleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi ABD., Eskişehir.
- Mayer, Ralph. (1969). *The Dictionary of Art Term and Techniques*. New York: HarperCollins Yayıncıları.
- Meriçboyu, Yıldız (1981). “Figürlü Bir Selçuklu Kasesi”. *Sanat Tarihi Yıllığı* 9-10, 197-214.
- Mevlânâ. (2004). *Mesnevi*. Haz. Adnan Karaismailoğlu, Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı.
- Mimiroğlu, İlker Mete. (2007). “Sahip Ata Camii Mihrabındaki Lüster Çiniler”. Konya Kitabı X, Uluslararası Türk Sanatı ve Arkeolojisi Sempozyumu (Rüçhan Arık-M. Oluş Arık’a Armağan), Konya.
- Mülayim, Selçuk. (1983). *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler (Selçuklu Çağı)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- . (1984). “Selçuklu Palmet Motiflerinin Tipolojisi”. *Anadolu XX*, 141-159.
- Nemlioğlu, Candan. (2010). “Selçuklu ve Osmanlı Bezeme Sanatının Anlatımında Kullanılan Terim Karmaşası”. Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl Konulu 3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu (26-29 Mayıs 2010), Ankara.

- Noyan, Bedri. (1982). “Karaca Ahmet Sultan”. *Türk Folkloru* 33, 12-15.
- Oktik, Nurgün-Fethi Nas, “Ulus-Devlet ve Topluluklar: Midyat Örneği”. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15, 121-142.
- Oral, M. Zeki (1954). *Hazret-i Mevlana Dergâhındaki Şaheserlerden Nişantaşı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ögel, Bahaeddin. (1993). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: TTK Yayınları.
- Ögel, Semra. (1958). “Bir Selçuklu Portalleri Grubu ve Karaman’daki Hatuniye Medresesi Portali”. *AÜ İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi* II, 115-119.
- . (1966). *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- . (1994). *Anadolu’nun Selçuklu Çehresi*. İstanbul: Akbank Yayınları Kültür ve Sanat Kitapları.
- Öner, Esra. (2018). “Gevheri Divanı’nda ‘Kuşlar’”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1(5), 554-575.
- Öney, Gönül. (1968a). “Anadolu Selçuklu Sanatında Hayat Ağacı Motifi”. *Bellekten* XXXII(125), Ankara: TTK, 25-36.
- . (1968b). “Artuklu Devrinden Bir Hayat Ağacı Kabartması Hakkında”. *Vakıflar Dergisi* 7, 117-120.
- . (1969). “Anadolu’da Selçuk Geleneğinde Kuşlu, Çift Başlı Kartallı, Şahinli ve Arslanlı Mezar Taşları”. *Vakıflar Dergisi* 8, 283-291.
- . (1971). “Bizans Figürlerinde Anadolu Selçuk Etkisi”. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III’den ayrı basım*, Ankara: Güven Matbaası.
- . (1972). “Anadolu Selçuklu Mimarisinde Avcı Kuşlar, Tek ve Çift Başlı Kartal”. *Malazgirt Armağanı*, Ankara, 139-172.
- . (1992). *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- . (2016). “Büyük Selçuklu Seramik Sanatında Resim Programı ve Gelişen Figür Üslubu”. *Sanat Tarihi Dergisi* 2004 13(1), 61-82. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/pub/std/issue/16516/172443>
- Önkal, Hakkı. (1992). *Anadolu Selçuklu Türbeleri*. Ankara: TTK Yayınları.
- Öz, Tahsin. (1951). *Türk Kumaş ve Kadifeleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Öz, Yusuf (2007). “Mardin Yezidileri, İnanç, Sosyal Hayat ve Coğrafi Dağılım”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, İstanbul.

- Özbek, Yıldırım. (1999). "The Peacock Figure and Its Iconography in Medieval Antolian Turkish Art". 10th International Congress of Turkish Art (17-23 September 1995), Genève.
- . (2002). *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1453)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Özcan, Hüseyin ve Gönenç, C. Sezen. (2015). "Yazılı ve Sözlü Ortamlardaki Karaca Ahmet Sultan Menkabelerinin Karşılaştırılması". *Turkish Studies* 10(4), 717-746.
- Özek, Ali vd. (2008). *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özer, Elif (2016). "Aizanoi'dan Horozlu Mezar". *Art-Sanat* 5, 1-24.
- Özgen Özden. (2016). "Hakkari Bölgesinde Yaşamış Dini Topluluklar". *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi (ASSAM-UHAD)* 6, 33-53.
- Özkan, Haldun (2016). *Saltuklu Mimarisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları No: 1154, Güzel Sanatlar Enstitüsü Müdürlüğü Yayınları No: 2, Araştırmalar Serisi No: 2.
- Özkarcı, Mehmet. (2001). *Niğde'de Türk Mimarisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Öztürk, Ali Osman. (2019). "Popüler Duvar Halılarının Mitolojik Motifleri Üzerine". International Symposium on Mythology Uluslararası Mitoloji Sempozyumu (2-5 Mayıs 2019), Ardahan.
- Öztürk, Mustafa, (2004). "Âdem, Cennet ve Düşüş". *Milel ve Nihal*, 1(2), 151-186.
- . (2008). "Konya ve Çevresinde Anadolu Selçuklu Dönemi Çinilerinde Kullanılan Bitkisel Motiflerin Dili ve Resim Eğitimi Açısından İncelenmesi". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Güzel Sanatlar Anabilim Dalı Resim-İş Öğretmenliği Bilim Dalı, Konya.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II*. Ankara: Millî Eğitim Yayınları.
- Parman, Ebru. (1993). "Bizans Sanatında Tavus Kuşu İkonografisi". *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar ve Güner İnal'a Armağan*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, s. 387-413.
- Patacı, Sami. (2011). "Paphlagonia Hadrianoupolis'i Hamam A ve A Kilisesi Mozaikleri". *Journal of Mosaic Research* 4, 27-50.
- Renda, Günsel ve Erol, Turhan. (1980). *Başlangıcından Bugüne Çağdaş Türk Resim Sanatı Tarihi I*, İstanbul: Tıglat Yayınları.

- Resmi Gazete: “Yeniden bir vilâyet ve dört kaza kurulması hakkında Kanun, (Kanun No:6129; Kabul tarihi:9/7/1953)”, *Erişim tarihi: 18.10.2020* <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/8458.pdf>.
- Roux, Jean Paul. (1994), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Santella, Thomas M. (2007). *Opium, Drugs The Straight Facts*. Ed. David J. Triggle, USA: Chelsea House Pub., pp. 119.
- Saraç, Ersin ve Yayan, Gonca Hülya. (2019). “Efsaneler ve Mitlerin Ahmet Güneştekin’in Eserlerine Yansımaları”. *International Social Sciences Studies Journal*, 5(29), 301-311.
- Sarafian, Ara ve Köker, Osman. (2010). *Ahtamar: Ortaçağ Ermeni Mimarlığının Mücevheri*, İstanbul: Birzamanlar Yayıncılık ve Gomidas Enstitüsü Ortak Yayını.
- Sarre, Friedrich. (1989). *Konya Köşkü*. Ankara: TTK Yayınları.
- Selçuk, Ali. (2004), *Tahtacılar*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Smith, Edvard Lucie. (1988). *Dictionary of Art Term*. London: Thames & Hudson Ltd.
- Sözen, Metin. (1970). *Anadolu Medreseleri*. I. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Sözen, Metin ve Tanyeli, Uğur. (2011). *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sözlü, Halil ve Yelen, Resul. (2016). “Bitlis’te Anadolu’nun Erken Türk Döneminden Ahşap Bir Kapı Kanadı”. *Arış Dergisi* 12, 30-40.
- Şahin, Haşim (2001), “Karaca Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24, Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, s. 374-375.
- Şener, Cemal (2004). “Karacaahmet Sultan Dergahı”. *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri 23-27 Eylül 2002 Mersin*. Ankara: 993-1022. 22 Mart 2020 tarihinde kaynağından (PDF) arşivlendi. [https://web.archive.org/web/20200322173614/http://isamveri.org/pdfdrq/D138879/2004/2004\\_SENERC.pdf](https://web.archive.org/web/20200322173614/http://isamveri.org/pdfdrq/D138879/2004/2004_SENERC.pdf) Erişim tarihi: 18.10 2020.
- Şenocak, Ebru. (2015). “Halk Anlatı ve İnanışlarında Mitolojik Bir Meyve: Nar”. *International Journal Of Eurasia Social Sciences* 6(20), 79-104.
- Tanık, Saliha. (2017). “Mostar Kethüda Camisi Haziresi Mezar Taşları”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Afro-Avrasya Özel Sayısı*, 212-230.



- Tanyu, Hikmet. (1968), *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Taşğın, Ahmet. (2005). *Yezidiler*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları.
- . (2013). *Dediği Sultan ve Menâkıbı (Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevî Halifelerinin İzleri)*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Taşlıgil, Nuran-Şahin, Güven. (2018). "Tarihsel Süreçte Haşhaş (Papaver somniferum L.) ve Afyon". *Tarih Okulu Dergisi* 11(XXXIV), 163-196.
- Tatlı, Ercan. (2008). "Karaca Ahmet Sultan ve Karaca Ahmet Dergahı". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Akademisi, İstanbul.
- TDK. (1988). *Türkçe Sözlük*, 1 A-J, 2 K-Z. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Telimen, Muzaffer. (2012). "Anadolu'nun Damgalanmış Halkı: Yezidiler". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1(1), 963-971.
- Tok, Emine ve Talaman, Ahmet ve Atıcı, Mahir. (2013). "Nymphaion (Kemalpaşa) Yakınlarında Bir Roma Villasının Mozaikleri: Eski Ahit Öyküleri Üstüne Bir Yorum - A Roman Villa's Mosaics from near the Nymphaion (Kemalpaşa): An Interpretation on Old Testament's Narratives". *Journal of Mosaic Research. JMR* 6, 59-105.
- Tosun, Taner. (2014). "Karaca Ahmet Tekkeleri ve Bu Tekkelerdeki Psikiyatrik Tedavi". *Tıp Tarihi Araştırmaları* 18, İstanbul, 53-142.
- Turani, Adnan. (1980). *Sanat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Toplum Yayınevi.
- Tuncay, Hülya. (1980). *Çinili Köşk*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tuncer, Orhan Cezmi. (1997). "Kayseri Yedi Selçuklu Taçkapısında Geometrik Düzen". *Vakıflar Dergisi* 26, 105-152.
- Turan, Hayrunnisa (Çakmakçı). (2012). "Tavusla Düşüş, Simurgla Yükseliş İslam Ortaçağı'na Damgasını Vuran Kuş Risaleleri ve Safir-i Simurg". *Vakıflar Dergisi* 38, 165-172.
- Tüfekçioğlu, Abdülhamit ve Gündoğdu, Oktay. (2016). "Üsküdar-Ahmediye Külliyesi Hazinesi Meyve Tavsiyeli Mezar Taşları". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 36, Erzurum, 173-191.
- Türkdoğan, Orhan. (2005). *Doğu ve Güneydoğu Kabile-Aşiret Yapısı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.
- Ulutürk, Muammer. (2013 Bahar). "Etno-Dinsel Bir Topluluk Olan Ezidilerin Batman ve Çevresindeki Son Yerleşim Yerleri ve Nüfusları Üzerine". *Turkish Studies*, 8(5), 841-848.

- Ural, Murat. (1997). “Ege’nin Arkaik Kenti Miletos’un Bir Gizli Hazinesi: İlyas Bey Camisi”. *Art Dekor* 57, İstanbul, 88-93.
- Uşak Kültürel Değerler Yapı Envanteri* (2007). İzmir: T.C. Uşak Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Uysal, Ali Osman. (1995). “Germiyanogulları Beyliği Dönemi Türbeleri”. *IX. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi (23-27 Eylül 1991)* 3, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları, s. 397-412.
- . (2002). “Gelibolu Türbeleri”. Uluslararası Sanat Tarihi Sempozyumu (Prof. Dr. Gönül Öney’e Armağan 10-13 Ekim 2001), İzmir.
- . (2006). *Germiyanogulları Beyliğinin Mimari Eserleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Uz Taşkesen, Ayşe Nermin. (2011). “Amasya II. Beyazıt Camisi Şadırvanı Duvar Resimlerinin Restorasyonu ve İkonografik Çözümlemesi”. *Vakıflar Dergisi* 35, 177-189.
- Ünal, Rahmi Hüseyin. (1982). *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- . (1999a). “İznik Nilüfer Hatun Camii”. *Erken Osmanlı Sanatı Beylikler Mirası*, Madrid: Arkeoloji ve Sanat, 130-131.
- . (1999b). “Firuz Bey Camii”. *Erken Osmanlı Sanatı Beylikler Mirası*, Madrid: Arkeoloji ve Sanat, 39-41.
- Vilâyetnâme (Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli)*. (1995). Yayına Haz., Esat Korkmaz, İstanbul: Ant Yayınları.
- Yalkut, Sabiha Banu. (2006). *Melek Tavus’un Halkı Yezidiler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Yaman, Bahattin ve Önkol Ertunç, Çiğdem. (2019). “XIII. Yüzyıl Anadolu Taçkapıları’nda Kullanılan Madalyon ve Kabaralar”. *İstem*, 17(33), 127-148.
- Yaman, Mehmet. (1984). *Karaca Ahmet Sultan Hazretleri*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Dergahı Yayınları.
- Yarış, Sahure. (2019). “Tebriz’deki Bir Grup Ev ve Evlerin Süsleme Programı”. *Akdeniz Sanat Dergisi* 13(23 Özel Ek Sayı), 699-732.
- Yetkin, Şerare. (1991). *Türk Halı Sanatı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yıldırım, Savaş. (2013). “Tarsus Arkeoloji Müzesi’ndeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32(53), 303-329.

- Yıldırım, Yaşar Serkal. (2016). “Metropolis Resepsiyon Salonu Mozaikleri Üzerindeki Balık ve Kuş Figürleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 5(4), 181-207.
- Yılmaz, Evren ve Küçükşahin, Ezel. (2017). “Fikret Otyam’ın Resimlerinde Halk Sanatının Etkisi: Yerellik ve Evrensellik Bağlamında Değerlendirme”. *SDÜ ART-E Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Tarihi Dergisi* 10(19), 160-186.
- Yılmaz, Meliha ve Canbolat, Cihan. (2019). “François Boucher’nin Eserlerinde Çin Kültürünün Etkisi”. *Humanitas* 7(13), 22-35.
- Yılmaz, Tercan. (1999). “Osmanlı Maden Sanatı”. *Osmanlı Ansiklopedisi*, c. 11, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Yurdakul, Erol. (1969). “Tokat Vilayetinin Gümüştop (Dazya) Köyündeki XIV ncü Yüzyıla Ait Eski Eserler”. *Vakıflar Dergisi* VIII, Ankara, 243-262.
- Yurtsal, Tuğçe. (2009). “Aydın ve Denizli Camilerinde Duvar Resimleri”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yücel, Erdem. (1977). “Osmanlı Ağaç İşçiliği”. *Kültür ve Sanat* 5, 58-71.



# ALEVİ TARİHYAZIMI ÜZERİNE\*

On Alevi Historiography

Eray YILMAZ\*\*

## Öz

Türkiye’de Alevilik araştırmaları 19. yüzyılda şarkiyatçılar ve misyonerler tarafından başlatıldı. Şarkiyatçı ve misyonerler Alevileri Hristiyanlarla benzerlikleri çerçevesinde araştırdı ve değerlendirdiler. Onlara göre Aleviler Hristiyan kökenden gelmiş, süreç içinde çeşitli etkilerle Alevileşmişlerdi. Şarkiyatçı ve misyonerlerin ardından II. Meşrutiyet yıllarında İttihatçı çevrenin aydınlarından Mehmet Fuad Köprülü Türkçü bir tepkiyle yeni bir paradigma inşa etti. Köprülü’nün paradigması bir bakıma şarkiyatçı ve misyonerlerin tezlerine karşı Alevilerin Türk kökenine işaret etmiş, onları Hristiyan köken iddiasından uzaklaştırmış, Alevileri Türk kimliği altında Hacı Bektaş’tan Ahmet Yesevi’ye uzanan bir hat üzerinden Orta Asya kökene bağlamıştır. Köprülü paradigması uzun süre Alevi araştırmalarındaki hakimiyetini korudu. 1990’ların başında Köprülü’nün Türkçü tezlerine karşı Kürt tepkisi ortaya çıktı. İlk defa Cemşid Bender Alevilerin aslında Kürt kökenli olduğu tezini ortaya atmış, Aleviliğin kökenini Kürt uygarlığında aramak gerektiğini ileri sürmüştür. 1990’lara veya belki de 2000’li yıllara kadar Alevilik araştırmaları büyük oranda köken araştırmaları biçiminde sürdürüldü. 2000’li yıllardaysa Alevilik araştırmacıları şarkiyatçıların çizgilerini saptadığı alanı genişletti, başka sorular sormaya, başka kaynaklara işaret etmeye, meseleyi başka bir biçimde görmeye gayret etti. Bu makale 19. yüzyıldan bu yana Alevi araştırmalarına dair ana kaynaklara ve ana görüşlere yer veren çok kısa bir döküm yapmakla birlikte söz konusu dökümün esas temalarını açığa çıkarmak ve bu alana dair birtakım önerilerde bulunmak istemektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Alevi Tarihyazımı, Alevi ve Bektaşî Tarihyazımı, Kızılbaş Tarihyazımı, Köprülü Paradigması

## Abstract

Alevism studies in Turkey was initiated by orientalists and missionaries in the 19th century. Orientalists and missionaries evaluated Alevism in terms of their similarity with Christians. According to them, Alevism came from Christian origin and became Alevism with various effects in the process. After the orientalists and missionaries, the Second Constitutional Monarchy during Mehmet Fuad Köprülü, one of the intellectuals of the Unionists (the Committee of Union and Progress), built a new paradigm with a Turkist reaction. Köprülü’s paradigm, in a way, pointed to the Turkish origin of the Alevism against the theses of the orientalists and missionaries, distancing them from the claim of Christian origin, and linking the Alevism under the Turkish identity to the Central Asian routes through a line from Hacı Bektaş to Ahmet Yesevi. In the early 1990s, a Kurdish reaction against Köprülü’s Turkist thesis arose. For the first time, Cemşid Bender expressed the thesis that Alevism were actually of Kurdish origin, and claimed that the origin of Alevism should be found in Kurdish civilization. Until the 1990s, or perhaps the 2000s, Alevism studies continued, largely in the form of origin studies. In the 2000s, Alevism researchers expanded the area where the orientalists had determined their lines, tried to ask other questions, point out other sources, and see the issue in a

\* Geliş Tarihi: 08.02.2021, Kabul Tarihi: 22.03.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.010

\*\* Öğr. Gör. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, erylalmaz@yildiz.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9252-9061>.

different way. Although this article provides a very brief breakdown of the main sources and main views on Alevi studies since the 19th century, it aims to reveal the main themes of the breakdown and make some suggestions on this field.

**Keywords:** Alevi Historiography, Alevi and Bektashi Historiography, Qizilbash Historiography, Köprülü Paradigm.

## 1. Giriş

Bektaşilik, Kızılbaşlık veya bugün bu iki terimi de kapsadığı söylenebilecek, büyük oranda genel bir adlandırmaya dönüşmüş Alevilik araştırmalarının iki yüz yıla yakın bir zamandır devam ettiği söylenebilir. Hiç kuşkusuz, genel itibarıyla bir inancın takipçilerini ifade eden söz konusu adlar; Bektaşilik, Kızılbaşlık ve Alevilik yüzyıllar içinde çeşitli içerikler kazanmış, kimi zaman birbiri ardı sıra gelmiş, kimi zaman birbiri içine geçmiş, kimi zaman birbirinin yerine kullanılmıştı. Bu makalede söz edilen adlandırmalara ilişkin bir tartışma yapılmamaktadır. Ancak burada bu adlandırmaların birbirinden farklı olduğunu, dinsel ve siyasal etkilerle biçimlendiklerini söylemekle yetinilecek ve burada yer alan yayınlara atıfla bu mesele bırakılacaktır.<sup>1</sup> Bundan sonra makale söz konusu tüm adları bağlamında kullanmaya dikkat edecek, bununla birlikte Alevilik adını, bugünkü yaygınlığı ve yerleşikliği dolayısıyla genel bir adlandırma biçiminde kullanacaktır.

Bu makalede Alevilik araştırmalarıyla ilgili kısa bir dökümden söz edilecek ancak bu dökümün asla kapsayıcı olduğu iddiasında bulunulmayacaktır. Burada yapılmak istenen dökümden beklenen Alevilik araştırmalarının ana hatlarını, ana duraklarını ve genel istikametini ifade etmek ve bu alana dair birtakım önerilerde bulunmaktır. Türkiye’de Alevilik araştırmaları 19. yüzyılda şarkiyatçılar ve misyonerler tarafından başlatıldı. Şarkiyatçı ve misyonerlerin büyük oranda biçimlendirdiği, temel yaklaşımını ifade ettiği, yönetsel unsurlarını saptadığı bu çalışmalara, II. Meşrutiyet yıllarında, İttihatçı çevrenin aydınlarını meydana getiren, aralarında Baha Said ve Fuad Köprülü’nün de yer aldığı araştırmacılar Türkçü bir tepki meydana getirdiler. Söz konusu tepkiyle biçimlenen Köprülü’nün araştırması ve meydana getirdiği paradigma, Alevilik araştırmalarının temel yönlerini ve derinliğini saptamış ve çerçevelemiş, bundan sonra büyük bir hüsnükabul görmüştür. Ancak Köprülü paradigması 1980’lerden itibaren eleştirildi, sarsıldı ve yeni görüşler ortaya çıktı. 1990’ların başında Köprülü’nün Türkçü tezlerine karşı Kürt tepkisi ortaya çıktı. Kürt tepki Köprülü’yü etnik doğrultusu ve kimlik inşası nedeniyle eleştirse de aynı yöntemi ve biçimsel unsurları kullanmaktan kaçınmadı. Dolayısıyla Köprülü’nün tezi Cemşit Bender’in kaleminde Türk yerine Kürt yazılmakla doğrulandı. 2000’li yıllardaysa Alevilik araştırmacıları şarkiyatçıların çizgilerini saptadığı alanı genişletti, başka sorular sormaya, başka kaynaklara işaret etmeye, meseleyi başka bir biçimde görmeye gayret etti. Bu makalede 19. yüzyıldan bu yana Alevi araştırmalarına dair ana kaynaklara ve ana görüşlere yer veren çok kısa bir döküm yapmakla birlikte söz konusu dökümün esas temalarını açığa çıkarmak ve bu alana dair birtakım önerilerde bulunmak amaçlanmaktadır.

## 2. Şarkiyatçılar-Misyonerler ve Bektaşiler-Kızılbaşlar

Osmanlı şarkiyatçılığının tanımlanabilir bir birikime ulaştığı 1937’de Bektaşilik hakkında yayınladığı geniş araştırmasında Amerikalı şarkiyatçı ve misyoner John Kingsley Birge (1888-1952), bu yıllarda Bektaşilik çalışmalarından söz etmiş ve Türk tarihçileri de ekleyerek Bektaşilik araştırmalarında yararlanılabilecek kaynaklara dair şöyle bir liste vermişti:

1. Amerikalı diplomat ve araştırmacı John P. Brown (1814-1872) tarafından 1868’de kaleme alınan *The Dervishes or Oriental Spiritualism*. Birge’ye göre bu araştırma sadece Bektaşilere değil birçok tarikata yer vermiş, kısa ve betimleyici bir araştırmadır.

2. İngiliz şarkiyatçı Edward G. Browne’ın (1862-1926), 1898 ve 1907’de doğrudan doğruya Bektaşilik ile ilgili yazdığı makaleler.

3. 1908’de Prof. Georg Jacob tarafından Almanya’da yayınlanan, aşağıda ilgili kısımda üzerinde durulacak, *Bektaşilik Öğretisi Üzerine Denemeler* adlı kitap.

4. F. W. Hasluck’un yaptığı, yine aşağıda üzerinde durulacak araştırma, 1928’de Türkçeye çevrildi ve *Bektaşilik Tedkikleri* ismiyle yayınlandı.

5. Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*.

6. Yusuf Ziya Bey, İlahiyat Fakültesi Mecmuasında (sayı, 8, 12-15, 17, 19) yayınlanan Tahtacı Alevi köylerinde yaptığı gözlemleri çözümlediği makaleler.

7. Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*.

8. Ahmed Rıfkı, *Bektaşî Sırrı*.

9. Ziya Bey, dergâhın kapatılmasının ardından 26 Ocak-8 Mart 1931 tarihleri arasında kaleme aldığı toplam 40 yazı. Ziya Bey bu yazılarında Cumhuriyetin Bektaşî hayallerini temsil ettiğini söylemiş ve dergâhı toprağın altına bir daha hiç çıkmamasını istemesine gömmüştür (Birge, 1991: 14-18).

Birge’nin listesinde yer alan isimlerden bazıları üzerinde kısaca durmak gerekmektedir. Bu şarkiyatçılar arasında öne çıkan isimlerden Bektaşilik araştırmalarının Almanya’daki öncüsü Dr. Georg Jacob çeşitli Alman üniversitelerinde doğu dili ve edebiyatının yanı sıra ilahiyat eğitimi de almış, 1909’da Türkiye seyahatinin ardından Bektaşilik ile ilgili araştırmasını yayınlamıştır. Dr. Jacob, *Bektaşilik Öğretisi Üzerine Denemeler* adını verdiği kitabında, Bektaşilik tarihini bazı temel kaynaklara değinerek ana hatlarıyla çizmiş, bu dönemin şarkiyatçı ve misyonerleri arasında tipik bir değerlendirme sayılabilecek bir biçimde Bektaşilik ile Hristiyanlık arasındaki benzerliklerden söz etmişti. Kendisinden önce veya kendisiyle aynı zamanda yazan birçok Alman şarkiyatçının da bu benzerliklere atıflar yaptığına dikkat çeken yazar, Bektaşiliğin “İslam ile Hristiyanlık arasında bir uzlaşma” görevi yaptığını ileri sürmüş, sahada gözlemlediği Tahtacıların, Bektaşî özellikleri taşıdığını,

Kızılbaşlığın da Bektaşilik ile benzer bir inanç olduğunu ifade etmiştir (Yazgan, 2013: 92). Kısaca belirtmek gerekirse Dr. Jacob, Bektaşiliği bir “uzlaşma” biçiminde görmüş, İslam ile Hristiyanlık arasında çeşitli “benzetme”lerle tanımlamıştı. Dr. Jacob’un yönteminde karışım, uzlaşma ve benzetme başat unsurlar olmuş, kendinde bir Bektaşilik tanımlamasına veya araştırmasına gitmemiştir. Dr. Jacob araştırmasında sadece Bektaşi adını kullanmış, Kızılbaşlığın Bektaşiliğe benzediğini ifade etse de ayrıca bundan söz etmemiş, Alevi adlandırmasını ise gündeme getirmemiştir.

Dr. Jacob zihninde bulunan, alan araştırmasından çıkarmadığı, üretmediği, hazır kategori ve kavramlarla Bektaşi inancını tanımlama ve sınıflamayı tercih etmiş, aslında mevcut literatürü izlemişti. Aşağıda da görüleceği ve pekişeceği gibi bu dönem şarkiyatçılıkta hâkim yöntem ve terimlerle Bektaşiliği tanımlayıp sınıflamış, Hristiyanlık ile benzerlik, Hristiyanlık ile karışım sonucunda Bektaşilikte bir alaşım veya karışım ya da Köprülü’nün daha sonra meşhur edeceği ifadeyle bir senkretizm icat etmiştir.

Diğer bir şarkiyatçı Dr. Felix von Luschan (1854-1924) da 1890’da kaleme aldığı *Tahtacılar* adlı kitapçıkta Tahtacıların Osmanlıların dilini ve dinini kabul etmekle birlikte Anadolu’da yaşamış halkların devamı olduğunu ve kültürel değişime direndiklerini ifade etmiş, Tahtacıların Sünni Türklerden farkları üzerinde durmuştur. Luschan’a göre, Tahtacıları anlamak için Fellahlarla, Kürtçe konuşan Kızılbaşlarla ve Yezidilerle karşılaştırmak gerekmektedir (Yazgan 2013: 101-110). Dr. Jacob’dan farklı bir tez ortaya koymamakla birlikte Dr. Luschan, Bektaşileri Sünnilikle özdeşleşmiş görünen Türklerden ayırmış, köken meselesini vurgulamış, Bektaşilerin yerli bir unsur, bir başka ifadeyle Hristiyan halkların devamı olduğunu ileri sürmüştür. Burada da Bektaşilerin kültürel dirençleri belirtilmiş, bir yandan kökenleri itibariyle tarihsellikleri ve süreklilikleri diğer yandan kültürel direnişleriyle karışımları-benzerlikleri, senkretik (farklı inanç unsurlarının biresimi) yapıları ve yaşamları saptanmıştır. Kısaca Dr. Luschan daha çok köken ve kültürel direniş dolayısıyla süreklilik unsurlarını şarkiyatçılık literatüründe öne çıkarmıştır.

İngiliz kazibilimci F. W. Hasluck (1878-1920), (Ragıp Hulusi 1928’de çevirdiği kitapta F.R. Hasluck’u F.R. Haslok biçiminde yazmış, bu kitap herhalde bu alanda yapılmış ilk çevrilerden birisi olmuştur) kitabına başlarken 1913-1915 yılları arasında Bektaşiler arasında gözlem yaptığını ifade etmektedir. Daha önce şarkiyatçılar arasında rastlandığı gibi tercüman Ragıp Hulusi’nin ifadesiyle Haslok da bir coğrafi dağılım ve yayılım verir. Yazara göre Bektaşi müesseseleri-dergâh, tekke ve zaviyeleri; 1. Ankara ve Sivas vilayetlerinde, 2. Konya vilayetinde Tahtacı adıyla Şii aşiretlerin bulunduğu yerlerde ve 3. Şiilerin yaşadığı Harput, Erzurum ve doğu vilayetlerinde (ancak burada Bektaşi tekkelerinin yeri belli değil) bulunur. Haslok, Bektaşileri “Şii” genel adıyla toplamış, bu ad altında Bektaşi tekkelerinden söz etmiş, Tahtacıları da yerel bir ad biçiminde ifade etmiştir. Haslok şöyle demektedir: “Kızılbaş’larla Bektaşi’ler arasındaki bağlantı ve ilginin mahiyeti, henüz bilinmiyor. Biz, yalnız, bunların



İslamiyetin ‘Şii’ şekline bağlı bulduklarını ve geniş bir alana dağılmış bulunan Şii cemaatlerinin ise Bektaşî çeşebilerinin manevi üstünlük ve hakimiyetlerini kabul ettiklerini biliyoruz.” (Haslok, 2015: 8).

Şarkiyatçılar ve şarkiyatçıların kısa birikimi henüz genel bir adlandırmayla Alevileri tanımlayıp tasnif etmekte zorlanmaktadır. Şii, Kızılbaş, Bektaşî gibi terimler kullanılmış, bunlar arasındaki ayrım veya benzerliklerden, adlandırmaların tarihinden veya toplumsal-siyasal ilişkilerden bahsedilmemiştir. Ancak Bektaşîlerin dergâh sahibi olduğu bir din adamları topluluğu meydana getirdiği ifade edilmiştir. Haslok’un coğrafyaya dayanan tasnifine göre Kızılbaşlar doğuda yaşamakta, Şiilik ise İslam dininin ana bölünmesinde Kızılbaş ve Bektaşîleri kapsayan bir çatı terim biçiminde kullanılmaktadır. Bektaşîliğin veya Kızılbaşlığın varsa Şiilik ile benzerlikleri veya farklarından söz edilmemiştir.

Haslok’a göre Hristiyan ve Bektaşî tapınakları arasında bir geçişkenlik var, Bektaşîlik bir yandan Şii Müslümanlık ile diğer taraftan Hristiyanlık ile akrabalık bağına sahiptir. Haslok şöyle devam etmektedir: “Her türlü ihtimale göre kendilerine önemli bir miktarda Ermeni kanı karışmış olan Kızılbaş Kürtler Ali’yi İsa’ya, on iki imamı on iki havariye, Hasan ile Hüseyin’i de Petros ile Pavlos’a benzetmişlerdir.” Bir başka yerdeyse yazar şöyle demiştir: “Bektaşîlik gibi bir dinin yayılıp genişlemesi [...]” (Haslok, 2015: 71, 82). Yani Haslok kararsız görünmekte, muhtemelen şarkiyatçı birikimin yetersizliği, Türkçe okumak veya anlamakta yaşadığı zorluklar nedeniyle ne dediğini tartamamaktadır. Ancak “benzetme” yapmış, “etkiler”den söz etmiş, bir “akrabalık” aramıştır. Bektaşîlik kimi yerde bir din, kimi yerdeyse Şiiliğin altında bir inanç biçiminde konumlandırılmıştır.

Yukarıda, girişte söz edilen Birge, *Bektaşîlik Tarihi* adlı kitabını yayınladığı 1937 yılında Cumhuriyet rejimi yerleşmiş, Bektaşî dergâhı diğer tüm dergâhlar gibi kapatılmış ve yasaklanmıştı. Bu halde Bektaşîlik, yazarın ifade ettiği gibi geçmişe dönük bir değerlendirmeye “Osmanlı Türk halkının” yaşamı içinde görülmüş, Köprülü tezinin temel unsurlarında yer aldığı gibi, Ortodoks ve seçkinlerin dinsel yaşamının karşısında yer almış, eski Türk kültüründen birçok kalıntı bulunduğu bir inanç biçiminde betimlenmiştir. Birge bir taraftan Bektaşîliği Türk kültürü bağlamında değerlendirmiş, Aleviliği, Köprülü gibi Bektaşîliğin köy grupları biçiminde tarif etmiş, diğer taraftan Şamanizm ile birlikte Hristiyanlığın da Bektaşîliği etkilediğini yazmadan edememiştir. Kısaca Birge, Türk milliyetçiliği çevresinde inşa edilen tarihyazımını göz ardı etmeden ve Hristiyanlık benzerliklerini de ıskalamadan yeni bir senkretizmden söz etmektedir. Sonuç itibarıyla şarkiyatçılar tek bir yöntem etrafında ortak unsurlardan yararlanmış, benzerlik, karışım, köken, etki-kalıntı gibi unsurlarla Bektaşîliği çözümlenmiştir.

Birge’nin yukarıda söz ettiği birikim içinde, hiç şüphesiz bildiği, ama yer vermediği bir diğer önemli birikim ve daha açık dinsel-siyasal yaklaşımı misyonerler meydana getirdi. Misyonerler arasında en etkili *American Board of Commissioners*

*for Foreign Missions 'a* (ABCFM) bağlı misyonerlerdi. ABCFM 1820–1881 yılları arasında Osmanlı toplumuyla ilgili, çeşitli dergilerde 80'in üzerinde makale, 50'ye yakın kitap yayınladı. Misyonerler eğitimle birlikte, hastane, matbaa gibi yapılar meydana getirerek kendilerine bir “hayat alanı” oluşturdular. II. Abdülhamid döneminde 1900 yılında 400'ü aşkın okulda 17.500 öğrenci okuyordu. Amerikan okulları misyoner faaliyetlerine rağmen “pozitif ve liberal” bir eğitim vermiş, dahası kız çocuklarının eğitimi bakımından da öncü bir rol oynamışlardı.<sup>2</sup>

Misyonerler ve özellikle yukarıda sözü edilen Amerikan Misyoner Örgütü, Doğu Hristiyanlığının canlandırılmasına odaklanmış, Müslümanlara benzetemediği Kızılbaşları, aslında Hristiyan kökenlerden gelen insanlar biçiminde tanımlamış, Kızılbaşların kökenlerini ve özlerini saptamak istemişlerdi. Misyonerlere göre Kızılbaşlar, Hristiyanlıktan mühtedi Osmanlı uyruklarıydı. Bu halde onların geri kazanılması mümkündü. İşte bu ortamda II. Abdülhamid rejimi bir bakıma misyonerlere karşı Kızılbaşları, Alevi biçiminde adlandırmış, böylece Alevi terimi daha önce farklı anlamlarla kullanılmakla birlikte yaygın ve geçerli hale gelmiş, Alevileri Müslüman çerçeveye yerleştirmiş ve doğru yoldan saptıklarını ifade etmiş, çeşitli biçim ve yöntemle onları “gerçek” ve “doğru” Müslümanlığa kazandırmak istemişti. Meselenin toplumsal yaşama nasıl yansıdığını değerlendiren Dressler şöyle demektedir: “Misyonerlerin eğitim çalışmaları Anadolu'daki Hristiyan bilincinde bir Rönesans yaşanmasına katkı sunmakla birlikte, tamda aynı sebeple etnik ve dini cemaatler arasındaki sınırları somutlaştırmış ve toplumsal çekememeziği kızıştırmıştır.” (Dressler, 2016: 47). Misyonerler bir yandan Kızılbaşların kökeni ve özünü Hristiyan görmüş, diğer yandan karışım halinde bir inanç meydana getirdiklerini ileri sürmüşlerdi. Bir diğer iddia ise Dersim Kızılbaşlarına dairdi. Buna göre Dersim'de Kızılbaşlar Ermeni kökenliydi, Ermeniler çeşitli etkilerle Zaza dilini benimsemiş veya bu dili konuşmaya başlamış, dinleri de bir karışım haline dönüşmüştü (Dressler, 2016: 59).

19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında Osmanlı egemenliğini sarsabilecek veya Osmanlı iktidarını daha derin bir korkuya sürükleyecek unsurlar şarkiyatçıların çalışmaları ve misyonerlerin faaliyetleriyle beslenmiştir. Bu unsurlar; 1. Kürt Kızılbaşların Ermeni kökenli görülmeleri ve Kürt-Ermeni ilişkilerine dair Osmanlı iktidarına karşı ittifak kurabilecekleri endişesidir. 2. Osmanlı Devleti'nin Doğu vilayetlerinde bölgesel çıkarlarını korumak istemesi ve bu bölgede egemenliğini kaybetme korkusudur. 3. Yabancı devletlerin bölgeye yönelen emperyalist-sömürgeci siyasetidir. Bu söz konusu korkular ve endişeler Osmanlı iktidarının özellikle Abdülhamid döneminde İslamcı siyasetini saptayacak, Osmanlı sultanı Alevileri devlete Sünnileştirerek dahil etmek isteyecektir.

Misyonerlerin faaliyetleriyle ilgili çarpıcı ve ilgi çekici bir örneği Karakaya-Stump vermiştir. Karakaya-Stump'un makalesinin temel malzemesi ABCFM'ye bağlı Protestan misyonerlerin bir anlamda kaydını tutan *American Missionary Herald*

(MH) adlı süreli yayındı. Misyonerlere göre gayrimüslimlerden sonra ihtidaya en açık topluluklar; Dürziler, Nusayriler ve Kızılbaşlar gibi topluluklardı. MH'ye gönderilen Kızılbaşlarla ilgili mektuplardan birinde misyoner Mr. Dunmore, Ali Gako'dan söz etmişti. Çemişgezek çevresinde yerleşik Ali Gako ve aşireti sadece Türkçe konuşsa da Mr. Dunmore'a göre bu aşiret ve reisi yerleşik yaşama geçip Türklerle yoğun ilişki kurduklarından Kürtçeyi unutmuş, Kızılbaş Kürtlerdi. Misyonere göre, bu aşirette inançları itibariyle Hristiyan etkiler görülmüş, bu aşiret kılıç zoruyla Müslüman yapılmış Hristiyanlardan meydana gelmişti (Karakaya-Stump, 2016: 215).

Mr. Dunmore'un yazılarında Ali Gako'nun Protestan olabileceği, bu konuda istekli ve açık olduğu, Kızılbaşların Hristiyan kökenli olduğu ve ibadetlerinde bunun izlerinin görülebileceği okunmakta, diğer tarafta Ali Gako ise aşiretinin Protestan olduklarında askerlik muafiyetinden yararlanabileceğini hayal etmekteydi. Karakaya-Stump, MH'de 1855-1861 yılları arasında Ali Gako ve diğer Kızılbaş gruplarından söz eden 20 yazı tespit etmiş, ancak bu tarihten sonra söz konusu tema azalarak sönümlenmişti. Ali Gako'nun hikayesiye Mr. Dunmore'un ölümüyle sona ermiştir. Sonuç itibariyle Karakaya-Stump'a göre söz konusu misyonerlerin Kızılbaşlarla ilgili yazdıkları şöyle bir miras bıraktı: 1. Kızılbaşlık belli bir etnik topluluk etrafında değerlendirildi. 2. Kızılbaşlık çeşitli etkiler ve kalıtlarla biçimlenmiş bir senkretizm bağlamında ifade edildi.<sup>3</sup>

Şarkiyatçı ve misyonerlerin meydana getirdiği Bektaşî-Kızılbaş araştırmaları ve çıkarımları sonuç itibariyle şöyle toparlanabilir:

1. Söz konusu inancı tanımlamak için genellikle Bektaşî adı kullanıldı. Kızılbaşlık daha çok dergâh dışında kalan, kırdı ve doğu vilayetlerinde yaşayan Kürt Kızılbaşlar biçiminde anıldı. Kızılbaşlık ifadesi Kürt Kızılbaşlar biçiminde yer etti. Şarkiyatçılar ve misyonerler Alevi adını pek kullanmadılar. Anlaşılan okumalarında, gözlemlerinde ve literatürde Alevi adına rastlamadılar.

2. Bektaşî-Kızılbaş inancı birbiriyle benzer görülse de söz konusu adlandırmaların tarihsel-siyasal veya inançsal unsurları üzerinde durulmadı. Bu konuda, bu süreçte henüz bir araştırma sahası veya tartışma açılmadı.

3. Türkler ve Bektaşîler-Kızılbaşlar birbirlerinden ayrı değerlendirildi. Şarkiyatçılar dini ve etnik sınıflamalarında Türkleri Sünni-Müslümanlar biçiminde kodlamıştı. Türkler aynı zamanda Osmanlı iktidarını ve bu iktidara sıkı sıkıya bağlı Sünni Müslümanları anlatmak için tercih edildi. Bektaşî ve Kızılbaşlar kökenleri bir yana kendi halinde, kendi başına bir kategoride toplandı. Bektaşîler ve Kızılbaşlar birbirine benzer olsa da aynı kategori içinde görülebileceği tartışmalıydı. Kızılbaşlar çoğunlukla Kürt Kızılbaşlar veya doğu vilayetlerinde yaşayan Kızılbaşlar biçiminde tarif edildi. Tahtacı araştırmalarında Tahtacılar ile Bektaşîler arasında benzerlikler kuruldu.

4. Dressler'in dikkat çektiği gibi misyonerler Protestanlığı dünya dini, bir başka ifadeyle doğru din kabul edip bu dine yaslanarak görüşlerini meydana getirdi. Misyonerler Osmanlı coğrafyasında Bektaşî-Kızılbaşlık ile karşılaştıklarında, bu inancı tanımlamak-değerlendirmek için daha çok dünya dini-doğru din ölçütünü kullandılar ve Bektaşî-Kızılbaşlığı Türk-Müslümanlığın karşısında anladılar, tanımlamakta zorlandılar. Bu halde onu Hristiyanlık kökeniyle açıklamaya çalıştılar. Köken araştırması ve spekülasyonuna başladılar. Alevilik araştırmalarında en önemli alanı burada meydana getirdiler; köken araştırması, benzetme, kalıntı, süreklilik, karışım gibi terimleri kullandılar. Aleviliği kendine özgü kendinde bir inanç biçiminde görmediler, hep bir sabite veya makbul bir doğruya göre tanımlamak istediler. Bu yöntem sonraki Türk tarihçileri tarafından da sürdürüldü.

Aşağıda görüleceği gibi Köprülü paradigması büyük oranda şarkiyatçıların çizdiği çerçevede hareket etti ama Türk kökenini, Türk sürekliliğini, Türk dinini vurguladı ve öne çıkardı.

### 3. II. Meşrutiyet Yıllarında Türkçü Tepki, Köprülü Paradigması ve Aleviler

II. Abdülhamid istibdadının devrilmesiyle kurulan II. Meşrutiyet'in ilan edildiği hürriyet yıllarında Türk araştırmacılar arasında da Alevilik çalışmaları ortaya çıkmış, bu yıllarda İttihat ve Terakki'nin çevresinde yetişen, bir bakıma kültür politikalarına şekil veren Baha Said ile birlikte kurucu bir rol üstlenen Mehmet Fuad Köprülü, Alevilik araştırmalarının günümüze kadar önemini koruyacak belki de en güçlü paradigmasını meydana getirmiştir. Günümüze kadar Alevilik araştırmalarının büyük oranda Köprülü paradigmasıyla şekillendiği bununla birlikte söz konusu paradigmaya karşı eleştirilerin de gündeme geldiği söylenmelidir.

Bu yıllarda bu alanda yayınlanan ilk eserlerden birisi, çağdaş sorunlar üzerinde durmayan, şarkiyatçıların çalışmalarından yararlanmayan, medrese zihniyetiyle Bektaşîliği betimleyen Ahmet Rıfkı'nın (1884-1935) *Bektaşî Sırrı*<sup>4</sup> adlı kitabı olmuştur. Dolayısıyla bu kitap üzerinde durulmayacak ancak adını vermek ve genel kanı ifade etmekle yetinilecektir. Üzerinde durulması zorunlu ilk çalışmalar, şarkiyatçıların ve misyonerlerin tarih anlayışı ve yöntemi çerçevesinde şekillenmiş, söz konusu unsurları Türkçü bir tepki bağlamında kullanmış çalışmalardı. Bunlar 20. yüzyılın başında büyük oranda siyasi kaygılarla şekillenmiş Baha Said'in (1882-1939) alan çalışmalarından oluşan yayınları ile Mehmet Fuad Köprülü'nün (1890-1966) çalışmaları ve bu alanda paradigma meydana getiren teziydi.

Baha Said, İttihat ve Terakki'nin görevlendirmesiyle Cihan Harbi yıllarında siyasi destek sağlamak kaygılarıyla biçimlenmiş bir alan çalışması gerçekleştirmiş<sup>5</sup>, Alevi kitlelerin "öz Türk" oldukları tezini savunmuş, eski Türk inançlarıyla Alevi inancı ve ibadetleri arasında süreklilik kurmuş ve parti için bir toplumsal-siyasal desteğe işaret etmişti. Tezin doğruluğu veya gerçeklikle örtüşmesi bir yana, Baha Said bu tezle Balkan Savaşları'nın ardından kesin bir biçimde Türk milliyetçiliğine

yönelen ve kitlesel destek bulmakta zorlanan İttihat ve Terakki'nin nüfuz edebileceği, şekillendirebileceği ve yaslanabileceği kitleyi işaret etmişti (Birdoğan, 1994).<sup>6</sup> Baha Said söz konusu araştırma ve savıyla bir yandan Alevilik araştırmalarının dönüm noktalarından birini meydana getirmiş, Aleviliği Türk etnik unsurla bağlamış, bitiştirmiş, ayrılmaz bir bütün haline getirmiş, tarihte Türk sürekliliği sağlamış, diğer yandan Türk-Alevi özdeşliğini bir siyasal yaklaşımla, İttihat ve Terakki iktidarıyla örtüştürmeye çalışmıştır. Yazarın alan çalışmasına yaslanan Alevilik araştırmaları İttihatçı siyasetin dayanması gereken öz güçleri ifade etmiştir. İttihatçılardan önce Abdülhamid iktidarı Sünni cemaatlere, tarikatlara yaslanmış, onlardan toplumsal destek sağlamış, İttihatçılar ise iktidar yıllarında bocalamış, 31 Mart gibi darbe girişimleriyle karşı karşıya kalmıştı. Bu bağlamda Baha Said'in araştırması Cihan Harbi yıllarında İttihatçı iktidara yol göstermiş, muhtemel taban desteğini işaret etmiş, bu vesileyle siyaset ve tarih araştırmaları örtüşmüştür.

Kuşkusuz Baha Said'in yöntemi takip edilirse bundan sonraki süreçte de öncesinde olduğu gibi siyasal yaklaşımın Alevilik araştırmalarını etkilediği, biçimlendirdiği görülebilir. Baha Said'in tarih araştırmalarıyla bitiştirdiği siyasal tezi yeni kimlik inşasını duyurmuş, özellikle cumhuriyet yıllarında görüleceği gibi Alevilik Türk kimliğinin bir unsuru biçiminde, Türk eski dininin senkretik bir sürekliliği halinde yazılmıştır. Bir başka ifadeyle Baha Said şarkiyatçı ve misyonerlerin tezlerine onların yöntemleriyle yanıt vermiş, köken üzerinde durmuş, Türk kimliğinin sürekliliğini vurgulamış, benzetme yapmış, bir karışımından söz etmiş, eski Türk inancı Şamanizm ile Alevilik arasındaki bağdaştırmayı öne çıkarmıştır. Benzer bir tezi çok daha büyük bir inandırıcılık ve bilimsel bir saygınlıkla Köprülü sürdürecekti.

Baha Said'in Türk araştırmacılar arasında ivme kazandırdığı bu çalışma alanının büyük kurucusu ve kuramcısı ise şüphesiz Mehmet Fuad Köprülü olmuştur. Köprülü, özellikle 1910'lu yıllarda ve 1920'lerde, Alevilik araştırmalarında kurucu bir rol üstlenmiş, bugüne kadar gücünü büyük oranda koruyan bir paradigmaya imza atmıştır. Baha Said ile hemen hemen aynı zamanlarda İttihatçı kültür adamları çevresinde yer alan Köprülü'nün araştırmaları da temel itibarıyla köken sorunu üzerine odaklanmış, *Anadolu'da İslamiyet* veya *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* kitaplarında Bektaşilik meselesi üzerinde durmuştu. Köprülü, daha ilk çalışmalarında Bektaşî-Alevî ulularına yönelmiş, onları etraflı bir biçimde araştırmaya gayret etmişti. 1918'de yayınladığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı araştırmasında Yunus Emre'nin Türk ve Bektaşî edebiyatının ulularından biri olduğunu ve kökenini meydana getirdiğini belirtmişti (Köprülü, 2016: 185-185).

1925'te kaleme aldığı *Anadolu'da İslamiyet* adlı kitabında Bektaşilik meselesi üzerinde durmuş, Bektaşiliğin bir silsile halinde Türkmen Babalarına, Rum Abdallarına, Ahmet Yesevi'ye bağlandığını, Türkmen aşiretlerin İslam öncesi din anlayışı ve gelenekleriyle biçimlenmiş bir hayat tarzı olduğunu saptamıştı. Yazar, bu tezle bugüne kadar büyük oranda gücünü ve etkisini sürdüren bir şablon meydana

getirdi. Bu şablona göre, Anadolu'da şehirlerde, toprak sahibi yönetici çevrelerde ve alimler arasında Sünnilik tutunmuş, geleneklere bağlı, göçebe, sözel kültüre dayanan Türkmen aşiretler arasındaysa Bektaşilik yaygın bir hal almıştı. Bektaşiler, Türkmen aşiretlerin yaygın olduğu coğrafyada var olmuş, eski Asya geleneklerinden, yeni ortaya çıkan tarikatlara varıncaya kadar çeşitli etkilerle biçimlenmiş, senkretik bir din anlayışı ortaya çıkmıştır (Köprülü, 2005: 29, 41-42, 69, 71, 76-77).

Köprülü 1920'lerde meydana getirdiği tezini, 1935'te Fransızca kaleme aldığı ve 1959'da Türkçeye çevrilen kitabı *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*'nda daha açık ve daha güçlü bir biçimde savundu. Yazara göre, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda Gaziler, Alpler, Ahiler, Bacıyan-ı Rum kadar ve hatta belki tüm bunlardan daha etkili unsur Abdalan-ı Rum'du. Şehirliilerin ve iktidarın dini yaşamını, anlayışını meydana getiren Sünniliğin aksine, Abdalan-ı Rum'u meydana getiren Türkmen Babaları, Sünni Müslümanlığı değil, eski Türk geleneklerinden mehdi beklentisine uzanan çeşitli unsurlardan meydana gelen senkretik bir din anlayışının kurucusu olmuşlardı. Babai mürşitlerinden Hacı Bektaş ile güçlü bir lider bulan Bektaşilik zamanla neredeyse tüm gayri Sünni unsurları toplamıştı. Köprülü, bu çalışmasında eski tezini terk etmiş Yeseviliğin de gayri Sünni bir tarikat olduğunu ifade etmiş, Bektaşilikten geriye doğru Bektaşilik ve Yesevilik arasında kopmaz bir zincir meydana getirmiştir (Köprülü, 2016: 135-154).

Dressler enine boyuna *Türk Aleviliğinin İnşası*'nı değerlendirdiği aynı adlı kitabında Köprülü'nün Alevilik paradigmasını kurarken kullandığı zıtlıklara dayanan ikiliklere dikkat çekmiş, özellikle ortodoksi-heterodoksi ikiliğini eleştirmiştir. Yazara göre bu iki kavramın tarihsel bir olgunun açıklanmasında bir ikileme biçiminde kullanılması açık bir biçimde görülen otorite-iktidar yapısının bulunduğu varsayımına dayanır. Oysa Anadolu'da 16. yüzyıla kadar açık, sınırları çizilmiş bir ortodoksi-heterodoksiden söz etmek mümkün değildir. Yine 13. ve 14. yüzyıllarda Sünni-Şii ikilemesini kullanmak da gerçekliği kavramakta yardımcı olmaz. İslam içi farklılıklar İslam içinde kullanılmış kavramlarla izah edilmeli, Hristiyanlık tan devşirilmiş ortodoksi-heterodoksi kavramlarına sığınmamalı, yabancı ikilemelerden kaçınılmalı, İslam tarihinin karmaşık toplumsal ve tarihsel gerçekliklerini kendi kavramlarıyla tanımaya çalışmalıdır. Dolayısıyla Köprülü gibi bu ikilemeleri kullananlara şüphe ve temkinle yaklaşmak gerekmektedir (Dressler, 2016: 220-225).

Ahmet T. Karamustafa da Köprülü'nün sıklıkla yararlandığı "iki katmanlı" veya "ikiye bölük" İslam modeliyle yüksek ve düşük, seçkin ve sıradan halk dini kavramlarını yararsız görmüş, bu ikili kullanımların halk dini adı verilen çeşitli grupların ve inançların karartılmasına, aynılaştırılmasına yol açtığını ifade etmiştir (Karamustafa, 2019: 14-21).

Haklı ve doğru bir biçimde bugünden geriye doğru bakıldığında Köprülü'nün tezi fazlasıyla Türk milliyetçiliğine yaslanmış ve diğer Alevi etnik unsurları dışarıda bırakan dar bir yaklaşım biçiminde görülebilir. Ancak dönemi içinde, II. Abdülhamid

istibdadından çıkmış, hürriyet ortamında halkçılıkla almaşık bir milliyetçi tutum almış İttihat ve Terakki'nin kültür politikacılarına göre bu araştırma devrimci bir tavrı ifade etmekteydi. Alevi araştırmaları bir yana, en küçük bir toplumsal veya siyasal araştırmadan dahi söz edilemeyen II. Abdülhamid istibdadını geride bırakmış, İttihatçı çevrenin araştırmacıları ve yazarları neredeyse yüz yıldır ötekileştirilmiş bir sorunla karşı karşıya gelmiş, İttihatçı çevrede Türk milliyetçiliğinin desteklediği ve Türk milliyetçiliğini destekleyen bir tavırla Alevi kitleleri tespit etmişti. Baha Said ve Köprülü büyük bir farkındalıkla tarih tezlerinde bir siyasi çekirdek saklamış, bir yandan partiden kitlelere diğer yandan kitleden partiye Türk milliyetçiliği çevresinde bir ağ örmüşlerdi.<sup>7</sup> Aslında her iki araştırmacı da şarkiyatçı ve misyonerlerin mirası üzerine tarih tezlerini bina ettiler. Araştırmalarını köken araştırmasına yoğunlaştırdılar, şarkiyatçılar ve misyonerler Kızılbaş ve Bektaşilerin kökeninde Anadolu Hristiyan yerli halkı görürken, Baha Said ve Köprülü Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan Türkleri kesintisiz bir biçimde tespit etti. Şarkiyatçılar ve misyonerler Kızılbaşlık ve Bektaşilikte Hristiyan unsurlarını, karışımını, ve benzerliğini tespit etmişken Baha Said ve Köprülü eski Türk dini adını verdikleri Şamanizm kalıntılarını saptamışlardır. Dolayısıyla köken ve benzerlik arayan bir yöntemle her iki kanat da Alevilikte bir senkretizm tespit etti. Türk tarihçilerinin tezleri yeni kurulacak ve laik bir Türk kimliği inşa etmek isteyen Cumhuriyet iktidarına uygun bir araç verdi, kimliğin uyumlu bir unsurunu imal etti.

#### 4. Köprülü'nün Ardından: Melikoff, Ocak ve Yıldırım

Köprülü'nün ardından öne çıkan araştırmacılar arasında yer alan İrene Melikoff (1917-2009), Ahmet Yaşar Ocak ve daha yakın zamanda bir yanıyla Rıza Yıldırım büyük oranda Köprülü'nün meydana getirdiği paradigma içinde çalışmalarını sürdürmüş, söz konusu tezin daha geniş bir hayat alanı bulmasını sağlamışlardır. Melikoff, *Hacı Bektaş* kitabında Köprülü paradigmasına uygun bir şablon içinde Alevilik ile eski Türk inancı Şamanlık arasında ilişkiler kurmuş, benzer inanç unsurlarını ifade etmiş, Hacı Bektaş üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmuştu. Melikoff, Köprülü paradigması içinde sayılabilecek bu temalarla birlikte kendisine gelen tepkilerle yöneldiği Alevi Kürt topluluk Ehl-i Hakk üzerinde de yazmıştır (Mélíköff, 1998: 245-253 ve 2015).

Melikoff bir başka araştırmasında da Köprülü'nün çizdiği sınırlarda gezindi. Yazara göre "Alevilik, Bektaşilik'ten ayrılamaz, çünkü her iki deyim de [...] Türk halk İslamlığı olgusuna bağlıdır." (Mélíköff, 1998: 20). Aleviler yaban kalırken Bektaşiler şehirleşmiş, müritleri okumuş çevrelerden gelmiş, tarikatlaşmıştı. Bektaşiliğin tarihi Orta Asya'ya uzanır, kökeninde eski Türk dini Şamanlık vardır. Gelişimi yüzlerce yıl sürmüş, birçok öge birleşmiştir. "Bektaşilik bir senkretizm'dir denebilir. [...] Fuat Köprülü, Alevileri Bektaşilere bağlama amacıyla, onlara 'Köy Bektaşileri' diyordu ve bunda haklı idi; çünkü inançları Bektaşilerinkinden farklı olmamakla birlikte, umumiyetle ümmi ve tahsilsiz kalmışlardır." (Mélíköff, 1998: 32-33).

Melikoff bir başka eserinde Aleviler, Yezidiler ve Ehl-i Haklar arasında birçok ortak özellikten söz etmiş, tek tek örnekler vermiştir. Bu inançlar arasındaki ortak özelliklerle birlikte senkretik bir inanç olan Alevilikte Hristiyan, Mani, Buda, Nesturi

etki ve kalıtlardan da söz edilebileceğini ifade etmiştir (Mélíköff, 1998: 109-129). Kısaca Alevilik heterodoks ve senkretik terimleri üzerinden değerlendirildiğinde çevresindeki ve dahası dünyadaki birçok inançtan etkilenmiş, onlardan kalıtlar miras almıştır. Mélíköff'tan yapılan bu alıntılar, yazarın Köprülü'nün çizdiği çerçeve içinde Alevilik araştırmalarını sürdürmüş olduğunu göstermekte, şüphesiz Mélíköff Aleviliğin Orta Asya kökenini korumak ve vurgulamakla birlikte daha geniş etki ve kalıtlar ile daha geniş bir coğrafyayı ifade etmektedir.

Ahmet Yaşar Ocak bu alandaki şüphesiz en üretken tarihçilerden olmuş, özellikle Alevilik-Bektaşilikte İslam öncesi inançların etkilerini eski Türk inancı Şamanlık ile birlikte ve ondan daha çok Hristiyanlık tan Museviliğe, Uzakdoğu inançlarından eski İran inançlarına varıncaya kadar göstermiş ve değerlendirmiştir. Bektaşi menakıpnameleri üzerinde gerçekleştirdiği çözümlemelerde Alevi ve Bektaşi inançlarının birçok etki taşıdığını, bu etkiler arasında Hristiyanlığın ilk sırada Şamanlığın ikinci sırada geldiğini söylemiş, İslam'ın da Kitab-ı Mukaddes'te yer alan 46 motiften söz ettiğini belirtmiştir. Yani bu durumda Hristiyanlıkta görülen motifler İslamiyet'te ve Bektaşilikte de görülmektedir. Bu çözümleme hiç şüphesiz Aleviliğin heterodoks ve senkretik çözümlemesini ortaya koymak için yapılmış ancak bu durumda İslam'ın da bir bakıma senkretik olduğu dolaylı bir biçimde ifade edilmiştir. Muhtemelen Hristiyanlık bu biçimde araştırılırsa veya Yahudilik'e aynı yöntem uygulanırsa onların da senkretik olacağı ortaya çıkacaktır. Ocak da ısrarla heterodoks ve senkretik terimlerinden vazgeçmemiştir (Ocak, 2011: 279-282). Bu bağlamda Köprülü'nün Alevilik-Bektaşilik için saptadığı senkretik değerlendirmesini sürdürmekle birlikte Aleviliğin sadece eski Türk inançlarıyla açıklanamayacağına ve kavranamayacağına işaret etmekte, diğer taraftan Babailer araştırmasında Alevi-Bektaşiliğin kökeninde yer alan Vefailik unsurunu da saptamaktadır.<sup>8</sup>

Kısaca söylemek gerekirse her iki tarihçi de Aleviliğin; 1. Bir çeşit Türk Müslümanlığı olduğunu, 2. Çeşitli kök ve etkilerle biçimlendiğini, dolayısıyla senkretik bir yapıda bulunduğunu, 3. Ortodoks bir İslam'a karşı heteredoks bir anlayışta olduğunu söylemiş, Köprülü paradigmasının genel çerçevesini sürdürmüşlerdi.

Bu genel çerçeveyi yakın zamanda Rıza Yıldırım'ın bir yanıyla sürdürdüğü diğer yanıyla da eleştirel ve sorgulayıcı bir biçimde aştığı söylenebilir. Yıldırım'ın araştırması Kızılbaş-Aleviliği toplumsal ve siyasal koşulları içinde araştırmaktadır. Yıldırım'a göre Kızılbaş topluluklarla Sünni topluluklar arasındaki temel fark şöyle açıklanabilir: Birincisi konar-göçer hayvancılık üzerine kurulu, aşiretler biçiminde örgütlenmiş bir toplum; ikincisi tarım üzerine kurulmuş yerleşik, şehirli ve bürokratik bir toplumdur. Yıldırım, Kızılbaş-Aleviliği söz konusu toplumsal-siyasal yapısının Lévi Strauss'un söz ettiği "bilinçaltı yapıları" bağlamında araştırmış ve değerlendirmiştir. Yazara göre, "Bilinçaltı kalıpları fark edilmez ancak kültürel ve entelektüel ürünlerin yapısal kodlarını oluştururlar ve nesilden nesile aktararak toplumsal hayatın sürekliliğini ve insicamını sağlarlar." (Yıldırım, 2017: 354). Bu



doğrultuda Kızılbaş-Aleviler ile Sünniler arasında uzlaşmaz bir gerilim söz konusu olur, yazar şöyle devam etmektedir: “Esasen 11. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar geçen beş asırlık dönemin siyasi tarihi özünde bu iki model arasındaki gerilimli ilişkinin tarihi idi.” (Yıldırım, 2017: 355-356). Yıldırım bu süreçte Osmanlı-Safevi iktidar mücadelesi bağlamında Aleviliğin doğuşunu incelemiş, Aleviliği, Safevi sufiliği ile Türkmen dindarlığının bir sentezi biçiminde görmüştür. Yıldırım şöyle demektedir: “Türkmen dindarlığı Safevi şeyhlerinin manevi ve dünyevi liderliği altında daha önce görülmemiş ölçüde kurumsallaştı ve inanç, ibadet, örgütlenme hiyerarşisi, dini-toplumsal kurumlar ve hukuksal araçlar bakımından kendi içinde bütün bir sisteme dönüştü.” (Yıldırım, 2017: 357).<sup>9</sup> Yıldırım heteredoksi-ortodoksi ve senkretik gibi terimler kullanmamakla birlikte Köprülü’nün çerçevesini saptadığı kır-kent, okur yazar kültür-sözlü kültür karşıtlıklarından yararlanmış, Aleviliğin oluşumunu daha erken dönemde yoğun bir literatürden ve ana kaynaklardan yararlanarak Osmanlılar ile Safeviler arasındaki iktidar mücadelesi bağlamında değerlendirmiştir.

Yıldırım *Menâkıb-ı Evliya*’ya yazdığı önsözde kısaca Alevi tarihyazımının sorunlarından söz etmiş, araştırmaların Kızılbaş-Alevi literatürüne yabancı ortodoksi-heterodoksi, senkretik gibi kavramlarla yapılmasını eleştirmiş, yayına hazırladığı sözü edilen kaynak gibi ana Alevi kaynakların henüz yeterince kullanılmadığına işaret etmiştir. Yazara göre, Köprülü zamanın ruhuna uygun bir biçimde Türk kimliği inşasına uygun bir şemada, ana sorunlardan kaçınarak, Bektaşî kaynakları kullanarak araştırmalarını sürdürmüş, Kızılbaş-Alevi tarihi ve inancı bakımından yetersiz kalmıştır (Yıldırım, 2020: 11-13).

## 5. 1980 Sonrasında Kürt Tepki

Alevi araştırmaları görüldüğü gibi uzunca bir zaman akademik çevreyle sınırlıydı. 12 Eylül 1980 darbesinin ardından Türkiye’de yaşanan siyasal ve toplumsal sorunlara karşı Avrupa’da ve Türkiye’de Aleviler, Alevi dernekleri biçiminde örgütlenmiş, sorunlarını kamuoyunun gündemine taşımış, 1990’larda da hem Avrupa’da hem de Türkiye’de toplumsal siyasal yaşama daha çok katılmış, daha görünür olmuşlardı (Ertan, 2017: 73-123). 1980 öncesi ve sonrasında Alevilere yönelik şiddet eylemlerinin de biçimlendirdiği toplumsal yaşamda kitapları çok satan popüler Alevi yazarlar ortaya çıkmış, Alevilik yazını yukarıda söz ettiğimiz konular bağlamında kamusal yaşamda daha görünür bir hale gelmiş ve işlerlik kazanmıştı. Bu dönemde ortaya çıkan Alevi yazarlar arasında özellikle birkaç isim dikkat çekmektedir. Burada bu birkaç isimden bazıları üzerinde durmak, bu makalede elde edilmek istenen amaç için yeterli olacaktır. Bu yazarlar Köprülü’nün kısaca Türk-Müslümanlığı tezine Kürt tepkiyi ifade eden Cemşid Bender (Mehdi Halıcı, 1927-2008) ile Köprülü tezini büyük oranda popüler bir biçimde yeniden işleyen yazarlar Baki Öz (1949-2002), Cemal Şener (1951-2010) ve Rıza Zelyut olmuştur.

Bu dönemin Alevi tarihyazımında görülen ve Köprülü paradigmasını sürdüren, en çok satan yazarlarından Cemal Şener, Baki Öz ve Rıza Zelyut tarih

araştırmalarındaki yeterlilikten ziyade Alevilik meselesini gündeme getirmeleriyle ilgi gördüler. Bu yazarların kitaplarından örnekler vermek yeniden Köprülü paradigmasını tekrarlamaktan ibaret olacaktır, dolayısıyla buna gerek duyulmamaktadır. Ancak şunu ilave etmek gerekir ki söz konusu yazarlar Köprülü tezini işlemekle birlikte Alevi Kürtlere de kitaplarında yer vermiş, Aleviliğin etnik unsurlarına birbirlerinden farklı bir biçimde yer ayırmakla beraber bu meseleye, yükselen Kürt tepki nedeniyle olmalı, daha esnek yaklaşmışlardı.<sup>10</sup>

1990’larda fark yaratan gelişme Alevilik araştırmalarında Kürt tepkinin ortaya çıkması ve görünür hale gelmesiydi. Cemşid Bender 1990’ların başında makalelerinden derlediği kitabına *Kürt Uygarlığında Alevilik* başlığını koymuş, bu başlığa uygun bir biçimde Aleviliğin kökünde Kürt din adamlarını ve Kürt uygarlığını tespit etmiş, Aleviliğin Türklüğü tezine karşı bir tez getirerek Kürt tepkiyi ortaya koymuştu. Bender’in tezi büyük oranda Köprülü tezinin popüler ve tarihçilik bakımından yetersiz Kürt çeşidi gibi görünmektedir. Bu tez, bir tarihi tez olmakla birlikte yok sayılan, inkâr edilen Kürt varlığını işaret etmek isteyen siyasal bir tez ve Kürt varlığını duyurmanın, Alevi Kürtleri ifade etmenin bir aracı biçiminde de görülebilir. Yazara göre, Kürtler Zerdüştlük ve Yezidiliğin etkileriyle İslamiyet’i benimsemiş; ancak camiye karşı tekke ve dergâhları meydana getirmiş, hocalara karşı Dede, Baba, Zakir, Ozanları yetiştirmişti. Bektaşilik ve Aleviliğin en önemli düşünürleri arasında Kürt kültürünün önemli isimlerinden Ebu’l Vefa yer almış, Ebu’l Vefa’nın dini ritüelleri Aleviliğin ritüellerini önclemiştir (Bender, 1993: 31-40). Bender bu unsurlarla birlikte Alevilikteki belli başlı ritüellerin, öne çıkan din adamlarının da Kürt olduğunu ileri sürmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, şarkiyatçılar ve misyonerlerden Türk tarihçilerine uzanan paradigmalara Bender, Kürt tepkiyi meydana getirmekte, aynı yöntemden yararlanarak köken sorununa odaklanmaktadır. Şamanizm yerine Zerdüştlük ve Yezidiliği koymuş, bir bakıma Kürtlerin eski dinlerinin İslamiyet ile girdikleri etkileşimden, senkretizmden söz etmiş, daha kısaca söylemek gerekirse Türk tezini Kürtleştirmiştir.

Bender, 12 Eylül rejiminin siyasal baskısının bir oranda sona erdiği yıllarda gerçekleştirdiği tezinde siyasi kaygılarını da kitabın sonuç kısmında ifade etmişti. Yazara göre, 12 Eylül rejiminin Türk-İslam dayatması ancak ve sadece kökeninde Kürtlerin görülebileceği bir tarihi anlayışla kırılabilir (Bender, 1993: 403-411).<sup>11</sup> Buna göre Kürt dini Zerdüştlüğün temelinde yer aldığı Alevilik anlayışı ile 12 Eylül rejimine karşı durulabilir. Hiç kuşkusuz Bender’in bu tezinde Kürt siyasal hareketinin yükselişi de bir dayanak sağladı, 1990’ların başında SHP ile ittifak gerçekleştiren HEP meclise girmişti. Son olarak şunu söylemek gerekir, Aleviliğin kökeninde etnik bir zemin aramak ulusal siyasetlerin gölgesinde gerçekleşmiş; ancak Bender’in çıkışıyla Kürt Alevilerin varlığı ve Aleviliğin Türklere münhasır olmadığı en azından kamuoyunda gündeme gelmiştir.

Bir diğer Kürt araştırmacı Mehmet Bayrak'ın da Bender'in çizgisini takip ettiği söylenebilir. Bayrak Aleviliğin doğal ve felsefi bir din olduğunu söylemiş, Aleviliğin Türkleştirilmesi ve Müslümanlaştırılmasının İttihatçıların marifeti olduğunu ileri sürmüştür. Aleviliğin Hitit ve Sümer kökenli Mezopotamya merkezli olduğunu belirten Bayrak'a göre, Alevilik bir din olmakla birlikte Hristiyanlık, Zerdüştlük, Yezidilik ile ciddi benzerlikler göstermekte ama İslam ile benzerlikleri son derece sınırlı görünmektedir. Hacı Bektaş ve Alevi ulularının Kürt Ebu'l Vefa'nın halifeleri olduğunu vurgulayarak Aleviliğin Kürt kökenine dair saptamalar yapmaktadır (Bayrak, 2014: 295-317). Kısaca Bayrak büyük oranda Bender'in görüşlerini izlemiş, 19. yüzyılın ortalarından itibaren takip edilen sorunsal ve izlenen yöntemi benimsemiş, Aleviliği Türk ve Müslüman kökenden kopartma çabasını ısrarla sürdürmüş, köken sorunu ve etkilerle şekillenen ama kökeninde Hitit-Sümer ve Kürt anlatısına dayanan bir Alevilik betimlemiş, nihayet Aleviliğin doğal ve felsefi bir din (bunun ne anlama geldiğiyle ilgili kayda değer bir argüman geliştirmemekle beraber) olduğunu da ifade etmiştir.

Bu kısmı bitirirken akademik tarihçilik ile burada zikredilen ve örnekleri verilen popüler tarihçilik arasındaki büyük farkı kaydetmek ve vurgulamak gerekmektedir. Akademik tarihçiler çok daha titiz ve özenli bir biçimde tarihçilik yöntemini takip etmiş, Alevilik araştırmalarını ana kaynaklarıyla gerçekleştirmiş, literatürü var etmiş ve çeşitlendirmiştir. Popüler yazarlarsa söz konusu tarihçilerin araştırmalarından eklektik bir biçimde yararlanmış, kestirmeden sonuçlara ulaşmış veya hazır sonuçları siyasal eğilimlerine göre daha keskin ifadelerle yeniden paylaşmışlardır.

## 6. Paradigma Sorgulanıyor: 2000'li Yıllarda Yeni Alevi Tarihyazımı

Yakın bir zamanda Ayfer Karakaya-Stump, Köprülü tezini akademik bir biçimde eleştirdi. Karakaya-Stump, Köprülü'nün Sünniliği yerleşik yaşama, şehir kültürüne, Osmanlı idareci çevreye ve yazılı kültüre dayanan bir din anlayışı gören yaklaşımıyla birlikte; Alevi-Bektaşiliği kır toplumunun, göçebe Türkmen aşiretlerin, sözel kültürün din anlayışı gören yaklaşımını eleştirmiş, bu yaklaşımda sözlü kültürün, dolayısıyla Alevi-Bektaşiliğin “zayıf ve geri” görüldüğünü ifade etmiştir. Köprülü'nün Alevi-Bektaşiliği senkretik bir tarikat gören yaklaşımını da eleştirerek bu kavramın aslında tüm dinlere uygulanabileceğini, bu kavramın kullanılmasıyla Alevi-Bektaşiliğin küçümsendiğinin, karmaşık görüldüğünün, bir bütünlüğü olmadığını ileri sürüldüğünü belirtmiştir.

Karakaya-Stump, Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık başlığı altında topladığı makalelerinde kendi tezini şöyle ifade etmiştir:

“[Kızılbaşları] inançsal anlamda bütünlüştiren ortak zemin, müteşerri Sünni İslâm'a karşı paylaştıkları muhalif tavır ve mistik yönü ağır basan, Ali-merkezli din anlayışları olmuştur. Zamanla bu farklı Sufi ve gezginci derviş grupları Kızılbaşlık şemsiyesi altında ‘ocaklara’ evrilmiş ve Alevi ocaklar sistemi dediğimiz özgün yapıyı ve bu yapıya dayanan, kendine has kurumları ve ritüelleri olan müstakil bir inanç topluluğunu meydana getirmiştir.” (Karakaya-Stump, 2016: 13).

Yazara göre, Doğu ve Güneydoğu’da yer alan Alevi ocaklarının önemli bir bölümünün kaynağı Vefailik olmuş, zamanla Vefailer ve Rum Abdalları, Kızılbaş ve Bektaşilerle birleşmiş, bütünleşmiştir. Dolayısıyla Köprülü’nün iddia ettiği gibi Alevi Türkmen aşiretlerinin Hacı Bektaş’a, Hacı Bektaş’ın bir silsile halinde Ahmet Yesevi’ye ve dolayısıyla Alevilerin kesintisiz bir biçimde Orta Asya’ya bağlanması tezi kabul edilebilir değildir. Karakaya-Stump’a göre: “sonuç olarak diyebiliriz ki Kızılbaşlığın/Aleviliğin veya daha genelde ‘heteredoks’ İslâm denen olgunun kökenleri İslâm öncesi Orta Asya inançlarında değil, Anadolu ve komşu bölgelerin çok kültürlü Sufi/mistik/batını çevrelerinde aranmalıdır.” (Karakaya-Stump, 2016: 206).

Yazar, Köprülü eleştirisinde klasik velayetname, menakıpname, erken dönem Osmanlı vakanüvisleri gibi ortak kaynaklarla birlikte 1990’ların başında gün yüzüne çıkan seyitlik şeceresi, icazetname, hilafetname gibi kaynaklardan yararlanmış, büyük ve etkili Alevi ocaklarında/ailelerinde bulunan söz konusu belgelerle kökenin Vefailiğe dayandığını, Alevi coğrafyasının da Anadolu ve çevresi olduğunu ileri sürmüştür. Karakaya-Stump mevcut Köprülü paradigmasını sorgulamakla birlikte köken ve coğrafya gibi paradigmanın unsurları üzerinden hareket etmiş, bir bakıma yeni bir paradigma ortaya koymuştur. Bu paradigmaya göre Aleviliğin kökeninde Vefailik yer almakta, Vefailik ise daha Anadolu ve Irak ile bu bölgelerin yakın çevresinde bulunmaktadır.

Erdal Gezik de milliyetçilik çevresinde biçimlenen Türk ve Kürt Alevi tarihyazımına eleştirel ve sorgulayıcı yaklaşmaktadır. Bununla birlikte yaptığı araştırmalardan meydana gelen kitabının birinci bölümünde “Alevi Kürt Araştırmalarına Genel Bir Bakış” yapmış, burada sorunsallaştırılan Alevi tarihyazımından söz etmiştir. Yazara göre şarkiyatçıların tezlerini Türk milliyetçilerinin tezleri, Türk milliyetçilerinin tezleriniyse Kürt milliyetçi araştırmacıların tezleri takip etmiştir. 2010’lu yıllarda yaygınlık kazanan Alevi araştırmaları her üç tezin izlerini taşımaktadır. Gezik’e göre köken arayışından artık kurtulmak gerekir, zira illa bir köken aranacaksa Aleviliği ortaya çıkaran, var eden unsurun İran ve Arap kökenle sınırlı olabileceğini, Türk ve Kürt kökenin varoluşta etkisinin çok sınırlı olduğunu ancak Aleviliğin yerel unsurlarla biçimlenen yayılmasında Türk ve Kürt etkisinden hiç kuşkusuz söz edilebileceğini vurgular. Alevilikte Türk unsur nüfusu ve Bektaşilik vasıtasıyla Osmanlı Devleti ile girdiği ilişki nedeniyle daha etkin olmuş, onu Kürt unsur takip etmişti. Diğer taraftan Gezik’e göre, Alevilik ve formel İslam dışında unsurlar henüz yeterince araştırılmamış, yerel alan çalışmaları da yeterli birikime ulaşmamıştır (Gezik, 2014: 19-26).

Gezik, Barth’ın saptadığı sosyal sınırlar içinde etnik sınırların araştırılması yöntemini Alevi Kürtlerin komşularıyla ilişkileri bağlamında yorumlamış ve değerlendirmiştir. Gezik bir köken araştırmasına girmediği gibi Alevi Kürtler araştırmasında benzetme usulünü de kullanmamıştır. Gezik’i diğer araştırmacılarından ayıran ve köken araştırması veya benzetme usulüne ihtiyaç duymamasına olanak sağlayan en önemli nokta, araştırmacının Alevi Kürtler araştırmasında daha yakın zamanlara odaklanması, siyasal-toplumsal ilişkiler bağlamında Kürt Alevi kimliğinin

araştırılması biçiminde açıklanabilir. Gezik söz konusu kitabında Şeyh Said İsyanı, Dersim Katliamı ve Hacı Bektaş Veli ve Kürt Meslektaşlarına odaklanan makalelerinde kimliğin nasıl meydana geldiğini somut unsurlarla çözümlemektedir.

## 7. Sonuç

19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasını ve halklarını daha yakından tanımaya ve kendi kategorileri çerçevesinde sınıflamaya başlayan şarkiyatçılar Bektaşilik çalışmalarını başlattı. Bektaşilikle birlikte ona benzediğini düşündükleri Kızılbaşlık araştırmaları da hemen hemen aynı zamanda başladı. Şarkiyatçılar Bektaşiliği Türk-Sünni-Müslümanlığı ana hat kabul ederek anlamaya gayret etmiş, tarihsel metinlerle birlikte çeşitli bölgelerde alan araştırmaları yaparak çalışmalarını sürdürmüşlerdi. Nihayet genel bir biçimde ifade etmek gerekirse Bektaşiler ve alan çalışmasından hareket ederek söylemek gerekirse Tahtacılar daha sonra İmparatorluğun doğu vilayetlerinde görülen Kızılbaşların köken sorununa odaklandılar ve Bektaşiler ile Kızılbaşların Hristiyan kökenden geldiklerini ileri sürdüler. Doğu vilayetlerinde Kürt Kızılbaşlar ise şarkiyatçılara göre Ermeni kökenden olmalıydılar. Köken saptamasıyla birlikte şarkiyatçılar Bektaşiler ve Kızılbaşlık ritüellerinde Hristiyanlık ile benzerlikler kurdu, iki inancın bir karışım meydana getirdiği tezini savundu. Böylece şarkiyatçılığın Bektaşiler-Kızılbaş çalışmalarında izledikleri yöntemin iki ana unsuru ortaya çıktı; 1. Köken saptama-icat etme, 2. Benzetme veya kalıtım yoluyla bir karışım tespit etme. Şarkiyatçıların Tahtacı gözlemlerinde köken sadece Hristiyan biçiminde ifade edilirken, Doğu vilayetlerinde Kürt Kızılbaşlar gözlenirken, bu unsurun Ermeni kökenli olması gerektiği ileri sürüldü, yani bir taraftan dini diğer taraftan etnik köken saptandı. Bu birikim misyonerlerin katkılarıyla sürerken misyonerler şarkiyatçıların uygulama sahasını meydana getirmiş, açtıkları okullar, hastanelerle öncelikle Hristiyanları diğer mezheplerden Protestanlığa devşirmek için faaliyetlerini sürdürmüş, daha sınırlı bir biçimde de Kızılbaşları Hristiyanlığa kazandırmanın yollarını aramışlardı. Görüldüğü gibi şarkiyatçıların çalışmaları misyonerlerin faaliyetleriyle bir bakıma bütünleşmiş, Alevi tarihyazımı bir siyasal uygulamaya dönüşmüştür. Bu koşullarda Osmanlı Devleti misyoner faaliyetlerini engellemek veya sınırlamak kaygısıyla Alevileri II. Abdülhamid döneminden itibaren kesin bir biçimde Müslüman kategorisine almış ve onları “doğru İslam”a dahil etmek istemişti.

İttihatçılar böyle bir miras devraldı ve şarkiyatçılar ile misyonerlerin karşısına onların araçlarıyla çıktı. İttihatçıların seçkin ilim adamı Köprülü, Alevi paradigmasını Türk köken ve Türk dini bağlamında ortaya koydu. Köprülü’ye göre Aleviler, eski Türk dini Şamanizm’in izlerini sürdürüyor, Bektaşilik Yesevilik ile kopmaz bir zincir oluşturarak Orta Asya’ya uzanıyordu. 1990’lara kadar etkisini ulusal ve uluslararası düzeyde kabul ettiren söz konusu teze bu yıllarda Kürt tepki yükseldi ve ardından paradigmanın sorgulanması, sökülmesi ve aynı çerçevede Karakaya-Stump’un tezinde olduğu gibi yeni bir paradigmanın ileri sürülmesi geldi.

Hiç kuşkusuz yukarıda ifade edilen tüm araştırmalar ve değerli katkılar Alevilik araştırmalarında büyük bir birikim meydan getirmiştir. Bununla birlikte köken sorunsalı ve dolayısıyla kimlik sorunsalı üzerine odaklanan Alevilik araştırmaları bir oranda tek ve bölünmez bir öz arayışına yöneldiği ve akademiyle birlikte daha çok siyasi kaygılarla biçimlendiği için zor bir araştırma alanı gibi görünmektedir. Bu tarz araştırmaların ne çıkan sorunlarından biri tek, bölünmez, bükülmez bir öz arayışı içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Alevilik araştırmaları yukarıda söz edilen 2000 sonrası araştırmalarda da grldği gibi esnek olabilmeli, değişmez-bükülmez bir öz aramaktan çok koşulları, tarihsel süreci, oyuncularını, etkileri ve etkileşimleri vb. gz önünde bulundurabilmelidir, genellemelere ulaşmakta temkinli davranabilmelidir. Özellikle yoğun siyasi kaygılar ve mücadele ile biçimlenmiş, kökende etnik araştırmalar, daha somut bir ifadeyle Alevilerin, Türk-Kürt-Zaza-Arap etniklikleri çerçevesinde araştırılma kaygıları, milli gurura dönüşme hevesi gösteren çalışmalar bu alanın zorluğuna işaret etmektedir. Köken araştırmalarının bir diğer zorluğu ise daha öncesinin, daha eski bir kökenin her zaman mümkün olmasındır. Elbette bu tür zorluklar köken araştırmasının önüne geçemeyecek gerek köken merakı gerekse milli hislerin yn verdiği kaygılar köken araştırmalarını daha uzun bir süre muhtemelen Alevilik araştırmalarının merkezinde tutacaktır.

Köken araştırmalarında görülen zorluklar nedeniyle Alevi ve Bektaşi araştırmalarına dair siyasi düzlemde şöyle bir soru sorulabilir: Alevilik meselesi karşısında nasıl bir tavır alınabilir? Aslında bu soru din araştırmaları karşısında nasıl bir tavır alınabilir üst sorusunun bir karşılığı veya alt sorusu gibi görülebilir. Alevilik araştırmaları köken, kimlik ve ilahiyat olmak üzere birbirini kesen üç alanda sınıflanabilir. Bu üç alan üzerinde şphtesiz araştırmalar sürecek ve yeni bulgular ortaya çıkacaktır. Bu araştırmalarda dikkat edilmesi gereken hususlar şöyle toparlanabilir: 1. Her inanç araştırmasında olduğu ve olacağı gibi Alevilik araştırmaları da eleştirel bir zihinle yapılabilirmeli, araştırmacı, meselesine görünür veya görünmez katı siyasi sınırları çizilmemiş, sorgulayıcı bir akılla yaklaşabilmelidir. Alevilik diğer din ve inançların üstünde görülemeyeceği gibi altında da görülmemeli, savunmacı bir yaklaşımdan çok, Aleviliğin toplumsal ve siyasi yaşamla kurduğu ilişki ve bu ilişkiler içinde meydana gelen varlığı çözümleyici bir biçimde incelenabilmelidir. Alevilik bir etnik sınır bağlamında incelenmemeli ancak etnik sınırların varlığı ve inancı biçimlendirmede oynadığı rol, toplumsal ve siyasi ilişkileri içinde göz ardı edilmemelidir. 2. Aleviliğin köken araştırması bilimsel bir meraka dayanmalı, bu araştırma alanında ulusal hırslar mümkün olduğu kadar göz ardı edilebilmeli, Alevilik bir etniklik çevresinde incelenirken coğrafya, zaman, toplumsal ve siyasi ilişkiler bağlamı gz önünde bulundurulabilmeli, Aleviliğin kökeni değişmez, sabit bir temel gibi değerlendirilmemeli, Alevilik tarihsel süreç ve ilişkiler içinde değişken ve asli unsurlarıyla birlikte incelenabilmelidir. Saptanmış bir kök bulmak önyargısından uzak durulmalı, kökün ve değişkenlerin ilişkisi araştırılabilirmelidir. 3. Köken ve kimlik sorunu esnek bir biçimde grlebilirmeli. Verili bir köken aramak yerine

köken araştırmalarının siyasal ufuklarına, siyasal hedeflerine dikkat edilmeli, esnek ve kapsayıcı bir yaklaşım geliştirilebilmelidir. Kökenle birlikte toplumsal ve siyasal ilişkiler bağlamında incelenecek bir kimlik politikası ister kimlik inşasına maruz kalsın ister kimlik inşa etmekte olsun Aleviliğin anlaşılmasında çok daha yararlı olabilecektir.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Bektaşî, Kızılbaş ve Alevi adlandırmaları için aşağıda yer verilecek klasik kaynaklarla birlikte aslında çalışmaların büyük bir çoğunluğunda adlandırmalarla ilgili en azından giriş kısımlarında ayrıntılar yer alır. Ayrıca bkz. (Aydın, 2015: 11-32. Yıldırım, 2015: 71-108).

<sup>2</sup> (Kocabaşoğlu, ty: 219–22). Türk araştırmacılar yabancı okulların genellikle “zararlı-bölücü” faaliyetleri üzerinde durmuş, bu okulları milli kültürün önündeki en büyük engel görmüşlerdir. Bkz. (Kırşehirlioğlu, 1963: 3-12). (Vahapoğlu, 1997: 259-267). Söz konusu misyonun özellikle Ermeniler üzerindeki faaliyetleri konusunda oldukça açıklayıcı bir makale için bkz. (Danacıoğlu, 1999-2000: 131-145). Misyonerlik faaliyetlerinin karşılaştırmalı bir okuması için ise bkz. (Danacıoğlu Tamur, 2006: 3-20).

<sup>3</sup> (Karakaya-Stump, 2016: 233). Ali Gako’dan söz eden bir başka araştırmacı Hans Lukas Keiser, Ali Gako’nun misyonerlerin aktardığı gibi bir Protestan Kürt olduğunu onaylıyor. Keiser çağdaş bir araştırmacı olmakla birlikte “misyoner bir tarihçi” gibi görünüyor. Alevilik araştırmalarında Keiser’den söz edip etmemek tereddütlü gelebilir. Zira Keiser şarkiyatçıların veya misyonerlerin çerçevelediği Alevilik sorunlarıyla pek ilgilenmiyor, o daha çok tarihi siyasal bir biçimde okuyor. Kieser’in tarih anlayışı ile siyasal görüşleri arasında büyük yakınlık olduğu, dahası siyasal görüşlerinin tarih anlayışını, yöntemini ve neredeyse kaynak seçimini saptadığı söylenebilir. Kieser araştırmasında çok büyük bir ağırlıkla Amerikan misyon kaynaklarından yararlanmış, tarihsel yaklaşımı ve değerlendirmesi Amerikan misyon kaynakları doğrultusunda biçimlenmiştir. Doğrudan doğruya Aleviliğin neliği ile ilgilenmediğinden ve misyoner görüşü onayladığından bu kadar atıf yapmak yeterli görünüyor, (Kieser, 2018).

<sup>4</sup> 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında Osmanlı Devleti yıllarında Bektaşilikle ilgili öncü yayınlar için Mahmut Yücer’in kaleme aldığı “Giriş” kısmına bakılabilir. Bu kısım için bkz. (Ahmed Rıfki, 2013: 25-34).

<sup>5</sup> Ülken’e göre Baha Said hükümet tarafından 1914-1915 yıllarında Bektaşiliği araştırmak için Anadolu’ya gönderildi. (Ülken, 2019: 368).

<sup>6</sup> 1924’te Bektaşilik üzerine Hakimiyet-i Milliye’de bir dizi makale yayınlayan Besim Atalay, Bektaşiliği güncel durumuyla betimlemişse de Köprülü tezini takip etmiştir. Bkz. (Atalay, 2015).

<sup>7</sup> Köprülü’nün milliyetçilik çerçevesinde bir çözümlemesi için bkz. (Dressler, 2016: 183).

<sup>8</sup> Ocak’ın söz konusu araştırma ve tezleri için başlıca şu kaynağa bkz. (Ocak, 2014).

<sup>9</sup> Yıldırım, Bektaşiliğin Doğuşu’nu da ayrı bir monografi ile değerlendirmiş, bu monografisinde Bektaşî tarihi ile birlikte Kızılbaş-Alevilik ile Bektaşilik arasındaki ilişkiye genel hatlarıyla değinmiştir. (Yıldırım, 2019).

<sup>10</sup> Şener ve Öz’ün başlıca şu kitaplarına bakılabilir: (Şener, 1994. Öz, 2008). Bu kategoride görülebilecek Rıza Zelyut ise Köprülü tezini daha Türkçü bir yaklaşımla işlemeye devam etmiştir, bkz. (Zelyut, 1992). Buraya köken ve etniklik konusundaki esnek tavrıyla daha yakın zamanlarda yayınları görülen Necdet Sancar ve Ali Yaman’ın kitapları da eklenebilir. (Sancar, 2013; Yaman, 2012).

<sup>11</sup> Aleviliğin Kürtlerle kurduğu ilişki veya Kürtlerin Alevilerle kurduğu ilişki dönemin siyasal ilişkileri bağlamında bir kimlik mücadelesi biçiminde de okunmuştur. Buna göre devlet Aleviliği Türkleştirme çabasıdayken PKK Aleviliği Kürtleştirme gayretinde olmuş, böylece kitleler üzerindeki hakimiyetini veya etkisini sürdürmek istemişti. Bu tartışma için bkz. (Bruinessen, 2016: 115-129). Alevi Kürtlerle ilgili Bender’in ardından şu kitaplara da bakılabilir: (Bayrak, 2004: 184-202. Gezik, 2014). Alevilik nedir bağlamında bir yayın olsa da şu kitap bir bakıma bu bağlamda da değerlendirilebilir: (Bulut, 1997).

## Kaynaklar

19. *Yüzyılda Alman Şarkiyatçıların Bektaşilik Serüveni* (2013). Çev. ve Yay. Haz. İlhami Yazgan, 2013.
- Ahmed Rıfıkı. (2013). *Bektâşi Sırrı I-II*. Haz. Mahmut Yücer. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Atalay, Besim. (2015). *Bektaşilik ve Edebiyatı*. Haz. Gürol Pehlivan. Ankara: Ötügen Neşriyat.
- Aydın, Suavi. (2015). “Sunuş: bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik”. *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik*. Der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 11-32.
- Bayrak, Mehmet. (2014). *Kürt ve Alevi Tarihinde Tabular Yıkılırken*. Ankara: Özge Yayınları.
- . (2004). *Ortaçağdan Modern Çağa Alevilik*. Ankara: Özge Yayınları.
- Bender, Cemşid. (1993). *Kürt Uygarlığında Alevilik*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Birdoğan, Nejat. (1994). *İttihat ve Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması (Baha Sait Bey)*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Birge, John Kingsley. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. Çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul: Ant Yayınları.
- Bruinessen, Martin van. (2016). *Kürtlük, Türklük, Alevilik*. Çev. Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulut, Faik. (1997). *Ali'siz Alevilik*. Ankara: Doruk Yayınları.
- Danacıoğlu, Esra. (1999-2000). “Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Board Okulları ve Ermeniler”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3, 131-145.
- Dressler, Markus. (2016). *Türk Aleviliğinin İnşası, Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*. Çev. Defne Orhun, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ertan, Mehmet. (2017). *Aleviliğın Politikleşme Süreci, Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkânları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gezik, Erdal. (2014). *Alevi Kürtler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Haslok, F.R. (2015). *Bektaşilik Tedkikleri*, çev. Ragıp Hulusi, Ankara: Kurgan Edebiyat.



- Karakaya-Stump, Ayfer. (2016). *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Karamustafa, Ahmet T. (2019). *Tanrı'nın Kuraltanıma Kulları İslam Dünyasında Derviş Toplulukları*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: YKY.
- Keiser, Hans-Lukas. (2018). *İskalanmış Barış*. Çev. Atilla Dirim. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kırşehirlioğlu, E. (1963). *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri*. İstanbul: Bedir Kitabevi.
- Kocabaşoğlu, Uygur. (ty.). *Anadolu'daki Amerika 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*. Yy.: Arba Yayınları.
- Köprülü Mehmet Fuad. (2016a). *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- . (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- . (2016b). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Melikoff, Irène. (2015). *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Basım.
- . (1998). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Ocak, Ahmet Y. (2011). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2014). *Babailer İsyanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öz, Baki. (2008). *Alevilik Nedir?*. İstanbul: Der Yayınları.
- Sancar, Necdet. (2013). *Alevilerin Siyasi Tarihi 1300-1971*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Şener, Cemal. (1994). *Alevilik Olayı, Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Tamur Danacıoğlu, Esra. (2006). "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften 19. Yüzyılda Çin ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Protestan Misyoner Faaliyetler". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5, 3-20.
- Ülken, Hilmi Ziya. (2019). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Vahapoğlu, Hidayet. (1997). *Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okulları*. İstanbul: MEB.

- Yaman, Ali. (2012). *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap.
- Yıldırım, Rıza. (2015). “Bektaşî Kime Derler, ‘Bektaşî’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”. *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik*. Der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 71-108.
- . (2017). *Aleviliğin Doğuşu, Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*. Çev. Barış Yıldırım, İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2019). *Hacı Bektaş Veli’den Balım Sultan’a Bektaşiliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2020). *Menâkıb-ı Evliya (Buyruk), Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin*. İstanbul: YKY.
- Zelyut, Rıza. (1992). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Yön Yayıncılık.

# PİR-İ TÜRKİSTAN HOCA AHMED YESEVÎ VE DİVAN-I HİKMET’TE BULUNAN DEĞERLER\*

Pir-i Turkistan Hodja Aḥmad al-Yasawî and Values in *Dîvân-ı Hikmet*

Hafize ER TÜRKÜRESİN\*\*

## Öz

Türkmenistan coğrafyasını ve Türk İslam dünyasını fikirleriyle etkileyen Hoca Ahmed Yesevî önemli tasavvuf önderlerinden biri olarak kabul edilmektedir. İslamiyet’in ve İslam ahlâkının Türkler arasında yayılıp yerleşmesinde Hoca Ahmed Yesevî’nin hikmetlerinin etkisi büyüktür. *Divan-ı Hikmet*, *Kutadgu Bilig*’den sonra dini tasavvufi Türk edebiyatının en eski ve önemli eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada Hoca Ahmed Yesevî’nin *Divan-ı Hikmet* adlı eserini değerler eğitimi açısından incelemek amaçlanmıştır. Analitik araştırma yönteminin benimsendiği araştırmada doküman incelemesi yoluyla toplanan veriler betimsel ve içerik analizi tekniğiyle çözümlenmiştir. Araştırmanın veri kaynağını Bice (2015), tarafından kaleme alınan Hoca Ahmed Yesevî’nin *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde bulunan 144 hikmet ve 1 münacât oluşturmaktadır. İncelenecek değerlerin belirlenmesinde Milli Eğitim Bakanlığı Sosyal Bilgiler Öğretim Programları’nda (2005-2018) öğrencilere kazandırılması hedeflenen 22 değer temel alınarak bir “Değer İnceleme Formu” hazırlanmıştır. Hazırlanan formdan hareketle *Divan-ı Hikmet*’te bulunan değer içerikli ifadeler belirlenerek ortak temalar altında toplanmıştır. Araştırma sonucunda eserde bulunan içerikler; adalet, aile birliğine önem, bilimsellik, dayanışma, dürüstlük, hoşgörü, özgürlük, sevgi, temizlik, vatanseverlik ve yardımseverlik temaları altında toplanmıştır. Belirlenen temalarda en çok vurgulanan değerler dürüstlük, yardımseverlik ve bilimsellik iken daha az değinilen değerler ise dayanışma ve temizlik şeklindedir. Özetle, Hoca Ahmed Yesevî’nin *Divan-ı Hikmet* adlı eseri, Sosyal Bilgiler dersi başta olmak üzere birçok disiplin tarafından değerler eğitiminde başvurulması gereken önemli bir eser olarak görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Değerler, Eğitim, *Divan-ı Hikmet*, Hoca Ahmed Yesevî.

## Abstract

Hodja Aḥmad al-Yasawî, who influenced the geography of Turkmenistan and the Turkish-Islamic world with his ideas, is regarded as one of the important *Şūfî* leaders. The wisdom of Hodja Aḥmad al-Yasawî had a great influence on the spread and settlement of Islam and Islamic morality among Turks. *Dîvân-ı Hikmet* is regarded as one of the oldest and most important works of religious *Şūfîsm* Turkish literature after *Kutadgu Bilig*. In the present study, it is aimed to examine the work named *Dîvân-ı Hikmet* (also known as *Divan-ı Hikmet*) by Hodja Aḥmad al-Yasawî in terms of education of values. In the current study, in which the analytical research method was adopted, the data that were collected through document analysis were analyzed by descriptive and content analysis method. The data source of the study consists of 144 wisdoms and 1 conjugation in the work titled Hodja Aḥmad al-Yasawî - *Dîvân-ı Hikmet* written by Bice (2015). In determining the values to be examined, a Value Analysis Form was prepared based on 22 values aimed to be acquired by students in the Social Studies Curriculum of the Ministry of National Education. Based on the form prepared,

\* Geliş Tarihi: 22.02.2021, Kabul Tarihi: 28.04.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.011

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Sosyal Bilgiler Eğitimi Anabilim Dalı, hafize.er@dpu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2146-0036>

the expressions with valuable content in the *Dīvān-ı Hikmat* were determined and gathered under common themes. As a result of the research, the contents of the work were collected under the themes of justice, importance to family unity, scientificity, solidarity, honesty, tolerance, freedom, love, cleanliness, patriotism and benevolence. While the most emphasized values in the determined themes are honesty, benevolence and scientificity, the less mentioned values are solidarity and cleanliness. In summary, Hodja Aḥmad al-Yasawī's work called *Dīvān-ı Hikmat* is seen as an important work to be applied in values education by many disciplines, especially Social Studies course.

**Keywords:** Values Education, *Dīvān-ı Hikmat*, Hodja Aḥmad al-Yasawī.

## 1. Giriş

Son yıllarda birçok alanda yaşanan değer bulanımı, toplumları farklı çözümler arama yoluna itmiştir. Toplumlar yaşadıkları bu sorunu aşmak ve varlıklarını sürdürebilmek için yeni yetişen nesle bazı değerleri kazandırmayı amaçlamaktadır (Stanley, 1983: 242). Değerlerin, geçmişten günümüze ulaşmasında ve geniş kitleler tarafından kabul edilmesinde mutasavvıfların ve eserlerinin yeri oldukça önemlidir. Edebi eserler, yaşanan dönemde benimsenen ve önemli görülen değerleri örneklendirmekte, bu yönüyle adeta toplumların hayatını yansıtmaktadır (Aslan, 2019: 4). Bu sebeple araştırmada değerler eğitimi açısından mühim yeri olan Hoca Ahmed Yesevî ve eseri *Divan-ı Hikmet* incelenmeye çalışılmıştır.

## 2. Hoca Ahmed Yesevî

İslam dininin Orta Asya Türk boyları arasında yerleşmesi ve gelişmesini sağlayan tasavvuf önderlerinden biri olan Hoca Ahmed Yesevî (1093/1166) Doğu Türkistan bölgesindeki Aksu sancağının Sayram kasabasında dünyaya gelmiştir (Köprülü, 2009: 85). Babası Hz. Ali soyundan gelen Şeyh İbrahim, annesi ise Musa Şeyh'in kızı Ayşe Hatun'dur. Küçük yaşta anne ve babasını kaybeden Ahmed Yesevî ablası Gevher ile birlikte Yesi'ye yerleşmiştir (Köprülü, 2009: 76-77). Karahanlı devletinin bir şehri olan Yesi, daha sonraları Türk yurdu anlamına gelen Türkistan olarak anılmıştır (Keleş, 2013: 25). Hayatının büyük bölümünü Yesi'de geçiren Ahmed Yesevî *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde yurdunun Türkistan olduğundan bahsetmiştir (Bice, 2016: 55). Hoca Ahmed Yesevî Türkistan bölgesinde Peygamber neslinden gelmesi (Hâce) dolayısıyla Hâce Ata Yesevî olarak da tanınmaktadır (Efendi, 2005: 447). Türk-İslam coğrafyasında ise "Hazret-i Türkistan", "Pîr-i Türkistan" ve "Hazret Sultan" gibi unvanlarla anılmaktadır (Bice, 2015: 9). Ahmed Yesevî din eğitimi ilk olarak babası Şeyh İbrahim'den almıştır. Babasının ölümünden sonra ise Arslan Baba (Bab) tarafından manevi eğitimi üstlenilmiştir (Bice, 2016: 68). Arslan Baba'nın ölümünden sonra dönemin önemli bilim merkezlerinden birisi olarak kabul edilen Buhara'ya giden Hoca Ahmed Yesevî burada Şeyh Yûsuf Hemedâni'nin öğrencisi olarak eğitimi tamamlamıştır (Süreklî, 2019: 15). Yûsuf Hemedâni devrin en saygın eğitim kurumlarından biri olan Nizamiye Medreselerinde ders veren dönemin meşhur hadis alimlerinden biri (Biçer, 2013: 279). Aldığı eğitim sonrasında Yesi'ye geri dönen Hoca Ahmed Yesevî burada bir dergah kurmuştur. Kurmuş olduğu dergâhta İslam dininin anlaşılması için gayret gösteren Ahmed Yesevî, Kıpçak ve Oğuz boylarında

İslam dininin yayılmasına öncülük etmiştir (Bilgili, 2019: 33). Çok fazla müridi olduğu bilinen Hoca Ahmed Yesevî'nin 99 bin müridi ve onlarca halifesi olduğu tahmin edilmektedir (Köprülü, 2009: 63). Anadolu'nun İslamlaşması ve Türklerin Müslümanlaşması sürecinde etkili olan Ahmed Yesevî'nin yetiştirdiği müritler Anadolu ve Balkanlar'ın kalben fethi için çalışmış, İslam'a büyük hizmet etmiş ve onun adını ölümsüzleştirmişlerdir (Parlak, 2016: 65). Vaktin; ibadet, ilim ve dünyada geçim olmak üzere üç kısma ayrılması gerektiğini ifade eden Hoca Ahmed Yesevî'nin vaktinin bir kısmını ibadetle, ikinci kısmını ilim öğretmekle, diğer kısmını ise geçimini sağlamak için kaşık ve kepçe yapıp satmakla geçirdiği rivayet edilmektedir (Tosun, 2015: 28). Hoca Ahmed Yesevî'nin Arapça ve Farsçayı iyi bilmesine ve iyi bir İslami eğitim almasına rağmen Türk topluluklarıyla Türkçe konuşması ve eserlerini Türkçe olarak kaleme alması onun daha iyi anlaşılmasına vesile olmuştur (Yıldız, 2015: 8). İslamla yeni tanışan Türk göçebe topluluklarına onların kendi diliyle seslenmesi İslam'ın daha kolay ve daha anlaşılır kılınmasını sağlamıştır (Altun, 2019: 16). Yesevîlik tarikatının kurucusu olarak bilinen Hoca Ahmed Yesevî engin bir hoşgörü ve sevgi anlayışına sahiptir. İnsanları bilgilendirirken kullandığı üslup ve davranışlar sayesinde insanlar tarafından çok sevilmiş ve öğütlerine uyulmuştur (Erarslan, 1991: 779). Ahmed Yesevî'nin nesilden nesile aktarılan fikirleri ve öğütleri günümüze hikmetler aracılığıyla ulaşmıştır (Gül, 2019: 539).

### 3. *Divan-ı Hikmet*

Türk dünyasını manevi yönden derinden etkileyen Hoca Ahmed Yesevî tarafından kaleme alınan *Divan-ı Hikmet* adlı eserde ibadet ve ahlâkın temel esasları, bir müslümanın bilmesi gereken zorunlu bilgiler bulunmaktadır (Akyiğit, 2020 6; Bilgili, 2019: 33). *Divan-ı Hikmet* temel anlamda ahlâki olgunluğu kapsayan ve ahlâki esaslara dayanan tasavvufi yaklaşım içeren bir eserdir (Bilgili, 2019: 42). *Divan-ı Hikmet*, *Kutadgu Bilig*'den sonra dini tasavvufi Türk edebiyatının en eski ve önemli eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir (Köprülü, 2009: 35). *Divan-ı Hikmet* dışında, *Fakrname* ve *Risale* adlı eserleri bulunan Hoca Ahmed Yesevî'nin hayatta iken bir eser kaleme almadığı, kendisine isnad edilen eserlerin ölümünden iki üç asır sonra derlendiği tahmin edilmektedir (Ocak, 2014: 44). Köprülü'nün görüşüne göre *Divan-ı Hikmet* bizzat Ahmed Yesevî'ye ait olmasa bile onu taklit ve takip eden öğrencileri tarafından aktarıldığı için dil ve muhteva bakımından Ahmed Yesevî'nin hikmetlerini yansıtmaktadır. Hoca Ahmed Yesevî'nin deyişlerine hikmet adı verilmesi hikmetlerin bir eğitim yöntemi olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır (İmanzhanova, 2019: 23). İslamiyet öncesi zamanlarda Türkler arasında ozan, akın, aşık, bahsî gibi isimlerle tanınan kişilerin edebî söz söyleme sanatları Hoca Ahmed Yesevî tarafından hikmetlere dönüştürülmüştür (Tosun, 2016: 158). Hikmet, tasavvufta ilahi gerçeklerin bilgisi anlamında kullanılmaktadır (Çelepi, 2016: 86). Ahmed Yesevî *Divan-ı Hikmet* adlı eserini ayet ve hadislerle dayandırarak ve ahlaki temele alarak ifade etmiştir. Hoca Ahmed Yesevî ahlaki ve değerleri temele alan bir din anlayışını benimsemiş ve bu anlayışın toplum arasında kabul görmesi için büyük

çaba göstermiştir (Kenzhetayev, 2003: 166). Etkileri sadece yazıldığı dönemle sınırlı olmayan *Divan-ı Hikmet* aynı zamanda bireysel, toplumsal ve evrensel değerlerin aktarıldığı bir değerler manzumesi niteliğindedir (Güven, 2017: 299). Toplumlara anlayabilmek ve doğru yorumlayabilmek için toplumların sahip oldukları değerleri bilmek önemlidir. Toplumlara değerlerin benimsetilmesi amacıyla yazılan eserler, güncelliklerini koruyan ve her çağa hitap eden eserlerdir (Bilgen, 2019: 31). Bu sebeple farklı dönemlerde yazılan eserleri değerler eğitimi açısından incelemek değerler eğitiminin gelişimini görmek açısından gerekli görülmektedir. Edebi eserler dünyasına giren birey, özdeşim kurarak kendini başkasının yerine koyabilir ve farklılıklara saygı duyar, insanların farklı özellikleri olabileceğini kavrar (Sucu, 2012: 44). Yeni yetişen nesillere aktarılabilecek olan eserlerin, ait olduğu milletin kültürünü ve değerlerini yansıtmaları önemlidir (Özbay ve Tayşi, 2011: 24). Son yıllarda edebi eserlerin değerler eğitimindeki rolü üzerine yapılan çalışmaların sayısı artsa da Hoca Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet* adlı eserini değerler eğitimi açısından incelemeyi amaçlayan çalışma sayısının az olduğu görülmektedir (Ark, 2016; Arslan ve Çelik, 2016; Kalın, 2017; Küçükkaya, 2006; Özgen, 2018). Alan yazında Sosyal Bilgiler Öğretimi kapsamında verilmesi amaçlanan değerler açısından *Divan-ı Hikmet* adlı eseri inceleyen herhangi bir çalışmaya ise rastlanılamamıştır. Bu bağlamda araştırmada Bice (2015) tarafından hazırlanan Hoca Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet* adlı eseri değerler eğitimi açısından incelenmeye çalışılmıştır. Bu amaca uygun olarak aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. *Divan-ı Hikmet*'te hangi değerlere yer verilmektedir?
2. *Divan-ı Hikmet*'te bulunan değerlerin dağılımı nasıldır?
3. *Divan-ı Hikmet*'in değerler eğitimi kapsamında kullanılması uygun mudur?

## 4. Yöntem

### 4.1. Araştırma Modeli

Hoca Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet* adlı eserindeki değerlerin belirlenmeye çalışıldığı bu araştırmada analitik araştırma modeli benimsenmiştir. Analitik araştırma, nitel ve nicel araştırma sınıflandırması dışında kalan; kavramlar, düşünceler, olaylar, belgeler, dokümanlar ve eserlerin analiz edilerek incelendiği bir araştırma yöntemidir (McMillan, 2004). Çepni'ye (2010) göre analitik araştırmalar var olan kayıtların ve belgelerin belirlenen problemin yapısına uyacak şekilde incelenmesini içeren araştırma yöntemini yansıtmaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılmaya çalışılan olgu ve kavramlar hakkında yazılı ve görsel bilgileri içeren materyallerin analizine denilmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2013: 217).

#### 4.2. Veri Kaynağı ve Verilerin Toplanması

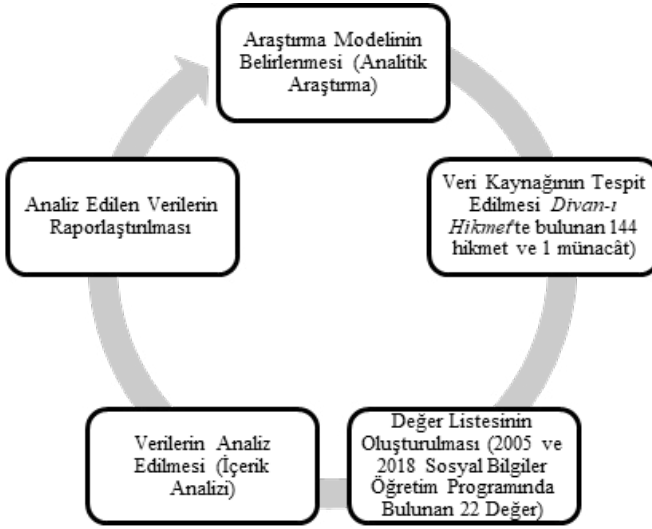
Araştırmanın veri kaynağını Bice (2015), tarafından kaleme alınan Hoca Ahmed Yesevi'nin *Divan-ı Hikmet* adlı eserde bulunan 144 hikmet ve 1 münacât oluşturmaktadır. İncelenecek değerlerin belirlenmesinde 2005 ve 2018 Sosyal Bilgiler Öğretim Programları'nda yer alan değerler incelenerek bir değerler listesi oluşturulmuş ve bu doğrultuda bir inceleme yapılmıştır (MEB, 2005; MEB, 2018). Oluşturulan değer listesi Tablo 1'deki gibidir.

**Tablo 1:** 2005 ve 2018 Sosyal Bilgiler Öğretim Programında Yer Alan Değerler

Aile Birliğine Önem	Dayanışma	Misafirperverlik	Tasarruf
Adalet	Duyarlılık	Özgürlük	Temizlik
Barış	Dürüstlük	Sağlıklı Olmaya Önem Verme	Vatanseverlik
Bağımsızlık	Estetik	Sevgi	Yardımseverlik
Bilimsellik	Eşitlik	Saygı	
Çalışkanlık	Hoşgörü	Sorumluluk	

2005 Sosyal Bilgiler Öğretim Programında 20 (Adil olma, Aile birliğine önem verme, Bağımsızlık, Barış, Bilimsellik, Çalışkanlık, Dayanışma, Duyarlılık, Dürüstlük, Estetik, Hoşgörü, Misafirperverlik, Özgürlük, Sağlıklı Olmaya Önem Verme, Sevgi, Saygı, Sorumluluk, Temizlik, Vatanseverlik, Yardımseverlik), 2018 Sosyal Bilgiler Öğretim Programında ise toplam 18 (Adalet, Aile birliğine önem, Bağımsızlık, Barış, Bilimsellik,

2005 Sosyal Bilgiler Öğretim Programında 20 (adil olma, aile birliğine önem verme, bağımsızlık, barış, bilimsellik, çalışkanlık, dayanışma, duyarlılık, dürüstlük, estetik, hoşgörü, misafirperverlik, özgürlük, sağlıklı olmaya önem verme, sevgi, saygı, sorumluluk, temizlik, vatanseverlik, yardımseverlik), 2018 Sosyal Bilgiler Öğretim Programında ise Toplam 18 (adalet, aile birliğine önem, bağımsızlık, barış, bilimsellik, çalışkanlık, dayanışma, duyarlılık, dürüstlük, estetik, eşitlik, özgürlük, sevgi, saygı, sorumluluk, tasarruf, vatanseverlik, yardımseverlik) değer bulunmaktadır. Değer listesi oluşturulurken ilk olarak her iki programda yer alan 16 ortak değer belirlenerek listelenmiştir. Sonraki aşamada 2005 programında olan ancak 2018 programında olmayan hoşgörü, misafirperverlik, sağlıklı olmaya önem ve temizlik değerleri eklemiştir. Son aşamada ise 2018 programında olan ancak 2005 programında olmayan eşitlik ve tasarruf değerleri eklenerek toplam 22 değeri içeren bir değer listesi hazırlanmıştır. Araştırma süreci Şekil 1'deki gibidir.



Şekil 1: Araştırma Sürecinin Basamakları

### 4.3. Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Verilerin analizinde betimsel analiz ve içerik analizi tekniği kullanılmıştır. 2005 ve 2018 Sosyal Bilgiler Öğretim Programı'nda yer alan değerler betimsel araştırma modeliyle (Büyüköztürk, 2010: 21) ayrı ayrı ele alındıktan sonra *Divan-ı Hikmet*'te bulunan 144 hikmet ve 1 münacât belirlenen değer başlıkları çerçevesinde incelenerek içerik analizi yapılmıştır. Oluşturulan değer listesine göre verilerin tamamı incelenerek kodlar oluşturulmuş ve bu kodlar üzerinden temalara ulaşılmıştır. Ayrıca temalar altında yer yer doğrudan alıntılara yer verilerek araştırmanın geçerlik ve güvenilirliği desteklenmeye çalışılmıştır. Araştırmada doğrudan alıntılar dışında geçerlik ve güvenilirliği artırmak için çeşitli önlemler alınmıştır. Araştırmanın güvenilirliğinin artırılması için araştırma sorularının açık ve anlaşılır olması ve kodlayıcılar arasındaki tutarlılık önemli görülmektedir (Miles ve Huberman, 1994: 278). Araştırmada güvenilirliğin sağlanabilmesi için veriler iki farklı kodlayıcı tarafından kodlanarak aradaki uyuma bakılmıştır [Güvenirlilik: Görüş Birliği / (Görüş Birliği + Görüş Ayrılığı) x 100]. Yapılan analiz sonucunda güvenilirlik oranı %92 olarak bulunmuştur. Güvenirlilik analizi sonucunda ulaşılan sonucun %70 ve üzerinde çıkması araştırma için güvenilir bir sonuç kabul edilmektedir. Bu nedenle elde edilen sonuç araştırma için güvenilir olarak nitelendirilebilir.

## 5. Bulgular

Hoca Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet* adlı eseri değerler eğitimi açısından incelendiğinde bu değerlerin 11 tema altında toplandığı görülmüştür. Bu temalar ve bu temaların yer aldığı hikmetler Tablo 2'deki gibidir.



**Tablo 2:** Divan-ı Hikmet'te Yer Alan Değerler

Değerler	f	Değerlerin Geçtiği Hikmetler
Dürüstlük (Yalandan Sakınma)	7	37., 42., 49., 60., 81., 110., 144. hikmetler
Yardımseverlik	5	1., 36., 40., 64., 89. hikmetler
Bilimsellik	5	14., 18., 35., 83., 89. hikmetler
Adalet	3	43., 89., 99. hikmetler
Hoşgörü	3	1., 3., 36. hikmetler
Vatanseverlik	3	16., 55., 71 hikmetler
Aile Birliğine Önem	2	16., 80. hikmetler
Özgürlük	2	36., 45. hikmetler
Dayanışma	1	42. hikmet
Sevgi	1	1. hikmet
Temizlik	1	60. hikmet

Tablo 2'ye göre Hoca Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde en çok “dürüstlük” (6), “yardımseverlik” (5) ve “bilimsellik” (5) değerinin; en az ise “sevgi” (1) ve “temizlik” (1) değerlerinin bulunduğu görülmektedir. Sırasıyla belirlenen temalar ve bu temalara uygun doğrudan alıntılar aşağıda sunulmaktadır.

### 5.1. Dürüstlük (Yalandan Sakınma)

*Divan-ı Hikmet*'te en çok yer verilen değer dürüstlük değeri olmuştur. 6 farklı hikmette geçen dürüstlük değeri daha çok doğru sözlü olmak ve doğru davranışta bulunmakla bağdaştırılmıştır. Hoca Ahmed Yesevi yalancı olmanın kötülüklerinden bahsederek müridlerini doğruluğa sevk etmeye çalışmıştır. Bu konudaki düşüncelerini 37 ve 60. hikmetlerinde “Yalancılar kavmini ümmet demez Muhammed, doğru yürüyen kulunu ümmet diyecek Muhammed (37. Hikmet)”, “Yalancıya ümmet demez Muhammed (60. Hikmet)” şeklinde belirtmiştir. Yalan söyleyen kişiyi Hz. Muhammed'in ümmet olarak kabul etmeyeceğini belirten Hoca Ahmed Yesevi yalan söyleyen kişinin cennete giremeyeceğini 81. hikmette “Yalancıya cennet yoktur, vallahi ona, yalan konuşup imânsız olarak gitmeyin dostlar” sözleriyle ifade etmiştir. Dürüstlüğü ve dostluğu Ebu Bekir Sıddık ile özdeşleştiren Hoca Ahmet Yesevi 42. hikmet'te “Bir sözünden dönmeyen, sırrını asla demeyen, gafil olup yatmayan Ebâ Bekr-i Sıddık'dır” sözleriyle ifade etmiştir. Dünyevî menfaatler için dürüstlükten vaz geçilmemesini öğütleyen Hoca Ahmed Yesevi hikmetlerinde bu konuları ise;

“Dili ile ümmetim deyip yalan söyler.

Kişi malın almak için saçma sapan sözler.

Hâlini burda bırakıp haram gözler

Cahillere bu sözleri diyesim gelir (49. Hikmet)”

şeklinde belirtmiştir. Menfaat elde etmek için geçici olan dünya hayatında yalana başvurulmaması gerektiğini ise 110. hikmetinde “Mağrur olmayın ey dostlarım, Eğlenip, gece gündüz yalan söyleyip, Boşuna yatıp, can alıcı gelir imiş bir gün yetip,

Böyle yerde gâfil yürüse olmaz imiş” sözleriyle 144. hikmetinde ise “Dünya için gam yeme, Haktan başkasını deme, Kişi malını yeme, Sırat üzerinde tutar ha” sözleriyle ifade etmiştir.

### 5.2. Yardımseverlik

Hoca Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet*'inde en çok yer verdiği değerlerden bir diğeri yardımseverliktir. Eserinde gariplere, yetimlere ve fakirlere yardım etmek için insanlara nasihat etmiş ve kendisi hayatını bu doğrultuda devam ettirmiştir.

“Garip, yetim, fakirlerin gönlünü okşayıp,

Gönlü kırık olmayan kişilerden kaçtım ben işte,

Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol ...

“Öyle mazlum yolda kalsa, yoldaşı ol

Garip, fakir, yetimleri sevindiresin (1. Hikmet)”

Yukarıdaki dörtlüklerin dışında *Divan-ı Hikmet*'te bulunan 1. Hikmet'in neredeyse tamamının yardımseverlikle ilgili olduğu görülmektedir. Hoca Ahmed Yesevî yetimleri ve ihtiyaç sahiplerini sevindirmenin büyük sevap olduğunu belirterek bu kişilerden Allah'ın razı olacağını söylemiş, fakir ve yetimlere her zaman değer verilmesini istemiştir. Bu durumu 36. Hikmette'de “Garip, fakir, yetimleri her kim sorar, Razi olur o kulundan Allah” sözleriyle örneklendirmektedir.

İnsanlığın kötü zamanlardan geçtiğini ve insanlar arasında yardımseverlik, cömertlik gibi değerlerin unutulmaya yüz tuttuğunu 89. Hikmette “Nasıl kötü zamanlar oldu dostlar, Dünya ehli halkımızda cömertlik yok” sözleriyle belirten Hoca Ahmed Yesevî'nin garip yetim hatrını sorup onların gönlünü almayı önemseydiği 64. Hikmetindeki “Garip- yetim başını okşayıp dua alsam” ifadelerinden anlaşılmaktadır. Yetim olarak büyüyen ve dedesi tarafından himaye edilen peygamberimiz Hz. Muhammed'den örnekler vererek yardımseverliğin öneminden bahseden Hoca Ahmed Yesevî bu düşüncelerini 36. Hikmette “Muhammed'i dedesi korumuştur, Çıplak açlar yoklayandır” sözleriyle ve 40. Hikmette ise “Yetim, fakir, garibe sehavetli (cömert) Muhammed” şeklinde belirtmiştir. Yardımseverlik ve cömertlikte Hz. Muhammed gibi olunması gerektiğini öğütleyen Hoca Ahmed Yesevî eserinde yer yer bu noktaların altını çizmiştir.

### 5.3. Bilimsellik

Anadolu'nun Müslümanlaşmasında ve İslamiyet'in Türkler arasında yayılmasında başta Hoca Ahmed Yesevî olmak üzere Türk dervişlerinin katkısı büyüktür. Hikmet söylemeyi bir eğitim yöntemi olarak kullanan Hoca Ahmed Yesevî müritlerine ve insanlığa iletmek istediği mesajlarını hikmetleri aracılığıyla söylemiştir. Hikmetlerin yazıldığı dönemde üniversitelerin muadili olan kurum medreselerdir ve medreselerde dini bilimler daha ağırlıklı olarak okutulmaktadır. Medreselerde

eğitim veren hocaların ilim ehli olmasına önem veren Hoca Ahmed Yesevî gerekli yeterliliğe ulaşamamış hocaları 83. Hikmet’inde “Alimim diye kitap okur anlamını bilmez, Çoğu ayetin anlamını asla bilmez” sözleriyle tenkit etmiştir. Bilge denilen alimlerin okumaya önem vermesi gerektiğini ise 35. Hikmet’inde “Alimlere kitap gerek, sufilere mescid gerek” sözleriyle ifade etmiştir. Zamanın eğitim sisteminin bozukluğundan ise 89. Hikmet’inde “Ahir zaman bilginleri zalim oldu, hoş geldin deyciler bilgin oldu” şeklinde ifade eden Hoca Ahmed Yesevî cahillerin söylenen hikmetlerin derinliğini anlamlandıracak yeterlilikte olmadığını ve bu yüzden cahil kişilere söz söylenmemesi gerektiğini 14 ve 18. hikmetlerinde ifade etmiştir. Bir değerler manzumesi niteliğini taşıyan *Divan-ı Hikmet*’te yer alan konular her iki dünyada başvurulması gereken Kuran ve hadis kaynaklıdır. İnsanların Kuran ahlakı ile ahlaklanması için çaba gösteren Hoca Ahmed Yesevî İslamın anlaşılması için bilime önem verilmesi gerektiğini hikmetlerinde belirtmiştir.

#### 5.4. Adalet

Hoca Ahmed Yesevî *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde toplumdaki huzurun ve güvenliğin devamının hukuk ve ahlakla mümkün olabileceğini belirtmektedir. Bu sebeple adalet mercisi konumunda olan kişilerin adaletten şaşmaması gerektiğini 99. hikmetinde “Molla, müftü olanlar, yanlış fetva verenler, akı kara eyleyenler o cehenneme girmişler” sözleriyle öğütlemiştir.

Dünyalık menfaatler için adil davranmayan kişilerin bu dünyada olmasa bile ahirette cehennemle cezalandırılacağını belirten Hoca Ahmed Yesevî ahir zamanda adaletsizlik de dâhil olmak üzere birçok değer kaybının yaşandığını 89. Hikmet’inde “Nasıl kötü zamanlar oldu dostlar, Dünya ehli halkımızda cömertlik yok, Padişahlarda vezirlerde adalet yok” (Hikmet-89) sözleriyle belirtmiştir. Adalet değerini Hz. Ömer’le örneklendiren Hoca Ahmed Yesevî Hz. Ömer’in adalet anlayışının örnek alınmasını istemiş ve bu durumu 43. hikmetinde aşağıdaki sözlerle ifade etmiştir.

“Hakikat iyi bilen adaletli Ömer’dir.

Oğlunu azarlayıp getiren, kırbaç vurup öldüren,

Adalet eyleyip yol soran adaletli Ömer’dir.

Çıra olup sönmeyen, din yolundan dönmeyen,

Haksız işi eylemeyen adaletli Ömer’dir (43. Hikmet).”

Hz. Ömer’in kendi oğluna bile adaletle davrandığını, din yolundan asla dönmediğini söyleyen Hoca Ahmed Yesevî hikmetlerinde örnekler vererek bu durumu açıklamaktadır.

#### 5.5. Hoşgörü

Türkler arasında İslamiyet’in yayılmasında katkıları büyük olan Hoca Ahmed Yesevî insanları bilgilendirirken engin bir hoşgörü ve sevgi anlayışıyla hareket etmiş ve iyilikten ayrılmamaya büyük özen göstermiştir. Anadolu erenleri engin bir hoşgörü

anlayışına sahip oldukları için çok farklı kesimlere hitap ederek İslam'ın yayılması ve Türkleşmesi yönünde üstün hizmetlerde bulunmuşlardır. Hoşgörü anlayışında karşıdaki kişiyi incitmemek ve karşıt görüşleri dinleyerek onları hoş görmek önemlidir. Hoca Ahmed Yesevî bu konudaki düşüncesini 36. Hikmet'inde "Yetimi görerseniz, incitmeyiniz, garibi görerseniz, dağ etmeyiniz" sözleriyle ifade etmektedir. Yine 1. Hikmet'inde "Sünnet imiş, kâfir de olsa, verme zarar, gönü katı, gönül incitmeden Allah şikâyetçi" diyerek hoşgörülü olmanın önemine dikkat çekmeye çalışmıştır. İnsan ruhunun kötülüklerden arındırılması için kibir, kıskançlık gibi huylardan vazgeçilerek hoşgörülü ve tevazu sahibi olunmasını öğütleyen Hoca Ahmed Yesevî bu konudaki düşüncesini ise 3. Hikmet'te bulunan "Kibirilenmeyi ayakaltında basıp aldım; On dördümde toprak gibi oldum ben işte" sözleriyle belirtmektedir.

### 5.6. Vatanseverlik

Milli değerlerimizden biri olan vatanseverlik, bağımsız yaşamının önemli koşullarındandır. Kişinin doğup büyüdüğü yere yani köklerine olan bağlılığını ifade eden vatanseverlik millet olmanın gereğidir. Hoca Ahmed Yesevî doğduğu ve yetiştiği öz vatani olan Türkistan'dan 55. Hikmet'inde aşağıdaki sözlerle bahsetmektedir.

"Düşüm uzar, Burak tozar, gitse Pazar,  
Dünya pazar, içine girip kullar azar,  
Başım dertli, yaşım sizar, kanım tozar,  
Adım Ahmed, Türkistan'dır benim ilim"

Yine 16. hikmetinde Hoca Ahmed Yesevî vatanına olan özlemine gurbete düştüm diyerek ifade etmektedir. Görmüş olduğu eğitimle İslami ilimlere oldukça vakıf olan Hoca Ahmed Yesevî, Arapçayı ve Farsçayı oldukça iyi bilmesine rağmen yazdığı eserlerde Türk topluluklarına kendi dilleri olan Türkçe ile hitap etmeye özen göstermiştir. Dil milletleri birbirine bağlayan ulusal bir bağdır. Toplumların duygu ve düşüncelerini nesilden nesile aktarır. Hoca Ahmed Yesevî, Türk diline ve anlaşılır olmaya önem vermiştir ve yaşantısını bu doğrultuda devam ettirmiştir. Türk diline gösterdiği özeni 71. hikmetinde "Hoş görmemekte alimler sizin dediğiniz Türkçe'yi, Ariflerden işitsen açar gönül ülkesini Ayet hadis anlam Türkçe olsa uygundur" sözleriyle belirtmektedir. Hoca Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde Türk dilinin üstünlüğünden ve vatanına olan özleminden bahsetmesi vatanseverlik değerine önem verdiğinin göstergesi olabilir.

### 5.7. Aile Birliğine Önem

Toplumsal hayatın en küçük yapı birimi olan aile bireyin ilk eğitim aldığı yerdir. Neslin devamının sağlanması, kültürün ve değerlerin aktarılması aile ile mümkündür. Gözlerini aile ocağında açan insan sevgiyi, saygıyı, hoşgörüyü ve daha birçok değerini aileden öğrenir. Hoca Ahmet Yesevî 80. Hikmet'inde "Yetmiş yıldır bana kul, sana ümmet; çoluk çocuk için çeken sıkıntı ve külfet; o kuluma ben vermem asla zahmet.

Gerçek ümmetseniz; işitip salât selam söyleyin dostlar” sözleriyle aile bireylerinden bahsetmiştir. 16. Hikmet’te ise aile üyelerine duyduğu özlemi “Arzuluyum akrabalık ve dostluğa, ulu babamın türbesi o Ak Türbe’ye” şeklinde ifade etmiştir. Aynı zamanda bu hikmetiyle Hoca Ahmed Yesevî aile üyelerine duyduğu özlemin dışında akrabalık ve dostluğa da önem verdiğini ifade etmektedir.

### 5.8. Özgürlük

Bilindiği gibi İslamda vatan sevgisine büyük önem verilmektedir. Vatanını seven kişi bağımsızlığa ve özgürlüğe değer verir ve vatanını sever. *Divan-ı Hikmet*’te Hz. Ali Allah’ın arslanına benzetilerek gösterdiği kahramanlıklardan örnekler verilmiştir. 36. Hikmet’te “Tarif eylesem, Ali Allah’ın arslanıdır, ki kılıç ile kâfiri kırmaktadır” ve 45. Hikmet’te “Dediği sözü rahmani, görsen yüzü nurani; Kâfirlerin kıran Hakk arslan’ı Ali’dir” sözleriyle Allah yolunda düşmanlarına korkusuzca karşılık veren Hz. Ali’den örnekler verilmiştir. Cihad anlayışının yanında bağımsızlık ve özgürlüğe verilen önem *Divan-ı Hikmet*’te çeşitli simgelerle verilmeye çalışılmıştır.

### 5.9. Dayanışma

Bir toplumu oluşturan bireylerin duygu, düşünce ve davranışlarında birbirini anlamaları ve birbirlerini desteklemeleri anlamına gelen dayanışma değeri, geçmişten günümüze Türk milletleri arasında en yaygın olan değerlerdendir. Dayanışma değerine Hoca Ahmed Yesevî 42. Hikmet’inde “Dertleşende ağlayan, kulluğa bel bağlayan, İç bağrını dağılayan Ebâ Bekr-i Sıddık’dır” olarak yer vermiştir. Hoca Ahmed Yesevî sıkıntılı anlarda Ebu Bekir Sıddık ile dertlerini paylaştığını ve kendisinin aynı zamanda iyi bir dost olduğunu ifade etmektedir.

### 5.10. Sevgi

Hoca Ahmed Yesevî Allah’ın yarattığı her şeye sevgiyle yaklaşılması gerektiğini belirtmektedir. *Divan-ı Hikmet*’in genelinde Allah’a olan sevgi vardır ve insan sevgisinin kaynağı olarak Allah sevgisi görülmektedir. İnsanlara karşı olan davranışlarda sevgisizlik hâkim olursa bu durumdan Allah’ın hoşnut olmayacağını belirten Hoca Ahmed Yesevî 1. Hikmet’te durumu; “Sünnet imiş, kâfir de olsa, incitme sen; Hüdâ bizardır katı yürekli gönül incitenden” sözleriyle ifade etmektedir. Genel olarak *Divan-ı Hikmet* Allah sevgisi üzerine yazılmıştır ve her canlıya sevgi ile yaklaşılması gerektiğini öğütlemektedir.

### 5.11. Temizlik

İslam dininde kişinin beden ve ruhen temiz olması, çevresini temiz tutması önemli görülmektedir. İbadetlerin ön koşulu beden ve ruhen temiz olmaktır. Hoca Ahmed Yesevî bu durumu 60. Hikmet’inde, taharetsiz zikir söyleyenin zikrinin kabul olmayacağı ve iman etmiş sayılmayacağını belirtmektedir. İbadet etmenin ön koşulu beden ve ruhen kişinin kendisini temizlemesi kişiyi Allah’a yaklaştıracak için temizliğe dikkat edilmelidir.

## 6. Sonuç

Türk-İslam Edebiyatı'nın önemli eserlerinden biri olan Hoca Ahmed Yesevî'nin "hikmet" adlı şiirlerinden oluşan *Divan-ı Hikmet* adlı eserini değerler eğitimi açısından incelemeyi amaçlayan bu çalışmada 2005 ve 2018 Sosyal Bilgiler Öğretim Programı'ndaki değerler temele alınarak bir inceleme yapılmıştır. Yapılan analiz sonucunda Sosyal Bilgiler Öğretim Programı'nda var olan 22 değerden 11'inin (dürüstlük, yardımseverlik, bilimsellik, adalet, hoşgörü, vatanseverlik, aile birliğine önem verme, özgürlük, dayanışma, sevgi, temizlik) *Divan-ı Hikmet* adlı eserde bulunduğu sonucuna varılmıştır.

Eserde en çok değinilen değer dürüstlük değeridir. Hoca Ahmed Yesevî *Divan-ı Hikmet*'te dürüstlük değerini, yalandan kaçınmak olarak ifade etmektedir. Yalan söyleyen kişiyi Hz. Muhammed'in ümmet olarak kabul etmeyeceğini ve bu dünyada olmasa bile ahirette ceza göreceğini belirten Hoca Ahmed Yesevî, dürüstlükte rol model olarak Hz. Ebubekir'i örnek göstermiştir. Diğer değerlerin var olabilmesi için zemin oluşturan dürüstlük değeri toplumda huzurun sağlanması için gerekli görülmektedir (Arslan ve Çelik, 2016: 181). *Divan-ı Hikmet*'te insanı İslam ahlakı ile ahlaklandırmak temel prensip olarak benimsenmiştir (Eraslan, 1991: 22). Bu sebeple ahlaklı bireyler oluşturmak için gereken değerler *Divan-ı Hikmet*'te işlenmeye çalışılmıştır. Hemen hemen bütün millet ve medeniyetlerin ahlak sistemlerinde ön plana çıkardığı değerler dürüstlük, tevazu, sadakat, cömertlik, cesaret, adalet, ölçülülük, bilgellik, dindarlık ve basiret sahibi olmak gibi değerlerdir (Smith, 1994: 246). *Divan-ı Hikmet*'te benzer değerlere daha çok yer verilmesi Smith'in (1994) araştırma sonuçlarıyla örtüşmektedir.

*Divan-ı Hikmet*'te dürüstlük değerinden sonra en çok işlenen değer "Yardımseverlik" değeridir. Eserinde garip, yetim ve fakirlere yardım edilmesi yönünde nasihatte bulunan Hoca Ahmed Yesevî yer yer Hz. Muhammed'in hayatından örnekler vermiştir. Hoca Ahmed Yesevî hangi çağ ve toplumda olunursa olsun iman, aşk, cömertlik, ilim, irfan, hikmet gibi değerlere öncelik verilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Bayraktar, 2016: 724). Toplum yapısını güçlendirmek ve insanların birbirine olan bağlılıklarını sağlamak amacıyla yardımseverliğe önem verilmesi gerektiğini öğütleyen Hoca Ahmed Yesevî bu değerler unutulduğunda kötü zamanlar yaşandığını söyleyerek bu değerlere dikkat edilmesi gerektiğini belirtmiştir.

*Divan-ı Hikmet*'te bilimsellik değeri de sıklıkla değinilen değerlerden biridir. Hoca Ahmed Yesevî hikmetlerinde ilim öğrenme, ilim ve alimler gibi konulara yer vermiştir. Hoca Ahmed Yesevî *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde cahillerin özelliklerinden bahsederek cahil insanlardan uzak durulması gerektiğini öğütlemiştir (Biçer, 2013: 283). Ağır başlı bir bilim adamı olan Hoca Ahmed Yesevî engin bir bilgiye sahip olmasına rağmen halka hitap ederken onların anlayacağı sadelikte ifadeler kullanmaya özen göstermiştir (Cebecioğlu, 1993: 91). Değerlere bağlılıkla hareket edilmesini öğütleyen Hoca Ahmed Yesevî aksi durumla insanların karşılaşabilecekleri olumsuzluklardan örnekler vermiştir. Hoca Ahmed Yesevî'ye göre söylenen sözlerin

hikmetini anlayabilmek için ya alim ya da aşık olunmalıdır (Çetin, 2018: 771). Bu sebeple ilim sahibi olunmalı ve bilime önem verilmelidir.

Toplumdaki huzur ve güveniliğin sağlanmasında hukuki ve ahlaki değerlerin yeri büyüktür. *Divan-ı Hikmet*'te yer verilen değerlerden biri adalet değeridir. Hoca Ahmed Yesevî'ye göre adaletin uygulayıcısı konumundaki kişilerin adil davranması gerekmektedir. Adaletli davranmada Hz. Ömer'in örnek alınabileceğini belirten Hoca Ahmed Yesevî menfaat elde etmek adına adaletten şaşılmasını öğütlemiştir. Yesevilikte "Hakka hizmet, halka hizmet"ten geçer (Kenzhetayev, 2003: 162). Bu yüzden Hakk rızasını gözeten tüm bireyler adil davranmayı prensip haline getirmelidirler.

*Divan-ı Hikmet*'te hoşgörü ve sevgi değerlerinden insanları incitmemek ve zarar vermemek olarak bahsedilmektedir. Başta Hoca Ahmed Yesevî olmak üzere mürşit ve dervişlerin sevgi ve hoşgörü anlayışları sayesinde Anadolu'nun İslamlaşması daha kolay olmuştur (Çubukçu, 1995: 828). İzlediği yapıcı düşünce sistemi ile Hoca Ahmed Yesevî, Balkanlardan Çin'e kadar Türk dünyasını etkilemiştir (Öztürk, 1988: 760). Büyük bir sevgi ve muhabbetle bağlı olduğu Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in hayatını kendine örnek alan Hoca Ahmet Yesevî davranışlarını aynı istikamette yürütmeye özen göstermiştir. Hoca Ahmed Yesevî, Peygamber Efendimiz'in hoşgörüsünü kendine örnek almış ve kimsenin kalbini kırmamaya, herkese sevgiyle yaklaşmaya çalışmıştır (Arslan, 2016: 288). Hoca Ahmed Yesevî halk arasında o kadar çok sevilmiştir ki Türkistan topraklarında var olan ziyâretgâhı "İkinci Mekke" olarak adlandırılmış ve insanlar arasında buraya yapılan ziyaretler hacca gitmek kadar değerli görülmüştür. Bunu simgelemek için insanlar arasında "Medine'de Muhammed, Türkistan'da Hoca Ahmed" deyişi yerleşmiştir (Yaman, 2005: 29). *Divan-ı Hikmet*'te geçen değerlerden bir diğeri vatanseverlik değeridir. Hoca Ahmed Yesevî *Divan-ı Hikmet*'inde öz yurdunun Türkistan olduğundan bahsederek vatanına duyduğu özlemi ifade etmiştir. Vatan sevgisi, bir insanın yakın çevresinden başlayarak, çalıştığı kurum, çevre ve ülkesine karşı olan sevgisini ifade etmektedir (Yıldırım, 2006: 23). Milli kültürün ve vatanseverliğin önemli unsurlarından biri de Türk dilidir (Elban, 2011: 25). Türk topluluklarına kendi dilleri olan Türkçe ile hitap eden ve insanlığın ihtiyacı olan kardeşlik, dostluk, vatanseverlik gibi konuları ele alan hikmetleri ile Hoca Ahmed Yesevî'nin tesiri zamanlar üstü bir nitelik taşımaktadır (Karadeniz, 2016: 90).

*Divan-ı Hikmet*'te geçen diğer değerler aile birliğine önem, özgürlük, dayanışma ve temizlik şeklindedir. Hoca Ahmet Yesevî hikmetlerinde aileye, akrabaya ve dostluğa duyduğu özlemi belirterek aile birliğinin önemli olduğuna işaret etmiştir. Aile toplumun en küçük yapı birimidir ve toplumların çekirdeğini oluşturmaktadır (Sağlam, 2008: 109). Ahlaki değerlerle donanmış bir aile birliğine sahip olmadıkça istenen niteliklere sahip toplumların oluşması imkânsız gibidir. Bir toplumda aile kurumu ne kadar güçlü olursa toplumda o denli güçlü olur. Çünkü aile hayatı

toplumsal duyguların yansımaları niteliğindedir (Baytimur, 2019: 140). Bu sebeple dini değerlerle donanmış bir ümmet oluşturulması için çaba gösteren Hoca Ahmed Yesevî aile birliğinin bütünlüğüne önem vermiştir.

*Divan-ı Hikmet*'te Hoca Ahmed Yesevî özgürlük değerinin vatan sevgisinden kaynaklandığını belirtmektedir. Vatanın bağımsızlığı için Hz. Ali gibi değerli şahsiyetlerin örnek alınmasını öğütleyen Hoca Ahmed Yesevî “vatan sevgisi imandandır” hadisi şerifine uygun olarak yaşantı sürülmesi gerektiğini belirtmektedir (Kardaş, 2018: 96). Hoca Ahmed Yesevî istenen değerlerin kazanılmasında rol model olarak 4 halifeyi (Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali) ve Peygamberimiz Hz. Muhammed'i örnek olarak göstermiştir. Ahlaki olarak ve karakter özellikleri yönünden üstün meziyetlere sahip kişiler; değerler eğitiminde, karakter eğitiminde ve kişilik eğitiminde çok büyük öneme sahiptir (Karakuş ve Çoksever, 2019: 47). Dayanışma değerinde de örnek olarak Ebu Bekir Sıddık'ın hayatından örnek veren Hoca Ahmed Yesevî bazı hikmetlerinde değerler yitirildiğinde oluşan olumsuz örnekleri ifade ederek konunun önemine dikkat çekmeye çalışmıştır.

Sonuç olarak Hoca Ahmed Yesevî'den ve *Divan-ı Hikmet* adlı eserinden öğrendiğimiz değerler zamanlar üstü bir nitelik taşımakta ve dünya durdukça geçerliliğini korumaktadır (Bayraktar, 2016: 69). Bu sebeple Hoca Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet* adlı eseri, günümüzde değer öğretim aracı olarak görülen Sosyal Bilgiler dersi başta olmak üzere birçok disiplin tarafından başvurulması gereken önemli bir eserdir. Hoca Ahmed Yesevî'nin hayatının ve eserlerinin okutulmasının dışında çizgi film, televizyon, sinema, bilgisayar oyunlarına konu olması, ders kitaplarında, hikâye ve romanlarda daha çok yer verilmesi değerler erozyonunun gittikçe arttığı bu çağda değerler eğitiminin gelişmesine katkı sağlayacaktır.

### Kaynaklar

- Akyiğit, Handan. (2020). “Ahmed Yesevî'nin Düşünce Sisteminde Hoşgörü ve Kültürel Çoğulculuk”. *Erdem* 79, 1-20.
- Altun, Ömer. (2019). “Türklerin ve Anadolu'nun İslamlaşmasında Yesevî Hareketi ve Ahmed Yesevî'nin Etkisi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Ark, Ümmühan. (2016). “Hukuk-Ahlak İlişkisi Bağlamında Divan-ı Hikmet”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 2, 256-268.
- Arslan, Akif ve Çelik Handan. (2016). “Divan-ı Hikmet'te Türkçe Eğitiminde Kullanılabilecek Değerler”. *Turkish Studies* 11 (3), 169-184.
- Arslan, Ali. (2016). “Ahmed Yesevî'de Hz. Peygamber (SAV) Sevgisi”. *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 2 (1), 281-290.



- Aslan, Fatih. (2019). “Ahmed Mürşidî Efendi’nin Pendnâmesindeki Değer Eğitimi Unsurlarının İncelenmesi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ağrı.
- Bayraktar, Levent. (2016). *Ahmet Yesevî’de Medeniyet Kurucu Değerler: Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu* (2.cilt). İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık.
- Baytimur, Memiş N. (2019). Filoloji Alanında Yeni Ufuklar. Ed. Odacıoğlu, Cem M. *Milli Edebiyat Dönemi Türk Şiirinde İdeal Nesli Meydana Getiren Kişilik Özellikleri*. Ankara: Gece Akademi.
- Bice, Hayati. (2015). *Hoca Ahmed Yesevî- Divan-ı Hikmet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- . (2016). *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk Kazak Üniversite İnceleme- Araştırma Dizisi.
- Bıçer, Bekir. (2013). “Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri”. *Tarih Okulu Dergisi* 6, 263-287.
- Bilgen, Sait. (2019). “Değerler Eğitimi Açısından Kutadgu Bilig”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum.
- Bilgili, İsmail. (2019). “Türkistan’da İlmihâl Kültürünün İlk Örneği Ahmed-i Yesevî’nin Divân-ı Hikmet’indeki İbâdet İlkeleri”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13, 33-56.
- Büyüköztürk, Şener vd. (2010). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Cebecioğlu, Ethem. (1993). “Hoca Ahmed Yesevî (Ö. 562/1167)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1), 87-132.
- Çelepi, Mehmet S. (2016). “Kültürel Bellek Çerçevesinde Ahmed Yesevî İle Anlam Bulan Âlim-Devlet Bütünleşmesi”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25, 181-198.
- Çepni, Salih. (2010). *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş*. Trabzon: Seçkin Yayıncılık.
- Çetin, Yücel A. (2018). “Ahmed Yesevî Hikmetlerinde Bilgi ve Bilginin Kaynakları”. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu*. 18-20 October 2018, p.767-774, Ankara/Turkey.
- Çubukçu, İbrahim A. (1995). “Ahmed Yesevî ve Düşüncesi”. *Erdem* 7 (21), 821-832.

- Çelepi, Mehmet S. (2016). “Kültür Bellek Çerçevesinde Ahmed Yesevî ile Anlam Bulan Âlim-Devlet Bütünleşmesi”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25,181-198.
- Efendi, Seyyid M. (2005). *Tasavvuf Tarikatlar ve Silsileleri*. İstanbul: Ustaoglu Kitabevi.
- Elban, Mehmet. (2011). “Ortaöğretim 11. Sınıf Öğrencilerinin Tarih Dersine Yönelik Tutumları İle Vatanseverlik Tutumları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Erarslan, Kemal. (1991). *Divan-ı Hikmet (Seçmeler)- Ahmed-i Yesevî*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- . (1995). “Ahmed-i Yesevî'nin Hikmetlerinde Hoşgörü, Erdem”. *Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 8 (24), 777-782.
- Gül, Halim. (2019). “Ahmet Yesevî’de Aşk Kavramı: Divan-ı Hikmet Üzerine Bir İnceleme”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 8 (4), 536-549.
- Güven, Şeyda A. (2017). “Aktarılan Değerler Açısından Divan-ı Hikmet”. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 60, 295-310.
- İmanzhanova, Gauhar. (2019). “İslam dinine geçiş sürecinde Ahmet Yesevî ve Divan-ı Hikmet’in Türk Devlet Geleneği Üzerindeki Etkisi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Kalın, İbrahim. (2017). “Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet”. *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 80, 1-14.
- Karadeniz, Yasin. (2016). “Dîvân-ı Hikmet’teki Eski Türkçe Unsurlar”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9 (47), 89-95.
- Karakuş, Neslihan ve Çoksever Pınar. (2019). “Değerler Eğitiminde Rol Model Olarak Kadın Kahramanlar”. *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi* 10 (20), 46-62.
- Kardaş, Naif. (2018). “Namık Kemal’in Vatan Yahut Silistre Kitabında Yer Alan Değerlerin İncelenmesi”. *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1, 87-102.
- Keleş, Hakan. (2013). *Gönülleri Fetheden Bilge Hoca Ahmet Yesevî*. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi.
- Kenzhetayev, Dossay. (2003). *Hoca Ahmet Yesevî'nin Ahlak Felsefesi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Yayınları.
- Köprülü, Fuad. (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayıncılık.
- Küçükkaya, Askeri M. (2006). “Ahmet Yesevî’de Hürriyet Kavramı”. *Harran*

*Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (16), 121-133.

- McMillan, James H. (2004). *Educational Research: Fundamentals for the Consumer*. Boston: Pearson Education Inc.
- Millî Eğitim Bakanlığı [MEB] (2005). *Sosyal Bilgiler Dersi (4,5,6,7. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü Basımevi
- MEB. (2018). *Sosyal Bilgiler Dersi (4,5,6,7. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü Basım Evi. .
- Miles, Matthew B. ve Huberman Michael A. (1994). *Qualitative Data Analysis*. London: Sage Publications.
- Ocak, Ahmet Y. (2014). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özbay, Murat ve Tayşi- Karakuş Esra. (2011). “Dede Korkut Hikâyelerinin Türkçe Öğretimi ve Değer Aktarımı Açısından Önemi”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 1 (1), 21-31.
- Özgen, Mehmet K. (2018). “Hoca Ahmed Yesevî’de Hikmet-Erdem ve Ahlak İlişkisi”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 9, 60-87.
- Öztürk, Mürsel. (1988). “Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre Zinciri”. *Erdem* 3 (9), 759-762.
- Parlak, Niyazi. (2016). “Anadoluda Yesevî Etkileri. The Main Goal of the “Mangılık El” Idea-Common Aim and Common Future”. *Materials of International Scientific and Practical Conference* 5-6 December 2016, p. 58-78, Almatı/ Kazakistan.
- Sağlam, Miraç. (2008). *Eğitim Bilimine Giriş . Eğitimle İlgili Temel Kavramlar*. Ed. Aycan Çiçek Sağlam. Ankara: Maya Akademi Yayıncılık.
- Smith, Huston. (1994). *The Illustrated World’s Religions: A Guide to Our Wisdom Traditions*. San Francisco: San Francisco Harper.
- Stanley, William B. (1983). “Training Teachers to Deal With Values Education: A Critical Look at Social Studies Methods Texts”. *The Social Studies* 74 (6), 242-246.
- Sucu, Ahmet Ö. (2012). “Mesnevilerin Edebiyat Eğitiminde Değer Aktarım Aracı Olarak Kullanılması”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Sürekli, Bayram. (2019). “Dîvân-ı Hikmet’te Sosyolojik Öğeler”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Tosun, Cemal. (2016). “Hoca Ahmed-İ Yesevî’nin Dîvân-ı Hikmet’inde Eğitim”. *Diyanet İlmî Dergi* 52 (4), 147-167.

- Tosun, Necdet. (2015). *Ahmed Yesevî*. Ankara: Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları.
- Yaman, Ali. (2005). "Türk Dünyasında Ziyaret Kültürünün Ortak Bazı Unsurları Hakkında", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi-Manas Üniversitesi Koomdik İlimler Jurnalı, Bişkek 14*, 29-37.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek Hasan. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, Selçuk. (2006). "TSK Vatandaşlık Bilinci ve Vatan Sevgisi Eğitiminin Analizi". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Yıldırım, S. Gülşah ve Demirel Muammer. (2019). "Türk Tarihinde Değerler ve Değerler Eğitimi Üzerine Bir İnceleme". *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi 5 (1)*, 92-99.
- Yıldız, Musa. (2015). "*Takriz*"-*Ahmed Yesevî*. Ed. Necdet Tosun. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi İnceleme Araştırma Dizisi.

# BİR TÜRKMEN BABASINDAN BEKTAŞI BABASINA DÖNÜŞÜMÜN HİKAYESİ: HALİFET BABA ZAVİYESİ\*

A Story of Transformation From Turkmen Baba (Father) to Bektashi Baba:

Halifet Baba Zāwiya

Ayşe DEĞERLİ\*\*

## Öz

Yeseviye, Haydariye ve Kalenderiye gibi heterodoks tarikatların dervişleri, on üçüncü yüzyıldan itibaren göçlerle Anadolu'ya yöneldiler. Burada şehirlerden ziyade köylerde ve göçebeler arasında inançlarını yaymak için müsait bir zemin buldular. Heterodoks zümrelere mensup bu Türkmen derviş ve babaları, genellikle Bizans sınırında bulunan Batı Anadolu'ya yerleşerek burada zaviyelerini kurdular. Savaşçı kimlikleri de olan bu insanlar, söz konusu uç bölgede, gaza ve İslam propagandası yapma imkânına eriştiler. Onlar, Türk beyler ve sultanlar tarafından askeri fethi bölgede kalıcı kılacak birer kolonizatör olarak görüldüklerinden, açtıkları zaviyeler de vakıflarla desteklendi. Göçebe ve yarı yerleşik Türkmen cemaatlerinin yoğun olarak iskân edildiği Batı Anadolu'da Türkmen Babalar, cemaatlerin manevi dünyasını şekillendiren ve onları İslam'a ısındıran figürler oldular.

Menteşe bölgesinde Çine kazasına bağlı Araphisar köyünde eski bir Hristiyan mabedinin kalıntısı taşlar da kullanılarak inşa edilen Halifet Baba Zaviyesi, Batı Anadolu'daki Türkleşme-İslamlaşma sürecinin bir parçası idi. Osmanlı döneminde asli ismi unutulmuş Baba Sultan olarak anılmaya başlandı ve Bektaşî tarikatından şeyhlerce yönetildi. Vaka-i Hayriye sonrası ise idaresi Kadirilere geçti. Günümüzde hâlâ Alevilerin kutsal görüp ziyaret ettiği makamlardandır. "Hayri Baba" ve "Arab Dede" adlarıyla bilinir. Bu çalışmada Osmanlı arşiv kayıtları doğrultusunda Halifet Baba Zaviyesinin tarihsel dönüşümü üzerinde durulacaktır. Hristiyan bir kült alanından İslami bir alana; akabinde Bektaşîler, Kadiriler ve Alevilerce kutsal sayılan bir makama dönüşme serüveni aktarılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Halifet Baba, Baba Sultan, Arab Dede, Aydın-Çine, Osmanlı, Bektaşîlik, Kadirilik, Zaviye.

## Abstract

Dervishes of heterodox sects such as Yasawiyya, Haydariyya and Kalenderiyya migrated to Anatolia from the thirteenth century. These people, who were some sort of Islamic propagandists, found a suitable ground for spreading their beliefs in Anatolia, not in cities, but in villages and among nomads. Turkmen *baba* (father) and dervishes, belonging to heterodox groups, settled in western Anatolia, especially in the Byzantine border, and established their *zāwiya*s. They also have warrior identities and had the opportunity to propagate jihād and Islam in the border. As the Turkish sultans saw them as colonizers who would make the military conquest permanent in the region, their *zāwiya*s were supported through waqfs (religious endowment). In western Anatolia, where nomadic and semi-settled Turkmen communities were heavily inhabited, Turkmen dervishes became figures who shaped the spiritual world of the communities and warmed them to Islam.

\* Geliş Tarihi: 19.09.2020, Kabul Tarihi: 11.11.2020. DOI: 10.34189/hbv.99.012

\*\* Doç. Dr., İzmir Demokrasi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. ayse.degerli@idu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9035-6745>

Halifet Baba Zāwiya was built in the village of Arabhisar, which was founded on top of the ancient city of Alabanda after the Turkish raids. Stones from the ruins of an ancient Christian temple were also used in its construction. The zāwiya was part of the process of the Turkification and Islamization of the Anatolian lands. During the Ottoman period, his primary name was forgotten, and he became known as Baba Sultan. Bektashi sheikhs ruled it until the nineteenth century. After the *Vaka-i Hayriyye* (1826), its administration passed to the Qadiriyya order. Today, it is one of the sacred temples visited by the Alawites and is known as Hayri Baba and Arap Dede. In this study, historical transformation of the Halifet Baba Zāwiya will be emphasized in accordance with the Ottoman archival records. The adventure of turning from a Christian cult to an Islamic cult and then into a place considered sacred by the Bektashis, Qadiris and Alawites will be described.

**Keywords:** Halifet Baba, Baba Sultan, Arab Dede, Aydın-Çine, Ottoman, Bektashiyya, Qadiriyya, Zāwiya.

## 1. Giriş

Malazgirt Muharebesi (1071)'nden sonra Anadolu'ya yönelen Türkmen istilası, bir anlamda, Selçuklu ailesi tarafından bir araya getirilen çeşitli Türkmen cemaatlerinin Bizans Anadolu'suna etnik göçünü temsil ediyordu. Türkiye Selçukluları, Anadolu'nun siyasi ve kültürel hayatında etkin bir unsur olmakla birlikte zamanla onlara rakip olarak hareket eden bir dizi egemen Türkmen siyasi güç de sahneye çıktı. Anadolu'nun Müslüman bölgeleri, bağımsız veya yarı bağımsız Türk devletlerine yani beyliklere bölündü. Batı Anadolu'daki Menteşe bölgesi de aralıklarla akınlara uğradı ve nihayetinde 1261'den itibaren Türkmenler bölgeye daimî olarak yerleşerek Menteşeoğulları Beyliği'ni kurdu.

Menteşeoğullarının idaresi altında bir kaza merkezi olan (Eski) Çine, sosyokültürel açıdan beyliğin önemli şehirlerinden biriydi. Osmanlı idaresine geçtikten sonra da Menteşe vilayetinde kaza statüsünü korudu. Ancak 989/1581 tarihinde Çine, Menteşe'den ayrılarak Sığla sancağına ilhak edildi<sup>1</sup>. Osmanlı arşiv belgelerinde Sığla veya Sığla Sancağı olarak ifade edilen yer, coğrafi olarak, bugünkü İzmir vilayetine (Karaburun yarımadası dâhil) tekabül etmekteydi. Dolayısıyla Çine, bu dönemlerde, İzmir'e bağlı kadim şehirler içinde zikredilmiştir. Daha sonraları İzmir ile Aydın arasında idari taksim yapıldığı zaman Çine, Aydın iline bağlanmıştır (Merçil, 2004: 152; Erdoğan-Değerli, 2020: 5-6).

Anadolu'da Türk-İslam kolonizasyon sürecinde, Selçuklu sultanlarının ve Türkmen beylerinin himayesinde dervişlerin desteklediği; bilhassa Bizans sınırında uç bölgelerde mescit, cami, zaviye, tekke gibi dinsel etkinlik merkezleri vasıtasıyla mekânsal örgütlenmeye gidildiği bilinmektedir. Batı Anadolu'daki Çine de bu sürecin parçası olmuş; önce Menteşeoğulları, akabinde Osmanlı döneminde vakıflarla desteklenen tekke ve zaviyeler burada faaliyet göstermiştir. Menteşe Beyliği döneminde Çine, Ahilerin ve Türkmen babaların etkili olduğu bir coğrafya iken, Osmanlı zamanında muhtemelen on yedinci yüzyılda bazı zaviyeler el değiştirerek Bektaşilerin idaresine geçmiştir. Çine kazasına bağlı Araphisar köyündeki Halifet Baba Zaviyesinde de böyle bir dönüşüm yaşanmış; kurucu dervişin ismi zamanla unutulmuş ve devlet kayıtlarında bile “Baba Sultan Zaviyesi” olarak geçmeye başlamıştır.

Aşağıda ayrı başlıklar altında Halifet Baba Zaviyesinin lokalizasyonu ve tarihlendirilmesi, kurucu dervişin kimliği ve öğretisi, zaviyenin gelir kaynakları ve üstlendiği işlevler üzerinde durulacaktır. Halkbilimcilerin veya seyyahların eserlerinde maalesef bu zaviyeden bahis yoktur. Bizanslılar, Suriyeliler, Araplar, Persler gibi komşu halkların bıraktığı kaynaklar ise, Türkmen Anadolu yaşamı hakkında çoğunlukla eksik, genellikle düşmanca ve bazen de yanlış bilgiler içermektedir. Kaynaklardaki bu ciddi eksiklik, Türkmen toplumlarının dinî, sosyal ve kültürel hayatına dair yapılacak çalışmalar önünde temel bir engeldir. Dolayısıyla Halifet Baba Zaviyesi ve oluşturduğu sosyokültürel-dinî ortam hakkında söyleyebileceklerimiz, o dönemin egemen gücünün resmî bakışıyla yani Osmanlı arşiv belgeleriyle sınırlıdır.

## 2. Mekânsal Konum

Halifet Baba Zaviyesi, Osmanlı dönemi belgelerinde “Baba Sultan” ve “Horasani Baba Sultan” adlarıyla da kaydedilmiş olup Çine kazasına bağlı Araphisar köyünde gösterilmektedir<sup>2</sup>. Bu köy, günümüz idari taksimatında Çine ilçesine bağlı Doğanyurt köyünün Yenice Mahallesi olarak geçmektedir. Antik Alabanda kentinin bulunduğu alan üstüne kurulmuş olan köy<sup>3</sup>, yöre halkı arasında hâlâ Osmanlı zamanındaki adıyla yani Araphisar olarak anılmaktadır<sup>4</sup>.

Halifet Baba Zaviyesi, Antik Alabanda kentinin üst kısımlarındadır. Buraya araçla ulaşılması mümkün değildir. 28 Şubat 2020 tarihinde gerçekleştirdiğimiz inceleme gezisinde zaviyenin yeri tespit edilmiş ve köylülerle mülakatlar yapılmıştır. Onların “Arab Dede” veya “Hayri Baba” adıyla bildikleri yatır yeri, esasında Halifet Baba’ya aittir. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’ndeki bir muhasebe kaydı 1850’li yıllarda zaviyede Hayri Baba adlı bir Kadiri şeyhinin oturduğunu bildirir ki<sup>5</sup>, yöre halkının hafızasında da zaviye bu isimle yaşamaktadır.

Antik Alabanda kentinin sur duvarının üst kısmına inşa edilmiş olan Halifet Baba Zaviyesi, şu an bakımsız haldedir. Buna rağmen bahçesindeki piynar ağaçlarına bağlanan çaputlardan, burasının hâlâ aktif bir ziyaretgah ve adak yeri olduğu anlaşılmaktadır. Eskiden dışı yeşil renkte iken daha sonra beyaza boyandığı tarafımıza aktarılmıştır. Zaviyenin inşasında, devşirme malzeme olarak Yunanca yazıt/taşların da kullanıldığı görülmüştür (Fotoğraf-4). Zaviyenin içinde iki, bahçesinde iki olmak üzere toplam dört mezar bulunmaktadır. Ancak kime ait olduklarını gösteren bir mezar taşı veya kitabe mevcut değildir. Zaviyenin bahçesinde ayrıca bir su kuyusu ve mutfak da vardır. Ancak kuyu kör olduğundan zaviyeye çıkıp birkaç gün inzivaya çekilmek veya burada yemek pişirip dağıtmak isteyenler, beraberlerinde bidonlarla sularını da getirmek zorundadır.

## 3. Tarihlendirme

Elimizde Halifet Baba Zaviyesiyle ilgili bir vakfiye kaydı olmadığından kuruluş tarihini net olarak söylemek mümkün değildir. Osmanlı arşiv belgeleri doğrultusunda bazı çıkarımlarda bulunulabilir. Şöyle ki on altıncı yüzyıl vakıf defterleri

incelendiğinde, Halifet Baba da dahil olmak üzere, Çine kazasında toplam 12 zaviye tespit edilebilmiştir<sup>6</sup>. Bunlardan 7'si Ahi zaviyeleridir ve Menteşeoğulları zamanında kurulmuş olmaları muhtemeldir. Bölge, 1424'te Osmanlı idaresine geçmiş ve 1474'te buradaki vakıflar sıkı bir denetimden geçirilmiştir. Bu süreçte yasal belgeleri olmayanlar neshedilmiş, mülkleri miriye aktarılmıştır. Ancak Halifet Baba Zaviyesine “nesh eyyâmında” dahi müdahale edilmediği; evvel dönemden kalan ayrıcalıklarının sürdürmesine izin verildiği anlaşılmaktadır. Zira 1583 tarihli vakıf defterinde Fatih Sultan Mehmed dönemindeki tahrir dair şöyle bir atıf vardır (TKGM. A., Defter no. 156, vr. 95a, sıra no. 136):

“Üç çiftlik mikdârı yerdir merhûm Sultan Mehmed Hân mukarrer-nâmesi mücebince mezkûr Sultan Mehmed Hân mukarrer-nâmesinde mastur el-an Şeyh Ali Bey-oğlu İlyas tasarruf ider el-an ‘öşr ve harç verigelmemiş deyu şahâdet itdi er ve hem âyende ve revendeye hidmet olunur dediler deyu defter-i atıkde masturdur hâliya dahi ‘öşr ve harac verigelmedi ve hem âyende ve revendeye hidmet olunur dediler hâliya Mehmed tasarrufundadır [...]”

Dolayısıyla bu zaviyenin en geç on beşinci yüzyıldan itibaren mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Vakıf defterinde 1474 öncesinde de zaviyenin vergi muafiyeti olduğu kayıtlıdır ancak bu ayrıcalığı bahşeden Osmanlı mıdır yoksa Menteşeoğulları Beyliği midir, buna cevap vermek güçtür. Halifet Baba Zaviyesinin birtakım vergilerden muaf tutularak devlet tarafından desteklendiği ise açıktır.

#### 4. Kurucu Şeyhin Kimliği ve Öğretisi

Halifet Baba'nın tarihsel kimliği hakkında veriler sınırlıdır. Bu başlık altında terminolojik açıdan “baba” kelimesine ve bir Bektaşî lakabı olarak kullanımına giden tarihsel sürece yer verilecek; Halifet Baba'nın Halifet Gazi'yle ve Hacı Bektaş Veli'yle bağlantısı, üstlendiği rol ve öğretisi üzerinde durulacaktır.

İsimden sonra gelen “baba” kelimesi, yaşlı erkekler için bir saygı ifadesi olarak çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Bir ismin parçası olarak bilinen en iyi örneği, *Binbir Gece Masalları*'ndaki “Ali Baba ve 40 Haramiler” hikayesidir. Bir lakap olarak derviş çevrelerinde, bilhassa Bektaşîler arasında, yaygındır. İran örneğinde olduğu üzere kimi zaman derviş isimlerinden önce getirilen bir sıfattır. Tasavvuf üslûhu olarak ise Selçuklular döneminden itibaren tarihî kaynaklarda rastlanmaktadır. II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında kendilerini Babailer olarak adlandıran dervişler, Orta ve Güneydoğu Anadolu'daki isyanın aktörleri olmuşlardır (Taeschner, 1986: 838). 1240'taki bu isyanı fiilen başlatan Baba İshak, Türkmen dervişlerden biridir. Onun müritlerinden olan Hacı Bektaş Veli de genellikle baba lakabını kullanmıştır. Nitekim sonraki yüzyıllarda Hacı Bektaş Zaviyesinde oturan ve bütün Bektaşîlerin şeyhi mevkiini işgal eden zat “dede-baba” diye anılmış; her tekkenin başkanlığı demek olan makama da “babalık” denilmiştir (Ocak, 1992: 376).

Harezm, İran ve Azerbaycan'dan on üçüncü yüzyılda müritleriyle beraber Anadolu'ya gelmiş olan Türkmen babalar/dervişler, uç beylerinin yanında yer almışlardır. Akınlarla birlikte sınırlar Bizans'a doğru genişledikçe, Batı Anadolu'da



tekke ve zaviyeler inşa ederek bölgenin Türkleşmesi ve İslamlaşmasında etkin rol oynamışlardır. Sultan ve beyler, bu dervişler aracılığıyla bölgedeki halkların birliğini sağlamış; kazanılan topraklardaki ahalinin yeni otoriteye alışması kolaylaşmış ve ayrıca bu siyaset, yeni fethedilen arazide iskân meselesinin çözümüne büyük ölçüde yardımcı olmuştur. Eski Türk şamanlarına benzeyen ve heterodoks zümrelerden olan bu Türkmen dervişler, Anadolu’da etkin bir nüfuza erişmişlerdir. (Barkan, 1942: 279-386; Ocak, 1978: 257; Köprülü, 1991: 47, 98-102).

Halifet Baba’nın hangi dönemde yaşadığını, Bektaşilikle bağlantısını ve Çine’deki zaviyeyi bizzat inşa edip etmediğini bilemiyoruz. Aralık 1895 tarihli bir belgede “Horasanî Baba Sultan” olarak kayıtlı olmasına istinaden Halifet Baba’nın aslen Horasan Türkmenlerinden olup daha sonra Anadolu’ya göç ettiğini düşünüyoruz<sup>7</sup>. Muhtemeldir ki gaza üzerine kurulu İslami bir öğretisi vardı ve bunu Çine bölgesinde yaydı. Burası zaten göçebe ve yarı-göçebe Türkmen cemaatlerinin etkin olduğu bir coğrafya idi (Erdoğan, 2011: 217-238). Halifet Baba da açtığı zaviyede Çine’deki bu cemaatlere İslam propagandası yaparak köylülerle göçebelerin manevi hayatlarını şekillendirmiş olmalıdır.

Çine’den başka Anadolu’nun farklı yerlerinde Halifet adıyla makam ve mevkiler bulunmaktadır. Mesela Amasya’da 1209’da bir medrese yaptırıp 1225’te de vakfını kuran Halifet Gazi’den haberdarız. Tam adı Halifet Alp Gazi ibn-i Tevellâ (Tûli) bin Türkan Şah’tır. Kaç tarihinde ve nerede doğduğu bilinmemektedir. Aslen Danişmendli emiri iken bu devletin yıkılmasıyla Selçuklu hizmetine girmiştir. 1209’da Amasya’da bir medrese yaptırdığına göre, muhtemelen I. Gıyaseddin Keyhüsrev’in ikinci sultanlığı döneminde Amasya valisidir. Mustafa Vâzih onun bir saray ve çok sayıda bina yaptırarak Amasya’ya yerleştiğini; “Amasya’nın üçüncü fatihi” olarak da kabul edildiğini bildirir. I. İzzeddin Keykavus zamanında 1214-22 yılları arasında Sinop’ta sahil muhafaza emirliği görevini üstlenmiştir. 1222-28 arası Amasya ve 1228’den ölümüne kadar olan süreçte ise Erzurum valiliklerini sürdürmüştür. Halifet Gazi, 1232’de yapılan Gürcistan seferi esnasında şehit düşmüştür. (Yinanç, 1982: 5-22; Solmaz, 1993: 6-15; Solmaz, 2006: 237-248, Olcay, 2010: 44; Mustafa Vâzih, 2011: 56). Hem medresesinin kitabesinde hem de kroniklerde “Gazi” lakabıyla anılan Amasya fatihi Halifet ile Çine’deki Halifet Baba’nın bir alakası var mıdır, sorusu ise şu an için cevapsız kalmaktadır. Halifet Gazi’nin soyu üç koldan devam etmiştir. Bunlardan Hatib Kasım-zâde İstanbul’a gitmiş; Kutlu Paşazade ve Ebul Kasım-zâde ise Amasya’da kalmıştır. Halifet-zâdelerin Batı Anadolu ve dolayısıyla Çine’yle bağlantısını gösteren bir kayda şimdilik ulaşılamamıştır<sup>8</sup>.

Menteşeoğulları zamanında Batı Anadolu’da Türkmen babaları güçlü bir nüfuza sahiptir. Ancak Osmanlı zamanında bu bölge, uç olmaktan çıkıp güvenli bir iç kesime dönüştüğünden Türkmen babalarının da devlet nezdinde önemi azalmış; buna mukabil Şii Safevi tehdidine karşı Bektaşilik gibi Ehl-i Beyt sevgisini öne çıkaran tarikatlar önem kazanmıştır. Çine’deki Halifet Baba Zaviyesinin bu süreçten etkilendiği

düşünülmektedir. On beş ve on altıncı yüzyıl arşiv belgelerinde herhangi bir tarikat nisbesi olmaksızın Halifet Baba adıyla zikredildiği halde, 03 Temmuz 1725 tarihli evrakta “Arabhisarında vâki’ Baba Sultan nâm-ı diğer Halifet Baba Zaviyesi” ibaresi<sup>9</sup> ile kayıtlıdır. 1741 ve sonrası tarihli vakıf kayıtlarında ise Hacı Bektaş Veli Dergâhına bağlı tekkeler arasında gösterilmektedir<sup>10</sup>. Zaviye, on sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren arşiv belgelerinin çoğunda sadece “Baba Sultan” olarak kayıtlıdır. Dolayısıyla kurucu şeyhinin adının zamanla devlet nezdinde bile unutulduğu anlaşılmaktadır.

Her ne kadar on sekizinci yüzyıl itibarıyla Hacı Bektaş Veli Dergâhına bağlı bir zaviye olarak zikredilse de kurucu figür olarak Halifet Baba’nın ne zaman Bektaşî kimliği kazandığını söylemek güçtür. Batı Anadolu’da aynı adla anılan başkaca Bektaşî yapıları da mevcuttur. Mesela Evliya Çelebi, Birgi’de Erbain Dağı’nda bir Baba Sultan Tekkesinden söz eder. Onun yazdığına göre Hacı Bektaş ile birlikte Horasan’dan gelmiş olan Baba Sultan, burada tekkesini kurmuştur ve on yedinci yüzyılda tekkede 200’den fazla Bektaşî dervişi yaşamaktadır (Evliya Çelebi, 2005: 94-95). Arşiv kayıtları Çine’deki Halifet Baba/Baba Sultan’ın da Horasan kökenli olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla Birgi’deki tekkeyle Çine’deki zaviyenin aynı şeyh tarafından veya onun adına halifelerince kurulmuş olması da ihtimal dahilindedir.

Bilindiği üzere 1826’da Yeniçeri Ocağı’nın lağvedilmesiyle birlikte Osmanlı coğrafyasında mevcut Bektaşî tekkeleri de kapatılmıştır. Tarikat ancak Sultan II. Mahmud’un ölümünden sonra yeniden canlanabilmiş; üzerindeki baskı Tanzimat’la hafiflemiştir. Bununla birlikte devlet tarafından bir daha resmen tanınması mümkün olmamıştır. Uzun bir süre Bektaşî tekkelerine Nakşibendi, Kadiri ve Saadiye tarikatı mensupları bir nevi kayyum olarak atanmıştır. 1852 tarihli bir irade ile Hacı Bektaş Veli Dergâhı, Bektaşîlere geri verilmişse de Halifet Baba/Baba Sultan Zaviyesinin tarikata iadesi daha geç gerçekleşmiş olmalıdır. Zira 30 Temmuz 1860 tarihinde Baba Sultan Zaviyesinin tevliyet ve zaviyedarlığı, bir Kadiri şeyhi olan Hacı Mehmed Hayri Baba’nın üç oğlu tarafından müştereken yürütülmektedir<sup>11</sup>.

Hasluck’un Tsakyrogloous’tan aktardığına göre “Aydın’daki Kızılbaşlar her yıl, cemaatlerine inancı ilan eden, dini öğreten ve onları eğiten Bektaşî dervişleri tarafından ziyaret edilmek”teydi. Yani bölgede Alevilerle Bektaşîlerin bağı çok açıktı (2012: 128). Biz bu anlatının izini günümüzde de görebiliyoruz. Zira Aydın’ın farklı ilçe ve köylerinde ikamet etmekte olan Aleviler tarafından yılın belli zamanlarında Madran Baba, Gayb Baba, Er Dede, Olukbaşı Dedesi, Yumurta Baba, Karataş Dede, Aşçı Baba ve Çoban Baba gibi yatırlar ziyaret edilmektedir. Halifet Baba da bu törensel güzergâha dahildir. Çünkü onun Madran Baba’yla kardeş olduğuna inanılmaktadır. Araphisar köylüleri, bazı geceler eşzamanlı olarak her ikisinin merkadinden de bir ışık yükseldiğini iddia etmektedir. Onlara göre bu, iki kardeşin birbirini selamlama şeklidir. Yılın belli zamanlarında Halifet Baba Zaviyesini ziyaret eden Aleviler, burada adak kurbanlar kesmekte ve yemekler pişirip köye dağıtmaktadır<sup>12</sup>.

## 5. Zaviyenin Üstlendiği Dinî ve Sosyal Hizmetler

Selçuklu çağında, dinsel etkinlik merkezleri vasıtasıyla Anadolu'daki Hristiyan kült alanlarının İslam kült alanlarına evrilmesi, mekânsal örgütlenmenin sıklıkla rastlanan bir şeklidir. Dinî kolonizatörlerce kimi zaman eski Hristiyan kurumlarının yanında veya onların makamının üzerine zaviyeler inşa edilmiştir (Özcan, 2007: 66-71). Halifet Baba Zaviyesinin de böyle bir temeli olduğu kanaatindeyiz. Zira inşasında devşirme malzeme olarak kullanılan taş (Fotoğraf 4), yaklaşık olarak milattan sonra ikinci yüzyıla tarihlenen bir Yunanca yazıttır. Bu yazıtta bir rahibi onurlandırmak amacıyla halk meclisi tarafından kutsal alana yapılan adaktan bahsedilmektedir<sup>13</sup>. Dolayısıyla miladi 70 yılında Roma ve dördüncü yüzyılda ise Bizans hakimiyetine geçen Alabanda kentinde bir mabedin bulunduğu; on üçüncü yüzyılda bu coğrafya Türklerin idaresine geçtikten sonra mabedin yıktırıldığı veya zaten evvelden yıkıldığı; kalıntılarının ise zaviyenin inşasında kullanıldığı kanaatindeyiz. Yani bu zaviye, bölgede Hristiyan Bizans'tan Müslüman Türk kültürüne dönüşümün mekânsal bir yansımasıdır.

Halifet Baba Zaviyesi, tıpkı diğer zaviyelerde olduğu gibi, belli bir dinsel öğretinin veya tarikatın gereklerine göre bir yaşantının takip edildiği bir mekân olmalıdır. Başlangıçta propagandist bir tavırla Çine'de İslam inancını; on sekizinci yüzyıldan itibaren ise Bektaşî inanç ve geleneğini yayan bir dinsel etkinlik merkezidir.

Halifet Baba Zaviyesi, yolculara bedava yeme-içme ve konaklama imkânı sunarak bir nevi han/kervansaray ve imaret işlevi de üstlenmiştir.

## 6. Zaviyenin Vakfı

Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılması üzerine bağımsızlıklarını elde etmek için harekete geçen mahalli beylikler, otoritelerini sağlamak amacıyla kendi topraklarında yaşayan dervişlerin maddi ve manevi nüfuzlarından faydalanmak yoluna gitmiş; zengin vakıflara dayalı yeni zaviyeler ve tekkeler açılmıştır. Çine'deki Halifet Baba Zaviyesi de benzer bir siyasetin sonucu bazı ekonomik ayrıcalıklarla desteklenmiş görünmektedir. On altıncı yüzyıl tahrir kayıtlarının bildirdiğine göre zaviye vakfının tasarrufunda üç çiftlik miktarı yeri vardır ve yıllık getirisi 800 akçadır<sup>14</sup>. Dervişler bu toprakları serbest olarak tasarruf etmiş ve toprak üzerinden alınan vergilerden muaf tutulmuştur. Yolculara yeme-içme ve barınma hizmetleri sunmalarına mukabil kendilerine tanınan bu vergi muafiyeti sayesinde ürettikleri zirai mahsullerin öşrünü devlete vermeyip vakfa dönüştürmeye imkân bulmuşlardır. Görevlilerin maaşları, mutfak ve barınma masrafları ile imar faaliyetlerinin gerektirdiği harcamalar bu gelirden karşılanmış olmalıdır.

Bugün zaviyenin bulunduğu tepeden köye doğru uzanan arazide, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün idaresinde 7-8 bin civarı zeytin ağacı bulunmaktadır. Bunlar 10 yıllığına şahıslara kiralanmaktadır. Dolayısıyla zaviye vakfına ait olan bu arazide zeytin tarımının ne zaman başladığı sorusu belirmektedir. Çünkü on altıncı yüzyıl

vakıf defterlerinde bu yönde bir kayda rastlamıyoruz. Yine o dönemin tahrirlerine göre mesela 1575'te İzmir, Çeşme, Ayasluğ, Akçaşehir ve Seferihisar gibi civar yerlerde zeytin tarımı yapıldığı halde 1583 tahririnde Çine kazasının hiçbir köyünde bu ürünü göremiyoruz<sup>15</sup>. Halifet Baba Zaviyesine ait olan bu arazide zeytin tarımının, oldukça geç bir dönemde on dokuzuncu yüzyıl ortalarında başladığını 30 Temmuz 1860 tarihli bir vakıf kaydından anlıyoruz<sup>16</sup>. Bu evrak bize Kadiri tarikatına mensup Mehmed Hayri Baba tarafından “zeytun eşcârı vakfı”nın kurulduğunu; o tarihlerde “ma‘mûlün bihâ” bir vakfiyesinin bulunduğunu; hayatta olduğu müddetçe herhangi bir ücret almaksızın bu vakfın tevliyetini Hayri Baba'nın yürüttüğünü; evlâdiyet üzere vakfın idaresini erkek evlatlarının “ekber ve erşed” olanına yıllık 30 kuruş ile şart koştüğünü bildirmektedir. Yine aynı belge vakfın 04 Ekim 1853-12 Temmuz 1858 arası yaklaşık beş yıllık muhasebesini içermektedir ki böylece zeytin ekimiyle ilgili şimdilik atıfta bulunabileceğimiz en erken tarih 1853 olmaktadır. Hâsılatı ile gelip geçenlere yemek verilmesi gereken bu vakıf arazisine kimi zaman köylülerin tacizlerinin olduğu da zaviye şeyhlerinin gönderdiği arzuhallerden anlaşılmaktadır<sup>17</sup>.

## 7. Sonuç

Bugün Aydın'ın Çine ilçesinde Doğanıyurt köyü sınırları içerisinde ve Antik Alabanda kentinin tepesinde yer alan Halifet Baba Zaviyesi, Malazgirt Muharebesi sonrası başlatılan Anadolu'daki Türk-İslam kolonizasyon politikasının bir yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Orta çağda Anadolu'da inşa edilen binaların sadece küçük bir azınlığı zanaatkarların imzasını taşır ve kurucularının çoğu bilinmez. Halifet Baba Zaviyesi de belki Halifet Baba tarafından bizzat kurulmuş, belki de onun adına/anısına varlıklı bir kimse tarafından inşa ettirilmiştir. Zaviye vakfının vakfiyesine ulaşılamadığından yapının kim tarafından, ne zaman ve hangi şartlarla yaptırıldığı tespit edilememiştir. On beşinci yüzyıldan itibaren arşiv belgelerinde ismini gördüğümüz Halifet Baba Zaviyesi, lehine kurulan vakfın geliriyle yüzyıllar boyu bölgede bir nevi imaret ve kervansaray gibi bir işlev de üstlenmiş; yolculara emin bir barınma yeri olmuş ve ücretsiz yeme-içme hizmeti sunmuştur.

Fatih ve Kanuni dönemi belgelerinde herhangi bir tarikat nisbesi görülmeyen Halifet Baba Zaviyesi, on sekizinci yüzyıldan itibaren Hacı Bektaş Veli Dergâhına bağlı bir yapı olarak kayıtlara geçmiştir. Zamanla asli ismi de unutulurak sadece Baba Sultan şeklinde anılır ve yazılır hale gelmiştir. 1826'da Anadolu'daki diğer pek çok Bektaşî yapısı gibi Halifet Baba Zaviyesi de el değiştirmiş ve Kadirilerin idaresine bırakılmıştır. Bugün yöre halkı arasında Halifet Baba adı bilinmezken zaviyenin Kadiri şeyhi Hayri Baba'nın adı ise hâlâ yaşamaktadır.

Zeytin ekili arazisi, Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından idare olunmaktaysa da hakkında bilgi veren herhangi bir tabela konulmadığından asli ismi ziyaretçileri tarafından bile bilinmeyen Halifet Baba/Baba Sultan Zaviyesi, önemli kültür varlıklarımızdan biridir.

## Sonnottlar

<sup>1</sup> Bir *Mühimme* kaydına göre Şevval 989/Kasım 1581'de Balat ve Çine, Sığala sancağında idi ve Aydın'dan ayrılmış Sığala'ya bağlananlarda herhangi bir vergi sorunu yaşanmamışken Balat ve Çine kazaları hâlâ Menteşe sancağı defterinde bulunduğundan bazı vergilerin tahsili konusunda Menteşe Beyi ile Sığala Beyi arasında problemler yaşanmış; bölgenin kadıları İstanbul'a arzlar göndererek meselenin çözümünü istemişler ve bunun neticesinde Menteşe sancağının yeniden tahrir edilmesi emri çıkmıştır. Bu tahrirle Balat ve Çine kazaları Menteşe sancağından ayrılmış; Sığala sancağına dahil edilmiştir. *BOA, A.İDVNSMHH.d*, no. 46/479.

<sup>2</sup> Arşiv kaynakları künye uzunlukları nedeniyle metinde karmaşıya yol açmaması gayesiyle sonnotlarda verilecektir. *BOA, C.EV.*, no. 2/3074, no. 62/3074, no. 453/22911, no. 535/27028; *TKGM. A.*, no. 156, vr. 95a, *VGM. A.*, Defter no. 261, s. 208, *EV. MH.*, no. 795/385, *EV. MKT.*, no. 2149/294; *166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530)*, s. 503; Erdoğan-Değerli, 2020: 122.

<sup>3</sup> “*Arabhisari (Alabanda-Alabanda)*’dir. Bu şehir (Evip-Evippe)’in oğlu (Alabandos-Alabandes) tarafından te’sis olundu. Şehir iki sirt arasında ve ‘akrepleri çok bir arzâi üzerinde binâ olunduğundan, hatib-i Yunani (Apolonyos Malakus-Apollonius Malacus) burasını ‘akreble doldurulmuş ve başı aşağı çevrilmiş bir sepete teşbîh itmişdir. Alabandalılar mülâyim tab’, tenperver ve müsiki muhibbi olmak ve hüsn-i tabî’adan ‘âri bulunmakla ma’rûf idiler”. Bk. İbrahim Câvid, 2010: 767.

<sup>4</sup> Hasluck, folklor ve aziz yazınındaki “Arab” veli kavramını irdelemiştir. Ona göre bu kavram iki fikir içermektedir: biri Peygamber’in hemşehrisi ve inancının savunucusu olan Arab; diğeri ise zenc sözcüğünden zenci. Türkiye folklorunda Arab’ın “*en yaygın rolü, korkunç hayalet veya cindir. Dünyevi karşılığı zenci kölenin sadakatini yansıtan ‘Arap’ cini karşımıza genelde bir koruyucu olarak çıkar; özellikle bir hazinenin ama aynı zamanda binalar ile kuyuların koruyucusudur. Hayaletli binalar ve hazineyle bağlantılı olarak, ‘Arap’ koruyucu kavramı (1) Doğu’da siyah kölelerin düzenli şekilde güvenilir hizmetkarlar olarak kullanılması ve (2) yaygın folklor uygulaması olan yeni inşa edilmiş bir bina için, ruhunun söz konusu yapıyı koruması amacıyla bir mağduru kurban etmeye dayanmaktadır. Hazine durumunda mağdur, güvenilir hizmetkar olabilir: Onun kurbanı, hem hazinenin yerine ilişkin gizliliği hem de gelecekte korunması için hayaletimsi koruyucuyu hazineli. Gizemli binaları, özellikle kaleleri veya hazineleri ya da her ikisini koruyan Arab cinler kavramı kısmen Türk coğrafî terminolojisinde Arap’ın kendini tekrarlayan kullanımından dolayıdır. Araphisar, antikçağ Alabanda’sı...*” da bunun örneklerindedir (2013: 302-304).

<sup>5</sup> *VGM. A.*, *EV. MH.*, no. 795/385.

<sup>6</sup> Menteşe ve Sığala sancaklarındaki vakıfları gösteren 1530, 1562 ve 1583 tarihli defterlerde toplam 12 yapının adı geçmekte olup bunlardan Ahi Bahşayış, Ahi Bayram Beyi, Ahi Debbağ, Ahi Yunus, Zikirhane ve Kuşoğlu zaviyeleri Çine merkezinde; Ahi İsmail, Ahi Polad, Ahi Ümmet, Halifet Baba, Hacı Ali Fakih ve Hacı Nasuh zaviyeleri ise Çine kazasına bağlı köylerde kayıtlıdır. Bk. Değerli, 2020: 201-215.

<sup>7</sup> *VGM. A.*, *EV. MKT.*, no. 2149/294.

<sup>8</sup> Baba İlyas’ın halifesi olmasına rağmen Hacı Bektaş Veli’nin 1240’ta başlayan Babailer İsyanı’na katılmadığı bilinmektedir. Amasya ve Tokat dolaylarında nüfuz kazanan Halifet-zâdeler de Babailer İsyanı’na sıcak bakmamış ve bu isyan sırasında devletin yanında yer almışlardır. Halifet Gazi’nin kardeşi Bedreddin İbrahim Bey isyan sırasında Babailerce öldürülmüş; onun oğlu Şücaeddin Sinan ise Kayseri yakınlarında isyancılarla savaşmıştır. İsyan sonrası yıllarda ve Pervane Süleyman’ın iktidarı zamanında da aile, memleketleri olan Amasya’da varlıklarını devam ettirmiştir. Eratnalılar, Karamanoğulları ve Osmanlılar zamanında başta Amasya olmak üzere ailenin Tokat, Kayseri, Çorum, Canik, Konya ve Ankara’da siyasi-askeri mücadeleler bağlamında izlerini görmek mümkündür. 1393 yılı sonrasında aileyle ilgili herhangi bir kayda rastlanmamıştır (Solmaz, 1993: 37-40, 50-69).

<sup>9</sup> *BOA, C. EV.*, no. 62/3074.

<sup>10</sup> *BOA, C. EV.*, no. 453/22911, no. 535/27028.

<sup>11</sup> *VGM. A.*, *EV. MH.*, no. 795/385.

<sup>12</sup> Millî Mücadele yıllarında da Halifet Baba’nın bölge halkının manevî dünyasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira yine köylülerin anlattığına göre, o yıllarda zaviyenin şeyhi olan zat, bölge halkına Yunan’a karşı savaşmalarını salık vermiş ve zaferi müjdelemiştir. Günümüzden 25-30 yıl öncesine kadar zaviyenin bakımı ve temizliği ile ilgilenen bir yaşlı kadın olduğunu; bazen köye inerek “*Arab Dede sizden yağ istiyor, tavuk istiyor*” dediğini ve ihtiyaçlarını köylüden ücretsiz giderdiğini de bildirmişlerdir.

<sup>13</sup> Söz konusu Yunanca yazıtın okunmasında destek veren epigrafist Ertuğrul İnanç’a teşekkür ederiz.

<sup>14</sup> *TKGM. A.*, no. 156, vr. 95a; *166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri*, s. 503.

<sup>15</sup> Bk. *TKGM. A.*, defter no. 156 ve defter no. 167.

<sup>16</sup> *VGM. A.*, *EV. MH.*, no. 795/385.

<sup>17</sup> *VGM. A.*, *EV. MKT.*, no. 2149/294, tarih: 31 Aralık 1895.

## Kaynaklar

### 1. Arşiv Kaynakları

*Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), C..EV.*, no. 62/3074, no. 453/22911, no. 535/27028; *A.İDVNSMHH.d*, no. 46/479.

*Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi (TKGM. A.)*, Defter no. 156 (BOA'daki yeni yer numarası 172'dir); Defter no. 167 (BOA'daki yeni yer numarası 171'dir).

*Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM. A.)*, Defter no. 261, s. 208, *EV. MH.*, no. 795/385, *EV. MKT.*, no. 2149/294.

*166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530)*, (1995). Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.

### 2. Diğer Kaynaklar

Barkan, Ömer Lütfi. (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *Vakıflar Dergisi* 2, 279-386.

Değerli, Ayşe. (2020). "On Altıncı Yüzyıl Sonlarına Kadar Aydın-Çine Zaviyeleri". *Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Sempozyumu (02-04 Ekim 2020)*, *Bildiriler Kitabı*, Çorum.

Erdoğan, Mehmet Akif. (2011). "XVI. Yüzyıl Ortalarında Menteşe Bölgesinde Konar Göçerler". 2. *Uluslararası Bodrum Sempozyumu 9-12 Mayıs 2011*, Bodrum.

Erdoğan, Mehmet Akif ve Ayşe Değerli. (2020). *Balat ve Çine Vakıfları*, Konya: Palet Yayınları.

Hasluck, Frederick William. (2012). *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam I*. Çev. Timuçin Bider. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

--. (2013). *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam II*. Çev. Timuçin Bider. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

İbrahim Câvid. (2010). *Aydın Vilâyet Sâlnâmesi R. 1307/H. 1308*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Köprülü, Fuad. (1991). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Mustafa Vâzıh Efendi. (2011). *Amasya Fetvâları ve İlk Amasya Şehir Tarihi (Belâbilü'r-Râsiye fî Riyâz-ı Mesâili'l-Amâsiyye)*. yay. haz. Ali Rıza Ayar-Recep Orhan Özel. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.

Olca, Osman Fevzi. (2010). *Amasya Şehri*. nşr. Harun Küçüçük-Kurtuluş Altunbaş. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.

- Ocak, Ahmet Yaşar. (1978). “Zâviyeler (Dini, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme)”, *Vakıflar Dergisi* 12, 247-269.
- . (1992). “Bektaşilik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 373-379.
- Özcan, Koray. (2007). “Anadolu’da Kültürel Dönüşümün Mekânsal Ürünleri Selçuklu Çağı Dinsel Etkinlik Merkezleri”. *Toplumsal Tarih* 159, 66-71.
- Solmaz, Sefer. (1993). “Halifet Gazi ve Halifet-zâdeler”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- . (2006). “Türkiye Selçukluları Devrinin Ünlü Gazisi Mübarizü’-d-Din Halifet Gazi”. *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 16, 237-248.
- Taeschner, Franz. (1986). “Baba”, *EF* (İng.), c. 1, Leiden: Brill, s. 838.
- Yinanç, Refet. (1982). “Selçuklu Medreselerinden Amasya Halifet Gazi Medresesi ve Vakıfları”. *Vakıflar Dergisi* 15, 5-22.

**Ekler: Halifet Baba/Baba Sultan Zaviyesinin güncel durumunu gösteren fotoğraflar (Çekim Tarihleri: 28 Şubat 2020)**



**Fotoğraf 1:** Zaviyenin ön taraftan genel görüntüsü (su deposu, mezarlar ve mutfakla birlikte)



**Fotoğraf 2:** Bahçesindeki mezzalar





**Fotoğraf 3:** Arka taraftan görüntüsü



**Fotoğraf 4:** Duvarındaki devşirme malzeme olarak Yunanca yazıt.



**Fotoğraf 5:** Halifet Baba Zaviyesinin içinden bir görüntü

# BEKTAŞI BİR ŞAİR BEHRÎ VE DİVANINDA YER ALMAYAN ŞİİRLERİ\*

A Bektashi Poet Behrî and His Poems That Are Not Included in His Dîwân

Ahmet UĞUR\*\*

## Öz

İncelememiz, hayatı hakkında biyografik kaynaklarda herhangi bir bilgiye yer verilmeyen ve şiirlerinde işlediği konu itibarıyla Bektaşî olduğu düşünülen Behrî hakkındadır. Şairin şu ana kadar tespit edilebilmiş tek eseri divanıdır. Divanda; 1 muhammes, 42 müseddes, 1 mütessa, 1 müsemmen, 24 kaside, 2 terkibibent, 16 terciibent, 47 gazel ve 38 rubai bulunmaktadır. Bunlara ek olarak Behrî'nin divanında yer almayan 6 şiiri daha tespit edilmiştir.

Behrî'nin şiirlerini ihtiva eden eser, Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonu (Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz) "Ms.or.oct.1592" demirbaş numarasında kayıtlı; çeşitli tarikatlarla ilgili şiirleri, mensur metinleri ve duaları içeren bir risale mecmuasıdır. Mecmua içerisindeki eserler Hurûfilikle ilgili olmakla birlikte genellikle muhteva özellikleri itibarıyla bir araya getirilmiştir. Mecmuada sırasıyla; *Risâle-i Haydarî-Tarikat-nâme-i İllâhî*, *Esrâr-nâme-i Nakşî-i Akkirmânî*, *El-İlmü Noktatün Kesserhâ'l-câhilûn Hazret-i Ali kerrema'llâhu vechehu*, *Kitâb-ı Keşf-nâme-i İllâhî*, *Silsile-nâme-i Âl-i Abâ*, *Makâmât-ı Evliyâ Akşemseddîn*, *Kitâb-ı Rûhiyâ* ve *Gayr-ı Resâ'il* isimli risaleler yer almaktadır. Ayrıca mecmuada hakkında bilgi verilen tarikatlarla ilgili manzum ve mensur eserlerden örnekler de bulunmaktadır.

İncelememize konu olan kısım ise mecmuanın "162b-166b" sayfaları arasında Behrî'ye ait şiirlerin bulunduğu kısımdır. Burada Behrî'ye ait 9 manzume vardır. Bunlardan 3'ü Behrî'nin divanında yer almaktadır. Diğer manzumeler ise on iki imamı anlatan 1 mersiye, çeşitli ayetlerden iktibasların yer aldığı gazel nazım şekliyle yazılmış 1 elif-nâme, Bektaşîlik hakkında 1 şiir ve yine Bektaşîlikle ilgili 3 koşmadan oluşmaktadır. Koşmalardan biri on iki imam, diğer ikisi ise Abdal Mûsâ ile ilgilidir.

**Anahtar Kelimeler:** Mecmua, Bektaşî, Hurûfilik, Divan, Koşma.

## Abstract

This study is about Behrî who is thought to be a Bektashi in terms of the subjects he deals with in his poems. There is not any information about his life in biographical sources. The only work of the poet that has been detected so far is his *Dîwân*. There are 1 mukhammes, 42 museddeds, 1 mutessa, 1 musemmen, 24 odes, 2 terkibibent, 16 terciibent, 47 lyric and 38 rubaie in the *Dîwân*. In addition, 6 more poems that were not included in Behrî's *Dîwân* were identified.

The work that contains Behrî's poems, is a treatise corpus containing poems, prose texts, and prayers about various sects, registered in the German National Library Turkish Manuscripts Collection (*Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz*) under the fixture number Ms.or.oct.1592. Although the works in corpus are related to Hurûfism, they are generally brought together in terms of their content features. In the corpus respectively: *Risâle-i Haydarî-Tarikat-nâme-i İllâhî*, *Esrâr-*

\* Geliş Tarihi: 04.02.2021, Kabul Tarihi: 07.05.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.013

\*\* Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. ahmetugur510@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2094-8133>

*nâme-i Nakşî-i Akkirmânî, El-İlmü Noktatiün Kesserhâ'l-câhilûn Hazret-i Ali kerrema'llâhu vechehu, Kitâb-ı Keşf-nâme-i İlâhî, Silsile-nâme-i Âl-i Abâ, Makâmât-ı Evliyâ Akşemseddîn, and Kitâb-ı Rûhiyâ ve Gayr-ı Resâ'il* treatises are included. Moreover, there are examples extracted from the prose and poetry works related to the religious orders that are mentioned in the corpus.

The part that is the subject of this study is the section where Behrî's poems are found between 162b-166b pages of the corpus. Here, there are 9 poems belonging to Behrî; three of them are in Behrî's *Dîwân*. Other poems consist of 1 elegy describing twelve imams, 1 *Elif-nâme* written in the form of lyric containing quotations from various verses, and 1 poem and 3 ballad on Bektashism. One of the ballads is on twelve imams and the other two are about Abdal Musa.

**Keywords:** Corpus, Bektashi, Hürûfism, *Dîwân*, Ballad.

## 1. Giriş

Klasik Türk edebiyatı sahasında yetişen şairlerin eserleri gerek kendi dönemlerinde gerekse vefatlarından sonra tezkirelerde, mecmualarda ve/veya cönklerde bir araya getirilmiştir. Kimi şairlere biyografik nitelikteki eserlerin birçoğunda yer verilirken bazı şairler cönkler veya mecmualar içerisinde kendilerine yer bulabilmişlerdir. Bunun birçok sebebi olabilir. Genel olarak bu durum; tezkireyi meydana getiren yazarların önemli kültür merkezlerinin dışına pek çıkmamaları, tezkire yazarlarının tezkirelerinde genellikle bizzat görüşüp hakkında bilgi edindikleri kişilere yer verme eğilimleri, önceki dönem yazılan tezkirelerden etkilenerek şair seçimleri gibi sebeplere bağlanabileceği gibi şairlerin yaşadıkları kırsal yerleşim alanlarından çıkmamaları/çıkamamaları, şiir meclislerine katılmamaları/katılamamaları da kimi şairlerin tezkirelerde yer alamama nedenleri arasında gösterilebilir.

Tezkirelerde zikredilen şairler genellikle yaşadıkları dönemde meşhur olmuş kişilerdir. Bunun yanı sıra gerek yaşadıkları coğrafya, gerekse yetenekleri dolayısıyla mecmualarda veya cönklerde yer verilen şairlerin sayısı da az değildir. Köksal, konuyla ilgili olarak tezkirelere giremeyen şairlerin İstanbul'a gelemedikleri için tezkirelere giremediklerini, hatta divanı ya da divançesi olan pek çok klasik Türk edebiyatı şairinin şiir parçaları veya risalelerinin mecmualar arasında öylece kalakaldıklarını söyler ve edebiyat tarihimiz açısından meçhul yeni eserlerin, yeni şairlerin gün yüzüne çıkarılabilmesi için elimizdeki en değerli malzemelerin genellikle "mecnûa-i eş'âr" adıyla anılan şiir mecmuaları ve cönkler olduğunu belirtir (2016: 169-170). Hakkında en ufak bir bilginin bulunmadığı bir şaire yer vermesi bakımından mecmualar ve cönkler, edebiyat tarihine katkıda bulunan ve özellikle temel kaynaklardan olan tezkirelerin yetersiz kaldığı durumlarda bize yeni bilgiler sunar.

Tezkirelerde adı zikredilmeyen şairlerden biri de 18. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen ve yazdığı şiirlerinin muhtevası gereği Bektaşî çevreye mensup olduğu düşünülen Behrî'dir. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü'nde şair, Tekke şairi<sup>1</sup> olarak değerlendirilmiştir (Baki, 2014).

Yapılan literatür çalışmasında Behrî'nin Milli Kütüphane'de "06 Hk 902" demirbaş numarası ile kayıtlı bir divanı ve yine Milli Kütüphane'de "06 Mil Yz Cönk 187" demirbaş numarası ile kayıtlı bir cönk içerisinde:

“Alleme’l-esmâ yüzünden hatm olup ey bâ-safâ

İzzetinden feyz-i akdes buldı hep şâh u gedâ”

matlâ ile başlayıp,

“Nâ-murâd itme Hudâ’yâ Behrî âciz kulumı

Ehl-i beytün aşkına göster dîdârun Kibriyâ”

maktâ ile biten bir kasidesi tespit edilmiştir.

“06 Mil Yz Cönk 187” demirbaş numaralı cönkteki şiir Behrî’nin Milli Kütüphane’de kayıtlı bulunan divanında da yer almaktadır. İncelememize konu olan eser ise Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonu “Ms.or.oct.1592” demirbaş numarasında kayıtlı, çeşitli eserlerin bir arada bulunduğu bir mecmuadır. Mecmuanın başında sırasıyla, *Risâle-i Haydarî-Tarîkat-nâme-i İlâhî*, *Esrâr-nâme-i Nakşî-i Akkirmânî*, *El-İlmü Noktatün Kesserhâ’l-câhilün<sup>2</sup>* *Hazret-i Ali kerrema’İlâhu vechehu<sup>3</sup>*, *Kitâb-ı Keşf-nâme-i İlâhî*, *Silsile-nâme-i Âl-i Abâ*, *Makâmât-ı Evliyâ Akşemseddîn*, *Kitâb-ı Rûhiyâ* ve *Gayr-ı Resâ’il* isimli risalelerin adının yazılı olduğu bir fihrist vardır.

Behrî’ye ait şiirler mecmuanın “162b-166b” sayfaları arasında yer almaktadır. Mecmuadaki şiirlerden:

“Alleme’l-esmâ yüzünden hatm olup ey bâ-safâ

İzzetinden feyz-i akdes buldı hep şâh [u] gedâ”

matlâ ile başlayıp

“Nâ-murâd itme Hudâ’yâ Behrî âciz-i bî-kesî<sup>4</sup>

Ehl-i beytün aşkına göster dîdârun kibriyâ”<sup>5</sup>

maktâ ile biten bir kasidesi ile

“Ey nûr-ı cemâl [ü] mazhar-ı Hudâ

Seyyid-i serdâr-ı şâh-ı zü’l-‘atâ”

matlâ ile başlayıp

“Nesl-i pâk-i şâh-ı Levlâke Hudâ

Cedd-i muhtâr-ı nebîsin Müctebâ”<sup>6</sup>

maktâ ile biten terkihibendi Behrî’nin divanında da yer alan şiirlerindedir.

## 2. Bektaşî Bir Şair: Behrî

Kaynaklarda Behrî'nin hayatı hakkında pek bir bilgi bulunmamakla birlikte yaşadığı yüzyılla ilgili ortaya atılan görüşler de varsayımlardan ibarettir. Behrî'nin divanını neşreden Muhittin Turan, elde bulunan divanın ta'lik hatla yazılmış olması hasebiyle Behrî'nin 18 veya 19. yüzyılda yaşamış olabileceğini ileri sürer (2008: 18). Turan, bu çalışmasında muhtemelen Behrî'nin divanının müellif hattı olabileceğini düşünmüş olmalıdır. Ancak, incelememize konu olan mecmua ve cönk içerisindeki şiirlerin divanda yer alan şiirlerle olan farklılıkları göz önüne alındığında başka bir nüshanın da olabileceği ihtimali üzerinde durulmalıdır. Ayrıca ta'lik hat, 13. yüzyıldan itibaren resmî divanlarda kullanılmaya başlanmış bir yazı türüdür (Derman, 2010: 507). Dolayısıyla divanın yazı türünden hareketle Behrî'nin yaşadığı yüzyılla ilgili bir çıkarımda bulunmak bizi sağlıklı bir sonuca ulaştırmayacaktır.

Mehmet Sait Çalka *Divan Şiirinde Rubâî* isimli kitabında Behrî'nin ölüm tarihini H. 1168/M. 1755 sonrası olduğunu belirtir (2017: 29). Sadeddin Nüzhet Ergun ise *Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri* isimli eserinde Behrî'yi “Hangi Asırda Yaşadıkları Henüz Bilinmeyen Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri” başlığı altında değerlendirmiştir (1956: 456). Yine aynı şekilde İsmail Özmen'in hazırladığı *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi* isimli eserde Behrî, “Açık Kimlikleri ve Yaşadıkları Dönemler Belli Olmayan Alevî-Bektaşî Şairlerine Ait Şiirler” başlığı altında yer almaktadır (1998: XII).

İncelememize konu olan mecmuada Behrî'nin şiirlerinin geçtiği kısımda herhangi bir tarih ibaresine rastlanmamıştır. Yalnız, mecmua içerisinde “23a” sayfasında H. 1110/M. 1698-99, “217b” sayfasında ise H. 1156/M. 1743-44 tarihi düşülmüştür. Mecmuada kayıtlı eserlerin mecmuaya sırayla yazıldığını varsayarsak kesin olmamakla birlikte Behrî'nin H. 1156/M. 1743-44 tarihinden önce hayatta olduğunu söyleyebiliriz.

## 3. Mecmuanın Tavsifi ve Tasnifi

Almanya Milli Kütüphanesi (*Staatsbibliothek zu Berlin*) Türkçe Yazmaları koleksiyonu “Ms.or.oct.1592” demirbaş numaralı mecmuada bulunan eserlerin listesini daha önce İbrahim Halik Tuğluk “Hurûfî Mecmualarında Nesimî” isimli makalesinde zikretmiştir (2019: 90-91). Mecmuada yer alan konu başlıkları ve sayfa numaraları şu şekildedir:

**Tablo 1:** Mecmuadaki Konu Başlıkları

Konu Başlıkları	Sayfa Numarası
Risâle-i Haydarî Tarikat-nâme-i İlâhî	(1b-23a)
Risâle-i Esrâr-nâme-i Nakş-i-i Akkirmânî	(23b-47a)
Kâle Emîrî'l-Mü'minîn 'Aliyyü'l-Murtazâ Kerrema'llâhü Vecchü El-'İlm-i Nokta-i Kesserhâ El-Câhilûn	(49b-53a)

Yola Girmenin Faziletleri Ayet ve Hadislerle Açıklanmış <sup>7</sup>	(53a)
Hâzâ Kitâb-ı Keşf-nâme-i İllâhî	(58b-105a)
Nakl-i Ez-İstivâ-nâme <sup>8</sup>	(105a)
Risâle-i Hurûfiye	(105b-113a)
Hâzâ Risâle-i Şerîf fi Beyân-ı Niyet-i Salât-ı Hâcet	(113b-115a)
Min Kelâm-ı Emîrû'l-Mü'minîn Hazret-i 'Alî 'aleyhi's-selâm	(115b)
Hâzâ Silsile-nâme-i Âl-i 'Abâ	(116a-117b)
Hurûfî-Abhandlung (Besmelenin ve Hurûf-ı mukattanın fazileti)	(118a-119a)
Hurûfî-Abhandlung (Sual-Cevab Gece ve Gündüzün 12'şer olmasının hikmetine dair bir sualı)	(119b-120b)
Hurûfî-Abhandlung (Hurûfilik Tevilleri)	(120b)
Hurûfî-Abhandlung (Hurûfî Tevilleri)	(121a)
Hâzâ Kitâb-ı Makâmât-ı Evliyâ Mü'ellifihi Akşemseddîn	(123a-132a)
Mermûzât-ı Hakikat-nâme-i İllâhî ve Câvidân-ı nâ-Mütenâhî	(132b-133a)
Beyân-ı Şehâdet-i Fazl-ı Yezdân	(134a)
Hâzâ Kitâb-ı Rûhiyye	(134b-147a)
Der-Beyân-ı Tecellî-i Su'âl Kelime-i İllâhî-i Cevâb	(147b-150a)
Hurûfî Teviller	(150b-151a)
Sefer Namazı Beyânındadır	(151a-151b)
Hazret-i Seyyid Nesimî Nevvara'llâhu Merkadahu Eş'âr-ı Şerifinde Buyurur	(151b-152a)
Menâkıb-ı 'Alî Kerreme'llâhu Vechehu Beş Şey' Bir Salkım Üzûme Teşbihi	(152b-153b)
Çeşitli Şairlere Ait Şiirler	(154b- 204b)
Beyân-ı Meşreb ü Reviş-i Melâmiyyûn Kaddesa'llâhu Esrârahum ve İzâ' Envârahum	(206b-217b)
Kâle Aliyyü'l-Kerrema'llâhu Vechehu Enâ Nokta-i Tahte'l-Bâ'	(217b-218b)
Kit'a-i Sabûhî	(218b)
Kit'a	(218b)
Gazel-i Sâmi	(219a)
Hazret-i Ca'fer-i Sâdik'ın Bir Sözü'nün Tevili	(219a)
20 Beyitlik Bir Mesnevi	(219b)

Mecmuanın “154b-204b” sayfaları arasında Behrî ile birlikte başka şairlerin şiirleri de bulunmaktadır. Bu şairler sırasıyla: Hacı Bayrâm, Şemsî, Muhyî, Yûnus Emre, Usûlî, Seyyidî, Pîr Sultân Abdal, Kul Himmet, Hacı Recep Dede, Teslîm Abdal, Ârif, Tâhir, Za’îfî Mazlûmî, Âşık, Edîb, Ahmed, Hâkimâ, Kaygusuz Abdal, Hakkî, Hilmî, Cemâlî, Nûrî, Eştebî, Vehhâbî, Bîçâre, Rûhî, Hüseyin, Na’lî, Vechî, Pîr Mehmed, Cem’î, Vâhidî, Nebâtî, Bosnevî, Akşemseddîn, Şeyh Attâr, Haydarî, Vîrânî, Nâmî, Şeyh Zâtî, Hasan Dede, Hüdâyî, Seyyâh Dede, Fasîh, Misâlî, Emîn, İzzet, Ferahî, Ülfetî, Fenâyî, Fuzûlî, Nakşî, Sihri, **داودونون الف**<sup>9</sup> Nesîmî, Salâhî, Hatâyî, Ca’ferî, Mürîdoğlu/Merîdoğlu<sup>10</sup>, Şâhidî, Kalender, Murâdî, Vücûdî, Mahvî, Kemterî, Sürûrî, Zeynî, Seher Abdal, Yûsuf, Ziyâ’î, Halîlî, Şems-i Tebrîzî, Ahmedî, Hüsrevî, Câvidî, Nasûhî, Âşık Ömer, Seyyid Dede, Rûhî, Rızâ, Abdurrahîm Tırsî, Üftâde, Sadrî, Rûsenî, Kâdî ve Muhyiddîn<sup>11</sup>’dir.

#### 4. Behrî’nin Divanında Yer Almayan Şiirleri

Behrî’nin divanında 1 muhammes, 42 müseddes, 1 mütessa, 1 müsemmen, 24 kaside, 2 terkibibent, 16 terciibent, 47 gazel, 38 rubai vardır (Turan, 2008: 188-192). İncelediğimiz mecmuada ise Behrî’nin terkibibent nazım şekli ile yazdığı ve on iki imamı anlatan 1 mersiyesi, çeşitli ayetlerden iktibasların yer aldığı gazel nazım şekliyle yazılmış 1 elif-nâmesi, Bektaşilik hakkında 1 şiiri ve yine Bektaşilikle ilgili 3 koşması bulunmaktadır. Koşmalardan biri on iki imam, diğer ikisi ise Abdal Mûsâ ile ilgilidir.

Mecmuanın “162b-163b” sayfaları arasında mersiye başlığı altında yer alan şiirin konusu Kerbelâ hadisesidir. Şair şiirinin ilk bendinde tâlibe, matem gününün geldiğini söyleyip ondan nâleler kılarak feryat figan ağlamasını ister. Şiirin ikinci ve üçüncü bendinde ise Kerbelâ olayında Hz. Hüseyin’in ölüm emrini veren Yezid’e ve Hz. Hüseyin’i katleden Şimr’e bela okur. Şiirin dördüncü ve beşinci bendi ise Hz. Alî ve on iki imamın sahip oldukları hasletlerle ilgilidir.

Mecmuanın “165a” sayfasındaki şiirin her mısrasının ilk hecesi Arap alfabesinden bir harfle başlamaktadır. Şiir, bu özelliği dolayısıyla bir elif-nâme örneğidir. Bu elif-nâmede “temûtû”, “istevâ”, “aref”, “kâbe kavseyin”, “ev ednâ”, “seb’a’l-mesân”, “kâf u nûn”, “küntü kenzu’llâh”, “genc-i mahfî<sup>12</sup>” gibi ayet, hadis ve iktibaslarla dünyanın yaratılış sebebi ile birlikte Bektaşilik istihlamları açıklanmaya çalışılmıştır.

Mecmuanın “165a-165b” sayfaları arasında yer alan şiir de Behrî’nin divanında bulunmamaktadır. Bu şiirin konusu tâlibe öğüt verme mahiyetindedir. Şair tâlibe, ümmü’l-kitâbı, ilm-i ledünü, seb’a’l-mesânîyi okumasını ve anlamasını tavsiye eder. Benzer ifadeler Behrî’nin divanında yer alan gazellerinde de görülmektedir.

Mecmuanın “165a-165b” sayfalarındaki mersiyede sırasıyla Hak-Muhammed-Alî, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Seyyid Alî Sultân, Zeyne’l-Abâ, Bâkır, Ca’fer, Kâzım, Alî Rızâ, Hünkâr (Hacı Bektaş Velî), Takî, Nakî, Askerî ve Muhammed Mehdi isimleri zikredilmiştir. “165b-166b” sayfaları arasındaki koşmalarda ise Abdal Mûsâ



anlatılmıştır. Behrî'nin divanında Abdal Mûsâ'nın adı hiçbir yerde zikredilmezken mecmuada yer alan iki koŐmada Abdal Mûsâ methodilmiŐtir. Ayrıca Abdal Mûsâ'nın Horasan'dan geldiği, Rum'un gözcüsü olduğu, kırklar meclisinde kırkları bir Şarap ile kandırıp onlara semah ettirdiği, Seyyid Alî Sultân'ın sırdaşı olduğu, Emir Sultân ile münasebeti gibi özellikleri ile birlikte üçler, yediler, kırklar, erkân, semah, çâr-deh masûm, on iki imam, on yedi kemer-best, âyin-i cem, gâib erenler, niyâz, gülbang, dâra çekilmek, yol eri, nasîb gibi Alevî ve Bektaşi literatürüne ait terimlere/kavramlara da yer verilmiştir.

Behrî'nin bahsedilen divanında yer almayıp, Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonu (*Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz*) "Ms. or.oct.1592" demirbaş numarasında kayıtlı mecmua içerisinde tespit edebildiğimiz Şiirlerinin metinleri aŐaĐıdadır. Metinler klasik transkripsiyon usulüyle neşredilmiştir.

MerŐiye<sup>13</sup>

(Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün)

Gel berü ey şalıb-i müŐtâķ-ı dîdâr-ı Hüdâ

Cûsa gel şâh-ı Őehîdân ' aŐķına kıl sen bükâ

Rûz-ı mâtemdür gelen hüzn ile efgân eyle tâ

Sen dağı cân [u] gönülden Őıdķ ile yalvar dilâ

Yana yana derd ile âh [u] enîn it dâ'imâ

Őerha Őerha Őîneñi çâk eyle şurma [it] nidâ

Nâleler kıl ağla feryâd it şamudan ibtidâ

Gözlerüñden şan aķa Ceyhün gibi virüp řadâ

Yâs idüp cümle melâ'ik didiler ehl-i vefâ

Âh Şehîd-i Kerbelâ vü âh Şehîd-i Kerbelâ

Ger bu firķatle yanuban tâ ciğerden hün olam

Ehl-i beytüñ yolına cânım virüp bağrum dilem

Tâzelensin cismün içre şad-hezârân yâra heb

İñlesin derdlü gönüller dem-be-dem her rûz [u] Őeb

Hicr ile seylâb-ı çeŐmüñden revân it bî-ħaseb

Mevc ura deryâ gibi dîdeñ nemi şıflî-neseb

Ol yüzi qara la' in-i Sāfyānī bü'l- ' aceb  
 Ger bu māhda kim şehīd itdi o şāhı bī-sebeb  
 Ey Yezīd ü Şimr-i bed bed- hūy [u] zālīm bī-edeb  
 La' net olsun şad-hezārān ey pelīd-i cins-i kelb  
 Lerze urdı nüh felek seyyāreler hep der- ' aqab  
 Ditredi yir gök siyāh rengen boyanup bī-laqab  
 Bu hāretle cihān yansın kamu başdan başa  
 Kerbelā bārān gibi yağsın tūtop tāğ [u] tşa

Bir qarañuluk çöküp ıssız qala fānī cihān  
 Ad u şan hīç qalmayup bir zerre ' ālem ola qan

Hānedāna qaşd iden āl-i Yezīd'e la' neti  
 Bī-nihāyet eyle dā'im kılmaya Hāq rahmeti  
 Tā ebed tōp ile qahr itsün Hūdā ol nekbeti  
 Hāşr olup nār-ı dūzağda kılmason hīç rāheti  
 Ol imānsız dīni yoq kavm-i münāfīq milleti  
 Bī-hayā merdūd-ı a' dāyı qatı itdin kötü  
 Āl-i evlāda ne lāyīq kılasın bu mihneti  
 Yā ' aceb kimden umañ şimdengirü sen şefqati  
 Şad-hezārān la' netu'llāh farz-ı ' ayn oldı saña  
 Kim yirin dergāh-ı Hāq'da eli boş yüzi qara

Qara bağruñ tşa hūn eyleyüben tırma dögin  
 Müstaħaqq oldı saña gercek teberrā ey la' in

Çoq ' adū ehl-i hıyānet bī-hayā ol nā-bekār  
 Hey gidi gāfil be küstāğ kavli fi' li hīle-kār

N'itdi n'eyledi saña sultân-ı ' âlem ol nigâr  
 Al kıızıl kıana boyandı cism-i pâki lâle-zâr  
 Őanma mecrûh oldu ol Şâh-ı güzîn-i gül-<sup>ç</sup> izâr  
 Hâk aña olmuş mu<sup>ç</sup> ayyen her taraf bâğ-ı ğırâr  
 Misk [ü] ' anber kııldı hâki tütüyâ oldu ğubâr  
 Ol velâyet gevheri olduĝda ol hâke süvâr  
 Nûr-ı zâtu'llâhla muğrağ idüp ol iklîm tâ  
 Őâhid-i Şem<sup>ç</sup> [ü] çerâĝı nûr-ı Hâk virdi ziyâ

Ol ŐehinŐâh-ı hâkîkat cevher-i dürr-i Őâdef  
 Ser-firâz-ı sırr-ı pîrân-ı ' Acem Şâh-ı Necef

Behrî ol nûr-ı nübüvvet cilvegâh-ı muhterem  
 Őîr-i merdân-ı Hüdâ Őâhib-velâ-yı zü'l-kerem  
 Ger Hâsan hulku'r-rızâ kân-ı hâkâyık ol Őanem  
 Deşt-i Şâh-ı Kerbelâ ser-enbiyâ beytü'l-harem  
 ' Âbidîn [ü] Bâkır'ı esrâr-ı hikmet dem-be-dem  
 Ol imâm-ı Őâdıĝ-ı sırr-ı Hüdâ nûr-ı dîdem  
 Mûsâ-yı Kâzım Rızâ ol Şâh-sâlâr-ı ' Acem  
 Ol Taĝı [vü] bâ-Naĝı hem ' Askerî feyz-i ' âlem  
 Mefhar-ı Şâh-ı ' ulûm [u] Mehdî-i mîr-i livâ  
 Çârdeh ma<sup>ç</sup> Şûm-ı pâk âl-i ' abâ nûr-ı Hüdâ

Hâk-i pây-ı devleti ger başlar üzre ola tâc  
 Bâb-ı luĝfindan dilâ bir ĝayra yokdur ihtiyâc

Elif-nāme<sup>14</sup>

(Fâ' ilâtün/Fâ' ilâtün/Fâ' ilâtün/Fâ' ilün)

Elif Ervāh-ı âdem'den var olup kevn [ü] mekân

Be Be-ḥaḫḫ-ı mu' ciz-i faḫr-ı ' âlem şâh-ı cihân

Te Temûtu<sup>15</sup> oldı zâhir ḫaḫḫ-ı âdem istevâ<sup>16</sup>

Şe Şüreyyâ vechüñe ümmü'l-kitâb özge nişân

Cim Cemî' -i istevâ-ḫân yed-i beyzâ baḫş olup

Ḥa Ḥaḫîḫate irüp feyyâz-ı ' aşku'llâh-ı cân

Ḥı Ḥiḫâb-ı ' alleme'l-esmâ rumûzı keşf ola

Dal Daḫâyıḫ baḫrına ğavvâs olur dürr-i ma' ân

Zel Zenûb-ı kâbe ḫavseyn<sup>17</sup> daḫı ev-ednâyı tām

Ra Rü' iyyet ḫâtemin aldı Süleymân-ı zemân

Ze Zikir eyle ' aref<sup>18</sup> dersin oḫu ' ilm-i ledün

Sin Serây [u] ḫaşr-ı ḫikmet gör ne devlet bî-gümân

Şın Şi' aruñ her dile âb-ı ḫayâtı ḫandırup

Şad Şifâtuñ zâtına muġraḫ olan seb' a'l-meşân<sup>19</sup>

Ḍat Ḍabâyî' kisvesinden şoyınup Edhem çü şâh

Ṭı Ṭabî' at bezmine şehzâde-i esrâr-ı kân

Zı Zuhûr itdi o şâhuñ nûrı her cāna ziyâ

Ayn ' Adâlet ṭoldı şād oldı ḫamu hep mü'minân

Ėayn Ėayruñ hikmetinden halk olup bu kâf u nûn  
Fe Fütüvvet enveri cûş itdi taldı âşiyân

Ėaf Ėıyâm eyler bütün hep yir [ü] gök arz [u] semâ  
Kef Keremler kılcı taht-ı sa' âdetde hemân

Lam Lisân-ı 'ilm-i Sâryân(?) küntü kenzu'llâh<sup>20</sup> okur  
Mim Mevâliler gelüp bezm-i hağığat 'ârifân

Nun Nihâl-i genc-i mağfîden olup cûş âşikâr  
Vav Vişâlûñ 'îdine irdükde ehl-i mürşidân

He Hidâyet nûrna ĖarĖ eyleyüp Behrî seni  
Ye Yüzûñ ŐevĖine 'âlem oldu Ėayrân ins [ü] cân

Gazel<sup>21</sup>

(11'li hece ölçüsü)

Be-derĖâh-ı 'aşĖa bisât-ı Ė'ân ol  
Gürûh-sâlâr-ı rind[e] Ėan ol

OĞı te'vîl-i 'ilm-i hağığîyi  
Dem-beste-Ėâl ile sû'-i mestân ol

Vechûnden oğı çü ümmü'l-kitâbı  
Me'âl-i nuĖĖ ile lû'lü' mercân ol

Ėavvâş-ı me'ânî hünerin işle  
Yektâ-yı dürr ile Őadef-i kân ol

Mürdeyi ihyādan kesb-i rumūz al  
Oķı ‘ ilm-i ledūn seb‘ -i meşān ol

‘ İlm-i ḥaķāyıkdan daķāyık añla  
Bu menzile irüp añā ķurbān ol

Açup cān gözini kı lup küşāde  
Lā-mekān şehrine āb-ı revān ol

Uyan bu ğafletden ḥātemūñ gözle  
Ķuş dilin fehmi eyle çü Süleymān ol

Defter-i ḥüsnünde ḥarf-i muḥkemāt  
Ārzū-yı ‘ aşķıla mest [ü] ḥayrān ol

Faḥr-ı āl-i ‘ abā kisvesin geyüp  
Ḥaķ’uñ dergāhına yüz sür ‘ irfān ol

Ḥayret-i ‘ aķl terk it mī‘ āda irüp  
Gönül sirācını uyar insān ol

Cāvidān-nāme’sin zıkr eyle Behrī  
Bezm-i me‘ ārifde özge nişān ol

Koşma<sup>22</sup>

(11’li hece ölçüsü)

Yüri gönül dost iline göç eyle  
Dost bāĝ[ı] bülbüli öter hū diyü

İriş meziline teferrüc eyle  
Niyâz it her Őâm u seÇer hû diyü

Ehline güzeldür dostuñ illeri  
Haş MuŐammed ‘ Alî söyler dilleri  
On iki imâma gider yolları  
Semâ‘ döner Şâh Haydar hû diyü

Pîrimüñ dört yanı bâĝ ile baĝçe  
Seveni sevüp çok maŐabbet aç  
Dürlü dermân diler gelür ‘ ilâca  
Pâyına yüz sürer server hû diyü

Şâh Hasan Hüseyin Seyd ‘ Alî Sulţân  
Zeyne’l-‘ Abâ Bâķır Ca‘ fer-i zî-Şân  
Kâzım ‘ Alî Rızâ Şâh-ı Horâsân  
Pîr-i Hünkâr ķuţb-ı ejder hû diyü

Şâh Taķı bâ-Naķı gönüm siracı  
‘ Askerî’den alup derde ‘ ilacı  
Şâh MuŐammed Meĥdî baŐımuñ tâcı  
Behrî Şâhı sever oynar hû diyü

Koşma<sup>23</sup>

(11’li hece ölçüsü)

Şâh uğrına cânın ķurbân idene  
BaŐş olur ĥâlleri Abdâl Mûsâ’nuñ  
Ĥâk-i pâya yüzler sürüp gidene  
Açıkdur yolları Abdâl Mûsâ’nuñ

Maḥabbet açılıp nūrlar yağanda  
‘Ayn-ı cemler olur kırklar tağında  
Pīrimi medḥ eyler rūşen bāğında  
Öter bülbülleri Abdāl Mūsā’nuñ

Ādāb ile uşūl erkān güderler  
Ḥaḳ Muḥammed ‘Alī diyüp giderler  
Vaḳt-i seḫer ‘arşı seyrān iderler  
Hū çeküp kulları Abdāl Mūsā’nuñ

Ser-firāz-ı cihān şāḫib-i ‘ālem  
Pīr-i ūlā sulṭān destinde ḫātem  
Dā’im niyāz eyler gonçeler her dem  
Kızarup gülleri Abdāl Mūsā’nuñ

Behrī Abdāl şāhuñ kul u ḳurbānı  
Evvelden bize viren luṭf ihsānı  
Gönlüm eglencesi derdüm dermānı  
Vuşlatuñ illeri Abdāl Mūsā’nuñ

Koşma<sup>24</sup>

(11’li hece ölçüsü)

Ḥorāsān şehrinden geldi o server  
Urum’uñ gözcüsü Şāḫ Abdāl Mūsā  
Üçler ile beşler yediler kırklar  
Urum’uñ gözcüsü Şāḫ Abdāl Mūsā



‘Alī’ım Hacı Bektaş hilkatın geydi  
Kırklar erkânını kurdı pek itdi  
Yir gök melekleri erkâna indi  
Urum’uñ gözcüsü Őâh Abdâl Mūsâ

Abdâl Mūsâ hünkâr kendidür kendi  
Kırkları bir engür ile kandurdu  
Mest idüp anları semâ‘ döndürdi  
Urum’uñ gözcüsü Őâh Abdâl Mūsâ

Seyyid ‘Alī Sultân pîrûñ sırdaşı  
Rûm ili şehrinde tutdı güleşı  
Emîr Sultân anuñ gerçek bir eşı  
Urum’uñ gözcüsü Őâh Abdâl Mūsâ

Çâr-deh ma‘şûm ile on iki imâm  
On yedi kemer-best geldiler temâm  
‘Ayn-ı cem sürdiler anda bir eyyâm  
Urum’uñ gözcüsü Őâh Abdâl Mūsâ

Ĝâ’ib erenleri niyâza tırdı  
Őâhuñ dündârında dâra diñeldi  
Ĝayr himmet oldu gülbang çekildi  
Urum’uñ gözcüsü Őâh Abdâl Mūsâ

Kibâr-ı ehlu’llâh cemde bulundu  
Göñüller birlenüp nür ile tıldı  
Behrî yol erleri naşıbler aldı  
Urum’uñ gözcüsü Őâh Abdâl Mūsâ



<sup>19</sup> Kavram, Fatiha suresinin özeti olarak nitelendirilmektedir. Fatiha suresi hem Mekke’de hem de Medine’de iki defa nazil olduğu ve yedi ayetten oluştuğu için bu isimlendirme yapılmıştır. Bu kavram yerine “Süre-i delle”, “Ümmü’l-Kur’ân” kelimele grupları da kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gökbel, 2019.

<sup>20</sup> “*Küntü kenzen mahfiyyen fe ahbebtu en u’rafe fe halaktu’l-halka liu’rafe*” (Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim, bilinmek için halkı yarattım) hadisinin kısaltılmış hâlidir.

<sup>21</sup> Hece ölçüsü ile yazılmış olan bu şiir, mecmuanın 165a-165b sayfaları arasında yer almaktadır.

<sup>22</sup> Bu koşma mecmuanın 165b sayfasında yer almaktadır.

<sup>23</sup> Bu koşma mecmuanın 166a sayfasında yer almaktadır.

<sup>24</sup> Bu koşma mecmuanın 166a-166b sayfaları arasında yer almaktadır.

### Kaynaklar

- Baki, Zeynep Safiye. (2014). “Behrî”. Erişim tarihi: 15.01.2021. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/behri>.
- Çalka, Mehmet Sait. (2017). *Divan Şiirinde Rubâî*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Derman, M. Uğur. (2010). “Ta’lik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim tarihi: 15.01.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/talik--hat>.
- Durbilmez, Bayram. (1998). *Muhyiddin Abdal Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
- . (2019). *Derviş Tarzı Türk Edebiyatı ve Sıdkî Baba Dîvânı*. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. (1956). *Bektaşî-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri 3*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- Gökbel, Ahmet. (2019). *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Köksal, M. Fatih. (2016). *Yâ Kebikeç Mecmualar Arasında*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Özgönül, Öznur. (2001). “Aczi Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Özmen, İsmail. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi 5*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi..
- Soyyer, A. Yılmaz. (2019). *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayın Dağıtım.
- Tuğluk, İbrahim Halil. (2019). Hurûfî Mecmualarında Nesîmî. *Nesîmî Kitabı*, ss. 83-104. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası.
- Turan, Muhittin. (2008). “Behrî Dîvânı (İnceleme-Metin)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya
- Uğur, Ahmet. (2020). *Klâsik Türk Şiirinde Bektaşîlik*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.



# ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜRÜNDE KIRSAL DİNİ MİMARİNİN MEKÂNSAL ÖZELLİKLERİ: SEYİTGAZİ ÖRNEĞİ\*

Spatial Features of Rural Religious Architecture in Alevi-Bektashi Culture: Case  
Study of Seyitgazi

Betül Gelengül EKİMCİ\*\*

## Öz

Selçuklu döneminden itibaren kırsal kesimde kurulmaya başlayan dini yapıların anıtsal boyutta örneğini oluşturan Seyitgazi'deki tekkeler toplumsal ve mimari etkilenmeler çerçevesinde, farklı örneklerin kıyaslanmasıyla işlevsel ihtiyaçlar, tasarım özellikleri ve sembolik anlamlar karşılaştırılarak incelenmiştir. 13. yüzyılda Selçuklu devleti sınırları içinde Velî, Alp-eren Gazi kimliği etrafında kurulmaya başlayan söz konusu anıtsal dini yapılar klasik Osmanlı döneminden itibaren Alevi ve Bektaşî inancına bağlı dini bir merkez olarak kullanılmaya devam etmektedir. Çalışma kapsamında uzun geçmişi içinde bazı ek ve onarımlarla değişen yapıların mekânsal gelişimi, toplumsal ve mimari etkilenmeler çerçevesinde işlevsel ihtiyaçlar, tasarım özellikleri ve sembolik anlamlar karşılaştırılarak incelenmiştir. Bu araştırmanın odak noktası, yapılar topluluğunun mekân organizasyonunu ve dini mimarinin sembolik bağlamını ortaya çıkarmaktır. Bu amaçla öncelikle, dini ritüeller ve yapılardaki fiziksel biçimleniş, 13. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıl sonuna kadar yapılan ek ve değişimler ayrıntılı olarak ele alınmış, Anadolu'da kurulan öncü örneklerle yapılan karşılaştırmalı değerlendirme sonucu ortak mimari öğeler tespit edilmiştir.

Yapıların konumlandırılmasında birincil veri kaynağı olarak tarihi harita ve çizimlerden yararlanılmıştır. Tespit edilen yapıların mimari analizi çalışmanın ikinci adımını oluşturmuştur. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde bulunan kayıtlarla, Avrupalı bilim insanları ve gezginlerin mekânsal kuruluş ve sosyo-ekonomik yaşama ilişkin çalışmaları ve yerinde yapılan gözlemler yüzyıllara göre değişen özelliklerin tespit edilmesine olanak vermiştir. Genel değerlendirme sonunda, Seyitgazi'de kurulan dini yapıların mimari tanımlamalarına ulaşılrken aynı zamanda belirgin ortak mekânsal özellikler ortaya çıkarılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevi ve Bektaşî, Seyitgazi, Dini Mimari, Kültürel Miras, Kırsal Mimari.

## Abstract

This article examines “the three great *tekkes* (dervish lodge)” of Seyitgazi as cases of rare monumental rural building complexes of the Ottoman architecture. These religious monumental structures, commenced to be established around the “*Velî*”, “*Alp-eren*”, “*Gazi*” identities in the 13th century within the Seljuk boundaries have been used as religious centers affiliated to Alevi and Bektashi belief since the classical Ottoman period. Within the context of this study, functional requirements, design features and symbolic meanings, emanating from social and architectural interactions and spatial developments of the structures through some annexations and repairs in their long past, were examined comparatively. The focal point of this research is to reveal spatial organisation of the structure mass and symbolic context of the religious architecture. For this purpose, primarily,

\* Geliş Tarihi: 08.02.2021, Kabul Tarihi: 22.03.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.014

Bu makale, yazar tarafından 27-30 Haziran 2016'da “Turkish Studies from Different Perspectives, 3rd International Conference on Turkey and Turkish Studies” Sempozyumu'nda sunulan “Sacred Precinct Seyitgazi: Religious Architecture of Alevi-Bektashi Communities in Anatolia” başlıklı İngilizce bildiri metninin genişletilmiş Türkçe versiyonudur.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Teknik Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü, bgekimci@eskisehir.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7650-1088>

physical formations within religious rituals and structures as well as annexes and modifications made over them starting from 13th century up to the end of 19th century were studied and, through the comparison with leading examples founded in Anatolia, common architectural features were determined.

In order to locate the structures historical maps and drawings were utilized as primary data sources. Architectural analysis of identified structures constituted the second stage of the research. Records found at the Ottoman archive of Turkish Presidency, researches of European scientists and explorers regarding spatial foundation and socio-economic life and observations at locations enabled identification of modified features over the course of centuries.

Overall assessment of the study reached architectural definitions of the religious structures built in Seyitgazi while at the same time revealed specific common spatial features.

**Keywords:** Alevi and Bektashi, Seyitgazi, Religious Architecture, Cultural Heritage, Rural Architecture.

## 1. Giriş

Türklerin İslamlaşma süreci yüzyıllara yayılan bir dönem içinde gerçekleşmiştir. Onuncu yüzyıldan sonra İslamiyet'i henüz kabul etmiş göçebe Türk aşiret ve boylarının gelişi ile Orta Asya'dan Ön Asya'ya birçok kültürün ve toplumsal olayların ortaya çıkardığı Anadolu Aleviliği gelişmiştir (Öz, 2008: 37). Anadolu'da Alevi ve Bektaşî adlandırmaları sıkı ilişkileri nedeniyle birlikte kullanılmakta, ancak ayırdıkları noktalar bulunmaktadır. Anadolu'da Alevilik İslamiyet içinde gelişen tarihsel-toplumsal yapılanmaya koşut olarak oluşmuş, Bektaşîlikle kurumlaşmış ve sistemleşmiştir (Öz, 2008: 37,39). Bu makalenin içeriğinde kullanılan Alevi-Kızılbaş-Bektaşî terminolojisi, bir Türk-Anadolu İslam yorumunu anlatmak amacıyla kullanılmıştır.

Anadolu Aleviliği Türklerin/Türkmenlerin Araplardan öğrendikleri İslamlığın Orta Asya'ya uzanan dini inanç, dünya görüşü, yaşam şekli, sosyal ilişkiler, gelenekler, örf ve adetler ve Anadolu Kültürü ile sentezi, Türklüğün İslamlığı yorumu, Bozkurt'un vurgulamasıyla özgün bir inanç biçimidir (Bozkurt, 1992: 11). Alevilikte Ehl-i beyt (peygamber soyu) olduğu kabul edilen dedeler dini önderlerdir. Dedeler, inancı ve gelenekleri aktarır, ibadetleri idare eder, toplumda birliği ve dayanışmayı sağlar, kişiler arasında çıkan anlaşmazlıkları çözümlenmede hakemlik yaparlar (Uludağ, 1994: 76). Kurumlaşmış bir yapı olan dedelik, şecere ispatlayan hüccet, nişan vb. belgelere sahip olmayı gerektirir. Dedeler, "Ocak"lara mensupturlar. Bundan dolayı kendilerine Ocakzâde de denilir (Gölpınarlı, 1969: 278). Ocak, dedenin gözetiminde, bilgi ve bilgeliğinde, insanın olgunlaştığı yerdir. Alevilikte, baba, ata, hangi ocağın talibiyse (hangi ocağa bağlıysa) oğul da o ocağın talibidir; başka bir ocağa bağlanamaz. Her köyde ocak bulunmaz. Ocak bulunmayan köylerde dede, yılın belli zamanlarında gelir ve Pir-talip buluşmaları gerçekleşir.

Bektaşîlik "inanç sistemi veya tarikatı"nda ise pir, yani o tarikatın kurucusu veya kurucusu olduğu kabul edilen birisi vardır (Gölpınarlı, 1969: 277). Kendilerini Hacı Bektaş Veli'ye mensup sayan Bektaşîler, yüzyıllar boyunca Alevilerle aynı aşiret

çevrelerinde bulunmuş, daha sonraları kent merkezlerinden okumuş müritleri bulunan bir tarikat olmuşlardır. Denilebilir ki Bektaşilik kurumlaşmadığı bir dönemde, 13. yüzyılda yaşamış olan Hacı Bektaş Veli'ye kadar çıkan bir dervişler tarikatının adıdır ve eski adet ve törelerinden uzaklaşmamış olan göçebe Türk halkının İslam inancıdır (Mélıkoff, 2011: 31). Alevi-Bektaşî inancının belirgin özelliklerinden biri kendilerini saran çevreye uyararak, yerli gelenek ve görenekleri benimseyebilmeleridir. Melıkoff'a göre bu inanış Müslüman Ortodoksluğu diyebileceğimiz Sünniliğe her zaman uymasa da cemaat dışı sayılan inanışların (*heterodoxie*) belirtilerini taşımaz ve halkın din duygusunu karşılar (Mélıkoff, s.54). Alevi ve Bektaşî dini törenleri ile ilgili günümüzde uygulanan geleneğe rağmen, gerçekte çok eski imgeler barındıran bu özgün inancın yerel topluluklar için bulunduğu kutsal alanla yakın ilişkileri ve kök salan kültürel değerleri vardır.

Seyitgazi İlçesi'nde her yıl binlerce insan tarafından ziyaret edilen üç büyük tekke: halen sürdürülen sosyal ve dini bir yaşamın temsilcisi olarak evrensel değere sahip kültür varlıklarıdır. Eskişehir-Seyitgazi-Kütahya arasındaki bölge 13. yüzyıl Babâî isyanı sonrası kitlesel Türkmen göçlerine sahne olmuştur (Doğru, 2005) Hem Selçuklu hem Erken Osmanlı dönemlerinde, yayılcı bir politika gereği Türkmenlerin manevî şahsiyetlerini önemseyen sultanlar, Seyit Battal Gazi, Şücaeddin Veli ve Uryân Baba tekkelerini inşa etmişlerdir. Sünnî İslam inancına bağlı sultanlarca kurulan yapılar, bölgeye gelen Türk nüfusun İslamlaşma sürecinde, Kalenderî-Alevi-Bektaşî topluluğun yerleşmiş geleneklerinde kutsal olarak kabul edilen dini birer merkez olmuşlardır (Say, 2006: 71). Veli-alp eren-gazi kimliği etrafında gelişen bu anıtların temelde Türk kültürüne ait öğeleri hep canlı tutan dini, sosyal, kültürel ve ekonomik kurumlar olarak mimarlık tarihi içinde ayrıcalıklı bir yeri bulunmaktadır. Söz konusu anıtların tarihsel birikimini değerlendiren akademik çalışmalar bulunmakla birlikte, fiziksel niteliklerini etkileyen kendine özgü manevî yapısı ve mekânı yaşatan halkın dinî pratikleriyle ilişkisini araştıran çalışmalar sınırlıdır. Mimari tespitlerde genel olarak salt biçimlenme/form üzerinde durulmuş, Alevî inancının derinliklerinden kopup gelen tarihsel ve kültürel referanslar, kutsalın anlam ve mekânsal katmanları yeterince yorumlanmamıştır<sup>1</sup>. Yüzyıllara yayılan kullanım süreci, tahribat ve onarımların yapmış olduğu fiziksel ve işlevsel değişimler nedeniyle bu yapılar hakkında sınırlı bilgilere sahip olduğumuzu, dolayısıyla kesin kabullere gidilemeyeceğini belirtmek gerekir. Öngörülen bu sorunlardan yola çıkılarak yapılan çalışmada Alevî ve Bektaşî dini mimarisinin günümüze ulaşabilen simgesel anlamı yüksek erken tarihli (1300-1453) kırsal yapıları ile günümüze ulaşabilen merkez tekkeler Alevî-Bektaşî inancının ortak anlam kodları üzerinden karşılaştırılarak yapıların fiziksel ve işlevsel durumu ile ilişkisi incelenmiştir.

## 2. Alevi ve Bektâşi İnanç Merkezlerinin Fiziksel Biçimlenişi

### 2.1.Cemevleri

Cem evi Alevilikteki kutsal mekânların içinde önemli bir yer tutar fakat çeşitli düzeylerde mekânların, hatta açık alanların, kutsal mekânın farklı halleri vardır. Bu nedenle cem evi mimarisinde gelişiminde belirli bir mimari üslup ve tipolojiden çok Alevilerin dinsel ve kültürel gereksinimlere yanıt verebilecek mütevazı, insan ölçeğinde, doğaya ve çevreye uyumlu mekânlardan söz edilebilmektedir. Şarkışla'nın Yahyalı Köyü'nde 19. yüzyıla ait simgesel anlamı yüksek bir cem evini yerinde inceleyerek belgeleyen Akın'a göre geçmişte Anadolu'da daha özgün örnekler bulunmakla birlikte anıtsal nitelikte cem evi özgün örneği yoktur (Akın, 1989: 71). Bununla birlikte tekke ve dergâhlar söz konusu olduğunda orada yaşayan, görevli olan insanların ritüellerine bağlı özgül bir tarihsel süreci yansıtan işlev dışı bir kimlik taşıyan "mimari simgesellik" ten söz edilebilmektedir. Tarikatların ayin mekânlarında fiziksel olarak bulunmayan, ancak fiktif (yapıntısal, tasni) varlığı kabul edilen mekânsal öğeler bulunmaktadır (Akın, 1989: 69). Varlık düzleminin batını olarak değerlendirildiği cem evinde mimari elemanlar zahiri anlamda varlık ve yokluklarıyla hem liturjik elemanlardır hem de Alevi toplumunun inanç dünyası ile yoğrulmuş antropolojik kültür-içkin öğeleri içermektedir (Polat, 2016:18). Alevi köylerinde Alevi ibadeti/töreni halk arasında "Dam", "Büyük Dam", "Dede Damı", "Meydan Evi", "Cem evi" vb. denilen evlerden birinde yapılmaktadır. Arapça kökenli bir kelime olan Cem, toplanma, bir araya gelmektedir. Cem'de amaç, toplumsal birliktelikle insan ilişkilerini kusursuzlaştırma ve kişiyi olgunlaştırmaktır. Cem yapmaya uygun büyüklükte bir ev veya tesis cem evi olarak kabul edilebilmektedir. Cem evi bu açıdan kutsal arketiplerin tecelli mekânı olarak, yoğun bir batını anlam dizgesi ile ortaya çıkan yaşamın içinde ve içinde yaşanan mekânlardır.

Anadolu'da Alevi ve Bektâşi dini mimarisinin simgesel anlamı yüksek kırsal yapılarından biri Şarkışla'nın Yahyalı köyünde bulunan ve 19. yüzyıla tarihlenen cem evidir. Alevilerin ulu ozanlarından Pir Sultan'ın Pülümür Hacılar Köyü'nde halk arasında "Büyük Dam" olarak adlandırılan "Pir Sultan Evi" yapım tarihi bilinmemekle birlikte 16. yüzyıla uzanabileceği düşünülmektedir (Harman, 2015:121). Diğer erken örnekler arasında Bilaluşağı Köyü'nde "Dede Damı" olarak da adlandırılan cem evi, Malatya Arapkir Onar Köyü'nde bulunan Büyük Ocak Tekkesi (13. yüzyıl) ve Elâzığ Kumlularla Köyü Şeyh Bahşiş Tekkesi (13. yüzyıl), Sivas Garip Musa Tekkesi bulunmaktadır.

#### 2.1.1. İşlev Şeması ve Mimari Program

Cem evlerinde işlevsel ihtiyaçlar ve sembolik anlamlar iç içe geçerek bir bütün oluşturmaktadır. Fiziksel ihtiyacın ötesine geçen mimari, manevî bir eylemi ve sosyal paylaşımı belirler. İşlev şemasındaki değişkenlik, gerek mekânsal kurguyu ortaya koyan temel kaynağın inananların bu formları kendi inanç prensiplerine göre şekillendirmesinden, gerekse fiziksel mekâna doğrudan yansıyan ibadet kalıplarındaki

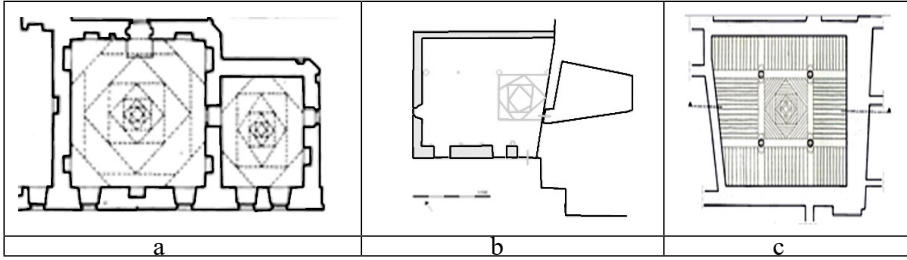


ağırlığın, daha çok insanı değiştirerek olgunlaştırmayı amaçlayan, dolayısıyla yaşanarak uygulanan toplumsal yönünden kaynaklanmaktadır.<sup>2</sup> Cem evlerinin ayin mekânı olarak kullanıldığını gösteren belirgin bir farklılık yoktur. Kırsal sivil mimari ile karışan bu yapılarda temel öğeler ayinlerin yapıldığı “meydan” ve bu mekâna bağlı, giriş bölümü, beslenme, barınma ve temizlenme, ağıl/ahır gibi birimlerdir. Yapıların birbiriyle bağlı dizilimi Anadolu’nun bitişik nizam köy yerleşkelerinin ortak mekânsal özelliğidir.

Cem evlerinde ortak mekân cem meydanıdır. Ele alınan Anadolu’da gelişen erken dönem örneklerde “meydan” kare veya dikdörtgen planlıdır. 12x14 m., 15x17 m., 10x11 m. 8x10 m. vb. değişen boyutlar burasının özel amaçla kullanıldığını gösterir. Meydan, içinde ocak ve nişler bulunan kapalı bir odadır. Meydanda temel öğelerden biri tüteklikli örtüdür. G. Akın’ın ayrıntılı çalışmasında Kırangıç veya tüteklik denilen üst örtünün fütüvvet-tarikat yapılarına ait ortak bir gelenek olduğu belirtilmektedir (Akın, 1991: 337-342). Orta Asya göçebe kültürüne ait bir bölgede, yere gömülü Neolitik Çağ konut yapılarında kullanılan Tüteklikli örtü sınırlı giriş boyutlarıyla büyük açıklıkların geçilmesine olanak vermektedir (Akın, 1991: 337-342). Soğuk iklim bölgelerinde dışa kapalı inşa edilen yapıların içinde yakılan ateşin duman çıkışına izin veren aynı zamanda aydınlatmayı sağlayan tüteklikli örtü, beden duvarları üzerine ilk aşamada köşelerde çapraz sonra duvarlara paralel yerleştirilen kirişlerle -en yukarıda kenar boyu ortalama 50 cm olan bir kareye ulaşıncaya kadar- yükseltilir (Akın, 1991: 324, 325).

“Tüteklikli mekânın alışılmadık dışa kapalılığı, örtünün plastik biçimlenişi ve loş odayı bir projektör gibi dolaşan patetik ışık demetiyle zaten az bulunur etkileyicilikte bir mekândır. Ayrıca bu mekân yurt gibi bir mikrokozmos’dur; evrenin merkezinde durur ve içindeki ateşin çevresinde toplanan aileyi dış dünyadan soyutlayarak, onlarda daha kuvvetli bir birlik duygusunun oluşmasına neden olur [...] “. (Akın, 1991: 326)

Bu görüşe bağlı olarak tüteklikli mekânın kadim kültürü, içerdiği zengin mekânsal yaşantıyla Anadolu’da “meydan” da karşımıza çıkar. Tüteklikli örtünün simgesel anlamı, bütüncül bir evren tasavvurundan kaynaklanan heterodoks bir tevhit yorumu: “Dâr-ı Mansur” (vahdet) ve “Sırat-ı müstakim” (Hak’ka giden doğru yol)’in temsiliyetidir (Tanman, 1992: 321). Ayin mekânının ortasına yakın konumda en alt seviyede örtüyü destekleyen ahşap direklerin hem sembolik hem de taşıyıcı olarak önemi vardır (Tanman, 2004: 265). Sağır cephele, dışa kapalı mekânın aydınlatılması tüteklikten -tavanda ortada yer alan delik- sağlanır. Ortadaki açıklıktan geçen düşey eksen Allah’a ulaşan yol veya “yer ekseni/axis mundi” dir (Akın, 1989: 70 ; Tanman, 2004: 265).



**Resim 1:** a. Şarkışla'nın Yahyalı köyünde bulunan cem evi 19. yüzyıl (Akın, 1989: 359)

b. Pülümür Hacılar Köyü'nde Pir Sultan Evi 16. yüzyıl (Harman, 2015: 139)

c. Bilal Uşağı Köyü Dede Damı (Necioğlu, 1987: 35).

Girişin karşısındaki duvarda bir niş içinde sade düzenlenen ocak İslam öncesi Orta Asya gelenekleriyle ilişkili olarak sembolik anlamı güçlü işlevsel bir öğedir. Eski Türk geleneğinde bağlı bulunulan soyu temsil eden ata kültü ocak, cem meydanında Hz. Muhammed ve O'nun ailesini, Hz. Fatma, Hz. Ali ve onların çocuklarını temsil etmektedir (Doğan, 1977: 123). Meydanı dört yönde çevreleyen sekiler gelenlerin oturmaları için düzenlenir. Dede için ocağın olduğu duvarda köşede özel bir yer ayrılır.

Her cem evinde olmayan ancak Bektaşî tekkelerinde karşılaşılan meydan ile ilişkili mutfak, örneğin Pir Sultan Evi'nde cem ayini sırasında dağıtılan lokma, kurban vb. hazırlanması ve erzakların depolanması için kullanılmaktadır (Harman, 2015: 126). Cem meydanına yakın çeşme de ayin ritüeli sırasında tekrarlayan abdest alma işlevine hizmet eder (Tanman, 1992: 320). Baha Said'in sözünü ettiği "Eş meydanı" yani "Kızılbaş Sufiliğe" geçiş ayininde -özellikle Erzurum ve Doğu Anadolu'da- talip karı-koca ve musahiplerin ayin öncesi rehber eşliğinde gusül abdesti aldıkları ve kefen giydikleri özel bir oda vardır (Said, 1926: 176).

Cem meydanında mimari birim ve bezemeler ayrıntıda sembolik anlamlar kazanmıştır. Bunların bir kısmı kültürel kalıtımla geçmiş dönemin bağlarından kaynaklanan inançsal geleneklerdir. Örneğin, giriş ve ayin mekânları arasında kapı ya da eşik kutsal kabul edilir. Eşik üzerine basılmadan, alçak bir kapıdan niyaz edilerek dâr'a yani meydana geçilir (Said, 1926: s.176). Alevilere göre eşik Hz. Ali'nin sembolüdür. (Akın, 1989: 68). Meydandaki eşik Hz. Ali ve ailesiyle ilişkilidir. Hakikat bilgisine Ali kapısından geçilerek ulaşılabilir. "Ben ilim şehriyim; Ali ise kapısıdır" hadisinin bu anlayışta özel bir yeri vardır (Polat, 2016: 19).

Örtü sistemini taşıyan ahşap sütunların merkezine "Hallac-ı Mansur'un Darağacı" denilmektedir<sup>3</sup> (Doğan, 1977: 119). Bilaluşağı Köyü ve Yahyalı Köyü Cem evlerindeki yük taşıyıcı dört direk, Hallac-ı Mansur'un asıldığı darağacını temsil eder. Altı direkli Pir Sultan Evi'nde, tavanda yer alan deliğe (tüteklikli kısım) en yakın olanı Pir Sultan ile ilişkilendirilerek yapının ilk inşasına ait bir parça olarak kabul edilmiştir (Harman, 2015: 129). Malatya Arapkir Onar Köyü'nde bulunan Büyük

Ocak'ta on iki ahşap direkten biri daha kalın ve koyu renklidir (Kaygusuz, 1983: 29). Yine bu sütunlarda Alevi inancında kutsal kabul edilen ardıç, çam, meşe gibi ağaçlar kullanılmıştır.



**Resim 2:** Hallâc-ı Mansûr'un Abbâsi Halifesi Müktedir Bi'l-Lâh'ın emriyle infazı, (26 Mart 922, Bağdad).

İkrar verme, Görgü, Dar ve Musahip cemi, başta olmak üzere bölgelere göre çeşitlenen cem ayinleri sırasında belli başlı dini görüş ve sembolleri yansıtan eşyalar kullanılır. İç mekân kullanımı, saklama, vb. ilişkiler nedeniyle mimariyle bağlantısı olan bu nesnelere arasında hasır, çerçe, post ve minderlerin dışında mum (delil, çerağ) bu mumların dizildiği Çerağın Tahtı, ayin sırasında ocak kenarına konulan demir, tunçtan veya ahşaptan yapılmış şamdanlar (Çerağ-ı daim, Çerağ-ı Ali) tuba ağacından yapılan üç boğmaklı değnekler,<sup>4</sup> süpürge (car), ibrik (Selman suyu, El suyu, Sır suyu ritüelleri), leğen/kap, keşkül, saki ve sakka konulan kaplar, meşin sofa vb. bulunur (Resim 3).



**Resim 3:** a. Seyid Battal Gazi Türbesi iç mekân

b. Şamdanlar (Wulzinger,1913: 29,30).

## 2.2. Tekkeler

Gaziler ve Alpler, Ahiler, Bacılar, Abdallar, Veliler olarak adlandırılan dervişlerin varlığı Türkmen kolonizasyonu açısından son derece önemli olmuştur. Bu manevî liderlere bağlanan Türkmen boyları Anadolu'daki Alevi ve Bektaşî yapılanışında belirleyici olmuşlar, inanç ritüelleri bu şahsiyetlere ait türbe-yatır-tekke, Arap mezarları gibi ziyaretgâhlar etrafında şekillenmiştir.

Belirli bir forma yönelik yapılar, tarikatlar söz konusu olduğunda karşımıza çıkmaktadır. Bunlar Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sırasında gelip geçenlere hizmet etmek üzere kurulan tesislerdir. Tarikatın âsîtâne denilen pir makamı (pirin yattığı tekke), tarikata bağlı dervişlerin barındığı ve belirli ilkeler doğrultusunda teşkilatlanıp faaliyet gösterdikleri hânkah denilen büyük tekkeleri, toplantı ve zikir yerleri (dergâhları), ayrıca yolcuları misafir edip ağırladıkları zaviyeleri vardır (Gölpınarlı; 1969: 185).

Anadolu'da gelişen Bektaşî tekkelerinden günümüze ulaşabilenlerin sayısı sınırlıdır. Padişah II. Mahmud tarafından 1826 yılında Yeniçeri ocağı ile birlikte Bektaşî tarikatının bir takım itikadî meseleler gerekçe gösterilerek yasaklanmasından sonra merkez tekkelerin mal varlıklarına el konulmuş, satılmış veya kiraya verilmiş, birçoğu yıktırılmış ya da zamanla harap olup ortadan kalkmışlardır. İşlev değiştirerek kullanılmaya devam edenler bazı bileşenlerini yitirmiş ya da daha sonraki dönemlerde yenilenmiştir. Bunlardan ancak erken dönemde (1300-1453) kurulmuş olan büyük ve merkez tekkelerden varlığını sürdürenler vardır. Gölpınarlı'ya göre Kızılbaşların Anadolu'daki ziyaret yerleri “[...] Hacı Bektaş, Abdal Musa, Hüseyin Gazi, Battal Gazi [...]”dır. (Gölpınarlı, 1969: 789). Günümüze kadar yapılan çalışmalar paralelinde hankâh, zaviye, asîtâne pir evi denilen ancak diğerlerinden çok daha yaygın ve

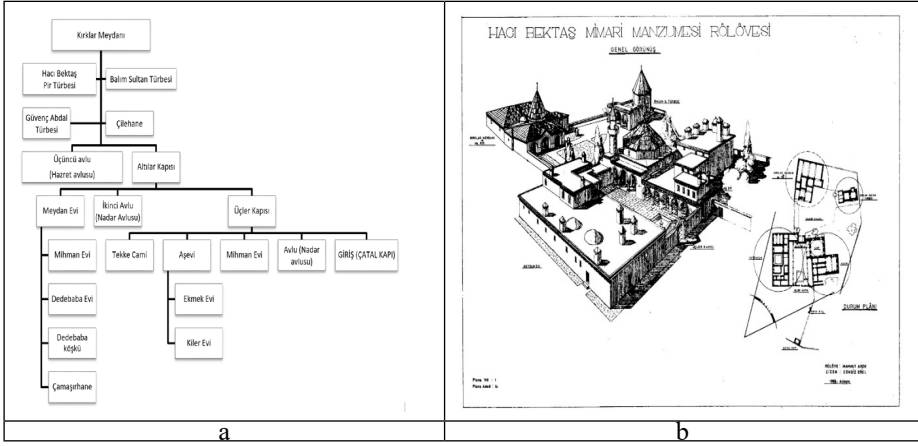
kapsayıcı biçimde “tekke” tabir edilen bu yapılardan Nevşehir’in Hacıbektaş ilçesinde Hacı Bektaş Veli Külliyesi (1235), devam eden süreçte İstanbul Kadıköy’de Şahkulu Sultan Dergâhı önemli merkezler olarak öne çıkmaktadır (Doğan, 1977: 58-97).

Elmalı’da Abdal Musa ve Ankara’da Hüseyin Gazi (1329) tekkelerinin bugün sadece türbe kısımları ayakta. Alp eren Gazi kimliği ile büyük saygı gören Hüseyin Gazi adına Çorum’da kervan yolu üzerinde bulunan Alaca Değirmendere Köyü’nde de 13. yüzyıla tarihlenen anıtsal bir türbe ve hankâh inşa edilmiştir. Türbe’nin Alevi-Bektaşîler için önemli bir ziyaretgâh olmasıyla, zaman içinde yeni işlevler için ek binalar yapılmıştır. Günümüze ulaşan hankâh, türbe ve diğer yapılar özellikle 20. yüzyıl onarımlarıyla değişmişlerdir. Bektaşî tekkesi olarak kullanıldığı dönem hakkındaki bilgilerimiz çok sınırlıdır. Hacı Bektaş’ın halifelerinden Karaca Ahmet’in İstanbul’da Üsküdar’daki tekkesi (14. yüzyıl) günümüze ulaşmamıştır. Adıyla anılan Büyük Karacaahmed Mezarlığı’ndaki türbesi yanında bugün yeni inşa edilmiş bir Cem evi vardır.

Gölpınarlı’nın sözünü ettiği merkezlerden “Battal Gazi” Seyitgazi’de yer alır. Eskişehir-Seyitgazi-Kütahya arasında Bizans sınırını oluşturan bölge 13. yüzyıl Babaî isyanı sonrası kitlesel Türkmen göçlerine sahne olmuştur (Doğru, 1992: 25,26). Hem Selçuklu hem Erken Osmanlı dönemlerinde yayılmacı bir politika gereği Türkmenlerin manevi şahsiyetlerini önemseyen sultanlar Seyit Battal Gazi başta olmak üzere Şüca’eddin Velî ve Uryân Baba tekkelerinin inşalarını üstlenerek bölgede anıtsal bir dini mimarinin gelişmesine hizmet etmişlerdir.

### 2.2.1 Hacı Bektaş Veli Tekkesi (13. yüzyıl)

Anadolu’da Bektaşîliğin “pir evi” olan, Hacı Bektaş Veli Tekkesi XIII. yüzyılın ortalarından XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanan geniş bir zaman dilimi içinde eklenen yapılarla teşekkülünü tamamlayan yapılar topluluğu günümüze intikal edebilen ender tarikat külliyelerinden biridir (Tanman, 1996: 471). Şeyh ve müritlerin kolektif bir hayat sürmesi temelinde şekillenen mimari program; ibadet, eğitim, ziyaret, barınma, beslenme, temizlenme, depo ve hayvanlar için barınak gibi birçok işlevi bir arada barındırır (Resim 4).



Resim 4: a. Hacı Bektaş Veli Tekkesi işlev şeması

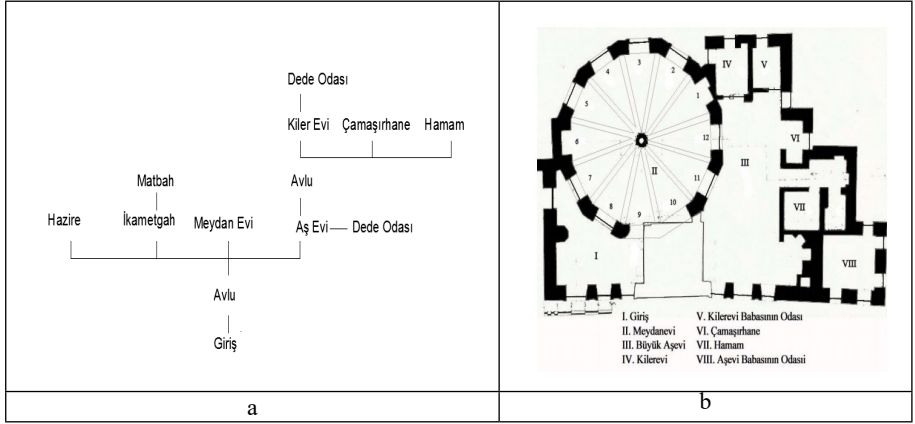
b. Yapılar topluluğu kroki (Akok,1968:36).

Tekkede, tarikat ritüelinin icra edildiği, sohbet toplantılarının, cem ayinlerinin yapıldığı “Meydan Evi”, sadece yemek pişirmek için değil aynı zamanda dervişlerin eğitimi için de önemli sayılan “Aşevi” ve bununla bağlantılı “Dede Evi”, tarikat eşyasının saklandığı “Kiler Evi”, kahve ocaklı “Mihman Evi”, Ekmek Evi, gelip giden misafirlerin, “ayende ve revende” nin konuk edildiği misafirhane ve köşk, Pir makamına bağlı olarak “Kırklar Meydanı”, çilehane, tarikat piri ve postnişinlerin gömülü oldukları türbeler; ayrıca dervişlerin ve muhiplerin kabirlerini barındıran hazire gibi ziyaret birimleri sıralanabilir. Dulkadiroğlularının Osmanlılara tâbi son emiri olan Şehsuvar Bey’in oğlu Ali Bey 925 (1519) yılında külliyeinin bünyesindeki mescidi yaptırmıştır (Tanman, 1996: 473). Hacı Bektaş Tekkesi Meydan Evi’nin tüteklilikli örtüsü, Alevi ritüellerinin yapıldığı birçok “meydan”da tekrarlanan bir prototip olmuştur. Avlular arasındaki geçiş kapılarının sembolik anlamları vardır. Nadar Avlusu ve Dergâh Avlusu arasındaki “Üçler Kapısı” renkli kesme taşlarla örülmüş üçgen bir alınlıkla, Dergâh Avlusu ve Hazret Avlusu arasındaki “Altılar Kapısı” basık kemerli alçak bir kapı ile belirlenmiştir.

### 2.2.2. Şahkulu Dergâhı (13. yüzyıl)

Orhan Bey zamanında Gazi-Alp Eren Şah Sultan adına hankâh olarak kurulan Şahkulu Dergâhı Yıldırım Bayezid döneminde Bektaşîlerin İstanbul’daki en büyük merkezi olmuştur (Kocadağ, 1998). Çeşitli onarımlar, kayıplar ve yeniden yapımlarla günümüze ulaşan Şahkulu Dergâhı’nın mimari biçimlenişinde Geç Osmanlı dönemi ekleri belirgindir. Cümle kapısından girildikten sonra dede ve dervişlere ayrılan iki katlı ikametgâh, gündelik yemeğin pişirildiği matbah, Meydan Evi, Aşevi ve ona bağlı dede odası, çamaşırhane, hamam, Kiler Evi ve ona bağlı dede odası vardır (Resim 5). Meydan Evi’nin düzgün onikigen planı Bektaşîliğin on iki İmam kültürüne bağlı

sembolik bir ifade olarak yorumlanmaktadır (bkz. Tanman, 1992 ; Akın, 1989). Onikigen meydanın merkezinde düşey eksenli vurgulayan ve yine on iki dilimli kubbeyi taşıyan sütun, üst bitiminde yelpaze gibi açılarak, dilimli tonozun arakesit çizgilerini oluşturan nervürlerle bir hadiste geçen ağaç alegorisini; Soy ağacı/Darağacı/Dünya Ağacı motifini çağrıştırır (Akın, 1989: 69).

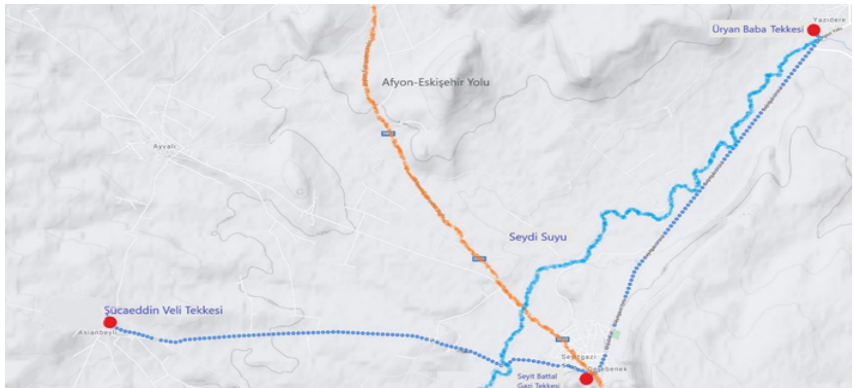


Resim 5: a. Merdivenköy Tekkesi işlev şeması

b. Plan krokisi (Tanman, 1983).

### 3. Seyitgazi'deki Tekkeler

Seyitgazi'de üç büyük tekke; kutsal alanlar, ibadet yerleri, türbeler, mezarlıklar ile bunların bir parçasını oluşturan yakın çevreleri, çeşitli toplulukların ve dini grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak somut ve somut olmayan kültürel mirasın güçlü birer temsilcisidirler (Resim 6). Günümüzde tekkeler ve yakın çevreleri Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde olduğu gibi, belirli dini topluluklar için önem taşıyan “kutsal mekân” olma özelliklerini sürdürmektedirler.

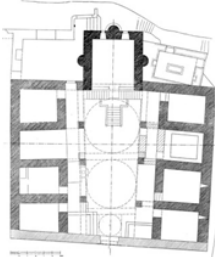


Resim 6: Seyitgazi İlçesi ve tekkelerin konumu.

### 3.1. Seyit Battal Gazi Tekkesi

Alp-eren gazi kimliği etrafında şekillenen yapılar, Üçler Tepesi'nin güneydoğu yamacında, eğimli bir arazide, 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar devam eden süreçte inşa edilmişlerdir. Tarihsel süreçte yapı tarzında da Selçukludan Osmanlıya doğru bir dönüşüm gerçekleşmiştir. 20. yüzyıla kadar süren aktif kullanım sırasında yıkımlar, onarımlar, yeniden yapılan değişik bölümler ve ekler yapılmaya devam etmiştir. Selçuklu Sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in eşi, Ümm-i han, kendi türbesi ile birlikte Battal Gazi adına bir türbe ve yanına buradan gelip geçenlerin, ziyarete gelenlerin barınmaları için hankâh yaptırmıştır (Eyice, 1963: 55). Dervişlerin sosyal bir hizmet gördükleri ribat-hankâh değişik dönemlerde ekler alarak değişmiş, muhtemelen 16. yüzyıldan sonra medrese olarak kullanılmıştır (Eyice, 1971: 55, Yenişehirlioğlu, 2008: 133,134).

Hankâh'ta kullanılan Orta Asya konut geleneğine bağlı mimari şema ana hatlarıyla giriş eksenini üzerinde yer alan bir eyvanla iki yandaki eyvanlar ile dervişlerin ve misafirlerin barınacağı üçer hücredir (Eyice, 1963: 20). Yamuk dikdörtgen bir şekle sahip orta avlu iki kubbe ile örtülmüştür. Girişin karşısında Ümm-i Han Türbesi dışa taşkın çift katlı eyvan biçiminde düzenlenmiştir (a.e., s.21).



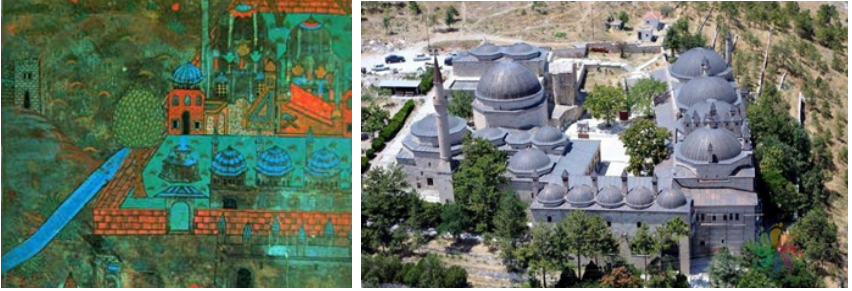
**Resim 7:** Hankâh planı ve kuzey cephe hankâh, türbe ve cami (Karl Wulzinger, 1913. Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens. Berlin: E. Wasmuth, s.2).

8. yüzyılda yaşadığı düşünülen Battal Gazi'ye ait kahramanlık hikâyelerini anlatan halk destanı *Battalnâme*, 11.-12. yüzyıllar arasında yazıya geçirildikten sonra, Anadolu dışında yaşayan Türk toplulukları arasında da sevilmiş, yazılıp okunmuştur. Diogenes Akritas (Διογενής Ἀκρίτης) éposesiyle<sup>5</sup> benzerlik gösteren destana göre Battal Gazi, Hz. Ali soyundan Hüseyin Gazi'nin oğludur (Ocaklı, 1994: 206,207). 16. yüzyıla kadar Seyit Battal Gazi Tekkesi Kalenderîler için önemli bir dinî merkez olmuştur (Ocaklı, 1994:205). F. W. Hasluck, incelediği vakıf kayıtları üzerinden 16. yüzyılda Seyit Battal Gazi Tekkesi'nin Bektaşilerce kullanılmaya başladığını belirtir (Hasluck; 2006: 510). *Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnâmesi*'nde Battal Gazi türbesi ziyaretinden ve yerin kutsiyetinden söz edilmektedir (Öçelik, 2009: 104). Tekkede yaşayan Bektaşî dervişlerine tanıklık eden Evliya Çelebi de Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya geldiğinde Battal Gazi türbesine uğradığını kaydeder.<sup>6</sup> Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişinde Battal Gazi Türbesi'ni ziyaret etmesi ve



burasını sahiplenmesi, Seyit Gazi hankâhının Alevi ve Bektaşî inanç merkezi olarak kullanımını başlatmıştır.

Ordunun doğu seferleri sırasında kullandığı kervan yolu güzergâhında kurulan Seyit Battal Gazi Türbesi, Osmanlı sultanlarının da uğrak yeri olmuştur. II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde yapılan onarım ve eklerle buradaki tesis genişletilmiştir. Matrakçı Nasuh'un da katıldığı Kanuni Sultan Süleyman'ın doğu seferi sırasında Seyitgazi'nin minyatürü çizilmiştir (Resim 8). Avluda şadırvan ve Aşevi, Ekmek Evi, Kiler Evi/Halife Meydanı, Kırklar Meydanı, yüksek bacalarıyla belirgindir. Kitabesine göre 917H/1512 yılında Mihaloğlu Ali bin Mehmet tarafından avlunun batısına yaptırılan derviş odaları bu resimde görülmez.



**Resim 8:** a. Matrakçı Nasuh Seyitgazi /Menazil-i Irakeyn ve Seyit Gazi minyatüründen detay: Türbe ve diğer yapılar

b. Günümüzde genel görünüm.

Burada ilk bilimsel çalışma 1909 ve 1911 yıllarında Menzel ve Wulzinger tarafından başlatılmıştır (Yenişehirlioğlu, 2008: 122). Tekke o yıllarda halen aktif olarak kullanıldığından, bu çalışmalarda dini seremoniler ve günlük yaşam pratiklerine ilişkin ilginç bilgiler aktarılmıştır.

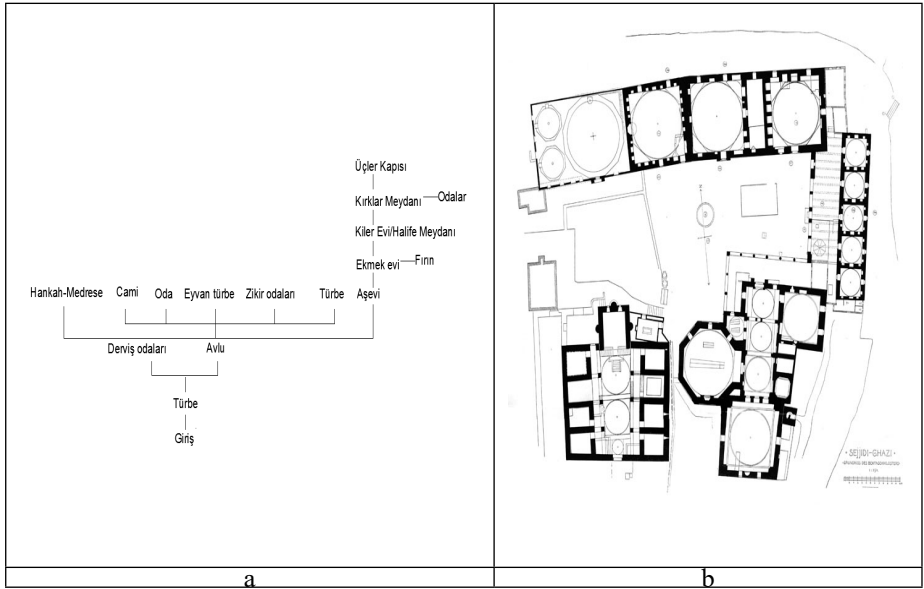
Tekke yapılarının çevrelediği avlu Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesinde olduğu gibi ilk yapımda üç tane iken bugün aşağı avlu ve büyük avlu denilen tek bir avlu bulunmaktadır (Yürekli, 2005: 94). Avlunun kuzey kanadını oluşturan, doğudan batıya yan yana dizilmiş Aşevi, Ekmek Evi, Kiler Evi/ Halife Meydanı ve Kırklar Meydanı ve ona bağlı dede odaları, arazinin eğiminden dolayı yüksek bir altyapı ile zemine oturtulmuştur. Bektaşî tekkesini oluşturan bu hücrelerin plan düzeni türbe, cami ve hankâh ile aynı avluda yer alacak şekilde gelişmiştir. Hücrelere doğudan bir geçitle ulaşılır. Avlunun batısında Kırklar Meydanı yanındaki kare oda ile derviş hücreleri arasındaki kapı, Wulzinger'e göre Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde de olan sembolik "üçler kapısı"dır. Kırklar Meydanı'nın cümle kapısı tarafında bitişik yan yana iki küçük hücre, erken Osmanlı camilerinde sıklıkla tekrarlanan bir düzenlemedir (Eyice, 1963: 4). Eğimli arazideki zorluklar hücrelerin düz bir eksen üzerinde olmasını

engellemiştir. Bu sorun Ekmek Evi ve Kiler Evi arasındaki duvarın kalınlaştırılarak avlu yönünde hafifçe kırılmasıyla çözülmüştür. Aşevinin avlu cephesinde bulunan ikisi sütunlu dört kaide bu bölümün, dıştan revakla çevrildiğini göstermektedir (Resim 9).



**Resim 9:** Avludan görünüm.

Rampa ile yükselen giriş geçidi cami önündeki revakla birleşmekte ve avluyu doğu yönünde sınırlamaktadır. Bu geçidin üstünde yükseltelen Bektaşî odaları muhtemelen geçitle birlikte en son eklenen birimlerdir. Geçitten girilen türbede medfun Çoban/Kutluca Baba'nın, tekke için önemli bir şahsiyet olduğu, lahdinin üst kattan görülebilmesini sağlayan sekizgen biçimli döşeme açıklığı ile vurgulanmıştır. Külliye için önemli bir simge olan Çoban Baba Ümmühan Sultan'ın rüyasını, koyunlarını otlatırken gördüğü ışık kerameti ile doğruladığı rivayet edilen kişidir. Üst kattaki hücelere geçitten düzenlenen döner bir merdivenle ulaşılır (Resim 10). Benzer boyut ve donanımına sahip derviş hücreleri Wulzinger'in tanıklığına göre hiyerarşik bir düzene göre, kuzeyden güneye Şeyh Odası, Nakib Odası, ortada iki basamakla yükseltelen döşemesi ile önem atfedilen Kayyum Odası, Vekil-i Harç Odası ve Türbedar Odası olarak tanımlanmıştır. Diğerlerinden farklı olarak ortadaki hücrede döşeme iki basamakla yükseltilmiştir. Derviş hücrelerinin girişinde, revak açıklığı genişliğindeki galeri, ahşap bir saçak ile kapatılmıştır. Derviş hücreleri ve diğer birimler kubbe ile örtülmüştür. Geçit ve fırınların yer aldığı bölümde tonoz örtü kullanılmıştır.



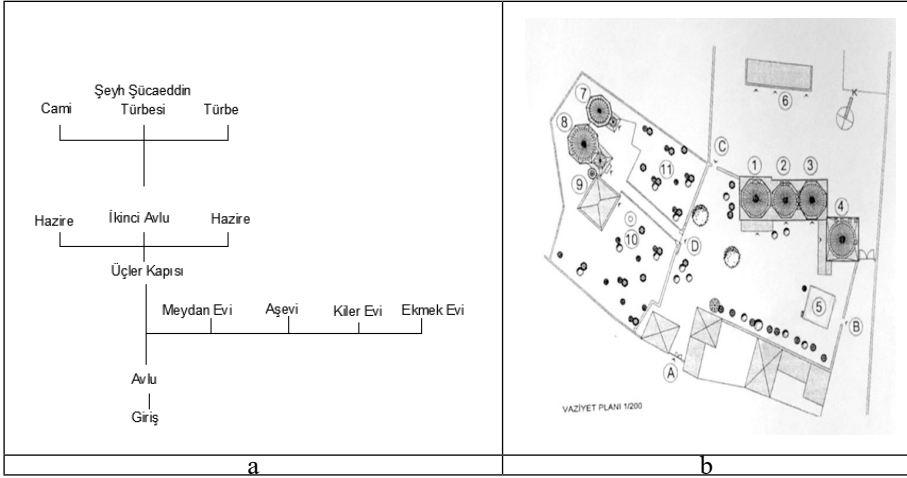
**Resim 10:** a. Seyit Gazi Tekkesi plan şeması.

b. Vaziyet planı (Wulzinger, Karl. 1913. Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens. Berlin: E. Wasmuth, s.89).

### 3.2. Şeyh Şüca'eddin Tekkesi

Şüca'eddin Velî Külliyesi, Seyitgazi ilçesine 6 km. uzaklıktaki Aslanbey Köyü'nün kuzeydoğusunda bulunmaktadır. Alp Eren Gazi kimliği taşıyan Şüca'eddin Velî Eskişehir için saygın bir kimlik olduğu kadar, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bulunan makam türbeleri de velî kültürünün yerelden çok evrensel bir kabul gördüğüne işaret etmektedir (Ekimci, 2015: 421). Arşiv kayıtları ve gezginlerin aktarımından 19. yüzyıla kadar kesintisiz kullanıldığı öğrenilen tekke, günümüzde de önemli bir inanç merkezi olma özelliğini sürdürmektedir. Tekkede her yıl “Seyyid Sultan Şüca'eddin Velî'yi Anma ve Dostluk Etkinlikleri” kapsamında kültürel etkinlikler, ulusal ve uluslararası konferanslar düzenlenmekte; belirli kutlama günlerinde yoğun bir ziyaretçi akını gerçekleşmektedir.

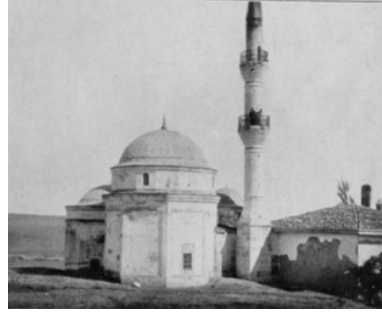
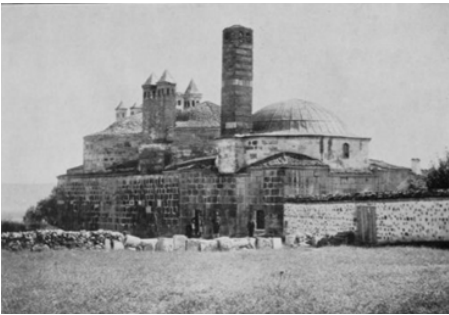
Şüca'eddin Velî'nin yaşadığı döneme ve tekkenin kuruluş tarihine ilişkin bilgiler kesin değildir. Tekke yapılarının 16. yüzyılda inşa edildiği veya yenilediği düşünülmektedir. Şüca'eddin Velî türbesi kapısındaki kitabeye göre 1515/921H yılında inşa edilmiştir. Yapılar az eğimli, açık bir arazide, çevre duvarlarıyla belirlenen iki avluda düzenlenmiştir. Tekkeyi oluşturan birimler batı avluda türbeler, mescit ve şadırvan ile doğu avluda Meydan evi, Aşevi, Kiler evi ve Ekmek Evi'dir (Resim 11).



**Resim 11:** a. Şüca'eddin Velî Tekkesi plan şeması

b. Vaziyet planı (Eskişehir KTVKK Arşivi).

Sekizgen planlı Şüca'eddin Velî türbesinde duvarlar, kasnak seviyesine kadar kesintisiz yükselerek taş bir kornişle sona ermekte, kubbe daha geride, onikigen kasnak üzerinde başlamaktadır. Türbe, dışta tümüyle kesme taş örgüye sahip anıtsal bir yapıdır. Avluda benzer plan özelliklerine sahip, tuğla ile inşa edilen diğer türbe, kapısına yerleştirilen bilgi levhasına göre Timurtaş Paşa Oğlu Mürvet Ali Paşa'ya aittir. Türbelerin doğusunda yer alan, malzeme ve işçilik bakımından diğer yapılardan ayrılan cami, sonradan inşa edilmiştir. Minare kaidesinde gözlenen özenli işçilik nedeniyle, burada daha önce başka bir cami olduğu düşünülebilir (Aydın, 2006: 218), (Resim 12).



**Resim 12:** Şüca'eddin Velî tekke yapıları ve ikinci bir avluda türbe ile cami. (Wulzinger, Karl. 1913. Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens. Berlin: E. Wasmuth, s.63, 67.)

Arsanın boyutları yapıların yönlenmesini etkilemiş olmalıdır. Doğu-batı doğrultusunda yan yana dizilen birimlerle, türbe arasında yaklaşık 30 derecelik bir açı bulunmaktadır. İki kademeli avlu arasında bugün bir kısmı yıkılmış olan kapı, Hacı Bektaş Veli tekkesinde de gördüğümüz pir makamına geçilen “Üçler Kapısı” olabilir. Bu kapı ile geçilen diğer avluda Meydan Evi, Aşevi, Kiler Evi düz bir aks üzerinde yerleştirilmiştir. Ekmek Evi bu kola kuzeydoğu köşede dik açıyla birleşmektedir. Ekmekçi Baba'nın açık türbesi bu birimin doğu cephesine bitişiktir. Birimlerin hepsinde üst örtü kubbedir. Kubbeler arasından yükselen sivri külahlı ihtişamlı bacalar ateş yakılan ve yemek pişirilen mekânları havalandırmaktadır. Güneyde kubbeli birimleri çevreleyen revak tek eğimli ahşap çatıyla örtülmüştür.

110-170 cm kalınlığında değişen duvarlarda farklı yapım teknikleri uygulanmıştır. Tekkenin kuzey cephesi kesme taş duvar örgüsü ile daha özenli bir işçilik sergilemektedir. Kullanılan taş sarı renkli yöresel bir malzemedir. Ara duvarlarda, doğu ve kuzey cephelerde, devşirme malzemeden de yararlanılarak yer yer moloz taş yapım tekniği uygulanmıştır.



**Resim 13:** Şüca'eddin Velî tekke yapıları ve 2013 onarımı sonrası görünüm. (Wulzinger, Karl. 1913. Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens. Berlin: E. Wasmuth, s.61.)

### 3.3. Uryân Baba Tekkesi

Uryân Baba Anadolu erenlerinden bir dervıştır. Türbesi Seyitgazi tekkesine yaklaşık 7 km. uzaklıkta, Yazıdere Köyü'nde bulunmaktadır. Klasik Osmanlı dönemi yapım teknikleri özellikleri gösteren tekkenin kesin yapım tarihi bilinmemektedir. Vakıf kayıtlarına göre, Kanuni Sultan Süleyman, 1520 yılında Uryân Baba Tekkesine Seyitgazi kazasına bağlı Obrucak Mezrası'nın yıllık gelirini vakfetmiştir<sup>7</sup>.



**Resim 14:** Seyitgazi Yazıdere Köyü Uryân Baba Tekkesi, genel görünüm ve vaziyet planı. (Wulzinger, Karl. 1913. Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens. Berlin: E. Wasmuth, s.69, 71.)

Yazıdere Köyü'nün batısında yer alan yapılar türbe ve meydan evinden oluşmaktadır. Wulzinger, Meydan Evi'nin aynı zamanda Aşevi ve Ekmek Evi işlevlerini de içerdiğini belirtmektedir (Wulzinger, 1913: 67-70), (Resim 14). Türbeye dik açı ile yerleştirilen Meydan Evi ve türbe arasında ortak doğu duvarı aynı zamanda avlu sınırını oluşturmaktadır. Wulzinger krokisinde Türbe ve Meydan Evi arasındaki duvara bitişik gösterilen dikdörtgen planlı yapının yeni/muhdes bir ek olduğundan söz eder. 20. yüzyıl onarımlarında bu ek kaldırılmıştır. Uryân Baba Türbesi'nde, Seyit Battal Gazi (1464-1465) ve Şücâ'eddîn Velî (1515) türbelerine benzer biçimde sekizgen plan şeması uygulanmıştır. Türbenin doğusunda kare planlı kubbe ile örtülü bir giriş bölümü yer alır. Kapı söve ve lentosunda siyah ve beyaz mermer kullanılmıştır. Alt yapı sade bir kornişle sona ermekte, kubbe daha geride onikigen kasnak üzerinde yükselmektedir.

Güneyde avludan girilen Meydan Evi kubbe ile örtülüdür. Meydan Evi avlu cephesinde gözlenen izler bu bölümün dıştan giriş saçağıyla örtüldüğünü düşündürmektedir (Resim 15). Güney cepheden girilen kare planlı iç mekânda, girişin karşındaki duvarda yaşmak kısmı yıkılmış bir ocak bulunmaktadır. Duvar örgüsü cephede kaba yonu taş, duvar köşelerinde düzgün kesme taştır. Güney cephede kasnak bitiminden itibaren kare planlı, piramidal külahla örtülü baca yükselir.



**Resim 15:** Uryân Baba tekkesi güney cephe ve kuzeyde avludan Meydan Evi giriş cephesi.

#### 4. Değerlendirme

Söz konusu örneklerden yola çıkarak yapıların anlama ilişkin göstergebilim araştırmalarında simge türünden göstergeler ile fiziki biçimleniş arasındaki belirgin ortak ilişkiler arasında tarihsel bir gerçeklik niteliği taşıyan bilgiye ulaşma olanağı vardır (Akin, 1989: 69). Bununla birlikte yapılar, geçmiş olduğu evrelere bağlı olarak tarikatın kendine özgü programları, onarımlar ve dönem üslupları gereği değişen tasarımlar barındırır. Sonuç olarak 13. yüzyıldan itibaren Anadolu’da Türkmen çevreleri içinde kurulan tekkelerin ortak mekânsal özellikleri, işlev şemaları, yerleşim yeri ve düzeni başlıkları altında ilerleyen bölümde açıklanmıştır.

##### 4.1. İşlev Şeması ve Mimari Program

Kırsal kesimdeki Türkmen çevreleri içinde kurulan tekkelerde ihtiyaç duyulan işlevler ve mimari programı anlayabileceğimiz ilk mekân Hacı Bektaş Veli Tekkesi’dir. Daha önceki süreçte Yesevî, Vefâî, Haydarî, Kalenderî kökenli Türkmen dervişleri etrafında gelişen inanç merkezlerinde, tanımlı bir ihtiyaç programından söz etmek zordur. Bunun bir nedeni kırsalda, özellikle türbeler etrafında yapılan ayinler için belirgin bir ibadet mekânına ihtiyaç duyulmaması, diğer bir nedeni de tekkeye bağlı derviş ve müritlerin kendine has farklı sosyal kimlikleri olmasıdır.

Âyin birimiyle çeşitli işlevlere ayrılmış olan hücreler bir avlunun çevresinde toplanır. Tasarımın çekirdeğini oluşturan avlular simgesel anlamı olan geçişlerle birbirine bağlanır. Bir toplanma ve dağılma yeri olan avlu, Orta Asya geleneğine bağlı olarak şadırvan, havuz gibi öğelerle zenginleştirilen, ziyaretçilerin ağırlandığı, aynı zamanda seremoniler sırasında kurban kesilen ve yemek yenilen önemli bir mekândır (Kuruyazıcı, 2008: 224-227)<sup>8</sup>.

Bir Velî Gazi Eren’in manevî himayesinde kurulmuş ve dervişlerin sosyal bir hizmet gördükleri ribat-hankâh yapılarıyla Bektaşî tekkeleri arasında kültürel bir süreklilik gözlenmektedir. Bektaşî Tekkelerinde türbe-tekke birlikteliği, Selçuklu geleneğinin simgesel ilişkilerini sürdürmektedir. Orta Asya menşeli kapalı bir avluya bağlı ayrı girişlere sahip yan mekânlar, Bektaşî tekkelerinde daha farklı bir şema uygulanarak ortak bir avlu çevresinde gelişen Meydan Evi, Aşevi, Ekmek Evi, Kiler Evi ilişkisinde kullanılmıştır.

##### 4.2. Yerleşim Yeri

Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecinde kitlelere öncü olan bir velî, Alp-Eren, Gazi’ye duyulan yakınlığın sonucu, onun adına yaptırılan türbesi yanında kurulmuş ya da gelişmişlerdir. Ö.L. Barkan “Kolonizatör Türk Dervişleri”nden bahsettiği makalesinde türbeler etrafında kurulan tesisler için “daha başka mahiyette ve daha manalı müesseselerdir ve çok defa zaviyede yatan ölümler, o zaviyenin tesisinde bir gaye değil, ancak bir vesile ve timsal hizmetini görmektedirler [...]” demektedir. Ehli İmam soyundan oldukları kabul edilen Seyit Battal Gazi ve babası Hüseyin Gazi’nin türbeleri vefat ettikleri/toprağa verildikleri yerin bir rüya veya

keramet vakası sonucu keşif ve tespiti ile kurulmuştur. Ancak Seyit Gazi türbe ve tekkesinin bir Bizans manastırının bulunduğu yerde kurulduğu bilinmektedir (bkz. Wulzinger, 1913). Şüca’eddin Veli Tekkesi’nde de bir Bizans yapısına ait olabilecek devşirme malzemeler kullanılmıştır. Seyitgazi ve Hüseyin Gazi türbeleri kervan yolları üzerinde, açık arazide, hâkim bir tepe üzerinde kurulmuşlardır. Genel olarak yapılar çevrenin fiziksel koşullarını belirleyen coğrafya, iklim, doğal kaynaklar ve mevcut yapılanmaya bağlı olarak bir gelişme göstermiştir.

Alevi ve Bektaşî tekkeleri kırsal kesimde çoğunlukla yerleşme bölgelerinin dışında, doğa ile yalıtılmış bir ortamda bulunur. Bunlar aynı zamanda ziraî faaliyetlerin sürdürüldüğü iktisadî işletmelerdir. Türbe yakınında gelişen köyün adı velinin ismi ile anılır. Örneğin Çorum Hüseyin Gazi Tekkesinin çevresi “Hüseyinabad, Hüseyinova” adıyla anılmaktaydı. Şeyh Şüca’eddin Tekkesi’nin olduğu Aslanbey Köyü’nün eski adı 1960’lı yıllara kadar Şüca Köyü olarak kayıtlara geçmiştir.

### 4.3. Yerleşim Düzeni

Yerleşim düzenini yönlendiren etkenler arasında, topografya, yön, yol bağlantıları vb. sayılabilir. Veli, Alp-Eren, Gazi türbesinin yeri, etrafında gelişen yapıların yönelişini doğrudan etkilememektedir. Avlu çevresindeki kompozisyonun odak noktası Türbe, Meydan Evi ve Aşevi’dir. Az eğimli bir arsada kurulan Şeyh Şüca’eddin ve Uryân Baba tekkelerini oluşturan birimler kademeler halinde eğime uydurulmuş ve etrafı çevre duvarlarıyla sınırlandırılmıştır. Seyit Gazi Tekkesi’nde olduğu gibi eğim arttığında istinat duvarlarıyla oluşturulan setler üzerine bağımsız binalar yerleştirilmektedir. Bektaşî tekkelerinde temel öğeler manevî şahsiyete ait türbe, Meydan Evi, Aşevi, Ekmek Evi, Kiler Evi, türbeler ve derviş hücrelerdir. Ayrıca avlu, eyvanlar, su ögesi; havuz, şadırvan, çeşme, hazire, ahır ve helâlar bulunmaktadır. Yapılar çevre duvarlarıyla belirlenen avlular içinde belirli bir hiyerarşik düzene göre yerleştirilir. Avlunun genellikle dışa açılan iki kapısı olur. Avlular sembolik anlamı olan kapılarla birbirine bağlanır. Özel bir durum Seyitgazi tekkesi giriş bölümünde uygulanmıştır. Üzeri örtülü bir geçit olarak düzenlenmiş giriş bölümü üzerine derviş odaları yerleştirilmiştir. Giriş dehlizinden girilen makam türbesi üst kata bir galeri boşluğu ile bağlanmıştır. Bu litürjik bağlantının tersten okunan, yani girişin üzerinde yükseltilmiş bir makam odası uygulamalarına, 13. yüzyıla tarihlenen Aksaray’daki Melik Mahmud Hankâhı/Yusuf Hakikî Tekkesi ve Kütahya’daki Balıklı Tekkesi’nde rastlanmaktadır (Akın, 1991: 338, 339). Genel olarak dikdörtgen ya da kare planlı birimler için tek bir giriş düzenlenmiştir. Hücrelere giriş genellikle tek kapıdan olmaktadır. Daha geç bir dönemde değişen Merdivenköy’de Meydan Evi planı onikigendir. Merdivenköy Tekkesi Meydan Evi’nde kutsal eşik, girişle yan yana bir konumda yerleştirilerek, çift kapılı giriş uygulanmıştır.

Başka bir özel durum, Seyitgazi’deki Ümmühan Hatun Türbesi ile ortaya çıkan eyvan tipi türbedir. Burada türbe üzerine ilk kez bir eyvan eklenmiş, aynı motif Kesik Başlar türbesinde de yinelenmiştir. Eyvan biçiminde türbe, Osmanlı Mimarlığının



erken döneminde kullanılmış ve klasik döneme geldiğinde terk edilmiştir (Arık, 1969: 90).

Özellikle Selçuklu mimarisinde kullanılan portal denilen, taç kapı ve değişik tekniklerle yapılmış olan kemerli kapılar birimleri birbirinden ayıran en karakteristik özelliktir. Kapı kemer ve sövelerinde genellikle siyah-beyaz veya renkli almaşık mermer kullanılmaktadır. Kilit taşında kabara-rozet bulunmaktadır.

Her hücrede ocak ve nişler bulunur. Bunların sayısı ve büyüklüğü birimlerin işlevine göre değişmektedir. Meydan Evi'nin sembolik ögesi yaşmaklı ocak, girişin karşısında yer alır. Aşevi artan ocak sayısı ile belirgindir. Ocakların dışta kare planlı, piramidal külâhla örtülü yüksek bacaları vardır. Sayıları hücrelerin işlevine göre artan bacalar, ince gövdeleri ve üstlerindeki sivri külâhlarıyla tekkenin genel görünümünü belirleyen ihtişamlı öğelerdir. Dışa kapalı yapılan mekânları aydınlatabilmek ve havalandırmak amacıyla tepe penceresi, mazgal pencere, aydınlık feneri ve havalandırma bacası gibi çözümlere başvurulmuştur.

Genellikle her birim tek bir kubbe ile örtülüdür. Ekmek Evi ve fırın ilişkisinde olduğu gibi dikdörtgene uzayan yan mekânlarda tonoz örtüden yararlanılmıştır. Hücre önlerinde revak kullanımı yaygındır. Revakların avlu çevresini sürekli, ya da kesintili olarak sarması plan ve kütle ilişkilerine göre değişmektedir. Seyitgazi, Şeyh Şüca'eddin ve Uryân Baba tekkelerinde Aşevi önünde düzenlenen ayrı bir giriş bir revakı olduğuna dair izler mevcuttur.

Hayatın ve yaşamın simgesi olarak kabul edilen su ögesi önemlidir. Bektaşî tekkelerinde havuz, şadırvan, çeşme suyun taşıdığı sembolik anlamlarla birlikte gündelik kullanım için vazgeçilmez bir unsur olarak avluda yer almıştır. Hacı Bektaş Veli'de Arslanlı Havuz, Çorum Hüseyin Gazi'de Balıklı havuz şifalı olduğuna inanılan su kaynaklarıdır.

Yaşam döngüsü ve sonsuzluğun bir sembolü olarak kutsallıklar atfedilen ağaçlar inancın mirası olarak yaşatılmaya devam etmektedir. Örneğin Şeyh Şüca'eddin Veli Tekkesi'nde bulunan "Keramet Dudu" yöre insanınca kutsallık atfedilen doğa bileşenleri arasındadır<sup>9</sup>.

## 5. Sonuç

Eskişehir'e bağlı Seyitgazi İlçesine 11. yüzyıldan itibaren gelmeye başlayan Türk nüfusun İslamlaşma sürecinde kurulan üç büyük tekke, Alevi ve Bektaşî topluluğun yerleşmiş geleneklerinde kutsal olarak kabul edilen dini birer merkez olmuşlardır. Yapılar tarihsel süreç içinde Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan çeşitli inanç, ritüel ve kültürlerden izler taşıyarak günümüze ulaşmıştır. Birbirinden farklı örüntülerle kimlik bulan kültürel doku aynı zamanda doğa-insan ilişkilerinin meydana getirdiği evrensel değerlerde bir kültür mirasıdır.

Genel olarak Alevi Bektaşî İnanç mekânlarının diğer ana akım inanç kümlemlerindeki mekânlar ile benzerliklerini kültürler arasındaki biçim benzerlikleri veya farklı kültürler arasında yapısal veya coğrafi nedenlerden kaynaklanan benzerlikleri ayırt ederek ortaya koyabilmek büyük ve kapsamlı bir çalışma gerektirmektedir. Seyitgazi örneğindeki yapılar belirli bir coğrafyada var olan kültürel kalıntılar olarak zamansal açıdan benzer kültürel örnekler çerçevesinde biçim benzerlikleri üzerinden incelenmiş ve mimari mekânın “anlam” katmanları üzerinde durulmuştur.

Bu yaşayan kültür mirasının ve kültürel çeşitliliğin korunması için burada yapılacak koruma müdahaleleri ve kullanım yaklaşımlarının yerel topluluğun kimliğine ve geleneksel etkinliklerine saygılı, ortak tarih bilgisini kapsayan ayrıntılı çalışmalarla gerçekleştirilmesi büyük önem taşımaktadır. Anıtların yaşatılabilmesi ve geleceğinin güvenceye alınması konusunda fiziksel yenilemenin dışında dinî ve kutsal mirasın kendine özgü manevî yapısını, özgünlük ve bütünlüğünü ve birden fazla topluluk için kutsal sayılabilen bir mekânın ortak tarih bilgisini ve kültürel birikimini araştıran uygulamalara ihtiyaç vardır.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Bazı öncü çalışmalar için bkz. WULZINGER, Karl, 1913. Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens Beiträge, Bauwissenschaft, No. 21, Berlin, MENZEL, Theodor, 1925. Das Bektâsi-Kloster Sejjid-i Ghâzi, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, 28,2, p. 92-125., EYİCE, Semavi, 1962-1963. İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi, Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler, İstanbul İktisat Fakültesi Mecmuası, XXIII, 1-2, p. 3-80., KURAN, Abdullah, 1969, Anadolu Medreseleri, Vol. 1., METU Publication 9, Ankara., FAROQHİ, Suraiya, 1981. “Seyyid Battal Gazi Revisited: The foundation as seen through sixteenth and seventeenth century documents” Turcica, XIII, 90-122.

<sup>2</sup> Alevi-Bektaşilikte “Dört Kapı Kırk Makam” olarak anılan bu eğitimin özü kısaca “eline, beline, diline hâkim olmaktır”. Olgunlaşmak, Ham/yarımlıktan kurtulmak yani mü'min-i kâmil olmak için her biri on makamdan oluşan dört kapı; Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat gibi birbirleriyle bağlantılı aşamalardan geçmek gerekir.

<sup>3</sup> Hallâc-ı Mansûr (858-922), ‘Allah’ta eriyip yok olmak’ anlamında söylediği “En-el Hak”, yani “Ben Hak”ım” sözü sebebiyle dönemin Abbasi halifesi tarafından infaz ettirilir.

<sup>4</sup> Pir/talip ilişkisinin bir sembolü olan alaca değnek, alaca çömlek, çevgan-ı evliya, erkân-ı evliya, pençe-i çevgan, ziyaret, tarık çubuğu gibi adlar verilen bu değnekler cem evinde özel bir yerde asılarak korunur.

<sup>5</sup> Romalı bir anne ve Suriyeli bir Emir’in oğlu olan Diogenes Akritas’ın Bizans-Arap mücadeleleri sırasında Bizans sınırlarındaki kahramanlıklarını anlatan Yunan halk destanı.

<sup>6</sup> “[...] Sonra Horasan’dan Hacı Bektaş-ı Velî 700 adamıyla Rum’a gelmek için Ahmet Yesevî hazretlerinden izin alınca gelip bu Seyyit Battal Gazi mevkiinde oturmuştur.” (Seyahatname, C III, s.13).

<sup>7</sup> TKADB, Defter-i Evkâf-ı Livâ-i Sultanönü, No: 541, v. 39b.

<sup>8</sup> Eski Fütüvvetnâme’lerde, kurulacak hankah ve zâviyelerin açıklık yerlerde olmaları gerektiği belirtildikten başka, ortalarında bir su havuzu bulunması şart koşuluyordu, örneğin: Nasırî fütüvvet-nâmesi (Eyice:1971).

<sup>9</sup> bkz; Birdoğan, Nejat, (1998) “Anadolu Aleviliğinde Çevre Sevgisi”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi, IV/6, Yaz, s. 59-76. Bekki, Salahaddin, (2008) “Pir(i) Davut Türbesi Örneğinde Alevilerde Su, Ateş, Kurban ve Ağaç Kültü”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/45, Bahar, s. 93-101.

## Kaynaklar

Akım, Günkut. (1989). “Merdivenköy Bektaşî Tekkesi’ndeki Dünya Ağacı”. *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4, 68-74.

--. (1991). “Tüteklikli Örtü Geleneği: Anadolu Cami ve Tarikat Yapılarında Tüteklikli Örtü”. *Vakıflar Dergisi* XXII, 323-354.

Akok, Mahmut. (1968). “Hacı Bektaşî Velî Mimari Manzumesi”. *Türk Etnografya Dergisi* X, 27-57.

- Altun, Ara. (1988). “Orta Asya Türk Sanatı ile Anadolu’da Selçuklu ve Beylikler Mimarisi”. Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri. I, 33-44.
- Aydın, Filiz. (2006). “Seyitgazi Aslanbey Köyü’nde Şeyh Şüca’eddin Külliyesi”. *Vakıflar Dergisi* IX, 201-226.
- Barkan, Ömer Lütfi. (1942). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I, İstila Devleti’nin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”. *Vakıflar Dergisi* II, 279-304.
- Bekki, Salahaddin. (2008). “Pir(i) Davut Türbesi Örneğinde Alevilerde Su, Ateş, Kurban ve Ağaç Kültü”. *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 45, 93-101.
- Birdoğan, Nejat. (1998). “Anadolu Aleviliğinde Çevre Sevgisi”. *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi* 6, 59-76.
- Bozkurt, Fuat. (1992). “Kuzgun”. *Ehlibeyt Dergisi* 43, 11.
- Doğan, Ahmet, Işık. (1977). “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları, Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütuvvet Yapıları”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İTÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Doğru, Halime. (1992). *XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*. İstanbul: Afa Yayınları
- Ekimci, Betül Gelengül. (2015). *Kültür Başkentliği ve Koruma Uygulamaları: Eskişehir*. Erzurum: TMOOB Yayınları.
- Eyice, Semavi. (1963). “İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimâî Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli-Camiler”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 21, 1-4
- . (1971) Anadolu’da Orta Asya Sanat Geleneklerinin Temsilcisi Olan Bir Eser: Boyalıköy Hanıkâhı. *Türkiyat Mecmuası* 16.
- Evliya Çelebi. (1998- 1999-2001). *Seyahatname*. (Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Topkapı Sarayı Bağdat 304 ve 305 Yazmasının Transkripsiyonu Dizini) Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- Faroqhi, Suraiya. (1981). “Seyyid Battal Gazi Revisited: The Foundation as seen through Sixteenth and Seventieth Century Documents”, *Turcica* XIII, 90-122.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1969). *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Hasluck, Frederick William. (2006). *Bektaşilik Tedkikleri, Anadolu’nun Dîni Tarih ve Etnografyasına Dair*. Çev. Ragıp Hulusi. İstanbul: Tetkikat Merkezi Neşriyatı I-II.

- Harman, Mürüvet. (2015). “Tunceli’de Yer Alan “Pir Sultan Evi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 75, 119-144.
- Kaygusuz İsmail. (1983). “*Onar Dede Mezarlığı ve adı bilinmeyen bir Türk kolonizatörü Şeyh Hasan Oner*”. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Kuran, Abdullah. (1969). *Anadolu Medreseleri Cilt I*. Ankara: METU Yayınları.
- Kuruyazıcı, Hasan. (2008). *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Mimar Arif Hikmet Koyunoğlu, Anılar, Yazılar, Mektuplar, Belgeler*. İstanbul: YKY.
- Mélikoff, Irene. (2011). *Uyur İdik Uyardılar*. Çev.: Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.
- Menzel, Theodor (1925). “Das Bektafi-Kloster Sejjid-i Ghâzi”, *Mitteilungen des Semi nars für Orientalische Sprachen* 28, 92-125
- Necioğlu, Gül. (1987). “Bilaluşağı Köyü Mimarisinin Tarihsel Sürekliliği” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İTÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Ocaklı, Ahmet Yaşar. (1994). “Battal Gazi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, C. V, 206-207.
- Öz, Baki 2008. *Alevilik Nedir?* İstanbul: Der yayınları.
- Özçelik, Mustafa. (2009). *Seyyid Battal Gazi*. Ankara: T.C. Eskişehir Valiliği Yayınları.
- Polat, Mahir. (2016). “Alevilikte Mekân ve Litürjinin Varlık Halleri Açısından Cem evi’nin Anlam Katmanları”. İstanbul: Beylikdüzü Belediyesi Kültür Yayınları.
- Said, Baha. (1926). “Süfyan Süreği” *Türk Yurdu Dergisi*, 4 (2006) Türkiye’de Alevi-Bektaşîve Nusayrî Zümreleri. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Tanman, Mehmet Baha. (1992). “İstanbul Merdivenköyü’ndeki Bektaşî Tekkesi’nin “Meydan Evi” Hakkında”. Semavi Eyice Armağanı. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu.
- . (1996). “Hacı Bektâş-I Velî Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, C. XIV, 459-471.
- . (2004). “*Osmanlı Dönemi Tarikat Yapılarında Sûfi İnançlarının ve Simgelerinin Yansımaları*”. Ed. B. Mahir-H. Katipoğlu. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Türk Sanatı ve Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Wulzinger, Karl. (1913). *Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens*. Berlin: E. Wasmuth.
- Yenişehirlioğlu, Filiz. (2008). *The Tekke of Seyyid Battal Gazi*. Ankara: AKVAD Yayınları.
- Yürekli Görkay, E. Zeynep. (2005). “Legend and architecture in the Ottoman Empire: The shrines of Seyyid Gazi and Hacı Bektas”. Ph. D. Diss, Harvard University.

## MUHİBBÂN DERGİSİNİN II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ SOSYAL HADİSELERİNE YAKLAŞIMI\*

*Muhıbbân* Journal's Approach to Social Events in the Second Constitutional Era

Muhammed KALENDEROĞLU\*\*

### Öz

İstibdat ve sansür uygulamasının kalktığı II. Meşrutiyet'in ilk dönemlerinde yaşanan basın hürriyeti birçok süreli yayının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bektaşî Babası olan Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar (Yeğtaş)'ın sahibi ve başyazarı olduğu *Muhıbbân* dergisi de 4 Eylül 1909 tarihinde yayım hayatına başlayan İstanbul merkezli dini, edebî, içtimai, tasavvufî dergilerden birisidir. Bu makalede Alevî ve Bektaşî geleneğinin ortaya çıkardığı bir dergi olarak *Muhıbbân*'ın üç yayım döneminde neşredilen 26 sayısı incelenmiş, derginin II. Meşrutiyet dönemi sosyal hayatına bakan yönü ve sosyal hadiselerle yaklaşımı tespit edilmek istenmiştir. Çalışmada *Muhıbbân* dergisinin Bektaşîliğin faydasını gözeten, etnik ve mezhepsel farklılıkları kucaklayan, hoşgörülü bir üslupla yayımlar yaptığı, bu yayımlarda dönemin sosyal hadiselerine de yer verdiği görülmektedir. Tekke ve tarikatlara dair haberler kadar Osmanlı toplumunda vuku bulan düğün, cenaze, yangın, grev gibi olayların *Muhıbbân*'da yer alması, onun tasavvufî yönü kadar güncelliğini de göstermektedir. Osmanlı coğrafyası dışında yaşanan olaylara da ilgisiz kalmayan *Muhıbbân* dergisi, bu hadiselerle Müslümanlık, tarikat, din ve ibadet özgürlüğü çerçevesinde yaklaşmaktadır. *Muhıbbân*'ın yazılarında dönemin gazetecilik anlayışına uygun şekilde açık, sade, anlaşılır bir Türkçe kullandığı görülmektedir. Meşrutî yönetim destekçisi olarak yazılarında II. Abdülhamid ve dönemini yer yer sert bir biçimde eleştiren *Muhıbbân*, vuku bulan toplumsal ve sosyal hadiselerle ilgili problemlerin Meşrutiyete yakışır şekilde hukuk ve adalet temelinde çözüme kavuşturulması gerektiğini düşünmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** II. Meşrutiyet Dönemi, *Muhıbbân*, Alevî ve Bektaşî, Sosyal Hadiseler, Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar.

### Abstract

When the Abdülhamid's despotic rule was abandoned, freedom of the press in the Second Constitutional Era's earlier times paved the way for the emergence of numerous periodicals. The newspaper *Muhıbbân* owned and edited by Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar [Yeğtaş], a *baba* of the Bektashi Order, was one of the periodicals, which was born in 4 September 1909 in Istanbul, covering topics ranging from religion, literature, mysticism (*Şüfî* in this context), to sociology. In this study, *Muhıbbân*'s 26 issues published in the three periods of publication were examined regarding the newspaper's attitude towards social life in the Second Constitutional Era and social events. Our study concluded that the newspaper created by the Alevî and Bektashi tradition tried to favor Bektashism, embraced ethnic and sectarian diversity, had a tolerant publication policy, and presented social events of the time. It had news about news from *tekke* (dervish lodges) and *tarîqas* (the *Şüfî* paths) and events such as weddings, funerals, fires, and strikes in Ottoman society. This shows that the newspaper placed importance on actuality. *Muhıbbân*, which also had an interest in events taking place outside of the Ottoman Empire, approached these events in terms of Islam, *tarîqa*, freedom of religion and praying.

\* Geliş Tarihi: 31.01.2021, Kabul Tarihi: 10.04.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.015

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Çankırı/Türkiye, muhammedkalenderoglu@icloud.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6703-5142>

In accordance with the journalism mentality of the time, it used to publish articles written in plain and clear Turkish so that everyone can understand. It strongly criticized Abdulhamid the Second and this era since it supported Constitutional Administration. It advocated that problems within society should be solved by law and justice.

**Keywords:** Second Constitutional Era, *Muhibbân*, Alevi and Bektashi, Social Events, Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar.

## 1. Giriş

II. Meşrutiyet sonrası Osmanlı Devleti'nde süreli yayınların belirgin bir artışı gözlemlenmektedir. II. Abdülhamid döneminde uygulanan istibdat politikasının sona erdiği, farklı düşünce ve anlayışa sahip birçok gazete ve derginin yayın hayatına çıktığı II. Meşrutiyet yılları, basım faaliyetleri için de son derece önemlidir. Çoğu kısa ömürlü olsa da 1908-1909 yılları arasında 353, 1910'da 130, 1911'de ise 124 süreli yayının neşredildiği bilinmektedir (Toprak, 1985: 126).

Bu süreçte yayın hayatına çıkan dinî, siyasi ve tasavvufi dergilerden biri de *Muhibbân*'dır. İlk sayısını 22 Ağustos 1325 (4 Eylül 1909) tarihinde “Müşâk-ı hürriyyet-i taâmme olan bilcümle muhibbân-ı meşrûtiyet'in neşri-efkârı olarak her ay başı neşrolunur.” serlevhasıyla, üçüncü yayım döneminde ise sayılarını “Siyasetten maada her şeyden bahseder.” başlığıyla çıkaran *Muhibbân*, İstanbul merkezli bir dergidir. *Muhibbân*'ın dergi özellikleri göstermesine rağmen künyesinde “gazete” yazdığı görülmektedir.

*Muhibbân* 23 Ağustos 1326 (6 Eylül 1910) tarihli 12. sayısından sonra yayımına iki ay ara vermiştir. İkinci senenin ilk sayısını 20 Kânunuevvel 1326 (2 Ocak 1911) tarihinde çıkarıp (Kara, 2006: 34) 4 Mart 1328 (12 Mart 1912) tarihine kadar dokuz sayı daha neşreden dergi, 14 Temmuz 1334 (1918) tarihinde üçüncü yayım dönemine girmiştir (Kara, 2006: 34). Üçüncü yayım dönemi sonrasında sayı çıkartmaya devam edip etmediği bilinmemektedir.

Arapça bir kelime olarak muhib, sözlükte “sevgi duyan, sevgi besleyen, seven kimse” anlamına gelmektedir (Ayverdi, 2010: 844). Bu bağlamda Dergiye *Muhibbân* isminin verilmesi, Bektaşilerin Ehl-i Beyt muhibbi olmalarıyla ilişkilendirilmekte (Maden, 2013: 126), ayrıca siyasi manada Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar'ın Meşrutiyet muhibbi olmasıyla da irtibatlandırılmaktadır (Yolcu, 1998: 40).

*Muhibbân*'ın birinci yılının ilk iki sayısı Maba-i Hayriye ve Şürekâsı'nda, 3-8 sayıları Ruşen Matbaası'nda, 9-11 sayıları Cihan Matbaası'nda, 12. sayı ve ikinci yılın tüm sayıları Mahmûd Bey Matbaası'nda, üçüncü yılın ilk üç sayısı Matbaa-i Osmâniye'de, 4 ve 5. sayıları da Ali Şükrü Matbaası'nda basılmıştır.

*Muhibbân*'ın sahibi ve başyazarı Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar'dır. Bedevî Tekkesi dervişliği, Rifâî Kubbe Tekkesi nakipliği yanında Bektaşî babalığı da bulunan Ahmed Muhtar 1871'de İstanbul'da doğmuştur. Babası Kâdirî şeyhlerinden Miralay Hacı Osman Bey'dir (Muhibbân, 1909: 1). Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar 2 Ocak

1935 tarihinde yürürlüğe giren soyadı kanunuyla birlikte Yeğtaş soyadını almıştır. Bektaş kelimesinin Arap harfleriyle yazımı Yeğtaş'a benzediği için bu soyadı aldığı düşünülmektedir (Maden, 2013: 126).

*Muhibbân*'daki yazıların çoğu imzasızdır. İmzasız yazıların imtiyaz sahibine ait olduğu derginin başlık kılışesi altında "İmzasız makaleler sâhib-i imtiyâza aittir" ifadesiyle belirtilmektedir.

İlk iki sayıdaki yazıların tamamı Ahmed Muhtar'a aitken, üçüncü sayıdan itibaren çeşitli isimlerin *Muhibbân*'a yazılarını gönderdikleri görülmektedir. Farklı tarikatlardan dergiye yazı gönderenler; Üsküp Rifâi dergâhı Postnişini Saduddin Efendi, Tarık-i Mevleviyeden Ahmed, Tarikat-i Rifâiden Osman Fevzi, Tarık-i Uşşakiyyeden Şevki, Eşref Baba, Tarık-i Nakşiyeden Ebu'l-Adnan gibi şahsiyetlerdir. Bunlarla birlikte Rıfki Bey (Ahmed Rıfki), Şeyh Vasfi, Hafız Süleyman Cemal, Hızırzâde Rüşü, Çelebizâde Şemsi, İbrahim Edhem, Abdurrahman Receb, İbrahim Efendi, Şeyh Nâil, Özdemir, Sivas valisi Emin Bey (Mehmed Emin Yurdakul), Rıza Tevfik (Bölükbaşı) ve Baha Sait gibi isimlerin *Muhibbân*'da yazıları görülmekte, Bir Muhib ve Muhibbi'l-Hakk Bir Derviş imzalı yazılara da rastlanmaktadır.

Osmanlı gazetecilerinin çoğu kendi fikirlerini en iyi ifade edebilecekleri aracı yani basit, açık ve nüfuz eden Türkçeyi kullanmaya gayret etmişlerdir (Mardin, 2020: 170). "Bektaşî çevrelerin yayın organı olarak yayın hayatına başlayan *Muhibbân* [...]" (Taşgın, 2004: 232) da bu anlayışı benimseyerek sade Türkçe ile yayım yapmıştır. Bu bağlamda dergiye yazı gönderecek kişilerden sarih bir dil kullanmaları talep edilmiştir. *Muhibbân*'a "Açık Osmanlıca ile gönderilecek mektupların o tumturaklı makalelere daima tercih edilecek [...]" (*Muhibbân*, 1909: 24) olması özellikle belirtilmiş, akıcı ve vuzuh bir dil kullanımının ne denli önemsendiği vurgulanmıştır.

Dergide makale, şiir, deneme, eleştiri yazısı, yemek ve tatlı tarifleri, biyografi, arzuhal, mektup, yarışma ve müzik notaları, çeşitli duyuru ve haberler bulunmaktadır. Bu bağlamda tasavvuf dergisi olarak *Muhibbân*'ın renkli bir içeriğe sahip olduğu ifade edilebilir.

*Muhibbân* birinci yılın ikinci sayısında Jön Türk cemiyeti ve tarikat mensubu olarak vefat eden kişilerin fotoğrafını yayımlayacağını duyurmaktadır. Ancak bu fotoğrafların ikinci yıldan itibaren neşredilmediği görülmektedir.

Tasavvufî içeriğe sahip *Muhibbân*'da sigara kağıdından fabrika aletlerine, zirai araç ve gereçlerden mutfak araç ve gereçlerine birçok şeyin temin edilebileceği duyurularıyla birlikte yarışmalara, kitap tanıtımlarına, Bektaşî nefeslerinin notalarına, yemek tariflerine de yer verilmesi ilgi çekici olduğu kadar derginin sosyal hayata temasını da göstermektedir.

## 2. *Muhibbân* Dergisinin Sosyal Hadiselere Yaklaşımı

*Muhibbân* tasavvufi ağırlıklı bir Bektaşî dergisi olmasına rağmen dönemin sosyal hadiselerine dair yazılara yer vermiştir. Bu yazılar, dönemin hadiselerinin II. Meşrutiyet Osmanlı basınında nasıl yankılandığının anlaşılmasına olanak vermekle birlikte, bir Bektaşî dergisinin sosyal hadiselerle nasıl ve ne açıdan yaklaştığına dair çıkarım yapılmasına da imkân sağlamaktadır.

Güncel problemler, ilgi çekici olaylar, tarikat ve tekkelerdeki hadiseler, İstanbul'un mimari ve estetik dokusu, sigorta, işçi grevleri gibi birçok hadiseye değinen yazılarda yer yer II. Abdülhamid'in eleştirildiği ve Meşrutiyetin savunulduğu görülmekte, İstibdat Dönemi sonrası Meşrutiyetle birlikte karşılaşılan sosyal problemlerin hukuk temelinde çözüme kavuşturulması arzu edilmektedir.

*Muhibbân* İstanbul merkezli bir dergi olmasına rağmen ülke içindeki hadiseler kadar Osmanlı coğrafyası dışındaki hadiselerle de yer vermektedir. Genellikle din ve tarikat kardeşliği münasebetiyle ele alınan söz konusu hadiseler din hürriyeti, özgürlük, eşitlik, adalet gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir.

### 2.1. Osmanlı Devleti'nde Yaşanan Hadiseler

#### 2.1.1. Toplumsal Hadiseler

*Muhibbân*'ın düğün ve cenaze gibi içtimai hadiselerle dair yazılara yer verdiği görülmektedir. Bu yazılar *Muhibbân*'ın dönemin sosyal hadiselerine karşı tavrını göstermekle birlikte, II. Abdülhamid eleştirilerini de içermektedir. Sultan'ın baskıcı ve jurnalcı yönetiminden müşteki bulunan kesim arasında yer alan *Muhibbân*, dinî ve tasavvufi bağlamda Bektaşîliğin görmezden geldiği bir anlayışın devlet tarafından hakim kılınmasından da rahatsızlık duymakta, resmi din anlayışına uymayan Bektaşîlerin, Rafizi olarak dışlanmalarına sessiz kalmadığı görülmektedir (Işık, 2016a: 86). Buna bağlı olarak, birinci yayım döneminde Sultan'a ağır eleştirilerde bulunmuş ancak birinci yayım dönemi sonrası bu eleştiriler giderek azalmaya başlamıştır (Maden, 2016: 54).

Söz konusu eleştiriler bazen bir cenaze defni bazen de bir düğün merasimi hakkındaki yazıların satır aralarında görülebilmektedir. "Köy Düğünü" başlıklı yazıda II. Abdülhamid'in baskı, jurnal ve istibdat uygulamalarına dair eleştirilerde bulunulmaktadır:

"Köy Düğünü

Sarıyer vapur iskelesinin 5500 adım uzağında bulunan Zekeriya köyünde geçen hafta iki gece üç gün devam etmek şartıyla telefoncu Hasan onbaşının oğlunun bir köy düğünü icra olunmuştur.

'Köylülere hürriyet verilmez onlar terbiyesizdir' diye çiftçilerimize iftira atan Abdülhamid kafalıların kör olası gözleri gelip görselerdi terbiyesiz dedikleri köylülerin hala içlerinde başıboş rakı içenleri olduğunu ve binlerce kişi her yerde eğlendikleri halde acaba bir



münasebetsizlikleri oldu mu bu kadar kalabalığın istirahatı devr-i hürriyette yazılmış nezaketli ve muktedir iki jandarmanın iktidarlarına bırakılmış idi eskiden olsaydı düğün sahipleri kadar memur, davetliler kadar komiser, ahali kadar jandarma bulunur idi [...]” (Muhıbbân, 1909: 7).

“Abdülhamid kafahılar” şeklinde bir ifadeyi barındıran yazıda istibdat döneminde düğün gibi sosyal bir hadisenin dahi kontrol edilmeye çalışıldığından, düğündeki askerlerin davetlilerden fazla olduğundan bahsedilmekte, istibdata kıyasla hürriyetin gerekliliği ve güzelliği vurgulanmaktadır.

“Meşâyih-i Reis-i Sâbık Ahmed Efendi'nin Cenazesi” başlıklı yazı ise Abdülhamid tarafından Rodos'a sürgün edilen ve orada vefat eden Ahmed Efendi'nin<sup>1</sup> cenaze merasimi hakkındadır. Yazıda namaz için toplanan kalabalıktan, tabutu askerlerin taşıdığından, cenazeye gelen tarikat mensuplarından ve mevtanın defnedilmesine kadar geçen süreçten bahsedilmektedir. Sonrasında II. Abdülhamid dönemi hakkında şu şekilde bir değerlendirmede bulunulmaktadır:

“Cenaze defnolurken şeyh odasında söylediğimiz sözleri burada tekrar edelim: Merhumun kendisi değil oğullarından biri Abdülhamid zamanında...vefat etse idi cenazesini buraya getirmek şöyle dursun Ahmet efendiye olan riyasız bir muhabbetlerin derecelerini bugün cenazesinde isbât-ı vücud etmekle gösteren ve ehemmiyetli bir yükünü teşkil eden şu zevatın içinde acaba kaç merhuma gelip ‘başınız sağ olsun’ demeye cesaret edebilirdi? Hiç değil mi? Bir de şu ahaliye bakınız? Uzağa ne hacet bugün makâm-ı meşhâti ihraz eden Sâhib Molla Bey<sup>[2]</sup> Abdülhamid'in sevmediği bir zât olduğundan merhuma valideleri cenazesinde 30 kişi bile bulunmaya cesaret edememiş idi.

İşte giden zulüm işte gelen adl” (Muhıbbân, 1909: 22).

*Muhıbbân*, Sultan Abdülhamid dönemini, halkın sürekli kontrol edilmeye çalışılıp baskılandığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Düğün gibi kalabalık ortamları kontrol altında tutabilmek için çok sayıda askerin orada bulundurulması devletin baskıcı tutumuna işaret etmektedir. Abdülhamid tarafından sevilmeyen birinin cenazesine insanların çekinip katılamaması, her an bir başkası tarafından ihbar edilme endişesi, dönemin özelliklerini yansıtır niteliktedir.

Osmanlı gençlerinin askere alımları sırasında yaşanan bir hadise, *Muhıbbân*'ın dikkatini çekmiş ve buna dair bir yazı kaleme alınmıştır. Kardeşlik, huzur, sükunet gibi hisleri uyandırır nitelikteki “Güzel Söz” başlıklı yazıda, Osmanlı gençlerinin askere alımları sırasında toplanan kalabalığa farklı etnik ve dinî gruplardan kişilerin de katıldığı ifade edilmektedir. Bu kalabalığın en dikkat çekici ismi ise Haham Nesîm Efendi'dir<sup>3</sup>.

Haham Nesîm Efendi Müslüman kalabalığa “Biraderler!” şeklinde hitap etmiş, *Muhıbbân*'da bu hitaptan hoşnut olarak bir yazıya yer vermiştir: “Haham Nesîm Efendi umum ahaliye karşı orada yüksek sesle şu güzel sözleri söylemiştir:

‘Biraderler!’ Oh ne güzel kelime. Evet bu sarıklı bir Mûsevî hahamı başka başka mezhepte bulunanlara birader diye hitap ediyor.” (Muhibbân, 1909: 23).

Yazının devamında Yahudiler ve Müslümanlar üzerinden kardeşlik, birlik ve beraberlik mesajları verilmektedir. *Muhibbân*’ın Sünnilik ve Alevilik arasında da tıpkı Yahudi hahamı ve Müslümanlar arasında yaşanan hadise gibi bir hoşgörü ve sükunet ortamını arzulandığı anlaşılmaktadır.

İstanbul’da çıkan bir yangında içinde çok sayıda tekkenin de olduğu birçok yapı yok olmuş, *Muhibbân*’da bu hadiseye dair bir yazıya yer vermiştir. Yazıda yanan tekkelerin mevkileri ve isimleri belirtilmektedir. “Son İstanbul Harikinden Muhterik Olan Tekâyadan Hatırlayabildiklerimiz” başlıklı yazıda ismi verilen tekkelerden bazıları şunlardır: “Küçük Mustafa Paşa’da tarik-i Rıfâ’iyeden Kara Sarıklı Dergâhı Şeyhi Şevket Efendi evkâfdan ta’âmiyeli, Müfik Hamamı’nda Rıfâ’iyeden Râşid Efendi dergâhı ta’âmiyeli, tarik-i Rıfâ’iyeden Kubbe dergâhı Şeyhi Haydar Efendi ta’âmiyeli [...]” (Muhibbân, 1918: 8).

İstanbul’un tarih boyunca başına gelen ve birçok ahşap yapının yok olmasına neden olan yangınlardan sonra izleri silinen tekkelerin yerlerinin belirtmesi oldukça önemlidir. Bu yazıda ismi ve mevkisi belirtilen 26 tekke muhtemelen 1918 Cıbalı-Altımermer yangınında yok olan 7500 yapı arasında olmalıdır.

*Muhibbân* sosyal hadiseleri duyururken “Gönüllü İraniler” yazısında olduğu gibi farklı gazetelerden iktibaslar yapma yoluna da gitmiştir. *İkdâm* gazetesinden aktarılan söz konusu yazıda İran tebaasından kahveci esnafı Yusuf Ağa’nın Girit meselesinden dolayı bir savaş çıkması durumunda “[...] rüfekasından bin nefer İranlı gönüllü ile harbe iştirake aralarında karar verdikleri [...]” (Muhibbân, 1910: 87) belirtilmekte Yusuf Ağa ve arkadaşlarına bu davranışlarından ötürü teşekkür edilmektedir.

Başka dergilerden alınan bir diğer yazı ise Japon Yamaoka<sup>4</sup> ile ilgilidir. İhtida eden Ömer Yamaoka, hac farızasını yerine getirdikten sonra bir süreliğine İstanbul’a gelmiş, Cemiyet-i İlmîyye-i İslamiyye’nin kendisi için düzenlediği çay ziyafetinde bir konuşma yapmıştır. *Beyânü’l-Hakk* dergisinde yer verilen bu hadise (Beyânü’l-Hakk, 1910 :1088-1090), *Muhibbân*’ın da dikkatini çekmiş ve önemine binaen iktibas edilmiştir.

“Din-i Mübin-i Ahmedîyi kabul ile ravza-i mutahharaya yüz sürmeye muvaffak olmuş olan Japonyalı Yamaoka nam zatın bu sene Hicaz’dan avdetinde makam-ı hilâfeti ziyaret etmişlerdir...Hacı Ömer Yamaoka Efendi namını taşıyan bu zatın söylediği sözlerin tercemesi Beyânü’l-Hakk gazetesinde görülmüş olmakla ehemmiyetine binâen Muhibbân’a dercini münasip gördük.” (Muhibbân, 1910: 50).

Ömer Yamaoka’nın İngilizce konuşmasının tercüme edilerek yayımlandığı kısmında, Hıristiyan misyonerlerin Japonya’da çalışmalarını sürdürerek, Japonları istikrarsızlaştırmak suretiyle kendilerine bağımlı hale getirmelerinden bahsedilmektedir:

“[...] bizim medeniyet-i hâzıraya karşı olan temayülümüzden istifade maksadıyla Avrupa'dan birçok misyonerler geldi. İbtidâ zan olundu ki bu misyonerler milletimize yeni bir ruh, yeni bir hayat verecekler fakat bir müddet geçip de bu tohumlar filizlenmeğe başlayınca ricâl-i milletimiz gördüler ki bunun neticesi vahim çünkü ahâlimizin ahvâl-ı rûhiyyesi değişmeğe, tuhaf bir şekil almaya başladı...para vasıtasıyla memleketimizde entrikalar çevirmeğe başladılar. Nihayet anlaşıldı ki...bizim terakkimizi arzu etmiyorlar. Bize berhayat-ı nev bahş etmek için değil belki bizim milliyetimizi mahvederek bizi kendilerine esir etmek için gelmişler.” (Muhıbbân, 1910: 51).

İslam'ın, Japonların fitratına uygun bir din olduğunu ifade eden Ömer Yamoka, İstanbul'da gördüğü ilgiden hoşnut olduğunu belirtmiş, konuşmasını Müslümanların Japon kardeşlerini unutmamalarını ve onlara dua etmelerini isteyerek tamamlamıştır.

*Muhıbbân* din kardeşliğine önem veren, Müslümanların güçlü olmalarını arzu eden bir fikir yapısına sahiptir. Bu bakımdan Ömer Yamaoka'nın hac dönüşü İstanbul'a gelmesi ve yaptığı konuşma ülkedeki diğer gazeteler gibi *Muhıbbân*'ın da ilgisini çekmiştir.

*Muhıbbân* sosyal hadiselere duyarlı olduğu kadar İstanbul'un mimari ve estetik dokusunun korunması konusunda da hassastır. Bu nedenle İstanbul'da şehir içine cenaze defnedilmesinin istibdat yıllarından beri yasak olmasını desteklemektedir. Bu yasağın kırk küsur yıldan beri var olmasına rağmen istibdat döneminde şehir içindeki Taksim Cihangir Camii Mezarlığı'na sadece yedi sekiz kişinin defnedildiğini belirtmekte, bununla birlikte “Meşrutiyetin şu son on beş gün zarfında iki cenaze defnolunmuştur.” (Muhıbbân, 1911: 118) ifadesiyle tepkisini göstermektedir. Mezarlıkların mahalle aralarında olmasının önüne geçilmesinin memleket adına büyük bir hizmet olacağını belirten *Muhıbbân* “[...] her zengin kendi mahallesine gömülür [...] ise biz kabil değil medeni memleketlerde gördüğümüz temizlikte umumi bir kabristana malik olamayız.” (Muhıbbân, 1911: 118) diyerek mezarlıkların yerleşim yerleri dışında olmasını ve bu bağlamda bir şehir planlamasının yapılmasını arzu etmektedir.

### 2.1.1.1. Grev Meselesi

Kavram olarak işçilerin örgütlü biçimde işverenlerden duydukları rahatsızlığı ya da herhangi bir talebi zorlanmak adına topluca işi bırakmaları, üretimi aksatmaları ya da tamamen durdurmaları (Kümbül, 2012: 113) olan grev her ne kadar sanayi devrimiyle yaygınlık kazansa da tarih boyunca var olan bir olgudur (Doğan, 2018: 266). Bununla birlikte grev Osmanlı'da sanayileşememe, işçi sınıfının belirgin olmayışı, devletin olumsuz tutumu gibi nedenlerle, Batıya kıyasla 1908 gibi geç bir tarihe kadar bireysel birkaç örneği dışında olmamıştır (Yıldırım, 2011: 152). Tarihsel süreç içerisinde Osmanlı'da yaşanıp grev tanımlamasına uyan 1473 yılındaki hadisede, seramik işçileri saraydan çalışma şartlarının düzeltilmesini talep etmişler, aksi durumda çalışmayacaklarını ifade etmişlerdir (Aktaran Doğan, 2018: 266). XX. yüzyıl başlarında işçilerinin greve giderek hak talebinde bulunmalarının Osmanlı basınında yer aldığı görülmektedir.

Bu bağlamda *Muhibbân*, Osmanlı'daki cankurtaranlara dair yedi sayı boyunca "Tahlisiye Meselesi" başlıklı bir yazı dizisine yer vermiştir. Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar; cankurtaranları, henüz ilacı bulunamamış hastalıkları önlemeye çalışan tabipler ve binlerce insanın ölümüne neden olan savaşların önüne geçen hukukçulardan sonra, insanlığa en çok fayda sağlayan üçüncü meslek grubu olarak görmektedir (Muhibbân, 1909: 5).

Fırtınadan zarar gören gemilerdeki yüzme bilmeyen, boğulma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan insanları kurtarmakla görevli olan cankurtaranların, II. Meşrutiyet yıllarının iş hayatındaki adaletsizlik ve ağır çalışma şartları sebebiyle grev yapmaları, bu yazı dizisinin konusunu oluşturmaktadır.

Kendilerine görev yükümlülükleri dışındaki işlerin yaptırıldığı cankurtaranlar, Avrupa ülkelerindeki gibi bir çalışma nizamnamesi oluşturulması ve bu çerçevede cankurtaranların görevleri dışındaki işlerin kendilerine yaptırılmamasını istemektedirler. Bu isteklerini meşrulaştırmak, hükümete ve kamuoyuna duyurabilmek için başlarındaki İngiliz muallimin namaz kılmalarına engel olduğu, bu muallimin derhal emekli edilmesi gerektiği, aksi taktirde tahlisiye hademelerinin görevlerini bırakacaklarını bildirmeleri gibi oldukça elverişli bir yöntemi seçmişlerdir.

İngiliz muallimin emekli edilmeyeceği ve gerekirse grevi örgütleyen Rumeli cankurtaranlarından 7, Anadolu cankurtaranlarından 11 kişinin işten çıkarılacağı bilgisi *Muhibbân*'ın başyazarı Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar'a ulaştığında, o bu şekilde bir işçi çıkarımının ancak Abdülhamid döneminde olabileceğini, Meşrutiyet devrinde bu tür bir uygulamanın olamayacağını ifade etmektedir:

"[...] senin cankurtaranlar koğuşlarını terk edeceklerini söylüyorlarmış. Münasebetsizlikleri gittikçe ziyadeleşiyor imiş... 'Rumeli ciheti hademesinden yedi Anadolu hademesinden on bir kişinin bir yara vermeden tard edilmelerine mecburiyet hasıl olmuş.' diye fenâ bir havadis verdi. Bu hal Abdülhamid devrinde olur idi. Tahkikat icrâ olunmadan böyle bir şeye karar vermek meşrutiyete muvâfık değildir dedim [...]" (Muhibbân, 1909: 15).

Osmanlı'daki işçi grevlerinin sonlandırılmasında nasihat heyetlerinin genellikle olumlu etkileri olduğu ifade edilmektedir (Doğan, 2018: 277). Bu bağlamda Ahmed Muhtar da tahlisiye hademeleriyle konuşmak ve bir nevi arabuluculuk yapmak için Dahiliye Nazırı Talat Paşa tarafından görevlendirilmiş, hukukçu Kâtibzâde Nâzif Bey'le birlikte, İstanbul'daki cankurtaranlarla görüşmüştür. Ahmed Muhtar'ın düşüncesi işçi çıkarımına engel olmak, aynı zamanda İngiliz muallimin emekli edilmesine de mâni olmaktır. Bu düşüncesini "[...] ya bu kadar senelik İngiliz muallimi idareden çıkartıp 'Türkler hürriyete layık değildir' sözünü dosta, düşmana söylettirmeye bâdî olacak veyahut mutaassıp bir iki kişinin hareketiyle on dört hademeyi tard edip birçoklarının ekmeğine mâni olacak [...]" (Muhibbân, 1910: 46) şeklinde ifade etmektedir.

Cankurtaranların ağır çalışma şartları altında ezilmeleri, görev tanımları dışındaki taş taşıma, odun nakletme, hamallık gibi işlerde çalıştırılmaları bu sebeple greve gitmeleri Ahmed Muhtar tarafından bir bakıma desteklenmektedir.

“Bunlara taş taşıtmak odun naklettirmek, arkası olan birisinin vazifesini iltiması olmayan hademeye yükletmek nihayet uşaklığa hamallığa varıncaya kadar yaptırmak pek kolaydır. Zira bunları menedecek yani hademeden birisinin ‘benim vazifem tahlisiye vazifesidir hamallık değildir’ demeye cesaret edecek ortada nizamname bu kadar. Bu halde hademenin şikâyetleri pek haklıdır.” (Muhıbbân, 1909: 16).

Ancak Ahmed Muhtar, tahlisiye hademelerinin grev yapmadan önce gerekli yerlere müracaatta bulunarak, çalışma şartlarının yasal düzenlemeye göre yapılmasını talep etmelerini düşünmekte, kısaca II. Abdülhamid aleyhtarı ve bir Meşrutiyet muhibbi olarak her şeyin hukukla ve meclisle çözülmesi gerektiğini savunmaktadır:

“Şimdi evvelâ tahlisiyelere fikirlerinden vazgeçirtmek ba’dehu istediklerini anlayıp makul yani kanuni olan kısımlarından mürettep bir istirahatnâme kaleme almaktır... Meclis-i Meb’ûsanda Ta’til-i Eşgâl Nizamnâmesi<sup>[5]</sup> yapılmak üzeredir. Mezkûr nizamname mucibince müstahdemin evvela tekâüdlükleriyle kendi haklarına müteallik olan şikâyetlerini evvela bir vekil tayin edip merciine bildirirler... bir istirahatnâme yaparız. Merciiine teslim ederiz. Bir iki ay sabrederiz. Elbette o zamana kadar ya bir tahlisiye nizamnamesi yapıp bunları hamallıktan kurtarırlar veyahut iradesi çıkmış olacak tatil işgal nizamnamesine müracaat etmeyi hademeyi mecbur ederler. İster hademe yerlerini terk etsin ister etmesin. Orasını hükümet düşünsün biz hal-i hazırı muhafaza eder isek şayan-ı tebrikiz.” (Muhıbbân, 1909: 17).

Greve katılan ya da grevi örgütleyen işçilerin, II. Meşrutiyet döneminde zaman zaman adli kovuşturmayaya tabi tutulduğu belirtilmekte (Doğan, 2018: 278), Ahmed Muhtar ve grevdeki tahlisiye hademeleri arasındaki görüşmelerde de cankurtaranların bu endişeyi taşıdıkları anlaşılmaktadır. Cankurtaran, Meşrutiyetin Osmanlı’ya fayda sağlamayacağını, tahlisiye hademelerinin hukuka sığınarak hak talep etmelerinin ve grev yapmalarının kendi hayatlarıyla oynamak olduğunu, Meşrutiyete rağmen bu hadiseye önyak olan bazı cankurtaranların idam edileceğini ve grevin bu şekilde bastırılacağını ifade ederken, Ahmed Muhtar “[...] hüsn-i merâk etme bu nizamname elde iken sizin hakkınızı meydana koymaya çalışacağım meşrutiyet devam ettikçe kanunen nereye başvurması lazım gelirse gideceğim.” (Muhıbbân, 1910: 78) diyerek Meşrutiyete ve hukuka olan inancını ifade etmektedir.

Meşrutiyet hükümeti tarafından arabuluculuk göreviyle cankurtaranlarla görüşen Ahmed Muhtar, bu hadisede arada kalmış gibi görünmektedir. Zira o, işçilerin işten çıkarılmalarından yana olmamakla birlikte, işçilerin taleplerinden birisi olan İngiliz muallimin emekli edilmesine de razı değildir. Cankurtaranların taleplerini hukuken geçerli olacak şekilde hükümete sunmalarına, meselenin de mecliste çözülmesi gerektiğine inanmaktadır.

### 2.1.1.2. Osmanlı Devleti’nde Sigorta

Müslüman Osmanlı toplumunda, sigortacılık faaliyetleri dini yaklaşımlar dolayısıyla Avrupa’ya göre daha geç bir zamanda, XIX. yüzyılın ikinci yarısında yaygınlaşmaya başlamıştır (Kamilçebe, 2012: 105). Yabancı ülkelerle yapılan

ticaretlerin ve yabancı tüccarların, Osmanlı coğrafyasındaki ticaretlerini güvence altına almak istemeleri, sigortanın yaygınlaşmasına olanak sağlamıştır (Kahya, 2017: 100).

Fukaha, sigorta yaptırmanın caiz olmadığı yönünde fetvalar vermiş ancak 1870 yılında çıkan İstanbul'daki Pera yangını sonrası Şeyhülislam sigortaya cevaz vermiştir (Kamilçelevi, 2012: 108). Ancak bu cevaz, sigortanın caiz olup olmadığı yönündeki görüş farklılıklarının önünü kesememiş görünmektedir.

1910'a gelindiğinde Edirne'deki bazı değerli yapıların Evkaf Nezareti tarafından sigortalatılması fikri gündeme gelmiş, bunun üzerine sigortanın dini boyutu Bâb-ı Meşihat'a sorulmuş, dinen caiz olmayacağı cevabı alınmıştır. Bu fetva üzerine Gülşenî tarikatına bağlı Binbaşı Doktor Ahmed Bey, *Muhibbân* idarehanesine gelip Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar'la sigorta hakkındaki düşüncelerini paylaşmış, bu konuşma daha sonra dergide yayımlanmıştır. Söz konusu fetva üzerine Doktor Ahmed Bey, Hz. Peygamber'in devesini salıp Allah'a tevekkül ettiğini söyleyen bedeviye "Onu bağla öyle tevekkül et" dediğini hatırlatarak, sigorta yaptırmanın bir nevi tedbir olduğunu, şayet Hz. Peygamber döneminde "[...] sigorta mu'âmelelerine vücud verecek ahval mevcut değildi eğer bugünkü ahval mevcut olsaydı peygamberimiz sallallahu aleyhi vesellem efendimiz hazretleri sigorta mu'âmelesini mutlaka sünnet kılardı." (Muhibbân, 1910: 76) diyerek Bâb-ı Meşihat'ın sigortaya cevaz vermeyen fetvasına tepki göstermektedir.

Sosyal hayatın getirdiği risklere karşı bir tedbir olarak uygulanan sigortaya muhtemelen sıcak bakan Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar da bu hadiseyi dergisine taşıyarak Doktor Ahmed Bey'in düşüncesini desteklemektedir.

### 2.1.2. Matbuata Dair Hadiseler

II. Abdülhamid'in eleştirildiği yönlerden birisi istibdat ve sansür uygulamasıdır. *Muhibbân* bu uygulamaları hemen her fırsatta dile getirerek sabık yönetimi tenkit etmiştir.

Hürriyet, adalet ve müsavat kavramlarından destek alarak ortaya çıkan Meşrutiyet yönetimi de 1909'da bir nevi sansür uygulaması olan 37 maddelik Matbuat Nizamnâmesi'ni çıkararak, II. Meşrutiyet'in ilanından 31 Mart Vakası'na kadar yaklaşık sekiz ay süren basın hürriyetini ortadan kaldırmıştır (Mazıcı, 1996: 137).

II. Abdülhamid'in istibdat uygulamalarına benzer bir uygulama olan Matbuat Nizamnâmesi hususunda, *Muhibbân*'ın Meşrutiyet yönetimini II. Abdülhamid kadar eleştirmediği, aksine Nizamnâmenin halkın her habere inanmasından dolayı halkı korumak adına çıkarıldığını, bunun bir sansür olmadığını ifade etmeye çalışmıştır:

"Ahalimizin bazılarının düşünmemeliklerinden yani her okuduklarına kitapta yeri var diyerek inanmalarından mübalağacı olup habbeyi kubbe yapmalarından ve her işittikleri yalanlara çocuk gibi inandıklarından dolayı gazetecilerimizin başka hür memleketlerdeki gazeteler gibi her olur olmaz şeyleri yazmamaları için hükümet bir 'Matbûat Nizamnâmesi' yapıp iradesini çıkarmaya mecbur olmuştur." (Muhibbân, 1909: 17).

Bu havadisin verilmiş tarzı, *Muhibbân*'ın mevcut yönetimi savunma ya da bir çıkar gözetme ihtiyacından ileri geldiğini düşündürmekle birlikte, Meşrutiyet yönetiminin aslında kötü bir şey yapmadığını, Matbuat Nizamnâmesi'nin halkın iyiliği adına düzenlenen bir uygulama olduğunu anlatarak yönetime yaranmak istemesiyle de ilişkilendirilebilir.

1909 Matbuat Nizamnâmesi'nin bazı maddeleri siyasi etkenler sebebiyle farklı yıllarda sekiz defa değiştirilmiştir (Mazıcı, 1996: 137). Nizamnâmeye 1912 yılında yapılan düzenlemede gazete imtiyazı almak isteyenler için depozito şartı (Özkorkut, 2002: 78), imtiyaz sahiplerinde 25 yaş, yedi yıllık idadi veya yüksek öğrenim görme şartı getirilmiştir (Mazıcı, 1996: 137). Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar da yazısında meşguliyetlerinden ötürü *Muhibbân*'ı bir süreliğine tatil ettiğini ancak söz konusu nizamnâmenin depozito şartından dolayı alelacele bir sayıyı neşrettiğini ifade etmektedir:

“Meşguliyetim çok ve dağınık olmasıyla beraber bütün bütün yalnız kaldığımdan ‘Muhibban’ı muvakkaten tatil etmiş idim. Beş on sahifelik bir şey kalmış olan bütçemi abonelerime verdikten sonra istediğim bir şekilde bilmek esbabını temin etmeden kabil değil, neşretmeyecek idim... İş bu merkezde iken ortaya bir yeni matbuat nizamnamesi bombası atıldı. Bundan sonra yeniden gazete çıkarana ile tatil etmiş de tekrar neşre başlamak isteyenlerin evvela hükümete 500 Osmanlı lirası vermeğe mecbur olacakları kararı haberi alındı... Lakin duracak zaman değil, hemen bir nüshanın neşri lazım geldi.” (Muhibbân, 1912: 163).

Söz konusu nizamnâme çoğu dergi ve gazete sahibini rahatsız etmiş, “istibdat”, “helak”, “mevcudiyetimize darbe” gibi söylentiler çıkmaya başlamıştır: “Hükümetin bu kararı, iki nihayet üç gazeteci müstesna olmak şartıyla diğerlerini memnun etmedi. Hele bazıları, Meşrutiyette meydana çıkan kelimeleri, cümleleri sarfa başladı. İstibdat, helak, mevcudiyetimize darbe gibi mer’iyeler işitildi [...]” (Muhibbân, 1912: 163).

*Muhibbân*'da bu nizamnâmeden zarar gördüğünü belirtmekle birlikte karardan memnun olduğunu şu sözlere ifade etmektedir: “Bu karardan en ziyade mutazarrır ve müteessif olduğumuz halde vatanın selametini, hükümetin bu kararında gördüğümüzden yine memnun bulunuyoruz [...]” (Muhibbân, 1912: 164).

*Muhibbân*, devleti II. Abdülhamid dönemindeyken ölüm yatağında yatan, II. Meşrutiyetle birlikte silkelenip ayağa kalkan ancak yine de yorgun ve yıpranmış olduğu şeklinde tasvir etmekte; hükümetin en ufak bir gürültüye dahi tahammülünün bulunmadığını, sükunete ihtiyacı olduğunu ifade etmektedir: “Şimdi elhamdülillah, bilâ tehlike yatmakta olan hastamız, kendisini dinlemekte bulunan hükümetimiz en ziyade istirahatate muhtaçtır. Ufak bir gürültü, hatta kuvvetli bir ses kendisinin sarsılmasına zafiyetine sebep vereceğine şüphe yoktur.” (Muhibbân, 1912: 164).

Böyle bir tasvirden sonra devletin menfaati için sükunetin sağlanmasının gerekli olduğunu düşünen *Muhibbân*, bu bağlamda matbuat nizamnâmesine olumlu

yaklaşmaktadır: “Bu sebepten elinde hiç olmazsa bir idâdî tahsîl olmayanlara gazete imtiyazı vermemek ve hatta te’minât-ı nakdiyede aramak, hele şu sırada pek de muvâfik olacağı itikadındayım.” (Muhibbân, 1912: 164).

II. Abdülhamid’i en çok istibdat uygulamaları sebebiyle eleştiren *Muhibbân*, Meşrutiyet yönetimini huzur ve sükunete ihtiyacı olan bir yönetim olarak tasvir etmekte, basına uygulanan sansürü meşru göstermeye çalışmaktadır.

### 2.1.3. Ekonomi Temelli Hadiseler

*Muhibbân*’ın, dönemin sosyal hadiselerine dair yer verdiği yazıları arasında, Meşrutiyet yönetimine talepte buldukları dikkat çekmektedir. Bu bağlamda iktisadi bir hassasiyetle yazılan “Konserve” başlıklı yazısında *Muhibbân*, Meşrutiyet hükümetinin ayda 90-95 bin kuruş karşılığında Mısır ve Avrupa’ya tıp, resim, eczacılık ve tüccarlık gibi alanlarda eğitim görmek üzere öğrenciler göndereceğinden, bu durumun oldukça maliyetli olup pek fazla getirisinin olmayacağından bahsetmektedir. Hükümete ricada bulunarak yurt dışına gidecek öğrenci kontenjanını azaltıp elde kalacak parayla Avrupa’dan konserve yapımının öğrenilmesi ve konserve fabrikalarının açılmasını istemektedir:

“Şevketli hükümetimizden bir istirhamımız vardır: Bu gideceklerden hiç olmazsa dört efendi eksik yollayın da bunlardan kalacak parayla Avrupa’nın en meşhur sebzevât-ı kurudan, taze saklayan, koyun ve balık etlerini tenekeler içinde senelerce muhafaza eden fabrikalarına birkaç kişi gönderip bu sanatları öğrensin.” (Muhibbân, 1909: 4).

*Muhibbân* II. Abdülhamid’in baskıcı yönetimi sonrası Meşrutiyet dönemiyle birlikte devletin istikrar kazanacağı, toparlanacağı ümidini taşımakta ve bu ümidini de çeşitli şekillerde ifade etmektedir. Bu nedenle ülkeye eczacı, doktor, tüccar ve ressam gibi uzun vadede fayda sağlayacak “yatırımlardan” çok, kısa vadede fayda sağlayacağını düşündüğü, ekonomik anlamda da devleti rahatlatacağını ifade ettiği konserve imalatı teklifini sunmaktadır. Söz konusu yazının devamında konservenin faydalarından, savaş günlerinde yurt dışından ithal etmeye gerek kalınmayacağından bahsetmektedir:

“Bir muharebe olursa millet artık sebep-i iftihân olan askerinin sade su ile beslenmesine razı olamayacağından harbiye nezâreti ecebi devletlerin yaptığı gibi milyonlarca konserve et kutularını depolarında hâzır buldurmağa mecbur olacaktır ki bir okka sığır etinin bahası bir mecdiye olan Avrupa’ya ısmarlamaktan elbette bu adamların marifetlerine müracaatları müreccedir.” (Muhibbân, 1909: 4).

Kendisi de konserve üretimi yapan bir kişi olarak Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar, dergisinin ikinci yılında askerler için bir konserve fabrikasının kurulacağı haberini aldığını belirtmektedir: “Haber aldığımızı göre cihet-i askeriye için bir konserve fabrikasının te’sisi taht-ı karara alınmıştır.” (Muhibbân, 1911: 157).



Bu yazıda imal ettiği konservelelerden, konserve fabrikasına dair hükümetle olan temaslarından ve konservenin faydalarından bahsetmekte, fabrikanın kısa zamanda kurulması yönündeki isteğini “Cenâb-ı Hak şu askerî konserve fabrikasının ikmâlini ve tez vakitte bize göstersiz amîn.” (Muhıbbân, 1911: 160) sözleriyle ifade etmektedir.

#### 2.1.4. Eğitime Dair Hadiseler

İstibdat dönemini hemen her fırsatta eleştiren *Muhıbbân*, hürriyet, adalet, müsavvat kavramlarını canlı tutmuş ve hukukun herkese lazım olduğunu sayılarında ifade etmeye çalışmıştır. Osmanlı Askerî Mahkemelerinde Batılı manada hukuk eğitiminin gerekliliğinden bahsederek, askerî mahkemelerde görev yapan zabıt ve paşaların hukuk eğitimi alacakları haberini coşkulu şekilde ifade etmektedir: “Dîvân-ı Harbiye’de yani askerlerin mahkemelerinde bulunan zabıt ve paşaların ‘ilm-i hukûk’ bilmeleri fevkalâde lazım olduğundan [...] bu seneden itibaren yirmi kadar zabıt efendilerin İstanbul’daki hukuk mektebine devam edip hukukşinâs olmaları [...] sevinçle işitilmiştir.” (Muhıbbân, 1909: 17).

*Muhıbbân* tarafından bu hadisenin “sevinçle” karşılanması Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar’ın kişiliğiyle ilgili olmalıdır. Zira o, hukukçuları binlerce insanın ölümüne neden olan savaşların önüne geçen kişiler olarak nitelendirmekte (Muhıbbân, 1909: 5), hemen her fırsatta hukukun ve hukukçunun önemini ifade etmektedir.

*Muhıbbân*’ın Alevi-Bektaşî geleneğın hassasiyetleriyle dönemin hadiselerine yaklaştığı görülmektedir. Farklı olaylara dair çeşitli nezaretlere arzuhallerin yazılması ve bunların *Muhıbbân*’ın sayılarında yer alarak topluma gösterilmek istenmesi, bir nevi Bektaşîlik savunusu olarak anlaşılabilir. Bu bağlamda “Cemiyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye’ye” başlıklı yazı ve söz konusu cemiyete yazılan arzuhal dikkat çekmektedir.

Cemiyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye 1873 tarihinde yetim ve öksüz Müslüman çocukların eğitimi için Dârüşşafaka’yı kurmuştur. Cemiyet, kurumun müfredatında dini eğitimle birlikte pozitif bilimlere de yer vermiştir. Eğitim öğretimle ilgili olarak ise telif ve tercüme faaliyetlerinde bulunmuş, hazırlanan eserler Dârüşşafaka’da ve Osmanlı’daki resmi mekteplerde okutulmuştur (Ayhan ve Maviş, 1994: 7).

Cemiyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye, Dârüşşafaka’da ve Osmanlı mekteplerinde okutulması için yeni bir ilmihal kitabı hazırlamayı planlamaktadır (Muhıbbân, 1910: 75). Bu hadisenin haber alınması üzerine *Muhıbbân*, o ana kadar hazırlanan ve mekteplerde okutulan ilmihal kitaplarının hiç birisinde Ehl-i Beyt’e muhabbet beslemenin farzîyetine dair bir ifadenin yer almadığını belirtmektedir:

“Malûm-ı âlileridir, ki bu ana kadar tertîb ve tab’edilen “ilm-i hâl” kitablarında ruhü’l-vücûd-ı kâ’inât, mecmû’a-i mehâmed-i mükevvenât hazret-i Fahr-i Âlem sallallahu aleyhi ve âlihi vesellem efendimizin “ehl-i beyt” kirâmına muhabbet her mü’min-i muvahhid için farz olduğuna dâ’ir sarâhat değil, hatta imâ ve işaret suretiyle olsun bir şey yazılmamış, o ciheti noksan bırakılmışdır.” (Muhıbbân, 1910: 75).

Yazılması planlanan ilmihal kitabı hakkında Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar, Cemiyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye'nin yöneticileriyle temasa geçmiş ve bunu dergisinde yayınlamıştır. Yazdığı arzuhalde Ehl-i Beyt sevgisinin dinî boyutunun da yeni yazılacak ilmihalde belirtilmesini şu şekilde talep etmektedir:

“Muhibbân

Heyet-i Tedrisiyye-i İslamiyye Azasından Posta ve Telgraf Nezareti Fen Kalemî Müdürlü Muallim Emin Bey'e

Bu mesele için iki ay evvel telgrafhaneye gelip size müracaat etmiş idim sözüme o kadar ehemmiyet vermediğinizi zannedirim. Herkes meşrutiyetin ne olduğunu bildiği halde sabırlı olamaz...Emin Bey sizin vicdan, iman ve iktidarınızdan eminiz sizden ricamız azim evlâd-ı rasûle muhabbet şer'an caiz ise yazacağınız ilmihal kitabına dercediniz. Değil ise yazmayınız. Biz de anlayalım efendim.” (Muhibbân, 1910: 76).

Bu dilekçe, akıllara Türkiye'nin yakın geçmişinde vuku bulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında Alevilik konusuna yer verilmesi ya da Aleviliğin seçmeli ders olarak okutulması talebini getirmektedir<sup>6</sup>.

Osmanlı'nın Sünni ağırlıklı toplumunda Alevi-Bektaşî bireylerin kendi haklarını aramaları, Ehl-i Beyt sevgisi üzerinden yürütülmüştür. Bu çabanın sonuç verip vermediği bir yana, günümüz Alevilerinin durumunun söz konusu dönem Sünni Türk toplumundaki Alevi-Bektaşîlerin durumlarından pek farklılık göstermediği anlaşılmaktadır.

### 2.1.5. Tekke ve Tarikatlarla İlgili Hadiseler

*Muhibbân* tasavvufi dergi olması hasebiyle, sayılarında tekkeler, tarikatlar ya da tarikat mensuplarıyla ilgili hadiselerle yer vermiştir.

*Muhibbân* diğer tarikatların şeyhlerinin vefat haberlerini de duyurarak taziyelerde bulunmuş, sayılarında; Sarmaşık Dergâh-ı Şerifi şeyhi Nuri Efendi'nin<sup>7</sup> vefatı, Basra Müftüsü Tahâ Efendi'nin vefatı, Tarik-i Şemsiyye dergâhı postnişini Kasım Efendi'nin vefatı gibi haberlere sıkça yer vermiştir.

Tekkeler ve tarikat şeyhlerinin vefat haberleri dışında, *Muhibbân*'da yer alan önemli hadiseler arasında Osmanlı'daki tarikatları tek bir çatı altında toplayarak birbirleriyle olan bağlarını güçlendirme, maddi ve manevi anlamda birliktelik sağlama gibi amaçları olan bir cemiyet kurma çabası da vardır.

Söz konusu amaçlar doğrultusunda kurulmak istenen ilk cemiyet; Şeyh Nâilî Efendi'nin oluşturmak istediği Cemiyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye'dir (Gündoğdu, 2001: 293). *Muhibbân*'ın, birinci sayısının kapağında fotoğrafına yer verdiği Şeyh Nâilî Efendi'nin vefatı söz konusu cemiyetin kuruluşunu kesintiye uğratsa da *Muhibbân* cemiyetin kurulmasına ilişkin çabaları sürdürmüş, sayılarında Cemiyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye'ye dair yazılara yer vermiştir.

Cemiyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye'nin amaçları arasında tekkelerin ve tarikat mensuplarının toplum nazarındaki olumsuz imajını düzeltmek de vardır. Bunu yapabilmek için öncelikle tekkenin asıl işlevinin anlatılması hatta ispat edilmesi gerektiği belirtilmektedir:

“Tekkeleri birer tembelhane, dervişleri işsiz güçsüz ve adeta cemiyet-i beşeriyetçe muzır birer müteharrik heykel addedenler pek çoktur. Bunlara bu fikirlerinin adem-i ispatını, tekkelerin birer tembelhane olmayıp belki mükemmel birer derslane olduğunu, dervişlerde o dersanelerin şâkirdan-ı zî ârifânı bulunduğunu, o dersanelerde -umumi bir tabirle- herkese kabiliyetine, istidadına göre şeriat, tarikat, hakikat dersleri verildiğini, âdâb-ı İslamiye ve insaniye talim ve telkin edildiğini anlatmak, ispat etmek zamanı gelmiştir.” (Muhıbbân, 1910: 74).

*Muhıbbân*'ın sarf ettiği çaba sonuçsuz kalarak Cemiyet-i Sufiyye-i İttihadiyye kurulamamış, *Muhıbbân*'ın devletin resmi din anlayışı çerçevesinde faaliyet göstermekle itham ettiği Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin riyasetindeki Cemiyet-i Sûfiye ise kurulmuştur.

Tarikatların içinde buldukları durgunluğa karşı bir çözüm üretme çabası olarak da yorumlanabilecek cemiyet kurma faaliyetleri, bazı karışıklıkları da beraberinde getirmiştir. Cemiyet-i Sûfiye'nin yayın organı olan *Tasavvuf* dergisiyle (Kara, 1993: 335), *Muhıbbân* arasında yaşanan gerginlikler dergilerin yayınlarına yansımış, *Tasavvuf* dergisi, Cemiyet-i Sûfiye'nin başkanı Musa Kazım Efendi'yi takdir ve tebrik ederken (Gündoğdu, 2001: 296), *Muhıbbân* aksi sözler söylemiştir:

“Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin cemiyet-i sûfiye reisi olmasının bir manası yoktur. Yahut pek gizli bir sebebi vardır. Kendileri cümlemin az çok bildiği bir zattır. Tarikinde mutaassıptır. Kaba süfidir, tekkelerde sallanarak, dönerek edilen ibadetlerin aleyhindedir. Bunun için elinden gelse kıyamî dergâhların hepsini kapar, cümlesini birer medrese yapar.” (Muhıbbân, 1911: 141).

Bektaşî dergisi olarak *Muhıbbân*, daha özgür ve resmi din anlayışı çerçevesiyle sınırlandırılmamış bir cemiyet arzu etmektedir. Bu bağlamda devletin din anlayışına uygun faaliyet gösteren Cemiyet-i Sûfiye'ye, *Tasavvuf* dergisine ve cemiyetin reisi Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'ye tepki göstermiştir. *Muhıbbân*'ın bu tepkiyi göstermesinin altında, Cemiyet-i Sûfiye çatısı altında toplanan diğer tarikat şeyhlerinin, süreç içerisinde siyasi ve politik bir güç elde etmelerinden, olası durumun Bektaşîlik gibi gayri müteşerri kabul edilen tarikatların aleyhine sonuçlar doğurabileceğinden duyulan endişenin de etkisi olmalıdır (Işık, 2016b: 403).

*Muhıbbân*, yazılarında tekkelerin toplumsal faydalarına işaret ederek dergahların üzerindeki olumsuz intibayı kaldırmak istemiştir. Bu doğrultuda taşradan İstanbul'a gelen veya İstanbul'dan taşraya giden, mensubiyeti fark etmeksizin, dervişlerin tekkelerde ücretsiz yemek, ücretsiz konaklama gibi imkanlardan faydalandığını, otel, han gibi yerlerde kalmak zorunda bırakılmadıklarını belirtmektedir (Muhıbbân, 1911: 109).

Tekkelerin toplumsal faydaları yanında, içlerinde kütüphanelerin bulunduğu, musikiden şiire birçok güzel sanatın meşk edildiği birer okul görevi gördükleri de ifade edilerek, tekkeler hakkında yapılan “tembelhane” yakıştırmalarına karşı çıkılmaktadır (Muhibbân, 1911: 110).

Tekkeleri Avrupa’da teşekkül eden kurumlarla kıyasla *Muhibbân*, Avrupa’dakilerin tekkeler gibi işlev göremediğini, onlar kadar fayda sağlayamadığını ifade etmektedir (Muhibbân, 1911: 110).

*Muhibbân*’ın, tekkeleri bu denli savunmasının nedeni, Meclis-i Mebusan’da gündeme getirilen, tekkelere yapılan maddi desteğin kesilmesi talebidir. Derginin, tekkeleri müdafaa eden bir başka yazısı da tekkelere verilen paraların kesilmesi talebiyle ilişkilidir. Gümülcine mebusu Hoca Fehmi Efendi, İstanbul’da koleranın arttığını ifade ederek muharrem ayında tekkelerde aşure pişirilmemesi gerektiğini, aşurenin sevap olmadığını, bir arkadaşının aşure yediği için ölümden döndüğünü, aşurenin zararlı olduğunu söylemiş, bu sebeple Evkaf Nezaretinin tekkelere para vermemesi gerektiğini belirtmiştir (Muhibbân, 1911: 116). Bunun üzerine *Muhibbân*, aşurenin zararlı olduğunu ifade eden Hoca Fehmi Efendi’ye her gün dükkanlarda yapılan aşurelere neden mâni olmak istemediğini sormuştur:

“Â mübarek adam mademki fen-i tıbbâ bu kadar vukufunuz varmış, Aşurenin muzır olduğu muhakkak imiş. Ne için her gün her saat aşure pişiren muhalebicileri menetmek için emanetine bir mektup yazmadınız da senede bir defa imaretlerimizde, tekkelerimizde kaynayan aşurelerin kaldırılması için evkaf nezaretine yalvardınız [...]” (Muhibbân, 1911: 116).

Aşure yemekten hasta olan arkadaşı için ise şu sözleri söylemiştir: “Sizin arkadaşımızın o gün yediği aşure kadar bir insan su içse yine hasta olur idi. Bıçare ne kadar açgözlü imiş [...] Bundan tekkelerimizin, aşurelerimizin, ne kabahati var?” (Muhibbân, 1911: 116).

Hoca Fehmi Efendi’nin bir mebus olarak öncelikle bölgesindeki halkın refahı adına çabalaması gerektiğini vurgulayan *Muhibbân*, Gümülcine’de bulunan ancak işletilmeyen kurşun ve çinko madenlerinin faaliyete geçirilerek işsizlere istihdam sağlanabileceği, bölgenin önemli geçim kaynaklarından dericiliğin ıslah ettirilerek esnafa destek olunabileceği konularına dikkat çekmektedir. Bununla birlikte ulemeden bazı kişilerin devletten aylardır maaş alamayıp, kitaplarını satmak suretiyle geçimlerini temin ettiklerini de hatırlatarak, Hoca Fehmi Efendi’nin bu tür konularla meşgul olmasını tavsiye etmektedir (Muhibbân, 1911: 117).

Meclis-i Mebusan’da tekkeler hakkında yapılan görüşmelerin ve bu konuda yaşanan gelişmelerin, *Muhibbân* tarafından yakinen takip edildiği dikkat çekmektedir. Bu bağlamda *Muhibbân*’a göre Meclis-i Mebusan, tekkelerin aşure parasını kestiğinde bu paradan iki yüz elli, üç yüz kadar tekke mahrum kalmış, dolaylı yoldan otuz bin derviş bu durumdan etkilenmiştir (Muhibbân, 1911: 149). Bu süreçte bazı tarikat mensupları, Meclis-i Mebusan tarafından, tekkelerin taâmiye ve et tayinatının da kesileceği endişesini dillendirmeye başlamışlardır:

“Meselenin ne şekil alacağı Allah’tan başka kuvvetin malumu değil iken daha iki gün evvelinden mahalle kahvelerinde, kahve ocaklarında, söyle fenâ yapacaklar, böyle harab edecekler diye birçok boş boğaz ve gevezelerin sözleri ve bu sözlere inanan saf abdalların ahları, vahları işitiliyor idi.” (Muhıbbân, 1911: 149).

Meclis-i Mebusan’da tekkelere verilen paranın geri alınması yönündeki karar, Kastamonu mebusu Hoca Mahir Efendi’nin çabaları neticesinde engellenmiş, 4000 liranın kesilmemesine karar verilmiştir (Muhıbbân, 1911: 149).

Hoca Mahir Efendi’nin bu çabası *Muhıbbân* tarafından takdir edilirken, bu hadiseden tarikat mensuplarının ders çıkartması gerektiği vurgulanmaktadır. Gelecek seçimlerde Mecliste tarikatları destekleyen, tekkelerin menfaatini gözetten mebusların yer almasının önemi de *Muhıbbân* tarafından şu sözlerle ifade edilmektedir:

“Bir buçuk sene sonra meb’ûs intihâbında itihâd edip Hoca Ahmed Mahir Efendi hazretleri gibi hiç olmaz ise yedi, sekiz meb’ûs çıkarmalı. Eğer bu defa belediye intihâbında yaptığımız gibi ‘Adam sende. Bana ne? Kim olursa olsun’ diye ehemmiyet vermez de intihâb ettiğimizi tanımaz, nasıl öğrenmiş olmaz isek gelecek devre-i ictimâiyede bize hiç ehemmiyet veren olmaz. Tekyelerimizin hukuku tanınmaz, mahvolup gideriz. Her zaman meclis-i meb’ûsanda tesâdüf olarak böyle Bursa meb’ûsu Tahir Bey Efendi hazretleri bulunamaz.” (Muhıbbân, 1911: 149).

*Muhıbbân*, bir grubun kendi sesini duyurabilmesi ve isteklerini elde edebilmesi için Mecliste kendilerinden olan bir kişinin bulunması gerektiğini, hatta bunun Meşrutiyetle yönetilen ülkelerde bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir (Muhıbbân, 1911: 150). Bu bağlamda Meclis-i Mebusan’da yaşanan söz konusu hadiseye büyük önem atfetmektedir.

### 2.1.6. Diğer Hadiseler

*Muhıbbân* dergisi ilk sayısında tanınırlığını arttırmak için ilgi çekici bir yarışma başlatmıştır. “Semiz Piliç Yarışı” başlıklı yarışmada, yarışmaya katılmak isteyenlerin derginin idarehanesine gelip *Muhıbbân*’ın bir sayısını almaları ve belirlenen günde idarehanede tavuklarıyla birlikte hazır bulunmaları istenmiştir. Yarışmanın tek kuralı tavuğun o yıl doğmasıdır. En ağır gelen tavuk yüksek bir ücretle satın alınacak ve kesilecektir. Yarışmanın kazananı, eğer arzu ederse, tavuğuyla birlikte kendi fotoğrafı da *Muhıbbân* tarafından basılacak ve tüm ahaliye duyurulacaktır.

Üçüncü sayıda “Teşrînievvelin altıncı salı günü idarehanemiz vasıtasıyla icra olunan ‘Semiz Piliç’ yarışında [216 tavuk arasından] birinciliği kazanan Fatih’in Çarşamba mahallesinde sâkin Çerkes bir hanımın yetiştirdiği yavrunun resmini dercediyoruz.” (Muhıbbân, 1909: 24), ifadeleriyle yarışmanın sonucu ilan edilmiş, tavuğun fotoğrafının altına ise “430 kuruşa bir piliç” notu düşülmüştür.

*Muhıbbân*’ın ilgi çeken bir diğer yönü de bazı sayılarında yemek ve tatlı tariflerine yer vermesidir. Derginin imtiyaz sahibi Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar, Osmanlı yemek kültürünün silinip gitmesinden, saray ve konak mutfaklarının dağılmasından

esef duymaktadır. Bu gidişin önüne geçip ufak da olsa bir katkıda bulunmak için *Muhibbân*'ın ilk sayısında “Bir Kitap Yazalım Adımızı Kıyamete Kadar Andıralım” başlığıyla bir yazı yazarak, *Muhibbân*'ın her sayısında bir tarife yer verileceğinden ve bir yıl sonra ortaya bir yemek kitabının çıkacağından sevinçle bahsedilmektedir.

“Henüz tab’ olunmamış Şark yemeklerimizden” başlığıyla yayımladığı tarifleri *Aşevi: Ameli Nazari Aşçılık, Sofracılık* ismini verdiği kitabında toplayan Ahmed Muhtar’ın, bu eseriyle Osmanlı mutfak kültürünün aktarılmasında önemli bir yeri vardır.

*Muhibbân*, ikinci yılının dördüncü sayısında “Yenilik” başlığıyla okuyucularına Bektaşî nefeslerinden bazılarını notaya alarak neşredeceğini yazmaktadır. Nefeslerin notaya alınması oldukça önemlidir. Bu hususta *Muhibbân*: “Zira en ehemmiyetli kârlar, besteler, nefesler gâ’ib olup gitmiştir. Biz böyle yapmaz isek pek az zamanda birçoklarının daha mahvolacağına iman ettik.” (*Muhibbân*, 1911: 135) diyerek birçok bestenin günümüze ulaşmasına vesile olmuştur.

Nefesler melodik açıdan basit, anlatım gücü yüksek, Bektaşî felsefesini yansıtan eserlerdir. Bektaşî nefeslerinin sonraki kuşaklara aktarılmasını kolaylaştıran bu notalar aynı zamanda Bektaşî geleneğinin gizlilik hassasiyeti gereği tarik içinde gizli kalan nefeslerin ilk defa neşredilmesi olarak da görülmektedir (Arslan, 2016: 1398).

*Muhibbân* yedinci sayısının kapağında tam sayfa olarak Midhat Paşa’nın fotoğrafını dercetmiş, fotoğrafın altına “Meşâyih-i Hâlidîyye’den şehîd-i hürriyyet merhum Ahmed Midhat Paşa” yazmıştır. Sekizinci sayıdan itibaren Midhat Paşa’ya dair yazılara yer verilmiştir.

Midhat Paşa, Meşrutî yönetimden yana bir devlet adamıdır. Meşrutîyet’e engel olduğu gerekçesiyle Sultan Abdülaziz’i hal edip önce V. Murad’ı ardından II. Abdülhamid’i tahta geçiren grubun içinde yer almıştır. İsmi, Sultan Abdülaziz’in ölümüne karıştığı için II. Abdülhamid tarafından yargılanarak önce idama ardından müebbet hapse mahkûm edilmiş, Taif’te şüpheli şekilde boğdurularak öldürülmüştür. Ölümüne Sultan Abdülhamid’in neden olduğu kanaati, Midhat Paşa’nın “hürriyet şehidi” kabul edilmesine neden olmuş olmalıdır. Zira *Muhibbân* tarafından “zalim” olarak nitelendiren II. Abdülhamid’in öldürttüğü iddia edilen meşrutîyet taraftarı bir paşanın, yine “Meşrutîyet muhipleri” tarafından “hürriyet şehidi” sayılmaması önünde bir engel yok gibidir.

Buna binaen *Muhibbân*, Meşrutîyet taraftarlığı bağlamında aralarında ortak bir nokta olan, Midhat Paşa’nın tam sayfa fotoğrafını verip altına “Meşâyih-i Hâlidîyye’den Şehîd-i Hürriyyet Ahmed Midhat Paşa” yazarak onu sahiplenmektedir.

II. Meşrutîyet yıllarının gazetecilik anlayışı çoğunlukla yalın ve etkili bir dil kullanımının tercih edilmesidir. Gazetecilerin bu yaklaşımına paralel olarak *Muhibbân* da sade bir dil kullanarak, açık bir Türkçe ile yayım yapan *Avâm* gazetesine halkın abone olmasını tavsiye etmektedir:

“Taşrada bulunan abonelerimize ve bütün hemşehrilerimize

Şehrimizde ‘Avâm’ namıyla şimdilik haftada bir çıkar gayet açık Türkçe bir gazete çıkmaktadır. Umûm-u vatan hemşehrilerimizin fikrini açık ve adnân-ı meşrutiyet dersleri verircesine güzel yazılar yazmakta olan bu gazetenin muharrirlerini tebrik ederiz ve bu gazeteye bütün ihvânların abone kaydolmalarını tavsiye ederiz.” (Muhıbbân, 1910: 56).

“Osmanlı kültürel yapısı çok zayıf bağlarla birbirine bağlı ve semboller alanında birbirinden kesinlikle ayrılmış iki gruptan oluşmuştur” (Mardin, 2020: 56). Birinci grup büyük kültür olarak isimlendirilen saray ve çevresine ikinci grup ise halka işaret etmektedir. Bu ayrışma iki sorun meydana getirmiştir. Birincisi Osmanlı topraklarında yaşayan insanların aynı zihinsel/kültürel dile sahip olmalarına engel teşkil etmiştir. İkincisi ise büyük ve küçük kültürün toplumsal manada ortak bir paydada buluşmalarına mâni olmuştur. Meşrutiyet dönemi gazeteciliği de bu problemin nispeten önüne geçmek ve ortak bir kültürel paydada toplumu birleştirmek istemiştir.

*Muhıbbân* dergisi özelinde bu anlayış, karmaşık yazılar yerine sarıh metinlerin tercih edileceğinin belirtilmesi ve sade bir Türkçe kullanan *Avâm* gazetesinin reklamının yapılması gibi çeşitli şekillerde somutlaşmıştır.

## 2.2. Osmanlı Devleti Dışında Yaşanan Sosyal Hadiseler

Kendi deyimiyile “bir derviş gazetesi” olan *Muhıbbân*, Osmanlı coğrafyası dışında yaşanan hadiselerle kayıtsız kalmamıştır. Arnavutluk’tan İran’a, İspanya’ya kadar kendisini ilgilendirir gördüğü birçok olaya dair yazılar yayımlamıştır.

İspanya’da yaşanan bir hadise üzerine kaleme alınan “Ferrer: İspanyali Muallim Françesko” başlıklı yazı *Muhıbbân*’ın din hürriyetine olan tavrını gösterir niteliktedir. İspanyol eğitimci ve anarşist Ferrer<sup>8</sup>; devletlerin, okulları kendi çıkarları doğrultusunda kullandıkları gerekçesiyle, Modern Okul (*Escuela Moderna*) adını verdiği bir kurumu hayata geçirmiş ancak Barcelona’da isyan çıkarttığı gerekçesiyle İspanya yönetimi tarafından idam edilmiştir. *Muhıbbân*, bu hadiseye çocukların ibadetlerini ve din eğitimlerini özgürce alabilecekleri Modern Okul sisteminin engellenmesi bağlamında yaklaşmakta, “[...] herkes bulunduğu mezhebin ibadetini kemal-i serbestle icrâ etmek ve maarifi terakkî ettirmek maksatlarıyla bir cemiyet İspanya’da vücuda getirmişler idi [...]” (Muhıbbân, 1909: 12) sözleriyle de Modern Okul’un önemini ifade etmektedir.

Dergi, Modern Okul sisteminin kurucusu Francisco Ferrer’in idam edilmesini ise “Adalet namına hareket ettiğini iddia eden İspanya devleti canavarcasına taassup düşmanı bir alim, bir insaniyet taraftarı bir vücut olduğu için asmıştır.” (Muhıbbân, 1909: 13) şeklinde yazmaktadır.

Hayatının son dönemlerinde İspanya yönetimini Faslı Müslümanlarla savaşmaktan vazgeçirmeye çalışan Ferrer’in idamı üzerine *Muhıbbân*, gelecek sayısını on gün kadar çıkarmama kararı alarak bu hadiseden duyduğu üzüntüyü okuyucularıyla paylaşmaktadır.

“Muhibbân ise İspanya devletinin yamyamlara layık şu hareketinden ‘mes’ûl olması icab fâ’il ve müsebbiplerinin düçâr-ı mücâzât edilmesini kemal-i ısrâr ile taleb ve da’vâ eden umum medenî insanların fikirlerine’ iştirak ile rahmetü’l-alemin olan Allah ile kul arasına kimse giremeyeceğini iman eden sahib-i imtiyazı bu meseleden dolayı gazetesini on gün kadar çıkarmayıp derece-i kadrini alenen izhar eder.” (Muhibbân, 1909: 13).

*Muhibbân* dergisinin İspanya’da yaşanan bu hadise üzerine kaleme aldığı yazı birkaç bakımdan önemlidir. Söz konusu yazı *Muhibbân*’ın, Osmanlı dışındaki hadiselerle kayıtsız kalmadığını göstermekte; derginin, bu olaya yaklaşımını ve bakış açısını anlama imkanı tanımakta; tarihi bir hadise olarak bu olay hakkında bilgiler içermektedir. Ancak *Muhibbân* dergisine dair yapılan çalışmalarda görebildiğimiz kadarıyla, bu kişinin adı yanlış bir biçimde “Ferar” olarak yazılmaktadır. Yaptığımız araştırmaya göre bu ismin doğru yazımının “Ferrer” olduğu tespit edilmiştir.

*Muhibbân* dergisinde tasavvufi, milli, içtimai, siyasi temalı şiirlere de yer verilmiştir. Bu şiirler arasında en dikkat çekici olanların başında Fransız sosyalist Auguste Blanqui’ye<sup>9</sup> ithafen bir dönem sosyalizme ilgi duyan Rıfkı Bey<sup>10</sup> tarafından yazılan “Blanki” şiiri gelmektedir:

“Yüzünde azim ve emel, gözlerinde nûr-u dehâ...

Şu canlı kaleyi bir sözle eyliyor tedvir!

Blanki! Hürmete şâyân olan o şanlı zekâ,

Mahbet-i beşerin en güzel heykelidir!

[...]

Blanki, işte maîşet kitabının bu hazin

Muhâifinde o kurdu ulûm ve teşriki...

Onun prensibi: Ref’i mezâlim ve ilmek

Yegâne çaresi halkın kıyam ve tahriki!” (Muhibbân, 1909: 19).

Blanqui sosyalist bir cumhuriyet kurmak amacıyla Fransız devleti ve kapitalizmini devirmek için çok sayıda gizli dernek örgütlemiş ve pek çok ayaklanma başlatmış bir devrimcidir. Blanqui sınıflar arasında bir uzlaşma aramamış ve burjuvaziye karşı alenen savaş ilan etmiştir. O Fransız işçi sınıfının özlem ve umutlarını dile getirmiştir. Kendi durumunu doğanın bir kanunu olarak kabul etmeyi reddeden proletaryanın bir sembolüdür (Greene, 2016).

Blanqui’nin örgütlediği devrimci ayaklanmalar, Fransız devleti tarafından ezilen işçi sınıfının haklarını aramaları sebebiyle ortaya çıkmıştır. 31 Mart Ayaklanması da Meşrutiyetin önündeki en büyük engel olarak görülen II. Abdülhamid’in, istibdat ve sansür gibi hürriyet kısıtlayıcı uygulamalarına karşı düzenlenmiştir. Blanqui’nin



devrimci, sosyalist ayaklanmalarıyla 31 Mart Vakası'nın temelini teşkil eden "baskı, zulüm ve adaletsizlik" kavramları arasında bir ilişki kurulabilir. Bu bakımdan *Muhibbân*'ın devrimci bir sosyaliste övgüler yağdıran Blanki şiirine yer vermesi anlamsız değildir.

Bağnazlığı insaniyet önünde bir engel olarak gören *Muhibbân*, Sünni-Şii çatışmasını da iki grubun taassup sahibi olması temelinde değerlendirmektedir. *Sırât-ı Müstakîm*'de, Buhara'da Şiilerle Sünniler arasında iki gün süren kanlı bir çatışmanın yaşandığı, Buhara hükümetinin çatışmayı bastıramayıp Rusya'dan yardım istediği, yaşanan olay üzerine Rus müfrezesinin bölgeye sevk edildiği ifade edilmektedir (*Sırât-ı Müstakîm*, 1910: 336). *Sırât-ı Müstakîm*'den iktibas edilen bu yazıyı *Muhibbân* Kerbelâ'ya benzeterek taassup sahibi Sünnilerle Şiilerin vaziyetine değinmekte ayrıca iki grubun nelere dikkat etmeleri gerektiğini belirtmektedir. Yazının devamında Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar'a arkadaşından gelen bir mektuba da yer verilmektedir.

Buhara'da zengin Şiilerin, Acemlerle Sünnileri birbirine düşürdüğünü ve Buhara hükümetinin iç karışıklıklarla meşgul olurken kuvvetten düştüğünü aktaran yazıda şu ifadeler yer almaktadır:

"Erbâb-ı fesattan olan zengin Şiiler hem mezhepleri olan Acemlerin cehaletlerinden Sünnilerin taassuplarından istifade ederek bir vatanın bir dinin evladı olan bu halkı ittihad edip Buhara hükümeti kuvvet bulmaması için birbirlerine düşürmek yolunu bulup ortaya bir mezhep kavgası çıkarıp vak'â-i Kerbelâ hadisesini tazelemişlerdir." (*Muhibbân*, 1910: 43).

Kerbela Olayı Müslüman iki tarafın birbirlerinin kanını döktüğü elim bir hadisedir. Yıllar sonra iki Müslüman tarafın Sünnilerle Şiilerin de birbirlerinin kanına girmesi Kerbelâ'nın bir nevi tekrar edilişidir. *Muhibbân* yazısında "Erbâb-ı fesattan olan zengin Şiiler" in iki grubu birbirine düşürmekte hiç zorlanmadığını ve ümitlerinin aksine buna muvaffak olduklarını belirtirken bunu mutaassıp Sünni ve Şii gruba bağlamaktadır.

Osmanlı camilerinde vaizlerin; Türklerin, Şiilere kız vermelerinin küfür olduğunu anlatmaları gibi İran'da da benzer bir durumun yaşandığını, arkadaşı Ahmed Muhtar'a yazdığı mektupta ifade etmektedir.

Hız. Peygamber'in torunlarını katledenlerin, Sünniler yani Türkler olduğu inancına sahip İranlıların varlığı üzüntüyle ifade edilmektedir. Mektubun ilerleyen kısmında, kalabalık bir mecliste bir zatın bir resim önünde konuşma yaptığı, resimde beyaz hayvana binmiş yeşil sarıklısı birisinin olduğu ve etrafını saran feslilerin bu kişiye saldırdığı tasvir edilmektedir. Yazının devamında ise "Herif; hayvan üzerindeki yeşil sarıklısı zâtı Hazret-i Hasan diye irâe ediyor o fesli yani Osmanlı kıyafetli askerini Yezîd askerleri diye anlatıyor." (*Muhibbân*, 1910: 45) sözleriyle yaşanan hayret belirtilmektedir.

Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar, yöneticilere çeşitli konularda ricada bulunmuş, mektup aracılığıyla düşüncelerini dile getirmiş ve bunların bazılarını dergisine taşımıştır. Mektuplar genellikle içtimai konular hakkındadır. Hariciye Nâzırı Rıfat Paşa'ya<sup>11</sup> iki büyük Müslüman ülkenin, İran ve Osmanlı'nın, karşılıklı huzur ve sükunetini sürdürmek, Sünni-Şii karşıtlığının derinleşmesine mâni olmak adına yazılan "Hariciye Nâzırı Rıfat Paşa Hazretlerine" başlıklı mektup, bu duruma örnek niteliğindedir. Mektupta Müslümanların birbirleriyle güzel geçinemedikleri, yabancı ülkelerin müdahalelerine açık oldukları, İran'a düşman memleketlerin Osmanlı'ya da düşman olduklarından bahsedilmektedir. Ayrıca yabancı ülkelerin Şii-Sünni çatışmasını derinleştirme amacı güden bir kişiyi Necef'e konsolos olarak atayacaklarını, bu durumun hükümet tarafından incelenmesi gerektiği vurgulanmaktadır:

"Paşa hazretleri

Malumâliniz olsa gerektir. Şimdiye kadar müesses olarak elli iki hükümet-i İslamiyye mahvolup gitmiştir [...] ama cenab-ı hakk devletimizle İran hükümeti kardeşimizi muhafaza buyursun. Zira kala kala makamı hilafette şu devlet kalmış gibidir.

Necef gibi en ziyade itihad ve İslam'a mekteb olacak bir memleketimize Alevilik, Yezidilik bahsini açarak ehl-i islami birbirine düşman etmeyi daima kendisine bir vazife bilen adamı konsolos göndermeye kalkışmış ve hükümetimize kabulü için müracaat olduğu haberi alınmıştır.

Rica ederiz bu adam hakkında tahkikat icra etmeden kabulü cihetine gitmeyiniz." (Muhibbân, 1910: 83).

Müslümanların Sünnilik ve Şiilik üzerinden birbirlerine düşman olmalarına, kan dökmelerine kayıtsız kalamayan *Muhibbân*, bunu konudaki hassasiyetini belirtmekte, Şii-Sünni gerilimini Alevilik-Yezidlik kavramlarıyla özdeşleştirerek ifade etmektedir.

Arnavutluk'ta yaşayan Bektaşiler hakkında *Ranin* gazetesinde "Arnavutluk Ahvali, Bektaşiler" başlıklı bir yazı yayımlanmıştır. *Muhibbân* dergisi bu yazıya yer vererek konu hakkındaki düşüncelerini şu sözlerle ifade etmiştir:

"Biz söyleyeceğimizi bir sene evvel söyledik ortada bir Bektaşî meselesi vardır. Hükümet buna bakmalıdır. Meşrutiyet dairesinde icrası mümkün olanları icra etmelidir. Esasen kanun haricinde matlupları olmasa gerektir [...] Kibir ve gururu bırakmalı hükümet Bektaşilerin derdini sual etmeli, onları da efrad-ı milletten bir kitle bilmeli." (Muhibbân, 1911: 161)

*Muhibbân*, Bektaşî Babalarının birtakım milliyetçilik faaliyetlerinde bulunan kişilere destek verdiği yönündeki suçlamaların, diğer Bektaşileri töhmet altında bırakacağı ve Bektaşilerin toplum nazarındaki itibarlarını zedeleyeceği (Işık, 2016a: 407), şeklinde bir değerlendirme yaparak, konunun hassasiyetine dikkat çekmektedir.

### 3. Sonuç

II. Meşrutiyet dönemi basın hürriyeti, farklı fikirleri savunan gazete ve dergiler için mümbit bir vasat olmuştur. 1908-1909 yılları arasında 350'den fazla süreli yayının ortaya çıkması, Osmanlı dergi ve gazeteciliği için mühimdir. *Muhibbân* da 4 Eylül 1909 tarihinde İstanbul'da Alevi-Bektaşî anlayışın çıkarttığı bir dergi olarak yayım hayatına başlamıştır.

Ehl-i Beyt ve Meşrutiyet muhibbi bir dergi olan *Muhibbân*'ın, dönemin sosyal hadiselerine yaklaşımını üçe ayırmak mümkündür.

Birincisi, *Muhibbân*'ın Osmanlı toplumunda yaşanan ve Bektaşîliği ilgilendiren hadiselerle yaklaşımıdır. *Muhibbân* bu olaylara Bektaşîliğin faydasını gözetken bir tavır ve üslupla yaklaşmaktadır. Yeni düzenlenecek eğitim müfredatında ve yazılacak ilmihal kitabında Ehl-i Beyt sevgisinin dinî boyutunun belirtilmesini talep etmesi, bu sayede gayri müteşerri kabul edilen Alevi-Bektaşî öğretiyi İslami bir temele oturtabileceğini düşünmesi bu bağlamda yorumlanmalıdır.

Tekkelerin toplumsal hayattaki işlevlerinin tartışmalı hale geldiği dönemde dergi, tekkelerin ibadet dışındaki sosyal ve eğitsel işlevlerine de değinerek, bu yapıların üzerindeki olumsuz intibayı ortadan kaldırmak istemiştir. Bu bağlamda *Muhibbân*'ın, tekkelerin özellikle ihtiyaç sahiplerine yiyecek ve konaklama imkanı sağlaması ile musiki eğitimi verilmesini öne çıkardığı görülmektedir.

*Muhibbân*'da yer alan yazıların kucaklayıcı ve barışçıl bir üsluba sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunun belirgin örneklerinden birisi Haham Nesîm Efendi'nin Müslüman kalabalığa "Biraderler!" şeklindeki hitabından hoşnut olunarak kaleme alınan yazıdır. *Muhibbân*'ın bu tür yazılarda belirgin bir şekilde farklı mezhep ve dinlere karşı hoşgörülü olmayı salık verdiği görülmektedir. *Muhibbân*'ın amacı, Alevi-Bektaşî olarak azınlıkta kaldığı Sünnî toplumda, başkalarına gösterdiği hoşgörünün bir bakıma kendisine de gösterilmesidir.

İkincisi, *Muhibbân* dergisinin Osmanlı'da vuku bulan içtimai olaylara yaklaşımıdır. Toplumsal hadiseler eğer bir probleme dayanıyorsa, bir Meşrutiyet taraftarı olarak *Muhibbân*, bu problemin hukuka ve adalete uygun şekilde çözümlenmesini savunmaktadır. "Tahlisiye Meselesi" başlığıyla yer verdiği yazı dizisinde, cankurtaranların görev tanımları dışındaki işlerde çalıştırılmaları gerekçesiyle greve gitmelerinden bahsetmektedir. Cankurtaranlar Avrupa ülkelerinde olduğu gibi çalışma şartlarının yasal bir düzenlemeyle belirtilip kanunen sabit hale getirilmesini, görev tanımı dışındaki işlerin kendilerine yaptırılmamasını talep etmektedirler. Diğer taraftan bu grevi örgütleyen cankurtaranların işten çıkartılması kararı alınmıştır. Meşrutiyet gibi bir "hukuk ve adalet" döneminde hukuksuz görünen bu uygulama *Muhibbân*'ın sahibi Hacibeyzâde Ahmed Muhtar'ı harekete geçirmiş, işin hukuka uygun şekilde çözülmesi için çaba gösterilmiştir.

Üçüncüsü ise *Muhibbân*'ın Osmanlı coğrafyası dışında yaşanan hadiselerle yaklaşımıdır. Dergi, Osmanlı sınırları dışındaki olaylara da din ve ibadet özgürlüğü kavramları üzerinden yaklaşmakta, Müslümanların ve Bektaşilerin faydasını gözetmektedir. Kerbela gibi Müslümanları birbirine düşüren bir hadisenin, mutaassıp Şii-Sünni gruplarca Buhara'da yıllar sonra tekrar edilişinden üzüntü duyan *Muhibbân*, Şii-Sünni çatışmasının son bulmasını, bunun İslam'a zarar verdiğini belirtmektedir. Müslümanlar arasında mezhep kaynaklı çekişmelerin yaşanmasından üzüntü duymakta ve Müslümanların "bir" olmalarını istemektedir.

Hariciye Nazırı Rıfat Paşa'ya, İran ve Osmanlı'nın karşılıklı huzur ve sükunetini bozacak, Sünni-Şii karşıtlığını derinleştirecek bir konsolosun atanmasına engel olmak adına bir mektup yazılmış ve dergide yayımlanmıştır. Bu mektup da Müslümanlar arasındaki mezhep farklılıklarına bağlı çatışmaların daha fazla yaşanmaması adına yazılmıştır.

İspanya'da çocukların ibadetlerini özgürce yapabilecekleri ve din eğitimlerini alabilecekleri tarzda düzenlenen Modern Okul'un kurucusu Francisco Ferrer, İspanyol hükümeti tarafından idam edilmiştir. Bu hadiseden derin üzüntü duyan *Muhibbân*, bir sonraki sayısını on gün çıkarmama kararı almıştır. Bu davranış *Muhibbân*'ın din/mezhep/ibadet hürriyetine olan hassasiyetini göstermektedir.

Bu üç sınıflandırmanın yanında *Muhibbân*'ın II. Abdülhamid'in "baskıcı ve jurnalcı" döneminin son bulunduğu Meşrutiyet döneminde sıkı bir Abdülhamid aleyhtarı olduğu görülmektedir. Sultan Abdülhamid'i, ister düğün ister cenaze hakkında yazılan bir yazı olsun hemen her fırsatta eleştirmiştir. Bununla birlikte Meşrutiyeti de sıkı sıkıya savunmuş, meşrutî hükümetin çıkardığı Matbuat Nizamnamesi'ni, istibdat dönemindeki gibi bir sansür değilde halk adına bir iyilik olduğu yönünde ifade etmeye çalışmıştır.

Dergi, Meşrutiyet taraftarlığı bağlamında aralarında ortak bir bağ bulunan Midhat Paşa'nın tam sayfa fotoğrafını yayımlamış, altına "Meşâyih-i Hâliyye'den Şehîd-i Hürriyet Ahmed Midhat Paşa" yazarak onu sahiplenmek istemiştir. Bu sahiplenme *Muhibbân*'ın II. Abdülhamid aleyhtarı olması yanında sıkı bir Meşrutiyet muhibbi olmasıyla da ilişkili görünmektedir.

*Muhibbân*'da yayımlanan şiirler arasında Ahmed Rıfki'nin "Blanki" şiiri dikkat çekmektedir. Fransız sosyalist Auguste Blanqui'ye övgü mahiyetindeki bu şiirde, Blanqui'nin ezilen işçi sınıfının refahı adına isyan hareketleri başlatması, Fransız devletini yıkarak sosyalist bir devlet kurma amacı taşıması bir şekilde övülmek istenmiştir. Bu mücadelenin övülmesiyle hürriyet, adalet ve müsavat önündeki tek engel olarak görülen II. Abdülhamid'in, 31 Mart Vakası'yla tahttan indirilme hadisesi arasında bir ilişki kurulabilmek mümkündür.

Dönemin gazetecilik anlayışına uygun davranan, sade Türkçe kullanmaya dikkat eden *Muhibbân*, yazarlarından "tunturaklı" metinleri yayınlamayacağını, bu nedenle

dergiye gönderecekleri yazılarında sarıh bir dil kullanmalarını talep etmektedir. Bu bağlamda açık bir Türkçe ile yayın yapan *Avâm* gazetesinin reklamını yaparak, insanların bu gazeteye abone olmasını istemektedir.

*Muhibbân*'ın dikkat çekici bir diğer yanı da İstanbul'un mimari ve estetik dokusu hakkındaki duyarlılığıdır. İstanbul'daki cenaze definlerinin mahalle aralarına gelişigüzel yapılmasının şehrin silüetini ve mimari dokusunu zedelemek olarak gören *Muhibbân*, bu durumun göz ardı edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.

Sigorta sosyal hayatın getirdiği risklere karşı alınan bir tedbir olarak uygulanmaktadır. Batı'dan Osmanlı toplumuna geçen sigorta kavramının dinen caiz sayılması gerektiğine dair bir yazının *Muhibbân*'da yer alması, derginin dönemin güncel meselelerine kayıtsız kalmadığına işaret etmektedir.

### Sonnotlar

<sup>1</sup> Ahmed Muhyiddin Efendi: (d. 1852, ö. 1909) Kâdiri Şeyhi ve Meclis-i Meşâyih reisidir. İstanbul Tophane'deki Kâdirihâne Tekkesinde doğmuştur. Kâdiri tarikatının Rûmiyye kolunun piri Şeyh İsmail Rûmî'nin soyundan gelmektedir. 1884'te Kâdirihâne'de şeyh olmuş, 1890'da II. Abdülhamid tarafından bir kıta mecdiyye ile mükafatlandırılmış, 3 Ocak 1897 yılında Meclis-i Meşâyih reisi olmuştur. 1902'de Osmanlı devlet nişanı almış, 1906'da Rodos'a sürgün edilmiştir. 7 Eylül 1909'da Rodos'ta vefat etmiş, vasiyeti üzerine cenazesi Meşrutiyet yönetiminden izin alınarak İstanbul'a getirilip Kâdirihâne haziresine defnedilmiştir. Ahmed Muhyiddin Efendi botanikle ilgilenmiş, zehirler üzerine çalışmıştır. Zehirli bitkileri incelemek ve çiçek yetiştirmek için şeyhlik döneminde Kâdirihâne'yi bir çiçek bahçesi haline getirmiştir. Detaylı bilgi için bk. (Kaçalın, 2006).

<sup>2</sup> Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi: (d. 1838, ö. 1910) yıllarında Şeyhülislamlık yapmıştır. Mevlevî tarikatına mensuptur. (Dedesinin dedesi Şeyhülislam Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi'nin [ö.1749] ismini almıştır.) Siyâsî tartışmalarda taraf olmaktan çekinmeyen, görüşlerini gizlemeyen bir kişi olduğu bilinmektedir. Midhat Paşa'nın idamına karşı çıkanlar arasında yer alan Mehmed Sâhib Efendi'nin muhalefeti nedeniyle II. Abdülhamid tarafından sevilmediği ifade edilmektedir. Hareket Ordusu'nun kurduğu mecliste II. Abdülhamid'in hal'i için yapılan oylamaya katılmıştır. Meşrutiyete dair yapılan tartışmalarda Meşrutiyetin dine uygun olduğunu savunmuş ve şeyhülislamlığı sırasında bu konudaki görüşlerini bir beyanname ile ilan etmiştir. Detaylı bilgi için bk. (Özcan, 2007).

<sup>3</sup> 1847-1918 tarihli Osmanlı Devlet Salnâmelerinde atamaları yapılan hahamlar içerisinde ismi Nesîm olan birçok haham bulunmaktadır. Ancak bu kişilerin İstanbul dışındaki farklı yerlere atandığı görülmektedir. Bununla birlikte metinde belirtilen Haham Nesîm Efendi'nin 1320/1905 tarihinde Reis-i Sani, 1322/1907 tarihinde Reis-i Evvel unvanıyla Dersaadet ve Tevâbii Hahambaşı ve Kaimakamlığına atanan Başhaham Nesim Amon Efendi olabileceği düşünülmektedir. Detaylı bilgi için bk. (Seyfeli, 2010).

<sup>4</sup> Yamaoka Mitsutarō Müslüman olduktan sonraki ismiyle Hacı Ömer Yamaoka: (d. 1880, ö. 1959) Abdürreşid İbrahim'le Hindistan'da görüştüktan sonra Müslüman olmuş bir Japon'dur. Ömer ismini kendisine Abdürreşid İbrahim vermiştir.

<sup>5</sup> II. Meşrutiyet'in ilanından kısa zaman sonra Meşrutiyet yönetimi tarafından 8 Ekim 1908 tarihinde Ta'til-i Eşğâl Cemiyetleri hakkındaki Kanûn-u Muvakkât, 1909'da da Ta'til-i Eşğâl Kanunu çıkarılmıştır. 13 maddeden oluşan Ta'til-i Eşğâl Kanunuyla birlikte işçilerin greve gitmeden önce üç vekil seçerek isteklerini yazı halde Ticaret ve Nâfia Nezaretine iletmeleri zorunlu hale getirilmiş; anlaşma heyeti aracılığıyla işçi ve işverenin bir araya getirilmesi, anlaşmanın sağlanamaması durumunda işçilerin greve gidebilecekleri ancak işi engelleyerek gösteri yapmalarının yasak olması gibi kararlar yürürlüğe girmiştir. İşçilerin toplu greve gidip iş bırakma eylemi yapamayacakları sadece bireysel olarak iş bırakma eylemi yapabilecekleri, kamu yararına hizmet veren kurum ya da kuruluşların da sendika kurmalarının yasaklanması gibi hükümlerin yer aldığı bu kanun 8 Haziran 1936'da TBMM'de kabul edilen 148 maddeden oluşan İş Kanununa kadar yürürlükte kalmıştır. Detaylı bilgi için bk. (Doğan, 2018).

<sup>6</sup> Türkiye'de Alevi toplulukların çeşitli taleplerine dair 2009-2010 yılları arasında Alevi Çalıştayları yapılmıştır. Dönemin Diyanetten sorumlu Devlet Bakanı Faruk Çelik'in riyasetinde, Necdet Subaşı'nın koordinatörlüğünde yapılan çalıştaylarda Alevi-Bektaşî temsilciler, akademisyenler, sanatçılar, diyanet ve ilahiyat mensupları, medya

ve STK'larla farklı toplantılar yapılmış ve nihai rapor yayımlanmıştır. Alevi Çalıştayları Nihai Raporu ve detaylı bilgi için bk. (*Alevi Çalıştayları Nihai Rapor*, 2010).

<sup>7</sup> Mektupçu Mehmed Nuri Molla Efendi (d. 1858, ö. 1909).

<sup>8</sup> Francisco Ferrer Guardia: (d. 1859, ö. 1909) İspanyol anarşist ve eğitimcidir. 1901 tarihinde Barcelona'da açtığı Modern Okul (*Escuela Moderna*) ile tanınmaktadır. Ferrer'e göre hükümetler okullar aracılığıyla kendilerine sadık yurttaşlar, işçiler ya da sanayinin gelişimi doğrultusunda çalışacak insanlar yetiştirmektedir. Bu anlayışa karşı olan Ferrer'in modern okul anlayışında çocuklar belirli bir amaca yönelik olarak eğitilmazler. Bu nedenle Modern Okulda ödül ya da ceza sistemi yoktur. Not ya da sınav uygulamalarının olmadığı Modern Okulda çocuk çalışmak istemediği zaman zorlanmaz. Ferrer 1909'da Barcelona'da bir ayaklanma başlattığı gerekçesiyle İspanyol yönetimi tarafından idam edilmiştir.

<sup>9</sup> Louis Auguste Blanqui: (d. 8 Şubat 1805, ö. 1 Ocak 1881) XIX. yüzyıl devrimci hareketinin en önemli isimlerinden biridir. Paris'te tıp ve hukuk eğitimi almış, sosyalist öğretiyi benimsemiş 1830'da Temmuz Devrimi'ne katılmıştır. Halk Dostları Derneği'nin lideri olarak devrimci eylemlere dahil olmuş bu nedenle mahkemede yargılanmıştır. Mahkemede savunmasında proleterlerin zenginlere karşı haklı bir savaş sürdürdüğünü söylemiştir. 1839 yılında Blanqui öncülüğünde 500 silahlı devrimci Paris Belediyasını ele geçirmeye kalkmış ancak başarılı olamamıştır. Bunun üzerine Blanqui idam cezasına çarptırılmış ancak bu ceza müebbet hapse çevrilmiştir. 1848'de tahliye edilerek serbest bırakılmıştır. 1879 yılında Bordeaux milletvekili olmuştur. Detaylı bilgi için bk. (Uslu, 2014).

<sup>10</sup> Ahmed Rıfık: (d. 1884, ö. 1935) *Bektaşî Sırrı* adıyla Bektaşîliğin gelenekleri ve tarihine dair üç ciltlik eser yazmıştır. Mizah dergilerinde yöneticilik yapmış, mizahi şiirler yazıp yayımlanmıştır. Hürriyet ve İtilaf Fırkasında siyaset yapmıştır. Milli Mücadele aleyhtarlığı sebebiyle 1921'de yurt dışına gitmiş İskeçe'de ölmüştür. Detaylı bilgi için bk. (Topçuoğlu, 2001).

<sup>11</sup> Mehmed Rıfat Paşa: (d. 1860, ö. 1925) Şubat 1909-Ağustos 1911 yılları arasında 2 yıl 6 ay 9 gün Hariciye nazırlığı yapmıştır. Bu görevi dışında Tiflis, Tırhala, Novorosisk, Petersburg, Atina ve Pire'de şebhenderlik, Londra sefaretî müsteşarlığı ve Atina, Paris, Londra, Berlin sefirliği görevlerinde bulunmuştur. Babası Balkapanı tüccarlarından Hasan Efendi'dir. Mehmed Rıfat Paşa eğitimini Sıbyan mektebi, Rüştîye (Bayezid), Sultanî ve Mülkiye mektebinde almıştır. Detaylı bilgi için bk. (Akpınar, 2015).

## Kaynaklar

### Sürelî Yayınlar

*Muhibbân* Dergisi, Yıl 1: 1, 2, 3, 6, 7, 9, 10. sayılar; Yıl 2: 1, 2, 4, 5, 6, 7-8, 9. Sayılar; Yıl 3: 3. sayı.

*Sırât-ı Müstakîm* Dergisi Cilt 3, Sayı 73

*Beyânü'l-Hak* Dergisi Yıl 1, Cilt 2, Sayı 52

### Kaynak Eserler ve Araştırmalar

Akpınar, Mahmut. (2015). "Osmanlı Hariciye Nazırları (1836-1922)". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi* 16/35 173-205.

*Alevi Çalıştayları Nihai Rapor*. Erişim Tarihi: 06.03.2021. <https://serdargunes.files.wordpress.com/2013/08/alevi-c3a7alc4b1c59ftaylarc4b1-nihai-rapor-2010.pdf>

Arslan, Fazlı. (2016). "*Muhibbân*'ın "*Nefes*"leri". *Rast Müzikoloji Dergisi* 4/3, 1396-1423.

Ayhan, Halis ve Maviş, Hakkı. (1994). "Dârüşşafaka". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 9, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.7-9.

Ayverdi, İlhan. (2010). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.

- Doğan, Hasan. (2018). “Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Grev Hakkı ve Ta’til-i Eşgâl Kanunu”. *Belleten* 82/293, 265-294.
- Greene, D. Enaa. (2016). “Leninizm ve Blankicilik”. Çev. Gülsüm Emek Başaraner. *Teori ve Politika*, 70, 73-106.
- Güler Kümbül, Burcu. (2012). “Psiko-Sosyal Boyutuyla Grev”. *Çalışma ve Toplum*, 1, 113-145.
- Gündoğdu, Cengiz. (2001). “Osmanlı’nın Son Döneminde Yayınlanan Tasavvufi Muhtevalı *Muhibbân* Dergisi ve 1327/1911 Yılı 4. Sayısında Yer Alan Bazı Makaleler”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/4, 293-304.
- Işık, Zekeriya. (2016a). “Muhibban Dergisinin II. Abdülhamit’e Karşı Siyasi Muhalefeti’nin Mahiyeti”. *Turkish Studies*, 11/12, 83-104.
- . (2016b). “Muhibban Dergisi’nin 20. Yüzyıl Başlarında Tarikatları Savunma ve İtibar Kazandırma Çabaları”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/30, 399-427.
- Kaçalin, Mustafa. S. (2006). “Muhyiddin Efendi, Ahmed”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 81-82.
- Kahya, Fatih. (2017). “Osmanlı Döneminde Sigorta Şirketlerinin Rağbet Ettikleri Şehirler”. VIII. Türk Deniz Ticareti Tarihi Sempozyumu, İstanbul.
- Kamilçebe, Hatime. (2012). “Osmanlı Devleti’nde Sigortacılığa Yönelik Dîni Yaklaşım”. *Ekonomi Bilimleri Dergisi*, 4/1, 105-114.
- Kara, Mustafa. (1993). “Cem‘iyyet-i Sûfiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 335.
- . (2006). “Muhibbân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 34-35.
- Maden, Fahri. (2013). “Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektaşilik ile İlgili Yazılar, Şiirler ve Haberler”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 6, 125-172.
- . (2016). *Bir Tasavvuf Dergisi Muhibban: Değerlendirme, Çeviriyazı, Dizin*. İstanbul: Roza Yayınevi.
- Mardin, Şerif. (2020). *Türk Modernleşmesi-Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mazıcı, Nurşen. (1996). “1930’a Kadar Basının Durumu ve 1931 Matbuat Kanunu”. *Atatürk Yolu Dergisi* 5/18, 131-154.
- Özcan, Tahsin. (2007). “Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 290-291.

- Özkorkut, Nevin Ünal. (2002). “Basın Özgürlüğü ve Osmanlı Devleti’ndeki Görünümü”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 51/3, 65-84.
- Seyfeli, Canan. (2010). “Osmanlı Devlet Salnamelerinde Hahambaşılık (1847-1918)”. *Milel ve Nihal* 7/1, 94-136.
- Taşğın, Ahmet. (2004). “Alevi-Bektaşî Edebiyatında İlk Örnek: Muhibban”. *Folklor/ Edebiyat* 10/39, 231-240.
- Topçuoğlu, Hayriye. (2001). “Bektaşî Ahmet Rıfki, Hayatı ve Eserleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 7/19, 87-142.
- Toprak, Zafer. (1985). “II. Meşrutiyet’te Fikir Dergileri”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul: İletişim Yay., s. 126-132.
- Uslu, Ateş. (2014). “Avrupa’da Erken Dönem Sosyalist Teori ve İşçi Hareketleri (1830-1840)”. *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquires)* 9/1, 1-24.
- Yıldırım, Kadir. (2011). “Osmanlı Çalışma Hayatında İşçi Örgütlenmesi ve İşçi Hareketlerinin Gelişimi (1870-1922)”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yolcu, Nilgün. (1998). “II. Meşrutiyet’te Yayımlanan Bektaşîlikle İlgili Bir Dergi: Muhibbân”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 7, 37-44.



# SÖZLÜ KÜLTÜR EKSENİNDE SEYYİD DERVİŞ BEYAZ OCAĞI HAKKINDAKİ MENKİBELER\*

In the Connection of Oral Culture Legends About Seyyid Derviş Beyaz Ocağı

Saadet DAĞ\*\*

## Öz

Seyyid tabir olarak, bir topluluğun ileri gelenlerine verilen isimdir. Ehl-i beyt soyundan gelen ocakzâdeler, evlâd-ı resûl oldukları için “seyyid” olarak anılmaktadırlar. Anadolu’da kurulan Alevi dede ocaklarının büyük bir bölümü bu seyyidlerin adlarını taşımaktadır. Seyyid Derviş Beyaz Ocağı da bunlardan biridir. Ocağa ismini veren de “Derviş Beyaz” olarak anılan “Es-Seyyid Şeyh Mahmudü’l-Kebir”dir. Ocağın şeceresinde verilen bilgilere göre; onun kerâmetlerine şahit olan Sultan Murad Hüdavendigâr’dan beri bu ocak, onun ismi ile anılmaktadır. Ocağa ismini veren meşhur menkıbenin ise ateşe girip yanmamak ve buz tutmak kerâmeti olduğu söylenmektedir. Bu söylencelerin söz konusu olduğu menkıbeler, ocağın şeceresinin bir kısmını derleyip kitap haline getiren Metin Küçük Dede’nin çalışması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu çalışma amacı itibarıyla ocağın kerâmetleri üzerine anlatılan birçok menkıbenin derlenmesinden yola çıkmıştır. Söz konusu menkıbeler sözlü kültür ekseninde incelenirse bile ocaklar arasındaki çekişmeler nedeniyle menkıbelere konu olan kerâmetlerin paylaşılamaması da ocağın dedelerinden Hazır Ali Beyazyıldırım Dede’nin araştırmaları ve elindeki şecereye ait beyanları doğrultusunda açıklanacaktır. Çalışmada önce Metin Dede’nin derlediği şecerede yer alan kerâmetler hakkındaki menkıbelere yer verilecektir. Daha sonra bu çalışmanın ilham kaynağı olarak günümüzde geleneksel dedelik kültürünü devam ettiren Seyyid Haktan Çelik Dede ve ailesinin anlattığı menkıbelere yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Seyyid, Derviş Beyaz, Şecere, Kerâmet, Menkıbe.

## Abstract

*Seyyid (Sayyid)* is the name given to the notables of a community. People who are descendants of *Ahl al-Bayt* (the members of the Prophet’s family) are known as *seyyid*. A large part of Alevi *dede* (lit. grandfather; socio-religious leader of the community) institutions established in Anatolia bear the names of these *seyyids*. *Seyyid Derviş Beyaz Ocağı* is one of them. *Derviş Beyaz* is also named after him. He is also *Es-Seyyid Şeyh Mahmūd al-Kebir*. Sultan Murad Hüdavendigâr witnessed the *kerâmet* of this institution. Therefore the name of the hearth (ocak) is known by his name. The *kerâmet* of entering in the fire but not burning, that is, keeping ice has given this institution its name. These stories emerged as a result of the research of Metin Küçük Dede, who published some of his grandfather’s genealogy as a book. For the purpose of this study, it is based on the stories told through the miracles of *dedes* and consists of two parts. Although this study will examine the subject through oral culture, the things that are told in the genealogy of Hazır Ali Beyazyıldırım Dede will be included due to the disagreements between the *dedes* and the miracles told. The subject will thus be explained. In the first part of the study, the miracles of Metin Dede in the genealogy of his own grandfathers will be included. In the second part of the study, the stories of Seyyid Haktan Çelik Dede, who has thousands of fans in the country and abroad, will be covered by his own and his family’s stories.

**Keywords:** *Seyyid, Derviş Beyaz, Genealogy, Miracle, Legends.*

\* Geliş Tarihi: 07.05.2020, Kabul Tarihi: 30.05.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.016

\*\* Bilim Uzmanı, saadet.dag.06@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1199-138>

## 1. Giriş

Şecere nedir? Seyyid kime denir? Seyyidler hakkında bilgi veren yalnızca şecereler midir? Menkıbe nedir? Seyyid Derviş Beyaz Ocağı hakkındaki menkıbeler nelerdir? Bu soruların cevapları, çalışmaya konu olan ve Seyyid Derviş Beyaz Ocağı'na ismini veren Anadolu ve Horasan evliyası olarak da bilinen Es-Seyyid Şeyh Mahmudü'l-Kebir'in şeceresi ve ocağın dedelerinin geleneksel öğretileri üzerinden verilecektir. Bu çalışma amacı itibarıyla iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilham kaynağı bugün yurt içi ve yurt dışında binlerce talipleri olan Seyyid Haktan Çelik dededir. Haktan Dede'nin ceddine dair olan inanış ve talipler arasında süregelen menkıbevi anlatımlar başlangıçta çalışmanın asıl konusu olarak belirlenmişti. Ancak Derviş Beyaz Ocağı'nın, Kureyşan Ocağı ile arasındaki şecere çekişmesinden dolayı çalışmanın ilk bölümünü teşkil eden menkıbevi anlatımların da şecerede yer alan kerametler üzerinden işlenmesi uygun görülmüştür. Bahsi geçen menkıbevi anlatımların yer aldığı şecere, 2011 yılında Metin Küçük Dede tarafından "*Seyyid Derviş Beyaz Ocağı ve Alevilik*" adı altında kaleme alınmıştır. Küçük şeceresini, ocağı hakkında tarihsel bilgiler vererek ve talipler ile ocaklar arasındaki ilişkilere değinerek kitap haline getirmiştir. Ancak aynı ocağa mensup olan Hazır Ali Beyazyıldırım Dede de elindeki şecereyi 2013 yılında Bingöl Üniversitesi'nin düzenlediği "*Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*"nda, "Derviş Gevr-Derviş Beyaz Ocağının Soy Şeceresi" başlığıyla sunmuştur. Hazır Ali Dede'nin verdiği bilgiler, 2014 yılında yayımlanan bildiri kitabının birinci cildinde yer almaktadır. Ona göre ocağın şeceresinden bahseden ilk kaynak, "*Doğu İleri ve Varto Tarihi*"dir (Beyazyıldırım, 2014: 592). Bu eserde Seyyid Derviş Beyaz Ocağı'nın talibi olan on iki aşiretten bahsedilmektedir. Derviş Beyaz hakkındaki menkıbe şöyledir:

"[...]başlı başına bir kitap dolduracak kadar uzun olan bu şecerenin belirttiğine göre: Şecerede adları yazılı olan on iki Türk aşireti, Selçukîler devrinde Horasan'dan Erzincan'a, Bağın ve Hüsnü Mansur kasabalarına gelmişlerdir. Bu aşiretlerin başında Alevilik halifeleri olarak gelen Horasanlı Seyyid Mahmud Hayrânî ve "Şah Mansur Baba," Hüsnü Mansur kasabasında tekke kurmuşlardır. Sultan Alâeddin, Bağın kasabasına gelirken, Şah Mansur'la Seyyid Mahmud'un oğlu Hacı Kureyş ve Seyyid Ali adıyla anılan Derviş Beyaz, bu on iki aşiretin ağalarını Bağın'da toplayarak bu seyyidlerden mucizât istemiş, bunlardan Şah Mansur duvar yürütmüş. Hacı Kureyş ile Derviş Beyaz da fırındaki ateşe girmişlerdir. Sultan Alâeddin bunların bu mucizelerini şecerede tespit edip silsilelerini tasdik etmiş ve bu on iki Türk aşiretini pirlilik ve mürşitlik bakımından Şah Mansur'la Hacı Kureyş'e ve rehberlik makamında Derviş Beyaz'a mürit edip lokma hakkına bağlamıştır. Tamamen Arapça ve bazı yerlerinde Türkçe ile karışık bir yazıyla yazılan bu büyük şeceredeki sultanların resmî mühür ve yazılarına bakılırsa, Sultan Alâeddin'den bir asır sonra Osmanlı Padişahı Orhan Gazi, bu şecereye ikinci bir şerh çekmiştir[...]"

Sultan Murad Han, Bağın kasabasına gelirken burada tarikat rehberi olan Derviş Beyaz oğullarından Ali Uygun adlı bir zatı gösterdiği liyakatten dolayı kendisine Çapakçur ovasını vakfederek bu ovanın Abı-tahhur köyünde namına bir tekke açmıştır" (Fırat, 1961: 61-63).

Derviş Beyaz Ocağı ile ilgili başka bir çalışma Alparslan Demir'e ait olup "Kureyşan Ocağı'na ait iki şecere üzerine birkaç söz: Şeyh Mahmudü'l-Kebir ya da Derviş Beyaz kimdir?" başlığı altında 2003 yılında *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayımlanmıştır. Ancak Demir'in yaptığı çalışma kendi haberi olmaksızın sehven "Kureyşan Ocağı'na Ait" şeklinde bir ek konularak yayımlanmıştır. Bu durum Demir'in çalışmasında vardığı sonuç ile çelişmektedir. Dolayısıyla söz konusu çalışmada yapılan hata, Alparslan Demir tarafından kaynaklanmamış olmakla birlikte hatanın baskı sırasında sehven yapıldığı kanaatine varılmıştır (Demir, 2003: 133-142; Demir, 2005: 520). Bu cümleden olarak "Seyyid Derviş Beyaz Ocağı ve Şeceresi" adlı kitap değerlendirmesi ise Ayşegül Seloğlu tarafından kaleme alınmış ve 2011 yılında *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayımlanmıştır (Seloğlu, 2011: 459-460). Öte yandan Alemdar Yalçın ve Hacı Yılmaz'ın 2002 yılında, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'nde yayımlanan "Kureyşan Ocağı Hakkında Bazı Yeni Bilgiler" ve 2017 yılında basılan *Anadolu'da Bir Oymağın Kültürel Kodları: Koreşanlılar* adlı eserleri, Kureyşan ve Derviş Beyaz şeceresi bağlamında önemli kaynaklardır. Kibar Taş'ın 2017 yılında doktora tezi olan *Dünü ve Bugünü ile Kureyşan Aşiretleri* (Taş, 2017: 136), 2018 yılında *OTAM*'da yayımladığı "Kureyşan Aşireti'nin/Ocağı'nın 16. Asırdaki Kureyş Cemaati ile Tarihsel Bağlamdaki Yakınlığı" (Taş, 2018: 229-246) ve 2019 yılında *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi*'nde yayımlanan "Seyyid Mahmud-ı Kebir'in (Kureyş) Seyyid Mahmud Hayrani ve Derviş Beyaz/Gevr İle Tarihi Bağ" adlı çalışmaları önemlidir.

Seyyid Derviş Beyaz ve Kureyşan Ocakları arasındaki gerek şecere çekişmesi gerekse dedelerin kendi aralarında anlaşamaması zaman zaman akademiye de taraf tutmaya zorlamıştır. Bu durum her iki ocağı tarafsız bir şekilde incelemek isteyen araştırmacıların işini zorlaştırmıştır. Aynı zorluk bu çalışmanın da kaderini etkilemiştir. Seyyid Derviş Beyaz Ocağı'nın dedeleriyle ilk olarak 2016 yılında görüşülmüş, toplanan bilgiler 2017 yılında gruplandırılarak yazıya geçirilmiştir. Ancak birkaç yıl süren çalışmalar sonucunda yukarıda belirtilen sebeplerden ötürü bu konuda şimdilik bir tez yazılamayacağı, yazılsa bile Alevi-Bektâşi Kültürü'ne katkı sağlayacak mahiyette olamayacağı kanaatine varılmıştır. Bu nedenle derlenen bilgiler içinden çıkarmalar yapılarak çalışmanın makale olarak özetlenmesi uygun görülmüştür. Bunu yaparken her iki ocağın dedelerini incitmemeye ne kadar gayret etsek de bunu başarıp başaramadığımıza çalışma sonunda siz değerli okuyucular karar vereceksiniz. Gayemiz, hangi ocak daha kerâmet ehli, bakın, görün, demek değildir. Nitekim "Er'i, er'den seçen kördür!"

Hazır Ali Dede'nin elinde bulunan şecerede Şah Mansur'a, Seyyid Mahmud Hayrânî'ye, Hacı Kureyş'e ve bunların şecerede yazılı olan on iki pîri ile müşîdi olduklarına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Üstelik Hacı Kureyş ile Derviş Beyaz'ın fırına birlikte girdiklerine dair de herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Şecerede yer alan menkibeler doğrudan Derviş Beyaz'a ait olup bu on iki aşirette Derviş

Beyaz'ın talipleridir (Beyazyıldırım, 2014: 593). Zaten fırına girip de yanmamak hakkındaki bu menkıbe, esasında Bektâşi menakıpnamelerinde de sıklıkla geçen ateşe hükmetmek motifine de benzemektedir. Zira bu menakıpnamelere göre ateşe giren kişi yanmadığı gibi yürüdüğü tarafta da ateşi söndürmektedir (Ocak, 2002: 166). Öte yandan Ali Yaman da Kureyşan Ocağı ile ilgili tartışmaya açıklık getirmek için şecereyi incelediğini ve hakikaten Hacı Kureyş, Baba Kureyş, Kureyşan ya da Seyyid Mahmud Hayranî adlarının şecerede geçmediğini belirtmektedir. Kendisine gelip konunun açıklığa kavuşması ricasında bulunan Vartolu Seyyid Cafer'in oğlu, Mehmet Nuri Beyazyıldırım'dır. Nuri Dede, Hazır Ali Dede'nin de kardeşidir. Nuri Dede, Varto'daki Feran aşireti ağalarından *Doğu İlleri ve Varto Tarihi* adlı kitabın yazarı M. Şerif Fırat'ın 1940'lı yıllarda babası Seyid Cafer'i ziyaret ettiğini, bir kitap yazacağından dolayı yardım istediğini ve babasının da şecereyi de getirmek suretiyle okuduklarını ve gereken bilgileri Cafer Dede'nin el yazısıyla yazıp Fırat'a teslim ettiğini belirtmiştir. Ancak yazarın; Derviş Beyaz, Baba Mansur ve Kureyşanlılar'a sanki bir post dağılımı yaparak Pirlık, Rehberlik ve Mürşitlik verdiğini diğer hususları da gerçeğe aykırı olarak yazdığını belirtmiştir. Buna mukabil Yaman, bu şecerenin kendisini Prof. 1400 olarak tanımlayan Nazmi Nizami Sakallıoğlu ve Kureyşanlı Seyyid Kekil tarafından iki ayrı kitap olarak basıldığını ancak her iki kitabın da biçim ve içerik bakımından yetersiz olduğunu belirtmiştir (URL1, Erişim tarihi: 11.06.2019). Çalışmamızın konusu olan Seyyid Derviş Beyaz Ocağı ile ilgili bu ön bilgiyi verdikten sonra yukarıdaki soruların yanıtlanması ve aralarında bağlantı kurulduktan sonra menkıbevi anlatımlara geçilmesi uygun görülmüştür.

Şecere; bir soyun, bir ailenin bilinen en eski atasından başlayarak son üyelerine kadar bütün bireylerini gösteren soyağacı demektir. Bugün Alevi kaynakları arasında önemli bir yer tutan şecerelelerin yanı sıra; belgeler, kayıtlar, risaleler, mektuplar (Yıldırım, 2012: 136-137), tahrir defterleri, vakıf defterleri, mühimme defterleri, salnameler, kronikler (Aksüt, 2012: 36-38), menkıbeler, nefesler, Osmanlı arşiv belgeleri, (Gülten, 2012: 140) bu belgeleri daha da açmak gerekirse vakfiyeler, icazetnameler, divanlar, fermanlar, (Yılmaz, 2017a: 242) bunların dışında cönkler, erkânameler, buyruklar (Taşgım, 2002: 30), Hüsniye ve diğer mezheplerin kaynakları, (Özdemir, 2014: 33-34) makteller, velayetnâmeler, gülbanklar, deyişler ve Fazilet-nâme-i İmam Ali, (Kaplan, 2016: 304-305) vs. yer almaktadır. İmam Cafer-i Sâdık'a ait olduğu kesin olmadığı halde onun adına birkaç ayrı buyruk da bulunmaktadır (Öz, 2011: 63). Ancak Aleviler arasında kısaca buyruk olarak bilinen bu eserin İmam Cafer-i Sâdık'tan kaldığına inanılır ki eserin içindeki tüm sözlerin ona ait olması da bu durumu doğrular mahiyettedir (Bozkurt, 2011: 6-8). Buyruklar ise; Şeyh Sâfi, İmam Cafer-i Sâdık, Menakıb ve Şah İsmail Buyruğu (Taşgım, 2018: 212), asıl ismi Menâkıbü'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr (Köprülü, 1976: 282) olarak bilinmektedir. Bunlara ek olarak Aleviler arasında önemli bir yere sahip olan bir başka eser Hz. Ali'nin sözlerinden derlenmiş Nehcü'l Belağa'dır. Bu eser, Seyyid Razi'ye ait olmakla birlikte birçok yabancı dile de çevrilmiştir (Razi, 2013: 6-16).

Aleviler tarafından kaleme alınan kaynakların sayısı azdır (Yıldırım, 2012: 137). Şecereler ise bu bağlamda önemli olmalarına rağmen tarihsel açıdan fazla bilgi barındırmazlar. Ancak kişiler arasındaki akrabalık ilişkileri hakkında ciddi anlamda bilgi vermektedirler (Bernheimer, 2016: 28). Bu da zaten aynı ocağa mensup ve farklı coğrafyalara dağılmış olan seyyidler hakkında bilgi edinilmesine yardımcı olmaktadır. Bugün seyyidlerin ellerinde bulunan şecereler, el yazması olarak genellikle sandıklarda saklanmakta ve ne yazık ki birçoğu derlenip çoğaltılmadan yok olmaya mahkûm olmaktadır. Bu nedenle sözlü kültüre ve onların besleyicisi olan “baba, dede, pîr” vb. Hakk hizmetkârlarına olan muhtaçlık fazladır. Söz; söyleyenden dinleyene birebir ulaşabilen ve sorgulanabilen bir seyir halindeyken yazı ise metine sorulan soruya cevap veremeyen ve dolayısıyla kendini savunamayan bir buluştur (Taşgın, 2010: 28). Alevilerin genellikle köylerde gizli kalacak bir şekilde içe kapalı bir yapıda ibadet edilmeye mahkûm edilmeleriyle beraber (Gölpinarlı, 1969: 154) geleneklerini de sözlü kültürde yaşatmaları kaçınılmaz hale gelmiştir. Sözlü kültür, yazılı metinlerin kaynağını oluştururken (Dedekarginoğlu, 2020: 179) bu kültürün saklayıcıları olarak zengin halk şiiri geleneğinin taşıyıcıları da Alevi ocak dedeleri olmuştur (Melikoff, 1993: 126).

Alevi inanç ve kültürünün günümüze aktarılmasında önemli rol oynayan ve yaşayan sözlü kültürün yazıya geçirilmesindeki en kuvvetli bağ olan dedeler, (Dedekarginoğlu, 2010a: 336) şecerelerine ait olan bilgileri ve kendi kültürlerini talipleri arasında anlatarak Aleviliğin yazılı kaynaklarının çoğaltılmasına hatta daha yakından tanınmasına vesile olmaktadır. Alevi inancı ve bu inanç sistemi içerisinde beslenen her türlü ritüel, kimi vakit dedeler tarafından dilden dile, kimi vakitte âşıklar tarafından telden tele aktararak bugüne kadar varlığını koruyabilmiştir (Dedekarginoğlu, 2010b: 194). Nitekim Alevi kültürünü yaşatma ve sonraki kuşaklara aktarma konusunda dedeler, önemli bir rol oynamaktadır (Yaman, 2003: 337). Bu nedenle geleneksel toplum içerisinde Alevi kültürünün anlatıcıları olarak; dedeler, âşıklar, babalar, kamberler, analar ve talipler (Yıldırım, 2018: 106) üzerlerine düşen vazifeyi lâyıkıyla yerine getirebilmişlerdir. Alevi kültür geleneğinde yol yürütmek için mutlaka bir rehberle bağlanmak gerekir. Tabi buradaki rehber, tanımı itibarıyla yol gösteren anlamında kullanılan, cemlerde on iki hizmet görevlilerinden biri olarak dedenin yöneteceği törenin hazırlık işlerine bakma hizmetini yapan (Korkmaz, 1994: 242) kimse değildir. Zira bu anlamıyla bilinen rehber, cemevinde seccadeyi alıp niyaz ederek dara duran kimsedir (Koç, 2015: 183). Yola girerken bir rehberle bağlanma durumuna örnek olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Eğer benim mürebbim olmasaydı, ben rabbimi bilmezdim. Zira Allâh-u Teâlâ hazretlerinden Cebrail gelmeyince, herhangi bir hüküm veremezdim” (Saygı, 1996: 65).

Alevi ocak dedeleri birçok kaynakta bir inanç önderi olarak tanımlanmakla birlikte “ocaklı” ya da “ocakzâde” olarak da bilinmektedir. Ocakzâde olarak anılan Alevi dedesi ve ailesinin şifa dağıttığına dair olan inanış (Ersal, 2016: 40) Alevi inanç sistemindeki yerini hala korumaktadır. Çünkü Alevi inancına göre ocakzâde

olan dedeler, Alevi yolunun yürütülmesi için gerekli olan her türlü içsel bilgiye sahip olan seçkin kimselerdir (Çelik, 2019: 122). Sözlü kültürün adeta taşıyıcısı olarak rol üstlenen Alevi dedeleri, anlattıkları menkıbelerin günümüze kadar ulaşmasında çok önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda sözlü kültürün ağırlıklı olarak işlediği ana temalar, inanç ve geçmişte yaşanmış olan olaylardır (Yaman, 2018: 310). Zira terim olarak soyağacı anlamına gelen ve dedeler vesilesiyle gün yüzüne çıkan seçereler, seyyidlik ve şerifliğin de bir bakıma ispatı olabilecek mahiyette Alevilerin yazılı kültür geleneğinde oldukça önemli bir yere sahiptir. (Dağ, 2019: 309) Öyle ki Alevi dede ocaklarının tarihsel bağlamda en sağlam dayanağı haline gelmiştir. Esasında Alevilik-Bektâşilik araştırmaları konusunda oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Ancak bu literatür üzerine yeteri kadar değerlendirme henüz yapılmamıştır (Taşgın, 2012: 11). Her ne kadar adı geçen çalışmalar değerlendirilse bile Alevi dedelerinin şifahen verdiği bilgilerin Alevilerin tarihine ışık tuttuğu ve belki de aslı kaynak mahiyetinde olduğu unutulmamalıdır. “Sual: Pîrlük kimden kaldı? Cevap: Hazreti Şâh-ı Merdan Ali'den kaldı. Zira Cebrail'in pîridir. Sual: Sadr-i Seyyidlik kimden kaldı? Cevap: Hazreti Resûl Ekrem'den kaldı. Cümle âleme sadri'dir” (Vaktidolu, 2014: 147).

Sadr tabiri sözlükteki yaygın kullanımı ile göğüs, sine ya da baş (Sami, 1978: 823) anlamında değil, her şeyin başı, özü, yukarısı, ilerisi (Parlatır, 2015: 730) anlamındadır.

Menkıbe, tabir olarak isabet etmek veya haber vermektir. Tasavvuf tarihi ekseninden bakıldığında sûfilerin hayatlarını olağanüstü motiflerle süsleyerek anlatan hikâyelere verilen addır (Alkan, 2015: 101). Menkıbeleri besleyen büyük ölçüde Alevi ocaklarıdır ki bu ocakların hem ortaya çıkışında hem de kurumsal bir hale gelmesinde Şah İsmail'in büyük bir rolü olduğu, bugün Alevi ocaklarının tarihi açısından kabul gören gerçeklerden biridir (Gülten, 2018: 153). Zaten Şah İsmail'in ve babasının, dedesinin soyunun 7. İmam Musâ-i Kâzım'dan Hz. Ali'ye bağlayan en sağlam dayanak da yine beslenmiş olduğu devrin menkıbevi anlatımlarıdır (Gündüz, 2015: 3). Bu menkıbevi anlatımlar ise her daim Heterodoks adı verilen dervişlerin de varlığıyla dilden dile daha kolay ve daha etkili bir şekilde sirayet etmiştir. Zira dua ve irşadla meşgul olan bu dervişler genellikle birer göçer oldukları için yaşadıkları dönemdeki Türkmen aşiretlerinin inançlarının şekillenmesinde de önemli rol oynamışlardır (Sarı, 2019: 86). Tabi göçerlikten yerleşikliğe ve sözlü kültürden yazılı kültüre evrilirken yaşanan değişimler (Taşgın, 2012: 10) bu menkıbevi anlatımlara da ister istemez sirayet etmiştir. Menkıbelerde soy, kerâmet ve hizmet kaynaklı birçok faktörün ocak ulularını (Yaman, 2011: 55) özel bir konuma getirdiği görülmektedir. Zaten 16. yüzyıldan itibaren tutulan kaynaklarda Alevilerin yaratılış efsanesine rastlanılmaktadır ki beyaz ışık ve yeşil ışık motifi buna örnektir (Boratav, 2012: 79). Menkıbelerin de bu efsanelerden beslendiği ve dedeler aracılığıyla günümüze kadar ulaştığı görülmektedir.

## 2. Seyyid Derviş Beyaz Ocağının Şeceresindeki Menkıbeler

Seyyid tabir olarak, bir topluluğun ileri gelenlerine verilen isimdir (TDK Sözlük, 1998: 1956). Ehl-i beyt soyundan gelen ocakzâdeler, evlâd-ı resûl oldukları için “seyyid” olarak anılmaktadırlar (Yaman, 2004: 80). Zaten bu sebepten ötürü seygidler ve şerifler, İslâm toplumlarında ayrıcalıklı bir yere sahip kan asaleti taşıyan özel bir sosyal grup olarak kabul edilmişlerdir (Kılıç, 2016: 32). Seyyidler tarafından Anadolu ve Balkanlar’da kurulan ocakların büyük bir bölümü kurucusu olduğuna inanılan kişilerin adlarıyla anılmaktadır (Gülten, 2018: 153). Bu bağlamda çalışmada ilk olarak ocağın adını aldığı Es-Seyyid Şeyh Mahmudü’l-Kebir’ den bahsetmek yerinde olacaktır. Horasan ve Anadolu evliyası olarak da zikredilen Es-Seyyid Şeyh Mahmudü’l-Kebir, insan-ı kâmil olarak bilinmekte ve talipleri arasında da “Derviş Beyaz” olarak tanınmaktadır. Zira ocağın ismi de buradan gelmektedir. Derviş Beyaz’ın soyu, Metin Dede’ye göre 17. kuşaktan İmam Musâ-i Kâzım’ın oğlu İbrahim’e kadar gitmektedir. Bu nedenle bu ocak, kökeni Ehl-i beyte giden yerleşik büyük ocaklardan birisi olarak kabul edilmektedir. Ocağın künyesi Derviş Beyaz, lakabı ise kerâmet’tir (Küçük, 2011: 65). Buna karşın Hazır Ali Dede’ye göre Derviş Beyaz’ın soyu, babadan babaya İmam Muhammed Bakır’dan, İmam Zeynel Abidin’e ve Hz. Hüseyin’e ulaşmaktadır (Beyazyıldırım, 2014: 589). Seyyid Derviş Beyaz’ın şeceresinde, Osmanlı padişahı Sultan Murad Hüdavendigâr’ın onun kerâmetine şahit olduğu yönündeki menkıbe şöyledir:

“Hayır ve bereket için bu silsileye gayp âleminden bir tas geldi. Bu tasın, Kutb-un himmetiyle insanların ve hayvanların hastalığına şifa olması umulur. Onun menfaati sayılamayacak kadar çoktur. Tasın şekli, yukarısı küçük, alt tarafı büyük ve üzerinde gayp’tan bir yazı vardır. O yazıyı kimse okuyamıyor. Sultan, Derviş Beyaz’ı huzuruna kabul edip, ondan sahih bir kerâmet isteyince; dağ gibi odunlar toplandı. Derviş Beyaz, içine girdi. Odunlar ateşlendi. Ateş yedi gün devam etti. Sonra Derviş Beyaz salimen bu silsilenin isnadıyla çıktı. Tıpkı Hz. İbrahim’in ateşten kurtulduğu gibi... Bu kerâmetinden ötürü “Beyaz” lakabıyla anılmıştır. Kerâmeti çoktur. Allah onu affetsin. Derviş Beyaz, ateşe gittiği vakit bir çuhadar himmet edüb, ateşe götürdü. Ateşten çıktıktan sonra, Murad Han Hüdavendigâr suâl eyledi ki; “Ey çuhadar sen ne gördün?” Çuhadar: “Benim Sultanım, benim gördüğüm sen dahi göreydin vücudun eriyip mahu olurdu. Emma Derviş Beyaz himmetiyle bana bir şey olmadı. Ben dahi ol kadar bir od içinde bir çimenli yerdir. Göl yosun, reyhan ve akarsular ve bir yanda kar ile buz çoktu ve kendüsi bir a’la beyaz köşkün üstünde bir kuş gibi otururdu. Asla ateş namında bir şeyler görmedim.” Çuhadar bunun üzerine Sultandan rica edüb, Derviş Beyaz’dan ayrılmadı” (Küçük, 2011: 66-67).

Hazır Ali Dede ise bu kerâmetin geçtiği menkıbeyi şöyle anlatmaktadır:

“Sultan Murad Han zamanında Seyyid Mahmud Bağin kasabasında, Hamza Abbas neslinden Muhammed bin Yakub’u yanına alarak, yanmakta olan dağ gibi büyük bir ateşin içine girerek yedi gün o ateşin içinde kalmıştır. Âmâ ve has insanlar korkularından ateşten iki fersah uzaklaşmışlardır. Yedi gün sonra salimen ateşten çıkmışlardır. Sultan Murad Han,

Muhammed'i yanına alarak şöyle sormuş ki; sen ateşte iken ne gördün? O da demiş ki; Sultanım ben sahralar, şehristan, yeşillikler, güller, çiçekler, sosun, reyhanlar ve kar gördüm. Gayet yüksek beyaz bir bina vardı. Seyyid Mahmud, beyaz bir kuş gibi bu binanın üzerinde idi. Bu binadan indi, elimi eline aldı. Biz beraber çıkıp, huzuruna geldik. Bu rivayete göre Sultan, onu beyaz kuş lakabı ile anıyor ve bu silsileye zulmedene lanet ediyordu. Dedemiz bu kerâmetinden dolayı "Derviş Beyaz" olarak anılmıştır" (Beyazyıldırım, 2014: 590).

### 2.1. Seyyid Kamer'in Kerâmeti Hakkındaki Menkıbe

Yoksulluğun hâkim olduğu bir dönemde Dersim'in Tirkel köyüne Suran aşireti ağaları gelmiştir. Suranlar, vaktiyle Dersim'e yerleşen Zaza aşiretlerinden olup Derviş Beyaz'ın taliplerindendir. Ağalar o yıl hasat edilen tarlaların ve biçilen çayırların otlarına çok ihtiyaçları olduğunu söylemişlerdir. Ancak ekinler ve otlar köylüye yetecek kadar vardır. Bunun için bazı köylüler Seyyid Kamer'in yol önderliğine başvurarak ağaları seygid'in kerâmetiyle ikna etmek istemişlerdir. Nihayetinde ağalar, köyün cemevinde misafir edilmiştir. Akabinde Seyyid Kamer'in sazını çalarak deyişler ve düvaz-ı imamlar okunmasıyla Hakk muhabbeti başlamıştır. Bu sırada Hakk ile bir olarak kendinden geçen dede, ateşte olan sacı kendi önüne çekerek nar gibi kızaran bu sacın üzerine oturmuş ve yanmamıştır. Buna şahit olanlar dedenin ayaklarına kapanarak ağlamaya başlayarak hem dededen hem de köylülerden özür dilemişlerdir. Sonra da destur alarak, köyden dostça ayrılmışlardır (Küçük, 2011: 21-22).

### 2.2. Seyyid Henefi'nin Kerâmeti Hakkındaki Menkıbe

Bir gün Seyyid Henefi'nin oğlu olan Şah Ali, evin ihtiyaçlarını alabilmek için Mazgirt'e gitmiştir. Ancak Mazgirt'e giden yol, çok dağlık ve hayli çetin bir bölge üzerinde bulunmaktadır. Şah Ali, Mazgirt'e varınca orada bir hafta kalmıştır. Alacağı tüm ihtiyaçları aldıktan sonra köyüne dönmek için yürüyerek tekrar yola koyulmuştur. Bu yol, bugünkü Kırklar Ziyaretgâhı'nın olduğu yeredir. Şah Ali, yolun yamacında babası Seyyid Henefi'yi görünce "Bismillah" diyerek niyaz olmuştur. Ardından da "hayırdır babam, nereye gidiyorsun?" diye sormuştur. Babası; "postallarım eskimişti, yeni bir çift postal, eve de bir kalıp şeker almak için Mazgirt'e gidiyorum" demiştir. Şah Ali bunun üzerine; "niye bana söylemedin, alır getirirdim" deyince, babası; "sen durma, bir an evvel köye yaşlı annene git ve ona yardımcı ol. Çünkü çevre köylerden birçok aşirete mensup talibimiz dört bir taraftan köyümüze gelmiş ve evimize misafir olmuştur. Tanrı misafirine hizmet ve ikram gerekir." demiştir. Bunun üzerine Şah Ali, tekrar babasına niyaz olmuş ve yoluna devam etmiştir. Nihayetinde Şah Ali, köye yaklaşmıştır ancak köyün girişinde yeni kazılmış bir mezar ve etrafında da büyük bir kalabalık görmüştür. Tam o sırada aklına annesi gelmiştir. Babasını az evvel gördüğü için annesinin Hakk'a yürümüş olabileceği korkusu ile kalabalığa yaklaşmıştır. Bu sırada talipler ona doğru yürüyerek onu öpmeye başlamış ve başsağlığı vermişlerdir. "Pirimiz Hakk'a yürüdü, sen bir haftadır Mazgirt'te olduğun için haber veremedik kusurumuza bakma" demişlerdir. Şah Ali, o şaşkınlıkla annesine doğru yürüyerek onu



öpmeye başlamış ve yaşadığına şükretmiştir. Taliplere de babasını az evvel postal almaya giderken gördüğünü ve konuştuğunu söylemiştir. Ancak talipler, Şah Ali'nin bu acıyı kabullenemediğini düşününce, Şah Ali eline kazma kürek alarak taliplerin engellemesine rağmen babasının mezarını açmış, tabutunu çıkarmış ve kapağını sökmüştür. Görürler ki tabutta bir çift postal, bir kalıp şeker ve katlanmış bir top kefen bezi durmaktadır. Ancak Seyyid Henefi yoktur. Sonra anlarlar ki seygid sır olmuştur (Küçük, 2011: 26-28).

### 2.3. Seyyid Derviş Veli'nin Kerâmeti Hakkındaki Menkıbe

Hızır günü taliplerini ağırlamak için hazırlıklar yapmaya başlayan Seyyid Derviş Veli'nin talipleri, sabahın erken saatinde gelmişlerdir. Seyyid, böyle bir günde kurban kesmesi gerektiğini bilmekte ancak yoksulluğunun belini bükmeye çaresizliğiyle dua etmektedir. Dua halinde Cenab-ı Hakk'ı görmüş ve ceddine sığınarak evinin önünde duran taliplerine kurban istemiştir. Sonra yönünü köyün üst tarafındaki Kuru Baba'ya çevirmiştir. Ellerini havaya kaldırarak yüksek bir sesle; "Ey Kuru Baba, gördüğün gibi taliplerim gelmiş onlara kurban kesmek istiyorum ama kesecek kurbanım yok. Bana koruluğundan iki tane kurban gönder" diyerek evliyalari, enbiyalari anmaya başlamış ve duasini tamamlamıştır. Bu sırada çaresizce cediti Derviş Beyaz'a sığınırken Kuru Baba yönünden gelen ve boynuzlarında çıra yanan iki geyik görmüştür. Bu geyikleri gören talipler, o dönemde Derviş Veli'nin büyük bir kerâmet ehli olduğuna bizatihi şahit olmuşlardır. Derviş Veli, bu duruma şaşırarak taliplerine dönerek; "o geyikler bize kurban olarak geliyor, onlara karışmayın." demiştir. O iki geyik, köyün içinden geçerek seygidin evinin önüne kadar gelip tekbir durmuş ve sağ ayaklarını kaldırarak beklemişlerdir. Derviş Veli, bu kurbanları bir düvaz-ı imamla karşılamıştır (Küçük, 2011: 29-30). Düvaz imam, cemlerde on iki imamın adlarının geçtiği ve onları öven deyişlere verilen addır (Dedekargınoğlu, 2011: 388). Bu sırada taliplerin "Allah Allah" nidaları yankılanırken Derviş Veli'nin yapmak istediği Hızır cemine katılmak için yanlarına kurbanlarını da alarak gelenler de kar engeli ile karşılaşmışlardır. Ancak o gün taliplerin gönlüne öyle bir aşk düşmüştür ki yerdeki karlar dahi onların ayaklarının altında erimiştir. Köye yaklaşan bu talipler ayakkabılarını çıkarıp yalın ayak yürümüşlerdir. Derviş Veli'nin huzuruna da yalın ayak gelerek pirlilerinden destur istemişlerdir. Derviş Veli'yi o kurbanlarla görenler ağlamaya başlayarak semah dönmüşlerdir. Sonra da dedelerinin dualarını alınca kurbanlar kesilmiştir. O gün yetmiş yakın kurbanın kesildiği ve o cemin kitlesel bir ibadete dönüştüğü, bugüne kadar talipler tarafından anlatılmıştır (Küçük, 2011: 30-31). Hazır Ali Dede, bu keramet ehli için o gün gelenlerin geyik değil, boynuzlu iki dağ keçisi olduğuna dikkat çekmekte ve Derviş Veli'nin o günkü tekke evinin bugün ziyaretgâh olarak kullanıldığını, evin içindeki direktede de bu iki boynuzu bizzat gördüğünü belirtmektedir.

### 2.4. Derviş Seyyid Mehmed'in Kerâmeti Hakkındaki Menkıbe

İstanbul'dan, Tunceli'ye tayin edilen üç kadın öğretmen yola çıkmıştır. Yolculuk sırasında aralarında sohbet ederken yemek istedikleri yiyecekleri hayal etmişlerdir.

Nihayet yolculuk bitmiş ve görev yerleri olan Tunceli'ye gelmişlerdir. Bu sırada da köyde bir hazırlık başlamıştır. Çünkü Seyyid Mehmed, misafirlerinin geleceğini ev halkına önceden söylemiştir. Esasında ne Seyyid Mehmed'in ne de köydeki halkın, öğretmenlerin geleceğinden haberleri yoktur. Öğretmenler gelince, köyde Seyyid Mehmed'e misafir olmuşlardır. Seyyid, misafirleri gelince onları hemen odaya davet etmiştir. Yol yorgunu ve aç olduklarını bildiği için onlara yemek ve çay ikram etmiştir. Öğretmenler yemekleri görünce çok şaşırılmışlardır. Zira önlerine gelen yemekler, yolda hayal ettikleri yemeklerdir. Bunu gören öğretmenler şaşırarak birbirlerine bakmışlar ve "bu bir mucize olmalı" diyerek ağlamışlar. Daha sonra da seyyidin ellerini öpmüşlerdir. Seyyid Mehmed ise kendisi seyyid soyundan geldiği için bunun bir mucize olmadığını ve bazı gerçeklerin Cenâb-ı Hakk'ın inayetiyle kendisine ayan olduğunu söyleyerek öğretmenlerin yaşadığı şaşkınlığı açıklamaya çalışmıştır (Küçük, 2011: 32-33).

### 3. Seyyid Haktan Çelik Dede ve Ailesinin Anlattığı Menkıbeler

"Ey güzel can evvela bilinmesi lazım gelir ki asıl kerâmet sahibi olan Yüce Allah'tır" diyerek sözlerine başlıyor Haktan Dede. Allah, lütfettiği ve Hakk aşığı olan kullarını dilerse kerâmet sahibi yapar. Yani kerâmet dediğin şey bir lütuftur ama yol çok ağırdır. Rabbim kimseye taşıyamayacağı yükü vermez. Hakk ile bütün olanın işi de aşkı da sırdır. Ancak bazı özel durumlarda kerâmetler yine Yüce Allah'ın izni ve takdiriyle açığa çıkabilir. Benim rahmetli babam Seyyid Binali, onun babası Seyyid İsmail, dedemin babası Seyyid Mahmud, onun da babası olan büyük ceddimin adı da Seyyid Hasandır (KK-1).

#### 3.1. Seyyid Hasan'ın Kerâmeti Hakkındaki Menkıbeler

Seyyid Hasan Tunceli Mazgirt'ten çıkıp Muş Varto bölgesine yerleşen bir Alevi dedesidir. Oradan Varto'ya yerleşirken kendi adıyla bir mezra yani kendine bir köy açmıştır. Seyyid Hasan'ın ocağı manasında orada yaptığı çoğu cemlerde havada oturduğu görülmüştür. İnsanlar bunu; "dede postta oturduğunda aslında postta değil, sürekli havada oturuyordu. Sanki birileri havada tutuyormuş gibi, güvercin gibi uçuyordu üzerimizde." diye anlatmaktadırlar (KK-1). Bunu o dönemdeki talipleri bizatihi gördüğünü söylemektedir. Nefesinin çok keskin olduğunu da eklemektedirler (KK-2). Mesela Seyyid Hasan, birinin başına herhangi bir olay gelsin dediği anda hemen olduğu rivayet edilmektedir. Talipler, bedduası da tutan bu dedenin sözlerinin tesirinin hemen etkili olduğunu belirtmektedirler (KK-3). Bir gün cemaatte elini kızgın ateşe daldırarak ateşi eline aldığı anlatılan menkıbeler arasındadır. Sobaya dokunduğunda sobanın buz tutması, anlatılan menkıbelerden yalnızca biridir (KK-4). Aynı şekilde cemlerde havada kuş donunda gezmesi de hala birçok talip tarafından anlatılmaktadır (KK-5). Seyyid Hasan'ın elinde çok meşhur iki tane asası vardır. Asalarını genelde Hızır cemlerinde çıkardığı söylenmektedir. O asalar çıkarılırken taliplerin gözü önünde kurban kesildiği, erkân düzenlendiği ve o asaların Seyyid Hasan'ın kılavuzları yani sahipleri olduğu, torunları tarafından belirtilmektedir.

Söylenceye göre, bu asaların biri beyaz yılan diğeri de kıvıl yılan sıfatına bürünürmüş (KK-1). Ancak bunlar, iyi insanların gözlerine de tatlı bir güvercin gibi kuş donunda görünürmüş. Yani iyi kalpli olanların gözlerine güvercin olarak, kötü kalpli olanların gözüne de yılan olarak görünürlermiş. (KK-6).

### 3.2. Seyyid Mahmud'un Kerâmeti Hakkındaki Menkıbeler

Seyyid Mahmud, Seyyid Hasan'ın oğludur. Vaktiyle Muş Varto'dan, Kars Sarıkamış Laloğlu köyüne yerleşmiş, orada on yedi sene muhtarlık yapmıştır. Tabi oradaki ahaliye de Aleviliği öğrettiği söylenmektedir. Seyyid Mahmud, kısa boylu ama heybetli birisi olarak tarif edilmektedir. Onun da elinde her daim bir asası varmış. Mesela iki köy arasında kavga olduğunda aralarını yaparmış ama çok şiddetli kavga olduğunda asasını yere vurmuş, yeri titretirmiş (KK-1). Bu nedenle lakabı onun çevresinde, "Yer Tanrısı" olarak geçmektedir. (Buradaki Tanrı ifadesi Allah'a şirk koşmak değil de yere hükmetmek anlamında kullanılan ve dedeye talipleri tarafından atfedilen bir ulaştırmadır.) Zor durumda kalan insanlar "Ya Mahmude hese" (yani Hasan'ın oğlu Mahmud) diye Seyyid Mahmud'u çağırırlarmış (KK-3). Bu duruma günümüzde dahi zor durumda kaldığında "Yetiş Ya Hızır" diye, Hızır Aleyhisselam'ı çağırın insanlar örnek verilebilir. Seyyid Mahmud, öyle heybetliymiş ki o yürüdüğünde sanki beraberinde bir rüzgâr bir fırtına da yürürmüş (KK-6). Kuvvetli bir yeli olduğu söylenmektedir. O yüzden insanlar ondan da çok çekinirlermiş. Mesela şuan doksan yedi yaşında yatağa mahkûm olarak yaşayan bir talip, vaktiyle bu dedeyle dalga geçmiş ve sonunda da ceddinin kerâmetine şahit olmuştur (KK-7).

"O zaman Mahmud dedemize biraz şakalaşmak amacıyla takılmaya başladım. Dedim ki: "Sen nasıl dedesin, benim dişim ağrıyor elini dişime vur." Dede dedi ki: "Oğlum senin dişin ağrımıyor, bana niye yalan söylüyorsun dalga geçiyorsun." Ben de ısrar ettim: "Sen dede değil misin, düzelt işte ağrıyor." Dede ısrarla beni uyarmaya devam etti. "Bak oğlum, ağrın sızın yokken durduk yere canını niye acıttırıyorsun, yapma etme" dedi. Sonra kafasını sallayarak yürümeye devam etti, o sırada boş buldum, dedenin arkasından küfür gibi boş bir laf ettim. Dede de döndü bana uzun uzun baktı sonra dedi ki: "Oğlum sen istedin, diş değildi de o zaman diş olsun." Hani senin dişin ağrımıyor ama hadi diş olsun, istedin madem ağrısın anlamına getirdi. Dede daha 50 metre bile ileri gitmeden bir ağrı hissettim, meğer bana gayp'tan vurmuşlar. Suratım bir top kadar şişti. Ama o kadar şişip ağrıyor ki ben bir evde ağlar, inerken kırk tane evde iniltilerimi duymuşlar. Olaya şahit olan talipler koşarak babamın yanına gidip anlatıyorlar. Bak diyorlar, oğlum Mahmud Dede'yle dalga geçti böyle oldu. Babam da iki tane öküzünü ahırdan söküüp dedeye götürüyor. Ocağın kapısına varıyor. Dede benim oğlum bir cahillik yaptı, gönlünü ona daraltma diye özür diliyor. Dedem de gelen öküzlerden birini kapısında kurban niyetine kesiyor. Diğeri de babama verip diyor ki al bunu da götür rençberlik zamanı ekin zamanı sana hayvan lazım olacak kimden isteyeceksin al git diyor. Böylece bir öküzü kurban ediyor, bir öküzü ona geri iade ediyor" (KK-8).

Bundan sonra Seyyid İsmail'in yanına ceddinin gittiği rivayet edilmektedir. Seyyid İsmail de Seyyid Binalı'nın babası, Seyyid Haktan'ın da dedesidir. O zamanlar Seyyid İsmail daha 7 yaşında bir çocukmuş. Kendisine ayân olan bilgiye

göre; “Oğlum, Cenâb-ı Allah seni bu dereeden o dereye geçirsin git, o talibin yüzüne elini sür. Ama nişanını da bırak yani kerâmetini göster. Eğer kerâmetini göstermezsen Cenâb-ı Allah seni bu dereeden o dereye geçirdi ama o dereeden bu dereye geçirmesin” demiştir (KK-4). Bu rivayet üzere Seyyid Mahmud kendi oğluna da beddua etmiştir. Menkıbeye göre Seyyid İsmail gidene kadar Allah’a sığınmıştır (KK-1). Seyyid İsmail olayı yaşayan talibin evine vardığında “Bismillah” diyerek elini yüzüne sürmüştür. Sonra o talibin yüzündeki şişlik de inmeye başlamış. Bu olaya şahit olanlar, talibin yüzünde dört parmak izi gördüklerini söylemektedirler (KK-6). O günden sonra Seyyid Mahmud’un namı yürümüş ve birçok insan onun ocağına ikrar vermiştir (KK-7).

### 3.3. Seyyid İsmail’in Kerâmeti Hakkındaki Menkıbeler

Seyyid İsmail’i anlatan talipleri, onu Hızır donunda tarif etmektedirler. Çünkü talip nerede dara düşse, “Ya Mahmude hese, Ya İsmail’e mele, (yani Mahmud’un oğlu İsmail) Ya İsmail Dede bize yetiş” dediklerinde Seyyid İsmail yanlarında görünürmüş. Vaktiyle dedenin taliplerinden biri, dağın bir yerinde öküz arabasıyla beraber giderken arabanın arka tekerleri uçuruma doğru gelmiş ve öküzler havada asılı bir şekilde kalmıştır. Eğer düşerlerse, paramparça olacaklarmış. Seyyid İsmail o sırada bir harmanda talipleriyle beraber sohbet ediyormuş. O talip uçurumun kenarından kurtulamayınca Seyyid İsmail’i çağırılmış (KK-1). “Yetiş İsmail Dede” deyince, dedeye ayân olmuş. Yani bâtni âlemden içine doğmuş (KK-7). Bâtn’in karşılığı hakikattir ve insanın gerçek mümin haline gelmesidir (Zelyut, 2018: 65). Seyyid İsmail daha sonra sırtını taşa iyice yaslamış. Talipler demiş ki “ne oldu dedem neden bu kadar terledin, sırtını taşa dayıyorsun.” Hiç kimseyle konuşmamış. Bedenen orada ama ruhen gitmiş. Uçurumun kenarında olan o talibe yetişmiş. Öküz arabasını bir eliyle kaldırdığı gibi alıp kenara koymuş. Talip demiş ki; “İsmail Dede kurban olayım, sen yetiştin imdadıma”. Sonra ona doğru gitmiş. O anda dede sır oluvermiş. Yani elini öpmeye giderken karşısında duran dede birden kaybolmuş. Bu sırada dede harmanda kendine gelmiş ve taliplerine niye beni dürtüyorsunuz demiş (KK-2). Talipler de sen bizimle konuşurken birden sustun terlemeye başladın, kendini taşa yasladın ne oldu anlamadık demişler (KK-3). Seyyid İsmail de Mehmet’in oğlu Ali öküz arabasıyla uçurumun kenarında düşmek üzereydi de onu kurtarmaya çalışıyordum demiş. Bu olaya şahit olan talip ise gördüklerini sonradan köy meydanında herkese anlatmıştır (KK-1). Bu durum Hızır kültü ile benzerlik göstermektedir.

“Ankara’dan doğuya olan vilayetlerimizde kışın kar iki ya da üç metreye kadar yağar. Evvel zamanda kara yolları denilen bir teşkilatta yoktu. Yollar hiçbir şekilde açılmıyordu. Halk gideceği her yere yaya olarak gidiyordu. Kar fırtınalarında yollarını şaşırıp boğulanlar dahi çok olmuştur. Bu manevî güce inanan insanlarımız zor zamanlarında Hz. Hızır’ı yardıma çağırırlar ve böylece kurtulurlardı” (Tur, 2012: 787-788).

Seyyid İsmail ile ilgili bir başka menkıbe ise güvercin donuna girmesi üzerinedir. Bu olayı yaşayanlardan birisi Seyyid İsmail’in gelinidir ve olayı şöyle anlatmaktadır (KK-7):

“Rahmetli kayınbabamın etrafında böyle harman ortasında harman zamanı, turnalar gelip kırk tur döndüler. Babam sandalyede otururken birden sanki bir insan boyu kadar yükseldi. Ben de ne bileyim anlayamadım ne olduğunu korktum. Sonra tuttum ayaklarından babamı kendime doğru çektim. O anda uykudan uyanır gibi bir hal aldı. Sonra bana biraz kızdı tabi. Dedi ki: “Gelin, niye bırakmadın ki turnalara karışayım?” Tabi bu olayı o zaman canlı olarak yüz haneli bir köy gördü. Yani nerden baksan üç yüz hane olan bir köy canlı gördü.”

Vefatından üç kadar ay sonra İzmir, Ankara, İstanbul, İzmit, Mersin, Bingöl, Varto, Erzincan, Tunceli vs. gibi memleketlerde ne kadar talipleri varsa dede için toplanmışlardır. Anlatıya göre; dede vefat ettikten üç ay sonra her yeri gezmiş ve “benim hanem dardadır, oğlum dardadır gidin” diyerek tek tek taliplerini çağırıştır. Talipler demiş ki; “İsmail Dede bizi davet etti.” Seyyid İsmail’in oğlu Seyyid Binali de demiş ki; “Babam öleli dört buçuk ay olmuş. Siz ne söylüyorsunuz?” Talipler demiş ki; “Dedemiz bize geldi, kaç ay taliplerini gezdi ve hanem dardadır diye bizi o çağırıldı” (KK-5). Dede aynı zamanda kurtlarla beraber yürürmüş. Bunlar iki beyaz kurtmuş. Ama köydeki insanlar gördükten sonra da kurtlar birden sır oluyormuş (KK-6). Mesela dede cem yaptığında da bu kurtlardan biri sağında biri de solunda olurmuş. Bunu ceme katılanlardan bizzat görenler anlatmıştır (KK-7).

### 3.4. Seyyid Binali’nin Kerâmeti Hakkındaki Menkıbeler

Seyyid İsmail’in zamanında on yedi perakende denilen Sünnî Kürt köyleri tarafından Seyyid Binali’nin evi ateşe verilmiştir. İsmail Dede o dönemde Bingöl tarafındadır. Seyyid Mahmud’un vefatından sonra ailesi geçim sıkıntısı hasebiyle göç etmek zorunda kalmıştır. Yurtluk olarak da Ardahan’ın Kürt köylerinden birine yerleşmek zorunda kalmışlardır. Olayın yaşandığı gün evde Seyyid Binali Dede ve ailesi bulunmaktadır. Kürt köylerinden birinin saldırısına uğramışlardır. Dedeler saldırının sebebinin hem Türk hem de Alevi olmalarından ötürü kendilerine karşı beslenen kinden kaynaklandığını söylemektedirler. Bu saldırıda Kürtler, Seyyid Binali ve ailesini samanlığa kilitlemişlerdir (KK-1).

“Epeyce bir adam samanlığı ateşe verdiler. Tabi biz içeride kilitliyiz, dışarı çıkamıyoruz. Samanlık yanıp kül olana kadar onlar orayı terk etmediler. Sonra samanlığın ateşi sönmüce, içeri girip bize bakmak istediler. Acaba kaçtık mı yoksa yandık, kül olduk, öldük mü diye. Samanlık artık iyice yanıp kül olduktan sonra dumanlar da çekilince içeri girdiler, bir şeyler fisıldadılar, şaşırıldılar. Çünkü baktılar ki yaşıyoruz, ölmedik. Biz de korkudan çocuklarla birbirimize sarılmıştık. Tabi çocuklarım daha ufak, ağlıyorlar çaresizce ölümü bekliyorlar. Diğer çocuklarım daha olmamış. Bir Mahmud bir de İpek var. Üçümüzün üstüne rahmetli beyim, paltosunu çıkarıp örttü. O sırada sanki bir üşüme geldi. Yani samanlık yanıyor ama biz üşüyorduk” (KK-7).

Hepsi buz kesilmiş, ateş onlara yanaşmamış. Seyyid Binali’nin paltosuna hiç ateş değmemiş. Kürtler bunu görünce şaşırılmışlar. Toplam on yedi Kürt köyü gelip Seyyid Binali’ye ikrar vermiş ve bunlar o zamandan beri ocağın talipleridir. Yani Seyyid Derviş Beyaz Ocağı, Türk kökenli bir Alevi dede ocağı olmakla birlikte

talipleri arasında Kürtlerin de olduğunu söylemek mümkündür (KK-1). Bunun dışında Seyyid Binali'nin de kurtlarla beraber oturduğunu görenler olmuştur (KK-2). Oğlu Seyyid Haktan da buna dâhildir. Köyde üç yüz hane dedenin kurtlarla beraber yemeğe oturduğunu görmüştür. Seyyid Binali, her sene yazın mala mülke zarar vermesinler diye kurtların ağzını dualarla ve usulü ile bağlamış. Kendi hayvanlarını da başında çobansız dağa gönderirmiş. Bunlar zarar görmeden geri dönermiş. Kışın da ağızlarını açarmış. Kendi ahırındaki hayvanlarından bir tane alır dağa götürür, orada kesermiş. Kurtlara, dağdaki diğer hayvanlara lokma niyetine kurban bırakırmış (KK-3). Dede yapısı itibarıyla çok sinirli birisiymiş. Hatayı hiç affetmezmiş (KK-4). Daha öncede belirtildiği gibi ocağın asıl hikmeti, ateş içerisine girip de yanmamaktır. Seyyid Binali de sobanın içerisine girer ateşe elini atar ve hiç yanmadan tekrar çıkarmış. Torunlarının ve taliplerinin anlattığına göre; Seyyid Derviş Beyaz Ocağı'nın dedeleri, kendini Allah yoluna, Muhammed Ali yoluna, Ehl-i Beyt yoluna adayın insanlardır. O yüzden kerâmet olarak zikrettikleri nice menkıbeyi de yaşamış olmaları son derece normaldir (KK-5). Öte yandan talipleri Seyyid Binali Dede'nin de beddualarının tuttuğuna birkaç kez şahit olmuşlardır. Buna bir örnek vermek gerekirse Seyit Ali (Seydali Amca olarak bilinen taliptir) adındaki talip, Binali Dede'ye "işe gireyim, sana söz dedem palto alacağım" demiş ve yemin vermiştir. Gel zaman git zaman işe girmiş ancak sözünü tutmamıştır. Binali Dede de "seni verdiğin söze ve ikrarına havale ettim" demiştir. Söylenenlere göre Seyit Ali'nin 10 yaşındaki kızı o gün hakkın rahmetine kavuşmuştur (KK-3). Bir başka menkıbeye göre bu defa Veli Gül adlı zat ve beraberindekiler Binali Dede'nin köydeki otlarını yakmışlardır. Dede o yürek acısıyla dirense de yine de bedduası kaçınılmaz olmuştur. Ertesi sabah Veli Gül, oğlunu ölü olarak bulmuştur. Bir anlık öfkenin getirdiği pişmanlıkla, oğlunun ölüsünü alıp Binali Dede'nin ocağına getirmiştir. "Ben ettim, siz etmeyin dedem" diyerek medet ummuştur (KK-2). Bu nedenle Haktan Dede bugün bile kimseye beddua etmediğini, etmediği halde haksızlığa ve iftiraya uğradığında çok canın yandığını söylemektedir (KK-1). Dedeler bazı şeylerin Hakk ile aralarında sır olarak kalması gerektiğini söylemektedirler. Alevilikte bazı bilgiler sır olarak kabul edilir ve herkese açıklanmaz (KK-6). Çünkü bazı bâtnî unsurlar da sırrın gelişmesinde etkilidir (Yılmaz, 2017b: 2201). "Sır, Hakk'tan gelir. Sırrı, sır edenin demine Hû!" (KK-1). Yol çok ağırdır. Yola her çıkan yürüyemez, her adam da yol yürütemez (KK-6).

### GEÇER GİDERSİN

Bu âleme geldin huysuz tünelden,  
Ruhun gelmiş idi daha evvelden,  
Olan olacaksa ne gelir elden,  
Bir kapısız yerden geçer gidersin.

Geç kalmadık geldik dünyaya erken,  
 Ömür bitti geldi geçti derken,  
 Ufacık göllerden geçemezken,  
 Umman denizine dalar gidersin.

Haktani'yem dokunmayın sümbüle,  
 Hepimiz bir olsak versek el ele,  
 Kelebek misali güllerden güle,  
 Kurumuş çiçeğe döner gidersin.

### SEYYİD HAKTAN ÇELİK

Seyyid Derviş Beyaz Ocağı ile ilgili yapılan birtakım hatalı değerlendirmeler söz konusudur. Bu hatalı değerlendirmelerin başında ise ocağın Kureyşan Ocağı ile arasındaki şecere tartışması gelmektedir (KK-9). Bu çalışmaya da konu olan ve Derviş Beyaz'ın şeceresi, bir yandan da Kureyşan Ocağı'nın sahip çıktığı şecere olarak bilinmektedir. Bu konuya Kureyşan Ocağı açısından yaklaşan Kibar Taş, fırına girip de yanmamak hatta buz tutmak olarak bilinen ve her iki ocak arasındaki tartışmayı sıcak tutan kerametini, esasında Kureyş'e ait olduğunu belirtmektedir (Taş, 2019: 3249). Kureyşan aşireti mensuplarının kendilerinin seyyid olduklarına inandıklarını ve ataları Seyyid Mahmud-ı Kebir'in ise 7. İmam Musâ-ı Kâzım'dan Ehlibeyte soy olduğunu belirtmektedir. Taş, bunun kanıtı olarak da Alâeddin Keykubad'ın Kureyş'i yani ocak mensuplarına göre ataları olan Şeyh Mahmud-ı Kebir'i fırında sınaması ve onun elinde bulunup da tarihi peygamber dönemine kadar uzanan şecereye mühür basarak onun seyyidliğini kabul etmesini göstermektedir (Taş, 2018: 231). Taş'a göre, eğer Derviş Beyaz torunları kendilerinin seyyid olduklarına inanıyorlar ise bu durum sözlü bilgilerin eksik verilmesi ve verilenlerin de yanlış yazıya geçirilmiş olmasından ileri gelmektedir (Taş, 2017: 143). Taş, şecerenin aslının Kureyşanlardan kaldığını ve Derviş Beyaz'ın ise seyyid değil de Alâeddin Keykubad'ın naibi olduğunu, Kureyş'ten el aldıktan sonra dervişlik payesine eriştiğini ileri sürmektedir (Taş, 2021: Basılmamış Bildiri).

Öte yandan Hacı Yılmaz ve Alemdar Yalçın, daha önce Kureyşanlar'la ilgili çalışırken Nejat Birdoğan'ın Varto'da gördüğünü iddia ettiği şecere için belge sahiplerine ulaşamadıklarını belirtmişlerdir (Yılmaz ve Yalçın, 2013: 11). Söz konusu muhatabın Hazır Ali Dede olduğunu, Nejat Birdoğan'ın gittim, gördüm demesine rağmen kapısını çalıp kimsenin gelmediğini söylemesinden öğrenmiş olduk. Şecerenin aslını ve bütün nüshalarını elinde bulunduran Hazır Ali Dede, bu ocağın evladı olmanın yanı sıra bir Alevi araştırmacısı olarak bugüne kadar titiz bir şekilde çalıştığını ve

bilgileri henüz kimseyle paylaşmadığını, bir kısmını zamanında konferanslarda açıkladığını belirtmektedir (KK-9). Buna karşın yine bu ocağın evladı olan ve ocağın şeceresinin bir kısmı kitap haline getiren Metin Dede ise Kureyşanlılar'ın, hem kendi dedelerine hem de bütün Mahmudlar'a sahip çıkmalarından yakınmaktadır. Ona göre Kureyşanlar, yıllardır Seyyid Mahmud Hayrânî'nin soyundan geldiklerine dair bir sürü yazı yazmışlardır. Kureyşanlar, Seyyid Mahmud Hayrânî'nin anlatılacak kadar çok kerâmeti olmayınca bu defa onların şeceresine sahip çıkmaya çalışmışlardır. Seyyid Derviş Beyaz'ın dedesi Şeyh Mahmudü'l-Kebir'in, Kureyşan'dan olduğunu iddia etmekte ve buna dayanak olarak da aynı şecerenin üstüne "Hacı Kureyş" yazdırdıklarını belirtmektedirler. Esasında Kureyşanlılar'ın kendi aralarında homojen bir yapının olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun dayanağını da birbirlerinden farklı sayılarda kardeşleri olduğunu belirtmeleridir. Metin Dede'nin tutarsız olarak nitelendirdiği bu anlatıları ve Kureyşan'la ilgili yapılan birçok çalışmayı, dedeye göre onları destekleyen zümreler bir kitapta toplamışlardır (KK-10). Ocağın soyunu İmam Musâ-i Kâzım'a dayandıran Metin Dede'nin aksine Hazır Ali Dede, soylarının İmam Muhammed Bakır'a dayandığını belirtmektedir. Soylarını İmam Musâ-i Kâzım'a dayandırmaya çalışan kaynakların son derece hatalı olduğunu vurgulayan Hazır Ali Dede, bu kaynaklarda şecerede "Muhammed" ismiyle zikredilenin Hünkâr-ı Hacı Bektâş-ı Velî olduğuna dikkat çekmektedir. Soyun, Hacı Bektâş'a dayandığı şeceredeki listeleri yayımlayan bu kaynaklar aslında Derviş Beyaz'ın değil, Hünkâr'ın şeceresini ortaya çıkartmış oluyorlar. Bu durumda şecere ne Kureyşanlılar'ın ne de Derviş Beyazlar'ın değil Hünkâr-ı Hacı Bektâş Velî'nin olur, diyerek (KK-9) bu konuda yapılan tarihsel ihtilafa dikkat çekmektedir. Ocağı'nın geleneksel öğretilerini yaşatan dedeler ise şecere karmaşıklığına bir çözüm getirmektedirler:

"Kureyşan'larla birlikte bir meydana toplanalım. Büyük bir ateş yakalım, sonrada sırayla o ateşin içine girelim. Görelim o vakit, kerâmet ehli Kureyşan mıdır, yoksa Derviş Beyaz mıdır? (KK-1) Biz bunu her zaman söylüyoruz ve söylemeye de devam edeceğiz. Diyeceğiz ki işte meydan, işte ateş, ya siz, ya biz (KK-6). Tabi Kureyşan Ocağı dedelerinin birçoğu ancak başkalarının şecerelerine sahip çıktığı için, bu ateşe girmeye yanaşmıyorlar. Neden? Çünkü onların dedelerinden onlara kalma böyle bir hikmet yok (KK-10)."

Hazır Ali Dede şecerenin aslını gördüğünü ve tüm nüshaları toplamak için on yılı aşkın süredir emek verdiğini belirtmektedir. Nihayetinde çalışmaları sona erdiğinde şecerenin tüm nüshalarını da tek bir kitap halinde toplayacağını ve bu konuda aydınlanmak isteyenlerin o çalışmayı mutlaka beklemesi ve incelemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca bu çekişmeye bir çözüm önerisi olarak, dostlar meclisini kurup her iki ocağın evlatlarının bu durumu kendi aralarında halledebileceklerine inanarak buna hazır olduklarını ifade etmektedir (KK-9). Bu tartışmalar, Alevi Dede Ocakları'na bilimsel anlamda henüz bir netlik kazandıramamışken Seyyid Haktan Çelik Dede ise hiçbir ocağı küçük ya da büyük görmediğini, hepsine gönülden hürmet ve sevgi beslediğini, hiçbir ocakla tartışmadığını, iki ocağın dedelerinin de yüzyıllardır kardeşçe bu topraklarda yol yürüttüklerini belirtmekte ve eklemektedir: "Ben yolun



talibiyim, hepsi benim ocağım, ben de onların evladıyım”. Seyyid İsmail Çelik Dede ise şöyle düşünmektedir: “Ben, bütün ocakların evladıyım. Hiçbir dede üstün değildir. Yol, aynı yoldur. Bizi, bizden üstün gören de bizden değildir!”.

#### 4. Sonuç

Seyyidler ve mensubu oldukları ocaklar hakkındaki bilgileri veren kaynakların başında kuşkusuz ki şecereler gelmektedir. Bu şecerelerin bir kısmı, el yazısından günümüz harflerine kazandırılarak araştırmacıların çalışma sahasına girmiştir. Ancak günümüzde sadece şecerelerden yola çıkarak seyidler ve ocakları hakkında detaylı bilgi edinmek pek mümkün değildir. Zira sözlü kültürün yetiştirdiği dedelere, âşiklara, taliplere tam da bu noktada duyulan ihtiyaç artmaktadır. Çalışmanın konusu olan Seyyid Haktan Çelik Dede'nin cediti hakkındaki menkıbeleri derlemek ve ocağın şeceresinde geçen menkıbeleri anlayabilmek için her ne kadar Metin Dede'nin derlediği şecereden yola çıkılsa da ocağın dedeleri ve talipleri ile de görüşmek kaçınılmaz olmuş ve onlardan şifahen edinilen bilgiler çalışmaya eklenmiştir. Ancak Hazır Ali Dede, elindeki şecereyi henüz kitap haline getirmediği ve çalışmaya devam ettiği için bu bağlamda ocağın asıl ve eksiksiz şeceresindeki kerâmetler henüz günyüzüne çıkmamıştır. Bu nedenle bu çalışmada eldeki verilerden yola çıkarak var olanı anlatmakla yetinmiştir. Öte yandan Seyyid Derviş Beyaz Ocağı'nın, Kureyşan Ocağı ile aralarında bir şecere çekişmesinden ve kerametlerin hangi ocağa ait olduğunun kafa karıştırmamasından ötürü bu çalışmada, Kureyşan Ocağı ile ilgili yapılan araştırmalardan da bahsedilmiş ve her iki ocak arasındaki akademik uzlaşmazlıktan dolayı kaynakların ihtilafa düşmesine yer verilmiştir.

Netice itibarıyla şecerenin aslının Derviş Beyazlara mı yoksa Kureyşanlara mı ait olduğu tartışması ayrı ve titiz bir çalışma gerektirmekle beraber bu çalışmanın amacı ve konusu bağlamında değildir. Çalışmada varılan nihâî gerçek, çalışmanın ilham kaynağı olan Seyyid Haktan Dede'nin, ceditinin kerametleri üzerine anlattıkları ve bu anlatılan menkıbelerin de ocağın diğer dedeleri ve talipleri tarafından doğrulanarak sözlü kültür ekseninde yerini bulmasıdır. Gerek Kureyşan ve gerekse Seyyid Derviş Beyaz Ocaklarıyla ilgili akademik bir çalışma yapmanın zorluğu önceden belirtilen sebeplerden dolayı göz önünde bulundurulduğunda, Hazır Ali Dede'nin elindeki şecereyi en kısa zamanda derleyip araştırmacılarla paylaşması ve söz konusu çalışmanın da akademiye bir ışık tutması, Alevi-Bektâşi Kültürüne de aşk ile hizmet etmesi ümidiyle...

#### Kaynaklar

- Aksüt, Hamza. (2012). *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları.
- Alkan, Mustafa. (2015). *Yunus Emre'nin İzinde Bir Süfi Said Emre*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bernheimer, Teresa. (2016). *Ali'nin Ailesi Ehlibeyt ve İlk Aleviler*. İstanbul: Tekin Yayınevi.

- Beyazyıldırım, Hazır Ali. (2014). “Derviş Gevr-Derviş Beyaz Ocağının Soy Şeceresi”. *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyum*, c.1. Bingöl.
- Boratav, Pertev Naili. (2012). *Türk Mitolojisi Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. Çev. Recep Özbay. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Bozkurt, Fuat. (2011). *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çelik, Hasan. (2019). “Alevilikte Gönül Eğitimi ve Model Kişilik Olarak Hüseyin Doğan Dede”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum.
- Dağ, Saadet (2019). “Ali’nin Ailesi Ehlibeyt ve İlk Aleviler”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 20, 309.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin (2010a). “Dünkü ve Bugünkü Alevilik”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 56, 336.
- . (2010b). “Dedelik Kurumu ve Sürek Anlayışı”. *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu*, Ankara.
- . (2011). “Alevilikteki Tanım ve Terimler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60, 388.
- . (2020). “Alevilikte Tevellâ ve Teberrâ Kavramları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 93, 179.
- Demir, Alpaslan. (2003). “Kureyşan Ocağı’na Ait İki Şecere Üzerine Birkaç Söz: Şeyh Mahmudü'l-Kebir Ya Da Derviş Beyaz Kimdir?”. *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 25, 133-143.
- . (2005). “Düzeltilme. Kureyşan Ocağı’na Ait İki Şecere Üzerine Birkaç Söz: Şeyh Mahmudü'l-Kebir Ya Da Derviş Beyaz Kimdir?”. *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 33, 520.
- Ersal, Mehmet. (2016). *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi – Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları.
- Fırat, M. Şerif. (1961). *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1969). *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Gülten, Sadullah. (2012). “Baba Mansur’dan Şeyh Harun’a: Bir Alevî Ocağının Tarihsel Kökenine Dair Bazı Gözlemler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 63, 140.
- . (2018). *Heterodoks Dervişler ve Aleviler*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.

- Gündüz, Tufan. (2015). *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Kaplan, Doğan. (2014). “Âlevî-Bektâşî Klasiklerinin Neşri ve Bunların Alevilik Çalışmalarına Katkısı” *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu*, Sakarya.
- Kılıç, Rüya. (2016). *Osmanlı’da Seyyidler ve Şerifler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Koç, Seyfullah. (2015). *İslam Dininde Alevilik*. Ankara: Aydan Yayıncılık.
- Korkmaz, Esat. (1994). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Köprülü, Mehmet Fuad. (1976). *Türk Edebiyatı’nda İlk Mutasavvıflar*. sad. ve ilave notlar ekleyen: Orhan F. Köprülü. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Küçük, Metin. (2011). *Seyyid Derviş Beyaz Ocağı ve Şeceresi Alevilik*. Ankara: Kültür Ajans Yayınları.
- Melikoff, Irene. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öz, Gülağ (2011). *İslâmiyet Türkler ve Alevilik Bin Dört Yüz Yıllık Muhalefet*. Ankara: Yol Bilim Yayınları.
- Özdemir, İskender. (2014). *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*. Ankara: Kripto Yayınları.
- Parlatır, İsmail. (2015). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi.
- Razi, Seyyid. (2013). *Nehcü’l Belâğa*. Çev. Kadri Çelik. İstanbul: Kevser Yayıncılık.
- Sami, Şemseddin. (1978). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Sarı, Arif. (2019). “Safevî Şeyhlerinin Dulkadirli Müritleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 89, 86.
- Saygı, Hakkı. (1996). *Şeyh Safî Buyruğu ve Rumeli Babağan (Bektâşî) Erkânları*. İstanbul: Saygı Yayınları.
- Seloğlu, Ayşegül. “Seyyid Derviş Beyaz Ocağı ve Şeceresi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60, 459-460.
- Taş, Kibar. (2017). “Dünü ve Bugünü ile Kureyşan Aşiretleri”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
- . (2018). “Kureyşan Aşireti’nin/Ocağı’nın 16. Asırdaki Kureyş Cemaati İle Tarihsel Bağlamdaki Yakınlığı”. *OTAM*. 43, 231.

- . (2019). “Seyyid Mahmud-ı Kebir’in (Kureyş) Seyyid Mahmud Hayrani ve Derviş Beyaz/Gevr İle Tarihi Bağı”. *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 6 (43), 3249-3250.
- . (2021). “Kureyşan Ocağı’nın Atası Kureyş Kimdir?”. *Hacı Bektaş Veli Muhabbetleri*. 28-29 Mayıs, Çorlu.
- Taşğın, Ahmet. (2003). “Ayetten Nefese: Alevi-Bektaşî Edebiyatının Dönüşümü”. *Yol Dergisi*, 18, 28-43. Alevi-Bektaşî Edebiyatı Sempozyumu (2002), Ankara.
- . (2010). “Alevi ve Bektaşî Kodlu Yayınlarında Ortaya Çıkan Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri, Alevilik Bektaşîlik Konulu Yayınların Genel Çerçevesi: Süreklilik ve Zorunluluk”. *Alevi ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri*, Ilgaz.
- . (2012). *Klasik Kaynaklarda Heterodoks Dervişler ve Heterodoksi*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- . (2018). “Şeyh Safi Buyrukları ve Aleviler Arasında Okunması”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 32, 212.
- Tur, Seyit Derviş. (2012). *Erkânname Aleviliğin İslâm Yorumu ve Alevi Erkanları Alevi İnancına Vurulan Darbeler*. İstanbul: Can Yayınları.
- Türk Dil Kurumu Sözlük*. (1998). c.2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Vaktidolu, Ali, Adil. (2014). *İmam Cafer-i Sâdık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları.
- Yalçın, Alemdar ve Yılmaz, Hacı. (2002). “Kureyşan Ocağı Hakkında Bazı Yeni Bilgiler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 22, 11.
- . (2017). *Anadolu’da Bir Oymağın Kültürel Kodları: Koreşanlılar*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- Yaman, Ali (2003). “Anadolu Alevileri’nde Otoritenin El Değiştirmesi: Dedelik Kurumundan Kültürel Organizasyonlara”. *Bilgi Toplumunda Alevilik*. Haz. İbrahim Bahadır. Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları.
- . (2004). *Alevilik’te Dedelik ve Ocaklar, Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*. İstanbul: Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları.
- . (2011). “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60, 55.
- . (2018). “Geleneksel Alevi Kaynaklarından Modern Literatürüne Aleviliğin Kökeni Tartışmaları”. *Uluslararası Geçmişten Geleceğe Alevilik Sempozyumu*, Ankara.

- . (2019). “Kızılbaş Alevi Ocakları Hakkında Tartışmalar: Derviş Beyaz Ocağı İle Kureyşan Ocağı Farklıdır!” URL1, Erişim tarihi: 11.06.2019. [https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com\\_content&view=article&id=631:kzlbalevi-ocaklar-hakkında-tartışmalar-dervi-beyaz-oca-le-kureyan-oca-farklıdır&catid=38:2014-11-29-00-06-44&Itemid=54](https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=631:kzlbalevi-ocaklar-hakkında-tartışmalar-dervi-beyaz-oca-le-kureyan-oca-farklıdır&catid=38:2014-11-29-00-06-44&Itemid=54)
- Yıldırım, Rıza. (2012). “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 62, 136-137.
- . (2017). *Aleviliğin Doğuşu Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2018). *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, Hacı. (2017a). “Alevi-Bektaşî İcazetnamelerinde Şekil ve İçerik”. *Turkish Studies* c.12, S.26, 242.
- . (2017b). “Anadolu Aleviliği’nde Sır Kavramı”. *Journal of Human Sciences* 14, 2201.
- Zelyut, Rıza. (2018). *Türk Aleviliği Anadolu Aleviliğinin Kültürel Kökeni*. Ankara: Kripto Yayınları.

### Sözlü Kaynaklar

- KK-1:** Seyyid Haktan Çelik, 34, lise, Alevi dedesi, işçi, Buca/İzmir, 07.07.2018.
- KK-2:** Kıymet Bozkurt, 83, ilkokul terk, ev hanımı, Buca/İzmir, 14.08.2018.
- KK-3:** Seyit Ali Tan, 69, ilkokul, çiftçi, Göle/Ardahan, 15.10.2018.
- KK-4:** Mehmet Ali Tan, 78, ilkokul terk, çiftçi, Göle/Ardahan, 15.10.2018,
- KK-5:** Tamam İmran, 63, ilkokul, ev hanımı, Göle/Ardahan, 16.10.2018.
- KK-6:** İsmail Çelik, 42, lise, Alevi dedesi, işçi, Buca/İzmir, 23.03.2019.
- KK-7:** Havva Çelik, 76, okur-yazar değil, dede eşi-ana, ev hanımı, Buca/İzmir, 08.07.2019.
- KK-8:** Rıza Karagöz, 97, ilkokul terk, talip, emekli, Çiğli/İzmir, 10.07.2019.
- KK-9:** Hazır Ali Beyazyıldırım, 77, lise, emekli memur, Alevi dedesi, Alevi araştırmacısı, Bingöl/Merkez, 09.05.2018 ve Varto/Muş, 29.05.2021.
- KK-10:** Metin Küçük, 57, yüksek lisans, yönetici, Alevi dedesi, Çiğli/İzmir, 24.03.2019.



# KARAHİSAR-I DEMÜRLÜ, ERGÜLÜ / ERKULU BABA ZAVİYESİ\*

Karahisar-ı Demürlü, Ergülü / Erkulu Baba Lodge

Ali KILCI\*\*

## Öz

Türkler Anadolu'ya gelişlerinden başlayarak Osmanlı devri sonlarına kadar tasavvufa dayalı bir İslam anlayışını benimsemişlerdir. Bu özellik Türklerin İslam'ı yaşamasında başarılı bir yol olmuştur. Anadolu ve Balkanlardaki fütuh hareketlerinde de Türkler aynı yolu takip etmişlerdir. Burada başarılı olmalarının ana sebebi fethedilen yerlerde yerli halkın gönlünü kazanmalarındır. Osmanlı devrinde tasavvuf eğitimi, devlet adamları ve zengin kişilerin yaptıkları tekke ve zaviyelerde yürütülmüştür. Bu konunun günümüzde detaylı olarak ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Biz de bu alanda yaptığımız bir çalışmada Çorum İli, Sungurlu İlçesi, Yörüklü köyünde bulunan bir Bektaşî zaviyesini ele aldık. Zaviyenin tarihini ve günümüzde ayakta kalmış yapılarını, arşiv belgelerine dayanarak tanıtmaya çalıştık. Yıllar önce Zaviyenin harap haldeki camisi ve türbesini incelemiştik. Sonradan bulduğumuz çeşitli arşiv belgeleri, Yörüklü köyünde bir aile elinde olan 1530 tarihli vakfiye ve yerinde yapılan incelemede burada Ergülü Baba Zaviyesi olduğunu öğrendik. Zaviye arşiv belgelerinde “Çorum Sancağında, Demirli Karahisar kazasına tabi Sarıkamış Karyesinde Ergülü Baba Zaviyesi” şeklinde kayıtlıdır. Osmanlı devrine ait bu zaviyenin çok iyi çalıştırılmadığını belirledik. Esasen Ergülü Baba Zaviyesi, zaviyenin bulunduğu Sarıkamış köyü ve köyün bağlı olduğu Demirli'nin günümüze kadar gelememiş birimlerdir. Zaviyeden kalan klasik Osmanlı mimarisi tarzındaki zarif yapı camisi Çorum'un çok önemli bir eseridir. Cami 1992 yılında tamir edilmiştir. Yörüklü köyündeki bu zarif ve güzel caminin tamir edilerek geleceğe miras olarak bırakılması önemli bir olaydır.

**Anahtar Kelimeler:** Ergülü, Erkulu, Vakıf, Bektaşî, Baba, Tekke.

## Abstract

Turks adopted Islam based on mysticism since they entered to Anatolia until the late Ottoman Period. Thanks to this feature, Turks became successful in living Islam. They followed the same way during the conquests of Anatolia and Balkans. Primary factor of success in those lands was to gain the hearts of the locals. Mysticism education was held in dervish lodges and lodges constructed by statesmen and wealthy people during the Ottoman period. It is thought that, at present this topic is to be examined in detail. Hence, in this research, a Bektashi lodge in Çorum, Sungurlu, Yörüklü village has been investigated in detail. History of the case study lodge and its remaining parts have been introduced based on the archival research. Years ago, the ruined mosque and tomb of the lodge had been examined, and Directorate General of Foundations had repaired the mosque, registered as a cultural property. Based on archival documents found later, a waqf deed dated 1530 and kept by a family living in Yörüklü village, and field surveys, it was understood that Ergülü dervish lodge had been located there. In archival documents, the dervish lodge was registered as “Ergülü Baba Dervish Lodge in Çorum county, Demirli district, Sarıkamış village”. It is determined that the lodge, belonging to Ottoman period, has not been used in its original functional totally. Ergülü Baba lodge in Sarıkamış village, Demirli district has not been reached today. It is documented as an unsuccessful example compared to many dervish lodges with highly successful functions in Anatolia. Its remaining mosque

\* Geliş Tarihi: 02.07.2021, Kabul Tarihi: 28.07.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.017

\*\* Emekli, Vakıflar Genel Müdürlüğü, kilcister@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2739-177X>

part, in Classical Ottoman architecture, is an important cultural property in Corum. The mosque was repaired in 1992. It is important that this elegant and beautiful mosque in Yörüklü village is repaired and left as a legacy for the future.

**Keywords:** *Ergülü, Erkulu, Waqf, Bektashi, Baba, Dervish, Lodge.*

## 1. Giriş

Anadolu'nun, Malazgirt zaferi ile fethinden sonra Türkistan'dan gelen Türkler, Selçuklu bayrağı altında ülkenin çeşitli yerlerine yerleşmişlerdir. Horasan erenleri öncülüğünde İran yoluyla çeşitli Türk boy ve oymakları Anadolu'ya göç etmişlerdir. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması birdenbire olmamış, uzun bir zaman içinde yürütülen çalışmalarla sonuçlanmıştır. Türkler Anadolu'ya gelişlerinden başlayarak Osmanlı devri sonlarına kadar tasavvufa dayalı bir İslam'ı benimsemişlerdir. Bu özellik Türklerin, İslam'ı yaşamasında bir yol olmasının yanında, Anadolu ve Balkanlardaki fütihat hareketlerinde yerli halkın gönlünün kazanılmasında başarıya ulaşmasını sağlamıştır. Yüzyıllar boyunca kabileler halinde Anadolu'ya gelen Türkmenler yavaş yavaş Anadolu'yu doldurmuş, bunların bir kısmı daha sonra Balkanlara göç etmiş, Rumeli adıyla yeni bir vatan daha kazanılmıştır. Müslüman Türk milleti Türkistan'dan Anadolu'ya yürüyüşünü, Horasan Erenleri denilen ve İslam'ı savaş yerine gönüller kazanarak yayan anlayışla sürdürmüştür. Ahmed Yesevi'nin yaktığı ateş, Anadolu'da ocaklar tütürmüştür. Bu sistemin kaynağı önceleri Nakşibendilik olmuştur (Baş, 2015: 168).

Anadolu'ya gelen Türk boylarının bir kısmı, Bizanslılardan kalan Ankara, Konya ve Kastamonu gibi eski şehirlere yerleşirken bir kısmı da Aksaray, Denizli ve Kırşehir gibi yeni şehirler kurmuşlardır (Baykara, 2001: 149). Böylece fetihten sonra Anadolu'da yerleşik bir Türk-İslam medeniyeti meydana getirilmiştir. Anadolu'da kurulan bu medeniyetin özü, Hristiyan Bizanslıların şekillendirdiği bir coğrafyanın Türk devlet sistemi ile Müslüman Türk vatani haline getirilmesidir. Bu sistemin esası, vakıf yoluyla ülkenin imar ve ihya edilmesi ve halkın tamamının ihtiyaçlarının giderilmesidir.

Bu birlikteliğin yeri, tasavvuf düşünce ve terbiyesinin işlendiği tekke ve zaviyeler olmuştur. Medreselere gidemeyen eğitimsiz insanları mürit olarak çatısı altına alarak eğitmek, tekke ve zaviyelerin ana hususiyetidir (Kara, 1977: 41). Anadolu'nun çeşitli yerlerine kurulan tekke ve zaviyeler bu toprakların vatan haline gelmesi için birer üs vazifesi görmüştür.

Şehir, kasaba ve köylerde, bilhassa ıssız yollar üzerinde kurulmuş olan, içinde belli bir tarikata mensup şeyh ve dervişlerin yaşadığı, “ayende ve revende” şeklinde ifade edilen, gelip geçen yolcuların bedava misafir edildiği bu müesseseler çeşitli devirlerde farklı isimlerle anılmıştır. Zaviye kelimesinin yanında hânîkâh, imaret, tekke ve dergâh gibi kelimeler kullanılmıştır (Pakalın, 1993: III/ 445). X. yüzyıldan itibaren şehirlerdeki büyük zaviyelere “imaret” denilmeye başlanmış, köylerdeki küçük tekkeler “zaviye” diye anılmaya başlanmıştır (Ocak, 1979: 250). Ülkemizde



ilk zaviye 1048 yılında Erzurum Pasinler’de Yağan Paşa tarafından kurulmuştur. Zaviyenin vakfiyesi günümüze gelmiştir (Konyalı, 1960: 480).

Çalışmanın konusunu teşkil eden Ergülü Baba’nın mensup olduğu Bektaşilik, ilk olarak 13. yüzyılda Kalenderilik içinde yayılmaya başlamıştır. Daha sonra Osmanlı devletinin kuruluşunda Abdalan-ı Rum dervişleri olarak bulunmuş, 16. Yüzyılda Hacı Bektaş-ı Veli geleneği içinde, Balım Sultan tarafından biçimlendirilmiş bir tarikattır. Osmanlı devletince yeniçerilerin resmi tarikati olarak kabul edilen Bektaşilik, daha sonra Anadolu’dan bütün Osmanlı coğrafyasına yayılmıştır. Bektaşilik tarikati Osmanlı devri boyunca, tekkeler kapatılana kadar Hacıbektaş’ta bulunan Hacı Bektaş Veli Asitanesi’nden idare edilmiştir. Yeniçeriliğin 1826 yılında kaldırılması ile Bektaşî tekkeleri de resmi olarak kapanmıştır. Bununla birlikte bazı Bektaşî tekkeleri 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar faaliyetlerini sürdürmüşlerdir (Ocak, 1992: 373).

## 2. Sungurlu’da Harap Bir Cami

Çorum’un Sungurlu İlçesi, Yörüklü Köyünün batısında, açık bir alanda kubbeli kâgir bir cami ve biraz yakınında çatılı bir türbe bulunuyordu. Halk arasında Kışla Camisi ve Ergülü Baba Türbesi olarak bilinen, Osmanlı devrinden kalan bu yapılar, günümüze çok kötü durumda, harabe halinde gelmiştir. Yörüklü köyünün batısında ve köy sınırları içinde kalan Ergülü Baba Zaviyesi geniş bir vadinin tabanına kurulmuştur. Zaviyenin ve vadinin kuzeyinde, Yörüklü Köyü sınırlarında kalan eski Sarıkamış köyünden kalan üç ev yer almaktadır (Foto:1-2). Bu evlerden biri Ergülü Baba Vakfı’nın evladından, son mütevellinin torunlarından İlyas Mortepe’ye aittir.

Sungurlu’nun Yörüklü, Çavuşcu ve Kızılcağız köylerinin ileri gelenleri, yerleşim yeri dışında kalmış bu harap caminin onarılması için 1988 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğüne bir başvuru yapmışlardır. Genel Müdürlüğe yapılan başvuru üzerine, bizim de katıldığımız kurum elamanları Sungurlu’ya giderek camiyi yerinde incelemiş ve tespitlerde bulunmuşlardır.

Camide yapılan ilk inceleme ve tespitten sonra hazırladığım tescil fişi dışında bir görevim olmadı. Caminin 1990’lı yıllarda onarım çalışmaları yürütüldü. Bu sırada öncelikle araştırılan Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’nde caminin tarihini aydınlatacak ve asıl şekli konusunda bilgi verebilecek vakfiye gibi bir belge bulunamamıştır. Daha sonra Yörüklü Köyünden burasının bir zaviye olduğunu gösteren Ergülü Baba vakfiyesi ve bir ferman getirilmiş, belgelerin fotokopisini almıştık.

Caminin onarımından sonra geçen zamanda burası üzerinde ciddi bir çalışma yapılmadığını ve tarihinin aydınlatılmadığını biliyorduk. Konu hakkında zaman içinde biriktirdiğimiz belgelerin yanında, rahmetli arşiv uzmanı Şakir Duran’ın Akşemseddin için topladığı belgeler arasında Ergülü Baba Zaviyesi belgelerine de rastlayınca konuyu aydınlatma zamanının geldiğini düşündük.

### 3. Kaynaklar

Ergülü Baba ismi vakfiye metninde ve bir belgede “Ergulu” şeklinde kayıtlıdır. Gördüğümüz diğer belgelerin tamamında “Erkulu” şeklinde yazılmıştır. Çeşitli Bektaşilik çalışmalarında araştırmacılar kelimeyi “Erkulu” şeklinde okumuşlardır. Zaviyenin ismi halk arasında “Ergülü” şeklinde anılmakta, Sungurlu yöresinde şahıs ismi olarak yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Çalışmamızda halk arasında yaygın olan “Ergülü” şeklini kullanmayı seçtik.

Ergülü Baba Zaviyesi konusunda yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Bazı araştırmacılar, Er Kulu Baba Zaviyesi’nden bahsetmişlerdir. İlk olarak Yörüklü Köyünde Ergülü Baba neslinden gelen bir ailenin elinde bulunan zaviyenin Arapça vakfiesinin Türkçe çevirisi, 1939 yılında *Çorumlu* dergisinde yazar ismi belirtilmeden yayınlanmıştır (Anonim, 1939: 187-189).

Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğünce yayınlanan 1576 tarihli Çorum Tahrir Defterinde zaviyenin vakıfları hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. “*Vesâik-i Bektaşiyân*” isimli mecmuada (Konya yazmalar kütüphanesi, 8262: 45A) ve bu mecmuaya dayandırılarak hazırlanan bir çalışmada 18. Yüzyılda var olan Osmanlı’daki Bektaşî tekkeleri hakkında bilgi verilmiştir. Burada “Karahisar-ı Demirli’ye bağlı Sarıkamış köyünde Erkulu Baba” ismi geçer (Değerli, Küçükdağ, 2018:110). Yılmaz Kurt 1530 tarihli tahrir defterindeki ismi, Erguli (Ergulu) şekillerinde okumuştur (Kurt, 1995: 92, 100)

Ergülü Baba konusunda Ethem Erkoç’un bir çalışmasında geniş bilgiler buluyoruz. Yazar kitabında Ergülü Baba başlığı ile vakfiye özetini vermiş, Ergülü Baba hakkında köyde derlediği çeşitli rivayetleri yazmıştır<sup>1</sup>.

Yörüklü Köyü’nün eski muhtarı, 1990’lı yıllarda caminin onarımı için uğraşan Bekir Alagöz, onun oğlu yeni muhtar Ahmet Alagöz ve Ergülü Baba neslinden “Tekkeşinler Sülalesi”nden İlyas Mortepe, 19 Haziran 2021 tarihinde Yörüklü Köyünde yaptığımız görüşmede tekke hakkındaki bilgileri tekrarladılar. Ayrıca Ergülü Baba’nın Sarıkamış köyüne Horasan’dan geldiğini, Camiyi Ayaz Paşa’nın askerlerinin yaptığını söylediler. Ergülü Baba “Sığır çobanı donunda bir çoban imiş”. Ancak Sarıkamış köylüleri kendisinin çobanlık ücretini vermediği için onlara “üçünüz beş olmasın” şeklinde beddua ettiğini, o zamandan beri bu köyün hep küçüldüğünü söylediler (Ergülü Baba Vakfının Maarife devredilmesi için Çorum’dan buraya gelen memurların yazdıkları 1900 tarihli raporda da Sarıkamış Köyünde beş adet ev bulunduğu kayıtlıdır) (BOA, MF. MFK. 511/3). Ancak bu görüşmede buradaki Bektaşî tekkesi konusundan bahsetmediler.

İlyas Mortepe’ye eskiden fotokopisini aldığımız vakfiyenin aslını görmek istediğimizi söyledik. Bize ailelerinden kalan vakfiyenin bir kılıf içinde saklanarak zamanımıza geldiğini, Ankara Belediyesi’nde zabıta memuru olan kardeşinin vakfiyeyi Ankara’daki evine götürdüğünü, daha sonra kardeşinin vefatı üzerine

kendisinin sakladığı vakfiyenin bulunamadığını söyledi. Orijinal vakfiyenin ileride umulmadık bir yerden çıkabileceğini ümit ediyoruz. Türbeye çocuğu olmayanların geldiğini, burada kurban kestiklerini, daha sonra çocukları olunca Ergülü ismini verdiklerini söyleyip, akıl hastalarının da burada şifa bulduğunu söylediler.

#### 4. Ergülü Baba Zaviyesi Camisi

Yapıyı onarımından önce gördüğümüz haline göre tanıtalım. Ergülü Baba Tekkesi Camisi klasik Osmanlı camileri tipinde, kare planlı, tek kubbeli kâgir bir yapıdır. Caminin duvarlarında kesme ve moloz taş, kubbesinde tuğla kullanılmıştır. Cami kütsesi, kare bir gövde, üstündeki kubbe geçişi ve kubbe şeklinde biçimlenir. Duvar örgüsünde alt pencerelerin üstünde üçlü bir tuğla hatlı dolaşır (F.6-Ş.1).

Caminin çevresi ve içi toprakla dolmuştur. Onarımdan önce dış ve iç duvarlarının tamamında sıva izleri görülmekteydi. Kuzey hariç üç cephesinde duvarların alt kısmının örgüleri boşalmıştı. Duvar kaplamaları, kapısı, pencereleri, sıvaları, silmeleri, Caminin kuzeyindeki son cemaat yeri, minaresinin kaideden üst kısmı yıkık idi (F.7).

Yörüklü Köyü'nün batısındaki düz alanda yer alan caminin çevresi ve içi toprakla dolmuştur. Onarımdan önce dış ve iç duvarlarının tamamında sıva izleri görülmekte idi. Kuzey hariç üç cephesinde duvarların alt kısmının örgüleri boşalmıştır. Duvar kaplamaları, kapısı, pencereleri, sıvaları, silmeleri bozulmuştu. Caminin kuzeyinde son cemaat yeri ve izleri yoktu (F.3-5). Yapının her cephesinde altta ikişer adet sivri kemerli pencere yer alır. Kuzey hariç üç cephede üst üste birer pencere bulunmaktadır. Duvar örgüsünde alt pencerelerin üstünde üçlü bir tuğla hatlı dolaşır.

Kuzey cephenin ortasında yer alan dışa taşmayan sade taç kapı oldukça bozulmuştur. Girişin üstünde basık bir kemer onun da üstünde iki parçalı ayna taşı vardır. Kapının sağındaki söve taşı oldukça fazla erimiştir. Kapının üst kısmındaki dikdörtgen boşluğa konulan mermer kitabenin yazısı hiç işlenmemiş veya silinmiştir. Kapının sol ve sağ kenarlarında kapatılmış birer pencerenin üstlerinde tuğladan sivri kemerli pencere alınlığı vardır. Kapının sağındaki pencerenin yanında bir mihrabiye izi, onun da yanında cephenin devamı olarak minare kaidesi uzanır. Pencerelerin üstünde üçlü bir tuğla hatlı uzanır. Kesme taş kaplı cephede yoğun bir şekilde sıva kalıntıları bulunmaktadır. Üstteki kasnak kısmının ortası düzgün bir hatla yukarı yükselirken kenarlarının formu bozulmuştur. Kuzey cephede, bir son cemaat yeri izleri görülmemektedir.

Caminin doğu ve batı cepheleri birbirinin aynısıdır. Batı cephesinde bulunan iki adet alt pencereden soldaki kapatılmış, sağdaki yarısına kadar toprakla dolmuştur. Dikdörtgen formulu bu pencerelerin üstünde tuğla ile örülmüş sivri kemerli pencere alınlığı vardır. Pencerelerin üstünden üçlü bir tuğla hatlı cepheyi ikiye bölmüştür. Alt sıra taşları tamamen sökülmüştür. Hatılın üstünde yuvarlak kemerli bir pencere olup onun da üstünde aynı formda bir pencere daha bulunmaktadır. İkinci pencerenin yer aldığı kasnak kısmı tamamen bozulmuş, moloz taşlar görülmektedir. Sol kenardan

dışa taşan kare planlı kesme taş minare kaidesinde iki sıra halinde üçlü tuğla hatıl vardır. Kaidenin ortalarında bir mazgal yer alır. Kaide üstte üçlü tuğla hatıl ve sade bir taş silme ile biter. Sekizgen pabuç kısmında bir sıra taş, bir sıra üçlü tuğla hatıl görülmektedir. Minarenin gövde kısmı yıkılmıştır.

Güney cephenin yan cephelerden farkı, iki adet üst penceresi olmasıdır. Alttaki ve kasnaktaki pencere düzeni, tuğla hatıl ile birlikte diğer cephelerle aynıdır. Bu cephenin alt pencereleri az bir kısmı görülecek şekilde toprakla dolmuştur. Alt ve üst pencere kemerleri bozulmuş, pencere seviyesinde cephe taşları yok olmuştur. Cephede sıva izleri kalmıştır. Üstteki kasnağın hatları net bir görünüme sahip değildir.

Camiye girilirken kapının dış cephede basık kemerli, içte sivri kemerli olduğu görülür. Zemini topraktır. Duvarları sıva kapıdır. Kubbeye köşelerdeki sivri tromplarla geçilir. Bu kemerler sağır kemer olarak yan duvarlarda da yer alır. Mihrap nişinin alt kısmı bozulmuş, üstte dört sıra mukarnas dizisi kalmıştır (F.8). Minarenin kapısı cami içinde kuzey batı köşededir.

### 5. Ergülü Baba Türbesi

Caminin yakınında bulunan Ergülü Baba Türbesi dikdörtgen planlı, çatılı bir yapıdır. Bir ön mekân ve ana mekândan meydana gelen türbenin tarihi önemi olmasına karşılık, mimari ve sanat tarihi açısından kayda değer bir yönü yoktur. Türbe günümüzdeki şeklini 1990 yıllarında bir hayır sahibi tarafından yapılan onarımda almıştır. Türbenin ana mekânında ahşap sandukalı tek bir mezar vardır. Son onarıma rağmen Ergülü Baba Türbesi'nin bir sanat yönü yoktur (F.14).

Türbenin kapısının sağ tarafında mermere kazınarak yazılmış Osmanlı devrinde yapılmış bir tamir kitabesi bulunmaktadır (F.15).

Kitabenin okunabilen kısımları:

- 1-
- 2-
- 3-
- 4- [...] Mehmed Ağa tamir etmiştir. Sene 1284.

Ergülü Baba Türbesi bu kitabeğe göre 1868 yılında Mehmed Ağa tarafından yeniden inşa ettirilmiştir.

### 6. Caminin Onarımı

Caminin rölövesinden sonra, görevlendirilen mimar sorumluluğunda yapının mevcut haline göre restorasyon projesi çizilmiştir. Hazırlanan projeler kültür ve tabiat varlıklarını koruma kurulunca onaylanmıştır.

**Vakıflar Genel Müdürlüğü Onarım Fişi:**

1992 yılı ödeneği 657.500.000 TL.

**Yapının içinde:**

- 1-bozuk olan sıvalar raspa edildikten sonra horasan sıva yapılacak.
- 2-Tuğla döşeme kaplaması asına uygun olarak (mevcudu korunarak) tamamlanacak.
- 3-Elektrik tesisatı yapılacak.
- 4-Ahşap kapı ve pencereler yapılacak.
- 5-Alçı pencere içlikleri ve ahşap minber yapılacak.

**Yapının dışında:**

- 1-Köşeler aynen korunarak, bozuk olan cephe kaplamaları aynı malzeme (kesme taş ve tuğla) ile yenilenecek,
- 2-Beton pencere dışlıkları yapılacak.
- 3-Özgün koduna uygun olarak tretuvar yapılacak.
- 4-Restorasyon projesine göre minare tamamlanacak ve paratoner tesisatı yapılacak.
- 5-Üst örtü kaplaması kurşun olacak. (VGMA, 22.04.1992 tarihli rapor).

Vakıflar Genel Müdürlüğüince caminin rölöve ve restorasyon projesi hazırlanmıştır. Koruma kurulu onayı alındıktan sonra yapılan bir ihale ile 1992-1996 yıllarında cami onarılmıştır. Ergülü Baba Türbesi, mimari bir yönü olmaması sebebiyle Genel Müdürlüğün onarım programına girememiştir. Caminin restorasyon projesi hazırlanırken yerinde yapılan inceleme sonunda hazırlanan rapor ve restorasyon fişi doğrultusunda onarım yapılmıştır. Son cemaat yeri konusunda özgün özellikleri bilinemediği ve yeterli bilgi bulunmaması nedeniyle yapılmamıştır (F. 9, 10, 11-Ş.2).

Caminin onarımında yukarıda belirtilen imalatlar dışında, son cemaat yerindeki ahşap sundurma ve içerideki ahşap mahfel daha sonra eklenmiş olmalıdır (F.11, 13-Ş.3). Cami günümüzde ibadete açıktır.

**7. Arşiv Belgelerine Göre Ergülü Baba Zaviyesi**

Ergülü Baba'nın kurduğu zaviyenin vakfiyesi 10 Mayıs 1531 tarihinde yazılıp, Demirli Karahisar kadısı tarafından şahitler huzurunda onaylanmıştır. Vakıf kurma geleneğine göre hayrat sahibi olan Ergülü Baba önce camisi ile birlikte zaviyesini, yemek pişecek mutfağını ve dervişlerin kalacağı binayı yaptırmıştır. Daha sonra bu hayratın ihtiyaçlarını karşılayacak akarları vakfetmiş olmalıdır. Vakfiyede; Şah Hüseyin ve kardeşinin sahip olduğu, Sarıkamış Köyünün tamamından oluşan

malikâneyi Ergülü Baba 10500 dirhem vererek satın alıp vakfetmiştir. Vakıfa müteveli ve şeyh ise (sonraki belgelerde, zaviyedar) kendi neslinden gelen erkek evlatlardan biri olacaktır. Kendi neslinden kimse kalmazsa, Demirli kadısı bu göreve zaviyedeki dervişlerden birini tayin edecektir. Vakfın arazilerinden elde edilecek gelir, zaviyede kalacak fukara Müslümanlara harcanacaktır. Vakfiyede Sarıkamış Köyünün sınırları detaylı olarak belirtilmiştir (Anonim, 1939: 187-189).

Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan 1574 tarihli Mufassal Çorum Tahrir defterinde, Ergülü Baba Vakfı'na ait kayıtlara göre vakfın müteveli ve zaviyedarı Hüsnü ve Abdullah isimli kişilerdir. Bu kişiler vakfiye şartı gereğince Ergülü Baba'nın çocukları olmalıdır. Vakfın arazisinin yer aldığı Sarıkamış köyünde 137 erkek yaşamaktadır. Bunlardan 59 caba (evli), 72 mücerred (bekâr) kişi malikânenin arazilerini işletirler. Aykud oğlu Osman, Osman'ın oğlu, kardeşi Erzani, Pir Veli oğlu Alişar ve kardeşi Kadir Kulu olmak üzere 5 kişi Ergülü Baba Zaviyesi'nde hizmetkâr olarak görev yapmaktadır ve camide bir hatip görevlidir. Sarıkamış Köyündeki arazilerinden Ergülü Baba Vakfı'nın yıllık 9.700 akçe geliri bulunmaktadır (Anonim, 2014: 248).

Ergülü Baba Zaviyesinin günümüze harap halde gelmiş olmasının ilk izlerini, Osmanlı ülkesinde bulunan Bektaşî tekkeleri hakkındaki bilgilerin toplandığı bir mecmuda buluyoruz. Mecmuada bu zaviye için yazılmış 24 Şubat 1743 tarihli bir kayıt vardır. Bu kayıtta, Ergülü Baba Zaviyesi'nin zaviyedar ve mütevellisi berat sahibi Koca ibn-i Gazanfer'dir. Uzun zamandan beri burada kalması gereken fukara ile ayende ve revendenin hakkı verilmemesi sebebiyle kimse bulunmamakta, binası harap olmaktadır. Mustafa isimli bir kişi vakfın 1800 akçe gelirine el koymuştur ve tahsildarların her sene zaviyedarın zorla vergi aldıkları kayıtlıdır (Vesaik, Konya Yazmalar Kütüphanesi, 8262: 45A)

Sarıkamış Köyünden elde edilen gelirlerin yarısı Ergülü Baba Vakfı'na verilmesi gerekirken, 19 Şubat 1776 tarihli bir belgede Şeyh Gazanfer'in tımar gelirini toplayan mültezimin alması gereken üründen fazlasını aldığını bildiren şikâyeti haklı görülerek, sorumlulara bu kanunsuz talebe engel olunması emredilmiştir (BOA, CE.469.23733).

Ergülü Baba Zaviyesi'ne yanlış kişinin müteveli yapıldığını bildiren 13 Eylül 1836 tarihli bir arşiv belgesi bulunmaktadır. Müteveli Mustafa Halife vefat edince, amcaoğlu Mahmud, Mustafa çocuksuz idi diyerek kendini müteveli tayin ettirmiştir. Mahmud bu görevde iken vefat edince yerine, Mustafa'nın oğlu Gazanfer Halife tayin edilmiştir. Ona verilen tayin belgesinde kendisine haksızlık yapıldığı belirtilmiş ancak kendisinin de vakfi idare ederken haksızlık yapmaması tembih edilip, düzenli olarak vakfın muhasebesinin yapılması gerektiği bildirilmiştir (BOA, CE.10781).

Ergülü Baba Zaviyesi Vakfı, vakfın şartlarını yerine getirmesinin mümkün olmaması sebebi ile 20. Yüzyıl başında evkaf-ı münderise olarak belirlenmiş, maarife devri kararlaştırılmıştır. Osmanlı Arşivinde bu konuda tek numara verilen bir dosya

içinde çeşitli yolsuzlukların işlendiği, rapor ve diğer yazışmalara ait 14 adet belge bulunmaktadır (BOA. MF. MKT.511/3.1-14).

Ergülü Baba Camisinin hatip kadrosunda olduğu halde, iki yıldır Çorum'da oturan bir kişinin durumunun şikâyet edildiği 21 Temmuz 1900 tarihli bir dilekçe bulunmaktadır (BOA. MF. MKT.511/3.10).

Zaten iyi idare edilemediği ve harap olduğu belgelerde görülen Ergülü Baba Zaviyesinin Bektaşî tekkelerinin kapatılması sırasında kapanmış olması muhtemel olmakla birlikte zaviyenin başka bir tarikata çevrildiği konusunda bir belge bulunamamıştır. Bu dönemde vakfa mütevellî tayin edildiğine dair belgeler mevcuttur. Ancak bu mütevellîlerin vakfın idaresinde sadece paylarına düşen paraları aldıkları, harap haldeki cami konusunda gayret sarf etmedikleri anlaşılmaktadır.

Ergülü Baba Zaviyesi camisinin harap olmasından sonra, muhtemelen Eski Sarıkamış Köyü arazisinin bir kenarına sonradan kurulan Yörüklü Köyü ahalisinin zaviyeyi tamir ettirdiği arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Köyün adının eskiden “Yüreklı” iken sonradan Yörüklü’ye çevrildiğini muhtardan öğrendik. 24 Kasım 1895 tarihli bir belgede, “Sungurlu Kazasına tabi Yörüklü Karyesinde vaki müceddeden bina ve inşa olunan camii şerifin hitabeti hakkındadır” şeklinde bir kayıt vardır (BOA, EV.MKT.CHT.00371.00163).

### **8. Ergülü Baba Zaviyesi Vakfı'nın Maarife Devri**

Zaviyesi kapanan, camisinde ibadet edilmeyen Ergülü Baba Zaviyesi Vakfı'nın geliri konusunda ortada bir yolsuzluk olduğu devlet görevlileri tarafından belirlenmiştir. Bu durum üzerine vakfı evkaf-ı münderise ilan edilmiştir. Evkaf-ı münderise konusunun, “Fiilen hizmeti kalmamış mazbut vakıfların gelirlerinin evkaf bütçelerine gelir kaydedilmeyerek, mahallerince “tevsi-i maarif” yoluyla sarf ve istimali hakkında, 7 Muharrem 1297 tarihli İrade-i Seniyye ile Maarif Nezaretine devredilmesidir” şeklinde bir ifadesi vardır (VGMA, 974/144-145/216; Öztürk, 1995: 24).

Valilik tarafından Ergülü Baba Vakfı'nın eğitim hizmetlerinde kullanılmasına karar verildiğini, bu konudaki işlemlerin 1900 yılında başlatılmış olduğunu yazışmalarda görüyoruz. Bu konudaki bütün belgelerin okunabilen metinleri ve asılları yazı ekindeki belgeler kısmında sunulmuştur.

Bu belgelere baktığımızda, zaviyenin kapanmış olduğu, geliri ile ayende ve revende için yemek pişirilmesi gerektiği, buna karşılık, camisinin bile kullanılmadığından harabe haline geldiği, hatta ahır olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum vakfın yöneticilerinin işlerini tam yapmadıklarının göstermektedir. Vakıf mevzuatına göre geliri ile önce hayrat ve akarının tamir edilmesi gerekirken, bunlar yapılmayıp caminin kaderine terk edildiği anlaşılmaktadır. Vakfın yöneticisinin Valiliğin Evkaf-ı Münderise kararından sonra da elini vakıftan çekmesi gerekirken

bazı resmi görevlilerle birlikte vakfın gelirlerinden faydalanmaya devam ettiği 31 Temmuz 1900 tarihli bir belgede görülmektedir (MF.MKT 511/3A).

Konunun soruşturulması için, “Sungurlu’nun Sarıkamış karyesinde vaki tekve ile mebanii sairesinin 315 senesi evkaf öşriyesi bedeli olarak [...] kayden verildiği müstecir olan akçanın midarile kimin huzurunda kimlere verildiğinin ve aslen her bir zat bulunmak lazımeden ise de şayet hazır bulunan a’za kayden meçhul ise yevmiyenin hane mahsusda parayı alan şahsın ismi malum olacağına mebni pareyi alan zatın isminin şeran iş’arı matlubdur. Efendim 21 Haziran 316” (BOA, 511.3K).

Alan kişi	Tarih	Miktar
Hatip Ahmet senetle	11 Şubat 1900	1000
Hatip Ahmet senetle	5 Mart 1900	3000
Bekir ve Mehmede senetle	5 Mart 1900	2850
Bekir ve Mehmede senetle	7 Mart190	2300
		10050
Cami tamirine Sungurluya		3500
Evkaf hazinesine bedel		2138
		15688

**Tablo 1:** Vakıftan para alan kişiler ve paranın miktarı

## 9-Değerlendirme

Zaviyenin 10 Mayıs 1531 tarihli vakfiyesine göre Sarıkamış Köyünü satın alıp vakfettiği arazilerin malikâne vasfını taşıması Ergülü Baba’nın zengini biri olmasından başka kendisi ile ilgili bir ipucu vermez. Ancak bu konuda yine de bazı şeyler söylemek mümkündür. Baba lakabını taşıması kendisinin bir Bektaşî şeyhi olduğunu göstermektedir (Pakalın, 1978: 136). Halk arasında burada Ayaz Paşa’nın kışlası olduğu camiyi de onun yaptırdığı şeklinde bir rivayet vardır. Küçük bir yapı olmayan cami, çevre halkına göre Ayaz Ali Paşa tarafından yaptırılmıştır. Bu rivayetin bir belgesini bulamadık. Ancak Mimar Sinan camileri tarzındaki tek kubbeli bu caminin olgun bir mimari anlayış ürünü olduğu açıktır. Bu cami Mimar Sinan’ın bilinmeyen camilerinden biri de olabilir (Kuran, 1979: 81). Bu rivayet sebebiyle Sarıkamış köyünde bir kışla olduğu anlaşılır. Kışlanın yanına veya içine bir Bektaşî tekkesi yaptıran Ergülü Baba’nın bir asker olduğunu kabul edebiliriz. Onun Horasan’dan geldiği şeklindeki rivayete göre 16. yüzyılda Anadolu hala Anayurt’tan beslenmektedir.

Zaviyenin tarihini incelerken çok ilginç bir yok oluş hikâyesi ile karşılaşırız. Burada günümüze gelemeyen bir zaviye ile birlikte zaviyenin bulunduğu köyün yok olduğunu ve köyün bağlı olduğu kazanın Osmanlı devri sonlarında köy haline gelip haritadan silindiğini görüyoruz. Bir belgede 1900 yılında Sarıkamış Köyünde 5 ev olduğu kayıtlıdır (BOA, 511/31). Ergülü Baba Zaviyesi, üzerinde yer aldığı Sarıkamış Köyü ve köyün bağlı olduğu ilçenin ortadan kalkmış olmasını çözmek çok zordur.



Halen burada üç ev mevcuttur.

İskilip ve Osmancık kaleleri gibi Bizanslılardan fethedilerek ele geçirilen Demirli Karahisar, Selçuklu devrinde önemli bir şehirdir (Aslanapa, 1968: 1-14). Osmanlı devrinde burası Çorum sancağına bağlıdır ve önce kaza ve daha sonra nahiye merkezi olmuştur (Bulduk, 1992: 157). Muhtemelen bilemediğimiz bir tarihte büyük bir depremle yıkılmış olan bu şehir bir daha canlanamamıştır. Topraklarında Budaközü (Sungurlu) ilçesi kurulmuştur. Kaza merkezi Alaca'ya bağlı bir köy haline gelirken, Sarıkamış köyünün arazisi de halen Sungurlu Yörüklü köyü sınırları içinde bulunmaktadır. Hüseyinabat (Alaca) nahiyesi o zaman idari birim olarak Tokat'a bağlıdır (Haniçe, 2016: 790).

Araştırmalarda Sarıkamış Köyündekinden başka, Çorum Hüseyinabad ve Yozgat Sorgun'da da birer Er Kulu Baba Zaviyesi olduğu görülmüştür. Hüseyinabad Nahiyesinde bulunan Erkulu baba zaviyesinin 1574 yılında Balludere mezarında Erkulu Baba Değirmenine sahip olduğunu ve günümüz Çorum-Alaca sınırına yakın bir yerde bulunduğu bildirilir (Haniçe, 2016: 802). Bundan başka Eşlegan / İkiözkoştu / Höyükü Tepe adlarıyla bilinen Yozgat Sorkun nahiyesi Kara Kınık Köyünde de Erkulu Baba Zaviyesi vardır. Köyün geliri zaviyenin dervişleri ve gelip geçen yolcuların doyurulması için vakfedilmiştir (Öntuğ, 2016: 439).

Çorum ilinde varlığı bilinen bütün Bektaşî zaviyeleri, Eskişehir Seyit Battal Gazi Tekkesi gibi iyi durumda günümüze gelememiştir. Mecitözü Elvan Çelebi Zaviyesi'nin camisi ve türbe kısımları mevcuttur (Eyice, 1968: 211; Erkoç, 2017: 489). Çorum Merkez, Abdal Ata Köyündeki Kutbü'l-Büdelâ Abdal Ata Zaviyesi'nin cami ve türbesi ayaktadır (Anonim, 2014: 130; Erkoç, 2017: 310; Haksever, 2008: 70), Osmancık Koyunbaba Zaviyesi'nin (Haksever, 2008: 77; Erkoç, 2017: 543), Sungurlu Demirşeyh Köyünde bulunan Demirşeyh Zaviyesi'nin (Kılıcı, 1985: 179; Erkoç, 2017: 577) ve Merkez Seydim Köyündeki Seydim Sultan Zaviyesi'nin sadece türbe kısımları günümüze gelebilmiştir (Erkoç, 2017: 320; Işık, 2018: 61).

Genellikle günümüze ulaşamamış Bektaşî zaviyeleri gibi Ergülü Baba Zaviyesi'nin de oldukça şanssız bir kurum olduğu görülmektedir. Arşiv belgeleri 18. yüzyıldan itibaren zaviye vakfının iyi yönetilmediğini göstermektedir.

Ergülü Baba Zaviyesi kapatılınca, camisinin de 18. Yüzyıl sonlarından itibaren terk edildiği, hatta bir ara ahır olarak kullanıldığını belgeler göstermektedir. Normal olarak tekkenin ana binası kapatılınca, caminin ibadethane olarak kullanılmaya devam edilmesi gerekirdi. Ama buradaki terk ediliş, fazla örneği olmayan, görülmedik bir durumdur. Bu arada tekkenin içinde bulunduğu Sarıkamış köyünün terk edilerek yok olmasını, meydana gelen bir bulaşıcı hastalık salgınına bağlamak mı gerekir? Bunun sebebini çözmek oldukça zordur.

Ergülü Baba Zaviyesinin Camisi, kare planlı tek kubbeli kâgir bir yapıdır. Bu cami birçok Bektaşî tekkesindeki camilerden büyüktür. Hacı Bektaş'taki merkez

tekkede bulunan camiden de biraz büyük bir yapıdır. Kare planlı tek kubbeli, klasik Osmanlı mimarisine özelliklerine sahip bu caminin kuzeyinde üç kubbeli bir son cemaat yeri olması gerekirdi. Ancak onarım öncesi yaptığımız incelemede, yapının kuzey duvarında olması gereken son cemaat yerine ait herhangi bir kemer kalıntısı veya başka bir iz görülüyordu. Restorasyon sırasında yerde de son cemaat yerine ait bir döşeme kalıntısı çıkıp çıkmadığını da bilemiyoruz. Duvarda ahşap malzeme girecek bir oyuk da görülüyordu. Ancak burasının tamamen boş olmaması gerektiğinden, muhtemelen ahşap sundurma şeklinde bir son cemaat yeri bulunduğunu düşünüyoruz. Halen caminin kuzeyinde bulunan ahşap sundurma ve içerdeki ahşap mahfel, restorasyon projesinde gösterilmediğine göre sonradan eklenmiş olmalıdır.

Çorum'da 1579 yılında Gülabi Bey'in yaptırdığı Han Camii tek kubbeli kâgir yapı olup, bağdadi kubbeli bir son cemaat yerine sahiptir (A. Dünder, 2000: 20). Minaresi de kuzey batı köşededir. Ergülü Camisinden biraz küçük olmakla birlikte; plan, son cemaat yeri ve minare düzeni bakımından onunla benzerlik gösterir.

## 10. Sonuç

Ergülü Baba Zaviyesi'nin vakfiyesine ve 1572 tarihli tahrir defteri istisna olmak üzere diğer belgelere baktığımızda zaviyenin düzenli bir şekilde hizmet edemediği görülmektedir. Çalışmaya başladığımız sırada, iyi gelire sahip bu zaviyenin yok olmasına hayret etmiştik. Ancak mevcut belgelerin incelenmesi tamamlandıktan sonra Ergülü Baba Zaviyesi'nin yok ediliş şekli açıklığa kavuştu. Belgelerde vakfa tecavüz edildiği ve haksızlık yapıldığı, yetersiz yöneticilerin zaviye vakfını düzgün olarak idare edemedikleri görülmektedir.

Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve başka bir tarikata devredilmesi konusunda burası için yapılmış bir işlem belgesine rastlamadık. Binaları yıkılan, camisi ve türbesi 20. yüzyıla harabe halinde ulaşan Ergülü Baba Zaviyesi'nin eğitime tahsis edilerek bütünü ile Maarife devrine ait çok sayıda belge bulunmaktadır. Bunlar arasında vakfin yöneticileri ve onları kontrol etmesi gereken görevlilerin yaptıkları usulsüzlükler, uzun uzun anlatılmakla birlikte; maarife devir işleminin tamamlandığına dair bir belge yoktur.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> "Ergülü Baba, yakındaki Tülü Tepesinin boş ve anız haline üzülürmüş. Köylülere ben burayı yeşillendireyim de gölgesinde otursunuz, demiş ve buralara karaağaç dikmiş. Ancak bu ağaçları kesen kişinin soyu kesilsin, yakan kişilerin de ocağı yansın diye bedduada bulunmuş. ...Kanuni Ergülü Baba'nın vakfiyesini himayesine aldıktan sonra çok arazi, değirmen ve dükkânı vakfetmiştir. ...Ergülü Baba zaviyesinin imarethanesinde her gün fakirlere, Cuma ve Bayram günlerinde herkese yemek verilir. ...Ergülü Baba Camii ve zaviyesi 1273 / 1856 yılında padişahın fermanıyla yeni baştan yapılır. ...Bir halk inancı olarak çaresiz hastalıklara tutulan felçli ve çocuğu olmayanlar buraya gelip ziyaret ediyorlar, kurban kesiyorlar. Türbenin yanındaki odada Allah rızası için namaz kılp dua ediyorlar. Ergülü Baba, kerametleriyle tanınan bir Allah dostudur. Halk arasında yaygın menkıbeleri: Hırsızlar danasını çalıp yemişler. Ergülü Baba ho ho diye bağırarak danasını çağırduğunda kemikleri bir araya gelecek dana canlanıvermiş. Ergülü Baba da hırsızlara ve köy halkına intizar etmiştir. O zamandan beri köyün nüfusu azalmaya başlamış.

Evren Kaya denilen kayada bir ejderha türemiş, oralardan geçenleri yutarmış. Onu hiç kimse öldürememiş. Ergülü Baba kılıcıyla kayayı ikiye bölmüş, bakmışlar ki içinden kırmızı su akıyor. Böylece halk, ejderha belasından kurtulmuş. Kendisi de oradaki çeşmenin yanına cami ve tekkesini kurmuştur" (2017: 579).

### Kaynaklar

- Anonim. (1939). “Er Kulu Baba Vakfıyesi”. *Çorumlu Dergisi* 14, 187-189.
- Anonim. (2014). *H.984 (M.1576/1577) Tarihli ve TKG. KK.TTd.54 Numaralı Defter-i Mufassal-ı Livā-i Çorum*. Ankara: Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Aslanapa, Oktay. (1968). “Kalehisar’da Bulunan Mimari Eserler”. *Sanat Tarihi Yıllığı* 2, 1-14.
- Baş, Eyüp. (2017). “Ahmed Yesevî’nin Bektaşilik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri”. *Hoca Ahmed Yesevi Seçme Makaleler*. Ankara, ss. 161-190.
- Baykara, Tuncer. (2001). “Selçuklu Devri Türk Şehrinin Temel Özellikleri”. I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi I. Konya, s. 150.
- Bilgin, A. Azmi. (2007). “Nesîmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., ss. 3-5.
- Bulduk, Üçler. (1991). “16.Yüzyılda Çorum Sancağının İdari Yapısı”. *Türk Kültür Tarihi İçerisinde Çorum Sempozyumu Tebliğler*. ss. 129-576.
- . (1992). “Çorum Sancağının Osmanlı İdari Teşkilatındaki Yeri -1”. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 3, 157.
- Değerli, Ayşe ve Küçükdağ, Yusuf. (2018). “Vaka-i Hayriyye’ye Kadar Anadolu’da Bektaşî Tekkeleri ve Zaviyeleri”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 15, 107-136.
- Dündar, Abdülkadir. (2004). *Çorum Cami ve Mescitleri*. Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları.
- Erkoç, Ethem. (2017). *Çorum’da Sahabe ve Evliya Mezarları*. Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları.
- Eyice, Semavi. (1968). “Çorum’un Mecitözü’nde Âşık Paşa –Oğlu Elvan Çelebi Zaviyesi”. *Türkiyat Mecmuası* 15, 211-246.
- Haksever, A. Cahit. (2008). “Çorum’da Bektaşî Zaviyeleri: Tarihi Süreçler ve Fonksiyonları”. *EKEV Akademi Dergisi* 36, 67-86.
- Haniçe, Murat. ( 2016). “Osmanlılar Zamanında Alaca (XV ve XVI. Yüzyıl)”. *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu*. C. I. ss. 789-812.
- Işık, Zekeriya. (2018). “Seyyid Murat (Seydim Sultan) Zaviyesinin Sosyo-Ekonomik ve Sosyo-Kültürel Tarihi”. *Turkish Studies* 13/1, 61-80.
- Kara, Mustafa. (1977). *Tekke ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergah Yayınları.

- Karataş, Yakup. (2016). “Sultan II. Abdülhamid’in Eğitim Politikalarının Mali bir Vechesi: Evkâf-ı Münderisenin Maarife Terki”. *A. Ü. Türkiyat Enstitüsü Dergisi (TAED)* 57, 1839-1867.
- Kılıcı, Ali. (1985). “Demirşeyh Türbesi”. *Vakıflar Dergisi* 19, 179.
- Konyalı, İ. Hakkı. (1960). *Abideleri ve Kitabeleriyle Erzurum Tarihi*. İstanbul: Ercan Matbaası.
- Kuran, Aptullah. (1979). “Mimar Sinan’ın Bilinmeyen ve Kaybolan Camileri”. *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 7, 81-94.
- Kurt, Yılmaz. (1995). “Çorum Sancağı Kişi Adları (XVI. Yüzyıl)”. *Bulleten LIX / 224*, 75-119.
- Ocak, A. Yaşar. (1992). “Bektaşilik”. *TDV. C. 5*, ss. 373-379.
- Öntüğ, M. Murat. (2016). “Bozok Sancağındaki Dinî Ve Eğitim Kurumları (XVIII. Yüzyıl)”. *Uluslararası Bozok Sempozyumu, Yozgat*, ss. 349.
- Öztürk, Nazif. (1995). “XIX. Asır Osmanlı Yönetiminde Yaşanan Batılılaşma Hareketlerinin Vakıflar Üzerindeki Etkileri”. *İslâmî Araştırmalar* 8(1), 24.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

# ZÂKİRİN BİR DÜNYA DERDİ: ÂŞIKLIK VE KISAS\*

Zhakir's Sorrow: Minstrelsy and Kısas

M. Emir İLHAN\*\*

## Öz

Bu çalışmada Şanlıurfa Kısas beldesinin zâkirlik-âşıklık geleneğinin sekülerleşme ve kültür ekonomisi bağlamında zâkirlikten âşıklığa geçirdiği yapısal dönüşüm çözümlenmeye çalışılmıştır. Kültür ekonomisinin bir sebebi ve sonucu olarak türkü icrasının 1960'lı yıllardan sonra kentlerde kazandığı önem ve âşıklık geleneğinin de yaşadığı dönüşüm, Alevi ve Bektaşî kültürünün ve geleneğinin temel taşlarından biri olan saz ve söz icralarının da mahiyetine doğrudan olmasa da temsiline büyük etki etmiştir. Urfa'da sadece bir belde nüfusu kadar olan Bektaşiler, toplumsal ve kültürel tecrit olmasa da var olan yalıtıma ayak uydurmuşlardır. Bir anlamıyla hem “tapınak dışı” hem de “cemaat dışı” olsalar da 1970 ve 1980'li yıllardan sonra artan köyden göçün ve Türkiye'nin yaşamış olduğu sosyal ve kültürel dönüşümün bir sonucu olarak “dışa açılmış” ve “dışa dönük” kültürel ritüeller inşa etmişlerdir. Kısas (ve bir anlamda Akpınar) örneği üzerinden değerlendirilecek olursa sadece kendi elleriyle değil kültür araştırmacılığı faaliyetleriyle de bu inşa faaliyetine hizmet edilmiştir. Bu anlamda çalışmada sekülerleşmenin ve kültür ekonomisinin imkânlarının araçsallaştırıldığı iddiası yer almaktadır. Özellikle bir dünyevileşme biçimi olarak, sekülerleşmenin bir evrenselleşme modeli olarak ikame edildiği; bunun da zâkirlikten âşıklığa geçiş olarak tasavvur edildiği ve tasarlandığı ifade edilecektir. Diğer yandan edebi nitelik bakımından Kısas'ın, Urfa yöresindeki türkülerin hâkim özelliklerinden farklı olarak başka özelliklere haiz olmasını, Kısas'ın âşık tarzı kültür ve geleneği ve/veya özelliklerini taşıdığı ancak âşık tarzı kültürü ve geleneğini kendine sonradan yakıştırdığı, temayüz ettirdiği ortaya konulacaktır. Bunun da zâkirlikten âşıklığa geçişte zorunlu bir seçenek olduğu ifade edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Zâkirlik, Âşıklık, Sekülerlik, Kültür Ekonomisi, Dini Hüviyet, Sanatçı Kişilik.

## Abstract

In this study, the structural transformation of the Kısas's Zhakir (Alawi religious minstrel) – Ashik (minstrel) tradition in context of secularization and cultural economy is analyzed. As a cause and consequence of the cultural economy, the performance of folk songs has gained great importance in cities after the 1960s in Turkey. In addition, if the transformation of the Ashik tradition is added, this has had a great impact on the representation (although not directly in their nature) of the instrumental and vocal performances, which are one of the cornerstones of Alawi-Bektashi culture and tradition. The Bektashis, who have only one town population in Urfa, have adapted to the existing isolation, although there is no social and cultural interdiction. Even if they are “profane” and “heterodox” in a sense, they have built “outwardly open” and “extroverted” cultural rituals because of the increasing rural migration after the 1970s and the social and cultural transformation experienced by Turkey. If it is evaluated through the example of Kısas (and in a sense Akpınar), this construction activity has been served not only by their own hands but also with cultural research activities. In this sense, it is claimed that the opportunities of secularization and cultural economy are instrumentalized. As a form

\* Geliş Tarihi: 02.07.2021, Kabul Tarihi: 29.07.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.018

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. emirilhan@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7576-9477>

of worldly, secularization is substituted as a model of universalization; it will be stated that this is conceived and designed as a transition from Zhakir to Ashik. On the other hand, in terms of literary quality, it will be revealed that Kısas has other characteristics, unlike the dominant characteristics of the folk songs in Urfa region, that Kısas has the tradition and/or features of Ashik style literary, but that it later ascribes the Ashik style culture and tradition to itself later. It will be stated that this is a inevitable option in the transition from Zhakir to Ashik.

**Keywords:** Zhakir, Ashik, Secularism, Cultural Economy, Religious Character, Artisan Personality.

## 1. Giriş

Kısas Urfa'nın doğusunda bugün merkez Haliliye ilçesine bağlı Harran Ovası'nda kurulmuş bir yerleşim yeridir. Günümüzde "Kısas kültürü" olarak bahsedildiğinde kastedilen temel olarak Kısas köyü/beldesi olsa da buna 1950'lerde hazine arazisinin toprak sahibi olmayan bazı Kısaslılar'a dağıtılmasıyla genişleyen ve bugün merkez Karaköprü ilçesine bağlı Akpınar köyü de dahildir ve dahil edilmelidir. 11. ve 12. yüzyıl kaynaklarında Kısas ismine benzeyen bazı yer adlarının bugünkü Kısas'ı işaret ettiği düşünülmektedir (bkz. Kürkçüoğlu, 2020; Özbek, 1992; Segal, 2005; Urfalı Mateos 2019). Sadece yazılı tarih kaynakları değil sözlü-şifahi tarih de Kısas'ın kadim bir yerleşim yeri olduğunu belirtmektedir (İlhan, 2019a).

Kısas Alevi ve Bektaşî kültürünün önemli unsurlarından, noktalarından bir tanesidir. Tarihte kendisinden Anadolu'ya yayılan güçlü bir etkiden bugünkü kaynaklar itibarıyla bahsedemiyor isek de Alevi ve Bektaşî geleneği ve tarihi için olduğu kadar, Türk edebiyat ve müzik tarihi için de mümbit bir kültür ortamıdır. Bu kültür ortamının kendine özgü temel bileşeni dinden değil, sözden ve musikiden müteşekkildir. Dinden özgün bir ortam olmamasının sebebi Hacı Bektaş Veli dergâhına olan güçlü ve teslimiyetçi bağlarının, kendilerinden şöhretli bir Bektaşî temsilcisi çıkması için uygun şartı doğurmamasıdır. Ancak söz ve müzik yaratımları bakımından kendilerini ayırt edici kılacak denli güçlü bir mana ve söyleyişi yakalayabilmişlerdir. Arif Sağ'ın "Kısas Harran'ın kurak topraklarında bir tomurcuk güldür" (bkz. İlhan, 2019b) sözü<sup>1</sup> aslında Kısas'ın başta Bektaşî olmak bakımından değerlendirilmek üzere kültürel olarak çevresinde bir başına ve özel olmasına vurgu olsa da Kısas âşıklarının söz ve müzik gücüne bir gönderme olarak da okunmalıdır.

Bu çalışmada Kısas'ın kültürel ve tarihi öneminden bahsedilmeyecektir. 1990'lı yıllardan sonra Kısas'la ilgili yazılı ve görsel kaynaklar artmış, yeterli olmasa da hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur (Aran, 2014; Atılğan, 1992; Atılğan ve Acet, 2001; Kolektif 2007; Kürkçüoğlu ve Akbıyık, 2011; Sezgin, 1998; Sezgin Türkkol, 2007; Soyzer, 1992; Ulubey vd., 2007; Ulubey 2007)<sup>2</sup>. Burada kendilerine âşik diyen Kısaslıların; zâkirlığın geçirdiği dönüşümün Kısas zâkirlığı ve âşıklığı ile olan bağı ve "sekülerleşme"nin ve "gündemleşme"nin bir boyutu olarak ele alınması söz konusudur.

## 2. Kısas Bektaşiliği ve Zâkirlik

Kısaslılar kendilerine Alevi deseler de aslında Bektaşî olduklarını dillendirirler (Kürkçüoğlu ve Akbıyık, 2011: 36). Veli Aykut (Dertli Divanı) bunu Bektaşîliğin Alevilik'ten daha kapsayıcı bir sahaya sahip olduğu, bir Bektaşî'nin Alevi olduğu ancak her Alevi'nin Bektaşî olmadığı şeklinde ifade eder (Özdemir, 2017: 196). Kısas bir belde olarak da üniter bir yapıya haiz değildir. Kısas'ta zamanla artarak Sünniler de yerleşmiştir ve halihazırda yaşamaktadırlar (Atılğan ve Acet, 2001: 3). Alevi ve Bektaşî geleneğinin bir parçası olarak Kısas'ta Muharrem orucu, görgü-sorgu kurbanı gibi inanç uygulamaları da şüphesiz yer almaktadır (Kürkçüoğlu ve Akbıyık, 2011: 37).

Kısas'ta “halka namazı” veya “kırklar namazı” adıyla perşembe akşamları cemevinde toplanılır. Ceme katılanlar evinden yiyeceğini (lokma) getirir. Sohbetin ardından namaza geçilir. Namaz “çıra duası”nın okunması ardından aşıkların deyişlere, methiyelere, nefeslere; ikinci fasıl olarak Gözcü'nün “Zâkirlerin zikri gerek” demesiyle deyişlerle, üç duaz-ı imamla, miraçlamayla “kırklar semahı”na geçilir ve semahın birçok ritüelle devam edip sonlandırılmasıyla namaz biter (Kürkçüoğlu ve Akbıyık, 2011: 40-42).

Bektaşî inanç pratikleri gereği cemlerle ve cemlerde vücut bulan söz ve müzik yaratıcılığı bu doğrultuda yaratımın ve icranın öznesi olarak gelenek, “zâkir” adını kullanmaktadır. Zâkirliğin bir cem hizmeti olması, zâkirliği cem alanının dışına taşımak hususunda geniş bir serbestiyet sağlamamıştır. Zâkirlik geleneğinin başlarında sazlı ve sözlü yaratımlar ve icralar bu noktada kendi inanç ve ritüel dairesinde kalmıştır. Başka bir açıdan değerlendirerek Kısas üzerinden söylersek tüm bu yaratım ve icralar belki de uzun asırlar Urfa dışına çıkabilmiş olsalar da Urfa içine dağılamamıştır. Kısas Bektaşîleri Maraş'ta, Nevşehir'de gördükleri ilgiyi uzun yıllar Şanlıurfa'da görememişlerdir.

Zâkirlik, Alevilerin ve Bektaşîlerin katılabildiği cem dışındaki itikat merkezli başka ritüeller ve “irfâni muhabbet meclisleri” gibi ortamlarda icrada bulunan bir hüviyet kazanmış olsa da ana icra ortamı cem ve cem ritüelleri olmuş; yaratımları ve icraları söz konusu ortamlarda şekillenmiştir (Akın, 2016: 15). Bu, büyük ölçüde geçmişten gelen söz ve ezgi aktarımı ve mirasının devam ettirilmesi, sahiplenilmesi anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle zâkir kendi zikrinin başatlığında değil kendisinden önce “de”miş, “nefes” vermiş, “bağ”lanmış olanı devam ettirmeye gayret eden, geleneğin birikimini biriktiren ve geleceğe yol almasını sağlamaya gayret eden şahsiyettir.<sup>3</sup>

Zâkir, kelimeleri unutmayan, hatırlayan ve hatırlatan olup bununla görevini ifa ediyorsa da “güyende”, “ak okuyan”, “didedâr” gibi özel adlarla anıldıklarında, yaratım kabiliyetleriyle Alevi ve Bektaşî halkın nezdindeki durumları ve konumları daha yüksek görülen ve kabul edilen bir hüviyete bürünürler. Zâkirlik Alevi ve Bektaşî geleneğinin diğer hizmetlerinden, cemden ayrı olarak icra ve ifa edilen bir hizmet

değildir ve her ifa ve icrada bir başka hizmet alanıyla bağlantı bulunur. Bu doğrultuda zâkirler ritüelin bir parçası olarak ve hizmetleri sırasında ritüelleri gerçekleştirirler (Akin, 2016: 16). Soyzer de Kısaslıların kültür birikimlerinin tamamının inanç ve onun ritüelleri kaynaklı olduğunu tespit eder: “Sazlarından semahlarına kadar her etkinlik bir ibadet biçimidir” (Soyzer, 1992: 159).

Kısas zâkirliği ve âşıklığında Bektaşilik kadar edebi özellikler de Urfa yöresi bağlamında ayırt edici özelliklere sahiptir. Urfa'nın kırık havalarında mâni karakterli muhteva varken Kısas'ta söz konusu çerçeve koşma ile kurulur. 11'li hece ölçüsü daha yaygındır (bkz İlhan, 2019c). Kısas'ta bağlama yaygınken Urfa'da klasik sazlar yaygındır. Kısas halk müziği Urfa halk müziğinin bir parçası olma özelliğini gösterse de kendine özgü özellikleri ortaya koyabilmiş ve muhafaza etmiştir. Urfa yöresinde makam önemliken Kısas'ta Urfa'daki kadar makam takip edilmez. Kısas müziğinin belirgin özelliklerinden bir diğeri 7-8-9 zamanlı usullerin kullanılmasıdır. Urfa ezgide mutlaka karar sesinde bitirirken Kısas yedende dördüncü derecede kalır. (Atılğan ve Acet, 2001:163-165).

### 3. İnançtan Sekülerliğe Kısas<sup>4</sup>

Kısas özellikle, 1980'li bir ölçüde 1990'lı yıllara kadar izole kalmış çevresiyle sıkı ilişkilere girmemiş, girememiş toplum olarak değerlendirilebilir. Şanlıurfa gibi Sünniliğin ve Kâdiri-Rûfâi-Nakşî gibi tarikatların hâkim ve güçlü olduğu bir şehirde Kısas veya Kısaslılık hem profan hem de heteredeoks(luk)tur. Başka bir ifadeyle tapınak dışındadır ve cemaat dışındadır.<sup>5</sup> Kısas'ın eskiden beri mevcut olan özelliklerini taşımasını sağlayan bu durum türkülerini, deyişlerini, nefeslerini bugüne dolu ve güçlü bir şekilde getirmesini sağlamış olsa da kendileri dışındaki dünyaya kültürel ve edebi katılımı geciktirmiştir.

Kısas Alevi ve Bektaşî bir halkın olduğu soyutlanmış, kapalı, özdeş ve dini bir topluluktadır (Soyzer, 1992: 153,158).<sup>6</sup> Radyo, televizyon ve gazetenin 1960'lı yıllardan sonra iletişim aracı olarak yaygınlaşmasının getirdiği kitle iletişiminin olanaklarını Kısaslılara sağlamış olsa da cemler ve zâkirler sayesinde kültür birikimlerinin aktarılmasına ve toplumsal sorunların konuşulmasına vesile olmuşlardır (Soyzer, 1992: 66). Soyzer'in 1990'lardaki saha araştırmasında da gösterdiği gibi kitle iletişiminin artması Kısas halkının farklı müziklere yönelmesini de sağlamıştır (1992: 153). Edebi faaliyetler bakımından bir değişimi tespit edemediğini/etmediğini göstermesi de önemlidir. Edebiyat inşa eden anlatmalarının, konuşmalarının, söylemelerinin kendi hazinesinde ve hazinesinde kaldığını ve kapalılığın bir ölçüde devam ettiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca müzik bağlamındaki yönelimin tek taraflı olduğunu, kendi musikilerinin aynı ölçüde “dışarı”ya etkileşiminin belli ölçülerde kapalı kaldığını göstermektedir.

Kent yaşam biçiminin zamanla kentli yaşam tarzına dönüşmesiyle Alevi ve Bektaşî topluluklardaki dede-talip bağıyla yürüyen inanç yapısı ve bunun üzerine kurulu ocak sistemi geleneksel özelliklerinin sürdürmede güçlükler çekmeye



başlayacaktır (Akin, 2016: 20). Şüphesiz Alevi ve Bektaşî inanç sistemi ve zâkirliğin, hususiyetle kentli yaşam biçiminin dönüştürücü özelliği üzerinden tarif etmeye kalkmayacağız. Örneğin Şanlıurfa'yı ele alırsak kadim şehir Urfa kent midir? Kent olabilmiş midir veya 2000'li yılların hangi durağında bundan bahsedebiliriz? diye sormak gereklidir. Bu durumda Kısas'taki zâkirliğin dönüşümü sadece "kapalı toplum" özelliklerinden sıyrılması, kentli yaşam biçiminin yaygınlaşması veya iletişim araçlarının yaygınlaşması değil sekülerlik ve kültür ekonomisi temellidir. Sekülerlik ve kültür ekonomisi kavramı birçok farklı ve mülevves anlamlarda kullanılabilir. Bu açıdan hangi anlamlarla sınırlandığımızı ifade etmek gerekir.

Sekülerlik aslında dini ritüellerin veya dindarlığın, halkın belli bir zaman ve düzen içinde tekrar ettiği, geliştirdiği tüm edim ve hareketlerin dünyevileşme ve bir anlamıyla kamusallaşma süreci olarak tarif edilebilir. Kültür ekonomisi kavramı da paraya değil belirli bir zaman ve mekândaki kültürel üretim, kültürel icra-aktarma ve kültürel ilişkilerin tamamı için kullanılacak veya kullanılması gereken bir terim, bir kavramdır.

Sekülerlik Türkiye modernleşmesinde laiklik kavramıyla ilişkili bir biçimde ideolojik bir kavram olmuştur. Ertit'in tanımına göre sekülerleşme, "toplumda doğüstü alanın, yani dinin, dinimsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması"dır (2019: 37,47). Kısas zâkirleri-âşıkları kendilerini seküler olarak tanımlamaktan uzaktırlar (bkz. İlhan, 2019a; İlhan, 2019d). Soyzer de 1990'ların başında elde ettiği verilerde çağdaşlığın, laikliğin ve devlete bağlılık ilkelerinin Kısaslıların pek çoğunda birbiriyle ilişki kavramları olarak yer aldığını ifade etmektedir (1992:70). Ancak 1990'larda Kısaslıların kendilerini çağdaşlık ve laiklik üzerinden tarif etmeleri kamusal veya kültürel olandan ziyade siyasal nedenlidir.

### 3.1. Zâkirlikten Âşıklığa Kısas

Zâkir yukarıda da zikredildiği gibi bir dizi cem ritüelinin ve Alevi ve Bektaşî ritüellerin bir parçası olarak varlık alanı oluşturmaktadır. Ancak zâkir, kendisini âşık olarak tanımlayacak sürece geçerken âşıklık geleneğinde aranan şartları ve âşıklığın ritüelistik araçlarını bir ritüel olarak gerekli görmemektedir. Yörelere göre bazı farklılıklar gösterse de türkölü hikâye dinleyerek ve okuyarak yetişme; yeni kafiye ve ayak disiplini edinme; rüya sonrası<sup>7</sup> veya sevda sebebiyle âşık olma; hikâye tasnif etme ve anlatma; divan şiirinin mazmunlarına yaklaşma; muamma tekellüm etme; yeni şiirler geliştirme gibi birçok kuraldan (bkz. Artun, 2011; Günay, 2011; Kaya, 1994; Kaya, 1998; Özarslan, 2001) uzaktırlar. Urfa yöresi, âşıklık geleneğinin uzağında kalmış bir kültürel yapıda olduğu için, zâkiri âşık, âşıkları da zâkir zannedebilmektedir (bkz. İlhan, 2019a; İlhan, 2019c).

Kısas zâkirlerinin bu noktada içinde oldukları durum ve kullandıkları araç aynı zamanda âşıklık geleneğinin 1950'lerden sonraki geleneksel tutumdan kopuşun (Özarslan, 2001: 171-206) geleneğin geçirdiği dönüşüm ve kullandığı

araçtır: Sekülerleşme ve kültür ekonomisine ayak uydurma. Zâkirler sekülerleşerek hem Alevi ve Bektaşî icra dairesini genişletiyorlar, korolarda icrada bulunuyorlar, konserlere ve TV müzik-eğlence programlarına çıkıyorlar, klip çekiyorlar hem de kültür ekonomisinin de gerekliliklerinden olan en geniş kitlelere ulaşma arzusunu taşıyorlar. Deyişler, dualar, nefesler gündelik yaşamı şekillendirmede nasıl eskisine göre gücünü kaybetmişse, kutsal bir zaman ve mekânın parçası olan deyiş, nefes icrası da seküler alanda kültür ekonomisi dolaşımıyla parçalanmaktadır. Bu durumda saz ve söz ustasının kendisini zâkir yerine âşık olarak tarif etmesinin makul bir alanı oluşmaktadır.

Kültür ekonomisinin tesisi ve etkisi bakımından Kısa zâkirliğinin âşıklığa dönüşümünün, durumların ve şartların ortaya çıkardığı bir sonuç olarak ve tarihsel sebeplerini de göstermesi bakımından 2007 yılındaki GAP Bölgesi'nde Kültürel Mirası Geliştirme Programı<sup>8</sup> kapsamında “Kısa Kültürel Mirası Koruma ve Geliştirme” projesinde yer alan ve büyük ölçüde hedefine ulaşmış şu “program amacı” dikkat çekicidir:

“Şanlıurfa Kısa Beldesi'nin aşıklık geleneği, halk müziği, cemleri ve özgün semahlarının bölgede ve ülkede toplumsal tanınırlığa kavuşturulması. Kentteki ve bölgedeki diğer Alevi/Bektaşî Türkmen yerleşmeleri ile kültürel bütünleşmenin güçlendirilmesi. Bölgede kültür faaliyetlerinin Alevi inancını da tanyacak ve tanıtacak biçimlerde düzenlenmesini sağlayacak ortamların hazırlanması. Yerel gelenekleri ve kültür değerlerini geliştirici etkiler yaratacak şekilde Kısa'nın tanınırlığının yükseltilmesi. GAP Bölgesi, Şanlıurfa ve Kısa'nın kendi kültür birikimine daha donanımlı ve bilinçli bir şekilde sahip çıkmalarının sağlanması.” (Komisyon, 2007: 68)

Gündemleşerek sekülerleşme olarak kastettiğimiz büyük ölçüde bu program amacında yer almaktadır. Programın amacını doğurması ve hedefini bulmasını oluşturan süreç 1980 ve 1990'lı yıllardan itibaren gelişen sosyal, kültürel ve ekonomik gerekçelerdir. Bu, sözkonusu programın sağladığı bir dönüşüm değildir. Program, sekülerleşmenin de bir adımı olan gündemleşme ve yayılma adımlarını bulundurmaktadır.

#### 4. Sonuç

Kısa zâkirliğinin âşıklığa dönüşmesinde sekülerleşmenin ve kültür ekonomisi değişkenlerinin yer aldığını düşünmekteyiz. Benzer dönüşüm âşık tarzı kültür ve gelenekte de yaşanmıştır. 15. ve 16. yüzyıldan sonra âşıklık sekülerleşerek, yeni bir kamusal inşâ ederek dini-tasavvufî gelenekten ve baksı-kam geleneğinden çözümlenerek oluşmuştur. Âşıklıkta bir kişinin sanatçı kişiliğe bürünmesi sekülerleşmenin adımlarıyla sağlanabilmiştir. Şüphesiz edebi ve kültürel işleyiş biçimleri ona yine edebi ve kültürel sebepler oluşturmuştur. Olağandışı durumlar ve şartları (rüyada bade içme, manevi etkiyle âşıklık vs. gibi) âşık kişiliğinin sebebi olarak gösterebilmiştir.

Zâkirlik, Alevi ve Bektaşî ve cem hizmetlerinden bağımsız olmasa da âşıklık o bağımsızlığı sağlayabilmektedir. Kentteki gündelik yaşama ve gündelik olana ve gündelik alana, Alevi ve Bektaşî olmayan unsurlara ve tabii olmayanlara, kutsal mekân ve zamanın dışındaki anlara bu vesileyle temas ed(ile)ebilmektedir. Herkese talip olma, herkese seslenme zorunlu bir gündemleşme (ajanda) gerektirir. Bunun yolu da dini hüviyetten sanatçı kişiliğe geçiş yapmanın (bir anlamda zâkirlikten âşıklığa geçişin) tercih edilmesiyle mümkün olmuştur.

Dini hüviyetten sanatçı kişiliğe geçiş sekülerleşme ve kültür ekonomisinin bir sonucu veya gerekliliği olarak değerlendirilebilir. Bu durumda dini ritüelistik alandan seküler ritler alanına geçiş yapıldığı görülmektedir. Sekülerliğin gerekliliklerine dönüşen edebi ve kültürel yönelimler ve var olan iletişim ortamları bir kişiyle, halkla nasıl bir alışveriş, etkileşim ortaya koyuyorsa zâkirler de artık aynı yerde durmaktadır, durmak zorunda kalmaktadır. Kültürel üretim ve aktarmanın sekülerliğe uygun bir biçimde dönüşmesi, onu kültür ekonomisinin bir odağı haline getirmektedir. Bu durumda dini şahsiyetten seküler kişiliğe geçişin kaçınılmazlığı ve değişkenleri tanımlanabilir ve/veya ayırt edilebilir.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Özdemir “Harran’da dikenli tarlalarda bir tomurcuk gül var, o da Kısas’tır” şeklinde aktarmaktadır (2017:193).
- <sup>2</sup> Bu anlamda A. Yılmaz Soyzer’in Duralı Yılmaz danışmanlığında hazırladığı Kısas’ın toplumsal ve kültürel yapı çözümlemesine giriştiği doktora tezi (1992); Halil Atılğan’ın Kültür Bakanlığı Şanlıurfa Devlet Halk Müziği Korosu’na kurucu şef olarak atandığı 1989 yılında Kısaslılarla tanışıp onlar hakkında farkındalığı artıran kitaplardan birini yazması (1992) ve bugün çok göz önünde tutulmasa da Fatma Sezgin’in Erman Artun danışmanlığında hazırladığı ve geniş bir sözlü malzeme barındıran yüksek lisans tezi özellikle anılamalıdır (1998).
- <sup>3</sup> Akın, dedelik ve zâkirliğin köken itibarıyla aynı olduğunu ifade eder (2016: 17).
- <sup>4</sup> Başlığı açıklamak yerine olacaktır. Âşıklık nasıl zâkirliğin zıddı veya nihai aşaması değil ise sekülerlik de inanç için öyledir. Seküler olan inancından vazgeçmiştir veya inancsızlıkla sekülerlik eşittir gibi bir yargı, bir kasıt asla anlaşılmalı ve aranmamalıdır.
- <sup>5</sup> Profan kavramı din dışılık olarak sözlüklerde ve sosyal bilimlerde kullanılsa da doğru karşılığı “tapınak dışı”dır. (Eliade, 2003:357) Çünkü din dışı olduğunuzda müşrik veya zındık olarak değerlendirilip sadece tapınağın değil bölgenin de dışına çıkarılabiliyorsunuz. Heterodoks kavramı da kitap dışılığı, kural dışılığı ifade edebiliyor olsa da burada Melikoff’un kullanımının uygun olduğunu düşünmekteyiz. O bu kavramı “cemaat dışı” olarak da kullanmıştır (2015: 109).
- <sup>6</sup> Zamanla oluşan çözülme sadece Kısas’a özgü değildir. 1990’lı yılların ortasından itibaren tüm Türkiye adeta aynı hızda kültürel olarak çözülmüştür.
- <sup>7</sup> Alevi ve Bektaşî âşıklarında sık kullanılan bir ifade olarak Kısaslı Dertli Divanı de (Veli Aykut) bade içmediğini ancak hakiki müşritlerin elinden dolu içtiğini söyler (Erdem, 2010: 215).
- <sup>8</sup> Bu noktada Veli Aykut (Dertli Divanı) ve Mehmet Acet’in (Âşık Sefai) de 2010 Somut Olmayan Kültürel Miras Yaşayan İnsan Hazineleleri Ulusal Envanteri’nde zâkir olarak yer aldıklarını hatırlamak gerekir. <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-12929/yasayan-insan-hazineleleri-ulusal-envanteri.html>

### Kaynaklar

- Akın, Bülent. (2016). “Alevi İnanç Sisteminde Zâkirlik Geleneği”, *Zâkirlik Geleneğinin Değişen Yaratum ve İcra Ortamı: Zâkirlikten Âşıklığa Âşık Niyazi*. Ankara: Barış Kitap, 15-25.
- Aran, İzzet. (Haz.). (2014). *Urfa’da Bir Kültür Deryası: Kısas*. İskenderun: Color Ofset Matbaacılık.

- Artun, Erman. (2011). *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı: Edebiyat Tarihi/Metinler*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Atılğan, Halil. (1992). *Kıyaslı Âşıklar*. Şanlıurfa: Özdal Bas.Yay.
- Atılğan, Halil ve Mehmet Acet. (2001). *Harran'da Bir Türkmen Köyü: Kıyas –Tarihçe, Kültür, Saz-Söz Ustaları, Âşıklar, Deyişleri, Türküleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Eliade, Mircea. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Erdem, Cem. (2010). “Alevilik Geleneğinde Bir Aşık: Dertli Divanı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 56, 211-226.
- Ertit, Volkan. (2019). *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Günay, Umay. (2011). *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İlhan, M.Emir. (2019a). “Kul Halil / Berdâri, İbrahim Halil Elveren”. Erişim Tarihi: 23. 03. 2021. [<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/kul-halil-berdari-ibrahim-halil>]
- . (2019b). “Meftunî, Mehmet Bakındı”. Erişim Tarihi: 23. 03. 2021. [<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/meftuni-mehmet-bakindi>]
- . (2019c). “Fedai, Cuma Aran”. Erişim Tarihi: 28. 03. 2021. [<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fedai-cuma-aran>]
- . (2019d). “Aşirî, Aşir Kayabaşı”. Erişim Tarihi: 11. 04. 2021. [<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/asiri-asir-kayabasi>]
- Kaya, Doğan. (1994). *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.
- Kolektif (2007). *Kıyas Deyişleri-Manileri*. İstanbul: Cem Vakfı.
- Komisyon. (2007). “Şanlıurfa – Kıyas Kültürel Mirası Koruma ve Geliştirme”. *Güneydoğu Anadolu’da Kültürel Mirasın Korunması ve Turizmin Geliştirilmesi - Gap Bölgesi’nde Kültürel Mirası Geliştirme Programı*. Ankara: Lokomotif – Duman Ofset, 68-69.
- Kürkçüoğlu, S. Sabri ve Abuzer Akbıyık. (2011). *Şanlıurfalı Saz ve Söz Ustası: Kıyaslı Âşık Sefâi -Mehmet Acet / Hayatı, Sanatı, Şiirleri, Deyişleri*. Ankara: Şurkav Yayınları..
- Kürkçüoğlu, Süleyman Sabri. (2020). “Alevi-Bektaşî Kültürünün Deryası Kıyas ve Yaşayan Bir Usta: Âşık Sefâi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 96, 459-490.

- Melikoff, Irène. (2015). “Bektaşî-Alevî Senkretizmini Meydana Getiren Öğeler Üzerine Araştırmalar”. *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları. 109-128.
- Özarlan, Metin. (2001). *Erzurum Âşıklık Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özbek, Mehmet. (1992). “Urfa’da Gözden Uzak Bir Alevi Köyü ve Halk Musikisi”. *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi C.III*, 165-175.
- Özdemir, Ulaş. (2017). *Senden Gayrı Âşık mı Yoktur: 20. Yüzyıl Âşık Portreleri*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Segal, J.B. (2001). *Edessa: The Blessed City*. New Jersey: Gorgias Press.
- Sezgin, Fatma (1998). “Günümüzde Şanlıurfa Kısas Köyü Âşıklık Geleneği ve Kısaslı Âşıklar”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Sezgin Türkkol, Fatma. (2007). *Kısas Masalları*. İstanbul: Cem Vakfı.
- Soyyer, A. Yılmaz (1992). “Şanlıurfa’nın Kısas Beldesi’nde Bir Toplumsal ve Kültürel Yapı Çözümlemesi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ulubey, Fatma, vd. (2007). *Kısas’ta Kadın Olmak*. İstanbul: Cem Vakfı.
- Ulubey, Fatma (haz.). (2007). *Bir Şehir-Bir Belde Kısas*. İstanbul: Cem Vakfı.
- Urfalı Mateos ve Papaz Grigor. (2019). *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor’un Zeyli (1136-1162)*. Çev. Hrant D. Andreasyan, Not. Edouard Dulaure (Çev. Halil Yinanç). Ankara Türk Tarih Kurumu.



# BEKÂÎ'NİN KİTÂB-I KERBELÂ'SINDA HZ. HÜSEYİN ETRAFINDA ŞEKİLLENEN ALKIŞLAR VE KERAMET İŞLEVİNDEKİ KARGIŞLAR\*

Laudation and Malediction in the Function of Miracles Attributed to Hazrat Hussein  
in Baqā'î's *Kitāb-ı Karbalā'*

Hulusi GÜRBÜZ\*\*

Emin OBA\*\*\*

## Öz

Birey kendi içsel yolculuğunda duygularını geliştirmiş olduğu çeşitli söylem biçimleriyle yansıtma yolunu seçmiştir. Bu söylemler, kimi zaman kalıplaşmış sözler, kimi zaman da öznel tasarruflarla aktarılan dilekler şeklini almıştır. Geliştirilen bu söylem biçimleri olumlu ve olumsuz olarak iki temelde yer almıştır. İyi dilekler “alkış” kötü dilekler de “kargış” olarak adlandırılmıştır. Türklerin İslamiyet’i kabul etmelerinden sonra alkışlar manevi bir kimlik kazanarak ilahi bir işleve bürünmüştür. Kargışlar ise lanet okuma, beddua etme veya ah etme şeklinde Yaradan’ın helâk edici kudretinden medet umucu bir kimlik kazanmıştır. Kargışların gerçekleşmesi ise sosyal hayat döngüsünde ilahi bir işlevsellik konumuna erişmiştir. Özellikle dini şahsiyetlerin kargışları, adeta sonu helakla biten bir keramet bağlamında gelişim sağlamıştır. Tüm bu bilgiler ışığında bu makale çalışmasının kapsamı, Hz. Hüseyin’in şahadetini anlatan ve Bekai’ye ait olan Kitâb-ı Kerbela adlı manzum eserin Mısır Nüşhası’nda geçen alkış ve kargışlardan oluşmaktadır. Çalışmanın temel metodolojisi ise alkış ve kargışlar üzerine literatürdeki mevcut bilgilerin derlenmesi ve eserde yer alan alkış ve kargış konulu beyitlerin incelenmesi üzerine şekillenmiştir. Beyitler alkış ve kargış başlıkları altında iki ayrı tasnifle aktarılmış ve yer yer beyitlerde geçen konular sadeleştirilerek incelenmiştir. Beyitlerde alkışa veya kargışa sebep olan olay ve durumlara ek olarak özellikle keramet işlevindeki kargışların helakle biten işlevsel sonuçları incelenmiştir. Çalışma sonucunda elde edilen bulgular ışığında ise eserde yer alan alkışların Hz. Hüseyin’in duasını kazanarak cennet ehli olma üzerine şekillendiği, kargışlarda ise Hz. Hüseyin’e ve ehlibeyte zulmeden Yezid askerlerinin helakle sonuçlanan kerametler yer aldığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Hüseyin, Kerbela, Keramet, Alkış, Kargış.

## Abstract

The individual chose to reflect his feelings through various forms of discourse in his inner journey. These discourses sometimes took the form of stereotypes and sometimes wishes conveyed by subjective savings. These forms of discourse developed take place on two grounds as positive and negative. Good wishes are called *alkış* and bad wishes are called *kargış*. After the Turks accepted Islam, prayer gained a spiritual identity and assumed a divine function. Curse is in the form of curse, curse or sigh. It has gained an identity of seeking help from the destructive power of the Creator. The realization of curse has reached a divine functionality in the social life cycle. Especially the curse

\* Geliş Tarihi: 02.11.2020, Kabul Tarihi: 05.07.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.019

\*\* Doktora Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı, hulusi.grbz@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8151-3558>.

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Al-Farabi Kazakh National University, Türksöy, eminoba@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5299-8023>.

of religious personalities has developed in the context of a miracle that ends with destruction. In the light of all this information, the scope of this article study is based on Baqāi's Egyptian copy of the poetic book called *Karbalā'*, which tells about the martyrdom of Hussein. The basic methodology of the study is based on compiling existing information in the literature on prayers and curse and examining couplets on prayer and curse in the work. The couplets were presented in two separate classes under the titles of prayer and curse, and the subjects in the couplets were studied in a simplified manner. In addition to the events and situations that caused prayer or curse in couplets, the functional consequences of curse, especially in the function of miracle, ending with destruction were examined. In the light of the findings obtained as a result of the study, the prayers in the work were written by Hazrat Hussein. It has been observed that Hazrat Hussein was embodied by gaining his consent and being a person of paradise. In the curses, it was determined that there were miracles that resulted in the extinction of Yazid soldiers who persecuted Hazrat Hussein and his people.

**Keywords:** Hazrat Hussein, *Karbalā'*, Miracle, Prayer, Curse.

## 1. Giriş

Türkçede iyi temennilerde bulunma “alkış”, kötü temennilerde bulunma ise “kargış” olarak ifade edilmektedir (Çiftoğlu, 2009: 8; Ersoylu, 2012: 17). Alkışlar, “dua”, kargışlar da “beddua” kelimesiyle karşılanmaktadır. Diğer yandan kargış kelimesi, “ah”, “ilenç”, “lanet etmek”, “bela okumak” gibi kelimelerle veya kelime gruplarıyla ifade edilmektedir. Boratav (2013: 64), alkış ve kargışları temel olarak “hayır-dua” ve “bed-dua” şeklinde tasnif etmektedir. Artun (1999: 5) ise “alkış” ve “kara alkış” şeklinde bir tasnifi dile getirmektedir.

Akalın (1990: 43), alkış ve kargışların kalıplaşmış sözler olarak kabul edileceği gibi çeşitli varyantlaşmalar etrafında iyi dilek veya kötü dilek duygularını barındıran söz öbeklerinden de oluşabileceğini aktarmıştır. Elçin (2019: 48), ise alkışların kalıplaşmış kısa dualar olduklarını ifade etmiştir. Boratav (2013: 66), ise sıradan alkış ve kargışları temenniler etrafında şekillenen cümleler olarak görmüş kalıplaşmış olan alkış ve kargışları ise “asıl alkış ve kargışlar” şeklinde sınıflandırmıştır.

Türk kültürünün hem yazılı hem de sözlü aktarım geleneğinde müstakil bir tür olmasa da bütün halk edebiyatı unsurlarında çokça kullanılmıştır. İslamiyet sonrasında alkış ve kargışların ilahî bir perspektifte şekillendiği de ifade edilmiştir (Ferzeliyev vd, 1996: 27). Türklerin iyi dilek dileme veya tam aksi kötü temennilerde bulunma refleksi, İslamiyet’le birlikte Allah’ın kudretine havale edilerek gelişim göstermiştir (Oğuz vd, 2007: 20). Kültür tarihine ışık tutma yönüyle anonim halk edebiyatı, dini-tasavvufi halk edebiyatı ve âşik edebiyatı türlerinin çoğunda bu ilahî kudrete bağlı şekillenen alkışlar ve kargışlar mevcuttur (Akalın, 1990: 56; Albayrak, 1999: 16).

Alkışların ve kargışların içerikleri ele alınarak kültür dairesine ışık tutmak mümkündür. Alkış ve kargış söylemlerinde yer alan ifadeler, kullanılan bölgenin veya toplumun değer verdiği, sevmediği ve yaşamış oldukları haksızlıklara varana kadar birçok temel toplumsal hassasiyetlere ışık tutmuştur (Duymaz, 2000: 17; Kaya, 2001: 18). Alkışlarda ve kargışlarda Türklerin yaşamış olduğu coğrafyaya ait tabiat



unsurlarından, yaşam alanlarında kullandıkları eşyalara, oradan da inanç sistemlerine varana kadar bütün temel değerleri yansıttığı görülmektedir (Kalafat ve Bayatlı, 2011: 49).

Alkış ve kargışların diğer bir misyonu ise kültürel aktarım kodları oluşlarıdır. Sahip oldukları sözlü işleyişle zaman içerisinde belli bir kalıpsallığa doğru ilerlemişler ve yazılı geleneğin de temel taşlarını oluşturmuşlardır. Her ne kadar iyi dilek veya kötü dilek şeklinde bilinseler de alkış ve kargışların esasen belli bir coğrafyada aynı ortak değerler etrafında toplanmış insanların kültürlerine dair izler taşımaları ve kültürel aktarımı sağlamaları yönleri onların asıl folklorik işlevlerini ortaya koymuştur (Terzioğlu, 2007: 35). Dilden dile kalıplaşan alkış ve kargışlardan yola çıkılarak kullanıldığı bölgeye ve bu bölgeye ait kültürel değerleri ortaya koymak mümkündür.

Alkışların ve kargışların duygusal işlevselliğine bakıldığı zaman ilk olarak bireyin içsel durumu ortaya çıkmaktadır. İyilikler, yardımlar, aşklar, sevgiler, ailevi bağlar gibi birçok müspet durum insanın özünde iyilik dileme duygusunu şekillendirmektedir (Ersoylu, 2012: 21). Bu sebeple kişinin yaşadığı hayatın kendisi içerisinde alkışların bu iyilik perspektifinde aktif bir işlevselliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Temel duygular içerisinde yer alan mutluluk da bu alkışlar sayesinde belli bir doygunluğu ve tatminliği insana aktarmaktadır (Seyfeli, 2002: 854).

İnsan fitratının doğal bir sonucu olarak gelişen sinirli olma durumu netice olarak birçok refleksi ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan en önemlisi de öfke kontrolünü bastırma veya en az seviyelere indirme adına “kötü dilekleri iletme” ve “karşıdaki kişinin veya nesnenin kötülüğünü isteme” sözlü davranış biçimlerinin en temeli olarak ifade edilebilir. Haksızlığa uğrayan, zulme uğrayan ve bu olumsuz durumlar karşısında somut olarak savunma yeterliliği elinde olmayan kişi kargışlarla ancak içindeki olumsuzlukları uzaklaştırmaya çalışır (Ağca, 2015: 7).

Özellikle Türk kültüründe, içinde bulunulan kötü durumu ortadan kaldırma ve belli bir duygusal tatmin durumunu sağlayan kargışların çok önemli bir yeri olduğu ifade edilmektedir (Harmancı, 2012: 2). O kadardır ki yazılı ve sözlü gelenekte olumlu sonuçlar “bir kimsenin duasına” olumsuz sonuçlar da “bir kimsenin bedduasına/ ahına” bağlanır. Bu yönüyle de sosyal yaşam döngüsü içerisinde alkışlar ve kargışlar, bireyin eylemlerinin sonucuna etki ettiğine inanılan bir işlevselliğe sahiptir.

İslamiyet’le birlikte Türklerin sözlü ve yazılı geleneğinde dua ve bedduaların manevi bir işlevselliği içerisinde barındırdığını görmek mümkündür. Hak olan, dualarla; batıl olan ise beddualarla karşılanmıştır (Seyfeli, 2002: 1639). Bu sebeple dini şahsiyetlerin duasını almak, kişinin temel duygu dinamiklerine olumlu şekilde yansırken tam aksine bedduasını almak kişiye olumsuz bir duygu motivasyonu olarak yansıdığı ifade edilmektedir. Buradan hareketle de eylemlerin olumlu sonuçlarının

dualara, olumsuz sonuçlarının da bedduaya bağlandığını ve mutluluk, pişmanlık ve öfke gibi temel duyguların bu dua veya beddualarla şekillendiğini söylemek mümkündür.

Sadece kişilere değil insanın tabiatında anlam yüklediği ve sosyal yaşam döngüsü içerisinde ilişkiye geçtiği her nesnenin ve her olgununun kargış söylemlerine konu olduğunu görmek mümkündür. Kimi zaman sıla hasreti çeken bir kimsenin yollara ettiği ahlak, kimi zaman âşıkla birbirinden ayıran feleğe edilen beddualar bu durumun en basit örnekleri arasında gösterilebilir. Dolayısıyla kargışların sosyal yaşam içerisinde aktif bir işlevselliği olduğunu söylemek mümkündür.

Dini bağlamda alkış ve kargışların işlevsel yönü de manevi bağlılığın gücüyle ilişkilidir. Yapılan dualarla Allah'tan güzel dilekler niyaz edilir; beddualarla da zulme ve batıla karşı savaşılar. Dua ve nasihat içeren alkışlar, ilahi olan kudretten iyiliği, cenneti, güzel ameli dileme şeklinde gelişmiştir. Bu duaların gerçekleşmesi kul ile Allah arasındaki tevekkül duygusunun ortaya çıkmasını sağlar (Uysal, 2019: 625). Kargışlar ise genel olarak lanetleme şeklinde kullanılmıştır. Bu lanetler, bir peygamber tarafından edilmişse mucize zeminli helak işlevi, dini bir şahsiyet tarafından edilmişse keramet zeminli bir helak işlevi gerçekleşmiştir.

Özellikle Alevi ve Bektaşî kültüründe alkışların ve kargışların yeri oldukça önemlidir. Bektaşî erkân ve zikirlerinde dua ve nasihat içerikli sözler kalıplaşmıştır. Gülbank olarak adlandırılan bu dualar, Bektaşilikte bir ikrar düsturu olarak görülmüştür (Artun, 1999: 112). Melikoff (2011: 96), bu gülbankları “savaş avazı” olarak nitelemiştir. Bu gülbanklar “bismişah” ile başlayan ve hakkı batıla üstün getiren kalıplaşmış dualar şeklindedir. Bektaşî ocağına yakınlıklarıyla bilinen yeniçeriler ise bu gülbankları adeta birer kültürel kimlik kodu olarak işlevlendirmişlerdir. Diğer yandan Alevi ve Bektaşî kültüründe alkışların Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hacı Bektaş Veli ve pirlere yoluna revan olanların ikrarını güçlendirme bağlamında gelişen dualar olduğu görülmektedir. Kargışlar ise Hz. Ali'nin şahadeti, Hz. Hüseyin'in şahadeti, Kerbela Olayı etrafında şekillenmiş ve özellikle Yezid b. Muaviye ve onun taraftarlarına olan beddualar olarak biçimlenmiştir. Kerbela Olayı'nı konu alan maktel-i hüseyinler, kitab-ı kerbelalar, vaka-yı kerbelalar, muharremnameler başta olmak üzere birçok ağıt ve mersiyede Yezid'e ve ehline olan kargışları görmek mümkündür (Gürbüz, 2016: 220). Mürettep olarak Kerbela Olayı'nı anlatan eserlerde kargışların bir helâk işlevi olarak kullanıldığını görmek mümkündür. Kerbela konulu şiirlerde yer alan alkışlarda ehlibeyte olan sevgiyi ve muhabbeti yansıtırma aracı olarak can, canan, rıza, pîr, şah, şah-ı merdan, imam ve cennet ehli kavramlarının çokça kullanıldığı görülmüştür. Diğer yandan ehlibeyte zulmeden Yezid ve onun askerleri için geliştirilen kargış söylemlerin lâin, lanet, melun, ateş, evlad-ı resul katili ve su kavramları etrafında şekillendiği görülmüştür. Kargışlar genellikle Yezid'e biat edenlerin helak olmasıyla sonuçlanır. Bu yönüyle de bakıldığında sonu helâkle neticelenen kargışların bir keramet vasfını yansıttığını görmek mümkündür.

Alevi kültüründe yer alan edep, erkân, zikir ve ayinlerde alkış ve kargışların işlevsel bir değişken olduğunu söylemek mümkündür. Alkış ve kargışlar Alevi kültürünün dini ritüellerin ve edebi türlerin temel yapı taşında yer alan imgeler olarak görülmektedir. Özellikle Alevi semahlarında önemli bir zikir düsturu olan gülbanklara bakıldığında alkışların Hz. Ali'ye, ehlibeyte, pirlere, Hacı Bektaş Veli'ye ve canlara olan sadakatin tamamlayıcı bir timsali olarak karşımıza çıkmaktadır. Gülbanklarda yer alan “Bism-i Şah Allah Allah” ifadeleriyle başlayan virdler (Uluçay, 1996: 56), Alevi kültüründe alkışların kutsal bir işleyiş döngüsü olarak canlı bir şekilde yaşatıldığına önemli göstergeleri arasında yer almaktadır (Altınölçek, 2009: 130; Ersal ve Ersöz, 2013: 60; Uluçay, 1996: 26; Uzun, 1996: 81). Yine Alevi semahlarında kargış olarak temel belirleyici, Hz. Hüseyin'i şehit eden Yezid ve onun ahalisi üzerine şekillenmektedir. Bu doğrultuda cem ayinlerinde söylenen Hz. Hüseyin'in şahadetini ele alan deyişlerde açık olarak kargışların birer zikir ritüeli olduğunu ifade etmek mümkündür (Altınölçek, 2009: 130; Demircan, 2009: 155; Demirel, 2009: 140).

Türk İslam kültüründe okunan alkışların ve kargışın gerçekleşmesi önemli bir kutsallığı temsil etmektedir. Birçok efsane, destan, masal ve halk hikâyeleri gibi türlerde ah edenin ahının yerde kalmaması önemli bir tılsım olarak ele alınmıştır (Çevik, 2015: 5). Kargışların gerçekleşmesi, olayın kutsiyetini arttıran bir algı düzeyini de okuyucuya yansıtmayı başaran önemli bir motif olarak ele alınmıştır (Duyamaz, 2009: 180). Bu yönüyle ele aldığımız *Kitab-ı Kerbelâ*'da Hz. Hüseyin'in alkış ve kargışlarının gerçekleşmesi esasen kutsallık imgesini tamamlayan bir motif olarak dikkat çekmektedir.

## 2. Müellif Hakkında Bilgi

### 2.1. Hayatı

Darendeli Bekâî hakkında kaynaklarda oldukça sınırlı bilgiler yer almaktadır. Müellifin hayatı hakkında birincil kaynaklar, Bursalı Mehmet Tahir Efendi'nin *Osmanlı Müellifleri* ile Şeyhülislam Arif Hikmet'in *Tezkiret'ü's-Şuarâ*'sıdır. Kronolojik olarak ele alındığında müellifin hayatına dair ilk olarak *Tezkiret'ü's-Şuarâ*'da şu ifadeler yer almaktadır (Çınarcı, 2007: 33; Aktaran Türkoğlu, 2012: 59):

“Hayret Efendi'nin Birâder-i mihteridir. Beldelerinde kâtip-zâdellikle müstehirdirler. Dârende hânedânlarındadır. Büyük Abdî Paşa ism-i ağalarından imiş. Ve indinde gâyet makbûl imiş. Gâyet mükesser nazımda selâset üzre câhilâne Fuzûlî mertebesinden aşağıca şiri vardır. Seyyid Battal kıssasını tamamen nazm etmiş. Ve Hadikatü,,s-süedâyı nazm etmiş ve Mevlid-i Nebiullâh Es-selâtü, s-selâmı nazm etmiş ve iki yüz hudûdunda beldesinde vefât etmiş.”

*Osmanlı Müellifleri* adlı eserde ise Bekâî, “Bekaaî” şeklinde dile getirilmiştir. Bekâî'nin hayatına ve eserlerine dair şu bilgiler nakledilmiştir (Tahir Efendi, 1972, II: 59):

“Hâl tercemesi “H” harfinde geçen Darendeli Hayret Efendi’nin büyük kardeşidir. Memleketinde Kâtipzâde şöhretiyle tanınmıştır. 1200 tarihlerinde memleketinde vefat etti. “Mevlid-i Nebi” manzumesi olduğu gibi “Seyyid Battal Gazi” savaşlarını ve “Hadikatü’s-Süedâ”yı nazmetmiştir. Şiirleri orta seviyededir. Büyük Abdi Paşa’nın yakınlarından idi.”

Bu bilgiler ışığında Bekâî’nin 18. yüzyılda yaşamış olduğu net bir şekilde ifade edilebilir. Annesi Urfa kökenli Ekâbir Hanımdır (Gülseren, 1996: 28; Aktaran Türkoğlu, 2012: 60). Babası ise soy olarak Somuncu Baba olarak da tanınan Şeyh Hamid-i Velî’ye kadar uzanan Zaimoğulları ailesine müntesip olan Zaim Mustafa Ağa’dır. Müellifin gerçek adının Kâtip-zâde Hasan Darendevî’dir (Aktaran Gürbüz, 2014: 15; Şentürk ve Gülseren, 1990: 16). Zaimzâde Abdi Paşa, Abdi Paşa Ağa (1722), Ali Paşa (1744), Koca Abdi Paşa (1789) ve Abdurrahman Bey (1801) gibi şahsiyetler Bekâî’nin soyuna ait kişilerdir (Akgündüz, 1992: 64-66). Dolayısıyla Bekâî’nin edebi kişiliğinin yanında devlet bürokrasisiyle yakın olduğu görülmektedir.

## 2.2. Eserleri

Bekâî’nin eserlerine bakıldığında ilk olarak Seyyid Battal Gazi’nin savaşlarını konu alan *Battal-Nâme*’si gelmektedir. Bu eser, 1769 tarihinde III. Mustafa döneminde Silâhdar Mehmed Paşa’ya sunulmak üzere kaleme alınmıştır. Eserin dokuz ayrı nüshasının bulunduğu aktarılmaktadır (İlhan, 2020: 239). Eser manzum bir eserdir ve yaklaşık 6600 beyitten oluştuğu ifade edilmiştir (Say, 2012; Türkoğlu, 2015: 84; Türkoğlu, 2017: 119).

İkinci olarak, hem Bursalı Mehmet Tahir hem de Şeyhülislam Arif Hikmet tarafından yukarıda da zikredildiği üzere Bekâî’nin “*Mevlid*” adlı bir eseri olduğu anlaşılmaktadır. Türkoğlu (2012; 2017)’nun araştırmaları sonucunda bu eserin herhangi bir nüshasının olmadığı dile getirilmiştir.

Bekâî’nin üçüncü eseri ise Kerbela Olayı’nı manzum olarak ele aldığı *Kitâb-ı Kerbelâ*’dır. Bu eser mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Eserin sebeb-i telifinde Fuzûlî’nin *Hadikatü’s-Süeda*’sını manzum hale getirme düşüncesi yer almıştır (Türkoğlu, 2012: 64; Türkoğlu, 2017: 119). Eserin nüshaları şunlardır (Eren, 2014: 8; Gürbüz, 2016: 225; Gürbüz, 2014: 15; Türkoğlu, 2012: 169-172; Türkoğlu, 2017: 123-126):

- “Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Nr. 06 Mil Yz A 31171”
- “Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Nr. 06 Hk 494”
- “Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Nr. 06 Mil. Yz. A 3891”
- “Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Nr. 06 Mil Yz. A 3547”
- “Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Nr. 06 Mil Yz. A 8382”
- “Darendede nüshası”

- “Hacı Bektaş Veli Araştırma Uygulama Merkezi Kütüphanesi”
- “Kahire Milli Kütüphanesi, Arşiv No: Ez-Zekiye-Mahtûtâtü Fârisiye ve Türkiye 12”
- “İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 297.9 (İ) Nüshası”

### 2.3. *Kitâb-ı Kerbela*'nın Nüshaları Üzerine Genel Bir Literatür Değerlendirmesi

Literatürde *Kitâb-ı Kerbela* adlı eser üzerine en kapsamlı çalışma Serkan Türkoğlu tarafından yapılmıştır. Türkoğlu (2012), yukarıdaki ilk beş nüshayı karşılaştırarak yapmış olduğu çalışmada, *Kitâb-ı Kerbela* adlı eserin Darende, Hacı Bektaş Veli Uygulama Merkezi ve Mısır nüshalarına ulaşamadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte Türkoğlu (2012)'nin çalışması, sistematik olarak ele alındığında; tarihsel süreç, karşılaştırmalı edebiyat, tematik inceleme, dizin ve transkripsiyonlu metin metodolojisine dayanan başarılı ve literatürdeki en kapsamlı çalışma özelliğini taşımaktadır.

*Kitâb-ı Kerbela*, üzerine çalışma yapan ikinci araştırmacı ise Hulisi Gürbüz'dür. Gürbüz (2014) çalışmasında Serkan Türkoğlu'nun ulaşamadığı Mısır Nüshası'na ulaşmıştır. Bu nüsha toplamda 97 varaktan oluşmaktadır. Eserde herhangi bir yıpranma yer almamaktadır fakat müstensih tarafından nüsha eksik bir biçimde kaleme alınmıştır. Bu eksikliğin yanında nüshanın giriş bölümünde Bekâî'nin mahlasını taşıyan ve bir sebep-i telifi de içeren bir manzume ile son bölümde “gibi” redifli bir manzume yer almaktadır. Bu manzumeleri müstensihin sonradan eklediği tespit edilmiştir. Eserin ilk sayfasında Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya (1769-1849), hanımına ve kızına dua edilen bir ithaf bölümü yer almaktadır. Yine aynı Arapça dua kısmında eseri vakfeden kişinin isminin belirsiz olduğu ve bu eseri Mehmet Ali Paşa'nın Nazar Hanımefendi'den olma kızı merhume Hacı Şivenaz'dan emanet alındığı ve Abdullah kızı fakir Nezif tarafından Kahire Kütüphanesi'ne kaydedildiği şu şekilde dile getirilmiştir (Gürbüz, 2014: 76):

“Vakfetâ'l-lâhu te'âlâ hizbü'n-nebiyyi şallallâhu te'âlâ vesellem haza'l-Kitâbü şâhibetil merhûme El-hâce Şivenâz baş kalfa ma'tükâti'l merhûme cennetmekân rif'atlu Nazâr hanımefendî el-merhûm Muhammed 'Alî Paşa el-hac sâbık vezirel Mısrû'l-mahrûse ma'tükâtü'l- hâce Şivenâz el-merhûme evkafatâllahu sübhânehu ve te'âlâ şevâbiha ila rûhü'l-merhûme el-hâce Şivenâz Binti 'Abdâ felâ yibâ' velâ yürhenu liqavlihi te'âlâ femem beddelehu ba'demâ semî'ahu feinnemâ ismuhu 'ale'l-lezine yübeddülünehu innallâhe semî'u'n-âlim. Vece'aletü'l-vâkfe' mezkûre ila rûhü'l- merhûme ve külli min kurrâihî fihi yeğreü fatihâtü'l- kitâb ila rûhü'l- merhûme gaferallahu 'anhu va'fü 'anhum âmîn âmîn bi-câi'l-Muştafâ ennebiyyu'l-kerîm. Kâtibetü'l haş binti 'abda ed-da'î Nazîfü'l-faķir ed'ûna biddu'âi'l-hayr 'aleyhişşalatü vesselâm. Belîgü'l- 'Alî bi-kemâlihi keşfü'd-deci bicamâlehu ḥasanet cemi' i ḥişâlehu şallu 'aleyhi ve 'âlihi ṭayyibîne ve'l-ḥamdulillâhi rabb'il 'âlemin”:

(“Ben, eski Mısır veziri Hacı Mehmet Ali Paşa'nın Nazar Hanımefendi'den olma kızı merhume Hacı Şivenaz'a ait bu kitabı, Allah rızası için vakfettim. Sevabı merhume Hacı Şivenaz'ın ruhuna bağışlanmak üzere hiçbir şekilde satılamaz ve el konulamaz. Çünkü Allah (c.c) ayeti kerimede şöyle buyurmuştur (Bakara 2/181): ‘Her kim, bu vasiyeti duyduktan sonra onu değiştirirse, doğrusu onun günahı değiştirenin üzerindedir. Muhakkak ki Allah her şeyi işiten ve her şeyi bilendir.’ Bu vakfedilen kitabı okuyan herkes merhumenin ruhuna bağışlanmak üzere Fatihalar okusun, Allah okuyan herkesi affetsin. Âmin, âmin. Hz. Muhammed Mustafa'nın hürmetine bu yazının kâtibi Abdullah kızı fakir Nazife'ye aittir. Hayır duasıyla bize dua edin. Selat selam üzerinde olsun kemaliyle yüksek derecelere ulaştı.”)

Bu nüsha, 20.04.2012 tarihi ile 20.05.2012 arasında yapılan arşiv taraması çalışması kapsamında Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde tesadüfen bulunmuştur. Eserin orijinalinin yazma eser koleksiyonuna sahip olan Mısır uyruklu özel bir şahısta yer aldığı tespit edilmiştir. Bu nüsha, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'ne satış veya hibe amacıyla getirildiği fakat nedeni bilinmeyen bir sebepten ötürü eserin satış veya hibe başvurusunun geri çekildiği ve nüshanın orijinalinin yeniden ilgili şahsa geri verildiği saptanmıştır. Bu süreç içerisinde bu nüsha, ilgili kütüphane tarafından elektronik ortama aktarılmıştır. Fakat nüshanın sadece ilk giriş sayfasındaki Arapça kısım okunmuş olacak ki, eserin dili “Arapça” şeklinde “Arapça Eserler” kategorisine yanlış bir şekilde kaydedilmiş ve araştırmacıların gözünden kaçmıştır. Nüsha, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Özel Yazmalar Bölümü'nde 0717 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

Eserin, Mısır'a gitmesi veya Mısır'da istinsah edilmesine ilişkin ilgili kaynaklar incelendiğinde karşımıza Bekâî'nin kardeşi Hayret Mehmet Efendi ismi çıkmaktadır. Hayret Mehmet Efendi, hâcegân rütbesi (divân-ı hümâyunda yetişen kalem amirliği rütbesi) kazanmış birisi olarak başta Yusuf Ziyâ Paşa, Celal Paşa, Mehmed Gâlip Paşa ve Ahmed Şakir Paşa gibi sadrazamların divan kâtipliğini yapmıştır. Ardından Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın divan katipliği görevini üstlenmiş ve 1827 tarihinde Mısır'da ölmüştür (Akgündüz ve diğ., 1992: 717; Aktaran Türkoğlu, 2017:118). Dolayısıyla *Kitab-ı Kerbela* adlı eserin Mısır'a iletilmesi, Mısır'da yeniden istinsah edilmesi ve Mısır'da vakfedilmesine ilişkin ilk dikkat çeken isim Bekâî'nin kardeşi, Hayret Mehmet Efendi olmuştur. Mısır Nüshası'nın dua kısmında geleneksel İslam öğretisindeki tasadduk ahlakı temelinde yer alan mütevazılık göstergesi olarak vakfeden kişinin adı zikredilmemiştir. Fakat tarihsel olaylar ve olgular ele alındığında bu eseri vakfedenin Hayret Mehmet Efendi olma ihtimalini akıllara getirmektedir. Tabi bu doğrultuda daha somut verilere ulaşmadan net bir yargıyı belirtmek eksik ve hatalı bir değerlendirme olacaktır.

Gürbüz (2014)'ün çalıştığı Mısır Nüshası, Türkoğlu (2012)'nin çalışmasına göre eksik şiirler içermektedir. Buna rağmen Gürbüz (2014)'ün çalışmasında, Türkoğlu (2012)'nin çalıştığı nüshalarda bile bulunmayan iki şiir yer almaktadır.

Mısır Nüshası'nda yer alıp diğer nüshalarda yer almayan bu şiirler şu şekildedir (Gürbüz, 2014: 78):

Nâle kııl ey murğ-i gülşen vaqt irişdi eyle zâr  
Fesh olup yevmi zemistân çün irişdi nev-bahâr (2a/1)

beyitiyle başlayan ve

Hem Beķāi bî nevāye çok du'âlar ideler  
Kim bize rahmet oķursa rahmet aña bışumâr (2a/11)  
Rāvîler kııldı rivāyet müstemî' ol ey hoca  
Tapuñuza şerh edelim 'avn ederse girdi kâr (2a/12)

beyitleriyle sona eren şiir, giriş bölümünde yer alan manzumedir. Bu şiirde görüldüğü üzere müellifin mahlasının yer aldığı makta beyit yer almaktadır. Fakat bu manzume müstensih tarafından sonradan eklenmiştir. Nitekim Türkoğlu (2012: 174)'nun beş nüsha ile yapmış olduğu kapsamlı çalışmada yer alan ilk manzume ve ilk manzumedeki makta beyit ise tamamen farklıdır:

İlāhî 'abd-i bīmārım İlāhî  
Za'if-i yet-i māşiyet-kārım İlāhî (b.1)

...

Zelî etme Beķāi pür-hatayı  
Bu ancaķ ârz-ı ızmārım İlāhî (b.13)

Yine sadece Mısır Nüshası'nda son bölümde yer alan ve müstensih tarafından eklenen bir diğer şiir (Gürbüz, 2014: 368):

Ey dirîğâ var mı a' dâ bî-vefâ maknâ gibi  
Var mıdır ğaddâr-ı kübra bu zan-ı dünyâ gibi (95a/2498)

ile başlayıp,

Çünkü bildiñ vefâdur râhi olmaz âhına  
Olmaya hiç bî-vefâ sevdâda bu sevdâ gibi (97a/2519)

beyitiyle bitmektedir.

Bu bilgiler ışığında Mısır Nüshası'nda, girişte ve son bölümde yer alan bu iki manzumenin müstensih tarafından eklendiğini şu bulgular üzerine delillendirebiliriz:

a) Metodolojik yaklaşımla bakıldığında, transkripsiyon çalışmalarında her zaman en geniş olan/en fazla varak sayısına sahip olan nüshanın öncelikli olarak ele alınması genel bir ilkedir. Bu ilkedен yola çıkarak, Türkoğlu (2012)'nin en kapsamlı nüshadan hareketle, diğer nüshaları karşılaştırarak yaptığı çalışmada bu iki

manzumenin olmaması, Mısır Nüshası'ndaki bu iki şiirin *Kitab-ı Kerbela* eserine ait olma durumunu ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla Mısır Nüshası'nda yer alan bu iki şiirin kesin olarak *Kitab-ı Kerbela* adlı esere ait olmadığı ve müstensih tarafından sonradan eklendiği sonucu çıkmaktadır.

b) Gürbüz (2014)'den sonra bitirilen Eren (2014)'ün çalışmasında, bu eserin yeni bir nüshası olarak “İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 297.9 (İ) Nüshası” tespit edilmiştir. Eserin giriş ve son bölümünde bu iki manzumenin müstensih tarafından eklendiği ifade edilerek bu değerlendirmemiz desteklenmektedir.

Bu bilgilere ek olarak giriş manzumesinde *Kitab-ı Kerbela*'yı kaleme alma nedeni (sebeb-i telif), müstensih tarafından Bekâî'nin ağzından yeniden kaleme alınmıştır:

...

Var idi bir hoş hikâyet Kerbelânîñ sireti,  
Oğunurdu neşr ile ol bir gün etdim iftikâr (2a/8)

Diledim nazma götürem müstemi' olan dağı  
Çoğ şafâlar bula cânı gide gönünden ğubâr (2a/9)

Son bölümde yer alan “gibi redifli şiir” hakkında “müstensih tarafından eklenmiştir” ifadesi dışında herhangi bir değerlendirme yapmak mümkün değildir.

### 3. Alkışlar

#### 3.1. Allah Razı Olsun

Yezid komutasındaki askerlerle savaşan Hür b. Yezid, Kerbelâ Olayı'nda Hüseyin'in safına geçen Emevî kumandanı (öl/680), atından düşer ve Hz. Hüseyin'den yardım ister. Hz. Hüseyin de safları yararak Hür'e ulaşır ve onu oradan çıkarıp çadırına getirir. Hür, son nefesini vermek üzeredir ve Hz. Hüseyin'den rıza ister. Hür'ün “razı mısın benden” sorusuna karşılık olarak Hz. Hüseyin de “ben senden razıyım Allah ta senden razı olsun” diye alkış (dua) eder:

Aldı Hurrı haymesine geldi çün  
Dizi üstüne başını aldı çün (47b/1214)

Hem mübârek yeñleriyle ol İmâm  
Sildi yüzünden ğubarını tamam (47b/1216)

Hurr gözin açüb dedi yâ emir  
Razı mısın benden ey behter-zamir (47b/1217)



Dedi senden razı oldum yâ ahi  
Razı olsun senden ol allah dahı (47b/1218)

Hurr işidüp eyledi cân-ı nisâr  
Rahmet ide hem âña Perverdigâr (47b/1219)

### 3.2. Sana Denk Bir Dost Olayım

Yezid'in komutanı Ömer İbni Said'den Hür b. Yezid aracılığıyla Hz. Hüseyin'e gelen mektupta ehlibeytin Yezid'e biat etmesi, aksi halde kellerinin alınacağı ifade edilmiştir. Buna karşılık Hür, Hz. Hüseyin'e Kufe'den ayrılmasını tavsiye eder ve "şimdi erken ama ileride ümit ediyorum ki seni hak edecek senin dengin olacak bir dost olayım inşallah" der.

Ümidim var ki sonra inşâ'allâh  
Saña yâr-ı muvâfık olam ey şâh (29b/749)

### 3.3. Ahirette Ölümsüzlüğü Huzuru Bulasın

10 Muharrem 680 günü Hz. Hüseyin'in şahadeti ardından ehlibeytin alkışı (duası):

Vağtidir kim himneti dâr-ı fenâ'ı terk edüp  
'İşreti 'uqbada bâki bulasın ârâmı sen (65a/1658)

### 3.4. Benim Gibi Perişan Olmasın; Canı Canandan Ayrılıp Gözyaşı Dökmesin; Gurbet Ateşi İle Dost Ateşi Arasında Kalbim Büryan Olmasın

Hız. Hüseyin Kerbela'da gördüğü Yezid'in askerlerinin zulmü karşısında hüznünlendir ve etrafındaki ehlibeyt ve diğer ona biat eden insanlar için Allah'a niyaz eder: "Ya Rabbi, kimse benim gibi perişan olmasın, seven (can) sevdiğinden (canandan) ayrılıp gözyaşı dökmesin, bir yanda gurbet hasretinin ateşi, diğer yanda dost ateşi bu iki ateş arasında kalbim yanıp büryan olmasın."

Kimse yâ Rabbi benim gibi perişân olmasın  
Ayerub cânı cânândan kimse giryân olmasın (42a/1083)

Bir yanadan nâr-ı gurbet bir yanadan dost âteşi  
Bu iki söz anda kalbim nice biryân olmasın (42a/1084)

## 4. Kargışlar

### 4.1. Ey La Yezal Bu Melunu Ateşte Yak; Ey Hak Bunlardan Hakkımı Al

Muharrem ayının dokuzuncu günü perşembeyi cumaya bağlayan gece Hz. Hüseyin, Yezid'in komutanı Ömer b. Sa'd (Sad b. Ebi Vakkas'ın oğlu öl/686)'a Abbas b. Ali Hz. Hüseyin'in baba bir kardeşi öl/680) aracılığıyla ateşkes teklifi sunsa da İbn Sa'd, hiçbir suretle kabul etmemiş ve zulme devam etmişlerdir.

Ol Muharrem ayınıñ hem ol gice  
Doğuzuncu günü idi gör nice (38b/981)

Hem İmām eder idi ol demde ḥab  
Uyanub gāvğadan ol ‘āli-cenāb (38b/982)

Dedi ‘Abbāsa burader var añā  
Tā ki mühlet vere bu gice bana (38b/983)

Bu gice Cum’a gicesi bil ‘ayān  
İntihāyı ‘ömrümüzdür bil ‘ayān (38b/984)

İrteye degin ‘ibādet edelim  
Zıkr-i yezdāna itaāt edelim (38b/985)

Vardı ‘Abbās leşkere karşı durır  
Hem nidā edüp bu resme çağırır (38b/986)

Dedi kim āgāh oluñ ey ḥās u ‘ām  
Mühlet ister bu gice sizden İmām (38b/987)

İşidüp İbn-i Sa’d anı hemin  
Leşker ile meşveret edüp la’in (38b/988)

Dediler kim size mühlet yok durur  
Size emān hem hamıyyet yok durur (38b/989)

Ömer İbni Sa’d komutasındaki bir asker, ehlibeyte hakaretler etmeye ve onlara karşı bu hakaretlerine devam edince Hz. Hüseyin ellerini açar ve bu asker için “Allah’ım bunu ateşte yak diyerek” beddua eder. Bunun sonucunda da askerin bindiği at bir anda hendeğin kenarındaki ateşe yaklaşır üstünden askeri ateşe atar ve Hz. Hüseyin’in bedduası gerçekleşir. Burada da görüldüğü üzere Hz. Hüseyin’in kargışı bir keramet niteliğindedir. Bu sebeple sonu helâkle biten bu kargışın keramet işlevinde kullanıldığını ifade etmek mümkündür:

Hem du’ā kıldı dedi yā Zülcelāl  
Bu la’ini nāre yağ ey lā-Yezāl (39a/1003)

Kıldı anda bu du’âyı ol zaman  
Çün tamām etdi du’āsın nāgehān (39a/1004)

İhtiyārsız atı anı aldı hem  
Kaçdı ol hendek yanına geldi hem (39b/1005)

Āteşe atdı anı yağub geder  
Bu iki leşker bu hāle seyr eder (39b/1006)

Çün la'ini yaqtı âteş diñlegil  
Secde kıldı ol İmâm şükür etdi bil (39b/1007)

Dedi yâ Râb bir ğarib mazlûm benim  
Ehl-i Beyt-i Ahmed-i mahdûm benim (39b/1008)

Al bu zâlimlerden ey Hağ dadımı  
Gör benim bu 'atş ile feryadımı (39b/1009)

#### 4.2. Ya Rab Ver Cezasını

Yine aynı gece Muhammed Eşati, Hz. Hüseyin'e hakaretlerine başlar. Hatta ileri giderek senin, "Hz. Peygamberle ne alakan var nasıl olur da ehlibeyt olduğunu iddia eder övünürsün" der. Bu durum karşısında çok sinirlenen Hz. Hüseyin, Muhammed Eşati'ye (Eşhas'a) beddua eder. Ardından Muhammed Eşati (Eşhas), birden tuvalete gitme ihtiyacı hisseder. Tuvalet için eğildiğinde ise cinsel organından (u(o)d yerinden) bir akrep sokar ve oracıkta kendi necasetinin üzerine yığılıp ölür. Yukarıdaki kargışta olduğu gibi burada da Hz. Hüseyin'in bedduası bir keramet işlevselliğine sahiptir:

Ol Muhammed Eş'âti girdi o dem  
Ol Hüseyne bu kelâmı dedi hem (39b/1010)

Ne tâ'alluğdur o peygamber saña  
Lâf edüp hem fahr edersin sen aña (39b/1011)

Çün İmâm gördü edâsını anın  
Dedi yâ Rab ver cezâsını anın (39b/1012)

Bu münâcâtı idince ol zaman  
Bevli zâhir oldu mel'ünüñ hemân (39b/1013)

İndi attân bevli için ol la'in  
Od yerini urdı bir 'akreb hemin (39b/1014)

Açılur 'avret yeri görsen anı  
Ol necâset içre tapşırđı cânı (39b/1015)

#### 4.3. Susuzluktan Helâk Olasın

Babası Muhammed Eşati'nin (Eşhas'ın) necaset içinde öldüğünü gören Cu'de bint Eşhas (Muaviye ile görüşüp Hz. Hasan'ı zehirleyen ve aynı zamanda Hz. Hasan'ın eşi olan kadın), Hz. Hüseyin'e "bu Fırat Nehri'nden sana bir damla su verilmeyecek ta ki susuzluktan helak olasın" şeklinde şu karşı bedduayı eder:

Cu'de mel'ün etdi cevlanı tamam  
Ol Hüseyne dedi kim diñle kelam (39b/1016)

Bu Furat deryâ gibi âb-ı zülâlî  
Hem saña bir kıatre verilmek muhal (39b/1017)

Tā ki susuz olasıñ bunda helak  
Bu cevābı işidüp ol zāt-ı pāk (39b/1018)

#### 4.4. (Ya Rab) Bu Mel'unu Susuz Helak Kıl

Cu'de'nin bu bedduası karşısında Hz. Hüseyin ağlar ve Rabbine ellerini açarak bir beddua daha eder. Der ki: Yarabbi bu melunu hemencecik burada helak et. Ardından Cu'de attan birden düşer. Etrafındakilerden su ister fakat getirilen suyu içemez ve oracıkta vefat eder. Görüldüğü üzere Hz. Hüseyin'in kargışları keramet niteliğinde yer almış ve Cu'de'nin de helâk olmasına sebep olmuştur.

Ağladı kıldı du'ā kim yā Mu'in  
Kıl helāk bu mel'ünü şusuz hemin (39b/1019)

Bu münācātı idince ol zaman  
Düşdü atından o mel'un nāgehān (40a/1020)

Çağırır kim el-emān bir su veriñ  
Verdiler suyu anıñ hālin görñ (40a/1021)

İçemez suyu hem ister çağırır  
Her ne miqdār leşker aña su verir (40a/1022)

Hiçbirin içemeyüb cān verdi hem  
Bu kerāmātı o leşker gördü hem (40a/1023)

#### 4.5. Ahirette Çok Azap Bulasın

Yezid, Taberistan'ı Hz. Hüseyin'in kellesi için Ömer İbni Sad'a hediye edeceğinin sözünü vermiştir. Bu durum karşılığında ikilemde kalan İbni Sa'd, ailesine danışmak ister. En nihayetinde Hz. Peygamber'in torununu şehit edecektir. Ailesine danışmak üzere yolda giderken Hz. Hüseyin'in yeğeni Hamza b. Harir ile karşılaşır ve ahirette azap bulasın diye beddua alır:

Hamza dedi degmez anı bu hisāb  
Kim bulasıñ ahirette çok 'āzāb (34a/868)

#### 4.6. Azap Görsün; Gönlündeki Gün Işığı Uzaklaşsın; Muradı Gerçekleşmesin

Kufe'ye gönderilen Yezid'in askerleri için şu kargışlar dile getirilmiştir:

'Āzābı görsüñ ol dil kim ola mihriñde istib'ād  
Murād yetmesin ol kim saña qahr ile düşmāndur (29b/744)

#### 4.7. Zillet İle Olasın

Ömer İbni Sa'd, Safvan (ehlibeyt muhalifi, ileride Hür'e suikast düzenleyen bir asker) aracılığıyla Hür b. Yezid'e iletmek üzere rüşvet teklif eder. Böylelikle Hür'ün, Hz. Hüseyin'i Yezid'e biat etmesi için ikna edebileceğini düşünür. Hür, ise artık tamamen Hz. Hüseyin tarafına geçmiştir ve bu rüşveti geri çevirerek Safvan'a, "zillet ile olasın" şeklinde beddua eder:

Yüri ey Safvân iriş bu dem aña  
Mal u ni'met ver getir hem bu yana (46a/1180)

Verdi Safvân Hurr dedi ey dilir  
Bu ne 'aql-ı kılllet ü cehl-i kesir (46a/1181)

Kılmasın'izzet-i malı kabûl  
Zillet ile olasıñ bu dem melül (46a/1182)

#### 4.8. Pişman Olasın

Hz. Hasan'ın oğlu Kasım'ın Ömer İbn Said'e ettiği kargış:

Na'ra urdı dedi kim ey bi-vefâ  
Gayrı evlâda yiter etdiñ cefa (68a/1737)

Ol dem olmaz mı günâhñ bilesiñ  
Bu 'amelden hem peşimân olasın (68a/1738)

#### 4.9. Töhmət Ehli Olasın

Halep valisi Sem'an b. Mukatil 'a edilen kargış:

Muqâtil oğlı Sem'an gördü anı

Haleb vâlisi idi bil beyânı (56b/1444)

...

Saña lâyıq mıdır küfrân-ı ni'met  
Olup bu dem olasıñ ehl-i töhmet (56b/1447)

#### 5. Sonuç

Alkış ve kargışlar sosyo-kültürel belleğin canlı olarak gelecek nesillere aktarılmasında etkili olan kodlardır. Din, dil, millet, coğrafya ve kültür gibi değişkenlerden izler taşıyan alkış ve kargışlar, Türklerin en eski sözlü geleneğinden günümüze kadar çeşitli etkileşimlerle devam eden sözler olarak karşımıza çıkmaktadır. Alkışlar iyi dilek işlevinde kullanılmış İslamiyet'le birlikte Allah'ın kudretine niyaz etme boyutunu da içine kapsamıştır. İslamiyet'le birlikte içinde dini terminoloji olmayan alkışların bile ilahi bir içsellik kazandığını görmek mümkündür. Bu nedenle alkışlar birer dua kutsiyetinde sosyal yaşam içerisinde kurulan iletişimin en motive edici ilkeleri haline gelmiştir. Kargışlar da aynı şekilde İslamiyet'le birlikte "ilahi olana havale etme", "zulme karşı Allah'ın kahrediciliğine sığınma", "içinde bulunulan kötü duruma sebep olan kişi veya olgular hakkında din zeminli kötü dilekleri iletme" boyutuna ulaşmış ve daha çok "ah" ve "beddua" içselleştirilmiştir.

Sosyal yaşam döngüsü içerisinde alkış ve kargışların bu durumu dini ve tasavvufi metinlere de yansımıştır. Özellikle dini şahsiyetlerin alkışları veya kargışları keramet işlevi kazanmıştır. Keramet ehli olan bu şahısların alkışlarında Allah'ın

müspet durumları bahsetme, kargışlarında da Allah'ın helak ediciliğinin gösterilmesi şeklinde temel işlevsellik ortaya konmuştur. Hz. Hüseyin'in Kerbela'da Yezid askerleri tarafından susuz bir şekilde şehit edilmesini konu alan *Kitab-ı Kerbela*'da bu işlevselliği görülmüştür. Özellikle Hz. Hüseyin'in kargışlarında keramet vasfı olduğu ve helakle sonuçlandığı görülmüştür. Alkışlarında ise cennet ehli olma, can olma, evlad-ı resulün rızasına nail olma işlevselliği üzerine ahirette ilelebet mutluluğa erişme olgusu tespit edilmiştir.

### Kaynaklar

- Ağca, Mustafa. (2015). “Eski Uygur Türkçesinde Dua / Alkış (Anlambilimsel Bir İnceleme)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akalın, L. Sami. (1990). *Türk Dilek Sözcüklerinden Alkışlar Kargışlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Akgündüz, Ahmed (1992). *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi*. İstanbul: Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yayınları.
- Akgündüz, Ahmed, Öztürk, Said ve Baş, Yaşar (1992). *Darende Tarihi*. İstanbul: Somuncu Baba Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları.
- Albayrak, Nurettin (1999). “Türk Folklorunda Beddualar”, *Türk Folkloru Dergisi* 95, 15-17.
- Altınölçek, Semih (2009). “Alevî-Bektaşî Ritüellerinde Okunan Deyişlerde Lanet”. *Lanet*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 125-135.
- Artun, Erman. (1999). “Günümüz Adana Âşıklık Geleneğinde Alkış Kargış (Kara Alkış)”. III. Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu, Adana.
- Boratav, P. Naili. (2013). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Çevik, Mehmet (2015). “Bedduanın Estetik İfadesi: Manilerde Kargışlar,” *Türkbilgi Dergisi* 30: 1-21.
- Çınarcı, M. Nuri (2007). “Şeyhülislam Arif Hikmet Bey'in Tezkiretü's-Şuarâsı ve Transkripsiyonlu Metni”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Çiftöglü, Arzu (2009). “Bedduaların Anlam Açısından İncelenmesi”. *Lanet*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 7-59.
- Demircan, Adnan (2009). “Ali-Muaviye Kavgası Bağlamında Bir Siyasi Mücadele Aracı Olarak Lanet Okuma”. *Lanet*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 151-163.
- Demirel, Özlem (2009). “Maktel-i Hüseyinlerde Beddua”. *Lanet*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 137-150.

- Duymaz, Ali (2009). “Halk Hikâyelerinde Lanet Ve Bedduanın Gerçekleşmesi Motifi”. *Lanet*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 177-204.
- . (2000). “*Sihir Şiirlerinin Bir Türü Olarak Alkışlar*”. *Millî Folklor Dergisi* 45, 15-21.
- Elçin, Şükrü. (2019). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eren, Hulusi (2014). “Dârendeli Kâtipzâde Bekâyî-Maktel-i Hüseyin (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük Dizin)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ersal, Mehmet ve Ersöz, Serpil (2013). “Alevî Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 65, 53-80.
- Ersoylu, Halil. (2012). *Türk Dilince Dualar ve Beddualar Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Ferzeliyev, Tehmasib. Abbasov, İsrail ve Hacıyeva, Naile. (1996). *Türk Dilinde Dualar Beddualar Yeminler*. Haz. Cengiz Alyılmaz. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Gülseren, Cemil (1996). “Hasan Bakai”. *Somuncu Baba Kültür Edebiyat ve Araştırma Dergisi* 8, 27-29.
- Gürbüz, Hulusi (2014). “Kitab-ı Kerbela (İnceleme- Metin- Dizin)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- . (2016). “Kerbela Olayı’nı Konu Alan Müstakil Eserler Üzerine Bir İnceleme”. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 78, 219-227.
- Harmancı, Meriç. (2012). “Dede Korkut Hikâyelerindeki Alkış ve Kargışlara İşlevsel Bir Yaklaşım”. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23, 1-17.
- İlhan, Nadir (2020). “Darendeli Bekâyî’nin Battal-Nâmesi’nin Yeni Bir Nüshası”. *Aydın Türklük Bilgisi Dergisi* 11, 235-254.
- Kalafat, Yaşar ve Bayatlı, N. Yaşar. (2011). *Türk Kültürlü Halklarda Alkışlar-Kargışlar*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kaya, Doğan. (2001). *Folklorumuzda Beddua Söyleme Geleneği ve Türk Halk Şiirinde Beddualar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Oğuz, M. Öcal. Ağır, Meltem ve Çakır Şeyda. (2007). *2006 Yılında Çorum’dan Derlenen Alkışlar Kargışlar ve Ninniler*. Ankara: Çorum Belediyesi.

- Say, Y. (2012). “Anadolu Kültür, Edebiyat ve İnanç Tarihinde Önemli Bir Kaynak: Battalname ve Battal Gazi”. Erişim Tarihi: 10.10.2020. <http://www.kizildelisultan.com/anadolu-kultur-edebyyat-ve-ynanc-taryhynde-onemly-byr-kaynak-battalname/>].
- Seyfeli, Mahmut. (2002). “Alkış ve Kargışlar”. *Türkler Ansiklopedisi*, c. 5, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s. 852-860.
- Şentürk, Ahmet ve Gülseren, Mehmet (1990). *Malatyalı Şairler Antolojisi*. Malatya: Yeni Malatya Gazetesi Ofset Tesisleri.
- Terzioğlu, Öykü. (2007). “Alkış ve Kargışların Sözlü Kültürdeki Yerleşik Kodların Aktarımını ve Yeniden Üretimini Kolaylaştıran Biçimsel Özellikleri”. *Milli Folklor Dergisi* 75, 34-37.
- Türkoğlu, Serkan (2012). “Bekâî, Kitâb-ı Kerbelâ (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- . (2015). “Divan Edebiyatında Mensur Metinlerin Manzum Olarak Yeniden Yazılması Ve Vakanüvis Raşid’in Sıhhat-Abad Mesnevisi Örneği”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 16, 80-96.
- . (2015). “Divan Edebiyatında Mensur Metinlerin Manzum Olarak Yeniden Yazılması Ve Vakanüvis Raşid’in Sıhatabad Mesnevisi Örneği”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S.16, 80-96.
- Uluçay, Ömer (1996). *Alevilikte Dua: Gülbang*, İstanbul: Gözde Yayınevi.
- Uzun, Mustafa (1996). “Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua Ve Niyaz Tarzı Gülbang”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1, 81-82.



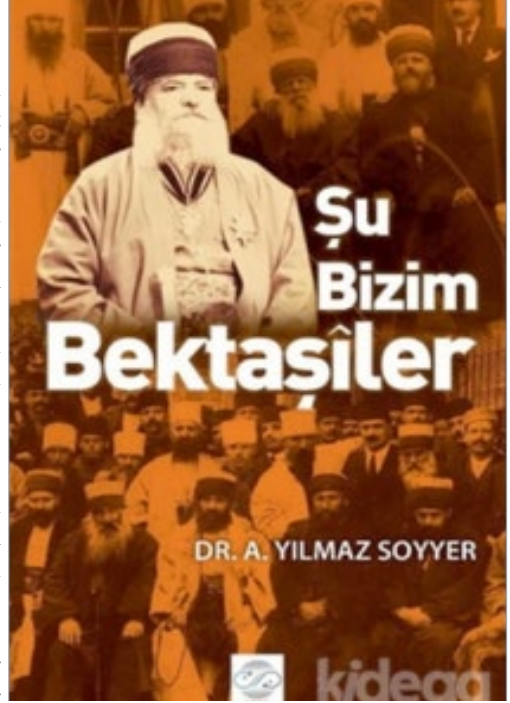
**YAYIN DEĞERLENDİRME**  
BOOK REVIEW



Yılmaz Soyyer, *Şu Bizim Bektaşiler*, Post Yayınevi, İstanbul, 2016.\*

Mustafa Özcan RAVANOĞLU\*\*

Bu çalışmanın konusu “*Şu Bizim Bektaşiler*” adlı eserin tanıtımıdır. “*Şu Bizim Bektaşiler*” isimli eserin tanıtımı, Uyunü'l-Hidaye, Girit Bektaşileri ve Bektaşilere dair literatüre katkılarından dolayı önemlidir. Uyunü'l-Hidaye hakkında 2013 yılında, Emre Fırat Teymur tarafından yapılmış bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. “*Şu Bizim Bektaşiler*” iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım yazarın Bektaşilik araştırmalarıdır. İkinci kısım Giritli Ali Baba'nın *Uyunü'l-Hidaye* adlı kitabının özetidir. Giritli Ali Baba veya Resmi Ali Baba'nın bu kitabı Bektaşilik hakkındaki klasik metinlerden biridir. Bektaşiliğin inanç esaslarını anlatır. Önsözde *Uyunü'l-Hidaye*'nin içeriği nasıl oluştu; kim, nasıl kaleme aldı bunlar yazılmıştır. Yazar eserinde yer yer bilim üslubunu terk edip araştırmasında karşılaştığı komik olayları hikâye etmektedir. Bu kitabın konusu Babagan Bektaşiliğidir. Kitabın içinde, mezar taşlarında semahane girişinde tekkelerde bulunan Osmanlıca beyitler ve günümüz Türkçesine tercümesi bulunmaktadır. Burada yazar Bektaşilik çalışmalarının kendi hayat macerası olduğundan bahsediyor. Bir nevi “ben dahi yapıldım taş toprak arasında” demektir.



Bu eser Başbakanlık Osmanlı Arşiv Belgelerinden elde edilen bilgilere dayanmaktadır. Konu, yazma eserler ve risaleler üzerinden aktarılmıştır. Bunun haricinde matbu eserlerden, yayınlardan faydalanılmış; zengin bir kaynakça oluşturulmuştur. Çok geniş bir literatürden istifade edildiği anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın hazırlanışında yazar, okuyucuya bu kadar geniş çerçeveli bir kaynakça

\* Geliş Tarihi: 27.04.2021, Kabul Tarihi: 27.04.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.020

\*\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşi Kültürü Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye, mustafa.ravanoğlu@hbv.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3377-9113>

sunmuş olduğu için bu eser ayrıca önem arz etmektedir. Konunun literatürünü yazmalar, belgeler, matbu eserler ve akademik çalışmalara başvurduğu; oradaki bilgileri de derleyip topladığı için aynı zamanda bir literatür sunumu açısından da önemlidir. Okuyucu açısından kitabın bir başka önemli tarafı indeksinin olmasıdır.

“Yolu Anlamak” bölümünde araştırma nerelerde yapılır, belgelere nasıl yaklaşılr? sorularına cevap aranmaktadır. Yazar çalışma tarzının din antropolojisi olduğunu söylemektedir; incelediği malzemenin geçmişe ait olmasından. Bu malzemeler kimi zaman aharlı kağıt kimi zaman mermer mezar taşı veya kimi zamansa Yeniçeri Mevacib defteridir. Yeniçeriliğin kaldırılışı ve Bektaşî tekkelerinin kapatılış tarihindeki Osmanlı arşiv belgelerinde, mevacip defterlerinde “usta”lar bulunmaktadır. Mevacip defterlerindeki kayıtlarda ustaların bulunmasından dolayı Yeniçerilerin askerlik dışında başka meslekler yaptığı savunulabilir.

Kitabın sonraki bölümü “Yol Ehlini Anlamak”ta Aleviler köken olarak üç kola bağlanmaktadır. Bu kolların ilki ve en etkilisi ‘Erdebil Tekkesi’dir. İkinci kol ‘Ocaklar’ yani Anadolu’yu Türkleştiren erenler. Üçüncü kol ‘Bektaşiler’ ki onlar da Babagan ve Çelebiler şeklinde iki gruba ayrılmaktadır. Bektaşilerin inanç sistemi Ehl-i beyte bağlılık ve vahdet-i vücuttur. Bektaşiliği “Türkçenin kültür çevresi” olarak kabul edebiliriz. “Bu kavram ‘Türki’ biçiminde kullanılıp bir sıfat olarak anlaşılırsa daha da anlamlı olabilir.” (Soyyer, 2016: 31) Balkanlarda gündelik hayatta kendi dilini kullananlar kültürel faaliyetlerde Türkçeyi kullanmaktadır. Bu durum Osmanlı’nın bilinçli Türkleştirme faaliyetinin sonucu değildir. Babagan ile Çelebiler arasındaki fark kültürelirdir. Babaganlar, Batı vilayetlerinde ud, rebab, ney ile aruz vezni söyler; Çelebiler basit Türkçe ve bağlama ile hece vezni söylemektedirler. 19. yüzyılın son çeyreğinde Babagan Bektaşileri siyaset sahnesinde, İttihat ve Terakki’de yer aldı. Yazar, Bektaşilerin 20. yüzyılda Balkanlar ve Türkiye Bektaşiliği diye ikiye ayrıldığı iddiasındadır. Son yıllarda Türkiye Bektaşileri ile Balkan Bektaşileri arasında sıcak ilişkiler gelişmektedir ve bu Türk kültürü merkezlidir. Çünkü ortak pirleri Hacı Bektaş Veli’dir. “Meyhaneler şarkıları, cemevleri semahları ve nefesleri kurtarıp geliştirdi” derler. El-hak doğrudur” (Soyyer, 2016: 40). Bektaşilerin içinde Mason var iddiası hakkında rivayettir der, belgeye rastlamadığını belirtmektedir. “Turgut Baba Erenlerin Divanı’nda, Masonluk hakkında yazdığı bir şiir vardır”<sup>21</sup> (Şevki Koca, 1999: 129-130). Müellif, Bektaşilerin ve hatta bütün tarikatların, kurumların birbirleriyle yazışmalarında belli bir üslup olduğunu öne sürüyor. Ve bu üslubu şöyle tanımlıyor: “Biçem, anlatış biçimi, belirli bir tarihi dönemde, belirli bir coğrafyada sanatlarda ortaya çıkan dil birliği, anlatma ve söyleyiş şekli” (Soyyer, 2016: 45). Mesela devletle yazışmalarda, Divan-ı Hümayun’a yani Padişaha yazılan arzuhallerde, hitap da dâhil tamamen belli bir üslup çerçevesinde kaleme alınmıştır.

“Devletlü, inayetlü, merhametlü, sultanım sağ olsun”<sup>22</sup> (Aktaran Soyyer, 2016: 46). Bu yazışmalarda dönemin anlayışı açıkça görülür: Padişah, Tanrı’nın gölgesidir ve O’nun karşısında herkes tebaasından, sıradan biridir. Farklı da olsa benzer bir hitap

derviş ile şeyhinin mektuplarında da vardır. “himaye-i şah-ı Merdan u şır-i Yazdan esedullahü'l-galip Aliyy'ibnü Ebi Talib hazretlerinde ber-karar ve ber-devam kaffe-i umur-ı zahiri ve batınide mürüvvetü'l-bal ve asude-i hal olmanız da'vatı takdimiyle” satırlarını buna örnek olarak vermek mümkündür. Bazı farklılıklarla aynı üslup; aynı statüde iki dedenin veya muhalif şeyhlerin yazışmalarında da görülür. “Yani tasavvufi tecrübe, bir yazışma üslubu biçiminde iletişim vasıtasına yansımış bulunmaktadır” (Soyyer, 2016: 49).

Eserde yazar, kendi çalışmasına esas aldığı *Uyunü'l-Hidaye*'ye göre yolun temel kavramları hakkında kısa, öz ifadelerde bulunmaktadır. Bu kavramlardan birkaç örnek verecek olursak ‘mihver şahsiyetlerden’ bahsedebiliriz. “Her tarikatı en iyi şekilde anlamak, en ileri temsil kabiliyeti olan şahısların incelenmesiyle olur. Bunlar birer mihver şahsiyetlerdir” (Soyyer, 2016: 51). Bu minvalde Sarı Sufi Hüseyin Baba, Bektaşî Tekkesini aramaktadır. Burada hikayevari bir anlatımla yazmaktadır.

“Bir Mücessem Sır Mürşid” başlığı altında, yazar ile birlikte hikâyenin içinde Mehmed Ali Hilmi Dede Baba'yı görmekteyiz. Mehmed Ali Hilmi Dede Baba, Şahkulu Sultan Hankahı'nda baba idi. “İttihat ve Terakki Cemiyeti mensubu olan Bektaşilere karşı katı bir tutum içinde olmuştu.” (Soyyer, 2016: 57). Babagan Bektaşiliğinde yol soydan yürümez; mürşid illa Ehl-i beyten olmak zorunda değildir. Mürşid masivadan el çekerek gamdan kurtulandır. Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Valide Sultan'ın mürşidi Emin Baba bir başka örnektir. Pek çok diğer yerlerde gördüğümüz konular Emin Baba'nın mezar taşına da işlenmiştir. Ehl-i Beyt muhabbetinden, vahdet-i vücuttan, devriyeden, mürşidin ruhunun göğe yükselmesinden, Ali'nin sırrından bahsetmektedir. Devriye tenasüh değildir; insan vahdet iklimine döner tekrar tekrar dünyaya gelmez. Kul Nesimi mürşide ‘canımın canı’ der (Cahit Öztelli, 1959: 59). Her girdiği tekke kurucusundan, kuruluş hikâyesinden, kitabesinden, haziresinde yatanlardan bahseder. Teferruatlarıyla hangi tekkeye nereden nasıl gidildiğini; hangi dergâhın haziresinde kimlerin yattığını anlatmakta, yatanlardan Hamuşan diye bahsetmektedir. Hamuşan'ın kitabelerini okumaktadır. Bu dergâhlara ulaşırken kullandığı nirengi noktaları da birer cami, kabristan, tarihi eserdir. Bu anlattıklarımıza kitaptan ve İstanbul'dan örnek vermek gerekirse; yazar ilk olarak yukarıda bahsettiğimiz Emin Baba'yı anlatır satırlarında. Burada Karyağdı Ali Baba'yı anlattığı satırlara yer verilmektedir. “Eyüp Sultan'ı sağınıza alıp Eyüp kabristanının dik ve dar yollarını tırmanmaya başladınız mı on, on beş dakika sonra kan ter içerisinde Piere Loti'ye ulaşırsınız. Ancak yüz metre daha sürecek bir yokuşu tırmanmaya mecaliniz varsa ... bir mekanla karşılaşsınız... Karyağdı Ali Baba Tekkesidir” (Soyyer, 2016: 70). Bu dergâhın sükunları arasında Necib Baba, İbrahim Selim Efendi, Yaşar Baba vardır. Bu misalde tekkenin tarihini, isminin nereden geldiğini aktarmaktadır. Karyağdı isminin hikâyesinde kuraklık döneminde bir dervişten dua ister halk. Dervişin duasıyla yaz ortasında kar yağar. Ankara Ulus'ta da Karyağdı Sultan Türbesi vardır. Muhtemeldir ki Anadolu'da hatta başka coğrafyalarda benzer kutsal mekânlar ve benzer rivayetler vardır. Müellif, tekkelerdeki süslemelere ve mimari özelliklere de değinmektedir. Bu

tekkenin arka tarafındaki dikdörtgen meydan evinin penceresinden Haliç'e bakarken; kitapta, diğer incelenen yapılarla aynı kaderi paylaştığı anlaşılır. Harabe halinde eski bir bina olarak anlatılmaktadır.

Konumuz Bektaşilik olduğu için Şah Hatai'yi anlatmak gerekmektedir. "13. yüzyılda başlayıp 16. yüzyılda en olgun noktasına ulaşan Safevi Aleviliği, İran ve Anadolu'yu yani Türkçe konuşulan coğrafyayı derinden etkiledi" (Soyyer, 2016: 72). Şah Hatai'nin hem Divanı hem de muhtelif Mesnevileriyle özellikle *Meşayihname* adlı şiirleriyle Türkmen zümrelerini çok etkilediği aktarılmaktadır. Şah Hatai *Meşayihname*'sinde başlangıcı geleneksel olarak Tanrı'nın adını zikrederek yapar. Sonra On İki İmam'ın düzen getireceği, Hz. Ali ve Ehl-i beyte bağlılığın önemi, tasavvufun Ehl-i beyten öğrenildiği, müridin nitelikleri, dört kapı anlayışı, sıfatı bırakıp zata ulaşmak, komşuyu düşünmek, kötü huyları terk etmek vardır beyitlerinde. "Şah Hatai bu mesnevisinde hem müridin hem de müridin özelliklerini anlatmıştır" (Soyyer, 2016: 80).

Vahdet-i Vücut anlayışını, tarihçesi, coğrafyası, felsefesi ve belli başlı şahsiyetleriyle anlatılmaktadır. Yazar; Ahmed Yesevi, Mevlana, İbn Arabi'dir Türklüğün yapı harcını bu anlayışla yayan görüşündedir. Yazar, İbn Arabi'ye "Tanrıbilimci" demektedir ve ondaki Tanrı'yı anlamadan Vahdet-i Vücut'u anlamak mümkün değildir görüşündedir. Dönemin inanç dünyası medrese ve tekke çevresinde şekillenir. Medreseye göre evren mahlûkattır. "Tekke ise yaratmayı kabul etmekle birlikte bunun tecelli denilen Tanrı'nın bir ayna misali yansımalarıyla gerçekleştiğini savunmuştur" (Soyyer, 2016: 82). Bu görüşler Kur'an ve sünnetle delillendirilmektedir. Bu temellendirmeyi yaparken kullanılan hadisler, mana âleminde Peygamberle görüşerek (keşfen) öğrenilebilir, hadis kitaplarında olmayabilir. Alevi kaynaklı inanç esaslarının temelinde Vahdet-i Vücut anlayışı vardır. Mevlana'da işin sanat boyutu olduğu; İbn Arabi'de ise Vahdet-i Vücut anlayışının sistemleştirdiği aktarılır. Giridli Ali Baba da *Uyunü'l-Hidaye* eserinde İbn Arabi'den etkilenmiş Vahdet-i Vücut'u anlatırken üç yerde İbn Arabi'nin adını anmıştır.

"Bu Tahkiki füsusunda dimişdi şeyh Muhyiddin

Ki Hak zahirdir evrende ve halk mesturdurur bir bir."

diyerek *Füsüsü'l-Hikem*'e atıf vardır<sup>3</sup> (Aktaran Soyyer, 2016: 86). İbn Arabi'ye mutasavvıflar 'Şeyhül Ekber' veya 'Hatemül Evliya' demektedir. İbn Arabi'ye reddiye yazan İbn Teymiye ise O'na 'Şeyhül Ekfer' der (yani Kafir Şeyh). "Giridli Ali Baba da yaradılışı tecellinin en iyi ifadelerinden biri olan ayna mecazıyla (benzetme) açıklamaktadır" (Soyyer, 2016: 86).

"Yol"un Sonu Mukaddes Ocak Kapatılıyor başlığı ile yazar derken Bektaşi tekkelerinin nasıl kapatıldığını anlatılmaktadır. Bektaşilik ve Mevleviliğin Osmanlı'da bütün sanat eserlerini ortaya koyan; ferdi toplumsallaştırıcı kurumlar olduğu aktarılmaktadır. Bektaşi tekkelerinin kapatılışı anlatılırken Osmanlı'nın,

Bektaşileri problem olarak; çözümünü ise onları tarihe gömmekte gördüğü düşüncesini aktarır. Cevdet Paşa'nın bir toplantı düzenlediği; toplantıyı Saray-ı Hümayun'daki camide yaptığı; Sadrazam ve Meşayih'i çağırıp istişare ettiği, Bektaşî tekkelerinin kapatılması konusunda fikirlerini sorduğunu yazmaktadır. Toplantıya katılanlar isim isim zikredilir. Bektaşîliğin kapatılma kararı Meşayih'in oy birliği ile alınmıştır. Yazarın görüşü, yapılan toplantının göstermelik olduğu; alınan kararda Sadrazam ve Ulema'nın baskısı olduğu; devletin kötü gidişatının faturasının Bektaşîlere kesildiği yönündedir. Hangi tekkenin postnişindeki hangi Baba'nın ne ceza aldığı nerelere sürgün edildikleri de burada yazılmıştır. Müellif cezalandırılanlardan biri olan Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi'nden hususen bahsetmektedir. "Bazı tarihçiler bu grubun toplantılarını Avrupa'da 17. yüzyılda kurulan ve günümüze kadar mevcudiyetlerini muhafaza eden, ilmi cemiyet ve akademilere benzeterek, buna Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi demişlerdir"<sup>4</sup> (Aktaran Soyyer, 2016: 90). Bu cemiyet de kapatılmıştır. 1826'ya kadar Osmanlı, Alevi tabirini seyyidler, şerifler ya da silsilesi Hz. Ali'ye dayanan tarikatlar için kullanmıştır. Ancak bu dönem Bektaşîlere karşı kullanılan ifadelerden biri olmuştur. 2. Mahmud'un fermanında cezalandırılması gereken topluluğu 'zamane Bektaşîleri' diye nitelediği; Hacı Bektaş Veli'nin ardılı halefi olmadığı görüşlerini aktarır. Bu ferman ile "vakıf senedi geçerliliğini kaybetmiş. Böylece bu tekkeler yıkılabilir." (Soyyer, 2016: 94) denmektedir. Yazar bu fermanla Osmanlı devlet ciddiyetinin zedelendiğini, Türk tarihindeki ender hukuksuzluk uygulamalarından olduğunu söylemektedir. Yazarın görüşüne göre mahkemeler ve cezalar da keyfidir. Bunu delillendirirken bir mahkeme örneğini ve Şeyhülislam'ın "siyaseten katil" fetvasını göstermektedir.

18.-19. yüzyıllarda Kızıldeli Bektaşî Ocağı başlığı ile başlamaktadır. "Devlet, Bektaşî tekkelerini kapatırken hiçbir ciddi hazırlık yapmamıştır" (Soyyer, 2016: 99). Yazar bu tezini delillendirirken Osmanlı yazışmalarındaki tekkelere ait vakıf mallarının akıbeti tartışmalarını verir. Müntesipleri tarafından Kızıldeli Ocağı olarak da anılır. Bu bölümde Kızıldeli Bektaşî Ocağının hangi kaynaklara dayanılarak aktarıldığı izah edilmiştir. Şeyh Sırrı Rifaiyyü'l-Alevi'nin notları ve bu notlara dayanılarak Şeyh Bedreddin Halveti tarafından kaleme alınan *Risale-i Lahutiye* eseridir. Rifai şeyhi Sırrı Efendi ikrarsız canın asla giremeyeceği bir ikrar ayinini anlatmaktadır. "Kızıldeli Bektaşî tekkesinde görmüş olduğu erkân ve ibadetleri anlatmaktadır" (Soyyer, 2016: 103). Bu çalışmaya kaynaklık eden iki eserden biri *Uyunü'l-Hidaye* diğeri *Risale-i Lahutiye*'dir. Şeyh Sırrı Rifai ile Giridli Ali Baba aynı dönemde yaşamıştır. Giridli Ali Baba da Kızıldeli Ocağı mensubudur. Kızıldeli Bektaşî Ocağının inanç yapısından bahsederken "Sosyolojik bir gerçeklik olarak şu söylenebilir ki hem Bektaşîlik diğerlerini etkilemiş hem de öbür ocaklar ve tarikatler Bektaşîliğe tesir etmişlerdir" (Soyyer, 2016: 105). Giridli Ali Baba'da *Uyunü'l-Hidaye*'de Vahdet-i Vücutu işlemiştir. İbn Arabî'nin 'Hak evrende görünmektedir halk ise gizlidir'<sup>5</sup> (Aktaran Soyyer, 2016: 107) mısrasında *Fususü'l-Hikem*'e atıf vardır. Genelde Alevî tasavvufun ve Giridli Ali Baba'nın İbn Arabî'den farkları Vahdet-i Vücut sistemini

ehl-i beyt anlayışı üzerine oturtuşlarıdır. Giritli Ali Baba ehl-i beyt vurgusu üzerinde durmuştur. “Giridli Ali Baba Vahdet-i Vücudu açıklamaya Hz. Muhammed’in sistem içindeki yerini anlatarak başlar” (Soyyer, 2016: 107).

Bir ikrar cemi bütün ayrıntılarıyla anlatılmıştır. Edilen niyazlar, okunan gülbengler ve tercümanlar duadır. “Hünkâr Hacı Bektaş Veli evliyanın çerağ-ı ebed ola aḥşamlar hayr ola hayırlar feth ola şerler def ola münkir münafığın şerleri üzerimizden reddola” (Soyyer, 2016: 114). Dervişliğe talip olan cemdekilerden birini kendine rehberlik etmesi için seçer. Rehber talibi Babaya götürür. Baba talibin boynuna tığbendi takar ve Kur’an okunur. Ara ara dualarla şu ayetler okunur Kur’an 2/285, 286; 3/18-19; 48/0; 48/18; 28/70,88; 2/160-161-163,164; 2/159; 2/165-166-167; 2/257; 26/88,89. “Sen beni babalığa kabul ettin mi? Ben de seni evlatlığa kabul ettim. Sonra emaneti sağ kulağına nefh ede” (Soyyer, 2016: 119) Dualarla akitlerini akdetmek derviş tığbendini beline bağlar, başını giydirir. Babaya, çerağa, rehber, meydan taşına, küreye, hazırına niyaz edilir. Karşılıklı tercümanlar okunur. Buraya örnek bir parça alalım:

“Gel ey saki-i vahdet sun piyale / Sakahüm rabbühüm maen zuhura

Hayat ersün elinden ehl-i hake / Sakahüm rabbühüm maen zuhura”<sup>6</sup> (Aktaran Soyyer, 2016: 120).

*Risale-i Lahutiye*’de ikrar ceminden sonra kırklar semahı anlatılmaktadır. Zamanında sema denilen bu gelenek hala devam etmektedir. Yılmaz Soyyer, eserinin sonraki sayfalarında gülbenglere ve tercümanlara yer verir. Dursun Gümüsoğlu’nun beyanına göre gülbeng müşid tarafından, tercüman muhipler ve dervişler tarafından söylenir. “Bektaşilerin bütün günleri tercüman ve dualarla doludur” (Soyyer, 2016: 123). Evi süpürürken, su içerken, tıraş olurken, sofraya açarken, sofraya başlarken eğer sofrada kurban lokması varsa başka başka tercümanlar okunur. Kurban tığlanırken alınan değişik kurban tekbirleri vardır. Sadece sofraya tercümanının veya gülbenginin çok çeşitleri mevcuttur. Tığbend, Palheng, Menguş, tığlamak, çerağı uyandırmak, çerağı dinlendirmek gibi Bektaşiliğe özgü kavramların mânâları; okunan tercümanlarıyla birlikte aktarır. 18. ve 19. yüzyıldaki Kızıldeli Bektaşileri Babaganlara çok benzerler; günümüzdeki Kızıldeli Bektaşî Ocağı Çelebi Bektaşiliğine daha yakın görünmektedir. Ocak günümüzde hâlâ ayaktadır.

Kitabın bundan sonraki kısımlarında Giridli Ali Baba’nın sohbetlerine yer verilmektedir. Bu sohbetlerde tasavvufun önemli konuları işlenmiştir. Eserin bu bölümünün adı “Giridli Ali Baba’dan Dua”dır. Burada Peygamber efendimizden başlayarak Yolun Uluları isim isim anılır; Sahib-i Zaman Mehdiye kadar hepsine övgüler, salat ve selam edilir. “La feta illa Ali, la Seyfe illa zü’l-fekar”<sup>7</sup> sözü alıntılanmaktadır (Aktaran Soyyer, 2016: 134).

Sonraki bölümde Giridli Ali Baba Ehl-i Beyt’in yüceliğini anlatmaktadır. “Tanrı insanı, Ehl-i Beyt’in gerçeklerini ve sırlarını anlayabilmeye vesileler oluşturması için



yaratmıştır” (Soyyer, 2016: 137). Burada Giridli Ali Baba, On iki imamın kimler tarafından şehit edildiklerini anlatmaktadır. On dört masumların ve Ehl-i Beyt’in önemini aktarmaktadır. Onları anmak ve yüceltmek kurtuluş vesilesidir. Bu kısım şu beyitle nihayet bulur.

“Subh-ı evren cıbini hikmetden açmıştır hallak

Hamra hun-ı şehidandan işaretdir şafak” yani

Yaratan gündüzün deryasını hikmet deryasından açmıştır

Kızıllığa şehidlerin kanı olan şafak işaret etmektedir (Soyyer, 2016: 139).

Giridli Ali Baba, tevella ve teberanın Ehli Beyt dostluğu ve Yezid’den soyundan uzak olmayla mümkün olduğunu söyler. Bunu mürşit talibe telkin eder. Artık sahabenin Peygambere uyduğu gibi mürit mürşide tabi olmalıdır.

Bu yolun sırları derken; Kur’an 4/93 (Nisa Suresindeki “Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.) ve 5/32 (Maide Suresindeki “İşte bundan dolayı İsrâiloğulları’na şöyle yazmışık: “Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.” Şüphesiz peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler. Ama bundan sonra da onların çoğu yeryüzünde taşkınlık göstermektedirler.) ayetleri gereğince On iki İmam ve On dört masumu şehit edenlerin hükmü izah edilir. Şehit edilenlerin her biri Kur’an hakikatidir. Çehar anasının yani dört unsurun insan kişiliği üzerindeki etkilerinden bahseder. Bunların Peygamberlere, mizaçlarına etkilerinden örnekler vermektedir. Peygamber efendimizin unsurları da tabiatı da ılımlıydı denmektedir. Yirmi sekiz harfin hakikatini açıklar.

Kur’an, İnsan ve Sırları başlığı ile açıklamalarda bulunmaktadır. “Kur’an’ın insanı açıklaması insanın Kur’an’ı açıklamasına bağlıdır” (Soyyer, 2016: 148). Burada Peygamberimize Kur’an’ın nasıl indiği, Kur’an, evren ve insanın hakikati anlatılır.

Yumurta ve kuş örneğini vermekte; bu meseleyi bile çözemeyen âdemoğlu evrenin sırlarını çözmektense önce nefsini bilmelidir. “Evren ortaya çıkmadan önce Allah’ın ilminde mevcuttular” (Soyyer, 2016: 153). Sonra tevhidi izah eder. Allah birdir ve O’ndan gayrısı yoktur; bu Muvahhidliktir. Aksi, Allah’a şirk koşmaktır o da ikiliktir. Bu anlayışta kişi iradesini Allah’a teslim etmelidir ki nakıs istidatı olgunlaşsın.

Âdem ve Havva Kıssasının Hikmeti’ni anlatmaktadır. Bu bölüm cennetten yeryüzüne inmeyle başlar, Âdemin kelimetmesini anlatır. Bu Onun Hakk’ı izah etme isteğinden kaynaklanır. Âdem Tanrı’nın sözüdür (Kelimet-ı Bari) der. ‘İlim bir noktaydı onu cahiller çoğalttı’ sözünü izah etmektedir.

“Nefsini bilen Rabbini bilir” başlığında ruhun yaratılışının ve dünyaya gelişinin aşamalarını, insanı kâmil olma yolunu anlatır. Kâinatın yaratılışından kıyamete, evren-i icmalden evren-i tafside seyrini açıklamaktadır.

Kur’an bölümünde vahyin ne olduğu ve nasıl anlatıldığı ile başlar sohbet. Burada ara ara Giridli Ali Baba’nın beyitleri vardır. Kişi bu dünyada yaptıklarıyla haşrolur.

Ene’l-Hak sözü izah edilmektedir. İmandan, nasıl kazanıldığından, mertebelerinden bahseder. Avamın, havasın, haslarıncı olarak üç mertebedir. Avamınki şeriatıdır, havasınki ayne’l-yakindir, haslarıncı hakke’l-yakindir. Hallac’ın, Cunejd’in, Şeyh Şibli’nin, Harakani’nin, Bistami’nin, İbn Arabi’nin ve Hz. Ali’nin sözlerinden alıntılar vardır. Peygamberimizin “Beni gören Hakkı görmüş olur” hadisine işaret edilmektedir.

Nefis başlıklı bölümde nefisle mücadeleyi, masivayı terki Hz. İbrahim ve Hz. İsmail örneğiyle izah etmektedir. Kurban kıssasındaki tavırları onların miracıdır, denilmektedir. Nefsin mertebelerini anlatarak sohbeti bitirir.

“Yolun Uluları” kısmında On iki İmam’ın adını, künyesini, nesebini, lakabını, yaşadığı tarihleri aktaran bir tablo ile başlar. Sonra Hz. Hadice, Hz. Fatıma ve On iki İmam’ın, On dört masumun hayat hikâyelerini anlatır. On iki İmam’ın aile mensuplarını sayar. On Yedi Kemerbeste’nin isimleri, virdleri ve görevlerini yazar. Virdler Allah’ın isimlerindedir. Görevler erkân gereği sofracı, hadim, gözcü, çerağcı, kapıcı, ibrikçi ve diğerleridir.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Şevki Koca, Es-Seyyid Halife Koca Turgut Baba Divanı, Nazenin Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 199-200

<sup>2</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), CE, nu:24903

<sup>3</sup> Giridli Ali Baba, Uyunü’l-Hidaye Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan bölümü nu:141 (SK-ANT-141-74a)

<sup>4</sup> Ekrem Işın “Bektaşılık” maddesi, D.İ.A.,(Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi) İstanbul 1994.

<sup>5</sup> Giridli Ali Baba, Uyunü’l-Hidaye, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan bölümü nu:141 (SK-ANT-141-74a)

<sup>6</sup> Sırrı Rifai (Şeyh), Şeyh Bedreddinü’l-Halveti, (yazma) [Risale-i Lahutiye] Bektaşılık Hakkında Risale nu:1243, istinsah: Bursa, h.1284. (SK-İİH-4a-8a) (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Bölümü)

<sup>7</sup> “La feta illa Ali, la Seyfe illa zü’l-fekar”. Bu cümle “Ali’den başka yiğit, Zülfekar’dan başka kılıç yoktur” demektir. Farsça ve Türkçe pek çok şiirde bu alıntıya rastlanır. Son mısradaki bu cümlelerin tekrar edildiği murabba, muhammes pek çok şiir vardır. Gölpınarlı, Abdülbaki. (2004) Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul.

## Kaynaklar

Soyyer, A. Yılmaz. (2016). *Şu Bizim Bektaşiler*. İstanbul: Post Yayınevi.

Koca, T., & Koca, Ş. (1999). *Es-Seyyid Halife Koca Turgut Baba divanı*. Nazenin Yayıncılık.

Öztelli C. (1959). *Kul Nesimi*. Milli Folklor Enst. Müd. TÖYKO Matbaası.

Amed Gökçen, Zeynep Altop, Bade N. Çayır, *Kaz Dağları'ndan Toroslara, Tahtacı Türkmen Alevileri*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020.\*

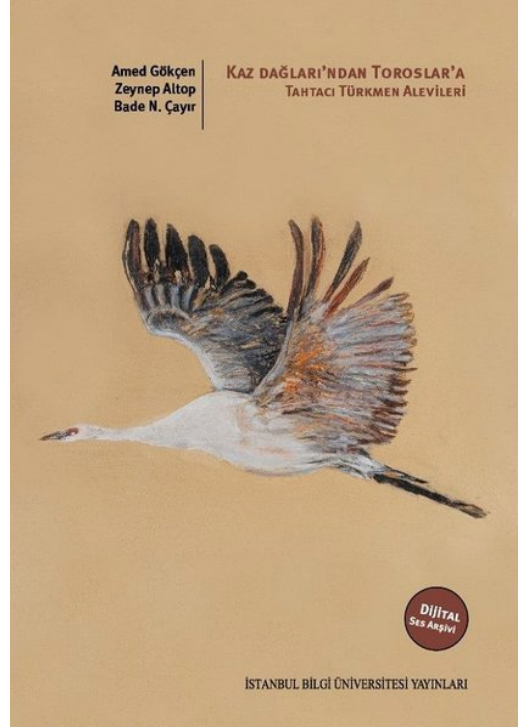
Ali Kemal SÖNMEZ\*\*

## 1. Giriş

Bu çalışmada Amed Gökçen, Zeynep Altop, Bade N. Çayır tarafından kaleme alınmış olan *Kaz Dağları'ndan Toroslara, Tahtacı Türkmen Alevileri* isimli kitap incelenecek olup Tahtacı kültürü için sağladığı katkılardan bahsedilecektir.

Kitabın ilk sayfasında yazarlar hakkında kısaca bilgilendirme yer alıyor. Bu bilgilerden hareketle yazarlardan kısaca bahsetmek istiyorum; Amed Gökçen, Bilgi Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun olmuş. Ezidi kültürü üzerine uluslararası seviyede bir çalışma yürütmüş. Gökçen, bu kitaptan önce Ezidiler üzerine CD-kitap şeklinde bir çalışmaya imza atmış. 10 yıl boyunca 6 farklı ülkede yapılmış olan araştırmalar, CD-kitabın temelini oluşturmuş. Zeynep Altop, lisans eğitimini Bilgi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, yüksek lisansı da Bilgi Üniversitesi Felsefe ve Toplumsal Düşünce programında tamamlamış. Ayrıca oyunculuk ve sanat ile ilgili eğitim de almış. Bade N. Çayır, Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun olmuş. Yüksek lisansını Sabancı Üniversitesinde Kültürel Çalışmalar bölümünde tamamlamış.

Ezidi çalışması yaparken Amed Gökçen'in göstermiş olduğu çaba için önsöz bölümünde Aydın Uğur tarafından arı ve çiçek yakıştırması yapılmaktadır (Gökçen vd. 2020: XII). Dünyanın farklı ülkelerine, Ezidilere ilişkin bilgilere ulaşmak için, yapılmış uzun ve yorucu yolculuklar için kullanılan arı ve çiçek yakıştırması



\* Geliş Tarihi: 04.05.2021, Kabul Tarihi: 04.05.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.021

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye, a.sonmez@hbv.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2181-3700>

tam yerinde bir tabir olmuş. Gökçen'in yapmış olduğu Ezidi çalışması, Ezidilerin kaybolmakta olan kültürlerini sonraki kuşaklara da duyurmak için bir şans. Bu çalışma esnasında Ezidi halkı ile kurulan ilişki için önsöz bölümünde şöyle söylenmektedir: "Ona gönüllerini, dillerini ve kapılarını sonuna kadar açtılar." (Gökçen vd. 2020: xii).

Aydın Uğur, özellikle bilim dünyasında bulunan bir yarılgının üzerinde duruyor. Uğur'a göre detaylı bir şekilde yapılmış olan saha incelenmesinden sonra araştırmacı, çalışmalarını sonlandırıp sadece çalışmış olduğu sınırlı alanın ekmeğini yer. Ancak Amed Gökçen böyle bir tutum sergilemeyip Zeynep Altop ve Bade N. Çayır ile birlikte Tahtacılar'a yönelmiş. Tahtacılar için yapılmış olan bu araştırma, Ezidi araştırmasında olduğu gibi bazı benzerlikler bulunmaktadır. B. Bu benzerliklerden biri her iki çalışma için de yapılmış olan önceki araştırmaların üzerinden çok uzun zaman geçmiş olmasıdır. Bir diğer benzerlik de yeni araştırmaların da üzerinden uzun zaman geçmiş önceki çalışmalar incelenerek yazılmış olması, yani alana yeni bir şeyler ekleyememesidir. Bu çalışmalar yeterli alan çalışması yapılmamış bilgilerden oluşan çalışmalar olması olarak ifade edilebilir (Gökçen vd. 2020: XIV).

Tahtacılar da geleneklerinin unutulma tehlikesi ile karşı karşıya. Amed Gökçen bu bağlamda kültürel bir yitimin önüne geçmeye çalıştığı düşünülebilir. Ezidiler ve Tahtacılar için yapılan çalışmalarda ona içini açmış olan topluluk var. Peki, Amed Gökçen hem Ezidiler için yapılmış olan hem de Tahtacılar için yapılmış olan çalışmada bunu nasıl başardı? Tahtacılar için bilinen bir gerçektir ki dini geleneklerini kendilerinden olmayan kişilerle paylaşmaktan kaçınırlar, kendilerini dış dünyaya sınırlı bir şekilde sunarlar. Tahtacı topluluğu, bulunduğu coğrafyanın etkisiyle inanış olarak sayıca az oldukları bir bölge içerisinde geleneklerini yaşatmaya çalışıyorlar. Bu koşullar göz önüne alındığında onlardan olmayan bir araştırmacının onlar hakkında bilgiler edinmesi zor görünüyor. Ancak yazarlar, gittikleri yerlerde, konuya titizlikle eğilmişler. Anlatan ve anlatılanlara saygı göstererek, ön yargıdan uzak ve heyecanla yaklaşarak bu bilgilere ulaşabilmişler.

Yapılan araştırmada elde edilenlerin bilgi sahibi olan birinci kişilere ulaşılarak elde edilen bilgiler olduğu belirtilmekte fayda var. Tahtacıların sözlü kültürüne yönelik yapacağım araştırma için kitap arayışında olduğum bir zamanda bu kitaba rastladım. Kaynak taraması sırasında incelediğim makaleler bir nebze yaptığım araştırma için destek sağlamış olsa da bu kitap aradığım ayrıntıları düzenli bir şekilde önüme serdi.

Bundan yaklaşık yüz yıl önce Yusuf Ziya Yörükân'ın yapmış olduğu araştırmalar Tahtacılar konusunda yapılan araştırmalar için bir başlangıçtı. Yörükân, 1927 ile 1932 yılında yapmış olduğu çalışmalar, Turhan Yörükân'ın katkılarıyla, Kültür Bakanlığı Yayınları tarafından 1998 yılında yayımlanmıştır. Yusuf Ziya Yörükân, 1950 yılına kadar gezdiği Alevi köylerinde tanıştığı dedeler ile bağlantısını sürdürmüştü. Çeşitli bilgileri derleme çalışmalarına devam etmiş ancak yapmış olduğu araştırmaları kendisi yayınlama imkânı bulamamış. Onun yerine bu çalışmaların derleme çalışmasını Turhan Yörükân yapmıştır (Yörükân Yusuf Ziya, 2002: XV).

Kaz Dağları'ndan Toroslara, *Tahtacı Türkmen Alevileri* kitabına dönecek olursak; eser, önsöz ve teşekkür bölümü ile birlikte yedi kısımdan oluşmakta. Ayrıca beşinci kısmın içerisinde yazarların, çeşitli Tahtacı topluluklarını dolaşarak kaydettiği, Tahtacı sözlü kültürüne dair eserlerin bulunduğu yedi adet albüm bulunmaktadır. Spotify uygulaması aracılığıyla okurların dinleyebileceği bu ses kayıtları ve bununla birlikte kitap içerisinde eserler yazılı olarak yerini almıştır. Bu sayede belki de sadece Tahtacı topluluğu tarafından bilinmekte olan bu sözlü eserler yazılı bir şekilde Tahtacılar konusunda yapılan araştırmalar arasına kazandırılmış olacak.

## 2. Birinci kısım – Giriş

Giriş kısmında Tahtacı topluluğunun tarihi temellerine kısaca değinilmiştir. Literatürde Tahtacıların kökeni hakkında yazılanlara göz atıldığı zaman, Tahtacılar pek çok farklı toplulukla ilişkilendirilmiştir ve bu ilişkilendirilen topluluklar arasında bağ kurulmaya çalışılmıştır. Ancak kitabın giriş bölümünde Tahtacı inancının aslında yaşadıkları coğrafyanın oluşturduğu kültür olabileceği söylenmektedir. Ancak esas itibarıyla yazarlar, bu kitapta bu varsayım ve araştırmalardan ziyade daha çok Tahtacılar tarafından anlatılan Tahtacı gelenek ve göreneklerini tarihsel bilgi olarak kabul ettiklerini vurgulamaktadırlar. Araştırma yapılmış olan alan, kitabın başlığında da belirtildiği üzere Kaz Dağlarından Toros Dağlarına yani Çanakkale, Balıkesir, İzmir, Aydın, Manisa, Muğla, Denizli, Burdur, Antalya ve Mersin olarak belirtilmektedir.

Kayıtlardaki nefes ve benzeri eserleri icra eden kişilerin genellikle profesyonel olarak müzik ile ilgilenmeyen kişiler olduğu belirtilmiştir. Tahtacı- Alevi inancında on iki hizmet görevlisinden biri olan zâkir (sazandar ya da güvender) dini müziğin icrasını cemde gerçekleştirir. Sadece cemlerde gerçekleştirilen bu icraların cem dışında icrası yapılmaz. Özgün bir dini müzik yapısına sahip olan Tahtacılar, din dışı müziği icra eden ise profesyonel müzisyen olan Abdallar veya Çingenlerdir (Önder Erdener, 2019: 73). Kayıtlarda, hata aranmaksızın, sohbet şeklinde bir iletişim olması kayıtlara içten bir hava katmış. Yapılan çalışmanın amacı açık bir şekilde şöyle belirtilmiştir: “Topluluğun sesli ve yazılı ürünleri kayıt altına almak, bu ürünlerin ait olduğu küçük dünyanın küçük bir resmini çizmeye çalışmaktır.” (Gökçen vd. 2020: 4).

Tahtacı inancı gereğince Tahtacı toplulukları Tahtacı olmayan Alevi dedesinin hükümlerini dikkate almamakla birlikte o dedeyi posta oturtmamakta ve cemlere kabul etmemektedir (Gökçen vd. 2020: 5). Tahtacı inancına ait ocaklar ve buldukları iller de bu bölümde değinilmiştir.

## 3. İkinci kısım – Tahtacı Olmanın Esasları

Tahtacı inancının temel yapı taşlarından bir olan ikrar vermek bu bölümde tanımlanmıştır. İkrar vermenin tanımı ve öneminin ne olduğuna dair bilgilere bu bölümde ulaşılabilir. Tahtacı inancına göre Tahtacı olarak doğmak cemlere katılabilmek veya bu topluluğun değişmez bir üyesi olabilmek için yeterli değil.

İkrar kavramı bu noktada devreye girmektedir. Ayrıca Cem ibadeti de bu bölümde anlatılıyor. Cem, Tahtacılar için ne anlama gelmekte ve ceme katılmak için hangi koşulların gerekmekte olduğunu bu bölümde okuyoruz. Yapılan araştırmada geleneğin özüne inilmiştir. Kavramlar koyu siyah ton ile yazılarak yanına açıklaması verilmiştir. Ayrıca kavram ile ilişkili olan sözlü eserlerin de kavramlar ile ilişkisi belirtilmiştir. Bu açıdan bakacak olursak; Tahtacılar konusunda herhangi bir bilgisi olmayan bir kişinin de genel hatlarıyla Tahtacıları tanıtan bir kitap olmuş. İkrar, musahip ve öz-aşına-peşine gibi Tahtacılar için önem arz eden kavramlar belirtilmiştir. Genel itibarıyla bu bölümde Tahtacı olmanın esasları ve temel terimler konu edilmiştir.

#### 4. Üçüncü kısım – Din

Tahtacılar da dini inanç ve geleneklerin konu olarak işlendiği bölüm burasıdır. Baş yürütme, sünnet, kurban, bayramlar, muharrem yası ve ölüm alt başlıkları yer almaktadır. Dini inanç olarak Alevi inancına sahip olsalar dahi Tahtacı kimliği altında kimi farklılıklar görülmektedir. Bu açıdan inanç ve geleneklerin incelenmesi farkları görmemize olanak verecektir. Ayrıca Tahtacıların sahip olduğu inancın temelini oluşturan bu kavramlar konusunda bilgi sahibi oluyoruz. Her alt başlıkta araştırmacılar tek bir tane doğrunun varlığını değil bölgesel olarak değişen işleyişi bize aktarıyor. Örneğin Edremit'te böyle uygulanıyor derken Muğla'da böyle uygulanıyor diyerek bölgesel olarak gerçekleşmiş kimi işleyiş farklılaşmalarında farkında olmamızı sağlıyor.

#### 5. Dördüncü kısım – Kültür

Doğum ile ilgili Tahtacı kültüründe birçok farklı uygulama bulunmaktadır. Bu bölümde bu bilgilere ulaşıyoruz. Doğum öncesi, çocuk anne karında olduğu zamandan kırkı çıkana ve daha sonrasına kadar uygulanan işlemler bu bölümde yer verilmiştir. Yaşamın daha ilerleyen zamanında genç erkek bireyi karşılayan askerlik yükümlülüğü ve onun algılanış biçimi, ayrıca asker uğurlamanın nasıl yapıldığına dair yöreden yöreye değişen uygulamalar da burada ifade edilmiş. Ayrıca evlilik ve düğün uygulamaları da burada yer almıştır.

#### 6. Beşinci kısım – Tahtacı sözlü kültürü ve Nefesleri

Belki de bu bölüm daha anlamlı bir hale gelsin diye bu bölüme gelene kadar Tahtacı olmanın esasları, Tahtacıların din olgusu ve kültürleri detaylı bir şekilde ele alındı. Beşinci bölümde sözlü kültür eserleri üzerinde duruluyor. Nefes ve semahın ayrıntılı bir biçimde açıklanmasının ardından albümlerin bulunduğu bölüme geçiyoruz. Ses kaydı yoluyla saklanan, Tahtacılar tarafından icra edilen eserler, burada yazıya geçirilmiş. Her eser konusuna göre albümlere ayrılmış. Ayrıca eserin başlığının yanında bizi, onu dinleyebileceğimiz bağlantıya ulaştıran karekod bulunuyor. Karekodu telefonun kamerasına okutarak kayıtlara ulaşıyoruz. Bu sayede hem eserleri dinleyebiliyor hem de okuyabiliyoruz. Daha önce 1997 yılında Kalan Müzik tarafından Arşiv Serisi ismiyle çıkarılmış olan Tahtacılar albümü bulunmakta. Edindiğim bilgilere göre birkaç kayıt plak kaydıyken, birkaçı da çalışmanın hazırlayıcısı tarafından kaydedilmiş (Önder Erdener, 2019: 73).

Kitapta yer alan ilk albümde semahlar ana başlığı altında bir albüm derlenmiş. Eseri seslendiren kişi ve bulunduğu yöre, eserin bitiminde yer alıyor. İkinci albümde ise kurban ve İmam Hüseyin nefesleri, albüm üçte Kerbela ve ölüm nefesleri, dördüncü albümde nefesler, ölüm erkânları, ağıtlar ve içeri nefesleri, beşinci albümde bir ana başlık bulunmamakta ve çeşitli nefesler yer almakta; altıncı bölümde dualar, muhabbet, içeri-dışarı ve asker nefesleri; yedinci bölümdeyse ağıt, öğüt ve mengiler yer almıştır.

## 7. Sonuç

Yazarlar anlatılmak istenen konuyu basamaklara ayırarak işlediği için okuyucunun konuyu rahatlıkla kavraması konusunda yardımcı oluyor. Anlatım dili olabildiğince sade tutulmuş. Anlatılan bir kavramın ardından örneklendirilmesinin anlatımı güçlendiriyor. Ses kayıtlarına gelecek olursak internette ulaşamayacağımız eserlerin icrasını dinliyor ve ayrıca eserleri okuyabiliyoruz. Bu bakımdan kitap, Tahtacı sözlü kültürünün daha geniş kitlelerce tanınmasını sağlayabilecek bir kitap olarak düşünülebilir. Albümler bölümünde başlıklar ve alt başlıklar şeklinde yapılan ayırım, eserlerin gruplandırılması, okuyucunun eseri ve türünü ayırt edebilmesi adına okuyucuya destek oluyor. Kitap, Tahtacıların inancı ve kültürü konusunda bilgi edinmek isteyenlere yol gösteren bir kitap olarak karşımıza çıkıyor.

## Kaynaklar

- Gökçen, Amed, Altop, Zeynep ve Çayır, Bade N. (2020). *Kaz Dağları'ndan Toroslara, Tahtacı Türkmen Alevileri*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Önder, Erdener. (2019). "Türkiye'de Müzik Arşivlerinin Yeniden Üretimi Bağlamında Kalan Müzik Arşiv Serisi Örneği". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Yörükân, Yusuf Ziya. (2002). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.



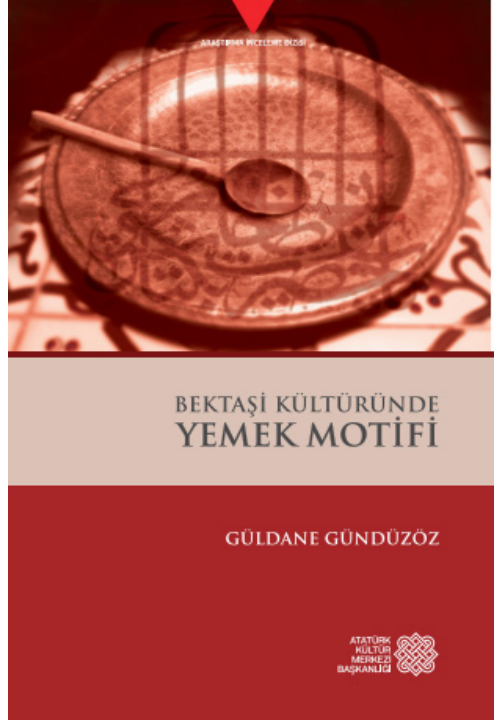


**Güldane Gündüzöz, *Bektaşî Kültüründe Yemek Motifi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2015.\***

**Neslihan DEMİRCİ\*\***

Tasavvufia ilgili nitelikli çalışmaları bulunan Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Güldane Gündüzöz tarafından kaleme alınan bu eser, tasavvuf alanında çalışma yapanların yanı sıra din-sembolizm kavramlarına ilgi duyanlar için de araştırma-inceleme niteliği taşımakta olup Atatürk Kültür Merkezi Yayınları tarafından 2015 yılında okuyucuların beğenisine sunulmuştur.

“İnsan, bir “yaratıcı” tarafından “kul” olduğunu anlamak için yaratılmıştır. Denilebilir ki, insan, kendini bilmek ve yaratıcısını tanımak üzere halk olmuştur. Hâlbuki insan, kendi kendine hiçbir şey yapamaz. Mutlak bir mürşide ihtiyacı vardır. Mürebbisiz insan, nefis terbiyesi yapamaz. Rastgele, bilinmeyen bir sokağı bulmak için bile, sormadan bulup gidemeyen insan, “Şehrullah-ı Kibriya’yı delilsiz bulabilir mi? Kur’an’da: “Rabbimize biat edin” denildiği gibi, “Sizi Hakk’a götürücüyü arayın da denilmektedir.” İnsanı Hakk’a götürücü ise, mürşittir. O halde bir mürşid-i kâmilin eteğine, feyz ve irfanına sarılıp, onun terbiyesi ile terbiye olup, kalbini kurtarma işini başarmak lazımdır. İşte o zaman insan, insan olur. İşte o zaman insan kendini bilir. İşte Bektaşilik, kendini bilmek ve insanca yaşamak demektir. Bu izahat, Bektaşî tarikatında mürşit olmuş, Mehmet Şeyyad namındaki Miinci Baha’nın görüşleridir (Sezgin, 1996: 337-358)”. Bektaşilikte insanın Hakka ulaşması için takip ettiği yollardan birisidir. Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli’nin düşünceleri çerçevesinde



\* Geliş Tarihi: 15.01.2021, Kabul Tarihi: 15.01.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.022

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, neslihan1671@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1635-0676>

Balım Sultan tarafından kurulmuştur. Tarikatın kurucusu ile ilgili tartışmalar halen devam etse de yazar, eserinde bu konuya açıklık getirerek tarikatın asıl kurucusunun Balım Sultan olduğunu ifade etmiştir. Balım Sultan tarikata temel unsurları da dâhil ederek tarikatın Pîr-i Sânisî olarak kabul edilmiştir. Bektaşilik, 13.yy'da Anadolu'da ortaya çıkmış bir tarikattir. Anadolu'nun İslamlaştırılmasında etkin rol oynayan tarikat, Vahdet-i Vücut görüşünü benimsemektedir. Bektaşiliğin Yesevîlik ile bağlantısı da tartışma konusudur. Bir görüşe göre Bektaşilik, Yesevîlikten gelir. Bir görüşe göre ise Bektaşilik tamamen bağımsız tarikattir. Bektaşilik ilk olarak Yörükler arasında yayılmış sonradan ise Anadolu ve Balkanlara kadar uzanmıştır. Bektaşi tekkeleri için genelde dağ etekleri gibi huzurlu ve sakin yerler tercih edilmiştir. Dört kapı kırk makam ilkesi tarikatın özünü oluşturmaktadır. Amaç insan-ı kâmil olmaktır. Yani nefsin terbiye eden ve kalbini arındıran insanın olgunlaşp insanlar için hizmet eder hale gelmesi istenilmiştir. Bektaşilikte görünüşe değil öze yani kabuğa değil cevhere bakılmıştır. Her düşünce ve inançtan insana hitap etmiştir. Somut düşüncelerden ziyade soyut düşüncelere sahip olmasıyla insanların ilgisini çekmiştir. Anadolu halkının konuştuğu dil ile eserlerini yazmışlar ve hitaplarında da arı Türkçeyi kullanarak halkın beğenisini kazanmışlardır. Ayrıca her insana değer vermişler ve kimsenin düşüncesini yargılamayıp herkese kucak açmışlardır.

Bektaşilik Tarikatı Yeniçeri Ocağı'nın manevi altyapısını oluşturmasıyla; birleştirici, bütünleştirici ve hoşgörülü yapıyla Osmanlı Devleti içinde geniş kitlelere ulaşmıştır. Sûfiler ayrıca gaza ve cihatlarda yer alarak Osmanlı Devleti'ne maddî ve manevî destek sağlayan bir tarikat olmuştur. Osmanlı padişahları Bektaşi dervişlerini fethetmeyi düşündükleri topraklara önceden görevlendirerek göndermişlerdir. Aynı zamanda onlara zengin vakıflarla desteklenen tekke ve zaviye kurmalarını kolaylaştırıcı tedbirler de sunmak suretiyle faaliyetlerini teşvik etmişlerdir. Bektaşiler dini konularda halka yardımcı olup kültürel olarak halkla yakın ilişki kurarak, kendilerini sevdirmişler ve İslamiyet'in geniş alanlara ulaşmasını sağlamışlardır. Bektaşiler Türklüğe ait özelliklerini de taşıyarak İslamiyet ile bütünleştirmişlerdir. Bektaşiler Osmanlı Devleti'nin iç siyasetinde rol oynamış ve Osmanlı Devleti'nin tarihte tanıdığı ilk Sünnî olmayan tarikat olarak kayıtlara geçmiştir. Ayrıca Bektaşiliğin, Osmanlı Devleti'nin yok olmasına kadar üzerindeki etkisini devam ettirmesi Bektaşilik ile Osmanlı devleti arasında kuvvetli bir bağın olduğunu göstermektedir.

Bektaşiler eski geleneklerini unutmayıp devam ettirdikleri için bazı sembolik, mitolojik ve alegorik ifadelere edebiyatlarında, yemeklerinde rastlanmaktadır. Sembol kelimesi, Grekçe *symbolos*'tan Latince'ye *symbolus* şeklinde, oradan da Avrupa dillerine bugünkü şekil ve telaffuzuyla geçmiştir. İşaret, iz, ima gibi anlamları vardır. Arapça karşılığı remz'dir. Çoğulu rumuz gelir. Sembol, ıstılah olarak, aralarında analogik bir ilişki bulunan iki şeyden birinin diğeri temsil etmesine denilmektedir. Bektaşilerde sembolizm ise yazara göre; dünyayı anlamlandırmada örtülü bir anlatımın tercih edilmesidir. Sembolizm aynı zamanda soyut düşüncelerin somu hale dönüştürülmesidir ancak mâna soyuttur. Sûfinin gözünde değersiz olan dünya

sembolik dil ile anlam kazanır. Sembolik dil ile gönül ehli olmayanlardan anlatılanlar gizlenmiştir. Sembolik dil, maddenin ötesinde mananın ifade edilişidir. Sembolik dil; sūfîlerin siyasi otoritenin baskından kurtulmaları, avam arasında yanlış anlaşılmanın önüne geçilmesi açısından önemlidir. Yazar eserinde sembolizm içeren Kaygusuz Abdal'ın nefesine örnek vermiştir. Kaygusuz Abdal'ın nefesi, sembolizme en güzel örneklerden birisidir. “Kazımın kanadı ala, var yürü git güle güle, Başımıza kalma bela kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz.” Kaygusuz Abdal, nefese göre, “Sekizler ve Dokuzlar'ın (Allah'ın veli kullarının yardımıyla pişirmeye çalıştığı kazı, kırk gün kaynatmış ancak kaz gene pişmemiştir.” Tencereye attığı bulgur bile “Allah” der ve uçup gider ancak kaz pişmemeye kararlıdır. Bütün bunların üstüne kaz, başını tencereden dışarı çıkarır ve sırtır. Bir türlü yola gelmeyen ve iflah olmayan nefisini pişmeyen kaz ile anlatan Kaygusuz, katlı anlatımı güçlü bir şekilde sergilemiştir (Gündüzöz, 2015: 35).

Gündelik dil, sūfinin mana âlemini ifade etmekte yetersiz kalmaktadır. Yazar eserinde Bektaşî sembolizmini güzel bağlantılar kurarak açıklamış ve zihinlerde soru işareti bırakmamıştır.

Bu eser, bir yüksek lisans çalışmasıdır. Eserde, Bektaşî düşüncesinde yeme içme kültürünün bu tarikatın tarihi ve kültürel temelindeki etkisinden bahsedilmektedir. Bektaşî kültüründe yemek motifi yalnızca yaşam tarzı olarak değil aynı zamanda siyasi, hukuki, ekonomi ve hatta coğrafi açıdan da ele alınmıştır. Eser kısa bir önsözün ardından; giriş, iki ana bölüm ve kaynakçayla beraber toplam 184 sayfadan oluşmaktadır.

Yazar kitabın ön sözünde Bektaşîliğin sosyal yapısının tekke düşünce sisteminde sembolik bazı merasimlerin tasavvufi uygulamalarda yemek öğesinin anahtar bir yapı kazanmasına neden olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Bektaşî düşünce sistemini ve sembolizmini tekke mutfağı ve yeme içme kültürü çerçevesinde ele almanın Bektaşîliği tanımak için atılacak adımlardan biri olduğuna değinir.

Geniş tutulan giriş kısmında, Bektaşîlerin tarikat olarak nasıl ortaya çıktığı ne gibi süreçlerden geçtiği anlatılmaktadır. Bektaşî tekkesinde sofraya ve yeme-içme kültürünün ve Bektaşî düşüncesinde yer alan bazı besinlerin sembolik ve mitolojik bağlamda incelenmesi bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Bu çalışmada besinlerin Bektaşî düşüncesinde ve edebiyatındaki simgesel ve metaforik değerinin yanında Bektaşî ritüellerindeki sembolik görevleri de incelenmiştir. Bu çerçevede aşure ve helva gibi bazı yiyeceklerin dini merasimlerdeki sembolik anlamları üzerinde durulmuştur. Nihayet konuyu tamamlayıcı olarak Bektaşî tekkesinin zirai faaliyetleri ve gelirleri gibi tekke mutfağıyla ilgili ticari ve sosyal faaliyetler gözden geçirilmiştir.

Osmanlı Dönemi'nin tasavvufi açıdan yorumlanması için ilk olarak Bektaşî tarikatını tanımak gereklidir. Bu eserde ilk olarak Bektaşîlik tanıtılmış ve ardından Bektaşî tarikatını daha iyi tanıyabilmemiz için tekke mutfağı ve yiyeceklerin sembolik

değeri ifade edilmiştir. Bektaşî düşüncesinde yer alan bazı besinlerin sembolik ve mitolojik bağlamda incelenmesi sonucu oluşan görüşlere yer verilmiştir.

Yazar ayrıca giriş bölümünde Türk mutfak kültürüyle ilgili bilgiler vermiş ve Bektaşî tekke mutfağının o dönemdeki şartlardan etkilendiğini dile getirmiştir. Türk mutfağının yiyecek maddelerinin başında et ve et yemekleri olduğu, bunun nedeninin göçebe toplumlarda etin fiziksel enerji, savaşma yeteneği açısından temel gıda maddesi olması ve dolayısıyla tekke mutfağının bu durumdan etkilendiğini söylemiştir.

Birinci Bölüm “Sembolik Dil ve Mitoloji” ana başlığı adı altında Dil, Sembolizm ve Mitoloji ve Bektaşî Velayetnamelerinde Yemek Kültü başlıklarıyla iki kısımda tamamlanmıştır. Dil, Sembolizm ve Mitoloji konusunun alt başlıkları; Sembol-Simge, Alegori ve Sembolizm, Mitoloji ve Mitolojik Dil, Bektaşî Edebiyatında Yemek Sembolizmi olmak üzere dört kısımdan oluşmaktadır. Ele alınan konular alt başlıklarıyla genişletilerek incelenmiş ve birinci bölüm tamamlanmıştır.

Birinci bölüm birinci kısmında Bektaşî sembolizminin anlaşılması için anahtar kelimeler olarak simge, işaret, alegori ve metafor kavramları açıklanmıştır. Yazara göre: “Bir sembolün dini olup olmadığının onun fonksiyonuna ve kullanımına bağlıdır. Bu bağlamda Allah ile kul arasındaki ilişkinin esrarengizliğini doğrudan, kuru ve yalın bir dille ifade etmek imkânsızdır. Bu bakımdan Allah’a teveccüh ve ibadetlerimiz nasıl sembolik önem arz ediyorsa, Allah hakkında kullandığımız dil de aynı şekilde sembolik olmak durumundadır (Gündüzöz, 2015: 15).

“Bektaşî Edebiyatında Yemek Sembolizmi” başlığı altında yazar: “Osmanlı Devleti’nin hüküm sürdüğü yıllarda yaşayan halk ozanlarının ya Bektaşî tarikatı mensubu veya bu tarikatın muhibbi olduğunu ifade etmiştir. (Gündüzöz, 2015: 25)”. Bektaşî edebiyatında şairlerde yemeklerin sembolik ifadelerle kullanılması, Ahmed Yesevi’nin babasından kalan sofraya açması ile yetkinliğini ispat edip batın ilmine ulaşmasıyla bağdaştırılmaktadır.

Yazar Sımâtiyelerle (halk edebiyatında yemek konulu şairler) ile ilgili olarak ise kültürel taşıyıcı olduğunu, sosyal kaynaşmayı sağladığını ifade etmiştir. Dünya nimetlerine özlem gibi görünmesine rağmen aslında içinde farklı kültürel değerler taşıyan şairler olduğunu söylemiştir.

Ayrıca bu bölümde Bektaşîlerde misafire ikramın çok kıymetli olduğu, misafire ikramın Bektaşîlerin mihenk taşı olduğu vurgulanmıştır. Sofra açıklığı kavramının misafire cömertçe ikram etmek olduğu belirtilmiştir.

Birinci bölümün ikinci kısmında Bektaşî Velayetnamelerinde Yemek Kültürü” ana başlık olmak üzere yazar, alt başlıklarla konuyu tamamlamıştır. Alt başlıklar ise Ateş motifi, Su motifi, Kazan Motifi, Ağaç Motifi (Ardıç ağacı, Dut ağacı, Sofra motifi, Meyveler, Hurma, Elma, Üzüm-Şarap, Tahıllar, Bal-Bal Şerbeti, Tuz, Kurban, Yemeklerin çoğalması, Çeşitli hayvanlar (Tavşan, geyik, Şahin-Kartal-

Güvercin) olmak üzere toplam yirmi kısımdan oluşur. Yazar, bu bölümde Bektaşî menkabelerinin İslam öncesi eski Türk inançlarının izlerini taşıdığını ifade etmiştir. Bektaşî menkabelerinin Kur'an-ı Kerimden ve birçok kaynaktan beslendiğini ifade etmiştir. Ancak Kur'ani unsurlara daha çok yer verildiğini söylemiştir. Bu kısmı yazar şu sözlerle ifade etmektedir: “Ne var ki, Bektaşî menkabeleri çok yönlü bir referans ağına sahiptir. Bu bakımdan bu menkabeler sadece Kitab-ı Mukaddes'e bağlanamaz, hatta denilebilir ki değişik kaynaklardan beslendiği anlaşılan menkabelerde Kur'ani unsur daha büyük yekûn tutar (Gündüzöz, 2015: 47)”.

Bektaşî menkabelerinde her motifin çeşitli anlamları olduğunu söyleyen yazar, menkabelerdeki ve Kur'ani ifadelerdeki birçok örnekle konuyu zenginleştirmiş, okuyucunun konuya hâkim olmasını sağlamıştır. Ateş motifi; Nevruz ve Hıdırllez' de ateş üzerinden atlama âdetini, Kuran'da cehennemi çağrıştıran ayetleri, Hz. İbrahim için ise gül bahçesine dönüşmesini temsil eder. Hurma motifi; Bektaşî mezar taşlarında en çok karşılaşılan motiflerden biridir. Kuran-ı Kerimde ise Hz. Meryem'in doğum sancısında tutunduğu ağaç olarak ifade edilmiştir. Üzüm-Şarap motifi tasavvufi gelenekte şarap, sufinin Allah (c.c)'a olan aşkının ifadesidir. Bektaşilikte ise Hakikat-ı Muhammediye'yi ifade eder.

Tuz motifi Bektaşî kültüründe çocuğun nazardan korunması için kullanılmakla birlikte aynı zamanda sofralarda bereketin devamlılığı olarak görülen bir simge olmuştur.

Birinci bölümün son kısmında çeşitli hayvanların taşıdığı işaretlere yer verilmiştir. Bektaşî kültüründe bazı hayvanların kutsal kabul edildiği ve bu hayvanları avlamadıkları ifade edilmiştir. Bu inanışları mutfak kültürüne de yansımıştır. Bazı Bektaşîler mutfaklarında balık yemeklerine yer vermemişlerdir. Hz. Hüseyin'in katilinin ruhunun yabani tavşana geçtiğini düşünmeleri, tavşanın fiziki özellikleri ile diğer hayvanlardan farklı olması gibi nedenlerle Bektaşî kültüründe tavşan yemeyi uğursuz olarak görmüşlerdir. Güvercin motifi, İslami kaynaklarda Sevr mağarasında Hz. Muhammed'i gizlemesi olarak geçer. Günahsızlığı, saflığı, temizliği sembolize eder. Tasavvufta ermişlerin simgesi ve aynı zamanda Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in sembolüdür.

Velayetnamelerde ve menakıpnamelerde geçen keramet motifleri ile ilgili olarak ilim insanlarının bunu sırf Şamanist kalıntıları olarak nitelemesine karşın yazar görüşlerini şöyle ifade etmiştir: “ Geçmiş etnolojinin gerek menkabelerde ve gerek Bektaşî zümrelerinde oluşturduğu etki ancak İslami bir neşve içinde mümkün olabilmıştır(Gündüzöz, 2015: 104)”.

Kitabın ikinci bölümünde “Ritüel Boyutuyla Bektaşî Kültüründe Yemek Motifi” başlığı altında tekkedeki yemek kültürüne yer verilmiştir. Bektaşî kültüründe yemek motifini, yazar örneklerle açıklayarak konunun daha iyi idrak edilmesini sağlamıştır. Ayrıca yazar, yemeğin sosyal yönünün tekke yaşantısının toplumla güçlü bağlantılar kurmasını sağladığını dile getirmiştir.

Bektaşî Tekkesinde aş evi ve ekmek evi diye iki bölüm bulunması tekke yapılanmasında gıdanın belirleyici olduğunu ifade etmektedir. Yemek olgusu, beslenme temeline değil tarikat hiyerarşisine dayanmaktadır. Bektaşî tarikatında on iki post bulunmakta ve bunlar ise tarikatın sembolü olmakla birlikte cem evinin düzenleyicisi kişilerdir. Hepsinin ayrı bir görevi vardır.

Bektaşî tekkeleri; dervişlerin yanı sıra ihtiyaç sahibi olanlara sıcak yemek ikramı yapan, barınmalarını temin eden bir yerdir. Bektaşî tekkeleri halka hizmet eden, halk tarafından sevilen ve Anadolu dışında da kabul görmüş bir tarikattır.

Yazar, Bektaşî tekke eğitiminde en önemli yerin mutfak olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Bektaşî terbiyesi için mutfakta geçirilen zamanın da kıymetli olduğunu vurgulamıştır (Gündüzöz, 2015: 109). Dervişin yemek ve sofrada adabını öğrenmesinin tekkede çok önemli olduğu ifade edilmiştir. Sofra getirildiğinde ise Bektaşî duasının okunmasının da bu duruma örnek olduğu dile getirilmiştir.

İkinci bölümün birinci kısmında “Bektaşî Tekke Mutfağı ve Müştemilatı” başlığı altında tekke mutfağında çalışan görevlilere ve tekkelerin bölümleriyle ilgili bilgilere yer verilmiştir.

İlk dönem sûfilere nefislerini terbiye etmek için az yemeyi tercih etmişlerdir. Bu nedenle tekkelerde mutfak kültürü oluşmamıştır. Zamanla tekkelerin yaygınlaşmasıyla misafirleri ağırlamak için mutfak hizmetlerinin önemi artmıştır.

İkinci bölümün birinci kısmında “Bektaşî Tekke Mutfağı ve Müştemilatı” başlığı altında tekke mutfağında çalışan görevlilere ve tekkelerin bölümleriyle ilgili bilgilere yer verilmiştir. Bektaşî mutfağının bariz bir şekilde Türk özelliği taşıdığı ve mutfakta erkeklerin çalıştığı ifade edilmiştir. Bektaşî tekkesinde kiler bölümü, ekmek evi, şerbethane ve bazı tekkelerde ahır ve kümes de bulunmaktadır.

Mutfakta kullanılan araç ve gereçler olarak ise genel olarak bakır eşyalardır. Bakır dışında ise kalay, ağaç, çanak ve çömlek kullanılmaktadır. Mutfak araçlarında genel olarak sade ve kullanışlı olmasını tercih etmişlerdir. Yazar, Bektaşî tekke mutfağı ile ilgili ayrıntı bilgi sahibi olmak için o dönemde tutulan evrakların ve Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*'nin okunması gerektiğini belirtmiştir (Gündüzöz, 2015: 116).

Tekkelerin kapatılması sürecinde Bektaşî tekkelerindeki birçok eşya ve değerli kitaplar kaybolmuş, bazı eşyalar ise ihale usulü ile satılmıştır. Günümüzde ise kalan mutfak eşyaları sergilenmektedir.

İkinci bölümün ikinci kısmında “Bektaşî Tekke Mutfağı ve Ekonomik Yapısı” başlığı altında Tekke ve mutfak giderlerinin temini konularına yer verilmiştir.

Eserde Bektaşî tekkelerinin genel olarak esas gelirlerini vakıflardan sağladığı vurgulanmıştır. Bununla birlikte Osmanlı Devleti tekkelere maddi yardımda bulunmuştur. Ayrıca tekke mensupları ve muhibler de dergâha yardım da bulunmuşlardır.

Bektaşî tekkelerinin gelirlerinin büyük bir kısmını tarımsal faaliyetler oluşturmaktadır. Tekkelerdeki dervişlerin ibadetin yanı sıra alın teriyle kazanç sağladıkları ifade edilmiştir. Tekkeler de iklime uygun olarak bitkiler yetiştirmişler ve gelirlerini tekkenin ihtiyaçlarını temin etmede kullanmışlardır. Ayrıca tarlalarda dervişlerden ayrı olarak işçi de çalıştırmışlar ve tekkede onlar için de odalar da bulunmaktadır. Tarım ürünleri arasında en çok tahıl, zeytin, gül ve dut yer almaktaydı. Bazı tekkeler tarım ve hayvancılık faaliyetleri sonucunda yüksek gelirlere sahiptir. Bektaşî tekkeleri cömert ve misafirperver yapılarıyla gelirlerinin bir kısmını halka dağıtma yoluyla bir kısmını da tekkeye gelenleri misafir ederek kullanmışlardır.

Yazar, tekkelerde büyükbaş ve küçükbaş hayvan yetiştiriciliğinin yanı sıra at yetiştiriciliği de yapıldığına dikkat çekmiştir. Bunun nedeninin ise itibar kazanmaya yönelik olduğunu dile getirmiştir (Gündüzöz, 2015: 121).

İkinci bölümün üçüncü kısmında “Bektaşî Tekke Mutfağı Ve Bazı Ritüeller” başlığı altında tekkenin inanç ve ritüel eğitimin alındığı bir müesseseye olduğundan bahsedilmiştir. Bu bölüm; Aşure ve Zerde, Kurban, Nevruz ve Hıdırllez, Helva, Kahve, Kahve, Yemek ve Dua olmak üzere altı başlıktan oluşur.

Bektaşî tekkelerinin en önemli geleneklerinden biri Muharrem orucu, diğeri ise aşure pişirilip dağıtılmasıdır. Aşure pişirilmesi ve Muharrem orucuyla Bektaşîler, Kerbela olayını anmış olurlar. Muharrem orucu da Muharrem ayının ilk on gününde su içmeden tutulur. Bunun nedeni ise Hz. Hüseyin’in Kerbela’da su içmeden şehadete ulaşmasıdır. Muharrem orucu tutulan günlerde et, elma gibi katı yiyecekler yenilmez, eğlence ve kişisel bakım yapılmazdı.

Aşure kelimesinin aslı Arapça olup “aşûradır”. Aşure kelimesinin kaynağı genel olarak Hz. Nuh zamanında olan tufan olarak görülmekle birlikte Bektaşîlerin düşüncesine göre Kerbela olayı ile ilişkilendirilmektedir.

Eskiler, güzel koku vermek için aşureye gül suyunun yanı sıra amber veya misk katarlardı. Aşurenin temel malzemesi buğday olmakla birlikte Bektaşîler aşurenin içine on iki çeşit malzeme katarlardı. Aşure, ailenin durumuna göre gümüş yahut kalaylı bakır tepsilere dizilip işlemeli ve sırmalı peşkirlerle örtülmüş porselen, gümüş veya kalaylı bakır kâselerle komşulardan başlanarak eşe dosta, yakın ve uzak akrabalara dağıtıldı. Bektaşî tekkelerinde ise aşure, genel olarak Muharrem’in on ikinci günü büyük kazanlarla pişirilir ve halka dağıtıldı.

Yazar eserinde zerdeye de yer vermiş ve bu konuyla ilgili tartışmalara da açıklık getirmiştir. Zerde yeniçerilerin yemeklerde yediği tatlıdır. İran çevresinde Muaviye’nin icadı olması gerekçesiyle zerde yenilmemektedir. Osmanlı’nın bu durumdaki tutumunu değerlendiren yazar, Safevi Devleti tehlikesine karşı kendini korumak için Osmanlı’nın daha katı bir şekilde Sünni bir tavır sergilediğini dile getirmiştir.

Yazar, Bektaşî geleneklerinden biri olan “kurban” ibadetine de yer vermiştir. Kurban Bektaşîlerde sadece canlı hayvan değildir. Tekkeye hayır için adanan her şey kurban olarak kabul edilmektedir. Ayrıca kurbanlar işlevleri nedeniyle farklı isimlerle adlandırılmaktadır. İçeri kurbanı, Muharrem kurbanı gibi. Bektaşî tekkelerinde kurban eti dağıtılırken adil dağıtılmaya da dikkat edilmiştir. Ayrıca kurbanın hiçbir parçası ziyan edilmemiştir.

“Nevruz ve Hıdırllez” bölümünde ise Bektaşîlerin Nevruz gününü bayram olarak kabul ettiğinden bahsedilmiştir. Bektaşîler bu günde kurban kesip misafirlere dağıtmışlardır. Nevruz, Hz. Ali’ nin doğum günü olarak kabul edildiği için cem ayini yapılarak dualar okunarak çeşitli ritüeller yerine getirilirdi. Ayrıca bazı yerlerde hediyelerde dağıtılmıştır. Nevruz gününde bütün varlıkların Allah’a secde ettiğine inanılmıştır. Aynı zamanda insanların uyum içinde olduğu, küslerin barıştığı, evlerin temizlendiği eğlencelerle kutlanan bir gün olmuştur. Hıdırllez ise 6 Mayıs günü kutlanmaktadır. Türk kültüründe Hıdırllez, bahar bayramı olarak coşkuyla kutlanmıştır. Bektaşî kültüründe ise Nevruzun dini boyutu da vardır. Nevruz ve Hıdırllez gününde sabah erken kalkmak ve yeni elbiseler giymek Bektaşî âdetidir.

Bektaşî kültüründe helva, Ahilikten gelen bir motiftir. Ahilik ile Bektaşîlik kültürleri birbirine yakın kültürlerdir. Aşure kadar olmasa da helva da Bektaşî kültüründe sevilen bir tatlıdır. Helva tekkede merasimlerde dağıtılırdı. Helva dağıtma geleneği Bektaşîlerde halen devam etmektedir.

Bektaşî tekkesindeki geleneklerden birisi de kahvedir. Kahve sūfilerin tükettiği bir içecektir. Bunun nedeni ise sūfiler az yemeye az uyumaya dikkat ettikleri için kahvenin buna katkı sağlamasıdır. Kahve ile ilgili bazı engellere rağmen kahve kültürü giderek geniş alanlara yayılmıştır. Tekkelerde de kahve pişirilmesi için oda eklenmiştir. Kahve aynı zamanda bazı tekkelerde tarikat yolu basamağı olarak da kabul edilmiştir.

Bektaşî kültürüyle ilgili yazarın yer verdiği son ritüel de “yemek ve duadır”. Bektaşî sofrasında mutlaka dualar yapılırdı. Dualarda Kur’an’daki ayetlere ve Hz. Peygamber’in dualarına yer verilirdi. Bektaşî sofrasında ellerle ve kaşıklarla duaya eşlik edilirdi. Her sofrada farklı dualar okunmuş ve sofrada uzun süre vakit geçirilmektedir. Bu da Bektaşîlerin sofraya verdiği önemi göstermektedir. Tekkede yapılan dualar erkânâmelerle günümüze kadar ulaşmıştır.

Kitabın son kısmında ise Bektaşî Mutfağının Yeniçeri Ocağına Etkileri başlığı altında Bektaşîler ile Yeniçeri Ocağının irtibatı anlatılmıştır. Yeniçeri Ocağı, 14. asrın ikinci yarısı ile 15. asrın başlarında kendisini Hacı Bektaş Veli ananelerine bağlamıştır. Bu sebeple Yeniçeri Ocağı’nın adap ve erkânı Bektaşî geleneği ile örtüşmektedir. Hacı Bektaş Veli manevi dualarıyla her zaman yeniçerileri desteklemiştir. Yeniçeri ocağı aynı zamanda adabı muâşeret kurallarına riayet etmesiyle Bektaşî geleneğiyle benzerlik göstermiştir.



Yeniçerilerin yedikleri yemeklerle saraya vermek istedikleri mesajların açıklanmasıyla eser son bulmuştur. Eser güzel bir şekilde incelendiğinde Bektaşîlik geleneğinde yer alan besinlerin sembolik anlamının sorgulandığı, tekkede ve yeme içme ile ilgili pek çok adet ve uygulamanın birer simge durumunda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bektaşî düşünce sisteminin, ritüellerde de yiyeceklere aynı ağırlıkta merkezi ve sembolik anlamlar yüklediği görülmektedir. Bektaşî kültüründe ritüele dönüşmüş yemek olgusu tekke kültüründe mutfığa verilen önemi çok belirgin biçimde vurgulamakta ve ritüellerle mutfak kültürü arasındaki kuvvetli bağa yer verilmektedir. Geleneksel anlamıyla tekkenin sadece dini ritüellerin yapıldığı bir yer değil, hayatın pek çok farklı alanında yer edinen uygulama ve faaliyetlerin de odağında yer alan bir yer olarak ifade edilmiştir.

Eser çalışmanın özeti niteliği olan kısa bir sonuç ve kaynakça ile sonlandırılmıştır.

Eser, ele aldığı konu ve bakış açısıyla özgün bir çalışmadır. Bektaşî tekke mutfığı ile ilgili daha önce bir çalışmanın da yapılmamış olması, eserin değerini artırmaktadır. Bu yönüyle çalışma, Bektaşîliği daha iyi tanımak, o dönem hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler için önemli bir yere sahiptir. Bektaşî düşünce sisteminin tekke mutfığı ve yeme içme kültürüyle bağlantısını merak edenler için bir kaynak ve araştırma niteliğindedir. Ayrıca çalışmanın Bektaşî kültüründe sembolizmi merak edenlere veya konu hakkında araştırma yapanlara oldukça yararlı olacağı kanaatindeyiz.

### **Kaynaklar**

Gündüzöz, Güldane. (2015). *Bektaşî Kültüründe Yemek Motifi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Sezgin, Abdulkadir. (1996). “İslam Düşüncesinde Tarikat ve Bektaşî Tarikatı”. *Erdem Dergisi*, 337-358.



## YAZAR REHBERİ

### Amaç

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 28 Ekim 1987’de 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu uyarınca bir araştırma ve uygulama merkezi olarak çalışmaya başlayan Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi’nin yayın organı olarak 1994 yılı Haziran ayında “Birlik-Dirlik” adıyla yayım hayatına başlamıştır. 1997 yılına kadar yılda bir kez olmak üzere toplam 4 sayı yayımlanmıştır. 1998 yılından itibaren “Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi” adıyla yılda 4 kez yayımlanmaya devam etmiş ve 2006 yılında da bugünkü *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* ismini almıştır.

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Türk kültürü, Türk kültürü açısından Alevilik-Bektaşilik, Alevilik ve Bektaşilik, Yesevilik, Türkistan – Horasan – Azerbaycan – Anadolu ve Balkanlar hattında irfan geleneğinin tarihi ve kültürel değerleri temelinde kaleme alınmış bilimsel ve akademik çalışmalara zemin hazırlamayı ve bunları ilgililere ulaştırmayı amaç edinmiştir.

### Kapsam

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, alanında bir boşluğu dolduran, ele aldığı konuya dair yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan, özgün bilimsel çalışmalara yer veren uluslararası hakemli bir dergidir.

Dergiye gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış olması ya da yayım için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş çalışmalarda, bu bilimsel toplantının adı, yeri ve tarihi belirtilmelidir. Bir araştırma kurumu ya da fonu tarafından desteklenen çalışmalarda, desteği sağlayan kuruluşun adı ve proje numarası verilmelidir.

Not: Dergimizde çeviri metinler yayınlanmamaktadır.

### İntihal Politikası

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* intihal konusunda sıfır tolerans politikası benimsemiştir. Değerlendirme süreci başlamadan önce yazar(lar); “iThenticate”, “Turnitin” gibi intihal programları tarafından taratılan makalenin intihal raporunu sisteme yüklemelidir. Çalışma dosyası ve intihal raporu sisteme yüklendikten sonra değerlendirme süreci başlatılacaktır. Makalelerin intihal raporu oranı yüzde 20’den fazla olmamalıdır. İntihal raporu yüzde 20’den fazla olan makaleler reddedilecektir ya da yazardan düzeltme istenecektir. Son olarak bir makalenin yayım sırasına alınabilmesi için “Telif Hakkı Devri Sözleşmesi” yazar(lar) tarafından imzalanarak dergi iletişim adresine gönderilmelidir.

Dergimiz Editörleri, hem yayımlanmış hem de yayımlanmamış yazılarla ilgili olarak intihal veya sahtecilik şüphesi olduğunda harekete geçer ve Yayın Etiği Komitesinin (COPE) kurallarına göre karar alır.

### **Telif Hakları**

Bu dergide yayımlanan makalelerin telif hakkı *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'ne aittir. Yayına kabul edilen makalelerin yazarları, kendilerine gönderilen “Telif Hakkı Devir Formu”nu imzalayarak dergi editörlüğüne posta ya da elektronik posta yoluyla iletmelidirler. Ayrıca yayımlanan makaleler için telif ücreti ödenmemektedir. Yazarlar böylelikle makaleyi çoğaltma, temsil, basım, yayım, dağıtım ve internet yoluyla iletim de dâhil olmak üzere her türlü umuma iletim haklarını yetkili makamlarınca kullanılmak üzere *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'ne devrederler. Bununla beraber makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır. Makalenin herhangi bir bölümünün başka bir yayında kullanılmasına *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'nin yayımcı kuruluş olarak belirtilmesi ve dergiye atıfta bulunulması şartıyla izin verilir. Atıf yapılırken dergi adı, makale adı, yazar(lar)ın adı soyadı, sayı no ve yayın yılı verilmelidir.

Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.

### **Açık Erişim ve Lisanslama**

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, “açık erişim” (Open Access) politikasını benimsemiştir. Yazarlardan makale gönderim ücreti, makale işlem ücreti, makale yayımlama bedeli ve benzeri adlar altında hiçbir şekilde ücret talep edilmemektedir. Dergimizdeki makalelerin açık erişim olarak yayımlanması için ödenmesi gereken yayın üretim işlem bedeli (APC), Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz Budapeşte Açık Erişim Girişimini (BOAI) desteklemektedir.

Bu dergide yayımlanan makaleler Creative Commons Attribution 4.0 ile lisanslanmıştır. Bu lisans, açık erişimli bir makalenin ticari olmayan bir şekilde tekrar kullanılmasına, yazar doğru atfedildiği sürece izin verir.

### **Yazıların Değerlendirilmesi**

Dergiye gönderilen çalışmalar, tarafımıza ulaştığı andan itibaren bir kod verilerek ön incelemeye alınır. Bu süreçte içerik ve biçim açısından incelenir. Uygun bulunan çalışmalar, bilimsel yeterliliği bakımından değerlendirilmek üzere, alanında kabul görmüş iki hakeme gönderilir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, TÜBİTAK/ ULAKBİM tarafından “kör hakemlik” olarak adlandırılan değerlendirme sistemini uygular. Buna göre, hiçbir aşamada hakemlere yazar adı, yazarlara da hakem adları açıklanmaz. Hakemler, yazarın adını ancak hakemlik yaptıkları bir

yazı yayımlanır, dergi okuru olarak görebilir. Yayımlanmayan bir yazının kime ait olduğu hiçbir şekilde ve hiçbir zaman hakemlere iletilmez. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir. Hakemler tarafından düzeltme istenen yazılar, gerekli değişiklikler için yazarına geri gönderilir. Belirli bir süre içerisinde istenilen düzeltmelerin yapılması beklenir. En az iki olumlu rapor alamayan, düzeltilmesi için yazarına yeniden gönderilen ve belirlenen süre içerisinde düzeltmeleri yapılmayan çalışmalar yazarlarına bilgi verilerek yayım sürecinden elenir. Son aşamada makale, en az iki hakemin “yayımlanabilir” raporu doğrultusunda editör kurulu tarafından bilime ve alana katkısı, derginin yayım politikasına ve önceliklerine uygunluğu açısından değerlendirilir ve yayım sırasına alınıp alınmamasına karar verilir.

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* intihal konusunda sıfır tolerans politikası benimsemiştir. Değerlendirme süreci olumlu tamamlanan yazılar, yazar(lar)ı tarafından “iThenticate” “Turnitin” gibi intihal programları ile taratılmalıdır. İntihal tarama raporu dergimiz editörlüğüne gönderilmelidir. Son olarak bir makalenin yayım sırasına alınabilmesi için “Telif Hakkı Devri Sözleşmesi” yazar(lar) tarafından imzalanarak dergi iletişim adresine gönderilmelidir.

Dergimiz açık erişim politikamı benimsemiştir. Yazarlardan makale gönderim ücreti, makale işlem ücreti, makale yayınlama bedeli ve benzeri adlar altında, hiçbir şekilde ücret talep edilmemektedir. Yazıların bilimsel ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir.

### **Editörlük Birimi Biçimsel Uygunluk Değerlendirmesi:**

Dergi web sitesi sistemi üzerinden iletilen her yazıya öncelikle bir kod verilmektedir. Editörlük Birimi tarafından dergi Yayın İlkeleri çerçevesinde değerlendirilmektedir (makale, öz ve anahtar kelimelerin sayısı, yabancı dildeki karşılıklarının uyumu, kaynakça kuralları vb.). Bu aşamada, Editörlük Birimi yalnızca yazının Yayın İlkeleri’ne biçimsel uygunluğunu sağlamaya çalışır ve içerikle ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır.

### **Yayın Kurulu Değerlendirmesi ve Hakemlerin Belirlenmesi:**

Editörlük Birimi tarafından biçimsel uygunluğu değerlendirilen ve olumlu görüş bildirilen her yazı, yazarın kimliğini belli edecek ifadelerin gizlenmesi yoluyla “anonimleştirilerek” Yayın Kurulu üyelerine gönderilir. Editör, Editör Yardımcıları ile farklı üniversitelerden ve disiplinlerden akademisyenlerden oluşan Yayın Kurulu, çevrimiçi veya yüz yüze toplantı şeklinde yılda dört kez toplanır. Toplantıda yazılar “**Kör Yayın Kurulu**” ilkesine göre tek tek ele alınır. Yayın Kurulunda ele alınan yazılar hakkında “hakemlere gönderme”, “yeniden düzenleme” veya “ret” şeklinde üç tip karar verilir. Derginin Yayın İlkeleri’ne, yayım ve bilimsel yayım ölçütlerine uymayan ve Yayın Kurulunun düzeltme imkânının bulunmadığı kanaatine vardığı yazılar reddedilir.

## **Hakem Değerlendirmesi:**

Makaleler, Yayın Kurulunca ön incelemeden geçirilmekte ve uygun bulunanlar iki ayrı hakeme gönderilmektedir. İki hakemin görüş ayrılığı durumunda, üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilmektedir. Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda, makalenin basılmasına, yazardan raporlar çerçevesinde düzeltme istenmesine ya da geri çevrilmesine karar verilmektedir. Gönderilen makalelerin en az iki hakemin olumlu değerlendirmesinden sonra yayımlanıp yayımlanmayacağına ve Derginin hangi sayısında yayımlanacağına Yayın Kurulu karar vermektedir. **“Kör Hakemlik”** ilkesi nedeniyle hakemlerle yazar arasındaki iletişim, Editörlük Birimi aracılığıyla Dergi web sitesi sistemi üzerinden yürütülür. Bütün bu süreçler göz önüne alındığında, derginin yazarlara yayın süresi hakkında bir taahhütte bulunması mümkün değildir. Bununla birlikte, bütün yazıların en geç 21 gün içinde hakemlik sürecini tamamlaması ve yayımlanması öngörülmektedir.

Son aşamada makale, en az iki hakemin “yayımlanabilir” raporu doğrultusunda editör kurulu tarafından bilime ve alana katkısı, derginin yayın politikasına ve önceliklerine uygunluğu açısından değerlendirilir ve yayım sırasına alınıp alınmamasına karar verilir.

## **Yazım Ve Yayın İlkeleri**

Dergiye gönderilen çalışmaların incelenmeye alınması için aşağıdaki şartların yerine getirilmiş olması gerekmektedir:

Dergiye gönderilen metinler, Microsoft Word programında, Times New Roman karakterinde, 12 punto ve bir buçuk satır aralığıyla yazılmış olmalıdır.

Başlık, büyük harflerle ve koyu olarak yazılmalı ve 12 kelimeyi geçmemelidir. Metin içindeki giriş ve sonuç dahil bütün başlıklar numaralandırılmalı, varsa başlık(lar) koyu ve yalnızca ilk harfleri büyük olacak biçimde yazılmalıdır.

Çalışmalarda Türk Dil Kurumunun Yazım (imlâ) Kılavuzu esas alınmalı, yabancı sözcükler yerine olabildiğince Türkçe sözcükler kullanılmalıdır.

Metinlerin kaynakça ile birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.

Yazar adı/adları makalede değil, makaleye iliştilecek kapak sayfasında yer almalıdır. Bu kapak sayfasında, yazar adı/adları dışında metnin başlığı ve yazarın iletişim bilgileri (yazışma adresi, e-posta, telefon) yer almalıdır.

Ana metnin öncesinde, 200-300 kelime arasında, Türkçe ve İngilizce olarak yazılmış bir “Öz” yer almalıdır. Özde araştırmanın kapsamı ve amacı belirtilmeli, kullanılan yöntem tanımlanmalı ve ulaşılan sonuçlar kısaca ifade edilmelidir. Özün hemen altında en az dört en fazla sekiz anahtar kelime yer almalı ve bu anahtar kelimelerin baş harfleri büyük olmalıdır ve sonuncu anahtar kelimenin sonuna nokta(.) konulmalıdır. Öz ve anahtar kelimeler 10 punto ile yazılmalıdır. Makalelerin İngilizce özetinde kullanılan Alevilik kavramlarının İngilizce karşılıklarında *TDV İslam Ansiklopedisi* kaynakları baz alınmalıdır.

Tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin bir numarası ve başlığı olmalıdır. Bu materyallerin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm'lik alanı aşmaması, 9 punto ve tek aralık kullanılarak yazılmış olmaları gerekir. Tablo, resim, grafik ve benzerlerinin ayrı bir dosya hâlinde ve jpg formatında kaydedilmesi baskı kalitesi açısından gereklidir. Bu materyaller metnin üçte birinden az olmalıdır.

Metin içinde dipnot kullanımından kaçınılmalı; bunun yerine sonnot uygulaması tercih edilmelidir. Sonnotlar, Kaynakça'dan hemen önce verilmelidir.

Yabancı sözcüklerin yazılışında ise yalnızca eğik harfler (italik) kullanılmalıdır. Türkçesi kullanılan bir sözcüğe açıklık getirmek için yabancı dildeki karşılığı da verilmek isteniyorsa bu karşılık parantez içinde, eğik harflerle yazılmalıdır. Metinde gönderme yapılan kaynak yabancı dilde ise yapıtın adından sonra mutlaka Türkçesi, parantez içinde, eğik harfler ve tırnaklar kullanılmadan verilmelidir.

TÜBİTAK ve YÖK işbirliği ile alınan bir karara göre yazar adından yapılan yayın/atıf taramalarında isim benzerlikleri, soyadı değişikliği, Türkçe harf içeren isimler, farklı yazımlar, kurum değişiklikleri gibi durumlar sorun oluşturabilmektedir. Bu nedenle araştırmacıların tanımlayıcı kimlik/numara (ID) edinmeleri önem taşımaktadır. Bu nedenle dergimize gönderilen yazılar için yazar bilgilerinde ORCID ID nosu bildirilmesi gerekmektedir. ORCID, Open Researcher ve Contributor ID'nin kısaltmasıdır. ORCID, Uluslararası Standart Ad Tanımlayıcı (ISNI) olarak da bilinen ISO Standardı (ISO 27729) ile uyumlu 16 haneli bir numaralı bir URI'dir. <http://orcid.org> adresinden bireysel ORCID için ücretsiz kayıt oluşturabilir.

## **Kaynakların Düzenlenmesi**

### **Metin içinde alıntılama ve kaynak gösterme**

Ana metindeki tüm göndermeler metin içi kaynak gösterme sistemi ile belirtilir. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numaraları belirtilir. Metinde aynı kaynaklara yeniden gönderme yapıldığında aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Örnek: (Köprülü, 2003: 10-12). Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.

Makale yazarı özet, aktarma ve alıntı cümleler arasında geçiş yaparken başkalarının düşünceleri ile kendi düşüncelerini birbirine karıştırmamalıdır. Bir kaynaktan yapılan alıntı, aktarma ve özetlerin kaynağı kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde açıkça belirtilmelidir. Doğrudan alıntılar eğer 40 kelimedenden az ise paragraf içerisinde çift tırnak ile, eğer alıntı 40 kelimedenden fazla ise yeni paragrafta soldan 1 cm girintili, tek satır aralığında verilmelidir. Doğrudan alıntılama yerine aktarma yöntemi tercih ediliyorsa, makale yazarı aktardıklarını kendi sözcükleriyle yeniden ifade etmelidir. Kaynakta geçen ifadeleri aynen kullanacaksa bunu doğrudan alıntı biçiminde ve çift tırnak içerisinde göstermelidir. Doğrudan alıntılarda hangi

kaynaktan alıntı yaptığına ilişkin bilgiler ise alıntı bittikten hemen sonra parantez içinde belirtilmelidir. Aktarmalarda ise kaynak bilgisi, metin içi kaynak gösterme yöntemlerine uygun olarak cümle bittikten hemen sonra ve cümleyi bitiren noktalama işaretinden önce belirtilmelidir.

Kullanılan alıntı/aktarmanın kendisi alıntı ya da aktarma ise kimin alıntı/aktarma yaptığı alıntının sonunda cümleyi bitiren noktalama işaretinden önce belirtilmelidir. Örnek: (Alıntılayan Güzel, 2011: 34) ya da (Aktaran Güzel, 2011: 34).

Makalelerdeki alıntı/aktarma oranı konusunda dikkatli olunmalıdır. Aynı kaynaktan ya da farklı kaynaklardan yapılan alıntılar peş peşe sunulmamalı, yalnız alıntılara (ya da aktarmalara) dayanan uzun bölümlerden kaçınılmalıdır.

Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır. Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi kullanılmalıdır. Örnek: (Oğuz vd, 2006: 15)

Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır. Örnek: (Köprülü, 2003: 10; Güzel, 2011: 50)

Sözlü kaynaklar için “Kaynak Kişi” anlamına gelen “KK” kısaltması kullanılmalı, birden fazla sözlü kaynak var ise bunlar numaralandırılmalı, metin içinde bu kaynağa başvurulduğunda parantez içinde örneğin (KK-1) ya da (KK-2) biçiminde belirtilmelidir. “Kaynakça” “Sözlü Kaynaklar” ve “Yazılı Kaynaklar” biçiminde ikiye ayrılmalı ve kaynak kişilere ilişkin bilgiler “Sözlü Kaynaklar” başlığı altında verilmelidir. Örnek: KK-1: Adı, Soyadı, yaşı, eğitim düzeyi, mesleği, görüşme tarihi ve yeri.

### **Metin sonunda kaynakların düzenlenmesi**

Kaynaklarda sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.

Kaynakçada aynı yazarın birden fazla çalışmasına yer verilecekse bu çalışmalar, yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru sıralanır. Yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (—) şeklinde yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur.

Köprülü, M. Fuad. (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

—. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Aynı yılda yapılan çalışmalar için yıldan sonra “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları “uzun yapıt” sayılır ve künyede *eğik yazı* ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.



Tek yazarlı kitapların künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Güzel, Abdurrahman. (2011). *Hacı Bektaş Veli El Kitabı: Bir Olalım-İri Olalım-Diri Olalım*. Ankara: Akçağ Yayınları.

İki (ya da üç) yazarlı kitapların künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Şentürk, Ahmet Atilla ve Ahmet Kartal. (2012). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Üçten fazla yazarlı kitapların künyesi gösterilirken ilk yazar adından sonra “vd.” ifadesi kullanılır.

Köksal, M. Fatih vd. (2008). *Kırşehir Müzesindeki Ahilik Belgeleri (Ahi Şecerênâmeleri-Beratlar-Vakfiyeler)*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.

Kitabı çeviren, derleyen, yayıma hazırlayan ya da editörlük yapan varsa ismine yazar ve eser bilgisinden sonra yer verilmelidir.

Ong, Walter J. (1999). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.

Derlenmiş bir kitapta yer alan bir yazının künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Togan, Zeki Velidi. (2010). “Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malumat”. *Fuad Köprülü Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 523-29.

Makale, tek şiir, öykü, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme “kısa yapıt” sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır.

Köksal, Mehmet Fatih. (2013). “Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kullandığı Vezin Meselesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66, 169-188.

Yayımlanmamış tezlerin künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Duran, Hamiye. (1995). “Hacı Bektaş-ı Veli Velayet-Namesi ve Velayet-Name’de Geçen Keramet Motifleri”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Bilimsel bir toplantıda sunulmuş çalışmaların künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Özcan, Hüseyin. (2005). “Asya Toplumlarını Etkileyen Alevî/Bektaşî Kültüründe İnsanın Değeri”. I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu, İstanbul.

Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde sırayla yazarın soyadı ve adı, metnin başlığı, varsa kaynağın tarihi, erişim tarihi, sitenin adresi belirtilmelidir. Örnek:

Bekki, Salahaddin. (2016). “Pîr Sultan Abdal”. Erişim tarihi: 10.11.2016. <http://www.turkcedebiyatisimlersonzlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4943>].

Ansiklopedi maddelerinde, maddeyi yazan kişinin adı biliniyorsa soyadı ve adından sonra maddenin yazılış tarihi, tırnak içinde maddenin başlığı, ansiklopedinin adı, cilt numarası, yayın yeri, yayın evi ve sayfa aralığı yazılmalıdır:

Bilgin, A. Azmi. (2007). “Nesîmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 3-5.

## AUTHOR GUIDE

### Aim

*Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Quarterly* is the publication of Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Center, which was founded on 28 October 1987 in accordance with the 2547 numbered Higher Education Law. The journal started to be published in June 1994 with the name of ‘*Birlik-Dirlik*’ and till the year 1997, it was published annually. The journal became a quarterly in 1998 with the name of ‘Hacı Bektasi Veli Research Journal’ and in 2006, the journal has got its recent name.

*Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Quarterly* accepts articles and academic publications, which study Turkish culture, Alawism and Bektashism with regard to Turkish culture, and history and cultural values of Alawism and Bektashism. The journal aims to pave the way for related academic and scientific studies.

### Scope

*Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Quarterly* is an international refereed journal, which fills the gap in its field, sets forth the most contemporary and striking opinions about the related issues, and gives place to unique scientific studies. Articles that will be sent to our journal should not be previously published and they should not be under consideration for publication elsewhere. If a study was presented before in a scientific conference or workshop, name, place, and date of that conference or workshop have to be specified. If a study is supported by a research center or fund, name of the supporting institution and project ID have to be specified.

Note: Translated texts are not published in our journal.

### Plagiarism Policy

*Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* adopted a zero tolerance policy on plagiarism. Before starting the evaluation process, the author (s) must upload the plagiarism report of the article screened by plagiarism programs such as “iThenticate” and “Turnitin” to the system. After the work file and plagiarism report are uploaded to the system, the evaluation process will be started. Plagiarism report rate of the articles should not be more than 20 percent. Article with more than 20 percent plagiarism report will be rejected or a correction will be requested from the author. Author(s) of the articles that pass the whole reviewing process will sign the “Copyright Transfer Agreement” and send it to the contact address of the journal. Upon this, their articles will be published on the journal.

The Editors of our Journal take action when there is suspicion of plagiarism or forgery regarding both published and unpublished articles and take decisions according to the rules of the Publication Ethics Committee (COPE).

*Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* holds copyrights for all articles published in the journal. The authors of the articles which are accepted for dissemination must sign the “Copyright Transfer Form”, which is sent to them, and submit it to the editor of the journal by post or electronic mail. In addition, no royalty is paid for tu published articles. The authors shall thus transfer all kinds of public transmission rights including reproduction, representation, printing, publishing, distribution and transmission via Internet to *Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* to be used by the journal. However, Intellectual property rights such as the right to reproduce for their own purposes are reserved, authors have the same reuse rights as third party users provided that authors do not sell their articles. In order to use any part of the article in another publication, *Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* should be listed as the publishing institution and provided that *Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* is referred in the publication. When cited, the name of the journal, the name of the article, the author (s) name, surname, number and publication year should be given.

Authors hold scientific and legal responsibility for their own opinions.

This is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Users are allowed to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of the articles, or use them for any other lawful purpose, without asking prior permission from the publisher or the author. Article Processing Charge Fee (APC), required for the publication of the articles in our journal as open access, is paid by Ankara Hacı Bayram Veli University. This is in accordance with the **BOAI** definition of open access.

All articles published in this journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 License. The license permits non-commercial re-use of an open access article, as long as the author is properly attributed.

Authors who want to submit an article to our journal should create a profile by clicking the Registration tab on the journal’s website. Once the profile is created, “New Submission” option should be followed.

### **Evaluation of the Formal Conformity by the Editorial Unit**

Each article transmitted through the website system of our journal is firstly given a code and evaluated by the Editorial Unit within the framework of the Editorial Principles of our journal (article, abstract and the number of keywords, the compatibility of their equivalents in the foreign language, bibliography rules, etc.). At this stage, our Editorial Department only tries to ensure the formal conformity of the article to the Publication Principles, does not make any evaluation regarding the content.

## **Editorial Board Evaluation and Determination of Referees**

Each article, whose formal suitability is evaluated by the Editorial Unit, is sent to the members of the Editorial Board by “anonymizing” by hiding the expressions that will reveal the identity of the author. The Editorial Board, consisting of the Editor, Assistant Editors and academicians from different universities and disciplines, meets four times a year as online or face to face meetings. At the meeting, the articles are handled one by one according to the principle of “**Blind Editorial Board**”. Three types of decisions are made about the articles discussed in the Editorial Board: “sending to referees”, “rearrangement” or “rejection”. Articles that do not comply with the Editorial Principles of the journal, publication and scientific publication criteria and that the Editorial Board thinks that there is no possibility of correction are rejected.

## **Peer Review**

Articles are pre-reviewed by the editorial board and articles that meet the publication criteria are sent to two different referees. In case of disagreement between two referees, the opinion of a third referee is sought. In line with the reports from the referees, it is decided to print the article, to request correction from the author within the framework of the reports or to reject it. The Editorial Board decides whether the submitted articles will be published after the positive evaluation of at least two referees and in which issue the journal will be published. In accordance with the principle of “Blind Refereeing”, communication between the referees and the author is carried out through our Journal’s website system through the Editorial Unit. Considering all these processes, it is not possible for the journal to make a commitment to the authors about the publication time. However, it is expected that all articles will complete the refereeing process and be published within 21 days at the latest.

At the last stage, the contribution of the articles to science and the field is evaluated by the editorial board in line with the “publishable” report of at least two referees, and it is decided whether they will be included in the publication order or not.

**All articles that are sent to the journal must conform to the following guidelines:**

All articles must be written in Microsoft Word program, with Times New Roman 12-point font, and 1.5 line spaced.

Headings must be written with capital letters, it should be bold and it should not exceed 12 words. All the other subheadings in the text should be numbered and bold and only the first letters should be capital.

Turkish Language Association’s orthographic rules should be taken as a reference with the text. Turkish words should be preferred instead of foreign ones.

It is preferable that the text does not exceed 25 pages along with the references part.

Author name(s) should not be on the text but it should be on the cover, which will be attached to the text. Moreover, main title and author's contact information (address, email and phone) should be included on the cover page.

There should be 150-200 words abstract, which is written both in Turkish and English, before the main text. Aim and scope of the article should be specified in the abstract section. Furthermore, there should be information about the research method and findings in the abstract. There should be minimum 4, maximum 8 keywords right below the abstract the initials of these keywords must be capitalized and dot(.) must be placed at the end of the last keyword. Abstract and keywords should be in 10-point font. The English equivalents of the Alevism concepts used in the English Abstract of the article are based on *TDV Islam Ansiklopedisi* sources.

Charts, shapes, diagrams, pictures etc. should have a number and title. These things should not exceed 10x17 cm area. Table, picture, diagram and such materials should be saved in a separate file with jpg format for the sake of quality printing. These materials should be less than one-third of the article.

Footnote in the text should be avoided at all costs and endnote should be used.

Foreign words should be written in italic form. If the author wants to make an explanation of a Turkish word in a foreign language, the explanation should be written in italics form in parenthesis. If a cited material is in another language, Turkish translation should be given in italics form and in parenthesis without quotation marks.

All authors is needed to have an ORCID ID. Please visit <http://orcid.org>

## **Organizing References**

### **In-text citation**

All the references in the text are given according to the in-text citation system. References in the text to other publications are written in the following way: author's surname, publication date, and page numbers in parenthesis. If the author refers to the same publication again, it must be written in the same way and short forms such as *ibid*, *et al.* should not be used, e.g. (Köprülü, 2003: 10-12). If the name of cited material's author is already used in the text, it is not necessary to write the name of the author in parenthesis again.

The author should not mix up others' thoughts with his/her own thoughts as he/she switches between summaries, attributions and citations. Sources of all kinds of references should be clearly written, so that there is no doubt. Direct citations should be given with quotation marks. If the attribution method is preferred instead of direct citation, the author should paraphrase the information in his/her own words. If the

words in the source are to be used exactly, they must be quoted directly in quotation marks. Information about which sources are cited in direct citations should be indicated in parentheses immediately after the citation is finished. With attributions, the reference should be given according to the rules of in-text reference.

3.If the reference is taken from another source as an attribution, the name of that source should be given as well. For example:

Allport's diary (as cited in Nicholson, 2003)

(adapted from the sixth edition of the APA Publication Manual, 2010)

Care should be taken with regard to the quotation / attribution rate in the articles. References that are taken from the same source or from different sources should not be presented in a row. Very long direct citations should be avoided.

If the cited material has two authors, both authors' surnames should be written. If there are more than two authors, "vd." should be written after the surname of first author. For example, (Oğuz vd, 2006: 15)

If more than one reference needs to be given, each reference should be separated with a semicolon. For example, (Köprülü, 2003: 10; Güzel, 2011: 50)

For verbal sources, the abbreviation "KK" which means "Source of Person" should be used. If there is more than one oral source, they should be numbered and indicated in brackets in the text when they are referred to in this text, for example (KK-1) or (KK-2). "Bibliography" should be divided into "Oral Resources" and "Written Resources", and the information about the resource persons should be given under the heading "Oral Resources".

Example: KK-1: Name, surname, age, education level, occupation, date and place of interview.

Organizing end-of-text references

Only aforementioned references should be given in the references section and they should be listed in alphabetical order.

If the same author's different works are given as a reference, they should be listed from old to new. In this situation, the name and surname of the author will not be repeated, instead two long dashes with a dot will be used (——.). For example:

Köprülü, M. Fuad. (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

——. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Works that have been completed in the same year should be shown with "a, b, c..." signs and it should be the same in the text as well.

Newspaper, magazine, encyclopedia, anthology, novel, play, movie, story books, and poem books are considered to be long works and they are written in italics form in the references section. Published theses fall into the same category.

Single author books will be given as a reference in the following way:

Güzel, Abdurrahman. (2011). *Hacı Bektaş Veli El Kitabı: Bir Olalım-İri Olalım-Diri Olalım*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Books that are written by two or three authors will be given as a reference in the following way:

Şentürk, Ahmet Atilla ve Ahmet Kartal. (2012). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

When books, which have more than three authors are given as a reference, after the name of first author, “vd.” will be written.

Köksal, M. Fatih vd. (2008). *Kırşehir Müzesindeki Ahilik Belgeleri (Ahi Şecerenâmeleri-Beratlar-Vakfiyeler)*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.

The name of translator, compiler, or editor of a book will be given after the name of the book and author.

Ong, Walter J. (1999). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.

An article or text which appears on a compiled book will be given as a reference in the following way:

Togan, Zeki Velidi. (2010). “Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malumat”. *Fuad Köprülü Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 523-29.

Article, poem, story, book chapter, letter, conference, speech, interview and personal interview are considered to be short works and their headings are given in quotation marks.

Köksal, Mehmet Fatih. (2013). “Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kullandığı Vezin Meselesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66, 169-188.

Unpublished theses should be given as a reference in the following way:

Duran, Hamiye. (1995). “Hacı Bektaş-ı Veli Velayet-Namesi ve Velayet-Name'de Geçen Keramet Motifleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Works that were presented in a scientific gathering like a conference or workshop will be given as a reference in the following way:



Özcan, Hüseyin. (2005). “Asya Toplumlarını Etkileyen Alevî/Bektaşî Kültüründe İnsanın Değeri”. I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu, İstanbul.

When works, which are accessed online are given as a reference, surname and name of the author, title of the work, date if exists, access date, address of the website should be given in order. For example:

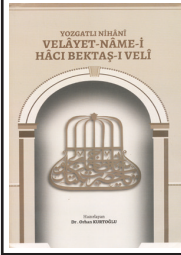
Bekki, Salahaddin. (2016). “Pîr Sultan Abdal”. Erişim tarihi: 10.11.2016. <http://www.turkedediyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4943>].

When encyclopedic entries are given as a reference, the name and surname of the author, the date in which the entry is written, title of the entry in quotation marks, name of encyclopedia, volume number, name of publisher, and page numbers should be written in order.

Bilgin, A. Azmi.(2007). “Nesîmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 3-5.



## Satıştaki Yayınlarımız



### Yozgatlı Nihâni - Velâyet-nâme-i Hacı Bektaş-ı Veli

Dr. Orhan KURTOĞLU

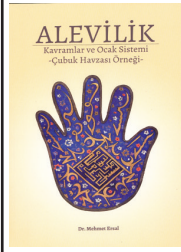
15.00 TL



### Bingöl, Muş/Varto Yörelerinde Ocaklar, Oymaklar ve Boylarla İlgili Araştırma Sonuçları

Edt. Dr. Gıyasettin AYTAŞ

20.00 TL



### Alevilik -Kavramlar ve Ocaklar Sistemi Çubuk Havzası Örneği

Dr. Mehmet ERSAL

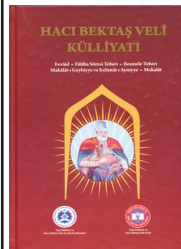
30.00 TL



### Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kızıldeli (Seyyid Ali Sultan) Zaviyesi

Dr. Ali Sinan BİLGİLİ, Dr. Selahattin TOZLU

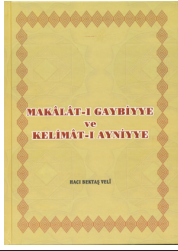
10.00 TL



### Hacı Bektaş Veli Külliyyatı

Haz. Dr. Gıyasettin AYTAŞ, Dr. Ömer ÖZKAN,  
Dr. Hamiye DURAN, Dr. Malik BANKIR,  
Baki Yaşa ALTINOK

40.00 TL



### **Makâlât-ı Gaybiyye Kelimât-ı Ayniyye**

Dr. Gıyasettin AYTAŞ, Dr. Hacı YILMAZ

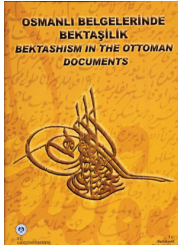
15.00 TL



### **Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler ve Nusayrîlik**

Haz. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ, Dr. Selahattin TOZLU,  
Dr. Uğur AKBULUT, Naim ÜRKMEZ

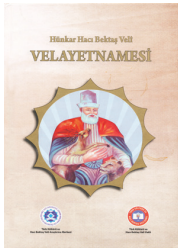
10.00 TL



### **Osmanlı Belgelerinde Bektaşılık**

Haz. Cevat EKİCİ

16.20 TL



### **Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi**

Dr. Hamiye DURAN, Dursun GÜMÜŞOĞLU

40.00 TL

Kitaplarımızı şu adresten temin edebilirsiniz:

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörlük Kampüsü  
Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve  
Araştırma Merkezi / ANKARA

Telefon: 0(312) 546 05 23

Web: [www.hacibayram.edu.tr/hbektasveli](http://www.hacibayram.edu.tr/hbektasveli)

E-Posta: [hacibektas@hbv.edu.tr](mailto:hacibektas@hbv.edu.tr)