

GİRİT’TE BEKTAŞİ TEKKELERİ*

Fahri MADEN**

Öz

On üçüncü asırda Anadolu topraklarında kurulan ve Hacı Bektaş Veli (v. 1271)’ye nispet edilen Bektaşilik, Girit’te ilk görülen tarikatlardan birisidir. Girit’in fethi sırasında orduda bulunan Bektaşî Şeyhi Horasanizâde Derviş Ali Dede tarafından adaya getirilen Bektaşilik, zamanla Kandiye, Hanya ve Resmo’da Horasanlı Tekkesi’nden başka İbrahim Baba, Mağaralıköy, Mustafa Dede ve Hasan Baba adlarında tekkelere sahip olmuştur. 1826’da Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşilik de yasaklanmış, hadiseden Girit Bektaşî tekkeleri de etkilenmiştir. Ancak Sultan II. Mahmut döneminin sonlarından itibaren Bektaşilik üzerindeki yasakçı politikanın yumuşaması diğer bölgelerde olduğu gibi Girit’te de Bektaşiliğin yeniden canlanmasını sağlamıştır. Horasanlı Tekkesi postnişinlerinden Derviş Ali Baba (1810-1926)’nın faaliyetleri ile Bektaşilik Girit’te gelişme kaydetmiş ve yaygınlaşmıştır. Girit’te Bektaşilik Osmanlı Devleti’nin yıkılışına kadar varlığını devam ettirmiştir. Ancak adanın Türk idaresinden çıkması ve Türkiye’den kopmasıyla yapılan nüfus mübadeleleri neticesinde Bektaşilik etkinliğini tamamen yitirmiştir. Bu çalışmada arşiv belgeleri ve basılı kaynaklar ışığında Girit adasında Bektaşiliğin tarihi seyri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Girit, Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli, Horasanlı Ali Baba, Mağaralıköy, Hasan Baba

BEKTASHI DERVISH LODGES IN CRETE

Abstract

Bektashism was founded in Anatolia in the 13th century and Hacı Bektas Veli (d. 1271) is one of the first orders wassen in Crete. Bektashism was brought to the island by Bektashi Sheikh Horasanizâde Dervis Ali Dede in army during the conquest of Crete, and in time it was brought to Heraklion, Chania and Rethymno apart from Horasanlı Lodge. It had the names of İbrahim Baba, Cavyvillage, Mustafa Dede and Hasan Baba. Bektashism was banned in 1826 with the Janissaries ans Crete Bektashi lodges were also affected by the incident. However, since the end of the period of Sultan Mahmud II., as the softening of the prohibitionist policies in other areas, it also led to revival of Crete Bektashism. Bektashism made progress in Crete and became wide spread with Dervish Ali Baba’s (1810-1926) activities from postnisin of Khorasan Lodge. Bektashism continued to exist until the collapse of the Ottoman Empire in Crete. However, as a result of the island’s exit from the Turkish authorities and the population exchange with Turkey, Bektashism lost its effectiveness. In this study,

* Makalenin Geliş Tarihi: 22.01.2016, Kabul Tarihi: 20.05.2016

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

DOI: 10.12973/hbvd.79.201

historical progress of Bektashism will be discussed especially in light of archives and available resources on the island of Crete.

Keywords: Crete, Bektashism, Hacı Bektaş Veli, Horsanlı Ali Baba, Cavyvillage, Hasan Baba

1. Giriş: Girit'e Bektaşiliğin Gelişi

Girit'te faaliyet gösteren ilk tarikatlardan biri Bektaşiliktir. Tarikatın buraya gelişi adanın fethine kadar geri gitmektedir. Girit'te Bektaşiliğin ortaya çıkışı, yayılışı ve gelişimi konusunda yapılan ilk araştırma kendisi de Bektaşî Ustazâde Yunus Bey'in "Bektaşiliğin Girit'de İntişarı" isimli makalesidir. Bu makaleden hareketle Osmanlı arşiv belgeleri ve diğer araştırmalardan da yararlanılarak Girit'te Bektaşiliğin tarihi seyrini ele almak mümkündür (Köprülü, 1980: 37-86).

Orduyla birlikte kuşatmaya katılan, fetih sırasında ve sonrasında adaya yerleşen dervişler Girit'te İslamiyet'in yayılmasının yolunu açmıştır (Melike Kara, 2008: 78). Girit kuşatmasına Emir Sultan, Hacı Bayram Veli ve Abdülkadir Geylani dervişleri (Ustazade Yunus Bey, 2011: 314) ile Bektaşiler askeri birliklerle birlikte katılmış, fethin ardından adaya yerleşerek tarikatı burada temsil edip yaymışlardır. Bektaşilerin adadaki faaliyetlerinin oldukça kapsamlı olduğu tespit edilmektedir. Ayrıca zaman içerisinde adada Türk nüfus iskân edildiği sırada pek çok Bektaşî dervişi Hanya, Kandiye ve Resmo gibi yerleşim birimlerine göç etmişlerdir. Böylece kısa zaman içerisinde Girit adasının dört bir yanında Bektaşî tekkeleri faaliyete geçirilmiş, Bektaşilik adanın en faal tarikatlarından biri haline gelmiştir. Bektaşiler hoşgörü ve uzlaşma kültürünü temsil ettiklerinden adada diğer dinlerden İslam'a geçişleri de kolaylaştırıp, aynı zamanda hızlandırmışlardır (Melike Kara, 2008: 79).

Osmanlı kara ordusunun çekirdeğini meydana getiren Yeniçeri Ocağı'nın Hacı Bektaş Veli'nin manevi hamiliğinde ve himayesinde olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca XVI. yüzyılın sonlarında bir Bektaşî babasının Miralay rütbesi ve sekiz dervişiyle Yeniçeri Ocağı'nın 99. Ortası'na alınmasıyla (Esad Efendi, 1243: 203) iki müessese arasındaki ilişkiler resmi hüviyet kazanmıştır. Bu dervişler gece gündüz devletin saadeti ve Yeniçerilerin zafer kazanmaları için dua etmenin yanı sıra (Hammer, 1329-I: 201), savaşlarda bir kafiye ile orduya katılır, Yeniçerileri cesaretlendirip onlara manevi destekte bulunurlardı. Girit adasının fethinde on binden fazla Yeniçeri askerinin (Ziya-Rahmi, 1933: 15) görev aldığı ve Bektaşî dervişlerinin de ordu içerisinde fethine katıldığı bilinmektedir. Fetih sonrası da adada Yeniçeri kışlasının oluşturulduğu ve çok sayıda Yeniçerinin adada ikamet ettirildiği anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılın başlarında adaya bir seyahat gerçekleştiren J. M. Tancoigne Girit'teki Türklerin hemen hepsinin Yeniçeri olduğu, sadece Hanya'da beş Yeniçeri alayının bulunduğunu nakletmektedir. Ayrıca adanın Yeniçeriler tarafından idare edildiğini

belirtmektedir (Tancoigne, 2003: 57-63). Bu itibarla Bektaşilik Girit adasında diğer Osmanlı bölgelerinde de görüldüğü üzere Yeniçeriler kanalıyla da temsil edilmiştir.

Yirmi dört yıl süren Girit kuşatması sürecinde Osmanlı ordusuna katılmak için gönüllü birlikler toplanmıştır. Bu gönüllü birliklerden biri Hacıbektaş'taki Pirevi dervişleri tarafından oluşturulan "Bektaşî Dervişleri/Fukaraları Kafilesi"dir. Kafileyi o dönemde Hacı Bektaş Veli Tekkesi postunda oturan Dimetokalı Vahdeti Dede hazırlamış, Horasanizâde Derviş Ali Dede'yi halifesi olarak kafilenin başına getirmiştir. Ayrıca Horasanizâde Derviş Ali Dede'ye gittiği yerlerde Bektaşî tekkesi açma, oralara mürid ve baba tayin etme yetkisi vermiştir (Köprülü, 1980: 41-42).

Horasanizâde Derviş Ali Dede 20 Haziran 1645 tarihinde emrindeki Bektaşî kafilesi ile İstanbul'a gelip orduya dâhil olarak Girit kuşatmasına katılmıştır. Verdiği vaaz ve öğütlerle gazilerin maneviyatını yükselten Horasanizâde Derviş Ali Dede kuşatma sırasında bütün zorlu savaşlara dâhil olmuştur (Ustazade Yunus Bey, 2011: 354; Köprülü, 1980: 42-43). Bir gaza yoldaşı olarak Girit'in fethinde görev alan Horasanizâde Derviş Ali Dede kafiiledeki Bektaşî dervişlerinin dörtte birini ordu kıtaları içerisinde dağıtmış, kalanları kendi maiyetinde bırakmıştır. Hanya ve Resmo kalelerinin fethinde büyük faydalar sağlayan Bektaşî dervişleri adanın tamamının fethine kadar ordudan ayrılmayıp muharebelere katılmışlar ve birçoğu da şehit olmuştur. Maddi bir karşılık beklemeden hayatlarını feda eden ve Girit topraklarında şehit olan bu Bektaşî kafilesinden bazılarının mezarları kaybolmamış, isimleriyle bilinen birer ziyaretgâh olarak XIX. yüzyıla kadar muhafaza edilmiştir.

Bunlardan Hanya muhasarasında şehit olan Gazi Mustafa ve Gazi Barbuş'un makamları Hanya kalesinin yirmi dakika güneyinde; Suda muhasarasında şehit edilen Gazi Cafer'in makamı Suda'nın kale kapısının yanı başında idi. Bu üç Bektaşî dervîşi şehit kardeş olup Avlonya kasabasındandırlar. Yine Resmo muhasarasında şehit olan Hazret-i Evliya (Ali Evliya)'nın mezarı Resmo kalesinin yirmi dakika güneydoğusunda, Kandiye muharebelerinde şehit düşen Emir Sultan (Ali Emir)'nin makamı Defni köyünün batısında bulunuyordu (Köprülü, 1980: 46-47; Öz, 1997: 359). Bektaşî kafilesinin alemdarı Derviş Ahmet ise 1674 yılının ilk aylarında vefat etmiştir. Derviş Ahmet savaşta sancaktarlık yapmanın dışında ordu efradına su dağıtma hizmetinde de bulunmuştur. Bu sebeple Saka Ali Baba unvanını almış, zamanla ziyaretgâh olan mezarı da o unvan ile anılır ve bilinir olmuştur. Rivayete göre Derviş Ahmet gürbüz bir kahraman olup gayet gür bir sese sahipti. Bu münasebetle sakayı arkasın alıp ordu içerisinde dolaşır, heybetli akisler ile *İbadullah! Sebilullah! Selamullah alâ ruhü'l-Hüseyin! Lanetullah alâ katilü'l-Hüseyin!* naralarını herkese iştirirdi (Köprülü, 1980: 50). Saka Baba'nın türbesi Horanlı Tekkesi yakınında bulunuyordu. Mezar taşı kitabesinde şunlar yazılıydı: "Yâ hû, Derviş Ahmed Horasanî

Baba'nın Kandiye fethinde alemdârı iken eyleyip sıdk u kerâmetle gazâl, aldı güzlâr-ı cinâmı mesken sene 1085." (Köprülü, 1980: 77)

2. Girit'te Bektaşî Tekkeleri

2.1. Voni Köyü Tekkesi

Girit adasında ilk Bektaşî tekkesi Horasanizâde Derviş Ali Dede tarafından adanın kuşatılması sırasında Osmanlı ordusunun karargâh kurduğu Pedyâ kazası yakınlarındaki Voni Köyü'nde kurulmuştur. O dönemde mamur bir köy olan Voni'de geçici bir tekke kuran Horasanizâde Derviş Ali Dede 3 Nisan 1647 tarihinde Bektaşî tarikatının ayinini icra etmeye başlamıştır. Voni, Horasanizâde Derviş Ali Dede'nin faaliyetleri münasebetiyle zaman içerisinde "Dedeler Köyü" adıyla anılmaya başlamıştır.

Bir sene kadar bu tekkede kalan Horasanizâde Derviş Ali Dede ordunun Kandiye üzerine harekete geçmesinin ardından buradan ayrılarak Kandiye muhasarasına katılmıştır. Her ne kadar geçici olarak kurulmuşsa da Voni (Dedeler) Köyü Tekkesi büsbütün tahliye edilip terk edilmemiştir. Orada birkaç derviş bırakılıp tekke açık tutulmuştur. Ayrıca ilerleyen süreçte Voni (Dedeler) Köyü mukataası Horasanlı Tekkesi'ne temlik edilmiş, bu sayede uzun yıllar köyün gelirlerinden istifade edilmiştir (Köprülü, 1980: 43-44).

2.2. Horasanlı Tekkesi

Bektaşîlik Girit'te merkez olarak kendine Kandiye'yi seçmiş, zamanla şehrin en yaygın tarikâtı haline gelmiştir (Melike Kara, 2008: 40, 79). Girit'in fethinde ordunun başında bulunan Serdar-ı Ekrem Gazi Hüseyin Paşa, Horasanizâde Derviş Ali Dede adına Kandiye'nin fethinin ardından Kandiye yakınlarında "Horasanlı"¹ diye meşhur olan büyük bir tekke yaptırmıştır. Tekkenin bütün giderleri de kendisi tarafından karşılanmıştır. Gazi Hüseyin Paşa Kandiye karşısındaki Yenikale (İnadiye) kalesinin inşaatıyla meşgul olduğu esnada bu kalenin ilk taşını koyan (Ustazade Yunus Bey, 2011: 354) Horasanizâde Derviş Ali Dede'ye bir tekke yapıp kendisine teberru etmek istediğini bildirmiş, tekke için yer göstermesi talebinde bulunmuştur. Bu teklif üzerine Horasanizâde Derviş Ali Dede kalenin yer aldığı tepenin kuzeyindeki akarsuyun yanı başında bir yer göstermiş ve orada tekkenin inşaatına başlanmıştır. Böylece büyük bir müessese olarak meydana getirilmiş olan Horasanlı Tekkesi 1650 yılı Ramazan (Eylül) ayının sonlarında açılmış ve postuna Horasanizâde Derviş Ali Dede oturmuştur. Horasanlı Tekkesi, Gazi Hüseyin Paşa'nın "hayrâtı" olduğu için bazı kayıtlarda "Hüseyin Paşa Tekkesi" olarak da geçmektedir. Bazı kayıtlarda ise adı "Kemer Tekkesi" şeklindedir (Ustazade Yunus Bey, 2011: 354; Köprülü, 1980: 47-49; Şimşek, 2007: 219).

Horasanlı Tekkesi gösterişli bir şenlikle açılmış, fethe katılan Bektaşi kafilésinden yirmi otuz derviş tekkeye alınıp burada ikamet edenlere ve misafir olacaklara hizmet için görevlendirilmiştir. Keza ordunun hareket üssünün de tekkeye yakın olması gelen gidenin çok olmasına ve ortamın canlılığına sebep olmaktadır. Ayrıca tekkeye vakfedilen etraftaki tarla ve bahçeler ekilip biçilmeye başlanmıştır (Köprülü, 1980: 48).

Horasanlı Tekkesi, Gazi Hüseyin Paşa'nın girişimleriyle inşa edilip faaliyetlerine başladıktan hemen sonra tekkede bir de vakıf tesis edilmiştir. Haziran 1650 tarihli vakfiyenin altında şahit olarak Vezir Hasan, Vezir Kenan Paşa, Vezir Süleyman Paşa, Serdar-ı Sefer-i Girit Vezir Hüseyin Paşa, Hanya Defterdarı ve Girit Adası Muharriri Sofu Mehmet Paşa ve Ordu-yı Hümayun Kadısı Ramazan Efendi'nin isimleri vardır. Vakfiye tertip edildikten sonra İstanbul'a bildirilmiş, Osmanlı merkezi yönetiminin tasdikiyle resmîyet kazanmıştır. Vakfiyenin muhtevası "Fukara-yı Bektaşiye Kafilesi"nin Osmanlı ordusuna olan hizmetleriyle Voni köyünün vakfa ait olduğu ve diğer bir takım şartlardan ibarettir. Ayrıca Sultan IV. Mehmet'in bu tekkeye bazı gelirler vakfettiği tespit edilmiştir (BOA, EV.MKT.CHT, 147/6; BOA, EV.MKT, 1159/46; Ustazade Yunus Bey, 2011: 314, 354; Köprülü, 1980: 164-165; Şimşek, 2014: 32). Zamanla vakfa Kandiyê Hünkâr Camii Mahallesi ve Balta Ahmed Ağa Camii Mahallesi'nde kira geliri getiren haneler ile çevre kazalarda çeşitli tarla ve bahçeler ilave edilmiştir (VGMA, Defter nr. 5178, s.59-60, 68, 72, 231, 243-244, 259, 267). Vakfın 1650 yılında 66.690 akçe geliri bulunmaktaydı. 28 Nisan 1652 tarihinde bu gelirin 20.000 akçesi vakıf için ayrılmış, geri kalan kısmının hazine tarafından zapt olunması emredilmiştir (BOA, TD, nr. 820, s.113; Gülsoy, 2004: 259).

Bektaşılığın Girit'teki en mühim ocağı olan Horasanlı Tekkesi tarikatın adada yaygınlaşmasında büyük hizmetler görmüştür. Adadaki diğer Bektaşi tekkeleri Horasanlı Tekkesi'nin ihyasından sonra bu tekkenin katkılarıyla meydana gelmiştir. Ayrıca bu tekke kısa zamanda gelişme kaydedip şöhreti her tarafa yayılmıştır. Seyahate çıkan dervişlerin uğrak yeri haline gelen Horasanlı Tekkesi dolayısıyla Girit adası Bektaşi dervişleri arasında "Küçük Horasan" adıyla anılır olmuştur (Köprülü, 1980: 47).

Ustazâde Yunus Bey'e göre Horasanlı Tekkesi kurulduğu 1650 yılından 1924'e kadar üç dönem geçirmiştir. Bu süreçte iki defa tamamen harap hale gelmiş, her defasında yeniden inşa edilerek önceki gibi canlı bir müesseseye dönüşmüştür. Sözü edilen üç dönemin ilki Horasanizâde Derviş Ali Dede (1650-1710), ikincisi Horasanizâde Şeyh Mehmet (1711-1810) ve üçüncüsü Horasanî Derviş Ali Baba (1811-1926) dönemleridir (Köprülü, 1980: 47-48). Bu tarihler arasında başka post-nişinler de tekkede görev almıştır. Ancak daha çok adı geçen kişilerin etkisi söz konusudur.

2.2.1. Birinci Dönem

Girit'e Bektaşılığı getiren Horasanizâde Derviş Ali Dede, o dönemde Kırşehir'de müftülük yapan ve Türkmen aşiretlerine mensup Horasanlı Mehmet Hüdâbende'nin büyük oğludur. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra İstanbul'a giden Horasanizâde Derviş Ali Dede, sınavla girdiği Süleymaniye Darülhadis'inden icazet almıştır. Ardından memleketine dönmüş, maneviyata meyli sebebiyle "babasının tarikatına" girmek için Sulucakarahöyük'e, Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne gidip Bektaşılığa intisap etmiş, kendi arzusuyla dünya nimetlerini terk edip hem zahiri ilimleri hem de Batini ilimleri öğrenip eğitimini tamamlamıştır (Ustazade Yunus Bey, 2011: 354; Köprülü, 1980: 40-41; Öz, 1997: 358-359).

Girit'in fethinde görev alan Horasanizâde Derviş Ali Dede, Osmanlı ordusunun her bir neferinin sevgi ve muhabbetini kazanmakla birlikte adanın fatihleri Gazi Hüseyin Paşa ve Köprülü Fazıl Ahmet Paşa tarafından da hürmet edilen bir zattır. Rivayete göre Gazi Hüseyin Paşa Horasanizâde Derviş Ali Dede'ye intisap etmiş, sohbetlerine katılmış ve devamlı onunla beraber bulunmuştur. Yine Köprülü Fazıl Ahmet Paşa'nın da Horasanizâde Derviş Ali Dede'ye ilgisi ve saygısının olduğu haber verilmektedir. Nitekim Ahmet Paşa Kandiy'e den ayrılacağı zaman da vedalaşmak için Horasanlı Tekkesi'ne gitmiş, Horasanizâde Derviş Ali Dede ile sohbet edip duasını almıştır. Bu sırada yirmiden fazla derviş teber, tac ve hırkalarını giyinmiş vaziyette ve derecelerine göre sıralanıp saf bağlayarak ihtiram içerisinde izzet ve ikramda bulunmuşlardır (Köprülü, 1980: 44-45).

Horasanizâde Derviş Ali Dede, tekkede yirmi iki yıl mürşitlik yapmış, kendisine başvuranların derdini ve sırrını sabırla dinleyip deva bulmuştur. Kur'an ve din üzerine telif ve tercüme eserler bırakmıştır (Ustazade Yunus Bey, 2011: 354). Tekkede beraberinde küçük biraderi Hasan Dede ile onun iki kölesi ve iki cariyesi ikamet etmiştir. Nitekim 1671 yılının ortalarına kadar mürşitlik yapan Horasanizâde Derviş Ali Dede bu tarihte görevi küçük biraderi Hasan Dede'ye bırakarak kendisi inzivaya çekilmiş ve aynı yıl içerisinde vefat etmiştir. Köprülü'ye göre mezar taşında yazan vefat tarihi (1083/1672) yanlıştır. Zira mezar taşı türbenin inşası sırasında yapılmış olduğundan tarihi yanlış atılmıştır (Köprülü, 1980: 49-50).

Horasanizâde Derviş Ali Dede, muhipler arasında "Horasanlı Sultan" unvanıyla yâd edilmiştir (Köprülü, 1980: 53). "Ulum-ı zahire ve batınada bir imam-ı hümmam ve bir mürşid-i vâcibü'l-ihtram olan" Horasanizâde Derviş Ali Dede'nin Kur'an-ı'l-Kur'an, Hadayikü'l-Mecma' ve't-Tevhid, Kemalât-ı Muhammediye, Fezâ'il-i E'imme adlı eserleri ile Muhyiddin-i Arabi'nin Füsüs'una tâlikatı bulunmaktadır. Doğum tarihi tespit edilemeyen Horasanlı Ali Dede 1671 yılında vefat etmiştir. Cenazesi Kandiy'e'nin 3,5 km güneyinde bulunan Horasanlı Tekkesi'nin bahçesine defnedilmiştir (Köprülü, 1980: 41; Öz, 1997: 358-359). Türbesinin kapısı üzerin-

deki kitabe şöyleydi: “Ulum-ı zâhirede bir imam-ı hümâm ve fûnun-ı bâtında bir mürşid-i âli makâm Kırşehirli Horâsânizâde Mevlânâ Dervîş Ali Dede hazretlerinin inzivâgâh-ı mukaddesleridir. Girit’e teşrifleri 1055, dergâhı tesisleri 1060, Hakkâ yürümleri 1082.” Mezar taşı kitabesinde ise şu ifadeler bulunmaktaydı: “Hüve’l-bâkî bekâya azn edip dâr-ı fenâdan/bu dünyayı koyup çün eyledi rihlet/o Fahr-i Kâinât’ın hürmetiçün/günahı afv ola ruhuna rahmet/Horasan erenlerinden merhum ve mağfur el-muhtâc ilâ rahmet-i rabbihi’l-gafur Ali Baba ruhuna el-Fâtîha 1083.” (Köprülü, 1980: 70)

1669 yılında tekkeyi ziyaret eden Evliya Çelebi adaya Bektaşilerin gelişi ve Horasanlı Tekkesi hakkında bilgiler vermektedir. Evliya’ya göre de Girit’e Bektaşiliği Horosanî Ali Baba getirmiş ve Kandiye’de kendi adıyla anılan ilk tekkeyi kurmuştur. Kandiye kalesi yakınındaki bu tekke Şehit Deli Hüseyin Paşa tarafından yaptırılmıştır. Adı geçen tarihte burada seksen kadar yalın ayak başı çıplak, fakir, abdalân Bektaşî dervîşi bulunmaktadır. Ayrıca tekke bu dervişlerce bağ ve bahçelerle süslenip misafirler için nezih bir ortama dönüştürülmüştür. Aynı zamanda bir mesire yeri olan buradan Kandiye’yi seyretmek mümkündür (Evliya Çelebi, 2003-VIII: 179). Evliya bu tekkeden, “evvela cümleden evvel bina olunan kale haricinde Deli Hüseyin Paşa’nın Horasanoğlu mesiregah tekyesidir kim hankah-ı âl-i abâyı Bektaşîyan asitanesidir...” şeklinde söz etmektedir (Evliya Çelebi, 2003-VIII: 229). 1669 tarihinde tekkeyi ziyaret eden Evliya, tekkenin kurucusu Horasanizâde Dervîş Ali Dede ile de görüşmüş olmalıdır. Zira Bektaşî dervîşleriyle Hacı Bektaş Veli Tekkesi’nden hareket ederek Girit’in fethine iştirak eden Horasanizâde Dervîş Ali Dede bu tarihte hayattadır.

Horasanlı Tekkesi’nin ikinci mürşidi Horasanizâde Hasan Dede posta geçer geçmez dünya işleriyle alakasını kesmiş, yalnız Bektaşiliğin icra-yı erkânına ve tekkenin mamur hale getirilmesiyle meşgul olmuştur. Posta geçtiği yıl ilk iş olarak uzak bir köydeki mülkünü satıp tekkeye yakın bir başkasını alıp vakfetmiştir. Ayrıca Mehmet isimindeki Macar kölesini, Fatma isimindeki Rus cariyesini ve İbrahim isimindeki Rus kölesini tekkeye hasretmiştir. İki buçuk yıldan fazla post-nişinlik yapan Horasanizâde Hasan Dede 1675 yılının ilk aylarında vefat etmiştir. Geride Gülboy isiminde Gürcü bir cariyeden doğma Mehmet isiminde küçük bir evlat bırakmıştır. Adı geçen çocuk gelecekte tekkeye post-nişin olup harap halde bulunan Horasanlı Tekkesi’ni asli fonksiyonları ile yeniden inşa ve ihya edecektir (Köprülü, 1980: 50).

Bektaşî tekkelerine post-nişin atamaları Hacı Bektaş Veli Tekkesi tarafından yapılır, göreve ehil olan kişi seçilerek İstanbul’a bildirilip atama beratı istenirdi. Horasanizâde Hasan Dede’nin oğlu Mehmet’in yaşının küçük olması münasebetiyle tekkeye 6 Nisan 1700 tarihinde Hacı Bektaş Veli Tekkesi tarafından Hacı Bektaş oğullarından (Çelebilerden) Mehmet Dede bin İvaz isimli zat görevlendirilmiştir

(Köprülü, 1980: 50-51). 9 Aralık 1700 ve 2 Ekim 1701 tarihli arşiv kayıtlarında Mehmet Dede bin İvaz'ın Horasanlı Tekkesi'nin başına geçişinin biraz uzadığı, bu sırada tekkenin Recep ve Abdullah isimli şahıslar tarafından idare edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte 1702 tarihli bir başka arşiv kaydında Horasanlı Tekkesi'nin Kandiye kalesi dışındaki İnadiye mahallesinde Horasanoğlu Mehmet Dede ve Bektaşî Derviş Ali taraflarından tesis edildiği bildirilmektedir (VGMA, Defter nr. 229, s.337; VGMA, Defter nr. 230, s.22; BOA, C.EV, 191/9544).

Mehmet Dede bin İvaz'ın post-nişinliği sonrası tekke bir süre boş kalmış, adeta kaderine terk edilmiş ve harap bir duruma gelmiştir. 14 Nisan 1710 tarihli bir mahkeme kaydından hareketle o zamana kadar etrafına nur ve feyz saçan tekke binalarının birdenbire boş ve ıssız bir virane haline dönüştüğü ifade edilmektedir. Hatta Hatice ve Saliha adlı iki kadın bu dönemde tekkeye uğramış, ancak tekke “tenha ve hali” bir yer olduğundan korkup Yenikale (İnadiye kalesi)’ye gitmeye karar verip yolda giderken dört şaki karşılarına çıkmış, onları yakalayıp tekkeye götürüp geceleyin alıkoymuşlardır. Bu belge o tarihte tekkenin boş ve terk edilmiş olmakla birlikte harap ve viran bir vaziyette bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte tekkenin bu harap duruma nasıl ve ne zaman geldiği açık değildir. O dönemde herhangi bir hadise veya deprem gibi doğal afet meydana gelmediğine bakılırsa tekkenin bir ihmal ve bakımsızlık sebebiyle bu hale geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca tekkenin zaman zaman resmi makamların baskısına ve taarruzlarına maruz kaldığı bilinmektedir (Köprülü, 1980: 51).

2.2.2. İkinci Dönem

Horasanlı Tekkesi'nin ilk dönemi görüldüğü üzere harap vaziyette sona ermiştir. Horasanizâde Hasan Dede'nin vefatı üzerine geride küçük yaşta evlat bırakması ve tekkenin adeta vekâleten yönetilip sahihsiz kalması bu duruma neden olmuştur. Ayrıca Horasanizâde Hasan Dede'nin küçük yaştaki oğlu Mehmet, Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne gidip Bektaşî tarikatının gerektirdiği manevi terbiyeyi almış, müritlik payesine erişmiş, ancak ondan sonra Kandiye'ye dönerek Horasanlı Tekkesi'ni yeniden ihya ile tarikatın icra-yı ayinine devam etmiştir (Köprülü, 1980: 52).

8 Kasım 1711 tarihinde berat-ı hümayun ile mevcut şeyh azl edilerek yerine Horasanizâde Hasan Dede'nin oğlu Mehmet Baba post-nişin tayin edilmiştir. Bu berat kaydında, “Medine-i Kandiye hâricinde İnâdiye nâm mahalde vâki Horasanoğlu eş-Şeyh Mehmed nâm sahibü'l-hayrın fukara ve misâfirler için binâ eylediği zâviyesinde zâviyedâr olan...” ifadeleri yer almaktadır. Bu dönemde tekke genel bir tamirden geçirilmiş, ilk kuruluşundaki büyüklüğü muhafaza edilmiştir. Böylece Horasanlı Tekkesi adada Bektaşîliği temsil etmeye ve yaymaya devam etmiştir. Fakat ilginçtir ki Mehmet Baba'nın ardından tekke bir defa daha nasıl meydana geldiği tespit edilemeyen bir şekilde harap duruma gelmiştir. İkinci döneme şahit olan Bektaşî

dervişlerinden alınan bilgilere göre tekke ikinci dönemin son on senesinde harabe ve virane haline gelmiş, bir insan bile barınabilecek sağlam kısmı kalmamış, ortalığı baykuşlara ve örümcekler kaplamıştır. Tekke binalarından yalnızca binayı tesis eden Horasanizâde Derviş Ali Dede'nin türbesinin mezar üzerindeki kısmı ayakta kalabilmiştir (Köprülü, 1980: 52-53).

Öte yandan arşiv belgeleri Şubat 1714 tarihinde tekkenin başında Seyyid Mustafa Baba'nın post-nişin olarak bulunduğuna işaret etmektedir. Sözü edilen tarihte mahkemeye müracaat eden Seyyid Mustafa Baba Bektaşî dervişlerinin Girit adasının fethinde hizmetlerinden dolayı Sultan IV. Mehmet'in Pedyâ (Bedne) nahiyesine bağlı Voni köyünü Horasanlı Tekkesi'ne vakfettiği, ancak Mehmet Dede bin İvaz'ın vakıf şartlarına uygun hareket etmemesi yüzünden vakıf mallarının tekkenin elinden alındığını bildirmiştir. Seyyid Mustafa Baba bu durumun düzeltilmesini talep etmiştir (VGMA, Defter nr. 234, s.446). Böylece Mehmet Dede bin İvaz'ın post-nişinliği sırasında ihmal edilen ve harap hale gelen Horasanlı Tekkesi yeniden ayağa kaldırılmıştır.

1726 tarihli arşiv kayıtlarında bu tarihte tekkenin şeyhi ve mütevellisi olan Seyyid Mustafa Baba'nın vefat ettiği ve münhal bulunan şeyhlik ve mütevellilik görevlerine oğlu Seyyid Mehmet Baba'nın atandığı ve tekke vakfına müdahalenin men edildiği tespit edilmektedir (BOA, C.EV, 470/23752; BOA, İE.EV, 59/6470; VGMA, Defter nr. 231, s.72). Seyyid Mehmed Baba'dan sonra ise tekke oğlu Mustafa Baba bin Mehmet'in post-nişinlik görevini devraldığı görülmektedir. Onun zamanında da tekke vakfına dışarıdan müdahale edilmiştir. 1777 yılında mahkemeye başvuran Mustafa Baba bin Mehmet tekke post-nişini ve mütevellisi olarak kendisine misafirlere yemek hizmeti vermek, tekkenin onarım ve tamir işlerini yapmak sorumlulukları verildiği halde Hacı İbrahim ve Debbağ İsmail isimli şahısların tekke vakfı arazisine müdahale ettiklerini, bu münasebetle sorumluluklarını yerine getiremediğini bildirmiş, tekke vakfına müdahalenin önlenmesini ve Kandiye kalesinin muhafazasıyla görevli Yeniçeri Ağalarının tekke vakfını korumakla vazifelendirilmelerini talep etmiştir. Ayrıca tekke yönetiminde de yalnızca kendisinin görevlendirilmesini, hiç kimsenin post-nişinlik görevine karışmamasını istemiştir (VGMA, Defter nr. 260, s.228).

XVIII. yüzyılın sonlarında bir süre Süleyman Baba post-nişinlik yapmıştır. Bu dönemde tekke vakfının Kandiye sancağının Bedne (Pedyâ) nahiyesine bağlı Voni köyünde 121,5 dönüm tarla, 2 dönüm bağ ve 3,5 dönüm bahçesi bulunmaktaydı (BOA, C.EV, 656/33051). Süleyman Baba Horasanlı Sultan'ın kandilini uyarmak için Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nden gelmiştir. Ancak tekke o sırada bir viraneden ibaret olup barınmaya elverişli hiçbir yeri bulunmuyordu. Süleyman Baba yarısı yıkık türbe içinde mezarın yanı başında bir yer yapıp orada yatıp kalkmış, on sene civarın-

da hizmet edip 1810 yılında vefat etmiştir. Süleyman Baba'nın Horasanlı Tekkesi'ne gelişi manevi bir işaret üzerine gerçekleşmiştir. Horasan'ın Meşhed şehri Türkmenlerinden iken kendisine muhtemelen Horasanlı Tekkesi'nin sahipsiz hali malum olmuş, küçük yaştaki oğlu Derviş Ali'yi de yanına alarak Anadolu'ya geçmiş ve Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne gelip konmuştur. Daha sonra Kandiye'ye yerleşip Horasanlı Tekkesi türbedarlığını yapmıştır. Süleyman Baba'nın tekkede ikameti kesinleştikten sonra kışın yaklaşması üzerine muhipleri kendisine müracaat ederek Baba'nın ikametine elverişli ufak bir daire inşa etmek istemişler, tüm ısrarlara rağmen Baba buna izin vermemiş, sonunda türbenin yıkılmış olan cephesine iki kat perde çekilmiş ve orası Baba'nın ikametgâhı şekline getirilmiştir. Süleyman Baba vefat edinceye değin orada yaşamış ve kandil hizmeti görmüştür. Muhipleri tarafından devamlı ziyaret edilmiştir. Tekkenin ikinci döneminin son on yılı muhipler arasında "Süleyman Baba'nın türbedarlığı" diye bilinmektedir (Köprülü, 1980: 53-54). Celveti şairlerinden Nuri Osman Hanyevî arif-i billah ve gönül ehlinin önderi olarak tanıttığı Süleyman Baba'nın vefatına bir tarih manzumesi yazmıştır:

*Gülşen-i Bektâşîden bir gül-i bûyâ solup
Verdi fenâya tenini ruhu ki bulmuş bekâ*

*Hazrete göçdü bir erkân-ı cihânda güher
Server-i abdâl-ı Hak yani Süleymân Baba*

*Ârif-i billâh idi merd-i dil-i âgâh idi
Zübde-i eşbâh idi ehl-i dile reh-nümâ*

*Âlem-i kesretten ol nefret edip nâgehân
Bezmgâh-ı vahdete oldu meserret-resâ*

*Heşt-i behiştten gelip nâğme-i târihidir
Terk-i fenâ eyledi rûh-ı Süleymân Baba (1225/1810) (Aydın, 2009: 1111;
Şimşek, 2014: 40)*

2.2.3. Üçüncü Dönem

Bektaşiliğin Girit'te en faal ve canlı dönemidir. Bu dönemin başından itibaren adada hızla gelişme kaydeden Bektaşilik 1826 badiresini dahi atlatmış, Rumların çıkardıkları isyanlardan etkilenmekle birlikte mübadeleye kadar varlığını korumuştur. İlk iki dönemde yoğun olarak Horasanlı Tekkesi faaliyet gösterirken bu dönemde Girit'te dört-beş adet daha tekke tesis edilmiştir. Böylece Bektaşilik adanın her tarafından temsil edilip müntesiplere sahip olmuştur (Köprülü, 1980: 54).

Horasanlı Tekkesi ikinci döneminin sonunu harap halde geçirmiştir. Üçüncü defa tekkeyi inşa ve ihya eden ikinci dönemin son yıllarında türbedarlık yapan Türkmen Süleyman Baba'nın oğlu Horasanî Derviş Ali Baba'dır (BOA, C.EV, 656/33051). 1773 yılında Horasan'ın Meşhed şehrinde doğan Horasanî Derviş Ali Baba küçük yaşta babasıyla birlikte Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne gelmiştir. Burada Bektaşî tarikatına intisap etmiş, seyr-i sülûk ve ilim tahsiliyle iştigal ederek ehl-i tarik olmuştur. Horasanî Derviş Ali Baba, babasının vefat ettiği 1811 yılında icazetnamesini alıp Kandiye'ye gelmiş ve Patnaroğlu İbrahim Bey'in konağında misafir edilmiştir. Baba Girit'te gelir gelmez tekkenin ihyasıyla ilgilenmeye başlamış ve büyük bir çaba içerisinde girmiştir. Meydanevi, kahve ocağı, aşevi, atevi gibi eklentileri kendi parasıyla inşa ettirmiştir. Maddi durumu uygun olan muhipler yardım aralarına para toplamaya teşebbüs etmişlerse de Baba bunu reddedip kimseden para kabul etmeyeceğini söylemiştir. Şimdilik kendisinin yaptıracığı binalar ile iktifa olunup bir an önce tekkenin açılması ve tarikat ayininin yapılması gerektiğini, ileride gerekli görülen binaların hayır sahibi kimselerce inşa edilebileceğini söylemiştir. Nitekim Baba gerekli binaları tamamladıktan sonra muhiplerinden on ikisini tekkede alıkoymuş, Kurban bayramı gününde muhipler ve misafirler toplanarak kurbanlar kesilip yemekler pişirilerek dağıtılmış, 26 Aralık 1811 Perşembe günü akşamı post serilip çerağlar uyarılmış, tarikat ayini yapılarak tekke açılmıştır (Köprülü, 1980: 54-55).

Çok geçmeden Horasanî Derviş Ali Baba tekkeye iki bina daha ilave etmiştir. Bunlar tekkenin yol üzerindeki ark cephesinde bir çeşme ile Meydanevi'nin hemen bitişiğindeki camidir. Caminin kapısı üzerine "Rabbine sana ölüm gelinceye kadar kulluk et" mealindeki Hicr Suresi 99. ayet yazılı levhayı astırmıştır. Bu levhanın yazısı kendisine ait olup bu yazı onun bir de hattatlığına işaret etmektedir (Köprülü, 1980: 55-56). Kandiye'nin Topaltı mahallindeki Horasanî Tekkesi'ndeki mescidin cami olmaya elverişli olması dikkate alınarak buraya 1815 yılında minber konulmasına ve Cuma ile Bayram namazlarının kılınmasına izin verilmiştir (BOA, HAT, 1533/93).

İlave olarak tekkenin imar ve irfan bakımından genişlemesine muhiplerin de katkıları olmuştur. Örneğin Mısır Hidivi Mehmet Ali Paşa'nın mensuplarından Kandiye Ser-ayarı Kavalalı Seyyid Mustafa Horasanlı Tekkesi Camii'nin önüne bir çeşme yaptırmıştır. Hanım Zeynep Hatun ise Horasanlı Sultan'ın mezarı üzerine büyük bir türbe ile tekkeye iki-üç kilometre güneydeki Maratiti adlı mevkiye çok geniş tarlalar vakfetmiştir. Ayrıca Kandiye Defterdarı Derviş Ali Efendi tekkenin avlusunun ortasına birden fazla musluklu büyük bir çeşme, Patnaroğlu İbrahim Bey tekke binaları ve bahçelerini çepeçevre saran duvarlar inşa ettirip ortalığı muhafaza altına almıştır. Daha çok sayıda muhip bina inşa ettirdiği gibi tarla, zeytinlik, bahçe ve benzeri mülklerini vakfetmişlerdir. Kısacası Horasanlı Tekkesi üçüncü devrede post-nişin olanlar ve muhipler tarafından bir kez daha inşa olunmuştur. Bu münasebetle XX. yüzyıla kadar ayakta kalacak olan binalar üçüncü döneme aittir (Köprülü, 1980: 56).

Horasanî Derviş Ali Baba otuz üç sene mürşitlik yaptıktan sonra Ocak 1844'te vefat etmiştir. Onun sohbet meclislerine katılan kişiler nezaketi, herkese güler yüzle muamelesi gibi güzel hallerinden bahsetmişlerdir. Onun tekkeye olan hizmetleri dolayısıyla tekkenin ilk banisi Horasanizâde Ali Ded'e'nin kendisi olduğuna inananlar dahi çıkmıştır. Horasanî Derviş Ali Baba otuz üç yıllık zaman diliminde 1.417 kadın ve erkeğe nasip vermiştir. Bunların 285'i Kandiy'e, 744'ü Monofaç, 385'i Hanya ve Resmo ile Kandiy'e'ye bağlı yerleşim yerlerindendi. Tekkede yetişen dervişlerin kaydı için defter tutulmuş, bu defterde her bir dervişin isim, intisap tarihi ve ikametgâhları yazılmıştır. Ayrıca Horasanî Derviş Ali Baba muhtelif tarihlerde üç Hıristiyan'a İslam dinini telkin etmiş, bir sene sonra da onları mürid olarak kabul etmiştir. Horasanlı Tekkesi'nde mürşitliği sırasında Dudevâde ailesinden bir hanımla evlenmiş, bir kaç evladı dünyaya gelmiştir (Köprülü, 1980: 56-57).

Horasanî Derviş Ali Baba, Arapça ve Farsça'nın yanı sıra Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde bulunurken Arnavut dervişlerden Arnavutça ve Rumca'yı öğrenmiş olup bu dilleri mükemmel bir şekilde konuşurdu. Bu sebeple kendisinin Arnavut olduğunu düşünenler çıkmıştır. Ayrıca babasının ve evlatlarının mezar kitabelerini kendisi yazmış, manzum ve mensur güzel parçalardan oluşan bir *Mecmua* bırakmıştır. Ustavâde Yunus Bey ona ait olduğunu belirttiği bir şiir naklediyorsa da sözü edilen şiirin bir bölümü yukarı da nakledilen Süleyman Baba'nın vefatına yazılan bir tarih manzumesidir (Köprülü, 1980: 55).

2.2.4. 1826 Badiresi ve Girit Tekkeleri

Ustavâde Yunus Bey tekkenin üçüncü devresinin ilk yıllarında görülen canlılığın Horasanî Derviş Ali Baba'nın şeyhliği müddetince kesintiye uğramadan devam ettiğini belirtmektedir (Köprülü, 1980: 54, 56). Oysa 1826 yılında Bektaşilik, Sultan II. Mahmud'un yayınladığı bir fermanla Yeniçeri Ocağı ile birlikte yasaklanmış, İstanbul'dan başlanarak Osmanlı toprakları üzerinde bulunan Bektaşî tekkelerinin yıktırılması emredilmiştir. Yasaklanma emri 4 Ağustos 1826 tarihinde Girit adasına da gönderilmiş, adadaki Bektaşî tekkelerinin sayı ve gelirlerinin bildirilmesi, Bektaşîlerin adadan uzaklaştırılması, tekke binalarının yerine mescit ve mektep inşa edilmesi istenmiştir. Bu emir üzerine din ve diyanet gereği Bektaşîlerin adadan uzaklaştırılmalarının elzem olduğu, İslam ehlinin oturdukları köylere birer mescit inşa ederek ilim tahsil etmeleri, Kandiy'e kalesi haricindeki Bektaşî tekkelerinin etraftaki çiftlik ahalisine mescit olmak ve 200-300 kuruş vakıf gelirinin bu mescide tahsis kılınması lüzumu Kandiy'e muhafızı Lütfullah Paşa'ya bildirilmiştir (BOA, HAT, 289/17345).

Ancak Bektaşî yaşağı tıpkı Arnavutluk'ta olduğu gibi merkezden uzak Girit adasında şiddetli bir uygulama alanı bulamamıştır. Melike Kara'ya göre Balkanların bazı bölgelerinde ve Girit'te Bektaşilik yasaklanmamıştır. Hatta 1826 sonrası adada

üçüncü dönemini yaşamaya devam eden tarikat en yoğun faaliyetlerini yine bu dönemde gerçekleştirmiştir (Melike Kara, 2008: 79).

Bektaşiliğin yasaklanması emrinden yaklaşık on ay sonra Osmanlı yetkililerine Girit'in köylerinde cami bulunmadığı, bu köylerin ahalisinin çoğunun Bektaşî inancında olduğu, bu sebeple Kandiye dışındaki Bektaşî Tekkesi'nin camiye çevrilmesi ve Bektaşîlerin uzaklaştırılmasını rica eden bir yazı yazılmıştır. 2 Haziran 1827 tarihli bu yazı da şunlar söylenmektedir:

“bir takım Bektaşî eşkiyaları hırkapuş olup şerait-i İslamiye ve asar-ı nûr-ı feyzullahiye ne idüğün bilmeyip bidâyet-i hidâyet ve sâlik-i vâsıl-ı illallah iddiasıyla kutbü'l-ârifin Elhâc Bektâş Velî kuddise sirruhulazîz hazretlerine ifk ve iftirâyı irtikâb birle ferâizullah ve sünnet ve vâcibât ve gusl ve tahâretin cümlesini inkâr ve semt dalaleti kesb ve idhâr ile hidâyet-i Ahmediyeden haylice nâsı döndüren ve bî-behre ettirerek sûret-i şakavetleri zâhir ve nümâyan olmağla kirve-i müfsidenin şeran indifaileri istihsal olunmayup halî üzere terk olunsa cezîre-i Girit sekenesinden ekserisi tabi olarak hilâf-ı şer-i şerîf âyîn-i fâsîdelerin alenen icrâya ictisârları melhûz idüğü ve bütün nevâhî-i Girit kurrâlarında sâkinün ekser nâs sâkin oldukları karyelerinde câmi ve mektep olmadığına binâen vücûda gelen sagır ve sagirelerin talîm-i ilme virilmeyüp duâyâ lisânlarıyla me'lûf ve pâpâs ve ruhbân manastırlarında âyîn-i bâtılalarına dâ'ir her ne ihbâr etmişler ise ehl-i İslâm sıbyânları dahi tâ'ife-i müştekinin ihbarâtına havâle-i sem ve itibâr ederek bazen o tezâtlarına vesile idüğü fimâ ba'd ehl-i İslâm buldukları karyelerinde birer meşcit ile birer mektep binâ ve inşâ ederek ilm-i hâllerin talîm ve şeref-i İslamiyeti icrâ etmeleri ve sâlifü'z-zikr Bektâşî eşkiyasının indifâileriyle Kandiye kal'ası hâricinde top altında tarîk caddede kâ'in tekyeleri etrafında vâki çiftlikât ahâlisıyla ebnâ-yı sebîle câmi-i şerîf olarak iki üç yüz guruh hasılat ve mevcût evkâfı yine câmi-i şerîfe evkâf tahsîs olup ol vechile mahrûse-i şâhâne eşkiyâ-i merkûme esfâdından tathîr ve tanzîfi muvâfık-ı irâde-i seniyyeden ise icâb eden emr-i âlinin şerefsudûru bâbında emr ve fermân devlet-i âliye-i ebediyü'd-devâmındır efendim.” (BOA, HAT, 293/17474-B)

Böyle olmakla birlikte Horasanî Derviş Ali Baba'nın tekkenin yanında bir cami inşâ ettirerek faaliyetlerini sürdürmesi tekkenin kapatılmadığı gibi camiye de dönüştürülmediğini göstermektedir.

Girit'te Bektaşilik 1826'da kesintiye uğramadığı gibi bu tarihten sonra daha önceki dönemlere nazaran daha fazla gelişme kaydettiği tespit edilmektedir. Girit'te 1826'dan sonra Bektaşîler, başlıca üç büyük şehirde Kandiye, Resmo ve Hanya'da

varlıklarını sürdürmüşler, özellikle Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa tekkeleri ile sürekli irtibat halinde olmuşlardır. Ayrıca Kandiye’de dini faaliyetlerin yanı sıra Bektaşiler, günlük geçimlerini sağlamak ve tekkelere gelir getirmek amacıyla ekonomik girişimlerde de bulunmuşlardır. Kandiye’de Topaltı arazisini kullanan Bektaşiler zeytin işlemek üzere kâr amaçlı küçük bir fabrika kurmuşlardır. Fakat bu küçük fabrikanın hasılatının yeterince gelir sağlamaması üzerine bu defa 21 bargir gücünde yeni bir fabrika kurma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Yeterince paraları olmadığından Girit’teki Cemaat-i İslamiye İdaresi’nden 6.000 Frank talep etmişler, idare de bu talebe olumlu cevap vermiştir (Melike Kara, 2008: 80). Horasanlı Tekkesi’ne ait olarak tesis edilen bu yağ fabrikasına 1920 yılında İngiltere’den alet getirilmesi söz konusu olmuştur (VGMA, Defter nr. 2826, s.124).

2.2.5. Horasanî Derviş Ali Baba Sonrası

Horasanî Derviş Ali Baba’dan sonra posta sekiz-dokuz kadar daha müşit geçmiştir. Bunlardan Mustafa bin Ahmet Halife 1847 yılında vefat etmiş, yerine tekkenin tekke-nişinlik ve tevliyet, tekke camiinin imamet ve hitabet görevlerine Süleyman bin Ahmet Halife tayin edilmiştir (BOA, EV.BKB, 183/2; BOA, EV.MKT, 185/66). Bir yıl sonra ise tekke-nişin ve tevliyet görevine Ayanagazâde Ali Zeynelabidin Efendi bin Mustafa ibn Ahmed Ağa atanmıştır. Ancak yapılan tahkikatta Hanya eşrafından olan bu kişinin kanunsuz olarak tekke yönetimini ele geçirdiği anlaşılmış ve görevden uzaklaştırılmıştır (BOA, EV.MKT, 1159/46; BOA, EV.MKT, 1612/57; BOA, EV.MKT.CHT, 147/6; BOA, EV.MKT, 1776/100)². Ustazâde Yunus Bey’e göre Horasanî Derviş Ali Baba’dan sonra posta geçen şeyhlerden üçü ilim ve fazilet ehli, kadir ve meziyet sahibidir. Bunlar 1866-1875 yılları arasında şeyhlik yapan Manastırlı Hacı İslam Baba, 1876-1880 yılları arasında şeyhlik yapan yine Manastırlı İbrahim Baba ve 1881-1904 yılları arasında şeyhlik yapan Mustafa Safvet İlhâmi Baba’dır. Birincisi musikişinas olup tarikat icazetini 1866 yılında Hacı Turâbi Ali Baba’dan almıştır (Şimşek, 2014: 44-45). Bedri Noyan’ın Atacı İslam Baba olarak anlattığı bu zatın icazetnamesinin aslı da Bedri Noyan’da bulunmaktaydı. Noyan icazetnamenin kendisine Cafer Sadık Bektaş Baba’nın hediye ettiğini belirtmekte ve günümüz harflerine çevirisini vermektedir (Noyan, 2003-V: 247-248; Noyan, 2003-VI: 195). İslam Baba’nın vefatından sonra yerine Hacı Bektaş Veli Tekkesi’nden Farsça’ya derinlemesine vakıf bir zat olan Manastırlı İbrahim Baba tayin edilmiştir. Ustazâde Yunus Bey bu ikisinin şeyhliği döneminde 1.300’den fazla kişinin Bektaşiliğe intisap ettiğini söylemektedir (Köprülü, 1980: 56).

Safvet İlhâmi Baba ise Manastırlı İbrahim Baba’nın şeyhliğinden sonra boş kalan posta kendi iradesinin dışında muhiplerin arzuları üzerine oturmuştur. Sıradışı bir durum yaşanmıştır. Posta geçmek için adeta her ağızdan Safvet İlhâmi Baba’nın ismi çıkmış, çok geçmeden kendisine yapılan davete icabet etmek zorunda kalmış-

tır. Nitekim 1881 yılında ileri gelen bir grup Bektaşî dervişi tekkeye gelip kendisini posta oturtup biat etmişler, ardından hususi bir heyet Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne gönderilmiş ve Safvet İlhâmi Baba'nın icazetnamesi getirtilmiştir (Köprülü, 1980: 57). Daha sonra ise Osmanlı merkezi hükümeti tarafından post-nişin ve tevliyet görevlerini en güzel şekilde ifa ve idare etmeye muktedir olduğu belirtilerek ataması yapılmıştır (BOA, EV.MKT, 1612/57; BOA, EV.MKT, 1776/100).

Safvet İlhâmi Baba, Kandiye eşrafından olup ilmi, terbiyesi, yüksek ahlakı ve daha pek çok vasfıyla temayüz etmiş, âlim ve fazıl bir zattı. Onun mürşitliği döneminde tekkenin feyz ve bereketi, imar ve saadeti artmış, insanların Bektaşî tarikatına muhabbetleri ve intisapları en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Bu itibarla Safvet İlhâmi Baba tekkeyi arazi ve binalar bakımından yarısı kadar daha genişletmiş, şeyhliği sırasında birkaç bin kişi kendisinden nasip almıştır. Bu sayede Bektaşîlik Girit'te oldukça yüksek bir düzeye çıkmış ve toplum arasında yayılmıştır (Köprülü, 1980: 57). Bedri Noyan kendisinde Safvet İlhâmi Baba'ya ait bir yazma kitap bulunduğunu ve bu yazmada Horasanlı Tekkesi'nde nasip alanların listesinin yer aldığını haber vermektedir. Bu liste 1866, 1873-1877 ve 1881 yıllarında nasip alanların kimler olduğunu göstermektedir. Örneğin Ocak-Şubat 1877 tarihli "Kandiye mutasarrıfı saadetli Arif Paşa hazretlerinin harem-i muhteremleri, âsitâneli, İstanbullu, Hasibe Hanım" kaydı bulunmaktadır. Ayrıca Noyan Söke'de ikamet eden, Horasanlı Tekkesi müntesiplerinden Hüseyin Tekin'in bu tekkede yirmi bin kadar muhib bacının mevcut olduğunu söylediğini nakletmektedir (Noyan, 2003-V: 243, 247).

Safvet İlhâmi Baba döneminde 1882 yılında tekke vakfının 4.065 kuruş geliri 4.340 kuruş gideri bulunmaktadır. Buna göre vakfın gelecek yıla 275 kuruş borcu kalmıştır. 1883 yılında ise gelir ve gider miktarı 4.368 kuruştur. Vakfın gelirleri arasında tekkeye ait tarlalardan elde edilen buğday, arpa, yulaf, bakla, piyes, nohut gibi tahılların dışında saman, zeytin, zeytinyağı, patates ve soğan gibi ürünler bulunmaktadır. Giderler ise tekkede tüketilen kahve, tuz, yağ, şeker, et, pirinç, fasulye ve sebze gibi gıda maddelerine ilaveten imamet vazifesi, bakır kapların kalaylanması ve hayvanların nal ve semerleri için harcanan paralardır (BOA, EV.MKT, 1776/100).

Ustazâde Yunus Bey'e göre Girit'te Bektaşîliğin yükselişi ve ihtişamı 1904 yılı ortalarından başlayarak sönmüş ve benzeri bir daha yaşanmamıştır. Horasanlı Tekkesi'nin faaliyetlerinin tamamen sona erdiği 1924 yılına kadarki yirmi sene zarfında ise kayda değer tek gelişme posta oturan birkaç şeyhin yedi-sekiz yüz muhip daha yetiştirmiş olmasıdır (Köprülü, 1980: 57).

Horasanlı Tekkesi'nde post-nişinlik yapanlar arasında Âbidin Mehdi Baba da bulunmaktadır. Baba 1911-1915 yıllarında tekkeyi idare etmiştir. Bedri Noyan muhipler tarafından çok sevilen Âbidin Mehdi Baba'nın dervişlerinden birçoğunun İzmir, Manisa, Söke ve Turgutlu çevresinde yaşadığını bildirmektedir. 1915 yılında

vefat eden Âbidin Mehdi Baba'nın cenaze merasimi çok kalabalık olmuş, naaş tekleden çıkarılıp defnedileceği yere götürülürken sürü halinde güvercinler tabutun üzerinde uçmuş ve bu durum herkesi şaşırtmıştır. Bu olay sebebiyle Baba'nın sonradan yapılan lahдинin her köşesine mermerden güvencin kalıpları konulmuştur (Noyan, 2003-VI: 3).

Daha sonra tekkenin başına Hasan Baba geçmiştir. Hasan Baba ile ilgili bilgiler çok azdır. Onunla ilgili bilgilerimiz Salih Akdemir Baba'nın şeyhi olduğudur. Salih Baba 1888 yılında Kandiy'e doğmuştur. Hasan Baba'dan 1918 yılında nasip almıştır. Bedri Noyan onun güler yüzlü, iyi huylu, terbiyeli ve nüktedan bir kişiliğe sahip olduğunu, Rumca'yı iyi bilip Rumca nefesler yazdığını, Rumca nefeslerinin birinde mürşidinin Âbidin Mehdi Baba olduğunu söylediğini belirtmektedir. Salih Baba mübadelenin ardından Turgutlu'ya göç etmiş, ilk olarak inşaatçılıkla uğraşmış, daha sonra dokuz yıl berberlik yapmış, bir süre de şarap üretimiyle meşgul olmuştur. 1967 yılında Turgutlu'daki tüm mal varlığını satıp Hacı Bektaş Veli Tekkesi çevresinden arsa alıp burada bir misafirhane inşa ettirmiştir (Noyan, 2003-VI: 18-19; Şimşek, 2014: 47). Salih Baba'nın Rumca nefesler söylediğini belirtmişken Girit Bektaşilerinin Türkçe'den ziyade daha çok Rumca (Giritlice)'yi kullandıklarını belirtmek gerekir. Bu durum ibadetlerde ve ayinlerde de geçerliydi. Giritli Bektaşiler sadece Hacı Bektaş Veli ve sair zatların isimlerini anarken Türkçe kullanırlardı (Şimşek, 2014: 47-48).

Horasanlı Tekkesi'nin son post-nişini Cafer Sadık Bektaş Baba'dır. 1875 yılında Tokat'ın Zile ilçesinde doğmuştur. Mücerred babagan kolu halifelerinden ve dedekargın boyundandır. On iki yaşında babasını kaybeden Baba, on dört yaşında Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne gelip nasip almıştır. Yaşının küçük olması sebebiyle tekedeki dervişler onu kovalamak istemişlerse de o direnip kalmış, Hacı Mehmet Dede bab³ zamanında çok hizmet etmiş, nihayet Hacı Feyzullah Dede baba zamanında ondan el almıştır. Cafer Sadık Bektaş Baba İslam dünyasının ve dünyanın pek çok yerini gezmıştır. Arabistan, Nefes, Şam ve Arnavutluk'un dışında Londra'da da bulunmuştur. Baba olarak ilk görev yeri ise Bingazi olmuştur. Hasan Baba'dan sonra Horasanlı Tekkesi'nin postuna oturmuştur. Hatta o sırada Âbidin Mehdi Baba dahi hayatta olmasına rağmen post-nişinlik görevine Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nden icazetname getirilerek Cafer Sadık Bektaş Baba getirilmiştir (Noyan, 2003-VI: 76; Ata, 2009: 157-168; Şimşek, 2014: 48-49).

1924 mübadelesinde Mersin'e gelen Cafer Sadık Bektaş Baba, Fransızlardan kaçan Rum ailenin iki kat sekiz odalı evini 25 altına satın almıştır. Gaz ve kereste ticaretinin yanı sıra hazır giyim mağazası işleterek geçimini sağlamıştır (Ata, 2007: 31-32). Girit'ten gelirken Horasanlı Tekkesi'nin üçüncü dönemini açan Derviş Ali Baba'nın kemiklerini beraberinde getirerek Tarsus'a defnetmiştir. Zira olaya şahit

olanların anlattıklarına göre mübadilleri adadan götürecektir olan gemi Derviş Ali Baba'nın kemikleri ile tekke ve türbedeki şahsi eşyalarını almadan hareket etmemiştir. Derviş Ali Baba'nın kemikleri bir sandık içerisinde önce Mersin'e getirilmiş, bir müddet Halk Evi'nde muhafaza edilmiş, daha sonra Tarsus'ta Reşadiye Mahallesi 3041. sokakta defnedilmiştir. Bugün Derviş Ali Baba'nın türbesi Tarsus'ta ziyaret edilmektedir (Ata, 2009: 162).

Cafer Sadık Bektaş Baba manevi torunu Sevim Gül'ün verdiği bilgilere göre Girit'te çok saygın ve birleştirici bir mevkide idi. O kadar ki onun post-nişinliği zamanında Bektaşî şeyhlerinin yanı sıra Girit'teki Mevlevî, Nakşî ve Rıfailer onun etrafında toplanmaya başlamış ancak mübadele buna engel olmuştur. Yine manevi torunu Sevim Gül'ün verdiği bilgilere göre Cafer Sadık Bektaş Baba anadili olan Türkçe dışında Arapça, Arnavutça, Rumca bilmekteydi. Hayatı boyunca üç defa hacca gitmiştir. Bunların ilki kervanla, ikincisi vapurla gerçekleşirken üçüncüsünün nasıl gerçekleştiği bilinmemektedir. Kervanla hacca gidişi muhtemelen Hacı Bektaş'tan genç yaşlarında ikendir. Vapurla gidişi ise, Girit Adası'nda bulunurken meydana gelmiştir. Onun hacca gidişi Hacı Bektaş Veli'nin "dört kapı kırk makam" öğretisinde anlattığı "şeriat kapısının 3. makamda hacca varmak" ilkesine dayanmaktadır (Ata, 2009: 164, 169).

Kişilik olarak Cafer Sadık Baba'nın misafiri çok sevdiği, kapısının herkese açık olduğu, çocuk, genç, yaşlı demeden herkesle iyi ilişkiler kurduğu rivayet edilmektedir. Dostları arasında 1879 doğumlu, Yenice eşrafından Hüseyin Gülbaba ile Aşık Veysel bulunmaktadır. Ayrıca Atatürk'ün 20 Ocak 1925 tarihinde Mersin'i ziyaretinde Cafer Sadık Baba'yı yanına çağırıldığı ve Baba'nın Bektaşî kıyafetiyle istasyonda büyük bir çadırda arkadaşlarıyla oturan Atatürk'le görüştüğü nakledilmektedir (Ata, 2007: 34-35, 37). Bununla birlikte Cafer Sadık Bektaş Baba'nın şapka inkılabında sakal tıraşı olduğu ve modern giyimi tercih ettiği nakledilmektedir. Ayrıca onun "Önce Türküm, sonra Müslümanım, sonra Bektaşiyim." dediği ifade edilmektedir. Yine "Mevlevilik olmasa klasik musikimiz, Alevilik olmasa Türk kültürü ve halk edebiyatı olmazdı" sözünü kullandığı belirtilmektedir. Onun hayatına dair bir başka anekdot Aydın Lisesi'nde bir Atatürk Abidesi yaptırdığı, merdiven başlarına ise Namık Kemal ve Ziya Gökalp büstlerini diktirdiğidir (Ata, 2007: 38-39; Ata, 2009: 164).

Cafer Sadık Bektaş Baba son zamanlarını Mersin'de geçirmiştir. 13 Temmuz-26 Ağustos 1960 tarihleri arasında Ali Naci Baykal Dede'baba'dan sonra dedebabalık yapmış, ancak yaşının ilerlemiş olması ve sağlık durumu sebebiyle görevi Bedri Noyan'a bırakmıştır. Bedri Noyan onun "Bektaşîliği gereksiz ayrıntı (teferru'at) ve merasimden temizlemek düşüncesini sonuna değin desteklediğini" belirtmektedir. Ayrıca bedri Noyan onun açık fikirli ve ileri görüşlü bir insan olduğunu, kendisini 1960 yılı Ağustos ayının son günlerinde Ölmez Baba (Yunus) ve Hüseyin Peker ile

birlikte ziyaret ettiklerinde yüz yaşlarında olmasına rağmen onları istasyona karşılamaya geldiğini, beraber bir hatıra fotoğrafı çektirmek istediklerinde fotoğrafçıya kadar yürüdüğünü, hatta kendisine birçok yazma risale ve cönk hediye verdiğini ifade etmektedir (Noyan, 2003-VI: 79).

Cafer Sadık Bektaş Baba 25 Ocak 1966'da Mersin'de yüz yaşını geçmiş olarak vefat etmiştir. Mezarı Mersin Mezarlığı'ndadır. Mezar taşında "Hû dost, Çakeri Ali Baba Mücerret Sadık Baba derviş-i billah idi, can fedai rah idi, her kim damenin tutdu, Hak Resulüne yetti, dünya varlığı heba, ummadı ondan vefa, hay olub buldu baka, ruhu olsun pür safa, oku bunda Fatiha, dilek kabul mutlaka D. 1875-Ö.1966." ifadeleri yer almaktadır. Mezar taşı yazısı Yunus Ölmez Baba tarafından yazılmış, taşın üzerine Hüseyin'i on iki dilimli tâc konulmuştur. Mezar taşı Arçaylar olarak bilinen Giritli aile tarafından Hacı Bektaş'a getirilmiştir. Manevi torunlarından Sevim Gül Mersin'de yaşamaktadır (Noyan, 2003-VI: 79; Ata, 2009: 163-168; Şimşek, 2014: 49).

Ustazâde Yunus Bey Horasanlı Tekkesi'nin iki yüz seksen iki senelik hayatıyla ilgili bilgilere burada son veriyorsa da başka kaynaklardan bu tekkede yaşanan diğer gelişmeleri takip etmek mümkündür. Örneğin 1897-1898 yıllarında Rumların Girit adasını ateşe vermeleri ve adadan büyük bir Müslüman göçünün yaşanması sırasında, iç bölgelerden kıyılara gelen Müslüman nüfusun konaklama, yeme ve içme ihtiyaçlarının karşılanmasında Horasanlı Tekkesi'nin büyük katkıları olmuştur (Şimşek, 2014: 45).

Öte yandan XX. Yüzyılın başlarında Horasanlı Tekkesi'nin Mustafa Efendi tarafından idare edildiği ve kendisine maaş tahsis olunduğu tespit edilmektedir (BOA, BEO, 1741/130551). Bununla birlikte XX. yüzyılın başlarında Horasanlı Tekkesi'ni ziyaret eden Hasluck'un verdiği bilgilere göre tekke Kandiye şehrinin kırk beş dakika güneyindeki anayol üzerinde, Knossos mevkii ile Forteça (Fortezza) köyü arasında bulunuyordu. Tekke Kandiye'nin 1669'da fethinden önce Horasanlı Ali Dede ismiyle meşhur ve burada medfun bulunan bir aziz tarafından 1650'de tesis edilmiştir. Hasluck'un tekkeye uğradığı sırada Halife ismini taşıyan tekke şeyhi Avlonyalı bir Arnavut olup mücerretliği benimsemişti. Oysa ondan önceki şeyh efendi evli idi. Onun vefatı üzerine yerine bir mücerredin geçirilmesinin daha münasip olacağı düşünülmüştü. O sırada tekkede on iki kadar derviş vardı ki bunların çoğu muhtemelen Arnavut idiler. Ayrıca tekke güzel bir gelire ve iyi bir idareye sahip görünüyordu (Hasluck, 1928: 37).

Ustazâde Yunus Bey 1924 yılında Horasanlı Tekkesi'nin "bütün azameti, ünranı, servet ve sâmanı ve cennet-âsâ lafeti ile hâlâ yerinde durduğunu", ancak bu tarihte mübadele sebebiyle diğer İslam eserleri ile birlikte mahvedildiğini haber vermektedir (Köprülü, 1980: 45). Horasanlı Tekkesi'nden ve müstemilatından bu-

güne sadece kültür merkezi olarak kullanılan mescid kalmıştır (Şimşek, 2014: 61). Ali Ekrem Erkal'ın verdiği bilgilere göre mübadele sonrasında boşaltılan Horasanlı Tekkesi arazisi ve müstemilatına Çeşme-Alaçatı mültecileri yerleştirilmiş, tekkenin bütün müstemilatı yıktırılarak buralara 1914 göçmenleri ve 1922 Eylül sonrası gelenler için evler yaptırılmış, sadece tekkenin mescidi bırakılmıştır. Ancak mescid asli fonksiyonunu kaybetmiştir. Bugün mescid Alaçatılılar Derneği tarafından Yeni Alaçatı Kültür Merkezi olarak kullanılmaktadır. Mescidin duvarları Alaçatı resimleriyle ve Çeşme panoramasıyla süslenmiş, bir köşede ise Alaçatılı kadınların yerel bir giysisi sergilenmektedir. Dernek ve kültür merkezi olarak hizmet veren mescid içerisine sıralar ve raflar konulmuş olup raflarda Çeşme ile ilgili kitaplar vardır (Erkal, 2008-III: 408-409; Şimşek, 2014: 63).

2.3. Mağaralıköy Tekkesi

Tekke Kandiyе'nin on kilometre güneyinde (Tukin, 1996: 88) Yukta (Türklerce Karadağ) denilen bir dağın batı yamaçlarında Türkler arasında Mağaralıköy adıyla anılan köy bulunmaktadır. Burada Horasanlı Tekkesi'nin üçüncü döneminde, 1821 yılında Bektaşî tekkesi kurulmuştur. Banisi aynı köyden Projazadeler unvanıyla şöhret olmuş büyük ve zengin bir aileye mensup Mustafa Bey isminde bir zattır. Bu zat, Kandiyе'de eğitimini tamamladıktan sonra köye çekilip ailesinin yanında kalmıştır. Rivayete göre maneviyata merakı olduğundan birçok kitap alıp gece gündüz onları okumakla vaktini geçirmiş, yanında her zaman Muhyiddin-i Arabî'nin Fusu'sü'l-Hikem'ini, Camî'nin Nefahatü'l-Üns'ünü ve İsmail Hakkî'nin Şerh-i Muhammediyyesi'ni bulundurmuş, bu kitapların birçok bölümünü ezberlemiş, sırası geldikçe söyleyerek ruhi bir heyecan göstermiştir. Mustafa Dede güzel atları sevdiğinden yanında bir ikisini bulundurup besler ve zihnen yorulduğu vakit birisine binerek gezintiye çıkarmış. Bu arada Horasanlı Tekkesine sık sık gider ve Horasanî Derviş Ali Baba ile görüşür, konuşmuş. Mustafa Bey, yaz günlerinden birinde, kendi bahçelerinin birinde Kaynarca ismiyle anılan su kaynağının yanı başındaki söğüt ağaçlarının gölgesinde birkaç kitapla yapyalnız vakit geçirir iken uykuya dalıp bir rüya görmüş ve uyandığı andan itibaren değişmiş, başka birisi olmuştur. Herkes onun bu haline şaşırılmıştır. Mustafa Bey bu halinin üzerinden çok geçmeden bir gemiye binip sefere çıkmış, Antalya'nın Elmalı kasabasında Abdal Musa Sultan Tekkesi'ne gitmiştir. Orada mürşit Koca İbrahim Dede'ye intisap etmiş ve Derviş Mustafa olmuştur. Bir müddet Abdal Musa Tekkesi'nde kalıp seyr-i sülûk görmüş ve kendisine mürşitlik tevcih olunarak vatanına dönüp kendi mülkü içinde bir tekke tesis ile Bektaşî tarikatını yayma izni ve icazetnamesi verilmiştir. Ayrıca Mustafa Dede'ye mürşidi Koca İbrahim Dede tarafından kendi tekkesini kurduktan sonra Bektaşî tekkesi bulunmayan Hanya ve Resmo kasabalarında da birer şube açması istenmiştir. Yine o kasabalarda bulunan muhiplere hitaben bir de mektup yazılıp Mustafa Dede'ye tam yetki verildiği bildirilmiştir (Köprülü, 1980: 57-59).

Mustafa Dede 1820 yılında Girit'e dönmüş, Mağaralıköy'ün en ferah ve nezaretli olan batı kanarındaki konaklarından birini tekke şekline getirip ertesi sene de açılışını yapmıştır. Ardından iki ay sonra Hanya ve Resmo kasabalarına gidip müridinden aldığı emri yerine getirmiş, oralarda da şubeler açmıştır. Tekkenin kapısı üzerindeki kitabesinde 1836 yılının bulunması buranın adı geçen tarihte yeniden inşa veya tamir edildiğini göstermektedir. Mustafa Dede Mağaralıköy Tekkesi'nde otuz beş sene şeylik yapmış, birkaç yüz talibe nasip vermiş, 1855 yılında vefat etmiş ve tekkesinin bahçesine defnedilmiştir. 1859 yılında mezarı üzerine türbesi inşa edilmiş ve türbe kapısı üzerine şu kitabe yazılmıştır: "Post-nişin-i hazret-i Abdal Musa bâni-i dergâh-ı Mustafa Baba/Fevtine üçler sırrın efsân dedi/Hemdemi ola cenâb-ı murtezâ sene 1272. Çıkdı on er türbe târihin dedi/Ka 'betü'l-âmâldir iş bu makâm 1279". Mustafa Baba Mağaralıköy Tekkesi'nin banisi ve birinci müridi olduğundan Hırka Dede unvanıyla anılmıştır. Mustafa Dede'nin mürşitliği sırasında Ankara sancağının Çubuk kazasındaki Kalender Veli Tekkesi post-nişini Musa Dede misafir olarak Mağaralıköy Tekkesine gelmiş ve 1842 yılında orada vefat etmiştir. Cenazesi Mağaralıköy Tekkesi mezarlığında, Mustafa Baba'nın türbesi karşısında bulunmaktaydı. Musa Dede'nin mezar taşı kitabesinde, "Hüve'l-bâkî Engürü sancağında Kalender Veli Dergâhında postnişin Musa Dede rûhiçün fâtiha, sene 1258" (Köprülü, 1980: 58-59, 72).

Mustafa Dede'den sonra Mağaralıköy Tekkesi'nin başına oğlu Ali Baba geçmiştir. O da babasının vefatından önce Elmalı'ya gitmiş, Çallı Mustafa Dede'den nasip almış, seyr-i sülûk görmüş, mürşit olarak geri dönüp babasının vefatından sonra 1855 yılında posta oturmuştur. Ali Baba on dört senelik şeyhliği sırasında tekkeyi bir kat daha genişletmiş, birçok muhip yetiştirmiştir. Ali Baba 1869 yılında Mustafa ve Hayreddin adlı iki evlat bırakarak vefat etmiştir. Ali Baba'nın tesis ettiği vakfın şartı gereği olarak ayın yıl büyük oğlu Mustafa yirmi dokuz yaşında posta geçmiştir (Köprülü, 1980: 59).

Mağaralıköy Tekkesi'nin üçüncü müridi olan Mustafa Baba vaktiyle babasından nasip almış, ayrıca bazı özel hocalardan ders alıp ilmini artırmıştır. Eski tabirle "müşarül-benan", mümtaz bir zat olan Mustafa Baba'nın meclisinde bulunup sohbetini dinleyen ehl-i irfan adeta kendisine aşık olurdu. Kendisini tanıyanlar edepli, terbiyeli, zarafetli, nezaketli, temizlik ve düzene düşkün; münasebeti ve muhabbeti olmayanlarla dahi bir araya gelip sohbet ettiğini, yumuşak ve güler yüzle onlarla münakaşalarda bulunduğunu, hangi durumda olursa olsun doğru sözden şaşmadığını ve sözünü kimseden esirgemediğini haber vermişlerdir. Ayrıca insanlara ikramda bulunmada yüksek bir ahlaka sahip olup her tabakadan sarıklı cübbeli efendiler karınlarını doyurmak için tekkesine gediklerinde Baba onlara daha çok iltifat ve daha fazla ikramlarda bulunur idi (Köprülü, 1980: 59-60).

Mustafa Baba yetmiş sekiz yıl yaşamış, elli bir sene mürşitlik yapmış ve bine yakın kişiye nasip vermiş ve 1918 yılı ortalarında vefat etmiştir. Mustafa Baba'nın nasip verdiği kişiler arasında Ustazâde Yunus Bey de bulunmaktadır. 1890 yılında dünyaya gelen Ustazâde Yunus Bey, Mağaralıköy Tekkesi'nin üçüncü post-nişini Mustafa Baba'nın 818. manevi evladı olduğunu haber vermektedir. Tekkenin vakfiyesi şartlarına göre şeyhlik sırası Ali Baba'nın diğer oğluna gelmişse de Hayreddin Bey o sırada Girit dışında bulunmaktaydı. Hayreddin Bey I. Dünya Savaşı engeli sebebiyle adaya gelmeyi ertelemiş, savaş bittikten sonra ise mübadele durumu ortaya çıktığından tekkenin başına geçememiş ve Mağaralıköy Tekkesi bu suretle kapanıp gitmiştir (Köprülü, 1980: 60).

2.4. Hanya Tekkesi

Mağaralıköy Tekkesi kurucusu Mustafa Dede'nin girişimleriyle kurulmuştur. Mustafa Dede Mağaralıköy Tekkesi'ni açtıktan sonra Hanya'ya gelip muhipleri davet ederek onlara Koca İbrahim Dede'nin mektubunu okumuş, muhipler büyük bir sevinç ile 1821 yılında Hünkâr Camii medreseleri içinde bir daire kiralayıp tekke haline getirmişlerdir. Mustafa Dede Hanya'da bir ay kadar kalmış, ardından muhiplerle istişare sonucunda senede bir defa veya gerekli olması halinde oraya gidip icap edeceği kadar kalmasına karar verilmiştir. Böylece Mustafa Dede iki tekkenin şeyhliğini birlikte yürütmüş, muhabbetini kazanmış birisini Hanya'da vekil bırakmıştır. Sonra Resmo'ya hareket etmiştir (Köprülü, 1980: 61).

Mustafa Dede otuz beş yıl devam eden mürşitliği süresince her yıl Hanya'ya gitmiş, bir müddet orada kalmış, talip olan canlara nasip vermiş ve vekâletle görülmeyen işleri düzenlemiştir. Aynı şekilde oğlu Ali Baba da on dört senelik mürşitliği müddetinde Hanya'ya gitmiştir. Keza Mustafa Baba da elli bir sene süren mürşitliğinde Hanya'ya gitmekten geri kalmamıştır. Böylece baba, oğlu ve torunun bir asra ulaşan mürşitlikleri müddetince Hanya ve çevresinde 1.600'den fazla kadın-erkek canlar nasip almıştır. Bununla birlikte Mağaralıköy Tekkesi'nin kapanmasıyla birlikte Hanya Tekkesi'nin de faaliyetleri sona ermiştir (Köprülü, 1980: 61).

Hanya'daki Bektaşî faaliyetleri kapsamında 1888 yılında Bıçakçı Mehmet Usta hadisesi yaşanmıştır. Hanya'da Bektaşîliği yaymaya çalışan Bıçakçı Mehmet Usta şikayet edilmiş ve o, Bektaşî şeyhliğine kalkışıp evine topladığı sade dil insanların itikatlarını bozmaya çalışmak ve müridi Mehmed'in evine bir takım namahrem erkekleri götürerek eşyle birlikte şarap içtirmekle suçlanmıştır (İMMA, Tekke ve Zaviye Defterleri, nr. 1769, s.84). Şeyhülislam Ahmed Esad Efendi'nin yaptırdığı tahkikat neticesinde Bıçakçı Mehmed Usta'nın buradan uzaklaştırılması istenmiştir. Ancak hükümet tarafından yaptırılan araştırmada ise Derviş Mehmet kendisinin Bektaşî olduğunu, evinde tarikat işleri hususunda muhabbet edildiğini, diğer erkeklerin aynı tarikattan kardeşleri olduğunu, bu yüzden eşini onlara gösterdiğini, değil-

se, kendilerinin de haram hususlara dikkat ettiklerini bildirmiştir (BOA, DH.MKT, 1485/38; BOA, DH.MKT, 1487/43). Neticede Bıçakçı Mehmet Usta'ya nasihat edilmesi, uslanmazsa İstanbul'a gönderilmesi emredilmiştir. Mehmet Usta'nın Meclis-i Meşayih tarafından yapılan nasihatı kabul etmesi üzerine mesele kapanmıştır (BOA, DH.MKT, 1501/105).

Öte yandan 1897 yılı karışıklarında Giritli Müslümanların adadan göç etmek zorunda kalmaları olayından çok kalabalık bir derviş topluluğuna sahip olan Hanya Tekkesi de etkilenmiştir. Hanya'da 1897 yılında meydana gelen olaylar esnasında bu tekke eşkiyalar tarafından yakılmış (BOA, Y.PRK.MYD, 18/75), Bektaşiler Osmanlı Devleti'nin daha güvenli topraklarına göç etmek zorunda kalmışlardır. Bingazi'ye sığınan Giritli Bektaşiler, Hanya Tekkesi'ndeki Baba'yı ve dervişleri Bingazi'ye davet etmişlerdir (BOA, Y. PRK. MYD, 18/75; Noyan, 2003-V: 119). XX. yüzyılın başlarında Bektaşiler ve Bektaşi tekkeleri hakkında bilgi veren Hasluck, "Hanya'da Bektaşilerin göçü dolayısıyla şimdi hiçbir tekke yoktur. Mustafa Gazi isminde bir cihat eri şehrin dış kenarında, açık bir türbe altında medfundur. Başlığının üzerinde tarikatın alameti olan tac vardır. Bu türbe 22 Mayıs günü Trabluslular tarafından kalabalıkla ziyaret edilmektedir." demektedir (Hasluck, 1928: 38).

2.5. Resmo Tekkesi

Mustafa Dede, Hanya şubesini açtıktan sonra Resmo kasabasına gitmiş ve Mağaralıköy Tekkesi'ne bağlı ikinci şubeyi de 1821 yılı içerisinde kurmuştur.

Mustafa Dede'den önce XVIII. Yüzyılın ikinci yarısında Bektaşilik Resmo'da şair ve ilim adamları tarafından temsil edilmiştir. Resmo'da Bektaşiliği temsil eden şairlerden Resmî Ali Baba bulunmaktadır. Resmo'da dünyaya gelen Resmî Ali Baba, Seyyid Ali Sultan'ın bendelerinden ve Sırrî Ali Baba'nın halifelerindedir. "Resmî Ali Baba", "Ali Resmî-i Giridi", "Resmî-i Giridi Ali Efendi", Resmî Baba Giridi Bektâşi" ve "Giritli Resmî" isimleriyle anılmaktadır. Bıraktığı eserleri onun Arapça ve Farsça bildiğine işaret etmektedir. Ayrıca Türk Edebiyatı'na da hâkimdir. Şiirleri onun Girit'in dışına seyahat ettiğini göstermektedir. Bektaşilikle ilgili başucu kitaplarından biri olan Uyûnü'l-Hidâye adlı eserinin arkasında onun 1789 yılında vefat ettiği ve İstanbul'da Davut Paşa Mahallesi'ndeki Örük (Erdek) Baba Bektaşi Tekkesi'ne defnedildiği kayıtlıdır. Ali Resmî Baba'nın Uyûnü'l-Hidâye adlı eserinin dışında Bektaşiye Risalesi, Divan, Şiir Mecmuası ve Melce-i Âl-i Abâ isimlerinde eserleri bulunmaktadır. Eserlerinde Bektaşiliğin inanç ve itikat unsurlarını anlatan Ali Resmî Baba sade ve akıcı üslubu ile Ehl-i Beyt'e, On İki İmam'a ve bilhassa Hz. Ali'ye muhabbetle bağlı bir şairdir (Şimşek, 2014: 85-88). Girit Bektaşiliğinin yetiştirdiği önemli isimlerdendir.

Resmo'da Bektaşiliğin tekke faaliyetleri Mustafa Dede'den elli yıl önce başlamış ve hayli yol kat etmiştir. İlk olarak tarikatı neşretmek için Resmo'ya gelen zat

Gelibolu'nun Keşan kasabasından Seyyid Mehmet Emin Baba isminde bir mürşittir. 1764 yılında şehre gelerek kasabanın dışarısındaki Veliiüddin Paşa Camii medreselerinden birinde ikamet edip tarikatın ayinini icraya başlamış ve taliplere nasip vermiştir. Yirmi sene kadar hizmet veren Seyyid Mehmet Emin Baba 1784 yılında vefat etmiştir. 1786 yılında ise buraya Amasyalı Salih Dede gelmiş ve aynı medresede oturmuştur. O da on iki sene ayinin icrasında ve tarikatın neşrinde bulunmuş ve 1798 yılında vefat etmiştir. Bir yıl sonra Elmalı Abdal Musa Tekkesi'nde yetişen Kandiyeli Kanber Baba, aynı medresede on sekiz sene hizmetle meşgul olmuş ve 1816 yılında vefat etmiştir. Nihayet 1817'de Hanya'nın Suda adacığından Hacı İbrahim Dede, Abdal Musa Tekkesi'nden gelip Veliiüddin Paşa Camii medresesinde dokuz yıl Bektaşiliği icra etmiş ve 1826 yılında vefat etmiştir (Köprülü, 1980: 61-62).

İşte Sudalı Hacı İbrahim Dede'nin mürşitliği zamanında Mustafa Dede Hanya'dan buraya gelerek 1821 yılında Resmo Tekkesi'ni kurmuştur. Bu münasebetle resmo Tekkesi arşiv kayıtlarında "Mustafa Efendi Tekkesi" olarak geçmektedir (BOA, A.MKT.UM, 10/70). Mustafa Dede Hanya'da yapmış olduğu gibi Resmo'da da muhipleri toplamış ve üzerindeki mektubu okumuştur. Daha sonra Mustafa Dede, Hanya'da yaptığı gibi makamına Sudalı Hacı İbrahim Dede'yi vekil bırakıp Mağaralıköy Tekkesi'ne dönmüştür. Bir taraftan Mustafa Dede her sene Hanya'daki hizmetini bitirdikten sonra Resmo'ya gelmiş ve oranın da işlerini görmüştür. Kendisinden sonra oğlu Ali Baba ve torunu Mustafa Babalar da aynı şekilde hareket etmişlerdir. Öte yandan Sudalı Hacı İbrahim Baba da 1826 yılında vefat edinceye değin faaliyetlerini sürdürmüştür. Daha sonra 1829 yılında Resmo Tekkesi'nin başına Sivaslı Salih Dede gelmiştir. Başlangıçta o da aynı medresede oturup mürşitlik yapmıştır. Ancak iki yıl sonra daha sonra Hacı Hasan Baba Tekkesi olacak olan mahalde kendi parasıyla bir tarla satın almış, tekke olmak üzere iki odalı bir ev yaparak medreseden bu eve taşınarak orada postunu sermiştir. Bununla birlikte Sivaslı Ali Dede 1835 yılında Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne gitmiş ve orada vefat etmiştir (Köprülü, 1980: 62).

Sivaslı Salih Dede'den sonra Resmo Tekkesi'ne Seyyid Ali Sultan Tekkesi'nin ekmekçisi Sivaslı Hüseyin Dede gönderilmiştir. Sivaslı Ali Dede'nin yaptırdığı evde oturan Sivaslı Hüseyin Dede, tekkenin binasını bir kat daha genişletip bitişigindeki tarlayı da alıp tekkenin bahçesi haline getirmiş, çevresini de duvarla çevirtirerek muhafaza altına almıştır. Sivaslı Hüseyin Dede tekkede dokuz sene hizmet vermiş ve 1845 yılında vefat etmiştir (Köprülü, 1980: 63).

1846 yılında ise Resmo Tekkesi'ne Kandiyeli Numanoglu Arif Baba, Hacı Bektaş Veli Tekkesi tarafından atanmıştır. O da tekkede bazı inşaat faaliyetinde bulunmuş ve tekkeyi genişletmiştir. Ulemadan olan Arif Baba, mürşitlikten önce Kandiyeli'de pek çok defa kaza naibliği görevinde bulunmuştur (Köprülü, 1980: 63). Ve-

fat tarihi belli olmayan Arif Baba'ya 1849 yılında gereken hürmetin gösterilmesi için Girit müşirine emir gönderilmiştir (BOA, A.MKT.UM, 10/70).

Resmo Tekkesi'nin faaliyetleri Hacı Hasan Baba'nın ortaya çıkmasına kadar devam etmiştir. Zira Hacı Hasan Baba'nın Resmo'da yeni bir tekke kurması üzerine Hacı Bektaş Veli Tekkesi post-nişini Turabi Ali Dede'nin müracaatıyla Mağaralıköy Tekkesi'nin Resmo'daki şubesi konumunda olan Resmo Tekkesi kapatılmış ve Resmo'da tarikatın ayin ve tanıtımı hizmetleri Hacı Hasan Baba Tekkesi'ne bırakılmıştır (Köprülü, 1980: 62-63).

2.6. Hacı Hasan Baba Tekkesi

Tekkenin kurucusu Hacı Hasan Baba, Resmo'nun ileri gelen ailelerinden Ustazâdeler'dendir. Hacı Hasan Baba Resmo gümrüğü müdürü iken maneviyat aleminde gördüğü bazı harikalar üzerine memuriyeti terk edip dervişliğe sülûk etmiş ve Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne giderek bir müddet orada kalmıştır. Orada seyr-i sülûk yaptıktan sonra Turabi Ali Dede'den icazetname alıp Resmo'ya geri dönmüştür. Resmo'da büyük ve zengin bir tekke meydana getirip postuna oturmuş ve tekkenin masraflarını kendisi karşılamıştır (Köprülü, 1980: 63; Bıçakçı, 2003: 100-101).

Hacı Hasan Baba Resmo'daki tekkeyi meydan ve aşeviyle birlikte Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne benzer olarak yaptırmıştır. Hacı Hasan Baba romantizması sebebiyle meydanaevinde oturduğu postun yanına bir minderlik koydurmuş, ayinler sırasında minderliğinde oturup yastıklara dayanarak istirahat etmiş, kendisinden sonra da bu alışkanlık teberrüken sürdürülmüştür. Bir taraftan tarikatın ayinini icra eden, diğer yandan Bektaşiliği yayan Hacı Hasan Baba birçok talibe nasip vermiş, 1904 yılında vefat etmiştir. Hacı Hasan Baba Türbesi'nin kitabesi gerek kendisi gerekse tekke hakkında birçok bilgiler vermektedir (Köprülü, 1980: 63, 69; Noyan, 2003-V: 305). Türbe kitabesi şöyledir:

*Bu mübârek zât-ı âli gençliğinde bey iken
Mâsivayı terk edip girdi erenler râhına*

*Hazret-i Pîre gidip kıldı ziyâret merkadın
Ol türâb-ı zât-ı pâk giydirdi tâcı başına*

*Aşevi'nde hizmet etti cândan ezher cihet
Bunca dervîşânı memnun eyleyip pîr aşkına*

*Himmet aldı âkıbet aldı icâzet dededen
İki yıl oldu mücâvir hazret-i pîr evine*

*Hazret-i pîrden azimet eyleyip oldu melûl
Muntazır oldu muhibler yemn u istikbaline*

*Ba'de izin tasmin edip râh-ı Hicaz'a gitmeye
Cem' edip sürdü yüzün beyt-i muazzam hâkine*

*Kandiye şehrinden gelip İslam Baba zât-ı kerim
Eyledi e'fal bu zât-ı mürşid-i ekmel postuna*

*Üç yüz elliden ziyâde ma'nevi evladların
Cümlesin kıldı nesâyih Hazret-i Pîr yoluna*

*Bir harabezâr idi bu dereke-i Bektâşiyân
Pîr Hünkâr keremiyle başlayıp tecdidine*

*Her ne görse gözümüz bir yerde yaptı şüphesiz
Sâdikâne cehd edip eylerdi i'mâr her sene*

*Vakfedip hünkâr evine rûh-ı pîri kıldı şâd
Bunca ihvânın ukûlu kaldı cûduna*

*Sâl-ı hicret kırk beşindedir velâyet târihi
Hem hilâfet tarihi geldi tamam kırk yaşına*

*İrci'î emr-i celilin hükmünü infâz edip
Göz yumup göçdü cihandan vâsıl oldu Hakk'a*

*Geldi dört bâba çöküp diz hazret-i Hasan Baba
Ruhunu handân edip târih-i nüzhet şânına* (Köprülü, 1980: 69; Şimşek, 2014: 72-73).

Hacı Hasan Baba'dan sonra tekkeye Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne yapılan başvuru ile Birecikli Hüseyin Baba atanmıştır. Nisan 1910'da Resmo muhibbanı adına Resmo Tekkesi şeyhi olarak Birecikli Hüseyin Baba Hariciye Nezareti'ne gönderdiği telgrafta, Hacı Bektaş Veli'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda hayır dua ve himmette bulunduğunu, hatta müntesiplerini bu uğurda feda ettiğini dile getirerek kendi zamanlarında Bektaşîlerin son derece tahkir edildiğini, her yerden hafiyeler uzaklaştırılmışken Nakşî şeyhlerin hâlâ Hacı Bektaş Veli tekkesinde bulunduğunu, bu sebeple başvurularının hükümsüz kaldığını, adalet ve eşitlik icrâ edilmesini, meşrutiyet hükümlerinin Bektaşîler için de geçerli olmasını, hafiye olarak gördüğü Hacı

Bektaş Veli tekkesindeki Nakşî şeyhi Hamza Efendi'nin tekkeden uzaklaştırılmasını istemiştir (BOA, HR.TO, 539/79).

Mübadeleye kadar Resmo Tekkesi'nde post-nişinlik yapan Birecikli Hüseyin Baba 1924 yılından itibaren adada kalamamış, tekkedeki emanetleri alıp tekkeyi terk etmek durumunda kalmıştır. Böylece Hacı Hasan Baba'nın o meşhur tekkesi, cennet-misal letafeti ve azameti ile orada terk edilmiştir (Köprülü, 1980: 63). Bununla birlikte tekkeye ait 56 kalem emlak ve akarın 22 Mayıs 1924 tarihinde Yunan hükümetine teslim edilmesi sırasında tekke tevliyatinin Ustazâde Mehmet Ali ibn Kemâl'in tasarrufunda bulunduğu tespit edilmektedir. Müsadere edilen emlak ve arazisinin 1909-1913 seneleri zarfındaki yıllık varidatının 800 altın Türk lirası kıymetinde olduğu tespit edilmektedir⁴. Yunan hükümeti tarafından müsadere edilen Resmo Tekkesi mülkleri Rum ahaliye verilmiş ve tekke binaları ortadan kalkmıştır.

Bedri Noyan, Birecikli Hüseyin Baba'nın İzmir'de vefat ettiğini, cenazesinin Kokluca mezarlığına defnedildiğini, kendisinde birkaç fotoğrafının mevcut bulunduğunu, onun yakışıklı ve temiz kalpli bir zat olduğunu belirtmektedir (Noyan, 2003-V: 305). Hasluck XX. yüzyılın başlarında bu tekke hakkında bilgi verirken "Resmo'daki tekke ise Hasan Baba'nın kabrini havidir." bilgisini vermektedir (Hasluck, 1928: 38).

Öte yandan Resmo Bektaşî Tekkesi'nde Hüseyin Nesimi-i Giridi'nin de şeyhlik yaptığı ifade edilmektedir (Mustafa Kara, 2002: 74). Siyasetle de ilgilenmiş olan ve İttihat-Terakki üyelerinden bulunan Hüseyin Nesimi, 1858 yılında Hanya'da dünyaya gelmiştir. Her ne kadar babası Fatinzâde Ahmet Ata Efendi Kadiri şeyhlerinden ise de kendisi Resmo Bektaşî Tekkesi'ne intisap ettiğini İstihrâc-ı Hayderî ve Tebşîrât-ı Muhyiddin-i Arabî adlı eserinin önsözünde belirtmektedir (Hüseyin Nesimî, 1332: 4; Şimşek, 2014: 75). 1893'te Hanya İdadisi'nde muallimlik yapan, Girit siyasi tarihinde önemli rol oynayan Muhibb-i İnsaniyyet Cemiyeti'ni kuran, 1899'da Hanya Belediyesi Başkanlığı'na atanan Hüseyin Nesimi, 1901 yılında İstanbul'a gelmiş ve Sultan II. Abdülhamit'e bir ıslahat layihası sunmuştur. Aynı yıl Elazığ Palu Kaymakamlığı'na tayin edilmiş, daha sonra pek çok kaza kaymakamlığında bulunmuş, Diyarbakır Lice kaymakamlığında iken oğlu Abidin Nesimi'nin ifadesine göre, "İttihat ve Terakki Fırkası'nın politikası ile bağdaşmamış, faili bilinmeyen bir çete saldırısına uğrayarak 1915'te şehit edilmiştir." Ölümü resmi kayıtlara "eşkya takibi sırasında 29 Haziran 1915'te çetelerin taarruzuna uğrayarak şehit edildi" şeklinde yansımıştır (Nesimi, 1977: 24-28; Şimşek, 2014: 76). Arapça, Farsça, Fransızca ve Rumca bilen Hüseyin Nesimi'nin yukarıda belirtilen eserinden başka Girit Hailesi, Girit Hailesine Zeyl (Girit Müslümanlarının Nümûne-i Felâketi) ve Cenâb-ı Haydar-ı Kerrâr'ın Tebşîrât-ı Gaybiyyelerini Müeyyid Sâhib-i Zuhûr isimlerinde üç eseri vardır (Şimşek, 2014: 77). Bunların en sonuncusu Osmanlı Devleti'nin XX. yüzyıl

başlarında yaşadığı kötü gidişatın sebepleri ve yaşanan problemlerin çözümü için çarelerin belirtildiği çok önemli bir eserdir. Bu itibarla Hüseyin Nesimi son dönem Girit Bektaşilerinin yetiştirdiği mümtaz ve entelektüel şahsiyetlerden biridir.

2.7. İbrahim Baba Tekkesi

1863 yılında Kandiyé'nin Viano köyünde dünyaya gelen (Erkal, 2008-III: 266) İbrahim Baba tarafından kurulmuştur. İbrahim Baba küçük yaşından itibaren babası tarafından Horasanlı Tekkesi'ne götürülmüş, orada büyümüş, nasip alıp derviş olmuştur. Bektaşî tarikatının Girit'te en fazla parladığı Safvet İlhamî Baba'nın mürsidliği zamanı sonlarında, Horasanlı Tekkesi'ne gidenler otuz ile kırk yaşları arasında güler yüzlü, latifeci, cinaslı sohbetleri sever, iltifat ile muamele eder, her müracaat edene hizmet etmeye hazır mengüşlü bir derviş görmüş olurlar idi ki bu İbrahim Baba'dan başkası değildi (Köprülü, 1980: 63).

1887 yılında yirmi beş yaşında iken seyahate çıkıp Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne gitmiş, ardından Kandiyé'ye geri dönerek uzun süre Horasanlı Tekkesi'nde kalmıştır. Derviş İbrahim bir gün, büyüdüğü ve feyiz aldığı Horasanlı Tekkesi postuna geçmeyi düşünmekteydi. Fakat 1915 yılında Abidin Baba vefat ettiğinde tekkenin başına getirilmemiş, arzuladığı posta nail olamamıştır. Bunun üzerine İzmir'in Tire kasabasına gitmiş ve oradaki tekkenin mürsidi Halife İbrahim Hüsnü Baba'dan icazetname alarak adaya dönmüştür. 1918 yılında Horasanlı Tekkesi'nin bir buçuk kilometre batısında daha önce inşa etmiş olduğu birkaç odadan ibaret olan evini tekkeye çevirerek orada ayin icra etmeye ve nasip vermeye başlamıştır. Yirmi kadar cana nasip verdikten sonra, daha üç sene mürsitlik etmemiş iken 1921 yılında bir kış gecesi iki üç arkadaşı ile sohbet ederken biriktirmiş olduğu parasını almak isteyen ve tekkeyi basan Hıristiyan eşkıyalarca tüm dervişleriyle birlikte şehit edilmiştir (Köprülü, 1980: 64; Ata, *Atlas Tarih*, Sayı 15: 127).

Rivayete göre İbrahim Baba'nın burada tekke kurmasını Horasanlı Tekkesi post-nişini Âbidin Mehdi Baba istememiş ve ona hbaer gönderip başka yere gitmesini tavsiye etmiştir. Ancak İbrahim Baba'nın oradan ayrılmak istememesi üzerine Âbidin Mehdi Baba "Orada onun başını Rumlar keser" demiştir. Bedri Noyan olayı şöyle anlatmaktadır: "Âbidin Mehdi Baba, İbrahim Baba'ya sen Hacıbektaş'a geri dön ve Hazret-i Pîr Dergâhı'ndan başka bir yerin post-nişinliğini iste, der. İbrahim Baba onu dinlemez. Onun bu serkeşliğine üzülen Âbidin Baba, seni bu dergâhta keserler, diye haber yollar. Birkaç yıl sonra Yunanlılar'ın Anadolu'yu işgal ettikleri günlerde, yani Kurtuluş Savaşı sıralarında, yağmurlu bir gecede İbrahim Baba ile ortağı olan bir zat ve bu zatın oğlu, gelini birlikte dört kişi Yunanlılar tarafından kesilir. İbrahim Baba'nın bedeninden ayrılan başını bir keletir içine koyup üzerine ne kadar yorgan varsa kapatılır. Baş, epeyce bir süre sonra orada bulunmuştur." (Noyan, 2003-VI: 3, 193) Bununla birlikte tekkedeki paraları Girit'teki Müslüman zenginlerin tekke giri-

şindeki kutuya ve şeyhe yardım olarak bıraktıkları, bu yardımların tekkenin giderleri için harcandığı, ayrıca ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacı kadar bu kutudan aldıkları, hatta kutudaki paranın hiç eksilmeyip çoğaldığı rivayet edilmektedir (Özer, 2007: 189-190).

İbrahim Baba Tekkesi de diğer müesseseler gibi mübadele sonrası sönüp gitmiştir (Köprülü, 1980: 64). Giritli bir zat mübadele sırasında kendisine tekkenin kilidini verdiklerini, tekkeyi içerden kilitleyip camdan dışarı çıktığını haber vermektedir (Engin, 2010: 391). Mübadele ile adayı boşaltmak zorunda kalan Giritli Bektaşilerin belleklerinde kalan bu hatıralar onların serencamını göstermekte, anılar tazelandıkçe yaralanan yürekleri kanatmaktadır.

2.8. Diğer Tekkeler

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre Girit'te XVII. yüzyılda başka Bektaşî tekkeleri de faaliyettedir. Örneğin Kandiye'de fethin hemen ardından Yüksek tabyada Çavuşbaşı Köse İbrahim Ağa Tekkesi ve Karanlık Kapı'da Ali Dede Tekkesi açılmıştı. Pek çok gazi dervişin sakin olduğu Çavuşbaşı Köse İbrahim Ağa Tekkesi'nde Kadiri tarikatı mensupları tarafından da tarikat ayini icra edilirdi. Her gün burada bir şeyh idaresinde misafir olan Kadiri dervişlerinin sohbet ve zikir merasimleri olurdu. Çok güzel ve yüksek bir yerde olması sebebiyle buraya oldukça fazla kişi rağbet ederdi. Bunlarla birlikte Yeniçeri Ağası Abdurrahman Paşa'nın konağı Bektaşî tekkesi olarak kullanılıyordu (Evliya Çelebi, 2003-VIII: 229).

Ayrıca Evliya'ya göre Resmo'da Tekke Kapısı dışında mesire yerinde ve bağlar içerisinde Veli Paşa Tekkesi bulunuyordu (Evliya Çelebi, 2003-VIII: 177). Girit'in en ünlü tekkelerinden biri kabul edilen (Şimşek, 2014: 84) tekkeye Veli Paşa'nın cami ve mektep de inşa ettirdiği, ayrıca evladiyet üzere vakıf kurduğu tespit olunmaktadır. Veli Paşa Camii, Tekkesi ve Vakfı'nın XVIII. ve XIX. yüzyılda faaliyetlerini devam ettirdiği tespit edilmektedir (BOA, C.MF, 146/7295; BOA, C.EV, 146/7299; BOA, C.EV, 657/33139; BOA, C.EV, 526/26581; BOA, C.EV, 342/17362; BOA, C.EV, 330/16788).

Hasluck önceleri Kandiye'nin iki saat kuzeyindeki Aya Velasyos (Vlasios) köyünde de bir tekke bulunduğunu haber vermektedir (Hasluck, 1928: 36). Ayrıca Hasluck Kandiye'nin yeni kapısının dışında mezar taşında Bektaşîlere mahsus tacın bulunduğu Rızık Baba'nın mezarı olduğunu haber vermektedir. Mezarın yanında ise ufak bir kulübe ile türbedarın kabri bulunmaktaydı. Yine Rızık Baba'nın türbesi yanında bir yığın bez parçalarının iştirildiği ağaç vardı ki bu durum Rızık Baba'nın halk nezdinde çok itibarlı bir şefaataçı olduğunu göstermekteydi (Hasluck, 1928: 37-38).

3. Girit'te Bektaşı Nüfusu

Hasluck Hanyalı bir Bektaşı dervişinden tarikatın adadaki mevcudiyeti hakkında bilgiler edinmiş ve bu bilgileri eserinde belirtmiştir. Ona göre tarikat adada üç şehirde Kandiye, Resmo ve Hanya'da yaygınlaşmıştır. 1897 karışıklığından önce Kandiye'de 5.000, Resmo'da 3.000 ve Hanya'da 200 Bektaşı dervişi mevcuttu. 1897 karışıklığından sonra Giritlilerin birçoğu Anadolu, Trablus ve sair Akdeniz adalarına çok büyük miktarda göç etmişlerdir. Bu sebeple adadaki Bektaşı sayısı Kandiye'de 500, Resmo'da 1.000 ve Hanya'da 70'e düşmüş, mübadele sonrasında ise kimse kalmamıştır. Kandiye'nin kuzey bölgesi Müslüman nüfusun ve Bektaşilerin en yoğun oldukları yerd. Hanya'da Bektaşilerin sayısının az olmasında burada Mevlevilerin kuvvetli olmasının ve Bingazi'den buraya akın eden Trabluslu halkın, Rıfailerin bulunması etkiliydi (Hasluck, 1928: 36-37; Şimşek, 2014: 83).

Ustazâde Yunus Bey'e göre mübadele öncesinde Girit'teki Bektaşı sayısı 10.000 kadar olup adadaki seksen bin Türk nüfusunun % 12,5'si⁹ Bektaşı tarikatına müntesip bulunuyordu. Ona göre Girit adasının yerleşim birimlerindeki Bektaşı sayısı şu şekilde dağılmaktadır: Kandiye kalesi 500, Nenemenos kazası 500, Padye kazası 400, Monofaç kazası 6.000, Maleviz 100, Kenoriyo 500, İstiy ve Yerapetra kazaları 150, Resmo kalesi ve kazaları 250, Hanya kalesi ve kazaları 1.600 toplam 10.000 (Köprülü, 1980: 65-66).

4. Girit Göçmenleri Arasında Alevilik-Bektaşılık

Türkiye'deki Giritli göçmenler Osmanlı dönemi gelenler (Eski Giritliler) ve mübadele ile gelenler (Yeni Giritliler) şeklinde ikiye ayrılabilir. 1898 yılında Sultan Abdülhamit döneminde gelen göçmenler Hatay/Erzin'deki Turunçlu köyüne, Sultan Reşat döneminde gelenler Mersin'e Reşadiye mahallesine yerleştirilmişlerdir. Türkiye ile Yunanistan hükümetleri arasında yapılan mübadele antlaşması gereği Girit'te bulunan Müslüman nüfus 1924 yılından itibaren Türkiye'ye göç etmiştir. Bu nüfusun önemli bir kısmı Bektaşı'dir. Çukurova bölgesinde Girit göçmenleri Adana, Mersin ve Hatay illerine yerleştirilmişlerdir. Ayrıca İzmir, Aydın, Balıkesir, Ayvalık, Gemlik ve Bodrum'a da yerleştirilenler olmuştur (Şenesen, 2011: 49-50).

Girit göçmenleri Anadolu'ya geldiklerinde Türkçe bilmediklerinden dil ve eğitim sorunuyla karşılaşmışlardır. Göçmenlerin pek çoğu Alevi-Bektaşı inancına bağlıydı. Bu inanca sahip göçmenler arasında Hz. Ali inancı, On İki İmam'a saygı, Kerbela şehitlerine bağlılık, Ehl-i Beyt sevgisi, Muharrem orucu gibi inanışlar yaygındı (Şenesen, 2011: 56-61). Örneğin Çukurova bölgesinde Hatay/Erzin'in Turunçlu köyüne ve İcadiye (Altınçağ) beldesine yerleştirilen göçmenlerin çoğu bu inançta idi. Ancak göçmenler Türkiye'ye geldiklerinde inançlarını gizleme durumu ile karşı karşıya kalmışlardır. Konu hakkında konuşmaktan çekinen göçmenler geçmişte yerli halkın kendilerini "dinsiz, gâvur" olarak nitelemelerinden üzüntü duymuşlardır

(Şenesen, 2011: 53). Bununla birlikte 1898'de Turunçlu köyüne yerleştirilen Eski Giritliler bu konuda daha az sıkıntı çektiklerini ifade etmişlerdir. Bu bölgede Alevi ve Sünni halk kardeşçe bir arada yaşamışlardır. Rivayete göre Turunçlu köyü dedesi Sadık Bahadır, Kerbela şehitlerinden bahsederken köydeki Sünniler de dinler ve bu elim olayın etkisiyle her beraber ağlarlarmış. Ayrıca 1915 yılında Dede Sadık Bahadır'ın girişimleriyle köye şu an ibadete açık olan cami inşa edilmiştir. Sadık Bahadır 1925 yılında tekke ve türbelerin kapatılmasına kadar faaliyetlerine devam etmiş, sonra Mersin'e taşınmış ve 1960 yılında orada vefat etmiştir (Şenesen, 2011: 62).

Göçle adadan gelip İzmir Selçuk'a, Aydın Söke'ye ve Kuşadası'na bağlı Davutlar beldesine yerleştirilen bazı baba ve anabacılar Bektaşiliği temsil etmişler ve yaymışlardır. Göçle gelen Bektaşiler tarafından Kuşadası'na bağlı Davutlar beldesinin Osmaniye mahallesinde bir tekke kurulmuştur. Ünlü muhacir Bektaşiler arasında Selçuk'a yerleşen İbiş Ağa göğsüne kadar inen uzun sakalı ve beyaz sarığı ile meşhurdur. 14-15 kadar bendesi olan İbiş Ağa sözü edilen Davutlar Tekkesi'ne gelir, burada tarikat faaliyeti yürütürdü. O geldiği zaman muhipler "şıh" geldi diyerek toplanırlardı. Yine Söke'de Mustafa Bediz Baba ile Yunus Ölmez Baba'ya bağlı Sitti Hala ve Şehriban Hanımlar vardı. Davutlar beldesinde ise Safiye Hanım ve Sadıkopulo (Zehra Hanım) gibi Bektaşi anabacıları bulunuyordu. Sadıkopulo (Zehra Hanım) vefat ettikten sonra Davutlar'da Bektaşilik sona ermiştir (Şimşek, 2014: 90).

Girit Horasanlı Tekkesi'nde yetişen bazı Bektaşi baba ve dervişlerinin mübadele sonrası Anadolu'ya gelip tekkeler kurdukları tespit olunmaktadır. Örneğin Salih Baba'nın Horasanlı Tekkesinde bulunduğu sırada yirmi yıla yakın dervişliğinde ve rehberliğinde bulunduğu Mücerred Hafız Ali Rıza Baba bunların en meşhurdur. Aslen Giritli olan Hafız Ali Rıza Baba, Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde yetişmiş, oradan Trablusşam'a gönderilmiş, burası karışınca Alaşehir'e geçerek küçük bir tekke kurmuştur. Horasanlı Tekkesi'nde de uzun yıllar dervişlik yapan Hafız Ali Rıza Baba son olarak Turgutlu'ya yerleşerek burada Yıldırım Mahallesi Aslan Sokak'ta kurduğu tekkede hizmet etmiştir (Noyan, 2003-VI: 17; Şimşek, 2014: 51, 53). Turgutlu'daki tekkede yerli halkın yanında Giritli muhacirler de ayinlere katılmıştır. Hafız Ali Rıza Baba, Mehmet Ali Hilmi Dede baba'dan veya Hacı Feyzullah Dede baba'dan icazetli olup başına krem rengi bir sarık sardığı, arada Cuma namazına gittiği ve muhibbanlarını da Cuma namazına gitmeleri için teşvik ettiği haber verilmektedir. Ayrıca Hafız Ali Rıza Baba'nın bilgili, liberal düşünceli, disiplini seven ve hayırsever bir zat olduğu belirtilmektedir. Şair yönü de olup nefes, mersiye ve nevruziyelerinin bulunduğu hakkındaki bilgiler arasındadır. Hafız Ali Rıza Baba Sultan II. Abdülhamit zamanında Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde yaşanan Mehmet Ali Hilmi Dede baba-Çelebiler anlaşmazlığını çözmek için görevlendirilmiştir. Mayıs 1938 tarihinde vefat eden Hafız Ali Rıza Baba'nın vefatına Hüseyin Hüsnü Erdikut Baba tarafından yazılan tarih manzumesinin son beyti şöyledir: "Çıkdı kırklar söyledi Hüsnü Baba tarihini/Hü

deyu göçdü bu âlemden Ali Rıza Baba (1394-40=1354).” (Şimşek, 2014: 54; Noyan, 2003-VI: 274-275).

Göçle Girit'ten Anadolu'ya gelenler arasında Horasanlı Tekkesi'nin son post-nişini Cafer Sadık Bektaş Baba ve onun halifeleri de vardır. Mübadele ile Girit adasından Türkiye'ye gelen üç gemi göçmenin (yaklaşık bin kişi) Tarsus ve Mersin'e yerleşmelerinde en büyük etken Cafer Sadık Baba'nın bu bölgede ikameti idi (Ata, 2007: 27). Cafer Sadık Bektaş Baba'dan yukarı da bahsedilmiştir. Onun halifelerinden biri Hüseyin Cevre (Cevraki) Baba'dır. Girit'in Aposlemi köyünde dünyaya gelen Hüseyin Cevre Baba ârif, bilgin ve pek tatlı dilli bir zattır. Babası da Bektaşilikten nasipli olan Hüseyin Cevre Baba, Cafer Sadık Bektaş Baba'dan 5 Eylül 1922 tarihinde nasip almıştır. Mübadele sonrası Turgutlu'daki Mücerred Hafız Ali Rıza Baba Tekkesi post-nişinliğinde bulunmuştur. Ömrünün son yıllarında ise Kuşadası'na gelip yerleşmiş, burada kendi bağında bir tekke tesis ederek bölgeye hizmet etmiştir. 27 Mart 1959 tarihinde vefat etmiştir. Vefat üzerine bağlularından Şehriban Kerte Bacı tarafından “Güneş battı, ay parladı, terk etti dünyayı mürşidim” mısrasıyla başlayan bir ağıt yakılmıştır. Hüseyin Cevre Baba'dan sonra mücerred Ali Rıza Baba Tekkesi post-nişinliğine onun müritlerinden İncirovalı Yunus Ölmez Baba (v. 1994) geçmiştir (Şimşek, 2014: 51-52; Noyan, 2003-VI: 93-94).

Cafer Sadık Bektaş Baba'dan nasip alanlardan bir diğeri Süleyman Baba'dır. 1917 yılında Kandiye'de doğmuş, 1924 yılında mübadele ile Adana'ya gelmiştir. 1951 yılında babasının vefatı üzerine verilen yemekte Cafer Sadık Babadan nasip almak istemiş, ancak Baba kabul etmemiş, nihayet bir yıl sonra 1952'de üzüm bağında canlara yemek verdiği sırada Cafer Sadık Baba'ya mürid olmuştur. Daha sonra 1976 yılında İzmir Tire'de ikamet eden Hasan Balım Halife Baba'dan Babalık icazeti almıştır. Uzun yıllar Adana'da Bektaşiliği temsil eden Süleyman Baba 19 Kasım 2004 tarihinde vefat etmiştir (Ata, 2007: 28-29).

Giritli göçmenler bugün sadece Türkiye'de yaşamamaktadır. Tarihi süreçte adadan göç edip başka Osmanlı coğrafyalarına yerleştirilenler de olmuştur. Wassim Bekraki Arap ülkelerine yerleştirilen Giritli göçmenler ve bunların Bektaşilikle irtibatları hakkında şu bilgileri vermektedir: “... özellikle Lübnan, Suriye ve Libya gibi Arap ülkelerinde yerleşenler arasında Bektaşiliğin gerçek yüzdesi bilinmemekle birlikte yaklaşık yüzde onlarda olduğu tahmin edilmektedir. Zaman ilerledikçe Bektaşilikten uzaklaştıkları besbellidir. İlk nesillerde var olan Bektaşilik ikinci ve üçüncü kuçakta hemen hemen yok olmuş ve sadece bir tarih olarak kalmıştır. Lübnan'da ve Suriye'de bulunan Muhacir Giritliler arasında tarkatlara hala bir sempati duyulmakta, hemen hemen tüm muhacir torunları Hamidiye'de yaşamış ve insanların gönüllerinde taht kurmuş Abidin Baba'yı hatırlarlar... Ayrıca herkes nur yüzlü Şeyh Mustafa Kasabaki Efendi'nin kerametlerinden bahseder, onun mütevazılığı ve insanlara

olan yakınlığı ve şefkati dillerden eksik olmuyor. Muharrem aylarında Hamidiye'deki tüm Giritliler Hazreti Hüseyin'in yasını tutar ve aşuresini pişirir... Aşureyi karıştıran kadınlar da hüngür hüngür ağlar... Bir gerçek var ki, Giritliler biz Müslüman'ız der, mezhep ve tarikattan asla bahsetmezdi kimse... Muhacir Giritlilerin çocuklarına verdikleri adlara baktığımızda Ali, Hasan, Hüseyin, Zehra, Zeynep, Fatma gibi isimler fazlasıyla yaygındır. Belli ki Bektaşiliğin etkisi altında kalmıştır bizim muhacir Giritliler. Bu da Bektaşiliğin toplumumuzda ne kadar var olduğunu indirek olarak göstermekte. Bugün Arap ülkelerinde Bektaşilik yok oldu diyebilirim..." (Bekraki, Erişim 02.11.2015)

5. Sonuç

Bektaşilik, XIII. yüzyılda ortaya çıktıktan sonra Osmanlı coğrafyasında hızla yayılmış ve üç kıtada tekkelere sahip olmuştur. Tarikatın Girit adasına gelişinin fethine kadar geri gitmektedir. Keza Girit'te faaliyet gösteren ilk tarikatlardan biri Bektaşiliktir. Orduyla birlikte kuşatmaya katılan, fetih sırasında ve sonrasında adaya yerleşen dervişler Girit'te İslamiyet'in yayılmasının yolunu açmıştır. Bektaşiler de askeri birliklerle birlikte kuşatmaya katılmış, fethin ardından adaya yerleşerek tarikatı burada temsil edip yaymışlardır. Ayrıca zaman içerisinde adada Türk nüfus iskân edildiği sırada pek çok Bektaşî dervişi Hanya, Kandiye ve Resmo gibi yerleşim birimlerine göç etmişlerdir. Böylece kısa zaman içerisinde Girit adasının dört bir yanında Bektaşî tekkeleri faaliyete geçirilmiş, Bektaşilik adanın en faal tarikatlarından biri haline gelmiştir.

Bektaşilik Girit'te merkez olarak kendine Kandiye'yi seçmiş, zamanla şehrin en yaygın tarikatı haline gelmiştir. Girit adasında ilk Bektaşî tekkesi Horasanizâde Derviş Ali Dede tarafından adanın kuşatılması sırasında Osmanlı ordusunun karargâh kurduğu Pedy kazası yakınlarındaki Voni Köyü'nde kurulmuştur.

Girit'in fethinde ordunun başında bulunan Serdar-ı Ekrem Gazi Hüseyin Paşa, Horasanizâde Derviş Ali Dede adına Kandiye'nin fethinin ardından Kandiye yakınlarında "Horasanlı" diye meşhur olan büyük bir tekke yaptırmıştır. Tekkenin bütün giderleri de kendisi tarafından karşılanmıştır. Bektaşiliğin Girit'teki en mühim ocağı olan Horasanlı Tekkesi tarikatın adada yaygınlaşmasında büyük hizmetler görmüştür. Adadaki diğer Bektaşî tekkeleri Horasanlı Tekkesi'nin ihyasından sonra bu tekkenin katkılarıyla meydana gelmiştir. Ayrıca bu tekke kısa zamanda gelişme kaydedip şöhreti her tarafa yayılmıştır. Seyahate çıkan dervişlerin uğrak yeri haline gelen Horasanlı Tekkesi dolayısıyla Girit adası Bektaşî dervişleri arasında "Küçük Horasan" adıyla anılır olmuştur.

Bektaşiliğin Girit adasında en canlı ve faal yıllar Horasanî Derviş Ali Baba'nın Horasanlı Tekkesi'nin başında olduğu 1811-1844 arasındadır. Gerçi bu dönemde Bektaşilik 1826 badiresini yaşamış, tarikat Yeniçeri Ocağı ile birlikte yasaklanmıştır. An-

çak bu dönemi en zararlı atılan Girit Bektaşileri Horasanlı Tekkesi'ni yeni binalar ile büyütmüşler, ayrıca bu tekkeye ilave olarak adada dört-beş adet daha tekke tesis etmişlerdir. Böylece Bektaşilik adanın her tarafında temsil edilip müntesiplere sahip olmuştur.

Kandiye'deki Horasanlı Tekkesi'nin dışında Girit adasında Hanya ve Resmo sancaklarında Bektaşi tekkeleri açılmıştır. Sırasıyla açılan Mağaralıköy Tekkesi, Hacı Hasan Baba Tekkesi ve İbrahim Baba Tekkesi adadaki Müslüman nüfus içerisinde Bektaşilerin %10'dan fazlasını teşkil etmeleri sonucunu doğurmuştur. Ancak zaman içerisinde adada meydana gelen savaş ve isyan hadiseleri Müslüman nüfusla birlikte Bektaşilerin de Anadolu'ya göçüne neden olmuştur.

Nitekim Türkiye'deki Giritli göçmenler Osmanlı dönemi gelenler (Eski Giritliler) ve mübadele ile gelenler (Yeni Giritliler) şeklinde ikiye ayrılabilir. 1898 yılında Sultan Abdülhamit döneminde gelen göçmenler Hatay/Erzin'deki Turunçlu köyüne, Sultan Reşat döneminde gelenler Mersin'deki Reşadiye mahallesine yerleştirilmişlerdir. Ayrıca Türkiye ile Yunanistan hükümetleri arasında yapılan mübadele antlaşması gereği Girit'te bulunan Müslüman nüfus 1924 yılından itibaren Türkiye'ye göç etmiştir. Bu nüfusun önemli bir kısmının Bektaşiliğe mensup olduğu, bu göçmenlerin Çukurova bölgesinde Adana, Mersin ve Hatay illerine yerleştirildikleri tespit edilmektedir. Ayrıca İzmir, Aydın, Balıkesir, Ayvalık, Gemlik ve Bodrum'a da yerleştirilenler olmuştur. Bunlar içerisinde intibak sorunu yaşayanlar bulunduğu gibi mübadele sonrası Anadolu'ya gelip yerleşen bazı Bektaşi baba ve dervişlerinin tekkeler kurdukları da görülmektedir.

Sonnotlar

- * Bu makale *Geçmişten Günümüze Girit Tarih, Toplum, Kültür (16-18 Ekim 2015) Uluslararası Sempozyumu*'nda sunulan "Girit'te Bektaşilik" adlı bildirinin yeniden gözden geçirilmiş halidir.
- ¹ Tekkenin ismi arşiv kayıtlarında "Kandiye kal'ası kurbunda Horasanoğlu nâm-ı diğer Bektaşiler tekyesi" şeklinde geçmektedir (VGMA, Defter nr. 231, s.72; VGMA, Defter nr. 234, s.446; VGMA, Defter nr. 260, s.228; BOA, C.EV, 656/33051).
- ² 1888 yılında Horasanlı Tekkesi Vakfı tevliyeti görevinde bulunduğu tespit edilen (VGMA, Defter nr. 2803, s.60) Ayanağazâde Abidin Bey aynı yılın Aralık ayında vefat etmiştir (VGMA, Defter nr.2803, s.125).
- ³ Dedebara ünvanı Bektaşilik'te Hacı Bektaş Veli'nin vekili anlamında kullanılmaktadır. Bu ünvanı özellikle Balkan Bektaşileri ile Bektaşiliğin Babagân kolu benimsemişlerdir. Yaygın olarak XIX. yüzyıldan sonra kullanılmıştır.
- ⁴ Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), 130.16.13.2/146.711.14; Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi'nde bulunan tasfiye belgeleri tarafımızdan incelenmekte olup bu kayıtların tamamı üzerine ayrıca bir çalışma yapılmaktadır.
- ⁵ Ayşe Nükhet Adıyeye bu oranı %12 olarak vermektedir (Adıyeye, 2000: 86).

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

- Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), 130.16.13.2/146.711.14.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A.MKTUM, 10/70.
BOA, BEO, 1741/130551.
BOA, C.EV, 146/7299.
BOA, C.EV, 191/9544.
BOA, C.EV, 330/16788.
BOA, C.EV, 342/17362.
BOA, C.EV, 470/23752.
BOA, C.EV, 526/26581.
BOA, C.EV, 656/33051.
BOA, C.EV, 657/33139.
BOA, C.MF, 146/7295.
BOA, DH.MKT, 1485/38.
BOA, DH.MKT, 1487/43.
BOA, DH.MKT, 1501/105.
BOA, İE.EV, 59/6470.
BOA, EV.BKB, 183/2.
BOA, EV.MKT, 1159/46.
BOA, EV.MKT, 1612/57.
BOA, EV.MKT, 1776/100.
BOA, EV.MKT, 185/66.
BOA, EV.MKT.CHT, 147/6.
BOA, HAT, 1533/93.
BOA, HAT, 289/17345.
BOA, HAT, 293/17474-B.
BOA, HR.TO, 539/79.
BOA, TD, nr. 820, s.113.
BOA, Y.PRK.MYD, 18/75.
İMMA, Tekke ve Zaviye Defterleri, nr. 1769, s.84.
VGMA, Defter nr. 229, s.337.
VGMA, Defter nr. 230, s.22.
VGMA, Defter nr. 231, s.72.
VGMA, Defter nr. 234, s.446.
VGMA, Defter nr. 260, s.228.

VGMA, Defter nr. 2803, s.60, 125.

VGMA, Defter nr. 2826, s.124.

VGMA, Defter nr. 5178, s.59-60, 68, 72, 231, 243-244, 259, 267.

Ana Kaynaklar ve Araştırma Eserleri

- ADIYEKE, A. N. (2000). *Osmanlı imparatorluğu ve Girit bunalımı (1896-1908)*. Ankara.
- ATA, M. R. (2009). Girit-Kandiya Horasanlı Ali Baba Dergâhı Son Postnişini Halife Cafer. Sadık Bektaş Baba. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 49: 157-168.
- ATA, M. R. (2012). Horasan'dan Ege'ye taşınan dergâh: Girit'te Bektaşiler de vardı. *Atlas Tarih*. 15. 122-129.
- ATA, M. R. (2007). *Kutsal bekar "mücerret" Girit'ten esen bir Bektaşî klasiği*. Mersin.
- AYDIN, A. (2009). *Hanyalı Nûri Osman ve Divân'ı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- BEKRAKİ, W. (2015). Giritliler ve tarikatlar. *www.balkangunlugu.com*. Erişim tarihi: 02.11.2015.
- BIÇAKÇI, İ. (2003). *Yunanistan'da Türk mimarî eserleri*. İstanbul.
- ENGİN, R. (2010). Geçmişten günümüze Trakya ve balkanlarda Bektaşî ve Bektaşî sürekliliği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 55: 371-404.
- ERKAL, A. E. (2008). *Geleneksel kültürüyle Türk Girit-toplum*. III. İzmir. Esad Efendi. (1243). *Üss-i Zafer*. İstanbul.
- Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. (2003). *Evliya Çelebi seyahatnâmesi*. VIII. haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı-Robert Dankoff. İstanbul.
- GÜLSOY, E. (2004). *Girit'in fethi ve Osmanlı idaresinin kurulması (1645-1670)*. İstanbul.
- Hammer. (1329). *Devlet-i Osmâniyye tarihi*. I. trc. Mehmed Atâ. İstanbul.
- HASLUCK, F. W. (1928). *Bektâşîlik Tedkikleri*. trc. Râgıb Hulûsi. İstanbul.
- HÜSEYİN NESİMÎ. (1332). *İstihrâc-ı Hayderî ve Tebşîrât-ı Muhyiddin-i Arabî*. Dersaadet.
- KARA, M. (2008). *Girit Kandiye'de Müslüman cemaati 1913-1923*. İstanbul.
- KARA, M. (2002). *Metinlerle günümüz tasavvuf hareketleri*. İstanbul.
- KÖPRÜLÜ, O. F. (1980). Usta-zâde Yunus Bey'in meçhul kalmış bir makalesi Bektaşîliğin Girit'de intişârı. *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*. 8-9: 37-86.
- NESİMÎ, A. (1977). *Yılların içinden*. İstanbul.
- NOYAN, B. (2003). *Bütün yönleriyle Bektâşîler ve Alevilik*. V-VI. Ankara.
- ÖZ, B. (1997). *Bektaşîlik nedir? (Bektaşîlik tarihi)*. İstanbul.
- ÖZER, M. (2007). *Unutulan Girit*. İzmir.
- ŞENESEN, R. O. (2011). *Çukurova bölgesi Girit göçmenleri halk kültürü araştırması*. Adana.
- ŞİMŞEK, S. (2007). Doğu Akdeniz'de tahrir olan bir kültür mirası: Girit'te Tarikatlar ve tekkeler. A. Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 32: 215-244.
- ŞİMŞEK, S. (2014). *Dünden Bugüne Girit'te Türk Tasavvuf Kültürü*. İstanbul.

TANCOİGNE, J. M. (2003). *İzmir'e, Ege Adalarına ve Girit'e Seyahat bir Fransız diplomatının Türkiye gözlemleri (1811-1814)*. çev. Ercan Eyüpoğlu. İstanbul.

TUKİN, C. (1996). Girit. *DİA*. XIV. 85-93.

Ustazade Yunus Bey'in Girit fethi tarihi Osmanlı-Venedik Girit savaşı (1645-1669). (2011). I. ed. Ali Ekrem Erkal. İzmir.

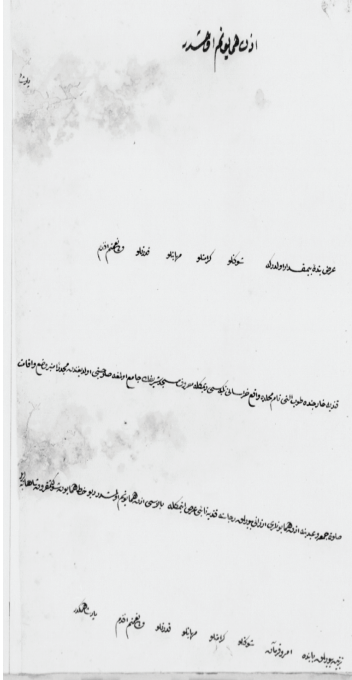
Ziya-Rahmi. (1933). *Girit seferi (Mart 1645-6 Eylül 1669)*. İstanbul.

EKLER

Belge 1. 1701 yılında Horasanlı Tekkesi'nin Mehmet Dede bin İvaz tarafından idare edildiği (VGMA, Defter nr. 230, s.22).



Belge 2. Horasanî Tekkesi'ndeki mescide 1815 yılında minber konulup burada Cuma ve Bayram namazlarının kılınmasına izin verilmesi (BOA, HAT, 1533/93).



Evkâf-ı hümayun

Arz-ı bende-i bîmîkdâr oldur ki şevketlü kerâmetlü mehâbetlü kudretlü veli ni'metim efendim padişahım

Kandiye haricinde Topaltı nâm mahalde vâki' Horasanî tekyesi dimekle ma'rûf mescid-i şerifin câmi' olmağa salahiyeti olduğundan müceddeden minber vaz' ve ikâmet-i salat-ı cum'a ve îdine izin-i hümayunları erzânî buyurulmak ricasına Kandiyeye nâ'ibi arz etmekle bâlâsı izin-i hümayunum olmuştur deyu hatt-ı hümayun-ı şevket makrûn-ı şâhâneleriyle tertib buyurulmak bâbında emr ve ferman şevketlü kerâmetlü mehâbetlü kudretlü veli ni'metim efendim padişahımdır.

Belge 3. 4 Ağustos 1826'da Girit'teki Bektaşî tekkelerinin mescit veya mektebe dönüştürülüp Bektaşîlerin adadan uzaklaştırılmaları emri (BOA, HAT, 289/17345).

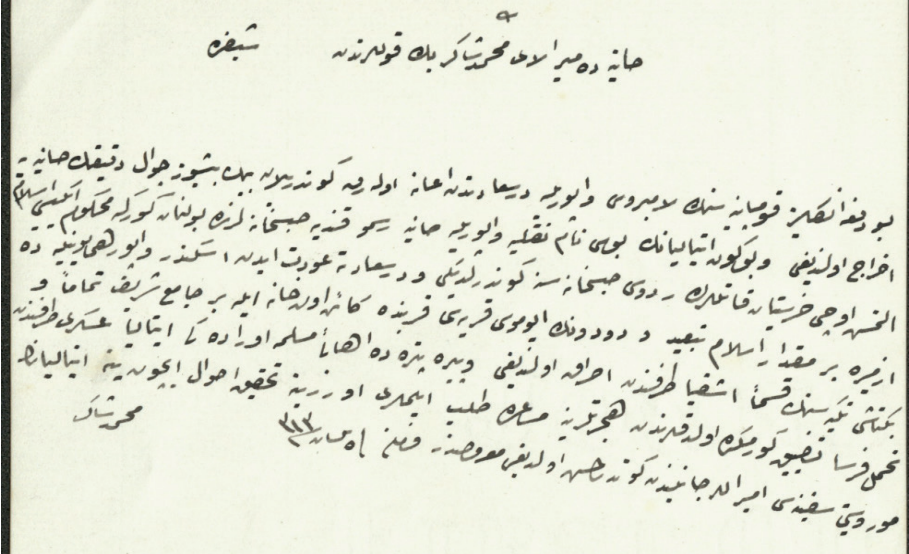
معاذ الحق ما عسى ان يكون
وقد برسه بدي شيك غوي عطية سبه حبل يوردي تقير مذکورک بيلاندن مسدا ص ۵
فردی می طین مذکورک سرداره شهی بکده ادریفنه با: بورده دی عطیه سبه نا هاری اولور دوزه زمان مذکورک دیکدوبه اولور بیک سره
بورده یاسای موی اربا بایزله جمه کلبه جا کعبه روح دلفی و حواله فرقه ذریعاً اساک جاب مینا الما اجمیر بیلور بیز تحصیل حفظ و حواسنه دلفی اعلیٰ خدیوی دلفی
نینه دیکر قلمی و نکات کرده کله جریه مذکورک دیز طرد و دهاک زفا ادریفنه دیات و جینه ز اولور فینا: تقیر مذکورک بیلور بیز انرا اولور دجهله قلیله اهل اسلام
ساکه اولور قیرله بر سجد و بر یکبات ابدولک علم حاصلی تعلیم و تعلم ابدولک و نکات کوهی دلفی جریه مذکورک دیز طرد و دلفی فیه کانه کله ری
اولور دلفی وضع مصلکات اهاسنه دینا سبیله سجدون و ای اجمیر مذکورک حاصل اولور دلفی تقیم اولور بیز کجه تحقیق ادریزه ادریصر اولور دلفی اعلیٰ خدیوی مسالیه
مطفاهه دینا فریده نسبه اربعه عاکر مذکورک ناسله باز دلفی عاکر اجمیر دلفی بایزله جمه کله کجه بایزله کله عاکر مذکورک عقده نوسن اولور
قاننامه همامه لیسوق هنوز معدوم کیمز و مامله بایز دلفی عاکر عاکرک صورت اعمال و استخاری نجه ادریصر و دلفی عاکر اجمیر دلفی ادریصر اولور دلفی اعلیٰ خدیوی
اجرا اولور بولور سمد کلکین سلی جوب تجرید بونیز بوله موی ایه سبیلرنا قوی اولور و ادریصر دلفی عاکر اجمیر دلفی ادریصر اولور دلفی اعلیٰ خدیوی اولور اجرائی
نه دینا جمه عاکر بیز دلفی خصک صورت نظام و قضا نجه ادریصر اولور کلکی ادریصر مطالعه و موی ایه دلفی عاکر اجمیر دلفی ادریصر اولور دلفی اعلیٰ خدیوی اولور اجرائی
مقتضاهه با قلم اولورده تاخری صورتی مناسب ملاظه اولور موی ایه اعلیٰ ادریصر اولور دلفی عاکر اجمیر دلفی ادریصر اولور دلفی اعلیٰ خدیوی اولور اجرائی
عرض و قضا نجه ادریصر علم عابدی بورده امر دینا

کرمانو
مرابانو
فریلو

cezire-i mezbûrda kâ'in Bektaşî tekyelerinin mîkdâr ve hâsılatlarının kimi- ni ba'dehu kuyûddan bî't-tahkik iktizâsı icrâ olunmak üzere kendülerinin cezire-i mezkûreden tard ve def'leriyle mahal ve mevki'leri mesâcid ve mekâtib inşâ olun- ması bâbında fermân-ı âli tasdîri sûretlerini inhâ itmiş isede ma'lûm-ı hümayûn-ı mülûkâneleri buyurulduğu vechile Kandiyeye muhâfızlığı mahfiye-i rütbe-i vezâretle İzmir gümrük emîni mûmâ ileyh Süleymân Ağa kullarına tevcih buyurularak ted- bîr ve tasmim olunduğu vechile... Bektaşî gürûhunun cezire-i mezkûreden tard ve def'leri vâkı'an lazıme-i diyânet ve hamiyetden olduğuna binâ'en takrîr-i mezkûrun bend-i ahirinde inha olunduğu vechile fimâ ba'ad ehl-i İslâm olanlar sâkin oldukları

karyelerde birer mescid inşâ iderek ‘alim-i hâllerini ta’lîm ve ta’allum etmek ve Bek-tâşî gürûhu dahi cezîre-i merkûmeden tard ve def’ olunarak Kandiye kal’ası hâricin-de kâ’in tekyeleri etrafında vâkî ‘ çiftlikât ahâlisine ve ebnâ-i sebîlesiyile mescid olmak ve iki üç yüz guruş hâsil olur vakfı tanzîm olunacak mescide tahsîs kılınmak üzere lazîmü’s-surûr olan emr-i ‘âlî tahrîr ve müşârûnileyh Lutfullah Paşa kullarına tesyîr olup emr ve fermân şevketlû kerâmetlû mehâbetlû kudretlû velî ni’metim efendim padişahım hazretlerindir.

Belge 4. 1897 olaylarında Resmo Bektaşî Tekkesi’nin kısmen eşkıya tarafından yakıldığı (BOA, Y.PRK.MYD, 18/75).



Hanya'da Mirâlay Mehmed Şakir Bey kullarından şifre

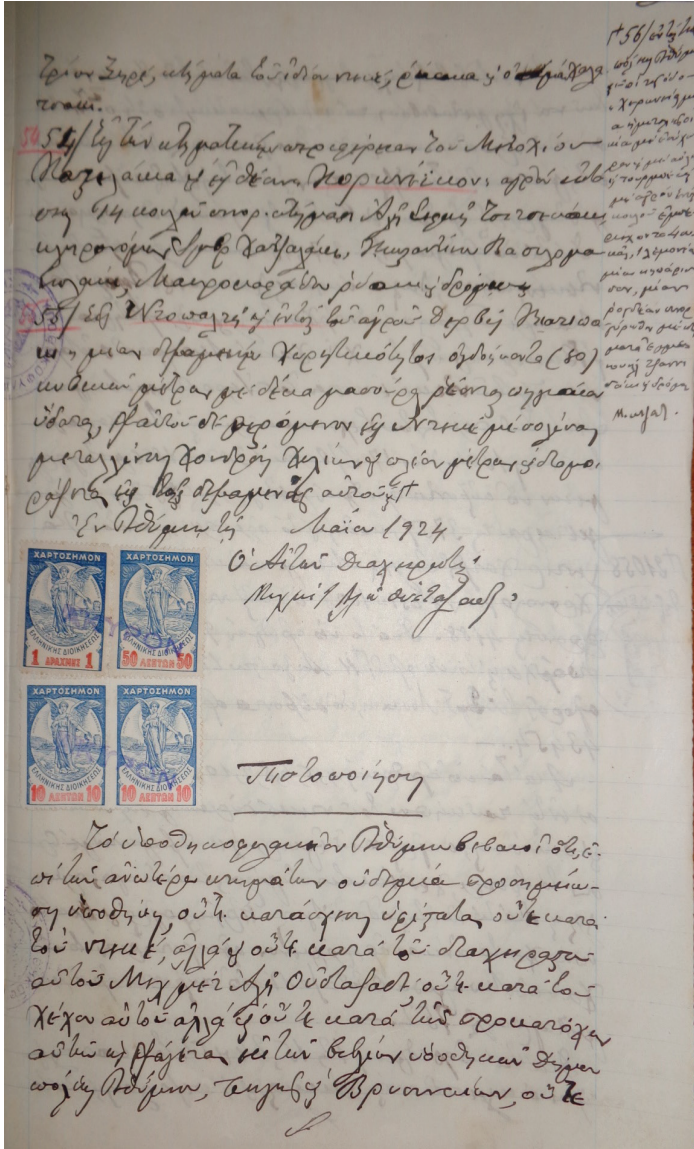
Bu def'a İngiliz kumpanyasının Lamburus vapuruyla Dersa'âdetden i'âne olarak gönderilen bin beş yüz çuval dakikin Hanya'ya ihraç olduğu ve bugün İtalya'nın Businâm nakliye vapuruyla Hanya Resmo Kandiye habishânelerinde bulunan küreğe mahkûm ikisi İslam altmış üçü Hristiyan katillerin Rodos habishânesine gönderildiği Dersa'âdete avdet eden İskender vapur-ı hümayunuyla da İzmir'e bir mikdâr İslam teb'üd ve Rodonik Ayomusi (?) karyesi kurbunda kâ'in on hâne ile bir câmi'-i şerîf tamamen ve Bektaşî tekyesinin kısmen eşkıya tarafından ihrâk olduğu ve Pirepetre'de ahali-i Müslime oradaki İtalya askeri tarafından tahammül-fersâ taz-yik görmekte olduklarından hicretlerine müsâ'ade taleb eylemeleri üzerine tahkik-i ahvâl için yine İtalya'nın Morusiti sefinesi amiraller canibinden gönderilmiş olduğu ma'rûzdur ferman fî 5 Nisan sene 313 (17 Nisan 1897) Mehmed Şakir.

Belge 5. Resmo Tekkesi'nin 1924 yılında Yunan hükümeti tarafından müsadere edilen emvâli (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 130.16.13.2/146.711.14).

ملک و اراضی کا نام و انداز (عقد، موقع، سوقات اسمی و رسمیں)	اراضی کی تفصیل (محلہ، پلاٹ نمبر، چوڑائی، اونچائی، پیمائش)	حاجت - طبعی - دعوت و اگر شوق نہیں ہے	ایمانت و ارضیاتی چارج و عمارت، مغازہ، زراعت، باغ، پستان و دریا، مہرہ و سارے
کوسٹری خارجہ و خریدنیہ ملک و اراضی کا نام و انداز (عقد، موقع، سوقات اسمی و رسمیں)	بیلیا		پراچا و پانچا کوسٹری، چارج، عمارت، مغازہ، زراعت، باغ، پستان و دریا، مہرہ و سارے
کوسٹری خارجہ و خریدنیہ ملک و اراضی کا نام و انداز (عقد، موقع، سوقات اسمی و رسمیں)	بیلیا		پراچا و پانچا کوسٹری، چارج، عمارت، مغازہ، زراعت، باغ، پستان و دریا، مہرہ و سارے
کوسٹری خارجہ و خریدنیہ ملک و اراضی کا نام و انداز (عقد، موقع، سوقات اسمی و رسمیں)	توتو و چیریا	ادھر و توتو	پراچا و پانچا کوسٹری، چارج، عمارت، مغازہ، زراعت، باغ، پستان و دریا، مہرہ و سارے
کوسٹری خارجہ و خریدنیہ ملک و اراضی کا نام و انداز (عقد، موقع، سوقات اسمی و رسمیں)			پراچا و پانچا کوسٹری، چارج، عمارت، مغازہ، زراعت، باغ، پستان و دریا، مہرہ و سارے
کوسٹری خارجہ و خریدنیہ ملک و اراضی کا نام و انداز (عقد، موقع، سوقات اسمی و رسمیں)	توتو	پراچا	پراچا و پانچا کوسٹری، چارج، عمارت، مغازہ، زراعت، باغ، پستان و دریا، مہرہ و سارے

(۱) شاد مستملک مختلف شہرہ دار اموالی دار ایسہ مرحلہ کی اموالی ایچون
(۲) طابو سندلرک عدم موجودی حالتہ حقوق تصرفیہ تک تصدیق ایات

Belge 8. Resmo Tekkesi'nin emval ve eşyaları 1924 yılında Yunan hükümeti tarafından müsadere edilirken tutulan kayıtlar (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 130.16.13.2/146.711.14).





Resim 1: Girit'teki Bektâşi şeyh ve dervişleri bir arada (Şimşek, 2014: 40).



Resim 2: Horasanlı Tekkesi son postnişini Cafer Sadık Bektaş Baba ve ailesi (Ata, 2012: 128).



Resim 3: 1900'lerin başlarında Hacı Hasan Baba (Ata, 2012: 128).

SİYASETE RİAYET ETMEK, BANİLİKTEN VAZGEÇMEK: DULKADIRLI BEYİ ŞEHUSVAROĞLU ALİ BEY'İN HACİBEKTAŞ CUMA CAMİSİ*

Ayşe BUDAK**

Öz

1515 yılında kısmen, 1522 yılında ise tamamıyla Osmanlı İmparatorluğu'na bağlanmış olan Anadolu Beylikleri'nden Dulkadirliilerin son yöneticisi olan Şehsuvaroğlu Ali Bey'in Hacibektaş'ta inşa ettirdiği Cuma Camisi bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. 1515-1522 yılları arasında beyliğin başında bulunan Şehsuvaroğlu Ali Bey'in inşa ettirdiği bilinen iki yapı mevcuttur. Bunlardan ilki 1519 tarihli Hacı Bektaş Tekkesi içinde bulunan Balım Sultan Türbesi, ikincisi ise 1520 yılında inşa ettirilmiş olan Hacibektaş Cuma Camisi'dir. Ali Bey'in bâniliğinde etkili olduğu düşünülen siyasi koşullar, Dulkadirli-Osmanlı ilişkileri ile Yavuz Sultan Selim ve Ali Bey'in ilişkilerine de değinilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Aynı bâninin aynı yerleşim yerine inşa ettirdiği yapılara olan yaklaşım farkları, her iki yapının kitabelerinden hareketle yorumlanmıştır. Ali Bey'in Yavuz Sultan Selim karşısında geri plana aldığı bâniliğinin, Dulkadirli-Osmanlı Beylikleri temel alınarak, Ali Bey ve Yavuz Sultan Selim'in yaşadığı dönem öncesi ve sonrasında diğer beylikler arasında var olup olmadığına da değinilmiştir. Şehsuvaroğlu'nun Hacibektaş'ta inşa ettirdiği camiye ilişkin sanat tarihi yazımında görülen karışıklıklara, arşiv belgelerinden ve yapıların plan özelliklerinden hareketle açıklama getirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dulkadirliiler, Cuma Camisi, Hacibektaş, bânilik, mimari

OBEYING POLITICS, ABANDONING PATRONAGE: DULKADIRLI GOVERNOR SEHSUVAROĞLU ALI BEY'S HACİBEKTASH FRIDAY MOSQUE

Abstract

The Friday Mosque, which was constructed in Hacibektash by Şehsuvaroğlu Ali Bey, the last governor of one of the Anatolian Principalities which were centralized partially at 1515 and wholly at 1522 in the Ottoman Empire, is the subject matter of this study. Two major constructions are known to be constructed by the governor Şehsuvaroğlu Ali Bey who ruled the Dulkadirli Principality between 1515-1522. The first of these constructions is the Balım Sultan Shrine, which is located in the 1519 dated Hacı Bektaş Dervish Lodge and the second one is the Hacibektash Friday Mosque,

* Makalenin Geliş Tarihi: 02.02.2016, Kabul Tarihi: 03.06.2016

** Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Nevşehir/Türkiye, aysebudak@nevsehir.edu.tr

DOI: 10.12973/hbvd.79.202

which was constructed in 1520. The political conditions thought to be effective on Ali Bey's patronage were aimed to be clarified within the perspective of Dulkadirli-Ottoman and Yavuz Sultan Selim-Ali Bey relations. Different approaches towards same patron's different constructions in the same settlement were interpreted based on the inscription of each construction. Selecting the Dulkadirli-Osmanlı Principalities as baseline, whether the patronage of Ali Bey, which was taken to the background in the face of Yavuz Sultan Selim, took place among the other principalities before and after the eras in which Ali Bey and Yavuz Sultan Selim lived were also mentioned in this study. The confusion in the art history writings about the mosque which was constructed in Hacibektaş by Şehsuvaroğlu was aimed to be clarified based upon the archive records and the constructions' plan details.

Keywords: Dulkadirli Principality, Friday Mosque, Hacibektaş, patronage, architecture

1. Giriş:

İkinci kuşak Anadolu Beylikleri'nden Dulkadiroğulları, 1337-1522 yılları arasında hâkimiyet sürmüş Türkmen beyliğidir. Beyliğin merkezi Maraş ve Elbistan olup Harput, Kırşehir, Bozok, Sivas, Kayseri ve Hatay'a bağlı Hassa'ya kadar olan alanda hüküm sürmüşlerdir (Yinanç, 1994: 553-554). Dulkadirli çesitli kereler Memlûklü ve Osmanlı Devletlerinin hâkimiyeti altına girmişlerdir.

Anadolu'da çok merkezliliğin Ramazanoğulları ile birlikte son iki temsilcisinden biri olan Dulkadirli, Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı İmparatorluğu topraklarına dahil edilmiştir. 1515 yılında Yavuz Sultan Selim'in Safevilerle yaptığı Çaldıran Savaşı'nda, Dulkadirli Beyi Alaüddevle Beyin Yavuz Sultan Selim'e yardım etmemesi, hatta Osmanlı ordusunun artçı birliklerini vurarak işelerine el koyması üzerine, Çaldıran Savaşı dönüşü bu beylik Yavuz tarafından Osmanlı İmparatorluğu topraklarına dâhil edilmiştir. Merkezi Maraş olmak üzere bir "Dulkadir Beylerbeyliği" kurulduğu ve başına da "Paşa" unvanıyla Şehsuvaroğlu Ali Bey'in getirildiği (Öztuna, 2006: 66) ifade edilmekle birlikte, Beyliğin 1515 yılında kısmen Osmanlı Devleti'ne bağlandığı, 1531 yılında ise Dulkadir Beylerbeyliği'nin kurulduğunu iddiaları da vardır (Altınöz, 2005: 435). Şehsuvaroğlu Ali Bey'in 1522 yılında Kanuni Sultan Süleyman döneminde öldürülmesinin ardından Dulkadirli toprakları kalıcı olarak Osmanlı İmparatorluğu'na bağlanmıştır.

2. Son Dulkadirli Beyi Şehsuvaroğlu Ali Bey

Yavuz Sultan Selim tarafından Dulkadirli Osmanlı İmparatorluğu'na bağlanması ile Beyliğin başına getirilen Ali Bey, Dulkadirli Beyi Şehsuvar Bey'in oğludur. Şehsuvar Bey Dulkadirli üzerindeki Memlûklü hâkimiyetine karşı bu beyliği kendi hâkimiyeti altına almak isteyen Fatih Sultan Mehmed tarafından beyliğin başına getirilmişti (Yinanç, 1994: 555). Şehsuvar Bey, Memluk Sultanı Kayıtbay

tarafından 1472 yılında idam ettirilmiş ve beyliğin başına da Şahbudak Bey getirilmiştir (Yinanç, 1994: 555). Ali Bey, babası Şehsuvar Bey'in 1472 yılında öldürülmesinden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun hizmetine girmiştir. Ali Bey, 1515 yılında Dulkadirli Beyliği'nin başına getirilmeden önce sancak beyi olarak Osmanlı'ya hizmet etmekteydi (Mordtmann, Menage, 1991: 240).

Yavuz, Memlûklularla ikili ilişkilerini geliştirmek için Sultan Gavri'ye 1516 yılında yazdığı mektupta, Alaüddeve'nin yerine getirdiği Şehsuvaroğlu Ali Beyi onaylamazsa değiştirebileceğini söyler (Emecen, 2010:200). Bu mektuptan anlaşıldığı üzere Yavuz'un Ali Bey'e bakışı, bağımsız Dulkadirli Beyi değil, Yavuz'un isteği ile değiştirilebilir bir yönetici olmasıdır. Buna karşılık Ali Bey'de Osmanlı'ya bağlı bir yönetici gibi davranmış, Yavuz'un Mısır seferine yardımcı olmuş, Mercidabık ve Ridaniye savaşlarına da bizzat katılmıştır (Yinanç, 1994: 556).

Dönemin çağdaş yazarlardan İdris-i Bitlisi, Mercidabık Savaşı'nı anlatırken, Ali Beyi Dulkadir memleketinin meliki, sultanın yetiştirdiği bir hizmetkâr ve yiğitliğiyle çağında parmakla gösterilen bir bey olarak tanıtmaktadır (Kırlangıç, 2001: 311). Dönemin çağdaş bir yazar tarafından "sultanın yetiştirdiği bir hizmetkâr" olarak tanıtılması Ali Bey'in yaşadığı dönemde Yavuz Sultan Selim'e olan bağlılığının/bağımlılığının işareti olarak değerlendirilebilir. Dulkadirli topraklarında yaşarken daha sonra Manisa civarına göç eden yörükler vardır. Günümüzde varlığını Manisa Dağı civarında sürdüren "sancaklı" yörüklerine mensup kişiler arasında "Ali Bey" adının kullanımına dair yapılan çalışmada; "Ali Bey" adının özellikle zayıf ve yetim çocuklara konulduğu, Ali Bey'in bir lakap gibi kullanıldığı ve son Dulkadirli Beyine olan sevginin devam ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Zayıf bebekleri bu ad ile anarak ileride Dulkadirli Beyi Ali Bey'e benzeyip yiğit ve cesur olmalarını istemektedirler (Özer, 2011: 309). Zira Ali Bey, babası Şehsuvar Beyin 1472 yılında öldürülmesinden sonra babasız ve korunmasız kalmasına rağmen 1515 yılında beyliğin başına geçmeyi başarmıştır, bu olayın günümüzde sancaklı yörüklerin zayıf çocuklara "Ali Bey" adını vermesine ilham olduğu düşünülmektedir (Özer, 2011: 309).

Yaşadığı dönemden günümüze kadar Ali Bey için çizilen portre, dezavantajını (babasının öldürülmesi nedeniyle) avantaja çevirdiği ve bunu da Yavuz Sultan Selim sayesinde sağladığı şeklinde özetlenebilir. Ali Bey'in Yavuz Sultan Selim'e olan bağlılığının göstergelerinden biri de onun için bir "Selimname" kaleme aldırmasıdır. Ali Bey kendi hizmetinde bulunan Şükri-i Bitlisi'den, İskender'den daha büyük gördüğü Yavuz için Ahmedi'nin İskendername'si gibi bir eser yazmasını talep eder (Argunşah, 1997: 5). Bitlisi, Selimname'sinin ilk nüshasını Ali Bey'in anlatımları ve kendi gözlemlerine dayanarak 1521 yılında tamamlar (Argunşah, 1997: 5). 1522 yılında Ali Bey'in ölümüyle Koçi bin Halil'in hizmetine giren Bitlisi, eserini ona sunar. Koçi Bey eserde tarihi yanlışlıklar olduğunu ve bunun Şehsuvaroğlu'nun Yavuz'un

halini bilecek kadar ona yakın olmamasından, olayları başkalarından dinlemesinden kaynaklandığını söyler. Bitlisi, 1523-1524 yıllarında Koçi Bey'in anlatımlarına göre eserini yeniden yazar (Argunşah 1997: 5-6). Bitlisi'nin eserinde Ali Bey'in (ki Bitlisi'nin hamisidir ve kitabın yazılması işini veren ilk kişidir) önemli bir ağırlığa sahip olmaması da bu nedenden kaynaklanmış olmalıdır.

Ali Bey'in Osmanlı yöneticileri ile iyi ilişkileri; Celali İsyanlarına adını veren Celal ile Canberdi ayaklanmalarının bastırılmasındaki yardımcılarıyla sürmüştür. 1521 yılında Canberdi ayaklanmasının bastırılmasındaki başarısının gururunu arttırdığı ve söz dinlemez hale geldiği iddia edilmektedir (Uzunçarşılı, 1988: 296). Bu tarihlerde, Yavuz Sultan Selim gibi güçlü imaja sahip bir padişahın ölmüş olduğu ve bu durumun Ali Bey'de tam bağımsız bir beyliğe sahip olma duygusu uyandırmış olabileceği göz ardı edilmemelidir. Ferhad Paşa da, Ali Bey'in bağımsızlık peşinde olduğunu ileri sürmüştür (Atalay, 2008: 88). Bu tarihlerde Osmanlı'nın Ali Bey'i "sancak beyi" olarak görmesine karşılık, kendisi bağımsız bir beyliğin hükümdarı gibi hareket etmekteydi (Gökhan, 2013: 25). Ali Bey'in, Maraş'ta bulunan Osmanlı tahrir memurunun öldürülmesini araştırmaya gelen müfettişleri öldürtmesi sonun başlangıcı olmuştur (Gökhan, 2013: 25) ve beyliğin toprakları 1522 yılında Ali Bey'in öldürülmesiyle tamamen Osmanlı topraklarına dahil edilmiştir.

Dulkadirilerin başkenti önce Elbistan iken daha sonra Maraş başkent olmuş ve ortadan kalkıncaya kadar beyliğin başkenti olmaya devam etmiştir (Yinanç, 1994: 556). Yavuz Sultan Selim döneminde Dulkadirli Beyi Ali Bey'in inşa faaliyetlerini sürdürdüğü görülür. Şah İsmail tarafından 1505 yılında yıktırılan Elbistan Ulu Camisi'nin, Ali Bey tarafından yeniden inşa ettirildiği iddiaları bulunmaktadır (Gündoğdu, 1986: 23-24). Ali Bey, Hacibektaş'a iki adet yapı inşa ettirmiştir. Bunlardan ilki Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesi içinde bulunan ve 1519 yılına tarihlenen Balım Sultan Türbesi diğeri ise 1520 yılında inşa ettirilen Hacibektaş Cuma Cami'sidir. Ali Bey'in imar faaliyetleri için kendi başkentinden uzak bir yerleşim olan Hacibektaş'ı tercih etmesinin nedenleri ise sorgulanabilir. Ali Bey'in Bektaşilikle kişisel bağı ve Balım Sultan'la yakın ilişkileri olup olmadığına dair herhangi bir bilgiye ise ulaşılamamıştır.

3. Şehsuvaroğlu Ali Bey'in Hacibektaş'ta İnşa Ettirdiği Yapılar

3.1 Balım Sultan Türbesi

1485 tahrir kayıtlarına göre Hacı Köyü (günümüz Hacibektaş'ının temeli ni oluşturan köy) toplam 700-800 kişilik nüfusa sahipken, 1526 yılında 1100-1200 kişilik bir nüfusa sahiptir, (Şahin, 1986: 33-34). 1526 yılında bölgenin nüfusundaki artış yerleşimin büyümeye devam ettiğini gösterir. 16. yüzyılın ilk yarısında Bektaşiliğin merkezinin, siyasi gündemde de önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. 16. yüzyılın ilk çeyreğinde, Şah İsmail Anadolu'da yoğun bir biçimde Şii faaliyetler göstermiştir ve bu tarihlerde Bektaşî tarikatının başında Balım Sultan bulunmak-

tadır. Balım Sultan, Hacı Bektaş-ı Veli'den sonra ikinci pir olarak kabul edilmektedir. Yaşadığı döneme dair doğrudan kendisine ilişkin herhangi bir belge bulunmaz (Ocak, 1992: 17). Balım Sultan'ın Hacı Bektaş soyundan gelip gelmediğine dair tartışmaların yanı sıra, kendisinin Dimetoka'da bulunan Bektaşî Tekkesi Kızıl Deli Zaviyesi'nin başında bulunduğu rivayetleri de vardır. Diğer bir rivayetse yine Dimetoka Kızıl Deli zaviyesi ile (Dimetoka'da doğduğu için) yakınlık kuran II. Bayezid'le, Balım Sultan'ın tanışıklığına ve bağlarına dairdir (Ocak, 1992: 18). Aynı rivayete göre Safevi propagandası Anadolu'da faaliyet göstermeye başladığı zaman Bayezid, Balım Sultan'ı Dimetoka'dan Hacı Bektaş dergâhının başına getirmiştir (Ocak, 1992: 18). Bayezid'in Balım Sultan'ın müridi olduğuna da inanılıyordu (Ocak, 1992: 18). 16. yüzyılın ilk yarısında Sünni ortodoksiyi kuvvetlendirmek, kendi kimliğini "kâfirlere" ve "zındıklara" karşı şeriatın savunucusu olarak tanımlayan Osmanlı Devleti'nin resmi din politikası haline gelmiştir (Necipoğlu, 2013: 58). Osmanlı Devleti 1501 yılında resmi olarak Balım Sultan'ı tarikatın başına getirerek; Bektaşîlerin, Kızılbaşlar gibi Safevi yanlısı olmak yerine Osmanlı yönetiminin yanında kalmayı tercih etmelerini sağlamışlardır. I. Selim'in Çaldıran'da Şah İsmail'i yenilgiye uğratmasından sonra Osmanlı Devleti kendi coğrafyasındaki Şiiliği ve "heterodoks" dervişleri kontrol altına almaya çalışmıştır (Necipoğlu, 2013: 58). Balım Sultan'da 15. yüzyıldan itibaren Bektaşîlik üzerinde etkileri görülmeye başlanmış Şii ve Hurufî unsurları Bektaşîlik bünyesinde uygun bir şekilde kaideleştirmeyi başarmış, Safevi propagandası ile politize olmasına imkân tanımamıştır (Ocak, 1992: 18).

Şeyh Cüneyd Halep'e kadar inip Dulkadirli Türkmenleri arasında faaliyette bulunmuştur. Bundan yıllar sonra, Şah İsmail Safevî Devleti'ni kurarken, Dulkadir Türkmenlerinden birçok aşiretin kendisine yardımcı olduğu İran ve Osmanlı kaynaklarında doğrulanmaktadır. Bununla birlikte Dulkadir bölgesinden "Şah'a koşan" binlerce Türkmen tersine bir göç başlatmıştı (Döğüş, 2012: 370). Alaüddevle Bey'in ilk başlarda buna karşı çıkmaması, kızılbaş-sünnî ayrımı konusunda bir kaygı yaşamaması, hatta kızını isteyen Şah İsmail'e önce evet demesi, ardından değişen koşullar nedeniyle hem Safevî ülkesine göçlere karşı çıkması hem de kızını Şah İsmail'e vermekten vazgeçmesi (Döğüş, 2012: 370), bu dönemin kızılbaş-sünnî ilişkilerinin ne kadar değişken olduğunun kanıtıdır. Dulkadirli Beyi Alaüddevle'nin Safevî politikasının aksine, Şehsuvaroğlu'nun Safevî propagandası karşısında Osmanlı Sultanı'nın Bektaşî Tekkesinin başına getirdiği Balım Sultan için türbe yaptırması, tamamen Osmanlı yanlısı bir siyasi tutumdur. Balım Sultan için inşa ettirdiği türbenin kitabesinde Dulkadirli Beyi "emirü'l-âli" yani "büyük emir" olarak nitelendirilir (Fotoğraf1-2). Kitabenin metni: "*Bina hazihi kubbetü'ş-şerifetü'l-emirü'l-Âli Ali Bey b. Şehsuvar Bey likutbi'l-evliya ve hulasetü'l-budala Hızır Bali b. Resul Bali b. Hacı Bektaşî'l Horasani Nurullah-i mergadifihim sene hamse ve ısrintis'amie. 925 (1519)*" (Tütüncü, 2011: 146) şeklindedir. Balım Sultan'ın, Hacı Bektaş-ı Veli soyundan olup olmadığı

kesin olmasa da kitabe Balım Sultanı, Hacı Bektaş-ı Veli'nin soyuna dayandırır. Kitabeye göre özet bir şecere ile Balım Sultan Hacı Bektaş'ın oğlu Resul Bali'nin oğludur. Balım Sultan'ı Hacı Bektaş soyuna dayandıran bu ifade, Osmanlı Sultanı'nın Balım Sultan'ı Hacıbektaş Tekkesi başına getirmesini de meşrulaştırır. Balım Sultan Türbesi tamamen kesse taştan inşa edilmiştir. Plan açısından Eyvan Tipi Türbeler grubu içinde değerlendirilmektedir (Gündoğdu, 1986: 55). Üç bölümden oluşan türbede ilk olarak sütunlu giriş revakı görülür. Ortada iki devşirme sütuna dayanan yanları kapalı bu mekân eyvan biçimindedir.



Fotoğraf 1: Balım Sultan Türbesi



Fotoğraf 2: Balım Sultan Türbesi İnşa Kitabesi

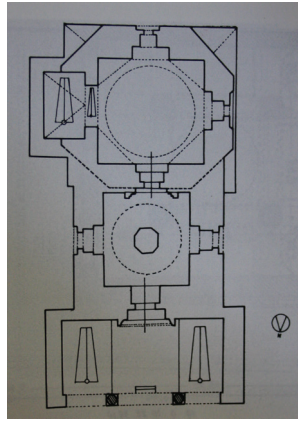
Orta bölüme girişi sağlayan basık kemerli taç kapıda geometrik bezemeler dikkati çeker. Asıl türbe mekânı ile eyvanlı ön giriş mekânının arasında bulunan bu ara mekan içten küçük bir kubbe ile örtülü olup dıştan üst örtü düz dam biçimindedir (Fotoğraf 3). Ara mekândan sonra iki basamakla çıkılan asıl türbe mekânına ulaşılır. Bu bölümün kapısı yine geometrik formlu bezemeye sahiptir. Asıl türbe kare kaideli ve sekizgen gövdelidir (Fotoğraf 4). Bu bölüm içten kubbe dıştan ise pramidal külahla örtülüdür. Ara mekân ve asıl türbe mekânları ikişer pencere ile aydınlatılmaktadır. Türbenin asıl mekânı ile ara mekânda görülen kalem işi bezemeler ise yenilenmiştir. Kalem işi tekniğinde yapılmış rumi ve palmet motiflerinin yanı sıra barok karakterli iri yaprak ve çiçek buketleri dikkati çeker.



Fotoğraf 3: Balım Sultan Türbesi Orta Mekân Üst Örtüsü



Fotoğraf 4: Balım Sultan Türbesi



Plan 1: Balım Türbesi (H. Gündoğdu'dan)

3.2 Hacıbektaş Cuma Camisi

Cuma Camisi olarak bilinen yapı, Hacıbektaş ilçesinde, Hacı Bektaş Tekkesinin iki sokak altında Savat Mahallesi'nde bulunmaktadır. Cami, Bektaş Tekkesi ile ilişkili mekânlardan "Kadıncık Ana Evi" yakınında yer alır. Kadıncık Ana Evi, evlenmemiş dervişlerin merkezi olduktan sonra (bu uygulama Balım Sultan tarafından başlatılmıştı) Balım Evi olarak adlandırılmıştır (Görkay, 2005: 187).

Cuma Camisinin Dulkadirli Beyi Ali Bey tarafından 1520 yılında inşa ettirildiği harim giriş kapısı üzerinde bulunan kitabeden anlaşılmaktadır (Fotoğraf 5-6). Kitabenin metni: "*Benâhâze'l-mescid fi eyyâmisultâni'l-a'zam Selim Şâh bin Bâyezid Hân Ali bin Şehsuvâr Bek fi sene 926*" (Koşay, 1925: 375) biçimindedir. Yani mescit Şehsuvar Bey oğlu Ali tarafından, Bayezid Han oğlu ulu sultan Selim Şah zamanında inşa ettirilmiştir. Caminin giriş kapısı üzerinde bulunan kitabenin, yapı izlerine bakılarak üzerinde bulunduğu yapının orijinal kitabesi olduğu iddia edilebilir. Zeynep Yürekli Görkay'da kitabenin yapının orijinal kitabesi gibi görüldüğü kanaatindedir (Görkay, 2005: 182). Cami, doğu-batı doğrultuda dikdörtgen plana sahip olup, mihraba dik üç şahınlıdır (Plan 2). Caminin doğu cephesinde iki yığma ayak üzerine atılan kemerlerle revaklı bir son cemaat yeri bulunur. Son cemaat yerinin kuzeyine kaydırılmış basık kemerli kapıdan harime girilir. Harim ion tarzı iki adet büyük sütun başlığına kuzey-güney doğrultuda atılan sivri kemerle mihraba dik üç sahuna ayrılmıştır. Sütun başlıklarının herhangi bir kaide üzerinde bulunmayıp doğrudan zemine oturtulması nedeniyle harimi bölen kemerler zemine oldukça yakındır (Fotoğraf 7). Sahınlara üzeri beşik tonozla örtülüdür. Tonozlara doğu batı doğrultuda atılan sıralı kemerler görülür. Yarım daire niş biçimindeki mihrapta süsleme elemanları bulunmaz, yapıda bulunan minber ise yenidir. Yapının aydınlatması, kuzey cephede bulunan üç, güney ve batı cephelerde bulunan ikişer adet mazgal formulu pencere ve doğu cepheye açılan bir adet dikdörtgen formulu pencere aracılığı ile sağlanmaktadır. Kabayonu ve moloz taşla inşa edilen yapının güneydoğu köşesinde kesme taştan inşa edilmiş köşk minaresi bulunur. Harimde kullanılan devşirme malzemenin yanı sıra yapının dış cephesinde ve köşelerde de yine devşirme mermer ve arşitrav parçaları görülmektedir (Fotoğraf 8). Üzerinde kitabesi bulunmasına karşılık, Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesi içindeki cami ile karıştırılan Hacıbektaş Cuma Camisi, plan açısından da Osmanlı cami planlarından ziyade Dulkadir Beyliği mimarisine yaklaşmaktadır. Her ne kadar bu camiye, Dulkadir Beyliği mimarisi ile ilgili yapılmış bir çalışmada (Gündoğdu, 1986) yer verilmesi de plan yerleşimi bakımından Dulkadirli mimarisi örneklerinden Bahçe Ağca Bey Camisi ve Maraş Hatuniye Camisi ile benzerdir. Bu caminin Dulkadirli mimarisinde en çok yaklaştığı örnekse Maraş Haznedarlı Camisi'dir. Yapım tarihi ve banisi bilinmeyen Haznedarlı Camisi'nin beyliğin başkentinin Elbistan'dan Maraş'a taşınmasının ardından, 16. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edildiği düşünülmektedir (Bayburtluoğlu, 2006: 245).

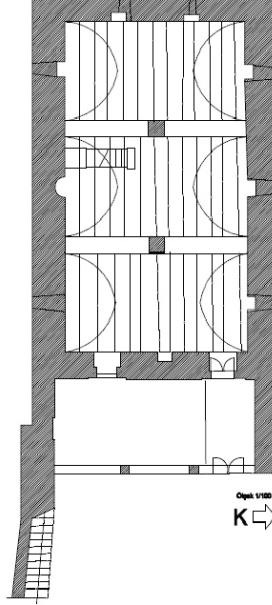
Hacıbektaş Cuma Camisi'nin tonozlarında kullanılan ve "kemerli-tonoz" olarak adlandırılan uygulama, genellikle İç Anadolu bölgesine özgüdür. Nevşehir ve çevresindeki yapılarda sıkça tekrarlanan bir uygulamadır. Bölgede yer alan Selçuklu yapılarının yanı sıra Osmanlı dönemi yapılarında da uygulanmıştır. Avanos Alaaddin Cami, Avanos Orta Mahalle Cami, Nevşehir Orta Bektik Cami, Nevşehir Tahta cami bu uygulamanın görüldüğü camilerden bir kaçıdır. Bu örtü çeşidinin Dulkadirli Beyliği yapıları arasında tercih edilmiş bir uygulama olmaması, Hacıbektaş Cuma Camisi'nde yerel ustaların inşa sürecine dahil oluşunun işaretidir.



Fotoğraf 5: Hacıbektaş Cuma Camisi



Fotoğraf 6: Hacıbektaş Cuma Camisi, Harim Girişi



Plan 2: Hacıbektaş Cuma Camisi Planı



Fotoğraf 7: *Hacibektaş Cuma Camisi Harimi*



Fotoğraf 8: *Hacibektaş Cuma Camisi Güney Cephesi*

Ali Bey'in Hacıbektaş'a inşa ettirdiği camiyle ilgili sanat tarihi yazımında bir karışıklık yaşanmaktadır. Ali Bey'in Hacıbektaş Tekkesi içinde inşa ettirdiği 1519 tarihli Balım Sultan Türbesi'nin yanı sıra ikinci bir yapı olarak 1520 tarihli camiden söz eden Baha Tanman, 1948 yılında tekkeyi ziyaret eden Cevat Hakkı Tarım'ı kaynak göstererek, Tarım'ın aşevi yanındaki Cuma Caminin kitabesi olarak verdiği metne yer vermiştir. Tarım'dan alınan kitabenin metni şöyledir: "*Benâhâze'l-mescid fi eyyâ-misultânî'l-a'zam Selim Şâh bin Bâyezid Hân Ali bin Şehsuvâr Bek fi sene 926*" (bu mescidi Şehsuvar Beyoğlu Ali, Bayezid Han oğlu ulu sultan Selim Şah zamanında 926 yılında yaptırdı)" (Tanman, 1996: 461). Tanman bu ifadeye ve külliye içindeki caminin mimari detaylarına bakarak (mihrap kavsarası ve doğu cephede bulunan nişin kavsarasının biçimlenişi Dulkadirli dönemi yapılarındaki mimari detayları anımsatmaktadır) Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesi içindeki caminin 1520 yılında Şehsuvaroğlu Ali Bey tarafından inşa ettirildiğini ve yukarıda bahsi geçen kitabenin kayıp olduğunu kabul eder (Fotoğraf 9). Oysa kitabe Hacıbektaş ilçesinin diğer camisi olan Cuma Camisi giriş kapısı üzerinde bulunmaktadır. Tanman, tekke içinde ikinci avluda ve aşevinin bitişiğinde bulunan bu caminin 1834 yılında II. Mahmud döneminde inşa edildiği açıklamasını ise kabul etmez (Tanman, 1996: 460). Tanman'ın tekke içindeki caminin 1834 yılında inşa edildiğini kabul etmemesine karşılık Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde bulunan 1834 yılında tekke içine bir cami ve Nakşi Şeyhi için bir harem dairesi inşaatına dair kayıtlar bulunmaktadır (BOA., Hat., Dos.551, Göm. 27175, H.1250). Caminin minareli olacağını yine arşiv belgeleri göstermektedir (BOA., Hat., Dos. 553. Göm. 27362.A, H.1251). Yazışmalarda inşaatın 1837 yılına kadar devam ettiği, inşaat için ayrılan bütçenin yetersiz kaldığı ve bütçenin artırılmasının istendiği görülmektedir (BOA., Hat., Dos. 552. Göm. 27271, H.1253). Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesine inşa edilen ilk caminin 1834 tarihli cami olmadığı ise yine Başbakanlık Osmanlı Arşivinde bulunan 1802-1803 yılına ait belgelerden anlaşılmaktadır. 1802 tarihli belge Hacı Bektaş türbe, cami ve tekkesinin tamirine ilişkindir, tamirat için belirlenen keşif bedeli 9555 kuruştur (BOA., Hat., Dos.120, Göm. 4900, H.1217). 1803 tarihli belge ise Karahöyük'te bulunan Hacı Bektaş türbe, cami ve hankahın tamiri için işgüzar mimar halifelere Salih'in tayin edildiğini göstermektedir (BOA., C. Ev., Dos.322, Göm. 16357, H.1218). Belgelerden de anlaşıldığı üzere tekkede, 1802 yılı öncesine ait bir cami bulunmaktadır. Zeynep Yüreklî Görkay, Tanman'ın, yapının mimari detaylarına bakarak (özellikle mihrap nişi nedeniyle) Dulkadirli dönemine ait olduğunu iddia etmesini ikna edici bulmakla birlikte, Hacı Bektaş Tekkesi içinde bulunan caminin günümüzdeki halinin yenilenmiş olduğunu, caminin eski halinin ise Evrenosoğlu ya da Malkoçoğlu Bali Bey zamanında ikinci avlu şekillenirken inşa edilmiş olabileceğini de iddia etmektedir (Görkay, 2005: 183).



Fotoğraf 9: Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesi Camisi, Harim

Osmanlı Dönemi'nde Hacıbektaş'ın bağlı bulunduğu Kırşehir'in 1479 yılında Fatih tarafından Alaüddevle Bey'e dirlik olarak verilmesinden (Gündüz, 2011: 813) itibaren bu bölge Dulkadirli hâkimiyetine girmiştir. Caminin içinde bulunan ve Dulkadirli mimarisi detaylarına benzeyen özellikler nedeniyle Tekke Camisi'nin, bölgenin Dulkadirli hâkimiyetinde olduğu dönemde köklü bir onarım ya da kısmi bir yeniden inşa geçirmiş olabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Tekke içindeki camide görülen Memlûklü etkili Dulkadirli mimarisine özgü detaylarınsa Şehsuvaroğlu Ali Bey'e ait olabileceğine dair kesin kanıtlar mevcut değildir. Tekke içinde bulunan caminin giriş cephesi ve mihrabı 19. yüzyıl Osmanlı mimari özelliklerinden daha öncesine işaret etmektedir. Ancak minaresi, doğu ve kuzey cephe beden duvarları ve kubbesi geç dönemi gösterir ki minarenin eklenmesi de 1834 yılına aittir ve yapının günümüzdeki şeklini 1834 inşasına bağlamak doğrudur (Fotoğraf 10-11).



Fotoğraf 10: Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesi Camisi, Giriş Cephesi



Fotoğraf 11: Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesi Camisi, Kuzey Cephesi

4. Siyasi Koşullar ve Bağlılığın İfade Ediliş Biçiminin Ali Bey'in İnşa Ettirdiği Yapıların Kitabeleri Üzerinden Değerlendirilmesi

Dulkadirli Beyi Ali Bey, Anadolu'da Şii faaliyetlerin oldukça yaygın olduğu bir dönemde 16. yüzyılın ilk yarısında, Osmanlı Sultanı tarafından beyliğin başına getirilmiş ve yedi yıl bu görevini sürdürmüştür.

Aynı bani tarafından bir yıl ara ile Hacıbehtaş'ta inşa ettirilen iki yapıya bakıldığında bunlardan ilkinin Osmanlı Sultanı tarafından Bektaşî tarikatının başına getirilen Balım Sultan için inşa ettirdiği türbe olduğu görülür. Ali Bey'in inşa ettirdiği ikinci yapı Savat Mahallesi'nde bulunan Cuma Camisi'dir.

Balım Sultan Türbesi kitabesinde türbenin; büyük emir, Şehsuvar bey oğlu Ali Bey tarafından inşa ettirildiği yazmaktadır (Tütüncü, 2011: 146). Aynı kitabede Osmanlı padişahına dair herhangi bir ifade bulunmaz.

Hacıbehtaş Cuma Camisi'nin 1520 tarihli kitabesinde ise son Dulkadirli Beyi'nin konumuna dair belirleyici bir sıfat kullanılmadığı görülür. Kitabe: "*Benâhâze'l-mescid fi eyyâmisultânî'l-a'zam Selim Şâh bin Bâyezid Hân Ali bin Şehsuvâr Bek fi sene 926*" (Koşay, 1925: 375) biçimindedir. Yani mescit Şehsuvar Beyoğlu Ali tarafından, Bayezid Han oğlu ulu sultan Selim Şah zamanında inşa ettirilmiştir. Yapının kitabesini yayınlayan diğer bir araştırmacı olan Sedat Bayrakal ise kitabeyi yanlış yorumlayarak, Ali Bey'in babası Şehsuvar Bey'i, Yavuz Sultan Selim'in oğlu olarak göstermiştir (Bayrakal, 2010: 307).

Baninin kendisini tam bağımsız bir bey olarak göremediği, caminin kitabesine Sultan Selim'in adını ekletmesinden anlaşılmaktadır. Ali Bey'in bu tutumu, Mengüceklî Bey'i Ahmed Şah'ın inşa ettirdiği Divriği Ulu Cami kitabesinde görülen uygulamayı akla getirir. 1228 yılında yapımı tamamlanan Divriği Ulu Camisi, Mengüceklî Beyi Ahmed Şah tarafından inşa ettirilmiştir ve bu caminin kitabesinde dönemin Anadolu'daki en önemli gücü olan Selçuklular'ın Sultanı Alaaddin Keykubad'ın da adına yer verilmiştir. Kitabede yapının "*Sultan Alaüddin Keykubad bin Keyhüsrev'in devleti zamanında*" inşa ettirildiği yazılıdır (Ülgen, 1962: 93). Divriği Ulu Camisi'nin küçük bir beylik olan Mengüceklî Beyliği'nin kısa bir bağımsızlık döneminde ancak hala Konya-Selçuklularına tabii iken inşa edildiği anlaşılmaktadır (Kuban,1999: 38).

Kırşehir Ahi Evran Zaviyesi türbe kapısında bulunan 1481 tarihli kitabede yapının Dulkadirli Beyi Alaüddeve tarafından, Murad Han oğlu ulu Sultan Mehmed Han'ın devrinde inşa ettirildiği yazılıdır (Gündoğdu, 1986: 69). Kitabe türbe kapısı üzerinde bulunmakla birlikte kitabe metninde yapının işlevini açıklar herhangi bir ifade yoktur. Yine benzer şekilde, Maraş Ulu Cami kitabesinde yapının 1501-2 yıllarında Memluk Sultanı Kansu Gavri zamanında, Dulkadirli Beyi Alaüddeve Bey ta-

rafından inşa ettirildiği ifadesi bulunur (Gündoğdu, 1986: 37). 1481 yılından 1502 yılına kadar değişen şey Alaüddevle Bey'in bağlılığının Osmanlı'dan Memlûklû'ya kaymasıdır ancak bağlılığın ifade ediliş biçimi aynı kalmıştır. 1516 yılında kısmen, 1608 yılında ise kesin olarak Osmanlı İmparatorluğu'na bağlanan Ramazanoğulları'na ait Adana Ulu Camisi'nin batı taç kapısı üzerinde bulunan 1541 tarihli kitabesinde caminin, Osmanlı padişahı Sultan Süleyman zamanında "Halil Bey'in oğlu emirler emiri Pirî" tarafından yaptırıldığı yazmaktadır (Çam, 1988: 20). Ramazanoğulları'nın Osmanlıya bağlanmasından önce inşa edilmiş doğu taç kapısı üzerinde bulunan 1509 tarihli kitabede yapının Ramazanoğlu Halil ve Halil oğlu Pirî tarafından yaptırıldığı belirtilir (Çam, 1988: 19-20). Osmanlı padişahına dair bir ifade bulunmaz.

Bağımsız beylik dahi olsa (yakın coğrafyalarda) küçük beyliğin inşa faaliyetlerinde kendinden daha büyük olan güce tabiiyetlerini gösteren bu örnekler, özellikle cami (ulu cami) inşa ettirmenin herhangi bir kurala bağlanmamış olmakla birlikte saltanat göstergelerinden biri olup olmadığı sorusunu akla getirir. Cuma hutbesi okunan bu yapılar, bu yönleri nedeniyle mimari gelenekte ayrı bir yere sahiptir. Gülru Necipoğlu, Sultan Süleyman döneminde cami inşası için padişah izni gerekmesine karşılık, Cuma hutbesinin okunmadığı mescitler için sultanî onaya gerek duyulmadığını söyler (Necipoğlu, 2013: 57). Evrensel hilafet iddiasındaki Sultan Süleyman döneminde, Cuma namazı Osmanlı topraklarının her yerinde zorunlu hale getirilmiştir (Necipoğlu, 2013: 58). Minberi olan ve şeriatı uygulayacak bir kadısı bulunan her kasaba, sakinlerinin Cuma namazını eda etmek zorunda olduğu yer olarak tarif ediliyordu. (Necipoğlu, 2013: 68). Hacıbektaş'ta bulunan bu caminin ilk inşa edildiğinde de Cuma cami olarak adlandırılıp adlandırılmadığını bilemesek de zamanla Cuma camisine dönüştüğü anlaşılmaktadır.

Bir yerleşimin en eski ve büyük camisi olan ulu camilerin (Cuma camilerinin) inşasının baniliğini üstlenmek muhakkak ki bir saygınlık kaynağıdır. Prestijli getirisinin yanında cami inşa ettirmenin yönetsel olarak bir bağımsızlık göstergesi olabileceği yine yukarıda verilen örneklerle bakılarak iddia edilemeye de ima edilebilir. Sultan Süleyman döneminde cami inşa ettirmenin sultanî izin gerektirmesi bu yönde okunabilir. Sikkeden ve hutbeden muaf olarak beyliğin başına getirilen Ali Bey'in (Altınöz, 2005: 427) 1519 yılında inşa ettirdiği Balım Sultan Türbesi kitabesinde Yavuz'un adının zikredilmesine gerek duyulmamışken, bir yıl sonra aynı bölgeye inşa ettirdiği Cuma Camisi'nde Yavuz'un adının geçmesi muhtemel bu geleneğin bir uzantısı olarak düşünülebilir. Eğer cami (ulu cami) inşa ettirmek bağımsız bir yönetim olmanın göstergesi ise küçük beyliğin bağımsız bir yönetim olarak algılanma endişesi, kitabelerde büyük gücün sultanının adının zikredilmesiyle yumuşatılmış ve bağımsızlık iddiası tehlikesi bu şekilde geçiştirilmiş olmalıdır. Fatih Sultan Mehmed, Şehsuvar Bey'i bir bağlılık ahitnamesi imzalatarak Dulkadirli Beyliği'nin başı-

na getirmiştir (İnalçık, 2003: 400). Şehsuvar Bey'in oğlu Ali Bey'in Sultan Selim'e bağlılığını gösterme şekli ise (bir nevi ahitnamesi) Cuma Camisi kitabesinde onun adını zikretmesiyledir. Mezar yapısı olan türbe ile işlevselliğin yanında dini bir simge olan cami inşaatına olan yaklaşımın farklılığı Şehsuvaroğlu'nun Hacibektaş'ta inşa ettirdiği örneklerde net biçimde görülür.

5. Sonuç

1337-1522 yılları arasında Anadolu'da varlığını sürdüren beyliklerden Dulkadirliler, Ramazanoğulları ile birlikte Anadolu'da devam eden çok merkezliliğin son iki temsilcisi olmuşlardır. 15. yüzyılın sonlarından itibaren sık sık Memlûklularla-Osmanlıların hâkimiyetine giren Dulkadirliler, Yavuz'un doğu seferinin bir sonucu olarak 1515 yılında Osmanlılara bağlanmışlardır. Beyliğin başına getirilen Şehsuvaroğlu Ali Bey, Osmanlıdan bağımsız hareket etmeyen ve hâkimiyet alanı sınırlanmış bir yönetici konumunda varlığını (en azından Sultan Selim ölene kadar) sürdürmüştür.

Son Dulkadirli Bey'inin mimari faaliyetlerde bulunduğu kendi adının geçtiği iki kitabe ile kesinlik kazanmaktadır. Ali Bey'in bâniliğinde kendi siyasi varlığını tehlikeye atmadan bunu gerçekleştirdiği dikkati çeker. Dönemin siyasi koşullarına göre hareket etmiş olan Ali Bey'in hakkındaki bağımsızlık iddiaları ancak Yavuz öldükten sonra ileri sürülmüştür. Siyaseti iyi takip eden Ali Bey'in mimari faaliyetlerinde de belirli bir hassasiyeti göz önünde bulundurduğu ve inşa ettirdiği caminin bâniliğinde dahi kendini geri plana aldığı kitabeden anlaşılmaktadır. Hacibektaş'taki iki yapıyı inşa ettirdiğinde de Yavuz Sultan Selim hayattadır. Balım Sultan için inşa ettirdiği türbede "büyük emir" olarak tanımlanmasına karşılık, aynı bölgede inşa ettirdiği Cuma Camisi'nde Yavuz'un adı zikredilmiş, Ali Bey içinse herhangi bir sıfat kullanılmamıştır. Balım Sultan Türbesi kitabesinde Ali Bey büyük emir olarak zikredilmekle birlikte, Anadolu'daki Şii faaliyetlere karşı Osmanlı Sultanı tarafından bu tekkenin başına getirilen Balım Sultan için yapı yaptırması dahi Osmanlı'nın bu dönem politikasını destekler bir tavidir. Ali Bey'in cami kitabesindeki çekingen tanımı ise, cami inşa ettirmenin hâkimiyet göstergesi olup olmadığı sorunsalı üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- ALTINÖZ, İ. (2005). Dulkadir vilâyetinin Osmanlı idari düzeninde yerini alması. *I. Kahramanmaraş Sempozyumu, (Kahramanmaraş: 6-8 Mayıs 2004): 427-435.*
- ARGUNŞAH, M. (1997). *Şükri-i Bitlisi selim-nâme*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- ATALAY, B. (2008). *Maraş tarihi ve coğrafyası*. Çev. İlyas Gökhan vd., Kahramanmaraş: Belediye Yayınları.
- BAYBURTLUOĞLU, Z. (2006). Kahraman Maraş'ta bir grup Dulkadiroğlu yapısı. *Vakıflar Dergisi*, 10: 234-250.

- BAYRAKAL, S. (2010). Nevşehir'in Hacı Bektaş ilçesindeki Bektaşî kültürüyle ilişkili Türk eserleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55: 281-310.
- ÇAM, N. (1988). *Adana Ulu Camii Külliyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- DÖĞÜŞ, S. (2012). Dulkadirli Türkmenleri ve Safevilik. *Uluslararası Dulkadir Beyliği Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Maraş, 369-388.
- EMECEN, F. (2010). *Yavuz Sultan Selim*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.
- GÖKHAN, İ. vd. (2013). *Osmanlı Dönemi Maraş'ın tarihinde Dulkadirli ve Bayezidli idareciler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- GÖRKAY, Z. Y. (2005). *Legend and Architecture in The Ottoman Empire: The Shrines of Seyyid Gazi and Hacı Bektaş*. Unpublished Doctoral Thesis. Harvard University, Massachusetts.
- GÜNDOĞDU, H. (1986). *Dulkadirli beyliği mimarisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÜNDÜZ, A. (2011). Kırşehir'de Dulkadirli adını taşıyan köyler hakkında bilgiler. *Turkish Studies*, 6(3): 811-833.
- İNALCIK, H. (2003). Mehmed II. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28: 395-407.
- KIRLANGIÇ, H. (2001). *İdris-i Bidlîsî Selim Şah-Nâme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KUBAN, D. (1999). *Divriği mucizesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- KOŞAY, H. Z. (1925). Hacı Bektaş tekkesi. *Türkiyat Mecmuası*, 2: 365-391.
- MORDTMANN, J.H. vd. (1991). Dhu'l-Kadr. *Encyclopaedia of Islam*, 2: 239-240.
- NECİPOĞLU, G. (2013). *Sinan çağı, Osmanlı imparatorluğu'nda mimarî kültür*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- OCAK, A. Y. (1992). Balım Sultan. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 5: 17-18.
- ÖZER, M. (2012). Dulkadir Bey'i Şehsuvaroğlu Ali Bey ve Sancaklı yörükleri. *Uluslararası Dulkadir Beyliği Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 301-311.
- ÖZTUNA, Y. (2006). *Yavuz Sultan Selim*. İstanbul: Babiali Kültür Yayınları.
- ŞAHİN, İ. (1986). Hacım (Hacıbektaş) Köyü'nün sosyal ve demografik tarihi (1485-1584). *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 6: 31-38.
- TANMAN, B. (1996). Hacı Bektaş-ı Veli külliyesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 14: 459-471.
- TÜTÜNCÜ, M. (2011). Hacı Bektaş külliyesinin kitabeleri. *I. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri*, 5: 141-162.
- UZUNÇARŞILLI, İ. H. (1988). *Osmanlı tarihi*. 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÜLGEN, A. S. (1962). Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası. *Vakıflar Dergisi*, 2: 93-97.
- YİNANÇ, R. (1994). Dulkadroğulları. *TDV İslam ansiklopedisi*, 9: 553-557.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Vesikaları

- BOA., Hatt-ı Hümayun, Dosya No: 551, Gömlek No: 27175.
- BOA., Hatt-ı Hümayun, Dosya No: 553, Gömlek No: 27362.A.
- BOA., Hatt-ı Hümayun, Dosya No: 552, Gömlek No: 27271.
- BOA., Hatt-ı Hümayun, Dosya No: 120, Gömlek No: 4900.
- BOA., Cevdet Evkaf, Dosya No: 322, Gömlek No: 16357.

ALEVİ KÜLTÜRÜNDE ÇOCUK YETİŞTİRME VE KADININ KONUMU*

Hatice YALÇIN**

Öz

Alevi toplumların inanç sistemleri ile felsefeleri aile yaşantılarında, kadınlara yaklaşımlarında ve çocuk eğitiminde belirleyicidir. Bu araştırma, Alevi toplumların geleneksel kültürde aile durumlarını ve çocukların yetiştirilmesiyle ilgili genel bilgileri ortaya koymaktadır. Çalışmada Türkiye'deki Alevi-Bektaşî geleneğinde kadınların durumu, geleneksel Alevi-Bektaşî aile yaşantısı ve Alevi inancına uygun çocuk yetiştirme geleneklerinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Alevilik sadece bir inanç ve ritüeller dizisi olarak ortaya konmayıp, bir toplumsal olgu olarak Alevi inancında aile, kadın ve çocuk yetiştirme konuları farklı sosyal ve kültürel yönlerden değerlendirilmiştir. Çalışma sonunda elde edilen veriler, Alevi kültüründe aile, kadın ve çocuk yetiştirme hakkında önemli ipuçları vermektedir. Aynı zamanda Alevi-Bektaşî inancında bebelere ad koyma ve çocuklara yönelik bazı geleneksel uygulamalara da yer verilmiştir. Ülkemizde Alevi-Bektaşî geleneğinde aile yaşantısı, kadının statüsü ve Alevi inançlarına uygun şekilde çocuk yetiştirilmesiyle ilgili yapılan çalışmalar oldukça yetersizdir. Alevilerde çocuk yetiştirmeyle ilgili bilgilerin elde edilebilmesi için, çocuk yetiştirme tarzlarında belirleyici olabilecek toplumsal yapılar, toplumsal ilişkiler, aile yapıları, çocuk yetiştirme anlayışları, çocuğa yönelik aile tutumları, ailelerin kültürel, eğitsel durumları gibi konular da araştırma kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Alevilik kültüründe aile, Alevilikte çocuk, Alevilikte kadın

BRINGING UP CHILDREN AND WOMEN'S STATUS IN ALEVİ CULTURE

Abstract

The beliefs and philosophy systems of Alevis are decisive on their lives, approaches to women and child education. This research reveals general facts of Alevian family status in traditional culture and child upbringing. In this research, it was aimed to determine the place of women in Alevism. Bektashi customs, traditional Alevian-Bektashi family life and bringing up children in accordance with Alevian beliefs. Not only Alevian belief was put forward as a set of beliefs and rituals, but also as a social fact, the subject of family, woman and bringing up children were evaluated in terms of social and cultural perspectives. The data gathered following the research give significant clues about family, woman and bringing up children in Alevian culture. At

* Makalenin Geliş Tarihi: 07.02.2016, Kabul Tarihi: 18.04.2016

** Yrd. Doç. Dr., KTO Karatay Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Yüksekokulu, Çocuk Gelişimi Bölümü, Konya/ Türkiye, ht_yalcin@hotmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.79.203

the same time, giving a name to children and some types of traditional practices were also stated in Alevi-Bektashi faith. The research studies conducted in our country are inadequate in terms of life experiences in Alevian tradition, the status of women and bringing up children in accordance with Alevian beliefs. In order to be able to attain information about bringing up a child in Alevian tradition, the determinant social structures in bringing up a child, social interactions, family structures, understanding of bringing up a child, family attitudes towards a child, social and educational situations of families were evaluated under the scope of this research.

Keywords: Alevism, family in the Alevian culture, the child in Alevism, women in Alevism

1. Giriş

Alevilik; Anadolu'da farklı dinlere, inançlara ait motiflerin İslam Dini'ne ait bazı motiflerin etkileşimi ile şekillenmiş, İslam'ın alt formlarından biridir (Yazıcı, 2011: 414). Alevilik terimi Türkiye'de ve daha az sayıda Suriye, İran, Irak, Bulgaristan, Yunanistan, Romanya ve Arnavutluk'ta bulunabilen yaygın bir dini cemaat olarak tanımlanmaktadır (Çamuroğlu, 2003: 96; Gümüş, 2011: 10).

Alevi kelimesi sözlükte "Ali'ye mensup", "Ali'ye ait" ve "Ali soyundan olan" anlamlarına gelmektedir (Yaman, 2001: 16). Aleviliğe terim olarak siyâsi, itikâdî ve tasavvufî açıdan çeşitli anlamlar yüklenmiştir (Üçer, 2005: 162). Alevilik yaşam felsefesi olarak görülebildiği gibi Ali yandaşlığı olarak ya da dini bir yapılanma olarak da görülmektedir (Gümüş, 2011: 11). Bazı çalışmalarda Alevilik bir mezhep olarak görülmekte ve mezhep "inanç esaslarını veya amelî hükümlerini anlama ve yorumlama konusunda kendine özgü yaklaşımlara sahip düşünce sistemi; bu yaklaşımlar etrafında meydana gelen ekolleşmenin ürünü olan ilmi ve fikri birikim" şeklinde tanımlanmaktadır (Özcan, 2013: 31-32).

Alevilik/Bektaşılık kavramı ilk olarak 19. yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır. Daha önce bu kavramların hitap ettiği toplulukları ifade etmek için Kızılbaş, Rafizi gibi kavramlar kullanılmaktaydı. Osmanlı döneminde Alevilik, genel olarak "düzeltilmesi, yola getirilmesi, hidayete erdirilmesi" gereken bir "sapma" olarak görülmekteydi (Aydın, 2007: 142). Oysa Alevi-Bektaşî inanç sistemi, Türk kültürünün önemli zenginliklerindedir. Orta Asya'dan Balkanlara, Mısır'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada yaşayan bir inanç zümresi söz konusudur (Aydın, 2007; Bruinessen, 2005). Alevilik, tarihsel olarak Hz. Ali soyuna dayandırılmaktadır. Ancak Alevi kimliği günümüze kadar pek çok kültürden etkilenmiş ve hala oluşum sürecinde olan bir kavram olduğundan tek bir noktaya dayandırıp tanımlamak mümkün değildir (Gümüş, 2014). Kaymakcan'ın (2009) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenleri üzerinde yapılan araştırmada sorulan "Aleviliği nasıl tanımlarsınız?" sorusuna %0,8'i din, %15,3'ü mezhep, %11,2'si tarikat, %23,8'i yaşam biçimi, %19,1'i Şia'nın bir kolu, %21,6'sı siyasi oluşum cevaplarını vermiştir.

1960'lar ve sonrasında itibaren Batı'ya göçlerin artmasıyla birlikte Aleviler, Batı'daki insan hakları kavramıyla karşılaşmışlardır. Aleviler Batı'da sık gündeme gelen bu kavramı Türkiye'de kendi kimlikleri için uygulamaya başlamışlardır. Alevi geleneklerinin iletişim ağı kanalları ile kamusal alanda sık duyurulması süreci sonunda Alevi aydın zümresi oluşmuştur. Alevilik geleneklerinin medyaya taşınması sonucunda gizli olarak ve daha çok sözlü şekilde devam eden Alevilik, gizli kimlik olmaktan uzaklaşmıştır (Şahin, 2002: 123).

Kaplan (1999), Alevi derneklerinde yapılan dizi seminerlerde 10 farklı şehirde, Alevi değerlerini ortaya koymak ve Alevi kimliğinin yoğunlaştığı alanları belirlemek amacıyla anket uygulamıştır. Aleviliğin insana değer veren öğretisi ve felsefesi en çok beğenilen değer olmuştur. Kadın erkek eşitliğini savunması (%79) ve cemde bacı kardeşlerin birlikte ibadet etmeleri (%80) aynı orandaki cevaplarla en çok değer verilen bir konudur. Bu sonuçlardan yola çıkılarak Alevi kimliğinin belirli değerler üzerine oturduğunu ve Alevi insanının bu değerlerle özdeşleştiği sonucu çıkarılabilir (Kaplan, 1999).

1.1 Araştırmanın Konusu ve Amacı

Türkiye'nin toplumsal yapısını anlamak ve açıklamak için önemli birer toplumsal yapı örneği olan "Alevilik-Bektaşılık" olgularını anlamaya dönük çalışmalar, Alevilik inancının sosyolojik içeriğini belirlemeyi amaçlamaktadır. Ancak bu alanda çalışmalar yetersizdir ve genellikle kavramları betimleme ya da kaynak taramaya yönelik çalışmalardır. Oysa Türkiye coğrafyasının önemli bir kültürel yapısı olan Alevilik-Bektaşılık değer ve inançları aile, kadın ve çocuk yetiştirme yönünden de araştırılmalıdır.

Araştırmamız Alevi inancında aile, kadın ve çocuk yetiştirme açısından bilgiler sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmamızda Alevilik sadece bir inanç ve ritüeller dizisi olarak ortaya konmayıp, bir toplumsal olgu olarak Alevi inancında aile, kadın ve çocuk yetiştirme konuları farklı sosyal ve kültürel yönlerden değerlendirilmiştir.

1.2 Araştırmanın Varsayımları

Araştırma, var olan durumu belirlemeye yönelik ilişkisel tarama modeline göre düzenlenmiş betimsel bir çalışmadır (Bal, 2001: 64).

Araştırmaya başlamadan önce bazı ön bilgiler değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler konuyla ilgili yapılmış çalışmalardan çıkan sonuçlardır. Bu noktada araştırmamızın varsayımları şunlar olacaktır;

-Türkiye genelinde aynı özelliklere sahip bir Alevilik inancı yoktur.

-Alevilik inancında kadının statüsü farklı özellikler bakımından ele alınmalıdır.

-Alevilik inancında çocuk yetiştirmeyle ilgili geleneksel inanışlar sürdürülmektedir.

-Alevilik inancında çocuklara verilen değer önemli bir yer tutmaktadır.

-Dini inanışlar, çocukların yetiştirilmesini önemli ölçüde etkilemektedir.

Türkiye'deki Alevi-Bektaşî geleneğinde kadınların durumunun, geleneksel aile yaşantısının ve Alevi inancına uygun çocuk yetiştirme geleneklerinin araştırıldığı çalışmalar yetersizdir. Bu probleme dayalı olarak aşağıdaki araştırma soruları oluşturulmuştur:

a. Alevi-Bektaşî geleneğinde kadınların durumu nedir?

b. Alevi-Bektaşî geleneğinde geleneksel aile yaşantısı nasıldır?

c. Alevi-Bektaşî geleneğinde çocuk yetiştirme gelenekleri nelerdir?

Bu değerlendirmeler ışığında araştırmamızda Alevi toplumlarda aile, kadın ve çocuk yetiştirme kavramları derinlemesine ele alınmıştır.

2. Alevi Toplumlarında Kadın ve Anne Kimliği

Bir toplumun kadına bakışı o toplumun medeniliği hakkında bir fikir vermektedir. Gerek Dünya'da gerekse Türkiye'de kadına verilen haklar gelişmişliğin bir ölçütü olarak algılanmaktadır.

Alevilere göre insan, Allah'ın en üstün, en mükemmel, en eksiksiz yaratış gücünün bir sembolüdür. Alevi meclisinde "kadın-erkek" kavramı yerine "insan" kavramı vardır. "Can" ifadesi tercih edilir. "Can", "canlar", "erenler" ifadesi sadece kadın veya erkek için kullanılmamaktadır. Her iki cins için ortak olarak kullanılan bir deyimdir (Özcan, 2005a). Ailede, toplumda, dinsel hayatta kadın-erkek ayrımı yapılmamakta, kadını Hakk'ın nuru olarak görmektedirler. Kadın ve erkek toplumun her alanında eşittir. Örneğin, evde anne ve babalar çocukları arasındaki kız-erkek ayrımı yapmazlar. Evlilikte kadın ve erkek hakları eşittir (Gümüş, 2011: 17). Alevilikte asılan insandır. İnsanın da cinsiyeti önemli değildir (Çamuroğlu, 2003).

Alevilikte kadın "Hz. Fatma'nın yaşayan temsilcileri" olarak görülmektedir (Bahadır, 2004a: 13). Anadolu kültürünün kadını ilgilendiren her alanında Hz. Fatıma ile ilgili inanışlarla karşılaşmaktadır. Hem sözlü kültürde ve halk inançlarında hem de yazılı metinlerde Hz. Fatıma, son peygamberin nesli kendisiyle devam eden çocuğu, Hz. Muhammed'in en sevdiği kızı, Hz. Ali'nin eşi, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in annesi özelliklerine sahip hemcinslerine model kadın olarak yer almaktadır. Anadolu folklorunda Hz. Fatıma uğur ve bereketin timsali, kadınlara yapılan duaların öznesi ve ahirette kadınların şefaathisidir. Hat sanatında ise ismi İslam büyük-

leriyle birlikte genellikle celi-sülüs hattıyla levhalarda yer almaktadır (Yazıcı, 2011: 205).

Ailevi toplumlarda annelik ve eş olma gibi iki temel vasıftan ötürü kadın kutsal sayılır (Özcan, 2005a). Annelik vasfı kadının üretkenliğini temsil eder ki, bu durum aile kurumunun temel taşının aslında kadın olduğunun göstergesidir (Ulusoy Yılmaz, 2013: 25).

Hacı Bektaş Veli döneminde kadınların sosyal hayatta erkeklerle birlikte hareket ettikleri görülmektedir (Özcan, 2007b). Alevi ve Bektaşilerin kendi aralarında ortaya çıkan herhangi bir anlaşmazlığın çözümünde de kadının önemli bir katkısı vardır. Söz gelimi, erkekler arasında bir kavga çıktığında kavga edenleri ayırmaya güç yetiremeyen kadın, başındaki örtüyü ya da elindeki bir mendili “ketenim önünüze” diyerek kavga edenlerin üzerine attığında kavga ne kadar şiddetli olursa olsun hemen sona erdirilmektedir. Burada “keten” başörtüsüdür ve kadının başının sembolüdür. Kadın “Ketenim önünüze” derken de “başım için bu kavgadan vazgeçin” anlamını kastetmektedir (Ünlüsoy, 2009: 61).

Alevilikte kadın, erkeklerle aynı yetkilere sahip bir varlık olarak kabul edilir. Hatta bazı durumlarda kadının saygınlığı erkekten daha çoktur. Kadın eşini seçme konusunda özgürdür. Toplumda erkeğin yaptığı her şeyi yapabilir (Seyman, 2004: 32). Alevilik konusunu ele alan başka bir çalışmada, Seyman’ın (2004) verdiği bilgilerle örtüşmeyen farklı bir sonuç ortaya konmaktadır. Bahadır (2005b), çalışmasında kadın ve erkek arasındaki toplumsal rol dağılımı ve kadının konumunu araştırmıştır. Sivas’ın Ali Baba mahallesinde 1996 yılında yapılan 62’si erkek, 83’ü kadın toplam 145 Alevi katılımcıyla gerçekleştirilen anketin, ‘Tek çocuğunuz olsa, kız mı, erkek mi olmasını isterdiniz?’ şeklindeki sorusuna katılımcıların %53’ü erkek derken, %24’ü kız karşılığını vermiştir. ‘Bütün aileyi ilgilendiren kararları kim alır?’ sorusuna katılımcıların %37’si erkek derken, kadın diyenlerin oranı yalnızca %16’dır. ‘Kadın haklı olsa da tartışmak yerine susmalıdır’ görüşüne katılanların oranı erkeklerde %45 iken bu oranın kadınlarda %57 olması ilginçtir. ‘Son söz kocanın olmalıdır’ fikrine katılım oranı erkeklerde %43 iken bu oran kadın katılımcılarda %67,5’tir (Sağır, 2000: 123).

Alevi/Bektaşî geleneğinde kadınlar, evlilik ve boşanma konularında önemli haklara sahiptir. Diğer toplumlarda olduğu gibi Alevi ve Bektaşîler tarafından da kutsal bir kurum olarak görülen evlilik, yola ve erkâna girişin ilk deneyimi kabul edilir. Tek eşliliğin yaygın olduğu bu toplumlarda birden fazla kadınla evlenme, problemlere neden olan bir durum olarak değerlendirilir. Kadının hastalığı veya çocuğunun olmaması hallerinde iki eşli evliliklere rastlanılmaktadır. Ancak böyle bir durumda bile iki kadınla evlenenler düşkün kabul edilirler (Bahadır, 2005b: 130).

Alevi ve Bektaşîler arasında erkeğin karısına iyi davranması, onu zor durumda bırakmaması tarikat emridir, buna karşılık kadının da eşine saygılı olması gerekir. Bu

şekilde karşılıklı sevgi ve saygıya dayanan bir aile bağı kurulur (Ünlüsoy, 2009: 61). Aleviler kadınlarla erkeklerin eşit haklara sahip olduğuna inanır; kadın haklarına saygı duyarak kadın ve erkek arasında herhangi bir farkın veya ayrıcalığın olmadığını kabul eder. Erkek eşini aldatırsa kadın durumu dedeye bildirir (Rençber, 2012: 159). Uçar (2006) Abdal Musa Tekkesi üzerine yaptığı sosyolojik bir alan araştırmasında Alevi ve Bektaşilerin aile içi kararlarda kadınının düşüncesine büyük oranda önem verdikleri sonucu çıkmıştır.

Alevi ve Bektaşiler arasında kadın-erkek eşitliği dengesi bulunmakta ise de kadınların yeri ve cem ritüelini yürütüp yürütememesiyle ilgili tartışmalar buna gölge düşürmektedir. Alevi toplumunda kadına verilen önemin gösterilememesi noktasındaki eksiklikler fark edilmektedir ve kadınlara yönelik tarihî gelenekleri günümüzde de yaşatabilmek amacıyla çeşitli faaliyetler gerçekleştirilmektedir. Şah Kulu Vakfı, kadın dede yetiştirme amacıyla Ocak 2004'te "Alevilik Eğitim Kursu" açarak, bu kursta kadınların sayısının çok olmasına önem verilmiştir (Ünlüsoy, 2009: 79).

3. Alevi Toplumlarında "Aile" Kavramı

Alevi ve Bektaşi toplumunda aile kurumuna çok önem verilmektedir ve boşanmak uygun görülmez, aile hayatının sürekliliği esastır. Gençlere evlenme tavsiye edilir ve evliliğe özendirilir. Anadolu Aleviliğinde evlilik ve nikâh Hz. Muhammed'in sünneti olarak kabul edilir. Birbirini beğenen kız ve erkeğin hayatlarını birleştirmeye karar vermeleri sonucunda erkek tarafının büyükleri, kız tarafının büyüklerinden kızı isterler. Kız isteme merasimi gerçekleştikten sonra tatlı lokması dağıtılır. Tatlı lokması dağıtımının ardından taraflar uygun bulduğu bir zamanda nişan merasimi yaparlar. Nişan sürecinde taraflar birbirilerini daha çok tanıma imkânına sahip olurlar. Nişanlılık sürecinin ardından düğün için hazırlıklar başlar, hazırlıklar tamamlandığında gençler düğün merasimi ile evlendirilir. Resmi nikâh yapıldıktan sonra gençler, dedenin huzuruna gelirler. Gençlerin anne ve babaları, yakınları ve cemaat, dedenin huzurunda toplandıktan sonra dinî tören niteliğindeki nikâh kıyılır (Rençber, 2012: 158).

Alevilerde tek eşlilik yaygındır. Çok eşlilik toplum olarak tasvip edilmez, hoş karşılanmaz. Herhangi bir sebebi yokken veya ileri sürülen sebepler geçerli sebepler değilse boşanan kişiye toplum olarak sosyal ilişkilerde mahrumiyet yöntemi uygulanır. Bu kişi meydana girmez, Alevi cem erkânlarına ve dinî muhabbetlere katılamaz. Eşlerden herhangi biri sadık olmama, aşırı geçimsizlik, iftira, kul hakkı yeme, adam öldürme gibi olumsuz değerlendirilen davranışlarda bulunursa boşanma talebi kabul edilir; aksi takdirde boşanma talebi kabul edilmez (Rençber, 2012: 159).

Alevi dedelerin yönettikleri bu ocaklarda, Alevi öğretilerine dayalı bir eşitlik söz konusudur. Kadın erkek, genç çocuk herkes aynı haklara ve itibara sahiptir. Dede

öldüğü zaman eşine bir saygı göstergesi olarak “Bacı Anne” denmektedir (Uslu Üstten, 2014: 198).

Dedelik makamında kadınlar dedenin eşi olarak dedenin olmadığı zamanlarda etkin konuma geçmektedirler. Kadının dervişlik aşamasına ulaşması, şiir yazması, resim yapması gibi faaliyetlerde aktif rol almış olması, dedelik makamında kadının erkek ile eşit olduğu söylemini doğurmuştur (Gümüş, 2011: 47-48).

Alevilerde aile reisi, kızının evlenmesi için gereken gayreti göstermelidir. Bunu yapmayan kimse vazifesini yapmamış kötü bir insan sayılır. Alevilerde erkeğin karısına iyi davranması, onu perişan etmemesi, tarikat emridir, daha doğrusu Türk töresinin icabıdır. Kadının da kocasına saygılı olması gerekir, karşılıklı sevgi ve saygıya dayanan bir aile bağı görülür. Kadının erkeği sayması şarttır (Dierl, 1991; Korkmaz, 2008).

Bektaşılık ve Alevilikte evlilik, yani iki cinsin birleşmesi kutsanan bir olgudur. Burada her iki cins, bir beraberlik için akitleşme-sözleşme yaparlar. İnanç esaslarında, sözüne sadık olmak öylesine önemlidir ki, burada verilen söz de yaşam boyu tutulmalıdır (Menemencioğlu, 2011: 131). Bektaşilerde bir erkeğin kadını boşayabilmesi için önce müşşidden yani dededen izin alması gerekmektedir (Kaya, 2006). Boşanma kararını hâkimden önce müşşid verir. Müşşid ise boşanma kararını belli şartlarda verebilmektedir. Söz gelimi boşanmayı kadın ister ve bunda ısrar ederse ya da kadının bir ahlaksızlığı kesin olarak bilinirse boşanma kararı verebilir. Bunların dışında hiçbir nedenle evlilik birliği bozulamaz (Noyan, 1995: 129). Bu açıdan bakıldığında kadına pozitif ayrımcılık yapıldığı söylenebilir. Boşanma kararını hâkimden önce dedenin vermesi, dedelik kurumunun bu toplumdaki işlevini göstermesi bakımından önemlidir. Bu konu kapalı bir toplum anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

4. Ailevi Topumlarda Çocuk

Türkiye’de çocukluk ve çocuk yetiştirme anlayışı tek tip değildir. Farklı kültürel yapıya sahip topluluklarda çocuk yetiştirme tarzları farklı olmaktadır. Aynı dinî inanca sahip bireylerin yaptığı evliliklerde, çocukların genelde anne-babalarının dinini kabul ettikleri görülmüştür (Hoge vd. 1992: 569-580). Buna karşın, farklı dinî gruplara mensup bireyler arası evliliklerde, dinî sosyalleşme konusundaki uyumsuzluktan dolayı çocukların dinî duygularının ve dine bağlılıklarının daha zayıf olduğu tespit edilmiştir (Petersen, 1996: 731-732). “Kız çocukları erkek çocuklarına oranla, aynı dinî inancı paylaşan kişilerle evlenmesi konusunda ebeveynlerinden daha fazla baskı görmektedir” (Knox vd., 2002: 84).

Alevi-Bektaşî geleneğinde çocukların yetiştirilmesi konusunda “musahiplik” kurumunun çok belirleyici bir rolü vardır (Bulut, 2013:103). Musahiplik, Alevi iki

sofunun kıyamete kadar kardeşliğidir (Bozkurt, 2006). Musahipler birbirlerinin davranışlarını kontrol ettikleri gibi çocuklarının yetiştirilmesini de kontrol ederler. Gençlerin, kötü davranışlar yapmaması için takipçi olurlar. Kendi çocuklarına gösterdiği özeni kardeşinin çocuklarına da gösterirler. Musahipler, kardeşlerinin çocuklarını kendi çocuklarından ayırt etmezler ve onlara aynı gözle bakarlar. Temel bilgilerin çocuklara öğretilmesinde musahipler belirleyici bir konumdadırlar. Bir kısım dini bilgiler ve hayata dair konular musahip kişi aracılığıyla erkek ve kız çocuklarına aktarılır. Çocuklar, babalarının musahibini kendi babaları gibi kabul ederler, saygı ve hürmette kusur etmezler. Alevi toplumlar, sünneti Müslümanlığa giriş töreni olarak kabul etmektedirler. Çocuğa “musahiplik” yapan kişi gerektiğinde sünnet masraflarını karşılamakta ve muhasip aileler arasında yedi nesil evlenme yasağı bulunmaktadır (Bulut, 2013: 115).

Alevi toplumlarda çocuğa verilen değer düğün, doğum ve bebeklik döneminden itibaren başlamaktadır. Düğün törenlerinde gelin arabasının önüne doğurganlığı artırma simgesi olarak oyuncak bebek koyma geleneği yaygındır. Tıbbi nedenlerle bebeği olmayan kadınlar, geleneksel uygulamalara sık başvurur. Muska, ziyaret yerleri, kurt postu altından geçme, kırklama töreninde çocuğu kucaklama gibi zararı olmayan bazı uygulamalar, çocuğa verilen önem ile ilişkilidir. Doğum öncesi bebeğin hayati fonksiyonlarını yerine getiren plasenta, çocukla eş olarak görüldüğünden Alevi toplumlarda plasenta ayak basmayacak bir yere gömülmektedir (Yalçın, 2012b: 28).

Alevi ailede çocuk eğitiminde kız ve erkek çocuklar arasında ayırım (TDK Sözlük) yapılmaz. “Eline, diline, beline” düsturu her cinsiyet için de geçerlidir. Cinsel ilişki hariç, evlilik öncesi kız erkek ilişkisi normal kabul edilir. Evlilik öncesi ilişki evliliğe giderse, sonuçtan herkes razıdır. Ailede ve çocuk eğitiminde mahremlik geçerli olmasına karşın, okullarda verilen cinsel eğitim Alevi ailelerce yadırganmamaktadır. “Ahlaklı, ahlaksız” sıfatları her iki cinsiyet için de aynı oranda geçerlidir (Kaplan, 1999).

Balkanhoğlu (2012) Alevi-Sünni evliliklerinin çocuk yetiştirme üzerine etkisini belirleme amacıyla yaptığı çalışmada yapılan görüşmeler neticesinde örneklemin neredeyse tamamının, Alevi-Sünni gruplar arası evliliklerinin çocuk yetiştirme üzerine bir etkisinin olmadığını tespit etmiştir. Toplumdaki genel yargının aksine ebeveynlerin, çocuklarının kendilerini Alevi ya da Sünni olarak tanımlamalarını değil; iyi eğitilmiş, donanımlı ve ahlaki değerlere sahip kimseler olmalarını istediklerini ortaya koymuştur.

Alevilik inancında, Hz. Muhammed’in, Hz. Ali’nin ve Hz. Fatıma’nın sahip olduğuna inanılan olağanüstü özelliklere Ehl-i Beyt’in çocuk üyeleri olan Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’in ve onların soyundan gelenlerin de sahip olduğuna inanılmaktadır.

Bu inanç, Aleviliğin temelini, çıkış noktasını oluşturduğu gibi günümüze kadar varlığını sürdüren Alevi toplum yapısının da inanç kaynağını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin çağları, kuşakları, yerel kültürlerin dar kalıplarını aşan etkisiyle, asırlardır farklı toplumlara oluşturan tüm sosyolojik katmanların her birini çeşitli gerekçelerle etkilemektedir. Bu çocuklar Alevi topluluklar için etkilenenin ötesinde, Aleviliği şekillendiren ana dinamik niteliğindedir (Yazıcı, 2011: 237).

Kırsal yörelerdeki Alevi topluluklarda geleneksel uygulamalar sürdürülmektedir (Korkmaz, 2008: 27). “Ocağı tüttürmesi” için erkek çocuk istenmektedir. Kız çocuklara 5-6 yaşından itibaren ev işleri öğretilmektedir. Demirbilek (2007) çalışmasında kız çocukların ilköğretimden sonra okula gönderilmediğini belirtmektedir. Ancak 2014 TÜİK verilerine göre 2013/2014 döneminde 4+4+4 sistemine geçildiğinden, bu yıla ilişkin sınıflama farklılık göstermekle birlikte, Türkiye genelinde kız çocuklarının ilköğretim öğrenimi görme oranı %98,4’tür (TÜİK, İstatistiklerle Çocuk, 2014). Geniş aile içinde yer alan çocukların sorumluluğu tek başına onu doğuran anneye ait olmamakta, ailedeki yetişkin tüm kadınlar çocukların sorumluluğunu ortak olarak paylaşmaktadırlar. Babalardan çok anneler kız çocuklarını ayırmaktadırlar. Örneğin, sofrada erkeklerden sonra yemek yemeleri, ilkokuldan sonra okutulmamaları, küçük yaşlarda ev işlerinde çalıştırılmaları, soyun devamı için erkek çocukların daha değerli görülmesi konularında anneler daha katı kurallara sahiptirler (Demirbilek, 2007: 71). Ancak kente göçle birlikte kırsal kesimde görülen cinsiyet ayrımı hafiflemeye başlamıştır. Artık kız çocuklarının da erkekler kadar eğitim görmeleri ve çalışmaları benimsenmeye başlanmıştır. Aile içinde kadının da söz hakkı bulunmaya başlamıştır. Günümüzde eğitim düzeylerinin yükselmesiyle birlikte kentsel yaşamdaki Alevi kadınlar çalışma yaşamının içine girmektedirler. Kent yaşamıyla birlikte doğum kontrol yöntemi gündeme gelmektedir. Daha az sayıda çocuk yapılmaktadır. Çocuklar çekirdek ailede dünyaya geldiğinden sorumluluk önceden olduğu gibi geniş aile içindeki yetişkin kadınların ortak konusu olmaktan çıkmış, ağırlıklı olarak anneye kalmıştır. Anne artık tarlada çalışmadığı ve ev içinde yer aldığından büyük çocuk küçük kardeşe bakmaktan kurtulmuştur. Artık kız çocukların okuması için aileler çaba göstermektedirler (Demirbilek, 2007: 72).

Aktaş (1999), Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları alanlardaki aile tiplerini araştırmıştır. Alevi köylerde ailelerin %83’ü çekirdek aile %12’si geleneksel geniş aile; %3’ü geçici geniş aile; %2’si parçalanmış ailelerden oluşmaktadır. TÜİK 2012-2013 Gelir ve Yaşam Koşulları Araştırması’nda hane halkı yapısı incelenmiştir. 2012 yılında %8,6 olan tek kişilik hane halkı oranının 2013 yılında %8,9’a, 2012 yılında %8,1 olan tek ebeveynli hane halkı oranının 2013 yılında %8,2’ye yükseldiği; üç kuşaklı içeren geniş hane halkı oranının ise 2012 yılında %13,5’ten 2013 yılında %13,1’e düştüğü belirtilmektedir. TÜİK verilerinde Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları alanlarda aile tipiyle ilgili veri bulunmamaktadır.

Aktaş'a (1999) göre köylerde egemen aile biçimi genellikle çekirdek ailedir. Çekirdek aile biçimi daha yaygın olduğu köylerde tespit edilen çekirdek aile oranı, Timur'un Türkiye genelindeki köyler için tespit ettiği %55.4'ten ve Merter'in Malatya köyleri için tespit ettiği %65.7'den büyük; geleneksel geniş aile oranı ise Timur'un tespit ettiği %25.4'ten ve Merter'in tespit ettiği %23'lük orandan küçük çıkmıştır. Köylerin bir örnek olmaması, köylerin toplumsal-kültürel yapılarına ve çeşitli faktörlerin bu yapıyı farklı derecelerde etkilemelerinden kaynaklanmaktadır (Aktaş, 1999).

Modernleşme, küreselleşme, göç, kadın hakları, iletişim imkânlarının artması gibi unsurlar Alevi aile tiplerinin genel yapısında değişim oluştursa da, diğer dini inançları olanlar yerine Alevi inancı olan çiftlerin evlilikleri desteklenmekte, bu durum aile tipini ve çocuklarını yetiştirme tutumlarını da etkilemektedir (Balkanlıoğlu, 2011: 302).

Alevi toplumlarda çocukların oruç tutmalarının gelişimleri açısından doğru olmadığı inancıyla çocuklara belli bir yaşa gelmeden oruç tutturulmamaktadır. Kerbela'da katledilen tüm şehitlerin anıldığı yas zamanı olan Muharrem ayında çocuklara et yemeklerinin yenmeme ve eğlence yapılmama nedenleri açıklanmaktadır. Aşure duası çocuklarla birlikte okunmakta, çocuklara dağıtılmaktadır. Çocuklara lokma gülbankı öğretilmekte, helal bir emekle kazanılmış nimetlerle kurulmuş bir sofrada okunduğu ve yalanla, hileyle elde edilmiş kazançtan meydana gelen sofrada lokma gülbankı okunmayacağı öğretilir.

Ayrıca Alevilikte önemli bir yeri olan Hızır'ın hikâyesi erken yaşta anlatılmaktadır. Çocuğa her insanın potansiyel bir Hızır olduğu, diğer insanlara yardım ettikçe kendilerinin de bir Hızır olabileceği anlatılmaktadır. Hızır kavramıyla çocuklara iyilik, paylaşım, yardımlaşma, dayanışma değerleri öğretilmektedir. Çocuklara cem ayinlerinde söylenen On İki İmamların ve Hacı Bektaş Veli gibi Alevi ulularının adlarının geçtiği dualar öğretilmekte, erken yaştan itibaren kültürlerini sürdürme konusunda telkinler yapılmaktadır (Kaptan, 2013: 11).

4.1 Alevi Toplumlarında Çocuğa Ad Koyma ve Çocuklara Yönelik Uygulamalar

Alevi toplumlarında çocuğa konacak adın, onun kişiliğini, geleceğini, toplum içerisindeki yerini ve başarısını etkileyecek simgesel bir öz taşımasına özen gösterilir. Çocuğa verilecek olan ismin anlamı, onu taşıyan çocuğun kişiliğini, geleceğini onun toplum içindeki başarısını ve yerini belirleyeceğine inanılır. Doğan çocuğun yaşaması için Dursun, Durali, Durmuş, Durdu, Durhasan gibi isimler verilmektedir. Yeni doğan bebeğe Ali, Hasan, Hüseyin, Fatma, Tâki gibi dini isimler konur. Ebubekir, Ömer, Osman, Yavuz, Selim gibi isimler tercih edilmez (Yalçın, 2011a).

Yeni doğan çocuğuna güzel bir isim koymak, Alevi kültüründe anne babanın en önemli görevlerinden sayılmaktadır. Alevi toplumlarda genellikle çocuğun adını babası veya dedesi koyar. Baba veya dede bir rüya görürse, rüyada kendilerine lokma verilirse, lokmayı kimden almışlar ise dünyaya yeni gelen çocuğa onun ismi verilir (Eğri, 2008). Göbek adı da önemlidir; çocuğun göbeğini kesen kimse hemen o anda adını koyar (Yalçın, 2012b).

Bazı Alevi toplumlarda bebeğe doğumunun yedinci gününde yemek davetiyle birlikte ad konmaktadır. Bebeği tebrik etmeye gelenlere sunulan ve cuma ya da pazar akşamları tercih edilen yemek, lokma olarak adlandırılır (Oytan, 2012). Bu yemek; pirinç, et, nohut, soğan, kişniş ve fıstıkla yapılır. Bektaşilikte de, Lokma Ali'nindir inancı vardır. Lokma duasında "Bismillah, Bismişah, Allah Allah. Hizmetleriniz kabul ola. Lokmalarınız kurbanlarınız ulu dergâha yazılmış ola. Hak Muhammed Ali'nin didarından, İmam Hüseyin'in darından, On İki İmam'ın katarından ayırmaya. On dört masumu pak, on yedi kemeri best ve kırklar şefaatiniz ola. Emeğiniz zaya gitmeye. Her iki cihanda yüzünüz ak, imanınız pak ola. Ömrünüz bereketli, yuvanız meserretli ola. Dil bizden nefes Pir'den sayıla Allah eyvallah Huu..." sözleriyle dua edilir. Sofrada bulunan kalabalık, bu duaya "Allah, Şah, huu dost" diyerek yanıt verir. Yemeğe Alevi dede, aile büyükleri ile yakın akrabalar çağrılır. Sofralar toplu olarak kurulur, yemek hep birlikte yenir. Ardından sofrada dua yapılır. Bebek sevincini paylaşanların yaptığı lokma paylaşımı töreninde sofrada belli bir nizam içinde oturulur (Akbal, 2014; Yalçın, 2011a). Yemekler yenildikten sonra Alevi Dede "Hüseyin'e selam, Hüseyin'e rahmet" diyerek suyunu içer ve sonra lokma paylaşımı törenini yine bir dua ile sonlandırır: "Bismillaah, bismişaaah. Allah Allah. Bu bitti, yenisi gele. Hak Muhammed Ali bereketini vere. Yiyip yedirenlere, pişirip kotaranlara, nuru iman, aşkü şevk ola. Hizmet sahipleri hizmetlerinden, evlat sahipleri evlatlarından şefaet bula. Lokma hakkına, evliya keremine, cömertler cemine; Allah, eyvallah; huu dost". Bu duanın ardından çocuğun yaşamının şerbet gibi tatlı ve mutlu olması için dua edilir ve tüm cemaate şerbet ikram edilerek örf ve adetler yerine getirilir (Kaptan, 2011a).

Sofradan kalkılınca birlikte konulacak ad kararlaştırılır. Önceden kararlaştırılmış ise kararlaştırılan adın onayı büyüklerden alınır. Bundan sonra ailenin erkeklerinden en büyük olanı orta yere çağrılır. Çağrılan kişi abdest alır. Bebek kucağına verilir. Bebek kucakta olduğu halde yüzünü güneye dönerek ezan okunur ve bebeğin kulağına üç kez adını söyler. Böylece bebeğe ad konmuş olur. Ad konulmasından sonra bebek kucaktan kucağa gezdirilir. Bebeği kucağına alan her kişi bebeğe iyilikler, sağlıklar, uzun ömürler diler ve kundağının arasına armağanını sıkıştırır. Bebeğin elden ele gezdirilmesinin ardından mevlit okunur (Yalçın, 2011b) "Bismişah. Allah Allah, Bebek hayırlı ola, hayırlar feth ola şerler defola, dualarınız kabul ola" dualarıy-

la bebeğe konulan isim ve bebeğin doğum kutlamaları ritüeli tamamlanır (Kaptan, 2011a).

Çocuğun hem sağlıklı hem de hayırlı bir evlat olarak doğması için kurbanlar kesilir. Ayrıca doğumdan önce, annenin kolay doğum yapması ve doğum sırasında tehlikeli durumlarla karşılaşmaması için de önceden bazı yerler, yatırlar, evliyalar ve ziyaret yerleri gezilir ve dua edilir (Yıldırım, 2010: 19). Çocukları çok yaşamayan ya da çocuğu olmayan kadınlar, dedelere ve ocaklara giderler (Keskin, 2001: 41-54). Ocaklara giden kadınlar orada bir gece kalır. Ocaktan aldıkları toprağı başlarının altına koyarlar. Çocuk düşmemesi için yılan, köpek vb. hayvanlardan uzak durulur (Yıldırım, 2010: 21).

Alevi toplumlarda eskiden yaygın olan ama günümüzde az görülen 'beşik kertme' uygulaması da sürmektedir. Anadolu insanında söz vermek, insani ilişkilerde çok önemli bir yere sahiptir. Eski Türklerde kişinin sözünde durması, onun namusunu, şerefini temsil etmekteydi. Söz vermek, kutsal ve dinî nitelik taşıyordu. Bu sebeple verilen sözden dönülmesi söz konusu olmazdı, verilen söz mutlaka gerçekleştirilirdi. Tunceli Alevilerinde de bazen çok samimi olan iki aile yeni doğan erkek ve kızlarını büyüyünce birbirleri ile evlendirmek üzere sözleşirler ve her iki bebeğin beşiklerine bire kertik vurarak bu işleme beşik kertme adını veririler. Bu işlem kimi zaman 'loğusa bakma' denen ziyaretler sırasında, kimi zamanda 'beşik düşümü' denen çocuğa hediye sunma sırasında yapılmaktadır. Beşik kertme deyimi, beşikteki kız ve erkek çocukların nişanlandıklarının alameti olarak, ağaç ve tahtadan yapılmış beşiklerinin kenarına bir kertik (işaret) konmasından türemiştir (Turan, 1992: 7-8).

Alevi geleneklerinde çocuk doğar doğmaz yıkanır ve kokmaması için tuzlanır. Çocuğun altı pişik olmasın diye ateşte kavrulmuş temiz toprak (höllük) konur. Çocuğu cinlerden ve kötü ruhlardan korumak için beşiğinin başına veya çocuk yastığının altına Kur'an veya ekmeç parçası konur. Beşiğe süslemeler yapılır, nazar boncukları takılır. Ayrıca çocuğun nazara gelmesini önlemek için çocuk bir yere götürülürken alınca tencere karası sürülmektedir. Çok ağlayan çocuklar ocaklara götürülerek buralarda kurbanlar kesilir (Yıldırım, 2010: 23).

Alevi-Bektaşî geleneğinde doğa sevgisi de büyük önem taşımaktadır. Çocuk adları doğa isimlerinden tercih edilmekte ve özellikle Sıraç Alevilerinde kız çocuklarına genellikle Gelincik, Zambak, Lâle, Sümbül, Nergiz, Nevruz gibi çiçek isimleri verilmektedir (Gülçiçek, 2002).

Alevi inanç kültürünün temel kurumlarından sayılan kirvelik, Alevi toplumu için vazgeçilmez bir kurumdur. Kirvelik sosyal hayatta dayanışmayı sağlayan, akrabalık bağlarını güçlendiren, birlik ve beraberlik duygularını pekiştiren bir gelenektir. Alevilerde kirvelik, musahiplik kadar kutsal ve önemli görülmektedir. Kirve çocuk-

larının birbiriyle evlenmesi, Alevi geleneğine göre uygun görülmez (Rençber, 2012: 157).

Çocuklara yönelik ad verme, sünnet, kirvelik gibi geleneksel uygulamalar, Alevilik inancında kültürün beklentilerine ve kalıplarına uygun bir biçimde yönetilmektedir. Bunların hepsinin amacı kutsamak, kutlamak, aynı zamanda çocuğu tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır; çünkü yaygın olan inanca göre, çocuk küçük yaşlarda güçsüz, çaresiz ve zararlı etkilere her zamankinden daha çok açıktır. Bu geçiş dönemi Alevi topluluklarda kısmi olarak uygulanmakla birlikte İslâmi uygulamaları da bünyesine alarak değişime uğramıştır.

5. Sonuç

Anadolu'nun kültürel mozaïği, farklı yaşayış ve inanç sistemlerini içinde barındıran bir zenginlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevilik kavramı toplumsal süreçleri içeren bir kavram olması dolayısıyla, bu kavram ele alınırken aile, kadın ve çocuk yetiştirme gibi toplumsal olguları da göz önünde tutmak gerekmektedir.

Çalışmamızda öncelikle Alevilik inancıyla ilgili genel bilgiler verilmiş, ardından araştırmanın temel kapsamı ve araştırma amacı ortaya konmuştur. Ardından Alevilik inancı sisteminde aile kavramı, kadının aile içindeki yeri ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Alevilik-Bektaşilik inanç sisteminde çocuk yetiştirmeyle ilgili bilgiler derinlemesine ele alınmış ve geleneksel uygulamalarla birlikte çocuğa verilen değer analiz edilmiştir.

Kaynakça

- AKBAL, D. T. (2014). *Ezelden sonsuza Alevilik*. İstanbul: Çıngı Yayıncılık.
- AKTAŞ, A. (1999). Kırsal kesimdeki dönüşüm sürecinde Alevi aile yapısında meydana gelen değişimler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Kültür Dergisi*, 12: 1-36.
- AYDIN, E. (2007). *Kimlik mücadelesinde Alevilik*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- BAHADIR, İ. (2004a). Alevi-Bektaşili inancına göre kadın. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 32: 13-28.
- BAHADIR, İ. (2005b). *Alevi ve Sünni tekkelerinde kadın dervişler*. İstanbul: Su Yayınları. s.130.
- BAL, H. (2001). *Bilimsel araştırma yöntem ve teknikleri*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Yayın No: 20, Isparta, 63-65.
- BALKANLIOĞLU, M. A. (2011). Influence of Alevi-Sunni intermarriage on the spouses' religious affiliation. *The Journal of International Social Research*, 4(19): 298-316.
- BALKANLIOĞLU, M. A. (2012). Alevi-Sünni evliliklerinin aile ilişkileri ile çocuk yetiştirme üzerine etkileri ve sosyal damgalama. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62: 163-182.
- BOZKURT, F. (2006). *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.

- BRUÏNESSEN, M. V. (2005). *Kürtlük, Türklük, Alevilik etnik ve dinsel kimlik mücadeleleri*. Çev. Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları.
- BULUT, H. İ. (2013). Alevi-Bektaşî Türkmen geleneğinde sosyal dayanışma ve kardeşlik kurumu olarak “musahiplik”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Kültür Dergisi*, 65: 101-118.
- ÇAMUROĞLU, R. (2003). *Türkiye’de Alevi uyanışı*. Der: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Alevi Kimliği, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- DAY, R. A. (2005). *Bir tarama değerlendirme makalesi nasıl yazılır? içinde bilimsel makale nasıl yazılır, nasıl yayımlanır*. Çev: G. Ali Altay. Ankara: TÜBİTAK Matbaası.
- DEMİRBİLEK, M. (2007). Alevi kültüründe çocuk. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 18(2): 65-75.
- DİERL, A. J. (1991). *Anadolu Aleviliği*. Çev. Fahrettin Yiğit. İstanbul: Ant Yayınları.
- EĞRİ, G. (2008). *Tokat İli Bir Sağlık Ocağı Bölgesindeki 15-49 Yaş Grubu Evli Kadınların Doğum Sonu Dönemde Anne ve Bebek Bakımına Yönelik Geleneksel Uygulamaları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Sivas.
- ERSAL, M. (2011). Alevi inanç sistemindeki ritüelik özel terimler: musahiplik. *Turkish Studies*, 6(1): 1058-1083
- GÜMÜŞ, N. (2011). *Alevilikte Kadın: Şahkulu Sultan Dergâhı’ndaki Kadınların Alevi Kadını Algılayışı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- GÜLÇİÇEK, A. D. (2002). Alevi Bektaşî edebiyatında doğa sevgisi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 22.
- HOGUE, D., PETRİLLO, G., ve SMİTH, E. (1992). *Transmission of religious and social values from parents to teenage children*. *Journal of Marriage and Family*, 44(3): 569-580. <http://www.jstor.org/stable/351580>. Erişim tarihi: 04.02.2016
- KAPLAN, İ. (1999). Alevi kimliği: Bir anketin sonuçları.: www.alevibektasi.eu Erişim tarihi: 06.02.2016.
- KAPTAN, R. (2011a). *Gülbanklar*. İstanbul: Korkmaz Dağıtım.
- KAPTAN, R. (2013b). *Çocuklar için uygulamalı alevilik dersleri*. İstanbul: Yıldız Yayınları.
- KAYA, H. (2006). *Başka bir gözle alevilik kızılbaşlık*. İstanbul: Anfora Yayınları.
- KAYMAKCAN, R. (2009). *Öğretmenlerine göre din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri yeni eğilimler: çoğulculuk ve yapılandırıcılık, değerler eğitimi*. İstanbul: Nesil Matbaacılık, 58-59.
- KESKİN, Y. M. (2001). Kırsal kesimde yaşayan Alevilerde doğum geleneğine ilişkin inanç ve uygulamalar (Elazığ Sün ve Sedefte Köyleri örneği). *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6: 41-54.
- KNOX, D., ZUSMAN, M. E., ve DANİELS, V. W. (2002). College student attitudes toward interreligious marriage. *College Student Journal*, 36 (1): 84.
- KORKMAZ, E. (2008). *Anadolu Aleviliği, felsefesi-inancı-öğretisi-erkanı*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- MENEMENCİOĞLU, B. (2011). Bektaşî ve Alevi kültüründe kadın. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı, 60: 129-140.

- NOYAN, B. (1995). *Bektaşilik Alevilik nedir* (üçüncü baskı). İstanbul: Ant/Can Yayınları, 129.
- PETERSEN, L. R. (1996). Interfaith marriage and religious commitment among Catholics. *Journal of Marriage & Family*, 48(4): 725-735.
- RENÇBER, F. (2012). *Adıyaman'da Alevilik*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- OYTAN, M. T. (2012). *Bektaşiliğin içyüzü*. İstanbul: Demos Yayınları.
- ÖZCAN, H. (2005a). Asya toplumlarını etkileyen Alevi Bektaşi kültüründe insanın değeri. *I.Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu*, Ekim 2005, İstanbul.
- ÖZCAN, H. (2007b). Anadolu Alevi kültüründe kadına bakışın temelleri. *Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmaları Kongresi*, ICANAS. Eylül 2007. Ankara.
- ÖZCAN, A. K. (2013). Alevilerin müslümanlığı üzerine bir alan çalışması. *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3): 27-44.
- SAGIR, M. (2000). Kırsal kesimde ve kentte Alevilik. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 125: 123.
- SEYMAN, Y. (2004). Alevi öğretilerinde ve toplumsal yaşamda kadın. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 123: 32.
- ŞAHİN, Ş. (2002). Bir kamusal din olarak Türkiye'de ve ulus ötesi sosyal alanlarda inşa edilen Alevilik. *Folklor/Edebiyat Dergisi Alevilik Özel Sayısı*, 8(29): 117-128.
- TURAN, A. (1992). *Törelerimizde Beşik Kertme Adeti: Türk Kültürü Araştırmaları Doğu ve Güneydoğu Anadolu*. Ankara: Milli Folklor Yayınları, 85-105.
- TÜİK-Türkiye İstatistik Kurumu, (2014). İstatistiklerle çocuk. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, 72.
- TÜİK-Türkiye İstatistik Kurumu, (2014). İstatistiklerle aile. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, 38.
- UÇAR, R. (2006). *Sosyolojik açıdan Alevilik-Bektaşilik. Abdal Musa tekkesi üzerine bir araştırma*. Ankara: Aziz Andıç Yayınları, 149-150.
- ULUSOY YILMAZ, D., KARŞICI, G., ve SELÇUK, A. (2013). Sivas Beydili Köyü inanç sistemi içinde kadın. *İnsan Bilimleri Dergisi*, 2(2): 22-43.
- USLU ÜSTİTEN, A. (2014). Türk romanında Alevi ve Bektaşi kadın algısı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 71: 197-208.
- UÇER, C. (2005). Geleneksel Alevilikte ibadet hayatı ve Alevilerin temel İslâmî ibadetlere yaklaşımları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(2): 161-188.
- ÜNLÜSOY, K. (2009). Alevi-Bektaşi geleneğinde kadına bakış denemesi. *E-Malakat-Mezhep Araştırmaları*, 2(2): 55-90.
- YAMAN, M. (2001). *Alevilik inanç-edeb-erkân*. İstanbul: Nesil Yayınları, 16.
- YALÇIN, H. (2011a). *Anne Adaylarına Verilen Eğitimin Gebelik, Doğum, Lohusalık ve Bebek Bakımına İlişkin Fonksiyonel Olmayan Uygulamalara Etkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

- YALÇIN, H. (2012b). Gebelik, doğum, lohusalık ve bebek bakımına ilişkin geleneksel uygulamalar (Karaman örneği). *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 55: 19-31.
- YAZICI, M. (2011). *Aleviliği Anlamanın İmkânı: Alevi Deyişlerinin ve Güllbanglarının Kavalcık Köyü Örneğinde Sosyolojik Analizi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- YILDIRIM, E. (2010). Tunceli yöresi Alevilerinde geçiş dönemi inanç ve uygulamaları üzerine sosyolojik bir araştırma. *EKEV Akademi Dergisi*, 14(42): 17-32.

DEDELİK VE OZANLIK İLİŞKİSİ (KANGALLI DEDE OZANLAR ÖRNEĞİ)*

Hasan COŞKUN**

Öz

Bu makalede Alevi geleneğinin yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında hayati öneme sahip olan dedelik kurumu ve ozanlık geleneği arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır. Geleneksel Alevi topluluklarında dedelik kurumu bireysel ve toplumsal hayatın merkezinde yer alır. Alevi Dedeleri hem dini hem de toplumsal fonksiyonlar icra eden toplum liderleridir. Alevi-Bektaşî geleneğine mensup Halk Ozanlarının birçoğu asırlardan günümüze köy köy gezerek Alevi topluluklarının dinî ve dünyevi problemlerini halletmişlerdir. Ozanlık geleneğinin en güçlü olduğu illerden biri Sivas'tır. Sivas'taki halk ozanlarının kahir ekseriyeti Alevi-Bektaşî geleneğine bağlı aşıklardır. Sivas "ozanlar ocağı", "aşıklar yatağı" olarak meşhur olmuştur. Sivas'ın bu isimlerle anılmasında hiç şüphesiz Alevi-Bektaşî geleneğinin ayrı bir etkisi vardır. Biz de aşıklar yatağı Sivas'ın ozanlar ocağı Kangal ilçesinde yaşamış Seyit Mahzunî Dede, Suzanî Dede, Kurt Veli Dede, Hasan Fehmi Kusurî Dede ve Musa Karakaş Dede örneğinde dedelik kurumu ve ozanlık geleneği arasındaki ilişkiyi sosyolojik açıdan tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Kangal, aşıklık geleneği, dedelik, ozanlık

RELATIONSHIP BETWEEN DEDELİK AND MINSTRELSY (SAMPLE OF ALAWI LEADERSMINSTRELS FROM KANGAL)

Abstract

In this article, we tried to identify relationship between Dedelik (Male Alawi Leaders) concept and Ozan (Traditional minstrel) tradition that has vital importance to keep alive of the Alawi tradition and transfer it to next generations. Dedelik is in the center of individual and social life in traditional Alawi communities. Dede means Alawi community leader who performs religious and social functions. Most of Alawi Traditional minstrels (Ozan) have visited Alawi villages for centuries up to this time and they arranged religious and daily problems of Alawi societies. Sivas is one of powerful cities of traditional Alawi minstrelsy. Most of the minstrels (Ozan) in Sivas belong to Alawi-Bektashi tradition. Sivas became as a traditional Alawi minstrel center (Ozanlar Ocağı or Aşıklar Yatağı). Certainly, there is a separate effect of Alawi-Bektashi tradition to remember Sivas with these names. We tried to identify sociological relationship between the Dede Concept and the Alawi Minstrelsy with the examples

* Makalenin Geliş Tarihi: 09.02.2016, Kabul Tarihi: 31.05.2016

** Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Tokat/Türkiye, hasanhoca58@gmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.79.204

of some Alawi community leaders (Dede) living in Kangal District, (Kangal is a very important place for traditional Alawi minstrelsy). They are Seyit Mahzunî Dede, Suzanî Dede, Kurt Veli Dede, Hasan Fehmi Kusurî Dede and Musa Karakaş Dede.

Keywords: The Alawi tradition, Kangal, minstrelsy tradition, dedelik, minstrelsy

Giriş

Dedelik, Anadolu Aleviliğinin yüzyıllar boyunca ayakta kalıp kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan en önemli kurumu olduğu gibi, bu geleneğin sosyal ve dini yapılanmasında hayati bir öneme sahiptir (Aydın, 2006: 34). A.Yaşar Ocak'a göre, "dedelik kurumu" Aleviliğin bel kemiğini teşkil eden bir kurumdur. Nasıl ki Ali kültü, inanç yapılanması bakımından Aleviliğin temelini teşkil ediyorsa, "dedelik kurumu" da cemaat yapılanması bakımından Aleviliğin temelini oluşturur. Eski kabile şefleri ve dini reisleri olan Türkmen babalarını, Hz. Ali soyundan gelen seyitler ve dedeler hâline getiren Şah İsmail'in örgütçü kişiliği sayesinde, Alevi zümrelerinin her biri, başlarında aynı zamanda Alevi yolunun mürşidi olan dedelerin bulunduğu ocaklara bağlı yaşamışlardır (Ocak, 2002: 49; 2009: 246).

"Kızılbaş- Alevi köylerinde, cemaatin dini lideri, Dede'dir. Bu gelenekte dede, mürşitlik eder, irşat eder. Terbiye edicidir; mürebbidir, pirdir. Mürşidin nefesi, hak nefesidir. Alevilikte, mürşidini hak bilmeyenin imanı yoktur. Bu inanç, Şia'nın imâmet dinin temel inanç esaslarından olup, ona itikat etmedikçe iman tamamlanmış olmaz akidesi ile uyuşmaktadır. Diğer yandan toplumsal statü bakımından sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunan Alevi dedeleri, Türkiye'nin çeşitli yerlerinde bulunan "Ocak"lara bağlıdırlar. Bundan dolayı kendilerine "ocakzâde" denilir. Ocakzade dedelerinin peygamber soyundan geldikleri yani, evlâd-ı resul oldukları kabul edilir. Bu nedenle "Seyid" adı ile anılırlar. Seyyidlik, onlara, dini bir itibar kazandırır. Toplum üzerinde onların sosyal rollerinin artmasını pekiştirir. Dedelik soy takip eder. Dede ailelerinde bu durumu kanıtlamak üzere belli dergâhların ve Nakibü'l-Eşraf kurumunun onayını taşıyan belgeler, yani "şecere"ler bulunur. Bu anlamda alevi geleneğinde dedelik kurumu, meşruiyetini Ehl-i Beyt'ten almaktadır" (Altıntaş, 2005: 102).

1. Dedelik ve Ozanlık

Oğuzca kökeni olan "dede" sözcüğü edebî Türkçede "baba, dede, ced, ihtiyar, amca ve dayı" anlamlarında kullanılmıştır. Dede sözcüğünün, Orta Asya'da yaşayan Türk topluluklarında halka yol gösteren tecrübeli ve bilgili kişiler için kullanılan 'ata' ve 'baba' sözcükleri ile aynı anlamda kullanıldığı bilinmektedir. Anadolu'da da ilk zamanlardan itibaren aynı manada kullanıldığı söylenebilir.

Hoca Ahmet Yesevi ile başlayan Türk sufiliğinin gelişim süreçlerinde kolonizatör dervişlerin Anadolu'ya gelmeden önce kullandıkları ata, dede, baba gibi unvanlar bize Anadolu'da da kullanılan dede teriminin etimolojik kökeni hakkında bilgi vermektedir. Bu dervişler içerisinde verilebilecek örnek isimlerden birkaçını, Arslan Baba Hakim Ata, Mansur Ata ve Dede Korkut olarak sıralayabiliriz. Özellikle İslamiyet'ten önceki Türk kültürü içerisinde özel ve saygın bir yere sahip olan Dede Korkut 'ta da görüldüğü gibi "dede" ifadesi 'ata' ve 'baba' terimleri Türkler arasında saygın bir mevkii ifade etmektedir. Etimolojik kökeni ile bağlantılı olarak bu terimler Anadolu'da efsanelerin de şekillendirilmesinde etkili olmuş ve bir nevi ulusal anlayışta, ulusal kahramanlar ve din uluları için kullanıla gelmiştir (Yılmazçelik ve Erdoğan, 2012: 14-15).

Dedenin toplumsal statüsü ve dinî uygulamadaki görev ve hareketlerinden bir kısmı, Şamanizm'deki kamin yaptıklarıyla benzerlik arz etmektedir. Alevilikteki dede ve Bektâşilik'teki baba ile Türklerin eski inançlarında önemli yeri olan kam arasında ilginç benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikler, giyim tarzları, toplum içerisindeki itibarları, toplumda gördükleri hizmetler, duaları vb. birçok noktada kendisini göstermektedir (Eren, 2002: 132).

Onbeşinci yüzyıla kadar "âşık edebiyatı"nın yerini iki gelenek tutuyordu. Bunlar destan geleneği ile dinî mistik edebiyat geleneğidir. Destan geleneğinin yeğâne temsilcileri ozanlardı. Bugünkü hikâyeci âşıkların yaptıklarını şaman kültürünün hâkim olduğu devirlerde ozanlar yapıyordu. Ozanlar, duyduğu ve bildiği kahramanlık olaylarını, zaferleri, felaketleri ve toplumu yakından ilgilendiren meseleleri derlemek, nazmetmek, düzüp koşmakla mükellefti. Ozanlar, bu işi kopuz eşliğinde yaparlardı. Ayrıca ozanlar, özel toplantılarda (düğün, şölen, şenlik...) başka edebî türleri her zaman başarıyla uygularlardı (Kaya, 1998: 25).

Ozanlık geleneğinin en güçlü olduğu illerden birisi Sivas'tır. Sivas'taki halk ozanlarının kahir ekseriyeti Alevi-Bektaşî geleneğine bağlı âşıklardır. Sivas "ozanlar ocağı", "âşıklar yatağı" olarak meşhur olmuştur. Sivas'ın bu isimlerle anılmasında hiç şüphesiz Alevi-Bektaşî geleneğinin ayrı bir etkisi vardır. Alevi geleneğinde bugüne kadar yaşamış ozanlardan yedisini büyük usta ve kutsal saymışlardır ki bunlara "Yedi kutuplar" adı verilmiştir. Onlar, Pir sultan Abdal, Kul Himmet, Hatayî, Yeminî, Viranî, Teslim Abdal ve Nesimî'dir (Özdemir, 2013: 14; Taşgın, 2013: 184). Alevi geleneğinde "Yedi Ulu Ozan" olarak kabul edilen âşıklardan Pir sultan Abdal ve Kul Himmet Sivashıdır.

Hüseyin Gazi Metin Dede'ye göre "ozan; kendi ismini kendi koyan değildir. Ozan, ismi dâhil her şeyini halktan alandır. Ozan sanattır, ozan işçidir, ozan köylüdür, ozan memurdur, ozan çiftçidir, ozan dünya âlemindeki tüm insanları eşit ve bir

görendir. Velhasıl halkın ta kendisidir. Sesidir, kulağıdır, gözüdür, dilidir, yüreğidir, beynidir”(Metin, 2013: 287).

Alevi-Bektaşî ozanları mahlas alırken, kendilerini divan şairlerinden ayırmak için “Hatayî”, “Kamberî” “Viranî” benzeri aşıklık adlarıyla yetinmemiş, mahlaslarının başına “Kul”, “Abdal”, “Pir”, “Baba”, “dede” benzeri adlar eklemiştirler (Özdemir, 2013: 14). Bu ozanların mahlaslarının sonuna “pir”, “baba”, “dede” gibi unvanlar eklemesi asla tesadüf değildir. Alevi-Bektaşî geleneğindeki dedelik kurumu ile yakından ilişkilidir. Taliplerini bulunduğu köyleri elinde sazıyla gezerek görgü ve yargı cemlerini yöneten, taliplerini gören ozanların birçoğu aynı zamanda dededir. Araştırma alanımızdan edindiğimiz bilgilere göre özellikle Tekke ve zaviyelerin kapatılması ve tarikatların yasaklanması sürecinde Alevi-Bektaşî inançlarını yaymak ve yaşatmak için dedeler ozan, âşik unvanlarını kullanarak cem erkânını rahatlıkla yürütmüşlerdir (Coşkun, 2014: 64).

Sivas’ın Kangal ilçesinde yetişen tüm âşıklar tarafından Pir Sultan Abdal, “Pir”, Kul Himmet ise “Mürşit” olarak kabul edilmektedir. Özellikle Pir Sultan Abdal, Doğu Anadolu’dan Balkanlara kadar Osmanlı topraklarında talipleri olan, rehberlikten pirlige, pirlikten mürşitliğe kadar yükselmiş, Muhammed-Ali yolunu sürdürmüş, Balım Sultan’dan nasip almış bir Alevi-Bektaşî dedesi olarak kabul edilmektedir (Özdemir, 2013: 32).

XX. yüzyılın en önemli ozanlarından Davut Sularî’nin Kızılbaş Ocaklarından Kureşan Ocağına mensup, soyu Seyit Mahmut Hayranî’ye dayanan önemli bir Alevi dedesi olduğu bilinmektedir. Davut Sularî’nin bizzat babası tarafından pirlere, mürşitler önünde sınava tabi tutularak 22 yaşında dedelik görevine layık görüldüğü söyleniyor. Davut Sularî dedelik postuna oturduktan sonra taliplerin köylerini gezerek hem dedelik vazifesini yerine getiriyor hem de ozanlık geleneğini yaşatıyor (Arvas, 2015: 204-206). Bu durum bize dedelik ile ozanlık arasında güçlü bir bağın var olduğunu göstermektedir. Musa Karakaş Dede’ye göre ozan; “Bizim yedi ulu ozanımıza ve yedi ulu ozanın dışında da tarihteki birçok ozanlarımıza baktığımız zaman, aslında ozanlarımız da halkımıza öğretmenlik yapmıştır, aydınlatma yolunu seçmiştir. Ozanlarımız şiiriyle, sazıyla, sözüyle yoksulluğunu anlatmıştır, yazını anlatmıştır, kışını anlatmıştır, baharını anlatmıştır, bağını anlatmıştır, bahçesini anlatmıştır, onlar da kendi dalında öğretmenlerdir, onlar aslında halkın öğretmenidirler. Halk ozanı halkın sazlı, sözlü basınıdır. Çünkü diyar diyar gezmiştir; başka yerdeki kültürü, başka yerdeki töreyi, başka yerdeki sohbeti getirmiş buraya aktarmıştır, buradakini oraya götürmüştür. Halkın kültürünü birleştirme yolunda da çaba sarf etmiştir.

Halk ozanı denilince çok şey ifade etmektedir. Ozanlıkta siyaset yoktur, halkın ozanında sağ-sol olmaz, halk ozanı halkla bir bütün olur, halkın burada yaşayamadığını başka yere taşır; der ki, burada eksiklik var, siz bunu göremediniz. Halk

ozanlarıyla dedelerin yaptığı hizmetler paraleldir. Çünkü ikisi de halkı yönlendiren; biri inançta diğeri kültürde yönlendiren rehberler, öncülerdir. Dedeler hem inançta hem kültürde önderdirlir. Bizim geçmişteki mürşitlerimize baktığımız zaman, 7 Ulu Ozan, Kuran Kerim’i Türkçeleştirip deyişlerle duvaz imamlarla bize nakletmişlerdir (Coşkun, 2014: 65).

2. Kangallı Dede Ozanlar

Sivas’ın Kangal ilçesi, Osmanlılar döneminde “Kangal Nahiyesi” olarak Yeni-İl kazasının önemli idari yapılanmalarından birisiydi. Tarihi kaynaklarımızda Kangal ile ilgili kayıtlara Sivas Vilayeti’nin Yeni İl Kazası’na bağlı bir nahiyeye olarak rastlarız. Belgelere göre Yeni-İl denilen bölge, Sivas şehrinin güneydoğusunda kalan, Kangal-Gürün ve civarıdır. Yeni-il livasının bulunduğu alanda, Halep yöresinden gelmiş Türkmen aşiretleri yerleşmiştir. Bunlar Halep-Sivas arasında konup-göçerlerdi (Mutlu, 2011: 88). Bu bölgede yerleşik hayata geçmiş köylerle birlikte, çok sayıda konar-göçer hayata devam eden Türkmen toplulukları da bulunmaktaydı. Türkmenler hayatlarını hayvancılığa bağlı olarak devam ettirdikleri için yazın kendilerine tahsis edilmiş bu yaylak alanlarında kışın ise Halep ve Şam taraflarında ikamet etmekteydiler. Bu Türkmen toplulukları sahip oldukları sürüleriyle birlikte Halep ile Uzunyayla arasında gidip gelmekteydiler. Baharın gelmesiyle birlikte Halep’ten koyun ve deve sürüleriyle birlikte yürüyüşe geçen Türkmen toplulukları uzun, yorucu ve tehlikeli bir yolculuk serüveninden sonra Anadolu’nun uçsuz bucaksız yaylalarına kadar gelmekteydiler. Daha önceden belirlenmiş olan yaylak alanlarına oba oba, cemaat cemaat yerleşen Türkmenler, burada yeni bir hayat tarzına bürünerek yaşamlarını sonbahara kadar devam ettirmektedirler (Şahin, 1980: 150-154).

Kangal Türkmen Alevilerinin yaşadığı köylerde yaklaşık 40 ozanın var olduğunu söyleyebiliriz. Bu ozanların çoğunluğunun da dede olduğu yöre insanı tarafından bilinmektedir. Kangal’da âşıklık geleneğinde iki ekol vardır. Birincisi Âşık Ruh-satî ekolü; genellikle Sünnî ekol olarak bilinir, aynı zamanda tüm Türkiye’de birçok halk aşığına nefes vermiş bilinen bir gelenektir. İkincisi Mamaş ekolü olarak bilinir. Mamaş Şah İbrahim Veli ve Seyid Ali Sultan Ocaklarının bulunduğu köklü geleneğe sahip olan bir Türkmen alevi köyüdür (Bozkurt, 1999). Her iki ocaktan da çok önemli halk ozanları yetişmiştir. Biz de en özgün örnekler olarak kabul ettiğimiz; Seyit Mahzunî Dede, Suzanî Dede, Âşık Revanî (Kurt Veli Dede), Hasan Fehmi Kusrî Dede ve Musa Karakaş Dede’yi örnek olarak aldık kısaca hayat hikâyeleri, eserleri ve şiirlerinden bahsettik. Bu Dede ozanlar yaşadıkları dönemde sazlarıyla, sözleriyle, nefesleriyle toplum için hem rol model hem de bir örnek şahsiyet, yol gösterici, rehber olmuşlardır. Ozan olmakla birlikte pir, rehber, mürşit olarak da toplumsal yapıda bazen öğretmen, bazen doktor, bazen psikolojik danışman fonksiyonlarını icra etmişlerdir.

2.1. Seyit Mahzunî Dede

1869 yılında Sivas'ın Kangal ilçesinin Yellice köyünde doğmuştur. Osmanlılar zamanında ailesine berat ve fermanlar verilerek ayrıcalıklar tanınmıştır. Bu belgelerden anlaşıldığına göre soy kütüğü; Molla Yakup, Şeyh Şazeli, İmam Hasan, İmam Ali, Hz. Muhammed'e kadar dayanmaktadır. Sülalesinde önemli kişiler Hacı Bektaş Tekkesiyle yakın ilişkide olmuştur. Bunlardan Şeyh Şazeli, tekkedeki Kahveci postu olarak bilinen 9. Postun sahipliği mertebesine yükselmiştir.

Asıl adı Seyit Gökçe'dir. İstanbul'da İdadi tahsili yapmış ve uzun yıllar burada kalmıştır. Üç kere evlenmiş olan Mahzunî'nin 10'dan fazla çocuğu olmuştur. Öğrenciliği sırasında yol hizmetine girmiş ve bu arada şiire başlamıştır. Aruzla şiir yazabilecek derecede geniş bilgi, kültür ve kabiliyete sahip biridir. 1942 yılında Hakk'a yürümüş olup mezarı doğduğu köy olan Yellice'dedir.

Şiirlerinde Seyyid Gazi, Zünübî ve Mahzunî mahlaslarını kullanmıştır. Bunlardan en fazla Mahzunî'yi tercih etmiştir. Kendisinden sonra Alevî-Bektaşî zümresi içinde oldukça etki bırakmış bir şairdir. Dini şiirlerde dili külfetli, diğer şiirlerde ise bunun tersine oldukça sadedir. 500'den fazla şiiri vardır. Divriğili şair Süleyman Giryanî ile yakın arkadaşlığı olmuştur (Kaya, 2009, C.4: 33-35).

Âşık Seyyid Mahzunî, Şeyh Şazi evlatlarından yetişmiş önemli dede ozanlardan birisidir. Bu ocağa bağlı talipler daha çok Divriği ve Kangal yöresinde toplanmıştır. Ayrıca bu ocağın talipleri Kangal, Divriği, Hafik, Ankara, Malatya, Maraş, Antep, Adana, Çorum, Merzifon, Yozgat, Gaziantep, Malatya (Arguvan ve Darende) Tokat, Zile, Erzurum, Erzincan ve Şarkışla'nın Emlek Yöresi'nde talipleri bulunmaktadır. Âşık Seyyid Mahzunî Dedenin talip köylerine baktığımız zaman hemen hemen tüm Türkiye'de etkin bir halk ozanı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunun temel nedenlerinden birisi Şeyh Şazi Ocağının baş ocak olarak tanımlanan önemli Alevi ocaklarından birisi olmasıdır (Coşkun, 2015: 101-102).

Şeyh Şaziü'l-ulâ

Seyyid-i sâdât-ı âlem yâdıgâr-ı kibriyâ
 Murtaza'dan giymişiz biz tâc-ı ahmer ser kaba
 Manisi hem yârıgârı ol Hasan Hulki Rıza
 Şah şehid-i Kerbelâ'dan okuruz ilm-i hicâ
 Yahya Mahmud İsmail ol zümre-i kân-ı Hüda
 Ceddimiz Kâzım bekâdır Şeyh-i Şaziü'l-ulâ

Bade-i Zeyne'l-abâyız Bakırîyüz Caferî
 Kâzımü'l-Musâ Rıza'dır ins ü cinnun rehberi
 Şah Takî hem ba Nakî bedrû'd-ducâdır Askerî
 Mehdi-i sahib-livanın abdiyüz hem kemteri
 Yahya Mahmud İsmail ol zümre-i kân-ı Hüda
 Ceddimiz Kâzım bekâdır Şeyh-i Şâziü'l-ulâ

Biz "güruh-ı naci" yüz biz ol yüzü ihfa bizim
 Azm-i miraç eylerüz hem Mescid-i Aksa bizim
 Silsilem Yakub müminüz sırr-ı "ev-edna" bizim
 Bak Zünubâ ilm-i sübhan-ellezi esra bizim
 Yahya Mahmud İsmail ol zümre-i kân-ı Hüda
 Ceddimiz Kâzım bekâdır Şeyh-i Şâziü'l-ulâ

2.2 Suzanî Dede

Asıl adı Vahap Bozkurt'tur. Revanî ile kardeşdir. Ali ve Medine'nin oğludur. İlgi çekici bir öyküdür Şair Suzanî'nin yaşamı. 1890 yılında Sivas'ın Kangal ilçesine bağlı Mamaş köyünde doğar. Baba Ali Dedenin çocuğu olmaz ve bir adak adar. Bu adağa göre erkek çocuk sahibi olacaktır. Ve bir gün düşünde Abdülvahap tekkesini görür. Sivas'taki Abdülvahap Gazi Türbesini ziyaret ettikten sonra Suzani doğar. Köy geleneğine göre haşıl yapılır. Şimdi Ali Efendi'nin evinde görkemli bir haşıl kazanı kaynıyordu. Köyün yaşlı karıları gelmişler, mutlu biçimde çocuğu sarıp sarmalıyorlar, türküler söylüyorlardı. "Çok şükür küçük dede doğmuştu. Vahap dede doğmuştu. Abdülvahap Gâzi Sultan umutlarını boşa çıkarmamıştı" (Bozkurt, 2013: 72). Suzanî Dede, askerlik hizmetini Revanî ile yapmış, birisi başçavuş diğeri ise bölük amiri olarak orduya hizmet etmişlerdir. Her ne kadar bir tahsil görmemişse de Arap ve Latin alfabesini öğrenmiştir. Cumhuriyetin kurulma ve gelişme yıllarıdır. Pek eli kalem tutan yoktur. Suzanî böyle günlerde kâtipliğe başlar. Ama bu işi de uzun süre yürütmez. At sırtında köy köy gezmek ona göre değildir. Sivas'a demiryolu gelmiştir. Cer Atölyesi adı ile demiryolu fabrikası açılmıştır. Suzanî'nin eli işe yatkındır. İyi bir ustadır. Nitekim atölyenin açtığı sınavı birinci sınıf usta olarak kazanır ve işe başlar (Bozkurt, 2013: 73).

1925'te babasını, II. Dünya Savaşı sırasında da eşini kaybetmiştir. Gençliğinde köy köy dolaşıp saz çalmıştır. Askerlikten sonra Sivas'a gelmiş, TCDD fabrikasına girmiştir. Dört çocuk (Hacer, Gazi, Nergiz, Perihan) babasıdır. 1945 yılında siroz hastalığına yakalanmış, ameliyat olduktan yedi gün sonra da vefat etmiştir. Mezarı Sivas'ta Abdülvahabi Gazi Mezarlığındadır. (Bozkurt, 1999: 11-63; Yıldız, 2003: 800) Sürekli deyişler okuyordu. Hatayi, Pir Sultan Alevi öğretisi içinde iyi bildiği ozanlardı. Yakın geçmişin şairlerinin şiirlerini okumaya başlamıştır. Ruhsati, Sümma-

ni, Mesleki gibi halk ozanların şiirlerini okuyordu. Kendisi de bir kitapta derlemek düşüncesiyle deyişler yazıyordu. Bunların çoğu aşk şiirleriydi. Dinsel konulardan kaçınmaya özen gösteriyordu. Ne var ki, şiirlerinde eski sözcüklere ağırlık veriyordu. (Bozkurt, 2013: 75) Yetişmesinde Âşık Hasan, Süleyman, Revanî ve Efganî'nin rolü olmuştur. Saz, ud ve keman çalmıştır. İlk saz derslerini İsyânî (Âşık Hassöv)'den almıştır. 5-7 Kasım'da yapılan I. Sivas Halk Şairleri Bayramına katılmıştır. Samimi ve içli bir köy şairidir. Kangal ve Divriği yöresinde en çok tanınan ve deyişleri çok okunan dede ozanlardan birisidir (Kaya, 2009, C.5: 171-172). Suzanî Dede bir manada Sivas'ta 1931 yılında ilk kez düzenlenen Âşıklar bayramı ile toplumsal hayatta görünürlük kazanmaya başlamıştır. Bu bayramdan sonra ünü ve etkisi, köylüler üzerindeki otoritesi daha da artmıştır diyebiliriz.

Suzanî Dede sadece Kangal ve çevresinde değil tüm Sivas şehrinde iyi tanınmış etkili bir halk ozanıydı. Yaşadığı zamanda şehrin önde gelen bürokratlarıyla hep iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. Aynı zamanda Şah İbrahim Veli Ocağı mensubu bir dede olan Suzanî, Sivas'ta çalışmasına rağmen sürekli Kangal ve köylerinde yaşayan talip köyleriyle de irtibatlı olmuş ve talip köylerinde uzun yıllar cem törenlerine katılmış ve bu törenleri yönetmiştir. Şah İbrahim Veli Ocağı'nın Malatya'dan Çorum'a, Aydın'a kadar uzanan alanlarda talipleri vardı. Âşık Suzanî de bu ocakta yetişmiş saygın ve etkin bir dedeydi (Bozkurt, 2013).

Ali'ye

Felek eşten dosttan eyledi cüda
Hasret koydu muhabbete doluya
İlahi kapında bu sefil geda
Çağırırım Şahı Merdan Ali'ye

Mihneti ger duna yoktur nihayet
Senden ola dertlilere inayet
Ruzi şebdilerim elaman mürvet
Rubu Gubbü Hacı Bektaş Veli'ye

Şu fani cihanda kara bağlarım
Dertli sinem aşk oduna dağlarım
Derde derman bulam deyi ağlarım
Abdal Musa Sultan Hızır Balı'ya

Çağlar gözüm yaşı bak feryadıma
Senden başka kimse gelmez yâdıma
Medet mürvet dedim gel imdadıma
Kızıl elmadaki Kızıldeli'ye

Deli gönül bir gün olamaz ruşen
Derunumda yanar ateşi Suzan
Yetiş medet mürvet kaldım perişan
Nidem halim arz edem Yüzübenli'ye

2.2 Kurt Veli Dede (Revani)

1899'da Kangal'ın Soğukpınar (Eski adı, Mamaş) köyünde doğmuştur. Adı Veli'dir. Çevresinde "Kurt Veli" olarak tanınmıştır. Kurt Veli denilmesinin sebebi ni şöyle anlatıyor: "Çok oldu geçmiş karlı bir günde bizim Tokat'lı aşık ile Aşağı'ya dedeliğe çıktım. Fethiye'nin görünümünü yaptık, Eğribük'e gidiyoruz. Kar yarı bele geliyor. Atlar yürüyemiyor, atlardan indik, atları yedeğimizde götürüyoruz. Köylüköyü'nün yanından geçiyoruz. Şöyle iki dağın arasında bir çukur var, orada kar yok, yemyeşil. Koyunlar yayılıyor. Uzaktan çobanlara bir selam vererek dedik. Daha ağzımızı açmaya kalmadı, çobanlar bize küfrü vermeye başladılar. Neye uğradığımızı şaşırдық. Neler demiyorlar? "Ayıya bakın ayıya!" diyorlar, sakalımıza saçımıza sövüyorlar. O anda "Yetiş ya şah İbrahim" diye yürekten çağırdım. Ceddım bir kurt yolladı. Bütün sürüyü biçti. Sürünün köpeklerinin dişleri kitlendi. Çobanlar bağrarak kaçtılar. Mucizat ceddımızdendir. Mucizat Şah İbrahim Veli hazretlerindedir (Bozkurt, 1999: 5). Kurt Veli, Ali ve Medine'nin oğludur. Âşık Suzani'nin kardeşidir. Güşü, Güher ve Fatma adlarında kız kardeşleri vardır. Tahsil görmemiş olmakla beraber okuyup yazmayı öğrenmiştir. 1915'te askere alınmış, Sivas'ta eğitim görmüş, sonra Doğu cephesine savaşa gitmiştir. 1918'de bin bir güçlkle köyüne dönmüştür. 1920'de tekrar askere alınmış ve Fahrettin Altay komutasında çavuş olarak hizmette bulunmuştur. İzmir'de Afyon'da Yunan askerlerine karşı savaşmış, üç madalya almıştır. Yüzbaşı olarak askerde kalması teklifini reddedip köyüne dönmüştür. 1925'te babasını kaybetmiştir. 1950'de köylüsü Âşık Gözübenli ile Kerbelâ'yı ziyaret etmiştir. 1950 yılı ile birlikte köylü toplumunda söz sahibi olmaya başlamıştı. O yıllarda Alevi toplumunda inançlar dolu dolu yaşıyordu. Daha kentleşme süreci başlamamıştı. Malatya'dan Tokat'a Sivas'tan Çorum'a uzanan köylerde Alevilik dolu dolu yaşıyordu. Köylerin bir biri ile bağlantısı sürüyor, uzak köylerdeki kişiler birbirini tanıyordu. Ziyaretler, dedelikler birbirini izliyordu. Revani kış aylarında cemleri sürdürüyordu. Cemlerde Silisli Aşık Murtaza hep yanında oluyordu. Uzak alanlara ulaşıyorlar, cemler yapıyorlar, oradan başka alanlara geçiyorlardı. Bıyıklar buz tutuyor, soluklar donuyordu.

Tüm zor koşullara rağmen Alevi öğretisi sürüyordu. 20 Ekim 1968’de vefat etmiştir (Bozkurt, 1999: 64-74).

Usta derecede saz ve keman çalan Revanî, saz çalmayı Âşık Hasan’dan öğrenmiştir. 5-7 Kasım 1931 tarihinde, Ahmet Kutsi Tecer’in, Sivas’ta yaptığı I. Sivas Halk Şairleri Bayramına katılan ozanlardan birisidir. Şiir tekniği güçlüdür. Pek çok şiiri varsa da yazılmadığı için kaybolmuştur. Elimize ancak on üç şiiri ulaşabilmiştir. Yumuşak huylu olmasına rağmen, yergi özelliği taşıyan kuvvetli şiirler söylemiştir(-Kaya, 2009, C.4: 477).

Kurt Veli dede; Kangal’daki Alevi-Bektaşî köylerinin hepsinde çok iyi tanınan, cem yönetmiş, âşıklığı güçlü önemli bir şahsiyet olarak bilinmektedir. Alevi köylerinde görüştüğümüz yaşlıların birçoğu Kurt Veli dedenin yürüttüğü cemlere katıldığını ifade etmiştir. Kurt Veli dedenin oğlu Vahap Bozkurt babasının 1960’lardan sonra bazı olaylar nedeniyle cem yaptırmadığını ifade ediyor. Kurt Veli Dede sadece aleviler tarafından değil, yörede yaşayan Sünniler tarafından da gönül ehli saygın bir insan olarak biliniyor.

Dediler

Zahirde batında gezen erenler
“Yatan ne yatarsın uyan” dediler
Erdebil’de Şah İbrahim elinde
Aluben badeyi iç kan dediler

İçüben badeyi oldum mestane
Ellerim bağlayıp durdum divana
Kül oldum aşk ile ben yana yana
“Bu aşkın oduna sen yan” dediler

Revanî çok şükür biz olduk ruşen
Tamu görmez sevdiğine karışan
Müminlikte gerek elbet bir nişan
Hakk’ın birliğine güven dediler

2.4. Hasan Fehmi Kusurî Dede

1875 yılında Kangal’ın Dışlık Köyünde doğmuştur. Asıl adı Hasan Fehmi’dir. Hıdır Abdal Ocağından olup soyları Karacaahmet’e kadar uzanır. On dört yıl şair Süleyman Giryani’den ders almış, Arapça ve Farsça öğrenmiştir. Halkı irşat etmek için Kars, Malatya, Kahramanmaraş, Elbistan, Zara ve İmranlı gibi il ve ilçeleri do-

laşmıştır. Evli olup üç kızı ve bir oğlu vardır. 1951 yılında Dışlık köyünde Hakk'a yürümüştür (Kaya, 2009, C.3: 651).

Dışlıklı Köse Hasan Efendi Aleviliğin felsefesini çok iyi bilen, çevresi olan, tüm Alevi camiasına ışık tutan, Türkiye'yi karış karış gezen, Türkiye'nin neresine varsan orada nerelisin dedikleri zaman "Sivaslıyım" dendiğinde de "Köse Hasan Efendi tanıyor musun?" derlerdi. Dışlıklı Köse Hasan Efendi dini ve tasavvufi konulara vakıf alim bir insan, din bilgini arif bir hoca olarak tanınmıştır. Kangallı dede ozanlar içerisinde Türkiye'de en çok tanınan şahsiyettir diyebiliriz. Sazı ve irticali olmayan şiirleriyle Hasan Fehmi Efendi, mahlası olan Kusurî'yi kendisi almıştır. Daha ziyade dini konuları işlemiştir. Hecenin yanı sıra aruzla da pek çok şiir yazmıştır.

Hasan Fehmi Kusurî Dede Sivas ve çevresinde yaşayan Alevilerin çoğunluğu tarafından büyük mürşit, pir olarak bilinmektedir. Hıdır Abdal Ocağına bağlı olmasına rağmen Hasan Fehmi Kusurî Dede'nin Kumru kitabı tüm Aleviler tarafından en muteber kaynaklardan birisi olarak kabul edilmektedir. Hasan Fehmi Kusurî Dede Sivas'ın sadece Alevi köylerinde değil aynı zamanda Sünni geleneğe bağlı köylerde yaşayanlar tarafından da Âşık Kusurî olarak tanınmaktadır. Âşık Kusurî'nin şiirleri herkes tarafından kabul görmüş, sevilen ve sürekli türkü formunda okunan eserlerdir. Kanaatimizce Âşık Kusurî gibi ozanlar Alevi- Sünni kardeşliği ve dostluğu açısından da çok önemli fonksiyonlar icra etmektedir.

Güzeldir

Tanrının nurundan var olup gelen
Muhammet Mustafa Ali güzeldir
Mürşit buyruğunu emir hak bilen
Hünkâr Hacı Bektaş Veli güzeldir

Güzel yaşa güzel otur güzel kalk
Güzel gözle güzel dinle güzel bak
Güzel ol ki güzel görsün güzel Hak
Güzel erenlerin yolu güzeldir

Bir güzellik elde et de yitirme
Güzel başa çirkin işler getirme
Güzel bağda karaçalı bitirme
Güzel bağın güzel gülü güzeldir

Güzellikle güzelleşmiş güzel yol
 Güzel yürü göze değme güzel ol
 Güzel yalvar güzel ağla güzel gül
 Güzel tut ki pirin eli güzeldir

Kusuri'nin güzellere meyli var
 Tarikatta güzel erler hayli var
 Güzel huylu güzel soylu Ali var
 Abdal Musa Kızıl Deli güzeldir

2.3 Musa Karakaş Dede

1937 yılında Kangal'ın Dışlık köyünde doğmuştur. İlkokulu köyünde okumuştur. 1957 yılına kadar köyünde rençberlikle uğraşmıştır. Askerlik hizmetini yaptıktan sonra Ankara'ya yerleşmiştir. Karayolları Akköprü Tesisleri Merkez Atölyesine işçi olarak girmiştir. Birçok sendika, dernek ve vakıfta faal olarak çalışmıştır. Yol-İş Sendikası, Ozanlar Derneği, Ankara Sem Kültür Evleri Yaptırma Derneği, Ehl-i Beyt Vakfı, Ozanlar Vakfı, Anadolu Erenleri Kültür ve Sanat Vakfı bunlardan bazılarıdır. Seyyid Garib Musa Kültür ve Tanıtma Derneğinin kurucusu ve başkanıdır. Dede olduğu için birçok defa cem yürütmüştür. 25.01.2008'de Ankara'da Hakk'a yürümüştür. Mezarı, Karşıyaka mezarlığındadır(Kaya, 2009, C.4: 194-195).

Şiire ve saza genç yaşlarda ilgi duymuştur. Şiirlerini genellikle Alevî inancı doğrultusunda yazmıştır. Şiirlerinde mahlas olarak adını kullanmıştır. Ankara'da yayımlanan çeşitli dergilerde şiirlerini yayımlatma imkânı bulmuştur. Musa Karakaş Dede Seyyid Garib Musa Kültür ve Tanıtma Derneğini kurmuş ve dernekte yıllarca önemli faaliyetlere imza atmıştır. Divriği'nin Alanyazı Köyündeki Seyyid Garib Musa türbesini tamir ettirmiş, türbenin yolunu yaptırmış, yöredeki Aleviler tarafından bir üniversite gibi algılana bir cem evi yaptırmış, türbedeki cem evinin tüm ihtiyaçlarını karşılamış, her yıl türbeye gençlerden oluşan heyetlerle ziyaretler düzenlemiştir. Özellikle gençlerin tarih bilincini taze tutmak için 17-20 yaş arası gençlerin her yıl türbeye götürülmesini vasiyet etmiştir. Dernek yöneticileri bu geleneği halen devam ettirmektedirler. Seyyid Garib Musa Sultan Ocağı isimli bir kitap yazmıştır. Musa Karakaş Dede iyi bir şair olmanın yanında modern bir pir portresi de çizmektedir. Musa Karakaş Dede adeta Seyyid Garib Musa Sultan Ocağı'nı 21. yüzyılda yeniden diriltmiştir diyebiliriz.

Alevî Kızılbaş'ım

Kimseden korkmaz söylerim
Ben Alevî Kızılbaş'ım
Hakk'a şükürler eylerim
Ben Alevî Kızılbaş'ım

Hakk'a bağladım özümü
Herkes bilsin iç yüzünü
Mevlâ'ya döndüm yüzümü
Ben Alevî Kızılbaş'ım

Secdegâhım yüc'Allah'tır
Kıblegâhım Resul(ul)lah'tır
Niyazgâhım Aliyullah'tır
Ben Alevî Kızılbaş'ım

Düşürsünler beni dile
Bağlanmışım ben bir pire
Mürşidim rehberim ile
Ben Alevî Kızılbaş'ım

Hakkımda kara yazsalar
Çekip kurşuna dizeseler
Nesimî gibi yüzseleler
Ben Alevî Kızılbaş'ım

Âşık Musa'm gelmez hınca
Bağlıyım on iki burca
Duysun cihan uçtan uca
Ben Alevî Kızılbaş'ım

Ali'siz Alevi olur mu
Be hey nankör nâdan adam
Ali'siz Alevi olur mu
İnkâr ediyorsun neden
Ali'siz Alevi olur mu

İnancı ikrarı n'ettin
Hayâlen Ali ürettin
Şeytana mı biat ettin
Ali'siz Alevi olur mu

Bilesin ki Ali İslâm
Eşi yoktur örnek insan
Böyle emrediyor Kur'an
Ali'siz Alevi olur mu

Kaldıraman ağır taşı
Ali'dir her ilmin başı
Muhammed'in yol kardaşı
Ali'siz Alevi olur mu

Hem Ali hem Şah-ı Merdan
Size mi kaldı bu meydan
Amacın ne fitne şeytan
Ali'siz Alevi olur mu

Ali'miz yücedir gayet
Hakkında var birçok ayet
İnkâr eyleyene lanet
Ali'siz Alevi olur mu

Âşık Musa'm ikrar verdim
Gerçeği Ali'de gördüm
Ali'ye kavuşmak derdim
Ali'siz Alevi olur mu

Sonuç

Alevi-Bektaşî geleneğinde dedelerin statüsü ve konumu tartışma konusu dahi yapılamaz. Alevi topluluklarında dedeler hem dinî hem de dünyevi otoriteyi temsil ederler. Dede, dinî sosyal ve kültürel hayatın merkezinde yer alır. Alevi geleneğine bağlı yaşam süren köylerde dedeler, Sünnî topluluklardaki din adamlarının fonksiyonlarını yerine getirmekle birlikte, köylüler için öğretmen, hâkim ve doktorların fonksiyonlarını da yerine getirirler. Sivas ilinin Kangal ilçesi Alevi-Bektaşî geleneğine bağlı köyler örneğinde “dedelik kurumu” ve “ozanlık geleneği” arasındaki ilişkiyi so-

mut olarak ortaya koymak için dede ozanların yaşam hikâyelerini aktardık. Yöredeki Alevi ozanların dede ailelerinin yaşadığı Alevi Ocaklarının bulunduğu köylerde yoğun olarak yaşaması “dedelik kurumu” ve “ozanlık geleneği” arasındaki ilişkinin müşahhas bir örneği olsa gerekir. Türkiye’de köyden kente büyük göç hareketleri 1950 yıllarında başlamıştır. 1950’den önce köydeki kırsal sosyal yaşamda gezgin, seyyah Alevi dede-ozanlar hayati işlevleri yerine getirerek birçok konuda topluma rehberlik, önderlik ve öncülük etmişlerdir. Türkiye’de köyden kente büyük göç hareketlerinin başladığı 1950 yılından sonra birçok dede ailesi ve ozan büyük şehirlere göç etmiştir. Kangal yöresinde Alevi dedelerinin yetiştiği Şah İbrahim Veli, Şah Şazi, Hıdır Abdal, Garip Musa gibi önemli Alevi Ocakları halen aktif olarak faaliyet göstermektedir. Yöredeki Alevi Ocaklarında şifahi geleneğin temsilcisi olarak yetiştirilen dedeler, atalarından miras aldıkları kültürü saz eşliğinde gelecek kuşaklara aktarmışlardır. Biz de âşıklar yatağı Sivas’ın ozanlar ocağı Kangal ilçesinde yaşamış, Seyit Mahzunî Dede, Suzanî Dede, Kurt Veli Dede, Hasan Fehmi Kusurî Dede ve Musa Karakaş Dede örneğinde dedelik kurumu ve ozanlık geleneği arasındaki ilişkiyi sosyolojik açıdan tespit etmeye çalıştık. Çünkü bu ozanlarımız yıllarca Kangal’da Türkmen Alevilerin yaşadığı köylerde dedelik hizmetlerini yürütmüşler, cem törenleri gerçekleştirmişler, yöre halkının karşılaştığı toplumsal problemleri düşkünlük sistemi çerçevesinde çözmeye çalışmışlardır. Bu ozanlar aynı zamanda sazlarıyla, sözleriyle, şiirleri ve nefesleriyle yöre halkının gönüllerine tercüman olmuşlardır.

Kaynakça

- ALTINTAŞ, R. (2005). Alevî-Bektaşî geleneğinde dedelik kurumu, *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu, Bildiriler ve Müzakereler, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Isparta*.
- ARVAS, A. (2015). Gezgin bir Alevi dedesi aşık Davut Sularî. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 74: 199-209.
- AYDIN, A. (2006). *Akademisyenlerle Alevilik-Bektaşilik söyleşileri*, Horasan Yayınları, I.Baskı, İstanbul.
- BOZKURT, F. (1999). *Ozanlar Ocağı*, I. Baskı, Antalya.
- BOZKURT, F. (2013). Ozanlar Ocağından Aşık Suzani. *Kangal Mozaik Dergisi*, 3. İstanbul.
- COŞKUN, H. (2014). *Geleneksel Alevi Sosyal Örgütlenmesi: Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- COŞKUN, H. (2015). Kangal ve çevresindeki Alevi ocakları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 75: 97-118.
- ŞAHİN, İ. (1980). *Yeni-İl Kazâsı ve Yeni-il Türkmenleri (1548-1653)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.
- EREN, S. (2002). *Sosyolojik Açıdan Ordu Yöresi Aleviliği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- KARAKAŞ, M. (2003). Seyyid Garip Musa Sultan İle İlgili Bir Yeni Belge Dolayısıyla. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 25: 99-103.
- KAYA, D. (1998). *Sivas'ta aşıklık geleneği* (ikinci baskı). Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas.
- KAYA, D. (2002). Seyyid Garip Musa ve onu Konu edinen Şiirler. *Halkbilim Araştırmaları*, Kitapevi yayınları, İstanbul, 241-260.
- KAYA, D. (2009). *Sivas halk şairleri* (birinci baskı). Sivas 1000 Temel Eser, 5 Cilt, Sivas.
- KAYA, D. (2012). *Sivas'ta yatırlar ve ziyaret yerleri* (birinci baskı). Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas.
- OCAK, A. Y. (2002). Türkler, Türkiye ve İslam (beşinci baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2009). Türk Sufiliğine bakışlar (onbirinci baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZDEMİR, A. (2013). *Pir Sultan Abdal* (beşinci baskı). İstanbul: Sivas Platformu Yayınları.
- TAŞĞIN, A. (2013). *Dile gelen Alevilik*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- YILDIZ, A. (2003). *Sivashlı şairler antolojisi* (beşinci baskı). İstanbul: Sivashlılar Vakfı Yayınları.
- YILMAZÇELİK, İ. ve ERDOĞAN, S. K. (2012). Alevilikte dedelik kurumu ve Mustafa dede örneği. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 4, 1-34.
- YÜCEL, N. M. (2011). Sivas ili idari birimlerine ait yer adları, Ankara.

YENİÇERİ KIRIMI, BEKTAŞİ TEKKESİNİN TASFİYESİ VE TARİH DERS KİTAPLARINDA OSMANLI KİMLİĞİ (1826-1908)*

Eray YILMAZ**

Öz

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin yaşadığı toprak kayıpları ve milliyetçi hareketler, Osmanlı Devlet adamlarını merkeziyetçiliğe ve yeni bir kimlik politikasını öne alan modernleşme çabasına sürüklemiştir. Özellikle 1826'da yaşanan Yeniçeri Kırımının ardından, Bektaşî Tekkesi tasfiye edilmiş, böylece Müslüman toplum, Osmanlı iktidarı tarafından, Sünnî İslam'a dayanan tekçi bir anlayışla inşa edilmeye çalışılmıştır. Yeni kimlik politikalarında şüphesiz en etkili araç kamu okulları olmuş, yeni okullar, öğretmenler ve ders müfredatı vasıtasıyla modern bir kimlik politikası uygulanmıştır. Bu makalede, 1826'dan sonra gerçekleşen kimlik politikası, kamu okullarında 1869'dan 1908'e kadar okutulan tarih ders kitaplarının çözümlenmesi ve yorumlanması üzerinden değerlendirilmektedir. Makalede öncelikle ve kısaca Yeniçeri-Bektaşî ilişkileri, Bektaşîlerin neden tasfiye edildiği ve yeni kimlik politikalarının hazırlıkları üzerinde durulmakta, ardından daha geniş bir biçimde kamu okullarında tarih dersleri vasıtasıyla nasıl bir kimlik inşa edildiği değerlendirilmektedir. Sonuç itibarıyla görülmektedir ki merkeziyetçiliğe dayanan Osmanlı modernleşmesi, Sünnî-İslam ve Türk köken unsurlarını modern kimliğin iki önemli unsuru haline getirmiş, böylece Bektaşî-Kızılbaş kitleleri asimile etmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı kimliği, yeniçeri kırımı, Bektaşî, kızılbaş, Osmanlı tarih ders kitapları

JANISSARY SLAUGHTER, LIQUIDATION OF BEKTASHI LODGE AND OTTOMAN IDENTITY IN HISTORY TEXTBOOKS (1826-1908)

Abstract

In the 19th century, the soil loss of Ottoman Empire and nationalist movements persuaded the Ottoman state officials for centralization and modernization efforts in which the policy for a new identity was prominent. Especially after the janissary slaughter in 1826, Bektashi Lodge was liquidated and therefore the Muslim community was tried to be constructed with a singular understanding depending on Sunni Islam. In new identity policies, undoubtedly the best tool was public schools and a modern identity policy was applied through new schools, teachers and syllabus. In this paper, the identity policy realized after 1826 was evaluated through resolution

* Makalenin Geliş Tarihi: 13.02.2016, Kabul Tarihi: 05.04.2016

** Öğr. Gör. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, İstanbul / Türkiye, eray_veli@hotmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.79.205

and interpretation of the textbooks used between 1869-1908. In the paper, first of all and briefly, Janissary-Bektashi relations, the reason why the Bektashis were closed and preparations for new identity were handled and after that the identity constructed through history lessons in public schools will be evaluated from a broader point of view. As a result, it is observed that the Ottoman modernization based on centralization made Sunni Islam and Turkish origin the two important elements of modern identity and accordingly tried to assimilate the Bektashi- Qizilbash groups.

Keywords: Ottoman identity, Janissary slaughter, Bektashi, Qizilbash, Ottoman history textbooks.

Giriş

19. yüzyılın başından itibaren Osmanlı iktidarı tarafından başlatılan modernleşme çabasının en önemli unsurlarının merkezi gücün arttırılması ve iktidar ideolojisinin, bir başka ifadeyle kimliğinin, özellikle tüm Müslüman Osmanlı unsurlarına benimsetilmesi olduğu söylenebilir. Bu makalede söz konusu edilecek tartışma, 1826'da meydana gelen Yeniçeri Kırımının ardından Bektaşî¹ Tekkesinin kapatılması ve 1908'e kadar kamu okullarında yürütülen tarih dersleri vasıtasıyla inşa edilmek istenen modern kimlik politikaları olacaktır. Bu alanda yapılan çalışmalarda sık sık görüldüğü gibi bu makalede Yeniçerilerin kökeni, askeri başarı veya başarısızlıkları, 19. yüzyıla gelindiğinde onların hangi nedenlerle suçlandığı veya eleştirildiği gibi sorular ve sorunsallar üzerinde durulmayacaktır. Bu makalenin tartışmak istediği sorunsal, dolaylı bir biçimde Yeniçeri-Bektaşî ilişkilerine değinilse de, esas itibarıyla Bektaşî inancın neden henüz inşa edilmekte olan modern Osmanlı kimliğinin bir parçası olmadığı veya olamadığı sorunsalıdır. Ele alınan söz konusu sorunsalın başlıca soruları şöyle ifade edilebilir: 1. Yeniçeri Kırımı sırasında neden Bektaşîler de suçlanmış, ardından Bektaşî tekkesinin kapatılmasına nasıl ve neden karar verilmiştir? 2. Bektaşîler, Osmanlı dünyasında nasıl bir kimlik, nasıl bir hayat tarzı meydana getirmiş, bu kimlik neden modern Osmanlı kimliğine uygun görülmemiş, en azından söz konusu kimliğin bir parçası veya unsuru şeklinde kabul edilmemiştir? 3. Yeniçeri Kırımının ardından tekkeleri yıkılan, yağmalanan Osmanlı iktidarı tarafından merkez siyasetin dışına itilen Bektaşîlerin tasfiyesiyle modern Osmanlı kimliğine nasıl bir zemin hazırlanmıştır? 4. Bektaşî tekkesinin kapatılmasının ardından saptanan modern Osmanlı kimliğinin unsurları neler olmuş, söz konusu kimlik, özellikle kamu okullarında tarih dersleri vasıtasıyla hangi unsurlar üzerinde durularak nasıl inşa edilmiştir?

Makalede ilk olarak kaçınılmaz bir biçimde kısaca Yeniçeri-Bektaşî ilişkilerinden söz edilecek, ardından Yeniçeri Kırımı sırasında Bektaşîlik ile Yeniçerilik arasında kurulan ilişki irdelenecektir. Üçüncü olarak Yeniçeri Kırımı ve Bektaşî Tekkesinin tasfiyesinin ardından kamu okullarında tarih ders kitapları vasıtasıyla nasıl bir

modern Osmanlı kimliği inşa edildiği tartışılacak ve sonuçta yukarıda ifade edilen soruların yanıtları üzerinde durulacaktır.

1. Yeniçeri Kırımı ve Bektaşî Tekkesinin Tasfiyesi

Yeniçerilerin ne zaman ve Bektaşîliği nasıl benimsedikleri konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşler genel itibarıyla iki başlık altında toplanabilir: 1. Yeniçeriler ocağın kuruluşundan itibaren Bektaşî terbiyesiyle yetiştirilmişler, haliyle Bektaşîliği kabul etmişlerdir. Bu dönemde Osmanlı fetihlerini sağlayan gaziler ve abdallar arasında Hacı Bektaş ünlü bir şahsiyetti, dolayısıyla Bektaşîlik bu dönemde henüz tam anlamıyla bir tarikat haline dönüşmemiş olsa da savaşçılar arasında hâkim bir yaşama biçimi ve dini öğretiydi (Koçu, 1964: 90; Birge, 1991: 85; Melikoff, 1998: 135-147)². 2. Yeniçerilerin Bektaşî tekkesine resmen girmeleri 1591-1592 yıllarında meydana gelmiş, bu tarihte Bektaşî dedebabasına yüksek bir rütbe verilmiş, 8 Bektaşî dervîşi Yeniçerilerin 99. ortasına alınmış, resmi törenlerde Bektaşî dedebabası Yeniçeri ağasının önünde yer almıştır (Goodwin, 2008: 157)³. Yeniçeri Ocağı ile Bektaşî Tekkesi arasındaki ilişkinin ne zaman ve nasıl kurulduğu tartışması devam etmektedir. Ancak bu makalenin ilgisi söz konusu tartışmadan söz etmekle ve tartışmanın ana hatlarını ifade etmekle yetinmektedir. Yeniçerilik ile Bektaşîlik ilişkisi ocağın kırma uğradığı 1826 yılında şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde kurulmuş, Yeniçeriler uzunca bir zamandır “Hacı Bektaş Ocağı”, “Ocağ-ı Bektaşîyân” gibi ifadelerle anılır olmuştur (Maden, 2012: 5).

1826’da gerçekleşen Yeniçeri Kırımı, dönemin iktidarı tarafından Vaka-yi Hayriyye⁴ biçiminde adlandırılmış ve günümüze kadar söz konusu yaklaşım resmi tezin sınırlarını ifade etmiştir. II. Mahmud’un sadrazamı tarafından yazılan telhiste Yeniçerilerin bozulmasında büyük etkileri olduğu ifade edilen Bektaşîlerin “mülhid [tanrıtanımaz]” oldukları, şarap içtikleri, ibadetleri terk ettikleri, ayin-i cem düzenledikleri dolayısıyla “şer’an [...] katli vâcib” oldukları ifade edilmiştir. Bu telhis üzerine II. Mahmud verdiği emirde Bektaşî Tekkesinin bu halde bırakılmayacağını, eğer bu halde bırakılırsa günden güne artarak ahaliyi inançlarından uzaklaştıracağını ifade etmiş ve Bektaşî Tekkesinin tasfiyesine karar vermiştir (Uzunçarşılı, 1988: 566-572).

Bektaşî Tekkesinin kapatılması kararı Topkapı Sarayı, Ağalar Camisi’nde toplanan bir meclis tarafından alınmıştı. Söz konusu mecliste Şeyhülislam Kadızade Tahir Efendi’nin yanı sıra Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri, Mevlevilerle birlikte çeşitli Sünnî tarikatlarla bağlı şeyhler de yer almış, II. Mahmud da bu toplantıyı kafes arkasından izlemiştir. Toplantının neticesi olarak, Bektaşî Tekkesinin bozulduğu ifade edilmiş, tekke sapkın görülmüş ve tasfiye edilmesine karar verilmiştir. Karara göre, altmış yıldan eski olan tekke mekânları Nakşibendi, Rufai, Kadiri, Halveti tarikatlarına devredilmiş, altmış yıldan genç olan tekkelerse yıktırılmıştır. Tekkelerde bulunan

dervişler itikat yoklamasına tabi tutulmuş, itikatları “bozulmuş” olanların itikatlarını “düzeltmeleri” için sürgün edilmesi kararı verilmiş, bu kararlar II. Mahmud’un fermanıyla uygulanmıştır. Tasfiye kararının ardından Yeniçerilerin ayaklanmasına katılarak halkı saraya karşı kışkırttıkları ileri sürülen Yedikule Tekkesi şeyhi Hüseyin Baba, Kıncı Salih Baba, İstanbulağasızade Ahmed Baba idam edilmiştir. İdamlarla birlikte birçok Bektaşî babası dervişleriyle birlikte Sünniliğin güçlü olduğu bölgelere sürgün edilmiştir (Maden, 2012: 9-10)⁵.

II. Mahmud’un vakanüvisi Esad Efendi de, *Üss-i Zafer*’de, Yeniçeri Kırımının nedenlerini anlatırken iktidarın yaklaşımını ifade etmiş, yazdığı kitap dolayısıyla Osmanlı iktidarı tarafından ödüllendirilmiştir⁶. Yazar, Yeniçerilerin düzensizliği, yağmacılığı, ajanlığı gibi ithamlarla birlikte bu askerlerin Bektaşîlerin etkisinde kalarak “sapkın” bir hale geldiklerini, dinden çıktıklarını, namazı ve orucu terk edip Ramazan ayında tekkelerinde yemek yediklerini, şarap içtiklerini, ayin-i cem düzenlediklerini ve Osmanlı iktidarına muhalefet ettiklerini kaydetmiştir (Esad Efendi, 2005: 17, 59, 168). Esad Efendi’ye göre, Yeniçeriler arasına giren Bektaşîler ocağı olumsuz etkilemişlerdir. Yazara göre, Bektaşîler ocağın savaşıklık kabiliyetini olumsuz etkilemiştir, Esad Efendi bu duruma bir örnek olarak şöyle demiştir: “Yüz iki seferinde [...] asker-i İslamın içine bir Bektaşî mel’ûnu girip, her birine yegân yegân, “behey ahmaklar, ‘abes yere cânınızı niçün telef edersiz, yuf size şehâdet ü gaza fazilet, diye iştiğiniz kelâmın hâşâ aslı yokdur” (Esad Efendi, 2005: 170)⁷. Esad Efendi’nin bir başka tezi de Bektaşî Tekkesinin kuruluş yıllarında Sünni olduğu; fakat zamanla “bozulduğu”, “sapkın” hale geldiği, “zındık ve mühlid” olduğu yönündedir (Esad Efendi, 2005: 166-168). Osmanlı Devleti’nin sonraki vakanüvisleri Ahmed Cevdet Paşa, Ahmed Lütfi Efendi ve son vakanüvis Abdurrahman Şeref de Yeniçeri Kırımı ile Bektaşî Tekkesinin tasfiyesi konusunda büyük oranda tek kaynak olarak Esad Efendi’yi kullanmışlar ve hiçbir eleştirel yaklaşım geliştirmeden onun tezini takip etmişlerdir (Ahmed Cevdet Paşa, 1974: 223-247; Ahmed Lütfi Efendi, 1999: 110-131; Abdurrahman Şeref, 1897-1898: 425)⁸.

Söz konusu yaklaşım günümüze kadar ulaşmış, resmi tezin sınırları giderek güçlenmiştir. Öyle ki modern ilahiyatçılardan Yaşar Nuri Öztürk de Esad Efendi’nin tezini benimsemiştir. Yazara göre kuruluşunda bir Sünni tekke olan Bektaşîlik, 15. ve 16. yüzyıllarda gerçekleşen bir takım etkilerle bozulmuştur. Öztürk’e göre, sırasıyla Hurufilik, Hıristiyanlık veya Balım Sultan ile Şiilik söz konusu bozulmaya yol açan etkileri meydana getirmiştir (Öztürk: 1998: 157). Öztürk, Bektaşîliği özcü bir yaklaşımla değerlendirmekte ve aslında gelişimi sürecinde değerlendirilmesi gereken unsurları, Yeniçeri Kırımı sırasında Osmanlı iktidarının da yaptığı gibi, bir “bozulma” halinde görmektedir (Öztürk: 1998: 156-191). Öztürk, Bektaşî Tekkesi ile Yeniçeriler arasında nasıl ve ne zaman bir ilişki kurulduğuna değinmemiştir. Ancak Yeniçeri Kırımı sırasında, Yeniçerilerde görülen bozulmanın ana nedenini, Osmanlı

iktidarının ve vakanüvislerinin yaptığı gibi Bektaşî Tekkesi biçiminde saptamış veya tekrarlamıştır. Buna göre Yeniçeriler, Bektaşîlerden öğrendikleri gibi, şeriata aykırı bir yaşam sürmekle, namazı terk etmekle, oruç tutmamakla, dört halifeye küfretmekle ve saf iman sahiplerini saptırmakla suçlanmışlardır (Öztürk, 1998: 194). Bektaşî araştırmalarında öne çıkan diğer yazarlara göreyse Bektaşîlik kuruluş yıllarından itibaren Sünni olmayan bir tekke olmuş, süreç içinde birçok etkiyle biçimlenmiş ve olgunlaşmıştır⁹. Anlaşılan Esad Efendi ve onu takip eden vakanüvisler, tarihçiler ve ilahiyatçılar Osmanlı Devleti'nin fetih politikasının ana unsuru olan Yeniçerilerin olumlu görülen yanlarını, bozulmuş biçiminde ifade edilen Bektaşî inancı ve Tekkesi ile paylaşmak istememiş, Yeniçerilerin olumsuz görülen yanlarıysa Bektaşî etkisine bağlamışlardır. Böylece Osmanlı iktidarının fetihçi karakterinin “doğru inanca” sahip ve itaatkâr bir ordu ile gerçekleştirildiği ifade edilmiş, daha sonra yaşanan toprak kayıplarıysa Bektaşî etkisinde kalmış Yeniçerilerin üzerine yıkılmıştır. Haliyle “bozulmuş”, Sünnilikten ayrılmış Bektaşîlik, modernleşme sürecinde bir engel biçiminde algılanmış, tekke kapatılmış, mülklerine el konulmuş, iktidar ile ideolojik ve dinsel düzeyde tam bir bütünlük gösteremeyen Bektaşîlik resmi dairenin dışarısına itilmiş, modern kimlik politikasının bir unsuru haline gelememiştir.

Sonuç itibarıyla Osmanlı iktidarı ve iktidarın sesi olmuş vakanüvis Esad Efendi'ye göre, Yeniçerilerin savaş gücünü yitirmesinde, Osmanlı iktidarına muhalefet etmesinde ana etkiyi Bektaşî Tekkesi ve Bektaşîler meydana getirmiştir. Bu durumda söz konusu muhalefeti önlemenin bir aracı olarak ve halkın iktidara bütünüyle sadakatini sağlamak amacıyla Bektaşî Tekkesinin tasfiyesine karar verilmiştir. Yeniçeri ocağının kapatılmasıyla desteksiz kalan tekke de güçlü bir direnç gösterememiş, böylece II. Mahmud toplum üzerinde tam bir egemenlik kuracağını tahayyül etmiştir. Bektaşî Tekkesinin kapatılması bir bakıma modern Osmanlı düzeninin ve kimliğinin ilkelerini de ifade etmiştir. Bektaşîlere yapılan suçlamalar göz önünde tutulursa, yeni kurulacak ordu, merkezin emirlerine mutlak itaatkâr olmalı, Osmanlı hanedanının dini inancını ve ibadetlerini benimsemeli, İslam'ın Sünni yorumuna sadık kalmalıdır. İktidarın söylemine bakılırsa, Yeniçerilerin iktidarın mutlak itaatinden çıkmasında esas etkiyi Bektaşîler meydana getirmiş, ocağın itaatkâr yapısını parçalamıştır. Bu halde modern Osmanlı kimliğinin inşasında Bektaşî hayat tarzının unsurlarının olması mümkün görünmemektedir. Aşağıda kısaca üzerinde durulacağı gibi, Osmanlı belgelerinde de Bektaşîlerin ve Kızılbaşların nasıl ele alındığı da söz konusu yorumu desteklemektedir. Arşiv kayıtlarında da görüleceği gibi, Bektaşîlik ve Kızılbaşlık, “gerçek ve doğru İslam'ın” dışında görülmüş, halk için bir tehdit ve tehlike unsuru biçiminde algılanmış, okullar ve dindar öğretmenler vasıtasıyla söz konusu unsurlar asimile edilmek istenmiştir. Kamu okullarında inşa edilen modern Osmanlı kimliğindeyse, özellikle tarih ders kitaplarında Yeniçerilerin askeri başarısızlıkları dolayısıyla lanetlenmesi sürmüştür; ancak ocağın Bektaşî inancını benimse-

mesinden bilgi düzeyinde dahi söz edilmemiş, Bektaşiler sanki Osmanlı toplumunda, devlet idaresinde hiç var olmamış gibi bir sonuç ortaya çıkmıştır.

2. Osmanlı Devleti, Kızılbaşlar ve Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı Kimliği

19. yüzyılda gerçekleşen Osmanlı modernleşmesinin en önemli hedefi şüphesiz merkezi gücü arttırmak ve vatandaşlar üzerinde hanedanın iktidarını sağlamlaştıracak bir kimlik inşa etmektir. Ancak kamu okulları gayrimüslim cemaatler için bir çekim merkezi haline dönüştürülemedi, gayrimüslim cemaatler kendi eğitim kurumlarını açmış olduğundan Osmanlı iktidarı ancak Müslümanlar üzerinde yeni bir Osmanlı kimliği inşa etmeye çaba göstermiştir. Kamu okullarında özellikle din, ahlak ve aşağıda üzerinde ayrıntılı bir biçimde durulacağı gibi tarih derslerine bakıldığında, söz konusu kimliğin sınırları Müslüman-Sünni ve Türk kökenli biçiminde çizilmiştir.¹⁰ Kamu okulları Bektaşilerden söz etmemiş, Sünni İslam kamu okulları vasıtasıyla merkezi bir biçimde standartlaştırıp yerelde kabul ettirilmeye çalışılmış, bu vasıtayla da adından dahi söz edilmeyen Bektaşilik tasfiye edilmek, daha doğru bir ifadeyle asimile edilmek istenmiştir.

Osmanlı arşivinde konuyla ilgili birçok belgede görüldüğü gibi, Bektaşilik ve daha çok köylüler söz konusu olduğunda Kızılbaşlık “gerçek İslam” dışında bir inanç biçiminde değerlendirilmiş, “saf halk” için tehditkâr ve tehlikeli bulunmuş, bu inanç ile mücadele edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Kızılbaşlık bu biçimde kodlandıktan sonra özellikle Kızılbaş köylere okul yapılması, bu köylere Sünni İslam geleceğinde yetişen dindar öğretmenlerin gönderilmesi politikası takip edilmiştir.¹¹ Bu konuyla ilgili Osmanlı arşivinde birçok belge bulunmaktadır. Bu belgeler arasında yer alan bir belge sadaret tarafından kaleme alınmış ve Bektaşî Çelebilerinin Kırşehir’de yürüttükleri faaliyetlerden söz etmiştir. Belgeye göre, Bektaşî Çelebileri, Kırşehir’de İslam’a karşı faaliyetler yürütmekte, bununla birlikte, Kızılbaşların yoğun bir biçimde yaşadıkları Mamuretülaziz, Erzurum ve Sivas vilayetlerinde de söz konusu faaliyetler gözlenmektedir. Sadarete göre, Kızılbaşlık ile mücadele edebilmek, gerçek İslam’ı öğretmek, belgede ifade edildiği üzere “izale-yi cehele” için, “mekatib-i umumiyye” açılması ve bu yerlere dindar muallimlerin atanması, dolayısıyla bu yerlerde “doğru din”in; yani Sünni İslam’ın öğretilmesi ve benimsetilmesi gerektiği savunulmuştur (BOA, Y.A.HUS.00462.00044.001, 8 Ramazan 1321/28 Kasım 1903).

Aynı dosyada yer alan, sözü edilen belgenin uzantılarına bakıldığında da Kızılbaşlığın nasıl ele alındığı görülmektedir. Sadareten Ankara vilayetine gönderilen telgrafta da Kırşehir’de eğitim düzeyinin son derece düşük olduğu ifade edilmiş, buradaki Bektaşî Çelebilerinin birtakım bozucu faaliyetler gösterip bölge halkını “ihlal ve ifsad” etmekte olduklarının haber alındığı söylenmiştir. Telgrafta hükümetin birinci vazifesi şer-i şerifi korumak biçiminde değerlendirilmiş, bu durumda Bektaşî Çele-

bilerinin faaliyetlerine karşı gerekli önlemlerin alınması, halkın “cehaleti”nin giderilmesi için ise “mekatib-i umumiyyenin dahi tezyidiyle ulum ve maarifin” arttırılması tavsiye edilmiştir (BOA, Y.A.HUS.00462.00044.002, 8 Ramazan 1321/28 Kasım 1903). Yine bu belgeye benzer bir belge Dâhiliye Nezareti tarafından Maarif Nezareti’ne de gönderilmiştir. Bu belgede de Sivas’ta Kızılbaşlık ve sair “güruh-ı mekruhe” gibi gerçek İslam’a karşı bir tehdit ve tehlike oluşturan faaliyetlerin engellenmesi için, özellikle Kızılbaş köylerinde mekteplerin kurulması, mektepli olan yerlerde mektep sayılarının arttırılması, bu mekteplerde fazıl, muktedir ve dinlerine bağlı muallimlerin görevlendirilmesi talep edilmiştir (BOA, MF.MKT.00848.00062.001/002, 26 Muharrem 1323/ 2 Nisan 1905).

Arşivde yer alan bir diğer belgedeysen Balıkesir’e yakın Çetme köyünde her sene ayin düzenlemek için Horasan’dan bir takım ihvandarların gelmekte olduğu ifade edilmiştir. Bu sene de gelecek ihvandarlar için tedbir alındığı söylenmiş; ancak bu sene ihvandarların, Macarlar ve Karamanlar köyelerine gizli bir biçimde Horasan’dan değil; Halep’ten gelen dedeler olduğu söylenmiştir. İdare derhal jandarma ile hareket geçmiş, gelen dedeler buldukları evde derdest edilmiştir. Dedelerin Halep’ten geldikleri ve Hüseyin ile Haydar isminde Alevi dedeleri oldukları saptanmış, bu köylere Kızılbaşlık merasimi için geldikleri anlaşılmış, geldikleri yere gönderilmeleri kararlaştırılmıştır (BOA, Y.PRK.UM.80/45. 12 Eylül 1323/25 Eylül 1907).

Sonuç itibariyle Osmanlı arşiv belgelerine bakıldığında şu sonuçlara ulaşılabılır: 1. Bektaşî Tekkesi kapatıldıktan sonra daha çok köylerde yaşayan Kızılbaşlar gerçek İslam’ın dışında, gerçek İslam’a küfreden bir inanç biçiminde değerlendirilmiş, tehdit ve tehlike unsuru olarak nitelendirilmiştir. 2. Bu nitelemenin ardından modern Osmanlı kimliği bağlamında Sünni İslam “tek” ve “gerçek” İslam biçiminde görülmüş, Kızılbaşlarla mücadele bağlamında Kızılbaş köyelerine mektep yapılması ile dindar muallimler gönderilmesi politikası uygulanmış, son belgede de görüldüğü gibi ayinleri dahi baskılanmış ve engellenmiş, dolayısıyla Kızılbaşlar asimile edilmek istenmiştir. Sonuç olarak modern Osmanlı kimliği, Sünni İslam’a dayanan tekçi bir yorumu kabul etmiş ve devlet okulları vasıtasıyla bu tekçi anlayışı uygulamıştır.

Tarih dersleri vasıtasıyla da söz konusu politikanın sürdürüldüğü ifade edilebilir. Osmanlı eğitim müfredatında din ve ahlak derslerinin her derecede büyük bir ağırlık taşıdığı ve söz konusu derslerin doğruya doğruya Sünni-İslam bir yorum içerdiği kuşkusuzdur. Tarih dersleri de bir bakıma bu yorumu sürdürmü; ancak bu yoruma Türk köken anlatısını da eklemiştir. Aşağıda Osmanlı müfredatında yer alan tarih dersleri, ders kitapları üzerinden kimlik bağlamında değerlendirilmektedir. Burada dikkat çeken özellik, Osmanlıların köken anlatısı, Osmanlı Devleti’nin Sünni karakterine yapılan vurgu, Yeniçeri Kırımının tamamen askeri nedenlere dayandırıl-

ması ve Bektaşilerden söz edilmemesi, Bektaşilerin yok sayılması, dolayısıyla asimile edilmek istenmesidir.

Osmanlı kamu okullarında Fatma Kaya Doğanay (2010)'ın saptadığı kadarıyla 1856–1857 eğitim yılında ilk defa, İzmir'de açılacak bir rüşdiyenin ders programında ilk sene muhtasar (kısa), ikinci sene ise mufassal (ayrıntılı) Osmanlı Tarihi dersi konulmuştur. Bu ilk denemenin ardından 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesinde sıbyan mekteplerinde muhtasar tarih dersine yer verilmiş, rüşdiye müfredatınaysa Tarih-i Umumi ve Tarih-i Osmanî dersleri konulmuştur. İlerleyen yıllarda da tarih dersleri zaman zaman haftalık ders sayısının artıp azalmasına rağmen daima müfredattaki yerini korumuştur. II. Abdülhamid dönemindeyse, bir takım çekinçler dolayısıyla, örneğin Fransız Devrimi'nin olası yıkıcı etkileri nedeniyle, Tarih-i Umumi dersi kaldırılmış, Tarih-i İslamiye ve Tarih-i Osmanî dersleriye varlığını sürdürmüştür (Doğanay, 2010: 109).

1869 yılında Ahmed Vefik Paşa (1823–1891) tarafından yazılan, *Fezleke-yi Tarih-i Osmanî* rüşdiyelerde ders kitabı olarak 1905 yılına kadar 36 yıl boyunca okutulan kitaplardan birisidir. Ahmed Vefik Paşa devrin önde gelen devlet adamlarından olup kısa bir süre II. Abdülhamid'in sadrazamlığını da yapmıştır. Türk milliyetçiliğinin öncülerinden kabul edilen Ahmed Vefik Paşa, tarih ile de yakından ilgilenmiş, Hikmet-i Tarih ismiyle tarih yöntemi üzerine yazdığı kitapta İbn Haldun'un dönemlemesini yeniden anımsatmış, Türklerin Altaylardan Anadolu'ya geliş sürecini ele almıştır (Akün, 1989: 151-157; Ahmed Vefik Paşa, 2013: 27-51).

Ahmed Vefik Paşa'nın yazdığı tarih kitabı bir mukaddime ile başlamış, bu bölümde, Osmanlıların kökeni olarak Türk aşiretleri ifade edilmiştir. Buna göre, Türk beylerinden Süleyman, tüm aşireti toplayıp Horasan'dan Anadolu'ya göçmüş, burada Selçukluların beyi olmuş, zamanla Osmanlı Devleti bu köken üzerinde yükselmiştir. Ahmed Vefik Paşa, söz konusu mukaddimenin ardından kısa bir Osmanlı tarihi kaleme almıştır. Tipik olarak şu unsurlar üzerinden hareket etmiştir: 1. Her bir padişahın yaşamı bir dönem olarak kaydedilir. 2. Her bir padişah döneminde gerçekleşen önemli savaşlar ve toprak kazanımları üzerinde durulur. 3. III. Selim zamanı geniş bir biçimde ıslahatların başladığı bir dönem olarak yorumlanır, Nizam-ı Cedid adıyla söz konusu ıslahatlar üzerinde durulur. Bu dönemde gerçekleştirilen ıslahatların başarısız olması Yeniçeri isyanıyla, Yeniçerilerin başıbozukluğuyla açıklanır. 4. II. Mahmud döneminin en önemli olayı Yeniçeriliğin kaldırılması olur ve bu olay, “vaka-yı hayriyye” biçiminde adlandırılır. Bundan sonra II. Mahmud'un ıslahatları daha geniş bir alana yaydığı ifade edilir. Söz konusu kitap, II. Abdülhamid dönemine kadar gelmiş ve belirttiğimiz unsurlar doğrultusunda yazılan bölümler kısa kısa betimleyici bir üslupla ifade edilmiştir (Ahmet Vefik Paşa, 2011: 56-87, 264-274).

Dönemin bir diğer ders kitabı Tanzimat döneminin önde gelen eğitimcilerinden olan Selim Sabit Efendi tarafından, sıbyan mekteplerine mahsus olarak, 1878'de *Muhtasar Tarih-i Osmanî* adıyla yayınlanmıştır. Kitap, Osmanlı ailesinin ceddinin tanımlanmasıyla başlar. Buna göre, Osmanlı ailesinin bilinen en eski atası: “Türk aşiretlerinden Kayıhan kabilesinin serdarı Süleyman Şahdır.” Süleyman Şah, kabilesiyle Horasan tarafında ikamet etmekteyken Tatarların saldırıları üzerine, 1214-1215 yıllarında “Rum diyarına” göçmüş, bir süre Erzincan'da kaldıktan sonra yine memleketlerine dönerken Süleyman Şah, Halep civarında Fırat nehrine düşüp hayatını kaybetmiştir (Selim Sabit, 1878: 1).

Süleyman Şah'ın ardından çocuklarından Ertuğrul kabilenin serdarı olmuş, geri dönmekten vazgeçmiş, Konya sultanından bir uygun mahal istemiş, kendisine ve kabilesine Ankara civarında Karacadağ yaylası gösterilince, burada 1227-1228 yıllarında konaklamıştır. Ertuğrul, Selçuklu Sultanı Alâeddin'e, Tatarların hücumu karşısında yardım etmiş ve savaşın kazanılmasını sağlamıştır. Bunun üzerine kendisine ve kabilesine Söğüd ile Eskişehir ovaları verilmiş, Ertuğrul burada 90 yaşında hayatını kaybetmiş, onun ölümü üzerine oğlu Osman Bey yeni serdar olmuştur (Selim Sabit, 1878: 2).

Selim Sabit Efendi bundan sonra hemen her bir padişaha birer sayfa ayırmış, padişahların doğum ve ölüm tarihleriyle saltanat sürelerini vermiş, kaç yaşlarında tahta çıktıklarını yazmıştır. Her bir padişahın fetihleri üzerinde durmuş, varsa önemli bayındırlık faaliyetleriyle, askerlik alanında yaptıkları yenilikleri belirtmiştir. Selim Sabit Efendi'ye göre, III. Selim zamanında görülen zayıflamanın nedeni “Yeniçerilerin nizamsızlığı” olmuş, bu dönemde Avrupa'dan askeri eğitimciler getirilse de, Yeniçeri isyanıyla ıslahatlar gerçekleştirilememiştir. II. Mahmud zamanındaysa Bayraktar Mustafa Paşa'nın ıslahatlarına izin verilmemiş; ancak nihayet Yeniçerilerin “ocağı söndürülmüş”, böylece ıslahatların önündeki engel kaldırılmıştır. Mustafa Reşid Paşa'nın girişimiyle Tanzimat devrine girilmiş, ticaret mahkemeleri, rüşdiyeler açılmış, Abdülaziz ilk defa Avrupa'ya giden Osmanlı padişahı olmuş; ancak söz konusu padişah, ıslahatları engelleyince görevinden alınmıştır: Bir ay sonra ise Selim Sabit Efendi'ye göre, “Abdülaziz kendi kendisini telef etmiştir.” (Selim Sabit, 1878: 38).

Bir diğer kitap rüşdiyeler için, Toptaşı ve Paşa Kapısı Askeri Rüşdiyyesi coğrafya muallimi Ali Cevad tarafından 1896-1897 yıllarında yazılmıştır. Ali Cevad kitabına, “Osmanlıların Zuhuru” ile başlamış, Osmanlıların cediti olarak: “Türk aşiretlerinden Süleyman Şahın idaresinde bulunan Kayıhan Kabilesi”ni ifade etmiştir (Ali Cevad, 1896-1897: 4). Ali Cevad, her bir padişahı kısaca tanıtmış, tahta çıkış, tahttan iniş, vefat ve önemli savaşlar gibi tarihleri metnin sonunda birer tablo halinde vermiş, ayrıca konuların sonunda çalışma soruları kaydetmiştir. Osmanlı tarihini genellikle olduğu gibi, gaza ve fetih unsurlarını öne çıkararak anlatmış, önemli savaş-

ları ve toprak kazanımlarını vurgulamıştır. Yavuz Sultan Selim dönemini anlatırken, padişahın bir “İslam Devleti meydana getirmek” istediğini söylemiştir. Yavuz Sultan Selim, İslam Devleti kurmak için Şah İsmail ile mücadele etmiş, bu işe öncelikle Şah İsmail’in Anadolu’daki taraftarlarını “temizlemek” ile başlamıştır. Ali Cevad bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Anadolu’da Şii mezhebinde olanları temizlemek iktiza etmekle kırk bin kişiyi sebt-i defter [deftere yazıp] etdirüb tedib eyledi” (Ali Cevad, 1896-1897: 36) Takip eden doğu seferlerinin ardından Yavuz Sultan Selim ile hilafet Osmanlılara geçmiş, Osmanlıların Sünni yanı vurgulanmış, Anadolu’da Şiilerin öldürülmesi bir “temizlik” olarak belirtilmiştir.

Ali Cevad, II. Mahmud döneminin oldukça zor geçtiğini söylemiş, bununla birlikte söz konusu dönemi “devr-i terakki” olarak değerlendirmiştir. Bu dönemde terakkinin önündeki en büyük engel olarak görülen Yeniçerilik kaldırılmıştır. Yazar, Yeniçeriliğin kaldırılmasıyla düzenin yeniden sağlandığını ifade etmiş, şöyle demiştir: “Kışlalar topa tutuldu. Ele geçenler katledildi. Yeniçeri namı ortadan kaldırılarak nizam-ı âlem yerine geldi. Herkes şerrlerinden kurtuldu” (Ali Cevad, 1896-1897: 92). II. Mahmud’un ardından tahta geçen Abdülmecid’in padişahlığı zamanında da terakki gayreti sürdürülmüş, Sadrazam Mustafa Reşid Paşa’nın okuduğu Tanzimat Fermanı ilan edilmiştir. Ferman ile askerlik, vergi ve eğitim alanlarında terakki sağlanmıştır (Ali Cevad, 1896-1897: 94). Benzer tarihi anlatılar İbrahim Hakkı ve Mehmed Azmi’nin birlikte yazdıkları rüşdiye mekteplerinde okutulan *Muhtasar İslam Tarihi* kitabının içinde yer alıp ayrıca basılan *Muhtasar Osmanlı Tarihi* kitabında ve Abdurrahman Şeref’in idadiler için yazdığı ders kitabında da görülmektedir.

İbrahim Hakkı ve Mehmed Azmi’ye göre de Osmanlıların cediti Türk aşiretlerinden Kayı Kabilesi olmuştur. Yazarlara göre, Şah İsmail devletini güçlendirmek için Sünniliği bırakıp Şii olmuş, kendisini mezhebin büyüğü gibi göstermiş, birtakım “cahilleri” etrafına toplamış, onları “kandırmışdır.” Kitaba göre, Şah İsmail, Anadolu’yu ele geçirmek için “her tarafa adamlar çıkarub Türkler içinde Şiilere taraftarlar kazandı ve bunlar sayesinde adeta devletimizin istiklalini tehlikeye kodı[.]” Bu tehlikeyi ortadan kaldırmak isteyen Sultan Selim öncelikle: “mikdarı kırk bine varan dâhildeki Şiileri bertaraf eyle”miştir (İbrahim Hakkı ve Mehmed Azmi, 1905-1906: 38-39). Sultan Selim halife unvanını da almış, böylece tüm Müslümanların “hükümdar-ı manevisi” olmuştur (İbrahim Hakkı ve Mehmed Azmi, 1905-1906: 42). Sultan Mahmud “Yeniçeri zorbalarını” terbiye etmek istemiş; ancak Yeniçerilerin ayaklanması üzerine “artık herkes şehir halkına çalım satan ve ve gavgada iş görmeyen bu haşaratdan bıkmış usanmış olduğundan” sancak-ı şerifin altında toplanmıştır. Kışlalarında kalıp teslim olmayan “Yeniçeri zorbaları” topa tutuldu, ele geçirilenler katledildi ve yazara göre: “Nihayet dört bin kadar adamın öldürülmesiyle devletin nizam ve intizamı yerine geldi” (İbrahim Hakkı ve Mehmed Azmi, 1905-1906: 81).

Abdurrahman Şeref de Osmanlıları Türk aşiretlerinden Kayı kabilesine bağlamış, kitapta Yavuz Sultan Selim döneminde Şah İsmail ile Osmanlı Devleti arasındaki mücadele çok kısa bir biçimde ifade edilmiştir. Kitapta söz konusu mücadele “Kürdistan Teshiri [Fethi]” başlığıyla şöyle anlatılmıştır: “Kürdistan ahalisi Şah İsmail’e mail ve tabi idi. Bıyıklı Mehmed Paşa ile Molla İdris-i Bitlisi memur edilerek birinin darb-ı şimsiri ve diğerinin hüsn-i tedbiri sayesinde küsur-ı Kürdistan dahi pek çok uğraşarak feth ve istila olundu” (Abdurrahman Şeref, 1897-1898: 51).

Abdurrahman Şeref, Yeniçeri Kırımını “Vaka-yi Hayriyye” başlığı altında ele almış, Yeniçeri Kırımının tamamen askeri nedenlerden kaynaklandığını, savaşlarda yenilen ocağın ıslahatlara da karşı geldiğini söyleyerek izah etmiştir. Abdurrahman Şeref, diğer ders kitaplarında da gördüğümüz gibi, Yeniçeriler ile Bektaşiler arasındaki ilişkiden veya Bektaşi tekkesinin kapatılmasından söz etmemiştir (Abdurrahman Şeref, 1897-1898: 200-202).

Ahmed Vefik Paşa, Selim Sabit Efendi, Ali Cevad, İbrahim Hakkı ile Mehmed Azim ve Abdurrahman Şeref’in Osmanlı kamu okullarının çeşitli dereceleri için kaleme aldıkları ders kitaplarına topluca bakıldığında öne çıkan unsurlar şöyle saptanabilir: 1. Osmanlıların cediti olarak Türk aşiretlerinden Kayıhan aşireti ifade edilmiştir. Böylece bu kitaplar, Osmanlı hanedanının kökeni olarak Türk aşiretini belirtmişler; ancak özel etnik bir vurgu yapmamışlardır. Geleneksel tarih yazımında da Osmanlıların kökeni Kayıhan boyuna dayandırılmış, Kayıhan boyunun da Oğuzlardan bir Türk boyu olduğu ifade edilmiştir (İnalçık: 2013: 15-22)¹². Ancak iki atf arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Bu fark, ders kitaplarının Osmanlı kamu okullarındaki tüm Müslüman Osmanlılar için olması ve bu kitapların bir kolektif kimlik oluşturacak biçimde ifade edilmesi ve okutulmasıdır. Dolayısıyla Osmanlı olmanın kökeni tarih dersleri vasıtasıyla Türk olmak biçiminde ifade edilmiş ve Türkler ile Osmanlılar arasındaki süreklilik ifade edilmiştir. 2. Her bir padişah dönemi anlatılırken daha çok cihat, gaza ve fetihler vurgulanmış, İslami bir söylem üzerinden hareket edilmiştir. Yavuz Sultan Selim döneminde İbrahim Hakkı ile Mehmed Azmi ve Ali Cevad’ın üzerinde durduğu gibi, Şiiilerin öldürülmesi bir “temizlik” olarak belirtilmiş, hilafetin Osmanlı ailesine geçtiği kaydedilmiş, devletin Sünni karakteri ortaya konulmuştur. 3. III. Selim döneminden itibaren geniş bir alana yayılan ıslahat hareketlerinden söz edilmiş, ıslahat sürecinin II. Mahmud döneminde ıslahatçılığa karşı bir güç olan Yeniçerilerin kaldırılmasıyla birlikte daha da güçlendiği ve Tanzimat döneminde daha yoğun ve geniş bir biçimde sürdürüldüğü vurgulanmıştır. 4. ıslahatçılık olumlu bir anlamda kullanılmış, ıslahatlar vasıtasıyla ülkenin terakki ettiği ifade edilmiştir. Öne çıkan ıslahatlar arasında, merkezi gücün artırılması, yeni bir askeri düzene geçilmesi, ticaret mahkemelerinin kurulması, rüşdiyelerin açılması sayılmıştır.

3. Sonuç

Yeniçeri Kırımı ve ocağın tasfiyesi sırasında Bektaşiler de suçlanmış, ardından Bektaşî Tekkesinin kapatılmasına karar verilmiştir. II. Mahmud'un hattında ve Esad Efendi'nin kitabında görüldüğü gibi, Bektaşiler iktidara aykırı yaşam tarzları, Yeniçerileri iktidara karşı muhalefete kıskırttıkları gerekçeleriyle tasfiye edilmiştir. Bektaşilerin meydana getirdiği kimlik, gayrisünni, iktidara muhalif, Müslüman-Sünni halkın inançlarını bozucu biçimde saptanmış, dolayısıyla tekkenin tasfiye edilmesinin ana unsurları bunlar olmuştur. Fakat şunu belirtmek gerekmektedir ki iktidarın bu biçimde saptadığı Bektaşî kimliğinin araştırılmaya ihtiyacı vardır. Özellikle Bektaşilerin iktidarla ilişkileri, söz konusu kimliğin bir genel kimlik oluşturup oluşturmadığı, bölgeler arasında değişkenlik gösterip göstermediği ve diğer cemaatlerle, özellikle gayrimüslim cemaatlerle ilişkileri ve asimilasyon politikaları bölge bölge veya köy köy araştırılmaya muhtaçtır. Ancak şu söylenebilir ki Bektaşiliğin tasfiyesiyle birlikte iktidarın ideolojisini inşa edebileceği çok daha rahat bir siyasal ortam meydana getirilmiş, kimlik politikalarında muhtemelen alternatif oluşturabilecek bir güç ortadan kaldırılmıştır. II. Mahmud ve onu takip eden dönemlerde iktidara sadık bir orduyla birlikte, kamu okullarının da devreye girmesiyle iktidara sadık bir vatandaş inşasına gidilmiştir.

Kamu okulları tarih ders kitaplarında imparatorluğun Bektaşî ve gayrimüslim varlığından, imparatorluğun toplumsal yaşamından söz edilmemiş, bu bakımdan büyük oranda geleneksel tarih yazımına sadık kalınmıştır. Tarih kitabı yazarlarından Ali Cevad, İbrahim Hakkı ile Mehmed Azim, Yavuz Sultan Selim döneminde gerçekleşen Şiilik ile mücadele dolayısıyla Bektaşiliği çağrıştıracak ifadeler kullanmış olsalar da söz konusu kitaplarda ve diğer tarih ders kitaplarında Bektaşilikten doğrudan doğruya söz edilmemiştir. Kamu okulları tarih dersleri vasıtasıyla inşa edilmek istenen tarih tezi, kısaca söylemek gerekirse, Osmanlıların Türk kökeni ve Yavuz Sultan Selim'in politikalarıyla birlikte meydana gelen devletin İslami, Sünni karakteri doğrultusunda vurgulanmış, hanedanın dolayısıyla Osmanlıların Türk kökeni ifade edilmiş, böylece Sünni-İslam ve Türk kökene dayanan bir kimlik inşa edilmek istenmiştir. III. Selim döneminden itibaren ise modernleşme çabası merkezîyetçi kaygılarla iktidara sadık bir vatandaş yetiştirmeyi hedefleyen terakki bağlamında olumlu bir süreç biçiminde değerlendirilmiştir. Ancak bu tarz bir kimlik politikası 19. yüzyılda ayrılıkçı hareketlerle sarsılan Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut sınırlarını korumasına yardımcı olmamış, bir yandan gayrimüslimler kamu okullarına çekilememiş, diğer yandansa Bektaşiler ve Kızılbaşlar asimile edilmeye çalışılmış, dolayısıyla laik ilkelere ve ortak kültürel değerlere dayanması gereken bir ulusal kimlik inşa edilememiştir.

Sonnotlar

- ¹ Bektaşî bir üst isimlendirme biçiminde kullanılmıştır. Bu tanımlamayla Kızılbaşlık ve günümüzde Türkiye’de daha çok kullanıldığı biçimiyle Alevilik de anlaşılmalıdır. Osmanlı arşiv belgelerinde Bektaşîlik daha çok Bektaşî Tekkesiyle bağı olan din adamları, Kızılbaşlık hemen hemen aynı inancı benimsemiş köylü topluluklar için kullanılmıştır.
- ² Koçu’ya göre ilk devirden itibaren Bektaşî babaları, devşirme çocuklara İslam dinini en pratik yoldan öğretmişlerdir. (Koçu, 1964: 90).
- ³ Uzunçarşılı’ya göre ise ocağın Bektaşîlerle ilişkisi 14. yüzyılın sonuyla 15. yüzyılın başında kurulmuş olmalıdır. (Uzunçarşılı, 1988: 150).
- ⁴ Meselenin farklı bir değerlendirmesi için bkz. (Çamuroğlu, 1991).
- ⁵ Maden, Bektaşîliğin tasfiye sürecini anlatırken tekkenin II. Mahmud’dan sonra toparlanma sürecini “Yeniçerilerin gölgesinden kurtulma”, “halk ile yakınlaşma” gibi gerekçelerle bir “Altın Çağ” biçiminde değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. Ancak Maden, sadece tekkelerin açılması kapanması sürecine odaklandığından, modern dönemde gerçekleşen merkezîyetçi askerlik ve eğitim faaliyetlerini görememiş, özellikle kamu okullarında nasıl bir yeni kimlik inşa edildiğinin farkına varamamıştır. Değerlendirmeleri için bkz. Maden, 2012: 34-36. Bektaşîlerin takibi sonraki yıllarda da sürmüştür. Sözgelimi 1827’de II. Mahmud yazdığı bir fermanda Girit köylerinde Bektaşî eşkıyalarının olduğunu, İslamiyet’e küftediklerini ileri sürmüş, burada bulunan Bektaşîlerin def edilmesi gerektiğini, Bektaşî Tekkesinin de camiye çevrilmesini emretmiştir. BOA, HAT.293-17474-B, 7 Zilkade 1242/ 2 Haziran 1827.
- ⁶ Esad Efendi’nin değerlendirilmesi ve Yeniçeri Kırımının ilham verici bir yorumu için bkz. (Timur, 1998: 119-165).
- ⁷ Osmanlı vakanüvislerinin Yeniçeri Ocağına dair Esad Efendi’yi takip eden eleştirileri sonraki dönemlerde de paylaşılmıştır. Bu konu için bkz. (Üstün, 2002: 3-9). Ahmed Cevdet Paşa da Bektaşîlerin Yeniçerileri olumsuz etkilediğini ifade etmiştir, (Özey, 2013: 84).
- ⁸ Vakanüvislerin Esad Efendi’yi izleyen görüşleri için bkz. (Ahmed Cevdet Paşa, 1974: 223-247; Ahmed Lütfi Efendi, 1999: 110-131). Abdurrahman Şeref ise, Yeniçeri Kırımının ardından Bektaşîlerin akıbetine dair şöyle demiştir: “Arkalarından padaşları [yoldaşları] olan Bektaşîler dahi nefy ve tağrib [kovmak] edildi.” (Abdurrahman Şeref, 1315[1897-1898]: 425).
- ⁹ Konunun uzmanları arasında öne çıkan yazarların şu eserleri hatırlanmalıdır: (Melikoff, 1998; Ocak, 2015; Ocak, 2014).
- ¹⁰ Bu konuda makale yazarı tarafından yapılan araştırma için bkz. (Yılmaz, 2015).
- ¹¹ Meselenin Osmanlı kaynakları çalışılarak yapılan bir değerlendirmesi için bkz. (Işık, 2015: 31-53; Somel, 2010: 274-277).
- ¹² Osmanlı kuruluş dönemi ve Osmanlıların soy kütüğü meselesi için bkz. (İnalçık, 2013: 15-22).

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

BOA, Y.A.HUS.00462.00044.001, 8 Ramazan 1321/28 Kasım 1903. BOA, Y.A. HUS.00462.00044.002, 8 Ramazan 1321/28 Kasım 1903. BOA, MF.M-KT.00848.00062.001/002, 26 Muharrem 1323/ 2 Nisan 1905. BOA, Y.PRK.UM.80/45. 12 Eylül 1323/25 Eylül 1907.

Osmanlıca Matbu Kaynaklar

ABDURRAHMAN ŞEREF. (1315 [1897-1898]). *Fezleke-yi Tarih-i Devlet-i Osmaniyye*. İstanbul: Karabet Matbaası.

ABDURRAHMAN ŞEREF. (1315[1897-1898]). *Tarih-i Devlet-i Osmaniyye*. c. 1, 2. bs. İstanbul: Karabet Matbaası.

AHMED VEFİK. (1302 [1884/1885]). *Fezleke-yi Tarih-i Osmani*. İstanbul: Tercüman-ı Ef-kâr Matbaası.

ALİ CEVAD. (1314 [1896-1897]). *Muhtasar Tarih-i Osmani*. Dersaadet: Kasbar Matbaası.

İBRAHİM HAKKI ve MEHMED AZMİ. (1323 [1905-1906]). *Muhtasar Osmanlı Tarihi*. 4. bs. İstanbul: Karabet Matbaası.

SELİM SABİT. (yy. 1295 [1878]). *Muhtasar Tarih-i Osmani*.

Telif Eserler, Makaleler ve Tezler

AHMED CEVDET PAŞA. (1974). *Tarih-i Cevdet, Osmanlı tarihi*. Sadeleştiren: Tevfik Temelkuran, c. 12, Ankara: Üçdal Neşriyat.

AHMED LÜTFİ EFENDİ. (1999). *Vak'anüvis Ahmed Lütü Efendi tarihi 1*. Eski Yazıdan Aktaran: Ahmet Hezarfen, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, YKY 1999.

AHMED VEFİK PAŞA. (2013). *Hikmet-i tarih*. Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu, Ali Utku. Konya: Çizgi Kitabevi, 27-51.

AHMET VEFİK PAŞA. (2011). *Fezleke-yi tarih-i Osmani, bir eski zaman ders kitabı*. Yayına Hazırlayan: Şakir Babacan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

AKÜN, Ö. F. (1989). Ahmet Vefik Paşa. *İslam ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, 151-157.

BİRGE, J. K. (1991). *Bektaşilik tarihi*. Çeviren: Reha Çamuroğlu. İstanbul: ANT Yayınları.

ÇAMUROĞLU, R. (1991). *Yeniçeriliğin Bektaşiliği ve vaka-i şerriyyesi*. İstanbul: ANT Yayınları.

DOĞANAY, F. K. (2010). Rüşdiye mekteplerinde tarih dersi. *Erzurum Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 25: 107-119.

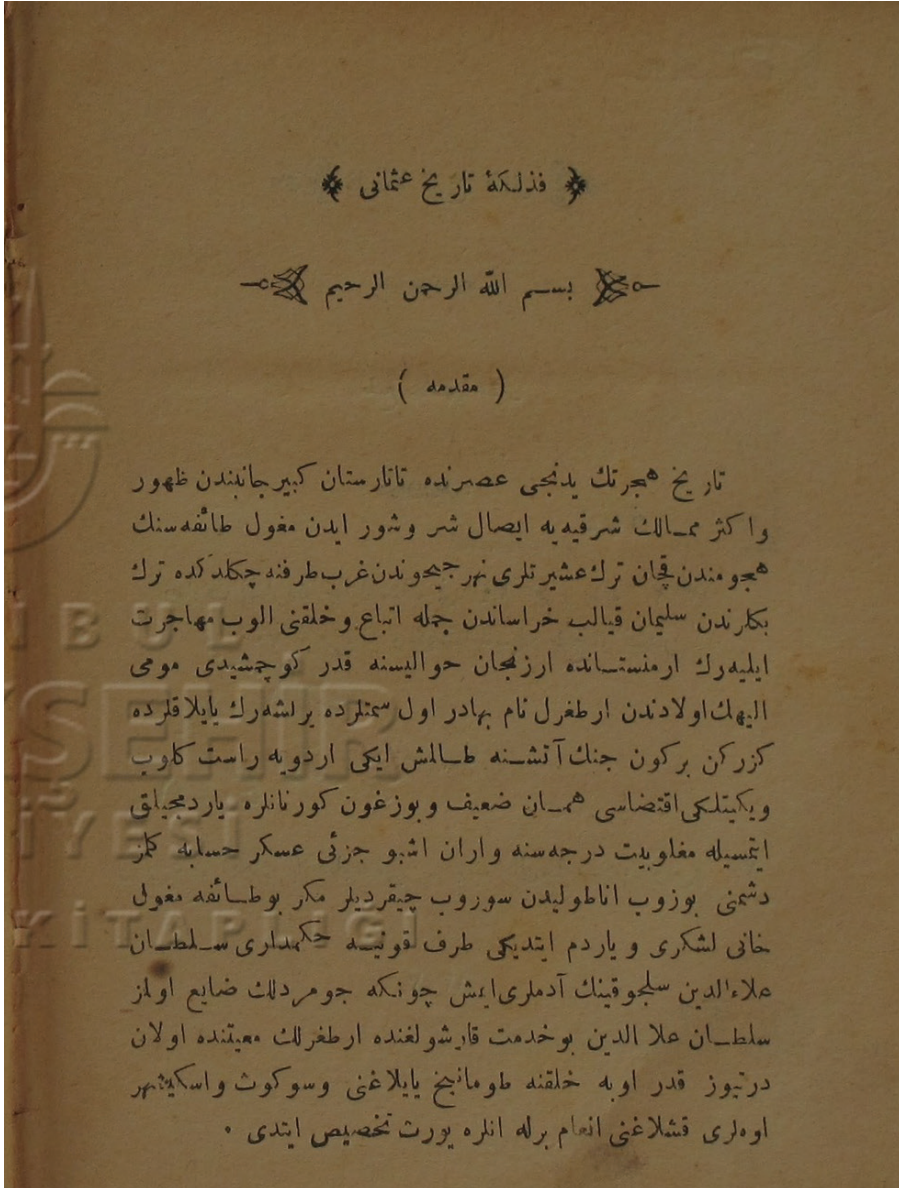
ES'AD EFENDİ. (2005). *Üss-i zafer (yeniçeriliğin kaldırılmasına dair)*. Hazırlayan: Mehmet Arslan.

- GOODWIN, G. (2008). *Yeniçeriler*. Çeviren: Derin Türkömer (üçüncü baskı). İstanbul: Doğan Kitap.
- IŞIK, Z. (2015). Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim-kültür politikaları yoluyla Bektaşilik ve kızılbaşlığı tasfiye girişimleri (1826 sonrası). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 76: 31-53.
- İNALCIK, H. (2013). *Kuruluş dönemi (1302-1481) Osmanlı sultanları* (üçüncü baskı). İstanbul: İSAM Yayınları.
- KOÇU, R. E. (1964). *Yeniçeriler*. İstanbul: Koçu Yayınları.
- MADEN, F. (2012). *Bektaşilerin serencamı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- MELİKOFF, İ. (1998). *Hacı Bektaş efsanesinden gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- OCAK, A. Y. (2014). *Babaîler isyanı, Aleviliğin tarihsel altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk heterodoksisinin teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2015). *Alevî ve Bektaşî inançlarının İslam öncesi temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZEY, B. (2013). *Bektaşilik-Yeniçeri Ocağı İlişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, SBR Temel İslam Bilimleri ABD, İslam Mezhepleri Tarihi BD, İstanbul.
- ÖZTÜRK, Y. N. (1998). *Tarih boyunca Bektaşilik* (beşinci baskı). İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- SOMEL, S. A. (2010). *Osmanlı'da eğitimin modernleşmesi (1839-1908), İslamlaşma, otokrasi ve disiplin*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- TİMUR, T. (1998). *Osmanlı çalışmaları, ilkel feodalizmden yarı sömürge ekonomisine*. Ankara: İmge Kitabevi.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1988). *Osmanlı devlet teşkilatında kapukulu ocakları: acemi ocağı ve yeniçeri ocağı*. 1. C., (üçüncü baskı). Ankara: TTK.
- ÜSTÜN, K. (2002). *Rethinking Vaka-i Hayriye (The Auspicious Event): Elimination of the Janissaries on the Path to Modernization*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bilkent Üniversitesi, Ekonomik ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- YILMAZ, E. (2015) *Türkçe Çocuk Gazetelerinde Osmanlı Kimliği (Ahlak, İlim, Dil, Tarih ve Coğrafya 1869-1908)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi, SBE, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü.

EKLER

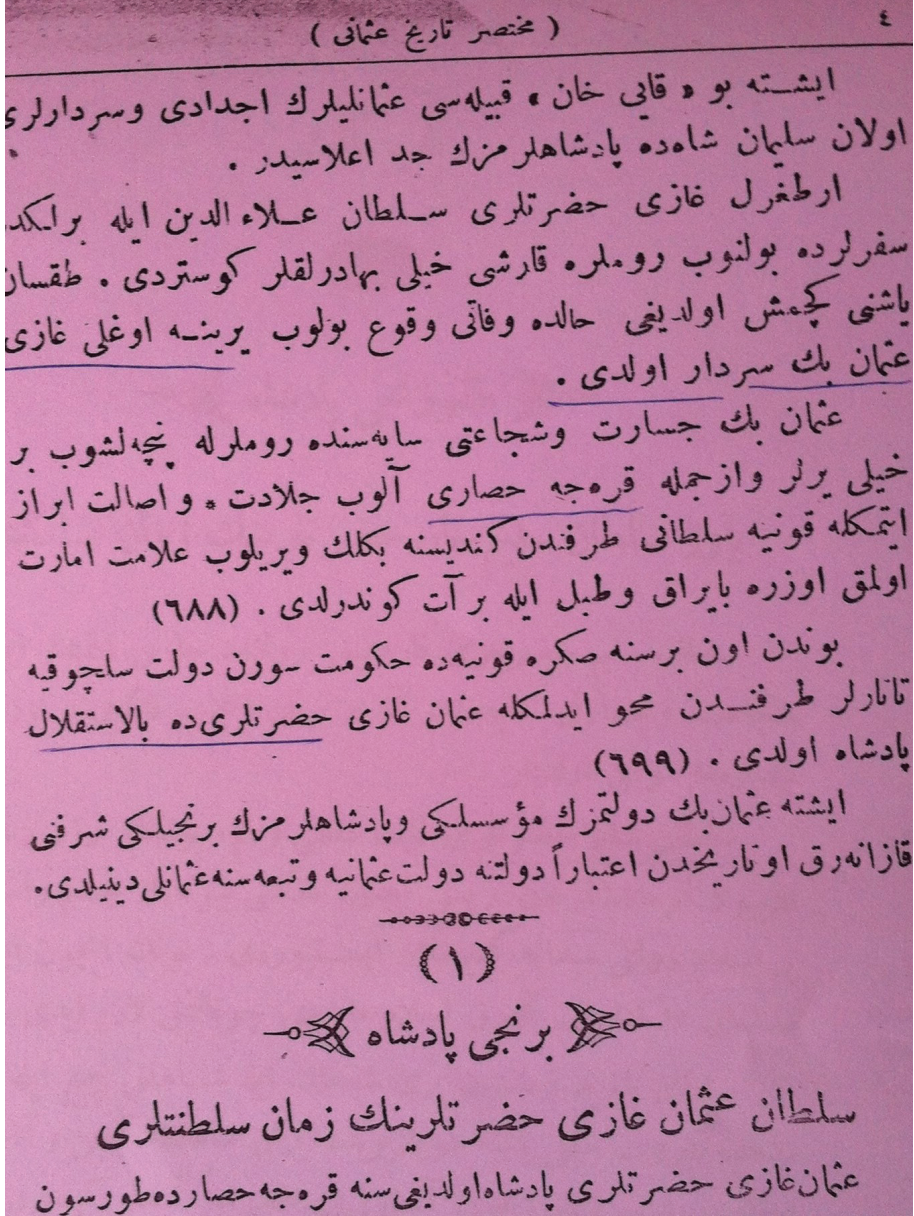
EK 1.

Ahmed Vefik'in Kaleme Aldığı Fezleke-yi Tarih-i Osmanî'nin İlk Sayfası



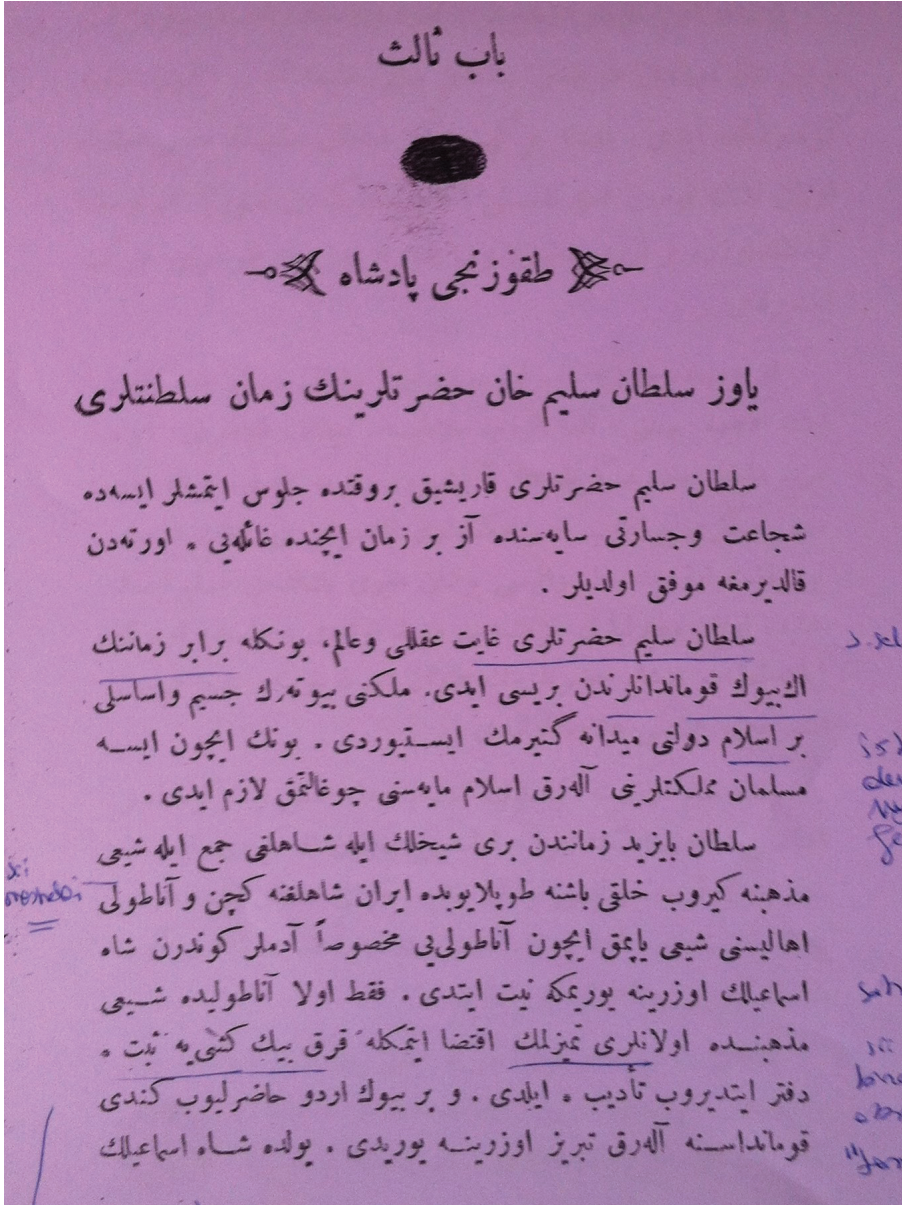
EK 2.

Ali Cevad'ın Yazdığı Muhtasar Tarih-i Osmanî'nin Dördüncü Sayfası



EK 3.

Ali Cevad'ın Yazdığı Muhtasar Tarih-i Osmanî'de Sultan Selim İle Şah İsmail Arasındaki Mücadelenin Anlatıldığı Satırlar



ANADOLU SAHASI MASALLARINDA KAHRAMANIN DOĞUMU VE KAHRAMAN OLMA SÜRECİ*

Rabia Gökçen KAYABAŞI**

Öz

Tüm anlatı türlerinde olduğu gibi masalarda da işlenen olaylar kahraman veya kahramanlar etrafında gelişmektedir. Masal kahramanları karakteristik ve gerçeküstü özellikler göstermesi yönüyle ayırt edicidir. Kahramanların temsil ettiği tipler, bazen fertlerin ya da toplumun özlediği, hayalinde canlandırdığı tipler bazen de benimseyemediği ya da kabullenemediği tiplerdir. Bu çalışmada Anadolu sahası masalarda yer alan kahramanın nasıl doğduğu, kahraman olmak için ne gibi aşamalardan geçtiği üzerinde durularak “masal kahramanı” ile gerçek hayattaki “birey” arasındaki farklılıklar ortaya konulacaktır. Masalarda kahramanın doğumu bazen masalın içinde olmakta bazen de kahraman, masalın içinde başlangıçtan itibaren var olmaktadır. Kahramanın doğum anında veya sonrasında kazandığı olağanüstü özellikler, Hz. Hızır, yardımcı ihtiyarlar ya da periler tarafından verilmektedir. Onlara güç veren bu yardımcıların dışında, önlerine engel olarak çıkarak, bir süre kahramanın ve yakınlarının sıkıntıya düşmesine sebep olan fakat sonunda cezalandırılan düşmanlar da vardır. Ancak olağanüstü bir şekilde doğan kahraman benliğini yok ederek kendini gerçekleştirmek üzere yola çıkmakta, devlerle, cinlerle, kötülerle savaşarak yani türlü mücadelelerde bulunarak macerasını tamamlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Masal, masal kahramanı, Anadolu sahası masalları, masalarda kahramanın doğumu, masal kahramanının mücadelesi, Hz. Hızır

BIRTH OF A HEROES AND THE PROCESS OF BEING A HERO IN THE ANATOLIAN COURSE TALES

Abstract

As with all narrative forms, the events processed in the tale develop around the hero or heroine. Tale heroes are distinctive in terms of their characteristics and surreal features. The characters represented by the heroes are sometimes missed and imagined by individuals and society, and are also sometimes not adopted or accepted. In this study, the differences between the “Fairy tale hero” and real-life “individual” will be presented with emphasis on how the heroes emerged in the field of Anatolian tale and what phases they have gone through to become a hero. Outstanding features that the hero won at birth or later are given by St. Hızır, assistant elders or fairies. The birth of a hero in the tale is sometimes in the fairy tale and sometimes the hero is found in

* Makalenin Geliş Tarihi: 14.02.2016 , Kabul Tarihi: 18.04.2016

** Yrd. Doç. Dr., Aksaray üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitim Bölümü, Aksaray/Türkiye, rabiagokcen@hotmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.79.206

the tale from the beginning. Apart from these assistants who give them power, there are also enemies causing trouble against the heroes and their relatives for a while as an obstacle in front of them but in the end they were punished. But the hero, born in an extraordinary way, gets off in order to realize himself by destroying the ego and completing the adventure by fighting against the giants, demons and evil.

Keywords: Tale, tale hero, Anatolian course tales, the birth of a hero in the tale, struggles of tale hero, St. Hızır

1. Giriş

Tüm anlatı türlerinde olduğu gibi masallarda da işlenen olaylar kahraman veya kahramanlar etrafında gelişmektedir. Masal kahramanları karakteristik ve gerçeküstü özellikler gösterir. Kahramanların temsil ettiği tipler, bazen fertlerin ya da toplumun özlediği, hayalinde canlandırdığı tipler bazen de benimseyemediği ya da kabullenemediği tiplerdir. Kısacası masal kahramanları ve temsil ettiği tipler toplumun hafızasındaki kişilerin dışı yansımasıdır. Bu çalışmada Anadolu sahası masallarında yer alan kahramanın bütün macerası yani nasıl doğduğu, kahraman olmak için ne gibi aşamalardan geçtiği üzerinde durularak “masal kahramanı” ile gerçek hayat-taki “birey” arasındaki farklılıklar ortaya konulacaktır.

2. Kahramanın Doğumu ve Olağanüstülükler

İnsan yaşamının başlangıcı olarak kabul edilen doğum, insanın hayata ikinci adımını attığı evlilik ve geri atılamayacak son adımı olarak görülen ölüm insan hayatının geçiş evreleridir. “Toplumun yaşamında oldukça önemli bir yer kaplayan geçiş ayinleri denen şeyler (doğum, ad verme, ergenlik, evlilik, ölüm vb. ayinleri), zihnin geride bırakılan aşamanın alışkanlıklarından, bağlarından ve yaşam düzenlerinden kesin biçimde koparıldığı, biçimsel ve genellikle oldukça şiddetli kesip biçme alıştırmalarıyla öne çıkar. Daha sonra yaşam macerası yeni durumun biçimlerine ve uygun hislerine katılmak üzere tasarlanmış ayinlerin uygulandığı kısa ya da uzun kapanma dönemi gelir, böylece sonunda normal dünyaya dönme zamanı geldiğinde, erginlenen, yeniden doğmuş kadar iyi olacaktır” (Campbell, 2000: 20- 21). Bu nedenle masal kahramanı evden ayrılarak kendini gerçekleştirmek için çıkacağı yola ilk adımını atmış olur.

“Bir çocuğun, yetişkin bir birey olarak toplum içindeki varlığını ispatlama sürecinin büyük bir kısmı, söz konusu geçiş evrelerinde gösterdiği başarıyla doğru orantılıdır” (Özünel, 2006: 108). Yalnız masal kahramanı bu başarıları karşısına çıkan ve aşılması gereken bir engel olarak görür ve yoluna devam eder.

Masal kahramanının önemini vurgulamak için doğum, gelenek tarafından kurgulanarak doğaüstü bir gücün yardımı ile gerçekleştirilir. Anadolu sahası masallarında insanlar, çocuk sahibi olabilmek için Allah’tan ve Allah’ın manevi destek-

çileri (Hz. Hızır, derviş, evliya, aksakallı ihtiyar vb.) tarafından verildiğine inanırlar. “Yüzyıllardır yaşayan bir kült olan Hızır inancı, halk kültürümüzün kaynaklarını araştıranlar için çeşitli ipuçları vermektedir. Hızır’ın halk inançları içerisinde en canlı ve meşhur fenomen, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’den sonra en çok takdis edilen şahsiyet olduğunu söylemek mümkündür. Türk halk inancı Hızır’ı peygamber olarak kabul etmekle birlikte (Hızır Nebi, Hızır a.s.), gösterdiği özellikler, bir peygamber imgesinden farklı olarak aramızda sürekli olarak yaşayan bir veli profili çizmektedir” (Dögüş, 2015: 78).

Hızır masallarda kahramanın hamisidir ve ona dua edip, dileklerinin gerçekleşmesini sağlar. Kahramanın en ümitsiz zamanlarında yardımına koşup duruma göre bazen ölümden kurtarır, bazen de ona yenilmezlik kazandırır. İsteddiği yere zamanında ulaşamayacağını düşündüğü anlarda, kahramanı istediği yere anında götürür. Hızır masallarda kahramana hem iyilikler yapmakta, hem de kahramanın düşmanlarına çeşitli cezalar vererek, ona yardımcı olmaktadır. Hızır’ın bu işlevlerinin bazı masallarda adı tam olarak belirtilmeyen başka kişilere, örneğin dervişlere verildiği görülmektedir (Ocak, 2006: 203-204)

Çocuğu olmayan karı kocalar, çocuk sahibi olabilmek için bazı çareler ararlar. Bazen bu imkân, karı-kocanın ayağına da gelir. Hz. Hızır veya bir derviş bir elma getirir. Bu elmayı yiyen karı-kocalar çocuk sahibi olurlar. Şimşek, elmanın meyve olarak tüketilmesi dışında hayatın her döneminde bereketin, çoğalmanın, verimliliğin, gençliğin, güzelliğin sağlığın, inancın vs. sembolü olarak da yer aldığını belirtmektedir (Şimşek, 2008: 203). Farklı zamanlarda, değişik coğrafyalarda kutsallığını devam ettiren Hz. Hızır’ın, bir dervişin ya da aksakallı bir ihtiyarın verdiği elma ile çocuk sahibi olma motifi, Türk masallarında olduğu gibi diğer anlatılarda da oldukça yaygındır.

Manas destanında, Yakup Han oğlu Manas’ın doğumundan önce bir süre çocuğu olmayınca, “Bu Çırcı’yı alalı on dört yıl oldu bir çocuk koklayamadım öpemedim. Bu hatun mezarlı yerleri ziyaret etmiyor, elmalı yerlerde yuvarlanmıyor, kutlu pınarlar yanında gecelemiyor.” diyerek (İnan, 2000: 168) çocuğunun olmamasını hanımının elmalı, kutlu yerlerde yuvarlanmamasına bağlamaktadır. “Birçok destan, halk hikâyesi ve masalda Hz. Hızır (pir, derviş, veli) tarafından verilen elma “zürriyet motifi” olarak değerlendirilir ve neslin devamını sağlar” (Cemiloğlu, 1995: 178-179). Elma vererek soyun devamını sağlayan derviş, Hz. Hızır, dede, evliya vb. aynı zamanda yeni doğan çocuğa ya olağanüstü güçler verir ya da doğumlarından sonra karşılaştıkları güç olaylarda ortaya çıkarak onlara yardımcı olur.

Tasa Kuşu, Nar Tanesi, Melikşah, Serencam (Seyidoğlu, 2006), *Mayıl ile Âb-ı Güneş* (Şimşek, 1990), *Ne İdim Ne Oldum Ne Olacağım* (Sakaoğlu, 2002), *İlik Sultan* (Boratav, 2009), *Sebilci Güzeli* (Dağı, 2008) *Şah İsmail* (Günay, 1975) vb. masallar-

da bu motif geçmektedir. Balıkesir yöresinde anlatılan Şah İsmail masalında çocuğu olmayan padişahla karısı atlarına binip kırlara gezmeye çıkarlar. Orada bir söğüt dibinde namaz kırlarlar. Sonrasında karşlarına çıkan derviş, padişaha bir elma verir. Elmanın içini karısının, kabuklarını ise tayının yemesi gerektiğini söyler. Dervişin dediğini yapan padişahın bir çocuğu olur (Kumartaşlıoğlu, 2006: 276). Masallarda çocuğu olmayan kişi genellikle bir bey veya bir padişahdır. *Sefa ile Cefa* masalında olduğu gibi bazen de padişah ile vezirin ikisinin de çocuğu yoktur. Hz. Hızır'ın verdiği elmayı eşleriyle beraber yerler ve her birinin bir oğlu olur (Doğan, 2006: 274).

Günay, Hızır ve derviş figürünün doğrudan doğruya islamileşmiş telakki ve geleneklerden kaynaklandığını, halk inançlarında yaşadığı hâliyle masallara girdiğini belirtmekte ve bu şahsiyetlerin hayali karakterler olmadıklarını vurgulamaktadır (1983: 24). Hızır'ın Türk halk inançlarına göre ölmezlik sırrına eren, derviş gibi Tanrı'nın yeryüzündeki güçlü ve yardımsever elçisi konumunda olan, bunalan masal kahramanlarını sıkıntıdan kurtararak gitmek istedikleri yere bir anda ulaştırdığı bilinmektedir (Günay, 1998: 435).

Kahramanlar masallarda her zaman Hızır'ın veya dervişin yardımı ile doğmamaktadırlar. Doğuştan olağanüstü özelliklere sahip kahramanlara da pek çok masalda rastlanmaktadır. *Bir Yüzü Altın, Bir Yüzü Gümüş Oğlan* masalında da çocuğu olmayan kadın dilencinin verdiği elmayı yediği vakit yüzünün bir yarısı gümüş, diğer yarısı altın olan kahraman çocuğu doğurur (Aslan, 1994: 303). *Üç Bacı* masalında, evin küçük kızının doğurduğu çocukların saçlarının yarısı gümüş, yarısı da altındır. *Peri Padişahının Oğlu* masalında, padişahın oğlu karnında bir anahtarla dünyaya gelir (Şimşek, 1990). *Altın Perçemli Oğlan, Sırma Saçlı Kız* masalında padişahın hanımının doğurduğu kızın sırma, oğlanın da perçemi altındır (Aslan, 1994). Bu durum sırma saçlı, badem gözlü güzel benzetmesinin kaynağının masallar olabileceğini de düşündürmektedir.

Dua etmek sureti ile çocuk sahibi olma motifi de masallarda oldukça yaygındır. Derviş, çocukları olmayan karı-kocaya üzerinde dua yazılı bir kâğıt verir, bu kâğıdı suya atıp içmelerini ister. Dervişin söylediklerini yerine getiren karı-kocanın çocukları olur. *Üç Nar* (Günay, 1975: 425) masalında da aynı motife rastlanmaktadır. *Mercimek Çocuk* masalında çocuğu olmayan karı-koca hocaya giderler, hoca onlara hem ilaç yapar, hem de dua okur ve onların çocukları olur (Alptekin, 2002: 382). Bu masalda olduğu gibi günümüzde de çocuk sahibi olamayan insanlar hocalara gidip muska yaptırılmaktadırlar.

Çocuksuzluk sadece masallarda değil Semavi dinlerde de görülmektedir. Çocuğu olmayan Hz. İbrahim'in Allah'a dua ederek bir çocuk istemesi ile bir erkek çocuğunun olması ve sonrasında Allah'a inanıyorsa oğlu İsmail'i kurban etmesi gerektiğinin söylenmesi şeklindedir. Bu durum Hz. İbrahim için bir imtihan olmakla

beraber, oğlu İsmail'i kurban etmeye hazırlanırken Allah'ın, oğlunun yerine kurban etmesi için koç göndermesi de imtihanı başarmasıdır. Bu motifle Türk destan geleneği içerisinde de karşılaşılmakta ve "çocuksuzluk" olarak adlandırılmaktadır. Kahramanın babasının; bir bey olmasına, çok fazla malı mülkü bulunmasına, bir veya daha çok eşe sahip olmasına rağmen bir çocuğu yoktur. Destanlar, kahramanın doğması için kahramanın annesinin veya babasının, elmalı yerlerde yuvarlanması, su pınarlarında geceleme gerektığı gibi mitolojik unsurlar barındırmaktadır ki bu durum işin inanç boyutu ile bağlantılıdır. Bununla birlikte destanlarda; borçluların borcundan kurtarılması, açların doyurulması, çıplakların giydirilmesi gibi unsurlarda bulunmaktadır. Aksakallı, derviş, Hz. Hızır gibi olağanüstü bir gücün yardıma gelmesi, asıl kahramanın babasının göstermiş olduğu kahramanlıktan sonra dünyaya gelmesi, destan kahramanının diğer insanlardan farklı olduğunu vurgulamak içindir. Birçok destanda kahraman, dünyaya gelmesi çok istenen bir çocuktur. Destan metninin çocuğun doğum haberinin mucizevi bir şekilde verilmesi gibi temalarla zenginleştirilmesi de kahramanın önemini vurgulamak için destancının kullandığı bir yoldur (Yıldız, 2009: 87). Gerek destancının gerekse masal anlatıcısının kullandığı bu yol, edilen dualar ve çeşitli ritüeller kahramanın doğumunun olağanüstü şartlarda gerçekleşmesinde etkili olur.

Masallarda okunulan ya da yapılan duanın olumlu etkisi yanında bazen de edilen duanın eksik olması sebebiyle doğan çocukların farklı bir dış görünüşe sahip olması durumuyla da karşılaşılır. *Kazan Kafalı* (*Kazma Dişli*) masalında hiç çocukları olmayan aile dua eder, duayı eksik yaptıkları için "Kazan kafalı, kazma dişli" bir çocuğa sahip olurlar. (Şimşek, 1990) *Keloğlan ile Peri Padişahının Kızı* masalında kız çocuğu olmayan padişah "Cenab-ı Allah bana kız versin de nasıl verirse versin." diye dua eder. Dua neticesinde bir kızı olur, ama kız dev olarak doğmuştur (Kumartaşlıoğlu, 2006: 392). *Keçi Kız* masalında çocuksuz kadın "Ey Allah'ım, bir evladım olsun da isterse dört ayaklı olsun." şeklinde dua eder. Allah da onlara başı insan gibi olan bir keçi verir (Tezel, 1971). *Yılan Şehzade* masalında padişah "Çocuğum olsun da ne olursa olsun." diye dua eder ve karısı kara bir yılan doğurur (Demirbaş, 2006).

Masallarda kahramana olağanüstü özellikler doğum anında periler veya doğum sonrasında yardımcı ihtiyarlar tarafından da verilebilmektedir. Periler veya yardımcı ihtiyarlar, iyi huylu fakir kadının doğurduğu kıza, onları zengin ve mutlu edecek birtakım olağanüstü özellikler verirler. *Muradına Ermeyen Dilber* masalında; evinde suyu olmayan, kocası hamallık yapan fakir bir kadın hamamda bir kız çocuğu doğurur. Hamama gelen dört peri doğan kıza olağanüstü özellikler verirler. Kızın gülünce yüzünde güller açar, yıkanınca suyu altın kesilir, ağlayınca gözlerinden inci mercan saçılır, parmağından yüzüğü çıkarılınca da bayılır. Aynı masalın bir başka varyantında da: "Tuttuğun altın olsun ve gülünce güller açılın, gezdiğiniz yerler çayır çimen olsun" şeklindeki dilekler gerçekleşir (Seyidoğlu, 2006: 165, 170.)

Muradına Ermeyen Dilber masalının varyantlarına Anadolu'nun birçok bölgesinde *Gül Senem* (Şimşek, 1990), *Muradına Nail Olmayan Dilber* (Aslan, 1994; Sakaoğlu, 2002), *Gülperi* (Bozlak, 2007), *Muradına Nail Olmayan Kız* gibi değişik isimlere rastlanılmaktadır. İsim değişikliğinin yanı sıra masalların olay örgüsünde de bir takım değişiklikler bulunmaktadır. Bazı varyantlarda olağanüstü özelliklerin doğum sırasında hamamın etrafında dolanan üç veya dört tane peri ya da bir derviş tarafından verildiği söylenmektedir. *Muradına Nail Olmayan Kız* masalında da yine yoksul köylü kadının doğurduğu kızın başına üç tane Arap gelerek, yürüdükçe ayağının altında çimenler bitmesini, başına dökülen suların hep altın olmasını, gülünce yanaklarında gül açmasını, ağlayınca gözlerinden inci dökülmesini söylerler (Kumartaşlıoğlu, 2006: 276). Bu masalların bazılarında olağanüstü özellikler doğum sırasında periler ya da dervişler tarafından verilmekte iken, bir başka masal örneğinde de bu özellikler Araplar tarafından verilmiştir. Bu noktada masal anlatıcısının, yakıştırdığı herhangi bir şahsı masalında kullanarak olayları aktardığı görülmektedir.

Muradına Nail Olmayan Dilber masalında da üç derviş bayan kahramana doğum sonrası gülünce yanağında güller açmasını hediye ederler. Bu güllerden bir tanesinin başka bir mekânda masalın erkek kahramanı tarafından koklanması sonucu bayan kahraman hamile kalır (Seyidoğlu, 2006: 181). Gülün koklanması ile hamile kalınması motifi masal mantığına uygundur. Ancak masalarda, mucizevi şekilde doğan her çocuğun masalın ana kahramanı olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır (Bekki, 2011: 121). Bu masal metinlerinin bazılarında bayan kahramanın kötü kalpli teyzesi, yeğeninin olağanüstü özelliklerini görür ve kardeşinin doğum yaptığı yere gelerek burada bir kız çocuk doğurur. Ancak bu çocuğa periler kötü dileklerde bulunurlar: “Birinci peri alnına, ikincisi ağzına, üçüncüsü de eme” deyince çocuğun alnından bir hortum çıkar ve ağzına girer (Günay, 1975: 402). Dolayısıyla masalarda periler her zaman iyi dileklerde değil, kötü dileklerde de bulunabilmektedirler.

Kahramanın doğumu ev dışında ilginç bir yerde de olabilmektedir. *İki Yılanla Evlenen Kız* masalında yılan doğuran kadının doğumu, kızgın süt buharının üstünde gerçekleşir (Şimşek, 1990: 613). *Muradına Ermeyen Dilber* masalında da kahraman hamamda doğmuştur.

Çocuk sahibi olabilmek adına yapılan uygulamalar masalarda çeşitlilik göstermektedir. *Cinnet Ali* masalında çocuk sahibi olmak isteyen kadın komşusuna danışır. Komşusu da bir kalbur nohudun üstüne oturmasını söyler. Komşusunun dediklerini yapan kadının kalburdaki nohutlarının hepsi birer çocuk olur (Kumartaşlıoğlu, 2006: 330). *Nohut Çocuk* masalında da buna benzer farklı bir uygulama söz konusudur. Çocuğu olmayan bir kadın yine komşusuna danışarak, ıslattığı nohudu, bir tencerenin içine besmelesiz koyar ve bu nohuttan bir çocuğu olur (Kumartaşlıoğlu, 2006: 429).

Masal kahramanının, insan dışında bir canlı olarak çocuksuz ailelere gönderildiği de görülmektedir. *Naharcı ile Oğlu* masalında, çocukları olmayan üzüntülü aileye kayaların arasından çıkan bir eşek sıpası kendilerine evlat olarak gönderildiğini söyler. Kabak masalında da kabak, çocuksuz aileye evlat olarak gönderildiğini söyler. Bazen de beklenmedik bir anda doğan çocuk masalın içine girer. *Mercimek Çocuk* masalında çocuğu olmayan adamın evine getirdiği bir dalda bulunan mercimekler birer çocuk olur (Şimşek, 1990), *Limon Kız* masalında, şehzadenin kestiği limondan çok güzel bir kız çıkar (Tezel, 1971).

Masallarda kahramanlar bazen de istenmeden gerçekleşen hamilelikler neticesinde doğar. *Kuru Kafı* masalında, üzerinde “Neydim, Ne Oldum, Ne olacağım” yazan kuru kafayı evine getiren kadın, kuru kafayı ocağa atar. Çıkan dumandan kadının kızı hamile kalır ve bir çocuk doğurur. Doğan çocuk üç günlükken konuşmaya başlar (Tunç, 2008). *Kesikbaş* masalında küle parmağını batıran kız, parmağını yalayınca hamile kalır. Çocuk doğar doğmaz dedesinden, kendisini padişahla konuşmaya götürmesini ister (Aslan, 1994). *Gül Senem* masalında, padişahın oğlu yanağında güller açan bir kızı koklayınca kız hamile kalır (Şimşek, 1990).

Masallarda çokça görülen doğum olaylarından biri de kahramanın insan dışında bir başka varlık olarak doğmasıdır. Kahraman genellikle bitki, hayvan veya yarı hayvan yarı insan şeklinde doğar. *Kabak Kız* masalında çobanın kabak gibi bir çocuğu olur (Şimşek, 1990). *Horoz Çocuk* masalında, çocuksuz ailenin horoz şeklinde bir çocukları olur. *Yılan Kılığındaki Delikanlı* masalındaki kadının, ilk çocuğu yılan şeklinde bir oğlandır (Alay, 2005). Bazen de insan olarak dünyaya gelen kahraman sonrasında bir ejderhaya dönüşür. *Dev Kız* masalındaki kız çocuğu doğduğu andan itibaren böcek, sinek, tavuk, çör-çöp gibi şeyler yiyen kız büyüyünce koca bir ejderha olur (Aslan, 1994).

Kahraman, masallarda her zaman masalın içinde doğmamaktadır. Masalın içerisinde masalın başlangıcından itibaren vardır. Kahramanın doğumunun yaşanmadığı masallarda: “Vakti zamanında İbiş ile Memiş adında iki kardeş varmış” (Tezel, 1971: 151). “Bir vakit bir Keloğlan varmış” (Boratav, 2009: 267). “Zamanın birinde bir Ahmet Bezirgân varmış” (Seyidoğlu, 2006: 344). “Vakti zamanında bir Avcı Hasan varmış, bunun da Avcı Mehmet adında bir oğlu varmış” (Sakaoğlu, 2002: 292). “Evvel bir varmış, bir yokmuş, memleketin birinde bir adam varmış, ismine Gorku bilmez derlermiş” (Alptekin, 2002: 376) gibi sözlerle başlayarak kahraman tanıtılır.

Türk kültüründe çocuk sahibi olmak kadar çocuğu yetiştirmek ve bir takım eğitimlerle çocuğu hayata hazırlamak da büyük önem taşımaktadır. Çocuğun ergenlik dönemine gelmesiyle birlikte eğitimi için hocaya verilmesi âdeti masallarda kendini göstermektedir. *Melikşah* masalında babası tarafından hocaya gönderilen Melikşah’a hocası, 18- 19 yaşına kadar İncil dâhil bütün kitaplardaki yazarları öğ-

retmiştir (Sakaoğlu, 2002: 397). *Şah İsmail* masalında dervişin verdiği bir elmayla çocuğu olan padişah, çocuğunu yetiştirmek üzere yeraltındaki bir hocaya verir ve bu çocuğu 20 yaşına kadar yeraltındaki hoca eğitir (Kumartaşlıoğlu, 2006: 276). *Hırsız Keloğlan* masalında Keloğlan annesi tarafından hocaya gönderilir. *Hoca* masalında çocuklar Kur'an dersini bir hocadan alır. *Sefa ile Cefa* masalında da, Sefa ile Cefa da gittikleri köyde bir hocadan ders alırlar (Doğan, 2006) Bazen olağanüstü bir doğumla ortaya çıkan bazen de masalın başından beri var olan kahramanın, ergenlik dönemini de içerisine alan bu süreç içerisinde kahramanlık vasıflarını kazanması içinde hocaya gönderilmiş olması da muhtemeldir.

3. Kahramanın Kahraman Olma Süreci

Maceraya atılmadan önce gayet normal bir yaşam sürdüren, çoğunlukla sıradan insanlardan olan masallar kahramanları yolculukları sırasında yaşadıkları olaylar ile olgunlaşırlar. Örneğin, *Gül Peri* (Radloff, 1998: 255) masalında asıl kahraman, bir padişahın üçüncü oğludur. Kardeşlerine göre de herhangi bir üstünlüğü ya da farklılığı yoktur. Aynı şekilde *Kâveci Güzeli* (Radloff, 1998: 258) ve *Kâveci Ömer* (Radloff, 1998: 292) adlı masalarda kahramanlar başlangıçta fakir ve sıradandır, ancak sonrasında olağanüstü nitelikler kazanmaya başlarlar.

Masallarda kahramanın, gerçek bir kahraman olarak kendini gösterebilmesi için attığı ilk adım evden ayrılışı ve yola çıkışıdır. Kendilerini çağıran sese kulak verip, gönüllü ya da gönülsüz evden ayrılan masal kahramanların değişim sürecine katılmanın ilk aşamasını kaydederek (Işık, 2012: 6). J. Campell bu durumu *maceraya çağrı* olarak adlandırır ve “benliğin uyanması” şeklinde tanımlar; Propp ise bu durumu *kahramanın evden ayrılması* yani “yola çıkma” olarak değerlendirir (Campell, 2000: 63-65; Propp, 1987: 64). Masalların çoğunda kahramanın yolculuğu veya gurbete çıkması söz konusudur. “Bir çeşit kahramanın hayat macerasının sembolik dildeki özeti olan bu yolculukta birey; gücünü aklını ve becerisini ispatlamak veya bir şeyi araştırmak, bir görevi yerine getirmek, para kazanmak amacıyla gurbete gider ve istediği sonuca ulaştıktan sonra tekrar memleketine döner” (Şimşek, 2014: 494). Bu ilk aşamada kahramanın yola çıkışı için birçok neden vardır. Masal kahramanının gördüğü rüyada bunlardan birisi olup, kahramanın yaşayacağı bütün olaylar için bir çıkış noktasıdır. Kahraman, rüyasında gördüğü güzele âşık olur ve bu güzel kızı bulmak için yola çıkar. Örneğin *Altın Toplu Sultan* masalında: “Bir gün küçük şehzade rüyasında ayın on dördü gibi güzel bir kız görmüş, bu kıza can u gönülden vurulmuş. Rüyasında o kızın bir de resmini vermişler. Şehzade uyanınca ‘Ne yapsam da bu güzeli ele geçirsem?’ diye düşünmeye başlamış. Nihayet kararını vermiş: Bir ata atlayarak yola revan olmuş” (Boratav, 2007: 216) tur.

Muradına Ermeyen Kız adlı başka bir masalda da asıl kahraman olan kız değil de ona âşık olan Yemen padişahının oğlu tarafından görülen rüyada; kız, uzun bir

yolculuğa çıkmakta ve onu engelleyen birçok olayla karşılaşmaktadır (Radloff, 1998: 186).

Hüsnü Yusuf Şehzade masalında da padişahın kızı penceresine konan bir kuşa âşık olarak yola çıkma isteği duyar. Bu kuşu bir türlü aklından çıkaramayarak hastalanır: “Aradan günler geçmiş. Yavrucağ artık yemez içmez olmuş. Her tarafa haberler yayılmış. Sultan Hanım hasta diye, ama kimse derdine çare bulamamış. Artık dünyada doktor, hekim kalmamış. En sonunda biri gelmiş. Sultan ona: “Ben aşk hastasıyım. Babama: Kızınız yalnız başına seyahate çıkmalı, başka türlü iyileşemez, deyin, demiş” (Boratav, 2007: 171).

Rüya, masalarda her zaman aşk için yola düşmekle ilgili değildir. *Yatalak Mehmet* masalında rüyasında gördüğü dervişin nasihatini dinleyen padişahın küçük kızı babasına: “Babacığım seni tuz kadar severim, der. Bu sözlerinin değerini anlamayan padişah, cellâdı çağırarak, kızının kafasını kesip, kanlı gömleğini getirmesini söyler. Kıza kıyamayan cellât, kızı serbest bırakır, gömleğini de kuşun kanına bulayarak padişaha götürür. Çaresiz kız da ağlaya ağlaya yollara düşer” (Boratav, 2007: 137).

Kahramanın yola düşmesiyle birlikte kahraman olabilmek için gösterdiği uğraşlar ikinci aşamadır. “Masal kahramanının girdiği yolda birçok engel ile karşılaşması kaçınılmaz bir olgudur. Büyülü nesneyi elde etmeden önce kahraman, muhtelif aksiyonlara maruz kalmalı ve böylece bu aksiyonlar karşısında, bir büyülü vasita elde etmenin gereğini duymalıdır” (Propp, 1987: 65).

Masal kahramanlarının birlikte başladıkları sınavlardaki başarıları birbirinden farklıdır. Çünkü asıl kahraman, her türlü mücadeleye göğüs gerip, gözünü budaktan saklamayan kişidir (Işık, 2012: 4). *Ayı Kulağı* adlı masalda üç arkadaş yola çıkmıştır. Ancak yanacağını ve donacağını bildiği hâlde kuyuya inen Ayı Kulağı asıl kahraman olmuştur (Günay, 1975: 332). Masalarda gerçekleşecek olayların içerisinde öncelikle büyük oğulun, sonrasında küçük oğulun yer alması Türk kültüründeki âdetlerin sözlü kültüre yansımalarıdır. *Oduncu ile Oğlu* masalında hastalanan oduncu, ormandan odun getirmesi için ilk önce büyük oğlunu görevlendirirse de büyük oğlan devi görünce korkup kaçar. Ortanca oğlan da abisi gibi devi görüp kaçınca, küçük oğlan devi yener (Kumartaşlıoğlu, 2006: 218). *Padişahın Oğlu* masalında da elma dalını yiyen devi öldürmek için padişah ilk önce büyük oğlunu, sonra ortancayı, sonra da en küçük oğlunu gönderir. Ancak devi öldürmeyi küçük oğlan başarır (Kumartaşlıoğlu, 2006: 267). *Bostancı* masalında babalarının hastalığını iyileştirecek olan narı yiyen devi öldürmek için ilk önce evin büyük oğlu sonrasında ortanca ve en son küçük oğlu gider. Devi öldüren yine küçük oğuldur ve babalarının mezarını beklerken de bu sırayı takip edilir (Kumartaşlıoğlu, 2006: 336). *Zümrüdü Anka Kuşu* (Şimşek, 1990: 550) ve *Padişahın Üç Oğlu* (Alay, 2005:175) masalında, kimsenin yakalayamadığı devi padişahın küçük oğlu yaralar. *Korkak Ahmet* masalında da çocuk kazara

devi öldürerek kahraman olur (Şimşek, 1990). Bu ve benzeri birçok masalda, her ne kadar başta büyük oğul ön plânda tutulsa da asıl kahramanın küçük oğul olduğu görülmekte, büyük ve ortanca oğulun başarısızlıkları küçük oğulun kahraman olmasına imkân tanımaktadır. Aynı zamanda masalarda kahramanın üstün vasıflarını belirtmek için de devi öldürmek, devlerle savaşmak gibi olağanüstü bir neden oluşturulmaktadır.

Halk hikâyelerinde olduğu gibi masalarda da bazen masal kahramanı sevgiliye kavuşma yolunda verdiği mücadele ile kendini göstermektedir. *Sel Ehmed ile Hate* masalında, Sel Ehmed sevgilisi uğruna ağanın bütün adamlarını öldürür (Alay, 2005:212). *İyiliğin Bedeli* adlı masalda da kahramandan, padişahın kızı ile evlenebilmesi için; birbirine karışmış tohumları tek tek ayırması, bir heybe altın getirmesi, gün doğana kadar zümrüdüanka kuşunun karnını doyurması istenir (Şimşek, 1990: 535).

Masal dünyası içerisinde çoğu kez kahramandan yapılması zor, gücünü aşabilecek nitelikte isteklerde bulunmaktadır. *Sihirli Yüzük* masalında kahramandan içi mermerle kaplı bir saray ve iki saray arasında merdiven olması istenir (Şimşek, 1990: 522). *Hırzva Güzeli* adlı masalda güzel kız kahramandan; kırk kazan yemeği sadece bir kişinin yemesi, belirli bir yerdeki gülü çok hızlı getirmesi, ateşin içinde sabaha kadar yatması gibi yapılması zor şeyler ister (Şimşek, 1990: 727). *Kuşlar Padişahının Kızı* masalında da padişahın kızı kendisi ile evlenmek isteyen kişiden kırk kulun dünyaya getirmiş kısırağın sütü ile banyo yapmasını ister (Şimşek, 1990: 560). *Konuşan Bebek* masalında babası oğlundan; bir halı, bütün ahali yese de bitmeyecek bir salkım üzüm, sakalı iki karış, boyu bir karış konuşan bir bebek getirmesini ister (Bakırcı, 2006: 209).

Bazen de kahraman masaldaki kötü karakteri yenerek kendini gösterir. *Horoz Çocuk* masalında, Horoz çocuk, zorba Mire'yi tek başına yenmeyi başarır. (Alay, 2005: 237) *Gangan Kuşu* masalında kahraman, padişahın kızını yiyecek olan devi ve Gangan kuşunun yavrularına sarılan yılanı öldürür. (Bakırcı, 2006: 202)

Kahraman ilerlediği yolda zor durumda bırakılarak, felaketlerle karşı karşıya getirilmiş ve bu olaylardan insanların ders almaları sağlanmak istenmiştir. C.G. Jung, *Dört Arketip* (2003) adlı kitabında, kahramanın macerasını tamamlamak üzere çıktığı yolda ona yardımcı olan bir adamın ya da bir hayvanın olduğundan bahsetmektedir. Anadolu sahası masallarında, kahramanı zor durumlardan kurtarma vazifesi de kahramanın karşısına çıkan aksakallı kocalara, dervişlere, pirlere, ihtiyarlara verilmiştir. *Gül ile Sinan* masalında, padişahın küçük oğlunun aradığı sorunun cevabı kuşlar padişahının sarayında saklıdır ve bu sarayın yolunu ihtiyar bir adam gösterir (Şimşek, 1990: 697). *Altın Bülbül* masalında, Kafdağı'nın ardındaki altın bülbülü arayan padişahın küçük oğlunun sırtını yolda rastladığı Hz. Hızır üç kere sıvazlar

(Tezel, 1971: 166). *Altın Bülbül* masalının bir başka varyantında da çeşme başında aksakallı pire, rastlayan kahraman Kafdağı'yla Kuf dağının altındaki bülbülün yerini sorar (Göde, 1997: 270). *Güneşle Ayın Haracı* masalında da Hz. Hızır ölümüne gönderilen kahramanın karşısına çıkıp, kahramana yol göstererek padişaha da ders verir (Sakaoğlu, 2002: 334). Bu nedenle kahramanın kahramanlık vasfını yerine getirebilmesinde rol oynayan yardımcı ihtiyarların da dervişlerin de masalarda büyük bir rolü vardır. Bu durum sözlü kültürün masala yansımaları olup sadece masalarda değil destanlarda, halk hikâyelerinde ve efsanelerde söz konusudur. Büyüğe saygı gösterip, fikrini almak, onların deneyimlerinden yararlanmak Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir.

Masalarda kahramanlar hep insanüstü bir gücün timsali olarak gösterilmiştir. *Avcı Yusuf'un Oğlu İzzet* masalında kahraman ırmağın suyunun hepsini içer ve bir avucuna bir dağı, öteki avucuna bir dağı alarak iki dağı tartar (Bakırcı, 2006: 263). *Hırızva Güzeli* masalındaki kahramanlara olağanüstü özelliklerinden dolayı; denizin bütün suyunu içip, kırk kazan yemek yediği hâlde doyduğunu anlamadığı için *Deniz Sömüren*, istediği yere bir uçaktan daha hızlı gidebildiği için *Pırpır Uçan*, kulağını yere dayayınca istediği her kişinin konuşmasını dinleyebildiği için *Yer Dinleyen* isimleri verilmiştir (Şimşek, 1990: 727).

Lord Raglan, kahramanın anne rahmine düşüş şartlarının olağan dışı olduğundan, bazen uzak bir ülkede evlât edinen bir aile tarafından büyütüldüğünden, kral, dev, ejderha veya vahşi bir hayvana karşı kazandığı bir zaferden sonra, prensesle evlenmesinden ve kral olduğundan bahsetmektedir (Raglan, 1998: 126-132). En umulmadık şeylerin kahramanın başına doğum sırasında gelmesi, kahramanın yetişkin olur olmaz hükümdarlık yapacağı ülkeye doğru yolculuğa çıktığında karşılaştığı zor durumlar Anadolu sahasındaki masalarda da görülmekte, ancak kahraman sadece masalın sonunda krallıkla ödüllendirilmemekte, bununla birlikte iyilerin mükâfatlandırıldığı, kötülerin cezalandırıldığı bir son kendini göstermektedir. Yani kahraman zor mücadeleleri aştıktan sonra tam benliğine kavuşarak yeniden doğmakta, bir birey olarak yaşamına devam etmekte, erginlenme sürecini tamamlamaktadır.

4. Sonuç

Halkın ortak düşüncesinden doğmuş, nesiller arası devamlılığı sağlayan masalarda kahramanın doğumu bazen masalın içinde olmakta bazen de kahraman, masalın içinde başlangıçtan itibaren var olmaktadır. Kahramanın doğum anında veya sonrasında kazandığı olağanüstü özellikler, yardımcı ihtiyarlar ya da periler tarafından verilmektedir. Çocuk sahibi olabilmeleri için kahramanın anne veya babasına derviş, Hızır ya da aksakallı ihtiyarlar tarafından verilen elma, hamamda yani su kaynağının olduğu bir yerde yapılan doğuma perilerin yardımcı olması gibi mitolojik unsurlar gelenekte masal kahramanının diğer insanlardan yani bireylerden farklı

olduğunu vurgulamak üzere kurgulanmaktadır. Türk masal geleneğinde kahramanın doğumunun mucizevi bir şekilde gerçekleşmesi, masal kahramanının yaptığı işlerin normal insanların yaptığı işlerden farklı olduğunun bir göstergesi olup, kahraman çoğu kez olağanüstü özellikleri sayesinde kahramanlık yolunda ilerlemekte, zor durumlardan yardımcı ihtiyarlar, Hızır vb. yardımıyla kurtulmaktadır. Türk masallarında olağanüstü güçleri olan kahramanlar ve onlara bu gücü veren unsurların dışında, düşman yaratıklar ile kötü kalpli kişiler de bulunmaktadır. Bu düşmanlar kahramanın önüne engel olarak çıkmakta, bir süre kahramanın ve yakınlarının sıkıntıya düşmesine sebep olmakta iselerse de bunlar kahramanın erginleşme sürecinde aşması gereken birer engeldir. Kahraman bu engelleri aştıktan sonra kendisini gerçekleştirecek ve mutlu sona ulaşacaktır.

Çocuk sahibi olmak adına yapılan pratikler ve uygulamalar masalarda da diğer anlatı türlerinde de benzer niteliktedir. Normal insanlara göre farklı bir şekilde dünyaya gelen kahramanlar mensup oldukları toplumu yerine göre uyarmakta, onları kötülüklerden korumakta, baskı altındaysa bağımsızlığın kazanılacağından haberdar etme görevini üstlenmektedirler. Anadolu sahası masallarındaki kahramanların incelendiği bu çalışmada örnek verilen masalların çoğunun birbirine benzer nitelikte olması, bu masalların birbirlerinin birer varyantı olduğu sonucuna götürmektedir. İncelenen masalarda kahramanın doğumu; Hz. Hızır'ın ya da dervişin verdiği elma, dua, ilaç büyü ve bunların dışındaki olağanüstülüklerle gerçekleşmektedir. Olağanüstü şekilde doğan kahraman gördüğü bir rüya ile kendini gerçekleştirmek üzere yola çıkmakta, devlerle, cinlerle, kötülerle savaşarak yani türlü mücadelelerde bulunarak macerasını tamamlamaktadır. Hayatımıza anlam katan, ruh veren bu masallar Türk toplumunun değer yargılarına, estetik kabullerine de büyük çapta malzeme taşımaktadır.

Kaynakça

- ALAY, O. (2005). *Bingöl Masalları (İnceleme-Metin)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ.
- ALPTEKİN, A. B. (2002). *Taşeli masalları*. Ankara: Akçay Yayınları.
- ASLAN, N. (1994). *Yozgat Masallarında Motif ve Tip Araştırması (İnceleme- Metinler)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri.
- BAKIRCI, N. (2006). *Niğde masalları*. Niğde: Niğde Yüksek Öğretim Vakfı Yayınları.
- BEKKİ, S. (2011). Bazı halk anlatıları ve dinî metinlere göre kahramanın mucizevi (babasız) doğumu. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 58: 111-130.
- BORATAV, P. N. (2007). *Zaman zaman içinde*. Ankara: İmge Kitabevi.
- BORATAV, P. N. (2009). *Az gittik uz gittik*. Ankara: İmge Kitabevi.
- BOZLAK, Ü. G. (2007). *Erdemli Masalları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

- CAMPBELL, J. (2000). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- CEMİLOĞLU, M. (1995). *Halk Hikâyelerinde Doğum Motifi*. Bursa.
- DAĞI, S. (2008). *Safranbolu Masalları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- DEMİRBAŞ, S. (2006). *Sütçüler Masalları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- DOĞAN, A. (2006). *Adıyaman Masalları Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- DÖĞÜŞ, S. (2015). Anadolu'da Hızır İlyas kültü ve hidrellez geleneği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 74: 77-100.
- GÖDE, H. A. (1997). *Yalvaç Masalları Üzerine Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- GÜNAY, U. (1975). *Elazığ Masalları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.
- GÜNAY, U. (1983). Türk masallarında geleneksel ve efsanevi yaratıklar. *HÜEFD*. C 9: 24.
- GÜNAY, U. (1998). Masal. *Türk Dünyası El Kitabı 3. Cilt*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 158. A. 31/1: 425-438.
- IŞIK, N. (2012). Türk masal kahramanlarının “yolculuk” tan olgunluğa değişim süreci. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 200: 1-18.
- İNAN, A. (2000). *Tarihte ve bugün şamanizm*. Ankara: TDK Basımevi.
- JUNG, C. G. (2003). *Dört arketip*. çev. Ender Gürol. İstanbul: Metis Yayınları.
- KUMARTAŞLIOĞLU, S. (2006). *Balıkesir Masallarında Motif ve Tip Araştırması*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- OCAK, A. Y. (2006). *İslam-Türk inançlarında hızır yahut Hızır- İlyas kültü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- ÖZÜNEL, E. Ö. (2006). *Masal mekânında kadın olmak*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- PROPP, V. J. (1987). *Masalların yapısı ve incelenmesi*. çev. Doç. Dr. Hüseyin Gümüş. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- RADLOFF, W. ve Kúnos, I. (1998). *Proben: der volks litteratur der Türkischen stämme VIII* (Haz. Saim Sakaoğlu ve Metin Ergun). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- RAGLAN, L. (1998). Geleneksel kahraman. çev. Metin Ekici. *Milli Folklor*, 5(37): 126- 128.
- SAKAOĞLU, S. (2002). *Gümüşhane ve Bayburt masalları*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- SEYİDOĞLU, B. (2006). *Erzurum masalları*. Ankara: Dergâh Yayınları.
- ŞİMŞEK, E. (1990). *Yukarı Çukurova masallarında motif ve tip araştırması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- ŞİMŞEK, E. (2008). Ölümsüzlük ilacı elma. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3(5) Fall: 193-204.
- ŞİMŞEK, E. (2014). Göç yollarında büyüyen masal kahramanının erginleşen dünyası. *Ali Çelik Armağanı*. Edt. Cengiz Gökşen. Ankara: Akçağ Yayınevi.

TEZEL, N. (1971). *Türk masalları 1-II*. İstanbul: MEB.

TUNÇ, T. (2008). *Manisa masalları üzerine bir inceleme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

YILDIZ, N. (2009). Türk destanlarında çocuksuzluk, *Milli Folklor*, 21 (82): 76-88.

CEP SAAT MOTİFLİ YAKAPINAR KÖYÜ TAHTACI MEZAR TAŞLARI*

Hür Kamil BİÇİCİ**
Necat ÇETİN***

Öz

Makalenin konusunu; İzmir ili, Bayındır ilçesi, Yakapınar köyü mezarlığında bulunan Cumhuriyet dönemine ait 26 mezar taşı oluşturmaktadır. Mezar taşlarının tamamında ölüm tarihi, 16 örnekte ise ölüm tarihinin yanı sıra doğum tarihi de verilmiştir. Mezar taşlarının tümü dikdörtgene yakın gövde formundadır. Mermer malzeme ile yapılan taşlarda bazı ortak motifler dışında yoğun bir bezeme bulunmamaktadır. Mezar taşlarının ortak özellikleri tamamının üzerine cep saati motifinin işlenmiş olmasıdır. Saatlerin mevtanın ölüm saatini gösterecek şekilde işlenmiş olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle mezar taşları üzerine işlenen saatlerde farklı saat aralıkları tespit edilmektedir. Ölüm saatlerinin gündüz mü, gece mi olduğu belirlenememiştir. Mezar taşlarında geometrik, bitkisel ve nesnelere kullanıldığı bir bezeme programı ile karşılaşılacaktır. Bitkisel motifler olarak asma, çiçek, kıvrık dal, lale, menekşe ve servi, geometrik motifler olarak ay ve yıldız, nesnelere bezeme olarak ise kravat, kurdele, zincirli cep saati şeklinde motifler dikkat çekmektedir. Cep saat motifli mezar taşlarının tamamı erkeklere ait mezar taşları olup bir örneğin dışında tümünün başlığı insan başı biçiminde düzenlenmiştir. Taşlar üzerindeki kitabelerde genellikle kişi veya sülalelere ait lakaplar verilmiş, ölünün sahip olduğu dini unvanlar veya meslekler taşlar üzerine işlenmiştir. Mezarlıktaki taşlar, üzerlerindeki motif ve kitabeleriyle Tahtacı Türk-Alevi kültürünü yansıtmaları nedeniyle son derece önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Mezarlık, Alevi, mezar taşı, süsleme, cep saati

YAKAPINAR VILLAGE GRAVESTONES WITH POCKET WATCH MOTIF

Abstract

The subject of this article is the examination of 26 gravestones which is found Yakapınar village's cemetery in Bayındır district in İzmir and belongs to the Republican period. On all of the gravestones, date of death is given but the date of birth and date of death are given in 16 samples. All the gravestones are close to the body in the form of a rectangle. The material of all the gravestones is marble. On the grave stones, decorations weren't seen quite a

* Makalenin Geliş Tarihi: 03.04.2016 , Kabul Tarihi: 09.06.2016

** Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tasarımı Bölümü, Ankara/Türkiye, hurkamil@gazi.edu.tr

*** Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, İzmir, cetin.necat@gmail.com

DOI: 10.12973/hbv.79.207

lot. Observed in many of them elaborately, it was witnessed that all the motifs resembled each other. Common features of the gravestones are that all are treated with the motives of the pocket watch. Clocks, thought to show the time of death, are believed to be processed. Although there were people who died at the time, most of them died at different times. The time of their dead is unclear and whether it was at the daylight or night is not certain. We encounter with an embellishment program where geometric, herbal and objects are used in the gravestones. As floral motifs suspended things, flowers, curved branches, tulip, violet and cypress, moon and stars draw attention as geometric motifs while motifs in the shape of a tie, ribbon and chained pocket watch attract attention as objects of decoration. All of the grave stone patterns with pocket watch are the ones belonging to males and except for one, the rest instances of the title are arranged in the form of a human head. In the inscriptions on the stones, the nicknames of the person or family are often given but the religious titles or professions of the dead were not processed over the dead stones. Gravestones in the cemetery, with the motifs and inscriptions, are extremely important because they reflect the Tahtacı Turkish-Alevi culture.

Keywords: Cemetery, Alawi, gravestone, decoration, pocket watch

1. Giriş

Yakapınar, İzmir ilinin Bayındır ilçesine bağlı bir köydür. Köy ilçenin 9,6 km batısında yer alır (Fotoğraf 1-3). Bölgede yoğun olarak Tahtacılar ikamet etmektedir. Tahtacılar Ege ve Akdeniz bölgelerinin ormanlık yörelerinde yaşayan büyük çoğunluğu yerleşik yaşama geçmiş Alevi Türkmenlerdir. Geçmişte çoğunlukla ağaç ve ahşap işiyle uğraştıkları için onlara tahtacı lakabı verilmiştir. Tahtacılar göre “tahtacılık” ağaç kesen, tahta biçen anlamına gelmektedir Anadolu’ya geldikleri ilk yıllardan son yıllara kadar uğradıkları baskılar nedeniyle orman içlerinde konar-göçer bir yaşam süren Tahtacılar günümüzde yerleşik yaşama geçmişlerdir. Günümüzde Tahtacıların bir kısmı tarımla uğraşmakta, bir kısmı da kamu veya özel sektörde çalışmaktadır. Tahtacılık kültürünü hala yaşatan bu insanlar arasında doğan her çocuk için dikilen bir ağaç olduğuna inanılır. Tahtacılar ekmeğe ve suya olduğu gibi ağaca da değer vermektedir. Dünya hayatının gelip geçiciliğine inanan Tahtacılar, diktikleri ağaçların baki kalacaklarını düşünürler (Biçer, 2013: 129-130).

Tahtacı inancı; Türkmen alevi yaşamının vazgeçilmez parçalarından biridir. Ancak Tahtacı kültürü ile Alevi kültürü arasında benzeşen ve ayrışan bazı yönler bulunmaktadır. Tahtacılığın meslekî, hukukî, dinî ve mitolojik boyutları vardır. Alevi-Tahtacı kültürü çok eski inançları içinde barındırır. Tahtacı Aleviliğini, diğer Alevilerden ayıran temel özellik bağlı oldukları “Yanyatır Ocağı”nı Hacı Bektaş-ı Veli’ye bağlanmayıp Şit Peygambere kadar geri götürmeleridir. (Önal, 2013: 343-366). Günümüzde çoğunlukla Adana, Antalya, Aydın, Balıkesir, Burdur, Denizli, Çanakkale, Çorum, Denizli, Isparta, İzmir, Manisa, Maraş, Mersin, Muğla, Tokat illerinde yaşarlar (Merhan, 2014: 170) ve sayıları tahminen bir milyonun az üze-

rindedir. (Biçer, 2013: 99; Çoşkun, 2013: 2). Ağaç ve tahta işlerinde oldukça usta olan tahtacılar dağda, tarlada, bayırda çoluk çocuk, kadın erkek ayırımı yapmadan birlikte, eşitçe çalışırlar. Tahtacılar da kadının sözü dinlenir, kadına değer verilir. Bin yıldan daha fazladır buldukları yerlerde kendi içlerine kapanık olarak yaşamlarını sürdüren Tahtacı Türkmenleri, çevrelerindeki diğer topluluklarla kurdukları sosyal ilişkileri nedeniyle günümüzde daha açık bir topluluk haline dönüşmeye başlamışlardır (Kahyaoğlu, 2013: 189-197).

2. Cep Saat Motifli Yakapınar Köyü Mezar Taşları

Tablo 1. Hüseyin Okanlar'ın şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
4	1939	Hüseyin Okanlar	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Ah ölüm, -Felek, -Rahmetmedi, -Ben gibi cana, -Zatürree, -Zülm etti, -Giribana, -Bıraktım üç, -Evladımı, -Yadıklar, -Doymadan göz, -Yumzum cihana, -Hasan kızı, -Ayşe kocası, -Hüseyin Okanlar, -Yaşı 36, - Ruhuna Fatiha, -1939					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde dört yapraklı çiçek motifi ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano, ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 18 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 5:07 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılamamaktadır.

Tablo 2. Halim Koca'nın şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
5	1939	Halim Koca	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Annemin ba-, -Bamın bir gülü, -İdim.Kaza ile, -Süt tencere, -Sine devril-, -Dim ah böyle, -Acıklı kara, -Toprağa gir-, -Dim Veli oğlu, -Halim Koca ?, -Ruhuna Fatiha, -Ö.1939 ?					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, ortada ay-yıldız motifi dikkat çekmektedir. Gövde üzerinde zincirli bir cep saati, ölünün fotoğrafı bulunduğu düşünülen dikdörtgen içi boş bir pano ve altında 11 satır Latin harfli Türkçe kitabe yer almaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 10.10 olarak işlenmiştir. Saatin sabah mı, akşam mı olduğu anlaşılamamaktadır.

Tablo Y-3. *Ali Çakan'ın şahidesi*

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
6	1962	Ali Çakan	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Allah Baki, -Bulanık oğlu derler, --di namıma, -Felek kıydı, -Tatlı canıma, -Beş evladım çevrildi, -Dört yanıma, -Sanki can katacaklar, -dı canıma, -Bu ömür tükenmiş, -Fayda yok evlatlarım, -Mehmet Oğlu, - Ali Çakan, -Ruhuna Fatiha, -Yaş: 63, -Ölüm...					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde stilize verilmiş menekşeler ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 16 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 9.00 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılamamaktadır. Mezar taşının gövdesinin kenarları açık yeşil boya ile boyanmıştır. Bitkisel bezemeler de yeşille renklendirilmiştir.

Tablo 4. *Ali Koparan'ın şahidesi*

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
7	D.T.1316 O.T.1966	Ali Koparan	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer

Kitabesi : -Allah Baki, -Doyamadım fani dünyanın tadına,-Koca Ali derler benim namıma, -Ezrail geldi canımı almaya, -Gözlerim açık gider tatmadım, -Evlat sevgisini neyleyim bundan, -Sonra cennet bahçesini, -Kahpe felek vurdu, -Bana penceresini, -Kardeşlerim söylerim size bu, -Dünyada bir yarım kaldı, -Emanet olsun hepinize, -Hasan oğlu, -Ali Koparan, -Ruhuna Fatıha, -DT:1316 ÖT:1966

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde dört yapraklı çiçek motifi ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 16 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati belli değildir. Kıvrık dallar yeşil boyayla renklendirilmiştir.

Tablo 5. İbrahim Arı'nın baş ve syak şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
8-9	1971	İbrahim Arı	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
<p>Kitabesi : -Allah baki, -Şu dünyada gülüp, -Gezdim her yeri, -Zalim felek bir, -Evlat verip, -Güldürmedin sen beni, -Ayırdın eşimden, -Boynu bükük kaldı, -Fani dünya kime kaldı, -Acaba benim yuvam, -Kör mü kaldı, -Fani ölüm koşup, -Durdun peşimde, -Ayırdın beni, -Mekanımdan eşimden, -Mehmet oğlu, -İbrahim Arı, -Ruhuna Fatıha, -Ö. 29.11.1971</p>					

Tanım ve Kompozisyon: Mezarın baş ve ayak taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Baş taşının üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 18 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 12.20 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılamamaktadır. Ay-yıldız kırmızı renkle, kıvrık dallar yeşille, yazılar ve cep saati açık kahverengi ile renklendirilmiştir. Üst kısmı sivri kemeri andıran, ayak taşının arka yüzeyinde alttan üste doğru S şeklinde kıvrılarak giden yeşil renkle boyanmış asma yaprakları ile siyah renkle boyanmış yapraklar dikkat çekmektedir.

Tablo 6. Cemal Çakıl'ın şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
10	D.T.1898 Ö.T.1971	Cemal Çakıl	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
<p>Kitabesi : -Ah ölüm, -Çok çalışıp çok getirdim, -Yaş kemali buldu, -Ocağımda oturdum, -Kendimden evvel eşimi yitirdim, -Beni çekti kara, -Toprak neyleyim, -Mezarıma taşlar, -Diktimi, -Dikerken oğullarım, -Gözyaşı aktımı, -İki oğlum arasında, -Geçirdim vaktimi, -Çekti kara toprak, -Çekti neyleyim, -Çok yaşadım, -Perişan olmadım, -Hiç harama el koymadım, -Perişan olup göz, -Yaşı silmedim, -Kader böyleymiş, -Ben neyleyim, -Hasan oğlu, -Cemal Çakıl, -D.T.1898 Ö.T.10.12.1971</p>					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde stilize ele alınmış bir rozet çiçeği motifi ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 25 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Taşın yüzeyi aşınmış olduğundan cep saati motifi üzerinde mevtanın ölüm saati belli değildir. Kıvrık dallar siyaha kaçan yeşil boyayla renklendirilmiştir.

Tablo 7. Eski Köy Muhtarı'na ait şahide

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
11	1975	Belli değil	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
<p>Kitabesi : -Geldim dünyaya, -Kimseye değmedim, -Fakir büyüdüm, -Boyun eğmedim, -Oğlum Muzaffer, -Doya doya görmedim, -Nasip böyleymiş, -Kim neylesin, -65 yaşında göçtüm, -Kimseye değmedim, -16 sene muhtarlık, -Yaptım kimseyi kırmadım, -4 kızımdan 1 oğlumdan, -Kötülük görmedim, -... .., -... .., -Ruhuna Fatıha, -D.1912, -Ö.1975</p>					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde stilize ele alınmış menekşe motifi ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği düşünülen tahrip olmuş oval bir pano ve sağında boyna

asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 19 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 4.00 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılammaktadır. Yazılar ve cep saati açık yeşille, kıvrık dallar yeşille renklendirilmiştir.

Tablo 8. *Karaca Gacar'ın şahidesi*

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
12	D.T.1912 Ö.T.1975	Karaca Gacar	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
<p>Kitabesi : -Allah Baki, -Bu dünyaya geldim, -Seyran eyledim, -Kah güldüm, kah, ağladım, -Beş yavrundan dördünü, -Yuva eyledim, -Kaldı biri onu da, -Gurbete yolladım, -Dinleyin eşim, -Dinleyin yavrularım, -Ahmet'i sizlere, -Havale ediyorum, -Sizler kurun sizler, -Yapın ona da bir yuva, -Ben de rahat uyuyayım, -Ebedi uykuda, -Ey fani dünya doymadım, -Doymadım ben sana, -Kimse de doymaz, -Biliyorum bunu ya, -Ziyaretime gelen benim, -Vefalı dostlarım, -Sizden isteğim, -Bir dua bir Fatiha, -İsmail oğlu, -Karaca Gacar, -D.T:1912 Ö.T:1975</p>					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde menekşe motifi ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 27 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 12:10 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılammaktadır. Ay-yıldız kırmızı renkle, kıvrık dallar yeşille, fotoğrafın olduğu pano kahverengiyle, cep saati ve yazılar siyahla renklendirilmiştir.

Tablo 9. İsmail Mercanoğlu'nun şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
13	D.T.1908 Ö.T.1975	İsmail Mercanoğlu	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
<p>Kitabesi : -Allah Baki, -Çok çalıştım büküldü belim, -Geldi dert tutuldu dilim, -Çok çekti di felek zulüm, -Ecel buymuş ben neyleyim, -Çalışıp çok mekanlar tuttum, -Söyleyemedim çok laflar yuttum, -Sabi çocuk gibi etrafa baktım, -Bu dünyada söyle kime ne yaptım, -Ecel böyleymiş ben neyleyim, -Evlatlarım çok koştu bakıttı, -İçin için göz yaşı akıttı, -Çok zaman bacam duman tüttü, -Ecel böyleymiş ben neyleyeyim, -Mezar taşımı garip yazmayın, -Çok çalışıp vücudunuzu ezmeyin, -Benim eşim ananızı üzmeyin, -Ecel böyleymiş neyleyeyim, -Ali oğlu, -İsmail Mercanoğlu, -R.Fatiha D.T:1908, -Ö.T:14.11.1975</p>					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde menekşe motifi ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 22 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 3.00 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılammaktadır. Ay-yıldız motifi ve menekşeler kırmızı renkle, kıvrık dallar yeşille, cep saati ve yazılar sarıya yakın renkle boyanmıştır.

Tablo 10. Çelebi Ertürkmen'in şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
14	D.T.1953 Ö.T.1977	Çelebi Ertürkmen	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
<p>Kitabesi : -Ah ölüm, -Yaşım 25 idi dünyaya, -Doymadım, -Ata, ana sözüne ben, -Uymadım, -Zindan oldu kimseyi, -Görmedim, -Yazım böyleymiş kim, -Neylesin, -Vurdun şoför gençliğimi yitirdin, -Kara saçlarımı alkanlara, -Batırdın, -Bütün cümleye kara bürüttün, -Yazım böyleymiş el neylesin, -Bir öfkeyle ne olduğunu, -Bilmedim, -Askerliğimi yaptım murat, -Görmedim, -Çok ağladım göz yaşımı, -Kimse silmedi, -Ecel böyleymiş kim neylesin, -Ali oğlu, -Çelebi Ertürkmen, -Ruhuna Fatiha, -D.T. 1953 Ö.T. 13.06.1977</p>					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde stilize bir rozet çiçeği ve ortada ay-yıldız

motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 25 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati belli değildir. Kıvrık dallar yeşil renkle, cep saati ve yazılar sarıya yakın bir renkle boyalıdır.

Tablo 11. Cemal Yeniay'ın şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
15	D.T.1899 Ö.T.1977	Cemal Yeniay	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
<p>Kitabesi : -Allah Baki, -Fani dünyada çok çalışıp türlü, -Kazançlar sağladım kuru ekmek, -Zeytinle hayatımı kazandım ecel, -İmin geleceğine bir an bile inanmazken, -Feleğin ansızın ağına, -Kapandım, -Doyup bu dünyada ömür sürmedim, -Ağlayıpta göz yaşımı silemedim, -Bir oğlum vardı gurbette görmedim, --Yazım böyle imiş ben, - neyleyim, -Karalar içinde, -her şeyim akısın, -Bu dünyada hem varsın, -Hem yoksun, -Ziyarettime gelenler, -Bir Fatiha okusun yazım böyleymiş ben neyleyim, -Ali oğlu, -Cemal Yeniay, -Ruhuna Fatiha, -DT:1899 ÖT:1977</p>					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 22 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 1.00 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılamamaktadır. Ay-yıldız motifi kırmızı renkle, kıvrık dallar yeşille, yazılar ve cep saati açık yeşille renklendirilmiştir.

Tablo 12. *Seyfi Çandır'ın şahidesi*

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
16	D.1335 Ö.1978	Seyfi Çandır	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Allah Baki, -Cihan alemde pervası, -Yokmuş ölümün, -Doktorlar çaresini, -Bulamadı hastalık, -Denen zulümün, -Üç evladım bir eşim, -Gülü olsun bahçenin, -Kabrime gelen, -Okusun bir Fatiha, -Rahatlasın hayalim, -Mehmet Oğlu, -Seyfi, -Çandır, -Ruhuna Fatiha,-D: 1335 Ö: 03.05.1978					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde stilize olmuş kır çiçekleri ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği tahrip olmuş dikdörtgen bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 16 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 3.50 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılamamaktadır. Kıvrık dallar yeşil renkle, kır çiçekleri kırmızıyla, yazılar açık sarıya çalan renkle boyalıdır. Yazıların boyası aşındığından çoğunun boyası belli değildir.

Tablo 13. *Seyfi Koparan'ın baş şahidesi*

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
17	D.T.1904 Ö.T.1980	Seyfi Koparan	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Allah Baki, -Geldim dünyaya , -Kimseyi kırmadım, -Evladım yoktu, -Ben de gülmedim, -İçin için ağladım, -Gözyaşımı silmedim, -Tecelli buymuş, -Ben neyleyim, -Çalıştım mekanlar kurdum, -Ebedi evime rahatça yattım, -Servetimi iki, -Yavruma bıraktım, -Sızlatmayın hem, -Amcanız hem babanızı, -76 yaşında göçtüm, -Arifeye geldi, -Kimi ağladı kimi güldü, -Yavrularıma bayram kara geldi, -Yazım böyleymiş, -Kim neylesin, -Kamber Seyfi, -Koparan, -D.T. 1904 Ö.T. 18.10.1980					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde menekşeler ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleş-

tirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 24 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 5.00 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılammaktadır. Ay-yıldız ve menekşeler kırmızı renkle, kıvrık dallar yeşille, cep saati ve yazılar açık yeşille renklendirilmiştir.

Tablo 14. İbrahim Çivili'nin şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
18	D.1910 Ö.1983	İbrahim Çivili	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
<p>Kitabesi : -Allah Baki, -Geldim dünyaya hem, -Ağladım hem güldüm, -Ani vurdu felek ben, -Ne oldum, -Bu dünyaya iki, -Meyve verdim, -Tecelli buymuş, -Kim neylesin, -Şaşı herkes, -Bu işe şaşı, -Bir kızım vardı, -Benden evvel göçtü, -Vücudum kırıldı , -Kollarım düştü, -Kader buymuş ben neleyim, -Musa oğlu, -İbrahim Çivili, -Ruhuna Fatiha, -D :1910, -Ö :1.2.1983</p>					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde stilize verilmiş kır çiçekleri ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 21 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Mezar taşının üzerindeki cep saatinin zamanını gösteren boyası aşındığından mevtanın ölüm saati belli değildir. Kıvrık dallar yeşil renkle, yazıların bir kısmı da açık yeşil renkle verilmiştir.

Tablo 15. *Muzaffer Öksüz'ün şahidesi*

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
19	D.T.1970 Ö.T.1983	Muzaffer Öksüz	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
<p>Kitabesi : -Allah Baki, -Matemime boğdum yaşayanları, -Uzun yolculuğa çıktığım için, -Ziyan oldu umutlu bakışlarım, -Aramızdan ansızın uçtuğum için, -Feryatlarını duyar gibiyim, -Ağlayanların, -Fani dünyadan göçtüğümden beri, -Ellerinden hiçbir şey gelmedi, -Doktorların, -Rabbimin aldığı kara karardan, -Beni, -Ölüm bu kadar çabuk, -Beklemiyordum seni,-Karaciğerimden yakaladın, -Ezrail beni, -Söylemeyin aileme kara haberimi, -Üzülenler götürdüler, - Mezarıma beni, -Zayi olduğum dünyadan, -Unutmayın beni, -Şakir oğlu, -Muzaffer, -Öksüz, -D.T:7.7.1940 Ö.T:31.8.1983</p>					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde stilize verilmiş menekşeler ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 25 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 8:00 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılamamaktadır. Ay-yıldız ve menekşeler kırmızı renkle, kıvrık dallar yeşille, cep saati ve yazıların üzeri açık yeşil renkle boyanmıştır.

Tablo 16. *Veli Yeniay'ın şahidesi*

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
20	D.T.1913 Ö.T.1985	Veli Yeniay	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
<p>Kitabesi : -Allah Baki, -Nebi Keloğlu derlerdi, - Benim adıma, -Bilseydim doyulmazdı, -Tadıma, -Yeni düzen, -Vermiştim uduma, -Koptu telim, - Ben neyleyim, -Çok acele gelip, - Beni aldılar, - Kimi ağlayıp, - Kimi güldüler, -Bir eşim var yavrum, -Garip kaldılar, -Ananızı üzmeyin, -Ecel böyleymiş, -Yavrularım, -Nebi oğlu, -Veli Yeniay, -D.T.1913 Ö.T.02.11.1985</p>					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde kır çiçekleri ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın aşınmış durumda

olan fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 21 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 1.00 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılabilir değildir. Kıvrık dallar yeşil renkle, kır çiçekleri kırmızıyla, yazılar siyahla renklendirilmiştir.

Tablo 17. Mehmet Akoğlan Çandır'ın şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
21	D.T.1940 Ö.T.1986	Mehmet Akoğlan Çandır	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
<p>Kitabesi : -Allah Baki, -Oğlum İbrahime çok koştum, -Hallerim yok kötü derde, -Düşüm, -Ecel Şerbetini erken içtim, -İçiren Mevlaya ne diyem, -Kimsenin Kötüsünü Koluma, -Takmadım, -Bende şaştım kimseye kötülük , -Yapmadım, -Üzülme eşim kötü adım atmadım, -Ben yokum artık iki yavruyla, - Gönül Eyle, -Kader buymuş kim neylesin, -Yarenler, -Seyfioğlu, - Mehmet Akoğlan, -Çandır, -Ruhuna Fatiha, - D.T:1940, - Ö.T:13.10.1986</p>					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde stilize verilmiş kır çiçekleri ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 21 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 11.45 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılabilir değildir. Ay-yıldız kırmızı renkle, kıvrık dallar yeşille, zincir ve panonun kenarları açık kahverengile, yazıların çoğu siyah renkle, alt kısım da yeşil renkle boyalıdır.

Tablo 18. Şakir Karadağlı'nın şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
22	D.1326 Ö.1988	Şakir Karadağlı	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Allah Baki, -Şakir Karadağlı, -Derlerdi adıma, -Evlat acısından kalmadı dünyada, - Tadım, -Bir evladımda, -Gurbetteydi, -Hasret kaldı bana, -Allah sabır versin, -Eşim Döne sana, -Öksüz torunlarım, -Size emanet olsun, -Benden size elveda, -Rabbim cümlenize, -Razı olsun, -Şakir, -Karadağlı, -Ruhuna Fatiha, -D. 1326 Ö. 1988					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Gövdenin üst kısmında ek sende mevtanın önceden fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 18 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 2.30 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılamamaktadır. Yazıların üstü siyah renkle boyalıdır.

Tablo 19. Ali Aydınlioğlu'nun şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
23	D.1321 Ö.1991	Ali Aydınlioğlu	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Allah Baki, -Şairlerimiz derki, -<<Yaş 35>>, -Yolun yarısı eder, -İki yarımılığı, -Tamamladım, -70. yaşımı kutladım, - Veli Oğlu, -Ali, -Aydınlioğlu, - Ruhuna Fatiha, - D.1921 , -Ö.3.12.1991					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde stilize ele alınmış bir rozet çiçeği motifi ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında ek sende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 18 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 2:20 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılamamaktadır. Kıvrık dallar ve cep saati siyah renkle, yazılar açık yeşil renkle renklendirilmiştir.

Tablo 20. Hamit Öksüz'ün baş ve ayak şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
24	D.1919 Ö.1992	Hamit Öksüz	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Çok çalıştım, -Yaranamadım, -Kendime hep, -İyilikli idealim, -Sevgi doldurdum, -Yüreğime, Doktor çare, -Bulamadı bronşitime, -Hep yanımdaydı, -Eşim Fadime, -Hamit, -Öksüz, -Ruhuna Fatiha, -D: 1919 Ö. 1992					

Tanım ve Kompozisyon: Mezarın baş ve ayak taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Baş taşının üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde dört yapraklı çiçek motifi ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği dikdörtgen bir pano, ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 13 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saati motifinde mevtanın ölüm saati belli değildir. Gövdenin iki yan kenarında birer kıvrık dal göze çarpmaktadır. Baş taşının kenarları ve yazıları açık yeşille boyalıdır. Ayaktaşının arka yüzünde ise, ucu kıvrık karşılıklı olarak işlenmiş içi taralı birer selvi tasvir edilmiştir. Taşın kenarları açık yeşille renklendirilmiştir.

Tablo 21. Mehmet Bakar'ın şahidesi

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
25	Ö.1994	Mehmet Bakar	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Allah Baki, -Hasta kaldım yatakta, -Doğruyu gördüm hakta, -Eşim Bağdat oğlum Mür, -teza, gelinim torunla, -rım ağlamasın rehbe, -rim Muhammed Mustafa, -Mürşidim Hz.Ali şefa, -At ya Bektaş'ı Veli, ecel, -Böyleymiş neyleyim, -Mürteza oğlu, -Cinana, -Mehmet, - Bakar, -Ruhuna Fatiha, -Ö:23.06.1994					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende önceden mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği dikdörtgen bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 16 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 7:00 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi,

olduğu anlaşılamamaktadır. Taşın kenarları ve yazılar siyah renkle, ay-yıldız ve saatin akrep ve yelkovanı kırmızı renkle verilmiştir.

Tablo 22. *Hasan Karabacak'ın şahidesi*

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
26	D.1931 Ö.1998	Hasan Karabacak	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Allah Baki, -Çok çalıştım bir gün, -Olsun durmadım, --İnsanları hiçbir zaman kırmadım, -Ani vurdu felek, -Ben neyleyim, -Çok yorgunum beni, --Bekle kaptan dedim, -En sonunda kendi kendimi yedim, -Çilem buymuş, -Ölümlü yoğruldu, -Ani vurdu felek, -Ben neyleyim, -Sait oğlu, -Hasan Karabacak, -Ruhuna Fatiha, -D. 1931 Ö.14.2.1998					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde stilize ele alınmış menekşeler ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının olduğu düşünülen oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 17 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saati motifinin boyası aşındığından mevtanın ölüm saati belli değildir. Ay-yıldız ve menekşeler kırmızı renkle, yazılar siyah renkle, kıvrık dallar yeşil renkle boyalıdır.

Tablo 23. *Veli Uludağ'ın şahidesi*

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
27	D.1945	Veli Uludağ	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Bütün ümitlerim, -Kaldı arkada, -Bütün emelimi, -Felek sildi bir anda, -Baki kalan,-Varmı dünyada, -Yetim üç yavrum, -Kaldı arkamda, -Aşıroğlu, -Veli Uludağ, -Ruhuna Fatiha,-D.1945, -Ö... ..					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende önceden mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği düşünülen dikdörtgen bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 13 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmakta-

dır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 3:00 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılammaktadır. Mezar taşına işlenen renkler solmuş olduğundan yazıların rengi bellidir. Yazılar açık yeşille boyalıdır.

Tablo 24. *Hasan Ef'in şahidesi*

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
28	D.T.1931 Ö.T.-	Hasan Ef	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Ah ölüm, -Bir gülüm geldi şu cihana uçtu gitti o pervane, -Ah ettim yana yana doyamadım bu, -Hicrana, -Karaoğlanzade İbrahim, - EF mahdumu, -Hasan EF, -Ruhuna Fatiha, -1931, -... ..					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal, üzerinde stilize ele alınmış menekşeler ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında 10 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati belli olmayıp, içi boş bırakılmıştır.

Tablo 25. *Hüseyin'in şahidesi*

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
29	Belli değil	Hüseyin	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Nafaka için çok gurbet gezdim, -Bu tecelliyi kendimi yazdım, -Yazım böyleymiş ben neyleyim,-Ağzımızda lafi ezmeyin, -Doğru yürüyün kötü gezmeyin, -Yavrularım... .., -Kaderim... .., -Hüseyin, -... .., -... ..					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı yarım yuvarlak kemeri hatırlatır şekilde verilmiştir. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış ucu lale motifi zincirli cep saati ve alt kısmında yazısı belli olan 8 satır halinde Latin harfleriyle yazılmış kitabesi bulunmaktadır. Yazıların bir kısmı okuna-

mamaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 3:45 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılammamaktadır. Yazılar siyah renkle boyanarak verilmiştir.

Tablo 26. *Hüseyin Ertürkmen'in şahidesi*

Fotoğraf No	Tarihi	Kimliği	Biçimi	Bugünkü Durumu	Malzemesi
30	Belli değil	Hüseyin Ertürkmen	Dikdörtgen gövdeli	Sağlam	Mermer
Kitabesi : -Allah Baki, -... .., -... .., -... .., -... .., -Hüseyin Ertürkmen, -Ruhuna Fatih					

Tanım ve Kompozisyon: Mezar taşının gövdesi dikdörtgen ön görünüşlüdür. Taşın üst kısmı insan başı şeklinde düzenlenmiştir. Baş kısmında karşılıklı yerleştirilmiş yapraklı birer kıvrık dal ve ortada ay-yıldız motifi göze çarpmaktadır. Gövdenin üst kısmında eksende mevtanın fotoğrafının yerleştirildiği oval bir pano ve sağında boyna asılmış zincirli cep saati ve alt kısmında yazısı belli olan 3 satır halinde Latin harfleriyle kitabesi bulunmaktadır. Taşın yazılarının çoğu okunamamaktadır. Cep saatinde mevtanın ölüm saati 3:45 gibi işlenmiştir. İşlenen zaman sabah mı, öğleden sonraki saat mi, olduğu anlaşılammamaktadır. Yazıların ve motiflerin üzerindeki boya solduğundan renkleri pek belli değildir. Ay-yıldız kırmızı renkli, kıvrık dallar yeşil renkli olarak işlenmiştir.

3. Değerlendirme

Bu çalışmada İzmir ili, Bayındır ilçesi, Yakapınar Köyü mezarlığında bulunan Cumhuriyet dönemine ait 26 mezar taşı incelenmiştir. Mezar taşlarının tamamında ölüm tarihi, 16 örnekte ise ölüm tarihinin yanı sıra doğum tarihi de verilmiştir. Mezar taşlarının tümü dikdörtgen ön görünüşlüdür. Üst kısımları insan başını andıran şekilde düzenlenmişlerdir. Taşların ortak özelliği tamamında zincirli bir cep saati motifinin bulunmasıdır. Taşlarda bezeme olarak bitkisel, geometrik ve nesneli bezemelerle karşılaşılmmaktadır. Saatlerin mevtanın ölüm saatini gösterecek şekilde işlenmiş olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle mezar taşları üzerine işlenen saatlerde farklı saat aralıkları tespit edilmektedir. Ölüm saatlerinin gündüz mü, gece mi olduğu belirlenememiştir.

Mezar taşlarında bitkisel, geometrik ve nesnelere oluşan bir bezeme programı ile karşılaşılmmaktadır. Bezemeler genellikle baş şahidelerinde omuz ve baş kısımlarında yer alır. Ayak şahidelerinde ise gövdenin tamamı bezemeye ay-

rılmıştır (Bkz.Tablo 5,20). Bitkisel motifler asma (Bkz.Tablo 5), çiçek (Bkz.Tablo 6,10,14,16,17,19), kıvrık dal (Bkz.Tablo 21,23,24,25'in haricinde hepsi), lale (Bkz. Tablo 13,17,18,25), menekşe (Bkz.Tablo 3,7,8, 9, 13,22,24), servi (Bkz.Tablo 20) motifleri karşımıza çıkmaktadır. Geometrik motifler içerisinde ay-yıldız şeklindeki Türk bayrağını simgeleyen motifler (Bkz.Tablo 1,2,3, 4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18, 20,21,22,23,24,26) görülür. Nesneli bezeme olarak kravat (Bkz.Tablo 11), kurdele (Bkz.Tablo 5,8,23) ve taşların tamamında zincirli cep saati motifleri yer almaktadır.

Mezar taşı kitabelerinin tamamı Latin harfleriyle Türkçe olarak yazılmıştır. Mezar taşlarından birinde Hz.Ali ile Bektaşiliğin piri Bektaş-ı Veli ibaresi geçtiği görülmüştür (Y-23). Bu taş dışındaki örneklerde genel olarak lakap veya sülale adları geçmektedir. Kitabelerde dini ve sosyal meslek gruplarına ait bir bilgi görülmemektedir. Kitabe girizgahlarında (Mezar taşı kitabelerinin ilk ve ikinci satırı) en çok geçen başlangıç ifadeleri (ser ifadeler) sırasıyla şunlardır: Allah Bâki (17 kere), Ah Ölüm (4 kere), Annemin babamın bir gülü (1 kere), Geldim dünyaya (1 kere), Nafaka için çok gurbet gezdim (1 kere) , Çok çalıştım (1 kere), Bütün ümitleri (1 kere). Kitabelerin son satırlarında doğum tarihi, ölüm tarihi verilmiş, dua olarak Fatiha isteği belirtilmiştir.

Kitabelerde Ayşe ve Fadime olmak üzere iki kadın, Ali, Cemal, Çelebi, Halim, Hasan, Hüseyin, İbrahim, İsmail, Karaca, Mehmet, Muhammed, Mustafa, Muzaffer, Mürteza, Seyfi, Şakir, Veli). Erkek isimleri en çok Ali, Hasan, Hüseyin, İbrahim, Mehmet olarak 17 erkek ismi geçmektedir. Kitabelerde geçen lakaplar; Velioğlu (Bkz.Tablo 5), Bulanıkoğlu (Bkz.Tablo 3), Koca Ali (Bkz.Tablo 4), Mehmedoğlu (Bkz.Tablo 5), Hasanoğlu (Bkz.Tablo 6), İsmailoğlu (Bkz.Tablo 8), Alioğlu (Bkz. Tablo 10), Alioğlu (Bkz.Tablo 10), Alioğlu (Bkz.Tablo 11), Mehmetoğlu (Bkz.Tablo 12), Musaoğlu (Bkz.Tablo 14), Şakiroğlu (Bkz.Tablo 15), Nebi Keloğlu (Bkz.Tablo 16), Şakir Karadağlı (Bkz.Tablo 18), Velioğlu (Bkz.Tablo 19), Mürtezaoğlu Cınana (Bkz.Tablo 21), Saitoğlu (Bkz.Tablo 22), Aşiroğlu (Bkz.Tablo 23), Karaoğlanzade (Bkz.Tablo 24) şeklinde tespit edilmiştir. Taşlar üzerinde herhangi bir yerleşim yeri veya bağlantılı bir bilgi yoktur. Kitabelerin incelenmesinden mevtalardan birinin kaza sonucu (Bkz.Tablo 2), yedisinin ise hastalık sonucu öldüğü belirtilmiştir. Vefat edenlerden birinin hastalığının bronşit olduğu mezar taşında ifade edilmiştir (Bkz. Tablo 20).

Cep saat motifli mezar taşlarının yanında tarihi belli olmayan ama yakın zamanlarda yapılmış olduğu tahmin edilen başka bir mezar taşının üst bölümünde kol saati motifi karşımıza çıkmaktadır (Fotoğraf 31). Bu örnek zaman içerisinde insanların saat kullanma alışkanlıklarının değiştiğini ve böylece kol saati motifinin giderek yaygınlaştığını göstermektedir.

Yakapınar köyünün yakın çevresinde cep saati motifli örnekler tespit edilmiştir. Tire ilçesinin Asri Şehir Mezarlığı'nda 1945 yılında vefat eden Osman Ulutaş'ın mezar taşı gerek baş şeklindeki üst görünümü, gerek kıvrık dal motifi, gerek ay-yıldız motifi ve gerekse zincirli cep saati motifiyle Yakapınar köyü mezarlığındaki örneklerle çok benzemektedir (Biçici, 2011:119-134). Mevtanın Tahtacı topluluğa mensup bir Türkmen olması kuvvetle muhtemeldir. Aynı mezarlıktan üç mezar taşının üst kısmında (İsmail Hakkı Bey, 1933; Nazım Alptekin, 1942; Ahmet Sakar, 1947), Gördes Büyük Mezarlıkta (Ali Ustaoglu Fehim, 1941; Salihoğlu Ali Aksoy, 1961) (Biçici, 2007:170-196) Yakapınar Köyü mezar taşı örneklerindeki gibi ay-yıldız, kıvrık dal motifi göze çarpmaktadır (Biçici, 2011:119-134).

Osmanlı dönemine ait bazı tahtacı mezar taşlarında cep saat motifine Ege Bölgesinde İzmir/Narlıdere'de 1913 ve 1915 yıllarına ait iki örnekte (Karamağaralı, 1977:116,120; Karamağaralı, 1992:24) ve Çeşme Müzesinde (Fotoğraf 32) olduğu gibi karşımıza çıkmaktadır Cep saati motifi Osmanlı'nın geç döneminden günümüze doğru tahtacı alevi Türkmen mezar taşlarında sıklıkla görülebilmektedir.

4. Sonuç

Yakapınar Köyü mezarlığına ait, bu katalog çalışması kapsamına alınan yirmialtı mezar taşı bulunmaktadır. Yakın dönemimizin taş işçiliğini göstermesi yanında, Yakapınar Köyündeki Tahtacı topluluğu diye adlandırılan Türkmen Alevilerinin yerleşik hayatını ve toplumsal dokularını gösterme açısından bizleri bilgilendirmektedir.

Mezar taşları dikdörtgene yakın gövde formlu olarak ele alınmıştır. Malzeme olarak hepsi mermerdir. Yakapınar Köyü Mezarlığındaki incelediğimiz mezar taşı örneklerinde çoğunlukla cep saati, kıvrık dal, ay-yıldız, kır çiçekleri, menekşe ve lale gibi motifler işlenmiş olup, süslemede aşırıya, ayrıntıya kaçmayan bir kompozisyon şemasının uygulandığı anlaşılmaktadır. Mezar taşlarında karşımıza çıkan topluluğun gösterişten uzak, kendi halinde insanlar olduğunu göstermektedir.

Yakapınar Köyü Mezarlığında incelediğimiz mezar taşlarının hepsi zincirli cep saati motiflidir. Hepsi erkek mezar taşlarına aittir. Bir örnek dışında bütün örneklerin üst kısmı insan başı şeklinde ele alınmış olup, içlerine karşılıklı olarak yapraklı kıvrık dallar yerleştirilmiş ve ortaya da ay ve yıldız motifi işlenmiştir. Kullanılan ay-yıldız motifi Türk bayrağını hatırlatmakta ancak, Türk bayrağında ay ve yıldız beyazdır, zemin kırmızıdır. Yakapınar Köyü mezar taşlarında ise; beyaz zeminin üzerine kırmızı renkte ay ve yıldız işlenmiştir. Kırmızı renk ülkemizin insanları için bugüne kadar can vermiş bütün şehitlerimizin boşa akmayan kanını ifade etmektedir. Tahtacı toplumunda da ilave olarak kırmızı kutsal bir renk olup, kendilerine ait bazı inançları, değerleri hatırlatmaktadır. Kitabelerdeki yazı şeritleri baş taşında yer almaktadır. Kitabenin ilk veya ikinci satırı genellikle merhum-merhume veya mağfure,

hüve'l –bâki, isim veya unvan-lakap ile başlamakta, son satırları da merhum, mağfur, isim, ruhuna, ruhiçün el fatiha veya sene şeklinde diye bitmektedir.

Yakapınar Köyü mezarlığında 1939-1998 yıllarına ait cep saat motifli mezar taşlarında genel olarak lakap veya sülale adı lakaplar görülmektedir. Cumhuriyetten sonra yöredeki mezar taşlarının gittikçe sadeleşmeye başladığını düşünmek yanlış olmaz. Taşlar üzerinde bitkisel ve geometrik motifler karşımıza çıksa da, taşlar üzerinde yoğun şekilde bezeme kullanımı yoktur. İhtimal, bunun sebebi de köyün insanların sosyal ve ekonomik gücünün yeterli olmaması ile bağlantılı olabilir.

İncelediğimiz mezar taşlarının yapılış tarihleri her ne kadar Cumhuriyet sonrası ve bazıları da günümüze yakın yılları içerse de Türk alevi kültürünü gerek taşlar üzerindeki motiflerle ve kitabelerle bizlere yansıtması yönünden son derece önem arz etmektedir. Ege Bölgesinde Alevi kimliği olmayan Osmanlı dönemi mezar taşları ve Cumhuriyet sonrası mezar taşlarına baktığımızda farklı gelenek ve kültüre sahip insanların yaşayışları arasında çok belirgin bir fark olmadığı anlaşılıyor. Ölü gömme adetlerinde, kültürel etkinliklerde farklılıklar olsa da milli ve manevi yönden benzer özelliklerin çok olduğu görülmektedir. Her şeyden önce, aynı köke sahip ağaçta yetişen fakat farklı dallarda açan çiçekler olduğumuz hiçbir zaman akıldan çıkartılmamalıdır. Kendi özümüzden doğan kültüre ve insanımıza sahip çıkmalıyız.

Kaynakça

- BİÇER, H. Y. (2005). *İnanışları ve gelenekleriyle Tahtacılar*. Ankara: Tekağaç Kitap-Basım Yayınları.
- BİÇİCİ, H. K. (2007). Cumhuriyet dönemi (1929-1961) Gördes'in geleneksel süslemeli mezar taşlarından bazı örnekler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47(1): 170-196.
- BİÇİCİ, H. K. (2011). Tire asri mezarlığında bulunan cumhuriyet dönemi mezar taşlarından örnekler. *Anadolu Kültürlerinde Süreklilik ve Değişim*. Ankara: Rekmay Ltd.Şti., 119-134.
- ÇOŞKUN, N. C. (2013). Tahtacılar ve Tahtacı ocaklarına bağlı oymakların yerleşim Alanları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 68: 33-54.
- KAHYAOĞLU, S. (2013). *Kazdağından esintiler*. İstanbul: Ofset Yayınları.
- KARAMAĞARALI, B. (1977). Narlıdere'deki bazı figürlü mezar taşları. *İslam İlimleri Dergisi*, 3: 115-147.
- KARAMAĞARALI, B. (1992). *Ahlat mezar taşları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- MERHAN, A. (2014). Bayındır Tahtacıları ve dillerinin belirgin özellikleri *Bilgi*, Bahar, 69: 61-70.
- ÖNAL, M. N. (2013). Muğla'da Alevi-Tahtacı Kültürü, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(9): 343-366.

EKLER



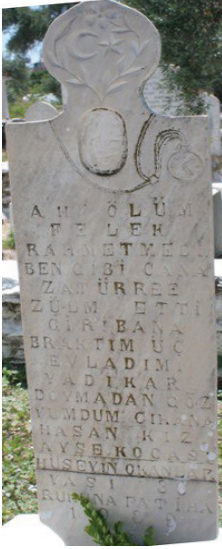
Fotoğraf 1: *Yakapınar Köyü Genel Görünüm*



Fotoğraf 2: *Yakapınar Köyü Genel Görünüm*



Fotoğraf 3: *Yakapınar Köyü Mezarlığından Görünüm*



Fotoğraf 4: No-1,1939



Fotoğraf 5: No-2,1939



Fotoğraf 6: No-3,1962



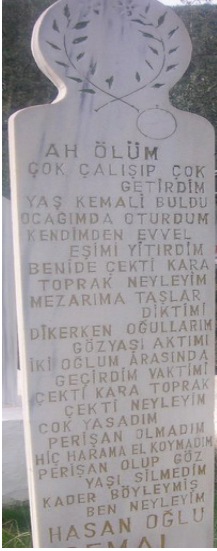
Fotoğraf 7: No-4,1966



Fotoğraf 8: No-5,1971



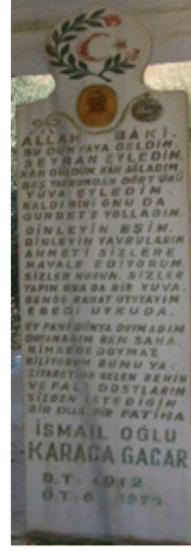
Fotoğraf 9: No-5,1971



Fotoğraf 10: No-6, 1971



Fotoğraf 11: No-7, 1975



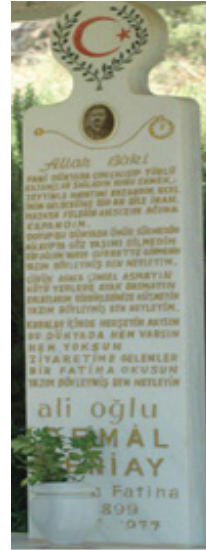
Fotoğraf 12: No-8, 1975



Fotoğraf 13: No-9, 1975



Fotoğraf 14: No-10, 1977



Fotoğraf 15: No-11, 1977



Fotoğraf 16: No-12, 1978



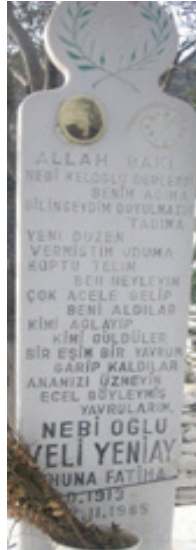
Fotoğraf 17: No-13, 1980



Fotoğraf 18: No-14, 1983



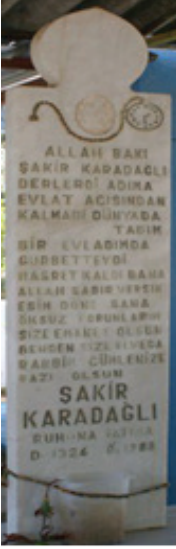
Fotoğraf 19: No-15, 1983



Fotoğraf 20: No-16, 1985



Fotoğraf 21: No-17, 1986



Fotoğraf 22: No-18,1988



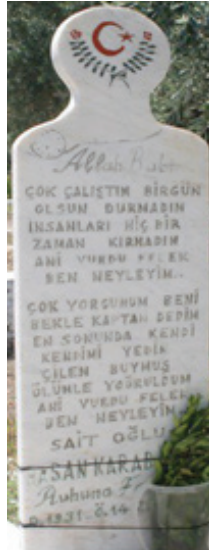
Fotoğraf 23: No-19,1991



Fotoğraf 24: No-20,1992



Fotoğraf 25: No-21,1998



Fotoğraf 26: No-22,1998



Fotoğraf 27: No-23



Fotoğraf 28: No-24



Fotoğraf 29: No-25



Fotoğraf 30: No-26



Fotoğraf 31: Yakapınar Köyü Mezarlığı, Kol Saat Motifli Mezar Taşı



Fotoğraf 32: Çeşme Müzesinde Efe Kıyafetli Saatli Mezar taşı,1904

HACIBEKTAŞ VELİ MÜZESİ'NDEKİ SANCAK ALEMLERİ*

Gökben AYHAN**

Demet GÖÇER***

Öz

İşaret, alâmet ve bayrak olarak kullanılan, geçmişten günümüze formları, yapım teknikleri, süsleme teknikleri ve türleri bakımından değişiklik gösteren sancak alemleri, milletlerin, tarikatların kendine özgü gelenek ve göreneklerini yansıttığı sembollerden oluşmuştur. Bunlar içerisinde Türk dönemi sancak alemleri, boynuz, lale, ay, ay-yıldız gibi çeşitli sembollerin dışında yazılar ve kimi zamanda bunlara eklenen başta ejder olmak üzere kuş, aslan gibi figürlerin yer aldığı; padişahların, sadrazamların, komutanların ve şeyhlerin simgesel objelerinden biri olmuştur. İlk kez bu makalede, Hacibektaş Veli Müzesi'ndeki üçü vitrinde teşhir edilen ve yedisi depoda muhafaza edilmekte olan Hacı Bektâş-ı Veli dergâhında kullanılan toplam on adet sancak aleminin maden türleri, teknikleri, boyutları ve süsleme kompozisyonları bakımından detaylı olarak tanıtılmıştır. Çalışmada, Hacı Bektâş-ı Veli dergâhındaki alemleri yapan ustaların Bektaşî tarikatının inanç ve adetlerini bu objelerin yanı sıra dergâhta kullanılan keşkül, teber gibi eserlerle de ortaya koyduğu saptanmıştır. Ayrıca Hacibektaş Veli Müzesi'ndeki söz konusu eserlerin Osmanlı dönemi sancak alemlerinin yelpazesini de farklı örnekleriyle genişleterek zenginleştirdiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hacibektaş Veli Müzesi, dergâh, sancak alemleri, maden sanatı, ejder figürleri, kitabe, delik işi tekniği

STANDARDS IN THE MUSEUM OF HACIBEKTASH VELI

Abstract

Standards were used as signs, heraldic devices and flags, and have shown a development in forms, production techniques, ornamental techniques and species through time. Nevertheless, they reflect the authentic traditions and customs of nations and religious orders with aesthetic concerns. Within them, standards of the Turkish period are objects with various symbols like horn, tulip, crescent, crescent-star as well as inscriptions, sometimes accompanied with figures such as dragons, birds and lions, and they served as symbols of sultans, grand viziers, commanders and sheikhs during battles. For the first time this article presents ten standards from the Hacibektash Veli Museum; three of them are currently on display and seven are in the Museum depot. These standards are hereby studied in detail with respect to

* Makalenin Geliş Tarihi: 28.04.2016, Kabul Tarihi: 08.06.2016

** Yrd. Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Muğla/Türkiye, gokbenayhan@mu.edu.tr; gokben.ayhan@gmail.com

*** Müze Araştırmacısı (Sanat Tarihçi), Hacibektaş Veli Müzesi Müdürlüğü, Hacibektaş, Nevşehir/Türkiye, demetgocer80@gmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.79.208

their materials, techniques, dimensions and ornamental compositions. It was also noted that the masters of these standards reflected the faith and customs of the Bektashi religious orders on other works of art used at the Hacı Bektâş-ı Veli dervish lodge, such as *keşkül* (bowl) and *teber* (halberd). In addition, standards in the Hacıbektaş Veli Museum were determined to enrich the range of Ottoman period standards with different examples.

Keywords: Hacıbektaş Veli Museum, dervish lodge, standards, metalworking, dragon figures, inscription, technique of openwork

1. Giriş

Büyük bir Türk düşünürü olan ve 1208/1242-1271/1337 yılları arasında yaşadığı kabul edilen Hacı Bektâş-ı Veli, Horasan'ın Nişabur şehrinde doğmuş (Noyan, 1966: 1-3) ve Türkistan'da Hoca Ahmet Yesevi'nin tarikat ocağında yetişmiştir. Ardından Anadolu'ya gelip Hacıbektaş'ın eski adı Hacımköy/Sulucakarrahöyük ilçesinde kendisi için yaptırdığı Kızılca Halvet'te (Çilehane) dergâhını kurmuştur (Noyan, 1964: 6). Hacı Bektâş-ı Veli'nin ölümünden sonra İslami ve tasavvufi fikirlerini, Kadıncık Ana ve Balım Sultan başta olmak üzere birçok mürid ile muhibbi benimsemiş, öğretilerinin yayılmasında etkili olmuşlardır (Eröz, 2014: 68-69). Hacı Bektâş-ı Veli'ye bağlı olan ve O'nun yolundan giden dervişlerden oluşan Bektaşilik tarikatı çatısı altında bir araya gelmişlerdir (Üçüncü, 2002: 478; Eröz, 2014: 63). Ayrıca 14. ile 19.yüzyıl arasında Hacı Bektâş-ı Veli, Yeniçeri ocağının simgesi olmuştur (Eyüboğlu, 1997: 171). Yeniçeri ocağının bu dönem içerisinde manen Bektaşiliğe bağlandığı (Eröz, 2014: 87), tarikatta yetişen kişilerden dua aldıkları bilinmektedir (Güzel, 2011: 195).

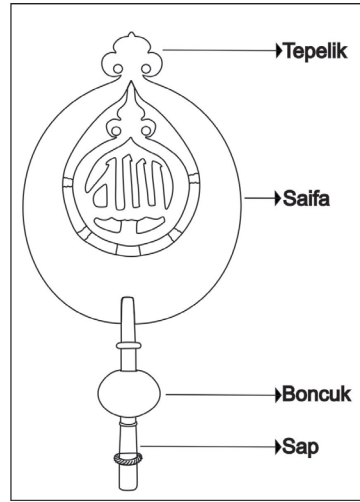
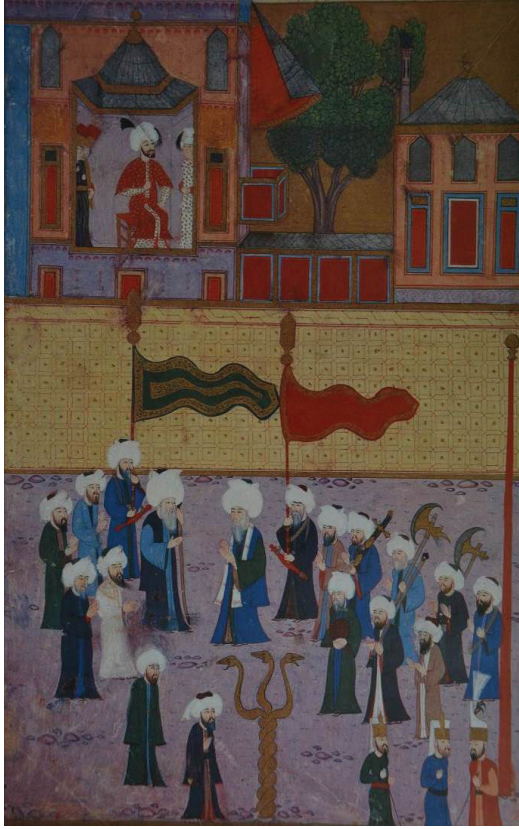
Hacı Bektâş-ı Veli'nin yaşadığı Kızılca Halvet, zamanla Bektaşiliğin de merkezi konumunda olan üç avludan oluşan büyük bir külliye haline dönüşmüştür (Say-Aytaş, 2009: 51). Birinci avluda Üçler Çeşmesi, çamaşırhane-banyo; ikinci avluda Aslanlı Çeşme, aşevi, Tekke Camii, kiler evi, meydan evi, Mihman Evi ve Dedebaba Köşkü; üçüncü avluda ise Pir Evi, Balım Sultan Türbesi ile hazire yer almaktadır. Osmanlı padişahlarından Orhan Gazi, Murat Gazi, Yıldırım Beyazıt ve Yavuz Sultan Selim tarafından yaptırılan ilavelerle bugünkü halini alan dergâh, 1807 yılında IV. Mustafa, 1862 yılında Abdülaziz ve 1895 yılında II. Abdülhamid tarafından tamir ettirilmiştir (Taşdelen-Sümer, 1976: 19). TBMM'nin 677 sayılı kanunuyla 30.11.1925 tarihinde tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte, Hacı Bektâş-ı Veli Dergâhı da kapatılan dergâhlar arasında yerini almıştır. Daha sonra Milli Eğitim Bakanlığı tarafından gönderilen bir heyet tarafından dergâhtaki eserler tespit edilerek, bunlar Ankara Etnografya Müzesi'ne götürülmüştür. Hacıbektaş Veli Müzesi'nin, 16.08.1964 tarihinde kurularak hizmete açılması üzerine dergâha ait eserlerin iadesi gerçekleştirilmiştir (Taşdelen-Sümer, 1976: 19-20). Günümüzde dergâhın kurulmasından itibaren çok sayıda bağış, devir, satın alma yoluyla gelmiş ve dergâh için üretilmiş

olan eserler içinde günlük hayata ilişkin kapların yanı sıra törenler sırasında kullanılan eşyalar da müzede yer almaktadır. Burada ahşap, kâğıt, kemik, maden, onyx taşından üretilen eserlere ek olarak hayvan postları, düz dokuma ve tekstil ürünleri de bulunmaktadır. Bunlar içerisinde madeni eserlerin yoğun olduğu tespit edilmektedir. Çeşitli madenlerden üretilen ağızlık, bardak, çerağ, gülabdan, kazan, kılıç, keşkül, lenger, sahan, sancak alemleri, sini, şamdan, şifa taşı, teber gibi birçok eserin (Ayhan, 2014: 91) bir bölümü, müzenin vitrinlerinin yanı sıra açıkta sergilenmekte, diğer bir bölümü de deposunda muhafaza edilmektedir.

2. Konu

Hacıbektaş Veli Müzesi'ndeki üçü vitrinde teşhir edilen ve yedisi depoda muhafaza edilen tamamı madenden üretilen toplam on adet sancak alemleri bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır¹. İlk kez bütün yönleriyle bu makalede ele alınan bu müzedeki sancak alemlerinin daha önce üzerinde etraflıca durulmamıştır. Hacıbektaş Veli Müzesi'ndeki sancak alemleri, dergâhların kapatılması sonucunda Ankara Etnografya Müzesi'ne geçici bir süre taşındığı dönemde, Etnografya Müzesi'ne çeşitli müzelerden gelen örneklerle birlikte, birkaç özelliği ve kitabeleri bakımından bir makaleye konu olmuştur (Koşay-Çetin, 1959: 82, 85). Bu makalede, dört adet alemden ikisinin yalnızca birkaç özelliğine, diğer ikisinin ise hem malzeme özelliklerine, hem de kitabelerinin yazılış ve okunuşlarına yer verilmiştir. Ayrıca 1993 yılında yapılan bir yüksek lisans tezinde de müzedeki on adet sancak alemlerinden beşine kısaca değinilmiştir (Güler, 1993: Kat. No: 20, 32, 61, 70, 71).

Kökeni Orta Asya'ya kadar dayanan alemler, mimaride oldukça yaygın olarak kullanılmıştır (Yücel, 1966: 2908-2911). Çadır, kubbe ve minarelere ek olarak minberlerin külah bölümünün tepesine de yerleştirilen alemler, taş ile ahşabın yanı sıra madenden de üretilmiştir (Hasol, 1998: 36-37; Tezcan ve Tezcan, 1992: 5). Bunların dışında taşınır obje olarak yapılan yere dikilen alem ve bayraklardan oluşan sancak alemleri de mevcuttur. Ordu ve askerlerin bir işareti olarak kullanılan kökeni İbranilere kadar dayanan, Mısırlılar, Asurlular, Yunanlılar, Romalılar, Bizanslılar, Türkler gibi çoğu millete ait alemlerin varlığı da söz konusudur (Arseven 1943, 40-41; Duymaz-Aydoğdu, 2008: 248). Eski Türklerde alem, at kuyruğu, kurt başı ve kartal şeklinde kullanılmıştır (Duymaz-Aydoğdu, 2008: 248). Kuvvet sembolü olarak kabul edilen boynuz, alemlerde kullanılan biçimlerden biri olmuş; böylece alemlere, kötü ruhlardan koruma niteliği de yüklenmiştir (Yücel, 1975: 36; Şapolyo, 1969-1970: 30). Alemlere boynuz dışında lale, ay, ay-yıldız gibi çeşitli semboller de işlenmiştir (Arseven, 1943: 41-44). Ayrıca tarikatlar için de ayrı bir öneme sahip olan alemler, müritlerin altında toplandığı sembol olması bakımından da değer taşımaktadır (Arseven, 1943, 40; Karamağaralı, 1973: 250) (Resim 1).



Resim 1: III. Murad Surnamesi'nde Hacı Bayram dervişlerinin 1582 yılında sünnet düğünü meydanına gelişlerini gösteren minyatür (Atasoy, 2005: 18)

Çizim 1: Sancak aleminin bölümleri (Hacıbektaş Veli Müzesi'nin 110 envanter numarasına kayıtlı eser (Kat. No. 7)

Hacıbektaş Veli Müzesi'nde bulunan on adet sancak aleminin yükseklikleri 43,5 cm. (Kat. No: 4) ile 87 cm. (Kat. No: 5) arasında değişiklik göstermektedir. Müzedeki alemler, formları bakımından da çeşitlilik arz etmektedirler. Enli süngü biçiminde gövdeli (Kat. No: 1, 2, 3, 4), armudi biçimli gövdeli (Kat. No: 5-6-7) (Çizim 1), daire biçimli gövdeli (Kat. No: 8) ve lale biçimli gövdeli (Kat. No: 9-10) olmak üzere toplam dört tipe ait örnekler müzede yer almaktadır. Osmanlı Dönemi sancak alemlerinde yer verilen tepelik uygulamasına, müzedeki üç örnekte rastlanmaktadır. Tepelik, bunlardan birincisinde hilal (Kat. No: 9), ikincisinde palmet (Kat. No:

7/Çizim 1) ve üçüncünde ise halka biçimindedir (Kat. No: 4). Ayrıca iki örnekte de alemin üst kısmı, dilimli olarak işlenmiştir (Kat. No: 6, 10). İncelenen eserlerde saplar, genellikle silindirik olmakla birlikte uzun (Kat. No: 1, 4, 6, 7, 8, 10/Çizim 1) veya kısa (Kat. No: 3) tutulmuştur. Çokgen gövdeli sap sadece tek bir örnekte görülmektedir (Kat. No: 2). Hem çokgen, hem de silindirik olanlarda gövde uzun ise basık yuvarlak birer boncuğa da rastlanmaktadır (Kat. No: 2, 4, 6, 7, 8, 10/Çizim 1).

Hacıbektaş Veli Müzesi'ndeki on adet sancak aleminden dördü demir (Kat. No: 1, 2, 5, 8) ve dördü pirinçten (Kat. No: 4, 6, 9, 10) üretilirken; birinin kenarları pirinç diğer kısımları demir olmak üzere iki farklı maden türünden yapılmış (Kat. No: 7), sonuncu örnek ise tombaklanmıştır (Kat. No: 3). Söz konusu sancak alemleri, hangi maden türünden üretilirse üretilsin tamamı dövme tekniği ile oluşturulmuş; delik işi, kabartma, kazıma ve altın/gümüş yaldız boyama olmak üzere farklı süsleme tekniklerinden biri ya da birkaçı eserler üzerine uygulanmıştır. Sancak alemlerinde delik işi tekniğiyle yapılan süsleme türüne oldukça yaygın olarak yer verilmiştir. Müzedeki eserler arasında da on örnekten sekizinde bu tekniğe rastlanmaktadır. Bunlardan delik işi tekniğinin alemin ya bir kısmında sınırlı tutulduğu (Kat. No: 2, 3) ya da büyük bir kısmında kullanıldığı görülmektedir (Kat. No: 4, 6, 7, 8, 9). Bu tekniğin dışında saifanın etrafını kuşatan ince bir bordür (Kat. No: 4) ve saifanın yatay şeritlerle beş bölüme ayrılarak bu bölümlere yazılan yazılarda kabartma tekniği uygulanmıştır (Kat. No: 10). Bunların dışında saifa üzerindeki madalyon içerisinde üç satır (Kat. No: 2), saifanın alt kısmına doğru iki ile üç sıra arasında değişen yazılı süslemeler kazıma tekniğiyle yapılmıştır (Kat. No: 4). Ayrıca bazı örneklerde altın yaldızla oluşturulan süslemeye de yer verilmiştir (Kat. No: 1, 2, 5). Müzedeki alemlerden birinde (Kat. No: 5), diğer örneklerle göre yaldız daha yoğun olarak kullanılmıştır. Bu eserde, altın ve gümüş yaldız birlikte uygulanmış olup bu uygulamanın görüldüğü müzedeki tek sancak alemidir. Bu örnekte yaldız, damla motifini içerisindeki yazılar ve damla motifini kuşatan bordürdeki yazıların yanı sıra bu yazıların fonundaki çiçeklerle helezoni biçimde yerleştirilen kıvrımlardan oluşan kompozisyonda görülmektedir. Diğer örneklerdeyse sapın saifaya birleştiği kısımda ve ejderlerin başlarının bulunduğu bölümde yer yer altın yaldıza ait izlere rastlanmaktadır (Kat. No: 1, 2). Ayrıca süsleme tekniklerinden en az ikisinin birlikte kullanıldığı eserler de müzedeki örnekler arasında bulunmaktadır. Bunlardan delik işi ve kazıma tekniği (Kat. No:4); delik işi ve kabartma tekniği (Kat. No: 2, 3) ile oluşturulan süslemeler tek eser üzerine uygulanmıştır. Delik işi ve kabartma tekniğine ek olarak altın yaldızla yapılan süslemeler de sadece bir örnekte görülmektedir (Kat. No: 2).

Sancak alemleri üzerinde bitkisel, geometrik, figürlü ve/veya yazılı süsleme unsurlarına yer verilmektedir. Müzedeki örnekler arasında bitkisel süslemeye, kitabelerin aralarına (Kat. No: 6, 10), kitabelerin zeminine (Kat. No: 5) işlenen yaprak ve çiçek motiflerinde ve tepelik şeklinde yapılan tek palmet motifinde rastlanmakta-

dır (Kat. No: 7). Ayrıca delik işi tekniğiyle işlenen tek palmet motifi ile küçük rumilerin simetrik olarak yerleştirildiği kompozisyonlarla da karşılaşmaktadır (Kat. No: 3). Saifanın etrafını dolanan ince kıvrım dallar ve rumilerden oluşan bordürde, iri hatlı olarak yazılan kitabe kuşağının zeminindeki fonda, helezoni biçimdeki kıvrım dallar ile bu dallardan çıkan küçük hatayı, rumi ve palmetlerin yer aldığı geniş bordürler de boyama tekniğiyle işlenmiştir (Kat. No:5). Küçük çiçek motiflerinden oluşan zemin üzerine yazılmış kitabe kuşağı uygulamalarına sıkça rastlanmaktadır. Bu uygulama, insan ve hayvanları doğada resmetme isteğiyle başlayıp, daha sonrasında bitki motiflerinin yazıların üst kısmına yerleştirilmesi veya aralarına serpiştirilmesiyle devam etmiştir (Erginsoy, 1978: 134). Ardından arabesk zemin üzerine işlenen yazılarla birlikte çok katlı etki elde edilmiştir (Öney, 1992: 12). Bitkisel zeminden, üstteki süslemeyi ayırt edici bir biçimde işleyebilmek hem zahmetli, hem de ustalık gerektiren bir uygulamadır. Bu tür uygulamalar, örneğin taş ve çini süslemenin yanı sıra (Öney, 1992: 12, Resim 64-66) madeni eserlerde de karşımıza çıkmaktadır (Atıl, 1981: 86; Alan: 1982: 32-35, 70-73; Bodur, 1987:102,103, 109, 173).

İncelenen örneklerde geometrik süslemeye oldukça az yer verildiği görülmektedir. Bunlar içinde hilal motifi, S ve C kıvrımlardan oluşan süslemelerin (Kat. No: 9) dışında dilimli madalyon (Kat. No: 2) ve damla motifi (Kat. No: 5, 6,7) bulunmaktadır.

Sancak alemlerinin üzerine çeşitli hayvan figürleri de işlenmiştir. Ejder dışı da kuş (Tezcan-Tezcan, 1992: 51-52, Resim 24), aslan, horoz ve geyik figürlü olanlarına da sayılı örneklerde rastlanmaktadır (Karamağaralı, 1973: 250, Resim 15-16). Müzedeki bu eser grubu arasında, simetrik biçimde yerleştirilen ejderlere ya sapın gövdeye birleştiği kısımda saifanın alt köşesine lehimlenmiş (Kat. No: 1-2) ya da gövdenin iki yanına işlenmiş (Kat. No: 5-6) olarak toplam dört örnek üzerinde rastlanmaktadır (Kat. No: 1, 2, 5, 6). Birinci örnekte ejder başları, ağızları açık olarak saifanın alt köşesine birleştirilmiştir (Kat. No: 2). İkinci örnekte toplam dört adet ejder başı görülen sancak aleminin her iki tarafında da simetrik olarak gövdeden çıkarak hem sapın üst kısmına hem de boncuk kısmına doğru yönelmiş olan üstteki büyük alttaki küçük tutulan birer ejder başına yer verilmiştir. Bu ejderlerin, ağızları açık, dilleri dışarı çıkık biçimde yapılmış, ağız, göz ve kulak kısımlarına birer delik açılmış olarak baş ve gövdelerinin tamamı yassı biçimde işlenmiştir (Kat. No: 1). Üçüncü örnekte, iki yanda saifanın formuna uygun biçimde gövdeleri dikdörtgen verilen başları yukarı gelecek şekilde dışa dönük olarak birer ejder yerleştirilmiştir. Yüz detayları kazıma tekniğiyle oluşturulmuş, ağızları da açık bırakılmıştır (Kat. No:6). Dördüncü örnekte ise, iki yanda damla motifinin formuna göre silindirik uzun gövdeli olup bu gövdenin hem baş, hem de kuyruk kısmında ejder başları bulunmaktadır. Gövdenin üst kısmındaki ejderin başları, geriye dönük biçimde karşıya bakar vaziyette, ağızları açık ve dillerini dışa doğru uzatmış olarak yapılmışken; kuyruk kısmındaki başlar ise

ortadaki gövde ile sapın birleşim yerinde bulunan kısma bitişik olarak işlenmiştir. Bu eser üzerinde ayrıca ortada yükselen çatalın iki yanında da simetrik iki ejder figürü de bulunmaktadır. “S” biçimli gövdeli olan ejderlerin hem baş, hem de kuyruk kısmında başları vardır. Baş kısmındakilerin başları karşıya bakar durumda, kuyruk kısmındaki ejderler ise ortada yükselen çatalı ısıtır biçimde tasvir edilmiştir (Kat. No: 5). Ejderli alemlerden ikisinin figürleri oldukça stilize verilirken (Kat. No: 1-2); diğer ikisinin tasvirleri daha gerçekçi olarak işlenmiştir (Kat. No: 5-6).

Ejder figürleri, Hacibektaş Veli Müzesi’ndeki sancak alemleri dışında müzede diğer madeni eser türlerinde de karşımıza çıkmaktadır (Çevrimli, 2012: 193-222). Müzede bulunan iki şamdan gerek boyutları gerekse ejder figürleriyle dikkati çekmektedir. Bunlardan biri, 18.yüzyılda üretilmiş olup günümüzde Pir Evi Kırklar Meydanı’nda sergilenmektedir. Bu şamdanda, gövdesiyle birlikte verilen çift boynuzlu, çekik gözlü, açık ağızlı ve dişleri olan ejder başları bulunan 12 adet kol mevcuttur (Göktaş, 1995: 48-52). Diğeri ise günümüzde Balım Sultan Türbesi’nde yer almakta olup 18.yüzyıl sonu-19.yüzyılın ilk yarısına tarihlenmektedir. Bu şamdan üzerinde tek boynuzlu, kulaklı, çekik gözlü ve açık ağızlı yapılan alt sırada altısı küçük, diğer altısı büyük boyutlu 12 adet, üst sırada ise düğümlü gövdeli olan gövdenin iki ucundaki başlardan alttaki küçük, üstteki büyük işlenen 12 adet ejdere rastlanmaktadır (Göktaş, 1995: 53-57). Şamdanların yanı sıra ejder başına, müzede küçük boyutlu el sanatlarının ürünlerinden keşkülde kabın iki ucunda (Çevrimli, 2008: 313-314; Çevrimli, 2012: 197, Resim 4-6), teberlerin ya iki ucunda ya da sap kısmında (Çevrimli, 2009: 43, T.6, T.7, T.11; Çevrimli, 2012: 197, Resim 3), müttekâların sap kısmının iki ucunda (Çevrimli, 2012: 198, Resim 7-8), mangalın kulplarının iki ucunda birer ejder figürüne yer verilmiştir.

Hacibektaş Veli Müzesi’ndeki örneklere benzeyen ejderli alemlere başka müzelerde de rastlamak mümkündür. Topkapı Sarayı Müzesi’ndeki sancak alemlerinde görülen ejder figürleri arasında (Tezcan-Tezcan, 1992: Resim 2-3,5, 8-9, 17, 20-21, 25-28) incelenen örneklerdekine benzeyen 17.yüzyıl İran üretimi olan delik işi süslemeli saifa bölümünü iki yandan kuşatan ve üste ejder başı yer alan bir örnek de bulunmaktadır. Konya Mevlana Müzesi’ndeki Şemseddin Tebrizi Türbesi’nden getirilen pirinçten yapılmış bir sancak aleminde, saifanın iki yanında gövdeleri burgulu olarak ve başları iki yana bakacak biçimde birer ejder figürü de işlenmiştir (Bakırcı, 2007: 276).

Ejderler, Uzak Doğu’nun ve Çin’in tipik hayvanı olarak Türk sanatına girmiştir (Öney, 1969: 171). Orta Asya’da gelişen hayvan mücadele sahnelerindeki hayvanlarından biri olarak ejderler karşımıza çıkmaktadır (Öney, 1969: 192; Çoruhlu, 1993: 130-131). On İki Hayvanlı Türk Takvimi’ndeki beşinci yıl, ejder (Lu) hayvanı ile adlandırılmakla birlikte bu yıl içinde bolluk yaşanmakta, çok yağmur yağmakta,

savaşlar olmakta ve kan dökülmektedir (Turan, 2009: 103). Takvim hayvanı olmasının dışında gezegen sembolü olarak da bu hayvan figürü kullanılmaktadır (Öney, 1969: 171). Ejder figürünün, el sanatları ürünleri içinde de oldukça yaygın kullanımı söz konusudur. Mimaride yer alan örneklerindeki benzer özelliklere sahip ejder tasvirlerin (Öney, 1969: 171-216) el sanatları ürünlerine işlendiği görülmektedir. Anadolu Selçuklu mimarisinde, her iki uçta birer başla son bulan ve uzun tutulan gövdeye sahip iki ejder figürüne karşılıklı olarak genellikle kale, han, darüşşifa gibi yapılarda yer verilmiştir (Öney, 1969: 171-216).

Bazı sancak alemlerinde iki ile üç arasında değişen sayıda gövdeden yukarıya doğru yükselen çatala rastlamak mümkündür. İki çatalı olanlar, alemler üzerinde hem simgesel anlam taşıyan hem de süsleme unsuru olarak kullanılan iki tarafı keskin ve ortası yivli olan Zülfikar objesidir. Bu objeyi, Hz. Muhammed, Uhud Savaşı'nda Hz. Ali'ye vermiştir. Hâkimiyet, güç ve iktidar sembolü olarak kabul edilmiştir (Kılıçkaya, 2007: 41; Öz, 2013: 553-554). Zamanla Hz. Ali'ye ait minyatürlerin (Bağcı, 2014: 240, 245-248, Resim 16-17, 22-26) yanı sıra Bektaşilikte ve çeşitli tarikatlarda hat, levha ile minyatürlü yazmalar üzerine işlenmiştir (Öz, 2013: 553-554). Başlangıçta tarikata özgü olan bu obje, Osmanlı Sultanı Orhan Gazi'nin Yeniçeri ocağının kuruluşunda Hacı Bektâş-ı Veli dergâhına giderek hayır duasının yanı sıra bir sancak verilmesini istemiş (Kılıçkaya, 2007: 42), böylece Yeniçeri ocağının orta ve bölük ayırımında kullanılan çadır, top, balta ve fillin yanı sıra Zülfikar da bu işaretlerden biri olarak kullanılmaya başlanmıştır (Yaşar, 2009: 36-37). Ayrıca Zülfikar, 15.yüzyıldan itibaren sancaklar üzerinde sergilenen bir kılıç imgesi olarak yapılmış, Osmanlı donanmasındaki paşalar, beylerbeyi ve vezirlere ait sancaklarda da kullanılmıştır (Kılıçkaya, 2007: 41-42). Yeniçerilere ait bir yarısı sarı, diğer yarısı kırmızı renkteki sancağının üzerinde de sarı sırmayla işlenmiş olan Zülfikar resmi yer almaktadır (Arseven, 1975: 1761). Bunlara ek olarak Zülfikar Osmanlı döneminde bazı mezar taşlarına işlenmiş, hatta tılsımlı gömleklerin bir kısmında da çizimine yer verilmiştir (Öz, 2013: 553-554). Hacıbektaş Veli Müzesi örnekleri arasında bulunan sadece tek bir sancak alemine Zülfikar işareti işlenmiştir. Başka müzedeki sancak alemlerinde de Zülfikar işaretine rastlanmaktadır. Topkapı Sarayı'ndaki 16.yüzyıla ait iki alemin (Stöcklein, 1971: 2579, Pl. 1430 A, B) dışında Memlûk dönemine ait bir alem (Tezcan-Tezcan, 1992: 61, Kat. No: 42) ile Ankara Etnografya Müzesi'ne bulunan alemin tepeliğinde bu figür bulunmaktadır (Çevrimli, 2012: 38, Resim 10). Ayrıca İran'da üretilen sancak alemlerinde Zülfikar tasvirine rastlanmaktadır (Tezcan ve Tezcan, 1992: 61, Kat. No: 42).

Üç çatala ise, Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi'ndeki örneğin (Çevrimli, 2012: 38, Resim 11) yanı sıra Topkapı Sarayı'ndaki 16.yüzyıla ait bir alemde de rastlanmaktadır (Stöcklein, 1971: 2581, Pl. 1433 A). Buna ek olarak her iki eserin gövdesinin iki yanında da simetrik olarak ejder figürleri yer almaktadır. Hem üç çatal hem

de ejder figürlerinin birlikte tek eser üzerine işlendiği örneği, Hacibektaş Veli Müzesi sancak alemleri arasında da görmek mümkündür (Kat. No: 5).

İncelenen sancak alemlerinin biri hariç (Kat. No: 1) diğerlerinin tamamı kitabelidir. Yazılar, diğer süsleme türlerine göre alemlerde daha yoğun olarak kullanılmıştır. Yazılar hem görsel açıdan esere değer katarken, hem de iletilmek istenen mesaj yazılarla verilmiştir. İncelenen alemlerde kitabe sadece saifa bölümünde yer almakta olup buradaki yazılan kitabelerin yerleri değişiklik göstermektedir. Saifanın tam ortasında (Kat. No: 4, 7-8), yatay satırlarında (Kat. No: 4, 10), madalyon içindeki kısımlarında (Kat. No: 2), etrafını dolanan bordürde (Kat. No: 3, 5, 6, 8) veya neredeyse tamamında tespit edilmektedir (Kat. No: 4-6, 8-10). Osmanlı dönemi alemlerinin saifa bölümünün her iki yüzünde kimi zaman aynı yazıların ve süslemelerin tekrarlandığı görülmektedir (Tezcan-Tezcan, 1992: 71). İncelenen örneklerden bazılarında da bu durum söz konusudur (Kat. No: 5, 9).

Müzedeki sancak alemlerinden beşinin gövdesine delik işi süslemeli olarak işlenen yazılar, ön yüzde sağdan sola okunurken arka yüzde terstir (Kat. No: 4, 6-9). Her iki yüzde de ayrı ayrı yazıların yer aldığı örnekler de mevcuttur (Kat. No: 2-3, 5, 10). Ayrıca her iki yüzden de okunabilen yazılara da yer verilmiştir (Kat. No: 7).

Çoğunlukla dini yazılara yer verilen kitabelerde, Tasavvuf düşüncesine göre vahdet-i vücud felsefesiyle bağlantılı olarak insanın Allah'ın bir parçasına işaret etmesi bakımından Allah yazısına tarikatların sancak alemlerinde yer verilmektedir (Şapolyo, 1969-1970: 31). Müzedeki sancak alemlerinden sadece ikisinin saifa kısmının merkezinde görülen Allah yazısı, bunlardan birinde boyama (Kat. No: 6), diğerinde ise delik işi tekniği kullanılarak yazılmıştır (Kat. No: 7). Ayrıca saifanın tam merkezine Muhammed yazısı tek (Kat. No: 8) ve çifte olarak (Kat. No: 9) veya Allah, Muhammed ve Ali yazıları birlikte delik işi tekniğinde işlenmiştir (Kat. No: 5-6).

Dergâha özgü olarak üretilen sancak alemleri, Bektaşilik inancına ait bilgileri de üzerinde barındıran eserlerdendir. Bektaşilik öğretisine de yazılarda yer verilmiştir. Müzedeki alemlerden biri üzerinde on iki imamın ismi yazmaktadır. Bektaşilik inancına göre insanüstü nitelikler taşıyan "imamın", insanlarla Allah arasında bağlantı kurduğuna inanılmakla birlikte bu inanın imama inanmakla başladığı kabul edilmektedir (Eyüboğlu, 2010: 69-70). Hz. Ali'nin kendisi dâhil olmak üzere soyundan gelen kişilerden oluşan on iki imam sırasıyla şunlardır: Hz. Ali (598-661), Hasan el-Mücteba (624-670), Hüseyin (625-680), Zeynelâbidin (659-719), Muhammed Bâkır (677-733), Câ'fer'i Sâdık (699-765), Mûsâ Kâzım (645-799), Ali Rıza (765-818), Muhammed Takî (811-835), Ali Nakî (829-868), Hasan Askeri (846-874), Muhammed Mehdi'dir (870-878) (Eyüboğlu, 2010: 69-82). Hacibektaş Veli Müzesi'nde sadece bir alem üzerinde Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Muhammed'in kızı ve Hz. Ali'nin eşi olan Hz. Fatıma ile on iki imamın adlarının da yer aldığı bir kitabe

örnekler arasında bulunmaktadır (Kat. No:6). Ayrıca müzede bulunan keşküllerin ağız kenarını kuşatan bordürlerde Osmanlıca olarak on iki imamın isminin yazılı olduğu da tespit edilmiştir (Çevrimli, 2005: 45-47, 49-56).

Bunların dışında birinde kabartma tekniği (Kat. No: 3), diğerinde ise kazıma tekniği kullanılarak yazılan Hacı Bektâş-ı Velî'nin ismine de iki örnekte yer verilmiştir (Kat. No: 4).

Hacıbektaş Veli Müzesi'ndeki sancak alemlerinde Kur'an-ı Kerim'den alınan ayetler arasında Ayetel Kürsü'ye (Kat. No: 6) ve Saf Suresi'nin 13. Ayeti'ne yer verilmiştir (Kat. No: 10). Bu duaların başka madeni eserlerin üzerinde de bulunduğu görülmektedir. Bunlara, Ayetel Kürsü'nün yazılı olduğu Kayseri Müzesindeki şifa taşları (Tali, 2013: 2123-2126, 2130-2131, Kat. No: 1-3, 5-6, 12-13) ve Giresun Müzesi'ndeki tılsım mühürleri (Tali, 2014: 540, 545, 550, Kat. No: 2, 8) örnek olarak verilebilir. Saf Suresi'nin 13. Ayeti'nin yazılı olduğu esere ise, İstanbul Askeri Müzesi'ndeki 208-97 envanter numarasına kayıtlı olan demirden yapılan at alın zırhı örnek gösterilebilir (Güçkıran, 2009:46-47).

Sancak alemlerinde birkaç unsura birlikte yer verilerek eserlerin görsel zenginliği daha da artırılmıştır. Hem Zülfikar hem de iki ejder figürünün çevrelediği alem sadece Hacıbektaş Veli Müzesi ile sınırlı olmayıp başka bir örneğine yayınlarda rastlanmaktadır (Karamağaralı, 1973: 250; Tezcan-Tezcan, 1992: 61, Kat. No:42). Ayrıca sancak alemleri dışında, İstanbul Askeri Müzesi'ndeki 208-68 envanter numarasına kayıtlı olan 16.yüzyılın sonu ile 17.yüzyıl arasına tarihlenen tombak at alın zırhı üzerine kabartma olarak düşey yerleştirilen bir Zülfikar yapılmıştır (Güçkıran, 2009: 75).

Zülfikarın sadece görsel etkisiyle yetinilmediği ve yazısına da kitabe metinlerinde yer verildiği görülmektedir. Hacıbektaş Veli Müzesi'ndeki örnekte gerek görsel simgesi gerekse yazılı metinde Zülfikar ibaresi işlenerek kutsal kabul edilen bu eserin çift kat etkisinin esere yansımaları istenmiş olmalıdır. Hacıbektaş Veli Müzesi'ndeki örnekte, "*Kâle'n-nebiyyü aleyhi's-selâm La fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikâr*" (Peygamber buyurdu ki: Ali'den başka Yiğit, Zülfikardan başka kılıç yoktur.) ibaresine yer verilmiştir (Kat. No: 6). Zülfikar ibaresinin geçtiği yazılara özellikle yatağanlar üzerinde sıklıkla rastlanmaktadır (Yaşar, 2009: 47, 51-52, 54, 68, 77). Örneğin İstanbul Askeri Müzesi'ndeki 152-331 envanter numarasına kayıtlı Osmanlı dönemi kılıcının, 18.yüzyıla tarihli çelikten yapılan yatağanının gövdesinde Arapça yazılan "*Darbindan bu bıçağın cümle düşman tarumar intikam alır adüvden sanki misl-i Zülfikar 1197*" ibaresi okunmuştur (Yaşar, 2009: 47).

Dilimli madalyon içerisinde Memlûk Sultanı Kayıtbay isminin de yazılı olduğu ve "*Azze nasruhu*" (yardımı bol olsun) ifadesinin yer aldığı kazıma tekniğiyle oluşturulan kitabeye, incelenen eserler arasında bir örnekte rastlanmaktadır (Kat.

No:2). Topkapı Sarayı sancak alemlerinden 15.yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Kayıtbay dönemine ait olan çoğu eserde benzer kitabe metni yer almaktadır (Tezcan ve Tezcan, 1992: Kat. No: 1, 34-37). Bunların dışında benzer kitabeye, İstanbul Askeri Müzesi'ndeki 208-82 envanter numarasına kayıtlı olan Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim adına yapılan 16.yüzyıla ait demirden üretilen at alın zırhında da rastlanmaktadır. Bu eserde, Arap harfleriyle üç satır halinde “*Selim Han*”, ortada “*İzz-ül Mevlana Es-Sultan el melik-ül muzaffer*”, altta “*azze nasruhu*” yazıları yer almaktadır (Güçkıran, 2009: 36-37).

Müzedede farklı tiplere ait sancak alemlerinin bulunması, dergâhta değişik örneklerin kullanıldığını göstermektedir. Memlûk örneklerine oldukça benzeyen enli süngü biçimindeki iki örnek (Kat. No: 1-2), müzedeki en erken döneme ait sancak alemleri olmalıdır. Memlûkler döneminde üretilen sancak alemleri silah olarak da kullanılmıştır. Özellikle mızrak vazifesi gören uçları sivri ve yanları kesici nitelikte üretilen örnekler, bu dönemde daha yaygın olup Osmanlı döneminde de bunlar örnek alınmakla birlikte geliştirilerek yapılmaya devam etmiştir (Kat. No: 3-4) (Tezcan ve Tezcan, 1992: 5, 15).

Sancak alemlerindeki yazılarda kimi zaman usta isimleri de bulunmaktadır (Tezcan ve Tezcan: 1992: 9). Önemli kişiler için üretilen eserler üzerinde daha çok rastladığımız usta isimleri, müzedeki sadece bir örnekte görülmektedir. Burada “*عمل خيدر خان*” olarak yazılan ve “*Amel-i Haydar Han*” okunan usta ismi yer almaktadır.

Kitabelerin ikisinde tarih yer alması ayrıca önem taşımaktadır. Eserlerden birinde H.1173 (M.1759/1760) (Kat. No: 4) ve diğerinde ise H.989 (M.1581/1582) tarihine yer verilmiştir (Kat. No: 5). Bunlardan H.989 (M.1581/1582) tarihli olan alemde, “Haydar Han” usta adının geçmesi, O’nun bu dönemde eser veren bir usta olduğunu da göstermektedir.

3. Sonuç

Sonuç olarak bu çalışmada, Hacıbektaş Veli Müzesi’ndeki sancak alemlerinin farklı örneklerini bünyesinde barındırmakta; aynı zamanda malzeme türü ve tipi açısından da dergâhın zenginliğini de ortaya koymaktadır. Müzedeki söz konusu eserlerin, Osmanlı dönemi sancak alemlerinin yelpazesine de farklı örnekleriyle genişleterek zenginleştirdiği de anlaşılmaktadır. Üzerinde yer alan kitabeleriyle de değeri bir kat daha artan sancak alemlerine işlenen ejder figürleri bakımından mimaride ve el sanatları ürünlerinde görülen benzer uygulamaların yapıldığı ortak bir kültürün ürünleri olarak tespit edilmektedir. Ayrıca müzedeki alemleri yapan ustaların tarikatın inanç ve adetlerini bu objelerin yanı sıra dergâhta kullanılan keşkül, şamdan, teber gibi eserlere de işledikleri ve bu anlamda eserlerin üslup birliği taşıdığı saptanmıştır.

3. Katalog

Kat. No.: 1

Hacıbektaş Veli Müzesi'nin 111 envanter numarasına kayıtlı olan ve demirden 84 cm. yüksekliğinde yapılan enli süngü şeklinde olan eser, bir sap ve onun üzerinde yükselen saifadan oluşmaktadır. Silindirik olan sap, aşağıdan yukarıya doğru daralarak devam etmekte olup sapın üst kısmına doğru, basık yuvarlak biçimli bir boncuk yer almaktadır. Boncuk iki yanda iki sıra birbirine paralel yivle sınırlandırılmıştır. Yassı biçimli tek gövdeden çıkan biri büyük diğeri küçük olan iki ejder başı, sapın iki tarafında da simetrik olarak görülmektedir. Sapın üst kısmının iki yanındaki ejderlerin ağızları açık ve dilleri dışarı çıkık biçimde saifanın alt köşesini tutar vaziyette işlenmiştir. Sap ve iki ejder başı, saifaya üç çiviyle perçinlenmiştir. Bu ejderlerin ağız, göz ve kulak kısımlarına birer delik açılmıştır. Aynı özelliklere sahip olan daha küçük boyutlu ejderler de gövdeden boncuk kısmına doğru yönelmiş olarak yer verilmiştir. Saifanın üzerinde altın yaldızla yapılan süslemeye ait izlere sap ve dört ejder başının yüzeyinde rastlanmaktadır. Saifanın yüzeyi tamamen süslemesiz bırakılmıştır. Ayrıca sancak alemi üzerinde herhangi bir kitabeye de yer verilmemiştir.



Kat. No.: 2

Hacıbektaş Veli Müzesi'nin 836 envanter numarasına kayıtlı olan ve demirden 69 cm. yüksekliğinde yapılan enli süngü şeklinde olan eser, bir sap ve onun üzerinde yükselen saifadan oluşmaktadır. Sekiz yüzlü olan sap, aşağıdan yukarıya doğru daralarak devam etmektedir. Sapın üst kısmına doğru, üzerinde delik işi tekniğiyle işlenen altıgen biçimli basık yuvarlak biçimli bir boncuğa yer verilmiştir. Sapın üst kısmının iki yanından çıkan, gövdeleri yassı formdaki birer ejderin ağızları açık olarak saifanın alt köşesini tutar vaziyette işlenmiştir. Ejderlerin yüzeyinin altın yaldızla kaplı olduğu mevcut izlerden anlaşılmaktadır. Sap ve iki ejder başı, saifaya ustalıklı lehimlenmişlerdir. Saifanın alt kısmında dilimli bir madalyon bulunmaktadır. Madalyon üç bölüme ayrılmış olup üst ve alt kısımda yanlarda delik işi tekniğiyle yapılan geometrik desenler ile bunların ortasında kazıma tekniğiyle oluşturulan yazı; orta kısımda ise, dikdörtgen kartuş içinde hiç boş yer kalmayacak şekilde yine kazıma tekniğiyle yazılan tek satırdan ibaret olan yazı görülmektedir. Madalyonun üst kısmında çıkan kan oluğu tepede son bulmaktadır. Oluğun iki yanında yer alan tek sıra halindeki simetrik olarak yaprak/dairelerin içi delik işi süslemelidir.

Kitabedeki yazılar güçlükle okunabilmektedir:

قیتبای عز لمولانا السلطان الملك الشریف ابو النصر عز نصره

Kayıtbay izzi li-mevlânâ e's-sultan el-melik eş-şerîf (?) ebu'n-nasr azze nasrahû



Kat. No.: 3

Hacıbektaş Veli Müzesi'nin 833 envanter numarasına kayıtlı olan tombak sancak alemleri enli süngü şeklinde düzenlenmiş olup 43,5 cm. yüksekliğindedir. Sap kısmı, oldukça kısa olup silindirik biçime sahiptir. Üzerinde takılacağı direğe çiviyle sabitlenebilmesi için iki yanında delik bulunmaktadır. Saifanın yüzeyinde her iki yüzde de süslemeli olan kısımların yanı sıra boş bırakılan kısımlar da mevcuttur. Her iki yüze de benzer süsleme yapılmıştır. Alem, yukarı doğru daralarak üçgen biçimde tepelikle son bulmaktadır. Sancak aleminin kenarlarını, tek satır halindeki kabartma olarak işlenen kitabe bordürü kuşatmaktadır. Saifanın tam ortasında delik işi tekniğiyle işlenen rumilerden oluşan kompozisyon, üst kısmında da tek bir palmet motifinin etrafı oyularak belirtilmiştir. Oldukça tahrip olan Osmanlıca kitabede sadece “...حاجی بکتاش ولی...” (Hacı Bektaş Veli) yazılı olan kısmı okunabilmiştir.

**Kat. No.: 4**

Hacıbektaş Veli Müzesi'nin 832 envanter numarasına kayıtlı olan pirinçten 65 cm. yüksekliğinde ve 17 cm. genişliğinde yapılan eser ince bir plaka şeklindedir.

Sapın alt kısmında birbirine paralel iki sıra yiv ile sopaya geçirildiğinde sabitlenmesi amacıyla ön yüze açılmış olan bir delik mevcuttur. Silindirik sapın gövdesinin ortasında bir bilezik kabartması olarak yer almaktadır. Bileziğin üzerinde birbirine paralel ikişerli dört sıra yiv, bileziğin üst tarafındaki sap kısmında da aynı biçimde tekrarlanmıştır.

Sancak aleminin üst kısmının kenarları yuvarlatılmış olup tepesine de bir halka yerleştirilmiştir. Gövdesinde delik işi tekniğiyle yapılan beş satır yazıdan oluşan kitabe vardır. Levha kalıbı üzerine kazılan yazının zemini oyularak çıkarılmıştır. Ya-

zının içerisine bir Zülfikar da yerleştirilmiş, yazı bu motife göre de şekillenmiştir. Yazıları, kenarlara ve ortadaki Zülfikara bağlayan bağlantılar vardır. Bu yazıların yer aldığı kısım, tek yüzlü olup arka yüzde tersten görülmektedir. Alemin alt kısmında kazıma tekniğiyle ön yüzde üç, arka yüzde iki satır yazıya yer verilmiştir:

Ön yüzünde:

قال النبي عايه السلام لا فتى الا علي لاسيف الا ذوالفقار
افقر الورى خادم الفقر

*Kâle'n-nebiyyü aleyhi's-selâm
La fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikâr*

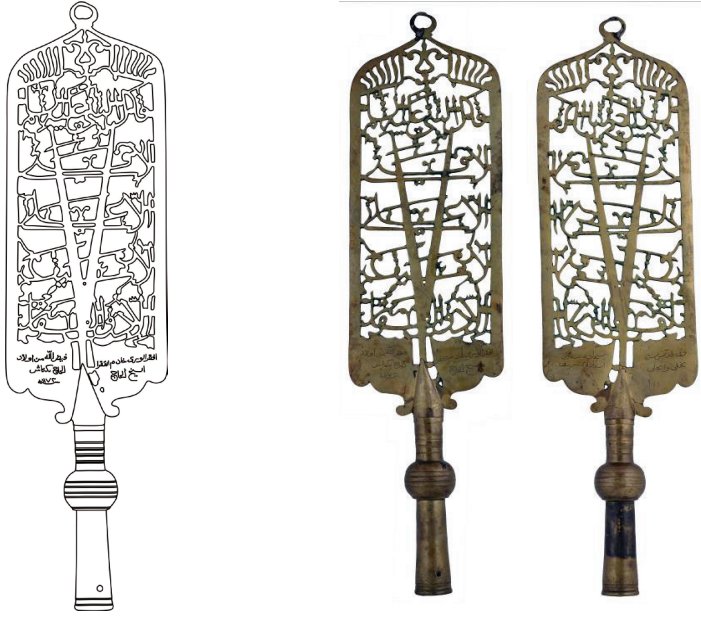
اشيخ الحاج فيض الله من اولاد
الحاج بكتاش
سنه ١١٧٣

*Efkaru'l verâ hâdimü'l-fukarâ
E'ş-şeyh el-hâc Feyzu'llâh min-evladi
el-Hâcî Bektâş, sene 1173*

Arka yüzünde:

ولى قدس سره
نخفى و انجلى
سجاده نشين
استانه شريف

*Velî kaddese sırrahû
nahfâ ve incelâ
seccade nişîn
asitâne-i şerîf.*



Kat. No.: 5

Hacıbektaş Veli Müzesi'nin 835 envanter numarasına kayıtlı olan demirden 87 cm. yüksekliğinde ve 25 cm. genişliğinde üretilen sancak aleminin üzeri altın ve gümüş yaldızla süslenmiştir.

Geç dönemde yapılan bir ahşap kaide üzerinde yükselen alem, armudi forma sahip bir gövde ve bu gövdeden çıkan üç çatala sahiptir. Bunlardan iki yandakiler simetrik olup dışbükey ve ortadaki ise aşağıdan yukarı doğru daralarak yükselmektedir. Ortadaki diğerlerine göre oldukça uzun tutulmuştur. Her iki yüzde de damla motifi biçimdeki gövde kısmının içinde yer verilen ikinci bir damla motifinin etrafını, tamamen küçük hatayı ve kıvrım dallardan oluşan bitkisel zemin üzerine iri hatlı olarak yazılan birer kitabe kuşatmaktadır. Bir yüzde yazılar altın, diğer yüzde ise gümüş yaldızla yazılmıştır. Damla motifli madalyonların ortasında da yandaki kitabe bordürü ile tezat oluşturacak biçimde birinde altın, diğerinde ise gümüş yaldızlı yazıya yer verilmiştir. Damla motifinin formuna göre silindirik uzun gövdeli çift başlı ejderlerin kuyruk kısmında olan başları ortadaki metal kısmı ısıtır biçimde işlenirken; baş kısmındaki ejderler ise sırtları birbirine dönük olarak karşıya bakar vaziyette yapılmışlardır. Ağzıları açık olup dillerini ileri doğru uzatmışlardır. Ejderlerden sağdakinin boynuzu varken, soldakininde bu unsur bulunmamaktadır. Ortada

yükselen yüzeyi düşey yivlerle hareketlendirilmiş olan çatalın üzerinde de simetrik olarak iki ejder figürü lehimlenmiştir. “S” biçimli gövdeli olan ejderler iki başlıdır. Kuyruk kısmındaki ejder başları çatalı ısırırken; baş kısmındakilerin başları karşıya bakar durumdadır. Bu ejder başlarından soldakinde boynuz varken; sağdakinde de bu unsura rastlanmaz.

Sancak alemi üzerindeki kitabede şöyle yazmaktadır:

Ön yüzünde:

نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين
يا محمد يا على خير البشر ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين
يا فتاح
عمل خيدر خان

Altın yaldızlı çiçekler arasında:

“Nasrünmin-Allah ve fethün karib ve beşşir el-mühinine (Saf Suresi 13. ayet) ya Muhammed ya Ali hayr el-beşer. Rabbena ifteh beynena ve beyne kavmine bil hakki ve ente hayr el-falihin. Ya fettah.” (Ey Muhammed. Allah mü’minleri yakın bir fetihle müjdeliyor. Allah’ın yardımının da fethin de sevilecek şeyler olduğu açıklanmış Mü’minlerin müjdelenmesi emrolunuyor.)

Kurs ortasında *Mevlânâ 989 tarihi (?)* ve ibaresi yazılıdır.

Yapan. *Amael-i Haydar Han (?)*

Arka yüzünde:

Ön yüzdekiyle aynı ibare yazmaktadır (“Nasrünmin-Allah ve fethün karib ve beşşir el-mühinine (Saf Suresi 13. ayet) ya Muhammed ya Ali hayr el-beşer. Rabbena ifteh beynena ve beyne kavmine bil hakki ve ente hayr el-falihin. Ya fettah.”).

Kurs ortasında “Allah, Muhammed, Ali” yazılıdır.



Kat. No.: 6

Hacıbektaş Veli Müzesi'nin 834 envanter numarasına kayıtlı olan pirinçten 75 cm. yüksekliğinde ve 30 cm. genişliğinde yapılan eser, aşağıdan yukarıya doğru daralarak yükselen boyunun tamamı belli aralıklarla yivlendirilmiştir. Bu bölümde basık yuvarlak boncuğa da yer verilmiştir. Sap üstte armut şeklindeki saifaya palmet biçimli bir parça konularak lehimlenmekle birlikte iki büyük boy sade çiviyle de perçinlenmiştir. Bu kısımda tamir izleri de mevcuttur. Gövdenin iki yanında alttan tepeliğe kadar devam eden rumi ve kıvrım dallardan oluşan tek sıra halinde ince birer bordür işlenmiştir. Bordürden sonra saifanın içi üç bölüm halinde, delik işi tekniğiyle yapılan farklı yazılara yer verilmiştir. Merkezde *Allah*, *Muhammed* ve *Ali* yazısının boşluklarına bitkisel motifler serpiştirilmiş, diğer iki bölümde ise kitabe kuşağı yer almaktadır. Bu kısmın üzerinde beş dilimli bir tepelik kısmı bulunmaktadır. Ayrıca saifanın iki yanında formuna uygun olarak gövdeleri dikdörtgen profilli ve başları yukarı gelecek şekilde birer ejder yerleştirilmiştir. Ejderlerin başları dışa dönük olarak verilmiştir. Yüz detayları kazıma tekniğiyle oluşturulmuş olup ağızları açık vaziyettedir.

Üzerinde kitabede şöyle yazmaktadır:

Allahü vahdebü, la şerikelehü

Orta kısımda:

“Allah, Muhammed, Ali” yazılıdır.

Bakara Suresi (Ayete'l Kürsü)

Allahümme Salli'âlâ Muhammed El Mustafa ve Ali El-Murteza ve Fatma El-Zehra ve oniki imam adları



Kat. No.: 7

Hacıbektaş Veli Müzesi'nin 110 envanter numarasına kayıtlı olan kenarları pirinçten geri kalan kısmı demirden yapılmış olan alemin, silindirik biçimli sapının alt ve üst kısmına doğru birer ince bileziğe yer verilmiştir. Eser, 79 cm. yüksekliğindedir. Sapın gövde ortasında süslemesiz bırakılan basık yuvarlak forma sahip bir boncuk bulunmaktadır. Sap, saifaya lehimlenmiştir. Saifa, iç içe iki armud biçiminden oluşmaktadır. Bu kısmın ve sancak aleminin tepeliği, birer palmet ile taçlandırılmıştır. İçteki armudi kısım, dıştakine belli aralıklarla yerleştirilen ara parçalarla birleştirilmiştir. En iç kısmında Arapça olarak “الله” (Allah) yazısına yer verilmiştir. Yazı ve

palmetler dışında her hangi bir süslemeye rastlanmamaktadır. Eserin yazılı kısmında tamir izleri mevcuttur.



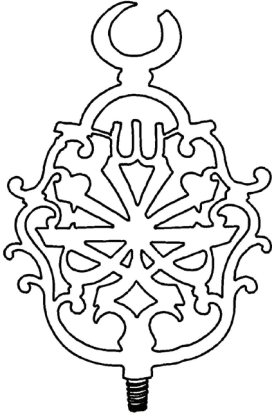
Kat. No.: 8

Hacıbektaş Veli Müzesi'nin 793 envanter numarasına kayıtlı olan sancak ale mi, demirden yapılmış olup ahşap sopasıyla birlikte toplam 154 cm. yüksekliğindedir. Tek yüzlü olarak üretilen alem, ahşap bir sopaya takılı olan sap ve üzerinde yükselen saifadan oluşmaktadır. Sap kısmı, çivilerle saifaya perçinlenmiştir. Saifa, daire biçimindeki madalyon şeklinde üretilmiştir. Saptan yükselen çubuk madalyonun tepe noktasına kadar uzanmaktadır. Madalyonun kenarlarını, delik işi tekniğiyle yazılan yazı bordürü çepeçevre kuşatmaktadır. Bu bordürün ortasındaki alanda ise iri hatlı biçimde Arapça “محمد” (Muhammed) yazısı işlenmiştir.



Kat. No.: 9

Hacıbektaş Veli Müzesi'nin 1109 envanter numarasına kayıtlı olan pirinçten 52 cm. yüksekliğinde yapılan alemin üzeri gri renge sonradan boyanmıştır. Sap kısmı oldukça kısa olup burguludur. Saifanın kenarları, dışa taşıntı yapan "S" kıvrımlardan oluşmaktadır. Alemin iç kısmında çifte "محمد" (Muhammed) yazısına aynalı olarak yer verilmiştir. Yazı her iki yüzden de okunabilmektedir. Alemin tepesinde büyük boyutlu bir hilale yer verilmiş, hilalin uçları yukarı gelecek biçimde yerleştirilmiştir. Uçlardan birinin bir kısmı kırıktır.



Kat. No.: 10

Hacıbektaş Veli Müzesi'nin 837 envanter numarasına kayıtlı olan pirinçten 57 cm. yüksekliğinde ve 28 cm. genişliğinde yapılan sancak aleminin silindirik biçimli sapının her iki ucunda ve gövdesinde ince bir bileziğe yer yerilmiştir. Sapın gövde ortasında, süslemesiz bırakılan basık yuvarlak forma sahip boncuk bulunmaktadır. Sapın üstüne lehimlenen bombeli bilezikli silindirik bölüm, kısa tutulmuş olup, üçgen biçimli uçla lale biçimindeki saifaya birleştirilmiştir. Saifanın alt kısmı üç ve üst kısmı altı dilimlidir. Her iki yüzü yatay olarak beş bölüme ayrılmakla birlikte ön yüzündekinin en alt bölümü hariç olmak üzere diğerlerinin üzerleri yazılıdır. Kitabenin kuşakları aralarına, yaprağın yanı sıra çiçek motifleri yer yer serpiştirilmiştir.

Ön yüzünde:

حضرة عباس اكبر رضى الله عنه قدس سره المنان بن الدين محمود اخى اوران سر چشمه
سلطان شيخ ناصر پير پيران عزيز عزيزان

*Hazreti abbâs ekber radiya'llahü anh kuddise sirrahû el-Mennan bin e'd-din
Mahmûd Ahi Evran ser-çeşme-i sultân şeyh nâsır pîr-i pîrân azîz-i azîzân*

Arka yüzünde:

لااله الا الله محمدا رسول الله وبشر المومنين يا محمد نصر من الله وفتح قريب

*Lâ ilâhe illa'llah muhammeden rasûlu'llâh
ve beşşir'il-mü'mîn yâ muhammed nasrun min'allâhi ve fethun karîb (Saf Sure-
si'nin 13.ayeti)*



Sonnolar

- ¹ Hacibektaş Veli Müzesi'ndeki sancak alemlerinin üzerinde çalışma fırsatı tanıyan Hacibektaş Veli Müzesi müdürü Sayın Aşşen BEDİR AKHAN ve alemler üzerindeki yazıları okuyan Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi Sayın Yrd. Doç.Dr. Nilüfer TANÇ'a sonsuz teşekkür ederiz.

Kaynakça

- ALAN, J. W. (1982). *Islamic metalwork, The Nuhad Es-Said collection*. London.
- ARSEVEN, C. E. (1943). Alem maddesi. *Sanat Ansiklopedisi*. 1. İstanbul. 39-44.
- ARSEVEN, C. E. (1975). Sancak maddesi. *Sanat Ansiklopedisi*. 4. İstanbul. 1760-1762.
- ATASOY, N. (2005). *Dervişin çeyizi Türkiye'de tarikat giyim kuşam tarihi*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- ATIL, E. (1981). *Renaissance of Islam: Art of the Mamluks*. Washington D.C.
- AYHAN, G. (2014). Hacı Bektaş Veli Türbesi'nin gümüş kapı kanatları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 69: 81-99.
- BAĞCI, S. (2014). Metinlerden resimlere: Elyazma tasvirlerinde Hz. Ali. *Tarihten teolojiye: İslam inançlarında Hz. Ali (ikinci baskı)*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara. 217-264.
- BAKIRCI, N. (2007). *Dergâh-ı Mevlâna albümü asitane*. ed. Sezai Küçük-Harun Yıldız. Konya.

- BODUR, F. (1987). *Türk maden sanatı*. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Sanat Yayınları.
- ÇEVİRİMLİ, N. (2005). *Hacı Bektaş Müzesindeki Keşkül ve Teberler*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- ÇEVİRİMLİ, N. (2008). Hacı Bektaş müzesindeki madeni tekke eşyalarından bir grup keşkül. *Vakıflar Dergisi*, 31: 305-334.
- ÇEVİRİMLİ, N. (2009). Hacı Bektaş müzesindeki madeni tekke eşyalarından bir grup teber. *Vakıflar Dergisi*, 32: 37-64.
- ÇEVİRİMLİ, N. (2012). Değişik işlevli bir grup madeni eser örnekleri üzerinde görülen ejder figürleri hakkında bir değerlendirme. *Vakıflar Dergisi*, 37: 193-222.
- ÇORUHLU, Y. (1993). İslamiyetten önceki Türk sanatı'nda hayvan mücadele sahneleri. *Sanat tarihinde İkonografik Araştırmalar' Günel İnal'a Armağan*. Ankara.117-141.
- DUYMAZ, Ş. ve AYDOĞDU, G. (2008). Geleneksel Türk el sanatı alem'in son ustalarından: Sandıklılı Hacı Süleyman Sallı. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18: 247-256.
- ERGİNSOY, Ü. (1978). *İslam maden sanatının gelişmesi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERÖZ, M. (2014). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik* (üçüncü baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- EYÜBOĞLU, İ. Z. (1997). *Bütün yönleriyle tasavvuf tarikatlar mezhepler tarihi*. İstanbul.
- EYÜBOĞLU, İ. Z. (2010). *Bütün yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul.
- GÖKTAŞ, L. (1995). *Türk Sanatında Şamdanlar (Hacıbektaş ve Mevlana Müzelerinde Yer Alan Çok Kollu Şamdanlar)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- GÜÇKIRAN, T. (2009). *Askeri müze at zırhları koleksiyonu*. İstanbul: Askeri Müze ve Kültür Sitesi Komutanlığı Yayınları.
- GÜLER, G. (1993). *Anadolu Müzelerinde Bulunan Bayrak ve Sancak Alemleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- GÜZEL, A. (2011). *Hacı Bektaş Veli el kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- HASOL, D. (1998). *Ansiklopedik mimarlık sözlüğü* (yedinci baskı). İstanbul.
- KARAMAĞARALI, B. (1973). Anadolu'da XII-XVI. asırlardaki tarikat ve tekke sanatı hakkında. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21(1): 247-276.
- KARATEPE, İ. (2008). *Askeri müze bayraklar ve sancaklar koleksiyonu*. İstanbul: Askeri Müze ve Kültür Sitesi Komutanlığı Yayınları.
- KILIÇKAYA, M. (2007). *İstanbul Deniz Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sancakları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- KOŞAY, H. Z. ve ÇETİN, P. (1959). Etnografya müzesindeki âlemler. *Türk Etnografya Dergisi*, 3: 80-86.
- NOYAN B. (1964). *Hacıbektaş'ta pirevi ve diğer ziyaret yerleri*. İzmir.
- NOYAN B. (1966). *Bütün yönleriyle Bektaşilik Alevilik*. 1. Aydın.

- ÖNEY, G. (1969). Anadolu Selçuk sanatında ejder figürleri. *Belleten*, 33(130): 171-216.
- ÖNEY, G. (1992). *Anadolu Selçuklu mimari süslemesi ve el sanatları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ÖZ, M. (2013). Zülfikar maddesi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44: 553-554.
- SAY, Y. ve AYTAŞ, G. (2009). *800. doğum yıldönümü anısına Hacı Bektaş Veli*. Ankara: T.C. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- STÖCKLEIN, H. (1971). Arms and armour. *a survey of persian art from prehistoric times to the present*. ed. Arthur Upham Pope-Phyllis Ackerman. Chapter 58, 12, London: Oxford University Press; Tokyo: Teiji Shobo, 3. Baskı, 2555-2585.
- ŞAPOLYO, E. B. (16969-1970). Alemler. *Ön Asya Mecmuası*. 5(54): 30-31.
- TALİ, Ş. (2013). Kayseri etnografya müzesinde bulunan şifa tasları ve sanatı üzerine. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(8): 2119-2138.
- TALİ, Ş. (2014). Giresun müzesinde bulunan Osmanlı dönemine ait bir grup tılsım mühür. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9(1): 537-554.
- TAŞDELEN A. ve SÜMER, A. (1976). *Hacıbektaş Veli müzesi rehberi*. Ankara.
- TEZCAN, H. ve TEZCAN, T. (1992). *Türk sancak alemleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- TURAN, O. (2009). *Oniki hayvanlı Türk takvimi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- ÜÇÜNCÜ, K. (2002). Bektaşilik. *Türkler*, 7: 477-485.
- YAŞAR, G. (2009). *Askeri müze Yatağan koleksiyonu*. İstanbul: Askeri Müze ve Kültür Sitesi Komutanlığı Yayınları.
- YÜCEL, E. (1966). Türk sanatında alemler. *Tarih Konuşuyor*, 6: 2908-2911.
- YÜCEL, E. (1975). Türk sanatında alem, *Türkiyemiz*, 16: 34-37.

BİR PROPAGANDA ARACI OLARAK DİVAN ŞİİRİ: KIZILBAŞ ÖRNEĞİ*

Gülçiçek AKÇAY**

Öz

Kızılbaş mefhumu, Osmanlı-Safevî rekabetinden sonra ortaya çıkmış, başta dinî ve siyasi olmak üzere geniş bir çağrışım sahası oluşturmuştur. Şii Safevîleri tanımlayan ve mezhep vurgusu içeren Kızılbaş sözcüğü, Sünnî Osmanlı iktidarı terminolojisinde “eşkyâ”, “düşman”, “kâfir” gibi menfi manaları içermektedir. Kızılbaş’ın bu manaları yüklenip yürüttüğü başka mecra da edebiyattır. Biz bu makalede Osmanlı şiirinde bu mefhumun hangi sebepler ve dayanaklarla, nasıl bu anlamları kazandığını tespit etmeye çalıştık. XVI. yüzyıldan başlayarak farklı yüzyılların ve dönemlerin şairlerine ait divanlar taranmış, esas olarak Şii Safevîleri ifade etmekte kullanılan “Kızılbaş/sürh-ser” sözcüklerinin geçtiği beyitlerin genellikle Osmanlı-Safevî çatışması bağlamında söylenmiş olduğu, bu sözcüklerin Şii Safevî toplumu karşıladığı görülmüştür. Yine Kızılbaş zümreyi tarif ve tavsif etmede kullanılan “zındık”, “mülhid”, “Râfızî” ve “Celâlî” sözcükleri divanlarda taranarak bu zümrenin Osmanlı şairi zihnindeki tasavvuru belirlenmiştir. Doğrudan doğruya Osmanlı-Safevî mücadelesinin konu edildiği şiirler dışında sevgili, âşık, rakip, tabiat gibi konular bağlamında söylenmiş şiirlerde bile toplumun zihinsel arka planında yer etmiş olan bu çatışmanın izleri vardır. Şairlerin dinî ve siyasi kimlikleri hakkında bilgi sahibi olmasak bile şiirlerindeki hâkim söylem şairin kendisini Sünnî Osmanlı iktidarı tarafında konumlandığını belli etmektedir. Biz bu makalemizde Osmanlı ideolojisine bağlı şairlerin söylemlerinde, Kızılbaş imgesinin hangi olumsuz çağrışımlarla yer bulduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı şiiri, Kızılbaş, Şiilik, Sünnilik, öteki

DIVAN POETRY AS A PROPAGANDA TOOL QIZILBASH EXAMPLE

Abstract

Qizilbash notion emerged after the Ottoman-Safavid rivalry and established a broad connotation field, especially religious and political. The word of Qizilbash describes the Shi'ite Safavid and contains sectarian emphasi . It also contains negative sense like “bandits”, “enemies”, “infidels” in the Sunni Ottoman power terminology. Literature is the another field where these meanings of Qizilbash were used. In this article, we have tried to determine how this notion got these negative meanings in the Ottoman poetry. Starting from the XVI. century, we scanned the divans of poets belonging to different centuries and periods, the

* Makalenin Geliş Tarihi: 02.05.2016, Kabul Tarihi: 15.07.2016

** Yrd. Doç. Dr. Trakya Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Edirne/
Türkiye, gulcicekkorkut@hotmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.79.209

couplets that had “ Qizilbash / Surhan-lay”, mainly used to express Ottoman-Safavid conflict, and it has been seen that these words were used to explain the Shiite Safavid society. Moreover, the words like “profane”, “mülhid”, “heretics” and “Celali”, used to describe and depict the Qizilbash society (clan) were scanned in divans and the image of this society in the Ottoman poet’s imagination was determined. Apart from poetry directly about the Ottoman-Safavid, the poetry about “love” “opponent” “nature” etc. has the traces of this conflict that is embedded in the society’s intellectual background. Although we don’t know about the religious and political identity of the poets, the dominant discourse of the poet’s poems reveals that the poet positioned himself on the side of the Sunni Ottoman rule. In this article, we will try to determine which negative connotations the Qizilbash image has in the discourse of poets from the Ottoman ideology.

Keywords: Ottoman poetry, Qizilbash, Shiism, Sunnism, the other

Giriş

Nizâm-ı âlem ülküsü, diğer bir ifadeyle cihana hâkim olma ve yönetme düşüncesi, tarihin hemen her döneminde kurulan Türk devletlerinin ortak hususiyetidir. XV. yüzyıl başlarında Yıldırım Bâyezîd ile Timur; yine bu yüzyılın ikinci yarısında Fâtih Sultân Mehmed ile Uzun Hasan arasındaki münasebetler buna örnek olarak gösterilebilir. Bu tip ilişkilerden biri de Osmanlı Devleti’yle XVI. yüzyılın başlarında Tebriz’de kurulmuş olan Safevî Devleti arasında gelişmiş ve Türk tarihinde önemli bir yer edinmiştir.

XV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren başlarına taktıkları kızıl börk dolayısıyla Kızılbaş diye anılan Anadolu Türkmen boylarının oluşturduğu kitleler Safevî dergâhının propagandaları sonucunda Anadolu’dan İran’a göçmeye başladılar¹.

Osmanlı-İran siyasi ve askerî mücadelesinin en keskin kırılma noktasını, İran coğrafyasında XVI. yüzyılın hemen başında Şâh İsmail’in Kızılbaş Türkmenlerin kuruluşunda esas güç teşkil ettikleri Safevî Devleti’ni kurmasıyla birlikte başlatmamız mümkündür.²

“Şah İsmail, Akkoyunlu hanedanına son vermesine rağmen İran topraklarında henüz tam hâkimiyet kuramamış, Osmanlı Devleti’nin doğu sınırları güvensizliğe sürüklenmişti. Bu gelişmeler iki taraf arasındaki dinî rekabete bir de siyasi ve stratejik boyut kazandırdı.” (Gündüz, 2010: 255).

Bilgili’ye göre Osmanlının Safevîlerle dinî ve siyasi rekabet olarak nitelendirilebilecek mücadelesi iki tarafın da batıya doğru ilerleme gayretleri kesişince kaçınılmaz oldu.

“Önce Sultan Yavuz ile Şah İsmail, ardından Sultan Süleymân ile Şah Tahmasb karşılaştılar. Çaldıran’da başlayıp, Tebriz önlerinde devam

eden yüzyılların mücadelesi, askerî olarak tek bir alanla sınırlı kalmadı; siyasî, ekonomik, teolojik, ahlâkî ve enformasyon gibi çok geniş bir alana yayıldı.” (Bilgili, 2003: 24).

Safevî tarihinin sembol şahsiyeti, içinden geldiği Türkmenlerin önceki dinî inanç ve anlayışlarıyla Bâtını Şii telakkileri³ birleştiren bir inanç kimliğinin sahibi olan Şâh İsmail, devletinin temelini oluşturmak ve taraftar sayısını artırmak için “halife” adı verilen özel misyonerleri ve bizzat yazdığı yahut yazdırdığı kitaplarla Anadolu ve Rumeli’deki taraftarlarına yönelik yoğun bir propaganda faaliyeti yürütüyordu. Osmanlı Devleti’ne karşı olan ve zamanla büyük tehdit oluşturan bu propagandalar, Yavuz Sultân Selîm döneminden itibaren Kızılbaş adı ile anılan Şii Safevilere karşı ümerânın aldığı askerî, siyasî, ekonomik tedbirler dışında kültürel birtakım tedbirler alınması ihtiyacını da doğurmuş, Safevî Devleti’ne karşı yürütülecek antipropaganda faaliyetlerine yol açmıştı.

Sürecin başında Yavuz Sultân Selîm Anadolu’da düzeni bozanların takip edilmeleri ve cezalandırılmaları gibi zorlayıcı tedbirlerin yanı sıra hem Sünnî halkın itikadını kuvvetlendirmek hem Şiiliğe yönelenlerin önünü almak hem de Şâh İsmail’le yapılacak savaşın dinî açıdan sakıncalı olmadığına, hatta zorunlu olduğuna halkı inandırmak gereği duydu. Hâl böyle olunca meseleye devlet adamları ve ordunun yanı sıra, din adamları, tarih yazarları, hatta şairler de dâhil oldu. Osmanlılar için kendi mezhebinin mensupları “ehl-i sünnet akaidinden/bizden”, diğer mezhebin mensupları “Kızılbaş/düşman/kâfir” olarak algılanıyordu. Medrese kültürünün yarattığı Sünnî yorum ve değerler, Osmanlı’nın resmî ideolojisiydi. Tekke kültürünün yarattığı Kızılbaş yorum ve değerler ise, Safevî İran’ın ideolojisiydi. Osmanlı Sünnî iktidarının söylemiyle Kızılbaşlık, “zındıklık”, “mülhidlik” ve “Râfızilik” olarak lanse edildi. Tarih ve edebiyat bu noktada Osmanlı yöneticilerine meşrûiyet zemini hazırlamada propaganda gücü olarak hizmet etti. Öncelikle Osmanlı ulemâsından yardım talep edildi. Kemal Paşazâde, Ali b. Abdülkerim, Hasan b. Ömer, Müftü Hamza, Molla Arap Kızılbaş Râfızilerle yapılacak savaşın kâfirlerle yapılacak savaşlardan daha efdâl olduğunu bildiren fetvalar verdiler (Dedeyev, 2009: 131). Bu ulemâ Kızılbaşların aşırı inançları ve fiilleri sebebiyle onlarla cihat etmenin bütün Müslümanlara farz-ı ayn olduğunu bildiren fetva ve risalelerle yürütülen Şâh İsmail yandaşlarına yönelik antipropaganda hamlesi ile savaşa rıza göstermeyen devlet adamlarına karşı padişâhın elini güçlendirdiler (Bulut, 2005: 186-187).

XVI. yüzyılda yaşanan Osmanlı-Safevî siyasî çekişmesinde kurucu unsuru oldukları Safevî Devleti’nin yanında yer alan Kızılbaşlarla ilgili “ötekileştirme” faaliyetlerinin kendini gösterdiği diğer zemin de tarih kitaplarıdır.

“Osmanlı müverrihleri, kimi zaman düşmanları lânetlemek, alay etmek gibi yöntem ve üslûba sahiptiler. Lânetlerken de aşağılık, lânetlenmiş,

şeytan yaradılışlı gibi aşağılayıcı ve hakaret içerici manalar ifade eden kelimeler kullanıyorlardı. Kızılbaşlar için de bu tür kelimeler sık sık kullanılmış ve kötü ahlâklı ve kötü düşünceli oldukları suçlaması getirilmiştir. Böylece Kızılbaşlar tezyif edilmiş ve ahlâkî bir sorunları olduğu vurgulanmak istenmiştir.” (Bilgili, 2003: 26).

Osmanlı resmî vesikalarında Kızılbaşlarla ilgili kullanılan;

“Kızılbaş-ı bed-kişi (kötü Kızılbaş), Kızılbaş-ı evbaş (aşağılık Kızılbaş), Kızılbaş-ı bed-maaş (kötü yaşayışlı Kızılbaş), Kızılbaş-ı bi-din (dinsiz Kızılbaş), Kızılbaş-ı hannâs (ifrit Kızılbaş), Kızılbaş-ı mütezelzilu’l-akdâm (ayakları kaymış Kızılbaş), Kızılbaş-ı rû-siyâhi (karayüzlü Kızılbaş), Kızılbaş-ı şum (uğursuz Kızılbaş), leşker-i şeyâtin-i bi-şumar (sayısız şeytanların askeri/ordusu), şâh-ı gümrah (doğru yoldan sapmış şah)” (Bilgili, 2003: 35).

gibi sıfatlar, dışlayıcılığın siyasî yönünü göstermektedir. Osmanlı devlet adamları, din adamları ve tarih yazarlarının yaptığı gibi dönemin şairleri de bu noktada Osmanlı ideolojisini ve resmî devlet görüşünü şiddetle savunmak ve Osmanlı'nın yüceliğini göstermek durumundaydılar. O dönemde yazılan ve *Kızılbaş* -ya da Farsçası *sürh-ser*- sözcüğünün geçtiği beyitlerin genellikle Osmanlı-Safevî çatışması bağlamında söylenmiş olduğu, Şii Safevî toplumu karşıladığı görülmektedir. Yazımızın devamında anlatmaya çalışacağımız üzere, bunun istisnaları da olmasına rağmen, Sünnî Osmanlı iktidarı taraftarı bazı şairlerin devrin ümerâ, ulemâ ve müverrihininin ötekileştirici tutumunu benimsediği görülmektedir. Elimizdeki divanlardan derlediğimiz beyitlerin neredeyse tamamı bu tutumun izlerini taşımaktadır.

Bu makalede amacımız Sünnî Osmanlı iktidarı taraftarı olan şairlerinin *Kızılbaş*'a karşı yürüttükleri propaganda/antipropagandanın muhtevasını ve Osmanlı'nın zihninde oluşturulmak istenen *Kızılbaş* imajının Osmanlı şairi söyleminde nasıl şekillendiğini tespit etmektir. Bunun için XVI. yüzyıldan başlayarak farklı yüzyılların ve dönemlerin şairlerine ait divanlarda esas olarak Şii Safevîleri ifadede kullanılan “*Kızılbaş/sürh-ser*” sözcüklerinin yüklendiği anlamlar araştırılmış, doğrudan *Kızılbaş* zümreyi tarif ve tavsif etmede kullanılan “zındık”, “mülhid”, “Râfîzi” ve “Celâli” sözcükleri taranarak bu zümrenin Osmanlı şairi zihnindeki tasavvuru belirlenmiştir. Elde ettiğimiz izlenim Şii Safevîlerin ya da taraftarlarının tıpkı devlet adamları, din âlimleri ve tarihçilerde olduğu gibi şairlerin dilinde de olumsuz çağrışımlarla kamuoyuna takdim edilmeye çalışıldığı ve böylelikle *Kızılbaş* tehdidini propaganda/antipropaganda yöntemi ile bertaraf etme araçlarından biri olarak şiirden de istifada edildiği yönündedir.

Üç bölümden oluşan makalenin birinci bölümünde, Osmanlının İran'la gireceği savaşı meşrûlaştırma ve Şii mezhebine mensup olmakla din düşmanı, kâfir sayılan bu devletle savaşın cihat sayıldığı algısını yaratma amacına hizmet ve Osmanlı padişâhlarını, devlet adamlarını bu cihada davet eden şiirlerden bahsedilmiştir.

İkinci bölümü Osmanlı-İran savaşlarını konu alan tarihin üdeba tarafından ele alınışını oluşturmaktadır. Osmanlının çeşitli dönemlerinde Safevî Devleti ile yapılan savaşları konu alan şiirler tarafı bir tarihçi edası ile kaleme alınmış, Osmanlı ordusu karşısındaki bu düşman hakîr görülerek küçümsemmiştir. Bu küçümsemede Osmanlı ordusunun gücünü ve yüceliğini vurgulamakla beraber, padişâhı ve askeri yüreklendirme amacı mevcuttur.

Üçüncü bölümde Kızılbaş/sürh-ser sözcüklerinin aşk ve tabiat şiirlerinde benzetmelik olarak kullanılmaları araştırılmıştır. Kızılbaş'ın Osmanlı zihin dünyasında yer alan anlamlarından ve gerek şekil gerek tavır olarak yarattığı çağrışımlardan yararlanılarak çeşitli aşk tasavvurları ve tabiat tasvirleri oluşturulduğu görülmektedir.

1. Osmanlı-Safevî Mücadelesini Şiir Vasıtası ile Meşrûlaştırma Çabaları ve Cihada Çağrı: “Kâfir Kızılbaş”

XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı-Safevî çekişmesinin tabii bir neticesi olarak Kızılbaş terimine “devlet muhalifi ve isyancı zümreler” manasının yanında, bu zümrelerin dini inanç ve anlayışları Kur'an ve sünnete dayalı çoğunluğun anlayışıyla karşılaştırılarak dini boyut da eklenmiş ve Kızılbaşlık “sapıklık, yoldan çıkmışlık”, “hatta inkârcılık” olarak nitelenmiş; Kızılbaşlar da “kâfir”, “zındık”, “mülhid” ve “Râfîzî” gibi sıfatlarla anılmıştır. Bu sıfatların sahipleri istenmeyen ve yok edilmesi düşünülen gruba dâhil edilmişlerdir. Sünnî Osmanlı iktidarı taraftarı şairler bu dönemde Şii Safevî'ye mensup olanları tekfir ederek onlarla olan mücadeleyi kamuoyu ve asker nezdinde meşrûlaştırma çabasına girmişlerdir. Bu iki hedef grupla ilgili siyasî ve dinî temelli gazel örneklerinden biri Bahtî mahlaslı Sultân I. Ahmet'e aittir. Kendisine ulaşan bir zafer ve ganimet müjdesine şükreden şair, “küffâr”, “küfr ehli” ve “Râfîzî kavim” olarak vasıflandırdığı Kızılbaş'ın yok edilmesi için dua etmektedir. Zira din düşmanlarıyla mücadelede dünyevî menfaatlerin yeri yoktur. Bu sebepten zafer, bi-avnilah kazanılacaktır:

*Mâl ü rizkiyle iki kal'a bırakmışdır küffâr
Erdi hoş peyk-i sabâ ile ganîmet haberi
Münhezim ola yakında umarım küfr ehli
Tâ ere Şâh-ı Kızılbaş'a hezîmet haberi
Râfîzî kavmini dahi ede Kâhir makhûr
Ki Krala ere andan da musîbet haberi (İsen-Bilkan, 2013: 185).*

IV. Murat saltanatının sadrazamlarından Hâfız Ahmed Paşa'nın bir gazelinde de bu çeşit bir dua görmek mümkündür. Paşa, Allah'tan Osmanlının -hatta âlemin- hükümdârının düşmanları üzerine yaptığı seferde cümle enbiyâ ve evliyâ ruhunu muavin etmesini niyaz etmiştir:

*Şeh-i âlem ki saldı şark u garba iki serdârı
Umaruz Hazret-i Bârî muzaffer ide anları
Biri şol Râfıziler kavmini varsun helâk itsün
Biri zabt eylesün darben varup hep milk-i küffârı
Cemî'an enbiyâ vü evliyâ ervâhını dâ'im
Mu'âvin eyleye rûz-ı vegâda anlara Bârî (Uysal, 2010: 124).*

III. Ahmet dönemi şairlerinden olup Osmanlı bürokrasisinde çeşitli kademe-lerde görevler yürüttükten sonra vakanüvisliğe kadar yükselmiş olan Arpaemini-zâ-de Sâmî'nin şiirlerinde de bu ötekileştirici tutum açıkça gözlenmektedir. Ona göre bu fitneci kavim kendilerine gösterilmiş olan şefkatli cömertliği bir anda unutmıştır. Bundan dolayı rezil rüsvâ olurlarsa buna şaşılmaz:

*Ferâmûş itdiler yek-ser bu cûd-i şefkat-âlûdı
Kızılbaşun n'ola mahzûl olursa kavm-i fettâmı (K. 54/ 18) (Kutlar, 2004: 234).*

"Kızılbaşı alt etmek" şeklinde ifade edilen savaşın gerekçesi dinin ihyâsı olduğuna göre "o zâlim eşkıyaların, o hilekârların kanı helaldir ve onlarla savaşmak en büyük cihattır". Bu yüzden şiirlerde devlet erkânını Osmanlı sınırları içindeki Kızılbaş isyanlarına müdahale ya da Safevî ordusuyla savaş için bir yüreklendirme gayesi kendini göstermektedir.

Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Kanûnî Sultân Süleymân'a 1548 yılında başlayan II. İrakeyn seferi dolayısıyla sunduğu bir kasideden alınan aşağıdaki beyitlerde Şii olan Safevî ordusunun askerlerini "mülhid" ve "Râfızî" olmakla itham ettiği açıktır. Acem topraklarına ak sancaklarla yapılan seferde Kızılbaşların kızıl başlarını kara toprakla karıştırmak, gürz ve kılıç olarak zikredilen ve zamme, fetha gibi hareketlerle şekil yönünden benzerlik kurulan savaş silahları ile din düşmanlarını yok etmek, Şiilik âlâmetlerinden biri olan ve balta manasına gelen teber ile onların varlık dalını kesmek ve böylelikle dört halifenin intikamını almak için Osmanlı ordusunu yüreklendirme gayesi görülmektedir. Böylelikle ehl-i şer', ehl-i şeri kahretmiş olacaktır:

*Çekelüm gün gibi sancağ ile şarka çeri
Kara toprağa karalum kıralum sürh-seri (K. 7/1)
İnmesün mülhid ile Râfızîniün başından
Gürz ile tîgumuzun zamme ile fethaları (K. 7/2)
Keselüm aslı ile şâh-ı vücûdunu hemân
Uralum cümle teberrâyîye tîg u teberi (K. 7/3)*

*Çâr Yârun radiyallahu te'âlâ anhüm
İntikâmın alalum kahr idelüm ehl-i şeri (K. 7/4) (Çavuşoğlu, 1977: 41).*

Kanûnî zamanında silahtar bölükbaşı unvanını almış, Mısır ve İran seferlerine katılmış olan Edirneli Nazmî'nin Şehzâde Mustafâ için yazdığı kasidede onu, Râfîzî olmakla itham ettiği Kızılbaş'ın gözünü dört halife aşkına dörde bölmesi için teşvik ettiği görülmektedir:

*Çâr-yârun 'aşkına ol Râfîziye var görün
Bir iki üç hamle birle kıl anun çeşmini çâr (K. 15/43) (Üst, 96).*

Kanûnî dönemi şairlerinden Me'âlî'nin -Mustafâ İsen'in Destan başlığı altında verdiği- şiirinden alınan aşağıdaki dörtlüklerde Osmanlı topraklarına girmesinden endişelendiği zâlim, hilekâr Kızılbaş'ın kanının helal olduğunu – ki bu ümerâ tarafından da tespit edilmişti- haykırarak hünkârını harekete geçirmek isteği ifadesini bulmuştur:

*Gör Kızılbaşun hâlini
Zulme uzatdı elini
Tutmasun Osman İlini
Yetiş Gâzî Hünkâr yetiş
...
Ey Me'âlî aceb hâldür
Kızılbaşun işi âldür
Şübhesüz kanı helâldür
Yetiş Gâzî Hünkâr yetiş (İsen, 2013).*

Edirneli Nazmî, Şehzâde Mustafâ için yazdığı kaside de aynı temenniye dile getirmiştir:

*'Askerün yüzün agardan yine sensin var şehâ
Kır Kızılbaşı kızıl kanın kara topraga kar (K. 15/ 57) (Üst, 97).*

Süheylî de padişâhını İran ülkesini fethedip Anadolu ile birleştirmesi için Kızılbaş'ın kafalarını keskin kılıcıyla kesmesi hususunda yüreklendirmiştir:

*'Acem milkini feth it husrevâ zamm eyleyüp Rûm'a
Başın kesr it Kızılbaşun çeküp şemşîr-i bürrâm (K. 6/3) (Harmancı, 60).*

Nef'î'nin Husrev Paşa'nın 1631 yılında Bağdat üzerine yürüyüşü münasebetiyle IV. Murad'a hitaben yazdığı kasidesinde yer alan aşağıdaki beyit, Kızılbaş şâhının elinden Tebriz'i ve Şiraz'ı alması için dua niteliğindedir:

*Muzaffer ola ser-dârun eyâ şâhenşeh-i gâzî
Ne Tebrîzi koya şâh-ı Kızılbaşa ne Şîrâzı (Kurtoğlu, 2011: 296).*

2. Kızılbaşla Savaşın Tarihini Yazan Şair: Müverrih Edip

Osmanlı'nın çeşitli dönemlerinde Safevî Devleti ile yapılan savaşlar şiirlerde bahis konusu edilmiştir. Şairler bunu genellikle 15. yüzyıl ve sonrasında sonra İran'la yapılan savaşlara katılmış olan padişâh veya devlet adamlarına sunduğu kasidelerde yapmışlardır. Bu tür şiirlerde savaşın seyri ve sultanın ya da savaşı komuta eden devlet adamının Safevî ordusuna karşı kazandığı zafer taraflı bir tarihçi edasıyla geçmiş zaman kipinde anlatılmıştır. Savaşta Osmanlı ordusunun gösterdiği kahramanlıklar mübalağalı biçimde ifade edilirken savaşın yapıldığı ya da Osmanlı tarafından alınan, kuşatılan yerlerin adlarının zikredilmesi bu metinlerin belki birer tarihi belge olması açısından da önem arz etmektedir.

Selîmî mahlaslı Yavuz Sultân Selîm'in bizatihi kendi divanında İran ve Mısır seferlerinde elde ettiği başarıları anlatan Farsça bir gazeli mevcuttur. İstanbul'dan İran'a yürüyen Osmanlı ordusunun zaferle sonuçlanan mücadelesi muzaffer bir komutan edası ile anlatılmıştır. Beyitlerden öyle anlaşılıyor ki Osmanlı padişâhı Safevî ordusunu kendi yüce kudretine denk bir savaş düşmanı olarak değil, aşağılanmayı hak eden, karşısında ezilen bir grup olarak görmektedir:

*Leşker ez taht-ı Sitanbul sûy-ı Îrân tâhtem
Sûrh-ser râ garka-i hûn-ı melâmet sâhtem* (G. 204/1).

(Ordumu İstanbul tahtından İran tarafına yürüttüm. Kızılbaş'ı melâmet ka-
nında boğdum.)

*Mâverâ'un-nehr ez tigem şude gark-âb-ı hûn
Çeşm-i duşmen râ zi kuhl-i Isfahân perdâhtem* (G. 204/4).

(Kılıcımdan Maveraünnehr kana gark oldu, düşmanın gözünden Isfahan sür-
mesini (bile) aldım.)

*Âb-ı Âmû ez ser-i her mû revân şud hasm râ
Şud 'arak-rîz ez teb-i gam çun nazar endâhtem* (G. 204/5).

(Bir nazarımla düşman, gam sıtmasından ter döktü, her kılından Amu nehri
aktı.)¹.

Divanından ve Yavuz Sultân Selîm'e takdim ettiği bir kasidesinden Çaldıran ve Mısır seferlerine katıldığı sonucunu çıkarabileceğimiz Taşlıcalı Yahyâ'nın aşağıya alınan beytinde de "inat ehli" olarak nitelenmiş olan Şâh İsmail taraftarlarının Osmanlı üzerindeki emellerine son vermek amacıyla sefere çıkmaya karar veren Yavuz'un hükmü, altın işlemeli bir kılıç olmuştur:

*Kesmeğe dâvâsım ehl-i inâdun dâyimâ
Oldı her hükmi anun gûyâ ki tiğ-i zer-nişân* (K. 2/ 27) (Çavuşoğlu, 1977: 25).

Edirneli Nazmî'nin farklı şiirlerinden alınmış aşağıdaki beyitlerinde tekrar edilen “Kızılbaş üstine” sözleri aynı çatışmacı üslubun yansımasıdır. Cihangir padişâh Süleymân Hân'ın Kızılbaşların üzerine yaptığı ve zaferle sonuçlanan seferin söz konusu edildiği beyitlerde savaşın sebebi olarak Osmanlı'nın dini ihyâ etme gayesi gösterilmiştir:

*Şeh-i kişver-güşâ Sultân Süleymân Şâh Gâzi kim
Zafer sancakların çözdü Kızılbaş üstine saldı (T. 45/1) (Üst: 3871).
'İzz-i nasrıla Kızılbaş üstine
Tâ sefer itdi yine şâh-ı cihân (T. 342/1) (Üst: 3968).
Görüp ihyâ-yı dîni emr-i lâzım
Kızılbaş üstine kim oldu 'âzim (M. 9/93) (Üst: 3834).*

Selimî mahlaslı Yavuz Sultân Selim'in bizatihi kendi divanında İran ve Mısır seferlerinde elde ettiği başarıları anlatan Farsça bir gazeli mevcuttur. İstanbul'dan İran'a yürüyen Osmanlı ordusunun zaferle sonuçlanan mücadelesi muzaffer bir komutan edası ile anlatılmıştır. Beyitlerden öyle anlaşılıyor ki Osmanlı padişâhı Safevî ordusunu kendi yüce kudretine denk bir savaş düşmanı olarak değil, aşağılanmayı hak eden, karşısında ezilen bir grup olarak görmektedir:

*Ser-i a' dâni boyar kana dem-â-dem kılıcun
Anlara halk anun' çün didiler sürh-serân (K.2/25) (Küçük, 1994: 7).*

Sâmî de Hemedan'ın alınması üzerine söylediği bir tarih manzumesinde, savaş meydanını bir kan denizine, Kızılbaşların kesilen başlarını ise deniz üzerindeki kızıl kabarcıklara benzetmektedir:

*Boyadi kana Kızılbaşların kellelerin
Bahr-i hûn üzre habâb oldu ser-i sürh-serân (K. 32/8) (Kutlar, 2004: 201).*

Benzer bir hayal Nedîm'de de görülür. Sadrazam İbrahim Paşa'nın İran seferini bahis konusu eden bir beytinde şair, savaşta dökülen Kızılbaş kanından İran topraklarının Kızıldeniz'e döndüğünü, bu kan denizinde Kızılbaş'ın boğulduğu tasavvuruyla beyti neredeyse “ser-tâ-pâ” kızıla boyamıştır:

*Edüp deryâ-yı sürh İran zemîni hûn-ı düşmenden
Kızılbaşî garik-i lücce-i hûn etdi ser-tâ-pâ (K. 38/4) (Macit, 2012: 165).*

Sultân III. Murâd'a sunduğu kasidede yer alan aşağıdaki beyitlerinde Süheylî, aslanları mağlup eden kudrete sahip gördüğü padişâhın ordusunun Şirvan'daki savaşta Horasan'ı Kızılbaş ordusuna dar ettiğini söz konusu etmiştir:

*Alaldan pençe-i şîr-efgenünle harb-i Şirvân'ı
Kızılbaşun yine başına teng itdün Horâsân'ı (K. 6/1) (Harmancı: 60).*

Safevilere yönelik nefret ve aşağılamayı ifade için şairlerin seçtiği yöntemlerden biri şiirlerde Osmanlı karşısında savaşıyan Safevî ordusunu daima küçümsemek, neferlerine mertlik dışı unsurlar yüklemek, böylelikle onlara karşı üstünlük duygusunu pekiştirmektir. Kızılbaş korkak, kötü, zayıf ve yanlıştır. Bu yönüyle iki taraf arasındaki zıt unsurlar bir araya getirilir ve farklılıklar vurgulanır. Bu şekilde Osmanlının ve ordusunun kudretine işaret edilmiştir.

Söz gelimi Taşlıcalı Yahyâ'ya göre Yavuz'un Çaldıran'da karşı karşıya gelip yendiği Şâh İsmail'in beyliği –zira şaire göre İsmail bir şâh değil, olsa olsa bir beydir- onun sultanlığı karşısında, satrancın fildişinden yapılmış şâh taşı olmak gibidir. Acem ülkesi de Yavuz'un atının oyun yeri olmuştur:

*Fi'l-mesel şatrenc-i âcî şâh olmak gibidür
Sana nisbet begliği gûyâ Kızılbaşun hemân (K. 2/ 34).*

Atun oynağı olursa n'ola iklim-i Acem

Âşıkâ Bağdâd ırağ olmaz meseldür bî-gümân (K. 2/ 36) (Çavuşoğlu, 1977: 26).

Kızılbaş'ı kudretli Osmanlı karşısında zayıf hayvancıklara benzetmek suretiyle küçümseme tavrı, Kanunî dönemi şairi Behiştî'de de görülür. Kızılbaş'ın Osmanlı hanedanıyla cenge kalkışması Süleymân peygamberin karşısına çıkan karınca ordusunun acıklı durumuna benzer. Buradaki Süleymân ismiyle Kânûnî'nin de kastedildiğine işaret etmek yerinde olacaktır. Şâh Tahmasb da aynı şair tarafından Kânûnî karşısında aslanın karşısına çıkan kedi pozisyonunda tasavvur edilmiştir:

Cengde itmek Kızılbaş âl-i 'Osmân ile bahs

Leşker-i mûr itmege benzer Süleymân ile bahs (G. 59/1) (Aydemir: 209).

N'itsün Celâli 'azm-i şehenşâha sürh-ser

Tâkat kılır mı gürbeye şîr idicek hücûm (K1. 3/3) (Aydemir: 497).

XVI. yüzyıl şairlerinden Gelibolulu Sun'î, Kızılbaş'ı kızıl külah takmış hâliyle başı gövdesinden ayrılması gereken kızıl ibikli horozlara benzetmek suretiyle bir manada onları küçümsemiştir:

Sürh-ser olanların 'ahdinde iki biçmege

Eksük olmasun başından erre mânend-i horûs (G. 75/ 5) (Yakar, 2009: 477).

Nev'î de III. Murad için yazdığı kasidede iki kuş cinsini karşılaştırarak Osmanlı sultanını şehbaza (doğan kuşu), İran hükümdârını da horoza benzetip İran'ın bu husumette düştüğü gülünç duruma işaret eder:

Şehbâz ile husûmete kâdir midür horöz

Terk eylesün inâdi Kızılbaş-ı nâ-bekâr (Sefercioğlu, 2011: 37).

Osmanlı ile Safevî'yi karşılaştıran bir başka şair de Edirneli Nazmî'dir. Şehzâde Mustafâ'yı İran şâhı Tahmasb ile mukayese eden şair, şehzadenin atalarından miras aldığı yüceliğin karşısında Safevî şâhının isyankâr Celâlîlerden zuhur eden küçük Celâlî bir çocuk olduğunu ifade ederek hasmı küçümser:

*Sana nisbet şâh-ı mülhid bir Celâlî beccedür
Sen celâl ile celilü'l-kadr [u] şâh-ı kâm-kâr (K. 15/ 49).
Anun itmîşdür eb u ceddî Celâlî-veş zuhûr
Sen celâl ile eb u cadden şeh-i Cem-iktidâr (K. 15/ 49) (Üst: 96).*

Kanûnî Sultân Süleymân dönemi şairlerinden ve aslen bir kadı olan Bursalı Rahmî aşağıdaki beyitte “ceyş-i mahabbet” terkiibiyle Osmanlı ordusunu kastetmiş “dâğ-ı hicrân”la da Kızılbaş imgesini ilişkilendirmiş, Osmanlının Safevî ordusunu kolaylıkla yere sereceğinden bahsederek yine düşmanın gücünü hafife almıştır:

*Nola ceyş-i mahabbet gâlib olsa dâğ-ı hicrâna
Kızılbaş ile âsân oldı Osmânî firâş itmek (G. 120/ 4) (Erdoğan, 2011: 372).*

Gelibolulu Mustafâ Ali'nin gazelinde rakip İran askeri, kahpe bir kadın olarak tasavvur edilirken Osmanlı askeri ise onu alt eden bir yiğit olarak ve yine Osmanlı askeri erkek aslana teşbih edilirken rakip, onun oynadığı bir av olarak düşünülmüştür:

*Yıkup altına aldı kahbe 'avret gibi meydânda
Sıdı her şîr-i ner sürh-seri oynası oynası (G.1453/ 2) (Aksoyak, 2006: 289).*

Şairin bir başka gazelinde de Osmanlı askerleri cesur ve kuvvetli aslanlara teşbih edilirken İran şâhı ise İsfahan'a, İran'ın içlerine, dek kovalanacak bir korkağa benzetilir:

*Bir göz yumub geh 'azm idevüz Nahcivâne dek
Şâhın gözün açar kovarız İsfahâna dek
Sığmaz demir kapulara şîrânımız bizim
Geşt ü güzârımız tayanur Şîrvâna dek (Çerçi, 2000: 380).*

3. Aşk ve Tabiat Şiirlerinde Benzetmelik Olarak Kızılbaş

Kızılbaş imgesi kendisine zulüm, isyan, hıyanet gibi hâller nispet edildiğinden âşığın acılı hâllerinden, rakibin eziyetlerinden bahsederken bile genellikle olumsuz benzetmelerle anılmaktadır. Alışılmış tabiat tasvirlerinde ise kırmızı rengi taşıyan tabiat unsurları zaman zaman Kızılbaş sıfatıyla anılmıştır.

3. 1. Kızılbaş- Alev

Nev'î'ye göre âşığın göğsünden kopan ateşli âhın alevinin dilidir. Kızılbaş; renkleri ve tahrir güçleri birbirine benzer. O alev, başına kırmızı külâhını takmış Kızılbaş gibi âşığın gönül ülkesine saldırmaktadır:

*Şerâreler 'alevi sûrh-ser zebâne-i âh
Memâlik-i dil-i Nev'îyi aldı şâhîler* (G. 89/ 5) (Tulum, 1977).

3. 2. Kızılbaş- Rakip

Bazı beyitlerde de Kızılbaş, âşık- rakîb ilişkisi çerçevesinde malzeme olarak geçer. Söz gelimi sevgiliyi Yavuz Sultân Selîm'e benzeten Me'âli, rakibi de onun pençesinden kurtulamayıp öldürülen Kızılbaş'a benzetir:

*Sanma öldürmez rakîbi yârün ey dil ola mı
Hiç Kızılbaş pençe-i Sultân Selîm Hândan halâs* (G.268/ 4).
*İdisedür leşker-i agyârı dil-dârum helâk
Nitekim Sultân Selîm itdi Kızılbaş leşkerin* (G.189/ 3) (Keskin: 416).

Behiştî'ye göre rakip, dize gelip hükümdâra kurban olan isyancı bir Kızılbaş gibi sevgilinin kirpiklerinin kılıcı karşısında boynunu eğmiştir:

*Tîğ-i müjgânına karşı boyun egmiş ağyâr
Şâha kurbân mı olur yohsa Kızılbaş gibi* (G. 553/ 2) (Aydemir: 490).

Rakibi Kızılbaş'a benzeten başka bir şair de Hayâlî'dir: Sevgilinin mahallesini, Safevî Devleti sınırları içerisindeki Şirvan şehriyle, ikiyüzlü rakibi Kızılbaş Safevî Devleti'yle, kendisini de Kızılbaş'ı Şirvan'dan süren Osmanlı hükümdârı ile ilişkilendirir:

*Hayâlî sûret uğrusu rakîbi sürdü kûyundan
Kızılbaşın elinden aldı gûyâ taht-ı Şîrvânı* (G. 409/ 5).

Bâkî, divan şiirinde öldürücü özelliği vurgulanan ve aşağıdaki beyitte rakibe hançerle hücum eden gamzeyi, Osmanlı padişâhının düşmanlara çektiği kılıç şeklinde düşünür. Burada savaşılan küffar, Kızılbaş'tır:

*Ağyâra kıldı hançer ile gamzesi hücûm
Küffâra çekdi tîğim san pâdişâh-ı Rûm* (G. 326/ 1) (Küçük, 1994: 219).

3. 3. Kızılbaş- Lâle

Lâle, klasik şiirimizde özellikle sembolik kullanımlarla çeşitli mana ilişkileri içinde yer alır. Divanlarda kaside nazım şekliyle yazılmış bahariye konulu şiirlerin anlatım ve çağrışım dünyasının önemli bir parçasını oluşturur. Lâle, tabiatın nadide güzelliklerinden biri olarak şiirleri süslerken genellikle rengi ve şekli dolayısıyla anılmıştır. Onun için çok sayıda benzetmelik kullanılmıştır. Divanları incelediğimizde bu benzetmeliklerden birinin de "Kızılbaş/ sûrh-ser" olduğunu görürüz.

Kızılbaş adının "eski Türkler'de bir baş giysisi olan kızıl börkle ilgili olduğu, siyah başlık giyen bir Türk zümresinin Karapapak veya Karakalpak, Kıpçaklar'dan

bir bölümün Karabörklü, Buhara mektebine mensup bir sûfi geleneğin Yeşilbaş adıyla anıldığı bilinmektedir.” (Üzüm 2002: 546). Şiirlerde bahar tasvirlerinde anlatılan gül bahçesinde lâle –esasen gelincik - Kızılbaş imgesiyle karşılanırken gül de hemen daha Rum padişâhı yerine konmuştur. Sun’î aşağıdaki beytinde Türk ülkesinde hüküm süren baharla beraber yaprakları yeşeren serviyi Yeşilbaş’a, her tarafı dolduran lâleyi de Kızılbaş’a benzeterek gül bahçelerinin Safevîlerin başkenti olan ve Kızılbaşlarla dolu olan Tebriz gibi lâlelerle bezendiğini ifade etmiştir:

*Yaşıl baş oldu hep servi Kızılbaş oldu hep lâle
Şeh-i Rûm oldu çün gül döndü gülşen şehri-i Tebrîze* (G. 170/ 4) (Yakar, 2009: 513).

Rum/Osmanlı/Sünnî ile gül, Tebriz/Safevî/Kızılbaş ile lâle arasında kurulan ilişki aşağıdaki beyitlerde de kendini göstermektedir. Hecrî’ye göre çimende dikenlerini lâleye uzatmış olan gül, düşman Kızılbaş’a kılıç çekmiş Rum şâhidir:

*Çemende goncelerden lâleye gül nîzeler çekmiş
Sanasın Rûm şâhıyla Kızılbaş eylemiş uğraş* (G. 76/ 4) (Zülfe, 2010: 126).

Sahraları süsleyen lâle dalları üzerine Kızılbaş kellesi geçirilmiş mızrakları andırmaktadır, der Filibeli Vecdî:

*Kırmızı lâleler şâh üzre sahrâlarda zeyn olmuş
Dikilmiş sürh-serler kellesi sandum sinân üzre* (K. 59/ 5) (Kavruk, 2009: 126).

Lâmi’i de yollarda gelişi güzel bitmiş lâleleri, savaşta Sünnîler tarafından yenilip kırılarak yollara saçılmış Kızılbaşlara benzetir:

*Sürh tâc urunduğiyçün lâle şâhîler gibi
Kaldı yolda smuk keşküllü sipâhîler gibi* (Onay, 1992: 250).

Aynı Sünnî- Kızılbaş çatışma tasavvuru Nihânî ve Behiştî’nin şu beyitlerinde de görülür. Bir lâle bahçesi, Sünnî sipahilerden oluşan konan süsenlerin mızrak dikenleriyle saldırdığı ya da bir araya toplanıp şehri almaya kasteden Kızılbaş ordusudur:

*Lâleler çıktı kızıl tâc ile şâhîler gibi
Çekdi süsen tîgini Sünnî sipâhîler gibi* (Onay, 1992: 250).
*Sahrâda sürh-ser gibi cem’ oldu lâleler
Niyetleri budur ki gelüp şehri alalar* (G. 251/ 1) (Aydemir: 260).

3. 4. Kızılbaş- Dağ

Divan şiirinde âşığın bağı sevgilinin aşk acısı ile dağlanmıştı. Bağrdaki bu yaraya “baş” da denir. Bu baş “kızıl” bir baştır. Âhî’nin bağrdındaki bu yaralar öyle baş baş olmuşlardır ki bu hâlleriyle isyancı Kızılbaşlara benzerler:

*Başlar çıkmış durur bağrumda Âhî şöyle kim
Niçeler ol derd ile varup Kızılbaş oldılar* (G. 22/ 5) (Kaçalın: 13).

Aynı hayal kendi bedenini Kızılbaş hisarına benzeten Mürekkebcî Enverî'de de gösterir:

*Baş kaldırdı yürek zahmı Kızılbaş gibi
Nâvekün iy kaşı yâ anlara yoldaş gibi* (G. 264/ 1) (Kurnaz, 2001).
*Bağrum başıyla burc-ı beden bendler şehâ
Dirler şebîh köhne Kızılbaş hisârma* (G. 233/ 4) (Kurnaz, 2001).

3. 5. Kızılbaş- Gül/ Gonca

Gül ve gonca da renkleri ve başa benzeyen şekilleri dolayısıyla zaman zaman Kızılbaş olarak tasavvur edilmiştir. Şeyhülislam Yahyâ'ya göre gonca fidanının sudaki aksi otoriteye boyun eğmiş bir Kızılbaş'ın görüntüsüdür:

*Gösterdi ser-fürûlarını sürh-serlerün
'Aks-i nihâl-i gonce olup âbda 'ıyân* (K. 2/ 18) (Kavruk: 5).

Goncanın açılıp gül hâline gelmesi Nâşid'in beytinde, şecer sahibi bir seyyidin Kızılbaş mezhebine girmesi şeklinde ifade bulmuştur:

*Gonca iken açılıp gülşende bak fâş oldu gül
Seyyid-i sâhib-şecer iken Kızılbaş oldu gül* (G.55: 1) (Zülfe, 1998:52).

3. 6. Kızılbaş- Şafak

Şafak vaktinde güneş yine rengi ve şekli itibarı ile kızıl bir başa benzemektedir. Edirneli Nazmî'de güneş Rum sultanı Süleymân, şafak da ondan kaçan Kızılbaş askeri ile ilişkilendirilmiştir:

*Gâyib olur âşikâr olsa âfetden gün şafak
Sürh-serdür sanasın Sultân Süleymândan kaçar* (G.2037/ 3) (Üst: 1163).
*Hurşid mahv ider şafakı sanki sürh-ser
Sultân-ı Rûmdan kaçar elbette her sefer* (G. 2399/ 2) (Üst: 1329).

Nesrî'nin hayalinde de aynı imaj mevcuttur. Kızılbaş şafağın kızılığını Sünnî bir sipahi olan sabah kıracaktır:

*Rûy-ı şarkı tutsa humret tan mı şâhîler gibi
Sır beyaz subh anı Sünnî sipâhîler gibi* (Onay, 1992: 250).

3. 7. Kızılbaş- Kan Katresi

Behiştî, sevgilinin gamzesinin kılıcıyla göğsünde oluşan yaralardan akan kan damlalarını Çaldıran sahrasına doluşan Kızılbaş askerleri şeklinde tasavvur eder:

Zahm-ı tığunla bürür sînemi hûn katreleri
Çaldıran deştine gûyâ ki Kızılbaş gelür (G. 113/ 2) (Aydemir: 240).

Benzer bir hayal Nazmî'nin zihninde de canlanmıştır. Ondaki Kızılbaş gözle-
rinden yüzüne damlayan kanlı gözyaşdır:

Katre katre kan yaşun gelse ne dem kim sûrete
Nazmiyâ döner Kızılbaşa kamusî sûretâ (G.185/ 5) (Üst: 210).
Bu katre katre kan yaşumla yüzüm
Kızılbaşıla san Êrân zemîndür (G.1751/6) (Üst: 1032).

3. 8. Kızılbaş- Şarap

Rengi dolayısıyla Kızılbaş, şaraba da benzetmelik olmuştur. Revânî'nin tasa-
vvurunda şarap zındıklığı dolayısıyla helak edilen, kızıl kanı içilen bir Kızılbaştır:

Boynu urılmazdı şem'ün olmasa âteş-perest
Sâgarun kanı içilmezdi Kızılbaş olmasa (G. 356/2) (Avşar: 288).

Sonuç

İran, Osmanlının zihin dünyasında erken dönemlerden itibaren var olmuştur. Onun imajı iki ülke arasındaki ilişkilerin durumuna göre devrin emirleri, âlimle-
ri, müverrihleri ve edipleri nezdinde farklılıklar arz etmiştir. Siyasal çekişmelerin
yaşandığı dönemlerle İran ülkesinde hüküm süren Şii Safevî Devleti, Sünnî Osmanlı
algısıyla aynı zamanda din düşmanlığıyla suçlanmış, mezhepler arasındaki bu çatış-
ma savaş gerekçesi olarak lanse edilmeye çalışılmıştır.

Şii Safevî Devleti, Sünnî Osmanlı iktidarı taraftarı ümerâ, ulemâ, müverrihîn
ve üdeba lisanında aşağılanan Kızılbaş mefhumu ile karşılaşmış ve devrin kaynak-
larında bu şekilde yer almıştır. Biz bu makalemizde Osmanlı edebiyatının ana kay-
nakları kabul ederek taradığımız divanların çok büyük bir kısmında *Kızılbaş/sürh-ser*
ya da bu mefhumu çağrıştıracak kelimelerinin geçtiği beyitlerde bunların genellik-
le Osmanlı-Safevî çatışması bağlamında söylenmiş olduğunu, sözcüğün Şii Safevî
toplumunu karşıladığını gördük. Divan şiirinde Osmanlı ideolojisine bağlı şairlerin
söylemlerinde, şiirin bağlamı ne olursa olsun Kızılbaş imgesinin “zındık”, “mülhid”
“Râfızî” gibi aynı olumsuz çağrışımlarla yer bulması Osmanlı ve Safevî devletleri ara-
sında siyasi ilişkilerin dini bir temelle ilintilenerek şiire yansımalarının sonucu olmalı-
dır. Medrese kültürünün yarattığı Sünnî yorum ve değerlerle yetişmiş ve Osmanlının
resmî ideolojisini benimseyen şairler, Tekke kültürünün yarattığı Kızılbaş yorum ve
değerleri benimseyen Safevî İran'ının ideolojisini eleştirmek, kötülemek ve çoğu za-
man aşağılayarak küçümsemek suretiyle Safevî yandaşlarına yönelik -ümerâ, ulemâ
ve müverrihlerin de yürütmekte olduğu- antipropagandaya destek vermişlerdir. Bu
çabada Osmanlı ideolojisini ve resmî devlet görüşünü şiddetle savunmak ve Osman-

lının yüceliğini göstermek, böylelikle devletin birlik ve bütünlüğünün devamını sağlamak amacı olmalıdır.

Biz bu makalede Osmanlı şairlerinin terennüm ettiklerine dayanarak tek bir zaviyeden Kızılbaş'a bakan gözlerin gördüklerini değerlendirmeye çalıştık. Karşı taraf, yani İran ediplerinin ya da Osmanlı topraklarında yaşayan Kızılbaş şairlerin bakış ve görüşlerini değerlendirmeye almadık. Meselenin iki zıt zaviyeden ele alınması ihtiyacını karşılama konusunda pek çok çalışmada olduğu gibi bizim bu çalışmamızda da eksikler vardır. Bu eksiğin giderilmesi, bu konu üzerinde yapılacak ciddi tahkikatla mümkün olacaktır.

Sonnotlar

- ¹ Kızılbaşlığın kökeni hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Üzüm, 2002: 547, 549; Mélikoff, 1994: 54.
- ² Kızılbaşlığın devlete dönüşmesi hakkında geniş bilgi için bk. Yınanç, 1944: 168-169; Yazıcı, 1967: 53; Sümer, 1976: 20, 24; Ocak, 1996: 45, 216-217; Genç, 1997: 32-33.
- ³ Türkmen Şiiliğinin inanç esasları hakkında geniş bilgi için bk. Mélikoff, 1994: 54

Kaynakça

- AKTEPE, M. M. (1970). *1720-1724 Osmanlı-İran münasebetleri ve silahşör kemani Mustafa Ağâ'nın revan fetihnamesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- AVŞAR, Z. *Revânî divânı*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10643,revanidivanizi-yaavsar.pdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 10.01.2016).
- AYDEMİR, Y. (2009). *Ravzî divanı*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10603,metinpdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 15.01.2016).
- AYDEMİR, Y. *Behiştî divânı*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10597,behistpdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 25.01.2016).
- BAŞPINAR, F. *Beyânî divânı inceleme-metin*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10598,beyani-apdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 11.01.2016).
- BİLGİLİ, A. S. (2003). Osmanlı tarih yazarlarının algısıyla Türkiye İran ilişkilerinde siyasi karakterin dini söylemi: 'Kızılbaşlık'. *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 27: 21-41.
- BULUT, H. İ. (2005). Osmanlı- Safevî mücadelesinde ulemanın rolü: Kemal Paşazâde örneği. *Dini Araştırmalar*, VII(21): 179-195.
- ÇAKIR, M. (2014). Taşlıcalı Yahya Bey'in kasidelerinde katıldığı savaşların akisleri. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XI(28): 69-83.
- ÇAVUŞOĞLU, M. (1977). *Yahyâ Bey Divânı (tenkitli basım)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- ÇERÇİ, F. (2000). *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Kühü'l-Ahbar'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri-III*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- DEMİR, R. (2015). Divan şiirinde kırmızı renk. *Türkiyat Mecmuası*, XXV(1):57-91.

- DOĞAN, M. N. *Avnî (Fatih) dîvânı*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10595,avn-fatihdivanimuhammednurdoganpdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 01.02. 2016)
- ERDOĞAN, M. (2011). *Bursalı Rahmî ve dîvânı*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10600,bursali-rahmi-divanipdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 19.01.2016).
- ERÖZ, M. (1977). *Türkiye’de Alevîlik Bektaşîlik*. İstanbul: Otağ Yayınları.
- FIĞLALI, E. R. (1990). *Türkiye’de Alevîlik Bektaşîlik*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- GENÇ, R. (1997). *Türk inanışları ile milli geleneklerinde renkler ve sarı kırmızı yeşil*. Ankara: AKM Yayınları.
- GÜNDÜZ, T. (2010). Şah İsmail. *DİA*. XXXVIII: 253-255.
- HARMANCI M. E. *Süheylî Dîvân*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10650,girismetinpdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 24.01.2016).
- HİNZ, W. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. yüzyılda İran’ın milli bir devlet haline yükselişi*. (Çev.: Tevfik Bıyıkoglu). Ankara: TTK Yayınları.
- İSEN, M., BİLKAN, A. F. Ve DURMUŞ, T. I. (2013). *Sultanların şiirleri şiirlerin sultanları*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- İSEN, M. (2013). “Me’âlî”. *Türk edebiyatı isimler sözlüğü*. <http://www.turkdebeyatiisimler-sozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=30>.
- KAÇALİN, M. S. *Âhî Dîvân*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10590,ahidivanimustafakacalinpdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 24.01.2016)
- KAPLAN, D. (2012). *Yazılı kaynaklarına göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları
- KAPLAN, D. Alevilere atılan “mum söndü” iftirasının tarihsel kökenleri üzerine. *Hünkar Dergisi*. http://www.hunkardergisi.hitit.edu.tr/Makaleler/1475396660_dogan_kaplan.pdf (Erişim tarihi: 18.01.2016)
- KAVRUK, H., SELÇUK, B. (2009). *Filibeli Vecdî ve Dîvânı (Metin-Dizin)*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10611,filibeli-vecdi-divanipdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 11.11.2015).
- KAVRUK, H. *Şeyhülislam Yahyâ Dîvânı*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10655,seyhulislamyahyadivanihasankavrukpdf.pdf?0>
- KESKİN, N. K. Maşûk, aşık ve rakip arasındaki hiyerarşik ilişkiler. *Turkish Studies*, 5(3). http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1559849386_18keskin_ko%C3%A7_neslihan.pdf.
- KILIÇ, R. Osmanlı Devleti’nin İran politikası (16. ve 17. yüzyıl). *Türk Dış Politikası Osmanlı Dönemi*, C. I. : 75-116. İstanbul: Gökkubbe Yayınları. <http://host.nigde.edu.tr/remzikelic/makale/index.php?entry=entry091112-135422> (Erişim tarihi: 09.11.2015).
- KÖKSAL M. F. (2012). *Edirneli Nazmî Mecma’u’n-Nezâ’ir (inceleme- tenkitli metin)*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10721,edirneli-nazmi-mecmaun-nezairpdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 18.10.2015).
- KURNAZ. C. ve TATCI, M.. (2001). Ümmî divan şairleri ve *Enverî divanı*. Ankara: MEB Yayınları.

- KURTOĞLU, O. (2011). Osmanlı sosyal hayatında şiir: divan şiirinde afnâmeler ve cem sultan'ın kerem kasidesi. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 8: 285-310.
- KUTLAR, F. S. (2004). *Arpaemini-zâde Mustafa Sâmî Divan*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10592,arpaeminizade-samipdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 13.11.2015).
- KÜÇÜK, S. (1994). *Bâkî Dîvânı*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.
- MACİT, M. *Nedîm Dîvânı*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10635,nedim-divanipdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 23.11.2015).
- MELİKOFF, I. (1993). *Uyur idik uyardılar*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- MELIKOFF, I. (1999). *Alevi-Bektaşiliğin tarihi kökenleri, Bektaşî-Kızılbaş(alevi) bölünmesi ve neticeleri, Türkiye'de Aleviler-Bektaşiler-Nusayriler*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- OCAK, A. Y. (1996). *Babaîler isyanı Aleviliğin tarihsel altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk heterodoksisinin teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ÖZTÜRK, M. (2015). Gazadan gazele: divan şiirinde hamasi gazeller. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12: 84-101.
- SEFERCİOĞLU, M. N. (2011). Âlim bir şâir: Nev'î. *Dil ve Edebiyat*, 28: 18-38.
- Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi. (1298). *Solakzâde Târîhi*. İstanbul.
- SÜMER, F. (1976). *Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*. Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları
- Şah Tahmasb-ı Safevî. (2001). *Tezkire*. (Çev.: Hicabi Kırlangıç). İstanbul: Anka Yayınları.
- TULUM, M. ve TANYERİ, M. A. (1977). *Nev'î divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- TURAN, A. (1992). Anadolu Alevileri-kızılbaşlar. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI: 46.
- ULUERLER, S. (2013). Osmanlı-Safevî ilişkilerinin başlangıcı sürecinde Osmanlı'da kızılbaş algısı. *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*. 12-37.
- UYŞAL, A. (2010). *Hafız Ahmed Paşa divanı (metin-inceleme)*. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- ÜST, S. *Edirneli Nazmî dîvânı (inceleme-metin)*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10604,edirneli-nazmi-di-vani-sayfa-1-1989pdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 10.11.2015).
- ÜZÜM, İ. (2002). Kızılbaş. *DİA*, XXV: 546-557.
- YAKAR, H. İ. (2009). *Gelibolulu Sun'î Dîvânı*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10612,gelibolulupdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 16.01.2016)
- Yavuz Sultan Selim. (1904). *Divan*. (neşr: Profesör Horn). İstanbul.
- YAZICI, T. (1967). Safevîler. *İA*,X: 53-59. İstanbul: MEB Yayınları.
- YINANÇ, M. H. (1944). *Türkiye tarihi Selçuklular devri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

ZÜLFE, Ö. (2010). *Hecrî Divân*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10618,hecridf.pdf?0> (Erişim tarihi:02.01.2016).

ZÜLFE, Ö. *Nâşid Divan*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10634,nasidmetinpdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 10.11.2015).

15.-16. YÜZYILLARDA BEDAĞŞAN İSMAİLİLERİ ARASINDAKİ Şİİ-TASAVVUFİ HAREKETLER VE SAFEVİ ETKİSİ*

Zahide AY**

Öz

Bu çalışmanın amacı, Moğol istilasını sonucu İran'daki Alamut Nizariilerinin devrilmesi sonrası Nizari İsmaililerinin bir kolu olan Bedağşan İsmaililerinin, 16. yüzyıla gelindiğinde nasıl bir İsmaililik yorumuna sahip olduklarını irdelemektir, 13.-15. yüzyıllarda bütün İslam dünyasında etkili olan tasavvufî etkinin, 15. yüzyıl Bedağşanı'ndaki İsmaililik yorumunun hangi Şii eğilimli tasavvuf hareketleri kanalıyla olduğunu araştırmaktır ve bölgede üretilen şifahi malzemede yer alan Oniki İmamcı Şiilik unsurlarının, Bedağşan İsmaililiğine, bu Şii eğilimli tasavvuf akımlarının etkisinden ziyade Safevî etkisiyle girdiğini kanıtlamaya çalışmaktır. Bedağşan İsmaililiği konusu, antropolojik ve folklorik olarak son zamanlarda bir nebze çalışılıyor olsa da tarih disiplini açısından çok az çalışılan bir meseledir. Bunun en başta gelen nedeni, tarih kaynağı olarak kabul edebileceğimiz yazılı malzemeden yoksun olmasıdır. Bedağşan İsmaililiği hakkındaki malzememiz, biraz mitolojik biraz teolojik nitelikteki, zaman ve mekan belirtmeyen bölgede üretilen şifahi malzemedir. Bu çalışma, yöntem olarak sahada yaptığımız gözlem ve topladığımız bu şifahi metinlerin, tarih metodolojisine uygun olarak tetkik edilmesi sonucu meydana gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bedağşan, İsmaililik, Hurufilik, Noktavilik, Nurbahşilik, Safevî

SHIITE-MYSTICAL MOVEMENTS AMONG ISMAILIS OF BADAĞSHAN AND THE SAFAVID INFLUENCES IN THE 15TH- 16TH CENTURIES

Abstract

This study aims at investigating the interpretation of the Ismailis of Badakhshan, a branch of Nizari Ismailis, after the fall of Alamut Nizari State following the Mongol Invasion, by the 16th century. The main purpose of this study is to clarify the impact of various Shiite mystical movements, which were powerful between 13th and 15th centuries all over the Islamic World, on the formation of the Ismaili interpretation of Badakhshan in the 15th century. It tries to prove that Twelver Shiite elements in oral materials, which were introduced to Ismailism of Badakhshan, entered in the region through the Safavid influences rather than these Shiite-mystical movements. Although the issue of Ismailism of Badakhshan was studied from an anthropological and folkloric viewpoint on a limited scale in the recent past, it was rel-

* Makalenin Geliş Tarihi: 11.05.2016, Kabul Tarihi: 28.09.2016

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

DOI: DOI: 10.12973/hbvd.79.210

actively less studied from a historical point of view. The principal reason for this situation is the scarcity of written historical sources. Indeed, the primary sources about Ismailism of Badakhshan are based on oral materials bearing both mythological and theological characteristics with no definite time and space. The present study is composed of the syntheses of observations during the field research studies and the study of oral texts in compliance with the methodology of history.

Keywords: Badakhshan, Ismailism, Hurufism, Noktavism, Nurbakhshism, Safavid

1. Giriş

Bedahşan İsmaililiği konusu, antropolojik ve folklorik olarak son zamanlarda, özellikle Bedahşan kökenli araştırmacılar ve Japon araştırmacılar tarafından bir nebze çalışılıyor olsa da, tarih disiplini açısından çok az çalışılan bir meseledir. Bunun en başta gelen nedeni, tarih kaynağı olarak kabul edebileceğimiz yazılı malzemeden yoksun olmasıdır. Bedahşan İsmaililiği hakkındaki malzememiz, bölgede üretilen biraz mitolojik biraz teolojik nitelikteki, zaman ve mekan belirtmeyen şifahi malzemedir. Bu da tarihçinin işini zorlaştırmaktadır.

Coğrafi olarak Afganistan, Tacikistan, Pakistan ve az da olsa Çin sınırları içerisinde kalan birbirine komşu dağlık bölgelerin adı olan Bedahşan'a İsmaililiğin tam olarak ne zaman geldiği ve bölgenin ilk İslami inanç biçimi olup olmadığı meçhuldür. 11. yüzyıla gelindiğinde İsmaili dâisi Nasır-ı Hüsrev'in Bedahşan'a geldiği ve hayatının geri kalanını burada Fatımi İsmaililiğini tebliğ ederek geçirdiği bilinmektedir. Ancak Bedahşan'ın gerçek anlamda İsmailileşme süreci yaşadığı dönem, Moğol istilaları sonrası dönemdir. Her ne kadar Moğol istilası Bedahşan'ı etkilememiş olsa da İran'daki Alamut Nizariyelerinin devrilmesi sonucu yaşanan gelişmeler, Bedahşan'ı da etkilemiştir. 13. yüzyılın ortasından itibaren, önce İlhanlı, sonra Karakoyunlu ve Akkoyunlu yönetimlerinin idaresi altına girmiş olan İran bölgesi, 16. yüzyıla gelindiğinde artık Safevîlerin idaresi altına girecektir. Safevî idaresi altına gireceği 16. yüzyıla kadarki yaklaşık iki yüz elli yıl süren bu dönemde İran'daki Nizari İsmailileri, bundan böyle tasavvuf kisvesi altında varlıklarını sürdüreceklerdir. Aynı durum, Suriye'deki, Hindistan'daki ve Bedahşan'daki İsmaililer için de söz konusudur.

Bedahşan İsmaililerinin inanç sistemi incelendiğinde, (a) bu tasavvuf etkisi yanı sıra (b) bölgenin İslam öncesi inanç unsurlarının etkisi ve (c) Şiilik etkisi ön plana çıkmaktadır. Gerçekten de bölgedeki şifahi malzeme göz önüne alındığında İslam öncesi inanç unsurlarından olan Ateşperestlik, Şii-batını özelliği ağır basan bir tasavvuf terminolojisi ve de Oniki İmamcı Şiilik unsurlarıyla karşılaşmaktadır. Burada "Zerdüşlük" yerine "Ateşperestlik" tabirini özellikle kullanıyoruz ki Sasani devletinin ortodoks/kurumsal Zerdüşlüğünden farklı olarak, merkezden ziyade çevreye hitap eden daha heterodoks mahiyette bir inanç biçimini kastettiğimiz anlaşılsın. Tasavvufi etkinin, belirtilen iki yüz elli yıllık dönemde Bedahşan İsmaililiğine girdiğine

inaniyoruz. Şiilik etkisinin ise ne zaman ve nasıl girdiğine dair şimdiye kadar hiçbir araştırma eserde herhangi bir yoruma ya da teze rastlamadık. 2015 yılında yeniden saha araştırması yapmak üzere gittiğimiz Orta Asya’da ve bir parçası olduğu Bedağşan’da, bazı yeni verilere ulaştık ve Bedağşan İsmailiğine Şiilik etkisinin Safevî propagandası etkisiyle girmiş olabileceğine dair bir hipoteze vardık. Biz bu çalışmada, bu hipoteze hangi verilere dayanarak ulaştığımızı değerlendirmeye çalışacağız. Bunun için de Bedağşan’daki Şii-tasavvufi hareketlere ve özellikle de Safevî izlerine değineceğiz. Dönem olarak, 15.-16. yüzyıllardaki gelişmeler üzerinde duracağız. Bunun nedeni, Bedağşan’daki gelişmeleri etkileyen önemli etkenlerden biri olan İran’dan yayılmaya başlayan Hurufilik, Noktavilik, Nurbahşilik, Nimetullahilik, Safevilik gibi çeşitli Şii-tasavvufi hareketlerin, bazıları daha önce kurulmuş olsa da hep bu yüzyıllarda tarih sahnesinde belirginlik kazanmış olmalarıdır.

2. Bedağşan’daki Şii-Tasavvufi Hareketler

Bedağşan’daki Şii-tasavvufi hareketler, 13.-15. yüzyıllar arasında İran’da meydana gelen gelişmelerle ilgilidir. Moğolların gelişiyle birlikte Alamut’un düşmesi sonucu, İran Nizarileri bundan böyle yaklaşık iki asırdan fazla bir süre bölgedeki çeşitli tasavvuf hareketleri ile iç içe bir şekilde varlık gösterecektir. Aslında bu dönem, sadece İsmaili dünya açısından değil tüm İslam dünyası açısından tasavvufi hareketlerin revaçta olduğu bir dönemdir. Abbasi yönetiminin Moğollarca devrilmesi sonucu bağlı oldukları siyasi-dini bir otoriteleri kalmayan Sünniler ve önce Fatimi devletinin ardından Alamut’taki Nizari devletinin düşüşü sonucu bağlı oldukları siyasi-dini bir otoriteleri kalmayan İsmaililer için, tasavvuf şemsiyesi altına sığınmak pek de şaşırtıcı olmasa gerektir. Bu durum Sünni dünya için, Abbasi hanedanının koruyuculuğunu da üstlenmiş olan Mısır’daki Memlük devletinin varlığı nedeniyle bir zorunluluk olmasa da Şii dünya için aynı şey söz konusu değildir. O nedenle 13.-15.yüzyıllar, Şii hareketler ve tasavvufi hareketlerin iç içe olduğu bir dönem olmuştur.

Bedağşan bölgesi, dağlık bir bölge olması dolayısıyla, Orta Asya’nın düzlük alanlarından izole bir bölgedir. Kültürü de bu izolasyona bağlı olarak şekillenmiştir. Merkezden ziyade çevreyi temsil eden heterodoks bir halk yapısına sahiptir. Bu nedenle de İslam dünyasının daha ortodoks kesimlerince kabul gören tasavvufi hareketlerden ziyade, batını yönü güçlü tasavvufi hareketlerin sızdığı bir bölge olmuştur. Bu hareketlerin başında Hurufilik gelir. Gölpinarlı, Hurufiliğin kurucusu Fazlullah Esterabadi’nin *Enfus u Afâk* adlı akıbeti meçhul bir eserinden bahseder. Böyle bir eser Bedağşan İsmailileri arasında da vardır ki Hurufî metinlerde olduğu gibi, sayılar ve insan vücudu ve ayetlerle ilişkilendirilmektedir. Hatta *Cavidannâme*’de geçen “9. Gökteki arş, vs.” gibi kavramlar burada da geçmektedir. Kitabî İsmaililikten ziyade şifahi bir geleneğe sahip Bedağşan İsmailileri tarafından günümüze başka birçok eser de kopya edilegelmiştir. Ümmü’l Kitâb bunların başında gelir. *Afaknâme*, *Usul-i*

Edeb, Guharriz gibi diğer eserleri de sayabiliriz. (*Afaknâme ve Usul-i Edeb*, Andrei Bertels'in editörlüğünü yaptığı bir kitapta toplanmıştır. Bkz. *Penc Risale-i Felsefi*, ed. A. E. Bertels, Moskova). Adı geçen bu eserlerde bahis konusu edilen meseleler ve bu meselelere yönelik geliştirilen açıklamalar, karşılaştırıldığı zaman görüleceği üzere, tıpkı Hurufî metinlerdeki malzeme ve görüşlere benzemektedir. Örneğin İsmaililere ait adı geçen bu eserlerde en çok alıntı yapılan ayet, yine Hurufî metinlerde çokça geçen “kun” (ol) ayetidir. Bedahşan İsmailileri için yaratılış, tıpkı Hurufî metinlerde olduğu gibi, “kun” emriyle gerçekleşmiştir.

Hurufîlik dışında Noktavîlik, Nurbahşîlik de Bedahşan'da izleri sürülebilen batını yönü kuvvetli tasavvufî hareketlerdir. Noktavîliğin, Hurufîlikten kopan İran'da doğmuş bir hareket olduğu görüşü hâkimdir. (Jamal, 2002: 92). O da Hurufîlik gibi İran topraklarından ziyade Hindistan'da varlığını devam ettirmiştir. Noktavîliğin Bedahşan İsmailileriyle irtibatını şimdilik sadece, Maryam Moezzi'nin de dikkatimizi çektiği üzere, Emri-yi Şirazi'nin (ö. 1590) Tacikistan Bedahşan'ında ele geçen şahsi risalelerindeki şiirlerden anlıyoruz (2011: 269). Yerel pir ailelerince günümüze kadar saklanmış olan şifahi malzemenin toplanmasına ve derlenmesine günümüzde hala devam edilmektedir. Büyük ihtimalle Noktavîlik izlerini taşıyan başka kasideler de bu yerel pir ailelerince saklanmaktadır.

Bedahşan'a giren bir başka hareket de Nurbahşîliktir. O da İran'ı terk ettikten sonra Hindistan'da etkili olmaya devam etmiştir. (Baldick, 2002: 166). Özellikle Pakistan Bedahşanı diyebileceğimiz Baltistan'da etkilidir. Heterodoks mahiyette Oniki İmamcı bir tarikat olarak bilinir (Virani, 2007: 67). Bölgeye 15. yüzyılın sonlarında Şemseddin Irakî tarafından sokulmuştur (Rieck, 1995: 159). Hindistan yolculuğu sırasında Baltistan'da konaklayan Seyyid Muhammed Nurbahş'ın, ikameti sırasında Baltîleri Şiiliğe davet etmeyi denediği anlatılır (Bidulph, 1977: 124). 1800'lü yılların ikinci yarısında Gilgit'te görevli İngiliz Albay John Biddulph, bugün Pakistan sınırları içerisinde kalan Gilgit ve Baltistan bölgesinden bahsettiği kitabında, yerel halkın Şii ya da Mevlevî adıyla anıldığını, *Kelâm-ı Pir* adlı eseri, *Kur'an* yerine koyduklarını anlatır (1977: 118-121). Öyle görünüyor ki Biddulph, Şiiliğin Nurbahşîlik etkisiyle yayıldığı Baltistan'da Şiiler ve Mevlevîler adlı grupların olduğunun farkında, ancak Mevlevîler adındaki grubun Nasır-ı Hüsrev geleneğine bağlı Nizari İsmailileri olduğunun farkında değildir. Şöyle ki *Kelâm-ı Pir*, Bedahşan İsmaililerinin en temel mezhep kitaplarından biridir. Bedahşan İsmailileri arasında *Heft Bâb-ı Şâh Seyyid Nasır* adıyla da tanınan bu eser, 16. yüzyılın ilk yarısında İranlı dâî Hayrâh-ı Herati tarafından kaleme alınmış olup Kasımşahlı Nizari imamı III. Mustansır Billah'ın öğütlerinin bir versiyonudur. Bedahşan İsmailileri arasında bu kadar yaygın olmasının sebebi, İran'da üretilen diğer *Heft Bâb* versiyonlarından farklı olarak, Nasır-ı Hüsrev'in biyografisine yer vermesidir. Bu biyografide, Fatimî dâisi olan Nasır-ı Hüsrev, Nizari İsmaililiğinin kurucusu Hasan-ı Sabbah'la ilişkilendirilmektedir (Herati,

1935: 10; Ay, 2014: 141). Bidulph ayrıca, Baltistan'daki bu Mevlevilerin birbirlerine Şiiler gibi "Aliyyun Vasiyyu Resul Allah" yerine, "Aliyyun Veliyy Allah" dediklerinden bahseder (Biddulph: 125). Bu da bize Oniki İmacı Őiilikten ziyade İsmaililiği çağrıştırmaktadır. Ayrıca Şunu da hatırlatmalıyız ki İngiliz hinterlandındaki Nizari İsmailileri, imamlarının her birinin isimlerini anarken ismin önüne "Mevlana" tabirini getirerek imamlarının adını söyledikleri için, diğer toplumlarca "Mevleviler" olarak tanınırlardı. Bütün bunlar bize, Biddulph'un sözünü ettiği Mevlevilerin Nizari İsmailileri olduğunu göstermektedir.

2015 yılında Pakistan Bedağanı'nda gerçekleştirdiğimiz saha araştırması sonucu, Hunza-Baltistan bölgesinde, Gilgit'teki Sünniler dışında, bölgenin geri kalan tamamının Oniki İmamcı Şiiler ve Nizari İsmaililerinden olduğunu gözledik. Bugün tereddütsüz olarak "Nizari İsmailileri" olarak adlandırılan grubun, 1920'li yıllara kadar böyle adlandırılmadığı, hem kendilerinin hem komşu mezhep gruplarının, kendilerine bir mezhepten ziyade bir tarikatmış gibi baktığını öğrendik. 1920'li yıllarda Bombay'da yerleşik olan Nizari imamı III. Ağa Han'ın temsilcisi aracılığıyla bölgeye gönderdiği fermanları sayesinde imamlarıyla bağlantıları sağlanmış olan bölge Nizarileri, bundan böyle "Ağa Haniler" olarak adlandırılır olmuşlar. Ancak o tarihe kadar tanındıkları ad, "Mevleviler" ya da "Nasiriler" idi.

"Nasiriler" adının kaynağı ise "Nasır-ı Hüsrev" idi. Bedağan İsmailileri, kendi İsmaililik tarihlerini Nasır-ı Hüsrev'le başlatırlar ve kendi İsmaililik yorumunu da "Davet-i Nasır-ı Hüsrev" olarak adlandırırlar. Bedağan'daki her türlü dini ritüelin adı "Davet-i Şah Seyyid Nasır"dır. O nedenle de yüzyıllarca komşu halklar tarafından "Nasiriler" olarak da bilinirlerdi. Bu adlandırma kaynaklarda da geçmektedir. Rıza Kuli Han Hidayet'in 19. yüzyılda kaleme aldığı *Ravzat es-safa-yi Nasiri* adlı eserinin dokuzuncu cildinde, Bedağan, Hazara ve Bamyan'da, Şah Seyyid Nasır-ı Hüsrev-i 'Alevî adındaki kendi dâilerinin öğretilerini takip eden "Nasiriyye" adlı bir koldan bahsedilir (Hunsberger, 2003: 30). Yine yazarı Bedağanlı olup Bedağan İsmaililiğinin geleneksel İsmaili tarihi hakkında en geniş bilgiyi veren *Guharriz* adlı yerel bir elyazması kaynakta, Şia grupları sayılırken Nasır-ı Hüsrev'e bağlı olanlar anlamında, "Nasiriyye" de sayılır (Ay, 2014: 69). Bunlara ek olarak, Zeki Velidi Togan'ın da bildirdiği bir "Nasiriler" grubu vardır.

Togan, Ferganalı bir Yesevî şeyhi olduğunu söylediği Seyyid Ahmed Nasiredin el-Merginani tarafından 1814 tarihinde telif olunan *Tarih-i Meşayih'it-Türk* adlı Farsça bir eserden ve bu eserde müellifin de dâhil olduğu "Seyyid Nasiriler" isminde bir sülaleden bahsedildiğini belirtir. (2010: 523). El-Merginani'nin Yesevî şeyhi olduğunun, Togan'ın fikri mi olduğu yoksa kaynakta bizzat mı belirtildiği, Togan'ın makalesinden pek anlaşılamiyor. Togan'a göre bir Yesevî şeyhi olan Seyyid Ahmed Nasiredin el-Merginani'nin, eserini Farsça yazmış olması, bize onun Türk köken-

li değil Tacik kökenli olduğunu düşündürüyor. Biz, Fergana bölgesinde Bedaḥşan Pamiri'nden göç eden İsmaili Tacikler bulunduğunu yine saha araştırmalarımızdan biliyoruz. Togan'a ve şimdiye kadar Togan'ın bu makalesini okumuş araştırmacılara net bir fikir vermeyen "Seyyid Nasıriler" meselesi, bizim araştırmalarımız sonucunda öyle görünüyor ki Bedaḥşan İsmaililerinden başka bir şey değildir. Üstelik yine saha araştırmamız neticesinde ortaya çıktığı gibi, Bedaḥşan İsmaililerinin ürettiği şifahi malzemede Hoca Ahmed-i Yesevi, tıpkı Nasır-ı Hüsrev gibi, Fatimilere bağlı bir İsmaili dâisi olarak kabul görmektedir (Ivanow, 1959: 13-17, 53-70; Bertels, 1976: 105; Ay, 2014: 70). Son söylediklerimizden yola çıkarak yaşadıkları bölgelerde, kimilerince "Nasıriler", kimilerince de "Mevleviler" olarak tanınan Bedaḥşan İsmaililerinin, Şii-tasavvufi hareketler kadar, Yesevilik gibi Sünni-tasavvufi hareketleri de kendi gelenekleri içine kattıklarını söyleyebiliriz. Gözden kaçmaması gereken bir nokta da bu hareketlerin Şii Mî ya da Sünni mi olmasından ziyade, ister Türk dilli olsun ister Tacik dilli, hitap ettiği kitlelerin sosyolojik olarak merkezden ziyade çevreyi temsil eden heterodoks kitleler olmasıdır. Bütün bu heterodoks kitlelerin 16. yüzyıla gelindiğinde İran'da siyasi bir güç olarak yönetime gelen Safevîlerin siyasi etki alanına girdiğine tanık oluyoruz.

3. Bedaḥşan'da Safevî İzleri

15. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde yukarda sözü geçen bütün bu hareketler arasından Safevîlik, bazı siyasi başarılar elde etmeye başlar. Aynı dönem, İran'ın batısında, Osmanlı devletinin yükselişe geçmesi, Osmanlı ve Safevîleri karşı karşıya getirir. Rekabet 1517'de Osmanlı'nın Abbasi ailesinin koruyuculuğunu üstlenen Memlûkleri yenerek Sünni dünyanın lideri olduğunun tescillenmesiyle sona ermiştir. Safevîler içinse, Şii dünyanın liderliği konusu gündemdedir artık ve politikalarını bu yönde geliştireceklerdir. Safevî devleti bundan böyle ister Osmanlı sınırları içerisinde olsun ister Şeybanî ya da Babürlü sınırları içinde, Şiilik propagandası altında Safevî devleti propagandası yapacaktır. Biz, topraklarının bir kısmı Şeybanî, bir kısmı Babürlü kontrolü altındaki Bedaḥşan topraklarında da Safevî propagandasının yapıldığını düşünüyoruz. Şöyle ki yukarda bahsi geçen Şii-tasavvufi mahiyetteki her üç tarikatın da -Hurufîlik, Noktavîlik, Nurbahşîlik-, İran'dan kovulması, tasavvuf hareketi olarak başlayıp siyasi bir harekete dönüşen Safevî hareketi yüzünden olmuştur. Safevî yönetimi 1501'de İran'da başa geldikten sonra Nimetullahîlik dışındaki bütün tarikatları İran'dan kovmuştur. Safevîliğin kendisi dahi Kızılbaşlık adı altında İran'dan ziyade Osmanlı topraklarında yer bulmuştur. Bize göre, propagandasını Osmanlı topraklarında Kızılbaşlık kanalıyla yürütürken, Orta Asya'da ise Nimetullahîlik kanalıyla yürütmüştür.

Nizari imamları ile Nimetullahî tarikatı arasındaki ilk ilişkinin, sufi adı "Şeyh Kalender" olan otuz ikinci Nizari İmamı II. Mustansır Billah zamanında başladığı

bilinmektedir. (Daftary, 2001: 500-503; Pourjavady ve Wilson, 1975: 115). Bize göre, Nimetullahiliğin Bedaşan'a kadar yayılmış olduğuna dair en güçlü veri, Bedaşan'ın bugün Afganistan sınırları içinde yer alan Zebak kentinde, "Divane Şah-ı Veli" olarak tanınan Sultan Bayezid-i Bağistani'nin 18. yüzyılın ilk yarısına (h.1103) tarihlenen bir tekke-türbesinin bulunmasıdır. Şahsen ziyaret ettiğimiz bu türbe içindeki ahşap hatıl üzerine yazılmış şecerede, Divane Şah-ı Veli'nin kökeni Şah Nimetullah-i Veli'ye dayandırılmaktadır ki bu da Nimetullahiliğin Bedaşan İsmailileri arasında yer bulduğu anlamına gelmektedir (Ay, 2014: 66). Bir başka veri de Bedaşan İsmaililerinin en başta gelen ritüellerinden biri olan cenaze törenleri sırasında okunan *Çerağnâme* adlı dua metninde, Şah Nimetullah-ı Veli'ye atfen bazı şiirlerin yer almasıdır. *Çerağname* adlı dua metninde, Şah Nimetullah-ı Veli'yi ima eden şiirler yer almaktadır ki Bertels'e göre, *Çerağname* metninin (en azından onun elindeki nüshanın) yazarı da bizzat Nimetullah-ı Veli'dir (Bertels, 1976: 106).

Bu makalenin ana tezi olan Bedaşan İsmailileri ve Safevîler arasında politik bir bağ olup olamayacağıyla ilgili meseleye gelirse, yine *Çerağnâme*'de Safevî hanedanıyla ilgili bazı bilgiler bulunan kasidelerin yer aldığını belirtmeliyiz. Kasidede Nasır-ı Hüsrev'in de adı geçmektedir. Yazarı bilinmeyen kaside şöyledir:

Ey azizân şurû' gavga der cehân hâhed girift
(Ey dostlar, kavga ve ayaklanma dünyayı saracaktır)
Guss vu gâm nîz der pîr u cevân hâhed girift
(Yaşlı ve gençler üzüntü ve gama boğulacaktır)

Mihr ez tâb-ı zelâlet zerd-rûh hâhed şoden
(Güneşin rengi utançtan saracaktır)
Bîsefâyî der meyân-i merdomân hâhed girift
(Temizlik halklar arasından yok olacaktır)

...
Düşmen-i cân-i peder gerdet puser az behr-i mâl
(Oğullar mal için babalarına düşman olacaktır)
Dohterân-ra kinehâ bâ-maderân hâhed girift
(Kızlar annelerine karşı kine boğulacaktır)

...
Nesl-i Yakub be-alem munkatî' hâhed şoden
(Yakub'un nesli dünyadan kesilecektir)
Tâ be gerdun nâle vü ah u figân hâhed girift
(Dünya inilti ve ah ve figana boğulacaktır)

Ba'd ez ân ez nesl-i Haydâr serveri peydâ şevd
(Ondan sonra Haydar'ın neslinden bir lider ortaya çıkacaktır)
Mezheb u millet ez ô nâm u nişân hâhed girift
(Din ve mezheb onun isminden ün kazanacaktır)
Şah İsmail bin-i Haydar ô ra hanend nam
(Haydar'ın oğlu Şah İsmail olarak ün kazanacaktır)
Hâk-i pâyeş der nazar-ı ehli cehân hâhed girift
(Cihan ehlinin gözü onun ayak toprağı ile açılacaktır) (Ay, 2014: 67-68).

Bu kasidenin beyitlerinden, 15. yüzyılın sonlarını anlattığı anlaşılmaktadır. Yakub'un neslinden kasıt, büyük ihtimalle Akkoyunlu padişahlarıdır. İsmail ibn Haydar, Şah İsmail Safevî'dir (Bertels, 1976: 113; Bertels, 1987: 870). Bertels'e göre bu kaside Bedahşan İsmaililerinin en büyük pir saydığı Nasır-ı Hüsrev'in ününden yararlanmak isteyen İranlı bir şair tarafından yazılmıştır. Çerağnâme'de geçen bu kasideler dışında, bölgede Safeviliğin tarikat olarak yayıldığına dair bir iz göremiyoruz. Zaten tezimiz de, bölgede tarikat olarak Safeviliğin yayıldığını iddia etmekten ziyade, siyasi olarak Safevî devletinin propagandasının yayıldığını göstermek, bu propagandasını da Nimetullahî tarikatı eliyle yürüttüğünü ileri sürmektir. Bölgede Nimetullahî tarikatına şecerelenen tekke-türbelerin varlığı bunu kanıtlamaktadır.

Bölgede üretilen şifahi malzemenin bize sunduğu bu verilerin yanı sıra, tarihsel gerçeklik de, Nizariliğin Bedahşan'da yayılmasında adı geçen birçok İranlı pir ve dâinin, Bedahşan'a göçünün, bugüne kadar Moğol istilası etkisi olarak anlatılan 13. yüzyılda gerçekleşen mülteci hareketleri yüzünden değil, Safevî devletinin kurulduğu 16. yüzyılda olduğunu söylemektedir. Muhammedzade'nin *Tarih-i Bedahşan*'ında bildirdiğine göre, "İsfahan ve Kaşan'dan Şugnan'a dört kardeş derviş gelmiştir. Bunlardan birincisi, Şah Kaşan olarak bilinen Seyyid Muhammed İsfahani'dir. İkincisi Şah Malenk, üçüncüsü Şah Hamuş, dördüncüsü Şah Burhan-ı Veli'dir." (Kurban Muhammad-zoda (Ahun Sulayman) ve Muhabbat Şoh-zoda (Seyid-Futur-Şo, 1973: 2) .Sözlü gelenek, bu dâilerin birbirleriyle kardeş olduğunu, Şugnan'a 11. ve 12. yüzyıllarda geldiklerini anlatır. Bedahşan İsmailileri üzerine araştırmaları bulunan Iskenderov ve Iloliev'e göre tarihsel kayıtlar, onların yaklaşık 16. yüzyılda İran'dan bölgeye geldiğini göstermektedir (Iskandarov, 1973: 12; Iloliev, 2008b: 37; aynı yazar, 2008a: 63), ki 16. yüzyıl, Safevî devletinin ortaya çıktığı yüzyıldır.

4. Sonuç

Öyle anlaşılıyor ki 13.-15. yüzyıllarda İran'daki siyaseten istikrarsız ortam, 16. yüzyılda Safevî hanedanının İran'da iktidara gelmesiyle birlikte son bulmuş ve Şah İsmail Safevî, Anadolu Kızılbaşları üzerinde yaptığı propaganda benzeri bir çalışmayı Bedahşan'da da yapmıştır. 16. yüzyıldan itibaren bir önceki dönemin siyasi

kimliđi olmayan Őii-tasavvufi akımlar, yerini siyasi kimliđi olan Őii Safevî hareketine bırakmıřtır. Bunun tarihsel nedenleri yukarda kısaca bahis konusu edilmiřtir. Saha arařtırmalarımızdan řunu anlıyoruz ki bundan sonrası için İnan, Orta Asya, BedaĖan, Keřmir ve Baltistan sahalarındaki Őii eđilimli dini kimliklerin řekillenmesinde Safevî propagandasının etkisi bűyűktűr. Bu da bizi, řimdiye dek Safevî-Őeybanî ya da Safevî-Babűrlű iliřkileri içerisinde sadece siyasi tarih açısından baktıđımız yeniçađ İnan-Orta Asya çalıřmalarına, bir de sosyal tarih açısından bir bakmaya ve arařtırma yapmaya sevk etmektedir. BedaĖan sahasının bize sunduđu veriler, tűm gűney-Orta Asya ve kuzeybatı Hindistan sahaları için de aynı durumun sűz konusu olabileceđi izlenimini vermektedir. Hatta bu bűlgelerde Oniki İmamcı Őii gruplarla gűnűműz İnan devleti arasındaki organik bađa baktıđımız zaman bile bu izleri gűrmek műmkűndűr.

Kaynakça

- AY, Z. (2014). *Nasır-ı Hűsrev ve sonrasında bedaĖan ismailileri (10-15-yűzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- BALDİCK, J. (2002). *Mistik islam* (ev. Yusuf Said Műftűođlu). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- BERTELS, A. E. (1959). *Nasır-ı khosrov i Ismailizm*, Moskova: yy.
- _____. (1970). *Penc risale-i felsefi*, ed. A. E. Bertels. Moskova.
- _____. (1976). Nazariyat-ı berhi az ‘urafa ve Őiaan-ı Eşnaaşeri Race Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev. *Yad-Name-ye Naser-e Khosraw*, Ferdowsi University, Faculty of Letters and Humanities, Mashad, 96-121.
- _____. (1987). *Nasır-ı Khusraw. EI* (birinci baskı, cilt 6). Leiden: E. J. Brill, 869-870.
- BİDDULPH, J. (1977). *Tribes of the Hindoo Koosh*, Karai: Indus Publications.
- DAFTARY, F. (2001). *Muhalif İslam’ın 1400 yılı: İsmaililer tarih ve kuram*, (ev. Ercűment Őzkaya). İstanbul: Rastlantı Yayınları.
- HERATİ, H. H. (1935). *Kelam-ı pir*, ed. W. Ivanow. Bombay.
- ILOLİEV, A. (2008a). Popular culture and religious metaphor: saints and shrines in Wakhan region of Tajikistan. *Central Asian Survey*, 27(1): 59-73.
- _____. (2008b). *The Ismaili-sufi sage of pamir: mubarak-i wakhani and the esoteric tradition of the Pamiri muslims*. Amherst-New York: Cambria Press.
- ISKANDAROV, B. I. (1973). Predislovie, Kurban Muhammad-zoda (Ahun Sulayman) ve Muhabbat Şoh-zoda (Seyid-Futur-Şo), *Tarih-i Badağan (Istoriya Badağana)*, haz. Bahadur Iskandarov, Moskova: Vostochnaya literatura, 5-29.
- IVANOW, W. (1959). Sufism and Ismailism: Chiragh-nama. *Revue Iranienne d’Anthropologie*, 3: 13-17, 53-70.
- JAMAL, N. E. (2002). *Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the community of Ismaili tradition in Persia*. Londra-New York: I. B. Tauris.

- Kurban Muhammad-zoda (Ahun Sulayman) ve Muhabbat Şoh-zoda (Seyid-Futur-Şo). (1973). *Tarih-i Badahşan (Istoriya Badahşana), Tarih-i Badahşan (Istoriya Badahşana)*, haz. Bahadır Iskandarov, Moskova: Vostochnaya literatura.
- MOEZZİ, M. (2011). Bedahşan İsmaililerine Ait Elyazmaları (çev. Ali Ertuğrul). *DEÜİFD*, XXXIII, 255-273.
- POURJAVADY, N. ve WILSON, P. L. (1975). Isma'ilis and Ni'matullahis. *Studia Islamica*, 41, 113-135.
- RİECK, A. (1995). The Nurbakhshis of Baltistan: crisis and revival of a five centuries old community. *Die Welt des Islams*, New Ser, 35(2), 159-188.
- TOGAN, Z. V. (2010). *Yeseviliğe dâir bazı yeni malumat. Fuad köprülü armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 523-529.
- VİRANİ, S. N. (2007). *The Ismailis in the middle ages: a history of survival, a search for salvation*. Oxford: Oxford University Press.