



TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA DERGİSİ

BEKTÂŞİ ÂŞIKLARINDAN SİDKİ'NİN 'DÜŞ OLDUM' DEVRİYESİNİN
TASAVVUFİ YORUMU VE MÜZİK ALANINDAKİ İZLERİ

TOLGA KESKİN

KALKANDELEN HARABATİ BABA TEKKESİNİN
SOSYO-KÜLTÜREL BAĞLAMI VE MEKÂNSAL GELİŞİMİ

DENİZ ÖZKUT
ÇİĞDEM ALAS
BÜKE ÖZDEN PULAT

AHMET YAŞAR OKAK'IN ÇALIŞMALARINDA
ANADOLU'DA İSLÂMİ FARKLILAŞMANIN MESLEKTEN
TEMSİLCİLERİ: 'MARJİNAL SUFİLER', 'ZİNDIKLAR', 'MÜLHİDLER'

RESUL AY

İLİYA RAŞKOV BLISKOV'UN DYADO DOBRİ HİKÂYESİ VE
BULGARİSTAN YENİPAZAR (NOVİ PAZAR) TEKKE KOZLUCA
(İZBUL) KÖYÜ MUSA BABA TEKKESİ

MEMİŞ SYULEYMAN
MERDAN

HACI BEKTAŞ VELİ'NİN TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE MARİFET VE
ARİFLER

MAHMUD ESAD
ERKAYA

BEKTAŞİ FIKRALARINDA OLUMLU VE OLUMSUZ MİZAH
TARZLARI

HİKMET YAZICI

İSMAİL DEDE EFENDİ VE HOCA ZEKÂİ DEDE ÜZERİNE BİR
DEĞERLENDİRME

YAVUZ DEMİRTAŞ

THE KOJAJANI FAMILY AND IRAN'S POLITICAL DEVELOPMENTS
(13-16th CENTURY)

ESMAEİL HASSANZADEH
HASSAN HAZRATİ

ALEVİLİKTE CEM ve SEMAH'IN KAYNAĞI OLARAK GÖRÜLEN
MİRÂÇ HADİSESİ ve KIRKLAR CEMİ

GAMZE COŞKUN

GÜNEY KAZAKİSTAN SOSYAL HAYATINDA TÜRBELER VE
TÜRBELERDE YAPILAN ZİYARETLER

ZHULDYZ SAKHI
HAVA SELÇUK



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



Emniyet Mahallesi Abant 1 Caddesi No: 10
E Blok 10. Kat Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA



+90 (312) 546 05 23



hacibayram.edu.tr/hbektasveli
hbvdergisi.hacibayram.edu.tr



hbektas@hbv.edu.tr





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



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY
**CENTER FOR HACI BEKTAŞ-I VELİ
STUDIES FROM THE PERSPECTIVE
OF TURKISH CULTURE**

TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAS VELİ RESEARCH QUARTERLY

GÜZ - EYLÜL 2022
AUTUMN - SEPTEMBER 2022

|| SAYI: 103
ISSUE: 103



TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELİ
ARAŞTIRMA DERGİSİ



TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAS VELI
RESEARCH QUARTERLY

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi

Yıl: 29 Güz - Eylül 2022 Sayı: 103

Yayın Türü:

3 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası

Yayın Dili:

Türkçe, İngilizce, Almanca

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

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

Dr. Yusuf TEKİN
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:

Dr. Ahmet TAŞGIN

Baş Editörler:

Dr. Ahmet TAŞGIN
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
tasgin.ahmet@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-2751-9924

Dr. Erdal AKSOY
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
erdal.aksoy@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-2201-9039

Editör Yardımcıları:

Cem HAYAT
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
hayat.cem@hbv.edu.tr

İbrahim YILDIZ
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
i.yildiz@hbv.edu.tr

Yabancı Dil Editörleri:

Dr. Ali SERİNKÖZ
Hacettepe Üniversitesi
aliserinkoz@gmail.com
Dr. H. Kazım KALKAN
Gazi Üniversitesi
k.kalkan@gazi.edu.tr
Dr. Miyase YAVUZ ALTINTAŞ
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
miyaseyavuz@gmail.com
Dr. Zeynep Serap TEKTEK AKSÜRMELE
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Bilişim Danışmanları:

Dr. Emrah AYAŞLIOĞLU
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Osman DURMAZ
Aksaray Üniversitesi
Uğur Yalçın KARA
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Düzeltili:

Ali Kemal SÖNMEZ
Funda ŞİRİNOĞLU
Hakkı TAŞGIN

Sekreteryası:

Hasan Basri GÜREL

Yönetim Merkezi Adres:

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10. Kat Teknikokullar
Yenimahalle/ANKARA

Telefon: +90 312 546 05 23

Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr
dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva

Elektronik Posta: hacibektas@hbv.edu.tr

Baskı:

Genç Ofset Matbaa Kağıtçılık
Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi
Süzdün Sokak No: 18
İskitler Altındağ/ANKARA

Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly

Year: 29 Autumn - September 2022 Issue: 103

Publication Type:

Quarterly, Open Access, International

Publication Language:

Turkish, English, German

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

On Behalf of Ankara Hacı Bayram Veli University Center For Hacı Bektaş-ı Veli Studies From The Perspective of Turkish Culture, Owner:

Dr. Yusuf TEKİN
Rector of Ankara Hacı Bayram Veli University

Managing Editor:

Dr. Ahmet TAŞGIN

Editors in Chief:

Dr. Ahmet TAŞGIN
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
tasgin.ahmet@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-2751-9924

Dr. Erdal AKSOY
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
erdal.aksoy@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-2201-9039

Assistant Editors:

Cem HAYAT
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
hayat.cem@hbv.edu.tr

İbrahim YILDIZ
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
i.yildiz@hbv.edu.tr

Foreign Language Editors:

Dr. Ali SERİNKÖZ
Hacettepe University, TÜRKİYE
aliserinkoz@gmail.com
Dr. H. Kazım KALKAN
Gazi University, TÜRKİYE
k.kalkan@gazi.edu.tr
Dr. Miyase YAVUZ ALTINTAŞ
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
miyaseyavuz@gmail.com
Dr. Zeynep Serap TEKTEK AKSÜRMELE
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Informatics Advisors:

Dr. Emrah AYAŞLIOĞLU
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
Dr. Osman DURMAZ
Aksaray University, TÜRKİYE
Uğur Yalçın KARA
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

Redaction:

Ali Kemal SÖNMEZ
Funda ŞİRİNOĞLU
Hakkı TAŞGIN

Secretariat:

Hasan Basri GÜREL

Headquarter:

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10. Kat Teknikokullar
Yenimahalle/ANKARA/TÜRKİYE

Phone: +90 312 546 05 23

Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr
dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva

E-mail: hacibektas@hbv.edu.tr

Printed By:

Genç Ofset Matbaa Kağıtçılık
Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi
Süzdün Sokak No: 18
İskitler Altındağ/ANKARA/TÜRKİYE

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

Dr. Abdulmamad İLOLİEV

University of Central Asia, TAJIKISTAN
abdulmamad.iloliev@ucentralasia.org
<https://orcid.org/0000-0002-7593-6503>

Dr. Ahmet T. KARAMUSTAFA

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

Dr. Ahmet Yaşar OCAK

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

Dr. Ali Sinan BİLGİLİ

Atatürk Üniversitesi
Atatürk University, TÜRKİYE
sbiglili@atauni.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3182-3002>

Dr. Ataullah HASANI

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

Dr. Cemal KAFADAR

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

Dr. Cenk GÜRAY

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

Dr. Cenkşu ÜÇER

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University, TÜRKİYE
cenksu.ucer@ybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9874-2990>

Dr. Erdal KALAYCI

University of Teacher Education of Christian Churches, AUSTRIA
erdal.kalayci@gmx.at
<https://orcid.org/0000-0002-8695-4328>

Dr. Farhad DAFTARY

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

Dr. Fatih USLUER

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

Dr. Ferenc Péter CSIRKÉS

Sabancı Üniversitesi
Sabanci University, TÜRKİYE
ferenc.csirkés@sabanciuni.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9670-3733>

Dr. Frances TRİX

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

Dr. Gergő Máté KOVÁCS

Budapest University of Technology and Economics, HUNGARY
kovacs.mate.gergo@epk.bme.hu
<https://orcid.org/0000-0002-8308-7767>

Dr. Heath W. LOWRY

Princeton University, USA
ataturk@princeton.edu
<https://orcid.org/0000-0002-3015-5260>

Dr. Henryk JANKOWSKI

Adam Mickiewicz University, POLAND
henryk.jankowski@amu.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0003-2576-1204>

Dr. Irene MARKOFF

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

Dr. Iurii AVERİANOV

Institute of Oriental Studies, RUSSIA
avanta_yuriy@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-7898-8619>

Dr. İlker Evrim BİNBAŞ

University of Bonn, GERMANY
ebinbaş@uni-bonn.de
<https://orcid.org/0000-0003-1200-4335>

Dr. Janina KAROLEWSKI

University of Hamburg, GERMANY
janina.karolewski@uni-hamburg.de
<https://orcid.org/0000-0002-6880-4086>

Dr. Krasimira MUTAFOVA

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

Dr. Marcello MOLLİCA

University of Messina, ITALY
marcello.mollica@unime.it
<https://orcid.org/0000-0002-1792-7959>

Dr. Markus DRESSLER

University of Leipzig, GERMANY
markus.dressler@uni-leipzig.de
<https://orcid.org/0000-0002-5997-8690>

Dr. Mehmet Baha TANMAN

İstanbul Üniversitesi
Istanbul University, TÜRKİYE
bahatanman@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9821-3666>

Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL

İstanbul Kültür Üniversitesi,
Istanbul Kültür University, TÜRKİYE
mfkoksal@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1056-9957>

Dr. Memiş Syuleyman MERDAN

Shumen Episkop Konstantin Preslavski University, BULGARIA
memish_merdan@abv.bg
<https://orcid.org/0000-0002-1236-2477>

Dr. Namıq MUSALI

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

Dr. Razia SULTANOVA

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

Dr. Robert LANGER

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

Dr. Salih ÇİFT

Bursa Uludağ Üniversitesi
Bursa Uludağ University, TÜRKİYE
sacift@uludag.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>

DANIŐMA KURULU/ADVISORY BOARD

Ali AKSÜT

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Ali AKTAŞ

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Dr. Abdulsattar ELHAJHAMED

İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ali DUYMAZ

Balıkesir Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ali Murat İRAT

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Ali PASİA

Araştırmacı, Yazar, GREECE

Dr. Ali YAKICI

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Arif KALA

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Aziz ALTI

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bahriye GÜRAY GÜLYÜZ

Trakya Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bakit MURZARAIMOV

Kyrgyzstan-Türkiye Manas University, KYRGYZSTAN

Bayi DÜZGÜN

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Dr. Bayram DURBİLMEZ

Erciyes Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Berdi SARIYEV

Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

Burhan DERELİ

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Dr. Bülent KELEŞ

Araştırmacı, Yazar, GERMANY

Dr. Cemal KURNAZ

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Darya ZHIGULSKAYA

Moscow State University, RUSSIA

Deniz BÜYÜKŞAHİN

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Dursun GÜMÜŐÖĐLÜ

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Ertürk MARAL

Araştırmacı, AUSTRIA

Dr. Fahri MADEN

Kastamonu Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Fatma Ahsen TURAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Fevzi RENÇBER

Şırnak Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

Kırıkkale Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamit AKTÜRK

Adıyaman Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamiye DURAN

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Hamza AKSÜT

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Dr. Harun YILDIZ

Öndokuz Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Haydar EFE

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hulusi YILMAZ

Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Hünkar UĞURLU

Araştırmacı, Yazar, GERMANY

Hüseyin DEDEKARGINOĞLU

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

İbrahim BAHADIR

Araştırmacı, Yazar, GERMANY

Dr. İlgar BAHARLU

Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İsa HABİPBAYLI

Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası, AZERBAIJAN

Kahraman ÖZKÖK

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Dr. Kakajan JANBEKOW

Türkmenistan Bilimler Akademisi, TURKMENISTAN

Kaya GÖKÇE

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Kazım BÜKLÜ

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Dr. Kibar TAŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Levent METE

Araştırmacı, Yazar, GERMANY

Luan AFMATAJ

University of Lugano, SWISS

Dr. Mehmet DÖNMEZ

İnönü Üniversitesi, TÜRKİYE

Mehmet Emin YILMAZ

Yüksek Mimar, TÜRKİYE

Mehmet ÖZDURMAZ

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, TÜRKİYE

Mehmet TÖTÜNÇÜ

SOTA, NETHERLANDS

Dr. Metin İZZETİ

Kalkandelen/Tetova University, NORTH MACEDONIA

Dr. Metin ÖMER

Ovidius University of Constanta, ROMANIA

Murat KÜÇÜK

Araştırmacı, Yazar, GERMANY

Dr. Mustafa BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Mustafa DÜZGÜN

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Dr. Mürüvet HARMAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Nezir BATA

University of Tirana, ALBANIA

Dr. Olsi JAZEXHI

International Islamic University, MALAYSIA

Dr. Omür CEYLAN

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Özer ŐENÖDEYİCİ

Hitit Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Pervin ERGÜN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Peter Kövesci OLAH

Eötvös Loránd University, HUNGARY

Refik ENGİN

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Dr. Refik TURAN

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Sadullah GÜLTEN

Ordu Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Salahaddin BEKİ

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Stefan Williamson FA

Lund University, SWEDEN

Dr. Sultanmurad ABJALOV

Ahmet Yesevi University, KAZAKHISTAN

Dr. Őengül ŐENOL

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Talgat ZHOLDASSULY

Korkyt Ata Kyzylorda University, KAZAKHISTAN

Dr. Türker EROĞLU

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Ufuk EROL

Indiana University, USA

Uğurcan ASKU

Araştırmacı, Yazar, GERMANY

Vatan ÖZGÜL

Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Zafer AYDOĞDU

Akademisyen, NETHERLANDS

Dr. Zekeriya İŐIK

Hitit Üniversitesi, TÜRKİYE

YURT DIŞI TEMSİLCİLİKLERİ
REPRESENTATIVES ABROAD

AFGANİSTAN/AFGHANISTAN
Mehrabuddin SHARİFİ
ALMANYA/GERMANY
Dr. Özgür SAVAŐCI
AMERİKA/USA
Eliton Mehmet PASHAJ
ARNAVUTLUK/ALBANIA
Hisen SULEJMANI
AVUSTURYA/AUSTRIA
Kazim BALABAN
AZERBAYCAN/AZERBAIJAN
Dr. İlham GÜLTEKİN
BELÇİKA/BELGIUM
Abbas SAHBAZ
BULGARİSTAN/BULGARIA
Veysel BAYRAM
BOSNA HERSEK/BOŚNIA AND HERZEGOVINA
Dr. Cazım HACİMEYLİÇ
CEZAYİR/ALGERIA
Dr. Zaim KHENCHELAOUİ
DAĞİSTAN/DAĞHİSTAN
Dr. Meherremov Serafeddin ARİFOVİÇ
FRANSA/FRANCE
Serdar UMUT
HOLLANDA/HOLLAND
Alper KELEKÇİ
İRAK/IRAQ
Seyid Enver EL-MUSAVİ
İRAN/IRAN
Gheis Ayaz EBADİ
İSVEÇ/SWEDEN
Eraslan ÖRGÜN
İSVİÇRE/SWITZERLAND
Ozan SEVİNC
İTALYA/ITALY
Tommaso PARLANTI
KANADA/CANADA
Dr. Lale JAVANŞİR
KAZAKİSTAN/KAZAKHSTAN
Dr. Zhakhangir NURMATOV
KIRGIZİSTAN/KYRGYZSTAN
Dr. Roza ABDYKULOVA
KİRİM/CRİMEA
Dr. Neriman SEYİTAYAHYA
KKTC/TRNC
Dr. Nuran ÖZE
KOSOVA/KOSOVO
Dr. Ergin JABLEY
KUZEY MAKEDONİYA/NORTH MACEDONIA
Abedin TEKESHANOSKI
LİTVANYA/LITHUANIA
Dr. Galiņa MİSKİNIENE
MACARİSTAN/HUNGARY
Dr. Eva CSAKİ
MEKSİKA/MEXICO
Lucia Cirianni SALAZAR
MİSİR/EGYPT
Dr. Ahmed AMEEN
ÖZBEKİSTAN/UZBEKİSTAN
Dr. Nodirkhon KHASANOV
PAKİSTAN/PAKİSTAN
Dr. Hasan Ali KHAN
POLONYA/POLAND
Dr. Cem ERDEM
ROMANYA/ROMANIA
Öner ERMİŞ
RUSYA/RUSSIA
Dr. Pavel BASHARİN
TACİKİSTAN/TAJİKİSTAN
Hakim ŐAKURI
TATARİSTAN/TATARSTAN
Dr. Azat AKHUNOV
TUNUS/TUNİSIA
Dr. Fathi JARRAY
TÜRKMENİSTAN/TURKMEİNISTAN
Dr. Kakajan BAYRAMOV
UKRAYNA/UKRAINE
Dr. Tudora ARNAUT
YUNANİSTAN/GREECE
Necmettin KAHYA

103. SAYI HAKEMLERİ
REFEREES OF THE 103ST ISSUE

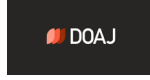
Dr. Ayşe ATICI ARAYANCAN
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Dr. Aytekin ŞENZEYBEK
Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Betül GELENGÜL EKİMCİ
Eskişehir Teknik Üniversitesi
Dr. Cemalettin YAVUZ
Trakya Üniversitesi
Dr. Cenk GÜRAY
Hacettepe Üniversitesi
Dr. Cenkşu ÜÇER
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Doğan KAYA
Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Elvan YALÇINKAYA
Erciyes Üniversitesi
Dr. Emrah GÜLÜM
Anadolu Üniversitesi
Dr. Filiz KILIÇ
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Gergő Máté KOVÁCS
Budapest University of Technology and Economics
Dr. Gökhan EKİM
Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi
Dr. Hacı Ahmet ŞİMŞEK
Selçuk Üniversitesi
Dr. Harun BEKİR
Plovdiv University
Dr. Harun YILDIZ
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Hayri KAPLAN
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Hüseyin MEVSİM
Ankara Üniversitesi
Dr. İrfan KARADUMAN
Ordu Üniversitesi
Dr. Krasimira MUTAFOVA
Veliko Tarnova University
Dr. Mehmet AKKUŞ
Ankara Üniversitesi
Dr. Mehmet Erol ALTINSAPAN
Anadolu Üniversitesi
Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA
Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Mehmet YARDIMCI
Ege Üniversitesi
Dr. Miyyram Salim AHMED
Shumen University
Dr. Nasrollah SALEHİ
Farhangian University
Dr. Nigar Dilşat KANAT
İstanbul Gedik Üniversitesi
Dr. Nilgün TÜRKMEN
Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. N. Oya LEVENDOĞLU
Erciyes Üniversitesi
Dr. Nuray ÖZASLAN
Anadolu Üniversitesi
Dr. Ramazan ÇİFTLİKÇİ
İnönü Üniversitesi
Dr. Rauf Kahraman ÜRKMEZ
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
Dr. Resul AY
Hacettepe Üniversitesi
Dr. Sitki Bahadır TUTU
Ege Üniversitesi
Dr. Syrym YESSEN
L.N. Gumilyov Eurasian National University
Dr. Şakir TURAN
Dumlupınar Üniversitesi
Dr. Yalçın Çakmak
Munzur Üniversitesi
Dr. Zekeriya İŐİK
Hitit Üniversitesi

DİZİN

Türk Kültürü ve Hacı Bektas Velî Arastırma Dergisi, uluslararası hakemli bir dergidir. Kış - Aralık, Bahar - Mart, Yaz - Haziran, Güz - Eylül sayısı olmak üzere yılda dört defa yayımlanır. Ulusal ve uluslararası indeks ve veritabanları tarafından taranmakta ve dizinlenmektedir. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

INDEX

Turkish Culture and Hacı Bektas Velî Research Quarterly is an international and refereed journal. It is published quarterly in Winter - December, Spring - March, Summer - June, Autumn - September. It is scanned and indexed by national and international indexes and databases. The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal.



DOAJ

EBSCO Humanities
International Index



ERIH PLUS

Index Copernicus
Master List (IC)



Index Islamicus

MLA



OAJI

SCOPUS



Scopus

SJR

SJR

ULAKBIM TR Dizin



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALE/ARTICLE	11
BEKTÂŞÎ ÂŞIKLARINDAN SİDKÎ'NİN 'DÜŞ OLDUM' DEVRİYESİNİN TASAVVUFİ YORUMU VE MÜZİK ALANINDAKİ İZLERİ THE SUFISTIC INTERPRETATION OF THE DEVRIYE CALLED DÜŞ OLDUM OF BEKTASHI MINSTREL SIDKI AND ITS TRACES IN THE FIELD OF MUSIC TOLGA KESKİN	13
KALKANDELEN HARABATİ BABA TEKKESİNİN SOSYO-KÜLTÜREL BAĞLAMI VE MEKÂNSAL GELİŞİMİ SOCIO-CULTURAL CONTEXT AND SPATIAL EVOLUTION OF KALKANDELEN HARABATI BABA LODGE DENİZ ÖZKUT - ÇİĞDEM ALAS - BÜKE ÖZDEN PULAT	33
AHMET YAŞAR OCAK'IN ÇALIŞMALARINDA ANADOLU'DA İSLÂMÎ FARKLILAŞMANIN MESLEKTEN TEMSİLCİLERİ: 'MARJİNAL SUFİLER', 'ZINDIKLAR', 'MÜLHİDLER' PROFESSIONAL REPRESENTATIVES OF ISLAMIC DIFFERENTIATION IN ANATOLIA IN THE WORKS OF AHMET YAŞAR OCAK: 'MARGINAL SÜFİS', 'HERETICS', AND 'ATHEISTS' RESUL AY	69
İLİYA RAŞKOV BLISKOV'UN DYADO DOBRİ HİKÂYESİ VE BULGARİSTAN YENİPAZAR (NOVİ PAZAR) TEKKE KOZLUCA (İZBUL) KÖYÜ MUSA BABA TEKKESİ "DIADO DOBRI" SHORT STORY OF İLİYA RASHKOV BLASKOV AND MUSA BABA LODGE OF YENİPAZAR (NOVİ PAZAR) IN TEKKE KOZLUCA (IZBUL) VILLAGE, BULGARIA MEMİŞ SYULEYMAN MERDAN	87
HACI BEKTAŞ VELİ'NİN TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE MARİFET VE ARİFLER MA'RİFA AND ARİFS IN THE SÜFİ THOUGHT OF HACI BEKTAS VELİ MAHMUD ESAD ERKAYA	121
BEKTAŞİ FIKRALARINDA OLUMLU VE OLUMSUZ MİZAH TARZLARI POSITIVE AND NEGATIVE HUMOUR STYLES IN BEKTASHI ANECDOTES HİKMET YAZICI	141
İSMAİL DEDE EFENDİ VE HOCA ZEKÂİ DEDE ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME AN EVALUATION ON İSMAİL DEDE EFENDİ AND HOCA ZEKÂİ DEDE YAVUZ DEMİRTAŞ	157
THE KOJAJANI FAMILY AND IRAN'S POLITICAL DEVELOPMENTS (13-16TH CENTURY) KOJAJANI AİLESİ VE İRAN SİYASİ GELİŞMELERİ (13-16. YÜZYIL) ESMAEİL HASSANZADEH - HASSAN HAZRATİ	171
ALEVİLİKTE CEM VE SEMAH'IN KAYNAĞI OLARAK GÖRÜLEN MİRÂÇ HADİSESİ VE KIRKLAR CEMİ THE MİRÂJ EVENT CONSIDERED AS THE SOURCE OF CEM AND SEMAH IN ALEVISM AND THE FORTIES (KIRKLAR) CEM GAMZE COŞKUN	187
GÜNEY KAZAKİSTAN SOSYAL HAYATINDA TÜRBELER VE TÜRBELERDE YAPILAN ZİYARETLER TOMBS AND VISITING TOMBS IN THE SOCIAL LIFE OF SOUTH KAZAKHSTAN ZHULDYZ SAKHI - HAVA SELÇUK	205
MİSTİK VE İDEOLOJİK SÖYLEM BAĞLAMINDA BABA İŞHÂK VE MAHMUD TARABİ İSYANLARININ MÜŞTEREK ZEMİNİ THE COMMON GROUND OF BABA İSHAK AND MAHMUD TARABİ REVOLTS IN THE CONTEXT OF MYSTIC AND IDEOLOGICAL DISCOURSE AHMET SELÇUKOĞLU	227

RAZGRAD İLİ, KUBRAT İLÇESİ - MIDREVO, SEVAR VE BİSERTSİ BEKTAŞI KÖYLERİNİN SES ÖZELLİKLERİ

THE VOCAL ASPECTS OF RAZGRAD REGION, KUBRAT DISTRICT - MADREVO, SEVAR AND BISERTSI BEKTASHI VILLAGES
DURGÜL ÇALIŞKAN 245

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE DÜVÂZ-DEHLER

DÜVÂZ-DEHS IN CLASSICAL TURKISH POETRY
DİLARA AYDIN 261

OSMANLI/TÜRK MÜZİĞİNDE 15. YÜZYIL: MURÂDNAME 34. BÂB İNCELEMESİ

15TH CENTURY IN OTTOMAN/TURKISH MUSIC: MURÂDNAME 34. BÂB REVIEW
DEMET AKTEPE 283

MİMARİ YAPILARIN İNANÇ TURİZMİNDEKİ ÖNEMİNİN SÜCAADDİN VELİ'Yİ ANMA ETKİNLİKLERİ ÜZERİNDEN İNCELENMESİ

EXAMINATION OF THE IMPORTANCE OF ARCHITECTURAL BUILDINGS IN FAITH TOURISM THROUGH ŞÜCÂÜDDİN VELİ MEMORIAL ACTIVITIES
RABİA SEHER ÇERKEZ - HİCRAN HANIM HALAÇ - MERVE GÜLŞEN 301

SİVAS-YILDIZELİ KAYNAKLI BİR ALEVİ-BEKTAŞI ŞİİR MECMUASI ÜZERİNE İNCELEME

A RESEARCH ON AN ALEVI-BEKTASHI POETRY JOURNAL ORIGINATING FROM SİVAS-YILDIZELİ
SERHAT SABRİ YILMAZ - MUSTAFA HAN 323

BABAGÂN BEKTAŞİLİĞİNE AİT BİR TIRAŞ ERKÂNNÂMESİ 'DER BEYÂN-I ERKÂN-I TİRÂŞ VE İNTİSÂB-I TARİK-İ BEKTÂŞİYYE'

ARKÂN-NÂME OF BABAGÂN BEKTASHI ORDER DESCRIBING A SHAVING RITUAL: AN INITIATION RITUAL OF BEKTASHI TARIQA
MUSTAFA ÖGE 363

YAYIN DEĞERLENDİRME/BOOK REVIEW 377

DARYA VLADİMİROVNA JİGULSKAYA, TÜRKİYE ALEVİLERİ, RUSYA BİLİMLER AKADEMİSİ ŞARKİYAT ENSTİTÜSÜ, MOSKOVA: PROBEL-2000 YAYINEVİ, 2016.

KAMALA NURİYEVA 379

ERDEM SEVİMLİ, RAFİNE BİR HAK ÂŞIKLIĞININ EDEBÎ SEYRİ KLASİK ŞİİRDE MELÂMET DÜŞÜNCESİ VE MELÂMİLİK, GECE KİTAPLIĞI YAYINEVİ, ANKARA, 2021.

SADIK ARMUTLU 387

TÜRKİYE'DE YENİ KAPİTALİZM VE TÜRKLER, TÜRKİYE VE İSLAM ESERLERİNİN KARŞILAŞTIRILMALI İNCELEMESİ.

ŞEYDA NUR KOCA PEKER 395

HASANOĞLU HAŞİM, AZERBAJCAN'IN DİNİ-TARİHİ ABİDELERİ, ZİYARETGÂHLARI, SEYİTLERİ, EVLİYALARI, BAKÜ, 2005.

İLHAME GÜLTEKİN 403

ÇEVİRİ/TRANSLATION 411

AUGUST ALBERT VAN LE COQ, DIE ABDAL, IN: BAESSLER-ARCHIV, BAND II, LEIPZIG/BERLIN 1912.

ALİ SERİNKOZ 413

Kıymetli Okurlar,

Derginin yeni bir sayısı daha yayınlandı. Geçen mevsimlerin getirdiği ağırlık yaz aylarıyla birlikte yele verildi. Çok hızlı geçen bu dönemle düşünce ve ruh dinginliği ardından yoğun iş temposu başladı. Dergi ve kadrosu, bu tempo içerisinde birbirinden farklı konu ve yazarları katkısıyla yeni bilgi üretirken aynı zamanda ufuk açıcı yeni çalışmalarla göz ve gönlünüze mihman olacaktır.

Dergiye ulaşan yazıların çeşitliliği, disiplin sınırı gözetilmediği için her defasında farklı alanlardan ve farklı konularla huzurlarınıza çıkmaktadır. Türkistan-Horasan-Azerbaycan-Rum ve Rumeli Marifeti hattında meydana gelmiş ve tesirleri de günümüze kadar ulaşmış birçok başlık bulunmaktadır. Bu başlıklar canlılığını ve tazeliğini yeni yorumlarla kimi zaman daralarak kimi zaman genişleyerek geçerliliğini sürdürmekte ve korumaktadır. Bu başlıklar, dergi kadrosu tarafından dönem dönem programa alınarak akademisyen ve araştırmacıların dikkat ve nazarına sunulmuştur. Daha önce müzik, mimari, İsmaililik etrafında dosyalar oluşturulmuştu. Gelecek sayılarda da Fütüvvet, Ehli Haklar, Hariciler gibi konular yeni dosyalar olarak hazır beklemektedir.

Dosyaların bilgi ve etrafında şekillenen zihin dünyasını yoklamayı kolaylaştırmaktadır. Yeni bir zaman diliminde kullanılan kelime ve kavram kadrosunun bağlamından bağımsız, farklı bir zaman diliminde farklı topluluklar arasında yeni düşünce ve kültürel formlar içerisinde takdim edilmektedir. Birbirinden farklı bu başlıkların güncellenmesi, tartışmanın veya sınırların oluşturulduğu bütünün yeniden takdimi veya işaretiyle kısmen rahat ve güvenli bir zemin kurumuna ve güvenli bir geçişe izin verecektir.

Türkistan-Horasan-Azerbaycan-Rum ve Rumeli marifetinin kelime, kavram, şahıs kadrosu ve metinleriyle birlikte, kendi içerisinde takibi, anlaşılması ve aktarılması gereklidir. Dergi ve kadrosu, bu temeli ırgalamadan ve örselemeden, olduğu gibi iç ve derin anlamını da günümüze taşıyarak aktarımı için çabalamaktadır.

Yol'un sahibi var ve Yol'u kim sürerse, Hızır aleyhisselam, üçler, beşler, yediler ve kırkların himmet ve yardımı ona olacaktır.

Ehlibeytin himmet ve nazarı cümlelerin üzerinde olsun!

MAKALE
ARTICLE

BEKTÂŞÎ ÂŞIKLARINDAN SİDKÎ'NİN 'DÜŞ OLDUM' DEVRİYESİNİN TASAVVUFÎ YORUMU VE MÜZİK ALANINDAKİ İZLERİ*

THE SUFISTIC INTERPRETATION OF THE DEVRİYE CALLED 'DÜŞ OLDUM' OF BEKTASHI MINSTREL SIDKI AND ITS TRACES IN THE FIELD OF MUSIC

TOLGA KESKİN**

Öz

İslam'ın özü olan tasavvuf, insanın Allah'ı tanınmasına yönelik düşünce ve uygulamalar içeren bir disiplindir. Bu disiplin içinde insanların mizaç ve meşreplerine göre farklı yollar bulunmakta olup bunlardan biri de Bektaşilik'tir. Bu yolda öğretilerin aktarımında edebiyat ve sanat çok yoğun kullanılan araçlar olmuş, bunların içinde de şiir ve müzik öne çıkmıştır. 20. yüzyılın başlarında bu alanda önemli eserler vermiş kişilerden biri de Âşık Sıdkî'dir. Onun bazı şiirleri üzerine yapılan besteler kendisinin günümüzde tanınmasında etkili olmuştur. Bunlardan biri 1960'ların sonunda Ali Ekber Çiçek tarafından bestelenen ve *Haydar Haydar* olarak da bilinen türküdür. Bu eserin sözleri Âşık Sıdkî'nin devriye türünde yazdığı "düş oldum" redifli şiirinden alınmıştır. Bu çalışmada "Çatılmadan yerin göğün binası" dizesiyle başlayan bu devriyenin tasavvufî yorumu ve mânâları üzerinde durulmaktadır. Bektaşî tasavvuf anlayışı ve pratikleri Türk toplumunda yaygın bir İslam yorumu olan Alevîlik ile de düşünce, şiir ve müzik alanlarında önemli ortak noktalara sahiptir. Şiir ve müzik özlü ve estetik ifade biçimleriyle düşüncenin paylaşılması ve kültürün yayılması için büyük bir imkan sağlamaktadır. *Haydar Haydar* eseri güftesinden bağımsız olarak küresel ölçekte bir üne kavuşmuştur ancak kullandığı kelimeleri hassasiyetle seçen Âşık Sıdkî'nin devriye türündeki şiirinde yer alan varlığın birliği ve tekâmülü hususundaki mesajlar okunmayı ve anlaşılmayı beklemektedir. Bir türkünün sözlerini inceleyerek, Türk milletinin inanç dünyasında önemli yeri olan bazı kavramlar üzerindeki tefekkürü geliştirmeyi hedefleyen bu çalışma özellikle Alevîlik-Bektaşilik külliyyatındaki benzer eserlerin yorumu için de örnek teşkil edebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bektaşilik, Müzik, Âşık Sıdkî, Devriye, Düş Oldum, Ali Ekber Çiçek, Haydar.

Abstract

Sūfism, which is the essence of Islam, is a discipline that includes thoughts and practices for people to recognize God. In this discipline, there are different ways according to the temperaments and dispositions of people, one of which is Bektashism. In this şūfî-order, literature and art were used extensively in the transfer of teachings, and poetry and music came to the fore among them. One of the people who produced important works in this field at the beginning of the 20th century is Âşık Sıdkî. Compositions on some of his poems have been influential in his recognition today. One of them is the song known as *Haydar Haydar* and composed by Ali Ekber Çiçek in the late 1960s. The lyrics of this work are taken from the devriye (a type of poem in şūfî literature) called Düş oldum (I reached) by Âşık Sıdkî. This study focuses on the şūfistic interpretation and meanings of this devriye, which begins with the line "Before the building of the earth and heaven framed". Bektashi understanding and practices have important common points with Alevism, which is a common interpretation of Islam in Turkish society, in the fields of thought, poetry and music. Poetry and music, with their concise and aesthetic expressions, provide a great opportunity to share ideas and to spread culture. *Haydar Haydar*'s composition has gained a global reputation regardless of its lyrics, but the messages about the evolution and unity of existence in the poem of Âşık Sıdkî, who chooses the words he used with precision, are waiting to be read and understood. Via examining a lyrics of a song, this study aims to develop a reflection on some concepts that have an important place in the world of faith of the Turkish nation. It may also be an example especially for the interpretation of similar works in the Alevi-Bektashi corpus.

Keywords: Sūfism, Bektashism, Music, Âşık Sıdkî, Devriye, Düş Oldum, Ali Ekber Çiçek, Haydar.

* Geliş Tarihi/Received: 24.01.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 22.03.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.001>.

** Dr., Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA) Başkanlığı, GMK Bulvarı No: 140, Anadolu Meydanı, Çankaya/Ankara. tolgakeskin@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3449-913X>.

Giriş

Bu çalışmada müziğin kültür taşıyıcı niteliği çerçevesinde, 20. yüzyıl Bektaşî âşıklarından Sıdkî (v.1928)'nin¹ devriye türündeki, “düş oldum” redifli ve “Çatılmadan Yerin Göğün Binası Muallakta İki Nûra Düş Oldum” sözleriyle başlayan nutk-ı şerifinin tasavvufi bir yorumu yapılmaya çalışılmaktadır.

Medrese eğitimi alan ve şiirlerinde yer yer Arapça ve Farsça kelimeler kullanan Âşık Sıdkî şiirlerinin doğru okunması konusunda oldukça titiz davranmış olsa da, kullandığı bazı ifadeler mânâsına vakıf olamayan halkın dilinde değişik şekilde söylenerek anlamını yitirmiştir. Onun bu konudaki hassasiyetine örnek olan ve torunu Muhsin Gül'den aktarılan bir olay bu çalışmanın amacı açısından da çok anlamlıdır: Bir gün Âşık Sıdkî atıyla bir beldeden geçerken kerpiç dökmekte olan bir çift görmüştür. Adam işine iyice dalmış vaziyette yüksek sesle Sıdkî'nin bir deyişini söylemekte imiş. Bunu duyan Âşık Sıdkî adama yaklaşarak deyişi dikkatlice dinlemiş. Adam eseri Âşık Sıdkî'nin deyişindeki bazı sözlerin yerine uydurulmuş, anlamsız kelimeler söyleyerek okuyormuş. Bu duruma canı sıkılan Sıdkî atından inerek kerpiçleri işaret etmiş ve “siz bu kerpiçlere ne kadar emek verdiyseniz, ben de o okuduğunuz deyişe o kadar emek verdim” diyerek, kelimeleri değiştirerek okumanın kerpiçleri ayağıyla ezerek bozmak gibi olduğunu anlatmış. Daha sonra kendisini tanıyan adam özür dilemiş ve Sıdkî'ye ikramda bulunmuş (Altınok, 2013).

Bu örnek, çalışmanın amacını ifade etmesi bakımından önemlidir. Zira Ali Ekber Çiçek'in iddialı ezgisi ile dünya çapında bir üne kavuşan deyiş bugün yüzlerce sanatçı tarafından değişik enstrümanlarla ve aranjmanlarla icra edilmekte, eser beğeni toplamakta ancak sözlerin aslından farklı okunabilmesi nedeniyle, Sıdkî'nin uyarıda bulunduğu hususa zaman zaman riayet edilmediği gözlenmekte ve şiirin mânâsı geri planda kalmaktadır.²

Bu çalışmada Ali Ekber Çiçek'in sözlerinde ufak değişiklikler yaparak bestelediği Sıdkî'nin “düş oldum” redifli devriyesinin tasavvufî mânâsı izah edilmeye çalışılmaktadır. Zira Âşık Sıdkî, Bektaşîlik yolunda yürümüş bir âşık olarak şiirlerinde tasavvufî temayı yani Allah, Peygamber ve Ehl-i beyt aşkını/sevgisini, kâinatın düzenini, tevhidî, varlığın hakikatini, İslam irfan ve ahlakını yoğun olarak işlemiştir. Bu nedenle onun edebî eserlerine doğru mânâyı verebilmek için kavramlara tasavvuf açısından bakmak ve terminolojiji bu zeminde yorumlamak daha sağlıklı olacaktır.

Sözlerinin tamamı okunmasa dahi Sıdkî'nin deyişinin doğru anlaşılması *Haydar Haydar* türküsünü kulağa olduğu kadar gönle de ulaşmasını temin edecek, Sıdkî'nin şahsında turûk-ı aliyye'den Bektaşîyye yolunun ve tasavvuf merkezli Türk irfanının küresel ölçekte daha doğru ve etkili temsil edilmesine katkı sağlayacaktır.

¹ Âşık Sıdkî halk arasında sevilip sayıldığı, ilminden ve hizmetinden istifade edildiği için ‘Baba’ olarak anılıyor ise de, ‘Bektaşî tarikati şeyhi’ anlamında bir ‘Baba’ değildir. Onun âşık olarak anılması ise hem saz çalarak deyişler ve nefesler söylemesine, hem de büyük bir iştiyak ve tevazuyla Hacı Bektaş dergâhına intisabına muvafıktır.

² Eserin ortaya çıktığı dönemde orijinal şiirin halkın kolayca ulaşabileceği şekilde yayınlanmamış olması, Sıdkî'nin yeterince tanınmamış olması, dönem şartları gereği yayımlara uygulanabilecek sansürden korunma ya da sırrı fâş etmeme, beste yaygınlaşana kadar sözleri geri planda bırakma gibi gerekçelerle bazı değişiklikler ve ihmaller olmuş olabilir ancak günümüz şartlarında bu sâikler geçerliliğini yitirmiştir. Eserin sözlerine, yorumlarına ve beste olarak farklı icralarına ulaşmak kolay hale gelmiş; tasavvuf, Bektaşîlik, Sıdkî ve devriyelerle ilgili pek çok yayın yapılmıştır.

1. Bektaşî Kültürünün Bir Taşıyıcısı Olarak Şiir ve Mûsikî

Dini özel bir anlama ve yaşama şekli, bir şuur hali, bir bilgi edinme yolu, bir ahlâk öğretisi, bir doktrin, bir bilgi ve varlık felsefesi olarak tasavvuf, eşyanın hakikatine bakmayı, mahiyetini incelemeyi, yaradılış sebebini düşünmeyi ve ondan nasıl istifade edileceğini öğretir (Eşrefoğlu Rûmî, 2013). Bedri Noyan'a göre tasavvuf, benliğini yok ederek gönlünü ve düşüncelerini evrenin büyük sonsuzluğuna bir ayna yapabilen ve bu aynada insanın ve evrenin gerçeklerini bütün inceliği, genişliği ve derinliği ile gören ve gösterebilen bir düşüncedir (Temren, 1995). Tasavvuf, insanın iç dünyasını imar edip kötü duyguları iyiliklerle değiştirerek ahlâki olgunluğa ulaşmasını sağlamak ve hakikati anlamak için benimsediği bir hayat felsefesidir (Bardakçı, 2005). Dinin özü ve ruhu olan tasavvuf, aklın ürünü olan felsefenin mistik görünümü değil, vahye oturan İslam'ın; insan ruhundaki mistik eğilim ve ihtiyaçlara cevap veren donelerinin teşkilatlı bir toplamıdır (Güzel, 1992).

Tarikatlar ise tasavvufun kurumsallaşmış hali ve sosyal teşkilatları olarak insanların manevi eğitimi için fitrat, meşrep, mizaç olarak da ifade edilen kişilik özelliklerine uygun eğitim metotları sunmaktadır. Tarikatlardaki bu farklı eğitim programları pir ve mürid olarak bilinen manevi önderler tarafından belirlenmektedir. Kaynağını Kur'an'dan alan tasavvufta tüm yollar Resulullah (sav)'a çıkmakla birlikte tarikatlarda farklı öncelikler ve hassasiyetler bulunmaktadır. Örneğin, Nakşibendîlik şeriata ve zâhirî unsurlara daha sıkı bağlı; ilim, zikir, sohbet, zühd ve takvanın öne çıktığı, temkinli ve sükûn ehli taliplere hitap eden bir tarikat iken coşkun ruh haline daha uygun olan Bektaşîlik'te ise ilahî aşk, Ehlibeyt sevgisi, tevhid ve hakikat düşüncesi öne çıkmakta ve bunlar belirli bir sembolizm içinde ağırlıklı olarak edebî ve sanatsal eserlerle ifade edilmektedir. Öztürk'e göre, kaynağını Yesevîlik'ten alan Bektaşîlik ve Nakşîlik, ana ocaklarından iki farklı uca ayrılmışlardır. Yesevîlikte tasavvufun zâhirî ve bâtinî unsurları denge halinde iken bu denge Nakşîlik'te kuralcılığa ve şekilciliğe, Bektaşîlik'te ibâhiyyeye ve serbestliğe kaymıştır (Öztürk, 1998). Tarikatlar birbirinden üstün ya da aşağı olmayıp hitap ettikleri kitleleri meşreplerine uygun, farklı araç ve metotlarla hakikate götürmeye çalışan yollar olup her biri kendi yerinde işlevsel ve saygındır.

Horasan erenlerinden biri olan Hacı Bektaş Veli'nin Horasan Melâmetiyye mektebine mensup bir sûfi ve 13. yüzyılda Cengiz istilâsı sebebiyle Anadolu'ya vuku bulan derviş göçleri arasında, aynı mektebe mensup Yesevî veya Haydarî dervişlerinden biri olarak kendine bağlı bir Türkmen aşiretiyle birlikte Anadolu'ya gelmiş olduğu düşünülmektedir (Ocak, 1996). Onun en önemli toplumsal hizmeti Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasına yaptığı katkılardır (Yılmaz, Akkuş, Öztürk, 2007). Hacı Bektaş Veli; Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî, Ahî Evran³, Kutbeddin Haydar, Sarı Saltık, Tapduk Emre, Yûnus Emre, Hacım Sultan, Karaca Ahmet gibi velîler/dervişler ile Alaeddin Keykubad, Osmancık (Osman Gazi), Akça Koca, Kırşehir Emiri Cacaoğlu Nureddin gibi önemli devlet ricali ile yakınlık kurmuş; çevredeki gayrimüslimlerle ilişkiler geliştirmiş, tanıştığı Moğol otoritelerinden bir

³ Hacı Bektaş'ın görüştüğü kimseler arasında Ahî çevrelerine mensup kişilerin de olması ve özellikle Ahîliğin piri sayılan Ahî Evran'ın yer alması, onu fütüvvet teşkilatı ve Ahîlik geleneği ile de irtibatlandırmıştır. Zaten fütüvvet teşkilatının, onun asıl memleketi olan Horasan bölgesinde Nişabur'a dayanması, o çevrelerle önceden de irtibatlı olma sonucunu çıkarmamıza yardım eder. Bu bakımdan Bektaşîlikte tarikata giriş ayını sırasında uygulanan eşik öpme, kuşak bağlama, aynı kâseden şerbet içme âdetleriyle, kıyafetler ve âyinlerde okunan dualar, Ahîlikle büyük benzerlikler arz etmektedir (Yılmaz, Akkuş ve Öztürk, 2017).

kısımının müslüman olmasını sağlamıştır. Birçok halife yetiştirmiş ve her birinin icâzetnâmesini vererek Anadolu'nun bir yöresine yollamıştır (Coşan, 1971; Ocak, 1996; Yılmaz, Akkuş, Öztürk, 2007).

Bektaşiliğin tarihsel süreçteki rolünün yanında çalışmamız açısından diğer önemli yanı insana ve varlığa yüklediği mânâdır. Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlât* adlı eserinde tasavvuf yolundaki mertebeler 'dört kapı kırk makam' olarak tasnif ve izah edilmektedir. Örnek vermek gerekirse helal kazanç ve zekât, şeriat kapısındaki makamlar; mücahede, hizmet, fakr ve aşk, tarikat kapısındaki makamlar; kendini ve Allah'ı bilme, cömertlik, marifet kapısındaki makamlar; toprak (gibi mütevazı ve verimli) olmak, yetmiş iki millete bir gözle bakmak, emin insan olmak ve Allah'ı müşahade ederek O'na ulaşmak, hakikat kapısındaki makamlar olarak yer almaktadır (Yılmaz, Akkuş, Öztürk, 2007).

Coşan'ın tespitine göre, Hacı Bektaş Veli Şîî ya da Bâtînî tesirler altında kalmış birisi değil; Yesevî yolundan yetişmiş ve onun işareti ile Anadolu'ya gelmiş, birçok halifesini de çeşitli ülkelere göndermiş, Mevlânâ'dan ve Yunus Emre'den farklı düşünmeyen, Bâbâiler, Gaziler ve Ahîler ile ilgili, şeriata bağlı, riyâdan şiddetle kaçınan, büyük bir ahlâkçı ve olgun bir mutasavvıftır (Coşan, 1971).

Güzel'e göre de Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinin fikrî, felsefî yönüne ve dinî, sosyal içerikli iletilerine bakıldığında onun; itikat, ibadet, ahlâk ve sosyal konularda İslam dininin genel hükümlerini Türk'ün anlayabileceği şekilde işlediği dikkat çekmektedir. O, Kur'an-ı Kerîm ve hadislerin ışığında Türk insanını birlik-beraberlik ülküsü etrafında toplamaya, bütünleştirmeye, eğitmeye ve lider olarak yetiştirmeye çalışan gerçek bir mutasavvıf ve toplum önderidir (Güzel, 2009). Bektaşilik Mısır'dan Balkanlar'a kadar çok geniş bir alana yayılmış, Türk kültürünü, töresini, adaletini gittiği yerlerde benimsetmiştir. Osmanlı'nın en parlak dönemlerinde ona kuvvet veren Yeniçeri ordusu da Bektaşî öğretisini benimsemiştir (Güzel, 2009).

Bektaşiliğin bir diğer özgün tarafı Mevlevîliğe benzer şekilde, güzel sanatlara verilen önemle birlikte Anadolu ve Balkanlar'da şiir ve mûsikîye yaptığı katkılardır. Günümüzde dahi toplumsal zihniyetin şekillenmesinde, ahlakî nasihatlerin ve bazı hakikatlerin estetik bir form içinde halka ulaşmasında Bektaşî edebiyatı mahsulü eserler önemli bir rol üstlenmektedir.

Hacı Bektaş Veli düşüncesine ve sevgisine özel bir yer veren Alevîlik de İslam'ın önemli yorumlarından biri olarak; Hz. Ali (kv) ve Ehlibeyt sevgisinden, tasavvuf öğretilerinden, özellikle Bektaşî tarikatından ve tarihteki bazı siyasi ayrışmalardan etkilenmiştir. Alevîlik; insanı merkeze alan bir inanç ve düşünce olması, İslam'ın hakikatini hedeflemesi, ayin/erkân ve teşkilatlanması, edebiyattaki sembolizmi ve nutukların mûsikî ile icra edilmesi gibi hususlarla bir tasavvuf yolunu andırmaktadır. Özellikle tasavvuf edebiyatı ve mûsikîsi, Alevîlik ile Bektaşiliği önemli ortak paydalarda buluşturmaktadır (Markoff, 2009). Hedefi Hakk'a ulaşmak olan bu yollardan yetişen erenlerin eserlerinde 'Allah (cc), Hû, Muhammed (sav), Ali (kv), Hasan (ra), Hüseyin (ra), tevhid, hak, hakikat, tarikat, yol, erkân, zikir, gerçek, sır, mürşid, irşad, pir, insân-ı kâmil, aşk/âşık/mâşuk, gönül, can, niyaz' gibi ortak kavramlara sıklıkla rastlanmaktadır.

Erenlerin nutuk ve nefesleri yolun ortak hafızasını muhafaza edip güncelleyerek geleceğe aktaran metinler ve insanın varoluşuna dair kelimeler olup bunlar zikir olarak kulaktan kalbe ulaştığında akıl ile kalp arasındaki boşluğu doldurmada hizmet görürler. Saz ve söz alevî inanç, ibadet ve bilgisinin aktarıldığı en önemli alanlardan olup saz ile aktarılan müzikal biçim marifet ile de ilgilidir. Diğer bir deyişle, müzik insan kulağına ve aklına yönelik olduğu kadar hikmet ve ruha da yöneliktir. Bununla birlikte günümüzde saz ve sözün de Aleviliğe ideolojik yaklaşımlar etkisinde ana menzilden, mânâsından uzaklaşmakta olan, daraltılan/kuşatılan tüketim alanları haline geldiği söylenebilir (Taşgın, 2015).

Çalışmamız açısından Aleviliğin önemi Bektaşilikle yoğun etkileşim içinde olması, varlık düşüncesi açısından Bektaşî tasavvuf geleneğinden beslenmesi, Alevî ve Bektaşî âşıkların, şiirlerin, nefeslerin, türkülerin ortak bir kültür içinde erimiş olmasıdır. Bektaşilikle olan bu bağ, Alevî toplumunun tasavvufî damarını canlı tutmaktadır. Alevî-Bektaşî kültüründe öne çıkan Seyyid İmâd'ed-dîn Nesîmî (14. yüzyıl), Yeminî (15. yüzyıl), Fuzûlî (16. yüzyıl), Şah Hatayî (16. yüzyıl), Viranî (16. yüzyıl), Pir Sultan Abdal (16. yüzyıl) ve Kul Himmet (16. yüzyıl) gibi âşıkların eserleri hem tasavvuf literatürü hem halk mûsikîsi repertuarı açısından önemli bir yere sahiptir. Şiirlerindeki tema açısından benzer çizgideki Kaygusuz Abdal (15. yüzyıl), Teslim Abdal (17. yüzyıl), Erzurumlu Âşık Emrah (19. yüzyıl); günümüze yakın dönemde ise Âşık Sümmanî (v. 1914), Edib Harabî (v. 1917), Âşık Veysel (v. 1973), Âşık İsmail Daimî (v. 1983), Âşık Davut Sularî (v. 1985) ve Âşık Hüdaî (v. 2001) de bu isimlere eklenebilir.

Tasavvuf edebiyatında mûsikî icrasına müsait pek çok şiir türü bulunmakta olup güfte açısından “ilahî, nutuk, tevhid, ayin, nefes, deme, şathiye, devriye, duaz” gibi isimlerle anılan bu türler müzikal düzlemde çoğunlukla “ilahî, türkû, deyiş ya da semah” gibi genel ya da özel isimlendirmelerle anılan formlar içine yerleşmektedir. Güfte türü ile müzik türünün zaman zaman karıştığı da görülmektedir. (Yaltırık, 2003; Demir, 2011). Bu noktada müziğin, “kültürel olarak anlam yüklü sesler içinde kalıplaşmış bir etkinlikler, düşünceler ve nesnelere bütünü” şeklindeki tanımını da hatırlamak gerekir (Merriam, 1964).

Tasavvufta düşüncüyü/öğretiyi şiir formunda ifade etmek yaygın bir usul olup bu külliyat Türk musikisinde⁴ önde gelen güfte kaynaklarından biri olmuştur. Hattâ denilebilir ki pek çok mûsikîşinasın tasavvuf büyükleriyle tanışması, bestelenmiş ilahî ve şiirlerdeki mahlaslar üzerinde uyanan merak vesilesiyle gerçekleşmiştir. 20. yüzyıl başlarında Bektaşî edebiyatının önemli temsilcilerinden Âşık Sıdkî (v. 1928) de bu konuda verilebilecek örneklerden birisidir.

Âşık Sıdkî'nin bu çalışmada tasavvufî açıdan yorumu yapılmaya çalışılan devriyesinin tanınmasında Ali Ekber Çiçek'in *Haydar Haydar* türküsü önemli rol oynamıştır. Türk Halk Mûsikîsi için çok önemli bir kaynak kişi, derlemeci ve besteci olan Çiçek'in hayatında ve sanatında Âşık Davut Sularî'nin etkileri görülmekte olup eserlerinde tasavvufî tema önemli bir yer tutmaktadır.⁵ Ali Ekber Çiçek, yolunu şöyle özetlemiştir:

⁴ Türk mûsikîsi çok çeşitli güfteler, makamlar, usuller ve ezgi formlarından oluşan bir repertuar ile çok zengin bir enstrüman setini kapsamakta olup eserin ve icranın özelliklerine göre Türk Halk Müziği, Türk Sanat Müziği, Klasik Türk Müziği, Tasavvuf/Tekke Musikisi gibi alt dallara ayrılmıştır.

⁵ Çiçek küçük yaşlarda rençberlik yapmaya başlamış, bu arada bağlama çalmayı öğrenmiş ve cem toplantılarında

“Gerçekleri göstermek, gerçeğe kavuşmak ve gerçeği olduğu gibi insanlara anlatmak için çalışmış bir insanım. Cahilden uzak, kâmile yakın oldum; büyüklerime saygı küçüklerime sevgiyle yaklaştım. Konuşulan her kelâmı ibadet gibi dinledim, kimseyi acizlik ve bilgisizlikle itham etmedim... Bu icraatım boyunca hiçbir maddî menfaat sağlamadan, insanların duygularını sömürmek gibi bir yanlışlığa meydan vermedim.” (Akça, 2003).

Onun uluslararası alanda şöhretinde en büyük katkısı olan eseri şüphesiz TRT Türk Halk Müziği repertuarına 1988 yılında 3193 sıra numarası ile giren *On Dört Bin Yıl Gezdim Pervanelikte (Haydar⁶)* türküsüdür. Türkünün sözleri ile Âşık Sıdkî'nin devriyesinin sözleri arasındaki bazı farklılıklar⁷ çalışma açısından anlamlı olsa da eserin müzikal özellikleri⁸ çalışma ana konusunun kapsamı dışındadır. Eserin çok farklı sanatçılar, korolar ve orkestralar tarafından icrası neticesinde ulaştığı şöhret mâlum olmakla birlikte, özellikle güfte hakkındaki bilgilerin yetersiz olduğu dikkat çekmektedir. Bununla birlikte az da olsa güftenin mânâsına dikkat çekenler de olmuştur (Ekim, 2019).

Âşık Sıdkî'ye benzer şekilde Ali Ekber Çiçek de eserlerine gerekli saygının gösterilmediğinden yakınmış, Türk Halk Müziğine artan ilgiyi hazırcılığa bağlamış, 40-50 yıl önce ürettiği ezgilerin farklı güftelerle söylenmesini doğru bulmamış, eserlerinin gençler tarafından, kendisi nasıl çalılıp okudu ise öyle çalınıp okunması gerektiğini düşünmüştür (Çiçek, 2005).

kulağı Alevî deyişleri ve ezgileriyle dolmuştur. İlkokuldan sonra maddî imkansızlıklar yüzünden öğrenimini sürdürememiş ancak müzik aşkı ağır basınca İstanbul'a göç etmiş ve halk müziğinin önemli isimleriyle tanışmıştır. 12 yaşında iken Muzaffer Sarısözen ile tanışmış, vatanî görevi sonrası 1961'de İstanbul Radyosu'nda ses ve bağlama sanatçısı görev almış ve 35 yılı aşkın bir sürede derlediği 400'den fazla eseri hem kendi hem de diğer ünlü sanatçıların icralarıyla geniş kitlelere ulaştırmıştır. TRT arşivlerinde 54 kaseti bulunan ve Unesco tarafından da bir uzunçaları çıkarılmış olan Çiçek'in hayatı 2003 yılında “Yıllar, Yollar, Yüzlere: Ali Ekber Çiçek” isimli belgesele konu olmuştur. Bk. Akça, 2003; <https://www.youtube.com/watch?v=H72TjUKYLuk>, Erişim 12.08.2021.

⁶ Sıdkî'nin devriyesinde yer almayıp Çiçek tarafından türküde icra edilen ve aslan (şîr) anlamına gelen Haydar, Hz. Ali (kv) için ‘Haydâr-ı Kerrâr’ olarak da söylenen bir ifade olup onun cesur ve yiğit oluşundan dolayı lakabı olmuştur. Benzer şekilde Hz. Ali için kullanılan diğer bir ifade olan “Esedullah” da ‘Allah’ın arslanı demektir.

⁷ Sıdkî'nin devriyesinde olmayan “gürüh-u nâci'ye özümü kattım” dizesinin bazı kayıtlarda “yörü hü Naciye özümü kattım” olarak yazılarak ve icra edilerek ikinci bir hata daha yapıldığı görülmektedir. “Bir zaman gül için hâra (dikene) düş oldum” dizesi de genellikle “bir zaman gül için zâra düş oldum” şeklinde yazılıp okunmaktadır. Devriye türündeki bir şiir olan sözlerin reenkarnasyonu ifade ettiğine dair az da olsa bir algıya rastlanmaktadır. Âşık Sıdkî'nin Cemaeddin Çelebi'ye intisabından sonra Sıdkî adını alana kadar geçen zamanda ‘pervane’ lakabı ile anılmış olmasını ifade eden “On dört yıl dolandım pervanelikte” dizesinin “on dört bin yıl...” olarak okunması neticesinde de sözlerin mitolojik çağrışımlara neden olduğu görülmektedir.

⁸ Türk halk müziğinde müstesna bir yerde duran eser, türkülerde sık rastlanmayan nikriz makamında bir bestedir. Bir türkü için uzun sayılabilecek notalara sahip olan eserde giriş bölümünde 2/4'lük bir ölçü olsa da genellikle 9/8 ve 5/8'lik usûl ve hareketli bir tempo kullanılmıştır. Eser bağlama ile bestelenmiş olup standart mızrap vuruşlarına ilave olarak pek çok bağlama çalma tekniği (takma, çekme, çarpma, tarama, tril vb.) içermektedir. Bağlama icrası açısından ‘zor eserler’ arasında yer almakta olup çok farklı enstrümanlarla ve farklı düzenlemelerle icra edilmiştir. Türkülerde ve bağlamada yaygın olmayan çok sesli icra da eserin öne çıkan özelliklerindedir. TRT Repertuarındaki kayıta eseri notaya alan Can Etili olarak kaydedilmiş olsa da notaların Adnan Ataman tarafından yazılmış olduğuna dair görüş de mevcuttur. Eserin müzikal yönüne değinen bir çalışmada ise bestenin Âşık Davut Sularî'ye ait ‘Seyyid Hüseyin’ deyişi ile ezgi/nota benzerliğine dikkat çekilmektedir (Tekin, 2011). Eserin notaları incelendiğinde ve Davut Sularî'nin icrası dinlendiğinde eserlerin bazı kısımları arasında önemli benzerlikler göze çarpmakta olup Çiçek'in Sularî'den etkilendiği olduğu da düşünüldüğünde, bu benzerliğin bir ‘esinlenme’ ya da ‘ezgisel bir nazire’ olarak değerlendirilebileceği düşünülmektedir.

Bk. https://www.youtube.com/watch?v=2WLANC_bKi8, 12.08.2021.

2. Âşık Sıdkî'nin 'Düş Oldum' Redifli Devriyesinin Tasavvufi Yorumu

Âşık Sıdkî, Mersin'in Tarsus ilçesinin Yenice Köyü'nde 1865'te dünyaya gelmiş ve Zeynel Abidin ismini almıştır. Soyu Oğuz Türkleri'nin Bozok kolundan Dedekargın aşiretine bağlı olup Malatya'da yerleşmiş Hacı Ahmetler ailesinden gelmektedir. Küçük yaşlarda saz çalmayı öğrenmiş ve 'pervane' mahlasıyla deyişler söylemiştir. İçindeki Hacı Bektaş Veli aşkı ile 12 yaşında Hacı Bektaş dergâhına gelmiş ve postnişin Şeyh Feyzullah Efendi ile görüşmüş, ders almış, hizmetinde bulunmuştur. Feyzullah Efendi'nin Hakk'a vuslatından sonra aynı bağlılığı oğlu Şeyh Cemaleddin (Çelebi) Efendi'ye de göstermiştir. Verilen görevleri yerine getirmedeki çalışkanlığı ve dürüstlüğü ile dikkat çeken Pervane'ye, dergâha bağlılığı ve sadâkatine istinaden Cemaleddin Efendi tarafından Sıdkî adı verilmiştir.⁹

Birlikte çıktıkları pek çok seyahat sonrasında Cemaleddin Efendi, Sıdkî'ye kendisinin halifesi ve vekili olduğuna dair berat da vermiştir. 1893 yılında evlenen Sıdkî, 1894 yılında şeyhinin izni ile Merzifon'un Harız (Gümüştepe) Köyü'ne yerleşerek tarikat hizmetlerini yürütmüştür. Anadolu'yu gezen Sıdkî Pervane tarikatındaki hizmetleri, ilmî derecesi ve şiirleri neticesinde Sıdkî Efendi ve Âşık Sıdkî olarak da anılmıştır. Gittiği yerlerde halkın ihtiyaçlarıyla ilgilenmiş, ilim ve irfanı ile heybetli görünümünün halk üzerinde oluşturduğu tesir ile saygı görmüş, sözüne itibar edilmiş ve anlaşmazlıkları gidermeye çalışmıştır. Bulunduğu yerin ihtiyaçlarına göre cami, medrese, tekke, türbe, yol ve çeşme yapımı ve tamiriyle ilgilenmiş, halkı imece usulüyle çalıştırmıştır. I. Dünya Savaşı sırasında 1915'te padişahın izin alarak Alevîlerden müteşekkil Mücahidin Alayının kurulmasında ve toprakların savunulmasında Şeyh Cemaleddin Efendi ile birlikte görev yapmış, Enver Paşa Hacı Bektaş Dergâhı'na uğradığında bu hizmetlerden dolayı memnuniyetini ifade etmiştir. Dünya malına heveslenmeyen Sıdkî kanaatkârca yaşamış, Merzifon'da dâimî müderrislik yapması karşılığında bağışlanması taahhüt edilen mal/mülk tekliflerini geri çevirmiş, köyünü ve aslî hizmetini tercih etmiştir. 1928 yılında köyünde Hakk'a yürümüştür (Altınok, 2013).

Nasihatnâme-i Sıdkî adlı eseri dinî/tasavvufî içerikli bir mesnevîdir. Bu eserde Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ına benzer şekilde; şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarındaki 40 makamın gereği olan ibadetler, davranışlar ve haller anlatılmaktadır (Tan, 2017). Bu eser incelendiğinde Sıdkî'nin İslam'ın temel iman, ibadet ve ahlak esaslarına son derece bağlı olduğu görülebilmektedir (Koşık, 2015). Zaten Alevî-Sünnî şeklindeki bir ayırım da, varlığın her zerresini ve sosyal hayata ilişkin konuları vahdet düşüncesi ile ele alan sûfilerin meselesi değildir.

Aldığı medrese eğitiminin yanında Sıdkî aynı zamanda farklı türlerde eserler de vermiş, Dîvân sahibi bir şairdir. Tasavvufî temanın da yoğun olarak işlendiği Divan'da mersiye, destan, güzelleme gibi bilinen türlere ilave olarak içerik açısından dualama, ilticanâme, makamnâme, medetnâme, öğütleme, şükürnâme, tarikatnâme şeklinde isimlendirilebilecek farklı türlere rastlanmaktadır (Kaya, 2017). Eserde dikkat çeken bir başka tür de bu yazının konusunu oluşturan devriyelerdir.

⁹ Önceleri Âşık Pervane olarak anılan Zeynel Abidin, Cemaleddin Çelebi'nin kendisine Sıdkî ismini vermesinden sonra Âşık Sıdkî (Baba) olarak anılmaya başlanmış, nüfus kaydında ise ismi 'Yusuf Sıtkı' olarak geçmiştir (Akbulut, 2020).

Devriye, tasavvuf/tekke edebiyatının en karmaşık ve izahı zor görünen türlerinden biri olup yaratılışın başlangıcı ve sonunu, varlığın nereden gelip nereye gittiğini konu edinir (Aça, 2004). Diğer bir deyişle; varlığın oluşumu, Hakk'tan gelip Hakk'a dönüşü ve tekâmülünü konu alan şiirlere verilen bir isimdir.¹⁰

Devriye türü şiirlerin kaynağı evrenin ve insanın Allah'tan çıkıp, tekrar Allah'a dönmesini ifade eden devir/dönüş düşüncesidir. Tasavvufta devir nazariyesi vahdet düşüncesinin bir uzantısı olup varlığın dört unsuru (anâsır-ı erbaa: toprak, su, ateş, hava) ve üç doğum (mevâlid-i selâse: maden, bitki, hayvan/insan) kavramları ile izah edilmektedir (Artun, 2013). Maddî olarak görülen şu âleme düşen bir mevcut, önce cemad, sonra bitki, sonra hayvan, sonra insan şekillerinde tecellî eder ve sonunda da insan-ı kâmil şekline dönüşür; Hakk'a vasil olur (Cebecioğlu, 2004). Bu kavramlara devriyenin detaylı yorumunda da temas edilmektedir.¹¹

Sıdkî Divanı'nda "Çatılmadan yerin göğün binası / Muallakta iki nûra düş oldum" (Altınok, 2013: 200), "Hak yaptı ruhumu saldı cihana / Eserdim alemde rüzgar idim ben" (Altınok, 2013: 212), "Kûn nutkunu izhar etmezden Yezdan / Kâf ü Nun tahtında Sultan idim ben" (Altınok, 2013: 214) ve "Kudret kandilinde bir ziya iken / Ta ol zaman Âşik oldum nûra ben" (Altınok, 2013: 220) şeklinde başlayan devriyeler bulunmaktadır. Devriyeler mânâ açısından olduğu gibi seçilen sözcükler bakımından da birbirine benzemektedir. Bu çalışma kapsamında Ali Ekber Çiçek'in "On Dört Bin Yıl Gezdim Pervanelikte" sözü ile başlayan, "Haydar Haydar" nakaratlı bestesinin sözlerinin alındığı devriye türündeki şiir incelenmektedir.

Devriye'nin sözleri şu şekildedir:

*"Çatılmadan yerin göğün binası / Muallakta iki nûr'a düş (düş) oldum
Birisi Muhammed birisi Ali / Lâhmike lâhmi'de bire düş oldum.*

*Ezdi aşkın şerbetini hoş (hüş) etti / Birisi doldurdu biri nûş etti
İkisi bir deryâ olup cüş etti / Lâ'l ü mercân inci dür'e düş oldum.*

*O derya yüzünde gezdim bir zaman / Yoruldu kanadım dedim el'aman
Erişti câr'ıma bir ulu sultan / Şehinşah bakışlı ere düş oldum.*

¹⁰ Devriye türündeki şiirlerde işaret edilen devir nazariyesi bir dairenin ortasından düz bir çizgi çekilerek iki yaya bölünmesiyle açıklanır. Dairenin tepesinden en alt noktasına kadar olan kısma 'mebde' (başlangıç) veya şeklinden dolayı 'kavs-i nüzûl' (iniş yayı) denir. Vücûd-ı mutlaktan ayrılan nûr-ı ilâhînin âlem-i süflî olan dünyaya, toprağa intikaline kadar geçen süreci anlatan devriyelere 'devriyye-i ferşiyye' denmektedir. Üsküdarlı Hâşim Baba'nın Devriyye-i Ferşiyye'si Türk edebiyatının bu konudaki en tanınmış eseridir. İlâhî nurun yine sırayla topraktan madene, ondan bitkiye, hayvana, mahlûkâtın özü ve en şerefli olan insana intikal ederek onun suretinde ortaya çıkmasına ve insanın da insân-ı kâmil mertebesine yükselerek ilk zuhur ettiği asıl kaynağa, yaratıcısına dönmesine ise 'meâd' (dönüş) veya 'kavs-i urûc' (yükseliş yayı) denir. Bu ikinci devri işleyen eserler ise 'devriyye-i arşiyye' olarak tanınmaktadır. Niyâzi-i Mısri'nin 'Devriyye-i Arşiyye'si bu türün Türk edebiyatındaki en tanınmış örneklerindedir. "Ferşiyyelerde mutlak varlıktan ayrıldıktan sonra dünyaya inşa kadar katedilen yolculuk, arşiyyelerde ise dünyadan tekrar yüce âleme, huzûr-ı ilâhîye kadar yükseliş, fenâfillâha eriş konu edilir." Anlatım sırasında vahdet-i vücûd düşüncesinin tesiriyle şair, geçilen bütün devreleri, girilip çıkılan bütün halleri çok defa kendi şahsî macerası gibi ifade etmektedir. Tasavvuftaki devir nazariyesi reenkarnasyon, tenasüh, hulûl ve ittihad inançları ile karıştırılmamalıdır. Bu ince ayırım hususunda Alevî-Bektaşî şairlerin devriyelerinde zaman zaman bu hassasiyetin kaybolduğu ve kavramların karışabildiği görülmektedir (Uzun, 1994). Bu ayırımın sağlıklı yapılabilmesi için her eserin kendi şartları ve ortamı içinde ayrıca ele alınması ve şairin/sufinin hâlinin/makamının bilinerek eser türünün belirlenmesi gerekmektedir. Devriyelerin Kur'an'daki dayanağının "*İnnâ lillah ve innâ ileyhi râciun*" (Allah'tan geldik ve yine ona döneceğiz) ayeti olduğu söylenebilir.

¹¹ Detaylı bilgi ve örnekler için Bk. Gedik, 2018.

*Açtı nikabını ol ulu sultân / Yüzünde yeşil ben göründü heman (nişan)
Kâf ü Nûn sûresin okudum o an / Arş kürs binasında yâre düş oldum.*

*Ben Âdem'den evvel çok geldim gittim / Yağmur olup yağdım, ot olup bittim
Bülbül olup Firdevs bâğında öttüm / Bir zaman gül için hâra düş oldum.*

*Adem ile balçık olup ezildim / Bir noktada dört hurûfa yazıldım
Adem'e can olup Şit'e süzıldüm / Muhabbet şehrinde kâra düş oldum.*

*Mecnûn olup Leylâ için dolandım / Buldum mahbûbumu inanıp kandım
Gilmânlar elinde hulle donandım / Dostun visâlinde nâra düş oldum.*

*On dört yıl dolandım Pervânelikte / Sıdkî ismim buldum divânelikte
Sundular aşk meyân mestânelikte / Kırkların cem'inde dâra düş oldum.*

*Sıdkîyâ çok şükür didâra erdim / Aşkın pazarında Hak yola girdim
Gerçek âriflere çok metâ verdim / Şimdi Hacı Bektaş Pîr'e düş oldum.” (Altınok, 2013, 200-
201; Özmen, C. 4, 1998, 585-586; Gedik, 2018, 657-658).*

Âşik Sıdkî'nin 'Düş Oldum' redifli bu devriyesinin sözlerinin anlamı ve bestesinin özellikleri hususunda daha önce yapılmış bazı çalışmalar¹² bulunmakla birlikte, bu çalışmada şiir, tasavvuf açısından yorumlanmakta olup bunun Sıdkî'nin eserinin ve kendisinin daha doğru tanınmasına katkı yapacağı düşünülmektedir.

Devriye dokuz dörtlükten oluşmakta olup öncelikle her bir dörtlük ayrı ayrı ele alınmakta, sonrasında toplu bir değerlendirme yapılmaktadır. En başta şunu söylemek gerekir ki şiir boyunca her dörtlükte karşımıza çıkan Farsça kökenli “düş/düş olmak” ifadesi sözlükte “mânâda görmek, rastlamak, erişmek, ulaşmak, kavuşmak, mülâkî olmak” gibi anlamlara gelmektedir.

1-

*“Çatılmadan yerin göğün binası,
Muallakta iki nûra düş oldum
Birisi Muhammed birisi Ali,
'Lâhmike lâhmi'de bire düş oldum”*

Yerin ve göğün binasının çatılması kainatın yaratılmasına işaret etmektedir. Muallak, yaratılış öncesinde henüz tezahür etmemiş olan varlığın özünün boşlukta asılı durması ve belirsizlik hâlidir.¹³

¹² Konuyla ilgili bazı çalışmalar ve içerikleri:

Sedat Tamay'ın makalesinde, ağırlıklı olarak bestelenmiş dizelerdeki söz sanatları ve bazı kelimelerin anlamları üzerinde durulmuştur. Ramazan Çiftlikçi'nin makalesinde, devriye türünün özellikleri ve içeriği anlatılmakta ve Sıdkî Baba Divanı'ndan örnekler incelenmiştir. Mustafa Tözün'ün makalesinde, devriye ezoterik anlamları ve mitolojik bağlantıları açısından yorumlanmıştır. Ahmet Özdemir ve Dertli Divanı de yazılarında, kısaca devriyenin sözlerinin temel anlamı üzerinde durmuşlardır. Bunlara ilave olarak Ali Cem Akbulut, Osman Aydoğan, Sait Küçük, Nihat Sarı ve Oğuz Âdem Selçuk da Sıdkî Baba ve *Haydar Haydar* bestesi ile ilgili yorum, eleştiri ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

¹³ İsrak felsefesinde 'tamamen soyut akıllar âlemi' ile 'tamamen somut maddî âlem' arasında bulunan ve her ikisinin de bazı ortak özelliklerini kendisinde bulunduran bir âlem olarak kabul edilen 'muallak ideler âlemi' (ceberut âlem, vasıta âlem) tasavvufi 'şuhud âlemi' ile 'gayb âlemi' arasındaki 'misal âlemi' benzerlik gösterir. İsrakilere göre Muallak İdeler Âlemi'nde, Cisimler Âlemi'nde bulunan soyut ve somut bütün varlıkların zatlari ile kaim ideler (müsül)'i mevcuttur. Cisimler Âlemi'ndeki bütün varlıklar bu öneğe göre meydana gelmişlerdir. Bkz: Erdoğan, İsmail (2001). *İbrahim Kasabbaşızade'nin Felsefî Görüşleri*. Doktora Tezi. Ankara Ü. Sosyal Bil.

Yunus varlık unsurlarının dengesini şöyle ifade etmektedir:

*“Niteligüm soran işit hikâyet / Su vü toprak od u yil oldı sûret
Dört muhâlîf nesneden dört dîvârın / Sâzikâr eyledi virdi kerâmet
Yil ile toprağı kıldı mu ‘allak / Su içinde odı dutdı selâmet”* (Yûnus Emre, 2021, 53).

Varlığın başlangıcında iki nur, Muhammed ve Ali'nin nuru bulunmaktadır. Burada Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin tarihsel, beşerî kimliklerinden değil varlığın aslından, hakikatinden bahsedilmektedir. İlk varlık Nûr-ı Muhammedî'dir. “Ben âlem yaratılmadan önce de peygamberdim” hadisi/ifadesi de bunu açıklar. Ali ise Muhammed'in rûhaniyette bir yansımasıdır. “Ay Ali'dir gün Muhammed” dizesinde ifade edildiği gibi, Ali ışığını/nurunu Muhammed'den almıştır. ‘Lahmike lahmî’, Hz. Peygamberin Hz. Ali için kullandığı en mânâlı sözlerden biri olup ‘Etin etimdir’ anlamına gelmektedir. Bu söze ‘demlike demmî’ de ilave edilmiş olup ‘kanın kanımdır, nefesin nefesimdir, canın canımdır’ şeklinde mânâ verilmiştir. Bu sözler marifet sırlarının Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye aktarıldığını ve hakikatte varlıklarının ayrı olmadığını ifade eder. ‘Ben ilim şehriyim, Ali kapısıdır’ hadisi de bunu destekler. Bir diğer örnek ise Hz. Ali'nin hicret öncesi ölümü göze alarak Hz. Muhammed'in yatağına yatmasıdır. Hz. Ali, Peygamberin canını kendi canından ayrı görmeyerek Resulullah'ın (sav) büyük iltifatını hak etmiştir. Hz. Ali'ye ilişkin bir başka olay ise şöyledir: Hz. Peygamber Medine'de müminleri birbiriyle kardeş yapmıştı. Topluluk içinde bulunan her bir Mekkelî ile Medinelî'yi eşleştirmiş ve onların artık kardeş olduklarını söylemişti. En son Hz. Ali tek kalıp üzölmüşü ve kendisinin de bir kardeşi olmasını istemişti. Bunun üzerine Resulullah (sav) ‘senin kardeşin benim’ diyerek ona sarılmış ve onu şereflendirmişti. Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasındaki bu özel yakınlık ve birlikteliğin Alevî kültüründeki musâhiplik müessesesinin de temelini oluşturduğu söylenebilir. Bir diğer örnekte, ‘Gadîr-i Hum’ olarak bilinen yerde/olayda Hz. Muhammed ‘ben kimin velîsi/mevlâsı isem Ali de onun velîsidir/mevlâsıdır’ diyerek hem Hz. Ali ile yakınlığını hem de velâyet konusunda Hz. Ali'nin ehil ve yetkili olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Muhammed-Ali birlikteliğinin benzer bir anlatımı Muhlis Akarsu'nun şu dizelerinde de mevcuttur: “...Ali düşününlerin gerçek dostudur / Ali inkârların elbet hasmıdır / Ali Muhammed'in öbür ismidir...”

Varlığın kaynağı ve özü olan Nûr-ı Muhammedî'yi ve ondan bir yansıma olarak Ali'yi gören göz, varlıktaki birliği idrak etmiş ve kendisini de o ‘bir’ olan varlığın içine dahil etmiştir.

2-

*“Ezdi aşkın şerbetini hoş (hüş) etti
Birisî doldurdu biri nûş etti
İkisi bir derya olup cûş etti
Lâ'l ü mercan inci dür'e düş oldum.”*

Enstitüsü. 160. Bu âlem sırf yokluk âlemi olmadığı gibi, duyularla algılanabilen bir âlem de değildir. İbrahim Kasabbaşızade. *Sefînetü'l-Mesail*. Süleymaniye Ktp. Halet Efendi-792, 53a-b. Muallak İdeler Âlemi'nde her varlığın ilk örneğinin bulunması ile Platon'daki ideler âlemi anlayışı birbirine benzemektedir. Bk. Erdoğan, İsmail. “İslâm Düşüncesinde Gizemli Beldeler”. *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004), 203-208.

¹⁴ Hz. Ali ‘şâh-ı velâyet’ olarak da bilinmekte ve tarikat silsilelerinin çoğunda Hz. Muhammed (sav)'den sonra gelmektedir.

Aşkın şerbeti akli baştan alan leziz bir içecektir. Marifet ya da hakikata ulaşmanın da kestirme yollarından biridir bu. Aşka düşen fakr halini idrak edip gerçek varlığın yanında kaybolmuş, adeta içinde erimiştir. Muhabbetullah ile marifetullah arasındaki ilişki de karşılıklıdır. Tanıyan daha da sever, seven daha da tanır. Bu leziz içeceği, aşkı ve irfanı Hz. Muhammed Hz. Ali'ye vermiştir. Hz. Muhammed doldurmuş, Hz. Ali nûş etmiştir, iştiyakla ve zevkle içmiştir. Tasavvufî remizlerde de mürşid-i kâmil bâde dolduran 'sâki' ile ifade edilmektedir. Hz. Ali Hz. Muhammed'in elinden bâdeyi nûş ettiğinde artık varlığını Hz. Muhammed'in varlığının içine yerleştirmiştir. İkisinin bir derya olması tevhid/vahdet zevkini coşku içinde birlikte tatmalarını ifade etmektedir. "Ben ilim şehriyim, Ali kapısıdır" sözü de bu hâle uygundur. Hz. Ali'nin kapısından girenin göreceği Hz. Muhammed'dir. Hz. Ali'nin kapısından girilip alınan ilim, Muhammed'in, varlığın hakikatinin ilmidir ki en kıymetli taşlardan, inciden mercandan kıymetlidir. Âlimin, ârifin, kâmilin sözü de böyledir.

3-

*"O derya yüzünde gezdim bir zaman
Yoruldu kanadım dedim el-aman
Erişti câr'ıma bir ulu sultan
Şehinşah bakışlı ere düş oldum."*

Sıdkî burada akli ve zâhiri ilimlerle meşgul olduğu, henüz derine inemediği, deryaya dalamadığı, aradığını tam bulamamış olduğu hâli ifade etmektedir. Gönlündeki iştiyak ile bu hâl içinde yorgun düşmüş iken yardım dilemiş ve 'bir ulu sultan' bu yardım çağrısını mânen duyup yetişmiş, böylece Sıdkî 'şehinşah bakışlı bir ere' kavuşmuştur. Şahlar şahı, padişahlar padişahı anlamına gelen 'şehinşah' kelimesinin buradaki kullanımı ümidin kesildiği bir konuda inanılması zor bir işin gerçekleşmesini sağlayan yüce kuvveti ifade etmek için olsa gerektir. Ayverdi'ye göre bu kuvvet aşktır: "Ve demek ki aşk, olmazları olduran, bir buyruğu ile müşkülleri âsân eden tek ve eşsiz şehinşah idi" (Ayverdi, 2007, 97).

4-

*"Açtı nikâbını ol ulu sultan
Yüzünde yeşil ben göründü heman (nişan)
Kâf ü Nûn sûresin okudum o an
Arş kürs binasında yâre düş oldum."*

Yardım çağrısına yetişen ulu sultan nikabını açmış ve yeşil ben ile remzedilen hakikatini göstermiştir. Bunun üzerine Kâf u Nûn suresini okumuştur yani "kûn (ol)" emrinin tezahürünü, Allah'ın yaratma gücünün büyüklüğünü görmüş, yerde ve gökte, her yerde her an hazır bulunan Hakk'a gönülden bağlanmıştır.

5-

*"Ben Adem'den evvel çok geldim gittim
Yağmur olup yağdım, ot olup bittim
Bülbül olup Firdevs bağında öttüm
Bir zaman gül için hâra düş oldum."*

Hız. Adem'in beşerî vücudu insanlığın bir aşaması olup varlık, öncesinde pek çok mertebeden geçmiştir. Varlığın dört unsuru 'su, toprak, hava ve ateş'tir. Bunların farklı terkiplerinden ve tekâmülünden farklı varlıklar tezahür etmiştir. Varlığın bu unsurları (anâsır-ı erbaa) tabiattaki şuurulu bir döngü içerisinde bütünü oluşturan zerreler olarak gelişim göstermiş, maden, bitki, hayvan ve insan vücuduna ulaşmışlardır. Bu dörtlükte de Sıdkî varlığını oluşturan bu unsurların çok gerilerden geldiğini, suda, bitkide, hayvanda yerleştiğini ifade etmektedir. Firdevs bağında öten bir bülbül iken 'gül' için hâra düş olduğunu, yani 'yâr'e veya 'insan-ı kâmil'e ulaşabilmek için erenler yolunu takip eden, çile çeken dertli bir Âşık iken gülün dikeni/cilvesi ile yüzleştiğini, Hakk'ın cemal ve celaliyle bir olduğunu ifade etmektedir.

Bu dörtlükte bulunan ve devriye türündeki eserlerde görülen karakteristik ifadelerin benzerleri diğer sûfilerde de görülebilir. Örneğin, Yûnus Emre bu temayı şöyle dile getirmiştir:

*“Dünyâya çok gelüp gitdüm erenler etegin tutdum
Kudret ünini işitdüm kaynayuban cûşa geldüm
...Ay oldum 'âleme togdum bulut oldum göge agdum
Yagmur olup yire yagdum nûr olup güneşe geldüm”* (Yûnus Emre, 2021, 229).

Niyazi-i Mısri'nin şu dizeleri de benzer mânâyâ işaret etmektedir:

*“Bu cihânın halkına bir bir yolum uğrar benim,
Cem edip bunca kumaşı bir bedestân olurum.
Gâh sehâb u gâh matar gâhî doluyum gâhî kar,
Gâh nebat u gâhî hayvân gâhî insân olurum”* (Niyazi-i Mısri, 2015, 480).

6-

*“Âdem ile balçık olup ezildim
Bir noktada dört hurûfa yazıldım
Âdem'e can olup Şit'e süzıldüm
Muhabbet şehrinde kâra düş oldum.”*

Benzer ifadeler yine Yûnus Emre'de de bulunmaktadır:

*“Ben oldum İdris-i derzi Şit oldum tokıdum bizi/bezi
Dâvûd'un görklü âvâzi âh idüp nâlişe geldüm
'Âşık oldum şol ay yüze nisâr oldum bal agıza
Nazar kıldum kara göze siyâh olup kaşa geldüm”* (Yûnus Emre, 2021, 229).

Varlığın zuhûra gelişinde, Hakk'ın tek ve bir bütün olan varlığının vahdetten kesrete inışı sürecinde farklı şekillerdeki tezahürlerini idrak ettiğini, insanın maddî varlığı olarak toprak ve su karışımı olan balçıkta bulunduğunu, tüm canlıların bünyesinde farklı terkiplerde yer alan varlığın dört unsurunun içinde yer alıp Adem'e can olduğunu ve onun neslinde de varlığını sürdürdüğünü, böylece her canlının

bünyesine öz olarak ulaştığını ifade etmektedir. Varlığın mertebeli olarak tezahüre inişi ve Hakk'a tekrar yükselişi düşünüldüğünde, her bir unsurun vücudun/varlığın farklı seviyelerdeki görünümünde makamı da değişmektedir. Varlık madenden, bitkiden, hayvandan insana geldikten sonra da yolculuk devam etmekte, insan-ı kâmil olarak Hakk'a ulaşma, yükselme makamları idrak edilmektedir. Özetle, “varlık, zerreden küreye ne varsa hep insana yolcudur” (Tatçı, 2021, 32).

Hakiki varlığın yanında nisbî varlık yok hükmündedir. Tarîk-i şuttârın esası da kişinin vehim olan varlıktan tam olarak sıyrılıp Hakk'a yönelebilmesinin aşk ile mümkün olmasıdır. Zira aşkın bir göstergesi de sevdiğinde yok olmak, iradesini onun iradesi içinde eritmektir. Varlığın başlangıcında da muhabbet/aşk vardır. “Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım” hadisi ve “Muhabbetten Muhammed oldu hasıl” sözünde de ifade olduğu gibi varlığın başlangıcı Nûr-ı Muhammedî, Allah'ın habibim dediği Hz. Muhammed'e, varlığın kendinden olan özüne ve hakikatine olan muhabbetinin bir sonucudur. Bununla birlikte “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi sevdim” diyen Yüce Allah (cc) marifet ile muhabbeti de birbirine bağlamıştır. Allah'ın bu muhabbeti insanın, varlığın yaratılış amacıdır. İnsanın amacı Hakk'ı bilmektir. Allah bunu sevmiş ve istemiştir. Öyleyse hareket enerjisini aşktan alan varlığın/insanın kemâle yükselmesi, vâsıl olması, yeniden başladığı yere dönmesi, sükûna ermesi gerekmektedir.

Gönlüne aşkın düştüğü insan en büyük kazancı elde ettiği gibi, artık hayatının mihverî de aşktır, işi gücü, önceliği, hedefi odur. Beşerî hayatın gereği olan her türlü faaliyet bu aşk mihverî etrafında döndüğünde anlamlı hale gelecektir. Sufilerin eserlerinde rastlanan “Aşk imiş her ne var âlemde”, “Aşksızlara verme öğüt” gibi sözler, bir hal ya da makam olarak ele alınan aşk temasının önemini göstermek için yeterlidir.

7-

*“Mecnun olup Leyla için dolandım
Buldum mahbubumu inanıp kandım
Gılmanlar elinde hulle donandım
Dostun visalinde nâra düş oldum.”*

Âşık Sıdkî “Pervane” olarak anıldığı Mecnunluk döneminde Leylasını aramış, Hacı Bektaş Dergâhı'na gelip Feyzullah Efendi'ye intisap etmekle sevdiğine kavuşmuş, aşkın nârına yanmış, dosta vuslat ile mutmain olmuş, dervişlik hırkasını bir cennet libası olarak giymiştir.

8-

*“On dört yıl dolandım pervanelikte
Sıtka ismim buldum divanelikte
Sundular aşk meyın mestanelikte
Kırkların cem'inde dara düş oldum.”*

Âşık Sıdkî Pervane¹⁵ 12 yaşında büyük bir iştiyakla Hacı Bektaş Dergâhı'na gelmiş ve Feyzullah Efendi'ye hizmette bulunmuştur. İki yıl kadar sonra memleketine ziyarete gidip 14 yaşında tekrar dergaha geldiğinde Feyzullah Efendi vefat etmiş yerine Cemaleddin (Çelebi) Efendi geçmiştir. Pervane aynı hizmeti Cemaleddin Efendi'ye de yapmış ve çalışkanlığıyla kendisinin takdirini kazanmıştır. Dergâha Âşık Pervane olarak gelen Zeynel Abidin'e hizmetindeki doğruluk ve dergaha bağlılığına istinaden Cemaleddin Efendi tarafından 'Sıdkî' ismi verilmiştir. Pervane bu durumu başka şiiirlerinde de şöyle anlatır:

*“On iki yaşında aşka düşürdün / Biryan ettin bu sinemi pişirdin
Kanat verdin nice dağlar aşırдын / Ya Rabbena şükür elhamdülillah...
...Sene bin iki yüz doksan üçünde¹⁶ / İçirdiler aşk badesin düşümdü
Bir güzelin sevdası var başımda / Ya Rabbena şükür elhamdülillah...
...Cemaleddin sultan dil-i şadıma / İrşad ile Sıdkî dedi adıma
Hasılı yetirdin her muradıma / Ya rabbena şükür elhamdülillah.”*

(Sıdkî'den aktaran: Altınok, 2013, 74-75).

*“Er cem'inde âgâh oldum bu sırta / Yükküm cevahirdir çözmem her yere
On dört sene hizmet ettim bir pire / Bu Sıdkî mahlasın kazandım yeter.”*
(Sıdkî'den aktaran: Altınok, 2013, 296).

Bu dizeden anlaşıldığına göre ise 14 yıllık süre Âşık Pervane'nin doğumundan 14 yaşına kadar olan süre değil, Feyzullah Efendi ya da Cemaleddin Çelebi'ye bağlanmasından sonraki pîre/dergâha hizmet süresidir. Zira Pervane mahlası kendisine doğduğu andan itibaren verilmiş olamaz. Bu durumda Sıdkî mahlasını da 14 yaşında değil, bu yaştan itibaren Âşık Pervane olarak hizmette bulunduğu 14 yılın sonunda hak etmiş olmalıdır.

Pervane, bu dönemde Cemaleddin Çelebi'ye olan bağlılığını 'divânelik' ve kendisinden aldığı feyiz sonrası hâlini 'mestânelik' (mest olma hali, kendinden geçme, ilahî aşkın verdiği sarhoşluk) olarak adlandırmaktadır. Artık ilahî aşkla geldiği 'Kırklar'ın ceminde¹⁷ dâra durmuş, erenler meclisine talip olmuş, sorguya ve manevî imtihanlara hazır hale gelmiştir. Benlikten sıyrılmış, teslim olmuş, şeyhin önünde, dolayısıyla Pir'in, Resulullah'ın ve Hakk'ın önünde saygıyla eğilmiştir.

Ali Ekber Çiçek'in bestesinde bu dize “on dört bin yıl gezdim pervanelikte” şeklinde söylenmekte ve bu farklılık sorulduğunda Çiçek'in “deyişin sözlerini

¹⁵ Pervane (ya da ateşböceği), âşığın remizlerinden biri olup, ışığın/mumun/alevin/ateşin etrafında döner durur, yavaş yavaş yaklaşır ve sonunda kapıldığı cezbe ile birlikte ışığa/ateşe sarılır. Yakıcı bir vuslattır bu. Pervanenin etrafında döndüğü şem (mum/ateş), mâşuk/sevgili/yâr olarak ifade edilen mürşid-i kamildir. Zeynel Abidin, mürşidi Cemaleddin Çelebi'nin kendisine Sıdkî adını vermesinden önce Âşık Pervane olarak tanınmış ve deyişler söylemiştir.

¹⁶ Miladi yıl olarak 1876/1877'ye tekabül eder ki Âşık Pervane'nin 12 yaşında Hacı Bektaş'a geldiği yıldır.

¹⁷ Kırklar Cemi: Alevî ve Bektaşî düşüncesinde Hz. Muhammed'in, Mîraç'ta karşılaştığı kırk kişilik cemin/toplantının/ibadetin adıdır. Pirleri Hz. Ali olan buradaki kırk kişi temsildir. Birisi hepsi, hepsi birisidir. Her birisinin Resulullah (sav)'tan bir iz taşıdığı, vazifelerinden birini emanet aldığı düşünülebilir. Bu anlatı insanlar arasındaki yaratılış birliğini, adaleti, paylaşımı, rızayı ve tevhidî simgeler. Cem erkânı da tevhid hakikatinin semboller üzerinden bir ifadesi olarak da düşünülebilir. “Kırklar” kavramı mitoloji ya da ütopya olarak ele alınması yaygınlaşmış olsa da tasavvuf düşüncesindeki “üçler, beşler, yediler, kırklar, üç yüzler” gibi “rical-i gayb” sınıflandırması ile bağlantılı olarak da ele alınabilir. Bunlar her birinin ayrı ayrı vazifeleri ve sorumluluk sınırları olan ve her devirde bulunan, Allah'ın bilinmeyen veli kullarıdır.

babasından bu şekilde dinlediğini ve bunu referans aldığı” söylediği nakledilmektedir. Türkünün sözlerindeki diğer bazı farklılıkların sebebi ise, Çiçek’in kendilerini ziyarete gittiği Sıdkî’nin gelinlerinin o anda o şekilde hatırlayabilmiş ve torununa o haliyle yazdırıp vermiş olmalarıdır (Muhsin Gül’den aktaran: Altınok, 2013, 21-22).

Dertli Divanı’nın değiştirilmiş bu sözle ilgili yaptığı ‘Âşık için bir yılın bin yıl gibi geçmiş olmasına atıfta bulunulmuş olması’ da anlamlı bir yorum olarak değerlendirilmektedir (Dertli Divanı, 2019).

9-

*Sıdkî’ya çok şükür dîdâra erdim
Aşkın pazarında Hak yola girdim
Gerçek âriflere çok metâ verdim
Şimdi Hacı Bektaş Pir’e düş oldum.*

Âşık Sıdkî, Cemaleddin Çelebi’den aldığı feyiz ve bu yoldaki samimi gayreti neticesinde Hak yola girmiş, dîdara ermiş (yârin yüzünü, Hakk’ın cemâlini mürşidinde görmüş), âriflerden ve kâmillerden aldığı irfan ile manevî sermayesini oluşturmuş ve paylaşmış, varlığını onların yoluna adanarak ve onların izini takip ederek Pir Hacı Bektaş Veli’ye ulaşmıştır. Bu ifadeden Âşık Sıdkî’nin tasavvufta fena fi’ş-şeyh/fenâ-fi’l-pir olarak tanımlanan noktaya ulaştığı düşünülebilir.¹⁸

3. Devriyenin Müzik Alanındaki İzleri Üzerine Değerlendirmeler

Ali Ekber Çiçek tarafından devriyeye yapılan beste, armoniye uygun yapısı, içerdiği farklı usuller ve bağlama icra tekniklerini birleştiren niteliği ve Türk halk müziğinde nadiren kullanılan makam yapısı ile repertuvarda özgün eserlerden biri olmuş, iletişim araçlarının gelişmesini müteakip hızla dünyaya yayılmış, senfoni orkestraları tarafından farklı aranjmanlarla icra edilmiştir. Eser, ezgisiyle uluslararası bir şöhrete ve popülerliğe kavuşurken güftesi ve dolayısıyla mânâsı geri planda kalmıştır.¹⁹ Müziğin dünya çapında kavuştuğu bu şöhretin sunduğu imkândan faydalanılarak eserin sözlerinin, müellifinin ve mânâsının da gündeme getirilmesi Hacı Bektaş-ı Veli’nin ve Türk irfanının yerelde ve uluslararası ortamda daha doğru temsil edilmesine hizmet edecektir.

Günümüzde tasavvufun pek çok yolunda ve kollarında görülen mânâdan uzaklaşma ve şekilcilik problemine bazı Alevi-Bektaşî topluluklarında da rastlanmaktadır. Yûnus Emre’nin, Mevlânâ’nın, Niyâzî-i Mısırî’nin sözlerindeki yanlış ya da eksik anlaşılma durumu, kendisini Hz. Ali ve Hacı Bektaş-ı Veli yoluna

¹⁸ “Bir şeyhe intisap eden mürid onun öğütlerine kayıtsız şartsız bağlı kalmak ve onu sevmekle ilk merhaleyi tamamlayınca mürşidi ona tarikatın kurucu pîrini tanıtır, anlatır ve sevdirebilir. Pîrin mânevî tesirine terkedilen mürid düşüncesini onun tavsiye, fikir ve görüşleri üzerinde yoğunlaştırır. Üçüncü merhalede müridin Hz. Peygamber’in sevgisinde fânî olması söz konusudur. Fenâ fi’r-resûl fenâfillâh makamının eşiğidir. Çünkü Hz. Peygamber’i sevmek Allah’ı sevmenin ön şartıdır (Âl-i İmrân 3/31). Fenâfillâh kişide sevinç ve mutlulukla birlikte güven duygusu meydana getirir; mürid bu halin mânevî sarhoşluğuyla huzura kavuşur.” Bkz. Kara, Mustafa (1995). “Fena”. *DİA*, C: 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. 333-335.

¹⁹ Benzer bir durum Mevlevîlik başta olmak üzere diğer tasavvuf yollarında da güncelliğini korumaktadır. Alevi-Bektaşî kültüründe sazın ve semahın insanların sanatsal hisleri üzerinde yaptığı etkinin benzerini, diğer tarikatlarda ney ve bendir icrası, semazenler ve devran gibi zikir ayinleri yapmaktadır. Şekli unsurlara olan bu ilgi mânâyı geride bırakmaktadır. Kemale ulaşmak, yol almak için gerekli olan aşk enerjisi ile yolu doğrudan irfanın birlikteliği ile mümkün olsa gerektir.

isnad eden âşıkların, dervişlerin şiirleri, ilahileri, deyişleri, türküleri, şathiyeleri, devriyeleri için de geçerlidir. Halbuki, “harâret nardadır, sacda değildir / kerâmet baştadır tacda değildir.” Alevi-Bektaşî irfanında önemli yeri olan bu özlü ifadenin Alevî topluluklarının önemli bir kısmında mânâ itibarıyla yeterince karşılık bulmadığı gözlenmektedir. Söz, yüzyıllardır yaşamasına rağmen mânâ çok geri plana atılmış görünmektedir. Söze anlam kazandıracak inanç, ibadet, bilgi, duygu, tutum, davranış ve erkândan yoksun kalınmaktadır. Bu sözün gereği olan hâl tecelli etmemekte, söyleyenin manevî tekâmülüne hizmet etmemektedir. Manevî bir hazinenin anahtarı olan hikmetli sözler, ideolojik söylemlere de alet edilebilmektedir. Alevî erkanında niyaz da dedeye, babaya, şeyhe yani posta oturanın şahsına değil, postun sahibine yani müşşidin temsil ettiği kutsaladır (Taşğın, 2012).

“Alevilik yaratılan tüm canlıların tek vücut olarak kabul edildiği ‘vahdet-i vücut’ anlayışından hareketle, insanı ve insanla bağlantılı her bir olguyu inanç ve aynı zamanda akıl (bilim) ve vicdan ekseninde açıklayan öğretinin adıdır.” (Eroğlu, 2018: 264). Bu öğretiy yüzyıllardır daha ziyade sözlü bellek ve kültürel performanslar yoluyla nesilden nesile aktarılmakta olup öğretinin aktarılmasında en etkili araç müziktir. Aleviler de yüzyıllarca müzikli muhabbet gelenekleri sayesinde öğretiyi ustadan çırağa aktarmışlardır.

“Kültürel ve tarihsel birikimin yapı birimi olan belleğin yeniden üretimi ve taşınmasında başlıca sorumluluk âşıklarındır. Öğretilmeye dair toplumsal belleğin âşıklar vasıtasıyla müzik performansına aktarılması sayesinde Aleviliğin dinî, siyasî, hukukî, tarihî, felsefî konularla münasebeti görülmekte; ırk, etnisite, din, siyaset, hukuk, toplumsal cinsiyet gibi birçok meseleye yaklaşımı da belirlenmiş olmaktadır” (Eroğlu, 2018, 259-260).

Âşıklık ve müzik arasındaki bu ilişki Alevilikte çok daha belirgin olsa da Sünnî müzik ve âşıklık geleneğinde de benzer etkileşimler olduğu ve hatta zaman zaman âşıkların Alevî-Sünnî kimliklerinin karıştırıldığı görülmektedir. Müziğin İslam dininin bu iki farklı yorumunu birbirine yaklaştıran bir alan olduğu da söylenebilir (Özdemir, 2020).

Bir yönüyle ruhun gıdası, bir yönüyle ise şeklin ses hâli olan mûsikî de bu noktada önem taşımaktadır. Müzik sanatı şiirin ve düşüncenin halka kolay ulaşmasını ve akılda kalmasını sağlar. Müzik eserleri hızla dilden dile, kulaktan kulağa dolaşarak zamanla kültür oluşturur, mevcut kültürü geliştirir ya da dönüştürür. Bu nedenle sözlü bir müzik eserinin müzikal yönüne ve ses estetiğine olduğu kadar mânâsına da yani notalar üzerine bindirilerek iletilen mesajın iyi, doğru, faydalı olmasına ve yerine doğru zamanda ve doğru şekilde ulaşmasına da azamî dikkat gösterilmelidir.

Şekil ile mânânın ayrılmasında kentleşmenin etkileri de gözardı edilmemelidir. Kent hayatındaki iş bölümünün neticesinde Aleviler de kurumlarda, fabrikalarda, radyoevlerinde ya da eğlence dünyası içinde yer almışlardır. Böylece Alevi-Bektaşî edebiyatı kamusal alanda daha görünür olmuş ancak bu yeni imkanlar nefeslerin doğal ortamından koparak başka ihtiyaçlar için malzeme olmasının önünü açmıştır. Zaman içerisinde Alevi-Bektaşî edebiyatının öğretimi, mekanı, biçimi ve dinleyicisi de değişmiştir. Geniş dinleyici kitlesine açılım, Aleviliğin tasavvufî sembollerle taşıdığı örtülü anlamların evrensel değerlere doğru kayarken dünyevileşmesini de beraberinde getirmiştir. Cem evlerinde icra edilen şiirler ve deyişler radyoya, gazinoya, tiyatro ve sinema salonlarına, konserlere ve modern kurslara taşındıkça yaygınlaşmış ancak

içeriklerinden tavizler verildikçe yüklendiği anlamlar da kaybolmaya başlamıştır. Geleneksel Alevî-Bektaşî edebiyatındaki Hak-Muhammed-Ali, mürşid, pir, erenler, hakikat, sır gibi temalar siyasi, ekonomik ve sosyal şartların da etkisiyle sosyal ve politik kimlik, yoksulluk ve siyasi düzen eleştirisine doğru kaymıştır (Taşğın, 2002, 35).

İnsanlar besteden ve ezgiden aldıkları tadı ve keyfi güfteden ve mânâsını zihinlerinde oluşturabildikleri sözlerden de alabilirlerse mûsikî çok önemli olan kültür oluşturma rolünü daha başarılı ve topluma faydalı bir şekilde yerine getirmiş olur. Doğru bir mesaj var ise bunu en hızlı yaymanın yollarından biri de müziktir ve bu yolun araçları ancak doğru kullanıldığında yüksek bir toplumsal fayda üretilebilir. Bu kapsamda güftelerin iyi incelenmesi ve anlaşılması, doğru kaydedilmesi ve okunması, icra öncesinde ya da sonrasında güfte sahibinin kişiliği, sözlerin anlamı ve varsa türkünün hikayesi hakkında kısa bilgiler verilmesi faydalı olacaktır.

Bir dönemin toplumsal koşulları, tefekkür düzeyi ve yayın politikaları gereği ekranlarda ve sosyal ortamlarda yeterince yer bulamayan inanç ve kültür dünyasına ait pek çok ürün bugün sosyal ve teknik şartların gelişmesi neticesinde rahatça icra edilmekte ve büyük bir hızla yayılmakta ancak bu sefer de popülerleşmenin kurbanı olma ve bir tüketim nesnesi haline gelme riski ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu riskin bertaraf edilebilmesi için kurumlardan, meslek birliklerine, akademisyenlerden mahalli sanatçılara, bestecilerden icracılara, yayıncılardan dinleyicilere kadar herkes sorumluluk üstlenmelidir. Kanaatimizce, güftesi Âşık Sıdkî'den alınan ve Ali Ekber Çiçek'in emeği ile geliştirilen bir eser olan *Haydar Haydar* bir hevesle dalından hoyratça koparılarak tüketilen tatlı bir meyve değil, âşıkların beslendiği damardan alınacak feyiz ile gönüllerde her dem yeniden yeşertilebilecek bir manevî tohum olarak görülmeye daha layıktır.

Sonuç

Çalışmada temel olarak Ali Ekber Çiçek'in *Haydar Haydar* isimli türküsünün sözlerinin alındığı Âşık Sıdkî'nin "Düş Oldum" redifli devriyesi tasavvufi yorumlar ile izah edilmeye çalışılmış, müziği ile popüler olmuş bir eserin geri planda kalan sözleri ve sözlerin müellifinin düşüncesi ve anlam dünyası incelenmiştir.

Tasavvuf edebiyatında devriye olarak bilinen türün konusu, varlığı meydana getiren unsurların (hava, toprak, su, ateş) madenlerden, bitkiye, hayvana ve insana tekâmülüdür. Bir ruhun farklı bedenlerde gezmesi olarak tanımlanan reenkarnasyon (tenasüh) ile karıştırılmaması gereken bu anlayış tasavvufta 'devir nazariyesi' olarak ele alınmakta ve ruhsal bir tekâmülü ve varlığın mertebeli dönüşümünü ifade etmektedir. Bu bir efsane, felsefe ya da mitolojik anlatı değil, Bektaşilikte ve tasavvufun diğer pek çok kolunda kabul gören vahdet-i vücûd (varlığın birliği) anlayışının bir izdüşümüdür. Alevî düşüncesinde yer alan 'zuhur' kavramı da devir ve tenasüh ile benzerlikler içermekte ise de Aleviliğin kendi inanç sistemi ve bütünlüğü içinde değerlendirilmelidir.²⁰

Peki Âşık Sıdkî bize bugün bu devriye ile özetle ne söylemektedir? Bu kadar şöhret olmuş, dilden dile telden tele gezen, milyonlarca kez icra edilip dinlendiğinde şüphe olmayan bu türkü daha doğru anlaşıldığında insana hangi mânâyı katacak ve

²⁰ Detaylı bilgi için Bk. Taşğın, 2012b, 242.

ne faydası olacaktır? Kanaatimizce, sözlerine ilişkin bazı şerh ve yorumların yukarıda sunulduğu türküden varlığın bir bütün olduğu, insanın çok merhalelerden geçerek bugünkü insana ulaştığı; taşın, toprağın, bitkilerin, hayvanların bütün bir varlığın farklı mertebelerdeki ve görünümdeki unsurları olduğu, cansız varlık olmadığı, alemdeki hiçbir şeyin gereksiz veya küçük olmadığı, her şeyin bir hikmete dayalı ve dengeli şekilde yaratılmış ve yaratılmakta olduğu anlaşılmaktadır. Kâinata yer alan her bir varlık unsuru, müzik notaları ve şiir dizeleri gibi, farklı seslerin (frekansların) ve farklı değerlerin uyumlu şekilde bir araya geldiği büyük bir eserin parçasıdır.

Varlığın birliği düşüncesinin sadece bir tasavvuf doktrini olarak kalmayıp, pratik bir hayat felsefesi ve yaşam tarzı haline getirilebilmesi mümkündür. Bunun için insan diğer insanlara ilave olarak Hakk'ın bir tezahürü olan tabiatı da kendinden ayrı görmemelidir. Ne yana dönülse Hakk'ın yüzü oradadır... Taşıyla toprağıyla, deniziyle ormanıya, kuşuyla böceğıyle her varlık Hakk'ın varlığının bir parçasıdır, bir hizmeti vardır, sevgiyi ve saygıyı hak eder. İnsanın mertebesi de varlığın bu birlik ve uyumuna uygun düşünce geliştirebildiği ve ona uygun fiiller sergileyebildiği, varlığa hizmet ettiği ölçüde yükselir. İnsan âleme ne katkı sunuyorsa kendisine de o döner. Bütünlük içindeki bu âlemde her şey birbiri ile ilintilidir. Hizmet edenin hizmeti görülür. İç âlemini düzene koyanın dış âlemi de dönüşmeye, düzelmeye başlar. Tüm varlık Hak olarak görüldüğünde yapılan her iş Allah'ın bir işi hükmünde olup ibadetten sayılır. Allah işlerini sorumluluk yüklediği kullarının eliyle görür. Her işin başında halis bir niyet, ortasında gayret ve sonunda rıza ile seyran gereklidir.

Netice olarak, iyi bir şiir ya da müzik eseri düşüncenin ve kültürün nesilden nesile aktarılmasında önemli bir işlev görmektedir. Ali Ekber Çiçek'in türküsü Sıdkî'nin nefesini dünyanın dört bir yanına taşımıştır. Henüz mânâsı üzerinde yeteri kadar durulmasa da bundan sonraki süreçte gerekli hassasiyetin gösterilmesi halinde, müzikal olarak zihne ve gönle yerleşen bu eserin, dinleyicilerinin en azından bir kısmında sözleri açısından da merak uyandırması ve dinleyicinin zaman içinde Ali Ekber Çiçek ve Âşık Davut Sulari'nin müzik motivasyonuna ve Âşık Sıdkî'nin manevî dünyasına erişerek, Hacı Bektaş Velî (ks), Hz. Ali (kv) ve nihayetinde Resulullah (sav) ve Allah (cc) ile irtibatını güçlendirmesine hizmet edebileceği düşünülmektedir.

Kaynaklar/References

- Aça, Mehmet. "Halk Şiirinde Tür ve Şekil". *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. ed. M. Öcal Oğuz. 263-314. Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2004.
- Akbulut, Ali Cem. "Âşık Sıdkî'nin Hayatına Dair Yeni Bilgiler ve Bilinmeyen Bazı Şiirleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi* 93 (2020), 223-240.
- Akça, Tülay Bostancı, *Yıllar, Yollar, Yüzler: Ali Ekber Çiçek Belgeseli*, 28. Dk. Ankara: TRT, 2003.
- Altınok, Baki Yaşa. *Sıdkî Baba Dîvânı*. Ankara: Sistem Ofset Yayınları, 2013.
- Artun, Erman. *Dini-Tasavvufî Halk Edebiyatı Metin Tahlilleri*, Adana: Karahan Kitabevi, 2013.
- Ayverdi, Sâmîha. *İbrâhim Efendi Konağı*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2009.
- Bardaçlı, Mehmet Necmettin. *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2004.
- Coşan, Mahmud Esad. *Hacı Bektaş-ı Veli - Makâlât*. Ankara: Sehâ Neşriyat, 1971.

- Çiftlikçi, Ramazan. “Âşık Sıdkı Baba Divanı’nda Devriyeler”, *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 2/2 (2016), 13-33.
- Demir, Sertan. *Türk Halk Müziğinde Türler*, İstanbul: Usar Yayıncılık, 2013.
- Dertli Divânî. “Sıdkı Baba-Devriye”, *Serçeşme Dergisi*, 22, Temmuz-Ağustos 2015. Erişim 13.08.2021. <https://www.deyisler- nefesler.com/sidki-baba-devriye-dertli-divani/>.
- Ekim, Gökhan. *Türkülerle Yarenlik*. TRT. <https://www.youtube.com/watch?v=EHJY7egHo2k>, Erişim 02.01.2021.
- Eroğlu, Seval. “Alevilerin Müzik Aktarımlarında Öğreti ve İcra Farklılığı: Şah Sultan Örneği”, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 18 (2018), 259-274.
- Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfûs*. Çev. Yaman Arıkan. İstanbul: Saadet Yayınları, 2013.
- Gedik, Nusret. *Türk Edebiyatında Manzum Devriye*, İstanbul: H Yayınları, 2018.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler*. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1969.
- Güzel, Abdurrahman. *Tekke ve Zaviyelerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve İlgası*, Ankara: KAB Yayınları, 1992.
- Güzel, Abdurrahman. “Hacı Bektaş Veli’nin Tarihi Kişiliği ve Türk Kültürü Üzerindeki Etkileri”, *III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (30-31 Ekim 2009, Üsküp)*. ed. Gıyasettin Aytaş, Yusuf Doğan, Deren Başak Akman Yeşilel. 27-44. Ankara: Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010.
- Hacı Bektaş Veli. *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*. haz. Hamiye Duran ve Dursun Gümüsoğlu, ed. Gıyasettin Aytaş, Ankara: Gazi Ü. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Kaya, Doğan. “Sıdkı Babanın Şiirlerinde Şekiller ve Türler”, *Yeniceli Âşık Sıdkı Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu (13-14-15 Ekim 2016)*. haz. Nilgün Çıblak Coşkun ve Mete Bülent Deger. 103-125. Mersin: Mersin Büyükşehir Belediyesi, 2017.
- Koşık, Halil Sercan. “Bir Bektaşî Nasihat-nâmesinde Sünnî İtikadı İzleri”, *Littera Turca - Journal of Turkish Language and Literature* 1/2 (2015), 93-108.
- Markoff, Irene. “Gelin Canlar Bir Olalım: Türkiye’de Alevî-Bektaşî Ortak Bilincinde Bağlayıcı Güç Olarak Müzik ve Şiir”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak. 416-429. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009.
- Markoff, Irene. “The Ideology of Musical Practice and the Professional Turkish Folk Musician: Tempering the Creative Impulse”. *Asian Music* 22/1. 129-145, University of Texas Press, 1990-1991.
- Merriam, Alan. *The Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
- Niyâzî-i Mısrî. *Dîvân-ı İlâhiyât*. thk. Mustafa Tatcı. İstanbul: H Yayınları, 2015.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Hacı Bektaş-ı Veli”. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 5. 373-379 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Özdemir, Ahmet. “Âşık Sıtkı Baba Devriyesinin Anlamı”. *İstanbul* (23 Ekim 2019). <https://www.istanbulgazetesi.com.tr/sik-sitki-baba-devriyesinin-anlami-makale,76017.html>.

- Özdemir, Erdem. “Âşıklık Geleneği, Âşık Müziği ve Alevilik”, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 3/4 (2020), 194-215.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 5 Cilt, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1998.
- Öztürk, Yaşar Nuri. “Yesevilik”, *Yesevilik Bilgisi*, haz. Cemal Kurnaz, Mustafa İsen, Mustafa Tatcı. Ankara: Ahmet Yesevî Vakfı, 1998.
- Tamay, Sedat. “Ali Ekber Çiçek’e Ait Deyiş Türünde Dört Eserin Kültürel, Sözel ve Müzikal Analizi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 93. (2020), Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 207-221.
- Tan, Nail. “Yeniceli Sıdkî Babanın Yeni Nesillere Bıraktığı Kültürel Miras”, *Yeniceli Âşık Sıdkî Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu (13-14-15 Ekim 2016) Bildirileri*. haz. Nilgün Çıblak Coşkun ve Mete Bülent Deger. 469-478. Mersin: Mersin Büyükşehir Belediyesi, 2017.
- Taşğın, Ahmet. “Ayetten Nefese: Alevi-Bektaşî Edebiyatının Dönüşümü”, *Yol Bilim Kültür Araştırma Dergisi* 18 (2002), 28-43.
- Taşğın, Ahmet. “Geleneksel İrfan Diliyle Alevi Bektaşî Metinlerin Anlatılma İmkânı”, *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 6 (2012a), 43-67.
- Taşğın, Ahmet. “Alevi Metinlerin Anlaşılmasında Karşılaşılan Sorunlar: Aleviliğin Yeniden Zuhuru”. *Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu Bildirileri (23-24 Ekim 2010)*. ed. Aykan Erdemir vd. 237-253, Cem Vakfı Ankara Şubesi, 2012b.
- Taşğın, Ahmet. “Akademik Nazarın Darlığı ve Alevi Kaynaklarının Genişliği: Alevilik Araştırmalarının Seyrine Dair Tefekkür”, *Hasan Nedim Şahhüseyinoğlu’na Armağan*. 171-186. Ankara: Ürün Yayınları. 2015.
- Tatcı, Mustafa. *Yûnus’un Görklü Âvâzı*. İstanbul: H Yayınları, 2021.
- Tekin, İnan. “Son Gezgin Âşık, Davut Sulari ve Müziği”. *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi* II. (2011), 141-162.
- Temren, Belkis. *Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Tözün, Mustafa. “Bektaşî Sıdkî Baba Ve “Haydar Haydar” Adlı Devriye’nin Ezoterik Anlamları ve Mitolojik Bağlantıları”. *Atabetü’l Hakayık Edebiyat Dergisi*, 1. 27-56, Eskişehir Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2017.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Devriyye”. *DİA*. 9. 251-253. İstanbul: TDV, 1994.
- Yaltırık, Hüseyin. *Tasavvufî Halk Müziği*. Ankara: TRT Müzik Dairesi Başkanlığı, 2003.
- Yılmaz, Ali; Akkuş, Mehmet ve Öztürk, Ali. *Makâlât - Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Yûnus Emre. *Yûnus Emre-II: Dîvân-ı İlâhiyât, Risâletü’n-Nushiyye, Âşık Yûnus*. Thk. Mustafa Tatcı. İstanbul: H Yayınları, 2021.

KALKANDELEN HARABATI BABA TEKKESİNİN SOSYO-KÜLTÜREL BAĞLAMI VE MEKÂNSAL GELİŞİMİ*

SOCIO-CULTURAL CONTEXT AND SPATIAL EVOLUTION OF KALKANDELEN HARABATI BABA LODGE

DENİZ ÖZKUT**
ÇİĞDEM ALAS***
BÜKE ÖZDEN PULAT****

Öz

Harabati Baba Tekkesi Kuzey Makedonya'nın başkenti Üsküp'ün batısında, Kalkandelen'de (Tetovo) bulunmaktadır. Tekke, sosyo-kültürel işlevlere sahip kamusal mekânlarla, mahremiyet gerektiren ibadet ve yaşam mekânlarından oluşmaktadır. Bu bağlamda, geniş ve ağaçlıklı bahçesi ile Balkanlarda benzer örneğine rastlamadığımız tekkeyi oluşturan yapılar şunlardır: İbadethane, Türbe, Şadırvan, Misafirhane, Askerihane, Fatma Evi, Derviş Evi, Büyük Çeşme ve Ahır. Bölgede önemli bir dini merkez olarak bilinen ve dervişleri sayesinde kültür-sanat alanında önemli bir yeri bulunan Harabati Baba Tekkesi, araziyi çevreleyen anıtsal dört giriş kapısı bulunan yüksek duvarlara sahip bir yerleşkedir. Bu özellikleri ile Balkanlarda geniş kapsamlı ve günlük mimari planlamanın Bektaşî Tekkelerinde geç dönemde de devam ettiği gösteren bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaman içinde değiştirilmiş, yok olmuş, ilave yapılarla gündelik hayata uyarlanmış durumu ile günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Bu makale kapsamında, Harabati Baba Tekkesi yerleşke ve yapılarının mekânsal örtüntüsü tarihsel bağlamda ele alınmaya çalışılmıştır. Yerleşkenin karşılaştığı dönemsel sosyo-kültürel farklılıklar ve mekânsal dönüşümler, yazılı kayıtlar, tarihi kaynaklar ve arşiv taramasından elde edilen bilgi, görsel malzeme, eski fotoğraflar, yapıdan gelen izler, karşılaştırmalı çalışma ve mimari gereklilik ölçütleri esas alınarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Benzer dönem özellikleri ve yapı türlerini üzerinden yapılan karşılaştırmalı çalışmalara ve mimari gerekliliklere dayanarak peyzajı ile birlikte Tekke yerleşkesi ve içinde yer alan yapılar 4 dönemde incelenmiştir. Harabati Baba Tekkesinin, tarikat ehlinin gittiği yerde bir tekke yaptırıldığı mancaña dayanarak, 958/1551 yılında Bektaşî babası olduğu bilinen Sersem Ali Baba tarafından yaptırılmış olabileceği ve Tekkenin 16. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenebileceği bir varsayım olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde, 15. yüzyılın ikinci yarısında ise kasaba olan Kalkandelen'in nüfusu yoğunlaşmakta, Müslüman nüfusu Bektaşî dervişlerinin yoğun faaliyetleri ile artmaktadır. Kuruluş dönemi olarak da tanımlanabilecek olan bu dönem, 18. yüzyılın ikinci yarısında, kaynaklarda ikinci bani olarak bilinen Harabati Baba'nın Tekkeye gelmesinde kadarki süreç olarak kabul edilmiştir. İkinci dönem, Tekkedeki yapılan ihya etmesi ve yerleşkedeki imar faaliyetleri nedeniyle, Kalkandelen'de idareci olan Recep Paşa dönemi olarak düşünülebilir. 19. Yüzyılda Yeniçeri Ocağının lağvedilip Bektaşî dergahlarının kapatılmasıyla sürgün edilen ve kaçan dervişlerin Balkanlara geldiği ve Harabati Baba Tekkesinin, Recep Paşa ile oğlu Abdurrahman Paşa dönemlerinde askeri üs olarak kullanıldığı kaynaklarda belirtilmektedir. Pek bir bilgi sahibi olmadığımız üçüncü dönem ise, Recep Paşa'nın 1822'de ölümünden, 1967'de yapılan kapsamlı bir restorasyon/onarım uygulamasına kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Dördüncü dönem (1967-...) ise, geç dönem müdahaleleri ve ilk resmi restorasyon uygulamasını kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Koruma, Mimarlık Tarihi, Dini Miras, Balkanlar, Harabati Baba, Bektaşî Tekkesi.

Abstract

The Harabati Baba Lodge settlement, significant religious center, is located in the province of Tetovo, west of Skopje, the capital of North Macedonia. The settlement has recognized as the considerable place in the field of culture, arts and crafts thanks to its dervishes as well. Therefore, not only it essentially consists of public spaces with socio-cultural functions but also there are places of worship and for accommodation that require privacy. The Lodge settlement, with high courtyard walls and four monumental gates, emerges as a sample that representing an extensive and fragmented site planning existing in the Bektashi Lodges in the late period in Balkans. In this context, the Shadırvan, as a rarely seen sample in Balkans with a fascinating timber ceiling with its ornaments, the Soup kitchen with a semi-open summer place, the Guesthouse, a mansion with an open sofa on the upper floor, the two-storeyed Hotel building (former Military Hall), and (former Barn) Restaurant can be mentioned as the public spaces of Lodge Settlement. On the other hand, 'Meydan' as worship space with a low dome inside, a preparation space, the Fatma House with a hand-drawn decoration similar to Skopje Alaca Mosque, the Dervish House, constructed of rubble stone and mudbrick, and Harabati Baba and Sersem Ali Baba Shrines, similar to Seljuk and Ottoman examples in terms of architectural tradition can be considered as the places that have been privatized. Within the scope of this article, the spatial pattern of the Harabati Baba Lodge settlement and structures has been discussed in the historical context. Periodic socio-cultural divergencies and spatial transformations have been revealed on the basis of information obtained from written records, historical sources and archives, visual materials, old photographs, and traces from the buildings, through applying comparative study and architectural necessity criteria. The Tekke settlement with its landscape was scrutinized in four leading periods based on comparative studies on similar period features, building typologies, and architectural requirements. Harabati Baba Lodge might have been built in 958/1551 by Sersem Ali Baba, who is known to be the Bektashi father. In this period, the population of Tetovo, which was a small town in the second half of the 15th century, and the Muslim population in the town increased with the activities of Bektashi dervishes. This foundation period was continued until the arrival of Harabati Baba, known as the second founder, in the second half of the 18th century. The second period can be considered as the period of Recep Paşa, the administrator in Tetovo, due to renovation and restoration of the structures in the lodge. In the 19th century, it is stated that the dervishes, who were exiled and escaped after the Janissary Corps and the Bektashi convents had been closed, came to Balkans and that the Lodge was used as a military base. The third period covers the period between the death of Recep Paşa in 1822 and the extensive restoration/repair interventions in 1967. The fourth period (1967-present day) comprises the late interventions and the first official restoration.

Keywords: Preservation, Architectural History, Religious Heritage, Balkans, Harabati, Dervish Lodge.

* Geliş Tarihi/Recieved: 24.03.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 30.04.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.002>.
** Koruma Uzm. Mimar, Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, SBBF, Türk-İslam Arkeolojisi Bölümü, Türkiye. deniz.ozkut@ikcu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5712-1722>
*** Sanat Tarihi, Dr., Emekli Öğretim Üyesi, Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi. alascigdem@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4545-9133>
**** Mimar. bukcozden@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4251-0514>

Giriş

Kırsal alanda bulunan ibadet mekânlarının fiziksel özelliklerini ve önemini aşan birçok anlamı olduğu ve somut olmayan değerlerin, özellikle ‘yerin ruhu’ kavramının ön plana çıktığı söylenebilir. Bu çerçeveden bakıldığında, kırsalda dini bir yerleşke olarak Harabati Baba Tekkesi, çeperinde bulunduğu geleneksel dokuya uyumu ile yerelliğe ve özgünlüğe, topoğrafya ve doğal çevre ile bütünleşmesi ile bütüncül bir bağlama, tarihsel süreci boyunca farklı dönemlere tanıklık ederek ibadet işlevinin sürekliliğine ve işlevsel değere, bir toplumun ortak hafızasını oluşturduğundan kültürel kimliğe, diğer taraftan taşıdığı mistik ve simge değerleri ile evrensel bir öneme sahiptir. Tüm bunların farkında olarak, yerleşkenin taşıdığı kültürel, fiziksel ve sosyal değerler bağlamındaki mekânsal değişimini ve sürdürdüğü kültürel önemini tanımlayabilmek için öncelikle yerleşkenin tarihsel, siyasi, kültürel ve coğrafi bağlamlarını anlamak gerekir. Günümüze kadar varlığını sürdüren, siyasi değişimlere direnerek, mekânsal ve kültürel olarak kendini sürekli yeniden üreten bu Bektaşî yerleşkesinde, mekânın kullanımı, örgütlenmesi ve morfolojisi bakımından dönem etkileri ile önemli değişiklikler meydana geldiği, tarihsel sürecine bakıldığında anlaşılmaktadır. Yerleşkenin ve buradaki yapıların, tüm değişmişliklerine rağmen, mekânsal ve anlamsal bütünlüğü devam etmektedir. Bu sürekliliğin somut ve somut olmayan değerler üzerinden tartışılabilmesi için, Tekkenin tarihsel, mekânsal ve sosyo-kültürel bağlamlarda ele alınması doğru bulunmuştur. Ancak, Tekke üzerine yapılan çalışmalar ve yayınlar ile bazı tarihi belgeler arasındaki çelişkili ifadeler bulunmasından dolayı, tarihsel bağlamda araştırmaların ve bazı kaynakların arasında görülen çelişkilere de çalışmamızda yer verilerek belgelenmiştir.¹

1. Harabati Baba Tekkesi Yerleşkesi

Harabati Baba Tekkesi, Osmanlı döneminden itibaren önemli jeo-politik konumunu muhafaza eden bir bölgede bulunmaktadır. Tekke, Kuzey Makedonya’nın başkenti Üsküp’ün 42 km batısındaki Şar dağları (*Šar Planina*) ile Suha Gora dağları arasında, Polog vadisinde bulunan Kalkandelen (*Tetovo*) kentinde yer alır. Kentin çeperinde yer alan Harabati Baba Tekkesinin, kuzeyinde ve batısında ekili dikili tarım alanları, doğusunda ve güneyinde mezarlık alanı ve güneybatısında ise kentin yerleşim dokusu bulunmaktadır (Şekil 1).²



Şekil 1: Kalkandelen (Tetovo) Kenti ve Harabati Baba Tekkesinin Konumu

¹ Bu makale, Bektaşî Tekkesi yerleşkesinin koruma projelerinin hazırlanması sürecinde, yapının bütünlük mimari belgeleme ve restitüsyon aşamalarındaki çalışma ve araştırmalarından üretilmiştir.

² Tekkeye ait gerek Kalkandelen’de gerekse civar yerleşim birimlerinde on iki bin hektar ekilebilir toprağı ve 24 dükkânı bulunduğu ama bugün devletin yönetimine geçtiği söylenmektedir (Oğuz, 2013, 519).

hazır bir ortama gelmesini sağlayan önemli bir unsurdur⁶ (Barkan 1995, 41; Demir, 2016, 19-20). Makedonya'da Bektaşî tekkelerinin kuruluşu 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra başlamıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısında oldukça etkili olmuşlardır (Özköse, 2014, 218; Aksoy, 2018, 160). II. Mahmud'un saltanat yıllarında (1808-1839), Yeniçeri Ocağının lav edilip Bektaşî dergahlarının faaliyetlerinin yasaklanarak kapatılmalarıyla sürgün edilen ve kaçan dervişler Balkanlara gelmiştir.⁷ Bu durum, Arnavutluk ve Makedonya'da görev yapan çok sayıda Bektaşî tarikatına mensup paşanın desteği ile tekke, zaviye ve türbelerin inşa edilmesi ile sonuçlanmıştır (İzeti, 2003, 242).

Harabati Baba Tekkesinin, iki banisi bulunduğu, kaynaklardan anlaşılmaktadır. Tekkenin ilk banisi olan Sersem Ali Baba⁸ muhtemelen Dimetoka Bektaşî Asitanesinde yetişmiş ve 1551 yılında Kalkandelen'e gelmiştir (Aruçi, 1997, 69).⁹ O tarihlerde Kalkandelen'de çok sayıda derviş bulunduğu bilinmektedir (İbrahimi, 1985, 56). Sersem Ali Baba'nın¹⁰, 958/1551 yılında Bektaşî babası olduğu ve tarikat ehlinin gittiği yerde bir tekke yaptırdığı inancı ile Tekkenin kuruluşunun da 16. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenebileceği düşünülebilir (Demir, 2016, 33). İkinci bani Harabati Baba'nın¹¹ tam olarak hangi tarihte geldiği bilinmemekle birlikte, 18. Yüzyılda Bektaşîliği yayma göreviyle Rumeli'ye gelmiş ve Sersem Ali Baba'nın¹² ruhunun burada yaşadığı inancı ile temsili bir türbe yaptırmıştır (Ayverdi 1981, 79-80; Aruçi, 1997, 69). Bu dönemde, Harabati Baba'nın postnişinliğinde ve Kalkandelen valisi olan Recep Paşa'nın himayesinde imar faaliyetleri ve eklenen yapılarla bir yerleşke haline gelen Tekke, etrafındaki şehirleri de etkileyen bir merkez olarak gelişir. Tekkenin, Recep Paşa ve oğlu Abdurrahman Paşa zamanında bir süre askeri üs olarak kullanıldığı da bilinmektedir (Demir, 2016, 22). Sultan II. Mahmud'un 1826 yılındaki İslahat hareketiyle kapatılan tekkelerden olan Harabati Baba Tekkesi 40-50 yıl kapalı kalmış, 1870 yılında yeniden Emin Baba'nın postnişinliğinde canlanmış, vakfına kattıkları mülkle de bilinirliği artmıştır (İzeti, 2003, 244). Balkanlarda Bektaşîliğin merkezi olan Harabati Baba Tekkesinin, 1912 yılında, açık kaldığı kısa araları hariç tutarak, 80 yıl tekrar kapalı kaldığı bilinmektedir (İzeti, 2003, 249). Bektaşîliğin merkezinin ise 1912 yılı sonrasında Elbasan Tekkesine geçtiği bilinmektedir (Seyman, 2006, 94).

⁶ Öncü olarak Balkanlar'a gelen gözü pek, azimli, girişimci kolonizatörler Hıristiyan memleketlerinde kalabalıktan uzakta yerleşerek o bölgenin imar ve emniyeti ile mesul olup kendi kültürünü ve dinini yaymaya başlamıştır. Bir nevi misyonerlik faaliyeti olarak Osmanlı Devleti'nin sınırlarını büyütmesine de yardımcı olan bu hareketle ve bu hareketin öncüleri olan dervişler, babalar, gaziler hakkında daha detaylı bilgi için bk: Barkan, 1995, 31-44.

⁷ II. Mahmud dönemi ile ilgili bk.: Beydilli, 2003, 354.

⁸ Tekirdağ'da, 1850 yıllarının sonlarında aynı adı taşıyan bir yapı, Server Baba Sultan Zaviyesi adıyla bir Nakşibendi tarikatına devredilmiş olan Sersem Ali Baba Sultan Bektaşî Zaviyesidir (Çolak, 2016, 193-195). Sersem Ali Baba'nın Kanuni Sultan Süleyman'ın hanımı Mahidevran Sultan'ın kardeşi olduğu ifadesi de Kalkandelenliler Bültenine dayandırılmaktadır.

⁹ Saadettin Nüzhet Ergun (çok sayıda eseri olan, 1946'da vefat eden, edebiyatçı ve şeyh) tarafından belirtilen bu kişinin Sersem Ali Baba olması muhtemeldir (Aruçi, 1997, 69).

¹⁰ Kaynaklarda, Sersem Ali Babanın 977 (1569) yılında ise öldüğü belirtilmektedir (Demir, 2016, 33).

¹¹ Ayverdi (1981, 78), Harabati Baba'nın 1194 (1780) yılında öldüğünü ve 16. asırdan bu tarihe kadar tekkede yaşayan diğer isimlerin bulunmamasının da görüşünü desteklediğini belirtir.

¹² Sersem Ali Baba'nın adı özellikle hazirede bulunan mezar taşlarının kitabesinde sülale adlarında görülür (Demir, 2016, 171-172, Tablo 32).

2. Tekke Yerleşiminin Mekânsal Okuması

Tekke yerleşiminin fiziksel ve sosyo-kültürel değerleri incelendiğinde, yerleşkede kendi içinde farklı alt-kullanım bölgeleri olduğu görülmüştür. Sınırlarla ayrılamayan bu bölgesel kullanım, kamusal-özel mekân ayrımının ve birlikteliğinin yarattığı olumlu gerilimin mekâna yansımadır. Bu bağlamda her bir yapı kendine özgü bağlamı içinde ve tekke yerleşkesindeki konumu üzerinden, tarihsel tanıklıkları, somut ve somut olmayan değerleri, mekânsal kurgu ve mekân özellikleri ile ele alınmıştır.

2.1. Harabati Baba Tekkesi Yerleşkesinde Yapı Nitelikleri ve Tarihsel Dönem Analizleri

Tarihi ve sosyo-kültürel etkisi bulunan bir ibadet yerleşkesine yönelik araştırma çalışmaları kapsamında, yapı ve yerleşkeden gelen izlere, görsel ve yazılı belgelere¹³, karşılaştırmalı çalışmalara ve mimari gerekliliklere dayanarak, tarihsel sürecin ve mekânsal değişim/dönüşümlerin aktarılmasına çalışılmıştır.

Bu bağlamda Harabati Baba Tekkesi yerleşkesi ve içinde yer alan yapılar dört dönemde incelenmiştir (Şekil 3). Sersem Ali Baba'nın 16. yüzyılın ikinci yarısında Tekkeyi kurmuş olması kabulü ile 18. yüzyılın ikinci yarısında Tekkeye adını veren ikinci banı Harabati Baba'nın postnişinliğe tayin edilip (İzeti, 2003, 244) Tekkeye gelmesine kadarki süreç, 'Erken Kuruluş Dönemi' olarak kabul edilmiştir. İkinci dönem (18. yüzyılın ikinci yarısı-1822), Recep Paşa'nın Tekkedeki yapıları ihya etmesi ve yerleşkede gerçekleştirdiği yoğun imar faaliyetleri ile bilinen bir dini merkez haline gelmesi nedeniyle, 'Parlak Dönem' olarak düşünülebilir. Yerleşkedeki tüm yapıların, 1800-1820'lerde onarılarak ve elden geçirilerek, bugünkü görünümüne kavuştuğu söylenebilir. Tekkedeki yapıların 18. yüzyılın sonu, 19. yüzyılın başı Barok-Rokoko üslup anlayışında olup tezyinatının da mükemmelliği dikkat çekicidir (Ayverdi, 1981, 79-80). Yapılan müdahaleler sonucunda, tüm yapıların çatılarının aynı üslupta yenilenmesi, Tekke bütününde mimari bir dil birliği getirmiştir. Bu dönemin, 1822 tarihinde Recep Paşa'nın ölümüyle sona erdiği kabul edilmiştir.

Pek bir bilgi sahibi olamadığımız üçüncü dönem ise, Recep Paşa'nın 1822'de ölümünden, 1967'de yapılan kapsamlı bir restorasyon/onarım uygulamasına kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Zdravkovic adlı araştırmacı tarafından, Tekkenin, İstanbul, Tiran, Elbasan ve Selanik ile bağlantılı zengin bir vakıf olduğu ve 40-50 müridinin bulunduğu, refah içerisinde yaşayıp çok misafir ağırlandığı, hatta dini ve resmi bayram kutlamalarının burada yapıldığı belirtilir (Ayverdi, 1981, 79). Osmanlı Devleti'nin 1912 yılında Yugoslavya topraklarını terk etmesi ile birlikte Bektaşî tekkeleri halk üzerindeki etkisini kaybederek maddi zorluklar yaşar. Harabati Baba Tekkesi de siyasi/askeri nedenlerle birkaç kez kapatılır ve sonuçta yerleşkedeki çoğu yapı bu dönemde harabeye döner. Bu nedenle, üçüncü dönemi 'Durgunluk Dönemi' olarak tanımlayabiliriz.

¹³ 1967 yılında Kültür Bakanlığı Milli Konservasyon Merkezi tarafından hazırlanmış olan restorasyon projesi, bu çalışmada önemli bir katkı sağlamıştır.



Şekil 3: Harabati Baba Tekkesi Restitüsyon Dönemlemesi. Mavi ile Belirtilen Yapılar 1. Dönemi, Yeşil Olanlar 2. Dönemi, Sarı 3. Dönemi ve Pembe 4. Dönemde Yerleşkeye Dahil Olan Yapıları ve Ekleri Temsil Etmektedir. (Kaynak: Ekol Mimarlık Arşivi)

1967 yılında Kalkandelen’de bulunan bir tekstil fabrikası ticari amaç için Tekkeyi restore ettirmiştir (Aruçi, 1997, 71). Dördüncü dönem (1967-...), işte bu geç dönem müdahalelerini ve ilk resmi restorasyon uygulamasını kapsayan bir ‘Onarım Dönemi’dir. 1992 yılında çıkan yangın türbeye ve türbedeki mezarlara zarar vermiştir. 2001 yılında Ohrid Çerçeve Antlaşmasından¹⁴ sonra turistik tesis olarak kullanılan bölümler kapatılmıştır. 22 Mart 1993 tarihinde Bektaşî dervişlerinin Türbe ve Meydan Evinin olduğu bölümlerde kalmalarına izin verilmiştir (Aksoy 2018, 162-163).

Tablo 1 – Süreç içinde yerleşkedeki yapıların işlevlerinin ve buna bağlı olarak kullanım dengelerinin değiştiği görülmüştür. Aşağıdaki tabloda yapıların değişen kullanımlarına göre geçirdikleri fiziksel onarımlar bir arada gösterilmiştir.

HARABATI BABA TEKKESİ - MEKANSAL DÖNÜŞÜM					
		Restitüsyon Dönemlemesi			
Yapı	İnşa Edildiği Dönem	1. (Kuruluş) Dönemi (16. yy İkinci Yarısı-18.yy)	2. (Parlak) Dönem (18. yy İkinci Yarısı-1822)	3.(Durgunluk) Dönemi (1822-1967)	4. (Onarım) Dönemi (1967-)
Şadırvan	1. Dönem	Havuzlu Şadırvan ve Divanhane	-Üst örtü -Tavanda kalem işi ahşap bezeme detayları ve hat uygulamaları	-Kuzeydoğu ve güneybatı cephelerinde mermer taklidi sıva kaplama	-Divanhane mekânındaki karolar ve ahşap payandalar (1976). -Çatı değişimi (1999) -Ahşap oturma elemanı
	İşlevi	Havuzlu şadırvanlı sohbet mekânı			

¹⁴ Ohrid Çerçeve Antlaşması, Kuzey Makedonya hükümeti ile bu ülkede yaşayan Arnavut temsilcileri arasında imzalanan barış antlaşmasıdır (13 Ağustos 2001).

İbadethane	1. Dönem	-İçten basık kubbeli, dıştan düz damlı meydan -Düz damlı Hazırlık Mekân	-Meydan kısmının iç mekânındaki profilli alçı süslemeler. -Batı bölümdeki yan mekânlar -Kapsamlı onarım		-Çatı güçlendirmesi (1976) -Son cemaat yerinin camekan ile kapatılması -Çephe derzlerinde çimento harcı ile onarım (1976) -Son cemaat zemininde şap uygulaması (1976) -Harimde alçı süsleme rekonstrüksiyonları (1976) -Mihrap yapımı (2003) -Harim zemininin 40 cm aşağı indirilmesi
	İşlevi	Meydan Evi ve Hazırlık Mekân			Mescit
Fatma Evi	1. Dönem	Basık kubbeli, tek katlı ve kargir bir yapı	-Üst katın yarı açık bir mekân olarak kullanımı -Üst katın ahşap panolarla kapatılması -Duvar bezemeleri -Ahşap merdiven -Zemin kat iç mekânna metal profilli alçı süsleme eklenmesi	-Kargir beden duvarına sıva uygulaması -Müştemilat eklenmesi	-Kargir kısımda sıva sökümü, derz yenileme (1976) -Çatı yenileme (1976) -İç pencerelerin, merdivenin ahşap korkuluğun ve üst kattaki sedirin değiştirilmesi (1992) -Müştemilatın kaldırılması
	İşlevi	Dede Odası	Konut		Yapı günümüzde kullanım dışıdır.
Sersem Ali Baba ve Dervişler Türbesi	2. Dönem		-Loca bölümünün devamı dikdörtgen bir yapı -Loca kısmındaki ahşap taşıyıcıların alınlıklarına ve iç duvarına kalemişi bezeme (Mevcut kalemişi bezemenin altında daha eski bir bezeme olasıdır)	-Yarı açık 12gen mekânın yapılması -Tuğla duvar örülerek kapalı mekâna dönüştürülmesi -Recep Paşa'nın ölümüyle mermer sandukanın eklenmesi -Hazire bölümün oluşmaya başlaması -Loca iç duvarına kalemişi bezemelerin eklenmesi	-Çatı yenilemesi (1979) -Çelik putrellerin eklenmesi (1990) -Hazire duvarının yıkılarak yenilenmesi (1979) -12gen mekânın sıvalarının sökülmesi (2010) -Türbe içinde ve dışında zemin kotunun düşürülmesi
	İşlevi		Toplanma mekânı (varsayım)	Toplanma mekânı, sonrasında türbe	Türbe
Harabati Baba Türbesi	1. Dönem	-Kuzey-güney ve doğu-batı doğrultusunda, birbirine dik, düz damlı 2 dikdörtgen mekân	-Harabati Baba'nın mezarının yapılması, -Terasın eklenmesi -Çatının eklenmesi -Kuzey-güney yönündeki mekânın güney duvarının kaldırılarak, mekânın küçültülmesi -Küçük mekânların eklenmesi	Türbe, hazire ve çevresinin duvarlarla çevrelenip, giriş kapısının eklenmesi	-Çatı örtüsünün yenilenmesi (1979) -Bati cephesine sundurma eklenmesi (1971-75) -Sundurmanın kapatılması. (2001-07) -Beton hatlı ve ek duvar uygulaması (2015) -Terasa tuğla zemin eklenmesi
	İşlevi	Kışık ev	Kışık Ev + Türbe		

Aşevi	1. Dönem	-Kuzey-güney ve doğu-batı doğrultusunda, birbirine dik ve düz damlı 2 dikdörtgen mekân	-Teras ve çatı eklenmesi -Kuzeybatı köşenin kapatılarak iç mekâna dâhil edilmesi -Ocaklı mekânın güney pencerelerinin kapatılarak nişe çevrilmesi	-Ocağın baca çıkıntısı iptal edilerek pencereye dönüştürülmesi -Kuzey cephe düzeninin değiştirilmesi	-Islak mekânların eklenmesi (1971) -Çatı tamirati (1971, 1987) -Terasın cam ile kapatılması (1971) -Ahşap dikme, kaide ve payandalarından eskimiş olanların değiştirilmesi (1971) -Pencere yenilemesi (1971 ve 1987) -Zemine taş kaplama yapılması (1987) -Ocağın değiştirilmesi
	İşlevi	Aşevi			Restoran
Büyük Çeşme	2. Dönem		Recep Paşa tarafından yaptırılması	-Sıva uygulaması	-Derz onarımı -Taş döşemedeki su oluğunun kapatılması
	İşlevi	Çeşme			
Misafir-hane	2. Dönem		-Kargir beden duvarlarının yapımı		-Çatı yenilemesi (1969-70, 1986 ve 2011) -Derz onarımı (1969-70, 1986) -Islak hacimlerin eklenmesi (1969-70) -Ahşap tavan restorasyonu (1969-70) -Müştemilat (1986)
	İşlevi		Zemin kat ambar, 1. kat konut		Konuk Evi + Kütüphane
Avlu, Duvarlar ve Kapılar	2. Dönem		-Avlu duvarları -Muhafiz Kulesi -Kapılar	-Fatma Evi bitişiğindeki çeşme -Nişantaşının çeşmeye dönüştürülmesi -Tekke, hazire ve çevresinin duvarlar ile çevrilmesi -İbadethanenin doğu bahçe duvarındaki taş kemerli kapının kaldırılıp duvarın bir miktar yıkılması ve demir sürgülü kapı eklenmesi	-Duvarlarda tadilat yapılması (2010-11) -Kuzey duvarının yükseltilmesi (2010-11) -Tekke Kapısında yeni çatı konstrüksiyonu ve ahşap kapı yapılması. (2010-11) -24 m. avlu duvarı rekonstrüksiyonu (2010-11) -Avlunun batı duvarı boyunca sundurma ile yarı açık alan oluşturulması
	İşlevi		Askerihane		Otel
Otel	2. Dönem		-Askerihanenin yapımı		1971-74 yılları arasında askerihanenin bulunduğu yere mevcut otelin yapımı
	İşlevi		Askerihane		Otel
Dervişler Evi	1. Dönem	Tek katlı ve düz damlı kargir bir konut	-2 katlı ve sundurmalı bir konut yapısı		-Müştemilat eklenmesi. -Doğu cephesinin yola yakın olan kısmına, bindirmeli ahşap konsolları olan geniş bir çıkma eklenmesi -Kapi, pencere açıklıklarına müdahale edilmesi
	İşlevi	Konut			Yapı günümüzde kullanılmadığıdır.
Restoran	2. Dönem (?)		-Ahr yapımı		1975-1976 yıllarında ahırın yerine restoran yapımı
	İşlevi		Ahr		Restoran

2.1.1. Şadırvan

Türk Su mimarisinde çeşmelerden sonra en yaygın kullanım olan şadırvan, öncelikle camii avlularında, medrese, kervansaray gibi yerlerde, üzeri genellikle kubbe ile örtülü altında havuzu bulunan bir kuruluş biçimindedir. Abdest almak dışında namaz vaktini beklemek, sohbet ve dinlenmek gibi sosyal kullanımları da bulunan şadırvanlar, Osmanlı Döneminde en olgun örneklerini vermiştir (Sözen-Tanyeli, 1992, 225; Kılıcı, 2010, 219-221). Kervansaray, han, medrese avluları dışında bir meydan ya da çarşının içine münferit yapılan şadırvanlar da mevcuttur (Sözen-Tanyeli, 1992, 225). Şadırvanlar banisinin gücüyle bağlantılı olarak görkemli ya da sade bir tavırdadır yapılmıştır. Harabati Tekkesinin büyük bahçesinin merkezinde ve ağaçlıklı avlu ile doğrudan ilişkili Şadırvanı da 18. yüzyılın sonu 19. yüzyılın başlarında Barok-Rokoko üslubunda yapılmıştır. Batılılaşmanın etkisinde motif ve kompozisyonların kullanıldığı (Osmani, 2001, 141; Ödekan, 1995, 412, 438-439), ahşap oyma ve Edirnekari tekniklerinin¹⁵ uygulandığı, bitkisel bezemenin¹⁶ ve Bektaşî Nefes'lerinin¹⁷ izlendiği, Tekkedeki diğer tüm yapılardan bağımsız, güçlü mimari dili ve mekânsal ve sosyo-kültürel özellikleri ile mimari, teknik, artistik-sanat, enderlik, sembol ve özgünlük değerlerine sahip, işlevsel ve fiziksel sürekliliği ile, tarihsellik ve belge değerlerini de barındıran bir çekim noktasıdır (Şekil 4).



Şekil 4: Harabati Baba Tekkesi Şadırvanı Genel Görünüşü. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

Ahşap taşıyıcılar üzerinde açık bir sofa gibi düzenlenmiş dikdörtgen biçimindeki şadırvan, birbirine eş iki kare bölümden meydana gelmektedir (Şekil 5, 6 ve 8). Batı cepheden girilen bölümde, fiskiyeli, yedigen formda¹⁸ radyal biçiminde döşenmiş zemin taşları ile mekânın merkezinde mermer bir havuz¹⁹ ve etrafında ahşaptan yapılmış sedirler yer alır. Yerleşkenin güçlü kamusal odak noktalarından biri olan bu

¹⁵ 14. yüzyıldan 19. yüzyıl ortalarına kadar Edirne'de üretilen lake boyalı her türlü mobilya ve ahşap eşyaya verilen ad (Sözen-Tanyeli, 1992, 73; Öztürk, 1998, 485-495).

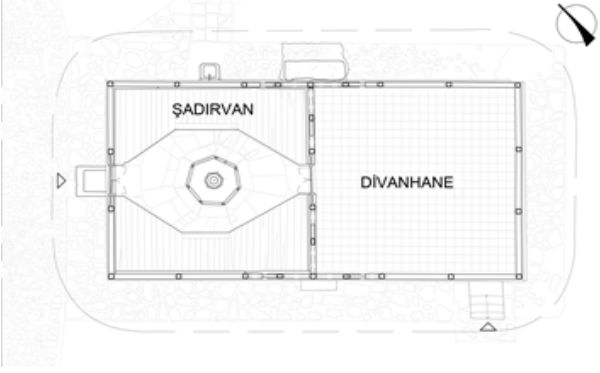
¹⁶ 17. yüzyıldan itibaren sıkça görülen ağacın oyulması ile yapılan plastik bezeme, lale, karanfil ve natüralist çiçek betimlemeleri, kabartma, oyma, kakma, geçme gibi farklı tekniklerle Anadolu'da ve Balkanlar'da uzun yıllar kullanılmıştır (Demiriz, 1982, 904-907).

¹⁷ Tekkede edebi çalışmaların varlığına dair bir delil olan Nefes'ler hakkında bk.: (İzeti, 2003, 245).

¹⁸ Rumeli Bektaşiliğinde yedi sayısı kutsal sayılması mimari ile vurgulanmıştır. Bulgaristan'da 15. yüzyıl sonları ve 16. yüzyıla ait birçok Bektaşî Tekkesi ve meydan evi yedigen planlı yapılmıştır (Ayverdi, 1981, 16-18, 146-147; Hatipler Çibik, 2014, 23-26; Hatipler Çibik ve Umaroğulları, 2017, 467-468).

¹⁹ Bugün kırık olan fiskiyenin yedi su girişi olduğu ve her girişin stilize yılan figürü ile süslü olduğu yazılıdır (Bülbül, 2015, 210, Resim. 7).

mekân için havuzlu şadırvanlı sohbet mekânı²⁰ denilebilir (Şekil 7). Havuzlu bölümle arasında kot farkı bulunan tefrişsiz diğer bölümün, divanhane²¹ ve/veya yarı açık bir ibadet mekânı²² olabileceği tartışılmalıdır. İki bölüm arasındaki kestane ağacından yapılmış kapının üzerindeki ahşap oymalı ve altın kaplama kitabede “Mü'minlerin selamıyla giriniz” yazmaktadır (Bülbül, 2015, 211).



Şekil 5: Şadırvan Planı



Şekil 6: Şadırvan Bölümü. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

Özgün ve ender bir örnek olan yedigen mermer havuzun yapım özellikleri ve kamusal bir toplanma alanı gereksinimi, Şadırvanın 16. yüzyılda, Tekkenin kuruluşundan itibaren var olduğunu düşündürmektedir.²³ Temel sondajından gelen bilgiye dayanarak, havuzlu sohbet mekânı ile ona bitişik, yaklaşık aynı boyutlardaki divanhanenin, birlikte ve bir bütün olarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Divanhanenin alt kotunda bulunan olası çilingirlerin giriş kapısındaki taş kemerdeki sarmal bezeme,

²⁰ Baha Tanman tarafından adlandırılmıştır. Bazı Anadolu kentlerinde bulunan kerevetli şadırvanlarla ilişkilenebilir; Mimar Sinan'ın 16. yüzyıla tarihlenen Kütahya Lala Hüseyin Paşa Camii (1566- 68) şadırvanı ile Kütahya Yeşil Camii şadırvanları örnekler verilebilir (Karakaya, 2002, 585).

²¹ Günümüze gelemeyen Edirne'deki yazlık saray ve köşklere görülen, kısmen açık yazlık divanhane gibi düzenlenmiş örnekler (Kum Kasrı, Yazlık Köşk, Köprülü Mehmet Paşa Konağı, Edirne Sarayı İftariye Köşkü vb.) 17. yüzyıla kadar inmektedir (Eldem, 1974, 2-7, 18, 44-45). Seyyah, yazar Aaron Hill'in (1685-1750) merkezde fiskiyeli bir havuz ve basamakla farklılaştırılmış üzeri örtülü yanları açık yüksek mekânda akşam yemeği sahnesinin canlandırıldığı bir gravürü oldukça ilgi çekicidir (Artan, 1989: 116, 560, fig. 44).

²² İzzeti, Namazgâh olarak da düşünebileceğimizi belirtmiştir. Ahşap malzemeyi tanımlayan ve kitabeyi okuyan İbrahimi, bu bölümü köşk olarak adlandırmaktadır (İbrahimi, 1985, 57).

²³ Mavi renkle gösterilen yapılar, Şekil 3.

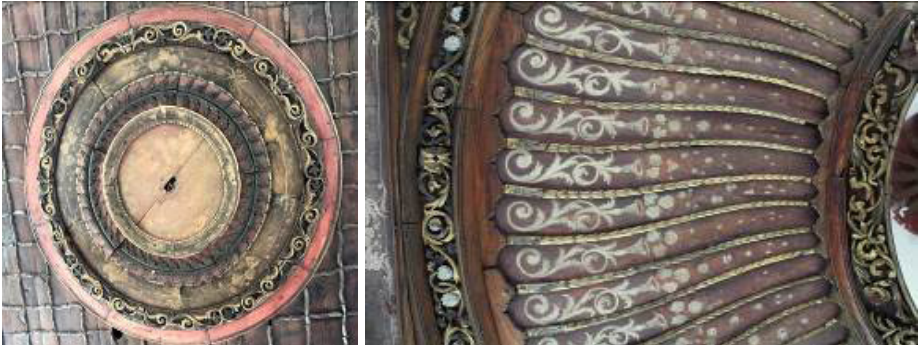
16. yüzyıl özellikleri taşıyan Fatma Evi Dede odasının giriş kapısındaki bezeme ile özdeşir. Tekke içinde yapılan karşılaştırmalı çalışma sonucunda, şadırvan ile Fatma Evinin zemin katının eşzamanlı yapılar olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda, Şadırvan ilk inşa edildiğinde, bir üst örtüsü olup olmadığı ya da üst örtünün nasıl olduğu konusunda bir bilgiye ulaşılamamıştır.



Şekil 7: Şadırvanın Yedigen Mermer Havuzu ve Ahşap Tavanı. (Fotoğraflar: Ekol Mimarlık ve Deniz Özkut Arşivi)

İkinci dönemde özellikle şadırvana yapılan müdahaleler çarpıcıdır. Kamusal ve sosyo-kültürel bir odak olma işlevini sürdüren mekânın tavanı ahşap oyma tekniğinde yapılmıştır (Şekil 8 ve 9). Tavanın bazı yerlerinde çıtalarla göbekten başlayarak gelişen bitkisel bir bezeme vardır. Üst örtünün sahip olduğu Barok-Rokoko etkisinin yanında, Şadırvanın tavanında görülen kalem işi ahşap bezeme detayları ve hat uygulamaları parlak bir dönem olan ikinci dönemin özelliklerini yansıtmaktadır.

Şadırvanın kuzeydoğu ve güneybatı cephelerinde görülen mermer taklidi sıva kaplamasının üçüncü dönem olduğu düşünülmektedir. Bu tip sıva uygulamasının benzeri, Sersem Ali Baba Türbesinin Loca mekânında da bulunmaktadır. Osmanlı döneminde ekonomik olan ve estetik kaygılarla yapılan bu tip mermer imitasyonu yapımı sıkça görülür.



Şekil 8: Şadırvan Ahşap Tavan Detayları. (Fotoğraflar: Deniz Özkut arşivi)



Şekil 9: Şadırvanın Divanhane Bölümü. (Fotoğraflar: Ekol Mimarlık ve Deniz Özkut Arşivleri)

20. yüzyılda (dördüncü dönem), arşiv belgelerine²⁴ göre 1971-1976 yıllarında şadırvana yapılan müdahaleler, koruma ve yenileme adı altında gerçekleştirilmiştir: Divanhane karolarının sökülüp yeniden yerine yerleştirilmesi, ahşap payandaların eklenmesi, tavan kirişlerinin ve saçağın tamamen yenilenmesi söz konusudur. Mermer fiskiyenin kısmi, oturma biriminin tamamen, ahşap başlık ve ahşap korkuluklarda kısmi olarak detayların yenilenmesi, korkuluk levhalarının yeniden üretilerek yerine yerleştirilmesi bu çalışmanın sonuçlarıdır. Ahşap oyma tavan bezemesine ve kalem işi bezemeleri ile profilli çatalara koruyucu nitelikte müdahalelerde bulunulmuştur.

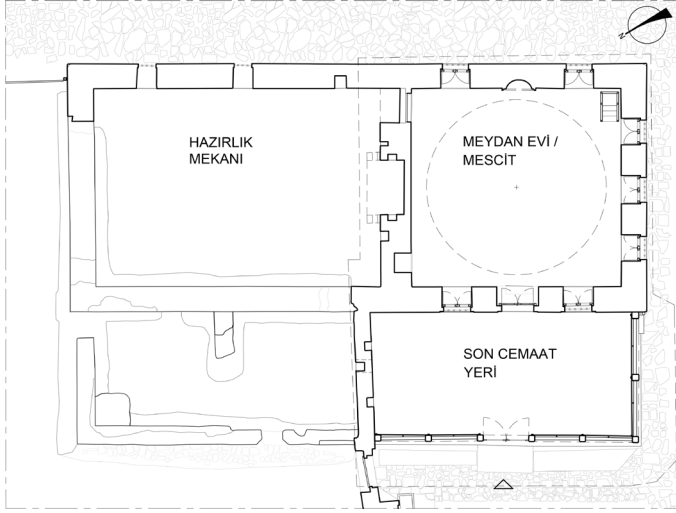
2.1.2. İbadethane: Meydan ve Hazırlık Mekânı

İbadethanenin, Bektaşî ritüellerinin yapıldığı yer olan “Meydan Evi”²⁵ (Bülbül S, 2015, 214, 209; Aksoy, 2018, 163) ve yarı-kamusal bir mekân olan “Hazırlık Mekânı”²⁶ olarak birbirleri ile bağlantılı iki mekândan oluştuğu anlaşılmaktadır. İki mekân arasında, devam eden temel ve beden duvarı ile kırma çatıdan varolduğu saptanan mekânsal bütünlük, işlevsel bütünlüğün bir yansımasıdır (Şekil 10 ve 11). Üzerinde kitabesi bulunan ara kapı, seremoninin bir parçası olup, giriş ve çıkışın saygı ile karşılama ve uğurlama şeklinde olduğu bilgisi paylaşılmıştır. İbadethanenin, mekânsal ve sosyo-kültürel özellikleri ile sahip olduğu enderlik, mekânın formu ve anlamı ile mimari ve estetik, tarihsel süreçte tanıklık ettiği kültürler ve olaylar nedeniyle de özgünlük ve belge değerleri bulunmaktadır.

²⁴ Kuzey Makedonya Cumhuriyeti Milli Konservasyon Merkezi Arşivi ve Osmanlı Arşivi.

²⁵ Alevilerin dini ayin ve benzeri toplantılarda kullandığı mekâna “Meydan evi”, Bektaşîlerin aynı amaçla kullandıkları mekâna “dergâh” dendiği gibi bir bilgi de mevcuttur (Azar, 2005, 83).

²⁶ Makedonya Bektaşîlerinin merasimleri Nevruz, Aşure ve cuma akşamı sohbetleri sırasında yapılmaktadır. Zorunlu olmayan gönüllülük esasına dayalı toplantılarda zikirlerin saz eşliğinde yapıldığı, dua ve sohbetin dışarıdakiler için sır olduğu öğrenilmektedir (Jahjai, 2001, 70).



Şekil 10: İbadethane Yapısının Planı



Şekil 11: Önde İbadethane Yapısı Meydan Evi ve Yıkılmış Hazırlık Mekanı. (Hava Fotoğrafı: Ekol Mimarlık Arşivi, 2018)

Günümüzde mescit olarak kullanılan Meydan Evi, kuzeybatı güneydoğu yönünde, harim ve son cemaat yerinden oluşmaktadır. Camla kapalı dikdörtgen biçiminde olan, dilimli Bursa kemerli revakla tanımlanan son cemaat yerinin girişi kuzeybatıdadır. Son cemaat yerinden ana mekâna (kubbeli meydan/harim) girilen kesme taş söveli kapının üzerinde, Tekkenin tarihçesi için oldukça önemli bir bilgi olan, Recep Paşa'nın adı geçtiği²⁷ ve Ebced hesabı ile 1200 yılının (1785/1786) tarihini veren²⁸ bir kitabe bulunmaktadır. Kitabenin çerçevesinin üzerinde, kemerdeki akant yapraklarından oluşan bitkisel bezeme gibi, kalem işi benzeri acemice boyanmış Barok bir kartuş resmedilmeye çalışılmıştır.

²⁷ Kitabeye transkripsiyonu için bk.: (İzeti, 2003, 246-247).

²⁸ Yapının içinde var olan kitabe ile giriş kapısının üzerinde yer alan kitabe yazanların birbiri ile benzer ibarelerden oluştuğunu ve hatalı bir şekilde okunduğuna dikkatimizi çeken uzman Sinan Çuluk'a teşekkür ederiz.



Şekil 12: Meydan Evinin Alçı Kabartmalı Sıvalı Basık Kubbesi. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

Meydan Evinin gerek mimari ve teknik değerleri gerekse mekânsal anlamı bakımından dikkat çekici bir diğer özelliği ise, pencere kemerlerinin üzengi noktasından başlayarak tüm mekânı kuşatan alçı kabartma sıvalı basık kubbedir (Şekil 12). İkinci dönemde yapıldığı düşünülen kabartma palmet, kıvrık dallar, akant yaprakları ve Barok kartuşlar kullanılmış süsleme öğeleridir. Kubbe, stilize on iki sütunla eşit bir şekilde bölünerek²⁹ tavan göbeğinde tekrarlayan motiflerden oluşan bir kompozisyon yapılmış, on iki dilimin güneybatı ve kuzeydoğu duvarlarında akant yapraklarına dolanmış tespih betimlemesi görülmektedir.³⁰ Kubbeye geçişte kullanılan üçgen köşeliklerde kabartma sıva süsleme devam etmektedir. Tavan silmesinde bulunduğu söylenen kalem işi süslemeleri günümüzde görülmemektedir.

Hazırlık mekânına açılan kapı kemerinin üzerinde dikdörtgen bir çerçeve içerisine yerleştirilen ve biraz tahrip olmuş yazı, mekân kullanımlarını ve yerin ruhu kavramını destekler biçimdedir:

*“Aşık isen ey ahi erenlerin irfanına
Olma nadana mukarin gerçeğin gel yanına
Bezl idenler mal-ı mülkün hasbeten lillah için - İrüşür Hakk'ın inayetine vü ihsanına
Sahibü'l- hayrat Receb Paşa'ya eyle bir dua
Gelmeye asla keder hiç demine devranına
Ey bu meydanı ziyaret eyleyen bak tarihin
Gir gönül pasını sil erenlerin meydanına”.*³¹

²⁹ İç içe daire motiflerinin Yaradan'ın sembolü olduğu, lotus palmetleri gibi kutsal motiflerin bir arada kullanılması ile taşıdığı anlamın güçlendiği bilinmektedir. "Bu semboller büyük bir zaman ve mekân mesafesini aşarak Anadolu'ya, hatta Balkanlara kadar yayılmıştır" (Karamağaralı, 1993, 258). Bektaşî Cem ayininde halka teşkil edilmesi, Mevlevî ayinlerinin dönülerek yapılması, Halvetilik, Rûfâilîk gibi tarikatlarda zikir sırasında daire şeklinin oluşturulması ve İslam felsefesinde Yaradan'ın başı ve sonu olmayan, sonsuz temsil eden daire ile tasavvur edilmesi de mekânın örtüsünün seçimini ortaya koymaktadır (Karamağaralı, 1993, 260).

³⁰ Aynı tespih resmi Fatma Evi'nin üst katında duvarda yer alan kalem işlerinde de görülür (Atasoy, 2005, 36, 40, 61, 64, 72, 87-89, 177). Burada ilgimizi çeken unsur kubbe bezemesinde simetrik bir tavrın benimsendiği ve altı yerde bu tespihin yapılmış olması sayılarla ilgili bir mite işaret edebilir. 6 Kadim ve Yeni Platoncu sistemlere göre hem toplamı hem de parçaları açısından en mükemmel sayıdır (Schimmel, 1998, 135).

³¹ Sinan Çuluk tarafından okunan kitabenin yerinin önemi, "meydan" vurgusu ile iki mekân arasında geçişin de ispatı olarak önem taşımaktadır.

Günümüzde güneydoğu duvarı dışında yıkılmış olan (Şekil 10) Hazırlık mekânında iki niş arasında, taş üstüne kabartma tekniğinde yapılmış, kulplu vazodan çıkan iki yana simetrik dağılan çiçek betimlemesi olan bir taş bezeme³² mevcuttur. Ocak nişinin yanındaki üç kemerli nişleri çevreleyen alçak kabartma tekniğinde yapılmış, altı yapraklı mekik motiflerinden oluşan iki daire³³ ile palmet motifi uygulanmıştır.



Şekil 13: İbadethane Yapısı Hazırlık Mekânı. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

Yukarıda dikkat çekilen hususlar bağlamında, İbadethane yapısı, malzeme kullanımı, boyut ve yapım tekniği bakımından, inşa edildiği düşünülen kuruluş döneminin izlerini taşımaktadır. Ancak, günümüzde mevcut olan çatı örtüsünün ikinci dönem müdahalesi olduğu düşünülmektedir. Hazırlık mekânındaki, ahşap kirişlemelerin oturtulduğu düşünülen, saçak kotuna yakın sekmenin yorumu, önceki üst örtünün düz dam biçiminde olabileceği yönündedir. Ocağın bulunduğu cephedeki hatlı izinin de bir çatı döşeme izi olduğu yönündedir. Yine aynı yaklaşımla, Meydan Evinin ise içerden basık kubbeli, dışardan düz damlı olduğu düşünülmektedir. Recep Paşa'nın yönetiminde olduğu ikinci dönemde, bu mekânların bir onarım geçirdiğine ilişkin kitabeler Meydan Evindeki her iki kapının üzerinde de bulunmaktadır. Dikkat çeken mimari/mekânsal diğer ekler, son cemaat yeri ve hazırlık mekânının batı cephesine eklenen, son cemaat yerinin devamı niteliğinde olan mekânlardır. Hazırlık mekânının yıkılmış olmasından dolayı bu ek mekânlara ait temel duvarları açığa çıkarılmıştır (Şekil 13).

Dördüncü dönemdeki değişiklikler, çatı güçlendirmesi (1976), son cemaat yerinin camekan ile kapatılması (Şekil 14), çimento harçlı cephe derzleri (1976), son cemaat zemininde şap uygulaması (1976), harim kısmında alçı süsleme rekonstrüksiyonları (1976), güneydoğu duvarın bir bölümünün yıkılarak beton mihrabın yapılması (2003) (Aksoy, 2018, 163), harim zemininin 40 cm aşağı indirilmesi olarak sıralanabilir.

³² Fatma Evinde gördüğümüz kalem işlerinin taşa yansımış halidir. Batılılaşma etkileri ile 17. yüzyıldan itibaren sıkça rastladığımız vazodan çıkan çiçekler gerek resim gerekse taş üzerinde sevilerek yapılan kompozisyonlar arasındadır (Ödekan, 1995, 437- 438; Kuban, 2007, 514).

³³ Anadolu'da Frig Uygarlığından itibaren görülen bu motif sevilerek farklı uygulama alanlarında kullanılmaya devam etmiştir (Young, 1965, Lev. 11).



Şekil 14: Son Cemaat Yerinin Cemekelele Kapatılmadan Önceki Görünümü, 1977. (Kuzey Makedonya Cumhuriyeti Milli Konservasyon Merkezi Arşivi)

2.1.3. Fatma Evi

Külliyenin kuzeyinde Mescit/Meydan Evi ve türbelerin bulunduğu alanın arasında kalan Fatma Evinin, Recep Paşa'nın aynı adı taşıyan genç yaşta ölen kızı için yapıldığı kabul edilmektedir (Bülbül, 2015, 211). Bir diğer görüş, Fatma Evi'nin Abdurrahman Paşa'nın harem dairesi³⁴ olması, sonradan kadınların Meydan Evine geçişini sağlamak üzere kullanıldığı yönündedir (Hatıpler Çibik, 2014, 76). Tekkenin tahribe uğramayan yegâne yapılarından sayılan Fatma Evi'nin zemin katı yığma moloz taş, üst katı ise ahşaptır (Şekil 15).



Şekil 15: Kargir Zemin Katı ve Ahşap Panolarla Kapatılan 1. Katı ile Fatma Evi, Hemen İbadethanenin Karşında Yer almaktadır. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

³⁴ İslam Ansiklopedisi Harabati Baba Tekkesi maddesinde, konutu harem dairesi olarak adlandırırken aynı zamanda Fatma Evi olarak da bilindiği belirtilir (Aruç, 1997, 70).

Tekkede dikkat çeken nirengi noktalarından biri olan mor toprak boya ile boyanmış Fatma Evi, enderlik, mimari, artistik-sanat ve özgünlük değerlerinin yanında, Kule evleri³⁵ andırdığından simge değerine de sahiptir. Yapının, köşe taşlarının arasında, Çeşme ve Şadırvandaki gibi, üzerinde servi ağacı kabartması bulunan taş dikkat çeker (Güzel, 2018, 251-281). Meydan ve Sersem Ali Baba Türbesindeki Loca bölümü ile Fatma Evinde, 19. yüzyılın beğenilerine uygun bir biçimde, geometrik ve bitkisel bezeme, manzara resimleri ile hayvan figürü bulunmaktadır (Aruçi, 1997, 70). Cephelerde, saçak altında sıva üstü kalem işleri, şadırvanla benzer ahşap oyma tekniği ile yapılmış kıvrık dallarla bezeli üst kat giriş kapısı, kıvrık dal ve yaprakların kuşattığı oval formdaki üst pencereleri, pencerelerin arasında S” ve “C” formunda kıvrık akantüs yapraklarının oluşturduğu çerçeve içinde vazodan çıkan güller ve çiçeklerin simetrik resimlenişi dikkat çeken bezemeler olarak sıralanabilir. Aynı üslupta, ortada büyük iki yanda simetrik iki küçük ve boynu eğik servi ağacı³⁶ geçmişe öykünmektedir. Servinin insan ruhunun Tanrıya kavuşturulması gibi sembolik bir anlamı olduğunu düşünürsek aynı alanda hem İslamiyet hem Batılı tarz süslemenin bir arada tercih edildiğini fark ederiz. İkinci kat ahşap giriş kapısının üzerinde boynundan zincirle ağaca bağlı bir aslan figürü, ayrıntılı pençeler ve bakışlarının olduğu yönde sütunun önünde bir servi ağacı daha bulunur (Şekil 16).³⁷



Şekil 16: 1. Kat Giriş Kapısı Üzerindeki Aslan Figürü. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

Ender görülen küçük ebatlı bir konut örneği olarak Fatma Evi, her iki katında da tek mekânlı oluşu ile farklılık yaratmaktadır (Bülbül, 2015, 213). Zemin katına giriş Hazırlık Mekânı ile karşılıklı olacak biçimde, güneydoğu cepheden, yuvarlak kemerli ahşap bir kapı ile sağlanmaktadır. Kubbeli mekânda, ocak nişi ve kubbe saçığının kıvrık dallardan ve rozetlerden oluşan alçı kabartma süsleme ile bezeli oluşu dikkat çeker (Şekil 17).

³⁵ Tüm Balkanlar'da görülen, Arnavutluk'ta tipik ev örnekleri arasında sayılan, kentlerde ve kırsalda yapılan kule (kula) tipindeki evler, savunma amaçlı, yüksek zeminli, farklı işlevlere sahip katları olan, yalın dış görünüşüne karşın içte zengin bezemelere sahip özellikler taşımaktadırlar (Akın, 2001, 173, 197-203).

³⁶ Servi ağacı Türk Sanatında çok kullanılan ve Bektaşî geleneğinde de sevilen bir motiftir. Başı iki yana eğilmiş servi ağacı ölüm karşısında teslimiyeti anlatır (Öztürker; 2013, 189).

³⁷ Alevi-Bektaşî geleneğinde yiğitlik, cesaret ve mertlik timsali olan Hazreti Ali'yi sembolize eden aslan figürü Bektaşî Tekkelerinde kullanılmıştır. Fatma Evinde bulunan aslan betimlemesinin, "hayat ağacı ile birlikte kullanılmış olan aslan figürünün ebedî hayatı sembolize ettiği ve dünyanın eksenini olarak kabul edilen tılsımlı ağacı bekleyen kudretli yaratık olarak kabul edildiği" şeklinde yorumlanır. (İbrahimgil, 2002, 137-140; Günana, 2018, 72; Karamağaralı, 2006, 297-315).



Şekil 17: Fatma Evi Zemin Kat Mekânında Bulunan Ocak ve Metal Profilli Alçı Süslemeli Kubbe. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

Üst katın kuzeybatı duvarında ahşap yüklükler bulunmakta ve üç yanı saran divan odanın mobilyasını oluşturmaktadır.³⁸ İç mekân tefrişini yine, cephedeki gibi pencerelerin üstünden duvarları üç yönden çeviren vazodan sarkan güller, akant yaprağı ve natüralist çiçeklerden oluşan kalem işi süslemeler ile su kenarında yelkenli bir gemi ve görkemli bir köşk tasviri bulunun bir manzara resmi³⁹ tamamlamaktadır. Yine kıvrık dallardan ve perde motifinden oluşan bir kompozisyonda meyve kasesinin içinde karpuz dilimleri ve bir bıçak bulunur.⁴⁰ Resmin alt bölümünde ise kıvrık dallardan simetrik bir şekilde sarkan tesbih görülmektedir.⁴¹ Resimle bezeli bu alanın üst seviyesinde tüm mekânı kuşatan sülüs hatla ayet kitabesi 1229/1813-1814 yılına aittir. Muhtemelen sonradan ilave olan üst katın yapım tarihi olarak değerlendirilebilir. Mekânın örtüsü ahşap oyma bezeli kubbemsi tavadır.

³⁸ Balkanlar'da Osmanlı Dönemi Konutlarında Şeyh Evi olarak adlandırılan yapının sekileri, pencere düzeni ve tavanı ile Osmanlı odasının tüm ayrıntılarını taşımaktadır. Tefrişin minimum düzeyde kullanıldığı mimari ve mobilyanın bütünleştiği bu evlerde gömme dolaplar "serghent", odayı iki ya da üç yandan çevreleyen sekilerle oluşturulan oturma alanları "minsofa" adıyla anılır. Özellikle başoda olarak kullanılan ve tavanlarına, bezemesine itina edinilen mekânlarda eşya koymak amaçlı yapılmış çiçeklik adını alan küçük nişler yapıldığı görülmektedir (Akın, 2001, 119, 134, 151, Resim. 160-161).

³⁹ Aynı duvarda tahrip olmuş bir duvar resminin daha izleri görülebilmektedir. 18.yüzyılın ikinci yarısından itibaren Barok ve Rokoko çerçevelerin içerisine yapılan manzara ve natüromortlar tercih edilmiştir (Bağcı, 2006, 297-300); Stilize köşk ve camii tasvirleri, kâse içinde meyveler, servi ağaçlı bahçeler 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Edirne Sarayı ve evlerinde kullanılıyordu (Eldem, 1974, 18).

⁴⁰ 19.yüzyılın ikinci yarısında sevilen kompozisyonlardan olan natüromort denemelerinde sepetler, meyve çanakları ve bıçak saplanmış karpuz gibi konular sıkça karşımıza çıkmaktadır (Ödekan, 1995, 441). Kosova'da Pec (İpek) şehrinde Fatih Camii ve Prizren'de Sinan Paşa Camii kalemişi süslemelerinde bu tip bıçak saplanmış karpuz resimleri bulunmaktadır (İbrahimgil ve Konuk, 2006, 338-343, 717-723). Piriştine, Koca Dişliler Konağı tavan bezemesinde de karpuz resimleri yer alır (İbrahimgil ve Konuk, 2006, 566- 570).

⁴¹ Bk. Atasoy, 2005, 36, 40, 61, 64, 72, 87- 89, 177.



Şekil 18: Fatma Evi Üst Kat Mekânın Kalemişi Duvar Bezemeleri. (Fotoğraflar: Ekol Mimarlık ve Deniz Özkut Arşivleri)

Makedonya’da 17. ve 18. yüzyılda yapılmış duvar resimlerinde teknik ve kompozisyon olarak geleneksel Türk-İslam anlayışı hakimdir. Kalem işi tekniği ile bitkisel bezemenin oluşturduğu düzenlemeler ile İstanbul’dan seçilmiş manzara resimlerinin sevildiği görülmektedir (Şekil 18).



Şekil 19: Fatma Evi Zemin Kat Giriş Kapısı Detayları ve Çilehane Olduğu Düşünülen Mekânın Giriş Kapısı İle Aynı Olan Sarmal Bezemeler. (Soldaki Fotoğraf: Kuzey Makedonya Cumhuriyeti Milli Konservasyon Merkezi Arşivi; Sağdaki Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

Tekkenin kuruluşunda var olduğu düşünülen mekânlar arasında, malzeme kullanımına, boyutlarına ve yapım tekniğine bakılarak, Fatma Evi yapısı da bulunmaktadır. Bölgede ender görülen bir örnek olan yapının, Tekkenin ilk kurulduğu dönemde tek katlı ve kargir bir yapı olduğu düşünülmektedir.⁴² Bu düşüncenin en önemli

⁴² Mavi renkle gösterilen yapılar, Şekil 3.

dayanağı, yapıda dikkat çeken mimari/mekânsal özelliklerdir: Bu yapının zemin katı kargir olarak inşa edilmişken, bir başoda niteliği taşıyan ve duvarda bezemeleri ve duvar resimleri bulunan üst kat, daha sonraki dönemde ahşap panolar ile kapatılmıştır. İki kat arasında birbirleriyle ilişkisiz yapım teknikleri ve malzeme kullanımı mevcuttur. Ayrıca, zemin kat ve ikinci kat arasında içerden bir bağlantı olmayışı iki katın farklı dönemlerde yapılmış olabileceğini düşündürür. Fatma evinin zemin katında bulunan, tekkenin ileri gelen büyüğü “Dede”ye ait olduğu düşünülen basık kubbeli odanın giriş kapısının detayları ile Şadırvandaki çilehanenin giriş kapısının taş kemer sarmal bezeme detayları aynıdır (Şekil 19). Ek olarak, çepeçevre devam eden silme ve köşelerinde bulunan çatı bitirme elemanları (parapet taşı) ve kuzeybatı cephesindeki baca izi yapının tek katlı kargir bir yapı olduğunu göstermektedir (Şekil 20).



Şekil 20: Fatma Evinin Kargir Zemin Katına Ait Kesme Taş Bloklar İle Çatı Bitirme Elemanları. (Fotoğraflar: Ekol Mimarlık ve Deniz Özkut Arşivleri)

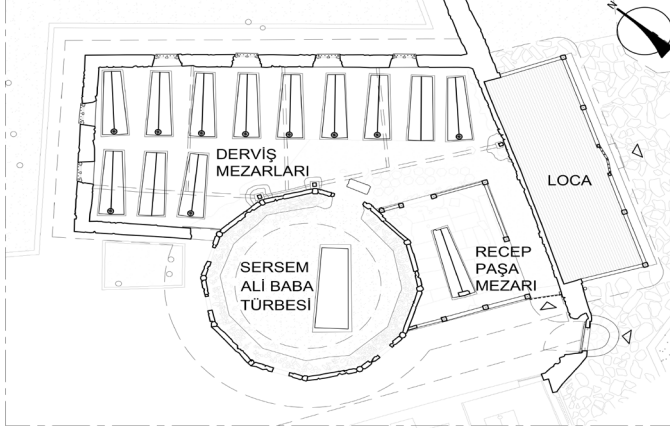
Fatma Evinin ikinci döneminde, yapının üst katı, yukarıda betimlendiği biçimde eklenerek günümüzdeki iki katlı halini alır. Üst katın, önce kısa bir dönem, yarı açık bir mekân olarak, bir sundurma ile kapatılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Sonrasında, cephelerin ahşap panolar ile kapatılmış olduğu düşünülmektedir. Ek olarak zemin kat iç mekânındaki metal profilli alçı süslemelerin de ikinci dönemde yapıldığı düşünülmektedir. Zemin kattaki ocağa ait olan baca çıkıntısı üst katın yapımı ile iptal edilmiştir. Kuzey cepheye ahşap bir merdiven eklenmiştir. Fatma Evinin kargir olan zemin katı üçüncü dönemde sıvalıdır ve üst kat kullanılmamıştır.

2.1.4. Sersem Ali Baba ve Dervişler Türbesi

Sersem Ali Baba ve Dervişler Türbesi, Üsküp ve civarında daha çok altıgen, sekizgen gövde ile baldeken formunda türbeler bulunmasından dolayı (Özer, 2006, 338-346), biricik bir örnek olarak Tekkenin önemli yapılardan biridir. Onikigen formu⁴³ ile Sersem Ali Baba Türbesinin Selçuklu mimarisinin poligonald gövdeli türbelerinin

⁴³ Kapalı daire olarak da geçen 12 sayılı ilk uygarlıklardan itibaren kutsal sayılmış, Bektaşilikte, dervişlerin 12 kamalı başlık takmaları ve onikigen Hacı Bektaş taşı da denilen akik teslim taşı taktıkları bilinmektedir (Schimmel, 1998, 214-224; Atasoy, 2005, 57, res. 63-64, 196-200, 247-249).

bir devamı niteliğindedir⁴⁴ (Bülbül, 2015, 213). Türbe, mekânların birbirine eklenmesiyle günümüzdeki mekânsal düzenine ve mimari biçimlenmesine ulaşmıştır. Sersem Ali Baba Türbesi merkezde kalmak üzere, Recep Paşa'nın mezarının olduğu özelleşmiş bölümle birlikte Derviş Mezarlarının bulunduğu iç hazire bölümü ve Loca olarak dört farklılaşan mekândan oluşur (Şekil 21 ve 22).



Şekil 21: Sersem Ali Baba ve Dervişler Türbesi Planı



Şekil 22: Sersem Ali Baba ve Dervişler Türbesi. (Fotoğraflar: Ekol Mimarlık Arşivi)

Ayverdi (1981, 79-80), araştırmasında Sersem Ali Baba Türbesi ile ilgili olarak şu bilgileri vermiştir: “Sersem Ali Baba'nın on iki gövde üzerine on iki dilimli kubbe ile örtülü türbesi, onun solunda Harabati Baba'nın parmaklıklı türbesi ve şimdi müze

⁴⁴ Onikigen planını kullanımı açısından Selçuklu Döneminde Kayseri Döner Kümbet, Erzurum Çifte Minareli Medrese Türbesi, Gümüşlü ve Karanlık Kümbet benzer örnekler arasında verilebilir (Doğan 2002, 549). Çokgen planlı mezar geleneği Anadolu'da varlığını 13. yüzyıldan itibaren göstermeye devam eder. İstanbul'da ise, 1588 yılına tarihlenen Mirmiran Mehmed Paşa Türbesi içten ve dıştan onikigen plana sahiptir (Ünsal, 1982, 85; Demiriz, 1994, 473-474). Etrafında konumlanmış olan diğer mekânlarla bir araya gelme biçimiyle benzerlik kurabileceğimiz örnekler arasında Kırçova'da Hayati Baba Tekkesi (Ural, 2015, 139-140, 148) ve Ohrid'de, Zeynel Abidin Türbesi örneğinde karşımıza çıkmaktadır (Seyman, 2006, 108).

olan sundurma vardır, Sersem Ali Baba'nın kubbeli türbesine bitişik etrafı parmaklıklıklı çatılı binada Tekke mensuplarına ait 11 kabir vardır.” 11. mezarın Recep Paşa'nın kızı Fatıma'ya ait olduğu, 1780 yılında öldüğü ve mezar taşında Bakara suresinden ayetler olduğu söylenmekte ise de günümüze gelememiştir (İbrahimi, 1985, 57; Demir, 2016, 38).

Sersem Ali Baba'nın makamının yanında, Barok-Rokoko üslupta yapılmış gösterişli taş sanduka mezarın⁴⁵, Tekkenin imarına bulunduğu katkılardan dolayı Recep Paşa'ya ait olduğu (Ayverdi, 1981, 80) ve tekkenin üçüncü döneminde yapıldığı düşünülmektedir.

Türbeyi kuşatan yapılar arasında güneydoğu cephesinde zeminden yükseltilmiş ve girişin iki yanında oturma sekileri bulunan, üç tarafı dışa açık bir sundurma yer alır (Şekil 23). Loca olarak adlandırdığımız bölüm, duvarında ve taşıyıcılarının alınlıklarında görülen geometrik motifler ve güllerden oluşan bezeme, köşelerde aşırı yıldız ve güneş motifleri ve ahşap korkulukları ile açık bir köşk niteliğindedir. Tahrip olmuş kalem işi panoların üstünde yer alan ahşap profilli silmenin üzerinde, Batılılaşma etkisinde, daha nitelikli bir süsleme şeridi yer alır. Kıvrık dalların egemen olduğu bezeme ve 18. yüzyılın başlarından itibaren sevilerek kullanılan yayvan bir kabın içinde meyvelerin olduğu görülmektedir.⁴⁶



Şekil 23: Loca Bölümü. (Fotoğraf: Deniz Özkut arşivi)

İkinci döneme ait izler, öncesinde daha farklı bir mekânın burada olabileceğini göstermektedir. Üçüncü dönemde ise mevcudun yerine onikigen mekânın yapıldığı düşünülmektedir. Bu mekân, ahşap dikmelerdeki profillere dayanarak yarı açık bir mekân olarak kullanılmış olmalıdır.⁴⁷ Yapıdan gelen izlere göre, daha sonra, tuğla duvarlar örülerek kapalı bir mekâna dönüştürülmüştür. Loca kısmının iç duvarına kalem işi bezemelerin eklendiği, ancak silme üstündeki bezemelerin farklı bir teknik ve dil içermesi nedeniyle altta ikinci döneme ait başka bir bezeme tabakası olduğu düşünülmektedir.

Dördüncü dönemde Türbe mekânlarındaki değişiklikler, Hazire duvarının yıkılarak yenilenmesi (1979) ve çatının taşıyıcı sisteminin yenilenmesi, sıvalı olan onikigen mekânın sıvalarının sökülmesi (2010) ve gerek türbe içinde gerekse dışında zemin kotunun düşürülerek değiştirilmesi olarak sıralanabilir.

⁴⁵ Osmanlı arşiv belgelerinden, Recep Paşa'nın 1822 yılında vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır: Kalkandelen Mutasarrıfı Receb Paşa'nın vefat ettiği ve halkın kendisinden hoşnut olduğu cihetle oğlu Abdurrahman Beyin babasının yerine tayinini rica ettiği 23-07 1238 (1822) tarihli CBOAHAT/522-25496-0'da yazmaktadır. Arşiv belgelerini okuma konusunda yardımcı olan Sayın Sinan Çuluk'a teşekkür ederiz.

⁴⁶ Bu konu hakkında bk.: Bağcı 2004, 755- 756; 2006, 297.

⁴⁷ Buna benzer bir örnek Ohrid Pir Mehmet Hayati Halveti Tekkesinde bulunmaktadır.

2.1.5. Harabati Baba Türbesi

Harabati Baba Türbesi, Sersem Ali Baba Türbesi ve Recep Paşanın mezarı ile yan yana ve paralel konumlandırılmıştır. Yuvarlak kemerli bir kapı ile bu kutsal alanlar özelleştirilmiştir. Kuzeydoğu güneybatı doğrultusunda yerleştirilmiş sandukanın bulunduğu yarı açık bir mekân olan Harabati Baba Türbesinin bulunduğu bölüm, ahşap parmaklık ve ahşap bölücülerle özelleştirilmiştir. Tekkenin ikinci banisi Harabati Baba'ya ait olan sandukanın üzerinde yazan kitabede yer alan tarihe göre, ölümü 1194/1780'dir (İbrahimi, 1985, 56; Tunçel, 2000, 697- 698).



Şekil 24: Harabati Baba Türbesi. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

Türbe duvarında bulunan manzara resimlerinin (1228/1813) altında, “Zerze Hâki” adlı sanatçının adı yazılıdır (Şekil 24). Resimlerden biri Sultan Ahmet Camii ve Mısır Obeliskini gösterir. Diğer resim, Cvetanovski'nin öngörüsüne göre Kerbela şehrinde olan İmam Hüseyin Camii ya da Büyük Selçuklu Döneminin plan şemalarını yansıtan eyvanlı, revaklı ve avlulu bir mescidi cuma tasviri olması muhtemeldir (Bülbül, 2015, 210). Burada görülen Sultan Ahmet Camii manzarasında özellikle Yılanlı Sütunun etrafının boşaltılmış olmasından, resmin yapıldığı zaman diliminin 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra olabileceği düşünülebilir.⁴⁸ Resimlerin bulunduğu duvarın üzerinde, dikdörtgen panolar içerisinde ta'lik hatlı Bektaşî nefesleri ve şadırvanda olduğu gibi mermer imitasyonu boyamalar görülmektedir.

Harabati Baba Türbesinin bulunduğu ve bugün dervişin yaşadığı kuzey güney yönünde dikdörtgen yapının en önemli noktası, Tekkedeki Meydan Evi'nin mescite çevrilmesiyle ortaya çıkan mekân ihtiyacı sonucu, günümüzde toplantılar için kullanılan ve türbeyle pencereler aracılığı ile ilişki kuran ocaklı mekândır.

⁴⁸ 1853-1856 Kırım Savaşı yıllarında İstanbul'da bulunan müttefik kuvvetler subaylarının girişi ile meydana gelen kazılarla kazılarak sütunların etrafındaki toprak dolgu temizlenmiş ve kaide bölümleri ortaya çıkarılarak günümüze kadar bu görüntüsü korunmuştur (Sakaoğlu, 1994, 416). Bu fotoğraftaki görüntü tarihlendirmemizi destekler niteliktedir.



Şekil 25: Harabati Baba Türbesi ve Sersem Ali Baba Türbesi. (Hava Fotoğrafı: Ekol Mimarlık Arşivi)

Yapı, birinci dönemde Tekkenin kuruluşunda ‘kışlık ev’ olarak varolduğu düşünülen mekânlar arasındadır. Ancak kuruluş dönemindeki yapının, yapım tekniklerine, malzeme kullanma biçimine, mimari eleman boyutlarına ve duvar kalınlıklarına bakıldığında, 1966 yılı rölöve çizimlerine, yapıdan gelen izlere ve tekke içindeki yapılarla yapılan karşılaştırmalı çalışmaya dayanarak, birbirine dik ve düz damlı sadece iki ana mekândan oluştuğu düşünülmektedir.⁴⁹ İkinci dönemde Harabati Baba’nın mezarı bu mekânlara eklenmiş olmalıdır. Mevcut kırma çatılı üst örtünün mimari formunun ise Tekke içindeki diğer tüm yapılarda olduğu gibi, ikinci dönemde oluştuğu düşünülmektedir. Tek bir çatı altında izlenen mekânların, bu çatı formuna uygun olacak biçimde, eklenmiş ya da bölünmüş/küçültülmüş olma olasılıkları bulunmaktadır. Üçüncü dönemde, türbe ve hazirenin olduğu bölümün bir kapı ile özelleştirildiği söylenebilir (Şekil 25).

2.1.6. Aşevi

Yakın zamana kadar tekke yapılarının arasında eski işlevini ve özelliklerini hala sürdürebilen tek yapının (İbrahimi, 1985, 58; Aruçi, 1997, 70) Dervişlerin matbağı yani mutfağı (Ayverdi, 1981, 79) olduğu söylenebilir. Çalışma kapsamında aşevi olarak tanımladığımız mekân, Tekkede barınanların dışında belli dönemlerde⁵⁰ tekkede yiyenler ve civardaki yoksullar için de yemek pişirilen yerdir (Tanman, 2004, 291-292). Harabati Baba Tekkesinde, dikdörtgen planlı aşevinde, ana mutfağın yanında kiler (erzak evi), ekmeğin pişirildiği fırın ve yemeklerin topluca yendiği aşhane (taamhane/ yemekhane) mekânlarının bulunduğu görülmektedir (Tanman, 2004, 292). Teras olan bölüm, ahşap dikmelerle tanımlı açık sofa görüntüsündedir ve camekanla kapatılmıştır (İbrahimi, 1985, 58).

Mutfağa girişte yer alan yuvarlak kemerli silmeli kapının çok sayıda dikdörtgen tablanın yatay ve dikey yerleştirilmesiyle oluşturulmuş geometrik kompozisyonu⁵¹, Fatma Evi ve şadırvanda karşımıza çıkan özelliklere sahiptir. Ayrıca, odalardan birinin tavanında, şadırvan ve misafirhanede benzerlerini görebildiğimiz ahşap bir tavan göbeği vardır. Çıtalarla eşit karelere bölünmüş göbeğin merkezinde Barok-Rokoko

⁴⁹ Bk Mavi renkle gösterilen yapılar, Şekil 3.

⁵⁰ Haftalık ayinler, kandil geceleri, Ramazan iftarları ve aşure cemiyetleri gibi.

⁵¹ Kapının ahşap işçiliği, Üsküp'te bulunan Sultan Murad Camii giriş kapısına benzer (Özer, 2006, res.20). Sultan Murad Camii ahşap eserlerinin, Sultan Reşat'ın Üsküp ziyareti döneminde yapılmış olabileceği düşünülmektedir. Bu tarihlendirme bizim dönemlerimizle uyumludur (Osmani, 2001, 50-51, Resim. 18-19).

üslupta oval bir madalyon içinde kıvrık dallar, stilize çiçekler bulunur. Harabatı Baba Tekkesinde, üzüm salkımı, kıvrık dallar, asma yaprakları, yapraklı güller, örgü, vazo gibi konuları ele alan ahşap tavan ve kapı süslemelerinin “Miyak Ustaları”nın⁵² işi olabileceği düşünülmektedir (Osmani, 2001, 29-31).

En temel gereksinim olan aşevinin, kuruluş döneminde, yapım teknikleri, malzeme kullanma biçimi, mimari eleman boyutları dikkate alındığında, sadece birbirine dik iki ana mekândan oluştuğu ve tavan girişmelerine bakılarak, bu iki mekânın düz dam olarak inşa edildiği düşünülmektedir.⁵³



Şekil 26: Aşevi, 1966. (Kuzey Makedonya Cumhuriyeti Milli Konservasyon Merkezi Arşivi).

İkinci dönemde oluştuğu düşünülen kırma çatının biçimi, kullanılan ahşap cinsi ve boyutları, ahşap taşıyıcı elemanlardaki detaylar, Tekke içindeki diğer yapılarınki ile aynıdır. Bu dönemde, düz damlı birbirine dik iki ana mekâna, yarı açık kullanıma yönelik bir teras eklenmiş, böylece tüm yapının üzeri tek bir çatı örtüsü ile kapatılmış olmalıdır (Şekil 26).

2.1.7. Büyük Çeşme

Külliyede sadece, banileri Recep Paşa olarak geçen Mescit ve Çeşme yapılarında kitabe bulunur. Kitabede son mısradaki tarihin, ebcet usulü ile 1199/1785 olduğu düşünülmektedir (Ayverdi, 1981, 80; İbrahimi, 1985, 58). Tekkede iki çeşmeden, büyük çeşmenin 1791, diğerinin ise 1844 yılında yapıldığına dair görüşler de bulunmaktadır (Aruçi, 1997, 70).



Şekil 27: Büyük Çeşme Yapısı. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

⁵² 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başlarında Kuzey Makedonya'nın Debre şehrindeki ahşap ustalarının, yeni dönem İtalyan sanatçıların etkisinde, süsleme sanatında başlattığı uygulama.

⁵³ Bk. Mavi renkle gösterilen yapılar, Şekil 3.

Üçüncü dönemde sıvalı olduğu fotoğrafta görülen dikdörtgen ve kare biçiminde düzgün kesme taş bloklardan inşa edilmiş çeşme⁵⁴ yarım daire yayvan kemerli tonozlu bir nişin içinde yer alır. Kemerde çift renkli taş işçiliği görülür. Oldukça yalın tek kemerli münferit bir örnek olan çeşmenin kemer karnının dışında çift sıra silme bulunur ve merkezinde dikey yerleştirilmiş ayna taşının orta bölümü yarım sütunçe olarak düzenlenmiştir. Kitabe ayna taşının bittiği yere yerleştirilmiştir. Kitabe ve musluk arasında, bardaklık olarak adlandırılan yuvarlak kemerli iki niş bulunur. Su yalağının iki yanına simetrik olarak dinlenme sekileri yerleştirilmiştir. İki sıra profilli bir silmesi bulunan Çeşmenin üstü kiremitle örtülmüştür. Cephede dinlenme sekisi ile kemer yayının bittiği yerin arasında alçak kabartma şeklinde yapılmış servi ağacı, alt bölümü şişkin, dar ve uzun vazo ve balık tasviri bulunmaktadır (Şekil 27).⁵⁵

2.1.8. Misafirhane

Misafir Evi olarak bilinen yapı, Abdurrahman Paşa'nın harem dairesi olarak da adlandırılmıştır. İki katlı, geniş saçaklı ve tavanları oymalı bir konak olduğu ifade edilir (Ayverdi, 1981, 79). Geniş saçaklı konutun ikinci katı, üç odalı olup erişim ahşap merdivenle sağlanır. Tavanlar ahşap oyma süslemeye sahiptir, ahşap dikmeler üzerinde yükseltilmiş açık bir sofası bulunur (İbrahimi, 1985, 57) (Şekil 28). Misafirhanenin 1220/1805 ile 1844 arasında yapıldığı bilgisi bulunmaktadır. En dikkat çekici öğeleri arasında bulunan ve ince bir işçilikle yapılmış Barok-Rokoko tavan bezemeleri, 19. yüzyılın özelliklerini taşıyan niteliktedir. Yapıda, ceviz ağacından oyma, geçme tekniklerinin uygulandığı, asma yaprakları, kıvrık dallar, gibi bitkisel ve geometrik motiflerin kullanıldığı kayda değer bir ahşap işçiliği bulunmaktadır.⁵⁶ Kapı kanatları, tavan, yüklük kapağı gibi yerlerde karşılaşılan ahşap işçiliğinin detayları önemlidir (Osmani, 2001, 102, 111, 115-116) (Şekil 29). Günümüzde, kuzey güney doğrultusunda uzanan yapının kuzey, batı ve doğu cepheleri ahşap hatıllar arasına yerleştirilmiş moloz taşla yapılmıştır (Şekil 30). Yapının bir bölümünün sıvalı olduğu, güney cephesinin tamamen ahşaptan yapıldığı görülmektedir. Dış sofa camekan ile kapatılmıştır (Bülbül, 2015, 212).



Şekil 28: Yığma Taş ve Ahşap Karkas Yapım Sistemlerinin Birlikte Kullanıldığı Misafirhane Giriş Cephesi. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

⁵⁴ Süleymaniye'de Ali Efendi Çeşmesi (1813), Fatih, Koska'da Sadrazam Ragıp Paşa Çeşmesi (1762) ve Kasımpaşa'da İbnülemin Ahmed Ağa Çeşmesi 1727 aynı tip kemere ve özelliklere benzemesi nedeniyle ilişki kurabileceğimiz niteliktedir (Tanışık, 1943, 234-235, 185-186; Aynur ve Karateke, 1995, 66, 102).

⁵⁵ Bk: Bölüm 2.3.1.

⁵⁶ Teknik olarak kullanılan yuvarlak satıhlı oymanın benzer örneklerinin, Sivas'ta Abdi Başara Evi tavan köşeliği, Tokat'ta Latifoğlu Konağı kapısı, Kula'da Bozerler Evi gözenğinde, Bekir Beyler Evi başodası, Boyacılar Evi'nin baş oda süslemelerinde bulunması dikkat çekicidir (Osmani, 2001, 125).



Şekil 29: Misafirhanede Bulunan Ahşap Tavan Detayları. (Fotoğraflar: Ekol Mimarlık Arşivi)



Şekil 30: Haman Kapısı ve Tekke Kapısı tarafından Misafirhane cepheleri. (Fotoğraf: Deniz Özkut Arşivi)

Kalkandelen (*Tetovo*), Üsküp (*Skopje*), Ohrid, Manastır, Pirlpe (*Prilep*), Kruevo bölgelerinde az katlı ve enine bir gelişim gösteren evler bölgesel özellikler gösterirler. Ortak özellikler arasında revak olarak adlandırılan hayat niteliğinde verandaların bulunması, zemin katındaki birimlerin kiler, depo, mutfak gibi işlevler taşıması, üst katların ise oturma ve yatak odaları biçiminde düzenlenmesidir. Cephede, fazla açıklığı bulunmayan zemin kat, ahşap bir merdiven ve bol açıklıklı ahşap karkas bir özellik gösteren üst kat dikkat çeker. Üst kat ahşap karkas ve açık sofa çevresinde simetriğe yakın düzende bir eyvan niteliğinde revağa açılan odalarla planlanmıştır (Akın, 2001, 129-130, 132).



Şekil 31: Misafirhanenin Kurutmalık Bölümü ile Birlikte Genel Görünümü. (Hava Fotoğrafı: Ekol Mimarlık Arşivi)



Şekil 32: Misafirhane. (Fotoğraf: Deniz Özkut Arşivi)

Kuzey güney doğrultusundaki yapı moloz taş, ahşap ve bağdadi teknikler ile yapılmıştır. Zemin katı ambar ve depolama amaçlı kullanılmış olabileceğini düşündüğümüz iki mekândan oluşmaktadır. Yapının batı cephesinde yer alan ahşap merdivenle bugün kapatılmış dış sofalı (çardak) üst kata çıkış sağlanmıştır. Kuzeyden, güneyden ve batıdan eklenen birimler sofa ile ilişkilendirilmiştir. Üst katta bulunan ahşap sedirler ve bir ocak nişi oda tefrişinin en önemli unsurları gibi görülmektedir. Yapının güneyinde bağımsız bir şekilde doğu batı doğrultusunda uzanan ahşap konstrüksiyonlu kurutmalık, misafirhanenin alt katındaki depolama birimleri ile kurduğu ilişki içerisinde değerlendirilmelidir (Şekil 31 ve 32). Tarihçilerin belirttiği üzere, burasının bir dönem ambar olarak kullanılmış olduğu bilgisi, kargir duvarın ucundaki kurutmalık, tarım alanları ile bağlantılı Harman Kapısına yakın olması, avlunun yapılaşmanın az olduğu güneydoğu bölgesinde ekili dikili bir bölge olabileceğini ve ürünlerin depolanması için bir ambar gerekeceğini düşündürmektedir.

2.1.9. Avlu Duvarları ve Kapılar

Tekkeyi çevreleyen avlu duvarlarının üzerinde dört farklı yöne açılan kapılar, döneminin işlevine göre biçimlenip isim almıştır. Yerleşkenin kuzeydoğu duvarında bulunan Tekke Kapısı, ibadethane mekânlarına yakın olan ana kapıdır. Tekke kapısına yakın, yapılaşmanın yoğunlaştığı ve mekân kurgusunun sıkılaştığı görülmektedir. Güneybatı avlu duvarındaki Bahçe Kapısının hemen yanında ahır (restoran) bulunmakta ve Tekkenin önceden kestane ağaçlarının bulunduğu bahçesine açılmaktadır. Tekke kapısından bahçe kapısına ve ahırlara devam eden, zemin

döşemesinden ve genişliğinden hareketle, araç kullanımına yönelik olduğu düşünülen bir yol bulunmaktadır (Şekil 33). Bu aksın, avlu duvarlarının olduğu dönemden itibaren varlığından bahsetmek yanlış olmayacaktır.



Şekil 33: Harabati Baba Tekkesi Yerleşkesi. (Fotoğraf: Deniz Özkut Arşivi)

Tekkenin tarım yapılan arazilerine açılan Harman Kapısı; 4.00 m genişliğinde çift kanatlı ahşap çakma kapı ile üzerinde ahşap konstrüksiyonlu, kırma çatılı terastan oluşmaktadır. Yapı yoğunluğunun azaldığı ve tarım ürünlerinin içeri alındığı Harman Kapısına doğru, tekkenin ekili dikili alanlarının ve/veya ürün depolama alanlarının bulunduğu, hatta hemen yanında samanlık alanının olduğu işlevsellik açısından doğrudur. (İbrahimi, 1985, 54, Res. 1, 58).

Harman Kapısının üzerinde, Harabati Baba Tekkesinin askeri üs olarak hizmet ettiği dönemde gözetleme kulesi olarak kullanılmış Muhafız Kulesi yer almaktadır. Bu dönemde, Harman Kapısı ve Muhafız Kulesinin yanında tek katlı bir Askerihane bulunduğu da söylenmektedir (Hatipler Çibik, 2014, 68-69). Günümüzde kente bağlanan ana yol üzerinde bulunması nedeniyle ana giriş kapısı olarak çalışan Muhafız Kulesi, samanlığın yerine yapılan ve otel olarak kullanılan yapıya da bitişiktir. Ahşap dikme ile çevrelenmiş yarı açık bir teras olan kule, ahşap kırma çatı ile örtülüdür. Kapının güneyinde bulunan, otel yapısının kuzey duvarına bitişik taş merdiven ile bu taş merdivenin taş sahanlığına oturan ahşap merdiven, gözetleme kulesine ulaşımı sağlamaktadır (Şekil 34). Kapıların en küçüğü olan ve bu nedenle Küçük Kapı adını alan kapı, kuzeybatı avlu duvarındadır ve meyve bahçesine açılmaktadır.



Şekil 34: Güneydoğu Avlu Duvarında Bulunan Harman Kapısı ve Muhafız Kulesi. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

Tekkenin ilk oluştuğu dönemde, yerleşkedeki mekân örüntüsünün daha küçük olduğu düşünülmektedir. İkinci dönemde, Tekke yerleşkesinin daha sistematik bir biçimde ele alındığı, geliştiği, yapı yoğunluğunun arttığı ve daha kurumsal bir kimliğe kavuştuğu düşünülebilir. Avlu duvarlarının ve kapıların bu dönemde oluştuğu, muhafız kulesi ile askerihanenin yapılmış olabileceği düşünülmektedir (Şekil 35).



Şekil 35: Harabati Baba Tekkesi Yerleşkesi. (Hava Fotoğrafı: Ekol Mimarlık Arşivi)

Avlunun güneyindeki yapıların bir kısmının (otel, restoran) son dönemde yapıldığı ya da son dönemde bu yapılara büyük ölçüde nitelsiz mekânlar eklendiği görülmektedir.

2.1.10. Otel / Askerihane / Samanlık

Bu yapı hakkında kesin bilgiye ulaşılamamıştır. Bu tekke hakkında kapsamlı araştırma yapan uzmanların görüşleri, yapıdan gelen izler, tarihsel süreç ve yerleşkedeki mekân örüntüsü esas alınarak, mimari gereklilik üzerinde varsayımlarda bulunmaktadır. Elde hiçbir veri olmaksızın, harman kapısı yanında bir samanlık bulunduğu, tekkenin askeri üs olarak kullanıldığı dönemde muhafız kulesinin yapıldığı ve samanlık yerine bir askerihane eklendiği belirtilmektedir (İbrahimi, 1985, 58). Günümüzde kullanılmayan yapı, yakın geçmişte ise iki kat eklenerek camla kapatılmış açık sofalı bir konaklama yapısına dönüştürülmüş durumdadır (Şekil 36) (İbrahimi, 1985, 54, 58).



Şekil 36: Muhafız Kulesinin Yanında Yer Alan ve Otele Dönüştürülen Yapı. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

Kuzeydoğu-güneybatı yönünde dikdörtgen bir plana sahip olan yapının alt katında batı cephesinde ahşap desteklerle taşınan sundurması camla kapatılmıştır. Yapının zaman içerisinde ihtiyaç duyulan mekânlar için bölünmesi ve ek bölümler ile bugünkü görünümüne kavuştuğu görülmektedir. Yapının ikinci ve üçüncü katlarında da alt kattaki ile uyumlu pencere kullanımına dikkat edilmiştir. Milli Konservasyon Merkezinden edinilen verilere göre, Otel yapısı 1971-1974 yıllarında, bir dönem samanlığın ve askerihanenin bulunduğu söylenen bu alanda, konaklama kullanımına yönelik olarak inşa edilmiştir.

2.1.11. Derviş Evi

Tekke Kapısının kuzeyinde istinat duvarına bitişik olan “Derviş Evi”, tekkenin mahremiyeti yüksek, içe dönük mekânlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tekkede barınan dervişler için ayrılmış olan yapı, tekkenin merkezi olarak tanımlanabilecek kamusal alanlarından bağımsız, döneminin sivil mimari özelliklerini taşıyan bir konut yapısıdır.

Dikdörtgen bir plana sahip olan yapının büyük bölümü yıkık haldedir. 1985 yılına kadar sağlam olduğu belirtilen yapı moloz taştan yapılmıştır (İbrahimi, 1985, 58). Güneybatı-kuzeybatı cephelerini saran “L” biçiminde ahşap verandası ve güneybatı cephesinde çift girişi bulunan yapının zaman içerisinde değiştirilmiş, kapatılmış ya da işlevleri farklılaştırılmış kapı ve pencere düzenine sahip olduğu görülmektedir. Zemin döşemelerinin toprak olduğu görülen yapının çatısı günümüze gelememiştir ancak kırma bir çatıya sahip olduğu ahşap kalıntılardan izlenmektedir (Şekil 37).



Şekil 37: Derviş Evi. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

Derviş evinin kuruluş döneminde tekkede var olduğuna dair güçlü veriler bulunmamakla birlikte, zemin katındaki pencere-kapı açıklıklarının yapım sistemi ve lokma demir parmaklıklar, tekkede ilk döneme tarihlenen yapılarda da görülmektedir. Bu bağlamda, kuruluş döneminde tek katlı yığma taş bir yapı olabileceği varsayımıyla derviş evi, ikinci dönemde, Recep Paşa tarafından iki katlı, ahşap sundurmalı bir konuta çevrilmiş olabilir. Dördüncü dönemde, kullanım biçiminin değiştiği ve buna bağlı olarak mimari elemanların ve mekânların değiştiği düşünülmektedir. Eski bir fotoğrafta, güneydoğu cephesine bindirmeli ahşap konsolları olan, geniş bir kapalı çıkma eklenmiş olduğu görülmektedir.

2.1.12. Restoran

Bahçe kapısının batısında yer alan Restoran olarak adlandırılan yapının aslında şehir dışındaki bazı tekkelerde bulunabildiği bilinen ahır olduğu bilgisi mevcuttur (Ayverdi, 1981, 79; İbrahimi, 1985, 58). 19. yüzyılın ilk yarısında yapılmış olabileceği düşünülmektedir (Bülbul, 2015, 212, 214). Tek katlı olan moloz taş yapı dikdörtgen bir plana sahiptir. Yapıya giriş doğudan ve kuzeyden açılmış kapılarla sağlanmaktadır. Kuzeydoğu ve kuzeybatı doğrultusunda ahşap bir sundurması olan ahırın güney duvarında yuvarlak kemerli zemin seviyesine kadar inen yedi pencere bulunmaktadır. Sundurmanın ahşap tavan kaplaması aşhane yapısındaki gibi çıtalı bir düzenlemeye sahiptir. Çatı, iç bölümde açıkta bırakılmış ahşap konstrüksiyona sahiptir (Şekil 38).



Şekil 38: Bahçe Kapısı Yanında Yer Alan Restoran Yapısı. (Fotoğraf: Ekol Mimarlık Arşivi)

Sonuç

Harabati Baba Tekkesinin, erken kuruluş dönemi ile parlak dönemini kapsadığı öngörülen 16. yüzyıl ile 19. yüzyılın ortasına kadar olan zaman diliminde, geçirdiği farklı siyasi ve kültürel deneyimler ile bağlantılı olarak, sürekli bir değişim/dönüşüm sürecinde olduğu, öneminin ve bilinirliğinin arttığı anlaşılmaktadır. Kuruluş döneminde, çoğunlukla özel ve yarı-kamusal mekânları ile küçük bir yapı grubu iken, ikinci dönemde, mekânsal biçimlenmesini tamamlamış, kamusal kullanımların arttığı, kentle bütünleşmeye çalışan daha geçirgen bir yerleşke görmekteyiz. Batılılaşma etkisindeki denemelerin, mekân bezeme/süslemelerinde ve mimari eleman biçimlenmelerinde kendini gösterdiği görülmektedir. Osmanlı'nın Balkanlardan çekilme süreci, tarihsel olarak önemli bir siyasi eşiktir. Bölgedeki istikrarın bozulmasıyla, yerleşkenin üçüncü dönemde, sosyal ve kültürel olarak küçüldüğü, ekonomik ve idari zorluklar yaşadığı anlaşılmaktadır. Yerleşkenin mekânsal kurgusunun bütünlüğünün bu dönemde bozulduğu söylenebilir. Sonrasında, bölgede istikrarın sağlanmasıyla birlikte bu kez neo-liberal politikalar çerçevesinde, turizm odaklı tekil kullanımların gerçekleştiği görülmüştür. Bu durum, yerleşkedeki bazı mekânların kullanılmamasına ve yıpranmasına ve/veya uygun olmayan işlevler, ilaveler ve onarımlarla fiziksel özelliklerinin bozulmasına neden olmuştur. Diğer taraftan her koşulda ibadet mekânları varlığını sürdürmekle birlikte, Bektaşî Tekkesinde ve Camide devam eden iki farklı ibadet biçiminin mekânsal bütünlüğü etkilediği söylenebilir. Ancak, yerleşkedeki fiziksel sınırı bulunmayan mekânsal ayırım belirginleşmiş, turizm-ibadet işlevlerinin yerleşkede yarattığı bir gerilim olduğu aşikardır. Koruma-kullanma dengesinin doğru kurulduğu bir durumda, yerleşkenin mekânsal ve sosyo-kültürel değerlerine olumlu yansıtacak olan bu gerilim, kullanıcı profillerine bakıldığında açıkça görülmektedir. Birbirleri ile neredeyse hiç temas etmeyen bu kullanıcılar, ibadet için gelenler, kent pazarına gelenler, ziyarete gelenler ve yerleşkenin sürekli kullanıcıları olarak belirmektedir. Doğru bir koruma politikası ile fiziksel değerler korunurken, mekân özellikleri belirginleştirilerek yerleşkedeki kamusal alanların, sosyal ve kültürel bağlamda, karşılaşma/bir arada olma olasılıklarını arttırması sağlanabilir.

Tüm mekânların, fiziksel olarak Anadolu coğrafyası dışında olmakla birlikte, kültürel bağlamda Anadolu'nun bir parçası olduğu bir yandan geleneksel Anadolu geleneklerini yansıttığı bir yandan da batılılaşma etkisindeki Avrupa izlerini taşıdığı, bunları başarı ile sentezlediği görülmektedir. Harabati Baba Tekkesi Yerleşkesinin, kent içindeki konumu ve ulaşılabilirliği, avlu ve yapıların mekânsal örgütlenmeleri ve yerleşkenin fiziksel, sosyal ve kültürel nitelikleri ile bütünlüğü dikkate alınarak özgünlük, enderlik, süreklilik, mimari ve estetik, belge, tarihsellik, geleneksellik, yaşanmışlık, sembol olma ve etki-katkı değerlerine sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Bu bağlamda, Tekke yerleşkesinin ve mekânlarının, karşılaştıkları kültürel etkiler ile temsil ve tanıklık ettikleri tüm dönem ve olayların izlerini koruyor olması nedeniyle, 'kültürel önem'e sahip bir 'kırsal dini kültürel peyzaj alanı' olduğu söylenebilir.

Kaynaklar/References

- Ağanoğlu, H. Yıldırım vd. *Osmanlı Yönetiminde Makedonya*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 74, 2005.
- Akın, Nur. *Balkanlarda Osmanlı Dönemi Konutları*. İstanbul: Literatür Yayınları, 2001.

- Aksoy, Erdal. “Balkanlar’da Merkezi Bir Tekke: Harabati Baba Bektaşî Tekkesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (Yaz 2018), 153-168.
- Artan, Tülay. *Architecture As a Theatre of Life: Profile of The Eighteenth Century Bosphorus*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, Department of Architecture, Doktora Tezi, 1989.
- Aruçi, Muhammet. “Harabati Baba Tekkesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/69- 71. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Aruçi, Muhammet. “Kalkandelen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/262-263, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Atasoy, Nurhan. *Derviş Çeyizi, Türkiye’de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2005.
- Aynur, Hatice - Karateke, Hakan T. III. *Ahmed Devri İstanbul Çeşmeleri (1703-1730)*, İstanbul, 1995.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Avrupa’da Osmanlı Mimari Eserleri-Yugoslavya III*. 3.Cilt. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1981.
- Azar, Birol. “Benzerlik ve Farklılıklar Ekseninde Alevi- Bektaşî İnançları Üzerine Bir Değerlendirme”. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/ 2 (2005), 81-87.
- Bağcı, Serpil. “Osmanlı Mimarisinde Boyalı Nakışlar”. *Osmanlı Uygarlığı II*. ed. Halil İnalcık- Günsel Renda. 2/736-759. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Bağcı, Serpil vd. *Osmanlı Resim Sanatı*. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.
- Bülbül, Sevil. “Kalkandelen Harabati Baba- Sersem Ali Baba Bektaşî Külliyesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 76 (2015), 205-228.
- Çolak, Kamil. “Arşiv Belgeleri Işığında Tekirdağ’da Tekke ve Zaviyeler (XVII.-XX. yy)”. *Rodosto’dan Süleymanpaşa’ya Tekirdağ, Uluslararası Tekirdağ Tarihi Sempozyumu Bildirileri 26-27 Mart 2015, Namık Kemal Üniversitesi*. ed. Murat Yıldız. 183-197. İstanbul: Seçil Ofset, 2016.
- Çoruhlu, Yaşar. “Kasır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/555-558, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Demir, Saniye Emel. *Kalkandelen Bektaşî Tekkesi Haziresi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Demiriz, Yıldız. “Anadolu Türk Sanatında Süsleme ve Küçük Sanatlar”. *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*, 5/882- 928. İstanbul: Görsel Yayınlar, 1982.
- Doğan, Sema. “Kümbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/547-550. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Eldem, Sedad Hakkı. *Köşkler ve Kasırlar II*. İstanbul: Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Rölöve Kürsüsü Yayını, 1974.
- Günana, Meryem. *Yazı -Resim Geleneğinin Alevi- Bektaşî Sanatındaki Örnekleri ve Günümüz Sanatına Yansımaları*. İstanbul: Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Güzel, Emine. “Osmanlı Mezar Taşlarında Servi Motifi”. *I. Uluslararası Türk İslam Mezar Taşları Kongresi Bildiriler Kitabı, Adnan Menderes Üniversitesi 19-21 Ekim Kuşadası/Aydın*. ed. Muvaffak Duranlı vd. 251- 281. Aydın, 2018.
- Hatıpler Çibik, Tuba. *Balkanlardaki Bektaşî Tekkelerinin Enerji Verimliliği Açısından Değerlendirilmesi: Harabati Baba Dergâhi Örneği*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Hatıpler Çibik, Tuba - Umaroğulları, Filiz. “Balkanlardaki Bektaşîlik ve Bektaşî Tekkeleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2017), 458-481.
- İbrahimi, Mehmet. “Kalkandelen’deki Harabati Baba (Sersem Ali Baba) Bektaşî Tekkesi”, *Millî Kültür* 49 (Temmuz 1985), 54-60.
- İbrahimgil, Mehmet. “Makedonya’da Türk Mimarisinde Görülen Sembolik Motifler”. *Prof. Dr. Haluk Karamağaralı Armağanı*, 137- 152. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, 2002.
- İbrahimgil, Mehmet - Konuk, Neval. *Kosova’da Osmanlı Dönemi Mimari Eserleri I- II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.
- İzeti, Metin. *XVIII. ve XIX. Yüzyılda Balkanlarda Tasavvuf Akımları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Jahjai, Abas. *Makedonya’da Tekkeler ve Tekke Musikisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Karakaya, Ebru. “Kütahya, Mimari”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/584-587. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kılıcı, Ali. “Şadırvan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/219- 221. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Karamağaralı, Beyhan. “İççe Daire Motiflerinin Mahiyeti Hakkında”. *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar, Güner İnal’a Armağan*. 249-270. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Karamağaralı, Nakış. “Anadolu Selçuklu Mimarisinde Hz. Ali İkonografisi”. *Sanatta Anadolu Asya İlişkileri, Prof. Dr. Beyhan Karamağaralı’ya Armağan*. 297- 315. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Kiel, Machiel. “Sarı Saltuk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/147-150. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kuban, Doğan. *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul: Yem Yayın, 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Bektaşîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/373- 379. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2004). “Tasavvuf, Sufiler ve Tarikatlar, Tekkeler”. *Osmanlı Uygarlığı I*. ed. Halil İncelik- Günsel Renda. 1/267-287. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Oğuz, M. Öcal. “Kalkandelen (Tetova) Ve Tunus Modellerinden Hareketle Günümüzde Bektaşî Tekkelerinin Balkanlar ve Kuzey Afrika’daki Yapı ve İşlevi”. *Balkanlarda Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslararası Sempozyumu Şumnu- Bulgaristan, Mayıs, 2000*. ed. Azize Aktaş Yasa – Zeynep Zafer. 2/519-534. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2001.

- Osmani, Sevil. *Makedonya Türk Dini Yapılarında Ahşap Süsleme Sanatı (XIV- XIX. yy)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Ödekan, Ayla. "Mimarlık ve Sanat Tarihi (1600-1908), Su Mimarisi". *Türkiye Tarihi 3, Osmanlı Mimarisi 1600-1908*. ed. Sina Akşin. 369-455. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- Özer, Mustafa. *Üsküp'te Türk Mimarisi (XIV.- XIX. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.
- Özköse, Kadir. "Balkanlar'da Tasavvuf ve Tarikatlar". *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar; Milletlerarası Tartışmalı İlim Toplantı 7- 9 Mayıs 2014 Edirne*. 189-230. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Öztürk, İsmail. "Edirne'de Geleneksel Sanatlar, Edirnekari ve Edirne Kırmızısı". *Edirne Serhattaki Payitaht*. ed. Emin Nedret İşli – M. Sabri Koz. 485- 495. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Öztürker, Hazal Ceylan. "Bektaşî Mezar Taşları Üzerine Bir İnceleme: Şemsi Baba Tekkesi Örneği". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 4 (2013)*, 155- 193.
- Schimmel Anne Maria. *Sayıların Gizemi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.
- Seyman, Adil. *Balkanlar'da Alevî Bektaşîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Sözen, Metin - Tanyeli, Uğur. *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Tanman, Baha. "Şahkulu Sultan Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 7/128-132. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Tanman, Baha. "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler". *Osmanlı Uygarlığı I*. ed. Halil İnalçık- Günsel Renda. 1/289-315. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Tanman, Baha - Parlak, Sevgi. "Tekke, Mimari", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/370-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Tunçel, Gül. "Kalkandelen (Tetova) Harabati Baba Tekkesi Haziresi'ndeki Mezartaşları". *Balkanlarda Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslararası Sempozyumu Şumnu- Bulgaristan, Mayıs, 2000*. ed. Azize Aktaş Yasa – Zeynep Zafer. 2/697-724. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2001.
- Ural, Selçuk. "Makedonya'nın İslamlaşmasında Bektaşî ve Halvetiliğin Katkısına Bir Örnek: Kırçova'da Bektaşî ve Halveti Tekkeleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi 73 (2015)*, 129-151.
- Ünsal, Behçet. "İstanbul Türbeleri Üzerine Stil Araştırması". *Vakıflar Dergisi 16 (1982)*, 77-120.
- Yahya (Jahjai), Abas. "Makedonya'da Tekkeler ve Tekke Musikisi". *Proceedings of The Fourth International Congress on Islamic Civilisations in The Balkans 13- 17 October 2010 Skopje, Macedonia* (Balkanlarda İslam Medeniyeti, Dördüncü Milletlerarası Kongre Tebliğleri) ed. Halit Eren. 661-681, İstanbul: Talat Matbaacılık, 2015.

AHMET YAŞAR OCAK'IN ÇALIŞMALARINDA ANADOLU'DA İSLÂMÎ FARKLIlaşMANIN MESLEKTEN TEMSİLCİLERİ: 'MARJİNAL SUFİLER', 'ZINDIKLAR', 'MÜLHİDLER'*

PROFESSIONAL REPRESENTATIVES OF ISLAMIC DIFFERENTIATION IN ANATOLIA IN THE WORKS OF AHMET YAŞAR OCAK: 'MARGINAL ŞÜFİS', 'HERETICS', AND 'ATHEISTS'

RESULAY**

Öz

Anadolu'da İslâm konusu herhâlde en çok İslâmî farklılaşma boyutuyla dikkat çeker. Fuad Köprülü'den beri araştırmacıların üzerinde epey mesai harcadığı konu bilhassa söz konusu farklılaşmanın temsilcileri, ayırt edici özellikleri ve kökenleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Farklılığı karakterize etmek için uygun görülen kavramlar üzerindeki tartışmalar da hâlen canlılığını muhafaza etmektedir. Ahmet Yaşar Ocak konunun hemen her boyutuyla ilgilenen ve eserler veren bir araştırmacı olarak bahse konu tartışmaların hemen hepsine muhatap konumundadır. Ocak konuyu hem tasavvufî hem de ilim ehli temsilcileri üzerinden ele alırken İslâmî farklılığın bir tipolojisini de oluşturur. Meslekten temsilciler olarak ele aldığı Kalenderileri marjinal sufîlik şeklinde kavramsallaştırırken, Melâmîler, Hamzavîler, Gülşenîler ve ulemadan bazı bireysel çıkışları da Osmanlı döneminin kendi terminolojisiyle, zındıklık ve mülhîdlik kapsamında değerlendirir. Bu nitelemelerin temel dayanağı olarak da Kalenderilerde şeriat ve örf dışı tutum ve davranışları hatta toplum karşılığını, yine Melamîlerde şeriata mesafeli duruşu, fakat hemen hepsinde ise farklı boyutlarda da olsa aşırı panteizmi çağrıştıran inanç ve düşüncelerini öne çıkarır. Söz konusu ayırt edici özelliklerin nereden kaynaklandığı meselesini de hem İslâm öncesi inanışların tesiri üzerinden hem de İslâmî dönemdeki uzantıları ile birlikte ve zaman içerisindeki yeni şekillenmeler çerçevesinde ele alır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Tasavvuf, Türkiye, Ahmet Yaşar Ocak, Kalenderiler, Melâmîler, Zındıklar, Mülhîtler.

Abstract

The issue of Islamic differentiation in Anatolia is probably the most attractive subject of Islamic history of Anatolia. This subject, on which researchers have spent a lot of time since Fuad Köprülü, has been studied mostly through the representatives of differentiation, distinctive features and the origins. The debates on the concepts preferred to characterize the difference are still alive. As a researcher who deals with almost every aspect of the subject and produces works, Ahmet Yaşar Ocak is in the position of addressing almost all these discussions. Ocak creates also a typology of Islamic differentiation while dealing with the subject through both mystical and ulama representatives. He conceptualizes the Qalandarîs, whom he treats as representatives of the profession, as marginal şūfîsm while evaluating the Malâmîs, Hamzavîs, Gulshanîs and some individual representatives from the ulama within the scope of heresy and atheism, with its own terminology of the Ottoman period. As the basis of this characterization, he highlights the non-Islamic and customary attitudes and even social deviance for Qalandarîs, and non-Islamic behaviours for Malâmîs, and also extreme pantheism almost common to all. Ocak also deals with the issue of where these distinctive features originate from, both through the influence of pre-Islamic beliefs and with their extensions in the Islamic period and within the framework of new formations over time.

Keywords: History of Islam, Şūfîsm, Türkiye, Ahmet Yaşar Ocak, Qalandarîs, Malâmîs, Heretics, Atheists.

* Geliş Tarihi/Received: 28.03.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 16.04.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.003>.

** Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara, Türkiye. resul.ay@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3196-7743>.

Giriş

Fuad Köprülü'nün öncü çalışmalarından beri hiçbir zaman güncelliğini kaybetmeyen Anadolu'da İslâm konusu en çok da İslâmî farklılaşma boyutuyla araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Şüphesiz bu tercihte Anadolu'nun İslâm kültür alanına dâhil oluşuna ve İslamlaşma koşullarına duyulan akademik ilginin yanında güncel dinî farklılığın izahına duyulan ihtiyaçla onun geçmişe dönük izlerini sürmek ve tarihsel kökenlerine ulaşmak arzusu önemli rol oynamıştır. Elbette söz konusu farklılık aynı yaklaşımla ve aynı tonlamayla ele alınmamıştır.¹ Hatta yaklaşım farklılığı tercih edilen kavramlara, dinsel farklılığın karakterini ifade için yapılan tanımlamalara da yansımıştır. Bütün bu tartışmalara söz konusu dinsel farklılığın köken vurgusu da eşlik etmiş, farklılığın nereden kaynaklandığı, oluşum koşulları ve tarihsel gelişimi sorgulanmıştır. Bu sorgulamanın en azından erken dönemler için (12-15. yüzyıllar gibi) büyük ölçüde meslekten sufiler ve ilim ehli üzerinden gerçekleştiğini, geniş halk kitlelerindeki temsilinin biraz daha gölgede kaldığını veya meslek grupları üzerinden çikarsamalara dayalı tespitlerle yetinildiğini de belirtmek gerekir.

Peki, bahse konu dinsel farklılaşma kapsamında ele alınan tasavvufi/dini öğretiler ve bunların temsilcileri hangi yönleriyle farklılaşıyorlardı? Farklılığın bir tipolojisini oluşturmak mümkün mü? Eğer bir tipoloji oluşturulmak istenirse hangi kriterlere göre yapılmalı? Ahmet Yaşar Ocak Anadolu'da İslâm konusunun, özellikle de İslâmî farklılaşmanın en önde gelen uzmanlarından biridir. Konunun yukarıda belirtilen hemen her boyutuyla doğrudan ilgili olduğu gibi, yaklaşımlar ve kavramlar üzerindeki tartışmaların da tarafı konumundadır. Onun çalışmalarının belki de en tipik yanı birbirini tamamlayan mahiyette oluşudur. Her bir eserinde Anadolu'daki İslâmî farklılaşmanın bir boyutunu, eserlerinin tümü birlikte değerlendirildiğinde de tablonun bütününe görmek mümkün olabiliyor. Babailer adlı 'mesiyanik' bir isyan çerçevesinde Anadolu'da ilk İslâmî farklılaşmanın teşekkülünü incelerken (Ocak, 1996a), tasavvufi bir hareket olarak ele aldığı Kalenderilik kapsamında da İslâmî farklılaşmanın tasavvuf mesleğindeki temsilini incelemiştir (Ocak, 1999). Fakat dinsel farklılığın temsili için bunlar yeterli değildi, daha başka tasavvufi ve ilmî temsilleri de vardı. Osmanlı Toplumunda "Zındıklar ve Mülhidler" üzerine yaptığı çalışma bu boşluğu dolduran önemli bir işlev görmüştür (Ocak, 2014). Başta bu üç çalışma olmak üzere Ocak'ın araştırmaları İslâmî farklılaşmaya dair nasıl bir tablo sunuyor? Onun çalışmalarında heterodoks, marjinal sufi, zındık, mülhid olarak nitelenen İslâmî farklılaşmanın meslekten temsilcileri nasıl bir yansıma buluyor? Hangi özellikleriyle bu farklılığın konusu oluyorlar? Bu çalışma temelde bu sorular etrafında şekillenecek olup Ocak'ın konuya yaklaşımına dair bazı tespitler ve problemler üzerinde duracaktır.

Anadolu'da İslâmî farklılaşma konusuna dair çalışmaların Fuad Köprülü ile başladığını söylemek herhâlde yanlış olmaz. Anadolu'da İslâm veya İslamlaşma bağlamında konuyu ele alan Köprülü söz konusu farklılaşmayı daha çok İslâm öncesi Orta Asya Türk inanışlarıyla irtibatlı görerek kuvvetli bir devamlılık vurgusu

¹ Fuad Köprülü geleneği İslâmî farklılığı daha belirgin ve vurgulu bir şekilde ifade ederken, bunun tam zıddı bir grup araştırmacı idealize homojen bir din ön kabulüyle Anadolu'da İslâmî farklılaşmayı, en azından ilk dönem ve bazı ünlü sufiler için, tümünden reddeden veya önemsiz farklılık olarak gören yaklaşım sergilemektedir. (Mesela bkz. Kara, 1995, 272; Bayram, 1981, 21-22; 2003, 143-153; Coşan, Tarihsiz, xxxvi; Yılmaz, 1995, 161-174). Bir üçüncü ve daha mutedil bir yaklaşım ise, yine erken dönem için, farklılığı tanımlamada ve tavsifte keskin ayrımlar yerine daha yumuşak ve şeffaf sınırlar öneren yaklaşımdır (Kafadar, 1995, 76; Karamustafa, 1993, 197).

çerçevesinde incelemiştir (Köprülü, 1996, 48-49; a.mlf., 1991, 47, 97). Elbette bu yaklaşımında döneminin siyasi/ideolojik önceliklerinin tesirini göz ardı edemeyiz. Fakat öyle bile olsa onun konuyla ilgili çalışmaları akademik anlamda yol açıcı niteliktedir. Anadolu'da İslâm anlayışı üzerinde tesirli ya da temsil kabiliyeti olan ünlü simalar üzerinden işlediği konuyu daha sonra İslâmî farklılaşma problemi üzerine yoğunlaştırmış, biri şehirli yüksek İslâm diğeri daha çok kırsala hitap eden popüler İslâm olmak üzere iki farklı İslâm vurgusu çerçevesinde analiz etmiştir. Popüler veya Türkmen halk İslâm'ı ya da zaman zaman heterodoks İslâm olarak tabir ettiği bu farklılığı bir taraftan 13-14. yüzyıl Anadolu'sundaki Kalenderî, Haydarî gibi gayri Sünnî tasavvuf tarikatları ve kısmen de 'Müfrit Şia' ve Bâtuniye anlayışlarıyla ilintili görünürken, diğer taraftan güçlü bir İslâm öncesi Türk inanışları ve uygulamaları etkisi üzerinde durmuştur. Öyle ki bu kesimin Baba veya Abdal adlı din adamlarını adeta şamanların/kamların bir uzantısı gibi görmüştür. Bu kapsamda Ahmet Yesevî ve Yesevîliğe de mahiyetini tam netleştirememiş olsa da anahtar veya taşıyıcı bir rol yüklemiştir (Köprülü, 1996, 47-50; a.mlf., 1991, 95-99; Ay, 2020, 245-247).

Köprülü'nün çerçevesini bu şekilde çizdiği konu daha sonra da önemli araştırmacılarla buluştu. Bunlardan özellikle Abdülbaki Gölpınarlı ve Irène Mélikoff'u zikretmek gerekir. Gölpınarlı, Mevlana ile ilgili çalışmalarını hariç tutarsak, büyük ölçüde Köprülü'nün Anadolu'daki İslâmî farklılıkla irtibatlı bulduğu tasavvufî-dinî anlayışlar ve temsilcileri, bu kapsamda, Melâmîlik, Şîlîlik, Bektaşîlik ve Yunus Emre gibi mutasavvıflar üzerinde yoğunlaşmıştır (Gölpınarlı 1992a; 1992b; 1992c). Mélikoff ise daha çok Alevilik ve Bektaşîlik üzerinden doğrudan halk İslâm'ının kimliği, muhtevası ve uygulamasına yönelmiştir (Mélikoff, 1994; 1998; 2007). Gölpınarlı ve Mélikoff'tan sonra bu geleneğin en güçlü temsilcisi Ahmet Yaşar Ocak olmuştur. Ocak'ın çalışmaları aslında konunun hemen her boyutunu içerir niteliktedir. Anadolu'da İslâm'ın ilk teşekkülü sırasında etkili dinî-tasavvufî çevreler, İslâmî farklılaşma problemi, bunun kaynakları sorunu, dinî nitelikli sosyal hareketler ve din-siyaset ilişkisi onun çalışmalarında yer bulur. Her biri aslında birbiriyle bağlantılı olan bu konulardan sadece İslâmî farklılaşma konusu, özellikle de bu farklılığın meslekten temsilcileri burada konu edilecektir. Elbette Anadolu'da İslâmî farklılaşmanın izahı için onunla ilintili bazı tasavvufî akımların, tarikatların veya sufilerin ele alınması tek başına yeterli değildir. Zira bu anlamda ana akım İslâm'dan farklılaşan sufi anlayışlar veya dinî yorumlar geniş halk kitlelerinde mesleki temsilcilerinininkiyle birebir aynı yansıma bulmamış olabilir. Halk kitlelerinin İslâm anlayışlarının şekillenmesinde önceki inanışlar, yaşam alanı değişikliklerinin getirdiği kültürel etkileşimler, sosyal, ekonomik ve belki politik koşullar gibi başka dinamiklerin de etkili olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Ocak'ın çalışmalarında konunun bu boyutları da fazlasıyla yer tutmaktadır.

1. Ocak'ın İslâmî Farklılaşma Konusuna Yaklaşımı: Tespitler, Problemler, Kavramlar

Ocak, Anadolu'da İslâmî farklılığı daha başlangıcından 17. yüzyılın sonuna kadar epey uzun bir dönem içerisinde ele alır. İlk sufi öğretiler ve çevreler üzerinden konuyu inceleyen Ocak, 14. yüzyıldan itibaren, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu bağlamında ilmiye sınıfından temsilcileri de konuya dâhil eder. Bu yaklaşım Anadolu'daki veya Türkler arasındaki İslâmî farklılığın hem tasavvufî hem

de ilmî boyutunu birlikte görmek ve uzun dönem içerisindeki gelişimini takip etmek bakımından oldukça önemlidir. Ocak, bu farklılığın tasavvufi temsilcileri olarak Kalenderîleri, Bayramî Melâmîlerini, Hamzavîleri ve Gülşenîleri görür. Hemen belirtmek gerekir ki, Ocak Kalenderîlik'i bir tasavvufi akım olarak kabul ettiği için 13. yüzyıl Anadolu'sunda görmeye başladığımız Kalenderîler, Cavlakîler, Haydarîler, Vefaîler, hatta Yesevîleri bu kapsamda değerlendirir; sonraki yüzyıllarda Rum Abdalları olarak tabir edilen grubu ve Bektaşîleri de Kalenderîlik'in devamı olarak görür (Ocak, 1999, önsöz, s. ix-xi, 80-87; a.mlf., 2014; a.mlf., 2011, 128-132).

Kalenderîler ile Bayramî Melâmîleri, İslâmî farklılaşma bağlamında, özellikle de Hurûfilik'in etkisiyle ortak birtakım özellikler sergilese de Ocak onları farklı bağlamlarda veya kategorilerde inceleme konusu etmiştir. İlkini marjinal sufiler veya heterodoks şeyhler/dervişler olarak ele alırken, diğerini Osmanlı döneminin resmî din anlayışı ve ideolojisiyle ters düşen ve dönemin resmî otoritelerince zındık ve mühlid olarak tabir edilen ulemadan temsilcilerle birlikte değerlendirir. Her ne kadar zındıklar ve mühlidler kapsamında Kalenderîlere de atıf yapılmış olsa da onlar diğer gruptan farklı tutulmuştur. Bunu Ocak'ın çalışmalarında belirgin olan popüler İslâm ve yüksek İslâm ayrımının bir yansıması olarak, Melâmîleri (bu arada Hamzavîleri ve Gülşenîleri de dâhil) ortodoks öğretilerden farklılaşan yanlarına rağmen kitabî İslâm'la veya yüksek İslâm'la, Kalenderîleri ise daha çok popüler İslâm'la ilintili gördüğü şeklinde okuyabiliriz. Elbette pek çok doktrinsel benzerliğe rağmen Bayramî Melâmîlerinin sufilik yaşam biçiminin ve pratiklerinin Kalenderîlerden farklı oluşu, belki zındıklık ve mühlidlik suçlamasıyla dönemin siyasî otoritesinin takibine daha fazla maruz kalmış olmaları da böyle bir ayrımın sebebi olabilir. Kuşkusuz onlar Kalenderîlerden daha fazla görünür idiler. Onların yerleşikliği ve şehirliliği ulema ve devlet tarafından daha kolay fark edilmelerine ve böyle bir muhataplığı meydana getirmesine sebep teşkil etmiş olabilir. Tabi söz konusu grupların Osmanlı İmparatorluğu bağlamında ve onun kaynaklarına yansıyan terminolojiyle zındıklık ve mühlidlik kapsamında değerlendirilmesi, doğal olarak bu kapsamda nitelenen ulema ile birlikte ele alınmalarını kaçınılmaz kılmış da olabilir. Sebep her ne olursa olsun, söz konusu sufi grupları ve ulemadan kimseleri farklı bağlamlarda ele almakla birlikte Ocak, Anadolu'da veya Türkler arasında İslâm'ın ana akım yorumundan farklı yorumları hakkında bize epey malzeme sunmakta, İslâmî farklılaşmanın meslekten temsilcilerinin belirgin bir tablosunu ortaya koymaktadır.

Bu tablonun muhtevasına geçmeden önce Ocak'ın İslâmî farklılaşma problemine ve bu çerçevede tasavvufî-dinî öğretilere ve onların temsilcilerine yaklaşımında birkaç hususa özellikle dikkat çekmek gerekir. Onun çalışmalarında her şeyden önce güçlü bir köken, tarihsellik ve devamlılık vurgusu kendini gösterir. İslâmî farklılığın aktörleri olarak ele aldığı söz konusu grupları ve onların öğretilerini en uzak kökenden en yakın etken faktörlere kadar ortaya çıkış noktaları itibariyle tespit etmek büyük önem taşımaktadır. Bunu söz konusu grupları doğru tanımlamak ve yapısını iyi analiz edebilmek için gerekli görür. Bu şekilde tarihsel kökeni ve gelişimi tespit edilen öğreti veya gruplar yine uzun dönemli bir süreç içerisinde bütün gelişimleri ve değişimleri itibariyle izlenir, bu süreçte etken faktörler analiz edilir. Detayına aşağıda girilecek olan bu yaklaşıma paralel olarak Ocak söz konusu grupları, kişileri ve eylemlerini

dönemin siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel koşullarından da bağımsız görmez. Bütün bu koşulları hem onların öğretilerinin gelişimine etken faktörler bağlamında hem de toplumsal, kültürel etkileri bağlamında inceler. Mesela, Osmanlı döneminde zındıklık ve mühlidliğin aslında sadece resmî din anlayışına aykırı veya muhalif düşüncelerden kaynaklanmadığı, dönemin ilmiye bürokrasisinin kurulumu ve bunun yarattığı rekabet ortamı, tekke-devlet, tekke-toplum ilişkisinin konjonktürel durumu, yine siyasî otoritenin tavrı veya algısı gibi faktörlerin en az teolojik farklılıklar kadar belirleyici olduğu tespitinde bulunur (Ocak, 2014).

Anadolu'da İslâm'ın erken dönemlerinde başlayan dinsel farklılaşmanın Ocak'ın kabul ettiği bağlamda Kalenderîlik'le ilişkisi, üzerinde durulması gereken bir başka meseledir. Elbette bu çalışma, Anadolu'da halk İslâm'ını veya İslâmî farklılaşmanın halktaki yansımaları konu edinmiyor. Sadece Ocak'ın bu konuda dinsel farklılaşmanın tasavvuf mesleğindeki temsilcilerinden Kalenderîlere biçtiği role temas etmek istiyor. Ocak'ın çalışmalarında Popüler Kalenderîlik, Halk İslâm'ı, heterodoks İslâm kavramları genellikle aynı anlamda kullanılır. Yukarıda zikredilen tarikatları bünyesinde barındıran Kalenderîlik'in Babaî hareketiyle birlikte yeni bir potada harmanlandığı, daha sonra Rum Abdalları ve Bektaşîlik adlarıyla yoluna devam ettiği, bu süreçte Hurûfilik ve Safevîlik'ten pek çok etkiler aldığı tespitine yer verilir (Ocak 2011a, 76-90). Burada akla gelen soru şu: Bütün bu İslâmî farklılaşma sürecinde Kalenderîlik'in temsil gücü ne ölçüdedir? Meslekten dervişlerin/şeyhlerin temsil ettiği İslâm anlayışı ve onların dinî pratikleri halkta ne ölçüde ve ne şekilde bir karşılık bulmuştur? Nihayetinde geniş halk kitlelerinde tezahür eden İslâmî farklılaşmada payları nedir? Başka faktörlerden bahsetmek mümkün müdür? Bu sorulara tek tek ve tatminkâr cevap bulmak elbette ki beklenmez ama Ocak söz konusu sufi çevrelerin muhatap oldukları halk kesimine, özellikle de konargöçer Türkmenlere onların anlayacağı bir dille hitap ettikleri, inanç müktesebatlarına da uygun oldukça basit bir İslâmî söylemle yaklaştıkları tespitinde bulunur. Hatta onların bir süre sonra eski şaman ve kamların yerini alan baba ve dedelere dönüştüğünü düşünür. Elbette bu tespit yeni soruları da akla getirmiyor değil: Şaman/Kam kimliğine bürünmüş veya yaklaşmış Kalenderî şeyhlerin Kalenderîlik öğretisiyle bağı devam etmiş midir ya da onların vaaz ettikleri öğreti ne ölçüde Kalenderîlikle uyumludur? Bir başka husus: Kalenderî sufilerin bahse konu halk kesimiyle onların inançlarını şekillendirecek düzeyde veya yoğunlukta bir temasları oluyor muydu? Yine, burada bahsedilen Türkmen şeyhlerinin şaman özelliklerine bürünmesi eğer gerçeklik payı taşıyorsa bunu birkaç kuşak sonraki şeyhlerle veya babalarla alakalı bir durum olarak düşünemez miyiz? Bir başka ifadeyle, meslekten sufilerin yanında yetişmiş, belki onlardan el almış halkın kendi din adamları zümresinin oluşum sürecinde bu değişimin gerçekleştiğini –tabi bir değişim söz konusuysa– düşünmek daha makul olmaz mı?

Bütün bu ihtimallerden hareket edersek Anadolu'da İslâmî farklılaşmanın temsilcisi olan halk İslâm'ının Kalenderîlik'ten başka kaynaklarının da olması beklenir. Nitekim Ocak bu noktada İsmâîlîlik'e işaret eder. Hem ilk göçlerle birlikte hem de Kuzey Suriye'deki İsmâîlîlerle temas neticesinde bu öğretinin Anadolu'ya gelmiş olabileceği, ama özellikle de Safevîlerin bu yöndeki propagandalarıyla artmış olabileceği üzerinde durur. Safevîlerle birlikte Ali kültürüne dair başka unsurlar da

mezkûr kesimler arasında yaygınlaşmıştır (Ocak, 2011a, 339-353). Bu durumda Kalenderîlik Anadolu'nun erken dönem İslâmî farklılaşmasının tek kaynağı, dolayısıyla birebir ifadesi demek yerine etken faktörlerden biridir demek akla daha yatkın görünüyor. Ocak, bu kapsamda Vefâiyye tarikatına ayrı bir bahis açar, ama onu da Kalenderîlik ve heterodoks İslâm içerisinde değerlendirir (Ocak, 2006, 119-149).

Ocak'ın çalışma nesnesine yaklaşımında dikkat çeken bir başka husus da kullandığı kavramlar ve kategorileştirmeleridir. Köprülü geleneğinin devamı olan bu yaklaşımı bugün en çok da eleştirilen noktalardan biridir.² Ocak İslâmî farklılaşma için heterodoks kavramını kullanır. Pek çok kez kendisinin ifade ettiği gibi bu kavramı “kabul edilmiş resmî din anlayışına, yani ortodoksiye karşıt, aykırı olan din anlayışı” anlamında kullanmakta olup, Türklerin İslâm öncesi inanç ve gelenekleri ile yoğrulmuş mistik bir konargöçer halk Müslümanlığını ifade eden en uygun kavram olarak görür. Teolojik olarak bağdaştırmacı (senkretik), mehdici ve mistik bir inanışa karşılık olarak kullanılan bu terimin aslında bir takım siyasî ve sosyal boyutları da olduğunu, siyasal iktidarın desteğindeki inancın karşısında konumlanmayı ifade etmesi ve sosyal tabanını daha çok kırsal kesimin oluşturması sebebiyle onun sadece bir teoloji terimi değil aynı zamanda bir sosyal tarih terimi olduğunu ve uzun zamandan beri de kullanıldığını, alternatif olarak sunulan Bâtuni, Rafizi, gayri Sünnî ve Cemaat dışılık gibi kavramların heterodoks teriminin kapsayıcılığına sahip olamayacağını dile getirir (Ocak 2015, 62-67; a.mlf., 2011a, 382-387).

Ocak, bu farklılığın meslekten temsilcileri olarak gördüğü Kalenderîleri ise yüksek zümre Kalenderîlik'i ve popüler Kalenderîlik şeklinde iki kategoriye ayırır. Bu ayrım daha önce kitabî İslâm'a bağlılık ve onun entelektüel birikimine vâkıf olmak durumuna göre Köprülü tarafından yapılan yüksek İslâm-Popüler İslâm ayrımının izlerini taşır. Yüksek zümre Kalenderîlik'i Ocak'a göre “çoşkun bir vahdet-i vücûd telakkisine dayanan ince ve estetik bir tasavvuf felsefesi şeklinde” tezahür etmekteydi (Ocak, 1999, 70). Popüler Kalenderîler ise doğal olarak bu entelektüel birikimden ve derinlikten yoksun, vahdet-i vücûd anlayışını daha basit bir formda ve aşırı panteizme de kaçan bir yorumla benimsemiş, tasavvufî yaşam tarzıyla da daha avam bir görüntü sergileyen, mesela yarı çıplak, alabildiğine pejmürde kıyafetlerle ve acayip kılıkta dolaşan, esrar çeken, afyon kullanan, sürekli seyahat edip yaşamını dilenerek geçiren, orada burada yatıp kalkan, hatta ayaklanmalarda yer alan bir gruptu (Ocak, 1999, 58-70, 143-145, 148).

Şeriat ve örf dışı hatta karşıtlığı özellikleri de vurgulanan Kalenderî şeyh ve dervişlerin bu şekilde bir ayrıma tâbi tutulması mutlaka kendi içerisinde tutarlılığa sahiptir. Fakat Kalenderîleri İslâm'ı farklılaşmanın tasavvufî cenahtaki temsilcileri olarak düşüneceksek, bu temsilin pek de eşit düzeyde olduğunu söylemek zordur. Zira ana akım İslâm anlayışına mesafe bakımından ya da dinsel farklılığın temsili itibarıyla Kalenderîlerin kendi aralarında epey farklılık gösterecekleri göz önünde bulundurulmalıdır. Bu anlamda Ocak'ın sınıflamasına göre yüksek zümre Kalenderîlerini popüler Kalenderîlerle hatta popüler Kalenderîlik çerçevesinde değerlendirilen sufilere bile homojen bir heterodoksi bağlamında düşünmek sakıncalı olabilir. Örneklemek gerekirse, yüksek zümre Kalenderîlik'i bağlamında ele alınan

² Ortodoks-heterodoks, Yüksek İslâm-Popüler İslâm ve senkretizm kavramlarının kullanmasına yöneltilen eleştiriler için bkz. Kafadar, (1995, 76; Karamustafa, 1993, 197; 2010, 47-48; 2015, 47-49; Dressler, 2010, 259-260; Karakaya-Stump, 2015, 6-7).

Şems-i Tebrizî, Fahreddin Irakî, Evhâdeddin Kirmânî gibi sufilerin dinî inanç, tasavvufî doktrin ve dindarlık yaşam biçimi bakımından ana akım İslâm'la ilişkisi ile Türkmen baba/dede veya popüler Kalenderî şeyhlerin ilişkisi aynı olmamalı. Aynı şekilde, popüler Kalenderîlik kapsamında değerlendirilen, ama aynı zamanda tasavvuf düşüncesine vukûfiyetleriyle bilinen ve mistik bir idrak içinde oldukları izlenimi veren Yunus Emre, Âşık Paşa, Kaygusuz Abdal gibi sufileri de yukarıda evsafî çizilen popüler sufîlik profiline dâhil etmek yanılıcı olabilir.

2. İslâmî Farklılaşmanın Kriterleri

Tam da bu noktada İslâmî farklılığın kriterleri veya ölçütü nedir sorusunu sormak gerekiyor. Bu yazı bu sorunun sadece bir boyutuna Ocak'ın ilgili çalışmaları üzerinden yanıt bulmaya çalışmaktadır. İslâmî farklılığın meslekten temsilcileri olarak kabul edebileceğimiz tasavvuf ve ilim ehlinin hangi yönleriyle ana akım (Sünnî/Ortodoks) İslâm'dan farklılaştıkları üzerinde durulacaktır. Daha da açmak gerekirse, 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'da görmeye başladığımız geniş anlamıyla Kalenderîlik'e mensup tarikatlar veya sufiler, farklı ekollerden olsa da Bayramî Melâmileri, Hamzavîler ve Gülşenîler, yine resmî-kurumsal din anlayışına mugayir görüşleriyle ortaya çıkan bazı Osmanlı âlimleri bu çerçevede incelenecektir. Ocak'ın bu kapsamda kaleme aldığı "*Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süflük: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*" ile *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)* başlıklı iki temel eseri ve ilgili diğer kitap ve makaleleri referans kaynağımız olacaktır. Söz konusu sufi ve ulema çevreleri iki farklı kitap ve farklı bağlamlarda ele alınmış olsalar da İslâmî farklılık anlamında ortak noktaları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Ocak'ın çalışmalarından yansıdığı kadarıyla temel ayrımlardan biri Tanrı anlayışı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Genel anlamda panteizm, İslâmî terminolojiyle ulûhiyet, hulûl, devir ve tenasüh kavramlarıyla ifadesini bulan Tanrı'nın bedenleştirilmesi veya insan biçiminde ifadesi şeklindeki yaklaşım bir şekilde söz konusu grupların inanç dünyasında yer tutmuştur. Tanrı'yı insanda ve âlemde mündemiç gören, dolayısıyla Tanrı ile âlemi aynılaştıran düşünceler tasavvufî tevhit inancında öteden beri mevcuttu. Elbette bu inancı sistemli bir hâle kavuşturan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de daha ortodoks bir yorumla ifade edilmişti. Vahdet-i vücûd olarak adlandırılan bu sistemde varlığın birliği vurgulanırken insana ve âleme varlık atfedilmezdi, tıpkı aynadaki yansıma gibi Tanrı'nın bir yansıması/tezahürü olarak kabul edilirdi.³ 13. yüzyıldan itibaren Anadolu tasavvuf düşüncesi üzerinde çok etkili olan bu anlayış farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Ocak, vahdet-i vücûd anlayışının Kalenderîler arasında yaygınlığına işaret ederken, onun bazı Kalenderî sufilerde vahdet-i mevcûdu çağrıştıran, hulûl tenasüh ve devir anlayışlarını yansıtan biçime dönüştüğünü ifade eder. Mesela, pek çok tasavvufî eseriyle bilinen Kaygusuz Abdal'ın, vahdet-i vücûd anlayışının en açık ve coşkulu temsilcilerinden biri olduğunu belirtmekle birlikte zaman zaman hulûl ve devir inancını çağrıştıran ifadeleri olduğunu düşünür (Ocak, 1999, 149-155). Oysa bir başka Kalenderî sufi olan Otman Baba'da bu anlayış daha açık bir biçimde hulûl ve tenasühe dönüşmüştür. Onun kendisini Tanrı'nın

³ Vahdet-i vücûd olarak bilinen ve İbnü'l-Arabî'nin tevhid inancı etrafında şekillendirdiği bu düşünce sistemi hakkında ve bunun Yeni Eflatunculukla ilişkisi, Anadolu sufiliği üzerindeki etkisi hakkında toplu ve özet bilgi için bkz. Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014, s. 53-67.

bedenleşmiş/insan suretine girmiş hali olarak gördüğü, müritlerinin de onu öyle kabul ettiği anlaşılıyor (Ocak, 1999, 153-154). Ocak, vahdet-i mevcûdu çağrıştıran bu anlayışın diğer Kalenderîler arasında da yaygın olabileceğini ihtimal dâhilinde görür (Ocak, 1999, 154). Kalenderîler arasında olmasa da onların devamı kabul edilen bazı Bektaşî çevrelerde panteizmin aldığı bir başka boyut da Hz. Ali'nin ilahlaştırılmasıdır. Yaratılan ilk nur/ilk varlık olarak kabul edilmesi hasebiyle Tanrı'nın ilk bedenleşmiş hali olarak kabul edilen Ali daha sonra başka bedenlerde hulûl etmiştir. Mesela Hacı Bektaş-ı Veli'nin Hz. Ali'nin yeniden bedenleşmiş hali olduğuna dair pek çok şiire rastlanması bu yönde yaygın bir inanca işarettir (Ocak, 2002, 185, 202-204; Mélikoff, 2005, 79-101).

Kalenderî geleneğin dışında olmakla birlikte yaşadıkları dönemde zındık ve mühlid olarak nitelenen bazı Osmanlı dönemi sufleri için de benzer durum söz konusudur. Ocak onları ayrı bir bağlamda kitap konusu etmiş olsa da İslâmî farklılıklarını yine büyük ölçüde panteizm üzerinden işler. Bu bağlamda kendilerini Şeyh Bedreddin yolunun takipçileri olarak addeden Bedreddinlüler veya Simâvenîler, yine Bayramî Melâmîleri, Hamzavîler ve Gülşenîler konu edilir. Şeyh Bedreddin her ne kadar zındıklık veya mühlidlik suçlamasıyla değil de ihtilal teşebbüsünden dolayı idam edilmiş olsa da bazı 16. yüzyıl Osmanlı kaynakları, özellikle de ona mal edilen *Vâridât* adlı eserinden hareketle onu zındık ve mühlid olarak nitelerler. Ayrıca yine bu yüzyıla kadar Rumeli'de Bedreddinlüler olarak ortaya çıkan grup, dönemin siyasî ve dinî otoritelerince bazı inanç ve hayat tarzları itibariyle İslâm'a mugayir bulunmuş, zındık ve mühlid olarak nitelenmişlerdir. Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'na yansıyan panteist söylemler yukarıda bazı suflerin mistisizm kapsamında değerlendirilebilecek sözlerinden epey farklılaşmakta, Yeni Eflatuncu felsefenin açık etkilerini yansıtmaktadır. Her ne kadar her şeyden münezze bir Tanrı anlayışını benimsemiş olsa da Allah'ın esasında âlemden farklı bir şey olmadığını, âlemin bizzat Tanrı olduğunu, bu yüzden ezeli ve ebedi olduğunu dile getirir. Yeni Eflatunculuğun sudur anlayışını yansıtan var oluşun Tanrı'dan bir akışla mertebeler/aşamalar halinde meydana gelmesi varlığa hem fiil ve tesir itibariyle yaratıcı, hem de o fiil ve tesirden etkilenen olarak da yaratılmış mevcudat özelliği katmaktadır (Ocak, 2014, 224). Bu şekilde âlemin ezeli ve ebediliğini kabul eden Bedreddin ahiret, kıyamet, cennet-cehennem, yeniden dirilme gibi İslâm amentüsünden sayılan temel inanışları da Sünnî İslâm'ın anladığı gibi anlamamakta, onlara farklı izahlar getirmektedir. Kıyameti sadece insanın ölümü olarak gören bu anlayışa göre ayrıca bir kıyamet ve kâinatın yok oluşu söz konusu değildir. Cennet ve cehennem bu dünyadadır, ruh bedenle kaim olduğu için ruh da bedenle birlikte yok olur, bir daha dirilmesi mümkün değildir (Ocak, 2014, 225). Bu geleneğin temsilcilerinden Halife Çelebi'ye dair Sofyalı Bâli Efendi'nin aktardıkları Bedreddinlü taifesinin de benzer inanışta olduklarını gösterir (Ocak, 2014, 228-231).

Ocak'ın çalışmalarında panteist özellikleriyle dikkat çeken Bayramî Melâmîleri ve Hamzavîler Tanrıyla âlemi aynılaştırır veya Tanrı'nın insanda zuhur ettiğine dair hulûlcü bir anlayışa sahiptirler. Fakat onların daha tipik yanını bu panteist veya hulûlcü yaklaşımdan beslenen kutup ve mehdilik anlayışı oluşturmaktaydı. Geleneğin en tanınmış temsilcilerinden olan İsmail Maşûkî ve İbrahim Efendi üzerinden bu anlayışı detaylandıran Ocak, Melâmîlerin kendi şeyhlerini zamanın kutbu ve bu kutupları da Allah'ın mazharı, yani Allah'ın zuhur ettiği beden olarak düşündüklerini ifade

eder. Tasavvufteki velâyet teorisiyle veya insan-ı kâmil kavramıyla ilişkilendirilen kutup anlayışı 11. yüzyıldan beri tasavvuf terminolojisinde yerini almıştı. Sâhibu'l-vakt, sâhibu'z-zaman, bazen de gavs kelimesi ile ifade edilen bu anlayışa göre kutup kâinatın yönetiminden sorumlu bir veliler silsilesinin en tepe noktasındaki şahsiyettir. Ocak, bazı Bayramî Melâmîlerinin yazılı kaynaklarından hareketle onların kutba yükledikleri anlamı şöyle özetler:

“Kutup, gerçekte “Rûh-ı Muhammedî”dir; Allah’ın tecelligâhıdır ve bir ‘delikanlı’ suretinde görünür; Allah ona bütün sıfatlarıyla vasıtasız olarak tecelli ettiğinden, her zaman ve mekânda dilediği şekil ile görünür; gelmiş geçmiş bütün Melâmî kutuplarında görünen de aslında odur. Nübüvvet ve velâyeti şahsında temsil eder; yeryüzündeki bütün işleri hak ve adalet ile yönetmek üzere bizzat Allah tarafından halife ve hakem kılınmıştır. Kısacası kutup Allah’ın bu âlemi yönetmek üzere ilahî yetkilerle donattığı insan görünümündeki insanüstü, fevkalade bir varlık, adeta Allah’ın kendisidir” (Ocak, 2014, 305-316).⁴

Dünyadaki manevi düzenden sorumlu kutup anlayışına Bayramî Melâmîliği’nde mehdi anlayışı ilave olunca, kutup aynı zamanda dünyevî otoritenin de sahibi ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacak bir şahsiyet kimliğine bürünüyor. Bir taraftan kendi kutuplarını Tanrı’nın bir mazharı, adeta âlemde yaşayan bir temsilcisi olarak gören, diğer taraftan onların hem dinî hem de dünyevî bir misyona sahip olduğuna inanan Bayramî Melâmîleri bu yüzden Osmanlı iktidarı tarafından bir tehdit olarak algılanmış, takibatlar ve yargılanmalara maruz kalmış, nihayetinde idam edilmek suretiyle pek çok kurban vermişlerdir. Ocak, hayatları idamla son bulan bu kutup-mehdilere örnek olarak Bünyamin-i Ayâşî (öl. 1520?), Pîr Aliyy-i Aksarayî (öl. 1528), Hüsâmeddin-i Ankaravî (öl. 1557), Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî (1538), Hamza Bâli (1561) ve Sütçü Beşir Ağa (öl. 1662) gibi isimler üzerinde durur. Aynı suçlamalara muhatap olup idamdan kurtulan daha pek çok isimden de bahseder⁵ (Ocak, 2014, 317-367). Aynı şekilde Gülşeniler’den başta İbrahim-i Gülşenî olmak üzere pek çok şahsın da panteizm içerikli suçlamalara muhatap oldukları, bilhassa Hurûfilik’in etkisiyle vahdet-i mevcûd anlayışını yansıtan görüşleri yüzünden takibata uğradıkları üzerinde durur (Ocak, 2014, 367-382).

Tevhid inancının bu aşırı yorumları yanında İslâmî farklılığın diğer bir yansıması olarak şeriat ve örf dışı tutum ve davranışları görürüz. Burada İslâmî farklılaşmaya konu edilen sufi ve âlimlerin şer’î ibadetleri terk ettiklerine dair dönemin kaynaklarında sıkça yer alırlar. Ocak, Kalenderîlerle ilgili çalışmalarında onların bazı istisnalar dışında genellikle şer’î ibadetlere ilgisiz olduklarını, bunun yerine semah ve raksın onların en temel ayinleri olduğunu ifade eder. Özellikle ateş semahı sıkça başvurdukları bir ayin türü idi. Bu semahlarda vecde gelebilmek için haşhaş çiğnemek ve esrar çekmekten çekinmezlerdi (Ocak, 1999, 172-177). Mistik formlara büründürülmüş olsa da şeriata mugayir bu tutumları Ocak’a göre zamanla onların yaşam tarzı veya alışkanlıklarının bir parçası haline gelmiştir. Oysa kimi

⁴ Ocak’ın kısa bir süre önce çıkan yeni çalışması *kutub* anlayışı üzerine tüm fikirlerinin detayını sunar. Bkz. Ocak, 2021.

⁵ Burada adları geçenlerin ölüm tarihleri Ocak’ın kendi eserinden alınmıştır. Bahse konu isimlere dair Diyanet İslâm ansiklopedisindeki maddelerde ölüm tarihleri ile ilgili farklı tarihler de önerilmektedir. Buna göre: Bünyamin Ayaşî’nin 1510, 1512 veya 1520’de, Pîr Ali Aksarayî’nin 1539’da, Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî’nin 1529’da, Hamza Bâli’nin ise 1572-73’te ölmüş olmaları daha muhtemel görülüyor. (bkz. Şahin, 1992, 491; Şahin, 2007, 273-274; Anonim, 2001, 112-114; Azamat, 1997, 503-505)

mutasavvıflarda şeriatı kayıtsızlığın arkasında güçlü bir tasavvufî öğretinin yattığını görürüz. Mesela Yunus Emre’de ifadesini bulan şer’î ibadetlere ilgisizliğin aslında ilahi aşkı seyr-i sülûkun bir yöntemi olarak benimsemesiyle doğrudan alakalı olduğu görülür. Bu anlayışa göre aşk, sâliki Tanrı’ya ulaştırın en kestirme yol kabul edilir; aşkın yakıcılığına işaret edilerek maşuktan gayri her şeyi yaktığı ve arada âşık-mâşuk ikileminin, bir başka ifadeyle kul-Tanrı ayırımının kalktığı ve bir olduğu ifade edilir. Yunus Emre’nin her daim salat dediği sürekli gark hali/birlik hali hasil olduğundan namaz gibi şer’î bir ibadetin gereği de kalmamıştır (Tatçı, 1997, 60-61; Ay, 2014, 127-128). Elbette bütün Kalenderî sufilerin bu idrak veya ruhî tecrübe neticesinde şer’î ibadetleri terk ettikleri söylenemez; bu tecrübenin veya öğretinin öğrenilmiş bir gerçeklik veya teorik bir ön kabulle bir alışkanlığa veya yaşam tarzına dönüştüğünü söylemek herhâlde daha doğru olur.

Dinî kurallara olduğu kadar ahlaki değerlere ve toplum değerlerine lakaytlık da onların diğer marjinal taraflarını oluşturmaktadır. Ocak, bu tavrı Kalenderîlik’te mistik bir felsefe olarak tezahür eden melâmet, fakr ve tecerrüd prensiplerinin asıl anlamlarını yitirmiş ve tahrif olmuş biçimi olarak görür. Bu bakımdan “İyilik ve faziletleri gizleyip halka yalnızca kötü işleri ve kusurları gösterme eğilimi” olan melâmet prensibi özellikle popüler Kalenderîlerde günahları mubah sayan ve örf karşıtı bir tavra dönüşmüştür. Şer’î ibadetleri terk etmek, şarap içmek, haşhaş ve esrar kullanmak gibi birtakım eylemler yanında örf dışı kılık kıyafetleri ve topluma hiçbir şekilde katkıda bulunmayan yaşam tarzları bu tavrın yansımaları olarak görülür (Ocak, 1999, 143-148, 156-176). Konunun bir başka uzmanı olan Ahmet Karamustafa Kalenderîlerdeki bu tavrın daha bilinçli bir tercih olduğunu kabul eder. Geleneksel sufilikte muhtelif biçimlerde yer tutan topluma mesafeli züht anlayışının daha radikal bir boyutla toplum karşıtlığına dönüşmesi aslında onların tasavvufî sülûk anlayışlarının bir sonucuuydu. Buna göre Kalenderîler toplumu fiili terk yerine toplum içerisinde kalarak, ama onun örfüne, adetlerine muhalefet etmek suretiyle toplumun kınanmasına muhatap olmayı esas alan bir terk anlayışı benimsemişlerdi (Karamustafa, 1994, 13).

İslâmî farklılığın diğer temsilcilerinden Bedreddinlüler, Bayramî Melâmîleri ve Hamzavîler Kalenderîler kadar açık olmasa da yaşadıkları dönemin uleması ve diğer bir kısım tarikat mensupları tarafından şeriat dışı olmakla itham edilmişlerdir. Ocak, Bayramî Melâmîlerine doktrinlerinin yanı sıra “şeriatı aykırı sözleri, yaşantıları, bazı tavır ve hareketleri hatta şer’î emir ve yasaklara karşı lakayt tutumları sebebiyle” hiç de iyi gözle bakılmadığı, haklarında bu meyanda dedikodular çıktığı tespitinde bulunur (Ocak 2014, 314). Tabii onların şeriat dışı uygulamalarının tanıklığı olarak müracaat edilen kaynakların Osmanlı resmî belgeleri veya din otoritelerince kaleme alınmış kayıtlar olduğunu da her defasında hatırlatan Ocak, böyle bir kayda göre İsmail-i Maşuki’nin raks ve deveranı helal saydığına ve ibadet yerine geçtiğini savunduğuna dair bir iddiaya yer verir (Ocak, 2014, 336). Dönemin kaynakları ihtilafli bilgiler verse de Bosnalı Hamza Bali ve onun takipçilerini zındıklık ve mülhidlik suçlamasıyla idama götüren iddialar arasında şeriat yasaklarını ihlal suçu öne çıkar (Ocak 2014, 346). Şeyh Bedreddin’in kendisi her ne kadar bu şekilde suçlanmamış olsa da ona bağlı bir grup olarak sonraki tarihlerde ortaya çıkan Bedreddinlüler veya Simavenîler benzer suçlamalara muhatap olmuşlardır. İtikatlarına dair yukarıda bahsedilenlerin

yanında İslâm'la bağdaştırılmayan birtakım eylemlerinden bahsedilir. Sofyalı Bâli Efendi (ö. 1553) tarafından hazırlanan bir layihaya dayandırılan iddialara göre Şeyh Bedreddin'in torunlarından biri olarak kabul edilen Halife Çelebi ve müritlerine şeriat dışı bazı eylemler isnat edilir. Halife Çelebi ve müritlerinin kadın, erkek, ihtiyar, genç, oğlan, kız bir araya toplanıp sohbet ettikleri, şarap içtikleri, öteki dünyaya dair bazı inanışları farklı anladıkları, ahiret inancını bir darb-ı mesel kabul ettikleri, yine başka bir kayıttan onların "...namaz kılıp oruç tutanları öldürdükleri" gibi ithamlara yer verilir (Ocak 2014, 230-231).

Osmanlı merkezi yönetimince yargılanıp idam edilen ulemadan kişiler için de benzer ithamlar söz konusudur. Gerçi bu kişilerin yargılanmasına veya idamlarına gerekçe teşkil eden hususlar arasında yukarıda bahsedildiği gibi onların düşünce ve itikatlarının daha belirleyici olduğu açıktır. Ama cılız da olsa şeriata karşı eylemlerinden de bahsedilir. Mesela Molla Lütü için onun namazın faydasızlığından söz ettiği (Ocak 2014, 246), peygamberlik kurumuna ve Kur'an'ın ilahi kitap olduğuna karşı çıktığı (Ocak 2014, 255), şeriata saldırdığı (Ocak 2014, 256) gibi farklı kaynaklarda bazı iddialar geçer. Molla Kâbız (öl. 1527), Hakîm İshâk gibi bazı âlimler ise Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğunu iddia etmek gibi çok farklı bir görüşten dolayı suçlanmışlardır. Molla Kâbız'ın Kur'an ayetlerini genel kabulün aksine farklı yorumlaması (Ocak 2014, 274), onun zındık ve mülhid olarak suçlanmasının bir başka gerekçesini teşkil eder (Ocak 2014, 268-285). Ocak söz konusu kişilerin bu görüşlerinin Hıristiyanlıktan ziyade İslâm içerisinde özellikle de Hurûfilik'ten kaynaklandığı üzerinde durur (Ocak 2014, 270).

3. İslâmî Farklılaşmanın Köken Sorunu

İslâmî farklılaşmanın meslekten temsilcilerinde gördüğümüz bu temel özelliklerin nereden kaynaklandığı, kökeninin nereye dayandığı Ocak'ın çalışmalarında epeyce yer tutan bir başka konudur. Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki, dört-beş yüz yıl gibi uzun bir dönemde konjonktürel gelişmelerin ve yeni taşıyıcı aktörlerin kaynaklığı elbette mümkündür. Ocak bu bağlamda Hurûfilik'e, İsmâililik'e, Safevilik'e ve yerli kültürlerle etkileşime sık sık temas eder. Ama onun esas dikkat çeken yanı dip köken vurgusudur. Kalenderilik söz konusu olduğunda Hint-İran mistisizmi, panteizm söz konusu olduğunda Yunan felsefesi, özellikle de Yeni Eflatunculuk öne çıkar. Kalenderilik'in kökenleri bahsinde kelimenin etimolojik kökeninden, Kalenderilerin yaşam tarzına ve öğretilerine kadar pek çok hususun Hint ve İran mistisizmiyle, bir başka ifadeyle Budist, Zerdüşti ve Maniheizt kültürlerle ilişkisine dikkat çeker. Farsça karşılığı da olan Kalender kelimesinin özellikle Sanskritçe 'kanun, nizam dışı, düzeni bozan' anlamında *kalandara* kelimesinden kaynaklandığını düşünen Ocak, Kalenderilerin tipik özelliklerinden fakr (asgari ihtiyaç dışında dünyaya ait hiç bir şeye sahip olmamak) ve tecerrüd (hiç evlenmemek) prensiplerinin, yine gruplar halinde seyahat etmek, geçimini dilenerek sağlamak, bütün tüylerini (saç, sakal, bıyık, kaş) kazıtmak ve acayip kılıklerle dolaşmak gibi uygulamalarının ve toplum karşısı tavırlarının başta Budist rahipleri olmak üzere, Brahmanizm döneminde Sramana denilen gezgin rahiplerde ve muhtemelen Budizm'in tesiriyle gezgin, dilenci ve Sâsâni toplum kurallarını dikkate almayan protest Mani rahiplerinde karşılığı olduğunu düşünmektedir (Ocak, 1999, 5-11). Bu arada Kalenderiler arasında yaygın olan semah ve raksın eski Orta Asya Türk ve Moğol şamanlarının rakslarına

benzerliğine dikkat çekerek şamanik bir etkiden de bahseder. Yine vecde girebilmek için yaygın bir uygulama olan esrar çekmenin her ne kadar Hint mistik çevrelerinden kaynaklandığı tezi yaygınsa da esasında İran kökenli bir alışkanlık olduğunu ilgili literatüre atıfta bulunarak savunmuştur (Ocak, 1999, 172-173). Ocak bu etkilenmenin hem söz konusu Budist ve Manici rahiplerin İslâm topraklarındaki faaliyetleriyle hem de Hindistan topraklarına giden Müslüman sufilerin Budist rahipleri gözlemlenmeleri yoluyla mümkün olabileceğini düşünür (Ocak, 1999, 7).

Hint-İran mistisizminin doğrudan etkisinin yanında Melâmetîlik de önemli bir aktarıcı unsur olarak görülür. Melâmetîlik'in özellikle Hint ve İran mistik kültürünün etkilerini muhafaza eden Horasan ve Maverâünnehir'de ortaya çıkması, yine yukarıda ifade edilen fakr ve tecerrüd prensiplerinin ve bu prensipler çerçevesinde şekillenen mistik hayat ve uygulamaların Melâmetîlik'in de temel karakterini teşkil etmesi açık bir Hint-İran tesiri olarak değerlendirilir. 9. yüzyılda vücut bulan bu hareket her bakımdan Kalenderîlik'e kaynaklık teşkil etmektedir. Mistik tecrübeleri veya sırları aşikâr etmemek, halkın teveccühüne sebep olacak halleri ifşa etmek yerine kusur ve kabahatleri göstermek suretiyle halkın kınamasını tercih etmek gibi temel prensipleri olan Melâmetîlik doğal değişim süreci içerisinde kendi içinden Kalenderîlik'i doğurmuştur. Kalenderîlik bir bakıma bazı Melamî prensiplerin daha radikal bir biçimde yorumlanması ve uygulanması şeklinde belirmiştir (Ocak, 1999, 11-14). Melâmetîlik'te kınanmayı teveccühe tercih etmek prensibi Kalenderîlerde aşırı bir boyuta taşınarak (muhtemelen sırf kınanmayı sağlamak için) toplum ve örf karşıtlığına dönüşmüştür. Yine iyi halleri gizlemek prensibi onları tamamen terke dönüşmüştür. Her ne kadar nafil ibadetleri terk ettikleri söylene de birçoğunda farz ibadetler de terk edilmiştir. Ocak bu hareketin marjinal uygulamalarını, yani ibadetleri terk eden, dinî içtimaî ve ahlaki nizam ve kaideleri tanımayan kesimini daha çok Kalenderîlik'in henüz "yüksek felsefi derinliğini özümsememiş" kitlesine mal eder (Ocak, 1999, 14-15). Bu durumda Kalenderîlerin şeriat dışı ve örf karşıtı uygulamalarının Kalenderî öğretinin doğasından değil de onun tahrifinden meydana geldiği gibi bir sonuç ortaya çıkar ki bu da bazı sorulara yeniden cevap bulma ihtiyacını doğurur. Yukarıda Yunus Emre örneğinde ifade edildiği gibi, aşkı sâlikî Allah'a ulaştırmanın en kestirme yol olarak gören ve Kalenderîlik'e de kaynaklık teşkil eden tasavvufî meşrebin doğasında sadece nafil değil şer'î ibadetlere de mesafeli bir duruşun olması, aynı şekilde bazı âşik meşrep sufilerin sâlikle Tanrı arasındaki ilişkiyi daha metafizik içerikle algılaması, yani âşığın maşukuyla artık bir olduğu gibi bir ruhi tecrübeyle hareket etmesi onların şeriat dışı uygulamalarının bilinçli bir tercih olduğu izlenimini veriyor. Burada Ocak'ın Câmî (öl. 1492) ve Şehâbeddin-i Sühreverdî'ye (öl. 1234) dayandırarak yaptığı tespit muhtemelen söz konusu ruhi tecrübeyi yaşamadan, sufilerin tabiriyle ayne'l-yakîn bilgi yerine sadece öğrenilmiş bir öğreti olarak uygulayan sufilerle alakalı bir durum olmalıdır.

Anadolu'da Kalenderîlik'le ilişkilendirilen bazı sufilerin bir takım şaman/kam özellikleriyle tavsif edilmesinin Kalenderîlik'in yukarıda bahsedilen kökenleriyle bir alakasının olup olmaması da önemli bir husustur. Hem Köprülü'de hem de Ocak'ta özellikle konargöçer Türkmen çevrelerde faaliyet gösteren ve Türkmen babaları veya dedeleri olarak adlandırılan şeyhlerin Kalenderî tarikatlarıyla veya akımıyla ilişkilendirilmesi, akla ister istemez bu hareketin kökeninde Şamanist veya İslâm öncesi Türk inanışlarının bir etkisi var mı sorusunu getirmektedir. Ocak, yukarıda

bahsedilen semah ve raks dışında Kalenderlik'in kökenleri arasında böyle bir etkiden bahsetmez, Kalenderî şeyhlerin öncüleri ile ilgili tasvirlerde de görülebildiği kadarıyla böyle bir irtibatlandırma yapmaz. O daha çok Şamanizm, Budizm ve Maniheizm gibi kadim inanışların öteden beri etkili olduğu Orta Asya'da veya Türklerin yaşadığı sahalarda Kalenderlik'in kolayca karşılık bulduğundan bahseder. Öyle ki, Türkler arasında faaliyet gösteren Melâmî-Kalenderî kökenli sufiler bir süre sonra bölgenin eski din adamı tipolojisine uygun bir formata, Ocak'ın ifadesiyle, Bab, Baba, Ata unvanlarıyla anılan Kalenderî Türk şeyhleri "tıpkı eski şamanlar gibi ilahiler okuyan veya eski Budist rahipler gibi menkıbeler anlatan şahsiyetler"e dönüşür. Bu ilişkiyi veya dönüşümü nasıl anlamamız gerekiyor? Kalenderlik'in Şamanlıkla veya Türklerin eski kavmî inanışlarıyla bir ilişkisi şeklinde mi yoksa Kalenderlik'in yerel inanç formlarına göre yeni bir şekil alması olarak mı? Anlaşıldığı kadarıyla Ocak her iki durumu da mümkün görüyor. Kalenderlik'in büyük ölçüde İranî ve Hint mistisizminden etkiler taşıması ve aynı etkilerin eski Türk inanışları arasında da yer tutması üzerinden bir ilişkilendirmeye gittiği gibi, konar-göçer Türkmenleri hitap kitlesi olarak seçen şeyh ve dervişlerin onlar nezdinde daha etkili olmak, kendilerini kabul ettirmek ve etkili bir iletişim kanalı kurabilmek gibi maksatlarla onların din adamı profiline uygun bir kimliğe büründükleri görüşünü de yansıtır (Ocak, 1999, 22-23).

Aslında Ocak'ın çalışmalarında hem eski kavmî inanışların hem de Kalenderlik'in etkisini taşıyan Türkmen baba ve dedelerin Anadolu'daki İslâmî farklılaşmanın sufi temsilcileri arasında ayrıksı bir yer teşkil ettiklerini söylemek mümkündür. Bu bakımdan onların dinî/tasavvufî kimlikleri üzerine ayrı bir bahis açmak gerekir. Ocak, Köprülü'nün de görüşlerini çağrıştıran, onların İslâmî bir cila altında eski kavmî inanışlarını muhtevi bir dinî tasavvufî öğreti yaydıklarını ifade eder. Peki, bu öğreti kendilerinin de sahip olduğu ya da benimsediği bir öğreti mi yoksa hitap ettikleri kitlenin henüz İslâm'ı yeterince özümseyemedikleri için onların anlayışına uygun hâle getirdikleri bir öğreti mi? Eğer yanlış anlaşılmadıysa Ocak'ın her ikisini de kastettiği anlaşılıyor. Mesela Ahmed Yesevî'den bahsederken onun iyi eğitilmiş ve tasavvufî inceliklere vakıf bir sufi olduğu halde hitap ettiği halkın anlayışına uygun daha sade ve basit bir İslâm anlayışı vaaz ettiğini ifade eder (Ocak, 1996b, 32). Oysa Baba İlyas veya diğer bazı Anadolu Türkmen şeyhlerinden söz ederken onların şamanik özelliklerine ve İslâm'ı sathi düzeyde benimsemiş olduklarına atıfta bulunur. Aslında burada Kalenderlik'in tipolojisindeki bir farklılaşmadan bahsetmek gerekiyor; bir tarafta tipik mistik anlayış ve uygulamalarıyla Kalenderlik'i temsil eden bir kesim, diğer tarafta onun yerleşmiş ya da Türklerin eski kavmî inanışlarına uygun bir formata dönüşmüş türevi. Bu farklılaşmanın doğal bir dönüşüm çerçevesinde geliştiğini düşünmek herhâlde yanlış olmaz. Türkmenler arasında faaliyet gösteren şeyhlerin kendilerinde olmasa bile hitap ettikleri sosyal kesimden edindikleri halifeler arasında baş gösteren ve devam eden bir dönüşüm olarak görülebilir. Bu dönüşümün sonraki kuşak şeyhlerde daha da fazla olması beklenebilir. Zira ilerleyen süreçte söz konusu toplum çevrelerinin kendi din adamları zümresini türetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. İlk kuşak şeyhlerin müritleri veya halifeleri olan bu din adamlarının ortaya çıkmasında yerel toplulukların kültürel birikimlerinin, inanç dünyalarının ve geleneksel kutsal adam tipolojisinin kendini dayatması hiç de sürpriz bir gelişme olmaz. Fakat konargöçer toplulukların bu kadar güçlü bir dönüştürücü etkisi varsa

ve yeni kutsal adamlarını geleneksel kalıplara uygun hâle getiriyorsa, o zaman onlar üzerinde başlangıçta etkili olan sufi çevrelerin ve öğretilerin bir önemi olmamalı. Yani onların din anlayışlarının ve uygulamalarının illa da Kalenderîlik'ten kaynaklanması gerekmiyor. Şeriat temelli dinî öğretilerle de muhatap olmuş olsalar onların güçlü dönüştürücü doğası yine aynı sonucu verecektir muhtemelen.

4. İslâmî Farklılaşmanın İslâmî Dönem Kökenleri

Buraya kadar görülebileceği gibi, Ocak İslâmî farklılaşmanın ideolojik veya doktrinsel kökenlerini olabildiğince en uzak geçmişle irtibatlandırarak, bilhassa İslâm öncesi temeller üzerinde durarak açıklamaya çalışır. Fakat İslâm dışı faktörlerin İslâmîleşme sürecini ve ortaya çıkan ilk İslâmî formu da ihmal etmez. Daha da önemlisi yüzyıllar boyunca devam eden mistik hareketin evrilmesi ve yeni şekiller almasını özellikle vurgular. İslâmî farklılaşmanın Osmanlı dönemi temsilcileri olarak ele aldığı tasavvufî ve ilmi çevrelerin düşünce/inanç yapılarını incelerken de bu yaklaşımı fazlasıyla hissettirir. İslâmî farklılaşmanın ana unsurları olarak beliren panteizm (vahdet-i mevcûd), ulûhiyyet, kutupluk ve mehdilik gibi anlayışların hem İslâm öncesi hem de İslâmî dönemdeki kökenlerini birlikte ele alır. Mesela, Osmanlı dönemi zendeka ve ilhad hareketlerinin Emevi ve Abbasi dönemlerindeki benzer hareketlerle olan paralelliklerine işaret ederek, onların Zerdüşti ve Maniheist düşüncenin İslâmî kalıplarla ifade edilmesinden ibaret olduğunu vurgular. Daha yakın bir etken olarak da 10. yüzyılda İbnü'r-Râvendî (öl. 913-14?) ile temsil edilen “materyalist felsefî düşünce temelinde İslâm'ın ana inançlarını redde yönelik bir hareket olarak ortaya çıkan klasik ilhad geleneği” üzerinde durur. Ocak, bu geleneğin Osmanlı dönemindeki temsilcilerini daha basit ve İbnü'r-Râvendî'deki felsefî derinlikten yoksun olarak niteler. Yine de onların zendeka ve ilhad eğilimlerini İslâm dünyasında öteden beri bilinen felsefî bir geleneğin ürünü olarak görme eğilimindedir. Başta Süleymaniye Kütüphanesi olmak üzere İstanbul'daki bazı kütüphanelerde Abbasi döneminin ünlü zındık ve mühlidlerine ait kitapların bulunmasını Osmanlı uleması ile onlar arasındaki fikrî bağlantının bir delili olarak düşünür. Osmanlı ulemasının bu eserlerle İslâm dünyasının değişik bölgelerindeki ilim tahsilleri sırasında da karşılaşmış olabileceklerini ifade eder (Ocak, 2014, 237-238).

Ocak, Şeyh Bedreddin, Bayramî Melâmîleri ve Hamzavîler üzerinden ele aldığı tasavvufî zendekayı ise yine 9-10. yüzyıllarda İslâm dünyasında özellikle mevâlî tabakası arasında egemen sınıfın toplumsal düzenine karşı “mistik bir protesto hareketi” olarak ortaya çıkan tasavvufî düşünceyle irtibatlı görür. Söz konusu hareketin Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 875?), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 910) ve Hallâc-ı Mansûr (öl. 922) gibi öncülerinin birkaç kuşak öncesinden ihtidâ etmiş gayri Arap, özellikle de Fars kökenli olmalarına atıfta bulunarak, onların temsil ettiği tasavvuf düşüncesinin Hint-İran ve Helenistik kültürün derin izlerini taşıdığına işaret eder. Bâyezîd-i Bistâmî'nin fenâfillâh nazariyesinin Budizm'deki Nirvana ile ilgisi, meşhur işrâkî filozofu Şihabeddin Sühreverdi-i Maktûl'un (öl. 1196) işrâk nazariyesinin eski Zerdüştlük ve Maniheizm'deki ışık (nur) kavramıyla ilişkisi üzerindeki tartışmalara dikkat çeker. Tıpkı Osmanlı dönemindeki muadilleri gibi onların da birçoğu dönemin uleması tarafından zındık olarak suçlanmış ve siyâsî otoritenin gadrine uğramıştır (Ocak, 2014, 51-58).

Osmanlı dönemindeki zendeka hareketlerinin bu şekilde epey uzak geçmişe uzanan bağlantısı yanında daha doğrudan aktarıcıları üzerinde de durur. Ocak bu noktada özellikle Hurûfilik'e büyük rol biçer. Tasavvufî zendeka kapsamında incelenen grupların yukarıda belirtilen vahdet-i mevcûtu, ulûhiyyet, kutupluk ve mehdîlik anlayışlarının Hurûfilik'te de önemli bir yer tutması ve Hurûfilik'in Anadolu tasavvuf düşüncesi üzerindeki etkisi göz önünde bulundurularak böyle bir sonuca varılır (Ocak, 2014, 152-158, 305-316). Elbette sadece Hurûfilik üzerinden değil, farklı biçimde yorumlanmış olsa da Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ve Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı ve diğer yansımalar göz önünde bulundurulduğunda Yeni Eflâtunculuk'un da doğrudan tesirinden bahsedilir (Ocak, 2014, 306-309).

Elbette dinî veya tasavvufî öğretiler aynı zamanda kendi dönemlerinin de ürünüdürler. Uzak geçmişe dayanan kökenleri bulunsa da onları doğuran ve yaygınlaştıran daha güncel koşullardan da söz etmek gerekir. Ocak marjinal sufilik, zendeka ve ilhâd kapsamında ele aldığı öğretî ve temsilcileri sosyal taban, kültürel, ekonomik ve siyasî koşullar bağlamıyla da inceler. Kalenderîlerin çeşitli halk kesimleriyle ilişkisi, bilhassa kırsal kesimde nasıl bir karşılık buldukları, Babaîler İsyânı örneğinde onların siyasal otorite karşısında mağdur halklar namına nasıl bir kurtarıcı rolüne girdikleri detaylı bir şekilde incelenir (Ocak, 1999, 3-4, 126-132; a.mlf., 1996a, 67-69, 108-114). Ocak Bayramî Melâmîliği'nin gelişimini de bir takım siyasî gelişmelerle ilintili görür. Yıldırım Bayezid'in ölümünden sonra yaşanan otorite boşluğu, Fatih Sultan Mehmet'in sıkı merkezîyetçi politikasıyla uygulamaya soktuğu toprak reformunun yarattığı sıkıntı, Cem Sultan ile II. Bayezid arasındaki mücadelenin yarattığı güvensizlik, Safevîlerin yarattığı tedirginlik ve Kanunî döneminin değişim krizlerine atıfta bulunarak, Bayramî Melâmîliği'nin bu toplumsal ve siyasal bunalımlardan en fazla zarar gören çiftçi ve esnaf zümrelerine dayalı olarak geliştiği tespitinde bulunur (Ocak, 2014, 253-254). Bayramî Melâmîlerinin Rumeli'deki uzantısı Hamzavîler ise daha farklı dinamiklerle ve koşullarla gelişme göstermişti. Ocak'a göre Bosna ve Hersek merkezli bu coğrafyada Bogomillik bakiyesi inanışların mevcudiyeti mesiyânîk inanış ortak paydasının da etkisiyle bu yükselişte önemli bir faktördü (Ocak, 2014, 292-294). Sosyal taban faktörü ve siyasî koşulların belirleyiciliğiyle dikkat çeken Şeyh Bedreddin olayında da benzer bir yaklaşım karşımıza çıkar. Ocak, Bedreddin ve onunla ilintili sayılan Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal hareketlerinde Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin heterodoks inanç gruplarını içeren dinî-sosyal bir tabanın rolüne, bu tabanın Bogomilizm ve Katharizmle ilişkisine ve onları ortak bir idealde birleştiren düalist ve mesiyânîk karakterine dikkat çeker (Ocak, 2014, 181-183). Söz konusu hareketlerin ideolojisine, propaganda diline ve hedeflerine dair detaylı analizlere yer veren Ocak, bu olayları Fetret devrinin yarattığı buhranlardan bağımsız görmez; özellikle Şeyh Bedreddin olayında I. Mehmet tarafından tumarları ve imtiyazları ellerinden alınan sipahiler ve sınır gazilerinin, yine Osmanlı fetihleri sırasında topraklarını kaybeden Hıristiyan feodallerin rolü üzerinde önemle durur. Farklı olarak Börklüce ve Torlak Kemal hareketinde fetret devrinin rahatsızlıklarından fazlaca etkilenen ve Osmanlı iktidarının gittikçe güçlenen Sünnî ve devletçi tavrına tepkili göçebe Türkmen ve köylülerden bahseder (Ocak, 2014, 173-174).

Sonuç

Toparlamamız gerekirse, Ocak'ın çalışmalarında marjinal sufilik, heterodoks inanışlar, zındıklık, mühlidlik kavramları çerçevesinde inceleme konusu edilen Kalenderîler, Bayramî Melâmîleri, Hamzavîler, Gülşenîler ve ehl-i sünnet inanışından farklılaşan inanç ve düşünceleriyle bazı Osmanlı âlimleri Anadolu'da İslâmî farklılaşmanın önemli mesleki temsilcileri olarak karşımıza çıkarlar. Farklı bağlamlarda ve farklı özellikleriyle ele alınan söz konusu temsilciler, farklı biçimlerde ve düzeylerde de olsa vahdet-i mevcûd, hulûl veya ulûhiyet kavramlarıyla ifade edilen bir çeşit panteist inanışlarıyla, yine bir kısmında daha belirgin olmakla birlikte kutup ve mehdici inanışlara, şeriat ve örf dışı tutum ve davranışlara sahip yönleriyle dikkat çekerler. İslâmî farklılaşmanın ayırt edici yanları olarak beliren bu özelliklerin hem İslâm öncesine hem de İslâmî döneme uzanan derin köklerine atıfta bulunulur. Bu bağlamda Zerdüştlük, Budizm ve Maniheizm, yine bu inanç kaynaklarından beslenen Melâmetîlik vurgusu öne çıkar. İslâm dışı faktörlerin İslâmî dönemde aldığı şekillerin kaynaklığı da ihmal edilmeden Anadolu'da beliren İslâmî farklılığın uzun dönem içerisinde aldığı yeni etkilere, İsmâîlîlik, Hurûfilik, Safevîlik gibi yeni taşıyıcı aktörlere dikkat çekilir. Bu yüzden kabaca 13-17. yüzyıllar arasını kapsayan bu sürecin devamlılıkları olduğu gibi değişimleri de içerdiği vurgulanır.

Kaynaklar/References

- Anonim. "İsmâîl Ma'sûkî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/112-114. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Ay, Resul. *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Ay, Resul. "Anadolu'da İslam veya İslamlaşma Konulu Çalışmaların Dünü Bugünü: Genel Yaklaşım, Kavramlar ve Tartışmalar", *Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri*. ed. Mehmet Ali Hacıgökmen vd. 241-253. Konya: Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020.
- Azamat, Nihat. "Hamza Bâlî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/503-505. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Bayram, Mikail. "Babaîler İsyanı Üzerine", *Hareket* 23 (1981), 16-28.
- Bayram, Mikail. "Hacı Bektaş-ı Horasânî Hakkında Bazı Yeni Kaynaklar ve Yeni Bilgiler", *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*. 143-153. Konya: Kömen Yayınları, 2003.
- Coşan, Esad. *Hacıbektaş-ı Veli, Makâlât*, İstanbul: Seha Neşriyat, ts.
- Dressler, Marcus. "How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890–1966)", *British Journal of Middle Eastern Studies*, December, 37/3 (2010), 241-260.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Alevî Bektâşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992a.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Gri Yay., 1992b.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992c.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yay., 1995.

- Karakaya-Stump, Ayfer. *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih Yazımını Yeniden Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2015.
- Karamustafa, Ahmet T., “Early Sufism in Eastern Anatolia”, *Classical Persian Sufism From Its Origins to Rumî* (Ed. Leonard Lewisohn), New York: Khaniqahi Nimetullahi Publications, 1993.
- Karamustafa, Ahmet T., *God's Unruly Friends: Dervish Groups in The Islamic Later Middle Period, 1200-1550*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Karamustafa, Ahmet T., “Hacı Bektaş Veli ve Anadolu’da Müslümanlık”, *Hacı Bektaş-ı Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden* (Uluslararası Hacı Bektaş-ı Veli Sempozyumu Bildirileri). Der. Pınar Ecevitoglu vd. 42-48. Ankara: Dipnot Yayınları, 2010.
- Karamustafa, Ahmet T., “Anadolu’nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*. Der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş. 43-54. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Köprülü, Fuad. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: TTK Yayınları, 1991.
- Köprülü, Fuad. *Anadolu’da İslamiyet*. Yay. Mehmet Kanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mélikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1994.
- Mélikoff, Irène. *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet yayınları, 1998.
- Mélikoff, Irène. “Bektaşî-Alevîler’de Ali’nin Tanınlaştırılması”, *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. 79-101. Ankara: TTK. Yayınları, 2005.
- Mélikoff, Irène. *Kırkların Ceminde*. Çev. T. Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Türk Kültüründe Ahmed-i Yesevî: Hayatı, Şahsiyeti, Mesajı ve Etkileri”, *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996b.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefai Tarikatı (Vefaiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)”. *Belleten*, 70/257, (2006), 119-149.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri, Selçuklu Dönemi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri, Osmanlı Dönemi*. İstanbul: Kitap yayınevi, 2011b.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

- Ocak, Ahmet Yaşar. “Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm’ı Çalışmak yahut Arı Kovanına Çomak Sokmak”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*. Ed. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş. 55-70. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Şahin, Haşim. “Pîr Ali Aksarâyî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/273-274. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Şahin, Kamil. “Bünyâmin Ayâşî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/491. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Tatcı, Mustafa. *Yûnus Emre Dîvânı II. Cilt (Tenkitli Metin)*. İstanbul: M.E.B. Yayınevi, 1997.
- Yılmaz, Ali. “Hacı Bektaş-ı Velî Gerçekten Kalenderî mi idi? Makâlât Hacı Bektaş-ı Velî’nin Değil mi?” *Türkiye Günlüğü (Balkanlar ve Bosna- Hersek)*, 36 (1995), 161-174.

İLİYA RAŞKOV BLISKOV'UN DYADO DOBRI HİKÂYESİ VE BULGARİSTAN YENİPAZAR (NOVİ PAZAR) TEKKE KOZLUCA (İZBUL) KÖYÜ MUSA BABA TEKKESİ*

“DIADO DOBRI” SHORT STORY OF ILIYA RASHKOV BLASKOV AND MUSA BABA LODGE
OF YENİPAZAR (NOVİ PAZAR) IN TEKKE KOZLUCA (İZBUL) VILLAGE, BULGARIA**

MEMİŞ SYULEYMAN MERDAN***

Öz

Bu çalışmada Bulgar Uyanış Dönemi (Vızrajdane) yazarı ve aydını İliya Raşkov Bliskov'un Dyado Dobri (Dobri Büyükbaba / Dede) adlı edebi eserine odaklanıyoruz. Bu esere olan ilgimiz, Kuzeydoğu Bulgaristan'daki Müslüman ibadet yerlerinin (tekkeler, türbeler) ve özellikle Yenipazar'ın Tekke Kozluca (İzbul) köyündeki Musa Baba Tekkesinin tarihi ve günümüzdeki durumuna adanmış ve konusu daha geniş kapsamlı bir araştırmamızla bağlantılı olarak ortaya çıktı. İliya Bliskov'un Dyado Dobri hikâyesi 1886'da Rusçuk (Ruse)'ta yayınlanır. Bu edebi eser, Tekke Kozluca köyü yakınlarında bulunan Musa Baba Tekkesini anlatan Bulgarca yayınlanmış en eski metinlerden biri olduğu için ilgimizi çekti. Bundan başka Bulgaristan'daki Türk (Müslüman) nüfusun tarihini ve kültürünü dolaylı olarak ya da doğrudan inceleyen bazı bilimsel çalışmalarda İliya Bliskov'un edebi eserleri (hikâyeleri) kaynak olarak gösterilmektedir. Burada amacımız Bliskov tarafından yazılanları aktarmak fakat bunu yaparken bu yazılanları arşiv belgeleriyle ve çeşitli çalışmalarla karşılaştırmaktır. Bu şekilde konuya ek olarak ışık tutacağımıza inanıyoruz. Çeşitli tarihi, coğrafi, etnolojik, yerel tarih ve kültürü vs. konulu araştırmalardan elde edilen bilgiler bazen birbiriyle çelişmekte, bu ise malzemenin sentezini ve genelleştirmesini zorlaştırmaktadır. Bunu bir yere kadar çeşitli kaynaklara başvurarak elimizden geldiğince gidermeye çalıştık. Tabii, konuyu tam tamına kapsadığımızı ve detayına kadar incelediğimizi iddia etmiyoruz.

Anahtar Kelimeler: İliya Raşkov Bliskov, Dyado Dobri Hikâyesi, Musa Baba Tekkesi, Ahlatlı Baba Türbesi, Kurt Baba, Tekke Kozluca (İzbul) Köyü, Yenipazar (Novi Pazar), Bulgaristan.

Abstract

In this study we focus on the “Diado Dobri” short story of Iliya Rashkov Blaskov who is a writer and social activist of Bulgarian Revitalization (Vazrazhdane) period. Our interest in this study arose in connection with our broader research devoted to the history and present situation of Muslim worship places (monarchies, mausoleums) in Northkte eastern Bulgaria, and specifically the Musa Baba lodge in Tekke Kozluca (Izbul) village of Yenipazar (Novi Pazar). The story of Iliya Blaskov's “Diado Dobri” was published in Rusçuk (Ruse) in 1886. This literary work intrigued us because it is one of the oldest published texts in Bulgarian describing the “Musa Baba” lodge located near Tekke Kozluca village. Moreover, in some scientific studies that directly or indirectly examine the history and culture of the Turkish (Muslim) population in Bulgaria, the works (short stories) of Iliya Blaskov are cited as sources. Our aim here is to convey what was written by Bliskov, while doing this, we compare these writings with archival documents and various studies. In this way, we believe that we will contribute on the subject. The information obtained from various historical, geographical, ethnological, and local history and culture studies etc. sometimes contradicts each other, which makes the synthesis and generalization of the material difficult. We tried to resolve this as much as we could by referring to various sources. Of course, we do not claim to have covered the subject fully and examined it in detail.

Keywords: Iliya Rashkov Blaskov, “Diado Dobri” Short Story, Musa Baba Lodge, Ahlatlı Baba Shrine, Kurt Baba, Tekke Kozluca (Izbul) Village, Yenipazar (Novi Pazar), Bulgaria.

* Geliş Tarihi/Recieved: 20.12.2021, Kabul Tarihi/Accepted: 30.06.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.004>.

** Bu çalışma, Sofya UniBIT tarafından 29 Ekim 2021 tarihinde düzenlenen “XVIII.-XIX. Yüzyıl Arşivleri ve Belgelerinde Bulgaristan Toprakları: Çağdaşlık ve Gelenek” (Bılgarskite zemi v arhivite i dokumentite ot XVIII – XIX vek: modernost i traditsiya) konulu bilimsel etkinlikte kısmi olarak Bulgarca sunulmuştur.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Şumen Episkop Konstantin Preslavski Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bulgaristan. memish_merdan@abv.bg, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1236-2477>.

Giriş

Bu çalışmada Bulgar Uyanış Dönemi (*Vızrajdane*)¹ yazarı ve toplum öncüsü İliya Raşkov Bliskov'un *Dyado Dobri* (*Dobri Büyükbaba / Dede*) adlı edebi eserine odaklanıyoruz. Bu esere olan ilgimiz, Kuzeydoğu Bulgaristan'daki Müslüman ibadet yerlerinin (tekkeler, türbeler) ve özellikle Yenipazar'ın Tekke Kozluca köyündeki Musa Baba Tekkesinin tarihi ve günümüzdeki durumuna adanmış ve konusu daha geniş kapsamlı bir araştırmamızla bağlantılı olarak ortaya çıktı.

İliya Bliskov'un *Dyado Dobri* hikâyesi Georgi Grozdev ile Georgi Zlatkov'un, Yenipazar tarihini irdeleyen çalışmasında (Grozdev-Zlatkov, 1983) kullanılmış, Emiliya Karahanova ise, Deliorman Alevileri konulu kitabının (Karahanova, 2000) bibliyografya kısmında belgesel nitelikleriyle birlikte edebi olanları da dâhil olmak üzere İliya Bliskov'un birçok eserlerini kaynak olarak belirtmiştir. Aynı zamanda Tekke Kozluca köyünün yakınında bulunan ve ele aldığımız tekke, Bulgarca literatürde ilk defa İliya Bliskov'un söz konusu eserinde kayda geçmiştir.

İliya Bliskov ve onun *Dyado Dobri* hikâyesine geçmeden önce Tekke Kozluca köyünü ve yakınındaki Musa Baba Tekkesini kısaca tanıtmaya çalışacağız.

Bu köy ve yakınında bulunan Musa Baba Tekkesi², Karel Şkorpil'in çalışmalarında (Şkorpil, 1905; Şkorpil, 1905a), Vasil Marinov'un Aboba (Pliska) Ovası'na adanmış monografisinde (Marinov, 1943), İvan Minev'in Tekke Kozluca köyünün insanlarını ve tarihini ele alan anı özelliğindeki kitabında (Minev, 1997), Machiel Kiel'in incelediğimiz bölgedeki yerleşim yerlerinin Osmanlı dönemi tarihine ışık tutan eserlerinde (Kiel, 2005; Kiel, 2013; Kiyl, 2017); folklor araştırmacısı Veneta Yankova'nın çalışmalarında (Yankova, 2007; Yankova, 2015); Osmanlı epigrafisi çalışmalarıyla bilinen Katerina Venedikova'nın Ahlatlı Baba Türbesindeki mezar taşı metnini inceleyen bir makalesinde (Venedikova, 2014), Musa Baba ile Ahlatlı Baba Türbeleri üzerine yoğunlaşan Krasimira Mutafova (Mutafova, 2000; Mutafova, 2003) ve Nevena Gramatikova'nın (Gramatikova, 2011) araştırmalarında ele alındığı gibi, söz konusu tekke üzerine Damla Acar (Acar, 1999), Coşkun Kökel (Kökel, 2007), Hakkı Saygı (Saygı, 2013), Fahri Maden (Maden, 2013), Ahmet Taşgın (Taşgın, 2016), Ayşe Değerli ile Yusuf Küçükdağ (Değerli-Küçükdağ, 2017) gibi Türk araştırmacılar da durmuştur.

Bu tekke hakkında kısa bilgi Diana Radionova'nın Akyazılı Baba Tekkesi üzerine odaklanan makalesinde (Radionova, 1994) ve Lyubomir Mikov ile Bojidar Aleksiev'in Alvanlar (Yablanovo) köyü yakınındaki tekkeleri ele alan çalışmasının ekler kısmında verdikleri ve zamanında Stefan Bobçev arşiviyle birlikte devlet arşivlerine devredilen vakıf sorunuyla ilgili bir Osmanlı belgesinin Bulgarca çevirisinde mevcuttur (Mikov-Aleksiev, 2003, 83-87; 85-87).

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin çalışmasında ise bu tekke hakkında bilgi bulunmamaktadır (Ayverdi, 2000).

¹ Zamansal açıdan XVIII. yüzyılın ortalarından 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'na kadar devam ettiği kabul edilen dönemle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Bilgarska akademiya na naukite, 1987; Boneva, 1999; Mevsim, 2014.

² XVIII ve XIX. yüzyılın ilk çeyreğine ait Osmanlı arşiv belgelerinde Silistre Sancağında Tekke Kozluca'daki Musa Baba Tekkesinden başka bu adla Razgrad kazasına bağlı ve adını yakınındaki köye vermiş Musa Baba adında bir tekke daha vardır. Razgrad'a bağlı Musa Baba Tekkesi köyünün adı 1934 yılında Tsrırvino olarak değiştirilmiş, 1955'te ise Gara Samuil ile birlikte Samuil köyüyle birleştirilmiştir (Miçev-Koledarov, 1989, 69, 237, 284). Razgrad ilindeki Musa Baba Tekkesinin kalıntıları 1960'lı yıllara kadar muhafaza edilmiştir (Mutafova, 2000, 258; Gramatikova, 2011, 465-466).

Musa Baba Tekkesi hakkında belgesel nitelikli malzeme Minko Penkov ile Doroteya Georgieva tarafından 1996 yılında yayınlanmış *Şumnu ve Şumnu Bölgesi* adlı belge içeren derleme kitabında (*Şumen i Şumensko*, 1996), Georgi Cumaliev'in 1958–1973 yılları arasında gerçekleştirdiği ve Şumnu Tarih Müzesi tarafından 2016 yılında yayınlanan kitabının ikinci cildinde yer alan mülakatlarında (Regionalen istoričeski muzey – Şumen, 2016) ve Şumnu (Şumen) Episkop Konstantin Preslavski Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencilerinin mezuniyet tez çalışmalarında da bulunmaktadır (Miziyska, 1997).

Çalışmamızda özellikle Tekke Kozluca köyü hakkında resmi yayınlardan (BK. SB, 1890; Ts.B. GDS, 1921; Ts.B. GDS, 1924) yararlanıldığı gibi, Musa Baba Tekkesi tarihine ışık tutan Osmanlı Arşivi (BOA)³ ile Şumnu Devlet Arşivi'nde (DAŞ) muhafaza edilen arşiv belegelerinden istifade edilmiştir.

Bunlardan başka bu çalışmada, bölgeden geçen Evliya Çelebi (XVII. yüzyıl) ile Rucer Boşkoviç (XVIII. yüzyıl)'in seyahatnamelerinden faydalanılmıştır.

Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin çeşitli kısımlarının Bulgarcaya ilk defa 1901'de, ilk beş cildin yayınlanmasının hemen ardından, A. Şopov tarafından Bulgaristan'la ilgili bazı kısımlar çevirilip okuyucuya sunulmuştur. 1909'da D. G. Gacanov⁴, Şopov'un III. ve V. ciltlerde çevirmediği parçaları çevirmiştir. Otuz yıl sonra P. Dırvingov Seyahatnamenin konu belirtisi bakımından seçilmiş bazı parçaları yayınlamıştır (Dimitrov, 1972, 15-16). 1972'de Straşimir Dimitrov tarafından *Seyahatname*'nin Bulgaristan ve Bulgarlarla ilgili kısımları içeren oldukça kapsamlı bir çevirisi yayınlanmıştır. Straşimir Dimitrov, okuyucuya Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesini* takdim ederken, Şopov'un, Gacanov'un ve Dırvingov'un tercümelerinin hiçbirinin tam olmadığını belirterek, bunlar, seyahatname metninin orijinalindeki zenginliğin ve içerdiği bilgi bakımından çeşitliliği hakkında ışık tutamadıklarını yazmıştır. Bundan başka Dimitrov, daha geç basılan VI., VII. ve VIII. ciltlerden Bulgarcaya nerdeyse hiçbir şey çevirilmemiş diye tespit etmiştir (Dimitrov, 1972, 16). Dimitrov, Türk Tarih Encümeni tarafından 1928 yılında VII. ve VIII. ciltlerinin (eski yazıyla) yayınlanmasında sadece Türkiye kütüphanelerinde muhafaza edilmekte olan *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nin diğer beş nüshalarındaki farkları göz önünde bulundurarak yayımlandığını belirtmiştir (Dimitrov, 1972, 9). Bundan dolayı 1928 yılında yayınlanmış olan *Seyahatname* metnine yeni bir nüshanın muhtemel keşfi önemli değişikliklerin getirmesini beklemek yersiz olacağını belirterek Bulgarcaya çevirinin Türk Tarih Encümeninin yayınladığı metne göre yapılmasını isabetli bulduğunu yazmıştır (Dimitrov, 1972, 17).

1762 yılında Bulgaristan'ın konumuz olan bu memleketlerinden Dubrovnikli Cizvit Rucer Yosip Boşkoviç (Ruđer Josip Bošković) geçmiş (Grozdev-Zlatkov, 1983, 67-77; Kiel, 2013, 473), söz konusu seyahati esnasında tuttuğu günlüğünü 10 yıl sonra yayınlamıştır. Aslı İtalyanca olan günlüğün 1772'de Lausanne'da yayınlanan ilk baskısı Fransızcadır. 1779'da ise Leipzig'te Almanca çevirisi basılmıştır (Todorova, 1975: 9).

³ Bize kaynak sağlamada ve çalışmamız esnasında her bakımdan yardımını esirgemeyen Prof. Dr. Ahmet Taşğın'a teşekkürü borç biliriz.

⁴ Bulgaristan'da Türkolojinin bilimsel temellerini atan bilim insanı hakkında daha ayrıntılı olarak bakınız: Boev, 2004, 326-376; Yordanova, 2014, 566-573; Mevsim, 2020, 10-13.

Boşköviç'in günlüğünün Bulgarca olarak ilk defa sadece Bulgaristan ile ilgili kısımları yayınlanmıştır. Çevirisi Lyubomir Miletîç tarafından yapılmış (1891), bunda Almanca yayın esas alınmıştır (Todorova, 1975,10). 1975 yılında, Mariya Todorova tarafından bunun Fransızca ve İtalyanca nüshaları göz önünde bulundurulup, Fransızca metin esas alınarak yapılmış olan yeni çevirisi yayınlanmıştır (Boşköviç, 1975). Her iki, yani Miletîç ile Todorova'nın yayınlarında, bizi ilgilendiren Yenipazar hakkında yazılanlar arasında bazı ufak üslup farklılıkları hariç geçişmenin olmadığı söylenebilir.

Tekke Kozluca köyü (*İzbul*), Kuzeydoğu Bulgaristan'ın Şumnu (Şumen) ili Yenipazar (Novi pazar) belediyesi sınırları içinde bulunmaktadır. Osmanlı belgelerinde bu köyün adı "Kozluca", "Tekkye-i Kozluca" ve "Tekkye Kozlucası", olarak geçmektedir. 1934 öncesi Bulgar resmi belgelerinde ise "Kozluca-tek[k]e"⁵ ve "Tek[k]e-kozluca" olarak iki şekilde verilir (Ts.B. GDS, 1921, 470; Ts.B. GDS, 1924, 88; Miçev-Koledarov, 1989, 129). 7 Aralık 1934 tarihinde yayınlanan 3775 Nolu Bakanlık Emriyle köyün adı "İzbul" olarak değiştirilir (Miçev-Koledarov, 1989, 129). Köyün adı, bölgede yaşayan Türkler tarafından "Kólca" olarak da zikredilir. Biz burada bu köyün adını Bulgaristan resmi belgelerinde 1934 yılındaki değiştirilmesinden (*Dırjaven vestnik*, 1934, 2952) önceki son kayda geçmiş olan Türkçe şeklini ("Teke-kozluca", yani "Tekke Kozluca"yı) kullanıyoruz.

Machiel Kiel, 1516 yılında Yenipazar bölgesinde Müslüman nüfuslu ve Türkçe adıyla kayıtlı on yedi köy tespit etmiştir. Bunlar çok küçük olup, ortalama olarak dokuz haneyi içerir. Aynı zamanda Bulgar köyleri, o yıllarda, bunlara kıyasla, dört katından fazla büyüktür. Söz konusu Türk köylerinin çoğunun adlarından sonra zorla sınır dışı edilmiş ("sürgün") kişilerden oluştuğunu bildiren bir not vardır. Bu ise, Kiel'e göre, bu köyler, tamamen veya neredeyse tamamen bu kişilerin ya da onların soyundan gelenlerle iskân edilmiş olduklarını gösterir (Kiel 2017, 199-202, 212-214; ayrıca bkz. Kiel, 2005, 31). M. Kiel'in verdiği bilgilere göre 1641'de Tekke Kozluca köyünde 30 hane Müslüman nüfusu mevcuttur (Kiy, 2017, 208).

Bulgaristan'ın Osmanlı idaresi altından çıktığı 1878 yılına kadar Tekke Kozluca köyündeki Bulgar ailelerin sayısı tam ve net değildir. 1878'den sonra bu köye Karlova (Karlovo), Şumnu, Trakya, Makedonya vb. yerlerden göçeden Bulgarlar yerleşir. İvan Minev, Bulgar ailelerin, farklı zamanlarda Tekke Kozluca'dan başka Şumnu'da da yaşadıkları mümkün olabileceğini yazmıştır (Minev, 1997, 30-31).

Bulgaristan Prenslığı (Emareti)'nde 1880 yılında gerçekleşen ilk resmi nüfus sayımına göre, Şumnu sancağı Yenipazar ilçesi Voyvoda belediyesi Tekke Kozluca ("Kozluca-teke") köyü, 68 özel ev ve 67 haneye sahiptir. Toplam 408 kişiden oluşan nüfusunun 214'ü kadın, 194'ü erkektir (BK. SB, 1890,164-165). Din belirtisi bakımından 13 erkek ve 2 kadın olmak üzere toplam 15 kişi Ortodoks, 388 kişi (196 erkek ve 192 kadın) ise Müslümandır. Erkek cinsiyetinden 5 kişi Musevi (Yahudi) olduğu belirtilmiştir⁶. 13 erkek ve 2 kadının anadili Bulgarca, 196 erkek ve 192 kadının Türkçe, 5 erkeğin ise Eşpanyol'dur (BK. SB,1890, 324-325).

⁵ Alıntılarda köşeli parantez içinde verilen açıklamalar araştırmacıya aittir.

⁶ Veneta Yankova, Tekke Kozluca köyündeki bu Musevilerden bahsetmemektedir. Yankova, köyün nüfusu ile ilgili istatistik bilgileri aktarırken Osmanlı idaresine ait istatistik bilgilerinden doğrudan Bulgaristan'da 1887/1888'de yapılan ikinci nüfus sayımına atlar (Yankova, 2007, 148-154). Oysa 1880 sayımına ait yayınlanmış belgelerde köyün sosyal ve iktisadi hayatına ışık tutacak önemli bilgiler vardır (BK. SB, 1890; ayrıca İvan Minev'in çalışmasına bkz: Minev, 1997, 30-120).

Tekke Kozluca köyündeki nüfusun doğum yeri ve tabiiyeti açısından tablo şöyledir: 203 erkek ve 189 kadın Bulgaristan, 7 erkek Trakya ve Makedonya, 1 erkek ve 5 kadın - Romanya, 1 erkek Rusya'da doğmuştur; 2 erkek ise "Diğer Ülkeler" sütununda belirtilmiştir. 408 kişinin tamamı Bulgaristan tabiiyetindedir (BK. SB, 1890, 484-485).

Ancak Lyubomir Miletic, Tekke Kozluca'da sadece Türkçe konuşan yerli Bulgarların da yaşadığını fakat bunlardan artık sadece üç erkek kardeşin kaldığını ve diğerlerinin Yenipazar'a taşındığını belirtiyor (Miletic, 1902, 16, 76, 92). Bu olgu muhtemelen, ilk nüfus sayımından önce veya sonralara aittir çünkü 1880 nüfus sayımı sonuçlarının gösterdiği gibi, Tekke Kozluca'daki Müslümanların sayısı, anadili Türkçe olan kişilerin sayısına eşittir. Fakat Miletic'in bu "sadece Türkçe konuşan Bulgarlar", diğer Bulgarlar gibi Hristiyan (Ortodoks) olup kendi anadillerini Bulgarca olarak belirtmiş olma ihtimali de vardır.

Günümüzde (2007 yılına kadar), Veneta Yankova'nın verdiği sayılara göre Tekke Kozluca köyünde 95'i Müslüman (Türk, Pomak, Çingene) ve 35'i Hristiyan (Bulgar) olmak üzere 130 civarında aile yaşamaktadır (Yankova, 2007, 153).

Tekke Kozluca köyü yakınında bulunan Musa Baba Tekkesi hakkında ulaşabildiğimiz en eski belge Aralık 1784 tarihlidir. Bu belgeye göre, Mehmed Paşa'nın Musa Baba Tekkesi vakfının tevliyeti ve tekke dervişlerinin yemeği için vakfettiği Kalgörefçe (büyük ihtimalle, bugün küçük bir kasaba olan Kaspiçan'ın Kalugeritsa semti olmalı) köyündeki bir su değirmeninin idaresi vakfiyedeki şartlar gereğince tekkenin vefat eden şeyhi Abdi Baba'dan yeni şeyhi Seyyid Mehmed Baba'ya aktarılır (C.EV/328-16657). Ocak 1785 tarihli ikinci bir belge, yine Abdi Baba'nın vefatıyla boş kalan Bektaşî Musa Baba Zaviyesi zaviyedarlığına eski şeyhin yerine geçmeye en layık olan Seyyid Mehmed Baba olduğu için o seçilmiş, o yüzden tekkenin bütün eşyası ve malları da onun üzerine emanet edildiğini bildirir (AE.SABH.I./289-19441⁷). Şubat 1797 tarihli başka bir belge Tarikat-ı Bektaşîyeden Yenipazar kazasına bağlı Kozluca köyünde Hünkarlı Musa Baba Zaviyesi mütevellî ve zaviyedarı Seyyid Mehmed Baba vefat ettiğini ve tekkenin tevliyet ve zaviyedarlık cihetleriyle Seyyid Ahmed Baba görevlendirildiğini (C.EV/74-3660) öğreniyoruz.

Osmanlı arşiv belgelerinden istifade etmiş olan araştırmacıların çalışmalarından bu tekkenin eşya, emlak ve hayvan varlıkları açısından zengin olduğu anlaşılıyor (Maden, 2013, 114, 390-409; Değerli-Küçükdağ, 2017, 125). 1826'da Bektaşî tekkeleri kapatılırken 60 seneden önce (1766) yapılmış olan tekkeler bırakılır, yeni yapılmış olanların yıktırılması kararı alınır (Maden, 2013, 71). Kapatılan Rumeli tekkeleri arasında Yenipazar Musa Baba Tekkesi de yer alır. Türbe ve cami mahalli bırakılarak tekke yıktırılmış, mülkiyetine devlet tarafından el konulmuştur (Maden, 2013, 114-118, 122; Değerli-Küçükdağ, 2017, 125). Musa Baba Tekkesi, kapatılan ve yıktırılan Bektaşî tekkelerinin 1832'den itibaren yeniden canlandırılmaya başlamasıyla tekrar açılmıştır (Maden, 2013, 253).

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı yılları dolayında tekke ve onun mülkleri, çiftlik şeklinde Dr. Viço Panov tarafından idare edilmeye başlar. Sonraları çiftliği Panov'un eşi, iki kızı ve damadı İvan Bagryanov yönetir. Çiftlik 1944 yılına kadar 4000'den fazla dekardan oluşan büyük ve zengin bir işletme merkezi olarak varlığını sürdürür. 1945'ten sonra Devlet Tarım İşletmesine dönüştürülür; 1990'lı yıllarda ise Bagryanov ailesine iade edilir. Çiftlik, Tekke Kozluca köyünün ekonomik hayatında, geçmişte olduğu gibi (DAŞ, f. 642k, op. 1, a. e. 52, 53, 55, 56, 57; Marinov, 1943; Grozdev-Zlatkov, 1983, 146), günümüzde de (Yankova, 2007, 163) oldukça önemli bir rol oynar.

⁷ Bu belgeden A. Değerli ile Y. Küçükdağ da istifade etmişlerdir (Değerli-Küçükdağ, 2017, 125).

Musa Baba Tekkesinin bulunduğu bölgeyi ilk defa 2021 yılının Nisan ayında ziyaret ettik. Musa Baba Türbesi, köyün kuzeyindeki “Çiftlik“ (“Çiflika”) olarak adlandırılan mevkide yer almaktadır ve bugün özel mülkiyet sınırları içindedir. Türbe, bir yükseltinin terasa benzeyen bir bölümünde bulunur. Bugün türbenin bulunduğu avlu içinde ibadet maksadıyla tekkeyi ziyaret edenler için günümüze ait bir çeşme ve birkaç bina vardır. Diğer bazı tekkelerde olduğu gibi, burada da türbenin yanındaki ağaçlara çaputlar bağlanmıştır. Fakat burada bunlar rengi ağarmış aynı tip kumaşımı bir materyalden olup, daha çok sembolik denilebilecek sayıda bir-iki dala konulmuştur.

Musa Baba Türbesine birkaç dik basamakla biten merdiven şeklinde dar bir beton yoldan çıkılır. Türbe binası, üzerine günümüze ait olan ve net görülebilen iyileştirmeler yapılmış, Lyubomir Mikov’un tasnifini kullanacak olursak, XIX. yüzyılı sonları – XX. yüzyıl başlarına ait “halk tipi mimarisi” özelliklerine sahiptir (Mikov, 1999; Mikov, 2005, 37-38, 81-124).

Türbe civarı birkaç defa definciler tarafından tahrip edilmiştir, Ağustos 2002’de ise 1930-1940’lı yıllara ait hatıralara göre yeniden inşa edilmiş bir taş çeşme bulunur (Yankova, 2007, 63). Türbenin önünde ve bulunduğu avlunun dışında birkaç on metrelik mesafede bir göl vardır.

Şumnu Devlet Arşivi’nde 1879–1883 yıllarına ait ve Dr. Viço Panov’un Tekke Kozluca’daki çiftliğinde çalışan işçilerin ve bu işçilerin ödenen maaşlarının kayıt defterleri korunmaktadır (DAŞ, f. 642k, op. 1, a. e. 52, 53, 55, 56, 57). Fakat bunlardan Musa Baba Tekkesi hakkında edinebildiğimiz bilgi, sadece 19 Mayıs 1880 tarihinde düşülen bir nottan o tarihlerde “tekke”nin haydutlar tarafından basılmış olduğu yönündedir (DAŞ, f. 642k, op. 1, a. e. 52, list 7).

Veneta Yankova, yöre halkının eskiden türbe ile önceleri yanında var olan mezarlık arasında bulunan Musa Baba Türbesinin yakınında küçük bir camiden bahsettiğini, söz konusu caminin bu yerlerdeki birçok yangınların birinde yandığını söylediğini yazar. Yankova tarafından kayda alınan ve 1910’lu yıllarda doğmuş olan Tekke Kozluca köyü sakinlerinden Osman İmamoğlu ve Mehmet Raimov’dan edinen bu bilgi (Yankova, 2007, 64-65), Georgi Cumaliev’in 7 Temmuz 1958 tarihinde yaptığı bir mülakattan aynı köy halkından 79 yaşındaki Ahmet Süleymanov (Ahmed Syulyumanov) adlı kaynak kişinin verdiği bilgiyle örtüşmektedir. Ahmet Süleymanov’un ifadesine göre Viço Panov’un önce “derviş tekkesi” olan çiftliğinin yanında 55-60 yıl önce çıkan bir yangında yok olan “eski bir cami varmış” (Regionalen istoričeski muzey – Şumen, 2016, 159-160). Tekke yakınında bulunan bu cami XIX. yüzyılın sonları ya da XX. yüzyılın başlarında yangın sonucu yok olduğu anlaşılıyor. Fakat bugün türbenin bulunduğu bölgede görünür cami kalıntıları yoktur (Yankova, 2007, 64).

Tekke bölgesinde eskiden bir cami bulunduğunu (F. Maden ve A. Değerli ile Y. Küçükdağ’ın zikredilen çalışmalarından başka) Osmanlı Arşivi’nde muhafaza edilen iki belge doğrular: Yine Aralık 1784 tarihli bir başka belgeyle Seyyid Şeyh Abdi Baba’nın vefat ettiği için Yenipazar kazasındaki Musa Baba Tekkesi yakınında bulunan sabık Sadrazam Muhsinzade Mehmed Paşa’nın⁸ yenileyerek yaptırdığı caminin hatiplik ciheti tekkenin yeni şeyhi ve zaviyedarı olan Seyyid Mehmed Baba’ya tevcih edilir (C.EV/656-33061). 1808’de ise Muhsinzade Mehmed Paşa Camininin mahlül hitabeti Ahmed Baba’ya (Halife’ye) verilir (HAT/1500-86). Görüldüğü gibi, iki belgeden Musa

⁸ Sadrazam Muhsinzade Mehmed Paşa’nın (1765–1768; 1771–1774) buralardaki faaliyetleri hakkında bk. Süreyya, 1996, 1064-1065; Georgieva-Sıbeve, 2001, 305-306; Mikov, 2022.

Baba Tekkesine şeyh ve tekke mülklerinden sorumlu tayin edilen kişilerin (Abdi Baba, Mehmed Baba ve Ahmed Baba) aynı zamanda Muhsinzade Mehmed Paşa tarafından yenilenerek yaptırılan söz konusu caminin hatipleri olduğunu da anlıyoruz.

Musa Baba Türbesinden kuzeydoğu istikametinde takriben 1 km mesafede “Kışla” adını taşıyan yerde Ahlatlı Baba olarak bilinen başka bir türbe daha vardır. Veneta Yankova, Tekke Kozluca'nın eski yerleşim yerinin burada olduğunu belirtir. Yankova, 1940'lı yıllara kadar burada büyük bir mezarlık var olduğundan söz edildiğini kaydetmiştir (Yankova, 2007, 65).

Ahlatlı Baba Türbesinin kuzeyinde yaklaşık 40-50 m uzaklıkta ağaçlarla örtülü dağlık arazinin boğazının ağzında bir su kaynağı bulunur. Bu su kaynağının hemen arkasında, boğaz boyunca kuzeye doğru devam eden dik ve taş döşeli günümüzde kullanılmayan eski bir yol vardır.

V. Yankova (Yankova, 2007, 65-67), K. Venedikova (Venedikova, 2014, 826) ve A. Taşğın'nın ele aldığı risalede bu tekkenin (türbenin) “Ahlatlı Baba” (Taşğın, 2016, 109) olarak; C. Kökel bunu “İsa Baba” (Kökel, 2007, 15); Gramatikova ise Akkadınlar (Dulovo) bölgesinde yaşayan Kızılbaşların (Alevilerin) anlattıklarına istinaden “Musa Baba Türbesi yakınında bulunan” “Alatlı Türbesi”nden bahseder (2011: 470). 2021 yılının ikinci yarısında yapılan onarımdan sonra ise türbenin kapısı üzerine “Gübürlü Baba” adının da yazılı olan bir levha konulmuştur. Güney ve güneydoğuya bakan küçük bir yamaçta yer alan “Ahlatlı Baba” türbesinin yapısı, Musa Baba Türbesi ile aynı mimari tipi takip ediyor (Yankova, 2007, 65), hatta küçültülmüş bir kopyası olduğu söylenebilir. Bunlar arasındaki (2021'deki onarımdan önce) farklardan biri, görebildiğimize göre, bu türbe yapısının ayrı ayrı parçalarının montajında ahşap bağlantı elemanları (çivi) kullanılmış, Musa Baba Türbesinde ise bunlar metaldir.

Krasimira Mutafova'ya göre, her iki türbenin mevcut binaları büyük olasılıkla XX. yüzyılın başlarında inşa edilmiştir (Mutafova, 2000, 258). Aynı zamanda bu iki türbe “utraqvistik” tapınak olduğu kabul edilir; bu görüşü benimseyen araştırmacılara göre tekkeler Müslüman ve Hristiyanlar tarafından ziyaret edilir, her iki dinin temsilcileri burada kendi “ibadetlerini” icra eder (Marinov, 1943; Minev, 1997; Mutafova, 2000; Mutafova, 2003; Yankova, 2007; Yankova, 2015 vb. Ayrıca bkz: Dimitrov, 1987; Dimitrov, 1994).

Literatürde, Hristiyanlar (Bulgarlar) tarafından Musa Baba (Ali Baba) Türbesine “Aziz İliya [Sveti İliya] Şapeli”, Ahlatlı Baba için ise “Aziz İvan [Sveti İvan] Şapeli” adlandırıldığı kayda geçmiştir (Marinov, 1943; Minev, 1997; Mutafova, 2000; Mutafova, 2003; Yankova, 2007; Venedikova, 2014).

Tekke Kozluca Tekkesi hakkında ilk, oldukça ayrıntılı bilgiyi Vasil Marinov'un 1943'te yayımlanan Pliska (Aboba) Ovasına adanmış eserinde buluyoruz. Burada V. Marinov iki türbeye ilişkin yerel Bulgar nüfusu arasında yaşayan efsanelerden bazılarını da vermiş:

“Şüphesiz Tekkenin tarihi tam olarak bilinmiyor. Efsane, burada İliya ve İvan adlı iki kardeşin bulunduğunu anlatır. İliya, Müslümanlığı kabul ettiği için kardeşi İvan'ı öldürür. Öldürülenin arkadaşları bunu öğrenince gelip İliya'yı öldürürler, fakat Bulgar olarak değil, Türk olarak öldüğü densin diye, onu henüz yaralarından ölmemişken, sünnet ederler ve Türk yaparlar. Başka bir versiyonda, onların, Hristiyanlığı yaymak için “inanç uğruna” savaştan on iki kardeş oldukları, din konusunda şiddet uygulamayı kabul etmedikleri vs. anlatılır. Türkler,

silahlı çatışmanın esnasında İvan'ı Tekke yakınında öldürdüler. İliya, "Aziz İliya" (Ali Baba) Tekkesinin yanında savaşırken öldürülür. Diğerleri savaşarak Bükreş'e kadar çekiliyormuş, sonunda hepsi öldürülmüş. Belli ki burada, Türkler tarafından kovulan ve birer birer öldürülen Bulgar keşişlerin olduğu bir Bulgar manastırı varmış, bunu efsane de anlatır. Onlar manastıra el koyar ve bir cami yapar, yerini Türk tekkesine dönüştürdüler [...].

Aziz İliya Şapeli'nden doğu istikamette Kırlangıçlı Aziz İvan Şapeli, başka bir deyişle "Tekkesi" bulunur. Bu ad ona, orada birçok kırlangıç toplandığı için verilmiştir."

Bu efsanelerle birlikte V. Marinov, Musa Baba Tekkesindeki yapıları betimlemiştir. (Marinov, 1943, 172-173). Vasil Marinov'un burada alıntıladığımız kitabını başka bir çalışmamızda daha detaylı biçimde ele alacağız. Ancak belirtmemiz gerekir ki, Krasimira Mutafova tekkelerle ilgili bu tür efsanelere soğuk hatta kuşku ile bakar. O, "Ali Baba [yani Musa Baba]'nın sandukasının bulunduğu odada Aziz İliya, Meryem Ana [Bogoroditsa] ve Meryem oğlu İsa [Hristos]'nın, Musa Baba [Ahlatlı Baba] Tekkesinde ise Meryem oğlu İsa, Aziz Yorgi [Sveti Georgi] ve Meryem Ana'nın ikonaları varmış" diye yazmaktadır. Fakat Mutafova'ya göre, tekke evliyası ve bunun Hristiyan "muadili" ile ilgili günümüze ulaşan efsanelerin, bu iki azizin arasındaki bağın doğası hakkında bilgi vermediklerini, bu tür efsanelerde Hristiyanların, aslında Müslüman ibadet yerini ziyaretlerinde bir nevi "meşrulaştırmak" maksadı sezilir tespitinde bulunmaktadır (Mutafova, 2000, 257-259). Veneta Yankova ise, bu efsaneleri Osmanlıların Hristiyan halkı "kitlesel olarak İslamlaştırdıkları" efsanevi zamanıyla bağlar. Araştırmacı, bu efsanelerin yaygınlığını, muhtemelen Vasil Marinov, İvan Minev vb. yazarların bunları yazılı olarak kayda alıp yaygınlaştırdıklarından kaynaklandığını düşünür (Yankova, 2007, 69).

Şimdilik bizim için önemli olan, Marinov'un burada söz konusu "aziz"den "Musa Baba" olarak değil, "Ali Baba" adıyla bahsetmesi ve bölge Bulgarları arasında buradaki iki türbeyle ilgili yaygın olan efsanelerdir.

İliya Bliskov'un *Dyado Dobri* hikâyesi 1886'da Rusçuk (Ruse)'ta yayımlanır. Bu edebi eser, yukarıda da belirtildiği gibi, Tekke Kozluca köyü yakınlığında bulunan "Musa Baba" Tekkesini anlatan Bulgarca yayınlanmış en eski metinlerden biri olduğu için ilgimizi çekti. Biz Bulgar Uyanış Dönemi Edebiyatı uzmanı değiliz ve görüşleri titiz incelemeye dayanan ve objektif çalışan otoriteli Bulgar bilim insanlarının değerlendirmeleri olmasaydı, bu hususta ortaya fikir atmaya cesaret edemezdik. Bliskov'un bu hikâyede Tekke Kozluca köyündeki tekkeyle ilgili dile getirdiklerinin ne ölçüde doğru ne ölçüde yazarın hayal gücünün meyvesi olduğu başkaları tarafından değerlendirilmelidir. Oysa Bulgaristan'daki Türk (Müslüman) nüfusun tarihini ve kültürünü dolaylı olarak ya da doğrudan inceleyen bazı bilimsel çalışmalarda İliya Bliskov'un edebi eserleri (hikâyeleri) kaynak olarak gösterilmekte olduğu bir gerçektir. Burada amacımız Bliskov tarafından yazılanları aktarmak, fakat bunu yaparken bu yazılanları arşiv belgeleriyle ve çeşitli çalışmalarla karşılaştırmaktır. Bu şekilde konuya ek olarak ışık tutacağımıza inanıyoruz.

Çeşitli tarihi, coğrafi, etnolojik, yerel tarih ve kültürü vs. konulu araştırmalardan elde edilen bilgilerin bazen birbiriyle çelişmesi malzemenin sentezini ve genelleştirmesini zorlaştırmaktadır. Bunu bir yere kadar çeşitli kaynakalara başvurarak elimizden geldiğince gidermeye çalıştık. Tabi, konuyu bütünüyle kapsadığımızı ve detayına kadar incelediğimizi iddia etmiyoruz.

1. İliya Blıskov'un Hayatı ve Eserleri

İliya Raşkov Blıskov (1839–1913) Klisura'da dünyaya gelmiştir. Bulgar Uyanış Dönemi öğretmeni ve yazarı Raşko Blıskov'un oğludur. İlk babasının yanında, bir süre de Devnya köyünde ve Rusçuk'ta okumuştur. İliya Blıskov, Kırım Savaşı esnasında Silistre'de terzi çırağıdır. Blıskov, Bulgaristan topraklarından çekilen Rus ordusuyla Braila'ya kadar varır. Burada bir dokuma ürünler mağazasında satıcı ve hizmetçi olarak çalışır. 1857'den sonra Silistre, Şumnu, Pravadı (Provadiya) bölgelerinde öğretmen olarak çalışır. İ. Blıskov, 1860 yılında Şumnu'ya gelir; burada Dobri Voynikov ve Atanas Granitski'den ders alır ve daha sonra öğretmen olarak atanır. Bir süre seyyar kitap satıcılığı yaparak Dobruca'nın kasaba ve köylerini gezer. Seyahatleri sırasında folklor materyalleri derler ve bunların bir kısmını sonraları eserlerinde yayınlar. Bulgaristan'ın 1878 Osmanlı egemenliğinden çıkışından sonra Şumnu'da öğretmen, müfettiş, Öğretmen Enstitüsü ve Kız Lisesinde okutman olarak çalışmaya devam eder. İliya Blıskov, 1887–1894 Stefan Stambolov yönetimi sırasında Rusofil (Rus yandaşlığı) görüşleri nedeniyle takibata uğrar, ancak sonraları öğretmenlik yapmasına tekrar izin verilir. Şumnu'da vefat eder (Tsanev, 1976, 103; Todev, 2000, 41).

İliya Blıskov, geniş okur kitlesinin okuma ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik belirli bir “edebiyat tipi” yaratmak için büyük çaba sarf etmiştir. Bunun tür, içerik ve üslubu ile estetik niteliklerini belirtmek zordur. Bunlar sadece ihtiyaçları değil, aynı zamanda en geniş okur kitlesinin olanaklarını da yakından içeren Bulgar Uyanış edebiyatının “geleneksel demokratik statüsü sürecini sürdürüyorlar” (Radev vd., 1996, 60).

İliya Blıskov'u edebiyata yönlendirmede büyük rol oynayan, ilk adımlarında onu destekleyen ve teşvik eden Dobri Voynikov'dur. Bundan başka Blıskov, Georgi S. Rakovski'nin *Orman Yolcusu (Gorski pıtnik)*⁹ adlı eseri ve özellikle Vasil Drumev'in *Bahsız Aile (Neştastna familiya)*'sinden güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Ayrıca, üzerinde aile terbiyesinden gelen Ortodoks geleneğinin de tesiri vardır (Todev, 2000, 41).

Blıskov'un bıraktığı edebi miras arasında *Kayıp Stanka (İzğubena Stanka)* (1865, Bolgrad), *Talihsiz Kristinka (Zloçesta Kristinka)* (1870, Rusçuk) ve *Çocuklarının Katili Olan Sarhoş Baba, (Piyan başta, ubiets na detsata si)* (1879-1880, Rusçuk), adlı uzun hikâyeleri yer alır. *Kayıp Stanka* adlı uzun hikâyesinin, Bulgar Uyanış döneminin en popüler düzyazı eserleri arasında yer aldığını belirtmek gerekir. Bu uzun hikâye, İ. Blıskov'un “o zamanki okur üzerinde canlı bir sanatsal etkiyle” orijinal bir eserde yeniden yaratmayı başardığı, Kırım Savaşı sırasında Bulgarların hayatından ve mücadelelerinden alınan gerçek bir olaya dayanmaktadır (Todev, 2000, 41-42). O dönemde kaleme alınan uzun hikâyelerde belgesellik, anısalılık, etnografik ayrıntılar ve doğa tasvirliği gibi öğelerin ağır bastığı görülür (Mevsim, 2007, 62).

Sonraki hikâyeleri, *Kayıp Stanka*'nın “karakteristik devrimci-romantik heyecan özelliğinin eksikliği ve ahlaki ve dini vaaz ve tek taraflı ahlakçı hedeflere vurgu yapıldığı” nedeniyle daha az başarılı olur (Todev, 2000, 42). Bulgaristan'ın Osmanlı egemenliğinden çıkışından sonraki dönemde, anlayamadığı yeni ahlak anlayışıyla karşılaşması, Blıskov'u hayal kırıklığına ve şaşkınlığa sürükler, bu da eserlerini etkileyen bir gerçektir (Radev vd., 1996, 60).

⁹ Yazar ve eserle ilgili daha ayrıntılı olarak bakınız: Mevsim, Hüseyin. Uyanış Çağı Bulgar Edebiyatında Romantik Bir Eser: Georgi Rakovski'nin *Orman Yolcusu [“Gorski Pıtnik”] Poeması*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Batı Kültür ve Edebiyatlarında Romantizm. *Ankara Üniversitesi Yayınları*, No: 442, s. 171–180, Ankara.

İliya Blıskov hikâye yazmanın yanı sıra çeviriler de yapar, yabancı yazarların eserlerini Bulgarlaştırır; gazetecilikle birlikte, ahlaki açıdan öğretici metinler ve anılarını kaleme alır. Yaptığı çevirilerle Bulgar dilinin ve edebiyatının gelişmesinde önemli bir iz bırakmasa da, daha kalıcı edebi değere sahip olan anıların kaderi böyle değildir. Araştırmacılara göre, bunlar, Bulgar halkının aydınlanmasına ve ahlaki gelişimine adanmış, çağ ve çağın yaşam tarzı, âdetleri, Bulgar Uyanış dönemi aydınlarının hayatı ve mücadeleleri için önemli birer belge niteliği taşır (Todev, 2000, 42).

Çalışmamızda, 1985'te Bulgar Çiftçi Halk Birliği Yayınevi'nin girişimiyle yayınlanan ve İvan Radev'in derlemesiyle İliya Blıskov'un seçilmiş düzyazı eserleri kitabını kullandık. Hikâyenin tam adı *Dyado [Büyükbaba, Dede] Dobri. Bizim Eski Gerçek Milli [Halk] İnsanlarımızdan Biri (Dyado Dobri. Edin ot starite naşi istinski narodni mije)*'dir (Blıskov, 1985, 443-468).

Blıskov için olduğu kadar diğer Bulgar Uyanış dönemi yazarları içinde eserin okur üzerindeki toplumsal ve edebi etkisi özel bir önem taşır. Blıskov yalnızca ilk düzyazı eserlerinde değil, daha sonra da gözü önünde bulundurduğu kitlesel okuyucunun folklor ve "ataerkil güvenirlilik tasavvurlarını" dikkate alır (Lekov, 1988, 297).

Diğer hikâyelerinde olduğu gibi (Dimkov, 2013, 102; Jeçev, 1989, 10), *Dyado Dobri* hikâyesinde de İ. Blıskov, anlatıyı hayali değil, gerçek sınırlar içinde çerçevesiyor– Tekke Kozluca, yakınındaki Voyvodovo (Voyvoda) köylerinin adlarını vermiştir. Böylece, *Dyado Dobri* hikâyesindeki "bugün bir kasaba" olan "N. köyü"nü, doğrudan 1883'te Bulgar prensinin iradesiyle şehir ilan edilen (Miçev-Koledarov, 1989, 197) Novi Pazar (Yenipazar)'a bağlıyoruz. Zaman açısından hikâyede anlatılan hadiseler genel olarak 1840'lı yılları kapsar.

Araştırmacıların Blıskov'un eserleri hakkındaki görüşlerini yukarıda kısaca ve çalışmamız açısından önemli bulduğumuz tespitlerini sunmaya çalıştıktan sonra, *Dyado Dobri* hikâyesine geçiyoruz. Amacımızın Blıskov'un eserinin edebi tahlilini yapmak olmadığını bir kez daha belirtmek isteriz. Eserin Tekke Kozluca köyü tekkesine değindiği kısımlarına ağırlık vermek suretiyle bunların kısaltılmış özetini sunuyoruz.

Yapısı bakımından *Dyado Dobri* hikâyesi, serim, 9 kısmı içeren düğüm ile çözüm bölümlerinden oluşur. Hikâye, serim bölümünde (Blıskov, 1985, 445-446), *Dyado Dobri*'nin gerçek bir "milli [halk] Bulgarı" olduğunu belirtmekle başlar. Bugün "milli" kelimesi nerdeyse "alay" anlamında olduğu belirtilir; modern toplumu kaplayan yolsuzluktan bahsedilmiştir. Ondan sonra hikâyenin düğüm bölümüne geçilir:

"40 yıl önce (bugün bir kasaba olan) N. köyünde 80 kadar Hristiyan evi vardı. Bulgar demiyorum, çünkü o zamanlar burada, Bulgarca konuşan üç kişi dışında, -ki, bunların konuşması da Türkçeye karışık ve bozuktu, - geri kalan herkes eşleriyle ve çocuklarıyla Türkçe konuşuyordu." (...)

"90 yaşında Dyado İvan adında (bugün bile küçük büyük herkesin Türkçe konuştuğu Voyvodovo köyünün yerlisi) bir adama, Türkçenin Bulgarcanın yerini nasıl aldığını sorduğumda, şöyle cevap verdi:

"Şimdi, gördüğün gibi, Bulgar mahallesi yavaş yavaş Türk mahallesinden ayrılmış durumda, fakat ben köyümü öğrenmeye başladığım zaman evlerimiz Türklerin evleriyle karıştı. Bizim Türkler pek kötüydü; diğer meselelerin yanı sıra aramızda Bulgarca tek kelime bile konuşulduğunu duymak istemiyorlardı..."(...)

“Ancak garip olan şu ki, N.’lilar ve yukarıda bahsettiğimiz Voyvodovo gibi ilçedekiler de inançlarında o kadar güçlüydüler, eski Bulgar geleneklerine o kadar bağlıydılar ki, onlardan biraz daha uzakta olan Bulgar köyleri, zayıf inançlarından ve eski atalarının geleneklerine eski saygılarından [kendilerini mahrum ettiklerinden] dolayı onlardan utanmalıdır. Voyvodovo köyü Bulgar’ı, bir Türk’ten o kadar nefret ederdi ki mümkünse onunla karşılaşmamak isterdi fakat evinin üç tarafı Türk evleriyle çevrili olduğu için, ne yapabiliyordu ki.[...]

N.’in eski gelenekleri için ne diyeceksiniz? Size bunların gelenekleri hakkında kısaca anlatacaklarımı daha da şaşırtıcı hatta inanılmaz bulacaksınız.

Tabii, Hristiyan olarak bunların hem nişanları, hem düğünleri hem dini nikâhları gibi, horo tepmeleri de, gençlerin akşamları ateş etrafında toplandıkları eğlence yerleri de varmış. Bu törenlerde her şey eskiden olduğu gibi yapılmış. [...]

O dönemde diğer köylerde ve her yerde olduğu gibi burada da inancın âdetleri icra edilirdi. Papaz yılda bir veya iki defa görülüyordu. Bir kişi öldü mü, papazsız, cenaze ayini yapılmadan gömülürdü. [...] Doğan çocuk, dayanma ve yaşama inayetini gösterirse, papaz geçtiğinde onu vaftiz eder, ancak öleceği anlaşılırsa, onu yaşlı nine vaftiz ederdi. Ekzarkta devamlı anafora ve eftaristiya bulunuyordu. Ekzark, papazın evinde konakladığı kişiye denir. Eftaristiya o zamanlar farklı bir şekilde verilmiş. Papaz, bir damla şarabı, hazırlanan eftaristiyanın bir parçası olan ekmek kırıntısıyla birkaç üzüm tanesine döker; egzark, bu tanelere büyük bir imanla dokunuyormuş; biri ölecek olursa ağzına bir tane tıklır, işte sana eftaristiya.

Genel ayin [Obşto bogoslujenie], yılda bir kere, o da yakın zamana kadar Tekke Kozluca adında bir Türk köyü yakınında bulunan bir Türk tekkesinde yapılmış. Derin bir boğazın dibine kurulmuş olan bu Türk manastırı, birçok tarla, çayır, su değirmenleri, ucsuz bucaksız ve koyun, keçi, inek, öküz gibi çok sayıda küçük ve büyük baş hayvanın beslendiği otlaklarıyla zengindir; bunların hepsi bağış olarak Türklerden, çoğu ise Hristiyanlardan verilmiştir. Tekkede evliyanın [svetiya] mezarı bulunur fakat bu evliyanın kim olduğunu kimse bilmezmiş. Tekkenin sahibi olan zaimin kendisi bile nasıl bir evliyaya tapıp tapmadığını ve hürmet ettiğini tam olarak bilmiyormuş. Türkler, bu evliya onların evliyası olduğunu iddia etmiş olacak ki Hristiyanlar ise bunun Aziz İliya’nın mezarı olduğuna dair kendi kendilerine gizlice yorumlar yapıyorlardı. Her neyse... Ancak, buraya, mezara birkaç don yağlı mumu bağışlayan Türklerden başka, Hristiyanlara da hatta iyi bir ağırlamayla birlikte, İliya peygamberin mezarını ziyaret etmelerine izin verilirdi. Yıl boyunca Hristiyanlardan tekkeye, vücut sağlığı için daima bir şeyler damlardı, fakat Aziz İliya gününde bunlar akardı: Bağış olarak kimisi koç kimisi kuzu, kimisi balmumundan yapılmış okka mum, kimisi okka zeytinyağı – herkes gücüne göre bşeyler getirecek ve o gün, her köy kilisesinin azizini kutlama günü şenliğinde [sıbor] olduğu gibi bayram havasında geçermiş.

Bizim buradaki 1830 yılından önce bilinmeyen sözde Bulgarlarımızın dini tesellisi aşağı yukarı buymuş. [...]

Dyado Dobri, “Kör Vezir Muharebesi [Kyor-Vezirovoto muarabe] esnasında kendini korumak için yakın şehre sığınmıştır”. Burada Bulgarca öğrenmenin yanı sıra

“Hristiyanlığın ne olduğunu da görmüş ve öğrenmiş ve İliya Peygamberin tekkedeki ayinlerini sapkınlık [heretic] olarak görmeye başlamış. N-r’a döndüğünde, pazar günleri şehirde olduğu gibi bir mum yakacak, istavroz çıkaracak, bir kilise okuması duyacak, bir kutsal emaneti görecekti ve öpecek bir yer olmadığından canı sıkılıyormuş”.(...)

Çalışmamız açısından ilginç olan, İliya Bliskov’un Dyado Dobri hikâyesindeki başka bir karakter,

“Tırnova [Tırново, Veliko Tırново] bölgesi doğumlu [...] 50 yaşında bir ihtiyar” olan Papaz (Peder) İvan’dır. Papaz İvan, “kırmızı kilise harfleriyle basılmamış olan ve başlangıcında Tanrı’ya hitap etmeyen her kitaptan nefret eden rahiplerden değildi” ... “Papaz İvan, din konulu olmayan kitaplardan başka gazete okumayı da severdi. [...] Tanrı’nın sadık bir kulu olan ve okumayı seven bu gerçek Bulgar rahip, dul kaldıktan sonra, artık sadece tesellisini değil, ruhunun zenginleşmesini de bulduğu kitaplara kendini daha da verdi. Aynı zaman onda milli duygu da geliyordu. [...] Kasabadan kasabaya, köyden köye sürülen bu iyi rahibin hangi nedenle N*a düştüğü bilinmiyor. Ancak Papaz İvan, bu “vahşi yere” sürgün edildiği için minnettardır çünkü böyle bir yerde sürüsüne bakabilecektir”.

Peder (Papaz) İvan N.’ya yerleşir, buradaki insanlarla ve onların adet ve gelenekleriyle tanışır. Ona

“Deliorman’ın köşelerinden birine sıkıştırılmış bu sefil memlekette böylesine kaba basitliği seyretmek çok zor geliyordu. O, Hristiyanların tekkede icra ettikleri ayinlere putperestlik gözüsü baktı. Bu hurafeye karşı açıkça vaaz vermeye başlasa Türk sahibinin menfaatine dokunacaktır, Türkler o zaman onunla kim bilir ne yaparlardı” (...).

Bu şekilde Papaz İvan, evini ibadet yapma maksadıyla “papaz evi”ne çevirmeyi kararlaştırır. Peder İvan evinin bir kısmını böler, mumlarla, birkaç avizeyle, bir şamdanla süsler ve “işte bir dua evi” (...)

“Altı ay geçer geçmez, Papaz Evi içeriden küçük bir kiliseye benzemeye başladı; herkes bir şeyler getirmişti: mum, bir avize, yağ, balmumu; yortu günlerinde ise buraya toplanan insanlar sığmazlardı [...]”. (...)

Hikâyenin bundan sonraki sayfalarında Dyado Dobri, Papaz İvan ve Dyado Vilço Stanyooğlu adlı zengin bir adam 5-6 yıl içinde Yenipazar’da bir kilise ve yanına bir okul kurmayı başarırlar (Bliskov, 1985, 452-457). Sonra (Bliskov, 1985, 459-465) Dyado Dobri, millete zulmeden Hüsrev ve Osman adında iki eşkıyanın canına okur. Bliskov, bu iki olayın tarihlerini de 1847 ve 1849 olarak vermiştir.

Hikâyenin çözüm bölümünde (Bliskov, 1985, 467-468) anlatıcı, köyün “bozuluşundan” şikâyetçidir: Bugün kilisenin karşısında yedi meyhane bulunuyor, Dyado Dobri zamanında ise meyhane hiç yoktur. “Kilisede Hristiyan yok denecek kadar az iken, meyhanelerin hepsi doludur”.

Buna sebep olan siyasetçilerdir. Bunlar, köylünün güzel sade hayatını bozmuş, kafasını karıştırmış hatta imanına el koyacak kadar ileri gitmişlerdir. (Bliskov, 1985, 468)

Görülüyor ki *Dyado Dobri* hikâyesinin yukarıda aktardığımız olay örgüsü, konumuzu ilgilendiren belirli birtakım bilgiler aktarmaktadır. Buna göre İliya Bliskov’un anlattıklarının önemli bulduğumuz bazı noktalarını ele alacağız.

Tekkedeki mezar hakkında tekkenin sahibi “zaimin” kendisi de dâhil olmak üzere neredeyse hiçbir şey bilmeyen Türklerin aksine, Bulgarların (Hristiyanların), dillerini unutmuş olmalarına rağmen, tahmin olsa bile bir şekilde buranın Aziz İliya’nın mezarı olduğu hafızalarında korunmuştur.

Burada parantez açıp Tekke Kozluca köyü yakınlarındaki Musa Baba Tekkesinin adı meselesini ele alacağız. Başta da belirtildiği gibi Vasil Marinov, tekke “hamisi” olarak Musa Baba’nın adını hiçbir yerde zikretmez. Böyle biri olarak “Ali Baba” adını verir. Nitekim bu tekke üzerine yapılan araştırmalarda Tekke Kozluca köyü yakınlarındaki iki türbe (Musa Baba ve Ahlatlı Baba) hakkında bir muğlaklık vardır.

Krasimira Mutafova'nın yazdıklarından, o, çiftliğin avlusunda bulunan türbeyi (Musa Baba) Ali Baba'nın, bizim Ahlatlı Baba dediğimiz türbeyi ise Musa Baba'nın olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır (Mutafova, 2000, 257-258; Mutafova, 2003, 335-336). İki türbenin adları hakkında mevcut olan belirsizliği göz önünde bulundurarak Nevena Gramatikova, bu iki "tekeden" birinin kesinlikle Demir (Timur) Baba'nın *Vilayetnamesi*'nde adı geçen Musa Baba'ya ait olduğunu düşünür (Gramatikova, 2011, 469). Veneta Yankova ise sözlü yerel geleneğin ve buna eşlik eden "utrakvizizm" etkisi altında tekke isimlendirmesinde farklı varyantların ortaya çıktığını belirtir. Ona göre, XX. yüzyılın ortalarından itibaren, "Musa Baba" olarak adlandırılan türbe, "Ali Boba" gibi ikincil olarak ortaya çıkan isimlerle adlandırıldığı dikkat çeker. Yankova, Kuzeydoğu Bulgaristan'daki "Şii derviş" Ali Baba/Gözcü Ali Baba kültürünün, Hristiyan "muadili" Aziz İliya olarak kabul edilen popüleritesi, muhtemelen Tekke Kozluca köyü yakınlarındaki tekkenin "hamî" seçimini etkilemiş olma ihtimalini belirtir. Bu adlandırmaya, avlunun içinde ve türbenin önünde mevcut olan bir mezar taşındaki "Ali Efendi"nin adının etkisi olma ihtimali de vardır. Özetle araştırmacı, "yerel bellekte yerleşik ad değişkenliğinin, tekkenin asıl adıyla olan bağlantının "çözöldüğünün" ve utrakvizist kült yerinin patron ["hamî"] adıyla ses ve semantik bağlantıyı korurken yenilerinin ortaya çıktığının kanıtı olduğunu" yazmıştır. "Kuşkusuz yerel sözlü tarihin doğal bir bağlamı olarak ekolojik çevrenin etkisi de bu süreçlerde" (Yankova, 2007, 67-69).

Elimizde bulunan malzemeye göre bölgede yaşayan Türkleri de bu türbelerin tam olarak hangi evliyalara ait olduğunu bilmezler. Örnek olarak Tekke Kozluca'nın komşu Voyvoda köyünün Türk ağzını ve kültürünü ele alan 1997 tarihli mezuniyet (yüksek lisans) tezinde, 1928 doğumlu Nuriye Ömerova (Nuriya Etyamova Yumerova) adlı kaynak kişi, "Kaya Düzü" adlı mevkiin yerini anlatırken şöyle demiştir¹⁰:

"O taraf[a] Çiftik Kulağı [derler]. Orada çiftlik var ya! Orada yan bir yol geçirdi. Okuldan çocukları götürürlerdi o şeye. Çiftlikte bir ev vardı, orada izler vardı böyle... Bilmem orada gezen mi olmuş. Oraya türbe derlerdi. E, ne türbesi olduğunu bilmem ki. Çocukken okuldan götürürlerdi oraya, göstermeye. İşte orada birtakım peşkirler [peşkir havlular] vardı asılı, ibrikler vardı, [bunlarla] abdest alırlar derlerdi. Çocuklar, türbede Bekir Baba yatıyor derlerdi. Aklımda öyle kalmış..." (Miziyska, 1997, 169).

Bu örnekte göröldüğü gibi "Musa Baba" için, "Ali Baba" değil, "Bekir Baba" demesiyle kaynak kişinin türbe evliyası hakkında pek bilgi sahibi olmadığı anlaşılmaktadır.

Musa Baba Tekkesinin "Ali Baba" olarak adlandırılması Ahmet Taşğın'ın Dobruca Müslümanları kitabının konusu olan "H. Sadık" tarafından hazırlanan *Risale*'de adı geçen bu tekkenin son postnişinlerinden Ali Baba'yla (Taşğın, 2016, 106-108) bağlantılı olarak ortaya çıkmış olabilir. Aynı zamanda Musa Baba Tekkesinin adı "Ali Baba Tekkesi" olarak açıklanması hakkındaki belirsizliğin sebebi XX. yüzyılın başlarından kaynaklandığı görölmüyor. Musa Baba Tekkesinin adını literatürde ilk kez (bu aşamada başka daha eski yazılı kaynağa rastlamadık) "Ali Baba" olarak Karel Şkorpil tarafından bilimsel literatüre dolaşıma sokulmuştur. Aboba Ovası'ndaki eski yerleşim yerlerini inceleyen K. Şkorpil, "Kozluca Tekkesi köyündeki eski [antik döneme ait] yerleşim yeri, Kozluca Tekkesi köyü ile Ali Baba Tekkesi çiftliği arasında, Stana'nın güney eteğinde Tekke Deresi'nin kaynaklarının yanında pitoresk bir vadide yer alıyor", diye yazmıştır (Şkorpil, 1905, 27).

¹⁰ Voyvoda köyü Türk ağzıyla anlatmış olan kaynak kişinin sözleri söz konusu mezuniyet tezinde çeviri yazı dizisiyle kayıt altına alınmıştır. Kaynak kişinin sözlerini buraya edebi Türkçeye uyarlayarak aktarıyoruz.

Yeri gelmişken, Karel Şkorpil'in burada "çiftlik" için kullandığı Rusça kelime "hutor" olduğunu belirtelim. Sergey Ojegov, bu kelimeyi "[Ukrayna, Don, Kuban bölgelerinde] genellikle küçük ölçekli bir yerleşim yeri" anlamına da geldiğini açıklar (Ojegov, 1977, 800). Bu bağlamda Vasil Marinov, Dr. Panov-Bagryanov çiftliğinin, "özel bir çiftlik köyü şekli" olduğunu yazdığını da belirtmek isteriz (Marinov, 1943, 119).

Dyado Dobri hikâyesine göre Yenipazar Hristiyanları, toplu ayin ibadetini yerine getirmek için ta Tekke Kozlucası köyündeki tekkeye kadar giderler. Bunu yıl boyunca sağlık için ve her yıl düzenlenen köy kilisesi azizini kutlama gününde ziyaret ederler. Ancak burada, bu kişilerin, bu "Türk tekkesinde" ayin yapmalarına rağmen, dinine sadık Hristiyan olarak kalmaları dikkat çekicidir. Başka bir deyişle, Türk komşularıyla temas yoluyla Bulgar dillerini kaybetmişlerdir ancak aynı zamanda sık sık tekkeye gitmelerine rağmen, Hristiyanlığa sınıksız bağlı kalmışlardır – bu, hikâye süjesinin altında yatan genel fikre tabidir.

İşte ilginç bir nokta daha: Neden tam Musa Baba Türbesine ibadet etmeye gidiyorlar?

Tekkenin belirli bir ismine atıfta bulunmaması, İliya Bliskov'un genel olarak "tekkeler"den bahsetmiş olduğu akla geliyor. Fakat neden Yenipazar Hristiyanları, hem de yıl boyunca, Yenipazar'dan yaklaşık 12 km uzakta bulunan Tekke Kozluca köyüne kadar gidiyorlar? Straşimir Dimitrov'un Bulgarcaya çevirdiği ve yayınladığı *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi*'ne göre Yenipazar'da bir tekke vardır (Evlîya Çelebi, 1972, 78). Bununla birlikte, XIX. yüzyılda, Yenipazar'daki bu tekkeden başka, Tekke Kozluca ile Voyvoda köyleri arasında bir tekke (türbe) daha var. O, 1879 tarihli bir Rus haritada sadece "Kurd Baba" olarak verilmiştir (Grozdev-Zlatkov, 1983, 13). Ayrıca, bu türbe, Karel Şkorpil tarafından, Aboba Ovası'nda gerçekleştirdiği arkeolojik tetkikleriyle bağlantılı olarak verilmiştir. "Voyvoda Köyü Höyüğü"nü tanıtırken, Şkorpil, bunun aslında Rus haritalarında "Tabya Tepe" adıyla işaretlenmiş bir tepe olduğunu ve halk arasında "Kaba Höyük" veya "Voyvoda Köyü Höyüğü" olarak bilindiğini ve deniz seviyesinden 414 m yükseklikte olduğunu yazmıştır.

Karel Şkorpil, Kurt Baba'nın "mezar yapısı"ını şöyle betimlemiştir:

"Güneybatıda, tepenin eteğine yakın bir yerde, 2,9 m uzunluğunda dikdörtgen şeklinde yerleştirilmiş 4 taştan oluşan Kurd Baba veya Kürd Baba'nın münferit bir mezar yapısı vardır. Dikdörtgenin yönü doğudur. Türbenin çevresinde kare şeklinde (6.9x6.9) kesme blok taşlar yerleştirilmiştir; kare etrafı, yine kare şeklinde olan bir kazı (16x16 m) ile çevrilidir; dış tarafında şimdi nerdeyse yok olmuş yığma bir yükselti varmış. Bu mezar yapısında, tasvir edilen yerin yakınında bulunan bir yerde savaş esnasında ölen Kurt Baba adında bir voyvoda defnedildiği anlatılıyor." (Şkorpil, 1905a, 151).

Karel Şkorpil tarafından kaydedilen "Kurt Baba" Türbesiyle ilgili bilgi, Rus haritasından başka, 1913 tarihinde Viyana Askeri Coğrafya Enstitüsü (K.u.k. Militärgeographisches Institut) elmanları W. Kocour ve O. Mach tarafından hazırlanan bir harita ile aynı bölgede "Kurt Baba" adıyla anılan yer adları doğrudur. Vasil Marinov ile ona atfen Veneta Yankova, Voyvoda köyünün tarım arazisinde, adı, burada bulunan bir mezardan gelen "Kurt Baba" olarak bilinen bir mevkiiden bahsederler (Marinov, 1943, 170-172; Yankova, 2007, 75). Marinov bu bilgiyi Karel Şkorpil'in yukarıda alıntısını yaptığımız çalışmasından aktarmış olabilir. Fakat Kurt Baba Türbesiyle ilgili olan bu bilgiyi, önceki sayfalarımızda atıfta bulunduğumuz

Emiliya Miziyska'nın mezuniyet tezindeki 1928 Voyvoda köyü doğumlu kaynak kişinin verdiği bilgiler doğrudur. Söz konusu kaynak kişi (Nuriye Ömerova), "Höyük Altı, Kurt Baba, Orta Bağlık" adlarıyla bilinen bir mevkide bulunan tarım arazisinden bahseder (Miziyska, 1997, 170). Voyvoda köyü arazisi içinde "Kurt Baba" adında bir mevkinin mevcudiyetini Şumnu Devlet Arşivi'nde muhafaza edilen Voyvoda Köyü Emek Kooperatif Tarım İşletmesi (TKZS - selo Voyvoda) belgeleri de pekiştirir. Tarım İşletmesi belgelerinde "Kurt Buba" olarak kayıtlı olan söz konusu mevkide 1950'li yıllarda tarla, meyve bahçeleri, bağlar vardır. Bunların çoğunun sınırlarından biri "şose" olduğu belirtilmiştir (DAŞ, f.383, op. 3, a. e. 18, list 46, 68, 70, 113, 141, 151). Söz konusu şose, Voyvoda Höyüğü'nün yakınında ve batı-güneybatısında bulunup, Tekke Kozluca ile Voyvoda köyünü bağlayan yoldur. Bu ise Karel Şkorpil'in Kurt Baba Türbesinin yerinin tasviriyle örtüşmektedir. Halen, aynı mevkide Voyvoda köyünün Müslüman Mezarlığı bulunur. Tabii, Kurt Baba Türbesinin tam yeri hakkında son söz arkeologlarındır.

Straşimир Dimitrov'un çevirip yayınladığı metinde, yukarıda yazdığımız gibi, Çelebi, Yenipazarı tesvir ederken bir tekkeden söz etmiştir. Fahri Maden, XVII.-XIX. yüzyıllar arası Rumeli'ndeki Bektaşî tekkeleri arasında arşiv belgelerine göre Kozluca köyü Musa Baba Tekkesi ile birlikte "Silistre Yenipazar'da Azabi Ahmed Baba" adında bir tekkeyi kayıt etmiştir (Maden, 2013, 365-367). Bu tekke muhtemelen ya Yenipazar adlı yerleşim yerinin sınırları içinde ya da bunun yakınlarındaki bölgededir. Fakat bu tekke hakkında Ekrem Ayverdi'nin çalışması dâhil olmak üzere (Ayverdi, 2000), şimdilik başka yerde bilgiye rastlayamadığımız için, daha ayrıntılı bilgi bulma ümidiyle *Evlıya Çelebi Seyahatnamesi*'nin elimizde mevcut olan Türkçe matbu nüshalarına yöneldik. Nitekim Straşimир Dimitrov'un Türk Tarih Encümeni tarafından 1928'de gerçekleştirilen baskıyı kullanıp çevirisini yaptığı metnin aslında, muhtemelen bir hata olmuş olacak ki Yenipazar'da "tekke"den söz edilmiyor (*Evlıya Çelebi Seyahatnamesi*, 1928, 58-59). Yenipazar'da böyle bir "tekke" Seyahatnamenin elimizde olan diğer matbu yayınlarında da yoktur (*Günümüz Türkçesiyle Evlıya Çelebi Seyahatnamesi*, 2011, 54; Evlıya Çelebi b. Derviş Mehemed Zilli, (Transkript), 5782).

Böylece, bu bölgede birbirine çok yakın bir mesafeden az iki tekke/türbe (yani Musa Baba ve Kurt Baba) bulunduğu ortaya çıkıyor. Yine de Blıskov'un "Hristiyanları" neden, örneğin Kurt Baba'yı değil de, Musa Baba'nın Türbesini ziyaret ediyor? Anlaşılan, *Dyado Dobri* hikâyesine göre Hristiyanların Aziz İliya'nın mezarı olarak yorumladıkları içindir. Fakat Blıskov'un, hikâyesinde Hristiyan (Bulgar) kahramanlarını "yıl boyunca" Musa Baba Tekkesine bunun Aziz İliya'nın mezarıdır bahanesiyle "yönlendirmesi" boş değil. Belirttiğimiz gibi bu bölgede Musa Baba'dan başka Kurt Baba, Ahlatlı Baba ve Azabi Ahmet Baba Tekkesi gibi hakkında pek fazla bilgiye sahip olmadığımız veya hiç bilmediğimiz tekkelerin sayısı¹¹ o yıllarda daha fazla olabilir. Fakat bu tekkeler muhtemelen ya çok ufak ya da vakıf mallarına sahip olmayan birer türbe ve kabirden ibarettir.

Peder (Papaz) İvan adlı kahramanını takdim ederken Blıskov, "O, Hristiyanların tekkede icra ettikleri ayinlere putperestlik gözüyle baktı. Bu hurafeye karşı açıkça

¹¹ Bu varsayımımızı bölgede mevcut olan "Ak [ya da Ağa, Ahi] Baba", "Kara Baba" gibi yer adlarından hareketle veriyoruz (bkz. Marinov, 1943, 172-173; Yankova, 2007, 75-76; Gramatikova, 2011, 471-472). Bundan başka, Georgieva ile Sıbev, Tekke Kozluca yakınında bulunan İmrıhor (Velino) köyünde "Genç Baba" adlı bir zaviyeden bahsederler (Georgieva-Sıbev, 2001, 310).

vaaz vermeye başlasa Türk sahibinin menfaatine dokunacaktır, Türkler o zaman onunla kim bilir ne yaparlardı” diye yazar. “Türk sahibinin” ne biçim “menfaati” söz konusudur? İliya Blıskov’un hikâyesinin olay örgüsüne işlenen teze göre Musa Baba Tekkesinde ibadet icra ettiklerine rağmen, tekkeyi ziyaret eden Bulgarlar dinine sadık Hristiyan kalırlar. Yani burada Blıskov, “tekke sahibinin” ideolojik bir çıkarından çok, belirli bir maddî menfaatine atıfta bulunduğu dair bir izlenim bırakıyor.

Nikolay Dimkov, düzyazı yazarı İliya R. Blıskov’un bir özelliğinin “belgesellik” olduğunu; Blıskov’un, bu “belgesellikten çıkamadığını” tespit etmiştir. Dimkov’a göre bunun en önemli nedeni, Bulgar Uyanış Dönemi edebiyatının karakteridir. Çünkü “Genel olarak, Bulgar Uyanış dönemi aydınlarından yazar olanlar, etkiyi sanatsal öge aracılığıyla değil, öncelikle olgu ve gerçek olay aracılığıyla arar. Olay sanatsal ögeye değil, sanatsal öge olguya ve olaya eklidir” (Dimkov, 2013, 316). Blıskov, okurun yazara olan güvenine son derece dikkat eder. Buna göre, eserlerindeki bölümlerin her birinde çeşitli teknikler kullanarak okurunun olay ve kahramanlarına olan inanılabilirliği korumaya özen gösterir (Lekov, 1988, 308). Buradan hareketle, Blıskov, “N.”, “N-r”, “N*”vs olarak adını verdiği yerleşim yerinin, Yenipazar (Novi pazar) olduğunu anlamakta güçlük çekmediğimiz gibi, Tekke hakkında, adını söylemiş olmasa da, hangi tekleden bahsettiği anlamak zor değildir– bu tekkenin hangi köyde bulunduğunu; bulunduğu yeri betimleyip, söz konusu tekkenin zengin olduğunu belirtmiştir; bununla birlikte bunun “yakınındaki” Voyvoda (Voyvodovo) köyü sakinlerinden bahseder; yani bunun bir gerçek, bir olgu olduğu söylenebilir.

Aynı şekilde Yenipazar Hristiyanlarını anlatırken İ. Blıskov, bunların en basit dini bilgilerden yoksun olduklarını, kiliselerive rahipleri olmadığını vs. anlatmıştır. Bu bilgiler G. Grozdev ve G. Zlatkov tarafından da verilmiştir. Onlar, Yenipazar tarihini konu eden araştırmasında Osmanlı idaresi sırasında bölgede 20-30 yerleşim yerine bir-iki rahip düştüğünü yazarlar. Bu bilgileri Grozdev ile Zlatkov mevcut olan arşiv belgelerinden ve 1762’de burayı ziyaret eden R. Boşkoviç’in seyahatname kitabından almışlardır. Boşkoviç, Yenipazar (Yenibazar)’da rahip bulunmadığını, gerekli olduğu durumda böyle biri yakın köyden geldiğini belirtir. Yenipazar Hristiyanları, Boşkoviç’e göre, “Babamız” duasını dahi bilmez, “sadece istavroz çıkarabiliyorlardı”. Dubrovnikli Cizvit R. Boşkoviç’e göre, “Bu kaba cehalet bu memleketlerin tümü için geçerlidir. Burada ne rahip, ne kilise vardı, ne de ayin dinleniyordu.” (Boşkoviç, 1975, 53).

Görüldüğü gibi İliya Blıskov’un bize hikâyesi aracılığıyla aktarmış olduğu bilgi, Boşkoviç ile adı geçen araştırmacıların çalışmalarındaki görüşlerle örtüşmektedir. Fakat bir yere kadar. Çünkü yine Grozdev ile Zlatkov’a göre, XIX. yüzyılın ortalarında Yenipazar Bulgarlarının (Hristiyanlarının) kiliseye sahip olmadıklarına rağmen, bunlar ibadetlerini, üzerinde haç ve mum koyma yerleri yontulmuş olan bir taşın önünde icra ettiklerini, bu “taşın bugün [yani 1980’li yıllarda] İliya Vılçev’in Yenipazar Dobruca Sok., No 7 adresindeki evinde muhafaza edildiği”ni; çan olmasa da, “yerine ahşap semantron” kullanırlar diye yazmışlardır (Grozdev-Zlatkov, 1983, 69).

Ancak bizce *Dyado Dobri* hikâyesinde ilginç olan birkaç nokta daha vardır: Blıskov’un bu eserinde “Tekke” yakınında bulunan camiden ve “Kızılbaşlar”dan bahsedilmemektedir. Bundan başka yazar, ikinci bir türbeden, yani “Ahlatlı Baba”nın varlığından söz etmiyor– bu, ya (yapılışını XX. yüzyıl başlarına bağlayan Krasimira

Mutafova'nın görüşü doğrultusunda) henüz inşa edilmiş olmadığından ya da yakındaki "Kurt Baba" türbesi örneğinde olduğu gibi buna önem vermediği için de mümkündür. Oysa İvan Minev'e göre "Aziz İliya [yani Musa Baba] Tekkesinde yakın zamana kadar kurban kesen, ziyafetler düzenleyen, sağlık için orada geceleyen Kızılbaşlara" mukabil "Bulgarlar daha çok Aziz İvan Şapeline [yani Ahlatlı Baba Türbesine] rağbet gösterirler." (Minev, 1997, 24).

Bundan başka, *Dyado Dobri* hikâyesinde iki kardeşin (İliya ve İvan) efsanesinden bahsedilmemektedir.

Doço Lekov, İliya Bliskov'un eserlerinde olay örgüsü durumlarının ve karakterlerin somutlaştırılmasının, gerçekliğinin, süreli yayınlarda veya ayrı basılı yayınlarda sunulan ve açıklanan olaylar ve gerçekler aracılığıyla değil, yalnızca folklor aracılığıyla argümanlaştırıldığı dikkat çekici olduğunu tespit etmiştir (Lekov, 1988, 308). Buradan hareketle, eserlerinde folklor ve yerel söylencelerden istifade eden Bliskov'un, Hristiyanların tekkeyi Aziz İliya'yla bağladıkları iddiasını göz önüne bulduğumuzda, Hristiyanların türbeyi Aziz İliya'nın mezarı olduğuna inandıkları iddiasını desteklemek amacıyla bu efsaneler burada anlatılmalıydı diye düşünüyoruz. Fakat söz konusu efsanelerin henüz "yaratılmamış" olmaları ihtimali vardır; yani, Eric Hobsbawm'un ifadesiyle, bu efsaneler henüz "icat edilmiş" değildir.

Burada üzerinde durulmasını gerekli gördüğümüz bir durum daha vardır, o da köy kilisesi azizi şenliğidir (sıbor). Bu şenlik, anlaşılan, Aziz İliya Yortusu günlerinde Musa Baba Tekkesinde yapılır. Bu konuda şimdilik kesin bir şey söylemek zordur. Bu ziyaretler 1878'den sonra burada yoğunlaşan Bulgar nüfusun belirli bir maksatla ve bilinçli olarak organize edilip yönlendirilmiş olmaları ihtimali vardır. Ancak bu etkinlik, eskisi olsun, yenisi olsun, tekke (çiftlik) sahibinin izni olmadan biraz zor gerçekleşir.

İliya Bliskov, Hristiyanların tekkeyi nasıl ziyaret ettiklerinin tarihsel çerçevesini kesin bir biçimde vermemiştir. Sadece "yakın zamana kadar" ifadesini kullanmıştır. Fakat Musa Baba Tekkesi tarihinin XVIII. yüzyıl sonları ile XIX. yüzyıl başlarındaki döneme ışık tutan belgelere göre ve yine bu Hristiyan ayinlerinin 1826 yılından önce de gerçekleştirilmiş olma ihtimalini göz önünde bulundurursak, tekke zaviyedarı ve aynı zamanda cami hatibi olan şeyhin burada, yani bir Müslüman evliyasının mezarı başında, tabir yerindeyse, "dört dörtlük" Hristiyan kalmaları sağlanılan Bulgarların (Hristiyanların) prensip itibarıyla papaz eşliğinde yapılan kilise ayinlerine nasıl baktığı da düşündürücüdür. Çünkü, İliyaBliskov'un hikâyesine göre, belirli maddi menfaat için türbe, "ibadethane" sıfatında, bir nevi kiraya verilmiş gibi ilginç bir şey ortaya çıkıyor.

İvan Minev ve ona atfen Veneta Yankova, yukarıda bahsettiğimiz köy kilisesi azizi şenliklerinin 1920'li ve 1930'lu yıllarda tekkenin bulunduğu çiftlikte gerçekleştiğini yazarlar. Krasimira Mutafova ise, gerçekleştirdiği saha çalışmalarına ve Şumnu müzesindeki araştırmacıların verdikleri bilgiye istinaden, XX. yüzyılın ortalarına kadar Aziz İliya gününde tam Aziz İliya Tekkesinde (Ali Baba, yani Musa Baba Tekkesi) büyük bir köy (kilisesi azizi) şenliği (sıbor) gerçekleştiği, bu esnada Musa (Ahlatlı) Baba (Aziz İvan) Türbesi de ziyaret edildiğini, bunun ise hayret verici bir şey olduğunu belirtip (Mutafova, 2000, 258, 261), Musa Baba Tekkesindeki köy kilisesi azizi şenliği sorununu açık bırakmak zorunda kalmıştır.

Bölge Türklerine göre Musa Baba Tekkesini grup halinde ziyaret eden Kızılbaş Türklerdir. Bu ziyaretler ise ibadet maksadıyla (yani burada bir takım halk hurafelerinden hareketle kendilerinin veya yakınlarının sağlığı için son çareyi arayan insanların ziyaretleri ile bilimsel araştırma amacıyla veya turizm maksadıyla yapılan ziyaretlerden bahsetmiyoruz) gerçekleşir. Örnek olarak yine yukarıda atıfta bulunduğumuz ve Tekke Kozluca'nın komşu Voyvoda Türk ağzını ele alan Emiliya Miziyska'nın mezuniyet tezinde, "Oraya [yani Musa Baba Tekkesine] giden olur muydu?" sorusuna, kaynak kişi Nuriye Nine şöyle cevap verir:

"Giden olur muydu, bilmem ki. Dahası, her sene oraya Kızılbaşlar gelirdi. Kurban keserler, yiyerler, içerlerdi orada. Namaz kıldıkları anlatılırdı." (Miziyska, 1997, 169).

Bundan anlaşılan, kaynak kişi, burayı kimler ziyaret ettiğini tam olarak bilmemekle birlikte, içine kapalı bir topluluk olan "Kızılbaşların" burayı ziyaret ettiklerinden emindir. Oysa şahit olduğu 1930'lu yılları ve sonraları anlatan kaynak kişi, eğer burada kendi köydeşleri dâhil civar köy Hristiyanlarının İvan Minev'in ifadesiyle "her yıl" (Minev, 1997, 24) Musa Baba Tekkesinde (Çiftlikte) köy kilisesi şenliği gerçekleştirdikleri doğru olsaydı, bundan mutlaka haberdar olurdu, bunu söylerdi bizce. Bundan başka kaynak kişi, önceki sayfalarda belirttiğimiz gibi, türbede "Bekir Baba" yatıyor demekle kimin mezarı olduğunu bilmediğini, ya da bunu başka bir türbeyle karıştırdığını göstermiştir. Bilmiyor çünkü etraf köylerdeki Türkler, Tekke Kozluca ve Voyvoda sakinleri de dâhil olmak üzere, Sünnidir. Hangi türbe hangi şahsiyete ait olduğu hakkında kesin bilgiye sahip değiller.

Son olarak da şunu belirtelim: Veneta Yankova, Tekke Kozluca köyünde birçok kaynak kişiyle saha çalışmalarında görüşüp mülakatlarda bulunup bunların bazılarını kitabına almıştır. Bunlar arasında bizim için önemli olan Bulgarlarla yapılan mülakat kayıtlarıdır. 1931 doğumlu Atanas Atanasov adlı Tekke Kozluca köylü bir Bulgar, 1940'lı yıllarda buralara Kızılbaşların geldiğini; bunların türbede kurban kestiklerini, lokmaları burada hazırlayıp yediklerini, kalan yemekleri dağıttıklarını dile getirmiştir. Tekke ziyaretçisi Kızılbaşların yanlarına köyden fakir insanların geldiğini, onlara da kurbandan verildiğini; Kızılbaşlar memleketlerine geri dönerken hiçbir şey almadıklarını anlatmıştır. Bunlar, kaynak kişi Atanasov'a göre,

"küçük tekkede [yani Ahlatlı Baba'da] sadece dualar okuyorlardı. Ritüel midir, ibadet midir, [ne denir bilmem fakat tekkelerde bunu] icra ettikleri esnada yabancıların gelmelerinden son derece rahatsız oluyorlardı. Bunları buralara getiren "Foto" takma adlı Akkadınlarlı biri¹² vardı. 40, 50, 100 kişiden oluşan gruplar halinde geliyorlardı... Anahtarlar bizdeydi. Foto, bana [ibadetleri esnasında] bunların [yani söz konusu fakir köylülerin] gelmelerini istemediğini söylerdi. Geldiklerinde onlara yemek verirlerdi bağış olarak – yeter ki uzak dursunlar. Onlar çok bağış bırakıyordu, bunlar o bağışları alıyordu. Oraya meraktan Hristiyanlar da gidiyordu; Sofya'dan da gelen vardı. Bir zamanlar orada Meryem Ana ikonaları vardı; bunları oraya Bulgarlar da koymuş olabilir. Bu ikonlardan biri amt gibi bir şeydi: Sarıklı ikona. Bunu 1955-1956 yılından beri görmüyorum. Tekkelerin bakımını Aleviler yapıyordu. Devlet Tarım İşletmesi zamanında – saçak [yapıldı]; mutfak eşyasını oraya bırakıyorlardı. Sacayağını çalmışlar... Onları azarladım, geri çevirttim. Utanmıyor musunuz siz, dedim, isterseniz gelin [size sacayağı] yapayım. Akkadınlılar gelince yemeklerini nasıl hazırlayacaklar [...]" (Yankova, 2007, 177-179).

¹² Hakkı Saygı, Balkanlardaki Alevi-Bektaş topluluklarını ele alan çalışmasında, "Dulovo'da yaşayan Foto İbrahim" olarak zikrettiği bu adamın Musa Baba Tekkesine yemek pişirme ve yeme yerleri yaptığını, ayrıca pek çok kap kaçak aldığını yazar (Saygı, 2013, 242).

Sonuç

İliya Raşkov Bliskov'un *Dyado Dobri* hikâyesinde Musa Baba Tekkesi hakkında yazdıklarında birçok gerçeklerle birlikte birtakım belirsizlikler vardır. Bu belirsizlikler, bir yere kadar Bliskov'un, eserlerini, diğer bazı eserlerinde de izlenen, fikir ve estetik açıdan tam olarak yoğuramamış (Jechev, 1985, 9-10; Lekov, 1988, 308; Radev vd., 1996, 60) olması ile açıklanabilir. Aynı şekilde neden "Hristiyanlara da hatta iyi bir ağırlamayla birlikte", "İliya Peygamberin mezarını ziyaret etmelerine" izin verildiği pek net değil – bunları Müslüman dinine bağlamak için mi, yoksa Aziz İliya gününde "akan" bağışları göz önünde bulundurarak "zaimin" maddi menfaati için mi? Fakat tekkenin zengin olduğu, bu zengiliğin ise, Bliskov'un hikâyesine göre, Hristiyan ziyaretçilerden biriktiği nettir.

İliya Bliskov'un, *Dobri Dede* hikâyesinde Musa Baba Tekkesiyle ilgili anlattıklarının maksadı, gerçek yer adları, tarihler ve bir takım olgu ve olaylarla birlikte işleyerek hayal ürününü "belgeleme" yoluyla "gerçek" yapmak olduğu söylenebilir.

İliya Bliskov, Karel Şkorpil ve Vasil Marinov'un eserlerinde kayıtlanmış olan tekkenin adının belirsizliği ise, bunun kasıtlı olup olmadığına bakılmaksızın, özünde tekke "patronu" Musa Baba'nın "şahsiyetini" kaybetmesine yol açmıştır.

Kaynaklar/References

1. Arşiv Kaynakları

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi

BOA C.EV/328-16657

BOA AE. SABH. I/289-19441

BOA HAT/1500-86

BOA C.EV/74-3660

BOA C.EV/656-33061

Dırjaven Arhiv - Şumen (DAŞ), (Şumnu Devlet Arşivi)

Fond (fon) 642k, opis (belge listesi) 1, arhivna edinitsa (arşiv birimi) 52,53,55,56,57.

Fond(f.) 383, opis (op.) 3, arhivna edinitsa (a. e.) 18.

2. Yayınlanmış Belgeler

Bilgarsko knyajestvo. Statişesko byuro (BK.SB). *Okonçatelni rezultati ot prebroyavane na naselenieto na I-iy Yanuariy 1881 godina. Severna Bılgariya.* Sofiya: Peçatnitsa B. Zilber, 1890.

Boşkoviç, Rucer.*Dnevnik na edno pıtuvane.* Sofiya: İzdatelstvo na OF, 1975.

Dırjaven vestnik (Resmi Gazete), 7 Aralık 1934, Sayı 2952.

Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zilli. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi.* 8. Kitap. Hazırlayanlar: Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı. Yapı Kredi Yayınları (Transkript).

Evliya Çelebi Seyahatnamesi. Sekizinci Cilt.Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, 13, İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.

- Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. 8. Kitap. Haz. S. A. Kahraman, M. Dağlı, R. Dankoff, 2003.
- Evliya Çelebi. *Pitepis*. Prevod ot osmanoturski, sistavitelstvo i redaktsiya na Straşimir Dimitrov. Sofiya: İzdatelstvo na OF, 1972.
- Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. 8. Kitap, 1. Cilt, Hazırlayan: Seyit Ali Kahraman, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2011.
- Kocour, W. - Mach, O. *45° 43° Şumen (Šumla) (Şumnu Bölgesi Haritası)*. K.u.k. Militärgeographisches Institut, 1913.
- Regionalen istoričeski muzey – Şumen. *Spomeni na şumentsi za edna otminala epoha. Intervyuta i belejki na Georgi Cumaliev – çast II*. Sıstavitel Dimitir Stoykov, Varna: Slavena, 2016.
- Şumen i Şumensko XV-XIX vek (Dokumenti i material)*. Sıst. Doroteya Georgieva i Minko Penkov, Şumen, 1996.
- Tsarstvo Bılgariya – Glavna direktsiya na statistikata (Ts.B. GDS). *Spisık na naselenite mesta v Tsarstvo Bılgariya ot Osvojojenieto (1879) do 1910 godina*. Sofiya: Dirjavna pečatnitsa, 1921.
- Tsarstvo Bılgariya – Glavna direktsiya na statistikata (Ts.B. GDS). *Spisık na naselenite mesta v Tsarstvo Bılgariya spored prebroyavaneto na 31 dekemvri 1920 g.* Sofiya: Dirjavna pečatnitsa, 1924.

3. Araştırma Eserler

- Acar (Sezer), Damla. *Bulgaristan'da Deliorman Bölgesi'ndeki Babai ve Bektaşî Tekkeleri*. İstanbul Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Aretov, Nikolay. *Bılgarskoto vizrajđane i Evropa*. Sofiya: İzdatelstvo "Kralıtsa Mab", 1995.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, IV (4., 5., 6. kitap), 2. Basım, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2000.
- Bılgarska akademiya na naukite. *İstoriya na Bılgariya. Bılgarsko Vizrajđane 1856-1878*, Tom 6. Sofiya, 1987.
- Blıskov, İliya Raşkov. *İzbrani proizvedeniya*. Tom 1-2. Sıst. İvan Bogdanov. Sofiya: Hemus, 1940.
- Blıskov, İliya Raşkov. *Povestvovaniya za vizrojdenskoto vreme. İzbrani tvorbi*. Sofiya: İzdatelstvo na BZNS, 1985.
- Boev, Emil. "Turskata ezikova praktika v Omurtag i rayona". *Grad Omurtag i Omurtagskiyat kray. İstoriya i kultura*, Tom 3(2004). Sıst. Miroslav Toşev, Veliko Tırnovo, 326-376.
- Boneva, Vera. *Pitevoditel v problematikata i literaturata po istoriya na Bılgarskoto vizrajđane*, Şumen: Helion, 1999.
- Değerli, Ayşe – Küçükdağ, Yusuf. "Vesaik-ı Bektaşîyan'da Yer Almayan Rumeli'deki Bektaşî Yapıları (1400-1826)", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 13 (2017), 105-135.
- Dimitrov, Straşimir. "Çiflişkoto stopanstvo prez 50-70-te godini na XIX vek", *İstoričeski pregled*, 2 (1955), 3-34.
- Dimitrov, Straşimir. "Evliya Çelebi i negoviyat pitepis", Evliya Çelebi. *Pitepis*. Prevod ot osmanoturski, sistavitelstvo i redaktsiya na Straşimir Dimitrov, Sofiya: İzdatelstvo na OF, 1972, 5-20.

- Dimitrov, Straşimir. “Skritoto hristijanstvo i islyamizatsionnite protsesi v osmanskata dirjava”, *İstoričeski pregled*, 3 (1987), 18-33.
- Dimitrov, Straşimir. “Kım istoriyata na dobrucanskite dvoubredni svetilišta”, *Dobruca*, 11 (1994), 76-97.
- Dimkov, Nikolay. “Pogled virhu tvorčestvoto na İliya Bliskov”, *Sbornik s dokladi ot naučna konferentsiya “Dvamata Bliskovtsi” (Raško i İliya)* (Yer belirtilmemiştir), 2013, 96-116.
- Dimkov, Nikolay. *Vızrajdane. Literaturni studii i portreti*, Gabrovo, 2003.
- Dinekov, Petr. *İstoriya na bilgarskata literatura*, T. 2, Sofiya: İzdatelstvo na BAN, 1966.
- Geleneğin İcadı*. Derleyenler: Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, Türkçesi: Mehmet Murat Şahin, 2. Basım, İstanbul: Mesele Kitapçısı, 2013.
- Georgieva, Gergana –Sıbev, Orlin. “Myusyulmanski mistiçni bratstva v Şumen XVII – XIX vek”, *İstoriya na myusyulmanskata kultura po bilgarskite zemi. İzsledvaniya. Sıdbata na myusyulmanskite obştnosti na Balkanite – 7*. Sıstavitel i otgovoren redaktor Rositsa Gradeva. Sofiya: IMIR, 2001, 300-323.
- Gramatikova, Nevena. “İslyamski neortodoksalni teçeniya v bilgarskite zemi”. *İstoriya na myusyulmanskata kultura po bilgarskite zemi. İzsledvaniya. Sıdbata na myusyulmanskite obştnosti na Balkanite – 7*. Sıstavitel i otgovoren redaktor Rositsa Gradeva. Sofiya: IMIR, 2001, 192-284.
- Gramatikova, Nevena. *Neortodoksalniyat islam v bilgarskite zemi. Minalo i sıvremennost*. Sofiya: İK “Gutenberg”, 2011.
- Grozdev, Georgi - Zlatkov, Georgi. *Novi pazar*. Sofiya: İzdatelstvo na OF, 1983.
- Hasluck, Frederick William. *Bektaşiliğın Coğrafi Dağılımı*. Çeviri ve düzenleme: Turgut Koca – A. Nezihi Erginsoy, İstanbul, 1991.
- Igov, Svetlozar. *Kratka istoriya na bilgarskata literatura*, Sofiya: Prosveta, 1996.
- Jeçev, Tonço. “İliya R. Bliskov – otnovo sred nas”. Bliskov, İliya Raşkov. *Povestvovaniya za vizrojdenskoto vreme. İzbrani tvorbi*. Sofiya: İzdatelstvo na BZNS, 1985, 7-11.
- Karahanova, Emiliya. *Ludogorskite aliani. Opit za karakteristikata im kato etnokulturna obştnost*, Sofiya, 2000.
- Kolev, Nikolay. “Sıborite”. *Ateistiçna tribuna*, 6 (1987), 43-52.
- Kiel, Machiel. “The Heart of Bulgaria. Population and settlement history of the districts of Provadia, Novi Pazar and Shoumen from the Late-Middle Ages till the end of Ottoman Period”, *Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu 11-13 Mayıs 2005. Bildiriler Kitabı*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, 2005, 15-38.
- Kiel, Machiel. “Yenipazar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43/471-473, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kiyi, Mahiel. *Bulgariya pod osmanska vlast. Sıbrani sıçineniya*. Sıstaviteli: Mariya Barımova, Grigor Boykov, Mariya Kiprovska. Sofiya: İzdatelska kıştı “Tendril”, 2017.
- Konev, İliya. *İliya Bliskov. Jivot i naučno delo*. Sofiya, 1969.

- Kökel, Coşkun. “Bulgaristan’da Yaşayan Alevilik ve Bektaşilik Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 43 (2007), 9-27.
- Lekov, Doço. *Bulgarska vizrojdenska literatura. Problemi, janrove, tvortsi*. Tom 1. Sofiya: Nauka i izkustvo, 1988.
- Maden, Fahri. *Bektaşi Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları*. Ankara: TTK Yay., 2013.
- Marinov, Dimitir. *Religiozni narodni obiçai. İzbrani proizvedeniya v 5 toma*. Tom I (2). Sofiya: “İztok-Zapad”, 2003.
- Marinov, Vasil. *Pliskovsko (Abobsko) pole. Poselištno – geografsko izuçavane*. Sofiya: Peçatnitsa S. M. Staykov, 1943.
- Mevsim, Hüseyin. “Bulgar Öykücülüğü Tarihine Genel Bir Bakış”. *Eşik Cini*, 7 (2007), İstanbul: 62–64.
- Mevsim, Hüseyin. “19. Yüzyıl Bulgar Uyanış Çağı ve *Bulgar Kitapları Dergisi* (1858-1862)”, *Tanzimat ve Edebiyat: Osmanlı İstanbulu’nda Modern Edebi Kültür*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, 251-266.
- Mevsim, Hüseyin. “Uyanış Çağı Bulgar Edebiyatında Romantik Bir Eser: Georgi Rakovski’nin *Orman Yolcusu* [“*Gorski Pıtnik*”] *Poeması*”. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, *Batı Kültür ve Edebiyatlarında Romantizm*. Ankara Üniversitesi Yayınları, No: 442, Ankara, 2014, 171–180.
- Mevsim, Hüseyin. “Bulgar Türkolog Dimitir Gacanov’un Hayatı ve Faaliyetleri”, Gacanov, Dimitir. *Birinci Dünya Savaşı’nda Makedonya Müslümanları (1916)*. Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2020, 10-13.
- Miçev, Nikolay - Koledarov, Petir. *Reçnik na selištata i selištните imena v Bılgariya 1878-1987*. Sofiya: Nauka i izkustvo, 1989.
- Mikov, Lyubomir. “Kısna kultova arhitektura na heterodoksnite myusyulmani v Bılgariya (Jenski i smesni tyurbeta ot XIX-XX vek)”. *İslyam i kultura. İzsledvaniya. Sadbatana myusyulmanskite obštности na Balkanite – 4*. Sıstaviteli i otgovorni redaktori Galina Lozanova i Lyubomir Mikov. Sofiya: İMİR, 1999, 52-91.
- Mikov, Lyubomir - Aleksiev, Bojidar. “Sveštена topografiya na selo Yablanovo, Kotlensko”, *Bılgarski folklor*, kn. 2-3 (2003), Sofiya, 70-87.
- Mikov, Lyubomir. *İzkustvoto na heterodoksnite myusyulmani v Bılgariya (XVI-XX vek). Bektaşi i kızılbaşı/alevii*. Sofiya: Akademichno izdatelstvo “Marin Drinov”, 2005.
- Mikov, Lyubomir. *Barokovi camii v Bılgariya*. Sofiya: Myusyulmansko izpovedanie. Glavno myuftiystvo, 2022.
- Miletçi, Lyubomir. “Stari pıtuvaniya po Bılgariya. II. Rudjier İosif Boşkoviç (1762)”, *Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knijnina, VI*, Sofiya: Dirjavna peçatnitsa, 1891, 138-167.
- Miletçi, Lyubomir. *Staroto bılgarsko naselenie v Severoiztoçna Bılgariya*. İzdava Bılgarskoto knijovno drujestvo v Sofiya ot fonda “Napredik”, Sofiya: Dirjavna peçatnitsa, 1902.
- Minev, İvan. *İzbulski istorii*. Varna: Slavena, 1997.

- Miziyska, Emiliya. *Bit, kultura i dialekt na turskoto naselenie v selo Voyvoda, Novopazarsko*. Diplomna rabota. Şumen: Şumenski universitet "Episkop Konstantin Preslavski" Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Mutafova, Krasimira. "Kultit kim svetsite v narodniya islyam i utrakvistiçnite svetilišta". *Etnologiyata na granitsata na dva veka. İzsledvaniya i material, posveteni na 60-godişniya yubiley na dots. d-r Nikolay Kolev*. Veliko Tırново: Uİ "Sv. Sv. Kiril i Metodiy", 2000, 249–266.
- Mutafova, Krasimira. "Kultit kim svetsite v aliaskite sela Yablanovo, Malko selo i Mogilets", *Grad Omurtag i Omurtagkiyat kray. İstoriya i kultura. T. 2*, Veliko Tırново, 2003, 324–355.
- Mutafova, Krasimira. "Utrakvistiçnite svetilišta, posveteni na Sarı Saltık na Balkanite i kodit na konfesionalnoto sijitelstvo". *Balkanite – ezik, istoriya, kultura. Materiali ot mejdunarodnata nauçna konferentsiya (2007)*, Veliko Tırново, 2008, 280–290.
- Ocak, Ahmet Yaşar – Faruki, Sureya. "Zaviye". *İslam Ansiklopedisi*, 13/468–476, Birinci Basılış, Eskişehir: M.E.B. Devlet Kitapları, 1997.
- Ojegov, Sergey. *Slovarı russkovo yazıka*, Moskva: İzdatelystvo "Russkiy yazık", 1977.
- Özsaray, Mustafa. *Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'da Devlet-Tekke İlişkileri (XIX. Yüzyıl)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Penev, Boyan. *İstoriya na novata bulgarska literatura. T. 4*. Sofiya, 1978.
- Popov, Atanas. *Praznitsi po mestojiweene*, Sofiya, 1983.
- Radev, İvan. *İstoriya na bulgarskata literatura prez Vizrajdaneto*, Veliko Tırново: Abagar, 2012.
- Radev, İvan vd. *Entsiklopediya na bulgarskata vizrojdenska literatura*. Otgovoren redaktor: İvan Radev. Veliko Tırново: İzdatelstvo Abagar, 1996.
- Radionova, Diana. "Teketo Ak Yazılı baba pri selo Obroçište, Balçiško", *Dobruca 11* (1994), 61–75.
- Saygı, Hakkı. *Türklerin Balkanlara Geçişi ve Alevi – Bektaşi Zümreler*, 2. Basım. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları No 16, 2013.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani*. Cilt 4. Yayına Hazırlayan: N. Akbayar. Eski Yazıdan Aktaran: S. A. Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları No 30, 1996.
- Şkorpil, Karel. "Geografiçeskiy obzor: Abobskaya ravnina i goriy eyo okrujayuştiya. Stariya poseleniya na Abobskoy ravniniy". *İRAİK*. Tom. X (1905). Sofiya: Dırjavna peçatnitsa, 16–29.
- Şkorpil, Karel. "Postroyki v Abobskom ukreplenii". *İRAİK*. Tom. X (1905a). Sofiya: Dırjanva peçatnitsa, 62–152.
- Taşğın, Ahmet. *Dobruca Müslümanları Arasında Kızılbaşlar, Babalılar, Bektaşiler İsimli Risale Üzerine*, Ruse: Avangard print, 2016.
- Todev, İliya (Ed.) *Koy koy e sred bulgarite XV-XIX v.Red. İliya Todev*. Sofiya: İzdatelska kışta "Anubis", 2000.

- Todorova, Mariya. “Rucer Yosip Boşkoviç i negoviyat dnevnik”. Boşkoviç, Rucer. *Dnevnik na edno pituvane*, Sofiya: İzdatelstvo na OF, 1975, 5-11.
- Tsanev, Georgi (Ed.). *Reçnik na bilgarskata literatura*. Tom 1. Glaven redaktor: Georgi Tsanev, Sofiya: İzdatelstvo na BAN, 1975.
- Venedikova, Katerina. “Nyakolko nadpisa ot selo Sini Vir”, *Bilgariya v svetovnoto kulturno nasledstvo. Materiali ot tretata natsionalna konferentsiya po istoriya, arheologiya i kulturen turizim Pituvane kim Bilgariya – Şumen, 17-19.05.2012 g.* Şumen: Uİ “Episkop Konstantin Preslavski”, 2014, 825-846.
- Yankova, Veneta. *Toposi, pamet, identiçnosti (Kim folkloru na myusyulmanite i hristiyanite v Şumensko)*. Veliko Tırnovo: Faber, 2007.
- Yankova, Veneta. “Utrakvistiçnite svetilišta kato obşti mesta na pametta”, *Religii: Kulturi i politiki*, Sıst. i red. Tsv. Georgieva. Sofiya: An-Di, 2015, 61-73.
- Yordanova, Milena (2014). “Dimitir Gacanov-pırviyat dilgogodişen lektor po turski ezik v Sofiyskiya universitet “Sv. Kliment Ohridski””, *Çujdoezikovo obuçenie*, 41, No. 5 (2014), 566-573.

Ekler

1. İliya Raşkov Bliskov (Kaynak: <https://blog.zora-sliven.net/180-> 3 Ekim 2021)



2. Kurt Baba Türbesinin Yerini Gösteren 1879 Tarihli Harita (Kaynak: Grozdev-Zlatkov, 1983, 13)



3. Musa Baba Türbesinin Bulunduğu Bagryanov Çiftliği (Resim: M.S. Merdan).



4. Musa Baba Türbesi (Fotoğraf: M.S. Merdan).



5. Musa Baba Türbesi Yakınında Bulunan Çeşme (Fotoğraf: M. S. Merdan).



6. Musa Baba Türbesi Yakınındaki Göl(Fotoğraf: M. S. Merdan).



7. Nisan 2021 tarihinde Ahlatlı Baba Türbesi (Fotoğraf: M. S. Merdan).

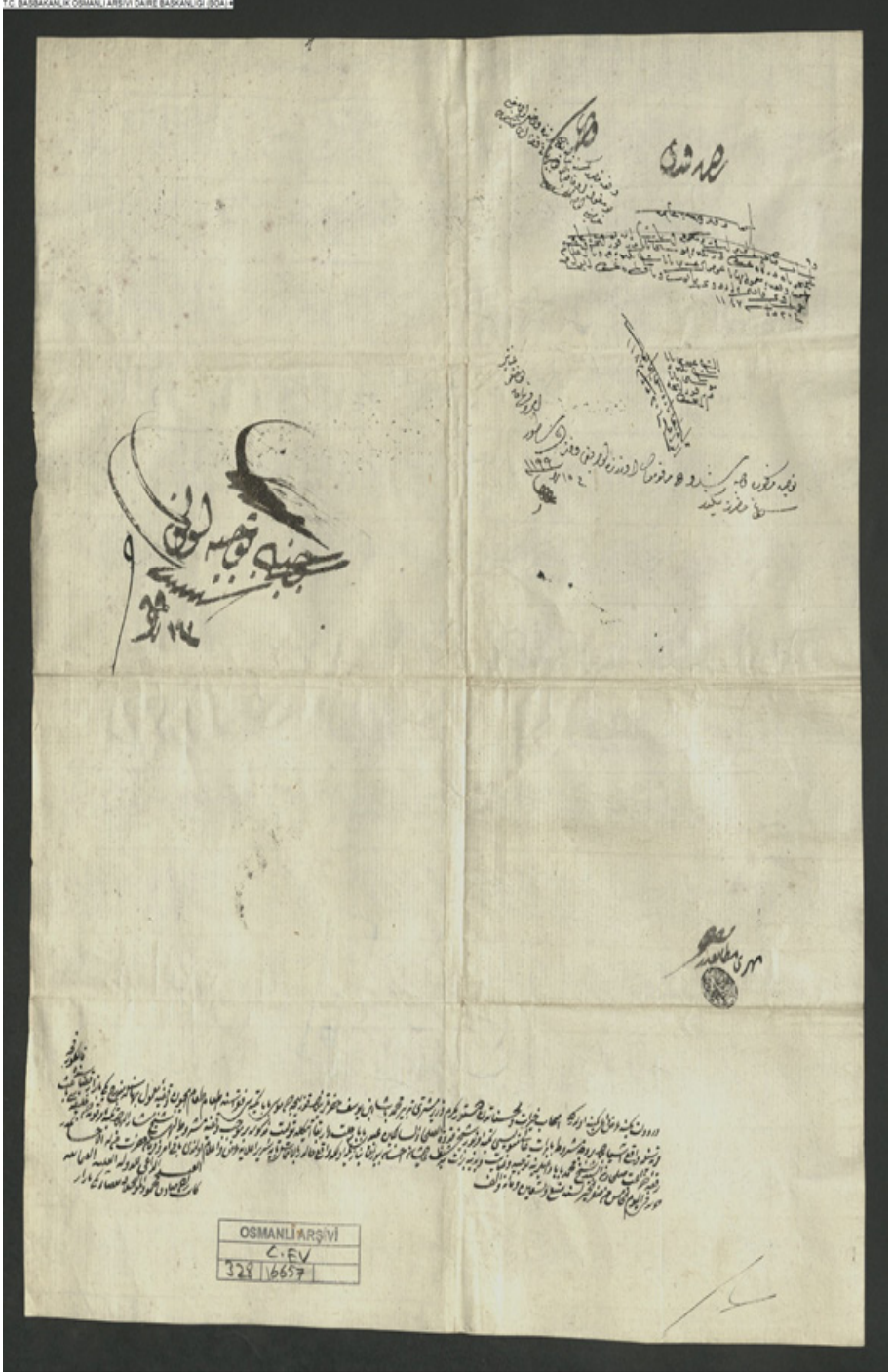


8. Voyvoda Köyü Höyüğü (Fotoğraf: M. S. Merdan).



9. Belge (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA C.EV/328-16657)

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)



OSMANLI ARŞİVİ
C. EV
328 16657

C.EV.00328.16657.001

10. Belge (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA C.EV/656-33061)

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)

اذن هابونم اولمشدر

BSV. H. E

یادشاهم

عرضه بیگم داراولدی شوکتو کرانو مایانو قدرتلو وکی نعمم اذم

بی بازارقبه سنه تابع موسی بابا کجه سی قزنده واقع صدراعظم اسبق مرحوم حسن زاده محمدباشا جامانک

خفای بی قبول اولغله اربا باستحقاقدن البتد شیخ محمد خلیفه به صدق بورلمق رجاسته بی بازارنابی

عرضه اتمکله مالوسی اذن هابونم اولمشدر دبوخط هابون عیانمقر و نبرله تریین بولمق یابنده

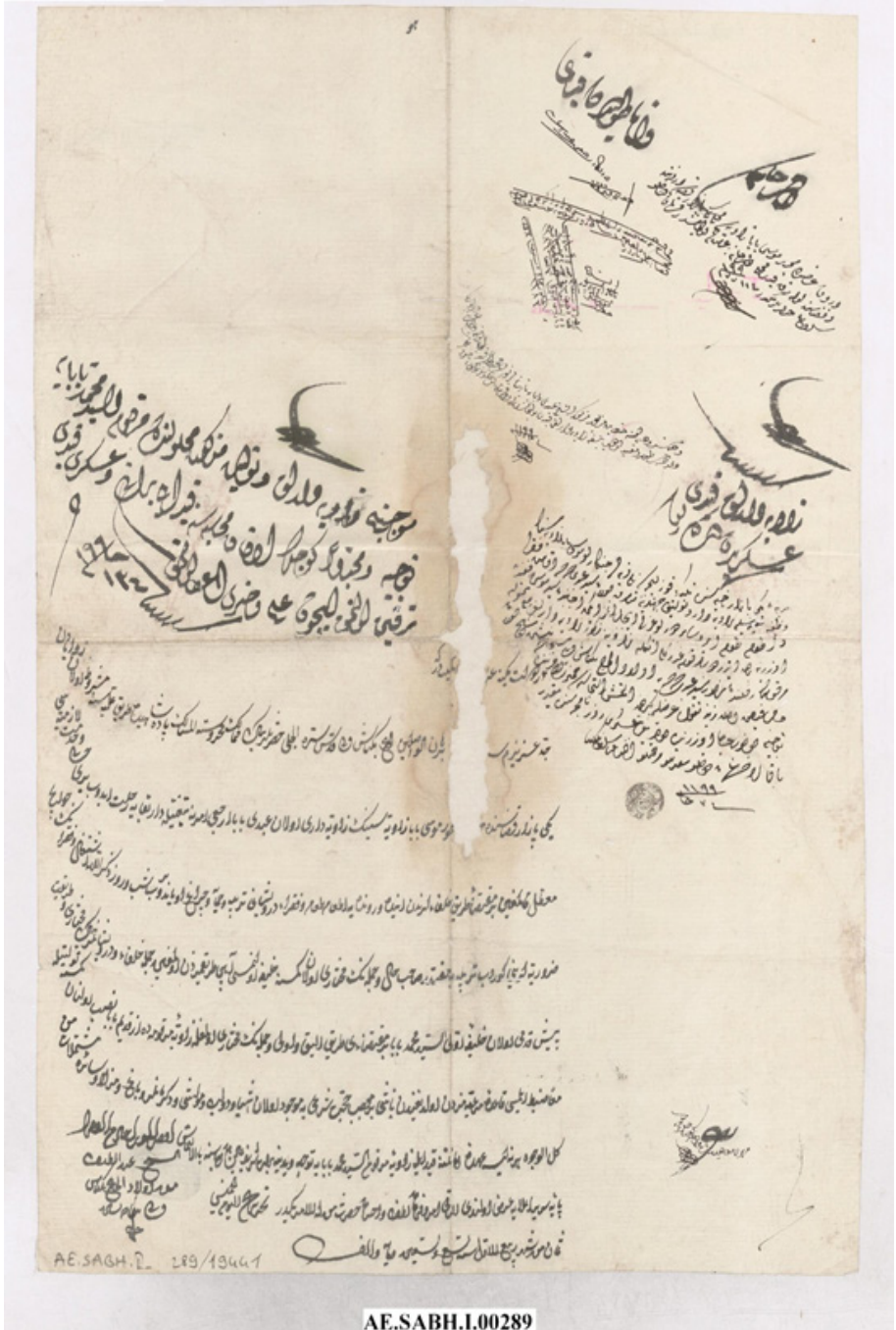
OSMANLI ARŞİVİ
C.EV
656 33061 I

اروقیان شوکتو کرانو مایانو قدرتلو وکی نعمم اذم یادشاهمکدر

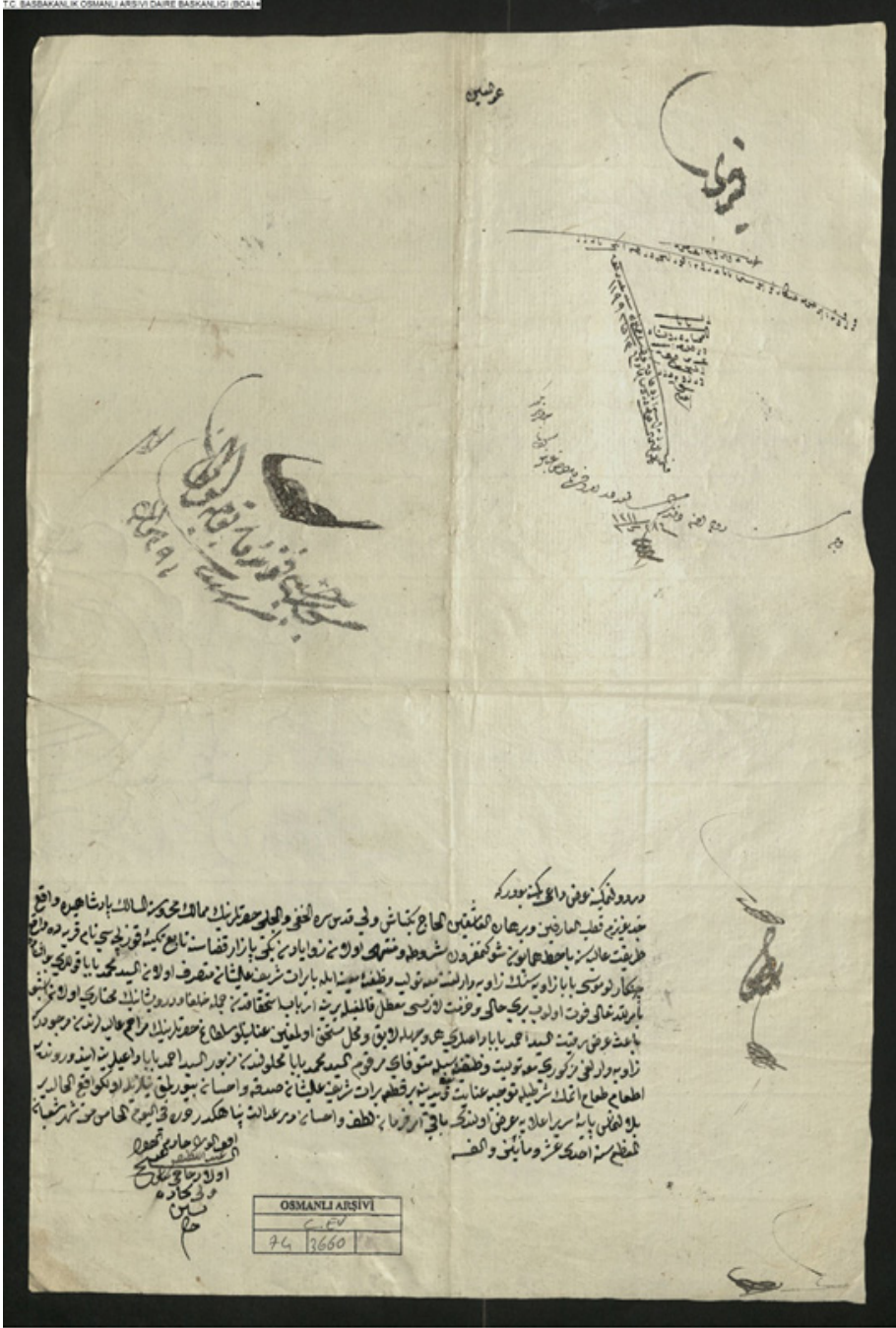
C.EV.00656.33061.001

11. Belge (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA AE. SABH. I/289-19441)

TC. BAŞKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA)

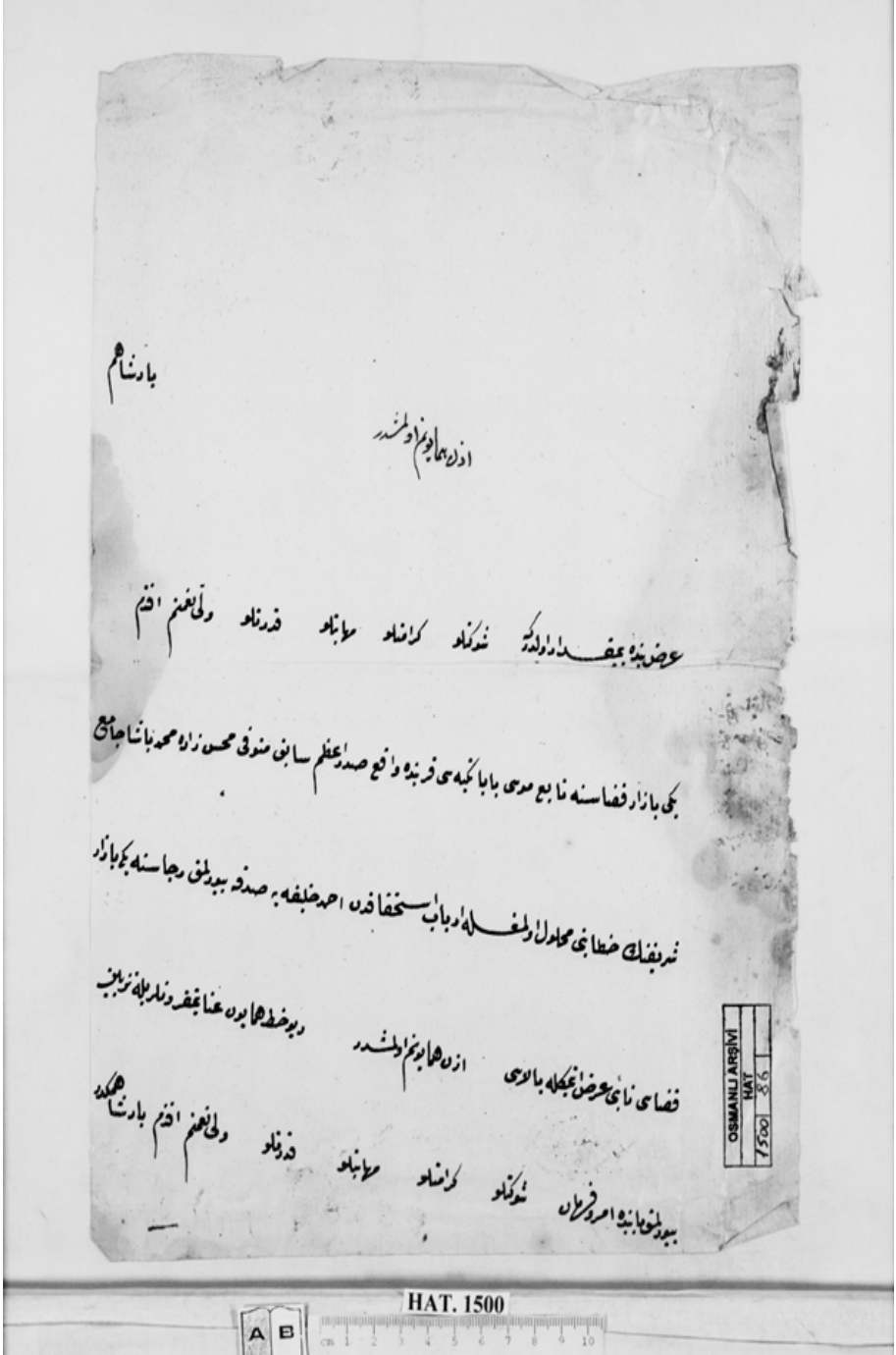


12. Belge (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA C.EV/74-3660)



C.EV.00074.03660.001

13. Belge (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, BOA HAT/1500-86)



14. 1913 Tarihinde W. Kocour ve O. Mach Tarafından Hazırlanan ve Askeri Coğrafya Enstitüsünün (K.U.K. Militärgeographisches Institut) Yayınladığı Harita



HACI BEKTAŞ VELİ'NİN TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDE MARİFET VE ARİFLER*

MA' RİFA AND ARİFS IN THE ŞÜFİ THOUGHT OF HACI BEKTAS VELI

MAHMUD ESAD ERKAYA**

Öz

Hacı Bektaş Veli, Anadolu'nun dini ve tasavvufi düşüncesinin oluşumunda önemli etkileri olan bir isimdir. Onun tasavvuf anlayışını ve misyonunu anlamak Türk İslam düşüncesini tahlil etmek bakımından önem arz eder. Marifet anlayışı ise onun tasavvuf düşüncesinin temelini oluşturur. Bu çalışmada, Hacı Bektaş Veli'nin tasavvuf düşüncesinde marifete giden yolda şeriate bağlılık vurgusu, şeriatın hayata geçirilmesiyle birlikte elde edilen tarikat ve marifet makamları üzerinde durulmakta, ardından marifete ulaşmada bir vasıta olarak kalp ve marifete ulaşmış bir sınıf olan ariflerden bahsedilmektedir. Böylece Hacı Bektaş Veli'nin epistemolojisinde marifetin yeri ve önemi tespit edilerek onun, bağlı olduğu tasavvufi gelenek ile karşılaştırılma imkânı bulunmuştur. Tasavvufta akıl ve nakille elde edilen bilgiden daha kıymetli olan marifet, Hacı Bektaş Veli'nin tasavvuf düşüncesi ve bu kapsamdaki bilgi anlayışının anahtar kavramıdır. Hacı Bektaş Veli, tasavvufi eğitim sistemini dört kapı kırk makam anlayışı doğrultusunda kurgulamıştır. Şeriat kapısı ile tasavvufi ilerlemesine başlayan mürid, tarikat kapısının ardından marifet makamlarına ulaşır. Böylece bir taraftan nefisini terbiye ederken diğer taraftan da ruhunu tasfiye ederek gayb âleminin önündeki perdeleri aralama imkânı bulur. İşte bu süreçte tasavvuf yoluna giden mürid, âbid, zâhid, arif ve muhib olma vasıflarını elde eder. Bunlardan arif, marifetullahı ulaşma yönünde kat ettiği mesafe itibarıyla âbid ve zâhidlerin önüne geçmiş bir konumda olur. Hacı Bektaş sufilerin genel kanaatine uygun olarak Allah'ın insanları ancak kendisini tanımaları için yarattığı görüşündedir. Bu gayeye ulaşma yönüyle arifler tıpkı zâhidler ve âbidlerden üstün oldukları gibi âlimlerden de üstündürler. Diğer bir deyişle marifetullah ilmi, akıl vasıtasıyla elde edilen bilgilerden üstündür. Marifete ulaşmak ise ancak Allah'ın istediği doğrultuda bir yaşantıya sahip olmaktan geçer. Bu bağlamda şeriatın hayata aktarılmasıyla şekillenen marifet anlayışından hareketle Hacı Bektaş'ın, sünni tasavvuf geleneğinin Anadolu'daki bir temsilcisi olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hacı Bektaş Veli, Marifet, Marifetullah, Arif, Epistemoloji.

Abstract

Hacı Bektaş Veli is a person who had important effects on the formation of the religious and mystical thought of Anatolia. Understanding his şüfi thought and mission is important for analyzing the Turkish-Islamic thought. The concept of ma' rifa (interior knowledge) forms the basis of Hacı Bektaş's şüfi thought. In this context, the present study focuses on the emphasis on adherence to Sharia on the way to ma' rifa in his şüfi thought, the sect and ma' rifa maqâms obtained with the implementation of the Sharia, then the heart as a mean of attaining ma' rifa, and finally the ' arifs as a class that has attained ma' rifa. Thus, the place and importance of ma' rifa in the epistemology of Hacı Bektaş Veli was determined. It was also possible to compare him with the şüfi tradition he was attached. Ma' rifa, which is more valuable than the knowledge obtained by reason and transmission in şüfism, is the key concept of Hacı Bektaş Veli's şüfi thought and epistemology. Hacı Bektaş Veli designed the şüfi education system in line with the idea of four doors and forty-maqâms. The mürid (disciple), who started his şüfi progress with the Sharia gate, reaches the ma' rifa maqâms after the tariqa gate. Thus, while educating his nafs (soul), he also finds the opportunity to open the curtains of the ghayb (unknown) world by purifying his nafs. In this process, a mürid who follows the path of şüfism acquires the qualifications of being an ' âbid (worshipper), zâhid (renunciant), ' arif (wise) and muhib (admirer). In this context, the ' arif is in a position ahead of the ' âbids and zâhids in terms of the distance he has covered in reaching the ma' rifatullah. According to Hacı Bektaş Veli, God created people only so that they could know themselves. In terms of reaching this goal, the ' arifs are superior to the ' âlîms (religious scholar), just as they are superior to the ' âbids and zâhids. In other words, the knowledge of ma' rifatullah is superior to the knowledge obtained through the mind, and the ' arifs who have this knowledge are also in a superior position to the ' âlîms. According to Hacı Bektaş, Veli attaining ma' rifa is only possible through having a life in line with Allah's will. In this context, it is possible to say that Hacı Bektaş Veli is a representative of the Sunni şüfi tradition in Anatolia, based on the understanding of ma' rifa shaped by the transfer of Sharia to life.

Keywords: Taşavvuf, Hacı Bektaş Veli, Ma' rifa, Ma' rifatullah, Arif, Epistemology.

* Geliş Tarihi/Recieved: 10.01.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 09.02.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.005>.

** Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, mahmud.erkaya@hbv.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3981-4688>.

Giriş

Tasavvufta bilginin vasıtası, akıl ve naklin yanında kalptir. Tasavvuf ehli, bilgiye ulaşma bağlamında aklın ve naklin verilerini kabul eder, kendi ilimlerinde temel bir kaynak olarak görürler. Fakat bunları bilgiye ulaşmada yeterli görmezler. Onların yanında bir de kalple elde edilen ve keşf, ilham ve rüya gibi farklı vasıtaları da bilgiye ulaşmada temel bir araç telakki ederler. Bu bağlamda marifet de mahiyet itibariyle akli aşan bir bilgi olup kalp vasıtasıyla elde edilir. Tasavvuf terminolojisinde, marifetullah “Allah bilgisi” kalıbında tamlama yapılarak kullanıldığı gibi yalnızca marifet terimiyle de ifadesini bulmaktadır. Sözlükte “bilmek, tanımak, ikrar etmek ve bir şeyi tefekkür ederek idrak etmek” gibi anlamlara gelen¹ marifet, bu yönüyle ilim kavramına yakın bir kullanıma sahiptir. Bununla birlikte marifetin daha çok Allah hakkındaki bilgi için kullanıldığı görülmektedir. Dilbilimcilere göre beşerin Allah hakkındaki bilgisinin onun zatını idrak vasıtasıyla değil ancak yarattıkları üzerinde tefekkür etmek suretiyle sınırlı bir şekilde gerçekleşebileceği için marifet kelimesi kullanılır.² Tasavvufta ise marifet yalnızca tefekkürle elde edilen bir bilgi değildir. Marifet ancak akıl ve tefekkürün ulaşmadığı noktada kalp vasıtasıyla keşf, ilham ve müşâhede gibi manevi tecrübeler sonucunda ulaşılan bilginin adıdır. Bu bilgiye giden yol, riyâzet ve mücâhedeyle kişinin kalbini tasfiye etmesi ve gönlünün önündeki perdelerin açılmasından geçmektedir. Tasavvufta, vahiy, ilham, müşâhede, mükâşefe, tecellî, basîret, fetih, yakîn ve rüya gibi kavramlar yakın anlam alanlarına sahip olarak marifet kapsamında değerlendirilir. Kalp vasıtasıyla elde edilen bu bilgi, sufilerce akılla ulaşılan bilgiden daha kesin ve üstündür. Diğer bir deyişle arifler, gerek ulaştıkları bilgi çeşidi gerekse bu bilgilerin kesinliği itibariyle her zaman için âlimlerin önünde ve daha ayrıcalıklı bir konumdadırlar.³

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-maârif, ts.), 22/2897; Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Haneî Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996), 2/1583; Süleyman Uludağ, “Marifet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yay., 2003), 28/54.

² Ebü'l-Kâsim Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 331; Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Mu'cemü'l-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Münşâvî (Kahire: Muhammed Sıddîk el-Münşâvî Yay.), 185.

³ Bk. Ebü'l-Hasen Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh, 2010), 331, 332, 440; Ebü'l-Kâsim Zeynülsîlâm Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422), 342; Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto, 2017), 208; Ahmet Taşğın, “Geleneksel İrfan Diliyle Alevi Bektaşî Metinlerinin Anlatılma İmkani”, *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 6 (2012), 54. Tasavvuf büyüklerinin marifet anlayışlarına dair günümüzde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazılarını şöylece sıralayabiliriz: M. Necmettin Bardakçı, “İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 84; Ali Bolat, “Muhâsibî (ö. 243-857)'ye Göre Marifetin Unsurları”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2000), 128; İhsan Soyaldı, “Tasavvufta Aşk ve Marifet”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 203; Betül Gürer, “Divân-ı Hikmet'te Arifliğin Gereklere ve Marifetin Tahsili”, *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Yy. Medeniyet Merkezi Konya I* (2020), 105-115; Yakup Pekdoğru, *Erken Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Marifet 4. - 5. Yüzyıllar* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2020); Salih Çift, “Sufilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet”, *XVII. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu* 1 (2012), 217-232; Bedriye Reis, *Gazâli'de Ahlâk-Marifet İlişkisi* (Bursa: Emin Yay., 2011); M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi* (İstanbul: İnsan Yay., 2011); Ahmet Murat Özel, “Marifetullahın İmkan ve İfadesi -Köstendilli Süleyman Şeyhî Örneği-”, *Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî*, (2020), 183-190; Ramazan Emektar, “İbn Acibe'nin Marifet Anlayışı”, *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* VII/2 (2021), 1121-1148. Hacı Bektaş Velî'nin bilgi ve marifet anlayışına dair müstakil bir çalışma bilebildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır.

7./13. yüzyılın isminden çok söz edilen sufilerinden Hacı Bektaş Veli'nin (ö. 669/1271) tasavvuf düşüncesinde de marifetin önemli bir yeri vardır. Onun tasavvufi eğitim sisteminin merkezinde yer alan dört kapı kırk makam anlayışının kapılarının birinin marifet kapısı olmasının yanında gerek tasavvuf ehli gerekse Allah yolunda ilerlemekte olan ümmetin içerisinde irfan sahiplerinin her zaman ayrı bir yeri olmuştur. Ariflerin üstünlüğü hiç şüphesiz ulaştıkları bilginin kıymetiyle doğrudan ilişkilidir. Bu bakımdan Hacı Bektaş Veli'yi anlamak, onun marifet anlayışını kavramaktan geçmektedir. Bu çalışmada, Hacı Bektaş'a ait olduğu ifade edilen temel eserlerden hareketle onun marifet anlayışı tespit edilmeye çalışılacaktır. Her ne kadar Hacı Bektaş'a aidiyeti konusunda bazı tereddütler olsa da ona atfedilen eserler, Hacı Bektaş'ın tasavvuf düşüncesi etrafında oluşan geleneği bizlere aktarmaları açısından önemlidir.

Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinin başında hiç şüphesiz *Makâlât* adlı eseri gelmektedir. *Makâlât*, Hacı Bektaş'ın en yaygın ve en bilinen kitabıdır.⁴ Hacı Bektaş'ın dört kapı kırk makam anlayışını açıkladığı bu eserde onun bir taraftan marifeti dört kapıdan biri olarak takdim ettiği diğer taraftan da arifler üzerinde önemle durduğu görülmektedir. Mahmud Esad Coşan'ın *Makâlât*'ı yayımlarken ulaştığı Arapça aslı nüshada Türkçesinde bulunmayan bazı detaylar dikkat çekmektedir.⁵ Özellikle marifet makamlarının açıklanırken ilgili hadisleri de zikretmiş olması, bu nüshayı diğerlerinden ayırmaktadır. Bunun için makalede zaman zaman Arapça nüshadaki bu ilave bilgilere de işâret edilmiştir.

Hacı Bektaş'ın marifet anlayışını tespit için ikinci önemli kaynak *Kitâbü'l-Fevâid*'dir.⁶ Bu eserin, her ne kadar Hacı Bektaş'a aidiyetinde şüpheler bulunsun da fikir ve muhteva itibarıyla *Makâlât* ile benzerlik arz ettiği görülmektedir.⁷ Bu durum, eserin Hacı Bektaş'ın tasavvuf düşüncesini bizlere yansıtabileceği anlamına gelmektedir. *Fevâid*'de, marifetle ilgili önemli tanımların yer almasının yanı sıra marifetin gerekleri, marifete ulaşmak için kalbin temizlenmesinin lüzümü, marifetullahın önemi ve ariflerin üstünlükleri gibi konular üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla bu eser, Hacı Bektaş'ın marifet anlayışına dair temel bilgileri ihtiva etmesi bakımından önemlidir. Hacı Bektaş'a atfedilen *Fatiha Süresi Tefsiri*⁸, *Besmele Tefsiri*⁹, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*¹⁰ gibi eserlerde ise satır aralarında marifet kavramına temas edildiği görülmektedir.

Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinde marifeti elde etmek hususunda şeriatla amel etmeye ayrı önem vermesi sebebiyle bu çalışmada Hacı Bektaş'ın marifet anlayışı, öncelikle şeriat – hakikat ayrımı üzerinden temellendirilecektir. Ardından marifete ulaşmada bir vasıta olarak kalp konusuna değinildikten sonra marifetin mahiyeti, dört kapı kırk makam arasındaki konumu ve son olarak da marifet ve ariflerin Hacı Bektaş'ın tasavvuf düşüncesindeki yeri ve önemi üzerinde durulacaktır.

⁴ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2021); Mahmud Esad Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât* (Ankara: Seha Neşriyat, ts.).

⁵ Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, 119.

⁶ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*, çev. Baki Yaşa Altınok (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010).

⁷ Mahmud Esad Coşan, "Hacı Bektaş'ın Eserleri", *Makâlât* (Seha Neşriyat, ts.), LX.

⁸ Hacı Bektaş Veli, *Fâtiha Süresi Tefsiri (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*, çev. Baki Yaşa Altınok (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010).

⁹ Hacı Bektaş Veli, *Besmele Tefsiri (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*, çev. Hamide Turan (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010).

¹⁰ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*, çev. Gıyasettin Aytaş (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010).

1. Marifete Giden Yol: Şeriatla Bağlılık

Tasavvuf literatüründe marifetullah insanın yaratılış gayesi olarak telakki edilir. Diğer bir deyişle Allah Teâlâ insanları ve cinleri ancak kendisini tanımaları için yaratmıştır.¹¹ Marifetullah ulaşmanın, yâni Allah'ı tanımının yolu ise şeriatla tam anlamıyla *ittibadan* geçmektedir. Şeriat, “İslâm’a ait dini, ahlâkî ve hukûkî hükümler bütünüdür.”¹² Bu anlamda tasavvuf, şeriat ve hakikat birlikteliğinden oluşur. Hakikat ise Allah’ın, kuluna bazı ilâhî gerçekleri ve sırları bildirmesi, bunun yanında kulun Rabbinin birtakım tecellilerini müşâhede etmesini kapsamaktadır. Hakikat, şeriat ile amel etmenin akabinde gerçekleşmektedir. Kul Allah’ın emir ve yasaklarına riayet üzere bir yaşayış sergilediğinde buna mukabil Allah da ona gayb hazinesinden birtakım ikramlar lütfedecektir.¹³ İşte bu ikramlar tasavvufta hakikat olarak değerlendirilmektedir.¹⁴ Marifet ise bu hakikatlerin bilgi boyutudur. Bu bağlamda “Uğrumuzda mücâhede edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza (hakikata) iletceğiz.”¹⁵ âyetindeki mücâhede şeriatla tekabül ederken kulunu yollarına iletmesi ise hakikat kapsamında değerlendirilir.¹⁶ Yine “Ey iman edenler! Eğer takva sahibi olursanız; O, size furkan (hakikat/iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış) verir.”¹⁷ âyetindeki takva sahibi olma şeriatla, bunun neticesinde kula nasip edilen furkan ise hakikata karşılık gelmektedir. Marifet ise hakikatin bilgi boyutudur. Tasavvuf kaynaklarında sıklıkla zikredilen “Allahu Teâlâ bildikleriyle amel eden kimseye bilmediklerine dair ilmi öğretir.”¹⁸ rivayeti, marifete giden yolun şeriatla geçtiğini göstermektedir.

Hacı Bektaş Veli’nin de hakikat ve marifet kapsamında üzerinde önemle durduğu husus şeriatla olan bağlılıktır. Nitekim rivayet edildiğine göre o, hakikatin sırlarından bahsetmek istediğinde sözlerine Hz. Peygamber’e atfedilen “Şeriat sözlerim, tarikat eylemlerimdir.” rivayetini¹⁹ zikrederek başlamaktadır. Böylece o Hak yolunun taliplilerinin marifet ve hakikat yolunda şeriat dairesi içerisinde olgunlaşmış bir tasavvuf anlayışına ve karaktere sahip olmalarını amaçlamaktadır. Rivayet, daha tafsilatlı bir yorumuyla *Fevâid*’de şöyle geçmektedir: “Şeriat, sözlerimdir. Tarikat, işlerimdir. Hakikat hâllerimdir. Marifet, sermayemdir. Fazilet dinimdir. Sevgi, esasımdır. Şevk, yol bineğimdir. Havf, refikimdir. İlim silahımdır. Tevekkül elbisemdir. Kanaat hazinemdir. Sıdk, menzildir. Yakîn sığınağımdır. Fakr övüncümdür; onunla diğer peygamberlere karşı övünürüm.”²⁰ Rivayetin Hz. Peygamber’e aidiyeti meselesinden bağımsız olarak burada Hacı Bektaş’ın marifete yaklaşımı önem arz

¹¹ Örn. Bk. Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsi Serrâc, *el-Lüma’ fi târihi’l-tasavvufi’l-İslâmî*, thk. Kamil Mustafa el-Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007), 38; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 12; Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 331; Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 61.

¹² Talip Türcan, “Şeriat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yay., 2010), XXXVIII/571.

¹³ Bk. Mehmet Yıldız, “Gayb Meselesi ve İbn Berrecân’ın Keşfi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 379.

¹⁴ Bk. Mahmud Esad Erkaya, “Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârîse Hadisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 151.

¹⁵ Ankebût, 29/69.

¹⁶ Bk. Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 263, 440; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 133.

¹⁷ Enfâl 8/29. Bk. Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’ d-dîn* (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 2013), 3/31.

¹⁸ Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtu’l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996), 10/15. Bu rivayet tespit edebildiğimiz kadarıyla temel hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

¹⁹ Temel hadis kaynaklarında bulunmamıştır. Ayrıca bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000), 325.

²⁰ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 25.

etmektedir. Rivayette marifet sermaye olarak nitelendirilmektedir. Hakikat yolunda ilerleyen salikin *seyr ü sülûk* (tasavvufî yolculuk) süresince elde ettiği ilâhî bilgi ve tecrübelerin bu anlamda birer sermaye olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Marifet ise şeriatla riayetle elde edilmektedir. Hacı Bektaş, kendisine “Tarikatten bahsetmek kime düşer?” diye sorulduğunda “Dışı yeryüzündeki insanlara arz edildiği takdirde dışında şeriat açısından hiçbir kusur bulamadıkları ve içi gökyüzündekilere arz edildiğinde içinde de bir eksiklik bulamadıkları kişiye düşer.”²¹ şeklinde cevap vermesi de bu hususu desteklemektedir.

Öte yandan Hacı Bektaş, marifeti bir ağaca benzetir. “Marifet ağacının başı tevhiddir.²² Özdeki imandır. Kökü yakınlık ve tevekküldür. Budakları nehy-i münker, suyu havf ve recâ, yemişleri ilim, yeri mü'minlerin gönlüdür. Başı arştan yukarıdadır.”²³ Hacı Bektaş'ın bu ifadeleri, doğru bir inanç olmaksızın marifete ulaşmanın mümkün olmayacağı anlamına gelir. Bunun için dinin emir ve yasaklarına riayet etmek önem arz eder. Hacı Bektaş şeriatın ilkelerine o kadar önem verir ki bunu bir teşbihle anlatır: Ona göre “Bir kuyuya bir damla içki damlasa, o kuyunun suyunu bir defa çıkarıp başka yere dökseler, o suyun döküldüğü yerde ot bitse ve o otu koyun yese takvâ ehlinin sözüne göre o kuyunun eti haramdır.”²⁴ Çünkü temelinde içki vardır. İçkinin olduğu yerde hayır yoktur. Dikkat edilirse Hacı Bektaş tasavvufî düşüncesini ilk olarak şeriat kapısıyla başlatmaktadır. Bu sebeple şeriatın temel ilkelerine riâyet etmeksizin tasavvuf yolunda ilerlemek mümkün değildir. Şeriatın sonra tarikat kapısına, sonrasında ise marifet kapısına ulaşılacaktır.

2. Marifet Kapısı ve Makamları

Hacı Bektaş Veli'ye göre kul Allah'a kırk makamda ulaşır. Bu makamların onu şeriat, onu tarikat, onu marifet ve onu da hakikat kapısı içindedir. *Makâlât*'ta yer alan dört kapı ve kırk makam şöyledir:

Şeriat makamları: 1. İman etmek. 2. İlim öğrenmek. 3. Zekât vermek, oruç tutmak, haça gitmek, cihad etmek ve cünüplükten temizlenmek. 4. Helal kazanıp faizi haram bilmek. 5. Evlenmek. 6. Hayız ve nifas halinde cinsel ilişkiyi haram bilmek. 7. Sünnet-i cemaat. 8. Şefkat. 9. Temiz giymek ve temiz yemek. 10. İyiliği emretmek ve yaramaz işlerden sakınmak.

Tarikat makamları: 1. Tevbe. 2. Mürid olmak. 3. Saçları tıraş etmek ve tarikata uygun elbise giymek. 4. Cihad aşkıyla yanmak. 5. Hizmet etmek. 6. Havf. 7. Recâ. 8. Hırka, zenbil, makas, seccade, tesbih, ibret ve hidâyet. 9. Nasihat ve muhabbet sahibi olmak. 10. Aşk, şevk, fakirlik ve cân.

Marifet makamları: 1. Edeb. 2. Korku. 3. Perhizkârlık. 4. Sabır. 5. Utanmak. 6. Cömertlik. 7. İlim. 8. Miskinlik. 9. Marifet. 10. Kendini bilmek.

Hakikat makamları: 1. Toprak olmak. 2. Yetmiş iki milleti ayıplamamak. 3. Elinden geleni men etmemek. 4. Dünya içinde yaratılmış her nesneye karşı emin olmak. 5. Mülkün mutlak sahibi Allah Teâlâ'nın huzurunda eğilip itibar bulmak. 6. Sohbet. 7. Seyr. 8. Sır. 9. Münâcaat. 10. Müşâhede.²⁵

²¹ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 51.

²² Ahmed Yesevî benzer bir şekilde marifet ile tevhid arasında ilişki kurmaktadır. Bk. Gürer, “Dîvân-ı Hikmet'te Ârifliğin Gereklere ve Marifetin Tahsili”, 107.

²³ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 106.

²⁴ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 51.

²⁵ Bk. Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

Hacı Bektaş'ın taksiminde şeriat makamlarının dinin zâhir yönüyle ilgili, her Müslümanın sıkı sıkıya bağlı olması gereken ilke ve uygulamaları içerdiği görülmektedir. Ardından gelen tarikat makamları ise tasavvuf yoluna giren müridin ilk adımı olan tevbeyle başlamakta ve bu yolda müridlerin yerine getirmesi gereken temel vazifeleri içermektedir. Marifet makamlarında, artık tasavvuf yolunda ilerleyen salikin ahlâkında birtakım değişikliklerin meydana geldiği ve böylece marifete ulaştığı görülmektedir. Hakikat makamlarında ise nefsin terbiye etmiş ve belirli olgunluğa erişmiş salikin insanlara faydalı olan ve toplum içerisinde herkesin emin olduğu bir mertebeye ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda tasavvuf büyüklerine göre de güzel ahlâkın özü, insanlardan gelen ezalara tahammül etmek ve onlara hoşgörülle muamele etmektir.²⁶ Hz. Peygamber'in "Müslüman, diğer müslümanların elinden ve dilinden güven içinde olduğu kimsedir."²⁷ hadisinin yanında Hasan-ı Basri'nin (ö. 110/728) "Güzel ahlâk, güler yüz, tatlı söz ve eziyet etmekten sakınmaktır."²⁸ ve Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) "Güzel ahlâk güler yüzlü olmak, iyilik etmek ve halka eziyet etmemektir."²⁹ gibi ifadeleri Hacı Bektaş'ın dört kapı kırk makam anlayışındaki güzel ahlâk ilkesinin temellerini oluşturmaktadır. Ayrıca Hacı Bektaş'ın ifadelerine göre halka güzel ahlâkla, kendi nefsin devamlı ezmekle, âlimlerle alçak gönüllülükle, cahillerle sükût ederek, düşmanlarla yumuşaklıkla, dostlarla sözünde durmakla, küçüklerle kerametle, büyüklerle el açıklığıyla, fakir insanlarla gücün yettiğince vermekle muamele etmek marifetin de gereğidir.³⁰

Aynı düşüncenin izleri Bektaşî kültürünü yansıtan eserlerde de bulunmaktadır. Söz gelimi *Fütüvvetnâme*'de "Şeriat bir kimseye eza ve cefa etmemektir. Tarikat ikrardır ve ikrar imandandır, ikrarı olmayanın imanı yoktur. Marifet sürekli taharet üzere olmaktır ve beş vakit namazı kılmaktır. Hakikat odur ki hâkî (toprak gibi) olmaktır ve yetmiş iki millete bir göz ile bakmaktır."³¹ denilerek marifetin insanlarla olan iyi ilişkiden sonra hasıl olacağı vurgulanır. Bunun yanında marifetin temizlik ve ibadetlerle, diğer bir deyişle şeriatın gerekleriyle olan ilişkisine dikkat çekilmiştir. Şeriat makamlarıyla dinin zâhirî yönüne ağırlık vererek Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda hayatını şekillendiren mürid, tarikat makamlarıyla ahlâkını güzelleştirip nefsin terbiye ederek kalp gözünün açılması yönünde kendisini geliştirir ve nihâyetinde irfana ulaşır. Marifet makamlarıyla birlikte Allah'ın gönül gözüyle müşahedesinin ardından kişinin hakikat bağlamında Allah'a ulaşması ve O'nun veli bir kulu olması söz konusu olur. Bu bağlamda marifet makamlarının dinin zâhirinin hayata geçirilmesiyle elde edilen birtakım hasletleri içerdiği görülmektedir. Marifet makamlarının ilki edeptir. Edep, ahlâkın davranışlara yansıyan boyutudur. Esasında tasavvufun gayelerinden birisi de edepli müridler yetiştirmek ve dolayısıyla edepli bir toplum oluşturmaktır. Öyle ki Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) "Tasavvuf, tümü ile edeptir. Zira her vaktin bir edebi vardır, her makamın bir edebi vardır, her

²⁶ Bk. Mahmud Esad Erkaya, "Tasavvufî Ahlak", *Din-Ahlak Dengesi (24 Saat - 365 Gün)*, ed. Hüseyin Akyüz - Kemal Göz (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 204.

²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Buhârî, "el-Câmiu's-sahîh", *el-Kütübü's-sitte (Mevsûatü'l-hadisi 'ş-şerif içerisinde)*, thk. Sâlih b. Abdülaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "İmân", 4 (No.10).

²⁸ Gazzâlî, *Ihyâu ulûmi'd-dîn*, 3/70.

²⁹ Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Şehabeddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* (Beirut: Dâru Sâdir, 2010), 172.

³⁰ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 95.

³¹ Abdülgani Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî Radavî, *Fütüvvetnâme-i Tarikat*, ed. Osman Aydın (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011), 167.

halin bir edebi vardır.”³² derken tasavvufun tümüyle edepler manzumesi olduğuna işaret etmiştir. Bu doğrultuda marifetin ilk ayağının edep olduğu anlaşılmaktadır. Hacı Bektaş Veli'ye göre insan ulaştığı makama edep ve saygı ile ulaşmış, mahrum kaldıklarını ise ancak edebi terk ederek kaçırmıştır.³³ Dolayısıyla marifete giden yolda edebinin önemli bir yeri bulunmaktadır.

Marifetin ikinci makamı ise korkudur. Korku ancak Allah'ı bilen ve tanıyan kimselerde meydana gelir.³⁴ Zira Kur'an'da “Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar.”³⁵ buyurulması da korkuyla marifet arasında sıkı bir ilişki olduğuna işaret etmektedir. Tasavvufta havf kavramıyla ifade edilen korku, insanın, Allah katındaki durumu hakkında hissettiği tedirginlik ve kaygı halinden doğar.³⁶ Havf, bazı sufilere göre kişinin geleceğe dair duyduğu korkuyu da ifade eder. Kul, hoşlanmadığı bir durumun başına gelmesinden korktuğu gibi arzuladığı bir şeyin elinden gitmesinden yahut onu elde edememekten korkar. Fakat bu dünyalık elde etme yahut edememe kaygısından kaynaklanan bir korku değil, daha çok Allah'ın rızasını kazanamamaktan doğan bir korkudur.³⁷ Allah'a karşı duyulan korku, dünyada yahut ahirette ondan gelebilecek ceza karşısında tedirgin olma halini de kapsayan bir korkudur.³⁸ Ayrıca bazı sufilere göre kulun Allah'a yaklaşması neticesinde O'nun yüceliğini, azametini, heybet ve kudretini müşâhede etmesiyle birlikte onu korku ve ürperti hali kuşatacaktır.³⁹ Kulun Rabbinin azameti karşısında hissettiği korkunun yanında *Fevâid*'de geçtiğine göre bu makamdaki korkunun bir çeşidinin de dervişlerin iç dünyasından korkmak olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰ Bu korku, dervişlerin bir anlamda Allah'a ulaşma yolunda gösterdikleri gayretleri dolayısıyla Allah'ın veli kulları olmalarıyla ilişkilendirilebilir. Hz. Peygamber'in “Üstü başı perişan, hor ve hakir görülen bazı insanlar vardır ki onlar yemin ederek, ‘Allahım, şunu şöyle yap!’ diye bir talepte bulunsalar talepleri gerçekleşir.”⁴¹ hadisinde ifade edilen bu topluluğun içerisine Rablerine gönülden bağlı derviş zümreleri de dahil olmalıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in “Müminin firâsetinden korkun. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar.”⁴² hadisi de bu korkuyla ilişkilendirilebilir. Dervişler Allah'ın sevgili kullarıdır. Dolayısıyla onların firâsetlerinden korkmak da bu makamdaki korkunun anlam alanına girmektedir.

Üçüncü makam perhizkârlık olup en genel anlamıyla Allah'ın yasak ettiği şeylerden kaçınmayı ifade etmektedir. Mürid, nefsinin terbiye etmek için akla ve hayale gelen her türlü yasaklı fiil ve düşünceden sakınıp uzak durmalıdır.⁴³ Bununla birlikte meşru sınırlar dairesindeki bazı arzu ve isteklerin de sınırlandırılması nefsin terbiye edilmesi için bir müddet de olsa lüzumlu görülmüştür. Zira nefis terbiyesi, açıklık ve

³² Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 103.

³³ Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, 118.

³⁴ Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, 119.

³⁵ Fâtır 35/28.

³⁶ Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 766; Kara, “Havf”, *DİA*, XVI, 528.

³⁷ Dünyalık kaygılar kapsamındaki bir değerlendirme için bk. Mehmet Yıldız, “Geleceğin Korkusunu Geçmişin Hüznünü Taşımayan İnsan: İbnü'l-vakt”, *Sufiyye* 11 (2021), 89.

³⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 161.

³⁹ Örn. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 89.

⁴⁰ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 39.

⁴¹ Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbüri Müslim, “Sahih”, *el-Kütübü's-Sitte (Mevsiatü'l-Hadisi's-Şerif içerisinde)*, thk. Sâlih b. Abdülâziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), “Bir”, 138; Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, “el-Câmi”, *el-Kütübü's-Sitte (Mevsiatü'l-Hadisi's-Şerif içerisinde)*, thk. Sâlih b. Abdülâziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), “Menâkıb”, 54.

⁴² Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'an”, 15, (No. 3127); Ebü'l-Kasım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye), 8/102.

⁴³ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 40.

kanaatkârlık marifete giden yolda önemli bir usüldür. *Makâlât*'ın Arapça nüshasında Hz. Peygamber'e atfolunan "Açlık gök gürültüsüne, kanaatkârlık buluta benzer. Nasıl gök gürültüsü ve bulut yağmura sebep teşkil ederse kanaatkârlık ve açlık da derin ve ince düşünme (hikmet) ile marifete sebep olur."⁴⁴ rivayeti de bu hususa işaret etmektedir. Mutasavvıflardan Bâyezîd-i Bistâmî'ye (ö. 234/848) marifeti nasıl elde ettiği sorulduğunda "Aç bir karın ve çiplak bir bedenle" diyerek cevap vermesi de marifete ulaşmada az yemenin önemli bir işlevi olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵ Bistâmî'nin bu anlayışıyla paralel bir şekilde Hacı Bektaş'ın marifet kavramıyla yakın ilişkisi dolayısıyla az yemek bağlamındaki perhizkârlığı marifet makamları arasında saydığı söylenebilir.

Dördüncü makam sabırdır. Sabır, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında tahammül ederek direnç göstermeyi ve olumsuzlukları olumlu kılmak için dayanıklı olmayı ifade eder.⁴⁶ Bu makamda Allah'ın emir ve yasaklarına tâbi olma yolunda gösterilen sabır kişiyi marifete ulaştıracaktır. Sabırdan sonraki makam utanmak, yani hayâdır. Hayâ, nefsin, utanarak ve kınanma korkusuyla her türlü çirkinliği terk etmesini ifade etmektedir.⁴⁷ Peygamber (sas) "Hayâ imandandır."⁴⁸ buyurarak hayâ ile Allah'a olan iman arasındaki bağa işaret etmektedir.⁴⁹ Allah'ı gerçek manada tanıyan kimseler ona daha sağlam bir iman ile inanacaktır. Buradan hayâ sahibi olan kulların aynı zamanda marifetullah konusunda da ileride oldukları anlaşılmaktadır.

Altıncı makam cömertliktir. Cömertlik, Kur'an'da "Kim nefsinin aşırı cimriliğinden korunursa işte o topluluk kurtuluşa erenlerdir."⁵⁰ gibi âyetlerle bir kurtuluş vesilesi olarak sunulup teşvik edilmektedir.⁵¹ Hacı Bektaş'a göre cömertlik dört çeşittir. İlki mal cömertliği olup zenginlerin cömertliğidir. İkincisi ten cömertliği olup gazilerin cömertliğidir. Üçüncüsü cân cömertliği olup âşiklerindir. Dördüncüsü ise gönül cömertliği olup ariflerindir. Bu anlamda esas yapılması gereken kişinin gönlünü Allah'a çevirmesidir. "Zira edep korkuyu, korku perhizkârlığı, perhizkârlık sabrı, sabır utanmayı, utanmak cömertliği, cömertlik miskinliği, miskinlik ilmi, ilim marifeti, marifet cânı, cân akılı, akıl ise Allah'ı sevecektir."⁵² Peygamber (sas) de "Cömertlik cennete bir ağaçtır. Dalları dünyaya sarkmıştır, onları tutanları cennete sevk eder."⁵³ buyurarak cömertliğin önemine işaret etmektedir.⁵⁴ Hacı Bektaş'ın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla maddî düzlemdeki cömertlik insanı gönül

⁴⁴ Bk. Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, 119. *İhyâü ulûmi 'd-dîn*' de (مَثَلُ الْجَوْعِ مَثَلُ الرَّعْدِ وَمَثَلُ الْقَنَاةِ مَثَلُ الْمَحَابِ وَالْحِكْمَةِ) şeklinde bir rivayet bulunmakta fakat hadis olduğu belirtilmemektedir. Bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi 'd-dîn*, 3/111. Tahrir çalışmalarında ise rivayetin hadis değil Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin sözü olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Haddâd, *Tahrîcü ehâdisi İhyâi ulûmi 'd-dîn* (Riyad: Dâru'l-Âsime li'n-Neşr, 1987), 4/1604 (No. 2491). Hz. Peygamber'in yemek kültürü ile ilgili rivayetler için bk. Hüseyin Akyüz, "Rivayetler Işığında Hz. Peygamber'in Beslenme Kültürü", *Aşçı Dede Ateşbaz-ı Veli*, (2020), 73.

⁴⁵ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye (İlk Zâhid ve Süfiler)*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 39.

⁴⁶ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, 273; Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965), I-XL/12/271.

⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, 270; Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, 83.

⁴⁸ Müslim, "İmân", 59 (No. 154).

⁴⁹ Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, 119.

⁵⁰ Teğâbûn 64/16.

⁵¹ Bk. Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 41.

⁵² Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 60.

⁵³ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*, thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 13/307 (No. 10375).

⁵⁴ Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, 119.

cömertliğine götürmektedir. Ariflerin cömertliği olan gönül cömertliğinin gönülden Allah'tan gayrısını çıkartıp yalnızca Allah'a yönelmekle gerçekleşmesi muhtemeldir. Mâsivâdan arındırılması ise gönlün marifete hazır hale gelmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla cömertliğin marifet makamları arasında önemli bir yeri bulunmaktadır.

Yedinci makam ilimdir.⁵⁵ Marifet yolunda ilim sahibi olmak da önemli bir meziyettir. *Makâlât*'ın Arapça nüshasında Hz. Peygamber'e atfolunan "Dünyanın durması dört şey üzerinde ve onlar sayesinde: Âlimlerin ilmi, hükümdarların adaleti, cömertlerin el açıklığı ve yoksulların duaları."⁵⁶ ve "Allah, cahili dost edinmez, dost edindiğini ilminden dolayı dost edinmiştir."⁵⁷ gibi rivayetler, ilmin kıymetini vurgulamaktadır. Hacı Bektaş'a göre marifet ilmin, Allah'a yakınlık ise muhabbetin meyvesidir. Gerçek dosttan başka bir dost istemek sevginin yok olması ve marifetin yitip gitmesi demektir.⁵⁸ Dolayısıyla marifete ulaşmak isteyen salikin öncelikle ilim öğrenmesi gerekmektedir.

Sekizinci makam miskinliktir. Hacı Bektaş'a göre Hz. Peygamber "Allah'ım beni miskin olarak yaşat ve miskinler topluluğu içinde haşreyle."⁵⁹ buyurarak miskinler zümresinin güzelliğine işaret etmiştir. Hacı Bektaş, miskinlikle ilgili detaylı açıklama yapmamıştır. Fakat tasavvuf kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla burada miskinlikten yoksul, uyuşuk, insanlara el açan bir yaşam tarzı kastedilmemektedir. Esasında miskinlik tasavvufta daha çok fakr kavramıyla ifadesini bulan bir kavramdır. Fakr, muhtaç olma halidir. Bu, maddî anlamda yoksullukla ilişkilendirilebileceği gibi esas olarak manevî yönüyle kulun Allah Teâlâ karşısındaki muhtaçlığını ifade etmektedir.⁶⁰ Diğer bir deyişle maddeten veya mânen ihtiyaç duyulan şeyin elde olmaması durumuna fakr denilmektedir.⁶¹ Dünyalığa değer vermemenin bir yansıması olarak maddî düzlemde de kişinin fakir ve miskin olması söz konusu olabilir. Fakat bu, talep edilen ve teşvik edilen bir durum değildir. Burada teşvik edilen husus, kulun Allah'a her daim muhtaç olduğu şuurunda olmasıdır. Nitekim Kuşeyrî, fakrın, "evliyanın şîârı, asfiyânın süsü ve ziyneti, enbiya ve muttakiler için Hak Teâlâ'nın seçimi" olduğunu belirterek fakrı üstün bir mertebe olarak takdim etmektedir.⁶² Marifete ulaşmada insanın benlikten geçmesi ve her türlü varlık düşüncesinden sıyrılıp Allah karşısındaki muhtaçlığının şuurunda olması temel bir ilkedir. Bundan dolayı olmalı ki Hacı Bektaş da marifet makamları arasında miskinliği saymıştır.

Dokuzuncu makam marifet olup gönle riâyet etmeyi içermektedir. Zira Hacı Bektaş'a göre Peygamber (sas) "Mü'min kulun kalbi Allah'ın arşıdır."⁶³ buyurarak bu hususu vurgulamıştır.⁶⁴ Kalbe riâyetin nihai boyutu ise kişinin kendini bilmesinden

⁵⁵ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 78.

⁵⁶ Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, 119. Rivayet, hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

⁵⁷ Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, 119. (ما اتخذ الله من ولي جاهل ولو اتخذه لعلمه) şeklinde geçen rivayetin hadis kaynaklarında bulunmamasıyla birlikte manasının doğru olduğu ifade edilmiştir. Bk. Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdülhâdi Aclûni, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-İlbâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 2/180 (No. 2185). Ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Ali el-Karî, *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa* (Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1971), 302 (No. 399).

⁵⁸ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 63.

⁵⁹ İbn Mâce, "Zühhd", 6 (No. 4126); Tirmizî, "Zühhd", 37 (No. 2352); Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, 119.

⁶⁰ Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 180.

⁶¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 37/3444; Cürçânî, *Mu'cemü'l-ta'rifât*, 142.

⁶² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 303.

⁶³ Rivayetin hadis olmadığı ifade edilmektedir. Bk. Ebü'l-Fezâil Hasen b. Muhammed Sâğâni, *Mevzû'âtü's-Sâğâni*, ed. Necm Abdurrahman Halef (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1985), 50 (No. 70).

⁶⁴ Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, 119.

geçmektedir. Bundan dolayı onuncu makam kendini bilmek yâni nefsi tanımaktır.⁶⁵ Hacı Bektaş'a göre Peygamber (sas) "Nefsini bilen Rabbini bilir."⁶⁶ yani "Yokluk ile nefsi bilen varlık ile Rabbini bilir."⁶⁷ buyurarak marifetullahı elde etmek için kişinin kendini bilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁸ Bu bağlamda kişinin nefsinin değersiz görmesi ve onun karşısında halkı üstün görmesi, bunun bir gereğidir.⁶⁹ Hacı Bektaş'a göre Allah'ı bilmek ancak kişinin kendisini bilmesiyle mümkündür.⁷⁰ "Arif kimdir?" diye sorulunca, "Arif yırtık pırtık derviş giysisiyle, seccadeyle arif değildir. İbadeti adet edinmiş olan da arif değildir. Arif yok olandır."⁷¹ Hacı Bektaş'ın ifadesiyle arifin yok olması, Allah'ın yüceliğini idrak eden kulun, onun karşısında kendisine hiçbir değer atfetmemesini ifade ediyor olmalıdır. Bu bağlamda arif, Allah'ın varlığı karşısında kendi varlığına kıymet vermeyen hatta kendi varlığının farkında olmayan kişi olarak anlaşılır. Yine Hacı Bektaş, "Bir sanıdan ibaret olan varlık yok olmadıkça gönül gözü kıskançlık iğnesi dışında bir şeyle dikilmez ve can halvethanesi cananın görüntülerinin mumuyla aydınlanmaz."⁷² diyerek varlıktan geçilmedikçe gönül gözünün açılmayacağı ve Hakk'ın tecellisinin gerçekleşmeyeceğini vurgular. Hacı Bektaş, kendini bulmak isteyen kimsenin Allah'a yaslanması ve tam anlamıyla Allah'a tevekkül etmesi gerektiğini vurgular. İşte o zaman hem kendisini hem de Rabbini bulabilecektir.⁷³

Hacı Bektaş Veli'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla marifet makamlarının her biri marifetullahı ulaşımda salikin uyması gereken temel ilkelere işaret etmektedir. Edep, tasavvuf yolunda ilerlemenin temelini oluştururken havf hali, ancak Allah'ı tanıyan kimselerde meydana gelebilmekte, perhizkârlık marifete ulaşımda maddî anlamda da bir çaba olması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca sabır marifete giden yolun ilk basamaklarından Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmede gösterilen metaneti simgelemektedir. Hayânın kaynağının iman olması, aynı zamanda bu kaynağın marifet olabileceği anlamına gelmekte, cömertliğin gönül cömertliği boyutu, ilmin marifete ulaşmak için gerekli bir unsur, miskinliğin ise benlikten geçmek için kulun Rabbi karşısındaki acizliğini fark etmesi olduğu anlaşılmaktadır. Salikin gönlüne riayet etmesi anlamına gelen marifet makamının ve son olarak kişinin kendisini bilmesinin ise marifetullahı elde etmek için zaruri olduğu anlaşılmaktadır. Gerek fiilî boyut gerekse düşünsel alanda insanın benliğinden geçerek Allah'ın yüceliğini ve kudretini idrak etmesiyle birlikte salikin marifetullah kapsamında bilgi sahibi olması mümkün görünmektedir.

⁶⁵ Dört kapı kırk makamın taksimi, Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal'da bazı farklılıklar arz etmektedir. Söz gelimi Hacı Bektaş'ın marifet kapısı kapsamında ele aldığı makamlar, fenâ olmak, dervişliği kabul etmek, her işe tahammül etmek, helâl ve güzel istekte bulunmak, marifet kılmak, şeriat ve tarikatı ayakta tutmak dünyayı terk etmek ahireti seçmek, vücut (varlık) makamını bilmek ve hakikat surlarını bilmektir. (Hoca Ahmed Yesevî, "Fakr-nâme", *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, ed. Kemal Eraslan (Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016), 52. Ayrıca bk. Abdurrahman Güzel, "Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal'da Dört Kapı Kırk Makam", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 41 (2007), 19-159.) Aynı tasavvufî düşünce geleneğinden gelen şüfilerin makamları farklı tasnif etmeleri, bireysel tecrübeleri, yaşadıkları coğrafya ve muhataplarının durumu gibi etmenlerle ilişkili olarak irşadta takip ettikleri usullerde önceliklerinin değişmesi sebebiyle olmalıdır.

⁶⁶ Rivayetin hadis olmadığı, Yahyâ b. Muâz er-Râzî'ye ait bir söz olabileceği ifade edilmektedir. Bk. Ali el-Kari, *el-Esrârü'l-merfûa*, 352 (No. 507); Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/262 (No. 2532).

⁶⁷ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 41.

⁶⁸ Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, 119.

⁶⁹ Radavî, *Fütüvvetnâme-i Tarikat*, 71.

⁷⁰ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 56.

⁷¹ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 77.

⁷² Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 73.

⁷³ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 429.

3. Marifetin Vasıtası: Kalp

Tasavvufta marifete kalp vasıtasıyla ulaşılır.⁷⁴ Hacı Bektaş Veli'ye göre insanın ikisi başta ikisi de gönülde olmak üzere dört gözü bulunmaktadır. İnsan nasıl ki baş gözüyle halkı (yaratılmışları) görüyorsa gönül gözüyle de Hâlîk'ı (yaratıcıyı) müşâhede edebilmektedir.⁷⁵ Hacı Bektaş'a atfedilen eserlerden *Erkännâme*'de marifetin bir mana olduğu vurgulanır. Mana ise Yüce Allah'ın cemalini görmektir. Herkes Allah'ın cemalini görmeyi arzular. Ancak Hak Teâlâ ancak mü'min kullarını buna mazhar kılacaktır. Hacı Bektaş'a göre Hz. Peygamber'e atfolunan "Mü'minin kalbi, Allah'ın evidir."⁷⁶ ve "Mü'minin kalbi Allah'ın arşıdır." rivayetlerinde bu müşâhedinin mahallinin kalp olduğuna dair bir işaret vardır.⁷⁷ Diğer bir deyişle Hacı Bektaş'a göre Cenâb-ı Hakk'ı müşâhede kalp vasıtasıyla gerçekleşecektir. Bununla birlikte insanın marifete ulaşması yolunda karşılaştığı en büyük engel, kalbinin önündeki perdelerdir. Hacı Bektaş'a, "Görmek istenilen Hakk'ın yüzü neyle görülür?" diye sorulduğunda "İç temizliği ve doğrulukla talep aynasında görürsün." der.⁷⁸ Bu bağlamda Hacı Bektaş'a göre Allah ile kul arasındaki perde yeryüzü, gökyüzü, arş ve kürsü gibi maddî engeller değil kişinin bencilliğidir.⁷⁹ Kul ancak kötü duygu ve düşüncelerinden kurtulduğunda Rabbini müşâhede edebilecektir. Hacı Bektaş'a göre kalbin selâmeti, temiz bir kalple "Allah'tan başka bir ilâh yoktur, Muhammed onun rasûlüdür." deyip "inanırım" demekten geçmektedir. Temiz kalp ise dünya sevgisinden, haset ve hiyanetten arınmış olan kalptir.⁸⁰ Nitekim böyle bir kalpte ne dünya kötülüklerine ne de ahiret menfaatlerine yer vardır. Bununla birlikte Hacı Bektaş, Allah'ı tanımının ancak O'nun izin vermesi ve nasip etmesiyle gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır. Zira ona göre Yüce Allah birinden gizlenmek istediği zaman hiçbir delil ve hiçbir haber o kimseyi Allah'a ulaştırılmaz. Diğer bir ifadesiyle Allah Teâlâ, birinden gizlendiğinde, ona ne delil ne de haber hidâyet edip yol gösterebilecektir.⁸¹

Öte yandan Hacı Bektaş, akılla gönlü birbirinden ayırmaktadır. Ona göre arifler nezdinde iman akılla, buna mukabil marifet ise gönülle tahakkuk eder. Allah'a gönülden şehâdet edip inanmayan kimse ise münafık hükmündedir.⁸² Buradan Hacı Bektaş'a göre marifetin imanın daha üst bir boyutu ya da imanın tahkiki olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Hacı Bektaş'a göre gönül büyük bir şehre benzemektedir. "Allah Teâlâ arşa neyi yarattıysa o, şehirde vardır, içine sığmıştır. Bu büyük şehirde iki sultan vardır. Birisi Rahmânî, diğeri şeytânîdir. Rahmânî sultanın adı akıl, vekili iman, komutanı miskinliktir. Kalbin sağ tarafında ise yedi kale vardır. Her kaleye Allah, bir muhafız vekil yerleştirmiştir. İlk muhafız ilim, ikincisi cömertlik, üçüncüsü ar ve hayâ, dördüncüsü sabır, beşincisi perhizkârlık, altıncısı korku ve yedincisinin adı edeptir. Her muhafızın yüz bin hizmetkârı vardır. Her bir hizmetkârın

⁷⁴ Ebû Abdullah Hâris b. Esed Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, ed. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1991), 31, 51; Bedriye Reis, "Gazâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 28.

⁷⁵ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 90.

⁷⁶ (القلب بيت الرب) Rivayetin hadis olmadığı bununla birlikte manasının doğru olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ali el-Kari, *el-Esrârü'l-merfûa*, 260 (No. 331).

⁷⁷ Doğan Kaplan, *Erkännâme 1* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2014), 170-173.

⁷⁸ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 73.

⁷⁹ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 71.

⁸⁰ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 41.

⁸¹ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 87.

⁸² Nisâ 4/145; Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68. Ayrıca bk. Hilmi Karaağaç, "İlk Dönem Fütüvvetnâmelerine göre Ahîlîğin İtikâdî Temelleri", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013), 46.

ise yüz bin askeri vardır. Bunlar imanın bekçileridir.”⁸³ Dikkat edilirse Hacı Bektaş’ın bu benzetmesinde yer alan unsurların dört kapı kırk makam anlayışındaki marifet makamlarını teşkil ettiği görülecektir. Dolayısıyla marifet makamları aynı zamanda gönlü koruyacak birer muhafız gibidir. Kalbin temizlenmesiyle birlikte marifet nurlarının buraya inmesi söz konusu olabilecektir.

4. Hakikat Yolunda Üç Zümre: Âbidler, Zâhidler ve Arifler

Âbid, zâhid ve arifler kabiliyet ve mertebe bakımından sufilerce farklı konumlarda değerlendirilen zümrelerdir.⁸⁴ Âbid çok ibadet etmekte fakat ahlâkı güzelleştirmeden yalnızca ibadet etmekle yetinerek, kemâle giden yolda yetersiz kalmaktadır.⁸⁵ Zâhidler ise dünyevileşme karşısında bir saygın bir duruş sergilese de Allah’ı tanınması itibarıyla en büyük mertebe ariflerinki olacaktır. Bunun için özellikle zâhidler ile ariflerin farkı, erken dönem tasavvuf büyüklerinden itibaren üzerinde durulan bir ayırım olmuştur. Söz gelimi Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) “İlim Allah korkusuna, zühd rahatlığa, marifet ise Allah’a yönelmeye sebep olur.”⁸⁶ derken bu ayırma dikkat çekmiştir. Abdullah el-Harrâz (ö. 310/922) “Açlık zâhidlerin, zikir ariflerin gıdasıdır.” diyerek yöntem bakımından da zâhid ve ariflerin farklılaştıklarını vurgulamıştır.⁸⁷ Yine Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931) “İki türlü ağlama vardır. Zâhidler gözleriyle, arifler ise kalpleriyle ağlar.”⁸⁸ ifadeleriyle her iki kesim arasındaki ayırma işaret etmiştir. Hacı Bektaş Veli’yle çağdaş sûfilerden Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) de arifleri diğer insanlardan üstün bir sınıf olarak görmektedir. Ona göre arif, “Kâinatı akıl yürütmenin ve delilin dışında, kalp gözü ve tefekkür ile bilip tanıyan kimsedir.”⁸⁹ Bunun için de diğer insanlardan üstündür. Bu bağlamda âlimlerin, ancak ilimleriyle amel ettiklerinde buldukları konumdan daha yüksek makamlara çıkmaları mümkün olabilir. Zâhidler de işte bu bildikleri ile amel eden topluluklar arasındadır. Zira irfana ulaşmada zühd önemli bir adımdır. Ona göre dünyaya önem vermeyip çok çok ibadet eden zâhidler, âlimlerden üstündür.⁹⁰ Arifler ise zâhidlerden daha üstündür. Zira zâhidler ibadetle meşgulken arifler, o seviyeyi çoktan aşmış ve artık Rablerinin kudretini müşâhede etme aşamasına geçmişlerdir.⁹¹ Tabii burada şu husus unutulmamalıdır ki arifler, buldukları konuma zühd ve takvâlarıyla ulaşmışlardır. Marifetullahı erdiklerinde de zühd ve ibadeti bırakmış değillerdir. Âdeta zühd, marifetin temellerini atmaktadır. Dolayısıyla irfan, zühdü de içerisinde barındırması sebebiyle zühdden daha üst bir konumda yer almaktadır. Bu zühdün değersiz bir uğraş olduğu anlamına gelmemektedir.

Sufilerin, Allah yolundaki kulların farklı yönlerini temel alarak yaptıkları bu taksime Hacı Bektaş Veli’nin eserlerinde de rastlanmaktadır. Hacı Bektaş, insanı dört ayrı kategoride değerlendirmektedir. Ona göre Allah, insanoğlunu rüzgâr,

⁸³ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 85.

⁸⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 331, 332, 440; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 342; Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 208.

⁸⁵ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 104.

⁸⁶ Sülemî, *Tabakât*, 28.

⁸⁷ Sülemî, *Tabakât*, 175.

⁸⁸ Sülemî, *Tabakât*, 125.

⁸⁹ Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2020), 76.

⁹⁰ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 76-77.

⁹¹ Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Mecâlis-i Seb'a (Mevlânâ'nın Yedi Vaazı)*, çev. Dilâver Gürer (İstanbul: İlk Harf Yay., 2017), 119-120.

ateş, su ve toprak tabiatlı olarak yaratmıştır. Dolayısıyla inananlar da dört gruptan oluşur. İlki âbidler olup şeriatı sıkı sıkıya bağlı topluluklar olmaları yönüyle rüzgâr tabiatlıdır. Rüzgâr hem temiz hem de kuvvetlidir. Tıpkı rüzgârın ekin tanelerini samandan ayırdığı ve yeryüzünü kokudan arındırdığı gibi şeriat da helâli haramdan, temizi murdar olandan ayırır. Şeriatın emir ve yasaklarını gözetmeyi kendilerine prensip edinmiş olan âbidler, namaz, oruç, zekât ve cihad gibi ibadetlerle meşgul olur, kendi arzularının peşinden gitmeyi dünyayı terk eder ve ahireti arzularlar. Ne var ki vakitlerinin büyük bir bölümünü ibadetle geçirirler de kötü huylardan tamamen arınmış değillerdir. Zaman zaman kendilerinde kibir, hased ve cimrilik gibi huylar da görülür.⁹² Dolayısıyla olgunlaşmak için yalnızca ibadet etmek yeterli olmayıp bunun yanında tarikatın gereklerini de yerine getirmek icap etmektedir. Hacı Bektaş'a göre insanların ikinci grubu, zâhidler olup ateş gibi tabiatlıdır. Tarikat makamlarındaki zâhidler daha dünyadayken ateş gibi yanmaktadır. Bu şekilde dünyanın lezzetlerinden uzaklaşıp kendi nefsinin yakarı, ahirette yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem azabından korunacaktır.⁹³ Aynı zamanda gece gündüz Allah'ı zikretmeyi adet edinen zâhidler, havf ile recâ arasında bulunarak dünya arzularını terk ederler.⁹⁴ Bu yönleriyle âbidlerden daha üstün bir konumda yer almaktadırlar.

Üçüncü grup ise marifet makamlarındaki ariflerdir. Onların asılları su olup suyun hem temiz hem de temizleyici olması gibi arifler de temiz ve temizleyici olmak durumundadırlar. Arifler aynı zamanda söylediklerinin ardını hesaplayıp konuşurlar. Sözün doğrusunu söyledikleri için mahcup duruma düşmezler. Su gibidirler, hangi kaba girerlerse o kap su gibi tertemiz olur. Bundan dolayı şirk de ariflerin içlerinde kalmaz ve dışarı atılır. Diğer taraftan kendisini temizlemeyen başkalarını da temizleyemez. Ona göre insanın pis olmasının esas sebebi, içerisinde şeytan fiili bulunmasıdır. Hacı Bektaş bunu içki misali ile anlatır. Kaba bir içki konulup ağzı sıkıca bağlandıktan sonra denize atıldığında ya da kabın dışı günde on kez yıkansa, kabın içindeki yine içki olarak kalacaktır, hükmen kirlidir. Benzer bir şekilde kuyuya bir damla içki damlatılsa, kuyunun suyu tamamen boşaltılıp başka bir yere aktarılsa, suyun döküldüğü yerde bir ot bitse, o otu bir koyun yese, takva sahiplerine göre o koyunun eti haramdır. Bunun haram sayılması, içerisinde şeytan fiili bulunması dolayısıyladır. Nitekim Kur'an'da "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir. Bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz."⁹⁵ buyurulmaktadır. İşte içerisinde şeytânî bir fiil bulunduğu için bu koyunun eti haram olur. Benzer bir şekilde içinde kin, tamahkârlık, öfke, haset, cimrilik, gıybet, kakhaha ve maskaralık gibi sekiz kötü huy bulunan kimsenin de temizlenmesi mümkün olmayacaktır. Bu sekiz huydan birisinin bile kişide bulunması tüm ibadetlerini boşa çıkartmak için yetecektir. Tamamının bulunması ise o kimsenin artık şeytanlaşmış olduğunun bir göstergesidir. Ariflerde ise bu huylardan hiçbiri bulunmaz.⁹⁶ Dördüncü

⁹² Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, 44.

⁹³ Bk. Bakara 2/24.

⁹⁴ Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, 47.

⁹⁵ Mâide 5/90.

⁹⁶ Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, 48-49. Benzer açıklamalar *Makâlât-ı Ğaybiyye*'de de yer alır. Ör. "Sır sahibi, her ne söylerse Allah'tan söyler, her ne görürse Allah'tan görür ve her ne bilirse Allah'tan bilir. Konuşması, duyması Allah'tandır. Yüce Allah kimden kendi varlık perdesini kaldırırsa o kimse kendini Allah'tan görür. Bu kimseler zühed makamını geçerek irfan makamına varmışlardır. Onların itaatleri gördüş ve sır sahiplerinin itaatidir. Ârif, mahbubiyet makamına erişebilmek için dünya, ahiret ve onlarda olanları terk eder. Âriflerin makamı temiz ve

grup ise muhibler olup asılları topraktır. Onlar, toprak gibi rızâ haline bürünmüşlerdir; Hakk'a boyun eğer, ondan gelen her şeye razı olurlar. Onların taati, münâcaat, seyir ve müşâhede şeklinde gerçekleşir. Onlar Allah'ı bulmayı, kendilerini O'nda fâni kılmayı ve bütün halleriyle O'nunla bir olmayı gaye edinmişlerdir.⁹⁷

Hacı Bektaş Veli, bu grupları karşılaştırarak zâhidin aslını bilmeden kulluk ederken arifin ilâhî sanata bakarak tefekkür ettiğini, muhiblerin ise doğrudan Sevgili ile münâcaat ettiklerini belirtir.⁹⁸ Muhiblerin Allah'ı bulmaları hakka'l-yakîn olarak münâcaat ve müşâhede şeklinde gerçekleşir. Âbidlerde ise hakikatten ziyade ilme'l-yakîn boyutuyla Allah'ı tanımak esastır. Tefekkür, sohbet, velâyet ise hakka'l-yakîn Allah'ı tanıyan ariflere aittir.⁹⁹ İlme'l-yakîn ile beden; ayne'l-yakîn ile kalbin; hakka'l-yakîn ile ruhun eğitilmesi mümkün olur. İlme'l-yakîn boyutunda bedenle; ayne'l-yakinde kalple ve hakka'l-yakinde ise ruhla ibadet edilir. Âbidler bedenleriyle ibadet ederek halk nezdinde, zâhidler kalpleriyle ibadet ederek meleklerin yanında, arifler ise ruhlarıyla ibadet ederek Allah katında makbul olurlar.¹⁰⁰

Hacı Bektaş'ın bu ayrımı Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'daki tasnifini hatırlatmaktadır. O da yakîni, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olarak tasnif ederek tasavvuf ehlinin ilme'l-yakînden kastettikleri şeyin “ilâhî hükümler ve dünyevî muameleler hakkındaki bilgi” olduğunu belirtir. Ayne'l-yakîn, “dünyadan göç vaktinde can çekişmeye dair olan bilgi”dir. Hakka'l-yakîn ise “cennette ru'yetin keşfi ve oradaki hallerin keyfiyetini gözle görme hakkındaki ilim”dir. İlme'l-yakîn, ulemânın, ayne'l-yakîn ölümüne hazırlıklı olmaları bakımından ariflerin, hakka'l-yakîn ise tüm varlıklardan yüz çevirmeleri hasebiyle dostların fenâ bulduğu makamdır.¹⁰¹ Hücvîrî'nin yakîn tasnifi ile Hacı Bektaş'ın yorumlarının benzerlik arz ettiği görülmektedir.

Öte yandan Hacı Bektaş'a göre arif, âlemde olup bitenler için Allah'ın takdirini gözetirken zâhid ise kendi yapıp ettiklerini düşünmektedir. Zâhid “Ben bilgeyim.” derken arif kendini unutup: “Görelim Mevlâ neyler?” demektedir. Zira arif, kendini unutmuş, hatta benliği kalmamış, Tanrı'da yok olmuştur. Arif Rabbi için, zâhid ise kendisi için çalışmaktadır. Kendi kendini övmek zâhidlerin, yaşananları kendine nisbet etmeksizin olduğu gibi anlatmak ariflerin işidir. Zâhidin yetmiş yıllık ibadeti arifin bir saatlik tefekkürüne eşittir. Arifin yetmiş yıllık tefekkürü de muhibbin bir saatlik Allah'a yakarışına eşittir. Çünkü Allah'a yakarış, Allah ile muameledir.¹⁰² Hacı Bektaş'ın benzer kıyaslamalar Mevlânâ'nın eserlerinde de yer alır. Mevlânâ, amelleri hesaplamanın zâhidlerin, Allah'ın kuluna olan lütfunu düşünmenin ise ariflerin vasfı olduğunu vurgular. Zira zâhidler “şöyle yapalım, böyle edelim” diye kendi amelleri ve ibadetleri üzerinde dururlarken arifler ise “Hak şöyle yaptı, böyle etti” diye ezeli lütfu düşünürler. Yine zâhidler “Nasıl yapayım?” derken arifler ise “O nasıl yapacak?” diye Rablerinin kudretinin neticelerini beklerler. Zâhid “Ah, ah ne

berrak bir şuya benzer. Temiz bir su, bütün kirlileri temizlediği gibi ârifler de her zaman temizdirler ve temiz kılarlar.” Hacı Bektaş Veli, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 429-431.

⁹⁷ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 52.

⁹⁸ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 64.

⁹⁹ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 94.

¹⁰⁰ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 49.

¹⁰¹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 439.

¹⁰² Hacı Bektaş Veli, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 399, 429, 435.

yapayım?”, arif ise “Ah, O ne yapacak?” diyerek daima Allah’ın takdirini göz önünde bulundurur.¹⁰³ Çünkü arif, “Kâinatı akıl yürütmenin ve delilin dışında, kalp gözü ve tefekkür ile bilip tanıyan kimsedir.”¹⁰⁴ Bu yönüyle Hacı Bektaş ile Mevlânâ’nın benzer tasavvufi düşüncelere sahip olduğu da anlaşılmaktadır.

Hacı Bektaş, arifin üstünlüğünü bir hikâye ile de anlatır. Bir şahıs günün birinde İblis’i, mescidin kapısında dikilmiş görür. Ona “Burada ne yapıyorsun?” diye sorunca “Bu mescidde bir zâhid namaz kılıyor. Onun yolunu kesmek istiyorum ama hemen yanında bir arif uyumuş ve ben onun korkusundan mescide giremiyorum. Şayet o olmasaydı zahidin işini göz açıp kapayıncaya kadar bitirirdim.” der. Hacı Bektaş, bu hâdiseyi Hz. Peygamber’in (sas) “Âlimin uykusu cahilin ibadetinden hayırlıdır.”¹⁰⁵ hadisi ile ilişkilendirir. Hacı Bektaş’ın burada arifi aynı zamanda ilim sahibi olması dolayısıyla âlim, zâhidi ise dünyaya karşı tavır alsa da ilim konusunda eksikleri olması dolayısıyla cahile benzetmiş olmalıdır.

Hacı Bektaş Veli, bu bağlamda Hz. Peygamber’in hayatındaki manevi dönüşümü de tasvir etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber (sas) “Sonra İbrahim dinine tâbi ol diye sana vahyettik.”¹⁰⁶ hitabına mazhar olduğunda kendisinden önce gelen peygamberleri tasdik etmiş ve mü’min olmuştur. Bununla birlikte çokça ibadet ederek kulluk makamına ermiş ve adı âbid olmuştur. İbadet hayatıyla birlikte dünyaya yüz çevirerek zühd makamına ermiş ve adı zâhid olmuştur. Zühdüyle birlikte “Ey Allah’ım, bana eşyanın aslını göster.” hükmünce eşyanın hikmetini bilmiş ve marifet makamına ererek adı arif olmuştur. Marifetiyle birlikte Allah Teâlâ onu kendi ilhamına ve muhabbetine mazhar kılarak velâyet makamına erdirmiş ve adı veli olmuştur. Velâyet sıfatıyla birlikte vahiy ve mucizelerle müşerref olmuş ve halkı Hakk’ı irşadla görevlendirilmiş, böylece nübüvvet makamına ererek adı nebî olmuştur. Vahiy ve mucizelerle birlikte Allah Teâlâ onu kendi kitabıyla onurlandırarak risâlet makamına erdirmiş ve adı Rasûl olmuştur. Kitapla birlikte öncekilerin şeraitini hükümsüz bırakıp yeni bir şeriat getirerek ululuk, yücelik makamına ermiş ve adı Yüce Peygamber olmuştur. Önceki şeraiti hükümsüz bırakıp yeni bir şeriat koymasıyla hatm makamına ermiş, adı hâtim yâni son peygamber olmuştur. Hacı Bektaş, Hz. Peygamber’de müşahhas hale gelen ruhun bu dokuz mertebesinin ariflerin görüşüne göre Allah vergisi olduğunu, hakîmlere göre ise sonradan kazanılmış vasıflar olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷

Tasavvuf büyükleri irfanın ilimden daha üstün olduğunu çeşitli vesilelerle ifade etmişlerdir. Amelsiz bir ilmin vebal olacağı yönündeki rivayetlerle birlikte düşünüldüğünde asıl ilmin eyleme dönüşen ve bunun nihayetinde de kulun vasıtasız olarak Rabbinden aldığı bilginin daha kıymetli olduğu hususu Hacı Bektaş’ın da üzerinde durduğu bir mesele olmuştur. Ona göre gelmiş geçmiş bütün ilimleri tahsil etmiş de olsa son nefesinde yalnız başına bu ilimler kendisine fayda vermeyecektir. Kulu son nefeste elinden tutacak olan, kazandığı huzur ve Allah’ı tanınması yâni marifettir. Bunun dışında bildiği ne varsa hepsi yok olup gidecektir.¹⁰⁸ Hacı Bektaş’a göre Allah Teâlâ, dünyadaki karanlığı ay, güneş ve yıldızların ışıklarıyla aydınlattığı

¹⁰³ Mevlânâ, *Mecâlis-i Seb’â*, 119-120.

¹⁰⁴ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 76.

¹⁰⁵ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 139.

¹⁰⁶ Nahl 16/123.

¹⁰⁷ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 67.

¹⁰⁸ Hacı Bektaş Veli, *Fevâid*, 57.

gibi insanı da üç nesne ile karanlıktan aydınlığa çıkartmıştır. Bunlar akıl, ilim ve marifet ışığıdır. Akıl ve ilim dünyadaki ışık kaynakları gibi kalıcı değildir. Ay ve güneşin battığında ışığı kaybaldığı gibi ilim de ölümle birlikte ortadan kalkacaktır. Marifet ise kul ölüp kabre konulsa da hatırandan gitmeyecek, kabirde dahi faydası görülebilecektir.¹⁰⁹

Sonuç

Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen eserlerden anlaşıldığı kadarıyla marifet, onun ve takipçilerinin tasavvuf düşüncesinde anahtar bir kavramdır. Her ne kadar Hacı Bektaş, marifeti eserlerinde tanımlamasa da marifete ulaşma yöntemi, özellikleri ve üstünlüğü gibi konular üzerinde titizlikle durmaktadır. Nitekim onun tasavvuf düşüncesinde inananları dört ayrı grup halinde ele aldığı görülmektedir. Bu dört grubun da dört kapı ve kırk makam ile doğrudan bir ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki şeriat makamlarını hayata geçiren âbidler, ikincisi tarikat makamlarını hayata geçiren zâhidler, üçüncüsü marifet makamlarını hayata geçiren arifler, sonuncusu ise hakikat makamlarını hayata geçiren muhiblerdir. Bu taksime göre marifete ulaşmak ancak şeriat ve tarikat makamlarını geçmekle mümkün olmaktadır. Şeriatla Allah'ın emir ve yasaklarını gözetken salık, tarikat makamlarının gereklerini yerine getirip marifet makamlarına ulaşır. Marifet makamlarında, tasavvuf yolunda ilerleyen müridin bireysel yaşantısında ve karakterinde birtakım değişiklikler meydana gelir. Ahlâkının güzelleşmesinin yanında Rabbinin tanımak noktasında da ilerleme kaydetmiş olur. Marifet, kalbin tasfiyesi ile ulaşılan bir bilgidir. Marifeti elde etmek için kalbin önündeki perdelerin kaldırılması icap etmektedir. Bunun yolu ise şeriat ve tarikatın gereklerini yerine getirmekle doğrudan ilişkilidir. Saliki marifete götüren süreçte edep, perhizkârlık, sabır, miskinlik, cömertlik, ilim, gönle riâyet (marifet) ve kişinin kendini bilmesi önemlidir. Gerçek manada havf ve hayâ makamına ermek ise marifete ulaşma ölçüsünde gerçekleşecektir. Bu bağlamda marifet makamlarının her birinin marifetullahı ulaşmada salikin uyması gereken temel ilkelere işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Marifet makamlarıyla birlikte Allah'ın gönül gözüyle müşahedesinin ardından kişinin hakikat bağlamında Allah'a ulaşması ve O'nun veli bir kulu olması söz konusu olur. Bu yönüyle dört kapı kırk makamın bir bütün olarak düşünülmesi ve hayata aktarılması insanın yaratılış gayesi olan marifetullahı elde etmek için gereklidir. Hacı Bektaş'a göre marifet ilmine sahip olmuş arifler, Allah'ı tanımları ve ahirette kendilerine yarar sağlayacak bilgilerle kuşanmış olmaları itibariyle âlim, âbid ve zâhidlerden daha üstün bir konumda yer almaktadır. Arifler hayatın anlamını ve dünyanın değersizliğini anlamış, kalplerini temizleyerek Allah'tan gelen tecellilere ve gaybî bilgilere mazhar olmuşlardır. Bu anlayışı itibariyle Hacı Bektaş'ın sünni tasavvuf düşüncesi geleneğindeki diğer sufilerle aynı çizgide olduğu görülmektedir. Bununla birlikte dört grup insanı rüzgâr, ateş, su ve toprağa benzeterek dört kapı ve kırk makamı bu anlayış üzerine kurmasının orijinal bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır.

Marifet anlayışı ve müridin *seyr ü sülûku* çerçevesinde düşünüldüğünde Hacı Bektaş'ın tasavvuf düşüncesinin kendisinden önceki sufilerden farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Hacı Bektaş'ın, tasavvufu diğer İslami disiplinlerden bağımsız hale getiren yöntem ve pratiklerinin tasavvuf geleneği çerçevesinde şekillenmiş olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Hacı Bektaş'ın dört kapı kırk makam anlayışındaki her

¹⁰⁹ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 129-130.

bir makamın, dinin emir ve yasaklarını hayata geçirme adına kategorize edildiği fark edilmektedir. Bu durum, telif edilen eserler bağlamında, Hacı Bektaş'ın öncülüğünü ettiği tasavvufî hareketin Ehl-i Sünnet çizgisindeki tasavvuf düşüncesini temsil ettiğini söylemeye imkân vermektedir.

Kaynaklar/References

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdülhâdî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. I-II Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Akyüz, Hüseyin. "Rivayetler Işığında Hz. Peygamber'in Beslenme Kültürü". *Aşçı Dede Ateşbaz-ı Veli*, 62-78.
- Ali-el-Kari, Ebû'l-Hasen. *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevzûa*. Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1971.
- Bardakçı, M. Necmettin. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 81-103.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*. thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bolat, Ali. "Muhâsibî (ö. 243-857)'ye Göre Marifetin Unsurları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2000), 127-154.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim. "el-Câmiu's-sahîh". *el-Kütübü's-sitte (Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf içerisinde)*. thk. Sâlih b. Abdülazîz. 1-631. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Coşan, Mahmud Esad. *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*. Ankara: Seha Neşriyat, ts.
- Coşan, Mahmud Esad. "Hacı Bektaş'ın Eserleri". *Makâlât*. XXXIX-XLII. Seha Neşriyat, ts.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Mu'cemü't-ta'rifât*. thk. Muhammed Siddîk el-Münşâvî. Kahire: Muhammed Siddîk el-Münşâvî Yay.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Çift, Salih. "Sufilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet". *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu* 1 (2012), 217-232.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. I-X Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Emektar, Ramazan. "İbn Acîbe'nin Marifet Anlayışı". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* VII/2 (2021), 1121-1148.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto, 2017.
- Erkaya, Mahmud Esad. "Tasavvufî Ahlak". *Din-Ahlak Dengesi (24 Saat - 365 Gün)*. ed. Hüseyin Akyüz - Kemal Göz. 194-216. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Erkaya, Mahmud Esad. "Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârise Hadisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 149-184.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. I-V Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- Gürer, Betül. "Dîvân-ı Hikmet'te Arifliğin Gereklere ve Marifetin Tahsili". *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Yy. Medeniyet Merkezi Konya I* (2020), 105-115.

- Güzel, Abdurrahman. “Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal’da Dört Kapı Kırk Makam”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 41 (2007), 19-159.
- Hacı Bektaş Veli. *Besmele Tefsiri (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*. çev. Hamide Turan. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Hacı Bektaş Veli. *Fâtiha Sûresi Tefsiri (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*. çev. Baki Yaşa Altınok. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Hacı Bektaş Veli. *Fevâid (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*. çev. Baki Yaşa Altınok. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Hacı Bektaş Veli. *Makâlât*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2021.
- Hacı Bektaş Veli. *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*. çev. Gıyasettin Aytaş. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Haddâd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *Tahrîcû ehâdisi İhyâi ulûmi’-d-dîn*. Riyad: Dâru’l-Âsime li’n-Neşr, 1987.
- Hücvîrî, Ebû’l-Hasen. *Keşfu’l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, 2010.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü’l-Arab*. thk. Abdullah Ali Kebir vd. I-VI Cilt. Kahire: Dâru’l-ma’arif, ts.
- Kaplan, Doğan. *Erkânâme 1*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2014.
- Karaağaç, Hilmi. “İlk Dönem Fütüvvetnâmelerine göre Ahîliğin İtikâdî Temelleri”. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013), 41-70.
- Kuşeyrî, Ebû’l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*. thk. Halil el-Mansûr. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Fîhi Mâ Fih*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2020.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mecâlis-i Seb’a (Mevlânâ’nın Yedi Vaazı)*. çev. Dilâver Güner. İstanbul: İlk Harf Yay., 2017.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed. *Âdâbü’n-nüfûs*. ed. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1991.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn en-Nisâbüri. “Sahîh”. *el-Kütübü’s-Sitte (Mevsûatü’l-Hadîsi’s-Şerîfiçerisinde)*. thk. Sâlih b. Abdülazîz. 673-1202. Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000.
- Özel, Ahmet Murat. “Marifetullahın İmkân ve İfadesi -Köstendilli Süleyman Şeyhî Örneği-”. *Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 183-190.
- Pekdoğru, Yakup. *Erken Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Marifet 4. - 5. Yüzyıllar*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2020.
- Radavî, Abdülgani Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî. *Fütüvvetnâme-i Tarikat*. ed. Osman Aydın. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Reis, Bedriye. *Gazâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*. Bursa: Emin Yay., 2011.
- Reis, Bedriye. "Gazâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 1-40.
- Sâğânî, Ebû'l-Fezâil Hasen b. Muhammed. *Mevzû'âtü's-Sâğânî*. ed. Necm Abdurrahman Halef. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1985.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî. *el-Lüma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*. thk. Kamil Mustafa el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Soysaldı, İhsan. "Tasavvufta Aşk ve Marifet". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 187-216.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn. *Tabakâtu's-sûfiyye (İlk Zâhid ve Sufiler)*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Şehabeddin es-Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Avarifü'l-maarif*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi. I-XXV Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Taşğın, Ahmet. "Geleneksel İrfan Diliyle Alevi Bektaşî Metinlerinin Anlatılma İmkânı". *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 6 (2012), 43-67.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî. *Mevsûatü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Refik el-Acem. I-II Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. "el-Câmi". *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadîsi's-Şerîf içerisinde)*. thk. Sâlih b. Abdülazîz. 1629-2061. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Türcan, Talip. "Şeriat". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XXXVIII/571-574. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Marifet". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 28/54-56. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Yesevî, Hoca Ahmed. "Fakr-nâme". *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*. ed. Kemal Eraslan. 36-59. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000.
- Yıldız, Mehmet. "Gayb Meselesi ve İbn Berrecân'ın Keşfi Üzerine Bir Değerlendirme". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 375-393.
- Yıldız, Mehmet. "Geleceğin Korkusunu Geçmişin Hüznünü Taşımayan İnsan: İbnü'l-vakt". *Sufiyye* 11 (2021), 79-98.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965.

BEKTAŞI FIKRALARINDA OLUMLU VE OLUMSUZ MİZAH TARZLARI*

POSITIVE AND NEGATIVE HUMOUR STYLES IN BEKTASHI ANECDOTES

HİKMET YAZICI**

Öz

Fıkralar farklı mizah tarzlarını barındıran edebiyat ürünleridir. Martin ve arkadaşları bireylerin dört mizah tarzı kullandıklarını belirtmişlerdir. Bunlar; katılımcı, kendini geliştirici, saldırgan ve kendini yıkıcı mizah tarzlarıdır. Bu mizah tarzlarından ikisi olumlu ikisi ise olumsuzdur. İnsanlar farklı mizah tarzlarını kullanarak, kişilerarası ilişkilerde değişik işlevlerde bulunurlar. Fıkra, mizahın en önemli unsurlarından biridir. Türk kültüründe yer alan en önemli fıkra tiplerinden biri Bektaşî'dir. Bektaşî kültürü içinde oluşan bu fıkralar, yerel ve evrensel değerlere sahiptir. Bu fıkralarda gülmeye neden olan en önemli durum uyumsuzluktur. Bektaşî fıkralarında belli tipler bulunmaktadır. Bu tiplerin temsil ettikleri belli davranışlar vardır. Bu çalışmada Bektaşî fıkralarının olumlu ve olumsuz mizah tarzları kapsamında incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu çalışma doküman incelemesi tekniği ile yapılmıştır. Yapılan incelemede farklı fıkralarda değişik mizah tarzlarının kullanıldığı gözlemlenmiştir. Bektaşî fıkralarında katılımcı, kendini geliştirici, saldırgan ve kendini yıkıcı mizah tarzlarıyla ilgili birçok temaya rastlanmaktadır. Katılımcı mizah tarzının kullanıldığı Bektaşî fıkralarında kişilerarası ilişkilerin geliştirilmesi amaçlanır. Bektaşî tipi, bu mizah tarzını kullanarak farklı inanç ve düşünceye sahip olan kişilerle sağlıklı etkileşim kurar. Bektaşî fıkralarındaki kendini geliştirici mizah tarzı ile birey pozitif yönde gelişir. Bektaşî kendisiyle temas kurduğunda bu tarzı sıklıkla kullanır. Bektaşî, saldırgan mizahı kullanarak diğerlerini alaya alır ve eleştirir. Yıkıcı mizah tarzı ile de kendini aşağılar ve kendi zayıflıkları ile alay eder. Bektaşî fıkralarında olumlu mizah tarzlarıyla ilgili temalara daha sık rastlanmaktadır. Bu durum Bektaşî fıkralarının kişisel gelişimi ve sosyal etkileşimi destekleme işlevini ön plana çıkarmaktadır. Buna karşı saldırgan ve kendini yıkıcı mizah tarzlarıyla ilişkilendirilen fıkralardaki temaların da daha ilımlı olduğu görülmektedir. Bu durum Bektaşî fıkralarının insancıl bir temele sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Bektaşî, Bektaşî Fıkraları, Mizah, Mizah Tarzları, Olumlu ve Olumsuz Mizah.

Abstract

Anecdotes are literary products that contain different humour styles. Martin and colleagues stated that individuals use four humour styles, namely, affiliative, self-enhancing, aggressive and self-defeating humour styles. Two of these humour styles are positive and two are negative. People perform different functions in interpersonal relationships by using different humour styles. Anecdote is one of the most important elements of humour. One of the most important types of anecdotes in Turkish culture is Bektashi anecdotes. These anecdotes, which are formed within the Bektashi culture, have local and universal values. The most important situation that causes laughter in these jokes is disharmony. There are certain types in Bektashi anecdotes. There are certain behaviours that these types represent. In this study, it is aimed to examine Bektashi anecdotes with positive and negative humour styles. This study was carried out with the document analysis technique. In the examination, it was observed that different humour styles were used in different jokes. There are many themes related to affiliative, self-enhancing, aggressive and self-defeating humour styles in Bektashi anecdotes. In Bektashi anecdotes in which affiliative humour is used, it is aimed to develop interpersonal relations. Using this humour style, Bektashi type interacts with people who have different beliefs and thoughts. With the self-enhancing humour style in Bektashi jokes, the individual develops in a positive way. Bektashi often uses this style when he comes into contact with himself. Bektashi ridicules and criticizes others by using aggressive humour. Themes related to positive humour styles are more common in Bektashi jokes. This situation highlights the function of Bektashi anecdotes to support personal development and social interaction. On the other hand, it is seen that the themes in the jokes associated with aggressive and self-defeating humour styles are appeared to be moderate. This shows that Bektashi anecdotes have a humanitarian basis.

Keywords: Bektashi, Bektashi Anecdotes, Humour, Humour Style, Positive and Negative Humour.

* Geliş Tarihi/Recieved: 20.03.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 25.05.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.006>.

** Prof.Dr., Trabzon Üniversitesi, Fatih Eğitim Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Programı, Trabzon, Türkiye. hyazici@trabzon.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0250-1453>.

Giriş

Mizah, farklı disiplinler tarafından incelenen bir konudur. *Ana Britannica*'daki tanıma göre mizah, tüm muhteşem türleriyle bireyde gülme eğilimi ortaya çıkaran bir uyarandır. Mizaha bir tepki olarak ortaya çıkan spontane kahkaha, nefes alma biçiminin de eşlik ettiği 15 yüz kasının standart bir düzenle koordineli olarak kasılmasıyla üretilen bir motor reflekstir (Brittanica, 10 Şubat 2022). Türkçede kullanılan mizah kavramı Arapça bir sözcük olan mizah *mazh* sözcüğünün mastarı olup *mzh* kökünden gelmekte ve aynı zamanda şakalaşma, latife yapma, eğlenme anlamı taşımaktadır. Bu ifade Fransızcadada “neşeli ruh hali veya espri” anlamı taşıyan *humour* sözcüğüne karşılık gelmektedir.

Mizah ve gülmeye ilgili çalışmaların tarihsel gelişimine bakıldığında, farklı mizah kuramlarından ve değişik mizah tarzlarından söz etmek mümkündür. Kuramlar genel olarak, üstünlük, uyuşmazlık ve rahatlama başlıklarında üç sınıfa ayrılır. Bunun yanında Bergson, Marvin Minsky, Morreall ve Thomas Veatch'in çağdaş mizah kuramlarına da yer verilir. Mizah tarzları da katılımcı, kendini geliştirici, saldırgan ve kendini yıkıcı olmak üzere dört kategoride toplanır (Özdolap, 2015). Bu çalışma mizah tarzları bağlamında yapıldığından, kuramlarla ilgili bilgilere sınırlı olarak değinilmektedir. Gerek kuramlarda gerekse tarzlarla ilgili sınıflamalarda, mizahın olumlu ve olumsuz yanlarına vurgu yapılır. Genelde olumlu ve tercih edilen bir kişisel özellik olarak görülse de mizahın ilgisizliği hatta çarpık bazı bilişsel temaları içeren bir kapsama da sahip olduğu görülür. Yaygın olarak pozitif psikolojiyle ilişkili bulunan ve önemli bir stresle başa çıkma mekanizması olarak görülen mizah, aynı zamanda bir saldırganlık biçimi ve diğerlerine üstün gelme yollarından biridir (Martin, 2019). Bu çelişkili bakış açılarının varlığı, mizahın kavramsallaştırılmasını farklılaştırmakta ve değişik mizah tarzlarını gündeme getirmektedir. Elbette ki stres karşısında mizahi bir bakış açısı sürdürme ve yaşamda karşılaşılan sorun ya da zorlukların “komik taraflarını görme” yeteneği, psikolojik sağlamlığı arttıran ve ruhsal iyi oluşa yol açan bir beceridir. Mizah aynı zamanda kişilerarası gerilimi azaltıcı ve ilişkileri kolaylaştırıcı bir işleve sahiptir. Bununla birlikte kullanılış biçimine bağlı olarak mizahın psiko-sosyal iyi oluşa potansiyel zarar verici özelliğinin bulunduğunu da kabul etmek gerekir (Martin, 2019). Mizahın saldırgan ve alaycı biçimleriyle meşgul olan kişiler, çok eğlenceli olsalar da yakın ilişkilerini sürdürmede sorunlar yaşayabilirler. Komik görülseler bile mizahı kendilerini küçük düşürücü şekillerde kullanma eğilimi içinde olanlar, benlik saygılarını azaltırlar ve duygusal olarak zarar görebilirler. Geleneksel olarak daha sağlıklı, neşeli ve eğlenceli bir durumu ifade etmek için kullanılan mizah kavramı, zaman içinde bazıları daha az sağlıklı hatta potansiyel olarak zararlı sayılabilecek tüm eğlence ve kahkaha kaynaklarını içeren geniş bir anlam kazanmıştır. Bu bağlamda kişinin atıfta bulunduğu mizah türünü açıkça tanımlamak ve potansiyel olarak yararlı ve zararlı tarzlar arasında bir ayırım yapmak önemli hale gelmektedir (Martin, 2019).

Yukarıda belirtildiği gibi geleneksel ve çağdaş mizah kuramları yanında mizahı kişilik psikolojisi bağlamında ele alan modeller de bulunmaktadır. Aynı zamanda bu modellerde öne sürülen mizah tarzlarını ölçen ölçekler de geliştirilmiştir. Martin'in mizah tarzları yaklaşımı ve bu bağlamda geliştirdiği ölçek de bunlar arasında gösterilir. Martin'in ortaya koyduğu mizah tarzları modelinin bilişsel, duygusal ve kişilerarası olmak üzere üç boyutu bulunmaktadır (Martin – Kuiper, 2016). Martin ve arkadaşları

bu boyutlarla bağlantılı dört mizah tarzı belirlemişlerdir. Bu tarzlardan ikisi bireyin kendini ve diğer insanlarla olan ilişkilerini geliştirmeye dönük iken, diğerleri karşı tarafa dönük olumsuz tutumları içermektedir. Bunlar; katılımcı, kendini geliştirici, saldırgan ve kendini yıkıcı mizah tarzlarıdır (Martin – Ford, 2018).

Mizah duygusu ve gülme alışkanlığı, uzun zamandan beri hem fiziksel hem de psikolojik sağlığın önemli kaynaklarından biri olarak görülmektedir. Mizah ve gülme, bağımsızlık siteminin güçlendirilmesi, ağrı eşiği ve toleransı, kan basıncı gibi fizyolojik yapılar ile duygu ve ruhsal denge, stresle başa çıkma gibi psikolojik değişkenlerle ilişkilidir (Martin, 2008). Mizah ve unsurları işte bu şekilde fizyolojik ve psikolojik yapının ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Mizahla iletilmek istenen mesajlar içerik olarak oldukça önemli ve güçlü olabilmektedir. Mizah, yargılama ve eleştirinin yol açtığı kabalığı azaltarak mesajların incelikli bir yolla aktarılmasını sağlar. Buradaki incelik insana ilişkin hoşgörü, saygı ve nezaketin de bir kanıtıdır. Bu açıdan bakıldığında mizah insanları rencide etmeden ve yermeden mesajların verilmesi anlamına gelir ki, bu yolla kişiler arası gerginlik ve durgunluk ortadan kaldırıldığında oluşan boşluk sanal bir gülme gazı ile doldurulur (Kılınç, 2008). Henri Bergson (2014) *Gülme* adlı eserinde gülücün doğal olarak kayıtsızlık ortamında ortaya çıktığını, şefkat ve acıma gibi duyguların gülmenin düşmanı olduğunu belirtmiştir. Ona göre; "Gülme açık, belirgin, tamamlanmış bir ses değildir; yankılana yankılana yavaş yavaş uzayıp gitmek isteyen, dağlardaki şimşek gibi bir çatırdamayla başlayıp gümbürtülerle devam eden bir şeydir". (s. 6). Viktor Frankl (2009), en acı verici deneyimlerin yaşandığı toplama kamplarında yaşama mücadelesi verirken dahi insanların mizaha başvurduklarını kendi deneyimleriyle anlatır:

"Mizah kendini koruma savaşında, ruhun bir başka silahıydı. Mizahın, insan yapısındaki diğer her şeyden çok, birkaç saniyelğine de olsa, uzaklaşarak bir durumun aşılmasını sağlayabildiği, çok iyi bilinmektedir... Mizah duygusu geliştirme ve olayları mizahi bir ışık altında görme çabası, yaşama sanatında ustalaşırken öğrenilen bir hiledir" (Frankl, 2009, 59).

1. Mizah ve Fıkra

Mizahın gülme veya kakhaha atma şeklinde gözlenmesine yol açan en önemli kaynaklardan biri fıkralardır. Türkçeye Arapçadan geçen fıkra kavramı;

"Hikâye çekirdeğini hayattan alınmış bir vak'a veya tam bir fikrin teşkil ettiği kısa ve yoğun anlatımlı, beşeri kuruluşlarla içtimai ve gündelik hayatta ortaya çıkan kötü ve gülünç hadiseleri, çarpıklıkları, ziddiyetleri, eski ve yeni arasındaki çatışmaları, sağduyuya dayalı ince bir mizah; hikmetli bir söz; keskin bir istihza yoluyla yansıtan, umumiyetle bir fıkra tipine bağlı olarak nesir diliyle yaratılmış, sözlü edebiyatın müstakil şekillerinden ibaret yaygın epik-dram türündeki realist hikâyelerden her birine verilen isimdir". (Yıldırım, 1999, 3).

Fıkra dinleme, birinin fikrayı mahvettiğine şahit olma, fikrayı anlamayan birine gülme gibi unsurlar Morreall (1997) tarafından diğer gülme nedenleri arasında gösterilir. Mizah ve gülmenin en önemli unsurlarından biri olan fıkralardaki temalara bakıldığında; dünyadaki haksızlıkların, cemiyetteki bozuklukların dile getirildiği görülür. Mesaj verilmek istenen kişi ya da sistemin karşısına doğrudan çıkamayan ve düşünüp hissettiklerini açıkça haykıramayanlar, bunları bir kahramanın ağzından usturuplu mesajlarla aktarırlar. Aktarılan kişi çoğu zaman belli bir gücü elinde bulunduran, kral, padişah, şeyhülislam ve benzeri kimselerdir (Yıldırım, 1999).

Türk kültüründe Bektaşî fıkraları Nasreddin Hoca fıkraları ile birlikte ön plana çıkmaktadır. Bektaşî kültürü içinde meydana gelen fıkralar belli bir tipi öne çıkarır. Bektaşî fıkralarında şekillenen tipler taassuba ve katılığa karşı hoşgörüyü temsil eder. Bu fıkralarda, mizahla birlikte alaylı ikna, tenkit, uyarı ve kıvrak bir zekâyâ bağlı işleme söz konusudur. Argonun karşıdaki bireyi alaya alan işlevi ile zeki, nükteli ve hazır cevap olan Bektaşî'nin özelliği birleşince mizah yönü güçlü fıkralar oluşmuştur (Özcan, 2002). Bektaşî fıkra tipinin toplumdaki "ortak şahsiyeti" temsil etmede başarılı olmasında, doğal, hoşgörülü ve halka karışmış bulunmasının önemli etkisi bulunmaktadır. Toplum Bektaşî tipini samimi bulduğu için sever (Kanat, 2017) İnsanları eğitici özellikleri ağır basan Bektaşî fıkraları, sosyal hayattaki olayları tenkit ederek, insanlara doğruyu, güzeli, öğretmeyi ve düşündürmeyi hedefler (Yalçınkaya, 2015). Bektaşî fıkralarında dürüstlük, adalet, yardımseverlik gibi temalar ön plana çıkarken, sosyal hayattaki olaylar tenkit edilir (Yalçınkaya, 2015). Bu durum insan ilişkilerinin fıkralarda öncelikli konu olarak vurgulandığını göstermektedir. Bektaşî fıkraları içerdikleri zihniyet ve davranış özellikleri bakımından; dini hayatla ilgili olanlar ve içtimai hayatla olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Elbette ki bunları birbirinden kesin çizgilerle ayırmak güçtür. Çünkü fıkralardaki olayların yaşandığı cemiyet, İslâm hukukunun uygulandığı bir cemiyettir. Bu bağlamda dini ve içtimai hayatın iç içe geçtiği söylenebilir. Toplumda hâkim olan dini hayatın iman ve muamelat şeklinde iki yönü vardır. Muamelat emirleri, yasakları ve insani münasebetlerdeki hükümleri içermektedir (Yıldırım, 1999). Bektaşî fıkraları geçmişte olduğu gibi günümüzde de Türk insanını güldürmektedir. Bu fıkralardaki mizah tarzı ve şekli güncelliğini korumaya devam etmektedir. Üstünlük, uyumsuzluk ve rahatlatma temaları Bektaşî fıkralarındaki mizahi açıklamaya yardımcı olabilmektedir (Şahin, 2010).

Bektaşî fıkralarındaki temalar ile olumlu ve olumsuz mizah tarzlarının örtüştüğü görülmektedir. Bu bağlamda fıkralarda ortaya çıkan tiplerdeki bireysel farklılıklar ile mizah tarzları arasında belli ilişkilerin kurulması söz konusudur. Mizahın bireysel farklılıklara dayalı kullanımı dört boyutta değerlendirilir. Bunlar; bireyin kendini (kendini geliştirici) ve başkalarıyla ilişkilerini (katılımcı) geliştirmeyi hedefleyen olumlu mizah tarzları ile kendini yüceltme adına başkalarını alçaltmayı (saldırgan mizah) veya kendini alçaltmayı (kendini yıkıcı mizah) ifade eden mizah tarzlarıdır (Martin vd., 2003). Bu çalışmanın amacı, Bektaşî Fıkralarını mizah tarzları bağlamında incelemek ve Bektaşî fıkralarında hangi mizah tarzının ön plana çıktığını belirlemektir. Yukarıda kısaca değinilen mizah tarzları aşağıda başlıklar halinde verilmekte ve Bektaşî fıkralarındaki mizah tarzları tespit edilmeye çalışılmaktadır.

2. Yöntem

2.1. Araştırma Deseni

Bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman incelemesi tekniği ile yapılmıştır. Doküman analizi, incelenmesi amaçlanan olgular veya olaylar hakkında bilgi içeren yazılı belgelerin analizini kapsar (Yıldırım – Şimşek, 2011). Bu teknik genel olarak etnografik araştırmalarda kullanılır. Bu yolla yazılı ve basılı materyallerin içerikleri analiz edilerek insan davranışları hakkında dolaylı bilgilere ulaşılır. Doküman incelemesi kapsamında yürütülen içerik analizleri belli aşamalara

bağlı olarak sürdürülür. Aşamalar araştırmaların hedefleriyle tutarlıdır. Bu kapsamda önce bir konu hakkında tanımlayıcı bilgiler üzerinde durulur. Daha sonra belli temalar tespit edilir. Bu çalışmada Bektaşî fıkralarında yer verilen dört mizah teması dikkate alınmaktadır. İçerik analizi tekniği ile bazı hipotezlerin test edilmesi de söz konusudur (Fraenkel vd., 2012). Bu çalışmada doküman olarak Yıldırım'ın (1999) *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları* adlı kitabı seçilmiş ve içerik analizleri bu eserle sınırlı tutulmuştur.

3. Bulgular

3.1. Katılımcı Mizah

Katılımcı mizah kişilerarası ilişkilerde uyum sağlamaya bağlantılıdır. Bu mizah tarzı diğer iki mizah tarzından farklı şekilde potansiyel olarak kendini geliştirici mizah tarzı ile birlikte kişisel esenliği arttırmaya dönüktür. Katılımcı mizah; komik şeyler söylemek, şakalar yapmak, diğerlerini eğlendirmek için şakalaşmak ve bu yolla ilişkileri kolaylaştırarak kişiler arası gerilimleri azaltmak amacıyla kullanılır. Özünde düşmanlık barındırmayan bu tarz, hem kendini hem de başkalarını onaylayan mizahın hoşgörülü yanını ifade eder (Kazarian –Martin, 2004). Bektaşî fıkralarındaki tipler gerek inanç ve ibadet gerekse ilişkilerde diğer bireylerle çatışma içinde bulunurlar. Fıkralarda Bektaşî'nin karşısında bulunan şahıslar arasında; devlet adamları ve idareciler, din ile ilgili şahıslar ve halk tabakasına mensup kişiler bulunur (Yıldırım, 1999). Bektaşî, vermiş olduğu tepki ile bu şahıslarla yaşanacak olası çatışmayı önleyerek uyumu sağlamaya çalışır. Katılımcı mizah tarzı ile olumlu problem çözme arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır (Traş vd., 2011).

“Sultan İkinci Mahmud devrinde Yeniçeri ocağı kaldırılıp Bektaşî tekkeleri de kapandıktan sonra Bektaşî derviş ve babaları epeyi korku geçirerek her biri bir tarafa kaçmış veya gizlenmişlerdi. Padişah bir gün Bahçekapı’da korkmadan, çekinmeden dolaşan bir Bektaşî babasını görünce hayret eder. Yanına gelerek:

-Baba sizinkilerden her biri bir tarafa savuştu. Sen burada yalnız başına ne geziyorsun? Diye sorunca Bektaşî babası hiç düşünüp tereddüt etmeden şu karşılığı verir:

-Sultanım beni damızlık bıraktılar.

Bu hazırcıevaplıktan pek memnun kalan padişah, babaya hiçbir şey yapmadan yanından ayrılır”. (Yıldırım, 1999, 247).

Bireyler olumlu bir tarz olan katılımcı mizahı, kişiler arası ilişkilerde destek görmek ve sosyal ilişkilerini geliştirmek için kullanırlar (Martin – Ford, 2018). Bektaşî, katılımcı mizah tarzını kullanarak kendisinden farklı inanç ve düşünceye sahip olanları zor durumlar karşısında destekler ve sosyal münasebetlerini geliştirir. Bu, güçlü bir empati becerisini gerektirir. Nitekim katılımcı mizah tarzını kullanma ile empati ve sosyal öz yeterlik arasında pozitif yönde ilişkiler bulunduğu bir araştırma (Falanga vd., 2014) ile ortaya konmuştur. Fıkroda görüldüğü gibi farklı inanç ve düşüncelere sahip olsa da Bektaşî karşısındakiyle ilişki kurabilme becerisi sergileyebilmektedir. Saldırgan mizah tarzıyla mukayese edildiğinde, katılımcı mizahı kullanmanın uzun vadeli ilişkiler kurabilme açısından başarı sağladığı gözlenmektedir (Cowan – Little, 2013).

“Ramazanda Bektaşînin biri açıda yemek yiyormuş. Onu gören bir oruçsuz da oturup yemek yemeğe başlamış. Polis geçerken bunları görünce ikisini de tutup kadıya götürmüştü. Kadı evvelâ adamı mahkeme edip cezasını vermiş. Adamın kendi nârına yandığını gören acıyan

Bektaşî, sıra kendine gelince, hâkimin:

-Sen neden oruç yedin? Sualine şöyle cevap vermiş:

-Ben Hıristiyanım efendim

-O halde git.

-Lâkin İslâm olmak istiyorum

-Pekâla.

-Yalnız sizden bir ricam var. Şu adamın cezasını affediniz.

Kadı ricayı kabul ve Bektaşîye iman telkin ile cezayı affetmiş.

Mahkemeden çıkarken Bektaşî:

-Bak arkadaş! Hıristiyan oldum, kendimi, İslâm oldum seni kurtardım. Bir daha böyle halt etme, demiş". (Yıldırım, 1999, 247).

Bu mizah tarzında başkalarını eğlendirmek, rahatlamak ve uyum sağlamak ön plana çıkar. Bu şekilde etkileşim, etkili ve eğlenceli hale gelir. Bektaşî fıkralarında eğlendirme, rahatlatma ve bu yolla uyum sağlama temalarına sıklıkla rastlanır. Aşağıdaki fıkrada kullanılan katılımcı tarz hem kişilerarası ilişkilerde etkili olmayla hem de şakalaşma becerisiyle olumlu bir ilişki içindedir. Bu mizah tarzıyla ilişki kuranlar arasında keyifli bir etkileşim gözlenmektedir. Bektaşî'nin kullandığı bu mizah tarzı ile dışardan gelebilecek olumsuz uyarıları kontrol edebilmek ve bunların yaratabileceği olası kaygı ve endişeyi düşük seviyede tutabilmek olanaklıdır (Miczo vd., 2009).

"Bektaşîlerden birine sormuşlar:

-Evliya nasıl olur?

-Nasıl olacak? Senin benim gibi adam.

-Sen evliyâ mısın?

- Evliyâyım ya.

- Bir kerâmet göster!

- Ne istersiniz?

- Şu karşığı ağacı yürüt buraya getir.

- Yürü yâ ağaç, yürü yâ mübârek! Dediyse de ağaç yürümez. Baba olduğu yerden kalkarak ağaca doğru gider. "Evliyâda gönül, kibir olmaz; o gelmezse biz gideriz!" der". (Yıldırım, 1999, 107).

Katılımcı mizah tarzı kaygı verici durumlar ile negatif bir ilişki içindedir (Miczo vd., 2009). Bektaşî, stresli durumların yarattığı kaygıyı azaltmak için bu mizah tarzını kullanır. Bu şekilde olayın yarattığı olumsuz tesirin düzeyini azaltmaya çalışır. Böyle bir mizah tarzını ancak öz değerlendirme standartları yüksek olan bireyler kullanır. Bektaşî bu yolla karşısındaki yaşadığı acıyı azaltma yoluna gitmektedir. Nitekim katılımcı mizah tarzı yüksek öz saygı ile olumlu, negatif duygulanım ile olumsuz bir ilişki göstermektedir (Kuiper – McHale, 2009).

"Bir Bektaşîyle tanıdığı bir kimse arasında;

-Yahu nerelerdesiniz? Çoktandır, görüdüğünüz yok.

-Sorma, baba efendi başıma gelenleri!...

-Hayır ola, ne oldu?

-Ne olacak bir hafta içinde hem karım hem de kaynanam öldü.

-Hey kurban olduğum, çifte talih!... der". (Yıldırım, 1999, 162).

Katılımcı mizah tarzında daha çok spontane olarak ve başkalarının hoşuna giden şeyleri söyleyerek, ilişkilerde ortaya çıkan gerilimi ve stresi azaltmak ve ilişkileri

kolaylaştırmak amaçlanır. Bu açıdan değerlendirildiğinde katılımcı mizah tarzı olumsuz yaşam olaylarıyla bağlantılı olan stres algısına karşı bir bariyer işlevi görür (Mauriello – McConatha, 2007). Bektaşî fıkralarında en zor durumlarda bile karşı tarafı etkileyici ve bu şekilde gerilimi azaltıcı spontane tepkilerin verildiği görülür. Bektaşî bazen sıradan insanlarla bazen de bir din adamıyla veya devlet yöneticisiyle olan münasebetlerinde bu yolu kullanarak uyum sağlamaya çalışır. Bu tür tepkiler sözün anlamına anlam katar ve karşıdakinin farkındalık düzeyini artırır.

“Avcı Sultan Mehmed diye anılan Dördüncü Mehmed bir gün akşama kadar uğraştığı halde, bütün atıkları boşa gider. Bunun sebebini sabahleyin ilk gördüğü adamın uğursuzluğuna hamlederek: “Saraydan çıkarken kapı önünde sallana sallana biri geçiyordu. Sivri külâhlı, sırtı kamburumsu... Bana çabuk bulun.” emrini vermiş. Hemen tanışmışlar, meşhur Bektaşî Ayyaş Hamza. Karakullukçular yaka paça adamı huzuruna getirirler. Öyle bir uğursuzun yaşama hakkı olmadığı için derhal asılmasına irâde çıkar. Bektaşî der ki:

-Sabahleyin ilk beni gördüğünüz için iki keklük bile vurmadınız. İyi ama pâdişahım, benim de bu sabah ilk gördüğüm siz oldunuz, fakat benim kelleim gidiyor. Uğursuzluk hangimizde fazla. Cevap padişahın o kadar hoşuna gider ki hayatını bağışladıktan sonra bir kese de altın verir”. (Yıldırım, 1999, 91).

Bektaşî vermiş olduğu bu spontane tepkiyle padişahın öfke ve kızgınlığını azaltarak, kararından vazgeçmesine zemin hazırlamakta (Yazıcı, 2013) dahası padişah tarafından ödüllendirilmektedir. Katılımcı mizah özünde düşmanca olmayıp, kendini ve başkalarını onaylayan, kişiler arası ilişkideki cazibeyi arttıran bir tarzdır. Bektaşî, aslında uygun olmayan bir davranışı bu mizah tarzını kullanarak onaylamış olur. Kendisini bu ilişki biçiminin içine sokarak, eylemin yaratacağı olumsuz tepkiyi önler. Bu, Bektaşî'nin yüksek öz saygısıyla ilişkilidir. Katılımcı mizah, bireyin cemiyet içinde hem sosyal bağlar kurup destek görmesiyle hem de öz saygısı ile ilişkilidir (Zhao vd., 2014).

“Bir Bektaşî nasılsa Ramazanda bir gün oruç tutmuş. Sonra bir mecliste birinin müteessifâne “Bu sene Ramazandan bir gün kaçırdık” dediğini işitince “İmanım esef etme, o senin kaçırdığın oruç yabana gitmedi, biz tutuverdik” demiş”. (Yıldırım, 1999, 133).

Katılımcı mizah tarzını kullananlar yakın ilişkiler kurma ve yüksek öz saygı yanında neşeli bir ruh haline de sahiptirler (Martin vd., 2003). Fıkralarda genellikle bir karşı taraf vardır ve Bektaşî onlarla iletişim kurarken öz saygısını korumaktadır. Bir bakıma mizahın unsurlarını kullanarak tüm insanları için temel bir psikolojik ihtiyaç olan neşelilik halini ortaya çıkarmaktadır. Fıkroda hocanın tasvir ettiği tablo ürkütücüdür. Ancak Bektaşî, yaratıcı bir tepkiyle bunu mizahi alana çekmekte ve eğlenceli hale dönüştürmektedir. Eğlenceli hale çıkaran bu mizah tarzı, neşelilik ve iyimserlik yanında genel mutluluk haliyle de bağlantı içindedir (Ford vd., 2016).

“Hocanın biri Ramazanda vâz ederken:

-Ey ümmet-i Muhammed! Rakı ve şarap içmek kat'iyyen haramdır. Rakı ve şarabı içmeyin. Yarın ahirette içenlerin boynuna “içtikleri şarap ve rakı şişeleri takılarak mahşer halkına günlerce teşhir edileceklerdir” der.

-Dinleyenler arasında bulunan bir Bektaşî:

-Hoca efendi, boyuna asılan o şişeler dolu mu olacak, boş mu? diye sormasıyla “boş” dese şişelerin hafif olacağını düşünen hoca:

-Hayır, dolu olacaklar, deyince Bektaşî gülerek şöyle cevap verir:

-Desene hocam, işimiz orda da yâ hey...”.(Yıldırım, 1999, 189).

Mizah tarzları ölçeği kullanılarak 21 farklı dili kapsayan 28 ülkedeki bireyler (N=8361) üzerinden toplanan veriler aracılığıyla, ülkeler arasındaki mizah tarzlarının benzerlik ve farklılıkları incelenmiştir. Ülkeler arasında tipik olarak en yüksek puanlar katılımcı mizah tarzından alınmıştır. Mizah tarzlarından alınan puanlar dikkate alındığında, ülkeler arasında bazı farklılıklar gözlenmiştir. Türk örneklem grubu en yüksek puanı katılımcı mizah tarzından alırken, bunu sırasıyla kendini geliştirici, saldırgan ve kendini yıkıcı mizah tarzları izlemiştir (Schermer vd., 2019).

3.2. Kendini Geliştirici Mizah

Katılımcı mizah tarzı ile karşılaştırıldığında mizahın bu kullanımı kişilerarası ilişkilerden çok kişi içi (intrapşşik) ilişki odaklı olduğu görülür (Martin vd., 2003). Kendini geliştirici mizah, başkalarıyla olunmadığında bile hayata dönük mizahi bir bakışı sürdürme ve hayatın uyumsuzluklarıyla sık sık eğlenme eğilimini ifade eder. Bu kişiler stres ve sıkıntılı durumlar karşısında dahi mizahi bir bakış açısı sergilerler (Kazarian – Martin, 2004). Olumlu bir tarz olarak kendini geliştirici mizah tarzında birey pozitif anlamda gelişme ve kişiler arası ilişkilerde onaylanma, desteklenme amacı güder (Martin – Ford, 2018). Aşağıdaki fıkrada Bektaşî, hakkında konuştuğu kişi ile o kişinin kendisi hakkındaki görüşleri arasındaki tutarsızlığın açığa çıkarılmasını ustalıklı bir tarzla dengelemeye çalışmaktadır. Bektaşî bilişsel bir çarpıtma yapmaya gerek görmeksizin ortaya çıkan sıkıntılı durumu mizahla çözmektedir. Bektaşî'nin kullandığı kendini geliştirici mizah tarzı, bilişsel çarpıtmalarla ve olumsuz ruh haliyle negatif yönlü bir ilişki içindedir. Bu bağlamda kendini geliştirici mizahın sıkıntılı durumlarla başa çıkmak için kullanılabilir bir mekanizma olduğu görülmektedir (Rnic vd., 2016).

“Zürefâdan bir Bektaşî şeyhi bir gün hazır bulunduğu bir mecliste bir zatı fevkalâde medh ü senâ etmeğe başlar.

-Huzzârdan biri der ki:

-Baba efendi, siz onu bu kadar medh ü sena ediyorsunuz. O ise sizin aleyhinizde söylenmedik şeyi bırakmıyor, demekle baba:

-İhtimal ki her ikimiz de yanılıyorz cevabını verir”. (Yıldırım, 1999, 239).

Birey, yanında başkalarının bulunmadığı durum veya zamanlarda hayatın zorluklarıyla, stresle veya diğer negatif duygulanım durumlarıyla başa çıkmak için de katılımcı mizah tarzını kullanır. Bu mizah tarzında kişi, ilişkilerden çok kendine odaklanmayı tercih eder. Bu mizah tarzını kullanan kişiler hayatın tutarsızlıklarıyla ve saçmalıklarıyla eğlenirler, stres verici yaşam olaylarının üstesinden gelebilmek için mizaha başvururlar (Kuiper vd., 1993). Negatif duygulanım durumlarında kendini yıkıcı mizah tarzını kullanma eğilimi artarken, kendini geliştirici mizah tarzının kullanılma düzeyi azalmaktadır (Frewen vd., 2008). Bektaşî fıkralarının çoğunda belli şahıslar yer alırken sınırlı sayıda da olsa bazılarında Bektaşî kendi başınadır.

“Bektaşî'nin biri bir gün rakısını, mezesini yanına alarak mezarlığa koymuş.

İyice demlenip oraya sızmış. Bektaşî rüyasında farelerin toplanıp lezzetli etini kemirdiklerini görmüş. Bektaşî korkusundan yalvarmağa başlamış:

-Yapmayın Allah aşkına. Vallahi ben daha ölmedim. İnanmazsanız rakı şişeleri işte şahidimdir. Buyrun, arzu ederseniz siz de demlenin, yalnız bana dokunmayın.

Bakmış, farelerden söz dinleyen yok:

-Hay Allah kahretsin, demiş. Bektaşî olacağına keşke kedi olsaydım. Sizin bir okka samanınızdan otuz okka dumanınızdan çıkarırdım”. (Yıldırım, 1999, 91-92).

Kendini geliştirici mizah tarzını kullanan bireylerin öz-saygıları yüksektir. Bunlar dışardan gelen eleştiri ve yargılamalara karşı uyumlu tepkiler verdikleri gibi kendilerini durumun mizahi bir ögesi olarak da sunabilirler. Bu açıdan kendini geliştirici mizah tarzı ile akıl sağlığı arasındaki ilişki, kendini yıkıcı ve saldırgan mizah ile akıl sağlığı arasındaki ilişkiden daha güçlüdür (Chen - Martin, 2007). İçkinin sağlığa tercih edilmesi makul ve mantıklı bir açıklama olamaz. Bu durumda Bektaşî ya savunmacı ve kaçınan bir tutum içine girecektir veya aslında durumun bilincinde olduğunu mizahi bir yaklaşımla ortaya koyacaktır. Bu ancak yüksek öz saygıyla sağlanabilir. Kendini geliştirici mizah tarzı ile öz saygı arasında pozitif yönde ilişki vardır (Ozyesil, 2012).

“Bektaşînin birisi her gün şarap içmek adetindeymiş. Bunu hoş görmeyenler, kendisine sormuşlar:

-Baba erenler, içki sağlığımızın düşmanıdır, sen neden içiyorsun?

Bektaşî’de:

-Düşman olduğunu bildiğimden onu yok etmek için içiyorum, demiş”. (Yıldırım, 1999, 172).

Bu mizah tarzının depresyon, kaygı gibi negatif duygulanım durumlarıyla olumsuz, deneyime açıklık ve yüksek benlik saygısı ile olumlu ilişkiler sergilediği görülür (Martin vd., 2003). Tutarlı duygu durum ve ruhsal iyi oluş kendini geliştirici mizah tarzı ile bağlantılıdır. Kişinin kendi deneyimleri hakkında mizahi bir bakış açısına sahip olması, olumlu duygulanıma ve öznel iyi oluşa etki eder (Heintz – Ruch, 2018). Bu durum empatiyi geliştirir. Empatik bakış açısı ile kendini geliştirici mizah tarzları arasında olumlu, empatik bakış açısı ile saldırgan mizah arasında olumsuz ilişkiler bulunmuştur (Hampes, 2010). Bektaşî empati becerisiyle kendini karşıdakinin yerine koyar ve onun durumunu anlamaya çalışır.

“Bektaşî’nin biri bir köyden geçer. Birçok çıplak sefil insanlarla birçok temiz tüylü koyun görür:

-Ey Allahım, koyunların yerine şu çıplakları giydirseydin, der”. (Yıldırım, 1999, 78).

Duyguları yönetme becerisi, kendini geliştirici mizah ve süreklilik arz eden neşeli olma hali ile pozitif, süregiden olumsuz duygu durum ile negatif ilişki içindedir. Keza duyguları uygun şekilde fark edebilme becerisi de saldırgan ve kendini yıkıcı mizah tarzı ile negatif ilişki içindedir. Başka bir ifadeyle olumlu mizah tarzları ve süregiden neşelilik hali sosyal becerinin çeşitli alanlarıyla pozitif ilişki içindeyken, olumsuz mizah tarzları ve negatif duygu durum sosyal beceri ile olumsuz ilişki sergilemektedir (Yip – Martin, 2006).

3.3. Saldırgan Mizah

Birey, olumsuz mizah tarzlarından biri olan saldırgan mizahı diğerlerini eleştirmek ve manipüle etmek veya tabiri caizse yerin dibine sokmak için kullanır (Martin vd., 2003). Kişi başkalarıyla olan ilişkilerinin zedelenmesi pahasına bu mizah tarzını kullanmayı tercih eder (Kazarian – Martin, 2004). Bektaşî tipi, fıkralarda yer verilen diğer şahıslara karşı, bu mizah tarzına sıklıkla başvurur. Konular genellikle inançla, muamelatla ya da ahlâk ve terbiye ile ilgili olabilir (Yıldırım, 1999).

“-Bektaşî’nin biri, Ramazan günü bir köşeye çekilip kendi kendine demleniyormuş Öteden gayet çirkin, çöpür yüzlü, suratsız bir herif gelip yanına oturur. Bektaşî aldırılmayarak keyfine bakar. Beriki:

-Allahtan utanmadan, bu koca sakalınla, mübârek günde günah işlemekten çekinmiyorsun! gibi

bir takım münasebetsiz saçmalarla zavallıyı rahatsız edince, Bektaşî'nin sabrı tükenip hiddetle:
-Behey herif! Aynayı al da bir kere şu suratına bak! Sahip çıktığın Allah, seni ne hale koymuş der". (Yıldırım, 1999, 13).

Saldırgan mizahı kullananlar kendi tutku ve çıkarlarını ön planda tutarlar ve eylemin hazından doyum sağlarlar. Bektaşî kendi inanç ve kanaatlerine bağlı olarak tepki verir ve tepkinin doğurduğu sonuçlardan memnuniyet duyar.

"-Bektaşînin biri parasız kalmış. O aralık kendisine mutlaka para lâzımmış. Bektaşîlerin hiç kimseden yardım dilenmemeleri âdet olmadığı için bu da şuna buna müracaat etmeği gururuna yedirememiş. Allahtan istemeğe karar vermiş. Doğruca câmiye gitmiş. Evvelâ cemâate uyarak namaz kılmış. Sonra da herkesle beraber duâya başlamış. Ve:

-Aman yarabbi!...Şu istediğim parayı ihsan et. Hem işlerimi göreyim. Hem de doya doya bir rakı içeyim.

-Yanındaki sofı, bu garip duaya tahammül edememiş. Hemen Bektaşînin kulağına eğilerek:

-Behey dinsiz, imansız herif...Allahtan rakı parası istemeye utanmıyor musun? Sen ne biçim Müslümansın? demiş. Bektaşî, evvelâ dik dik sofunun yüzüne bakmış, sonra;

-Soruyorum, sana...Ellerini, gözlerini havaya kaldırıp niye mırıldanıyorsun?

-Allaha duâ ediyorum.

-Ne istiyorsun?...

-İman istiyorum. Amel-i sâlih istiyorum.

-Âlâ ... Demek ki sende ne iman ne de amel-i sâlih varmış. Onları Allahtan istiyorsun... Hâlbuki benim imanım da var, amel-i sâlihim de var. Allahtan, bunları istemeğe lüzum görmüyorum. Sadece ihtiyaçlarımı def etmesi için duâ ediyorum, diye cevap vermiş. Sofuyu süküta mecbur etmiş". (Yıldırım, 1999, 109).

Bu mizah tarzını benimseyenler diğerlerinin üzerinde yaratacağı etkiyi dikkate almaksızın, rencide edici, aşağılayıcı ve alayımı tavırlar gösterirler. Mizahın bu türü ilişkiler üzerinde olumsuz etkiler bırakabilir. Fıkırdaki kendini konunun bir tarafı haline getiren Bektaşî, saldırgan mizah tarzını kullanarak hocayı eleştirmektedir. Saldırgan mizah tarzına sahip olanlar diğerlerini manipüle etme ve eleştirme amacıyla mizahı alay etme şeklinde kullanırlar (Stieger vd., 2011).

"Hocanın biri namazını kılıp etrafına selam verirken yanına sokulan bir Bektaşî:

-Aleyküm selâm! Deyince hoca:

-Be adam, sen kimsin, namazını fasîd ettin, deyince Bektaşî de:

-Sen selâm verdin, ben de aldım.

-Ben sana değil, meleklere selâm verdim.

Bektaşî:

-Erenler, ben de melâikeyim, deyince hoca:

-Ulan defol git, sen nasıl melâike olursun, deyince Bektaşî sakın sâkin:

-İmanım kızma, senin gibi hocanın benim gibi melâikesi olur demiş". (Yıldırım, 1999, 97).

Saldırgan mizah başkaları üzerinde güç gösterisinde bulunmak amacıyla da kullanılır. Güç kullanma eğilimi farklı psiko-sosyal nedenlere bağlı olabilir. Bireyler bu yolla diğerlerinin öz-saygılarına zarar vermeyi hedefleyebilirler. Bektaşî şeyhi, ortaya koyduğu tepki ile karşısındakinin öz saygısını tahrîp etmektedir. Düşük öz saygı da bireyin kişisel refahını olumsuz yönde etkilemektedir (Yue vd., 2014).

“Yine şairlik iddiasında bulunan biri mezkûr Bektaşî şeyhinin nezdine giderek nazmettiği uzun bir kasideyi okumağa başlar. On, on beş beyit okuduktan sonra:

-Şeyh efendi, bunlardan hangi beyitleri iyi buldunuz diye sorar: şeyh efendi ise:

-Henüz okumadığınız beyitler daha iyidir, demekle şair:

-Henüz işitmeden nasıl hükmediyorsunuz? der ve şeyh de:

-Çünkü şimdiki halde onlar, beni kendilerini dinlemek felâketine düçar etmediklerinden onun için beğeniyorum, cevabını verir”. (Yıldırım, 1999, 231).

Böyle bir mizah tarzına sahip olan bireyler, rencide olmamak, aşağılanmamak veya incinmemek için mizahı yapanla çatışma içine girmek istemezler hatta kaçınan davranışlar sergileyebilirler. Alay etmeyi ve karşıdakinin davranışlarını kendi çıkarlarına uygun biçimde kullanmayı içeren bu mizah tarzı, öfke ve düşmanlık duygularını da tetikleyici bir işlev görür (Yazıcı, 2013).

“Bektaşî canlardan biri çömeziyle bir meyhanede iştret ederken o vaktin halinde “Kaptan Paşa çavuşları” denilen kabadayılardan üç kişi, dervişin beri tarafındaki masada oturup çömeze bakarak taşkınlığa başlarlar. Canı sıkılan derviş:

-Ağalar, der. Bu gidişinizle bugün burada bir dırıltı çıkaracağınız anlaşılıyor. Siz galebe edersiniz, “üç kabadayı bir derviş kaçırılmış” derler. Eğer ben belinizdeki bıçakları alıp da sizi kapı dışarı edersem “bir derviş, üç dayı ile uğraşıp haklarından gelmiş” derler. Artık buralarını iyice hesaplayın da öyle davranın, der. Kabadayılar dikiş tutturamayıp sıvışılır”. (Yıldırım, 1999, 249).

Bilişsel çarpıtmalar ile saldırgan ve kendini yıkıcı mizah tarzları arasında pozitif yönde bir ilişki bulunmaktadır (Rnic vd., 2016). Bu çarpıtmalar bireyin kendisine, başkasında veya yaşam olaylarına dönük olabilir. Bektaşî tipi halk içinde yaşadığından ve toplumda belli bir kesimi temsil ettiğinden bu tür bilişsel çarpıtmaları yapabilir veya bunlara maruz kalabilir. Bektaşî kendisiyle eğlenmek isteyen sakallı adamın niyetinin farkındadır. Bu nedenle onu affetmez ve saldırgan mizah tarzına başvurarak karşılık verir. Saldırgan mizah tarzını kullanma ile affetme arasında olumsuz bir ilişki vardır (Hampes, 2016).

“-Gayet iri ve altın sakallı adam tesâdüf eylediği sakalsız bir Bektaşî dervişe, köseliği ile eğlenmek tarzıyla:

-Baba ne için sakalın yok? diye sorar.

-Derviş de bilâ-tereddüt:

-İbtidâ-yı hilkatte sakallar tevzi olunur iken ben biraz geç kalmış idim. Vüsûlümde siyah ve kumral sakallar kâmilten dağıtılmış, yalnız sapsarı sakallar kalmıştı. Ben onlardan birini almaktan ise köse kalmağı daha hoş gördüm, cevabını verir ve sahib-i sakalı mahcup eder”. (Yıldırım, 1999, 230).

Bu mizah tarzı genel olarak başkalarının üzerinde yaratacağı potansiyel etkiler (cinsiyetçi ve ırkçı) dikkate alınmadan kullanılır. Bektaşî fıkralarında inanç ve ibadetle ilgili çatışmalara sıklıkla rastlanır. Bu tür bir mizaha muhatap olan kişilerin bunları komik olarak karşılaması oldukça güçtür. Böyle bir mizah tarzı düşmanlık, öfke ve saldırganlık ile pozitif, ilişki doyumu ve kişilerarası uyum ile negatif bir ilişki içindedir (Martin vd., 2003).

3.4. Kendini Yıkıcı Mizah

Kendini yıkıcı mizah tarzına sahip olanlar, kendilerini aşağılayıcı mizahi davranışlar sergilerler ve kendi zayıflıklarıyla alay ederler. Kendilerini başkalarına kabul ettirmek, sevdirmek için alay ederken, alaya da alınırlar (Martin – Ford, 2018). Bu mizah tarzı kendini sevdirmeye ve diğerlerinin onayını alma pahasına alaya alınmaya ve aşağılanmaya razı olma sonucunu doğurur (Kazarian – Martin, 2004). Bu anlamda

bakıldığında, kendini yıkıcı mizah uyumsuzluğu içerir. Bu mizah tarzına sahip olanlar kendi zayıflıklarıyla ve sorunlarıyla yüzleşmekten kaçınmanın bir yolu olarak mizaha başvururlar. Mizahı bir bakıma sorunlarıyla yüzleşmemek için bir kaçınma mekanizması olarak kullanırlar (Stieger vd., 2011). Bektaşî, aşağıdaki fıkrada alaya alınma ve aşağılanma pahasına mizaha başvuruyor. Burada esas olan çevredekilerin onayını almaya çalışmaktır. Bu mizah tarzında kendini küçük düşürücü ve alaya alıcı şakalar yapmak yoluyla hatta kendine zarar verme pahasına başkaları tarafından kabul görmek ve onaylanmak amaçlanır (Navarro-Carrillo vd., 2020)

“Hocanın biri câmide vâ’z ederken:

-Allah ne yerdedir, ne göktedir, ne sağdadır, ne soldadır, ne alttadır, ne üsttedir, ne denizde. Hâsılı mekândan münezzehtir. Ancak mü’minlerin kalbinde, deyince halk arasında bir Bektaşî:

-Ey cemâat, insaf edin, geçen gün ben “Allah burda yok” dedim de “Kâfir oldun” dediniz. Bakın hoca efendi Allah yok diyor da hiçbiriniz ses çıkarmıyorsunuz, demiş”. (Yıldırım, 1999, 88).

Bu tarzı benimseyen kişiler bir bakıma mizahı kendilerini küçümseme yoluyla yaparlar. Bu şekilde başkalarını güldürerek sosyal olarak daha fazla kabul edilebileceklerini düşünürler. Katılımcı mizah tarzını kullananlar mizahı bazen kendilerine dönük olarak da kullanabilirler. Ancak bu, kendini farklı şekilde sunmayı amaçlayan bir tarz değildir (Akben, 2018). Bektaşî sosyal ilişkilerini desteklemek için kendini olumsuz bir sıfatla mizah unsuru haline getirmektedir. Böyle bir mizah tarzı, kişinin iyi oluşunu engelleyen uyumsuz sosyal ağların gelişmesine yol açabilir (Kuiper – McHale, 2009).

“Bir Bektaşî dervişi bir köye gider. Oralarda dolaşırken, köylülerin meydana toplanıp harâretle konuştuklarını görür. Merak ederek bunun sebebini sorar. Köylüler yakaladıkları bir tilkiyi dervişe göstererek:

-Sorma başımıza geleni, derler. Şu hâin tilkiyi görüyor musun? Ne kadar tavuğumuz varsa hepsini yedi. Nihayet kapan kurup tuttuk. Şimdi bu mendebura ne ceza verelim diye konuşuyoruz.

-Derviş hemen sırtından cübbesini çıkarıp tilkiye giydirdikten sonra salıverir. Tilki koşarken köylüler:

-Eyvah! diye bağırırlar. Aç hayvan serbest bırakılır mı? Gene tavukları yiyecek.

Derviş pişkin tavırla:

-İstedîği kadar aç olsun! Üzerinde benim cübbem oldukça bahtı kapanır, yiyecek bir şey bulamaz, açlıktan ölür, gider, siz de kurtulursunuz der”. (Yıldırım, 1999, 93).

Bu mizah tarzında birey aşağılanma pahasına komik şeyler yaparak veya söyleyerek başkalarını güldürme, eğlendirme amacı güder. Yaptığı şey diğerlerinin nezdinden kendini aşağılayıcı bir maskaralık olsa da onların gülmesi ve eğlenmesi ile kendini kabul edilmiş ve onaylanmış hisseder. Bektaşî’nin karşısında bulunanlar genel olarak içkiye karşı ve namaza taraftar olan kişilerdir. Bektaşî’nin tavrı onların desteğini kaybetmesine yol açabilir. Nitekim sosyal destek ile kendini yıkıcı mizah arasında doğrusal bir ilişki kurulamayabilmektedir (Karakuş vd., 2014).

“Babalardan birine, neden namaz kılmadığını sormuşlar:

-Kur’an-ı Kerim’de sarhoş iken namaza yaklaşmayın, buyuruluyor da ondan, demiş.

-Pekâla ama o sarhoşluğuna göre, sana ne? demişler. Baba cevap vermiş

-Siz benim ayık gezdiğimi gördünüz mü hiç?”. (Yıldırım, 1999, 132)

Bu mizah tarzı nevroitiklik, kaygı, ilişki doyumu ve ruhsal iyi olma hali ile

olumsuz bir ilişki gösterir (Martin vd., 2003). Yalnızlık ile katılımcı mizah ve kendini geliştirici mizah arasında olumsuz, kendini yıkıcı mizah ile olumlu ilişkiler vardır (Hampes, 2005). Dört mizah tarzı dikkate alınarak yapılan incelemede, psikopati ve Makyavelizm'de daha yüksek puan alan katılımcıların, olumsuz mizah tarzlarını (saldırgan, kendi yıkıcı) kullanmaya daha fazla eğilim gösterdiği, narsisizmden daha yüksek puan alan bireylerin ise olumlu bir ilişkisel mizah stili olan katılımcı mizahı kullanmaya daha yatkın olduğu tespit edildi. (Veselka vd. 2010).

Sonuç

Bu çalışmada Yıldırım (1999) tarafından yazılan *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları* adlı kitaptaki 389 fıkra, Martin ve arkadaşları (2003) tarafından ortaya konan mizah tarzları yaklaşımı bağlamında gözden geçirilmiştir. Yapılan incelemede Bektaşî fıkralarında katılımcı, kendini geliştirici, saldırgan ve kendini yıkıcı mizah tarzlarıyla ilgili temaların bulunduğu tespit edilmiştir. Bektaşî fıkralarında yer verilen farklı şahısların temsil ettikleri rol ve değerler ile Bektaşî tipinin temsil ettiği değerler arasındaki ilişkilerde söz konusu mizah tarzları açıkça gözlenmektedir.

Yapılan incelemede Bektaşî fıkralarında yer verilen Bektaşî tipinin, devlet adamları ve idareciler, din ile ilgili şahıslar ve halk tabakasına mensup kişilerle kurduğu ilişkilerde mizahı farklı amaçlar için ve değişik tarzlarda kullandığını göstermektedir. Bektaşî mizahı olumlu tarzlarda kullanarak bazen bağlılığı ve etkileşimi arttırmakta, bazense olumsuz mizah aracılığıyla diğerlerinin alaya alınmasına, zor durumda kalmasına veya aşağılanmasına yol açmaktadır.

Mizah tarzları bağlamında yapılan değerlendirmelerde Bektaşî fıkralarında kişiler arası ilişkilerin geliştirilmesi, stresle başa çıkma ve duyguları dengeleme gibi temaların bulunduğu gözlenmiş ve insanın temel ihtiyaçlarından biri olan eğlenme ihtiyacının karşılanmasında önemli işlevlere sahip oldukları tespit edilmiştir. Bektaşî, kullandığı mizah tarzları ile başta padişahlar olmak üzere toplumda korku ve otorite kaynağı olan şahsiyetlerle yaşadığı çatışmaları ustalıkla bir şekilde çözebildiğini göstermiştir. Bu durum mizahın kişilerarası ilişkilerde çatışma ve gerilimi azaltıcı işlevini ortaya koymaktadır.

Bektaşî tipi ve fıkraları Türk kültür mirasının önemli unsurlarından biridir. Bu fıkralardaki mizah tarzları yerel ve evrensel değerlerle örtüşmektedir. Bektaşî fıkralarında ortaya konan uyumsuzluk durumlarının olumlu mizah tarzlarından katılımcı ve kendini geliştirici mizah tarzlarını sıklıkla yansıttığı görülmektedir. Aynı zamanda Bektaşî fıkralarındaki mizah, abartı, alaya alma, tenkit, uyarı gibi unsurların mizahı tarzlar aracılığıyla toplumdaki katılığa karşı hoşgörüyü destekleyici bir işlev taşıdıkları değerlendirilmektedir. Kültürel, sosyal, edebi ve psikolojik boyutları olan mizahın, insan ve toplum davranışları üzerinde belirgin etkileri vardır. Bu açıdan mizah konusunun disiplinler arası çalışmalarla incelenmesi önerilmektedir. Aynı zamanda ders veya ünitelerin bir parçası olarak okul müfredat programlarında teorik ve uygulamalı olarak yer almasının yararlı olabileceği değerlendirilmektedir.

Kaynaklar/References

Akben, Cantürk. *Mizah Tarzlarının ve Çeşitli Kişilik Özelliklerinin Yaratıcılığa Etkisi*. Bolu İBÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

- Bergson, Henri. *Gülme*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014. Brittanica. Erişim 10 Şubat 2022, <https://www.britannica.com/topic/humor>.
- Chen, Guo-Hai – Martin, Rod A. “A comparison of Humor Styles, Coping Humor, and Mental Health Between Chinese and Canadian University Students”. *Humor-International Journal of Humor Research* 20/3 (2007), 215-234. <https://doi.org/10.1515/HUMOR.2007.011>
- Cowan, Mary L. – Little, Anthony C. “The Attractiveness of Humour Types in Personal Advertisements: Affiliative and Aggressive Humour Are Differentially Preferred in Long-Term Versus Short-Term Partners”. *Journal of Evolutionary Psychology*, 11/4 (2013), 159-170. <https://doi.org/10.1556/jep.11.2013.4.1>
- Falanga, Rosella vd. “Humor Styles, Self-Efficacy and Prosocial Tendencies in Middle Adolescents”. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 127 (2014), 214-218. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.03.243>
- Fraenkel, Jack. R. vd. *How to Design and Evaluate Research in Education (8th ed.)*. New York: Mc Graw Hill, 2012.
- Ford, Thomas E. vd. “Personality, Humor Styles And Happiness: Happy People Have Positive Humor Styles”. *Europe's Journal of Psychology*, 12/3 (2016), 320-327. doi: [10.5964/ejop.v12i3.1160](https://doi.org/10.5964/ejop.v12i3.1160)
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009.
- Frewen, Paul A. vd. “Humor Styles and Personality-Vulnerability to Depression.” *Humor*, 21/2 (2008), 179-195. <https://doi.org/10.1515/HUMOR.2008.009>
- Hampes, William P. “Correlations Between Humor Styles and Loneliness”. *Psychological Reports*, 96/3 (2005), 747-750. <https://doi.org/10.2466/pr0.96.3.747-750>
- Hampes, William P. “The Relation Between Humor Styles and Empathy”. *Europe's Journal of Psychology*, 6/3 (2010), 34-45. <https://doi.org/10.5964/ejop.v6i3.207>
- Hampes, William P. “The Relationship Between Humor Styles and Forgiveness”. *Europe's Journal of Psychology*, 12/3 (2016), 338-347. doi: [10.5964/ejop.v12i3.1012](https://doi.org/10.5964/ejop.v12i3.1012)
- Heintz, Sonja – Ruch, Willibald. “Can Self-Defeating Humor Make You Happy? Cognitive Interviews Reveal The Adaptive Side of The Self-Defeating Humor Style”. *Humor*, 31/3 (2018), 451-472. <https://doi.org/10.1515/humor-2017-0089>
- Kanat, Nigar Dilşat. *Mizah Teorileri Bağlamında Bektaşî Fıkraları*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Karakuş, Özlem vd. “The Relationship Between Types of Humor and Perceived Social Support Among Adolescents”. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 152 (2014), 1194-1200. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.09.298>
- Kazarian, Shahe S – Martin, Rod A. “Humour Styles, Personality, and Well-Being Among Lebanese University Students”. *European Journal of Personality*, 18/3 (2004), 209-219. <https://doi.org/10.1002/per.505>

- Kılınç, Aziz. “Mizahta Rahatlaşma Kuramına Göre Ömer Seyfettin’in Halk Anlatı Kaynaklı Hikâyeleri.” 2. *Dünden Bugüne Ömer Seyfettin Sempozyumu Bildiriler*; (07-09 Mart 2008), Gönen: T.C.Gönen Belediyesi Kültür Yayınları, 2008.
- Kuiper, Nicholas A. – McHale, Nicola. “Humor Styles as Mediators Between Self-Evaluative Standards and Psychological Well-Being”. *The Journal of Psychology*, 143/4 (2009), 359-376. <https://doi.org/10.3200/JRLP.143.4.359-376>
- Kuiper, Nicholas A. vd. “Coping Humor, Stress, and Cognitive Appraisals”. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 25 (1993), 81-96. <https://doi.org/10.1037/h0078791>
- Martin, Rod A. “Humor and Health”. *The Primer of Humor Research*. ed. Victor Raskin. New York: De Gruyter Mouton, 2008.
- Martin, Rod A. “Humor”. *Positive Psychological Assessment: A Handbook of Models and Measures*. ed. M. W. Gallagher ve S. J. Lopez. Washington: American Psychological Association, 2019, 305-316.
- Martin, Rod A. vd. “Individual Differences in Uses of Humor and Their Relation to Psychological Well-Being: Development of The Humor Styles Questionnaire”. *Journal of Research in Personality*, 37/1 (2003), 48-75. [https://doi.org/10.1016/S0092-6566\(02\)00534-2](https://doi.org/10.1016/S0092-6566(02)00534-2)
- Martin, Rod A. – Kuiper, Nicholas A. “Three Decades Investigating Humor and Laughter: An Interview with Professor Rod Martin”. *Europe’s Journal of Psychology*, 12/3 (2016), 498-512. doi: [10.5964/ejop.v12i3.1119](https://doi.org/10.5964/ejop.v12i3.1119)
- Martin, Rod A. – Ford, Thomas E. *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*. London: Academic Press, 2018.
- Mauriello, Matthew – McConatha, Jasmin Tahmaseb. “Relations of Humor with Perceptions of Stress”. *Psychological Reports*, 101 (2007), 1057-1066. <https://doi.org/10.2466/pr0.101.4.1057-1066>
- Miczo, Nathan vd. “Affiliative and Aggressive Humor, Attachment Dimensions, and Interaction Goals”. *Communication Studies*, 60/5 (2009), 443-459. <https://doi.org/10.1080/10510970903260301>
- Morreall, John. *Gülmeyi Ciddiye Almak*. çev. Kubilay Aysevener ve Şenay Soyer İstanbul: İris Yayınları, 1997.
- Navarro-Carrillo, Gines vd. “The Effect of Humour on Nursing Professionals’ Psychological Well-Being Goes Beyond The Influence of Empathy: A Cross-Sectional Study”. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 34/2 (2020), 474-483. <https://doi.org/10.1111/scs.12751>
- Ozyesil, Zumra. “The Prediction Level of Self-Esteem on Humor Style and Positive-Negative Affect”. *Psychology*, 3/8 (2012), 638-641. <http://dx.doi.org/10.4236/psych.2012.38098>
- Özcan, Hüseyin. “Bektaşiliğin Sosyo-Kültürel Çevresi”. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 22 (2002), 141-148
- Özdoğru, Merve. *Mizah Tarzları ve Psikolojik Belirtiler Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. İstanbul: Bilim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- Rnic, Katerina vd. "Cognitive Distortions, Humor Styles, and Depression". *Europe's Journal of Psychology*, 12/3 (2016), 348-362. doi: [10.5964/ejop.v12i3.1118](https://doi.org/10.5964/ejop.v12i3.1118)
- Schermer, Julie A. vd. "Humor Styles Across 28 Countries". Erişim 15 Şubat 2022. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s12144-019-00552-y.pdf>.
- Stieger, Stefan vd. "Humor Styles and Their Relationship to Explicit and Implicit Self-Esteem". *Personality and Individual Differences*, 50/5 (2011), 747-750. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2010.11.025>
- Şahin, Halil İ. "Bektaşî Fıkraları ve Gülme Teorileri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55 (2010), 255-268.
- Traş, Zeliha vd. "Analysis of Humor Styles, Problem Solving and Self-Esteem of Prospective Teachers". *Journal of Human Sciences*, 8/2 (2011), 716-732.
- Veselka, Livia vd. "Relations Between Humor Styles and The Dark Triad Traits of Personality". *Personality and Individual Differences*, 48/6 (2010), 772-774. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2010.01.017>
- Yalçınkaya, Elvan. "Bektaşî Fıkralarının Eğitici Yönü ve Değerler Eğitimi Açısından Önemi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 74 (2015), 101-118. DOI: 10.12973/hbvd.74.154
- Yazıcı, Hikmet. "Bektaşî Fıkralarının Mizah Anlayışı ve İşlevi Bağlamında Bireysel ve Toplumsal Ruh Sağlığı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 65 (2013), 281-298.
- Yıldırım, Dursun. *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Yip, Jeremy. A.- Martin, Rod A. "Sense of Humor, Emotional Intelligence, and Social Competence". *Journal of Research in Personality*, 40/6 (2006), 1202-1208. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2005.08.005>
- Yue, Xoa D. vd. "Humor Styles, Self-Esteem, and Subjective Happiness". *Psychological Reports*, 115/2 (2014), 517-525. <https://doi.org/10.2466/07.02.PR0.115c18z6>
- Zhao, Jingiing vd. "Exploring The Mediation Effect Of Social Support And Self-Esteem On The Relationship Between Humor Style and Life Satisfaction in Chinese College Students". *Personality and Individual Differences*, 64 (2014), 126-130. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2014.02.026>

İSMAİL DEDE EFENDİ VE HOCA ZEKÂİ DEDE ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

AN EVALUATION ON İSMAİL DEDE EFENDİ AND HOCA ZEKÂİ DEDE

YAVUZ DEMİRTAŞ**

Öz

İsmail Dede ile Zekai Dede, birçok türde bestelemiş oldukları çok sayıda eserle klasik Türk musikisi repertuvarının zenginleşmesine katkıda bulunmuş ve günümüze kadar gelen bu repertuvarın alındığı ana kaynakların başında yer almış iki büyük musikîşinasdır. Klasik Türk musikisinde “Dede” ünvanına sahip birçok kişi bulunduğu halde “Dede Efendi” lakabıyla anılan yegane kişi XIX. yüzyılın ilk yarısına damgasını vuran İsmail Dede olmuş; Zekai Dede de “Hoca” ünvanı ile anılan pek az kişiden biri olarak bu yüzyılın ikinci yarısına mührünü vurmuştur. Her iki Dede’nin musiki sanatındaki başarısında, mevcut yeteneklerinin yanı sıra derinden bağlı oldukları Mevlevî tarikatının musiki anlayışı da önemli rol oynamıştır. İsmail Dede ile Zekai Dede’nin mevcudiyetleri, hemen her açıdan çökmeye yüz tutmuş Osmanlı Devleti’nin, XIX. yüzyılda, musiki sahasında muhteşem bir zafere imza atmasına vesile olmuştur. Çalışmamız, gerek bestelemiş oldukları eserlerle gerek yetiştirdikleri talebelerle gerekse üslubuyla birlikte aktarmış oldukları klasik repertuvarla Türk musikîsinin gelişip yaygınlaşmasına çok büyük katkılarda bulunan İsmail Dede ile Zekai Dede’nin hayatlarına, tasavvufî yönlerine ve musikîşinaslıklarına dair bilgiler ile bunlara dair değerlendirmeleri ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk musikisi, Musikîşinas, Bestekar, İsmail Dede, Zekai Dede.

Abstract

İsmail Dede and Zekâi Dede are two great musicians who have contributed to the enrichment of the Classical Turkish Music Repertoire with their many works in many genres. They have been at the forefront of the main sources from which this repertoire has survived to the present day. Although there are many people with the title of “Dede” in Classical Turkish Music, the only person known as “Dede Efendi” is İsmail Dede who left his mark on the first half of the 19th century; Zekâi Dede, on the other hand, left his mark on the second half of the century as one of the few people known as “Hodja” (Hoca). In addition to their current talents, the musical understanding of the Mawlawî sect, to which they are deeply attached, played an important role in the success of both Dedes in the art of music. İsmail Dede and Zekâi Dede’s existence in the 19th century, was the occasion for the Ottoman Empire, which was on the verge of collapse in almost every respect, to achieve a magnificent victory in the field of music in this century. Our study includes information on the lives, mystical aspects and musicianships of İsmail Dede and Zekâi Dede, who made great contributions to the development and spread of Turkish Music with the works they composed, the students they trained, the classical repertoire they conveyed together with their styles and their evaluations.

Keywords: Turkish Music, Musician, Composer, İsmail Dede, Zekâi Dede.

* Geliş Tarihi/Received: 05.04.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 30.05.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.007>.

** Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Devlet Konservatuarı, Türk Müziği Bölümü, yavuzdemirtas@firat.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8140-5955>.

Giriş

İsmail Dede (ö. 1846) ile Zekai Dede (ö. 1897) Efendiler, birçok türde bestelemiş oldukları çok sayıda eserle klasik Türk musikisi repertuarının zenginleşmesine katkıda buldukları gibi günümüze kadar gelen bu repertuarın alındığı ana kaynakların başında da yer almış iki büyük musikîşinasdır. Birbirinden değerli bu şahsiyetlerin hayatları ile musikideki kudretlerine dair bilgilere geçmeden önce yaşadıkları zaman dilimindeki Türk musikisinin durumuna kısaca değinmek istiyoruz:

XVII. yüzyıla kadar hemen her bakımdan ileri seviyede olan Osmanlı Devleti, bu yüzyılın sonlarına doğru güç kaybına uğramış, XVIII. yüzyılda gerileme dönemine girmiş, XIX. yüzyıla gelindiğinde ise ne yazık ki tamamen Avrupa'nın siyasal ve kültürel etkisine girmiştir. Siyasi, askeri, iktisadi, içtimai vs. açılardan çökmeye yüz tutan ve bu çöküşün önüne geçmek için de zikrolunan alanlarda yenilik ve değişiklik arayışlarına girişen XIX. yüzyılın Osmanlı Devleti'nde, mezkur olumsuz tablonun aksine bazı alanlarda, özellikle de Osmanlı kültür ve medeniyetinin temel taşlarından biri olan klasik Türk musikisinde birtakım sevindirici gelişmeler de meydana gelmiştir. Özellikle yüzyılın ilk yarısı için geçerli olan bu müspet tabloda en büyük rolü, hiç şüphesiz Osmanlı sultanları III. Selim (ö. 1808) ve II. Mahmud (ö. 1839) oynamıştır. Kendileri de musikîşinas olan bu padişahlar, musikîşinasları - özellikle de Mevlevî olanları - himaye etmiş, musahiplik, mabeynlik ve sermüezzînlük gibi üst düzey saray görevlerini onlara tevdi etmiştir ki, bahsi geçen musikîşinaslardan biri de çalışmamıza konu olan İsmail Dede Efendi'dir. Bu padişahların musiki ve musikîşinaslara olan büyük ilgi ve destekleri, kısa zamanda semeresini vermeye başlamış, yüksek bir sanat ve kültür şuurunun oluşmasına zemin hazırlamış, aynı zamanda bir saray mektebi de olan Enderun ile dergahlarda birbirinden kıymetli musikîşinasların yetişmesine vesile olmuştur.

III. Selim'in halefi II. Mahmud, selefi gibi olmasa da klasik Türk musikisine vakıf olup, sarayda tertip edilen fasıllar ile tarikat zikirleri arasında icra edilen tekke musikisine ait eserleri büyük bir zevkle dinlemiştir. Onun devrinde klasik Türk musikisi en ihtişamlı günlerini yaşamış, Enderun ve tekkeler (özellikle de Mevlevihaneler) adeta birer konservatuvara dönüşmüştür. Ancak II. Mahmud'un 1826'da Mehterhane'yi kaldırıp yerine Muzıkayı Hümayun'u tesis etmesiyle birlikte klasik Türk musikisi ikinci plana itilerek duraklama sürecine girmiş, başta velud bestekar Zekai Dede olmak üzere birçok büyük musikîşinasın hususi gayretlerine rağmen ne yazık ki eski şaşaalı günlerine döndürülemedi ve zamanla çok az sayıdaki musikîşinasın özel olarak ilgilendiği ve yaşayıp-yaşatmaya çalıştığı bir musiki türüne dönüşmüştür.¹

Giriş mahiyetindeki bu bilgilerden sonra şimdi asıl mevzumuz olan klasik Türk musikisinin iki büyük bestekarı İsmail Dede ve Zekai Dede'nin hayatları ile musiki sanatındaki kudretlerine dair bilgilere geçiyoruz.

¹ bk. Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 2 Cilt, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990); M. Nazmi Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, 2 Cilt, (İstanbul: MEB Yayınları, 2000); M. Kemal İnal, *Hoş Sada* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1958); Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi (Dini Eserler)*, 2 Cilt, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942).

1. İsmail Dede Efendi'nin Hayatı, Tasavvufi Yönü ve Musikişinaslığı

1.1. Hayatı

1778 yılında İstanbul'da doğan İsmail Dede'nin babası, Süleyman Ağa (ö. 1798), annesi de Rukiye Hanım'dır (ö. 1808). Kurban Bayramı'nın birinci gününde doğduğundan dolayı "İsmail" adını almıştır. Babasının hamam işletmecisi olmasına binaen "Hammamizade"; Mevlevi tarikatına mensup olduğu için de "İsmail Dede" veya "Dede Efendi" lakaplarını almış ve "Hammamizade İsmail Dede Efendi" olarak şöhret bulmuştur. Babası Süleyman Ağa, Şehzadebaşı'nda bulunan Acemoğlu Hamamı'nı satarak Altımermer Kurusebil Mahallesi'nde bulunan Çavuş Hamamı'nı ve yanındaki evi satın almış ve buraya taşınmıştır. İlköğrenimine Çamaşırı Mektebi'nde başlayan İsmail, sesi güzel olduğu için okul idarecileri tarafından "ilahicibaşı" olarak seçilmiş ve tertip edilen birçok törende ilahiler okumuştur. Bu törenlerin birinde bulunan ünlü musikişinas Uncuzade Mehmed Emin Efendi (ö. ?), İsmail'in sesini çok beğenmiş ve ailesinin de rızasıyla ona musiki dersleri vermeye başlamıştır ki, İsmail'in genç yaşta defterdarlıktaki Başmuhasebe Kalemî'nde katip muavini olarak işe başlamasında da bu değerli musikişinasın mühim katkısı olmuştur.

İsmail, musiki eğitimine başladıktan sonra düzenli bir şekilde Yenikapı Mevlevihanesi'ne gitmeye başlamış ve bu dergahın şeyhi Ali Nutki Dede (ö. 1804) ile kardeşi Abdülbaki Nasır Dede (ö. 1821) - ki, Dede ney üflemeyi ondan öğrenmiştir - başta olmak üzere devrin ileri gelen musikişinaslarından istifade ederek kendini yetiştirmiş, bu münasebetler neticesinde de dergaha, şeyhine ve piriye karşı gönlünde oluşan muhabbete binaen 3 Haziran 1798 tarihinde Ali Nutki Dede'ye intisap ederek çileye soyunmuştur. Ancak çileye oturmasının üzerinden çok geçmeden babasını kaybetmiş ve her ne kadar annesi istemese de kendisine miras kalan hamamı satarak parasını dergaha bağışlamıştır. Çiledeyken bestelemiş olduğu "*Zülfündedir benim baht-ı siyahım*" mısrasıyla başlayan şarkısı, musikişinaslarca çok büyük bir ilgi görmüş, namı saraya kadar ulaşmıştır. Üslup ve melodik yapı itibarıyla farklılık arz eden bu eser III. Selim'in de dikkatini çekmiş, Dede'yi saraya davet ederek mezkur eseri ondan da dinlemiş, akabinde de onu takdir ve taltif etmiştir. Bin bir günlük çilesini 6 Mart 1801 tarihinde tamamlayarak "Dede" ünvanını alan Derviş İsmail,² bestelediği "*Ey çeşm-i ahu hicr ile tenhalara saldın beni*" mısrasıyla başlayan eseriyle musiki çevrelerinin bir kez daha dikkatini çekmiştir. Şöhreti gün geçtikçe yayılmaya başlayan Dede, ikinci kez saraya çağrılarak padişah tarafından takdir ve taltif edilmiş, sarayda tertip edilen küme fasıllarına hanende olarak katılması yönünde de irade beyan edilmiştir.

1802 yılında Nazlıfer Hanım'la evlenen İsmail Dede, Akbıyık Mahallesi'nde kiralık bir eve taşınmış ve mukabele günlerinde tekkeye giderek hücrelerinde musikiyle iştigal etmeyi sürdürmüştür. 1804'te şeyhini, 1805'te ilk çocuğu Salih'i, 1808'de annesini, akabinde de hamisi III. Selim'i, 1810 yılında da diğer oğlu Mustafa'yı -

² Dede'nin Mevlevilik yolunun eğitiminde zorunlu olan "1001 günlük çile" süresini doldurup-doldurmadığı da tartışmalı konulardan birini teşkil etmektedir. Aslına bakılırsa çilenin erken tamamlanmış olması ile çilenin tam günüyle tamamlanmış olması arasında herhangi bir fark yoktur ve her ikisi de makbuldür. Zira tasarruf sahibi, yani süreyi kısaltıp-kısaltmamada yegane yetkili Ali Nutki Dede'dir ve bu yetkisini İsmail Dede üzerinde kullanarak onu bihakkm "Dede" ilan etmiştir. Kaldı ki, birinci elden kaynak olan Defter-i Dervişan incelendiğinde Dede'nin, 1001 günlük çileyi fazlasıyla (1004 gün) doldurduğu da görülmektedir. (Cem Çırak - Sıtkı Bahadır Tutu, "İsmail Dede Efendi Ekolünde Usta-Çırak (Hoca-Öğrenci) İlişkileri", *EJMD* / 2020 (17)/163.)

daha sonraları kızı Ayşe'yi - kaybetmesi İsmail Dede'yi derin bir üzüntüye gark etmiş, sevdiklerinin ölümlerinin peş peşe yaşandığı bu zaman dilimi Dede için adeta “hüzün yılları” olmuştur ki, bu yıllarda bestelemiş olduğu eserlerinde - ki, çok sevdiği oğlu Salih'i kaybetmesi üzerine bestelediği “*Bir gonca-femin yaresi vardır çiğgerimde*” mısrasıyla başlayan bestesi bunlardan biridir - bu durum, yani onun içinde bulunduğu hüzün hali bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Sanatın; “sıkıntı sürecinde olgunlaşan, düşünceyle yoğunlaşan, emekle hazırlanan ve en iyiyi vermeyi amaçlayan faaliyet” olduğu³ noktasından hareketle yaşamış olduğu sıkıntıların İsmail Dede'nin bestekarlıkta zirveye ulaşmasında, eserlerinin de sanat mahsülü olmasında mühim bir rol oynadığını düşünmekteyiz.

İsmail Dede'nin saray ile olan bağı, II. Mahmud Devri'nde (1808-1839) zirveye çıkmış, 1812 yılında “musahib-i şehriyari (padişah danışmanı)”, çok geçmeden de “müezzinbaşı” olmuş ve Murassa İmtiyaz Nişanı'yla ödüllendirilmiştir. Abdülmecid (ö. 1861) devrinde de müezzinbaşılık vazifesine devam eden Dede, eski samimi havayı bulamadığı için padişahı görevden affını istemiş ve isteği üzerine kendisine Ahırkapı civarında bulunan bir konak tahsis edilerek 1842 yılında saraydan ayrılmıştır. 1846 senesinde öğrencileri Dellalzade İsmail (ö. 1869) ve Mutafzade Ahmed (ö. 1883) Efendiler ile birlikte hacca gitmek için padişahı izin alan İsmail Dede, yolculuk esnasında, “Kutbü'n-Nayi (Neyzenler Kutbu)” lakaplı Şeyh Osman Dede'nin (ö. 1729) bestelemiş olduğu Mi'raciyye'yi yanında bulunan talebelerine meşketmiş, hac vazifesini ifa ederken tutulduğu kolera illeti neticesinde 29 Kasım 1846'da vefat etmiş ve Hz. Hatice Validemiz'in (r.a.) ayak ucuna defnedilmiştir.⁴

1.2. Tasavvufi Yönü

Babasından kalan hamamı satıp parasını dergaha hibe etmesi; sarayda hediye edilen altınları, hamamı satarken kalbini kırmış olduğu annesine vererek onun gönlünü alması; altınları da pirinin ihsanı olarak telakki etmesi; vermiş olduğu sözde durmak için annesinin yanından hızlıca uzaklaşarak akşam ezanı okunmadan tekkeye varması; ferahfeza makamında bestelemiş olduğu Mevlevi ayinini sipariş ürünü addederek beğenmemesi gibi hayatından alınan kesitler⁵, İsmail Dede'nin, tıpkı “gassalın elindeki meyyit” gibi mürşidine tam teslim olan ihlaslı bir mutasavvıf-musikişinas olduğuna işaret etmektedir. Dede'nin velud bir bestekar olmasında işbu ihlas ve teslimiyetinin mühim bir rol oynadığını düşünmekteyiz. Zira ihlas ve mürşide tam teslimiyet, tasavvufi tecrübenin⁶ hedeflerinden biri olan salikin iç dünyasında potansiyel halde bulunan zenginliklerin ortaya çıkarılmasında rol oynayan amillerin başında gelmektedir. Nitekim Taptuk Emre'ye (ö. ?) tam manasıyla teslim olan Yunus

³ Lev Nikolayeviç Tolstoy, *Sanat Nedir?*, çev. A. Baran Dural, İstanbul: Şule Yayınları, 1992, 59.

⁴ bk. Rauf Yekta, *Esatiz-i Elhan*, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000; Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 2 Cilt, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990); M. Nazmi Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, 2 Cilt, (İstanbul: MEB Yayınları, 2000); M. Kemal İnal, *Hoş Sada* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1958); Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi (Dini Eserler)*, 2 Cilt, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942); Nuri Özcan, “İsmail Dede Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/93-95.

⁵ bk. Rauf Yekta, *Esatiz-i Elhan* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000).

⁶ **Tasavvufi Tecrübe:** Sufinin, tarikata mürid olarak girmesiyle başlayan ve fena hali ile birliğe ulaşmasıyla son bulan bütün sürecin genel adı olarak kabul edilmektedir. (Abdullah Kartal, “Tasavvufi Tecrübe Aktarılabılır mi?”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, (2007), 98).

Emre (ö. 1320?), şeyhinin isteği üzerine aniden şiirler söylemeye başlamış,⁷ Hz. Hızır (a.s.) da, kendisine verilen ilimden Hz. Musa'nın (a.s.) nasiptar olabilmesi için yaptıklarına itiraz edilmemesini şart koşmuştur.⁸

Derviş İsmail'in bu teslimiyetine şeyhi Nutki Dede de kayıtsız kalmamış, bestelediği şevkutarab makamındaki Mevlevi ayinini ona ithaf ederek Dede'yi taltif etmiştir. Ancak İsmail Dede şeyhinin vefatından sonra bu eserin şeyhine ait olduğunu belirterek,⁹ hakkı, sahibine teslim etmiştir. Gerek bestelediği ayinleri, gerekse sarayda kendisine verilen altınları, pirinin ihsanı olarak telakki etmesi,¹⁰ İsmail Dede'nin, tasavvufi tecrübeye mühim bir aşama olan “fena fi’ş-şeyh (şeyhte yok olma)” mertebesini bihakkın idrak ettiğini göstermektedir. Kemal de idrak ettiği tasavvufi anlayıştan olsa gerek Dede, Türkçe ve Farsça bazı şiirler kaleme almış, duygu ve düşüncelerini en güzel sözlerle (şiirlerle) dile getirmiştir. Diyebiliriz ki, Dede'nin şairlik yönünün ortaya çıkmasında da sahip olduğu işbu aşk ve vecd halinin etkisi büyük olmuştur.¹¹ Yine çocuklarına koymuş olduğu Salih, Mustafa, Hatice, Fatma ve Ayşe isimleri¹² de Dede'nin hakiki bir Hz. Peygamber (s.a.v.) sevdalısı olduğuna delalet etmektedir ki, bu muhabbet tasavvufi tecrübenin olmazsa olmazları arasında yer almakta ve bütün büyük mutasavvıflarda en üst seviyede his ve idrak edilmektedir.

1.3. Musikişinaslığı

Türk musikisinin en önemli şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilen ve asıl şöhretini bestekarlıkla kazanan İsmail Dede, ayrıca saraydaki fasıllarda hanendelik yapmış, Yenikapı Mevlevihanesi'ndeki mızrap heyetinde ayinhanlık, çok defa da na'thanlık vazifesini ifa etmiş, tüm bunlara ilaveten de Türk musikisinin güzide şahsiyetlerini yetiştirmiş ve onlarla birlikte “İsmail Dede Ekolü”¹³ de denebilecek bir okulu vücuda getirmiştir. Her biri sahasında uzman olan talebeleri, icraatlarıyla hocalarının oluşturduğu bu ekolü devam ettirmiş, besteleriyle Türk musikisi repertuarını daha bir zengin hale getirmiştir. Onların yetiştirdikleri öğrenciler vasıtasıyla da mahfuzatlarının kayıtlara geçmesine ve günümüze kadar gelmesine vesile olmuşlardır. Kısacası hemen her musikişinasın kendisinden etkilendiği İsmail Dede, hafızasında bulunan binlerce eserle geçmiş ile gelecek arasında adeta bir köprü görevi gördüğü gibi bu eserlerden birçoğunun, meşk usulüyle sonraki kuşaklara ulaşmasına öncülük ederek de klasik Türk musikisine eşsiz bir hizmette bulunmuştur.¹⁴

⁷ Mustafa Tatcı, “Yunus Emre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/600.

⁸ el-Kehf 18/60-82.

⁹ Ayin güftesinin bulunduğu mecmuanın ilgili kısmının sonuna; “Şeyhim, azizim Yenikapı şeyhi es-Seyyid Şeyh Ali Efendi Hazretleri'nin rey ü tedbiri ve her bir nağmede tarifi munzam olduğundan hala okunan bestede medhalim yoktur. Hal-i hayatlarında tenbihleri mucibince kendi isimleri ihfa ve balasına bu fakirin ismini tahrir buyurup, fakire ala tariku'l-ihsan buyurdular” notunu eklemiştir (Yekta, *Esatiz-i Elhan*, 150).

¹⁰ “... lakin her beyt-i şerifin hin-i tasnifinde guya bu abd-i zelilin zebanından Hazret-i Pir Efendimiz inşad buyururlardı... ayin-i şeriflerin bestelerinde ve her bir perdelerinde zerre miskal medhalim olmayıp, cümlesi destgirim alem-i alemiyan Hazret-i Mevlana Efendimiz'indir” (Yekta, *Esatiz-i Elhan*, 164).

¹¹ Özcan, “İsmail Dede Efendi”, 23/95; Öztuna, “İsmail Dede Efendi”, 1/396.

¹² Bk. Rauf Yekta, *Esatiz-i Elhan*, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000).

¹³ Gerek zamanın büyük bestecilerinin meşk silsilesinde III. Selim'in bulunmaması, gerekse İsmail Dede'nin belli dönemlerde saray hayatından uzak kalarak kendi köşkünde ve mensup olduğu dergahta meşk usulüne göre herbiri geleceğin musiki üstadları olacak öğrenciler yetiştirmesi gibi hususlar dikkate alındığında, “III. Selim Ekolü” yerine “İsmail Dede Ekolü” denmesinin daha doğru olacağı söylenmektedir (bk. Cem Çırak - Sıtkı Bahadır Tutu, “İsmail Dede Efendi Ekolünde Usta-Çırak (Hoca-Öğrenci) İlişkileri”, *EJMD / 2020 (17)/159-174*).

¹⁴ Çırak - Tutu, “İsmail Dede Efendi Ekolünde Usta-Çırak (Hoca-Öğrenci) İlişkileri”, 161.

İlk eserlerini III. Selim Devri'nde (1789-1807) vermeye başlayan ve sarayda kendisine gösterilen takdir ve taltife, bestelemiş olduğu; “*Müştak-ı cemalin gece gündüz dil-i şeyda*” mısrasıyla başlayan suzinak beste ile karşılık veren İsmail Dede, musiki sanatı bakımından en parlak günlerini II. Mahmud'un kudretini kemalde gösterdiği 1824-1839 yılları arasında yaşamıştır ki, yedi adet Mevlevi ayininin yedisini de bu zaman diliminde bestelenmiştir. Ancak bu parlak dönem, Batı müziğine gösterdiği büyük teveccühle ünlenen Sultan Abdülmecid'in tahta geçmesiyle (1839-1861) inkıtaya uğramış, sarayın Türk musikisine olan ilgisizliği, bu musikiye gönül veren diğer musikişinaslar gibi İsmail Dede'nin de şevkini kırmıştır ki, bu durumdan duyduğu rahatsızlığı talebesi Dellalzade'ye söylemiş olduğu; “Artık bu oyunun tadı kaçtı!” cümlesiyle özetlemiştir.¹⁵

Dede Efendi'nin Mevlevihanenin mistik atmosferi içinde bir ömür tüketip musiki sanatıyla hemhal olması ve herbiri bir musikişinas olan dedelerin nezaretinde yetişmesi, kendinden önceki bestekarların dini eserlerini en doğru şekilde bilip icra etmesine ve bestelediği eserlerden pek çoğunun sanat mahsulü olmasına vesile olmuştur.¹⁶ İsmail Dede, araban-kürdi, hicaz-buselik, neveser, saba-buselik ve sultanıyegah makamlarını da icat etmiş ve Mevlevi ayini¹⁷ başta olmak üzere toplam 15 türde eser bestelemiş, 65 makamda olan bu eserlerinde toplam 36 usul (bir tanesi bilinmeyen) kullanmıştır. Klasik üslubun bariz olarak görüldüğü ve musiki sanatının inceliklerinin vurgulandığı bu eserlerde, melodik çeşitlilik ve akıcılığın yanı sıra yenilik arayışları da kendisini göstermektedir. Mesela; şarkı, köçekçe, türkü gibi türlerde bestelemiş olduğu eserlerle musikiyi daha geniş kitlelere yayma amacı güttüğü gibi halkın zevkine önem verdiğini de izhar etmiştir.¹⁸

1.4. Eserleri

Bestelemiş olduğu eserlerinin sayısı ve hangi türe ait olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte İsmail Dede'nin 500'den fazla eser bestelediği, ancak bugünkü manada kayıt cihazlarının olmayışı ile nota yazısına pek itibar edilmeyişi gibi sebeplerden dolayı bunlardan yarıya yakınının kaybolduğu, günümüze de ancak 300 civarında eserinin geldiği söylenmektedir. Buna rağmen yine de bazı müellifler, Dede'nin bestelediği eserlerin sayısına ve hangi türde olduğuna dair bilgiler vermişlerdir ki, onlardan bazılarını aşağıya alıyoruz.

1.4.1. Dini Eserleri

Yılmaz Öztuna, Dede Efendi'nin bestelemiş olduğu 500'den fazla eserden günümüze ulaşanlarının sayısının 288 olduğunu, bunlardan 56'sını da dini Türk musikisi türlerinin teşkil ettiğini, bunların da 6 Mevlevi ayini¹⁹, 1 savt, 4 tevşih, 3 durak, 37 ilahi ve 5 dini peşrevden oluştuğunu belirtmektedir.²⁰

¹⁵ Yekta, *Esatiz-i Elhan*, 164.

¹⁶ Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, 1/544-545; Ayfer Ölmez, *Dede Efendi'nin Feralhfeza Mevlevi Ayininin Makam Usul Ve Ezgisel Yönden İncelenmesi*, (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011), 62.

¹⁷ Aynı zamanda Türk musikisinin en sanatlı türü de olan Mevlevi ayinini bestelemek, mevlevi kültürüne vakıf olmanın ötesinde üst düzeyde bir musiki bilgisini de gerektirmektedir (Gülçin Yahya Kaçar - Hasan Zahid Yurdağül, “Mustafa Cazim el-Mevlevi'ye Ait Hicazkar Mevlevi Ayin-i Şerifi'nin Biçim Yönünden Tahlili”, *İstem*, (2021), 19/37, 1).

¹⁸ Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, 1/544-545; Ölmez, *Dede Efendi'nin Feralhfeza Mevlevi Ayininin Makam Usul Ve Ezgisel Yönden İncelenmesi*, 62; Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 1/396; Özcan, “İsmail Dede Efendi”, *İslam Ansiklopedisi*, 23/94.

¹⁹ Dede'nin, bestenigar ayininden söz ederken yedi tane ayini olduğunu söylemesi ve Ali Nutki Dede'nin de başka bir bestesinin olmaması dikkate alındığında, Ali Nutki Dede'ye ait olduğu söylenen şevkutarab ayinin de aslında Dede Efendi'ye ait olduğu, dolayısıyla da İsmail Dede'nin altı değil, yedi adet ayin bestelediği görülmektedir (Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, 1/544-545; Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 1/396).

²⁰ Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 1/396.

1.4.2. La-dini Eserleri

Yılmaz Öztuna, İsmail Dede'nin günümüze gelen 288 eserinden 232 tanesinin la-dini mahiyette olduğunu, bunların da 5 kar, 1 kar-ı natık, 1 karçe, 44 beste, 22 ağır semai, 30 yürük semai, 116 şarkı ve 13 köçekçeden oluştuğunu belirtmektedir.²¹ Rast makamında bestelemiş olduğu kar-ı natık, bu eserlerin en güzellerinden olup, yirmi üç makamı içermektedir. Baştan sona semai usulü ile bestelenen bu eserde mezkur makamların melodik karakterleri, çeşitli motiflerle açıklanmaktadır.²² I. beste, II. beste, ağır semai ve yürük semaiden müteşekkil fasıllar besteleyen Dede Efendi, ortaklaşa fasıllar da vücuda getirmiştir ki, Dede'nin Reisü'l-Küttâb Mahmud Raif Efendi (ö. 1807) ile ortaklaşa bestelediği kar, bu yönüyle klasik repertuvarımızda özel bir yer oluşturmaktadır.²³

1.4.3. Saz Eserleri

İsmail Dede, bestenigar, düğah, hicaz, hüseyini, gülruh, hicaz-buselik ve hüseyini-aşiran makamından olmak üzere 7 (yedî) adet peşrev ile hicaz-buselik makamında 1 (bir) adet saz semaisi de bestelemiştir.²⁴

2. Zekai Dede'nin Hayatı, Tasavvufi Yönü ve Musikîşinaslığı

2.1. Hayatı

1825 senesinde İstanbul-Eyüp'teki Cedid Ali Paşa Mahallesi'nde doğan Mehmed Zekai Dede'nin babası, Cedid Ali Paşa Camii imamı Hafız Süleyman Hikmeti Efendi, annesi de Zineti Hanım'dır. İlköğrenimini Lalizade Seyyid Abdülbaki Efendi İbtidai Mektebi'nde tamamladıktan sonra almış olduğu hafızlık ve hüsnî hat derslerinden de başarıyla mezun olan Zekai Dede, ayrıca Arapça ve Mantık dersleri okumuş ve Eyyubi Mehmed Bey'den de musiki eğitimi almıştır. Almış olduğu icazete binaen bazı ibtidai mektepler ile ülkemizin "ilk özel lisesi" olan Darüşşafaka Mektebi'ndeki musiki muallimliği görevini ifa etmiş ve bu vazifesini de vefatına kadar sürdürmüştür. Bilahare Mısır Hidivliği prenslerinden Mustafa Fazıl Bey'in konağına musiki öğretmeni olmuş ve onunla birlikte 1845 yılında Mısır'a giderek orada uzun yıllar (12 yıl) kalmıştır. Babasının 1864'te, hacda vefat etmesi üzerine imamlık vazifesi kendisine intikal eden Zekai Dede, daha sonra Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi Osman Selahaddin Dede (ö. 1886)'ye intisap ederek, dört yıllık seyrü sülükünün ardından Mevlevî olmuştur. Aynı zamanda öğrencisi de olan Bahariye Mevlevihanesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede (ö. 1911)'nin teklifi üzerine bu dergahın kudümzenbaşısı olmuş, 60 yaşında iken kabul etmiş olduğu bu vazifeden dolayı da kendisine "1001 günlük" çileyi çıkarmadan "Dede" ünvanı verilmiştir. Yirminci asrın önemli musikîşinasları arasında yer alan Ahmet Irsoy (ö. 1943)'un babası da olan Zekai Dede, 24 Kasım 1897 tarihinde vefat etmiş, cenazesi, Eyüp Sultan Camii'nde kılınan cenaze namazını müteakip Kaşgari Dergahı civarındaki aile kabristanına defnedilmiştir.²⁵

²¹ Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 1/396.

²² Hakan Kılınçarslan, *Dede Efendi'nin Hüzzam Mevlevî Ayininin Makam, Usul Ve Ezgisel Yönden İncelenmesi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006), 50.

²³ M. Fatih Salgar, *Dede Efendi Hayatı, Sanatı, Eserleri* (İstanbul: Ötügen Neşriyat A.Ş., 2004), 49.

²⁴ Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 1/396.

²⁵ Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, I/618-620; Nuri Özcan, "Zekai Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/195.

2.2. Tasavvufi Yönü

Zekai Dede'nin Mevlevi Tarikatı'na meyli, musiki hocası İsmail Dede'nin derslerine devam etmesiyle birlikte başlamıştır. Özellikle hocasının hal ve hareketleri onu derinden etkilemiş, ondan uzak kaldığı yıllarda hocasına ve onun şahsında Mevleviliğe olan ilgisi ve meyli artarak devam etmiştir. İmamet ve hat muallimliği görevlerine istinaden İstanbul'da ikamet etmek zorunda kalan Zekai Dede, hocasıyla yaşadığı o güzel günleri hasretle yad etmiş ve fırsat buldukça Yenikapı Mevlevihanesi'ne giderek bu özlemini bir nebze de olsa hafifletmeye çalışmıştır. Bu ziyaretler onda Hz. Mevlana'ya ve onun şahsında Mevleviliğe olan muhabbeti ziyadeleştirmiş, tarikata dair bilgi, usul ve erkânı öğrenmeye, ennihayetinde geç de olsa 39 yaşında bu tarikata intisap etmesine, dört yıllık seyr ü sülükünün ardından da 43 yaşında Mevlevi olmasına vesile olmuştur. Şeyhine ve tarikata olan muhabbeti neticesinde farklı anlayışlara kapı aralayan Zekai Dede, "Dedegan" zümresine dahil edildikten sonra o güne kadar giymiş olduğu fesi bir daha asla giymemiş ve ölümüne kadar da Mevlevi sikkesi (külâhı/başlığı) takmaktan büyük bir zevk duymuştur.²⁶

2.3. Musikişinaslığı

Gerek dini gerekse la-dini alanda bestelediği eserlerle Türk musikisinin velud bestekarları arasında yer alan Zekai Dede, hem Dede Efendi'nin son talebesi hem de klasik Türk musikisinin son temsilcisidir. Yetiştirmiş olduğu öğrencileri vasıtasıyla da çok zengin bir musiki repertuarının günümüze kadar gelmesinde mühim bir rol oynayan ve başta, nazari çalışmalarıyla XX. yüzyıl Türk musikisine damga vuran Suphi Ezgi, Rauf Yekta ve Sadeddin Arel olmak üzere bu asrın birçok ünlü musikişinasının meşkinden istifade ettiği Zekai Dede, yalnızca dini Türk musikisinde otuzu aşkın makam kullanmıştır ki, bunlardan bazıları, o devrin büyük bestekarlarının kullanmadığı veya kullanmayı düşünmediği makamlardan oluşmaktadır. Klasik mektebin gelişmesinde en son ve en önemli vazifeyi yapmış olan Zekai Dede, hafızasında bulunan pek çok eseri talebelerine intikal ettirerek sayısı yüzleri bulan eserlerin unutulmasının önüne geçmiştir.²⁷

İlk musiki derslerinin üzerinden yaklaşık bir yıl sonra yaklaşık on adet fasıl geçmiş, akabinde de birtakım şarkı ve ilahi bestelemiş, kısa bir süre de olsa ünlü musikişinas hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi'den (ö. 1876) hüsn-i hat (sülüs ve nesih yazı) da meşketmiş ve İsmail Dede'den de istifade etmiştir ki, Dede Efendi'den tek başına ders alabilen yegane bestekarın Zekai Dede olduğunu, onun klasik musiki üslubunun oluşup gelişmesinde Dede Efendi'den almış olduğu bu derslerin çok büyük bir rol oynadığını da bu vesileyle belirtmek istiyoruz.²⁸

Zekai Dede, tekke musikisi türlerinden olan şuşul türünde²⁹ de başarılı eserler vücuda getirmiştir ki, bunda, Mısır'ın yönetim merkezi Kahire'de yaklaşık olarak 12

²⁶ Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, 1/618-620; Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 2/511-513; Halil İbrahim Yüksel, *Rauf Yekta Bey'in "Esatiz-i Elhan" Adlı Eseri Ve İncelenmesi* (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2001), 47; Özcan, "Zekai Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/195.

²⁷ Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, 1/620-624; Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 2/514; Özcan, "Zekai Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/195.

²⁸ İrfan Karaduman, *Mehmet Zekai Dede Efendi'nin Makam Anlayışının Türk Din Musikisine Etkileri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2011), 16-19; Yekta, *Esatiz-i Elhan*, 50.

²⁹ **Şuşul**: Türkler tarafından bestelenen Arapça güfteli ilahiyedir. Güfte konusunu, Allah (c.c.) ve Resulü (s.a.v.) teşkil eder. Şuşul, sanat bakımından ilahiden daha basit, hafif ve hareketlidir. Güfte Arapça olmasına rağmen, kolay anlaşılır ve ezberlenebilir niteliktedir. Akıcı bir ritim ve üslubu vardır. Özellikle zikirlerini ayakta yapan Rufaiyye, Şazeliyye vs. Arap kökenli tarikatlarda icra edilen şuşuller, genellikle zikir ritmine uygun düşen nim sofyan, sofyan, düyek, gibi usullerle bestelenmiştir. (Yavuz Demirtaş, "Türk Din Musikisi Formları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Elazığ: 2009), 14:1/211).

Yıl ikamet etmesi de mühim bir rol oynamıştır. Zekai Dede, bu süre zarfında Mısır'ın ünlü musikînaslarıyla, özellikle de Şeyh Muhammed Şehabeddin ile samimi dostluklar kurmuş ve onlardan Arap musikîsinin özelliklerini ve inceliklerini öğrenme imkanı bulmuştur.³⁰

Türk musikîsi tarihinde “Hoca” lakaplı çok az şahsiyetten biri olan Zekai Dede'nin en önemli hususiyetlerinden biri de musikî hocalığıdır. Özellikle de Darüşşafaka'daki meşkleri büyük önem arzeden Zekai Dede, burada yetenekli gördüğü öğrencileriyle özel olarak ilgilenmiş ve onlara yaz-kış, okul-ev demeden özel dersler vermiştir. Zekai Dede'nin iyi bir neyzen ve hanende olduğu, seksen civarında faslın da içinde bulunduğu 2000'in üzerinde eserin ezberinde olduğu rivayet edilmektedir. Yaşadığı zaman diliminde meşk sisteminin değişimine³¹ de denk gelen Zekai Dede'nin, bu değişime hızla ayak uydurarak Hamparsum ile Batı notalarını öğrendiği, ancak bunları bilmesine rağmen kullanmadığı, öğrencilerine hususi bir metotla nota işaretleri olmadan bütün perdeleri tanıyıp analiz etmeyi öğrettiği rivayet edilmektedir.³²

Klasik mahiyetteki birçok eserin gelecek kuşaklara aktarılmasında “son kaynak” hükmünde olan Zekai Dede, Dede Efendi'den sonra XIX. asrın en büyük bestekarı olarak kabul edilmektedir. Notaya alınmak suretiyle tarihin karanlığına gömülmesi engellenen dini ve la-dini Türk musikîsi eserleri, onun icra ettiği ya da talebelerine öğrettiği biçimde repertuvara kazandırılmıştır. Klasik anlayışa İsmail Dede'den daha bağlı olduğu söylenen Zekai Dede, bayati-buselik makamını icat etmiş, rahatfeza makamına hicaz-aşiran adını vermiş, hemen her türlü usulü, özellikle de lenk fahte usulünü büyük bir muvaffakiyetle istimal ve icra etmiştir.³³

2.4. Eserleri

Ne kadar eser bestelediği, bunlardan kaçının günümüze geldiği ve ne kadarının dini ne kadarının da la-dini Türk musikîsine ait olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte Zekai Dede'nin 500 civarında eser bestelediği, bunlardan da ancak 300'e yakınının günümüze geldiği söylenmektedir.³⁴ Buna rağmen yine de bazı müellifler, Zekai Dede'nin bestelediği eserlerin tür ve sayısına dair bilgiler vermişlerdir ki, onlardan bazılarını aşağıya alıyoruz.

2.4.1. Dini Eserleri

Yılmaz Öztuna, Dede Ali Şirugani (ö. 1714)'den sonra tekke musikîsi alanında en çok bestesi olan ikinci bestekarımız Zekai Dede'nin günümüze ulaşan 263 eserinden 134'ünün dini olduğunu, bunların da 5 ayın, 1 mersiye, 2 tesbih, 4 tevşih,

³⁰ Özalp, *Türk Musikîsi Tarihi*, 1/622; Öztuna, *Büyük Türk Musikîsi Ansiklopedisi*, 2/513; Özcan, “Zekai Dede”, *İslam Ansiklopedisi*, 44/195.

³¹ Türk musikîsinin nesilden nesile aktarılmasında yaşanan en önemli sorun, hiç şüphesiz öğretim sisteminin yazılı olmamasıdır. Bu durum, eserlerin günümüze kadar değişmeden gelebilme imkan ve ihtimalini olumsuz yönde etkilemiştir. Zira meşk sisteminde çıraklar, ustalarının öğrettikleri bilgilere her ne kadar bağlı olsalar da aktarım sırasında eserlerde birtakım müzikal değişim yapmaktan müstağni olamamışlardır. Bu durum nota yazısını beraberinde getirmiş ve Türk musikîsi meşk sistemi, yerini yavaş yavaş okullarda yazılı musikî öğretimine bırakmıştır. Ancak üzülererek söylemeliyiz ki, eserlerin aslı şekliyle aktarımını sağlayan bu metod, icradaki akıcılığı ve duygu geçişini de sekteye uğratmıştır.

³² Buğra Sercan Sahil, *Zekai Dede'nin Türk Din Musikîsi Tarihindeki Yeri Ve İlahi Formundaki Eserlerinin Makamsal Analizi*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 13; Öztuna, *Büyük Türk Musikîsi Ansiklopedisi*, 2/514; Özcan, “Zekai Dede”, *İslam Ansiklopedisi*, 44/195-196.

³³ Sahil, *Zekai Dede'nin Türk Din Musikîsi Tarihindeki Yeri*, 13; Özcan, “Zekai Dede” *İslam Ansiklopedisi*, 44/195-196; Gamze Nevra Köroğlu - Sibel Karaman, “Zekai Dede'nin Lenk Fahte Usulündeki Nakış Bestesinin Usul-Aruz Vezni İlişkisi Açısından İncelenmesi ve Makamsal Analizi”, *Fine Arts (NWSAFA)*, 2020; 15(1)/34.

³⁴ Özcan, “Zekai Dede”, *İslam Ansiklopedisi*, 44/195-196.

4 durak, 38 şuğul ve 80 ilahiden oluştuğunu belirtirken;³⁵ Buğra Sercan Sahil de 204 eserinin günümüze ulaştığını, bunların 85'inin dini olduğunu ve 5 ayin, 1 durak, 52 ilahi, 1 na't, 18 şuğul, 3 tesbih ve 5 tevşihden oluştuğunu belirtmektedir.³⁶

2.4.2. La-Dini Eserleri

Yılmaz Öztuna, Zekai Dede'nin günümüze ulaşan 263 eserinden 131'inin la-dini olduğunu, bunların da 1 kar-ı natık, 2 kar, 40 beste, 8 nakış beste, 23 ağır semai, 22 yürük semai, 27 şarkı, 8 marştan oluştuğunu belirtirken;³⁷ Buğra Sercan Sahil de 204 eserinin günümüze ulaştığını, bunlardan 119'unun la-dini olduğunu ve 48 beste, 3 kar, 22 ağır semai, 21 yürük semai ve 25 şarkıdan oluştuğunu belirtmektedir.³⁸ Ayrıca Ahmet Irsoy ile M. Suphi Ezgi'nin notalayıp neşrettikleri eserde de Zekai Dede'nin, kar, beste, semai ve şarkıdan oluşan 117 adet klasik türdeki eseri bulunmaktadır.³⁹

3. İsmail Dede İle Zekai Dede Eserlerinin Karşılaştırması

3.1. Dini Eserleri

Her iki Dede'nin de bestelemiş olduğu 500'ün üzerindeki eserden günümüze gelenleri, türlerine ve sayılarına göre aşağıya alıyoruz:⁴⁰

ESERLERİN TÜRLERİ	İSMAİL DEDE	ZEKAI DEDE
Bestelediği Eserler	288	263
Dini Eserler	56	132
Mevlevi Ayini	6 (7)	5
Savt	1	-
Tevşih	4	4
Tesbih	-	2
Durak	3	4
İlahi	37	80
Mersiye	-	1
Şuğul	-	36
Dini Peşrev	5	-

Tablo 1: İsmail Dede İle Zekai Dede'nin Besteledikleri Dini Eserlerin Karşılaştırması.

3.2. La-Dini Eserleri

ESERLERİN TÜRLERİ	İSMAİL DEDE	ZEKAI DEDE
Bestelediği Eserler	288	263
La-Dini Eserler	232	131
Kar	5	2
Kar-ı Natık	1	1
Karçe	1	-
Beste	44	48
Ağır Semai	22	23
Yürük Semai	30	22
Şarkı	116	27
Köçekçe	13	-
Marş	-	8

Tablo 2: İsmail Dede İle Zekai Dede'nin Besteledikleri La-Dini Eserlerin Karşılaştırması.

³⁵ Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 2/517.

³⁶ Sahil, *Zekai Dede'nin Türk Din Musikisi Tarihindeki Yeri*, 14-15.

³⁷ Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 2/517.

³⁸ Sahil, *Zekai Dede'nin Türk Din Musikisi Tarihindeki Yeri*, 14-15.

³⁹ Bu konuda bk. İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, *Klasik Türk Musikisi Klasiklerinden Hafız M. Zekai Dede Efendi Külliyyatı*, 3 Cilt, (İstanbul: 1940-1943).

⁴⁰ Bu konuda bk. Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 2 Cilt, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

4. Bulgular

Çalışmamız neticesinde yapmış olduğumuz tespitler ile elde ettiğimiz bulguları maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

1-) İsmail Dede, klasik Türk musikisinde “Dede” lakaplı birçok musikişinas bulunmasına rağmen “Dede Efendi” lakabıyla anılan yegane kişi olarak XIX. yüzyılın ilk yarısına; Zekai Dede de “Hoca” ünvanı ile anılan pek az kişiden biri olarak bu yüzyılın ikinci yarısına musikişinaslıklarıyla mühürlerini vurmuşlardır.

2-) Her iki Dede'nin musiki sanatında zirveye ulaşmasında, mevcut istidat ve kabiliyetlerinin yanı sıra canı gönülden bağlı oldukları Mevlevi tarikatından almış oldukları sanat ve musikiye dair teşvik edici anlayışın da mühim bir rol oynadığını düşünmekteyiz.

3-) Türkçe ve Farsça manzumeler kaleme almış olmasından mütevellit İsmail Dede'nin “şairlik” yönünün ortaya çıkmasında da sahip olduğu işbu tasavvufi anlayışın etkili olduğunu düşünmekteyiz.

4-) Çocuklarına koymuş olduğu Salih, Mustafa, Hatice, Fatma ve Ayşe isimlerinden hareketle İsmail Dede'nin bir Hz. Peygamber (s.a.v.) sevdalısı olduğunu söyleyebiliriz ki, bu muhabbet, aynı zamanda bütün mutasavvıfların “olmazsa, olmaz!” olarak kabul ettikleri bir kuralı da teşkil etmektedir.

5-) 1804 ile 1810 yılları arasındaki altı yıllık zaman diliminde sırasıyla babasını, şeyhini, hamisini, annesini, iki oğlunu ve daha sonraları da bir kızını kaybettiği göz önünde bulundurulduğunda İsmail Dede'nin Zekai Dede'ye nispetle daha çileli bir hayat yaşadığını, binaenaleyh yaşamış olduğu bu çileli hayatın İsmail Dede'nin olgunlaşmasında ve kabına erişilmez bir bestekar olmasında mühim bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

6-) İsmail Dede, musikinin dışında herhangi bir ilim tahsil etmemişken; Zekai Dede, musikinin yanısıra Arapça, Mantık ve Kur'an-ı Kerim (Hafızlık) gibi ilimleri de tahsil etmiştir. Nitekim Zekai Dede, işbu tahsilin neticesinde almış olduğu icazet ve ehliyetle binaen bir müddet imamlık görevinde bulunmuştur.

7-) İsmail Dede'nin memuriyet hayatı uzun sürmemiş, on dört yaşında girmiş olduğu katip muavinliği görevini yirmibir yaşında bırakarak Mevlevi çilesine soyunmuştur. Zekai Dede'nin memuriyeti ise farklı mesleklerde ve oldukça uzun sürmüş, babasının vefatıyla devralmış olduğu imamlık görevinin yanısıra hüsn-i hat ve musiki muallimliği vazifesini de yürütmüştür.

8-) 500'ün üzerinde eser bestelemiş olan İsmail Dede'nin günümüze ulaşabilen eserlerinin yaklaşık beşte biri (1/5'i); Zekai Dede'nin de yaklaşık yarısı (1/2'si) dini Türk musikisi türlerine aittir. Aynı zamanda Dede Ali Şirugani'den sonra tekke musikisi alanında en çok bestesi bulunan Zekai Dede'nin İsmail Dede'ye nazaran dini musikiyi daha bir ön plana aldığını gösteren bu tablonun oluşmasında, yukarıda bahsetmiş olduğumuz Zekai Dede'nin dini ilimler tahsil edip imamlık görevinde bulunmasının etkili olduğunu düşünmekteyiz.

9-) İsmail Dede'nin hat (güzel yazı) sanatıyla iştigali amatör seviyede kalmışken; Zekai Dede'de profesyonel seviyede tezahür etmiştir. Nitekim Zekai Dede bu güzel sanat dalından ayrıca icazet de almış ve bir müddet hat muallimliği görevini de yürütmüştür.

10-) Zekai Dede'nin şairliğiyle ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmazken; İsmail Dede'nin - musikideki gibi pek parlak olmasa da - şiirle de iştigal ettiğine, Türkçe ve Farsça bazı şiirler kaleme aldığına dair bilgilere yer verilmektedir.

11-) İsmail Dede, genç yaşta (21 yaşında) Mevlevi tarikatına intisap etmişken; Zekai Dede geç sayılabilecek bir yaşta (39 yaşında) bu tarikata intisap etmiştir.

12-) İsmail Dede, 1001 günlük Mevlevi çilesini tamamlayarak “Dede” ünvanını almışken; Zekai Dede, mezkur çile müddetini tamamlamadan, “kudümzenbaşılık” görevine istinaden “Dedelik” ünvanına layık görülmüştür.

13-) Bestekarlığının yanısıra çok iyi bir sazende de olan Zekai Dede için kaynaklarda “iyi bir neyzen” ve “kudümzen” ifadeleri kullanılmaktadır ki, “Dedelik” ünvanının “kudümzenbaşılık” görevine istinaden verildiğini bir önceki maddede belirtmiştik. İsmail Dede’nin sazendeliğiyle ilgili olarak da kaynaklarda onun ney sazıyla işigal ettiği, ancak bu işigalin neyzenlik derecesinde değil de “üfleme” aşamasında olduğu belirtilmektedir.

14-) Zekai Dede’nin klasik tarzının oluşup gelişmesinde İsmail Dede’den özel olarak almış olduğu musiki derslerinin - ki, bu durum yalnızca Zekai Dede’ye mahsustur - büyük etkisi olmuştur.

15-) Kaynaklarda İsmail Dede’nin çok iyi bir hanende olduğundan, saraydaki fasıllarda hanendelik yaptığından, mukabelelerde ayinhan ve na’thanlık görevinde bulunduğu bahsedilirken; Zekai Dede’nin bu özelliğinden pek bahsedilmemekte, daha ziyade onun bestekarlık ile sazendelik yönüne vurgu yapılmaktadır.

16-) Başta Zekai Dede olmak üzere Türk musikisine damga vuracak güzide şahsiyetler yetiştirmesine binaen İsmail Dede’yi “Ekol” sahibi bir bestekar olarak tanımlamak mümkün iken; Zekai Dede’yi de bu ekolün mühim bir mensubu olarak tanımlamak mümkündür.

17-) İsmail Dede’yi geleneksel eğitim-öğretim sistemi olan meşkin en önemli halkası şeklinde nitelendirmek mümkün iken; Zekai Dede’yi de meşkin son halkası şeklinde nitelendirmek mümkündür.

18-) İsmail Dede, Türk musikisine vakıf Osmanlı padişahları III. Selim ve II. Mahmud dönemlerini idrak etmiş ve onlardan, yani Saray’dan büyük ilgi ve destek görmüşken; Zekai Dede de Türk musikisinden ziyade Batı müziğinden zevk alan padişahların bulunduğu bir zaman diliminde yaşamış, dolayısıyla da Saray’dan herhangi bir ilgi ve destek görmemiş, sadece Mısır Hıdivliği’nin bazı prenslerinden himaye görmüştür. Binaenaleyh İsmail Dede’nin musiki sanatında zirve olmasında, işbu ilgi ve desteğin de mühim bir rol oynadığını düşünmekteyiz.

19-) İsmail Dede, araban-kürdi, hicaz-buselik, neveser, saba-buselik ve sultanıyegah olmak üzere beş (5) makam terkip etmişken; Zekai Dede de bayati-buselik makamını terkip etmiş ve rahat-feza makamına hicaz-aşiran adını vermiştir. Bu durum, nazariyat konusunda İsmail Dede’nin Zekai Dede’ye niceliksel de olsa bir üstünlük sağladığını göstermektedir.

20-) İsmail Dede, aynı zamanda Türk musikisinin en sanatlı türü de olan Mevlevi ayininden 7 (yedi) adet besteleyerek bu sahada birinci sırada yer alırken; onu beş ayin ile Zekai Dede takip etmektedir.

21-) Mevlevi ayini bestelemenin Mevlevi kültürüne vakıf olmanın ötesinde üst düzeyde bir musiki bilgisini de gerektirdiği bilgisinden hareketle en çok Mevlevi ayini (yedi adet) besteleyen İsmail Dede ile beş ayinle ondan sonra gelen Zekai Dede’nin üst düzeyde bir musiki bilgisine sahip oldukları rahatlıkla söyleyebiliriz ki, bu da malumun ilanıdır.

22-) İsmail Dede birçok saz eseri bestelemişken; Zekai Dede ise herhangi bir saz eseri bestelememiştir. Bu durum, İsmail Dede’nin, sözlü eserlerin yanı sıra saz eserlerine de önem verdiğini gösterirken, Zekai Dede’nin sadece sözlü eserleri dikkate aldığını göstermektedir.

23-) İsmail Dede, şughul türünde herhangi bir eser bestelememişken; Zekai Dede bu türde birçok eser bestelemiştir. Bu durumu, Zekai Dede'nin Mısır'da çeyrek asırdan fazla bir zaman dilimi yaşamış olmasından mütevellit o ülkenin musikisinde vakıf olması ve oranın musikişinaslarından çokça müstefit olmasıyla izah etmek mümkündür.

24-) İsmail Dede'nin köçekçeler, şarkılar, Batı müziği (vals) tarzı eserler; Zekai Dede'nin de şughuller, marşlar vs. geleneksel Türk musikisinde bulunmayan türlerde eserler bestelemesi, her iki bestekarın da yenilik ve değişikliğe açık musikişinaslar olduğunu göstermektedir. Ancak her iki bestekarın yenilik ve değişikliklere açık oluşları, eski ile yeninin ölçülü bir şekilde birleştirilmesi, diğer bir deyimle ihtiyaç duyulan yenilik ve değişikliklerin klasik üslubu bozmayacak şekilde musikimize ithal edilmesi mesabesinde olmuştur.

25-) İsmail Dede'nin günümüze gelen la-dini eserlerinin yarısını (1/2'sini); Zekai Dede'nin de yaklaşık beşte birini (1/5'ini) şarkı türündeki eserler oluşturmaktadır ki, buna göre Dede Efendi'yi bir "şarkı bestekarı" olarak da tanımlamak mümkündür.

26-) Bestelediği la-dini eserlerin yaklaşık üçte ikisini (2/3'ünü), şarkıya göre daha sanat mahsulü olan kar, kar-ı natık, karçe, ağır ve yürük semai gibi klasik türlerin oluşturduğu dikkate alındığında Zekai Dede'nin, İsmail Dede'ye nazaran klasik anlayışa daha düşkün olduğunu, yaşadığı zaman dilimine hakim olan ve başını da Hacı Arif Bey'in çektiği "romantizm" akımına da pek fazla itibar etmediğini söyleyebiliriz.

Sonuç

"Dede Efendi" lakaplı İsmail Dede ile "Hoca" lakaplı Zekai Dede, müntesibi oldukları Mevlevi tarikatının musiki sanatını yücelten bakış açısından mütevellid musikiyle azami derecede iştilal etmiş, gerek dini gerekse la-dini Türk musikisi bünyesinde yer alan birçok türde besteledikleri çok sayıda eserle Türk musikisi repertuarının zenginleşmesine katkıda buldukları gibi yetiştirdikleri talebeleriyle bu repertuarın, üslubuyla birlikte nesilden nesile aktarılmasına öncülük de etmiş klasik Türk musikisinin XIX. yüzyıldaki iki büyük musikişinasıdır. İsmail Dede'nin bu yüzyılın ilk yarısındaki, Zekai Dede'nin de ikinci yarısındaki mevcudiyeti, hemen her açıdan çökmeye yüz tutmuş bu asırdaki Osmanlı Devleti'nin musiki sahasında şaha kalkmasına ve muhteşem bir zafere imza atmasına vesile olmuştur. Birbirinden değerli bu iki şahsiyetin hayatları, tasavvufi yönleri ve musikişinaslıkları ile bunlara dair yapılan tespit, değerlendirme ve mukayeseleri konu alan çalışmamızı, İsmail Dede (Dede Efendi) için klasik Türk musikisinin ana kaynağı, son ve en büyük bestekarı, yetiştirdiği öğrencileriyle "ekol sahibi" bir musikişinas; Zekai Dede (Hoca) için de Dede'nin en büyük ve en önemli öğrencisi, Türk musikisindeki klasik üslubun son büyük temsilcisi, klasik repertuarın alındığı ve gelecek kuşaklara aktarıldığı "son kaynak" şeklindeki tanımlayıcı cümlelerle özetleyerek nihayete erdiriyoruz.

Kaynaklar/References

- Ataman, Sadi Yaver, *Mehmet Sadi Bey*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Çırak, Cem - Tutu, Sıtkı Bahadır, "İsmail Dede Efendi Ekolünde Usta-Çırak (Hoca-Öğrenci) İlişkileri", *EJMD/* 2020 (17)/159-174.
- Demirtaş, Yavuz, "Türk Din Musikisi Formları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ: 2009, 14:1/213-227.

- Ergun, Sadettin Nüzhet, *Türk musikisi Antolojisi (Dini Eserler)*, 2 Cilt, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942.
- İnal, M. Kemal, *Hoş Sada*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1958.
- İrden, Sühan, *Hammamizade İsmail Dede Efendi'nin Mevlevi Ayinlerindeki Makam Ve Form Anlayışının Türk Din Musikisine Etkileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2012.
- Kaçar, Gülçin Yahya - Yurdagül, Hasan Zahid, "Mustafa Cazim el-Mevlevi'ye Ait Hicazkar Mevlevi Ayin-i Şerifi'nin Biçim Yönünden Tahlili", *İSTEM*, (2021), 19/37, 1-28.
- Karaduman, İrfan, *Mehmet Zekai Dede Efendi'nin Makam Anlayışının Türk Din Musikisine Etkileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2011.
- Kartal, Abdullah, "Tasavvufi Tecrübe Aktarılabılır mı?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, 16(1)/97-120.
- Kılınçarslan, Hakan, *Dede Efendi'nin Hüzzam Mevlevi Ayininin Makam, Usul Ve Ezgisel Yönden İncelenmesi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Koroğlu, Gamze Nevra - Karaman, Sibel, "Zekai Dede'nin Lenk Fahte Usulündeki Nakış Bestesinin Usul-Aruz Vezni İlişkisi Açısından İncelenmesi ve Makamsal Analizi", *Fine Arts (NWSAFA)*, 2020, 15(1)/32-43.
- Ölmez, Ayfer, *Dede Efendi'nin Ferahfeza Mevlevi Ayininin Makam Usul Ve Ezgisel Yönden İncelenmesi*, Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Özalp, M. Nazmi, *Türk musikisi Tarihi*, 2 Cilt, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Özcan, Nuri, "İsmail Dede Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, 23/93-95.
- Özcan, Nuri, "Zekai Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 44/195-196.
- Özkan, İsmail Hakkı, "Şarkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 38/357-359.
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türk musikisi Ansiklopedisi*, 2 Cilt, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Sahil, Buğra Sercan, *Zekai Dede'nin Türk Din Musikisi Tarihindeki Yeri Ve İlahi Türündeki Eserlerinin Makamsal Analizi*, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Salgar, M. Fatih, *Dede Efendi Hayatı, Sanatı, Eserleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2004.
- Tanpınar, A. Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, haz. Birol Emin, İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
- Tatçı, Mustafa, "Yunus Emre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 43/600-606.
- Tolstoy, Lev Nikolayeviç, *Sanat Nedir?*, çev. A. Baran Dural, İstanbul: Şule Yayınları, 1992.
- Yavaşca, Alaeddin, "İstanbul Musiki Hayatı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 8. Cilt, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1993-1994, 5/527-531.
- Yekta, Rauf, *Esatiz-i Elhan*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000.
- Yüksel, Halil İbrahim, *Rauf Yekta Bey'in "Esatiz-i Elhan" Adlı Eseri Ve İncelenmesi*, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2001.

THE KOJAJANI FAMILY AND IRAN'S POLITICAL DEVELOPMENTS (13-16TH CENTURY)*

KOJAJANI AİLESİ VE İRAN SİYASİ GELİŞMELERİ (13-16. YÜZYIL)

ESMAEİL HASSANZADEH**
HASSAN HAZRATI***

Abstract

The analysis of power gaining process and, the rise and fall of families influencing social developments can be an appropriate way to study history. The period from the Mongol invasion of Iran to the rise of Safavid dynasty marks one of the most complicated epochs of history in social and cultural perspectives. Perhaps the emergence of religious identity crisis resulting from the absence of a caliphate position is the most outstanding social and cultural incident in this period. Like many other regions, Azerbaijan region and Azari families were affected by these incidents. Identifying influential families in this region will be a good guide for an in-depth study of political, social and cultural developments of this time. One of the influential families in that period was Kojajani Family with a rural origin and which has risen to fame through business activities, mystical tendencies and interests. During these developments, the family shaped their political, social and cultural thoughts and acts. This paper intends to clarify and analyze in detail the trend Kojajani Family has been through ever since its formation in the 7th century through the 16 century. The findings of the paper indicate that families reposition themselves with the changes in conditions and make use of social instability as an opportunity to gain power. Throughout their lives, the outstanding members of the Kojajani Family acted according to the political circumstances. The actions of the family members have taken various forms, e.g., from mystical Qutb (infallible and trusted spiritual leader) to Sheikh ul-Islam or the chief judge, from mere spiritual-religious rank to the position of viziership (ministerial position). The family's shift from Sunni to Shia school of jurisprudence and finally their use of the title of Seyyed or direct descendant of the Prophet constitute the political, social, and intellectual curve of developments in this dynasty. The findings of this paper show that the Kojajani Family could progress better during the era of political and military instability rather than during stability. Not only instability did not prevent their progress but also paved the way for them. The heads of the family through their expedient actions were preparing the grounds for progress. They achieved the position of Chief Judge from their mystic positions and later attained the ministerial position. They changed their religion from Sunni Muslims to Shia Muslims. These changes were timely and were concomitant with the sociopolitical conditions of the society.

Keywords: Sufism, Azerbaijan, Ilkhanids, Torkmen, Tabriz, Kojajani Family.

Öz

Güç kazanma sürecinin analizi ve ailelerin (hanedanların) sosyal gelişmeleri etkileyen yükseliş ve düşüşlerinin analizi, tarih çalışmak için uygun bir yol olabilir. İran'ın Moğollar tarafından istila edilmesinden Safevi hanedanının yükselişine kadar olan dönem, sosyal ve kültürel açıdan tarihin en karmaşık dönemlerinden birine işaret etmektedir. Belki de hilafet makamının yokluğundan kaynaklanan dini kimlik bunalımının ortaya çıkması bu dönemin en göze çarpan sosyal ve kültürel olaydır. Diğer birçok bölge gibi Azerbaycan bölgesi ve Azari aileleri de bu olaylardan etkilenmiştir. Bu bölgedeki etkili aileleri belirlemek, bu dönemin siyasi, sosyal ve kültürel gelişmelerini derinlemesine incelemek için iyi bir rehber olacaktır. Kırsal kökenli Kojajani Ailesi o dönemin nüfuzlu ailelerinden bir tanesidir ve ticari faaliyetleri, tasavvufi eğilimleri ve ilgileri ile ün salmışlardır. Bu gelişmeler esnasında aile, kendilerinin siyasi, sosyal ve kültürel düşünce ve eylemlerini şekillendirmiştir. Bu makale, Kojajani Ailesi'nin 7. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar var olan düzenleri içerisindeki gidişatı netleştirmeyi ve ayrıntılı olarak analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın bulguları, ailelerin koşullardaki değişikliklerle kendilerini yeniden konumlandıklarını ve sosyal istikrarlılığı güç kazanmak için bir fırsat olarak kullandıklarını göstermektedir. Kojajani Ailesi'nin seçkin fertleri hayatları boyunca siyasi şartlara göre hareket etmişlerdir. Aile üyelerinin eylemleri, mistik Kutub'dan (yanılmaz ve güvenilir manevi lider) Şeyh-ül İslam veya baş kadılığa, manevi-dini rütbeden vezirlik pozisyonuna (bakanlık pozisyonu) kadar çeşitli biçimler almıştır. Ailenin Sünni fıkıh'tan Şii fıkıh okuluna kayması ve nihayet Seyyid veya doğrudan Peygamberin soyundan gelen unvanını kullanmaları, bu hanedandaki gelişmelerin siyasi, sosyal ve entelektüel kıvrımını/grafiğini oluşturur. Bu makalenin bulguları, Kojajani Ailesi'nin istikrardan ziyade siyasi ve askeri istikrarsızlık döneminde daha iyi ilerleyebileceğini göstermektedir. İstikrarsızlık, ailenin ilerlemesini engellemediği gibi onları da açmıştır. Aile liderleri/reisleri, yaptıkları yerinde hareketlerle ilerlemenin zeminini hazırlamışlardır. Onlar mistik mevkiilerinden Kadılık makamını elde ettiler ve daha sonra bakanlık makamına ulaştılar. Dinlerini Sünni Müslümanlıktan Şii Müslümanlığa çevirdiler. Bu değişiklikler yerindeydi ve toplumun sosyo-politik koşullarıyla eşzamanlıydı.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Azerbaycan, İlhanlılar, Türkmenler, Tebriz, Kojajani Ailesi.

* Geliş Tarihi/Received: 22.07.2021, Kabul Tarihi/Accepted: 03.06.2021, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.008>.

** Doç. Dr., Alzahra Üniversitesi, Faculty of Literature, Iran. e.hassanzadeh@alzahra.ac.ir, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5558-9367>.

*** Doç. Dr., Tahrân Üniversitesi, Faculty of Literature and Humanities, Iran. hazrati@ut.ac.ir, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7850-2981>.

Introduction

Reviewing the process of how influential families rise and fall is an important subject in historical studies. What role does the local families play in historical developments? This paper intends to present a pattern in genealogical studies and, analyze it with the history of an influential family in Tabriz. This study pattern has been achieved, indeed, through the study of several families in Tabriz, but the paper's focus is more on a certain family, Kojajani (aka Kojaji) Family, in a time span of 13-16th century. The study of this family can shed light on history of genealogy and help gain an in-depth understanding of political and social developments in the aforesaid period.

The study of the Kojajani Family can shed light on a stage of the sociopolitical history of Azarbaijan in a time period of two centuries. This family is among tens of families that played an effective role in the developments of the society.

1. Literature Review

Kojajani Family's role in political life of Azerbaijan region is outstanding enough to attract the attention of researchers. The existing research papers, however, do not appropriately address certain issues. The majority of these papers have been written by local researchers with non-scientific and unmethodological approaches, such as books by Mohammad Alvansaz Khoyi (2014) titled *Ahval va Goftar Imamzadeh Khajeh Seyyed Mohammad Kojajani (Biography and Discourses of Khajeh Mohammad Kojajani)*, Mahmoud Roofehgar Haq (2008) *Andar Ahvalat Khajeh Mohammad Kojajani va Khandanash (On Biography and Personal Status of Khajeh Mohammad Kojajani and His Family)*, and *An Introduction by Masoud Rasti and Ehsan Pour-Abrisham to the Divan-e Ghias al-Din Mohammad Kojajani (Ghias al-Din Mohammad Kojajani's Collection of Poetry)* (Kojajani, 2016). Mohammad Ali Tarbiat (n. d.) in his book, *(Daneshmandan-e Azarbaijan (Scientists of Azerbaijan))*, only focuses on one person belonging to the Kojajani Family, Khaja Sheikh Mohammad Kojajani. Alvansaz Khoyi's book focused on Khajeh Bozorg (Grand Master) Khajeh Abdollah Mohammad and contains relatively similar data taken from *Tazkira Khajeh (Biography of Khajeh)* by Palasi Shirazi (1947) and other books of biographical anthology. Moreover, it relied on inscriptions of the tombs and gravestones to introduce the family as direct descendant of the Prophet Muhammad (PBUH). Roofehgar Haq (2008) in his work has confined himself to biography and personal status of Khajeh Sheikh Mohammad (aka Khajeh Sheikh) with sparse and scattered data on family members. Much of the data in his work come from unauthentic sources and, the quotations and narrations have not been analyzed with a critical approach.

2. The Rise and Fall of the Kojajani Family

The Kojaji Family was among the families in Tabriz who rose to fame and power through establishing links with major Sufi, Sunni, and Shia currents as well as connections with the ruling political dispensation. The family began its intellectual life with Sunni mystical current and continued its social life via establishing relations with Sufi mysticism, and then gradually inclined to politics. Unlike many other families, the Kojajanis did not take the path of seclusion and indifference or uprising, and they did not participate in any political movement to alleviate the social problems. Rather,

they cultivated the strategy of participation in political power through undertaking government positions without any restriction. The position of chief judge in the local governments of Tabriz was accepted for this purpose.

The Kojajani Family gained enough political and administrative-religious experience to move towards occupying non-religious administrative institutions such as the position of vizierate, which was more based on administrative and financial resume. In this period (early 16th) a big change took place in their genealogy, i.e. their recognition as a Seyyed or direct descendant of the Prophet (Hafez Abru, 1993, v.2, p735). The result of this change in Kojajani genealogy was essential for them since it reinforced the power of the family in administrative positions. It may be claimed that the dynasty might have used the title of Seyyed in any possible way before gaining further promotions in administrative jobs. Since then (15th), the leader of the family – Khajeh or Sheikh Kojajani – has been addressed with the prefix of Seyyed (Hafez Abru, 1993,v.2, p735). Chronologically speaking, this change in Kojajani Family coincides with the drastic changes in the Safavid dynasty. The Kojajani Family acted in a sophisticated manner, avoiding open and transparent opinion sharing. They used this tactic for further success (Hafez Abru, 2001,v.1,p.506).

With the rise of the Safavid dynasty and establishment of a new political and social order in Iran, the Kojajani Family maintained their occupational and genealogical positions. Understanding the social, political, and cultural developments, the family highlighted its title of Seyyed to occupy new administrative positions in the newly established political order, although they were inferior in comparison to their previous positions. It can be claimed that their position was downgraded during the Safavid rule, resulting from the family's issues such as the incapacity and weakness of the agents and the structure outside the reach of the family. The agent problem of the family during this period marks the inability of the family leaders in assessment and management of threats posed by political opponents, moreover there were some personal misconducts during the reign of Shah Tahmasb I. However, the external factors such as the relocation of Safavid capital city from Tabriz to Ardebil, Qazvin and Isfahan led to the declining administrative power of Kojajani Family. Building their wealth and power in Tabriz, the Kojajani Family failed to adapt to the ongoing situation. The change resulted in the rise of rival and powerful families in the changing capital cities. The competition for administrative positions was expanded with many incentivized and powerful families. To adapt to the new order, they had to accept administrative positions in other cities and provinces, which led to the scattering of family members, while they had no powerbase in the new regions. Therefore, their distance from their city of origin resulted in breaking solidarity and genealogical disunion, so that some key officials from this family were born not in Azerbaijan, but in central cities of the country. They even failed to support the young family members politically in other branches of the government. Another factor behind the setback in Kojajani Family's position in new order was the weakened mystical rank of the family's leaders. Upon the death of Khajeh Ali bin Khajeh Mohammad, from the Khajeh Haji branch, in 1479, the Sufi branch of this family weakened because for almost one century the family had concentrated on administrative-mystical position

of viziership. The Sufi branch of the Kojajani Family failed to maintain a balanced growth with the administrative branch. The weakened Sufism in the Kojajani Family had no efficiency in the new order in which Shah Ismail was identified as the “Grand Murshid” (Grand Teacher or Mentor) of all Sufi disciples. As a matter of fact, Sufi currents could create or gain new positions mostly in non-religious (quasi secular) governments like the Turkmans, through relative and acquired sanctity. Therefore, the other Sufi families had no way but to admit their religious and mystical hegemony in their path toward transformation. In other words, in the case of the Turkman rule instead of the Safavid reign, the three wings of the title of Seyyed, Shia school of jurisprudence and Sufism at the disposal of Kojajani Family could help them grow again. However, the Safavid rulers had constructed their new order based on certain characteristics and did not allow any family to use them for their progress.

3. Formation of the Kojajani Family’s Mystical School of Thought based on Theoretical Mysticism

The ancestor of the Kojajani Family was Pir Mohammad from the village of Kojajan near Tabriz. He had mystical tendencies and earn his livelihood from farming (Ibn Karbalayi, 2004, v.2, p.11). Discovering interest in mystics in his grandchild Mohammad, he did his best to rear the child according to his mystical manners. Under Ghias al-Din Abu Abdollah Mohammad, son of Seddiq, son of Pir Mohammad (known as Grand Master, (1217-1278) Kojajani Family was at the apex of mysticism, something that never happened again in the history of this family. Kojajani Family attribute their spiritual chain of affinity to mysticism and Pir Mohammad, also known as Seddiq Harami Kordi, and then to Junaydi Baghdadi. Kojajani mysticism is a type of eclectic Sufism of Junaydi asceticism and Ayyari (chivalry) practice of Seddiq Harami Kordi, which has caused dualism in their cognitive teaching and acts. Although the Grand Master could attract followers from outside of Tabriz, like Sheikh Hassan Palasi Shirazi (Palasi Shirazi, 1947, pp.6-10), the mystical realm of this dynasty was confined to Azerbaijan region. Ibn Karbalayi’s account on Khajeh Yusef Heyran Dehkharagani’s trip to villages near Kojajan and intrinsic perception of the existence of a mystic in the nearby (Ibn Karbalayi, 2004, v.2,9.12), indicates that Kojajani Sufism and the Grand Master of this family were yet to rise to fame at that time in all Azerbaijan regions, Dehkharagan for instance. Dehkharagan is not far from Kojajan, however Sheikh Yusef had felt the lights of the Grand Master’s Sufism there. He is one of the 28 true and qualified mystics endorsed by Sheikh Hassan Bolghari (Ibn Karbalayi, 2004, v1,p.140). Other accounts, however, indicate that the Grand Master was active in Azerbaijan, so – like many other masters - he could not institute Kojajani Sufism outside Azerbaijan.

The Grand Master’s important mystical viewpoints maybe outlined as following:

- 1- Emphasis on safeguarding Sharia law in words and action.
- 2- Belief in love and kindness to human beings.
- 3- Critical approach to exoteric and intellectual sciences and prioritizing mystical sciences (Ibid, p.10).
- 4- Critical approach to Sufism. He did not accept Sufism with any tendencies, and affiliations and stated that as improbity persists in exoteric sciences and scholars, “there are many faults in the sequence of poverty with fathomless hesitation and agitation” (Ibid,p. 12).

5- Belief in the fact that attention to inward self (Batin) and esoteric inception of the truth is steadier and stronger than exoteric inception.

6- A dualistic approach to material activities and acquisition of government positions. He neither rejected this approach like many pious mystics nor applauded it. (Ibid, p.317, Palasi Shirazi, 1947, p. 32).

His viewpoints are closer to Sunni than Shia school of jurisprudence. In the areas of rational decency and indecency, the creation of Satan, and the issue of sin, he has particularly followed the Ash'ari standpoint (Movahhed, 2011, pp.125- 164).

Upon the death of Grand Master in 1278, his line of Sufism was continued by the lineage of his brother Khajeh Ebrahim, since he did not have an offspring. In the beginning, Khajeh Ebrahim had a critical attitude toward his brother's thoughts and acts, and unlike the Grand Master, he paid more attention to exoteric issues until he gained intellectual alignment with his elder brother by his guidance (Ibn Karbalayib, 2004, v.2,p 39). The reality may be even otherwise, i.e. Khajeh Ebrahim's sons might have fabricated their father's belief in Sufism. On his mystical thoughts there is only one account belonging to Ibn Karbalayi. Khajeh Ebrahim took an important step toward promotion and expansion of the family by relocating it from the village of Kojajan to Tabriz. He had three sons named Khajeh Ahmad Shah (b. 1320), Khajeh Haji, and Khajeh Seddiq (who had no male offspring) and Sufism continued by the first two sons. Attribution of the title of "Shah" to Khajeh Ahmad indicates his priority over his brothers in mystical affairs. One of the great achievements of this family is the establishment of a big garden in Kojajan named "Bagh-e Pir" the land of which belonged to Khajeh Seddiq son of Khajeh Ebrahim (Ibn Karbalayi, 2004, v.2: p. 39; Hasheri Tabrizi, 1992: p. 204).

The death of Khajeh Ahmad Shah and Khajeh Haji, concurrent with the fall of the Ilkhanids and the outbreak of political crisis in Iran, especially in Azerbaijan, marked a turning point in the history of the Kojajani Family. Upon the appearance of one of the most outstanding family members, i.e. Khajeh Ghias al-Din Sheikh Mohammad (known as Khajeh Sheikh, living in 1386) the family prioritized political and material activities over mystical affairs.

4. Gaining Power under the Leadership of Khajeh Ebrahim and Khajeh Sheikh

In this period, the Kojajani Family was under the leadership of two main branches headed by Khajeh Haji and Khajeh Ebrahim II. Upon the death of Khajeh Ebrahim II, his branch fell into the two branches of Khajeh Sheikh and Khajeh Sheikh ul-Islam. Each branch had many sons who inherited the power from their fathers without any official division of responsibilities by the family. The position of chief sheikh or the leadership of the family was transferred from a branch to another based on eldership, mystical knowledge and experience as well as individual talents. Another point adding to the complexity of this issue was the lack of formation of the tradition of Khanqah management based on the previous tradition (acquired) or new tradition (hereditary). Unlike Safavid sheikhs, the Kojaji Family failed to design and enforce a regular and disciplined tradition of Khanqah management, while the tradition was believed to be shared by the entire family.

Theoretically speaking, the Kojaji Family's orientation toward material activities has its roots in the Grand Master's line of thought, although other causes such as the family's history of agriculture, horticulture, and business may be also involved. The life of Khajeh Ebrahim II (living in 1356) coincided with the outbreak of social crises. In his mystical wayfaring, he learned much from Sheikh Esmail Sisi, a renowned gnostic of Azerbaijan (Ibn Karbalayi, 2004, v2.p.32). Khajeh Ebrahim maintained extensive political relations and cooperation with the Jalayirids. He assumed the position of Sheikh ul-Islam or the chief judge, a religious-political institution, while his sons and nephews served under Jalayirids as well. After the death of Ebrahim II, Khajeh Sheikh took the office of chief judge. Upon the victory of Malek Ashraf Chooapani and his mounting pressure on the elite and elderly of Azerbaijan, these outstanding pro-Jalayirid personalities with religious and mystical origin, had to leave their hometown and live in self-exile. Sheikh Sadr al-Din Safavi left for Gilan, Sheikh Mohy al-Din Barda'ee took refuge in the Mongolian khanate of Golden Horde and Sheikh Ebrahim Kojajani settled in Shiraz (Ibn Bazaz Ardebili, 1994, p.1063) before heading for Hajj and the Levant. Mohy al-Din Barda'ee tempted Jani Ghurbani the ruler of Golden Horde to invade Tabriz (Hafez Abru, 2001, v.1, p291). Accordingly, Timurid sources, Khan Beigi, Khajeh Ebrahim's wife, had turned her house into a center of struggle against Malek Ashraf dominion in Tabriz. Upon his arrest, Malek Ashraf was taken to Khand Beigi's house, where he was murdered (Hafez Abru, 2001.v.291-294; Samarqandi, 1993, v.2, p.352).

Although until the second half of the 13th century, Kojaji leaders took important steps to boost the political power of the family. Significant measures for gaining name, fame, and power for the family were taken by Ghias al-Din Mohammad known as Khajeh Sheikh, son of Khajeh Ebrahim and the author of a collection of poetry who managed well to expand the name and fame of the family from Azerbaijan to other provinces and even to the Levant. His father's exile by Malek Ashraf paved the ground for him to gain power in the reign of the Jalayirids. He established very close relations with Sultan Uweis and his son Sultan Hussein of the Jalayirids and gained the title of chief judge as a hereditary position for his family. He earned additional religious and mystical credit for his family by constructing public bathhouses, schools, Dar al-Hadith (House of Traditions), Bayt ul-Ta'leem (Religious Schools), mosques and Khanqah in Tabriz. He also took a trip to Mecca for pilgrimage, and to the Levant and Anatolia (Ibn Karbalayi, 2004, v.1, p.41). During the ten-year tour of the Levant and Iraq, he increased the number of buildings his father had already built.

His son Khajeh Nezam al-Din Masoud Kojajani continued working in the Levant until 1419 based on the ground already prepared by his father and grandfather. Representing Timur, he took political mission to the Sultan of Egypt and the rulers of the Levant (Al-Maqrizi, 1997, v.6, p.97). Applauding his administrative status, Ibn Arabshah introduces him as "popular personality in administrative system of Timur". But pointing to his mystical and administrative rank, he says Khajeh Masoud was Timur's spy in Damascus (Ibn Arabshah, 1991: p. 298). According to him, Khajeh Masoud played a key role in uniting the Turkmen of the Levant in favor of Timur and in preventing their cooperation with the rulers of Egypt. Khajeh Masoud stayed in the

Levant until his death (1419) and administered his father's endowed properties (Ibn Hojr Asqalani, 1986, v.5, p. 62-66). Perhaps it is the reason of his name's absence in the Persian sources.

Dolatshah Samarqandi (2003, p. 310) has introduced Khajeh Sheikh as "a real gnostic and learned mystical wayfarer", a source of imitation for the public and the elite, and someone the Sultans believed in him. His Khanqah was always crowded until the reign of Timur. His collection of poetry was quite famous in Iraq and Azerbaijan. In his book of poetry, Khajeh Sheikh has praised Sultan Uweis (Kojajani, 2016, pp. 30-67). According to researchers, he followed Hafez's style in poetry (Behnami, 2015, pp.78-82). He managed to gain the trust of this Sultan and even upon his death, he became the second "kingmaker" in the capital. Along with Qazi Sheikh Ali and upon the consensus of the courtiers, he was involved in the murder of Sheikh Hassan, the elder son of Sultan Uweis and installing minor king on the throne (Hafez Abru, 2001, v.1, p. 489). Khajeh Sheikh Kojajani's conspiratorial partnership continued for ten more years in the capacity of the chief judge, during which he managed to protect his family's position through orientation conforming to the political conditions. Therefore, Shah Shoja in an assembly in Tabriz evaluated him as a personality quite different from what he had already heard (Hafez Abru, 2001, v.1, p.489). Khajeh Sheikh's contradictory personality was a sort of instrument for him to protect himself in political and military crises. He later joined Sultan Ahmad of Jalayirid dynasty and during the civil war of this dynasty he invited him to Tabriz and enthroned him. He also mediated the relations between rebel emir Adel and Sultan Ahmad (Hafez Abru, 2001, v.1, p.506). Apparently, relations between him and Sultan Ahmad did not end well since the Sultan was well aware of his kingmaker power. According to Ibn Karbalayi, Sultan Ahmad was worried about his growing power; therefore, he murdered the Sheikh in Baghdad and had him buried near the tomb of Imam Musa Kazim (AS) (Ibn Karbalayi, 2004, v.1, p.41). His murder in 1382, as cited by some researchers, is most probably incorrect. The colophon appearing at the end of his book of poetry suggests that he was alive in 1386 (Kojajani, 2016, p.208).

5. The Kojajani Family on the Path of Shift from Religious-centered to Viziership-centered Administrative Experience

The death of Khajeh Sheikh did not overshadow the local and regional power of Kojajani Family in the temporary rule of Timurids on Azerbaijan. Rather, their behavior became more sophisticated due to intense political and military developments.

The position of the chief judge after the death of Khajeh Sheikh was not immediately delegated to his sons. The power was transferred from Khajeh Sheikh to another branch of Khajeh Ebrahim's sons, i.e., Moghis al-Din Khajeh Sheikh ul-Islam (Khajeh Sheikh's brother). He assumed the position of the chief judge of Tabriz in the period marking the death of Khajeh Sheikh and rising to power of Seyyedi Mohammad. The sources suggest that he was alive in 1408 and the Grand Master's biography was translated into Persian language in the same year at his order by Najm al-Din Taromi (Palasi Shirazi, 1947, p.7). As it was mentioned earlier, the similarity in the names and lack of sufficient information on family members have made it difficult to identify the quality of transfer of power and position from a branch to

another, creating ambiguities for accurate understanding of incidents and persons. It can be claimed to some degree that in Kojajani Family, the leadership and the position of the chief judge were used to be transferred to a senior member based on an unwritten law. This is how the transfer of power from one branch to another has created ambiguity in identifying their relations and performances. Upon the death of Moghis al-Din Khajeh, the position of the chief judge was transferred again to Khajeh Seyyedi Mohammad, son of Khajeh Sheikh. It is not clear what the prefix Seyyedi means. Is it part of the first name or not? Apparently, Ibn Karbalayi has extended the family's lineage to Imam Hussein and given them the title of Seyyed despite the lack of any claim on assuming the title of Seyyed by the dynasty until early 16th century and most importantly, the absence of such claim or attribution in Grand Master's biography and in Khajeh Sheikh's book of poetry (Ibn Karbalayi, 2004, v.1,p.38). A descendant of this family living in the 18th century as introduced himself as Mohammad Amir Hashem Hosseini Kojaji. Apparently, the title of Seyyed has been firstly used in the family after Seyyedi Mohammad and publicized in the Safavid period due to the lofty position of Seyyeds or the direct descendants of the Prophet (PBUH). Another point concerning the title of Seyyed is the use of the title of "Amir" before the first name of some Kojaji Family members during their viziership. The word was gradually shortened to "Mir" which came to be a sign of attachment to the lineage of the Prophet (PBUH) in Azerbaijan in late periods. The title of Seyyed could attach them to the Shia school of jurisprudence. Their mystical reputation facilitated their shift from Sunni to Shia school of jurisprudence. During Timurid and Turkoman reigns, due to weak boundaries of descent and religion, it was not difficult to shift from one sect of religion to another.

After the death of Moghis al-Din Khajeh, his nephews Khajeh Shams al-Din Seyyedi Mohammad and Khajeh Nezam al-Din Masoud regained their father's position but they failed to revive the glory of his time. As mentioned before, Khajeh Masoud was Timur's envoy in Egypt and the Levant, when the position of the chief judge of Tabriz was assumed by Khajeh Seyyedi Mohammad. Unlike his brother, he supported the newly established rule of Qara Qoyunlu dynasty. As the chief judge of Tabriz, he tempted Qara Yusef to invade Azerbaijan to cut off the hands of Miranshah and Abu Bakr Mirza (Rumlu, 2010, v.2, p.146). His loyalty to Qara Qoyunlu ruler, like other local families, was a function of political expediency. He often supported the winning and powerful sides. Therefore, in 1306, during the conflict between Jagirlu and Shirvanshah forces to occupy Tabriz, he sided with Shirvanshah (Hafez Abru, 1993, v.1, p.166-167). After some time, when Sultan Ahmad of the Jalayirid dynasty was approaching Tabriz, he gathered dignitaries of the city in support of the Sultan. After the defeat and the killing of the Sultan, Qara Yusef forgave his mistake in supporting Sultan Ahmad in 1410 due to his father's generosity, and behaved him well. (Valeh Esfahani Qazvini, 2000, p.683). Khajeh Seyyedi Mohammad was again involved in the death of Qara Yusef and his burial, something that guaranteed continuation of the family's political influence during Turkoman period (Hafez Abru, 1993, v.2, p.735).

There is no clear information on political and religious activities of Kojaji Family between the years 1420-1455, but the period marks the re-transfer of power to Khajeh Ebrahim's branch, i.e. from Ghias al-Din Khajeh's sons to Moghis al-Din Sheikh ul-Islam's sons. The transfer did not solely include the position of the chief judge of Tabriz; rather, it was a big change of administrative tendencies and interests in Moghis al-Din's branch from the position of a chief judge as a religious institution to viziership. This metamorphosis is associated with fixation of the leadership of Kojaji Khanqah in the branch of Khajeh Haji's sons.

The gnostic power of Kojajani Family was revived to some degree by Khajeh Ali bin Ghias al-Din Khajeh Sheikh Mohammad bin Khajeh Osman bin Khajeh Mohammad bin Khajeh Haji. During his leadership, a few cultural and scientific personalities came under gnostic influence. Khajeh Haji's spiritual journeys and his gnostic inspired Jahanshah's wife in her dreams about building Muzaffariyeh estate. It was after this inspiration that she became one of his followers (Ibn Karbalayi, 2004, v.2, p43).

With the Kojajani Family's rising to power in theosophical aspect based on the theoretical theosophy of their Grand Master, there appeared to be a sort of implicit competition between Kojajani and Sheikh Safi Khanqahs, since followers of either Sufi order have tried to downplay the other. Ibn Bazzaz's *Safwat al-Safa* has recorded instances of such competitions. Finally, the story of rivalry ends with the victory of the Sufi order of Sheikh Safi who, received help from metaphysical forces (Ibn Bazzaz, 1994, pp.67, 838-839, 1179-1178). In addition to Safavid Sufi order, the Kojaji Family was involved in ideological rivalry with Sufi order of Laleh Family in Tabriz (Mashkurian & Ja'fari, 2015, pp. 247-272). Ibn Karbalayi's account clearly indicates that neither the Kojajani nor the Lalavi (attributed to Laleh Family) family was Seyyed or a direct descendant of the Prophet (PBUH) (Ibn Karbalayi, 2004, v.2, p151). Ibn Karbalayi has pictured a sort of competition between the titles of "Khajeh" and "Seyyed". Both these accounts, however, must be treated skeptically since Ibn Bazzaz was a disciple of Safavid Sufi order and Ibn Karbalayi was a follower of Laleh Sufism.

The sanctity and the theosophical morale in the Grand Master were diminished because of his marriage with a younger woman in the final years of the Sheikh's life (Ibn Karbalayi, 2004, v.2, p43).

6. The Kojajani Family's Viziership in the Reign of Qara Qoyunlu and Aq Qoyunlu Monarchies

Amir Khajeh Ala al-din Seddiq was the first member of Kojajani Family who assumed the position of the viziership in Jahanshah's reign To consolidate power, (after the death of Shahrokh) he ousted all officials and forces loyal to the Timurid dynasty and replaced them with forces faithful to him. The Kojajani Family was on the list of appointees since they had less relations with Timurids and more affinity with Qara Qoyunlu dynasty. Therefore, most probably Khajeh Ala al-Din Seddiq and Khajeh Salimi's appointments took place in 1451/855, when Jahanshah led his army to invade Persian Iraq (Eraq-e Ajam), Khorasan and southern regions of Iran. (Tehrani, 1977, p.258) In his military expedition to Astarabad and Firuzkuh, Jahanshah ousted and jailed two viziers. Khajeh Seddiq was incarcerated in a prison on Bohira Island

of Azerbaijan for the reason no one knows even today. Perhaps Khajeh Seddiq had failed to manifest his full capacity in viziership or he might have been involved in a plot with Hassanali Mirza, the rebellious son of Jahanshah, against the king. There is no information at hand on his freedom or reinstatement in the administration of Jahanshah but a few accounts suggest that Jahanshah did not trust Khajeh Seddiq. The sources state that it was after the rebellion of Eskandar Mirza's daughters in Tabriz and the murder of Jahanshah, Khajeh Seddiq assumed the position of vizierate in the new government of Eskandar Mirza's daughters (Tehrani, 1977, p.435). His cooperation with rebel forces indicates Kojaji's discontent with Jahanshah's monarchy. Upon the release of Hassanali Mirza from Maku prison and his claim to take the throne of Tabriz, Amir Nezam al-Din Seyyed Ashur and Amir Ala al-Din Seddiq along with Amir Majd al-Din Shirazi assumed the position of vizier (1468 /873). There is no news on Khajeh Seddiq Kojaji's fate after the killing of Hassanali Mirza.

The Kojajani Family failed to grasp power in the reigns of Sultan Hassan Beik and Sultan Ya'qub because of their loyalty to Qara Qoyunlu kings. Both branches of the Kojajani Family, i.e. Khanqahi (religious) and Divani (administrative), were marginalized, during the rise of the Safavid.. The two Sufi orders were archrivals for years. The increase in the administrative power of the Kojajani Family and marginalization of Sheikh Junayd's branch of Safavid order is also notable, although it cannot be supported by sufficient data.

Amir Shams al-Din Zakaria, son of Amir Ala al-Din Seddiq, was the last member of Kojajani Family who assumed the position of vizier in the rule of Aq Qoyunlu. During the struggle for power after the death of Sultan Ya'qub, Amir Shams al-Din detached himself from the branch of Ya'qub's sons and showed signs of loyalty to Rostam Mirza's monarchy. Since the majority of administrative positions had been occupied for the last two decades and there was no vacant position for a newcomer, according to Safavid sources, Amir Zakaria "devoted his life and served like a soldier" to bring Rostam Mirza to power (Monshi Qazvini, 1999: p. 92). In this period, Amir Zakaria revived the family tradition of "kingmaker" and assumed the position of vizier himself. He played a key role in land reforms and cession of feudal lands to individuals (1491/897). His honesty in serving the people has been reflected in poetry (Monshi Qazvini, 1999, p.93). Later, Amir Zakaria along with Malek Mahmoud Deylami assumed the position of vizierate in Alvand Mirza's administration. There are clues suggesting that he assumed the administrative affairs while Deylami undertook the financial affairs of the first minister's position (1500 /906). According to historical reports, Kojaji's adversaries accused him of financial corruption for as much as 200 tumans. Malek Mahmoud cut the sum to 100 tumans but Amir Zakaria could only collect 50 tumans in repayment. Amidst the scandal, the news of the rise of Shah Ismail circulated in the country. Amir Zakaria once again played the role of "kingmaker" family and joined Shah Ismail, titling him the "Key to Azerbaijan" (Shirazi, 1990: p. 49; Navayi, 1971: p. 3).

7. The Decline of the Administrative Position of the Kojajani Family during the Safavid Reign, from the Viziership of Sultan to the Viziership of Emirs

Amir Zakaria managed to stabilize his family's status in the new government and new order by political expediency and opportunism. They had probably resorted to their title of Seyyed as direct descendants of the Prophet (PBUH) in addition to political measures to stay in power, so that around 70 years later, Ibn Karbalayi found access to the letter of attribution of the title of Seyyed for this family and mentioned it in his book. The two measures were both vital for coordination with Shia hegemony. Their history of theosophy and the position of the chief judge eased their coordination with the new system of Shia rule. Until 1510 /916, Amir Zakaria shared the position of viziership with a few other officials (Amini Heravi, 2004, p.359). Since then, however, there is no sign or sound of him and his sons in historical accounts but his nephews (like Jalal al-Din Amir Beik Mohrdar and Amir Ghias al-Din, both sons of Khajeh Ebrahim, son of Amir Ala al-Din Seddiq) assumed administrative positions throughout the Safavid reign (Monshi Qazvini, 1999, p.185).

It was because of Amir Zakaria's services that the family members remained in power but a few important issues imposed fundamental changes over the sustainability of power. Several reasons caused the decline of the family's power: The transfer of capital (i.e. power) from Tabriz to Qazvin and then Isfahan, and the dramatic fall of the religious influence (Khanqah branch) and Sufi order of the Kojajani Family in late 15 /9th century, the family members' distance from their origin in Tabriz, mistakes made by political personalities of the family, and opportunism of their adversaries.

Jalal al-Din (aka Jamal al-Din) Amir Beik, the third vizier from the Kojajani Family, was born in Natanz. Relying upon family's administrative experience, financial power and political influence, he studied special sciences, particularly the Siyaq accounting system that was welcomed by Shah Tahmasb (Navayi, 1971, p.3-6). Thanks to his art of eloquence, good performance in assemblies, and skill in poetry recitation, Jalal al-Din progressed in the steps of Safavid administrative hierarchy very soon (Sammirza, 2005, p.92). Due to his skill in Siyaq accounting system, he was appointed as the official in charge of the general book of accounting (general ledger in modern terms) of the country (Navayi, 1971, p.3-6). Primarily, he served under Qazi Beik, an army commander of Shah Tahmasb, and Atabak (Laleh) Bahram Mirza. After treason by Qazi Beik that cost him losing his position, Jalal al-Din was promoted to the position of first minister along with Ghias al-Din Ali, who managed the cabinet of ministers. It was the highest administrative position Kojajani Family members had ever occupied during Safavid reign that was gained after the death of Amir Zakaria. His tenure, though, did not last long since, he was ousted and jailed in Qahqahe prison in 1547/954. After some time, he was released and forced to settle in Kerman. Receiving help from family friends, he could gain administrative positions again, such as the viziership of Amir Sultan Rumlu, the custodian of Astan Quds Razavi, the body in charge of Imam Reza (AS) holy shrine in Mashhad, and the general minister of Khorasan state. He was, however, ousted from all positions one after another "due to some discourteous behavior" in 1551 /958. Adversaries had apparently accused him of "witchcraft to control stars, especially the Sun which

belongs to the sultans only,” (Rumlu, 2010, v.2: pp. 1347-1348). but the real reasons behind his ousting were financial corruption as well as his subject’s oppression and overcharging taxes from people for personal gains. Fortunately, two letters are at hand that remove any misunderstanding in this regard. In one of the letters, Shah Tahmasb has accused him of overcharging taxes from the time of Qazi Beik until assuming positions and burying the money, conditioning his freedom to returning the buried money to the state treasury (Navayi, 1971, p.8-12). In response to these accusations, Amir Beik wrote a letter to the king in Safar (the second month of the lunar based Islamic calendar) 1567 /975 exonerating himself from all the charges brought against him, announcing that he has no golden coin to bury. His adversaries had accused him of accumulating wealth to probably flee and join the Sunni Uzbek government. His poetical contest with Ubeydullah Khan of the Uzbek monarchy during his viziership in Khorasan had provoked such accusation (Navayi, 1971, p.3-6). Citing his family’s 300 years of service to the Safavid dynasty, he denounced the accusation and said “being among the damned Sunnis” is synonymous with deprivation from salvation in this world and the world after (Navayi, 1971, p. 8). At any rate, Amir Beik was alive from 1551-1572/958 - 980, when Hassan Beik Rumlu was authoring his *Ahsan al-Tawarikh*, and was serving his term in Alamut prison. Shah Tahmasb’s extraordinary verdict in his detention for over 20 years, indicates that the charges against him were serious. There was also an accusation of national security violation, though it has not been mentioned in his letter. Perhaps the king had learnt a lesson from Qazi Beik’s treason and jailed him on such charges.

Khajeh Ghias al-Din Mohammad was another member of the family who had apparently less successes compared to his brother, since he served in less significant administrative positions under princes, secretaries and military commanders in Iraq. Like his brother, Ghias al-Din was skilled in poetry (Sammirza, 2005, p.93).

The 17 /11th century sources make mention of another son of Amir Beik named Amir Mohammad Hashem bin Khajeh Amir Beik Kojaji Hosseini as the scribe of the book of *Kholasat al Hesab* (The Summa of Calculation) by Sheikh Baha al-Din Mohammad bin Hossein Ameli into Arabic. The book was written in 1681/1092 in Ebrahimiyyeh School of Tabriz.

Conclusion

The Sufi family of Kojajani emerged in Tabriz amidst religious identity crisis prevailing the Iranian society, but underwent some changes under the impact of fundamental changes in the society. As time passed on, the events left more impacts on the family. In the course of its Sufi practices, the family failed to exert serious influence on the Sufi trend in the society, failing to create a Sufi order in the arena of Sufism or even create and lead certain social and religious movements. However, the family continued to live for several centuries by the side of some trends with lower degrees of influence. Although the family rose to power due to the influence and sanctity of Sufism, it owed the continuation of its presence to non-Sufi religious positions such as the position of the chief judge, and later the position of the vizier. In other words, since the time of Khajeh Bozorg or the Grand Master, the family members were identified as religious figures rather than Sufi personalities. Their behaviors and

actions bear testimony to this change. The position of the chief judgeship served as a launching pad to ministerial position. Upon the arrival of the Turkoman rulers in Azerbaijan, the family's religious activities gradually grew weaker. Their mystical activities continued in a branch distinct from their administrative activities, and, finally lost its vigor in late 14/9th century, which caused their failure to support the administrative branch of the family. In addition to the intra-family developments, some political expediencies and mistakes deprived them of power in certain periods. However, whenever a crisis befell the country, they were in a better position to gain power. Except for the stable reign of Sultan Uweis, the Kojajani Family owed its power regain to political instability until the 16/11th century. The family failed to gain access to sustainable power or positions during the stable reigns of Jahanshah, Hassanshah and Sultan Ya'qub. From the late Aq Qoyunlu period until stabilization of power under Shah Ismail, the family returned to power again. Even after the transfer of power from Shah Ismail to Shah Tahmasb and the ensuing political instability, the family retained its power. Upon the stabilization of power under Shah Tahmasb, which marked prosperity in the society, the name of the family disappeared again from the political scene under the Safavid authority. It seems that the majority of Kojajani family members were men of the period of instability than that of stability. At any rate, the Kojajani family began with Sufism, paid serious attention to mundane activities under the mystical teachings of the grand sheikh of the family, perpetuated their sustainable presence in Iranian society through winning administrative positions and gradually returned to an aristocratic and noble position through cultural approach since mid-6 CE/10th century.

References/Kaynaklar

- Al-Maqrizi, Taqi al-Din bin Ahmad (1997) *Kitab al-Suluk li-Ma'rifat Duwal al-Muluk* [Book of Entrance to the Knowledge of Royal Dynasties], Vol. 6. Beirut: Dar al-Kutub.
- Alvansaz Khoyi, Mohammad (2004) *Dar Ahval va Goftar Imamzadeh Khajeh Seyyed Mohammad Kojajani* [On Biography and Discourses of Khajeh Mohammad Kojajani]. Qom: Ketab-e Shakuri Publishing House.
- Alvansaz Khoyi, Mohammad (2002) 'Yaadi az Mashayekh Qabrestan-e Kohan Kojajan' [In Memory of Dignitaries Buried in Ancient Graveyard of Kojajan]. *Payam-e Baharestan Magazine*, IV (15), pp. 467-480.
- Amini Hervai, Sadroddin Ibrahim (2004) *Fotohat Shahi* [Royal Conquests] (M. R. Nasiri, Rev.). Tehran: Association of Cultural Works and Relics.
- Asqalani, Ibn Hajar (1986) *Inba' al-Ghumr bi-Abna' al-Umr*, Vol. 5. Beirut: Dar al-Elmiyah.
- Behnami, Ahmad (2015) 'Traces of Hafiz in Kojaj-e Tabrizi's Poetry Book', *Gozaresh-e Miras*, IX (5&6), pp. 82-87.
- Dolatshah Samarqandi (2003) *Tazkirat al-Sho'ara* [Hagiology of Poets] (E. Brown, Rev.). Tehran: Asatir Publishing House.
- Hafez Abru (1993a) *Zubdat al-Tawarikh* [Cream of Histories], Vol. 1 (S. K. Haj Seyyed Javadi, Rev.). Tehran: Nashr-e Ney Publishing House & Ministry of Culture and Islamic Guidance Press.

- Hafez Abru (1993b) *Zubdat al-Tawarikh [Cream of Histories]*, Vol. 2 (S. K. Haj Seyyed Javadi, Rev.). Tehran: Nashr-e Ney Publishing House & Ministry of Culture and Islamic Guidance Press.
- Hafez Abru (2001a) *Zubdat al-Tawarikh [Cream of Histories]*, Vol. 1 (S. K. Haj Seyyed Javadi, Rev.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press.
- Hafez Abru (2001b), *Zubdat al-Tawarikh [Cream of Histories]*, Vol. 2 (S. K. Haj Seyyed Javadi, Rev.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press.
- Hasheri Tabrizi, Mohammad Amin (1992) *Rowzat ul-At'har [Sacred Tombs] A. Dolatabadi, Rev.*). Tabriz: Sotudeh Publishing House.
- Hosseini, Maryam (2001) *Pir-e Pardeh Neshin; Darbareye Zendegi va Asar Junayd Baghdadi [The Life and Works of Junayd Baghdadi]*. Tehran: Alzahra University.
- Ibn Arabshah, Abu Mohammad (1991) *Aja'ib al-Maqdur fi Akhbar Teymur [The Wonders of Destiny of the Ravages of Timur]* (M. A. Najati, Trans.). Tehran: Elmi va Farhangi Publishing House.
- Ibn Bazzaz, Ardebili Tavaku ibn Ismail (1994) *Safwat al-Safa [The Elite of the Court]* (Gh. Majd Tabatabai, Rev.). Tabriz.
- Ibn Karbalayi, Hossein (2004a) *Rawzat al-Jinan va-Jannat al-Janani [Garden of Paradise and Paradise of Paradises]*, Vol. 1 (M. J. Sultan al-Qaraei, Rev.). Tabriz: Sotudeh Publishing House.
- Ibn Karbalayi, Hossein (2004b) *Rawzat al-Jinan va-Jannat al-Janani [Garden of Paradise and Paradise of Paradises]*, Vol. 2, (M. Ja'far Sultan al-Qaraei, Rev.). Tabriz: Sotudeh Publishing House.
- Kojajani, Khajeh Ghias al-Din Mohammad (2016) *Divan-e Kojaji, Ghias al-Din Mohammad [Ghias al-Din Mohammad Kojaji's Book of Poetry]* (M. Rasti and E. Pour-Abrisham, Eds.). Tehran: Miras-e Maktub Publishing House.
- Mashkuriyan, Mohammad Taqi & Ja'fari, Ali Akbar (2015) 'Sadat Laleh Tabrizi dar Gozar be Asr-e Safavi' [Laleh Tabrizi Seyyeds in Transition to the Age of Safavids]. *Tarikh-e Islam va Iran Research Quarterly*, Alzahra University, XXV (28), New Series, 118, pp. 247-272.
- Monshi Qazvini, Budaq (1999) *Jawahir al-Akhbar [Best of Chronicles]* (M. Bahramnejad, Rev.). Tehran: Miras-e Maktub Publishing House.
- Movahhed, Samad (2011) *Seyri dar Tasavvof-e Azarbaijan [A Review of Sufism in Azarbaijan]*. Tehran: Tahuri Publishing House.
- Navayi, Abdolhossein (1971) *Shah Tahmasb Safavi, Asnad va Mokatebat Tarikhi [The Safavid King Tahmasb, Historical Documents and Correspondences]*. Tehran: Elmi va Farhangi Publishing House.
- Palasi Shirazi, Hassan ibn Hamza ibn Mohammad (1947) *Tazkira Sheikh Mohammad bin Seddiq al-Kojajani [Hagiology of Sheikh Mohammad bin Seddiq of Kojajan]* (M. Najm al-Din Taromi, Trans.). Tabriz: Ahrar-e Tabriz Publishing House.
- Rumlu, Hassan Beik (2010a) *Ahsan al-Tawarikh [Best of History Books]*, Vol. 1 (A. Navayi, Rev.). Tehran: Asatir Publishing House.

- Rumlu, Hassan Beik (2010b) *Ahsan al-Tawarikh* [Best of History Books] Vol. 3 (A. Navayi, Rev.). Tehran: Asatir Publishing House.
- Roofehgar Haq, Mahmoud (2008) *Andar Ahvalat Khajeh Mohammad Kojajani va Khandanash* [On Biography and Personal Status of Khajeh Mohammad Kojajani and His Family]. Tabriz: Ahrar-e Tabriz Publishing House.
- Safavi, Sam Mirza (2005) *Tazkira Tuhfa-yi Sami* [Sam's Biographical Anthology of Poets] (R. H. Farrokh, Rev.). Tehran: Asatir Publishing House.
- Samarqandi, Kamal al-Din Abdul Razzaq (1993) *Matla' al-Sa'dayn va Majma' al-Bahrayn* [The Rise of the Stars and the Junction of the Two Seas], Vol. 1 (A. Navayi, Rev.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Samarqandi, Kamal al-Din Abdul Razzaq (2004) *Matla' al-Sa'dayn va Majma' al-Bahrayn* [The Rise of the Stars and the Junction of the Two Seas], Vol. 2 (A. Navayi, Rev.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Shirazi, Abdi Beik (1990) *Takmilat ul-Akhbar* [Complete Account of Events] (A. Navayi, Rev.). Tehran: Nashr-e Ney Publishing House.
- Tarbiat, Mohammad Ali (n. d.) *Daneshmandan-e Azarbaijan* [Scientists of Azarbaijan]. Tabriz: Ferdowsi Library.
- Tehrani, Abu Bakr (1977) *Ketab-e Diarbakriya* [History of Diyarbakr] (L. Najati and S. Faruq, Eds.). Tehran: Tahuri Publishing House.
- Valeh Isfahani Qazvini, Mohammad Yusef (2000) *Khold-e Barin: Tarikh-e Teymurian va Torkamanan* [The Heaven: History of Timurid and Turkoman Dynasties] (M. Mohaddes). Tehran: Miras-e Maktub Publishing House.

ALEVLİKTE CEM VE SEMAH'IN KAYNAĞI OLARAK GÖRÜLEN MİRAC HADİSESİ VE KIRKLAR CEMİ*

THE MİRAC EVENT CONSIDERED AS THE SOURCE OF CEM AND SEMAH IN ALEVISM AND THE FORTIES (KIRKLAR) CEM

GAMZE COŞKUN**

Öz

Makale Aleviliğin temel ibadet biçimi cemleri, cemlerin ayrılmaz bir parçası olan semahı ve bu bağlamda cem ve semahın çıkış kaynağı olan Kırklar Cemini ya da Kırklar Meclisi'ni ele almıştır. Mirac hadisesinde ve Kırklar Meclisi'nde geçen önemli bazı hususlara vurgu yapılmıştır. Alevilikte, Hz. Muhammed'in miraca çıkma olayı nasıl gerçekleşmiş, Peygamberi kim davet etmiş ve bu yolculukta neler yaşanmış, yolculuk sonrası Kırklar Meclisi'ne uğraması nasıl gerçekleşmiş, orada neler konuşulmuş, semah nasıl dönülmüş ve semah dönerken gerçekleşen hadiseler neler, makalede bunlar anlatılmıştır. Hz. Ali'ye bağlı olan, onun yolundan giden Aleviler için cem çok önemlidir. Cem, Alevilerin ibadet hayatının en önemli unsurudur. Ceme giderken abdest alınır, temiz kıyafetler giyilir. Cem meydanına girerken kapısına niyaz edilir, eşğine basılmadan içeri girilir. Bir dedenin gözetiminde, önderliğinde gerçekleşen cem ibadetinde dargınlıklar giderilmeden başlanmaz. Dargın, küskün canlar varsa dedenin huzuruna gelir, barıştırılırlar. Çünkü cemde kimse kimseyle küs, dargın veya kavgalı kalamaz. Zakir'in çaldığı bağlama ve söylediği deyişler, duvaz imamlar, miraçlamalarla, mersiyelerle cemde bulunan canlar dış dünyadan, arzu ve isteklerinden tamamen uzaklaşır, Allah'a yaklaşır. Okunan miraçlamada Peygamberin göğe yükselişi, Kırklar Meclisi'ne girişi, Kırklarla semaha katılması anlatılır ve bazı bölümler cemde bulunan canlar tarafından kısmen canlandırılır. Semah ise cem ibadetindeki on iki hizmetten biridir. Cem ibadetlerinin genellikle sonuna doğru dönülen semahlar Hakk için dönülür. Hem semah dönülürken hem de semah bitiminde dede, "Hakk için ola, seyir için olmaya" diyerek aslında semahın kutsal bir dönüş olduğunu, bir oyun olmadığını, ibadetin bir parçası olduğunu vurgular. Cem ibadeti esnasında dedenin "Semahlarımız Kırklar Semahı ola", "Cemimiz Kırklar Cemine yazıla." gibi sözleri de Aleviler için Kırklar Meclisi'nin önemini ve kutsallığını gösterir.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Cem, Semah, Mirac, Kırklar Meclisi, Kırklar Semahı.

Abstract

This article aims to deal with the cem which is the main form of worship in Alevism, the Semah as an inseparable part of the cem, and in this context, the cem of the Kırklar or the Kırklar Council considered to be the source of cem and semah. The study focuses on some important issues in the MİRAC event and in the Kırklar Council. In Alevism, how the Prophet Muhammad's ascension took place, who invited the Prophet and what happened during this journey, how he stopped by the Forties Council after the journey, what was discussed there, how the semah was performed, and what happened during the semah, are explained in the article. Cem is very important for Alevi who are loyal to Hz. Ali, and a vital element for their worships. While going to cem, Alevi perform ablution and wear clean clothes. While entering the cem square, a prayer is made at the door and entered without stepping on the doorsills. Cem takes place under the leadership of the worship leader called Dede. Cem worship cannot be started until the resentment is resolved. If there are any resentful and offended people in cem session, they come to Dede and they are reconciled. It is because in cem, no one can be resentful and offended or in a fight with anyone. With the instrument played by zâkir and his sayings, mi'râjlama and elegies, people in cem completely distance themselves from the outside world and their desires, and become closer to Allah. In the mi'râjlama, the Prophet Muhammad's ascension to the sky, his entrance to the Kırklar Council, his participation in the semah with the Kırklar are described and some parts are partially animated by people in the cem. Semah is one of the twelve services. Semahs, which are usually performed towards the end of cem rituals, are performed for Allah. Both during the semah and at the end of the semah, the Dede emphasizes that the semah is actually a sacred return, not a game, but a part of worship, by saying, "For Allah, not for watching". During the cem worship, the Dede's words such as "Let our semah be the Kırklar Semah", "Let our cem be written to the cem of the Kırklar" show the importance and sanctity of the Kırklar Council for Alevi.

Keywords: Alevi, Cem, Semah, MİRAC, The Council of Kırklar, The Kırklar Semah.

* Geliş Tarihi/Received: 08.10.2021, Kabul Tarihi/Accepted: 13.05.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.009>.

** Bilim Uzmanı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye. gamze.coskun@gmail.com.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0937-3279>.

Giriş

Çalışmada, Aleviliğe mensup gruplarda cem ibadetine ve semaha yer verilmiştir. Alevilikte cemin ve semahın kaynağı olarak kabul edilen, Hz. Muhammed'in Cenab-ı Hak tarafından huzuruna davet edildiği Miraç ve Kırklar Meclisi anlatılmıştır.

Cem, Alevilerin ibadet şekli olup semah da cemdeki on iki hizmetten biri olarak bu ibadetin ayrılmaz bir parçasıdır. Sözlük anlamı olarak cem "bir araya gelmek, toplanmak, biriktirmek" (Cebecioglu, 2014, 96) anlamlarına gelir. Semah da "Arapça 'sema' ya da 'sima' köküne dayanır" (Bozkurt, 2008, 1). "Semah işitmek, güzel ve iyi şöhreti, anılışı duymak anlamlarına gelir. Terim olarak, musiki nağmelerini dinlemeye, dinlerken vecde gelip harekette bulunmaya, kendinden geçmeye, oynayıp dönmeye denir" (Gölpınarlı, 1963a, 48). "Aleviler cem törenlerinin, Hz. Muhammed'in Miraç dönüşü Kırklar Cem'i'ne girmesi ve onlarla buluşmasından kaynaklandığını düşünürler" (Turhan - Ayışıt, 2019, 31). "Adını kırklardan alan Kırklar Semahı da, Kırklar Meclisi'nde, Hz Muhammed'in onlar ile birlikte döndüğü semahtan kaynaklandığına inanılan bir semahtır ve cem törenlerinin ana semahlarındandır" (Turhan - Ayışıt, 2019, 72).

Kırk sayı olarak gündelik hayatta, halk inanışlarında, Türk destanlarında, Alevilikte ve İslam inancında kullanılmaktadır. Gündelik hayatta kırk sayısı için; kırk dereden su getirmek, kırk tarakta bezi olmak, kırk yılda bir, kırk saat, kırk yılın başı gibi (Güvenç, 2009) tanımlar kullanılır. "Halk inanışlarında; bir şeye nazar değmesin diye kırk bir kere maşallah ya da kırk bir buçuk kere maşallah deyimlerinin kullanılması" (Güvenç, 2009, 87), yeni doğan bebeğin kırkının çıkarılması, ölünün kırkıncı gününde yemek verilip, Kur'an okutulması gibi uygulamalar bulunur. Kırk sayısının Türk destanlarında kullanımı şu şekildedir: "Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz'un kırk günde büyümesi ve yürümesi, verdiği ziyafette kırk masa ve kırk sıra yaptırması. Kırk gün kırk gece yenilip, içilmesi. Dede Korkut'ta Boğaç'ın yarasının kırk günde iyileşmesi, şenliklerin kırk gün kırk gece yapılması, kırk yerde otağ kurulması" (Güvenç, 2009, 92). Alevilikte; "Hz. Muhammed'in Miraç dönüşü uğradığı 'Kırklar Meclisi'" (Dedekargınoğlu, 2011, 387) "mecliste bulunan "Ricalu'l-gayb veya gayb erenlerinden olan kırk veli, 'Kırklar'" (Uludağ, 2016, 215) ve bu mecliste dönülen 'Kırklar Semahı' yine "Alevilik ve Bektaşilik geleneğinde dört kapı ve kırk makam" (Güvenç, 2009, 94) gibi kullanımlar başlıca örneklerdir. İslami inanışta; "Allah'ın, Hz. Âdem'in çamurunu kırk gün yoğurması, Hz. Muhammed'in ilk vahyi kırk yaşında alması, dünyanın sonu yaklaştığında Hz. Mehdi'nin kırk yıl yeryüzünde kalacağına inanılması" (Bozkurt - Bozkurt, 2012, 724) kırk sayısının taşıdığı farklı anlamlara örnektir.

Kırk sayısının Kur'an-ı Kerim'de; el-Bakara, el-Mâide, el-A'râf ve el-Ahkâf Surelerinde geçtiğini görmekteyiz. Bahsi geçen surelerde şöyle aktarılmıştır:

"Hani biz Musa ile kırk gece için sözleşmiştik. Sizler ise onun ardından (kendinize) zulmederek bir buzağıyı tanrı edinmiştiniz."¹

"Allah, şöyle dedi: O halde, orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar. Artık böyle yoldan çıkmış kavme üzülmeye."²

"Musa'ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği

¹ Kur'an-ı Kerim Meâlî, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/51.

² el-Mâide 5/26.

vakit kırk geceye tamamlandı. Musa, kardeşi Harun'a, 'Kavmim arasında benim yerime geç ve yapıcı ol. Sakın bozguncuların yoluna uyma' dedi."³

"Biz, insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun (anne karnında) taşınması ve süttten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır. Nihayet olgunluk çağına gelip, kırk yaşına varınca şöyle der: 'Rabbim! Bana ve anne babama verdiği nimetlere şükretmemi, senin razı olacağın salih amel işlememi bana ilham et. Neslimi de salih kimseler yap. Şüphesiz ben sana döndüm. Muhakkak ki ben sana teslim olanlardanım.'"⁴

1. Alevilikte Cem İbadeti

Sözlük anlamı "bir araya gelmek, toplanmak, biriktirmek" (Cebecioğlu, 2014, 96) olan cem ibadeti için sözlük anlamı dışında farklı tanımlamalar yapılmıştır: "Cem, bir ibadettir. Alevi inanç sisteminin merkezinde yer alır ve temel itikadi unsurların hepsiyle ilişki içindedir" (Yıldırım, 2018, 261). "Alevilikte Hak-Muhammed-Ali divanı olarak kabul edilen cem ibadeti Kırklar Meclisi'nden bize kadar gelen ibadetin adıdır" (Aydın, 2018, 74). "Cem ibadeti, ölmeden önce ölmek, hesaba çekilmeden önce hesabını vermek, ulu divana alını açık yüzü ak olarak, kul hakkıyla gitmemektir" (Uğurlu, 2005, 8). "Cem, Alevi dini hayatının merkezinde yer alan bir ibadettir" (Üçer, 2005, 166). "Deyimsel anlamı gerçek birleşme ve birliğin özü olan 'Ayn'ül Cem' kavramı Aleviliğin yanı sıra Bektaşilik ve Mevlevilik gibi tasavvufî tarikatların da temel ibadeti olmakla birlikte, bu kavram zahiri olarak insanların bir araya gelmesini ifade ederken batını olarak insanların Allah ile buluşmasını ifade etmektedir" (Kalenderoğlu - Güray, 2019, 150). Melikoff'a göre Cem, "Arş'da toplanan Kırklar Sofrası'nın yeryüzündeki izdüşümüdür" (1993, 46).

Cemevine ibadete gidilirken abdest alınır, temiz kıyafetler giyilir. Ceme eli boş gidilmez. Herkes maddi olarak gücü neye yetiyorsa yiyecek bir şeyler getirir. Kadın ve erkeğin bir arada bulunduğu cemevinde belli bir oturuş düzeni vardır.

"Yaşlılar önde oturur. Dede başköşeye oturur. Halka erkeklerden oluşur. Halka etrafında erkekler önde, kadınlar erkeklerin arkasında otururlar. Erkekler bir köşede kadınlar diğer köşede olacak şekilde oturanlar da vardır. Burada kadın erkek aynı ortamda olsa da, tam anlamıyla karışık bir oturuş şekli yoktur. Tarikat erkânı sürerken dede destur verinceye kadar herkes diz üstü oturmalıdır. Cem ortamının sükûnetini bozacak davranışlardan kaçınılmalıdır" (Üçer, 2018, 67).

"Cemler on iki hizmet üzerinden yürütülür. Bu görevler bölgelere, ocaklara göre farklı isimler ve sıralamalarla icra edilir" (Üçer, 2015, 357). "Cem ibadetinin uygulanmasında görev alan on iki hizmetin sahipleri ayrı ayrıdır. Birinin görevine bir diğeri müdahale edemez. Bu hizmet sahipleri ocak dedeleri tarafından seçilerek görevlendirilir" (Aydın, 2018: 70).

On iki hizmet sahipleri ve görevleri aşağıdaki gibidir.

1- Dede (Mürşid, Pir): "Cem ibadetini yürütür. Cem ibadetinin gereklerini yol-erkâna uygun olarak yerine getirir. Taliplerinin görgüsünü, sorgusunu yapar" (Tunç, 2021,72).

2- Rehber: "Yol gösteren kişiye denir, talibe kılavuzluk eder. Yolun kurallarını edep ve erkânını talibe öğretir. Pirin yardımcısı konumundadır" (Aydın, 2018, 72).

³ el-A'râf 7/142.

⁴ el-Ahkâf 46/15.

3- Gözcü: “Cemde düzeni ve sükûneti sağlar. Taliplerin isteklerini ilgili dedeye, dedelerin buyruklarını taliplere iletir. Bir bakıma dededen sonra en yetkili kişidir. Kurallara uyulmasını, uygun giyinilmesini hatırlatır. Söz isteyenleri dedeye bildirerek onlara sıra ile söz verilmesini sağlar” (Bulut, 2010, 563).

4- Çerağcı (Delilci): “Çerağın uyandırılması, meydanın aydınlatılması ile görevlidir” (Rençber, 2018, 37).

5- Zakir (Âşık, Sazandar): “Cemde, on iki hizmet sıralamasında yer alır, deyiş, duvaz, miraçlama söyleme ve saz çalma görevlerini yerine getirir” (*Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*, 2013, 416).

6- Ferraş (Süpürgeci, Carcı): “Selman hizmeti denir. Gerekirse rehbera yardım eder. Cem’in başlangıcından sonuna kadar duvaz imam söylendiğinde ve her bölüm sonunda ferraşcı süpürgesini çalar ve duasını okur. Her hizmetin arkasından kırklar meydanını sembolik olarak süpüren kişidir” (Bulut, 2010, 564).

7- Sakka (İbrikar): “Cem esnasında su dağıtır, susayanlara su verir. Lokmalar yendikten sonra, el temizliğini sağlamak için ibrik ve leğen getirip havlu tutan hizmet sahibidir” (Rençber, 2018, 37).

8- Kurbancı (Sofracı): “Sofra işlerinden ve kurban dağılımından sorumludur” (Tunç, 2021, 79).

9- Semahcı (Pervane): “Semah yapanlardır” (Rençber, 2018, 38).

10- Peyik (Davetçi): “Cem’in gün ve tarihini rehberin talimatına göre duyurur” (Bulut, 2010, 564).

11- İznikçi (Meydancı): “Cemevinin temizliğine bakar. Ayakkabıları düzenler. Meydan hizmetinde de bulunur” (Bulut, 2010, 565).

12- Bekçi (Kapıcı): “Cemevinin kapısında bekler, gireni çıkanı kontrol eder” (Rençber, 2018, 39).

“Ceme girerken, cem meydanının kapısına niyaz edilir. Eşiğe⁵ basılmadan meydana varılır. Ceme gelirken bütün art niyet ve ön yargılardan arınmış olarak, sadece bilinç yoluyla değil, aynı zamanda duygu yoluyla da, sezgisel olarak da cem yaşanılmaya çalışılır” (Kaptan, t.y., 7-8).

Cem ibadetine razılık⁶ alınmadan başlanmaz. Razılık alınacağı zaman dede cemdeki canlara önce “Bizden razı mısınız?” diye sonra da “Sizler birbirinizden razı mısınız?” diye sorar. Cemde bulunanlar birbirlerinden razı olmalıdırlar. Cemde bulunan bir kişi başka bir kişiye dargınsa, bu iki kişinin dargınlıkları giderilmeden, barışmaları sağlanmadan ceme başlanmaz.

⁵ Alevi-Bektaşiler Muhammed’in “Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır, şehri dileyen kapıya gelsin, Ben hikmetin şehriyim, Ali kapısıdır, hikmeti dileyen kapıya gelsin.” dediğine inanırlar. Bu nedenle Alevi-Bektaşî inancında kapı ve eşik kutsaldır, Ali’yi simgeler. Ali’yi simgelediği için eşiğe basılmaz, oturulmaz ve hatta kutsal mekânların (yatırlar vb.) kapıları ve eşikleri öpülerek içeri girilir. Bk. Ali Keleş, *Ortak Kimlik ve Müzik 1980 Sonrası Alevi-Bektaşî Uyanışı*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008, 55.

⁶ Hz. Peygamber döneminde Cuma namazında Resul bütün sahabeleri yarım ay şeklinde toplardı, dargını küskünü sorardı. Sahabeler “ben senden razıyım” diye birbirleriyle niyazlaşırlardı. Bu rızalık/razılık olayı, Kur’an-ı Kerim’deki Fecir süresi 27-28. ayetlere dayanır. Bk. Ayşe Nur Köse, *Gelenekli Dini Gruplardan Alevi-Bektaşî Kültüründe Kadın Anlayışı (Malatya Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020, 129.

“(Allah, şöyle der) Ey huzur içinde olan nefis! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!”. el-Fecr 89/27-28.

“Cem, geleneksel Alevi toplumunun başlıca adalet mekanizmasıdır, bir mahkeme gibi işlev görür. Toplum içinde işlenen haksızlıklar görgü ceminde dile getirilir ve bütün toplumun önünde muhakeme edilir ve halledilir. Toplumun bütün üyeleri bir suç işleyip işlemediklerinin hesabını her yıl görgü ceminde verirler. Eğer bir suç işlenmişse, orada yargılaması yapılır ve gerekli ceza belirlenir. Esasen görgü yargılamalarında verilen tek bir ceza vardır, o da düşkünlüktür. Düşkünlük cezasına çarptırılan bir kişi düşkünlüğünün kaldırılmasını isterse, maddi ve fiziki ceza uygulanır. Her suçun belirlenmiş bir düşkünlük süresi ve her düşkünlüğün de kaldırılması için belirli cezaları vardır” (Yıldırım, 2018, 261).

“Cemlerde toplumdaki bazı problemlerin halledilmesi, küskünlerin barıştırılması, alacak, verecek olaylarının halledilmesi gibi sosyal hayatın parçası olan konuların görüşülmesinin yanı sıra, tarihatta görülen hizmetlerin dede tarafından bazı ahlaki hususlara hamledilerek açıklanması, Alevilikte ahlak anlayışının da şekillenmesinde cemlerin büyük önemini olduğunu ortaya koymaktadır” (Üçer, 2005, 167).

“Cem törenleri yapılaş zamanı, gayesi ve şekline göre çeşitlenir. Görgü Cemî, Baş Okutma Cemî, Koldan Kopma Cemî, İkrar Cemî, Musahiplik Cemî, Düşkünlük Cemî, Dardan İndirme Cemî, Abdal Musa Cemî, Muharrem Cemî gibi adlarla ifade edilen bu törenlerin her birinin katılım şartları, ne zaman ve nasıl yapılacağı bellidir” (Sarıkaya, 2017, 16).

“İkrar Cemî, evli bir çiftin yola girmesi yani ikrar vermesi için düzenlenen cemlerdir ve bu cemlere sadece ikrarı ve musahibi olanlar girebilir” (Odabaşı, 2016, 61). “Görgü Cemî, ikrarlı her canın yıllık görgü ve sorgudan geçeceği cem törenleridir” (Odabaşı, 2016, 63). “Koldan Kopma Cemî, yeni yetişen gençlerin cemleri öğrenmeleri için yapılır. Bu cemde gençler yolu, erkânı başlangıç düzeyinde öğrenirler ve yapılan cemlere yavaş yavaş dâhil edilirler” (Taşğın, 2009, 217). “Musahiplik Cemî, iki evli çiftin musahip yani yol kardeşi olmaları için düzenlenen cem törenleridir” (Odabaşı, 2016, 62). Abdal Musa Cemî ve Muharrem Cemî yılda bir kez yapılan ve herkesin katıldığı cemlerdir. Muharrem Cemî, Muharrem orucu bitiminde yapılır. “Abdal Musa Cemî yılın ilk cemidir. Eğer dede köy dışından, başka bir köyden veya şehirden geliyorsa; bir çeşit dedeyi karşılama cemî, eğer dede aynı köyde oturuyorsa dedeye hoş geldin anlamı taşımaktadır” (Aydın, 2018, 73). “Dardan İndirme Cemî, Hakk’a yürüyen ikrarlı ve musahipli bir kimsenin varisleri tarafından yerine getirilen cemlerdir” (Odabaşı, 2016, 63). “Düşkünlük Kaldırma Cemî, yol düşkünlüğü olan bir kimsenin tekrar yola alınması için düzenlenen cemlerdir” (Odabaşı, 2016, 64).

2. Alevilikte Hz. Peygamberin Miracı ve Kırklar Meclisi/Cemî

“Cemin kaynağı, Hz. Muhammed’in Miraç dönüşü uğradığı Kırklar Meclisi’dir” (Dedekargınoğlu, 2011, 387). Alevilerin inancına göre, Hz. Muhammed’in Miraç’a çıktıktan sonra dönüşünde uğradığı Kırklar Meclisi’nde gerçekleşen cemin adı Kırklar Cemî’dir. Bu cemde dönülen semah da Kırklar Semahıdır. “Yapılan tüm cemler Kırklar Cemî’nin bir tekrarı ve miraç olayının bir canlandırması niteliğindedir” (Odabaşı, 2016, 12).

Alevilikte Hz. Muhammed’in Miracı ve Kırklar söylencesi, Buyruk metinlerinde anlatılan şu olaya dayandırılır:

“Bir gün Cebraîl, Hz. Muhammed’e Hakk’ın davetini bildirir ve O’na Miraç yolculuğunda rehberlik eder. Sema’da, yolculuk sırasında, önlerine bir aslan çıkar ve kükremeye başlar. Muhammed, ne yapacağını şaşırılmış durumdadır. O anda bir ses;

“-Ey Muhammed, yüzüğünü aslanın ağzına ver!”, der. Muhammed, söyleneni yapar; yüzüğünü, aslanın ağzına verir. Aslan, yüzüğü alınca sakinleşir. Muhammed, yoluna devam eder; göğün, en yüksek katına ulaşır. Sonunda Hakk tecelli eder ve Hakk’ın yüzünü görür; dost dostla kavuşur. Dost dostla sessiz ve sözsüz olarak doksan bin sır söyleşir. Bunlardan otuz bini şeriat olur, insanlara iner; kalan altmış bini ise Ali’de sır olur. Cennet’te Muhammed’e bal, süt ve elmadan oluşan bir yemek gelir. Muhammed, Miraç’tan dönerken kentte bir kubbe ilgisini çeker, yürüyüp kapısına varır, kapıyı çalar. İçeriden bir ses; “-Kimsin, niçin geldin?”, diye sorar. Hz. Muhammed; “-Ben peygamberim. Açın içeri gireyim. Erenlerin güzel yüzünü göreyim!”, karşılığını verir. Bu kez içeriden; “-Bizim aramıza peygamber sığmaz. Var peygamberliğini ümmetine yap”, yanıtı gelir. Bunun üzerine Muhammed, kapıdan ayrılır. Tam gideceği sırada Tanrı dile gelir ve “-Ey Muhammed, o kapıya var!”, buyurur. Muhammed, Tanrı’nın buyruğu üzerine yeniden o kapıya varır; kapıyı çalar. İçeriden; “-Kim o?”, diye bir ses duyulur. Muhammed; “-Ben peygamberim. Açın içeri gireyim. Mübarek yüzlerinizi göreyim”, der. Bu kez içerideki ses; “-Bizim aramıza peygamber sığmaz. Ayrıca bizim peygambere de gereksinimimiz yok”, karşılığını verir. Tanrı elçisi umarsız geri döner; makamına varıp sakinleşmeyi diler. Uzaklaşırken Tanrı yeniden dile gelir; “-Ey Muhammed geri dön. Nereye gidiyorsun? Var o kapıyı arala, o meclise dâhil ol!”, buyurur. Muhammed, Tanrı’nın buyruğuna uyar. Yine o kapıya varır; kapının halkasına el vurur. İçeriden; “-Kimsin?”, diye ses geldiğinde; “-Yoktan var olmuş bir yoksul oğluyum. Sizi görmeye geldim. Girmeme izin var mı?”, diye sorar. O an kapı açılır; “-Merhaba! Hoş geldin, kadem getirdin. Gelişin kutlu olsun, ey kapılar açan!”, diyerek kendisini karşılarlar. Tanrı’nın elçisi; “-Kutsal kapı, hayırlar kapısı açıldı. Esirgeyen ve bağışlayan Tanrı’nın adıyla”, deyip, önce sağ ayağını basarak içeri girer. İçeride otuz dokuz can oturmaktadır; yirmi ikisi erkek, on yedisi kadındır. Muhammed’in içeri girdiğini görünce hepsi kıyama dururlar; O’na yer gösterirler. Muhammed, geçip Ali’nin yanına oturur, ama O’nun Hz. Ali olduğunu anlayamaz. Derken; “-Bunlar kimler? Büyüklüğü hangisi, küçüklüğü hangisi?” diye düşünmeye başlar. Sonunda dayanamaz ve “-Sizler kimlersiniz? Size kim derler?”, diye bir soru yönelir. “-Bizler Kırklarız”, karşılığını verirler. Muhammed; “-Peki sizin ulunuz kim, küçüğünüz kim? Ben anlayabilmiş değilim?”, deyince; “-Bizim ulumuz da uludur, küçüğümüz de uludur. Bizim kırkımız bir, birimiz kırktır”, yanıtını verirler. Muhammed’in; “-Ama biriniz eksik, o birinize ne oldu?”, sorusuna içeridekiler; “-O birimiz Selman’dır; taşraya, parsaya çıktı. Hem niçin soruyorsun? Selman da buradadır. O’nu aramızda say.” derler. Hz. Muhammed, Kırklardan bunu kanıtlamalarını ister. O an Hz. Ali, mübarek kolunu uzatır. Kırklardan biri destur çekip Hz. Ali’nin koluna bıçakla bir kesik atar; kolu, kan revan içinde kalır. Bu sırada diğer otuz dokuz canın kolundan kan akmaya başlar. Bir damla kan da pencereden gelip meydana dökülür; bu kan taşrada, parsada bulunan Selman’ın kolunun kanıdır. Sonra Kırklardan biri Hz. Ali’nin kolunu bağlar; kanı diner. O an tüm diğer canların da kanı durur. Bu sırada devşirmeden dönen Selman, getirdiği bir üzüm tanesini Hz. Muhammed’in önüne koyar ve “-Ey yoksullar hizmetkârı, bir hizmet et de bu üzüm tanesini paylaşır!”, der. Muhammed kendi kendine; “-Bunlar kırk kişi, üzüm ise bir tane. Bu bir tane üzümü kırk kişiye nasıl bölüştüreyim?”, diyerek kararsızlığa düşer. Bunu gören Tanrı Cebrail’e; “-Sevgili Muhammed zorda kaldı. Tez yetiş, Cennet’ten bir nur tabak al,

ilet. O üzüm tanesini bu tabağın içinde ezip şerbet etsin, Kırklar'a paylaştırdığı içirsin" buyurur. Cebrail, Cennet'ten bir nur tabak alır; Tanrı elçisinin huzuruna gelir; Tanrı'nın selamını arz edip o tabağı Muhammed'in önüne koyar; "-Şerbet eyle, ya Muhammed!", der. Kırklar, üzüm tanesini ne yapacak, nasıl paylaşılacak diye seyrederken birden Hz. Muhammed'in önünde, nurdan bir tabak belirmediğini görürler. Tabak güneş gibi balkır. Muhammed, tabağın içine bir damla su koyar; sonra mübarek parmağıyla o üzüm tanesini ezip şerbet eder; Kırklar'a sunar. Kırklar, şerbetten içer; tümü mest olur. Ayağa kalkar, "-Ya Allah" diyerek dest verirler. Uryan büryan semaha dururlar. Muhammed de bunlarla birlikte semaha girer. Semah sırasında Hz. Muhammed'in başından mübarek imamesi düşer. Kırklar, imameyi alıp kırk parça ederler. Her bir parçayı biri alarak kırk parçayı kırk kişi bağlayıp tennure yaparlar. Sohbet/semah sona erdikten sonra Muhammed bunlara pirlerini ve rehberlerini sorar. Kırklar; "-Pirimiz Şah-ı Merdan Ali'dir ve rehberimiz Cebrail Aleyhisselam'dır" derler. Bu yanıt üzerine Muhammed, Hz. Ali'nin Kırklar Meclisi'nde olduğunu anlar. Ali, Muhammed'e doğru yürür; Ali'nin yaklaştığını gören Muhammed, tecella ve temenna ile O'na yer gösterir. Kırklar da Hz. Muhammed'e katılır; saygıyla eğilip O'na yol açarlar. Bu sırada Hz. Muhammed Hz. Ali'nin parmağında, Mirac'a giderken aslanın ağzına verdiği yüzüğü görür" (*Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*, 2013, 15-19).

"Miraç, özünde insanın Hakk'a ulaşması ve Hakk'la bütünüleşmesini anlatır, diyen Yıldırım şöyle devam eder, bir Alevinin hayatında miracın en kusursuz deneyimi cem ibadetidir. Esasen cemin özü miraçtır. Her bir cem ibadeti aslında Hz. Peygamberin Miraç yolculuğunun bir tekrarı ve taklidinden ibarettir" (2018, 147).

Yıldırım, Hz. Muhammed'in Miraç dönüşü uğradığı Kırklar Meclisi için de şunları aktarmıştır: "Kırklar Meclisi birbirlerine inanç bağı ile bağlı bireylerin topluluk içinde eriyerek bir olmalarının zirvesini temsil eder. Sonraki aşamada bir olan topluluk Tanrı ile birleşip kendinden geçecek ve Hakk olmak suretiyle birliğe girecektir" (2018, 147).

Alevi topluluklarca cem ibadetinin ve semahın çıkış kaynağı olarak kabul edilen Miraç Hadisesi ve Kırklar Meclisi'nde geçen bazı önemli hususlara bakacak olursak:

"Miraç, Hz. Muhammed'in Yüce Allah tarafından göklere yükseltilip kendi huzuruna çıkarılması ve bu arada birçok ilahi sırlara ve tecellilere mazhar kılınması olayını ifade eder. Hz. Peygamber bu olayı anlatırken 'yükseğe çıkarıldım' ifadesini kullandığı için olay 'miraç' adıyla anılagelmiştir. Miraç ruhun yükselişi ve manevi yolculuk olarak da tasvir edilir" (Gökbel, 2019, 595).

"Miraç hadisesi Kur'an-ı Kerim'de 'İsrâ' ve 'Necm' surelerinde aktarılmaktadır" (Kalenderoğlu - Güray, 2019, 144).

"Geceleyin yolculuk yapma anlamına gelen İsrâ sözcüğü, Kur'an'da geçtiği sureye adını vermiştir. el-İsrâ Suresi'nin birinci ayetinde, Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptığı yolculuk anlatılır" (Ağırakça, 2014, 4). "*Kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.*"⁷ "Miraç, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gidiş ve oradan da yücelere çıkış şeklinde yorumlandığından, kaynaklarda daha çok 'İsrâ ve Miraç' şeklinde geçse de günlük kullanımda Miraç kelimesiyle her iki olay birlikte kastedilir" (Ağırakça, 2014, 3).

⁷ el-İsrâ 17/1.

“Hz. Peygamber’in göklere yükseldiği, Allah’ın ayetlerini ve birçok mucizevi olayı müşahede ettiği safha olan Miraç safhasının” (Ağırakça, 2014, 4) en-Necm suresindeki anlatımı:

“Battığı zaman yıldız andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed haktan) sapmadı ve azmadı; O, nefis arzusu ile konuşmaz; (Size okuduğu) Kur’an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir; (Kur’an-ı) ona, üstün güçlere sahip, muhteşem görünümlü (Cebrail) öğretti. O, en yüksek ufukta bulunuyorken (asli suretine girip) doğruldu; Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu; (Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu; Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti; Kalp, (gözün) gördüğünü yalanlamadı; Şimdi siz gördüğü şey hakkında onunla tartışıyor musunuz? Andolsun ki, o, Cebrail’i bir başka inişte daha (asli suretiyle) görmüştü; Sidretü’l-Münteha’nın yanında; Me’va cenneti onun (Sidre’nin) yanındadır; O zaman Sidre’yi kaplayan kaplamıştı; Göz (gördüğünden) şaşmadı ve (onu) aşmadı; Andolsun o, Rabbinin en büyük alametlerinden bir kısmını gördü.”⁸

Hz. Muhammed’in, Miraç’tan dönerken uğradığı mecliste bulunan ‘kırklar’, “Ricalu’l-gayb veya gayb erenlerinden kırk velidir” (Uludağ, 2016, 215). “Gayb erenleri, varlığına inanılan ama kim oldukları bilinmeyen erenlerdir” (Aydın, 2018, 55). Gayb erenleri için Uludağ: “Üçler, yediler, kırklar, abdallar gibi bazı veliler vardır ki, gaiptirler; göze görünmezler, kısa zamanda uzun mesafeler kat ettiklerine inanılır” der (2016, 144). Yine Uludağ üçler, yediler, abdallar için şu bilgileri verir: “Üçler, üç büyük veli. Gayb erenlerinden üç ulu ermiş. Üçler, erkeklerden de kadınlardan da olabilir. Üçlerden biri aralıksız ve kesintisiz Hak’tan aldığı feyzi halka akıtır. Üçler bir kutup, iki imamdan oluşur (2016, 367). Yediler, yedi büyük veli, gayb erenlerinden yedi ulu ermiş (2016, 387). Abdal, sayıları yedi, yetmiş ya da kırk olarak gösterilen bir evliya zümresi. Dünyadan habersiz kalacak kadar kendini ahirete, gönlünü Hakk’a veren saf derun insanlar, ermişler” (2016, 19).

Korkmaz’ın hazırladığı *Yorumlu İmam Cafer Buyruğu’nda* gayb erenleri için: “Tarikat, yol inancında, diğer insanlardan farklı kimi Tanrı dostu erenlerin bulunduğu inanılır: Tanrısal sırları bildikleri için kendilerine gayb erenleri denilen bu kişiler, ululuk-ermişlik derecelerine göre sıralanırlar. En üst derecede gavs ya da kutup yer alır; bunu İki İmam, Dört Evtad ve Kırklar izler” demektedir (2013, 22). Yine yorumlu Buyrukta, on yedisi kadın, yirmi üçü erkek olan Kırklar’ın kim olduğu konusunda şu bilgiler yer alır: “Kırklar’ın kimler olduğu konusunda bir birlik yoktur; çünkü bunlar söylence kimlikleridir; kimi mistik tasarımlarda Kırklar’ın isim listesi verilse de bu ancak verildiği dönem için anlamlıdır. Bir tasarıma göre Kırklar’ın adları şöyledir: 1) Haticetü’l-Kübra 2) Muhammed Mustafa 3) İmam Ali 4) Fatima-i Zehra 5) İmam Hasan-ı Mücteba 6) İmam Hüseyin Şehid-i Kerbela 7) Selman-ı Farisi 8) Veysel Karani 9) Huzeffetül Yemani 10) Ebu Zerr El- Gifârî 11) Ammâr bin Yâsir 12) Ümmü Seleme 13) Ümmü Hani 14) Ümmü Mektum 15) Üsame 16) Salih 17) Bilal Habeşi 18) Zeyd bin Harise 19) Zeynep 20) İbn-i Abbas 21) Akil 22) Cafer-i Tayyar 23) Fazıl bin Cebel Kamber 24) Kümeyy bin Ziyad 25) Malik bin Harisül Eşter 26) Meysemi Temmar 27) Reşidi Nacer 28) Hacer bin Adiy 29) Amr bin Hümeya 30) Muhammed bin Ebubekir 31) Sait bin Cübeyr 32) Cabir 33) Suheybi Rumi 34) Dihyetil Kelbi 35) Ümmü Eymen 36) Ebu Dücane ve Kırklar’a dâhil edilen melekler” (*Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*, 2013, 23).

⁸ en-Necm 53/1-18.

Peygamber efendimizin miracında ve sonrasında uğradığı Kırklar Meclisi'nde Hz. Ali'yi görmekteyiz. Hz. Ali, Hz. Muhammed'in amcasının oğlu, O'na inanan, çocuklardan ilk Müslüman olan ve Peygamberin damadıdır. Ayrıca Hz. Ali, Ehl-i Beyt'tendir. "Ev halkı anlamına gelen Ehl-i Beyt, Muhammed Peygamber'in de dâhil olduğu, kardeşliği, amcasının oğlu ve damadı Ali ile kızı ve Ali'nin zevcesi Fatıma'ya, oğulları Hasan ve Hüseyin'le soylarına denir" (Gölpınarlı, 1963b, 321). Alevilik için Hz. Ali'yi seven, onun yolundan giden tanımı yapılır. Hz. Ali figürü Aleviliğin belli başlı sembollerinden biridir. Hz. Muhammed, Hz. Ali'yi hem sever hem de ona güvenirdi. Hz. Peygamber ve Hz. Ali arasındaki yakınlığı, Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'yi kendisine kardeş edinmesinde görüyoruz. "Alevilikte kardeşlik anlamına gelen musahiplik, ergenlik çağına gelen Alevi gencin aynı yaştaki bir gençle musahip olup yola girmesi" (Seven - Turan, 2014, 196) veya "evli iki kişinin eşleri ile birlikte ahrete kadar yol kardeşi kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına dair bağlı oldukları ocağın dedesinin huzurunda ve cem ortamı içerisinde orada bulunanların şahadetleriyle söz vermeleri suretiyle gerçekleştirilen manevi akrabalıktır" (Dedekargınoğlu, 2016, 95).

"Alevi geleneğe mensup olanlarca musahiplik kurumunun daha çok Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti sonrasında Medine'de tesis etmiş olduğu kardeşlik (muâhât) müessesesine; dolayısıyla Hz. Peygamber'in kendisine Hz. Ali'yi kardeş seçmesi olayına dayandırır" (Üçer, 2020, 28). Hz. Muhammed'in Hz. Ali ile musahip, kardeş olması hadisesi şöyledir:

"Hz. Peygamber Medine'ye hicret edip de İslâm davasını buradan yayma sürecine girince Müslümanlar arasında dayanışma ve birlikte hareket etme ruhunu ortaya çıkaracak önemli bir faaliyet gerçekleştirdi. Bu, Müslümanların İslâm kardeşliğinde buluşmasıydı. Mekkeli Müslümanlar, mal varlıklarını tümüyle Mekke'de bırakmışlardı. Kendilerine destek olacak, geçimlerini sürdürmede yardım alacakları kardeşlere ihtiyaçları vardı. Bu sebeplerden dolayıdır ki Rasûlullah, dünyada eşine ilk defa rastlanan bir girişimde bulundu (Akbaş, 2010, 61-62). Her Muhacir'in (Mekkeli halk) bir Ensar'ı (Medineli halk) kendisine kardeş olarak seçmesini istedi. Herkesin kendine kardeş bulmasının ardından, kendisinin yalnız kaldığını gören Hz. Ali Hz. Muhammed'e dönerek 'Ya Muhammed herkes kendisine bir kardeş buldu, ama ben yalnız kaldım. Ben ne yapacağım?' dediğinde Hz. Muhammed 'Ya Ali sen ezelden beri benim kardeşimsin. Bu dünyada ve ahrette de kardeşim olacaksın'" (Dedekargınoğlu, 2016, 96) demiştir.

Miraç Hadisesi ve Kırklar Meclisi'nde Peygamberin zor zamanlarında yanında gördüğümüz Cebrail, Hz. Muhammed'e ilahi emirleri bildiren vahiy meleği olarak, İslâm inancındaki dört büyük melekten biridir. Hz. Muhammed'i miraca davet eden ve bu yolculuğu sırasında ona rehberlik yapan önemli bir karakterdir. Kırklar Meclisi'nde de Hz. Peygamber üzüm tanesini nasıl paylaşacağını düşünürken Cebrail Aleyhisselam nurdan bir tabak getirerek Peygambere yardımcı olmuştur.

Cennet'te Muhammed'e bal, süt ve elmadan oluşan bir yemek gelir. Yorumlu Buyruk'da Peygambere ikram edilen yiyeceklerle ilgili şu bilgiler yer almaktadır:

"Cennet'te Muhammed'e bal, süt ve elmadan oluşan bir yemek gelir. Bunlar özellikle seçilmiş yiyeceklerdir. İnsan için sütün ve balın yüz yararı vardır, buna elma da eklenince yararı bin bir olur. Balın peteği insanın mayası; sütün sağıldığı meme insanın ana rahmi; elmanın kabuğu ise

insanın derisi kabul edilir. Tanrı süte sevgiyi, bala aşkı, elmaya ise dostluğu bağışladı. Üçünü de Cennet ürünü olarak insanlara yolladı” (*Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*, 2013, 15).

Şener de yemekler için benzer bir yorumda bulunarak: “Bal aşka, süt sevgiye, elma ise dostluğa işaret eder” der (2004, 146).

Alevilikteki inanışa göre Kırklardan biri olan, getirdiği bir üzüm tanesini Hz. Muhammed’in önüne koyup paylaşmasını isteyen Selman Farisi için Peygamber efendimiz, “Ya Ali! Selman bizim Ehl-i Beytimizdendir. Aynı zamanda kırklardandır, demiştir” (Saygı, 1996, 56). Selman Farisi için Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşî Nefesleri* kitabında: “Muhammedin sahabelerinden ve Ali’nin dostlarından biri. Muhammed, bunun hakkında, Selman, bizden Ehl-i Beyttendir, demiştir. Uzun bir ömür sürmüş ve III. Halife Osman zamanında Medain’de ölmüştür” demektedir (1963b, 329). Peygamber efendimizin Selman-ı Farisi hakkında söylemiş olduğu başka bir sözü İbn Arabî şöyle aktarmıştır: “İman Süreyya yıldızında bile olsa, İranlı adamlar ona ulaşırdı. Bunu derken, Selman el-Farisi’yi işaret etmiştir” (2021, 114).

3. Alevilikte Semah Kavramı ve Kırklar Semahı

Cem ibadetinin ayrılmaz bir parçası olan semah, Zakir’in söylediği deyişlere uygun olarak dönüldür. Cem ibadetindeki on iki hizmetten biri olan semah bir ibadet biçimidir ve bu nedenle Aleviler için kutsaldır. Kadın, erkek birlikte dönüldür. Sadece kadınların ya da erkeklerin döndüğü semahlar da vardır ancak genellikle kadın ve erkekler birlikte semah dönerler. Çünkü ibadet sırasında kadın-erkek gibi bir ayırım yoktur. Pehlivan kitabında bu konuyla ilgili şunları yazmıştır: “Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, kadın-erkek tartışma kabul etmeksizin eşittir. İki elmanın bir yarısıdır. İki de Tanrı’ya aynı derecede yakındır. Bu nedenle, cem ayinlerinde kadın ile erkek yan yana oturur ve birlikte semah dönerler” (1997, 31). Cemin ve semahın çıkış kaynağı olarak kabul edilen Kırklar Cemi’nde de kadın, erkek bir arada bulunmuştur. “Kırklar Meclisi’nde bulunanların yirmi üçü erkek, on yedisi kadındır” (Tur, 2012, 498). Alevilikte kadının önemli bir yeri vardır. Cem ibadetini yürüten Analar, zakirlik görevini icra eden kadınlar da vardır. On iki hizmette görev alırlar. İbadetin yapıldığı cem meydanında ya da farklı ortamlarda kadın, erkek bir araya geldiğinde kadın, erkek için kardeşler, bacıdır. Melikoff bacı kelimesi için: “Gerçekte ‘Bacı’, Bektaşî ya da Alevilerde kadınlara verilen bir unvandır” der (2011, 45).

“Alevi ve Bektaşîlikte her insan semah dönemez. Semah dönebilmek için ‘düşkün’ olmamak, ikrarının alınmış olması gibi bazı olgular vardır. Musahipli olanlar, düşkünlüğü ve engeli bulunmayanlar semah dönebilir. Musahipli olmayıp ikrar vermiş olanlar da engelleri bulunmadığı takdirde semah dönebilir” (Timisi, 2007, 103). “Dünya ve ahret (yol) kardeşliği anlamına gelen musahiplik” (Dedekargınoğlu, 2016, 92) “bütün Alevi-Bektaşî zümrelerinde yoktur. Musahipliğin olduğu gruplar arasında da bazı ufak tefek farklılıklar mevcuttur. Bu itibarla tek tip musahiplik geleneğinden bahsedilmesi güçtür” (Bulut, 2013, 104). Konuyla ilgili Melikoff:

“Musahiplik geleneğinin Alevilerde bulunduğunu ve Bektaşîlerde bulunmadığını ifade eder ve şöyle devam eder, bu musahip ya da ahiret kardeşi âdetidir. Her Alevi’nin bir musahibi olması gerekir. Bir Alevi musahipsiz hiçbir merasime katılamaz. Musahip, süluk⁹ sırasında, evlenmede, ölüm anında, yaşamın bütün mühim anlarında hazır bulunmak zorundadır” (1993, 48).

⁹ Süluk, yola girmek, Hakk’a giden yolu tutmak. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016), 325.

“Semah dönmenin ilk şekil şartı, ‘abdestli’ olmaktır. Bu abdest; hem zahiren (su ile), hem de batınen (gönülden) alınır. Kişi, semahın manevi atmosferine adapte olarak semaha girer” (Çağlayan, 2000, 32).

Semahta el ele tutuşmaksızın karşı karşıya geçilir ya da halka oluşturulur. Ayaklar çıplaktır ve çalınan ezginin temposuna uygun olarak, ellerle birlikte hareket ettirilir. Semahın çıplak ayakla dönülmesinin nedeni:

“Tasavvufi anlamda ayakkabılar dünyaya bağlılığı ifade ederler. Oysaki cem meydanına dünyalık arzular giremez. Bu nedenle herkes dünyadaki isteklerinden vazgeçerek meydana gelir, arınır ve sorgudan geçer. Ancak arındıktan sonra kendi hayatı için dilek ve isteklerde bulunur ve Hazreti Hakk’a da bu dilek ve isteklerinin gerçekleşmesi için niyaz eder” (Dönmez vd., 2019, 225).

Çağlayan semah dönmeyle ilgili şunları aktarmıştır:

“İbadet sırasında dönülen semah için ‘oynamak’ kelimesini kullananlar vardır. Ancak semah oynanmaz, dönülür. Çünkü semahta ana tema dönmedir. Bu dönme, hem kişinin kendisinde, hem de çevresi ile olan bağlantısında söz konusudur. Kişi kendi eksenini etrafında döndüğü gibi, diğer dönenlerle birlikte bir yörüngede de döner. Bu yörüngenin simgesel merkezinde ise Tanrı vardır. Bu dönü, kişiyi benliği dışına taşıyarak semada ve zeminde olan cümle yaratılmışlarla bütünleştirerek yüce yaratıcı Allah’a ulaştırmayı amaçlar: Bu dönemde, kişinin hata ve günahlarından geri dönme, pişmanlık duyarak af dileme vardır. Bu dönemde, Tanrı aşkı ile yanıp kül olma ve her şeyin başı ve sonu olan O’na ulaşma arzu ve isteği vardır. Bu dönme sırasında, Hz. Peygamberi temsil eden Pir’e hiçbir surette sırt dönülmez. Sürekli yüz yüze (cemal cemale) olmaya özen gösterilir” (2000, 32).

Turhan ve Ayışıt, semahların adlandırılmalarına göre iki ana grupta incelenebileceğini belirtip, ilk grubun adlandırılması, dönülme nedeni ve temsil ettiği kişi ya da olayla ilgili semahlardan ‘Kırklar, Turnalar, Kırat, Çark, Ya Hızır, Ali Nur vb.’, ikinci grubun ise yörelere ve kültürel farklılıklara göre adlandırılan semahlardan ‘Erzincan, Kısas, Tahtacı, Hubuyar, vb.’ oluştuğunu belirtirler (2019).

“Genel olarak semahlar ağırlama, yürütme ve yeldirme şeklinde adlandırılan ağır, orta ve hızlı olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır” (Turhan - Ayışıt, 2019, 70). Zakir, semah deyişini bu bölümlerin ritmine uygun çalarken semahçılar da buna uygun olarak hareket ederler. Semah sırasında yapılan el hareketlerinin ve duruş şekillerinin değişik anlamları bulunmaktadır. Örneğin: “Her iki açık elin gökyüzüne kaldırılması figürü, semahlar sırasında Tanrının anımsandığını ve O’na yakarıldığını sembolize eder” (Dönmez, 2013, 78). “Bir el yukarı bakarken diğer elin toprağa baktığı duruş biçimi, Hakk’tan almanın halka verilmesini ifade eder. İki elin birlikte göğe açık olduğu halde eller ters çevrilerek toprağa doğru baktığı hareket de gizli olan anlam aynıdır” (Er, 1998, 78).

Semahta kullanılan kıyafetler yöreden yöreye farklılık gösterir. Birçok yörede genellikle özel bir kıyafet giyilmez. Kıyafetlerin temiz olmasına özellikle özen gösterilir. Elçi bu konuda şunları aktarmıştır:

“Semah dönenlerin kıyafetleri halkın günlük kıyafetidir ve temiz olmasına dikkat edilir. Semah, belli bir özel kıyafet gerektirmez; ancak bazı yörelerin (Tokat gibi) kendilerine özgü kıyafetleri de vardır. Eski dönemlerde semah dönen kadınlar üç etek ve fistan giyerlermiş. Kıyafetlerde yöreden yöreye bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Doğuda kadınlar baş açık semah dönemez, erkekler mendil ya da puşi bağlarlar. Semahın bütün kurallarında öze önem verildiği için şekil önemli değildir” (1999, 176).

Semahların birçoğunda, semahçılar bellerine bir kuşak bağlar. Bu kuşağın kaynağını Dönmez şöyle anlatır:

“Bu kuşak kırklar söylencesinde yer alan şu durum ile ilgilidir: Hz. Muhammed kırklar semahını dönerken, sarığının yere düşerek kırk parça olması ve kırkların bunu kemer yapıp kuşanması nedeniyle, kırklar semahı dönülürken semahçılar bellerine kemer bağlarlar. Bu gelenek de, cem ve semahın, Alevi yaratılış söylencesi olan Kırklar söylencesini ifade ettiğini gösterir” (2013, 79).

Cem ibadeti ve semahın çıkış kaynağı Kırklar Cemi'dir. Alevilikte ilk semahın Kırklar Meclisi'nde dönüldüğüne inanılır. “Tüm semahlar, özü itibarıyla kırklar söylencesinin bir devamı olduğu için, aslında Kırklar Semahı'dır” (Dönmez, 2013, 79). Kırklar Semahı cem törenlerinin sonunda dönülür ve birçok bölgede semaha katılma şartı farklıdır. Erzincan merkezde bulunan cemevlerinde Kırklar Semahını isteyen herkes dönebilirken Ankara Karaşar Köyü Cemevinde Kırklar Semahını dönebilmek için musahipli olmak gerekir. Bazı bölgelerde ise sadece kırk yaşının üstünde olanlar dönebilir. Zakir'in ezgiyi çalmaya başlamasıyla semahçılar Kırklar Semahının ağırlama bölümüne, sol ayakla, ağır hareketlerle başlarlar. Yürütme bölümünde müzik ve hareketler biraz daha hızlanır. Yeldirme bölümü semahın en hızlı bölümüdür. “Semah yapanlar mürşide ve çerağ tahtına arkalarını dönmezler, hızlı semahlar da bile buna özen gösterilir” (Elçi, 1999, 180; Bayat, 2019; Aslan, 2012). Semah bitiminde semah dönenler elleri göğüste dedenin huzurunda durur, dede dualarını verir ve yerlerine otururlar.

Güray, Kırklar Semahı için:

“Alevilerde, zakir ya da ozan, bu gerçek üstü anı canlandırdığında, topluluk ayağa kalkar, Semah'a katılmak isteyenler bellerine bir kuşak (çoğu kez başörtüsü) dolar ve dönüş'e katılırlar. Âyin-i Cem, bu tanrısal bezmin, yerde yeniden güncelleştirilişinin sunulmasıdır. Bunun içindir ki, aynı zamanda, bu âyine Kırklar Meclisi 'Kırklar Bezmi'; yapıldığı alana ise Kırklar Meydanı, 'Kırkların toplandığı yer' adları verilmektedir” demektedir (2012, 135).

4. Miraçlama

“Miraçlamada Hz. Peygamberin miraca gidişi, yolda önüne aslanın çıkması, yüzüğünü aslana vererek geçmesi, Tanrı ile konuşmaları ve cennetten gelen taamin orada yenmesi, geri dönüp Kırklar Meclisi'ne varması, engürü (üzümü) ezip kırklara dağıtması ve kırklarla beraber semah dönmesi anlatılır” (Dedekargınoğlu, 2011, 389).

Bu konu ile ilgili Özmen'in *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi* kitabında yer alan ve Hatayi'ye ait olan, miracın ve kırkların anlatıldığı şiir şöyledir:

*Yakin bil ebced ü burhan Ali'dir
Beyan-ı tevhid ü Kur'an Ali'dir*

*Muhammed Mi'raca vardığı gece
Kapuda gördüğü arslan Ali'dir*

*Çıkardı yüzüğün verdi nişane
Hakikat gördü kim Sübhan Ali'dir*

*Hak ile kıldı doksan bin kelamı
Otuz bin sırr ile sırdan Ali'dir*

*Çıkarub yeryüzünden göğe ol dem
Aparub getüren Rahman Ali'dir*

*Görüp yer üzre bir günbed yasınmış
Acayib günbed-i hadran Ali'dir*

*İçinde sürülür sırr-ı hakikat
Kurulmuş mahşer ü mizan Ali'dir*

*İleru yürüyüb kapuyu kakdı
Ana kimsin deyu soran Ali'dir*

*Dedi kim hadimem Hayr-ün-nisa'yem
Hem ol dem kapuyu açan Ali'dir*

*Çü gördü çil er var sırr-ı kudret
İçinde server-i merdan Ali'dir*

*İçeri girüben kıldı mahabbet
Biri kırk kırkı bir eden Ali'dir*

*Acayib remz içinde kaldı Ahmed
Bu remzi gösteren asan Ali'dir*

*Birine çaldı kırkından kan akdı
Hem ol dem neşteri çalan Ali'dir*

*Çıkardı bir üzüm sail donunda
Eline hadimin sunan Ali'dir*

*Ezildi şerbet oldu içti anlar
Cünun ü aşık u hayran Ali'dir*

*Çalındı keff ü dest kopdu sima'ı
Bunları mest eden mestan Ali'dir*

*İçildi şerbet ü yırtıldı tülbend
Yüzüğü gösteren nişan Ali'dir*

*Yoğ iken yer ü gök arş ile kürsi
Hakikat mizanın kuran Ali'dir*

*Bu ma'niden Ali sırdır yakın bil
Havaric gözüne sinan Ali'dir*

*Bu biçare Hatayi'nin penahı
Devasız derdlere derman Ali'dir (1998, 183-184).*

“Yörelere ve ocaklara bağlı olarak farklı ezgi yapıları ile karşılaşılan” (Turhan - Ayıştı, 2019, 52) miraçlamanın, Erzincan Cemevi’nde zakir tarafından okunan şekli aşağıda verilmiştir. 2009 yılı Muharrem ayında TRT’nin canlı yayınladığı Muharrem Cemi’nden alınan miraçlamanın ilk beş paragrafı aktarılmıştır. Miraçlama okunurken bazı bölümler cemde bulunan canlar tarafından kısmen canlandırılmıştır.

*Geldi çağırıldı Cebrail
Hak Muhammed Mustafa'ya
Hak seni Mirac'a okur
Dâvete Kadir Hüdaya.*

*Evvel emanet budur ki
Piri rehberi tutasın
Kadim erkâna yatasın
Tarik-i müstakime
Muhammed sükûta vardı
Vardı Hakk'ı zikreledi
Şimdi senden el tutayım (herkes el ele tutuşur)
Hak buyurdu vedduha*

*Muhammed ayağa kalktı (herkes ayağa kalkar)
Hep ümmetini diledi
Ümmetine rahmet olsun
Anda buyurdu kibirya*

*Muhammed'in belin bağladı (bel bağlanır)
Anda ahir Cebrail
İki gönül bir olduban
Hep yürüdüler Dergâha (sembolik olarak yürünür)(Tamer; 24 Aralık 2009, 00:52:47-00:54:17).*

Sonuç

Çalışmada Hz. Ali'ye bağlı olan, onun yolundan giden Aleviler için kutsal kabul edilen Miraç, Kırklar Meclisi, cem ve semah ele alınmıştır. Cem, Alevilerin ibadet hayatının en önemli unsuru olup semah da cemdeki on iki hizmetten biri olarak bu ibadetin ayrılmaz bir parçasıdır. İbadet yerine giderken abdest alınır, bütün art niyet ve ön yargılardan arınmış olarak ceme girilir. Alevilere göre cem ibadeti Hz. Muhammed’in Miraç’tan döndükten sonra Kırklar Meclisi’ni ziyaret etmesi ve orada bulunanlarla olan konuşmalarına dayanır ve her cem ibadetine bu olay canlandırılır, yeniden yaşanır. Cemlerin sonunda dönülen Kırklar Semahı ile de Kırklar Meclisi’nde dönülen semah temsil edilir.

Tur semahın, Tanrı aşkı ile dönülen kutsal bir ibadet olduğunu ve Alevi inancında buna Kırklar Semahı denildiğini (2012, 616) ifade eder. Cem ibadetinin bir parçası olan semahları kadın ve erkek birlikte döner. Çünkü ibadet sırasında kadın-erkek diye bir ayırım yoktur. Kırklar Meclisi’nin de kadın ve erkeklerden oluşması, Aleviler için kadın ve erkek ayırımının olmadığını göstermektedir.

Cem ibadetleri her ne kadar yapılış zamanı, amacı ve şekline göre çeşitlense de cemlerde razılık alınması ortak noktadır. Cem ibadeti için gelen herkes birbirinden razı olmadan, dede cemi başlatmaz. Dargın, küs olan varsa bunlar barıştırılır, herkesten razılık alınır sonra ibadete başlanır. Çünkü Aleviler kul hakkına girilmemesi gerektiğine inanır ve kul kuldan razı olursa Allah da kuldan razı olur anlayışını benimser.

On iki hizmet üzerinden yürütülen cemlerin yürütücüsü dedelerdir. Yılmaz ve Işık çalışmalarında dedeler için: “Alevi geleneğinin en önemli temsilcileri olarak kabul edildiklerini, hem dini hayatta hem de toplumsal hayatta oldukça iktidar sahibi kişiler olduklarını ve Peygamber’in soyundan yani ‘Seyyit soyu’ndan geldiklerine inanıldığını” (2021, 565) belirtmişlerdir. Dede cem başlamadan önce Alevilikle, yolla, erkânla ilgili bilgiler vermektedir. Birlik, beraberlikten, sevgi, saygı, hoşgörüden bahsetmektedir. İbadet süresince her hizmetten sonra duasını verip, Kur’an-ı Kerim’den ayetler okumaktadır. Cemde on iki hizmetten biri olan ve cem süresince dedenin hemen yanı başında oturan zakir, bağlaması eşliğinde çerağ hizmet ve on iki hizmet deyişi, duvaz imam, deyiş, tevhit, miraçlama, semah deyişi ve mersiye okuyarak dedeyle birlikte cemi yürütmektedir. Miraçlama Cebrail’in Peygamberi miraca çağırması ile başlamaktadır. Miraçlamada Peygamberin miraç yolculuğu, Kırklar Meclisi’ne girişi, Kırklarla semaha katılması anlatılmaktadır. Okunan duvaz imamlar, mersiyeler, semahlar Alevilikle, yolla ilgili bilgiler vermektedir.

Kaynaklar/References

- Ağrakça, Ahmet. “Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı”. *Artuklu Akademi* 1/2 (2014), 1-30.
- Akbaş, Mehmet. “Muhacirun-Ensar Kardeşliğinin Serüveni”. *İSTEM* 15 (2010), 61-77.
- Arabi, Muhyiddin İbn. *Fütuhat-ı Mekkiyye* 2. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 7. Basım, 2021.
- Aslan, Tolga Volkan. *Ordu-Gürgentepe Güvenç Abdal Ocağında Müzik ve Semah Kültürü*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aydın, Ayhan. *Dedeler Aleviliği Anlatıyor*. Ankara: Kripto Kitaplar, 2018.
- Bayat, Burak Hasan. *Tahtacı Düğünlerinde Semah Dönmek: Antalya İli Manavgat İlçesi Kalemler Köyü Örneği*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bozkurt, Fuat. *Semahlar*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- Bozkurt, Kenan – Bozkurt, Hacer. “Sayıların Gizemli Dünyası: Kültür ve Edebiyatta Sayı Sembolizmi”. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 717-728.
- Bulut, İbrahim Halil. *Anadolu’da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Bulut, İbrahim Halil. “Alevi-Bektaşî Türkmen Geleneğinde Sosyal Dayanışma ve Kardeşlik Kurumu Olarak ‘Musahiplik’”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 65 (2013), 101-118.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: OTTO Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Çağlayan, Alper. “Alevilikte Semah Olgusu”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 14 (2000), 31-33.

- Dedekarginoğlu, Hüseyin. “Alevilikteki Tanım ve Terimler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60 (2011), 379-394.
- Dedekarginoğlu, Hüseyin. “Dede Garkın Ocağı’nda Musahiplik Uygulaması Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 78 (2016), 91-112. DOI:10.12973/hbvd.78.194
- Dönmez, Mehmet vd. “Aleviliğin İbadet Biçimi Olan Semahların Taşıdıkları İçsel Anlamlara Genel Bir Bakış”. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/17 (2019), 220-233.
- Dönmez, Mustan Banu. “Türk İnançsal Halk Danslarının Figürlerine Gösterebilimsel Bir Bakış: Alevi Semah Figürlerinin Anlamları”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2013), 75-79.
- Elçi, Armağan. “Semah Geleneğinin Uygulanması”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi* 12 (1999), 171-184.
- Er, Piri. *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: Anadolu Erenleri Kültür ve Sanat Vakfı, 1998.
- Gökbel, Ahmet. *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 1. Basım, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlevî Adab ve Erkânı*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1963a.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Alevi-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963b.
- Güray, Cenk. *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Sema-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Güvenç, Özgür Ahmet. “Kırk Sayısının Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kullanımı Üzerine Bir İnceleme”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 16/41 (2009), 85-97.
- Kaptan, Remzi. *Cem ve Cemde Okunan Gülbanklar, Değişler, Mersiyeler, Duazlar*.
- Kalenderoğlu, Sadettin – Güray, Cenk. “Miraç Kavramının Alevi Sözlü Kültürü Açısından İncelenmesi: Çubuk-Şabanözü Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 92 (2019), 143-170. DOI: 10.34189/hbv.92.009
- Keleş, Ali. *Ortak Kimlik ve Müzik 1980 Sonrası Alevi-Bektaşî Uyanışı*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Korkmaz, Esat. *Yorumlu İmam Cafer Bıyığı*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 4. Basım, 2013.
- Köse, Nur Ayşe. *Gelenekli Dini Gruplardan Alevi-Bektaşî Kültüründe Kadın Anlayışı (Malatya Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kur'an-ı Kerim Meali. çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.
- Melikoff, Irene. *Kırklar'ın Cemi'nde*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Odabaşı, Gülbahar. *Alevi Geleneğinde Cem İbadeti*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi. Cilt 2*. Ankara: TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Pehlivan, Battal. *Alevi-Bektaşî Düşüncesine Göre ALLAH*. İstanbul: Pencere Yayınları, 5. Basım, 1997.

- Rençber, Fevzi. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.
- Saygı, Hakkı. *Şeyh Safi Buyruğu ve Rumeli Babağan (Bektaşi) Erkanları*. İstanbul: Saygı Yayınları, 1996.
- Seven, Can Yusuf – Turan, Ahsen Fatma. "İmam Rıza Ocağı'nın İnançsal Düşünsel Yapısı ve Pratikleri Musahip Ceminde Görgü Erkânı". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 9 (2014), 195-252.
- Şener, Cemal. *Alevilik Olayı*. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.
- Taşgın, Ahmet. "Cem, Cemevi ve İşlevleri". *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşi Kültürü*. ed. Ahmet Yaşar OCAK. 211-225. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Timisi, Haydar Ali. *Anadolu Kültürü ve Semahlar*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tunç, Nehir Firdes. *Gaziantep Alevi Kültür Dernekleri Cemevi ve Serçeşme Cemevinde Cem İbadetleri; Edep-Erkan, Semah ve Deyişler*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Tur, Derviş Seyit. *Erkanname, Aleviliğin İslam Yorumu ve Alevi Erkanları*. İstanbul: Can Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Turhan, Salih – Ayışıt, Neşe. *Alevi-Bektaşi Müzik Kültürü ve Semahlar Cilt 1*. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019.
- Uğurlu, Rıza Ali. *Cem*. İstanbul: Cem Vakfı Cep Kitapları Dizisi, 4. Basım, 2005.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Üçer, Cenksu. "Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevilerin Temel İslami İbadetlere Yaklaşımları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2005), 161-189.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Üçer, Cenksu. "Cemevi: Adab ve Erkânın İcra Edildiği Mekân". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 59-84. DOI: 10.31624/tkhdv.2018.22
- Üçer, Cenksu. "Musahiblik Kurumu Üzerinden Alevi Ocaklar ve Gruplar Hakkında Bazı Değerlendirmeler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 93 (2020), 11-35. DOI: 10.34189/hbv.93.001
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2018.
- Yılmaz, Odabaşı Bahar - Işık, Caner. "Dedelik Hizmetinin Performans Teori Bağlamında Değerlendirilmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100 (2021), 561-580. DOI: 10.34189/hbv.100.033

İnternet Kaynağı

- Tamer, Ekrem. "Erzincan Muharrem Cemi". TRT. Yayın Tarihi 24.12.2009. <https://www.trtizle.com/programlar/muharrem-cemi/muharrem-cemi-2623209>

GÜNEY KAZAKİSTAN SOSYAL HAYATINDA TÜRBELER VE TÜRBELERDE YAPILAN ZİYARETLER*

TOMBS AND VISITING TOMBS IN THE SOCIAL LIFE OF SOUTH KAZAKHSTAN**

ZHULDYZ SAKHI***
HAVA SELÇUK****

Öz

Tarih boyunca tüm insanlar gibi Kazaklar da manevi duygu ve inançlarından dolayı toprak ve mekânlarını kutsalla ilişkilendirmişlerdir. Kazakistan da İslamiyet’le birlikte kutsal kabul edilen birçok ziyaret yeri oluşmuştur. Kutsal anlayışının bir neticesi olarak önem verdikleri insanların ölümünden sonra da saygı duyulması gerektiği anlayışı oluşmuştur. O insanların sahip oldukları eşyalara, yaşadıkları yerlere ve kabirlerine kutsallık atfedip ziyarette bulunmuşlardır. Ziyaret edilen ve veli olarak görülen insanlar, kerametleri ve yaşayış biçimleriyle halkın nazarında ulu kişilerdir. Çalışmada incelenen Güney Kazakistan bölgesindeki şahsiyetlerin bir kısmı tarihi kişilik, bir kısmı tarikat şeyhi, bir kısmı ise halk kahramanıdır. Bu kişilerin gerek yaşarken gerekse öldükten sonra gösterdikleri kerametler halkın ziyaret inancı üzerinde etkili olmuştur. Türklerde ziyaret geleneği İslam öncesine dayanmaktadır. Tarihi kültürlerinde ata-baba, İslami kültürde ise veli olarak adlandırılan bazı şeyh ve dervişler, İslam toplumunda daima sevgi ve saygı görmüş, ölümünden sonra da mekâbleri ve türbeleri ile ölümsüzleştirilmeye çalışılmışlardır. Bu çalışmada, Güney Kazakistan bölgesinde en sık ziyaret edilen türbeler kapsamında insanların bu türbeleri ziyaret etme nedenleri ve bu ziyaretler esnasında uyguladıkları ritüeller incelenmiştir. Bu çerçevede Güney Kazakistan’da yer alan 26 ayrı türbe müşahade yöntemiyle birebir gözlemlenmiş ve bu türbelere ziyarette bulunan kişilerin yaptıkları izlenmiştir. Çalışmada Güney Kazakistan’da yapılan türbe ziyaretlerinin, orada yaşayan halkın bireysel ihtiyaçları kapsamında (örneğin evlenme isteği, çocuk yapma isteği, doğum, şifa bulma) dua niteliğinde olduğu bulunmuştur. Bu çalışma önceki çalışmalarda iddia edilenlerin aksine, insanların türbeleri atalarına saygı ve geleneksel ritüelleri yaşatma amacından ziyade yine dini ve/veya kültürel bir ritüel olarak türbeler vasıtasıyla bireysel ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla olduğunu iddia eder.

Anahtar Kelimeler: İnanç, Türbe, Kutsal, Ziyaret, Güney Kazakistan.

Abstract

Throughout history, Kazakhs, like all people, have associated their land and places with the sacred due to their spiritual feelings and beliefs. In Kazakhstan, there have been established many visiting places considered sacred with the adoption of Islam. As a result of the concept of ‘sacred’, the idea that the people they care about should be respected even after their death has emerged. They ascribed holiness to the belongings of those people, the places they lived and their graves, thus visited them. Those people who are visited and seen as saints are almighty people in the eyes of public with their miracles and the way of life. The present study reveals that various personalities have appeared to be seen as sacred in the South Kazakhstan region, such as historical figures, sect sheikhs, and folk heroes. The miracles that these people performed both while they were alive and after they died had an impact on the people’s belief in visiting. The tradition of visiting among Turks dates back to pre-Islamic times. Some sheikhs and dervishes, who are called ata (father) and veli in Islamic culture, have always been loved and respected in Islamic society. They have been immortalized with their legends and tombs after their death. In this study, within the scope of the most frequently visited tombs in the Southern Kazakhstan region, the reasons why people visit the tombs and the rituals they practice during these visits are examined. In pursuit of this goal, 26 different tombs in Southern Kazakhstan were studied by applying observations and analysing the activities of the people who visited these tombs. It was found that the visits to the tombs in Southern Kazakhstan are in the form of pray aimed at the individual needs of the people living around there, such as the desire to marry, birth and healing. In this context the study concluded that, contrary to what was claimed in previous studies, people’s visits to tombs are for the purpose of meeting their individual needs as a religious and/or cultural ritual rather than respecting their ancestors and keeping traditional rituals alive.

Keywords: Belief, Tomb, Sacred, Visiting, South Kazakhstan.

* Geliş Tarihi/Received: 13.12.2021, Kabul Tarihi/Accepted: 10.05.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.010>.

** Bu çalışma Zhuldyz Sakhi tarafından 2018 yılında hazırlanan “Kazak Mezar Kültürü ve Günümüzde Ziyaret Yerleri” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

*** Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Türk Tarihi Doktora Öğrencisi, zhuldyzsakhi@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8608-7498>.

**** Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, havvaselcuk@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9136-9158>.

Giriş

İnanma duygusu ve manevi değerler, tarihî ve toplumsal gelişim süreci içerisinde hayatın her alanına yansımıştır. Türk milletinin geleneğini ve kültürünü günümüze kadar sürdüren inanç ve ritüel, çeşitli değerleri içerisine alan birçok uygulamayla karşımıza çıkmaktadır.

Tarih boyunca tüm insanlar gibi Kazaklar da manevi duygu ve inançlarından dolayı toprak ve mekânlarını kutsalla ilişkilendirmişlerdir. Vatan sevgisi, atayurdu anlayışı, onların tabiat, ağaç, kaya, mağara, ateş, mezar vb. unsurları kutsallaştırmasına neden olmuştur. Kutsal anlayışının bir neticesi olarak önem verdikleri insanların ölümlerinden sonra da saygı duyulması gerektiği anlayışı oluşmuştur. O insanların sahip oldukları eşyalara, yaşadıkları yerlere ve kabirlerine kutsallık izafe ederek ziyarette bulunmuşlardır.

Türklerde ziyaret geleneği İslam öncesine dayanmaktadır. Önceki kültürlerde ata-baba, İslami kültürde ise veli olarak adlandırılan bazı şeyh ve dervişler, İslam toplumunda daima sevgi ve saygı görmüş, ölümlerinden sonra da menkıbeleri ve türbeleri ile ölümsüzleştirilmeye çalışılmışlardır. Halk tarafından her vesile ile ziyaret edilen bu yerler, etrafında zaman içerisinde bazı inanç ve uygulamaların yapıldığı mekânlar haline gelmiştir.

Kutsal kelimesi Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde, "tapınılacak veya yolunda can verilecek mukaddes, karşı çıkılmaması gereken, Tanrı'ya adanmış olan, Tanrısal olan" şeklinde tanımlanmıştır. Mukaddes'in mastar hali olan 'takdis' kelimesine de 'kutsamak' anlamı verilmiştir (*Türkçe Sözlük*, 1988, 939). Meydan Larousse ise kutsal kelimesini, "Mutlak değerlere sahip olan, insanı aşan, mutlak kudret karşısında bir 'korku' unsuru kapsar, ...kutsal nesne tamamıyla kendine özgü bir büyüleyici güce sahiptir" şeklinde tanımlamaktadır ("Kutsal Maddesi," 1981, 12/90).

"Kutsal" kelimesinin, "kutsî" kelimesinden değil, "kut" kelimesinden geldiğini söyleyenler vardır. "Kut" ise eski Türkçede fırsat, hayır, bereket anlamındadır ("Kut Maddesi," 1986). *Kutadgu Bilig*'in 92. beytinde "Kut"un Tanrının bir ihsanı olduğunu, Tanrı tarafından "Kut" verilip alındığı ifade edilmektedir (Başer, 1990).

İslamiyet öncesi Türklerde kutsal kelimesi karşılığı olarak "Iduk" kelimesi kullanılmıştır. Türklerin ilk yazılı abideleri olan Orhun Kitabelerinde Iduk kelimesi "Iduk Ötüken" (Ergin, 1970, 22), "Tarmag iduk baş" (Ergin, 1970, 12), "Iduk yir sub" (Ergin, 1970, 6, 9, 27) şeklinde birkaç kez kullanılmıştır. Diğer kitabeler de ise "Öz yerim, iduk yerim" (Orkun, 1987, 449, 450, 505 ve 527) ifadelerine rastlanmaktadır (Güngör, 2008, 349). Din bilimlerine göre kutsallık, herhangi bir din içerisindeki farklı öğeleri birbirine bağlar ve o dinin bütünlüğünü sağlar (Demirci, 2002, 495).

Dinler tarihçisi Mircea Eliade kutsal tanımlamasında, doğal gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak kutsalı gösterir. Ona göre kutsal: "Üstün bir güç tarafından belirlenen ve görebildiğimiz bütün nesnelere ortaya çıkan bir güç olup, mana gibi bir karakter arz etmez. Kutsal olan, nesne ile temasa geçmiş olandır (Eliade, 1991, 8)."

Türkler İslamiyetten önce kutsal saydığı inanç ve ritüelleri İslamiyetten sonra da sürdürmüş ve bu kültürel kodlar günümüze kadar gelmiştir. Eski inanışlardaki atalar kültü yerini, türbe, yatır, dede mezarı vb. yerlere yönelik anlayışa ve uygulamalara

bırakmıştır. Bunlar İslami birtakım rivayet ve menkıbelerle daha da zenginleşerek bir kültür oluşturmuşlardır (Güngör, 2008, 350–351). Kutsalı kabul etme duygusu ise inanan kişiyi, Tanrı'ya ve onun getirdiği dine bağlayan, kişinin din çerçevesinde kalmasına katkıda bulunan bir çeşit ihtiyaç veya içgüdüdür (Adam, 2006, 256).

Yatır, olağan üstü gücü bulunduğu ve insanlara yardım ettiğine inanılan kimsenin mezarı demektir ve insanların dilek dilemek için ya da herhangi bir hastalığına şifa bulmak için gittikleri yerlerin başında gelir (Karakoç, 2010, 13). Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*'nde yatırı; “ermişlerin gömülü olduğuna inanılan mezarlar. Dede, baba, türbe” olarak tanımlamıştır (Uludağ, 2001, 387). Yatırlara giden insanlar genellikle bütün çözüm yollarına başvurdukları halde problemlerini çözemeyen ya da arzularına erişemeyen insanlar olarak görülmektedir.

Türkçe'de 'evliya' kelimesi halk arasında çoğu zaman tekil olarak kullanılmaktadır. 'Veli', Allah'ı seven, Allah'ı dost edinen ve onun tarafından dost edinilen kişi anlamında kullanılmıştır. Zamanla bu kavram genişleyip birtakım üstün vasıflar kazanarak harikulade şeyler ortaya çıkarabilen büyük insan manasını almıştır (Ocak, 1). “Evliya, İslam tasavvufunda Allah'ın ilgi, himaye, yardım ve sevgisine mazhar olmuş, gönül gözü açık kimselere verilen isimdir (Furat, 1986, 13/287).” Veliler iyi yetişmiş, nefsini terbiye etmiş, Allah dostu, gönül eri, darda kalmışın bunalmışın yardımcısı, yolda kalmışları koruyan, Allah'a daha yakın olan, kâmil insanlardır (Sezgin, 1998, 457).

Kendilerine kutsal ve veli gözüyle bakılan bir diğer grup ise seyitlerdir. *Seyyit* kavram olarak efendi, bey, nüfuz sahibi, saygı değer kimse olarak tanımlanır. Hazreti Peygamber'in torunu Hazreti Hüseyin'in soyundan gelen kişilere 'seyyit' denilmektedir. Seyyitlere evliya gözüyle bakılır ve bunlar buldukları toplumda özel ilgi görür, halk bunlara büyük saygı gösterir ve toplum içinde ayrıcalıklı yerlere sahiptirler (Uludağ, 2001, 315).

Türklerdeki 'Dede' kavramına gelince, bu kavram günümüzdeki anlamına yakın olarak en eski metin olan Uygurca Oğuz Kağan Destanı'nda geçer. Dede Korkut'un atası olan ve kendisine kutasallık atfedilen bu Ulu Türk, İslâmiyet'le birlikte 'veli' kavramına dönüşmüştür. Ancak Dedelik kavramı, veli kavramına göre daha dar bir sosyal hadiseyi içerir. Dede kavramı, anlam genişlemesi ile ermişin mezarı, mezarın bulunduğu yer, gelenek görenek ve tören, ilkbahar ve sonbahar kutlamaları anlamında kullanılmıştır. Dedelerle ilgili bireysel ve toplu olarak yapılan pratikler vardır (Cemiloğlu, 2002, 101, 119).

Ziyaret; ilişki kurmak, ibret almak, sevap kazanmak gibi çeşitli amaçlarla kutsal yerleri, kabirleri, akrabaları ve hastaları görmeyi ifade eder. Bu yer ve kişilerle olan ilişkiyi sıkı tutmak hep tavsiye edilen bir durum olmuştur (Kandemir, 13/620).

Ziyaret ve ziyaret yeri üzerinde tanımlama yapanlardan Hasan Köksal ziyareti, “kutsal olarak tanınan bir şahsa, bir yere (tekke-türbe vb.) herhangi bir dileğin olması, yerine getirilmesi şartıyla tek başına veya topluca yapılan gidip görme işlemi” olarak tanımlamıştır (Köksal, 1987, 229). Zeki Başar ise; yatırları bilinen, ünlü veya saygın olduğuna inanılan kimi mezarlar veya bu tür mezarlardan oluşan türbeleri ziyaret yeri olarak adlandırmıştır (Başar, 1997, 56).

Ziyaret yeri ya da ziyaretgâh, “hayır işlemek veya saygı göstermek amacıyla gidilen yer” anlamına gelir (*Türkçe Sözlük*, 1988, 2240). Türk halk inancı içinde ziyaret kültürü, önemli bir yere sahiptir. Türk halkı; veli, eren, evliya, ermiş, zahit, âlim, sofu, seyyit, gazi, mübarek, pir, dede, abdal, şehit gibi çeşitli adlar verdiği bu kimselerin mezarlarını ziyaret etmeyi kalıcı bir kültür haline getirmiştir. Sadece yatır ya da türbe değil kutsal kabul edilen tüm mekânlarda ziyaret yeri olarak kabul görmüştür (Günay - Güngör, 1998, 10). Ziyaret mekânlarında yapılan ritüellerde, İslamiyet öncesi Türk inanç sisteminin izleri görülmektedir (Günay, 2003, 581).

1. Ziyaret Etme Sebepleri

İnsanlar, sahip oldukları farklı inanç, kültür, ekonomik durum, sosyal hayat ve hayat algılarına göre çok farklı sebeplerle ziyaret yerlerine gitmektedirler. Manevi bir kazanç elde etme ve ibadet düşüncesi, sıkıntı ve dertlerden kurtulma isteği, bir başarıya ulaşma ve bunun kolaylaşmasını isteme, kazanç elde etme veya bir iş sahibi olma isteği, eş ve çocuk sahibi olma dileği, yatırda bulunan zatın himmetine erme duygusu, çaresiz hastalıklara şifa bulma arzusu, karşılaşılan doğal felaketlerden korunmak isteği, geleneksel olarak veli ruhundan istifade etme ve yapıldığı düşünülen büyü ve sihirlerin bozulması ümidi bu ziyaretlerin ortak sebeplerini oluşturmaktadır.

Ziyaret ve ziyaretgâhlarda ana ögeyi, manevi algı ve onun sahip olduğu kutsal güç oluşturmaktadır. İnsanoğlu duygusal bir varlık olarak ulu zatların ve kahramanların hayatta iken yaptıkları güzelliklerden etkilenmişlerdir. Bundan dolayı daha hayatta iken yaşamış oldukları güzellikler onları toplum içinde saygın bir noktaya getirmiştir. Bu saygınlık onların ölümlerinden sonra onlara kutsal güç ve kerametler isnat edilmesine sebep olmuştur. Bu özelliklerin kendilerine ululuk atfedilen kişilerin ölümlerinden sonra da kabirlerinde ve yaşadıkları yerlerde devam ettiğine inanılmıştır. Bu inancı Kur'an-ı Kerim'de şehitler ve veliler hakkında bilgi veren ayetler de desteklemektedir (Günay, 2003, 107).

Toplum tarafından kabul edilmiş kutsal mekânlar, sosyal hayatın düzeninin sağlanmasında ve insanların ahlakının korunmasında önemli bir işleve sahiptir. Özellikle toplumsal hafıza kutsallık atfedilmiş mekânların ve insanların toplumu derinden etkileyen savaş ve felaket gibi sıkıntı anlarında manevi, güç, destek ve sığınak olmakta, hatta bizzat savaşlara katılmak suretiyle kahramanlıklar göstererek toplumsal fonksiyonlarını ölümden sonra da devreye sokmaktadırlar (Günay, 2003, 107).

Müslüman Türk toplumlarında görülen türbe ziyaretleri ile İslam öncesi Türk topluluklarında karşılaşılan atalar kültü arasında bir bağın olduğunu söylemek çok mümkün olmasa da ritüellerdeki benzerlik bunu çağrıştırmaktadır. İslam inancındaki Allah dostları ile eski Türk inancında yer alan şamanlar arasında böyle bir bağı görmek imkânı vardır (Günay, 2003, 112).

2. Ziyaret Adabı

Ziyaret yerlerine giden insanların gidiş amaçları ve beklentileri farklılık göstermektedir. Türbe ziyaretinde bulunan insanların amaç ve beklentileri ne olursa olsun, buraları ziyaret eden insanların uymaları gereken birtakım kural ve kaideler vardır. Öncelikle ziyarete gitmeden önce abdest almak, gidilen yerde kılık ve kıyafete

dikkat etmek gerekir. Bunun için ziyarete gelen bayanların başlarını örtmesi ve erkeklerin takke giymeleri en çok görülen adaplardandır. Daha sonra orada bulunan zatın ruhuna üç İhlas ve bir Fatiha surelerini okumak ve bilenlerin Kur'an-ı Kerim okuması takip edilen usuldendir. Türbeye ziyaretine gelenlerin Kur'an okumasını bilmeyenlerin bilen insanlara okutması da en çok başvurulan uygulamalardan biridir. Ayrıca mübarek gün ve gecelerde türbe ziyaret etmek ve talep edilen istek ve arzuların dile getirilmesi en fazla tercih edilen bir durumdur (Günay, 2003, 109).

Türbe ziyareti esnasında türbeye sağ ayakla girmek, kıbleye doğru yönelmek, gözleri kapatarak dua etmek, türbeden çıkarken geri geri yürümek ve kapıdan çıkarken de sol ayakla çıkmak bu tür ziyaretlerde takip edilen edep kurallarındandır.

3. Dinî Açından Türbe Ziyareti

Türbe ve kabir ziyaretleri dinî açıdan çok yönlü olarak ele alınmış ve bu konu üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Özellikle İslam öncesi Türk adet ve geleneklerinden İslam sonrası hayata da yansımış olan bazı uygulamalar, İslam âlimleri tarafından uygun görülmemiştir. Türbe ve ziyaret yerlerinde İslam inancına uygun olmayan davranış ve tavırlar sergilenmesi neticesinde türbe ve kabir ziyaretine karşı olumsuz bir tavır oluşmuştur.

Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde Kabir maddesini kaleme alan Mehmet Şener konu ile ilgili şu bilgileri vermektedir: "Kabir konusu eskiden beri, insanların sapmalarına ve tevhit inancına şirk karıştırmalarına sebep olan konulardandır. Bu yüzden Peygamberimiz (s.a.s.), İslam'ın ilk devirlerinde kabir ziyaretlerini bütünüyle yasaklamıştı. Sonra müslümanların tevhidi ve şirki iyi öğrenmeleriyle; 'Size kabir ziyaretini yasaklamıştım, artık kabirleri ziyaret edin; çünkü onlar size âhireti hatırlatır' buyurdu. Böylece hem kabir ziyareti serbest edildi, hem de ziyaret sebebi açıklanmış oldu" (Şener, 2001, 24/35, 37).

Kabirlerin süslenmesi, mum yakılması, türbelere, ağaçlara bez bağlanması zamanla halkın tevhid inancını zedelediği, açık ve gizli şirke saptırdığı için yasaklanmıştır. Kabirlerin yanında kurban kesilmesi, herhangi bir vesileyle bir türbe veya yatıra kurban adanması da aynı düşünceden dolayı uygun görülmemiştir. Kurban bir ibadet olup yalnız Allah için yapılır, aksi davranış şirk olmasa bile büyük günah olarak kabul edilir (Şener, 2001, 24/35, 37).

4. Güney Kazakistan'daki Ziyaret Yerleri ve Yapılan Ritüeller

4.1. Arıstan Bab Türbesinde Yapılan Ritüeller

Arıstan Bab Türbesi¹, Hoca Ahmet Yesevi'nin hocası ve manevi danışmanı, bazı bilgilere göre Hz. Muhammed (sav)'in sahabelerinden biri olduğu kabul edilen Arıstan Bab mezarı üzerine yapılan heybetli bir türbedir. Türbe, XII-XIV. yüzyıllarla tarihlendirilmektedir. Arıstan Bab Türbesi, Otrar kasabasından ve Şauildir köyünden 2 km, Çimkent şehrinde 150 km uzaklıkta yer almaktadır. Türbe, bölgede yaşayan Müslümanların belli başlı ziyaret yerlerinden birisidir.

¹ Arıstan Bab Kazakçada Arıstan Bab diye yazılır. Türkçe kaynaklarda ismi, Baba Arıstan, Arıstan Baba veya Arap Arıstan Baba şeklinde geçmektedir.

Mezar yerine inşa edilen türbe, Arıstan Bab vefat ettikten sonra XII. yüzyılda yaptırılmıştır. Moğol istilası sırasında türbe yıkılır. XIV. yüzyılda Emir Timur'un fermanıyla yıkılmış mezar yerine yeni türbe inşa edilir (Bice, 2016, 70). Günümüze bu türbenin ahşap direkleri ulaşabilmiştir.

XVIII. yüzyılda deprem yüzünden yıkılmış eski mezar yerine çift kubbeli türbe yaptırılmıştır. Fakat türbe tekrar yıkılarak sadece 1909 yılında onarım görür. 1971 yılında yer altı sularının yüksek olması nedeniyle türbe hasara uğrar ve yerine yeni bir türbe inşa edilir (Margulan vd., 1959, 23).

Ziyaret yerlerinde insanların birçok farklı yaklaşım, uygulama ve ritüeller gerçekleştirdikleri görülmektedir. İncelemesini yaptığımız ve çalışmamıza konu olan 26 türbe ve ziyaret yerinde insanların bazıları farklı olmakla beraber, genelde birbirine benzer ritüelleri yerine getirdiği görülmüştür. Bazı ritüeller birkaç türbede gerçekleştirilirken, benzer ritüeller birçok türbeden aynen yerine getirilmektedir. Türbeye veya ziyaret yerine geliş amacına göre uygulamalar da değişiklikler göstermektedir. Arıstan Bab Türbesinde yaptığımız gözlem ve incelemelerde insanların ziyaret gerçekleştirirken birtakım ritüelleri gerçekleştirdiklerini gördük. Bu türbeyi ziyaret edeceklerin ilk önce "Arıstan Bab'a gecele, Hoca Ahmet'ten dile" inancıyla Hoca Ahmet Yesevi Türbesine gitmeden önce Arıstan Bab Türbesini ziyaret ettikleri ve burada geceleyerek ertesi gün ziyarete geldikleri görülmektedir. Ziyarete gelen kişi önce türbeyi selamlayıp daha sonra Üç İhlâs, bir Fatıha okuyor ve yatırın ruhuna ithaf ediyordu. Ziyaret yerinde Kur'an-ı Kerim okumak ve sevabını orada bulunan yatırın ruhuna bağışlamak en önemli ritüellerden birini oluşturmaktadır. Kur'an okumasını bilmeyenlerin türbede bulunan hocaya okutması ve para vermesi de yerine getirilen adetlerden biri olmuştur. Ayrıca Kur'an-ı Kerim okumak gibi ilahiler okumak da yerine getirilen ritüellerden biri olmuş görülmektedir. Ziyarete bulunan kişiler, türbede yatan kişiye ve yattığı yere verdiği değerden dolayı ziyaret yerinde bulunan mezarlara elini ve yüzünü sürmeyi bir vazife olarak görmektedir. Bunu yaparken de türbenin çevresini dolaşarak adeta tavaf eder gibi bir davranış sergiliyordu. Bazı insanların ise ziyaret yerinin etrafını belirli zamanlarda belirli sayılarda (3 veya 7 defa) dolaşma geleneğini uygulamaktadırlar.

Bazı dileklerin yerine gelmesi için bazı insanların türbeye havlu, seccade, tespih, takke, başörtüsü, süpürge bıraktıkları görülmektedir. Yine bu anlayışın bir gereği olarak türbenin köşelerine para yerleştirmek de çok görülen bir uygulamadır. Duaların ve isteklerin kabul olması için türbede defnedilen büyüklerin ruhuna Aş/Yoğ töreni düzenlenmektedir.

Ziyaretçilerin en çok önem verdikleri ve hemen hemen tüm ziyaretçilerin yerine getirdikleri ritüellerden biri de Arıstan Bab Türbesi önünde bulunan kuyudan su çekerek onu içmek ya da şişelerine koyarak evlerine götürmektir².

4.2. İbrahim Ata Türbesinde Yapılan Ritüeller

İbrahim Ata Türbesi, ünlü İslam bilgini İbrahim'in mezarı üzerine yaptırılmış büyük bir türbedir. Çimkent Eyaleti'ne bağlı Sayram İlçesinin Aksu köyü sınırında büyük bir tepede yer almıştır. İlk türbesi XVI-XVII. yüzyıllarda yaptırılmış fakat doğal olaylardan

² Türbedeki incelemeler 2016 Haziran ayında yapılmıştır.

etkilenecek hasar gördükten sonra XIX. yüzyılda tekrar inşa edilmiştir (Basenov, 1973, 45). 1950'li yıllarda güçlü bir deprem sırasında türbenin kubbesi yıkılmış, daha sonra restorasyon çalışmaları neticesinde yıkılan bu kubbe yeniden yapılmıştır.

İbrahim Ata Türbesi en çok ziyaret edilen türbelerden biridir. Özellikle ünlü tasavvuf önderi Hoca Ahmet Yesevi'nin babası olması ve Güney Kazakistan bölgesinde meşhur bir âlim olması bunda önemli bir faktördür.

Türbeyi ziyarete gelenlerin yerine getirdiği ritüeller B. Botakaraev³ tarafından 2016 yılı mayıs ayında gözlemlenmiştir. Ziyarete gelenlerin Kur'an-ı Kerim okumak ve sevabını orada bulunan yatırın ruhuna bağışlamak en çok yaptıkları ve önemli gördükleri bir ritüeldir. Ziyaret yerinde salavat getirmek, ilahiler okumak, tespih çekmek, şükür duası okumak bütün ziyaretçilerin yapmaya çalıştıkları uygulamalardandır. Ziyaret yerindeki sandukanın etrafını belirli sayılarda dolaşmak duanın kabulü ve ziyaretin tam olması için yapılmaktadır. Sünnet ettirilecek çocuğun türbeye getirilmesi çok önemsenen bir ritüeldir. Ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan ağacın meyvesinden şifa niyetiyle yemek, ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan suyun içerisine para, demir parçaları vs. atmak da en çok yapılagelen adetlerden olmuştur. Özellikle dilek dilerken, türbenin duvarlarını ve sütunlarını kucaklamak, yapılan isteklerin kabul edilmesi için yerine getirilen ritüellerden biridir⁴.

4.3. Karaşas Ana Türbesinde Yapılan Ritüeller

Karaşas Ana Türbesi, XIX. yüzyıla ait mimari sanatının görkemli örneklerinden birisidir. Türbe, Güney Kazakistan Eyaleti Sayram ilçesine bağlı Sayram köyündeki eski mezarlık bölgesinde, iki sokağın kesiştiği yerde bulunmaktadır. Karaşas Ana Türbesi, Hoca Ahmet Yesevi'nin annesinin mezarı üstüne inşa edilmiştir (Mendikulov, 1950, 97).

Gerçek adı Aysa-Bibi olan Yesevi'nin annesi Karaşas Ana ünlü Musa'nın torunudur. Karaşas Ana zamanının en eğitilmiş, bilgili ve bilge kadınlarından biriydi. Bütün hastalara ve yardıma muhtaç kişilere yardım etmeye çalışırdı. Efsanelere göre, Karaşas hastalıkları iyileştirebilir ve rüyaları yorumlayabilirmiş. Bu özelliğinin sayesinde halk arasında popülerlik kazanmış, çocukların yetiştirilmesine de büyük önem vermiş ve halkın zihninde annelerin annesi olarak kalmıştır. Karaşas Anne'yi ziyaret edenlerin çoğu Güney Kazakistan'dan gelmekle birlikte, Kazakistan'ın her tarafından gelenler de vardır. Ziyaretçiler genelde kadınlardan oluşmaktadır. Gelenlerin çoğu aileleri, akrabaları ve kutsal yerleri gezmek için organize edilen gruplardan oluşmaktadır. Türbeyi ziyaret edenlerin çoğu sevap kazanmak isteyenler, çocuk sahibi olmak isteyenler, ev ve iş sahibi olmak isteyenlerle ve cilt hastalıklarına şifa arayanlardan oluşmaktadır. Türbeye gelen ziyaretçiler ilk olarak el, diz üzerine çömelerek ve apalayarak (türbe kadına ait olduğu için abla diye seslenerek yaklaşmak) türbeye yaklaşmak ve öpmek ritüellerin ilki olarak görülmektedir. Ondan sonra kim hangi sebeplerle geldiyse ona göre ritüellerini yapmaktadır. Mesela cildinde yarası olan hastaların ziyaret yerindeki kutsal su ile cilt hastalığı bulunan yerini yıkaması değişmeyen bir ritüeldir. Ayrıca türbeyi ziyaret etme kuralları da bulunmaktadır. Türbe üst üste üç gün ya da üç perşembe ziyaret edilirse daha çok sevabın olduğuna inanılmaktadır. Adak adamak ve yatırın ruhuna kurban kesmek, kesilen kurbanın

³ Baurcan Botakaraev, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora öğrencisi.

⁴ Türbedeki incelemeler B. Botakaraev tarafından 2016 yılı Mayıs ayında yapılmıştır.

etinden yapılan yemeği yiyerek arkasından Kur'an-ı Kerim bağışlamak her ziyaretçiler tarafından yapılan ritüeldir. Evlerine dönerken kutsal sayılan kuyudan su çekerek evindeki akrabalarına götürmek de yıllardır tekrarlanan ayinlerdendir⁵.

4.4. Hoca Ahmet Yesevi Türbesinde Yapılan Ritüeller

Hoca Ahmet Yesevi Külliyesi, muhteşem bir anıt, Orta çağ mimarisinin güzel bir örneğidir. Yesevi Külliyesi, bünyesinde çeşitli binaları, saraylar ve ibadethaneleri barındıran Emir Timur dönemindeki mimari sanatın büyük şaheserlerinden birisidir. Külliye, UNESCO dünya mirası listesine alınan Kazakistan'daki ilk başyapıttır. Türkistan şehri Kazakistan'ın güney bölgesinde bulunmaktadır.

Ahmet Yesevi vefat ettikten sonra onun mezarı üzerine türbe inşa ettirilmiş fakat söz konusu türbe birkaç asır geçtikten sonra ağır bir hasar görmüştür. Yesevi'nin vefatından 233 yıl geçtikten sonra Orta Asya'nın büyük hükümdarı Emir Timur'un fermanyıyla yeni bir türbe yaptırılmıştır (Muhtarov, 2007, 18).

Hoca Ahmet Yesevi Türbesi, Kazakistan'ın yurtiçi ve yurt dışından en çok ziyaretçi gelen türbesidir. Hayatı, ilmi, ameli ve yetiştirdiği talebeleri ile Hoca Ahmet Yesevi hem yaşadığı döneme hem de kendisinden sonraki dönemlere damga vurmuş büyük bir âlim ve mutasavvıftır. Dünyanın değişik bölgelerinde yaşayan Müslümanlar, Yesevi ve onun ilkelerinden haberdar oldukları zaman Yesevi Türbesini ziyaret etmek istemektedirler. Bundan dolayı nerdeyse yılın on iki ayı Yesevi Türbesi, ziyaretçi akınına uğramaktadır.

Manen onun ruhaniyetinden istifade etmek isteyen insanların sadece Yesevi'yi ziyaret amacıyla türbeye gelmesi uygun görülmüş, onun dışında bir maksatla bölgeye gelen insanların bir de türbeyi ziyaret edelim diye düşünerek ziyarette bulunması tasvip edilmemiştir.

Ahmet Yesevi Türbesine gelenler öncelikle türbeyi selamlar ve kadınlar başlarını kapatırlar. Türbede bulunan başta Ahmet Yesevi olmak üzere defnedilen Han, Sultan, Bey, Kahramanların ruhuna Kur'an bağışlanmaktadır. Bilenler kendileri okuduğu gibi, bilmeyenler de türbede bulunan hocaya okutmaktadırlar. Dileklerinin kabul olması ve türbede bulunan yatırın ruhaniyetinin kendilerinden haberdar olması için insanlar türbeye el ve yüzlerini sürüyorlar. Türbeyi tavaf etmek, öpmek, beyaz bez getirip, türbe görevlilerine teslim etmek, yedi tane çörek dağıtmak ve evde yazıp getirdiği, dileklerin bulunduğu mektupları kutulara atmak en çok yapılan ritüellerdendir.

Türbeye ziyarete gelen insanlar türbede cami odasında namaz kılmakta ve ilahiler okumaktadırlar. İsteklerin kabul edilmesi ve ziyaretin tam olması için türbede bulunan Taykazan içerisine madeni para atmak, türbenin köşelerine para yerleştirmek ve para kutularına yedi tane veya fazla para atmak önemli ritüellerden sayılmaktadır. Türbede defnedilen büyüklerin ruhuna Aş/Yoğ töreni düzenlemek, kesilen kurbanların etinden yapılan yemeği yemek ve adak adamak da çok sık görülen uygulamalardandır. Türbeyi değişik dilek ve istekleri için gelmiş olanların türbe içinde bulunan kuyuya 7'den 70 taneye kadar madeni para atması ve dilek dilemesi en önemli ritüellerden biridir. Ayrıca ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan ağacın meyvesinden yemek, hasta olanların şifa bulacağına inanarak yerine getirdikleri bir başka ritüeldir⁶.

⁵ Türbedeki incelemeler 2016 yılı Ağustos ayında yapılmıştır.

⁶ Türbe başındaki incelemeler 2015 yılı Haziran ayında yapılmıştır.

4.5. Kuşçu Ata Türbesinde Yapılan Ritüeller

Kuşçuluk sanatı ile meşhur olan Kuşçu Ata, Hoca Ahmet Yesevi'nin yetiştirdiği talebelerinden birisidir. Hocasının isteği ile Türkistan'ın doğu tarafında yedi pınarın bulunduğu güzel bölgede iskân etmiş ve burada ilim ve irfanla meşgul olmuştur. Gerçek adı Ahmet olan Kuşçu Ata'nın türbesine çok sayıda ziyaretçi gelmektedir. Ziyarete gelenler önce abdest almakta, sonra türbeyi selamlayarak ziyaretlerine başlamaktadırlar. Kur'an okuyup veya okutup dua ettikten sonra türbe içinde namaz kılmaktadırlar. Dilek ve isteklerini dile getirirken türbeye el ve yüz sürmek önemli bir ritüel olarak görülmektedir.

Ziyarete gelenlerin manevi olarak görevlerini yerine getirmek ve dualarının kabul olması için kurban kestikleri ve sadaka dağıttıkları çok sık görülmektedir. Yine bunun tamamlayıcısı olarak yedi tane çörek dağıtmak ve her yıl türbe etrafında toplanarak Mevlit okutmak başlıca takip ettikleri ritüellerdendir. Özellikle maddi ve manevi olarak rahatsızlıkları bulunanların ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan sudan içmek, bu suyu eve götürmek ve bu su ile banyo yapmak en çok yaptıkları uygulamadır⁷.

4.6. İsmail Ata Türbesinde Yapılan Ritüeller

İsmail Ata Türbesinin yer aldığı Turbat köyü ile ilgili farklı rivayetler vardır. Bunlardan birine göre "Turbat" sözcüğü, Arapça "mezar" kelimesinden türemektedir. Kazak, Türk, Özbek ve diğer Türk-Müslüman ülkelerinde "türbe" kavramı "kesene", "mausoleum", "sagana" kelimelerine eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. "Turbat" kelimesinin kökü de bundan gelmektedir. Bir zamanlar "türbe" sözcüğü de tekil şekilde "kesene" anlamında kullanılmış, "turbat" kelimesi de biraz değişime uğrayarak çoğul şekilde "keseneler" anlamında kullanılmıştır (Kenzhetayev, 2007, 145).

Söz konusu Turbat köyünde Orta Çağ'a ait büyük mimari türbeler külliyesi günümüze kadar ulaşmıştır. Onlardan birisi hem de en muhteşemi "İsmail Ata" külliyesidir. Adı geçen külliye, İsmail Ata Türbesi, Cibrâil Ata Türbesi, Koşkar Ata Türbesi gibi birçok türbe ve Orta Çağ'a ait camiden, sufi dervişlerin halvetgahından ve kapıdan oluşmaktadır.

İsmail Ata Türbesi en çok ziyaret edilen türbeler arasında sayılmaktadır. Uzak yakın değişik bölgelerden ziyarete gelenler burada ziyaret adabına uygun şekilde ziyaretlerini gerçekleştirmektedirler. Türbeyi selamlayarak ziyarete başlayan ziyaretçiler daha sonra salavat getirerek ve ilahiler okuyarak ziyaretlerine devam etmektedirler. Türbeyi tavaf etmek ve türbeye el-yüz sürmek her zaman görülebilen bir ritüeldir. Duadan sonra kibleye yönelerek namaz kılmak ve dilekte bulunmak önem verilen bir uygulamadır.

İyiliğe ulaşmak için iyilik yapmak gerekir düşüncesinden hareketle ziyarete gelenler türbede defnedilen büyüklerin ruhuna Aş/Yoğ töreni düzenlemeyi, kesilen kurbanların etinden yapılan yemeği yemeyi, ziyaretçilere yiyecek ikram etmeyi ve yedi tane çörek dağıtmayı önemli bir ritüel olarak yerine getirmektedirler.

Ziyarete gelen insanların ziyaret yerinin etrafını belirli zamanlarda belirli sayılarda (3 veya 7 defa) dolaşması, türbe bahçesindeki pınardan su içmeleri ve kaplara doldurarak eve götürmeleri ayrıca ziyaret yerine para bırakma veya atmayı bir ibadet anlayışı ile yaptıkları görülmektedir⁸.

⁷ Türbedeki incelemeler 2016 yılı Temmuz ayında yapılmıştır.

⁸ Türbedeki incelemeler 2016 yılı Temmuz ayında yapılmıştır.

4.7. Koşkar Ata Türbesinde Yapılan Ritüeller

Koşkar Ata Türbesi, Karadağ eteğindeki Koşkar Ata Nehri'nin kenarında bulunan eski mezarlıkta yer almaktadır. Bu mezarlığı yerli halk "Koşkar Ata Mezarlığı" diye adlandırmaktadır. Mezarlık nehrin dağ tarafının çıkış yönünde, yani nehrin güneydoğu tarafında yer almıştır (Taciyeve, 2011, 201). Nehrin dağa bakan tarafı eski su barajıyla çevrilmiştir. Mezarlığın kuzeybatı tarafı kalın ormanlık, güneydoğu tarafı ise düz ova şeklindedir. Eski mezarlık içini çengel ve diğer bitkiler basmıştır. Mezarlığa her yıl vefat eden insanlar defnedilmiştir.

Koşkar Ata kahramanlığıyla ve cesurluğuyla halkın zihninde önemli bir yer tutmaktadır. Dinî yeteneği, şeriat kanunlarının bilgini olarak kazandığı şöhret sayesinde Koşkar Ata "evliya", "zat-ı evliya" olarak anılmaya başlamıştı. Evliya olarak tanınan Koşkar Ata Türbesine yerli halk ve Kazakistan'ın her tarafından ziyaretçiler ziyaret etmektedirler. İlk olarak türbeyi selamlayarak başlayan ziyaretçiler, türbeyi tavaf etmek, türbeye el ve yüz sürmek, bez, çaput bağlamak, Kur'an okumak veya okutturmak, ziyaret ibadeti tamamlanmaktadır. Genelde aile olarak gidildiği için insanların yanında çocukları da bulunmaktadırlar. Hazır buraya gelmişken, çocuklar da atasının duasını alsın, bereketlensin diye kendilerinin yaptığı ayinleri tekrarlatıp, türbe örtüsüne el sürme, türbeyi 7 kez dolaşma ritüelini sıkça çocuklara da yaptırıyorlar. Altını ıslatan çocukları, deri hastalıkları olan çocukları türbe yanında bulunan pınardan ve çeşmeden su alarak banyo yaptırırılar. Ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan taşı veya taşları vücudun ağır yerlerine koyarak veya üzerinde gezdirek derdine şifa olacağına inanmaktadırlar. Bu ayinler hasta olan herkese uygulamaktadırlar. Son olarak ziyaret yerlerindeki mezarlara elini ve yüzünü sürmek, ziyaret yerine para bırakmak veya atmak, yatırın ruhuna dualar ithaf ederek ve kutsal sayılan sudan evlerine alarak türbe başından ayırlırmaktadırlar⁹.

4.8. Baba Tüktü Şaştı Aziz Türbesinde Yapılan Ritüeller

Baba Tüktü Şaştı Aziz Türbesi, Karadağ yöresinin kuzey tarafında, Güney Kazakistan ile Cambıl Eyaletlerinin sınırında, Üçbaş nehri havzasındaki eski Koyhand, şimdiki Kumkent köyünün güneybatısında, 6 kilometre uzaklıkta, Cılıbulak Pınarı kıyısında, su barajı yakınında yer almaktadır (Konır, June 1, 2010, 8).

Baba Tüktü Şaştı Aziz Türbesine her mevsimde gelen ziyaretçilerin ayağı hiç kesilmez. Bazıları hastalıklarına dua etmeye geliyorsa, bazıları da büyük bir sefere çıkmadan önce dua etmeye ve atalarının ruhu için dua etmeye gelmektedirler. Yerel halkın dediğine göre Kazakların Güç Atası sayılan Güreşçi Hacmuhan da yarışmasından önce buraya gelip, dua edip gidiyormuş. Bunun gibi Kazakların gururu boksör Bakhtiyar Artayev de Olimpiyat Oyunlarına gitmeden önce dua ettiklerini, kurban kestiklerini söylemektedirler. Mezarın yanında bulunan küçük gölde ziyaretçiler, çeşmeden su içmekte ve gölde de yıkanmaktadırlar.

Burada görevli türbedar, "Baba'nın yaşadığı yüzyılı kimse doğru söyleyemez. Hikâye sadece varsayımdır. Ziyaretçiler buraya Jılıbulaktan su içip, yakınlarındaki gölde yıkanmak için geliyorlar. Buranın suyu kutsaldır. Onlarla birlikte evine götürmek için su çeken insanlar da var. Tanrı için yalvaranlar burada gecelemeaktadırlar ve niyetlerinin kabul edilip, tekrar gelen ziyaretçilerimiz de var" demektedir¹⁰.

⁹ Türbedeki inceleme 2016 yılı Haziran ayında yapılmıştır.

¹⁰ Türbedeki incelemeler 2016 yılı Temmuz ayında yapılmıştır.

4.9. İshak Bab Türbesinde Yapılan Ritüeller

Bab, Arapça “kapı” anlamında kullanılmaktadır. Türk halklarının dinin kapısı diye adlandırdığı İshak Bab, evliyaların sultanı Hoca Ahmet Yesevi’nin sekizinci dedesidir. “Nesep-name” adlı Arap soylu Hocalar şeceresinde adı geçen İshak Bab’ın türbesi şimdiki Güney Kazakistan Eyaleti Sozak İlçesi Cartitepe (Yarı Tepe) köyü yakınlarında yer almaktadır (Ahmetbekova, 1998, 28).

Geleneksel olarak Türk halklarının dinin kapısı diye isim verdiği İshak Bab, Hoca Ahmet Yesevi’nin sekizinci dedesi olarak sayılmaktadır. İshak Bab’ın türbesi şimdiki Güney Kazakistan Eyaleti Sozak ilçesi Cartitepe köyü yakınlarında yer almaktadır. Türbeyi ziyarete gelenler, türbe ziyareti adabına göre hareket etmekte ve bir kısım ritüelleri gerçekleştirmektedirler. Ziyaret yerine gelenler Kur’an-ı Kerim okumak ve sevabını orada bulunan yatırın ruhuna bağışlamakla başladıkları ziyaretlerini, ziyaret yerinde salavat getirmek, ilahiler okumak ve yatırın ruhuna dualar ithaf etmekle devam ettirirler. Türbede buldukları müddetçe iki rekât namaz kılmak, ziyaret yerinde tespih çekmek ve şükür duası okumak ziyaretçilerin yapageldikleri ritüellerdendir.

Ziyaret yerinin etrafını belirli zamanlarda belirli sayılarda (3 veya 7 defa) dolaşmak, ziyaret yerindeki sandukanın etrafını belirli sayılarda dolaşmak, ziyaret yerlerindeki mezarlara elini ve yüzünü sürmek ve mum yakmak gibi ritüelleri de yerine getirmektedirler. Dua ve isteklerinin kabul edilmesi için ziyaret yerinde etli yemek pişirip yemek ve orada bulunanlara dağıtmak, dilek dilerken, türbenin duvarlarını ve sütunlarını kucaklamak da ziyaretçilerin en çok yaptıkları uygulamalardır. Özellikle hasta olanların ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan taşı veya taşları vücudun ağrıyan yerlerine koymak veya sürmek şifa olacağına inanılan bir davranıştır. Ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan ağacın meyvesinden şifa niyetiyle yemek, çocuğu olup da yaşamayan çocuklarına, yaşaması için türbedeki yatırın ismini koymak en önemli bir ritüeldir. Ayrıca ziyaret yerine para bırakmak veya atmak, ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan suyun içerisine para, demir parçaları vs. atmak en çok tercih edilen ve duların kabulü için gerekli görülen ritüellerdendir¹¹.

4.10. Karahan Türbesinde Yapılan Ritüeller

Karahan (Evliya Ata) Türbesi, Kazakistan’da Taraz şehrinin merkezinde, Töle Bey ile Bayzak Batır Sokaklarının kesiştiği yerde bulunmaktadır. Türbe, Orta Çağ’da Taraz bölgesinde yaptırılan kutsal anıtlardan biri olarak tarihe geçmiştir. 1902 yılında Karahan (Evliya Ata) Türbesini araştırmak amacıyla bölgeye gelen Rus mimar sanatı uzmanlarını türbenin muhteşem dış görünüşü hayran bırakmıştı. Onlar türbeyi eski Taraz bölgesinin eşdeğeri bulunmayan tarihi mücevher olarak değerlendirmiştir. Arkeolojik kazılardan tespit edildiği gibi, inşaat yapımı sırasında oldukça ustalıklı hazırlanan 30 çeşit desenli kerpiçler kullanılmıştır. Karahan (Evliya Ata) Türbesi, Karahanlılar döneminde, yani XI. yüzyılda yaptırılmıştır. Fakat türbenin kim tarafından yaptırıldığı henüz belli değildir. Onun inşaatı Ayşe Bibi ve Babacı Hatun Türbeleriyle sıkı bir ilişki içinde bulunmaktadır. Onların mezarları X-XII. yüzyıllarda Kazakistan’ın Güney bölgesini yöneten Karahanlılar idaresiyle ilişkilendirilir. Karahan (Evliya Ata) adı da buradan kaynaklanmaktadır (Muhtarov, 2007, 57).

¹¹ Türbe gözlemi Muhit Tölegen tarafından 2016 yılı Ağustos ayında yapılmıştır.

Kazakistan'da Taraz şehrinin merkezinde bulunan Karahan (Evliya Ata) Türbesi, Töle Bey ile Bayzak Batır sokaklarının kesiştiği yerde bulunmaktadır. Türbeyi ziyaret edenler öncelikle türbeyi selamlayıp, el ve yüzlerini türbeye sürmektedirler. Bilenler Kur'an okurken bilmeyenler okutmaktadırlar. Ziyaret sırasında türbeyi tavaf etmek, mezarın üzerine yeşil renkte örtü veya seccade bırakmak, yatırın ruhaniyetinden istifade etmek için türbede geceleme gibi ritüeller yerine getirilmektedir. El ve diz üzerine çömelerek ve sürünerek türbeye yaklaşmak ve öpmek önemli görülen bir ritüeldir.

Hastalığı olanların ziyaret yerindeki kutsal su ile cilt hastalığı bulunan yerini yıkaması çok önemli görülen bir ritüeldir. Ayrıca iyiliğe ulaşmak için iyilik yapmak anlayışıyla yedi tane çörek dağıtmak ve Taykazan içerisine madeni para atmak da burada görülen uygulamalardandır. Ayrıca türbeye bez, çaput bağlamak ve ziyaret yerini ya üç gün üst üste gidip ziyaret etmek ya da üç Perşembe üst üste ziyaret etmek de görülen ritüellerdendir¹².

4.11. Muhammed Hanefiyye Türbesinde Yapılan Ritüeller

Muhammed Hanefiyye Türbesi, Güney Kazakistan Eyaleti Sozak ilçesindeki Suyındık adlı bir nehrin kenarında bulunmaktadır. Türbe, 1,75 kalınlıkta çimentoyla kaplanmıştır. Çimento örtünün güneybatı tarafında siyah boyayla "Hazreti Ulu Muhammed Hanefiyye" diye yazılmıştır (Taciye, 2011, 75).

Hz. Peygamber'in soyundan gelen ve seyitlerin efendisi olarak tanımlanan Muhammed Hanefiyye Türbesi, Güney Kazakistan Eyaleti Sozak ilçesindeki Suyındık adlı bir nehrin kenarında bulunmaktadır. Türbeye yıl boyunca çok sayıda ziyaretçi gelmektedir. Özellikle Peygamber neslinden olduğu için diğer ziyaret yerlerine göre buraya çok daha fazla insan gelmektedir. Türbeye gelenler önce abdest almakta, türbeyi selamlamakta, kadınlar başlarını örtmekte ve üç İhlâs, bir Fatiha okuyarak ziyarete başlamaktadırlar. Duadan sonra türbenin odasında namaz kılmaktadırlar. Bazı ziyaretçiler burada bir gece kalarak rüya beklentisi ile türbede uyumaktadırlar. Adak adamak, kurban kesmek, kesilen kurbanların etinden yapılan yemeği yemek önemli görülen ritüellerdendir. Yine sadaka dağıtmak ve ziyaretçilere yiyecek ikram etmek de böyle görülmektedir.

Değişik hastalık ve sıkıntıları bulunanların şifa bulmak için türbenin yakınlarında bulunan pınardan, çeşmeden su içmeleri ve kaplara doldurmak suretiyle evlerine götürmeleri, türbenin köşelerine para yerleştirmeleri ve türbenin çevresini dolaşmaları da burada görülen ritüellerdendir¹³.

4.12. Akbikçeş Türbesinde Yapılan Ritüeller

Akbikçeş Kulesi Güney Kazakistan Eyaleti Sozak ilçesinde Aksümbe köyünün yakınlarında yer almaktadır. Akbikçeş "Beyaz Kız" anlamında kullanılmaktadır. Bu kulenin Akbikçeş isimli kıza ait olduğu düşünülmektedir. Söz konusu kule hakkında Orta Çağ araştırmacıları Hafız Tanış'ın, Mir Muhammed el-Buhari'nin, Nizameddin Şami ile Şerafeddin Ali Yazdi'nin çalışmalarında önemli bilgilere rastlanabilir. Aynı zamanda Akbikçeş Kulesi, V.G. Tizengauzen, V.V. Bartold, V.L. Voronina, A. Margulan ve K.M. Baypakov, C. Taymaganbetov gibi bilim adamlarının da dikkatlerini çekmiştir.

¹² Türbedeki gözlemler Kurmanbek Abdıray tarafından 2016 yılı Temmuz ayında yapılmıştır.

¹³ Türbedeki incelemeler 2016 yılı Ağustos ayında yapılmıştır.

Tarihçi Şerafeddin Ali Yazdi'nin *Zafer-name* adlı kitabında anlatıldığı üzere Emir Timur Akbikеш Kulesini ziyaret etmiştir. Kulenin ihtişamlı görünüşü ve yüksekliği, hükümdarı hayran bırakmıştır. Emir Timur, burada 1389-1390 yıllarında Toktamış'a karşı yürüttüğü savaşlarına başlamıştır (Tabildiyev, 2008, 14).

Kazaklar arasında Akbikешle ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Rivayetin birine göre Akbikеш, hem güzel hem de zeki bir kızdır. Fakat sevgilisine kavuşmadan vefat etmiş bundan dolayı da halk, para toplayarak mezarına büyük bir kule inşa ettirmiştir. Bir başka rivayette ise Akbikеш, düşman ansızın saldırdığı zaman altı kardeşiyle birlikte halkını korumak için ata binmiş fakat savaş sırasında vefat etmiştir. Böylece onun mezarına büyük bir kule yaptırılmıştır. Farklı anlatımlarla birlikte Akbikеш halk arasında değerli bir insan olarak görülmüş ve türbesine ziyaretçiler gelmiştir. Türbeyi ziyarete gelenler toplu olarak dua etmeyi ve duadan sonra iki rekât namaz kılmayı adet edinmişlerdir. Ziyaret yerinde salavat getirmek, yatırın ruhuna dualar ithaf etmek ve ziyaret yerinde etli yemek pişirip yemek ve orada bulunanlara dağıtmak önem verilen ritüellerdendir. Ayrıca mum yakmak, ziyaret yerinin etrafını belirli zamanlarda belirli sayılarda (3 veya 7 defa) dolaşmak ve ziyaret yerine para bırakmak veya atmak da en çok uygulanan ritüellerdendir¹⁴.

4.13. Abdülaziz Bab Türbesi'nde Yapılan Ritüeller

Abdülaziz Bab Türbesi, Güney Kazakistan ili Sayram ilçesinde bulunmaktadır. Türbe, mimari özellikleriyle ve muhteşem görünüşüyle dikkat çekmektedir. Dinî inşaat IX. yüzyılda, Karahanlılar döneminde yaptırılmıştır (Aşimulı, 2010, 54).

VIII. yüzyılda Orta Asya bölgesine İslam dinini yayma amacıyla gelmiş olan Abdülaziz Bab, halk arasında dolaşan efsaneye göre Hz. Peygamber'in sahabelerinden birisidir. Bölge insanları bu türbeye büyük önem vermekte ve değişik sebeplerle türbeyi ziyaret etmektedirler. Türbeye gelenler önce abdest almakta, türbeyi selamlamakta, kadınlar başlarını örtmekte ve üç İhlâs, bir Fatıha okuyarak ziyarete başlamaktadırlar. Türbeyi tavaf etmek, türbeye el ve yüz sürmek ve dua etmek ritüellerini yerine getiren ziyaretçiler daha sonra iki rekât namaz kılmaktadırlar. Adak adamak, kesilen kurbanların etinden yapılan yemeği yemek, ziyaretçilere yiyecek ikram etmek, sadaka ve yedi tane çörek dağıtmak duların ve isteklerin kabulü için önemli sayılan ritüellerdendir. Yine türbeye bez, çaput bağlamak, kutulara yedi tane veya fazla para atmak, türbenin köşelerine para yerleştirmek ve türbenin çevresini dolaşmak da yerine getirilen ritüellerdendir. Hastalığı olanlar başta olmak üzere türbenin yakınlarında bulunan pınardan, çeşmeden su içmek ve türbe bahçesindeki şifalı sudan kaplara doldurmak da çoğu ziyaretçilerin yaptıkları uygulamalardandır¹⁵.

4.14. Davut Bek Şah Mansur (Davut Bek Şah Mansur) Türbesinde Yapılan Ritüeller

Davut Bek Şah Mansur Türbesi, Cambıl Eyaleti Taraz şehrinin merkezinde yer almaktadır. Adı geçen türbe Moğol Hükümdarı Uluğ Bilge İkbâl Han Davutbek'in (Davut Bek) defnedildiği mezarın üstüne inşa edilmiştir. Türbe, halk tarafından Şah Mansur Türbesi diye adlandırılmıştır (Mirzahanova, 2002, 98).

Davut Bek Şah Mansur Türbesi, Cambıl Eyaleti Taraz şehrinin merkezinde yer almaktadır. Türbe, halk tarafından Şah Mansur Türbesi diye adlandırılmıştır.

¹⁴ Türbedeki inceleme 2017 yılı Temmuz ayında yapılmıştır.

¹⁵ Türbedeki incelemeler 2017 yılı Eylül ayında yapılmıştır.

Türbeye ziyarete gelenler, önce abdest almakta, kadınlar başlarını örtmekte, üç İhlâs, bir Fatiha okuduktan sonra toplu olarak dua etmektedirler. Türbe içinde kibleye yönelerek namaz kıldıktan sonra türbeye havlu, seccade, tespih, takke, başörtüsü, süpürge bıraktıkları görülmektedir. Ziyaret yerinde etli yemek pişirip yemek ve orada bulunanlara dağıtmak önemli görülen bir ritüeldir. Türbenin bahçesinde bulunan sudan şifa niyetiyle içmek hasta sağlam herkesin yaptığı bir ritüeldir. Özellikle ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan ağaçtan veya çalıdan bir parça alıp kurutmak, ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan taşı veya taşları vücudun ağrıyan yerlerine koymak veya sürmek ve mum yakmak da bu türbede görülen ritüellerdendir¹⁶.

4.15. Alhoca Ata Türbesinde Yapılan Ritüeller

Alhoca Ata Türbesi, Türkistan şehrinde Hoca Ahmet Yesevi Türbesinden 3 km uzaklığında A. Tutkabayev sokağında yer almaktadır. 1997-1999 yılları arasında türbede onarım çalışmaları yürütülmüştür. İnşaat, kabirhane, cemaathane ve giriş kısımdan oluşmaktadır. Genellikle pişmiş tuğladan yapılmıştır. Kabirhane ve cemaathane odaları kubbeyle örtülmüş ve dört tarafında pencere nişleri bulunmaktadır. Giriş kısmının duvarı dörtgen şeklinde kerpiçle örülmüştür. Efsaneye göre Alhoca Ata, Hoca Ahmet Yesevi'nin damadı, yani onun kızı Gevher Ana'nın kocasıdır (Taciye, 2011, 54). Bundan dolayı türbeyi ziyaret edenlerin sayısı oldukça çoktur. Ziyarete gelenler diğer türbelerde olduğu gibi burada da bazı ritüelleri yerine getirmektedirler. Türbeyi tavaf etmek, türbeye el ve yüz sürmek, türbeye bez, çaput bağlamak, beyaz bez getirip türbe görevlilerine teslim etmek bu ritüellerdendir. Ayrıca Kur'an okumak veya okutmak, dua etmek ve yedi tane çörek dağıtmak da bu türbeyi ziyarete gelenlerin yaptıkları ritüellerdendir¹⁷.

4.16. Gauhar Ana (Gevher Ana) Türbesinde Yapılan Ritüeller

Gevher Ana Türbesi, Türkistan şehrinde güneye doğru 4 km uzaklığında Türkistan-Şauildir otoyolunun sol kenarında yer almaktadır. İlk başta mezar şeklinde çatısız, dört kulaklı duvardan yapılmıştır. Türbe yanında ziyaretçiler için üç odalı bir yapı bulunmuştur. Gevher Ana'nın ne zaman vefat ettiğine dair bilgi bulunmamaktadır (Tuyakbayev).

Ahmet Yesevi Hazretlerinin kızı olan Gauhar Ana çocuk doğuramamıştır. Babası kızının üzüldüğünü görünce şöyle diyor. 'Senin sayende derdine şifa bulan, sağlığa kavuşan her insan senin çocuğundur'. Gauhar Ana halk arasında evliya olarak tanınmıştır. Türbeye ziyaret eden insanlar hastalıklarına deva bulup, sağlığına kavuşuyormuş. Türbeye ziyaret edenlerin ziyaret nedenleri arasında 'Hastalıklarından kurtulmak' ilk sıra almaktadır. Ziyaretçiler tıbbın çözümü bulamadığı hastalıkları için bir umut ile şifa arayışına yönelmektedirler. İkincisi ise çocuk sahibi olmak, üçüncüsü diğer istekler için yapılmaktadır. Türbeye gelen insanlar türbeyi tavaf ettikten sonra türbe bekçisine beyaz bez teslim etmektedirler. Ondan sonra yatırın ruhuna Kur'an bağışlayarak, kurbanlarını kesip, yemeğini yiyor ve oradaki diğer ziyaretçilere ikram etmektedirler. Çocuk sahibi olmak isteyen anneler türbe sütunlarını kucaklayarak dua ediyorlar. Ziyaret edildikten sonra dünyaya gelen kız çocuğuna çoğunlukta Gauhar

¹⁶ Türbedeki incelemeler Bavurzhan Sayfunov tarafından 2016 Haziran ayında yapılmıştır.

¹⁷ Türbedeki gözlemler 2017 yılın Haziran ayında yapılmıştır.

adını vermektedirler. Ziyaretçiler, el ve diz üzerine çömelerek ve apalayarak türbeye yaklaşmak ve öpmek, yağmurun yağması için türbeden alınan bir taşı suya bırakmak ve yatırın tavsiyesini almak için türbe içinde geceleme gibi ritüelleri yerine getirmektedirler¹⁸.

4.17. Ukaş Ata (Ukkaşe Ata) Türbesinde Yapılan Ritüeller

Ukkaşe Ata Türbesi ve kuyusu Türkistan şehrinde kuzeye doğru 35 km uzaklıkta, Babaykurgan köyünün kuzeyinde Karadağ'ın eteğinde yer almaktadır. İlk başta sadece kabri yapılmıştır. Şimdiki türbesi 1989-1990 yıllarında yerel halk tarafından inşa edilmiştir. Türbe çift odadan oluşmaktadır. Giriş kısmı küçük, ana odası ise uzun biçimlidir. İç kısmından bakıldığında uzunluğu 22,2 m, yüksekliği 4 m, genişliği ise 4,6 metredir. Yedi tane küçük penceresi bulunmaktadır (Altayeva, September 25, 2009).

Ukaş Ata, İslam'ı Kazak bozkırlarına ilk getiren tarihi bir kişidir. Türk soyundan gelmekte olan Ukaş Ata, İslam'a karşı olan grup tarafından kafası kesilerek öldürülmüştür. Efsaneye göre kafasının düştüğü yerde kuyu oluşmuştur ve insanlar bu kuyudaki suyun yer altından Mekke'den gelen zezem suyu olduğuna inanmaktadırlar. Ukaş Ata'nın Türbesine Kazakistan ve Özbekistan'dan ziyaret etmeye gelenlerin sayısı çoktur. Ziyaretçiler ilk olarak türbeye yaklaştığında yatırın ruhuna Kur'an bağışlayıp sonra kuyudan su çekiyor. Buradaki kuyunun özelliği her gelen ziyaretçiye suyun çıkmamasıdır. Eğer kuyudan su çıkmadıysa o senin niyetinin gerçekleşmediği anlamına gelmektedir. Bundan sonra türbeye bez ve çaput bağlamak, beyaz bez getirip türbe görevlilerine teslim etmek ve yedi tane çörek dağıtmak ritüellerini yapmaktadırlar. Ayrıca bilenlerin Kur'an okudukları, bilmeyenlerin ise Kur'an okuttukları görülmektedir. Kutulara yedi tane veya fazla para atmak, türbenin köşelerine para yerleştirmek gibi ritüellerden sonra kuyudan kaplarına su doldurup evlerine götürmektedirler¹⁹.

4.18. Domalak Ana Türbesinde Yapılan Ritüeller

Domalak Ana türbesi Güney Kazakistan bölgesinin özel mimari anıtlarından birisidir. Türbe Balabögen Nehri havzasında Karatau dağlarının güney tarafında Güney Kazakistan bölgesinde yer almıştır (Dauituli, 2009, 110).

Domalak Ana, Jetisu, Aulieata, Şımkent ve Taşkent'te yaşayan tüm insanların annesi olarak tanınmaktadır. Domalak Ana rüyasında kocası Baydibek-Ata'yı görüyor ve onun ona Karatau eteğine taşınmasını emir ettiğini söylüyor. Bu şekilde, hayatının son günlerini Karatau'da geçiriyor. İlk çocuğunu doğurduğu zaman ökçesini bastığı yerden çıkan su kutsal olarak sayılmaktadır. Türbeye Güney Kazakistan ve Taşkent'ten ziyaretçiler çok gelmektedir. Ziyaretçilerin çoğu kadınlardır. Türbeye çoğunlukla kısır olan kadınlar, evde kalan kızlar ve sıkıntısı olan insanlar dertlerine deva arayıp gelirler. Genel olarak tavaf etmek, kurban kesmek, çaput bağlamak, Kur'an bağışlamak gibi ritüelleri yerine getirdikten sonra özel ritüellerini de uygulamaktadırlar. Mesela, toprak almak, süpürge bırakmak ve çocuk elbisesini evliya kabirinde bir gece bekletip evine götürmek gibi ayinleri yapmaktadırlar. Genelde türbeyi Cuma günleri ve Ramazan aylarında ziyaret edenlerin sayısı çoktur. Dilekleri kabul olan ziyaretçiler teşekkür etmek için tekrar türbeye gelir ve adakları varsa yerine getirirler. Bazıları da üst üste Cuma günleri türbeyi ziyaret ederlerse dileklerinin kabul olduğuna inanmaktadırlar²⁰.

¹⁸ Türbedeki incelemeler 2017 yılı Haziran ayında yapılmıştır.

¹⁹ Türbedeki incelemeler 2017 yılı Temmuz ayında M. Tölegen tarafından yapılmıştır.

²⁰ Türbedeki gözlemler 2017 yılı Eylül ayında yapılmıştır.

4.19. Aysa Bibi Türbesinde Yapılan Ritüeller

UNESCO uzmanlarının fikirlerine göre bütün yapısı desenle bezenerek süslenen ve altmıştan fazla desene bürünen kerpiçler sadece dış kaplama olarak değil, duvar yapısı olarak kullanılan dünyadaki eşsiz mimari eserlerden biri Aysa Bibi Türbesidir. XII. yüzyılda inşa edilmiştir. Aysa Bibi Türbesi, Cambıl ili Cambıl ilçesi Aysa Bibi köyünde bulunmaktadır (Muhtarov, 2007, 68).

Karahan Han'ın eşi olan Aysa Bibi İslam dinini yaymakla halk arasında saygı kazanmıştır. Aysa Bibi Türbesine Kazakistan'ın her tarafından ziyaret etmeye gelirler. Kimi niyet edip, dua etmeye kimi ise Ana'nın ruhuna Kur'an okuyarak sevabını başışlamak için ziyaret ederler. Türbeyi selamlayarak girip, alışlagelmiş ritüelleri yapıyorlar. Dualarını ediyorlar. Yeni evlenen çiftler ilk olarak Aysa Bibi Türbesine ziyaret etmeyi farz biliyorlar ve gelip Kur'an okuyup, evliliğinin mutlu sürmesi için dua ediyorlar ve para bırakıyorlar. Evleri yakın olan insanlar namazları buraya gelip kılıyorlar ve bunun daha çok kabul edileceğine inanıyorlar²¹.

4.20. Babacı Hatun Türbesinde Yapılan Ritüeller

Babacı Hatun Türbesi, Kazakistan'ın Güney bölgesindeki Cambıl iline bağlı Taraz şehrinden 18 km uzaklıkta, Almatı-Çimkent yoluna yakın Ayşe Bibi köyünde, Ayşe Bibi Külliyesi içerisindeki, Ayşe Bibi Türbesinin yanında yer almaktadır. Babacı Hatun Türbesinin banisi İlhan Şah ve mimarının ise Muhammed olduğu anlaşılmaktadır (Koshenova, 2016, 185–186).

Halk arasında anlatılanlara göre Aysa Bibi'ye Taraz şehri hükümdarı Karahan Muhammed evlenme teklifinde bulunur fakat Aysa'nın hocası buna müsaade etmez. Aysa Bibi, başlığında saklanan zehirli yılan tarafından ısırıldıktan sonra Asa Nehrinin kenarında vefat eder. Çok büyük bir acıya katlanan Karahan, onun defnedildiği mezara büyük bir türbe yaptırır. Aysa Bibi'nin en samimi arkadaşı olan Babacı Hatun vefat edince Karahan, onun adına da büyük bir türbe yaptırır. Bundan sonra insanlar bu türbeyi ziyarete gelmeye başlarlar.

Ziyarete gelenler el ve diz üzerine çömelerek ve apalayarak türbeye yaklaşmak ve öpmek ritüelini yaparlar. Daha sonra tespih çekmek, salavat getirmek ve yatırın ruhuna dualar ithaf etmek uygulamalarını yaparlar. Bu türbeyi ziyaret edenler sandukanın etrafını belirli sayılarda dolaşmayı, ziyaret yerlerindeki mezarlara elini ve yüzünü sürmeyi ve ziyaret yerine para bırakma veya atma ritüelini yerine getirirler. Ziyaretlerinin kabul olması ve yatırın ruhaniyetinin razı olması için ziyaret yerinde etli yemek pişirip yerler ve orada bulunanlara dağıtırlar²².

4.21. Uzun Ata Türbesinde Yapılan Ritüeller

Uzun Ata mezarı Güney Kazakistan Eyaleti Şardara ilçesinde bulunan mimarî abidedir. Türbe kuleli-kubbeli inşaat niteliğindedir. Türbe duvarları kare biçimli tuğladan örülmüştür. Kubbesi 8 dilimli kasnağa yerleştirilmiştir. Türbenin doğu tarafında yukarı çıkılacak bir merdiven, batı tarafında küçücük bir oda vardır. Giriş yönü çerçeve şeklinde yapılarak kapının üzeri sivri biçimli kemerle süslenmiştir. Kulenin aşağı tarafında yer alan kitabede Arapça harflerle “Bu türbede 778 yılında (1377) vefat eden Durman'ın oğlu Şermuhammed (Uzun Ata) defnedilmiş” (Aşimulı, 2010, 115) diye yazılmıştır.

²¹ Türbe gözlemleri 2017 yılı Eylül ayında yapılmıştır.

²² Türbedeki gözlemler 2017 yılı Eylül ayında yapılmıştır.

Uzun Ata Türbesi Güney Kazakistan Eyaleti Şardara ilçesinde bulunan mimarî abidedir ve bu türbeyi ziyarete gelenler önce türbeyi selamlayarak ziyaretlerine başlarlar. Daha sonra türbeyi tavaf ederek bilenler Kur'an okuma veya okutma ritüelini yerine getirirler. Dua etmek ve Adak adamak ritüellerini yerine getirdikten sonra yedi tane çörek dağıtma ve kesilen kurbanların etinden yapılan yemeği yeme uygulamasını gerçekleştirirler. Özellikle hastalığı olanlar başta olmak üzere ziyaretçiler türbe bahçesindeki şifalı sudan içmek ve kaplara doldurmak ritüelini de ihmal etmemektedirler²³.

4.22. Yalınayak Azder Auliyе (Yalınayak Azder Evliya) Türbesinde Yapılan Ritüeller

Yalınayak Azder Evliya Türbesi, Güney Kazakistan Eyaleti Sozak ilçesinin güneybatı tarafında bulunmaktadır. Türbe kapısı güneybatıya bakmaktadır. Alt kısmı dörtgen kare şeklinde ise, üst kısmına kubbe oturtulmuştur. Yalınayak Azder Evliya'nın şimdiki mezarı, türbenin eski biçimi göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Duvarlarının yüksekliği 2,80 m, koni biçimli üstünün yüksekliği 2,70 metredir. Genel olarak sığana temeli çakıl taşlarla 0,60 x 0,70 m ebadında yükseltilecek üstü ham kerpiçle örülmüştür. Kerpiç ölçüsü 34 x 17 x 8 ebadındadır. Temeli 4 x 4 metredir. Duvar kalınlığı 1,5 kerpiçten oluşmaktadır. Türbe tek odalı, tek kişinin kabri bulunmaktadır. Kabirhane üzeri tuğla ile örülmüş ve beyaz kumaş örtülmüştür. Kabre yaban koyunu boynuzu konulmuştur (Yalınayak, 2005, 306, 326).

Yaz kış ayakkabı giymeyip köy köy dolaşarak ağır hastaları tedavi ettiği için kendisine Yalınayak Azder ismi verilen Yalınayak Azder Evliya, halk tarafından büyük saygı ile anılmıştır. Onun türbesine gelenler, türbeyi selamlamak, kurban kesmek, sadaka dağıtmak ritüellerini yerine getirirler. Abdestli olarak geldikleri türbede kadınlar mutlaka başlarını örterler. Üç İhlâs, bir Fatiha okuduktan sonra türbe içinde kibleye yönelerek namazlarını kılarlar. Türbenin içinde bulunan kuyuya 7'den 70 taneye kadar madeni para atmak ve dilek dilemek ritüellerini yapan ziyaretçiler, daha sonra gelenlere yiyecek ikramında bulunmaktadırlar. Türbenin bahçesinde bulunan sudan şifa niyetiyle içmek, kutsal olduğuna inanılan bu suyu eve götürmek ve bu su ile banyo yapmak ritüellerini yerine getirmektedirler²⁴.

4.23. Tekturmas Türbesinde Yapılan Ritüeller

Tekturmas Türbesi, Taraz şehrinin güneydoğu tarafında Talas Nehrinin sağ kenarında bulunmaktadır. Türbe, XIV. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Talas havzası mimarî anıtlardan birisidir (Muhtarov, 2007, 159).

Taraz bölgesi hükümdarlarından biri olan ve Tekturmas adıyla bilinen Sultan Mahmut Han, yerel serdarlardan biridir ve aynı zamanda saygın bir şahsiyettir. Onun, İslam dininin yayılmasına büyük ölçüde katkı sağladığı ifade edilmektedir. Türbesini ziyarete gelenler, türbeyi selamlamak, tavaf etmek, türbeye el ve yüz sürmek ritüellerini gerçekleştirirler. Bez, çaput bağlamak, beyaz bez getirip türbe görevlilerine teslim etmek de yapılan bir başka uygulamadır. Dua edip, Kur'an okuyan veya okutan ziyaretçiler daha sonra yedi tane çörek dağıtmak ritüelini gerçekleştirirler. Kutulara yedi tane veya fazla para atmak, türbenin köşelerine para yerleştirmek, dileklerinin gerçekleşmesi için adak adamak gerçekleştirilen ritüellerdendir. Ayrıca kesilen kurbanların etinden yapılan yemeği yemek, türbenin yakınlarında bulunan pınardan, çeşmeden su içmek ve türbenin çevresini dolaşmak da önem verilen ritüellerdendir²⁵.

²³ Türbedeki gözlemleri 2017 yılı Ağustos M. Tölegen tarafından ayında yapılmıştır.

²⁴ Türbedeki gözlemler Dina Shakenbay tarafından 2017 yılı Temmuz ayında yapılmıştır.

²⁵ Türbedeki gözlemler 2016 yılı Haziran ayında yapılmıştır.

4.24. Sırlıtam Türbesinde Yapılan Ritüeller

Sırlıtam Türbesi, Kızılorda ili Karmakşı ilçesine bağlı Tağay köyünden kuzeydoğuya doğru 16 kilometre uzaklıkta yer almaktadır. Türbe, VII-VIII. yüzyıllara ait muhteşem mimarî örneklerinden birisi kabul edilmiştir (Dayrabayev, 1997, 18).

Sırlıtam Türbesi, Kızılorda ili Karmakşı ilçesine bağlı Tağay köyü yakınlarında bulunmakta ve türbe, muhteşem mimari örneklerden biri kabul edilmektedir. Türbeye gelenler önce abdest almakta, türbeyi selamlamakta, kadınlar başlarını örtmekte ve üç İhlâs, bir Fatıha okuyarak ziyarete başlamaktadırlar. Duadan sonra türbenin odasında namaz kılmaktadırlar. Kurban kesmek, sadaka dağıtmak ve ziyaretçilere yiyecek ikram etmek ritüelleri gerçekleştirilmektedir. Türbenin içinde bulunan kuyuya 7'den 70 taneye kadar maden para atmak ve dilek dilemek, türbenin bahçesinde bulunan sudan şifa niyetiyle içmek ve ağaca, çalıya, dala, demir parmaklıklara çaput veya bez bağlama uygulamaları bu türbede de görülmektedir²⁶.

4.25. Asan Ata Türbesinde Yapılan Ritüeller

Asan Ata Türbesi, Orta Asya'da yaşayan bütün Türk halklarının ortak mirası sayılmaktadır. Türbe, Kızılorda Eyaleti Şiyeli ilçesi Baygecum demiryolu istasyonundan 5 km uzaklıkta bulunmaktadır. Türbenin banisi ve mimarı hakkında yazılı kaynak bulunmadığından dolayı, türbenin kim tarafından yapıldığı belli değildir. Yapılış tarihi XVI. yüzyıla kadar uzamaktadır. Söz konusu türbe ünlü şair ve düşünür Asan Kaygı mezarının üzerinde inşa edilmiştir (Dayrabayev, 1997, 12).

Kazaklara göre Asan Kaygı hiç durmadan seyahat eden ve çok sayıda bölgeyi gezen bir kişidir. Onun asıl amacı halkı kuraklık, hastalık ve düşmanlardan kurtarmak için huzurlu bir ülke bulmak olmuştur. Mezarına yapılan türbe çok sayıda ziyaretçinin geldiği bir yerdir. Ziyarete gelenler türbeyi selamlamak, türbeyi tavaf etmek ve türbeye el ve yüz sürmek ritüellerini yapmaktadırlar. Kur'an okumak veya okutmak, dua etmek, türbeye bez, çaput bağlamak ve beyaz bez getirip türbe görevlilerine teslim etmek önemli gördükleri ritüellerdendir. Daha sonra yedi tane çörek dağıtmak, adak adamak, kesilen kurbanların etinden yapılan yemeği yemek uygulamalarını yapmaktadırlar. Kutulara yedi tane veya fazla para atmak ve türbenin köşelerine para yerleştirmek de türbede gerçekleştirilen ritüellerdendir²⁷.

4.26. Ayhoca Ata Türbesinde Yapılan Ritüeller

Ayhoca Türbesi, Kızılorda Eyaleti Karmakşı ilçesinde bulunan eşiksiz kubbeli inşaattır. Türbe, Taşkent, Buhara şehirleri ve Afganistan ülkesinde dinî propagandalar yapan ünlü İslam bilgini ve manevi hoca Ayhoca İşan'ın (1773-1857) mezarının üstüne inşa edilmiştir. Ayhoca İşan, kendi memleketine döndükten sonra eğitim işiyle uğraşarak medrese açmıştır. Yaşadığı sürece burada hocalık yapmıştır. Ayhoca İşan kendi evlatlarına bir cami yaptırmalarını vasiyet etmiştir. Ölümünden sonra çocukları onun adına Aktas köyünde türbesini ve aynı adlı camisini yaptırmışlardır. Bugün bu cami halk arasında Aktas adıyla isimlendirilmektedir (Koshenova, 2019, 168).

Taşkent, Buhara ve Afganistan bölgesinde dinî propagandalar yapan ünlü İslam Bilgini ve Mutasavvıf Ayhoca İşan'ın mezarının üstüne inşa edilmiş türbeyi çok

²⁶ Türbedeki gözlemleri 2016 yılı Ağustos ayında yapılmıştır.

²⁷ Türbedeki gözlem 2016 yılı Haziran ayında yapılmıştır.

sayıda insan ziyaret etmektedir. Türbe ziyaretinde birçok ritüel ve adabı yerine getiren insanlar burada da bu ritüelleri yerine getirmektedirler. Türbeyi selamlayarak ziyarete başlayan insanlar, türbenin çevresini dolaşmak, namaz kılmak, kurban kesmek ve adak adamak ritüellerini yerine getirmektedirler. Kesilen kurbanların etinden yapılan yemeği yemek ve ziyaretçilere yiyecek ikram etmek önemli bir ritüeldir. Türbenin köşelerine para yerleştirmek, türbenin içinde bulunan kuyuya 7'den 70 taneye kadar maden para atmak ve dilek dilemek ritüelleri görülmektedir. Rüya beklentisi ile türbede uyumak da en çok görülen anlayışlardandır. Kutsal olduğu düşünülen kuyudan su çekerek onu içmek ya da şişelerine koyarak evlerine götürmek hastalıklardan kurtulmak düşüncesiyle gerçekleştirilen önemli bir ritüeldir²⁸.

Sonuç

İnsanoğlu bilinen tarihi boyunca yüce bir güce dayanma ihtiyacı duymuş ve bu ihtiyacı doğrultusunda çevresinde var olan şeylere kutsallık atfederek onlara saygı göstermiştir. Özellikle İslamiyet öncesi Türk tarihinde bu kutsallık atfedilenler tabiat unsurları olurken, İslamiyet'ten sonra da yaratıcı katında değerli olduklarını düşündükleri yerler ve kişiler olmuştur. Kazakistan coğrafyası böyle kutsallık atfedilen mekânlar ve kişiler bakımından oldukça zengindir. Güney Kazakistan bölgesinde bulunan ve kendisine üstün sıfatlar verilen bu kişiler ve yerler, Kazak insanı tarafından ziyaret mekânları haline getirilmiştir.

Kazaklar, birçok farklı istek ve dileklerinin gerçekleşmesi için bu mekânları ve yerleri ziyaret yeri olarak görmüştür. Hastalıklardan kurtulmak, kötülüklerden uzak durmak, çocuk sahibi olmak, iş ve eş sahibi olmak, manevi ihtiyacını karşılamak, psikolojik rahatlama sağlamak, toplumsal beklentileri karşılamak, ziyaret yerinde bulunan veli kulun ruhunu memnun etmek ve Allah'ın rızasını kazanmak gibi onlarca sebepten ötürü bu mekânlara gitme ihtiyacı duymuştur. Bazı ziyaret yerlerine özellikle bazı isteklerinin karşılanması için gitmektedirler. Örneğin çocuk sahibi olmak için daha çok Baba Tüktü Şaşı Aziz Türbesine, Ayşe Bibi Türbesine ve Domalak Ana Türbesine gidilirken Ahmet Yesevi Türbesini ziyaret etmekle hacı olmuş gibi sevap kazanılacağına inanılmaktadır. Hastalık, felaket ve kötülüklerden kurtulmak için ise daha çok Koşkar Ata Türbesine gidilmektedir.

Ziyaret yerinde Kur'an-ı Kerim okumak ve sevabını orada bulunan yatrın ruhuna bağışlamak, salavat getirmek, ziyaret yerindeki sandukanın etrafını belirli sayılarda dolaşmak, Sünnet ettirilecek çocuğu türbeye getirmek, ilahiler okumak, ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan ağacın meyvesinden şifa niyetiyle yemek, tespih çekmek, şükür duası okumak, ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan suyun içerisine para, demir parçaları vs. atmak, dilek dilerken, türbenin duvarlarını ve sütunlarını kucaklamak gibi birçok uygulama ziyaret yerlerinde görülmektedir.

Kazaklar, kendisine ululuk atfedilen büyük insanlar için bazısı çok sade ve bazısı çok görkemli olan mezarlar yaparak, bunların üzerine türbeler inşa etmişlerdir. Çalışmamıza konu edindiğimiz mezarlar ve ziyaret yerleri bunun örnekleriyle doludur. Ayhoca Türbesi, Asan Ata Türbesi, Baba Ata Türbesi daha sade yapılar iken, Ahmet Yesevi Türbesi, Ayşa Bibi Türbesi ve Domalak Ana türbesi çok daha görkemli

²⁸ Türbedeki gözlemler Aybar Kassenalin tarafından 2016 yılı Temmuz ayında yapılmıştır.

inşa edilmişlerdir. Bu türbeler içinde yatan kişiye atfedilen büyüklük ölçüsünde daha ihtişamlı olarak yapılmıştır. Bu ziyaret yerleri sadece insanların manevi duygularını tatmin etmekle kalmaz, aynı zamanda iç ve dış turizme de büyük canlılık katmaktadır.

Kazaklar, ziyaret yerlerine önem verdikleri gibi ziyaret adabına da büyük önem vermişler ve bunu her zaman uygulamaya çalışmışlardır. Bu anlayış, toplumun kimliğinin oluşmasında ve yaşamasında da önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle Kazak hafızasında yer etmiş önemli şahsiyetlerin tanınması ve nesilden nesile aktarılması onların millî bilinçlerinin oluşmasında etkili olmuştur. Bu mezar ve ziyaret yerleri Kazakların tarihlerine ve tarihi mekânlarına sahip çıkma duygusunu pekiştirmiştir. Bundan dolayı bu yerlerin bakım, onarım ve yaşatılması için büyük gayretler göstermişlerdir.

Büyük şahsiyetler ve onların hakkında oluşturulmuş olan bilgiler, toplum arasında nesilden nesile aktararak bu bilgilerin yaşatılmasına çalışılmıştır. Kendisine kutsallık atfedilen Kazak evliyalari, bütün kazakların yanında değer verilen insanlar olmuşlardır. Çalışmamızda kullanılan 26 önemli türbe ve bunlarda yatan şahıslar hakkında toplum arasında belli ölçüde bir bilginin varlığı görülmektedir. Aynı zamanda kutsal mekânlarla ilgili Kazakistan'da yapılmış olan çalışmalar da bu yerlere verilen değerin artmasına sebep olmaktadır. Ancak bazı ziyaret yerlerinin tarihlendirilmesi, haklarında az bilgi bulunması veya kitabelerinin olmamasından dolayı yapılamamıştır.

Kaynaklar/References

- Adam, Baki. *Kutsal ve Kutsal Olmayan*. Ankara: Pınar Yayınları, 2006.
- Ahmetbekova, A. *Ahmet Yesevi*. Almatı: Sanat, 1998.
- Altayeva, Ü. "Ukkaşe Ata Evliya." *Güney Kazakistan* (September 25, 2009).
- Aşimulı, Ş. *Aziz Evliyalar*. Almatı, 2010.
- Başar, Zeki. "İnançla Gidilen Ziyaret Yerlerimiz." *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*. Ankara: Devran Yayınları, 1997.
- Basenov, Toleu. *Arhitektura i Gradostroitelstvo Kazahstana (Kazakistan Mimarisi ve Şehir Yapımı)*. Almatı: Nauka, 1973.
- Başer, Sait. *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*. Ankara.: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Bice, Hayati. *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Cemiloğlu, Mustafa. *Bursa Dağ Köylerinde Türkmen Kültürü*. Bursa, 2002.
- Dauitulı, Sarsenbi. "Domalak Ana." *Kazakparat* (2009).
- Dayrabayev, T. *Sırlıtam Sırları*. Almatı, 1997.
- Demirci, Kürşat. "Kutsiyet." *İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları., 2002.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. trans. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Ergin, Muharrem. *Orhun Abideleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi., 1970.
- Furat, Ahmet Subhi. "Veli." *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları., 1986.

- Günay, Ünver. - Güngör, Harun. *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması*. Kayseri, 1998.
- Günay, Ünver. "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri." *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/ (2003), 5–36.
- Güngör, Harun. *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*. İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2008.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Ziyaret." *İslam Ansiklopedisi*. Kültür ve Turizm Bakanlığı MEB Basımevi.: Kültür ve Turizm Bakanlığı MEB Basımevi., no date.
- Karakoç, Ayşe. *Şanlıurfa Adak ve Ziyaret Yerleri*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Kenzhetayev, Dossay. *Hoca Ahmet Yassawi Felsefesi Cane Onun Türki Dünyetanımlı Tarihindeki Yeri*. Almatı, 2007.
- Köksal, Hasan. "İzmir ve Çevresindeki Yatırlar ve Bunlara Bağlı Olarak Yaşayan İnançlar." *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. Ankara: Mifad Yayınları, 1987.
- Konır, A. "Baba Tüktü Şaşı Aziz." *Aykın Gazetesi* 95/ (June 1, 2010).
- Koshenova, Gulbanu. *Kazakistan, Kızılorda İli Türk-İslam Yapıları (10.Yy.-20.Yy. Baş)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Koshenova, Gulbanu. "Kazakistan, Taraz'da Babacı Hatun Türbesi." *Bilig* 27 (2016), 183–202.
- "Kut Maddesi." *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Dergah, 1986.
- "Kutsal Maddesi." *Meydan Larouse*. İstanbul, 1981.
- Margulan, A et al. *Arhitektura Kazakhstana*. Almatı, 1959.
- Mendikulov, M. *Arhitektura Respublik Sredney Azii (Orta Asya Devletleri Mimarisi)*. Moskova: Nauka, 1950.
- Mirzahanova, F.M (ed.). *Taraz-Gasırlar Kuasi (Taraz Asırlar Şahidi)*. Almatı, 2002.
- Muhtarov, A. *Ejelgi Taraz Eskertkişteri (Eski Taraz Abideleri)*. Taraz, 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları., no date.
- Orkun, Hüseyin Namık. *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Dil Kurumu Yayınları, 1987.
- Şener, Mehmet,. "Kabir Mad." *TDV İslam Ansiklopedisi*. Vol. 24. İstanbul, 2001.
- Sezgin, Abdulkadir. "Eren ve Evliya Kavramının Dini Tarihi Folklorik İzahı ve Eren İnanıcı Üzerine Düşünceler." *I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi*. Ankara, 1998.
- Tabıldiyev, K. *Akbikeş Batır Kız (Akbikeş Kahraman Kız)*. Astana: Foliant., 2008.
- Tacıyev, Kazıbek. *Kazınalı Ontüstik (Hazine Güney Kazakistan)*. Almatı: Nurlu Alem, 2011.
- Tuyakbayev, Marat. "Gauhar Ana Caylı Cazba Derektekter (Gevher Ana İle İlgili Yazılı Kayıtlar)." *Türkojoloji Dergisi* 1/ (no date), 95–102.
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Yalınayak, Azder. *Evliya*. ed. A Abdülatifov. Kızılorda., 2005.

MİSTİK VE İDEOLOJİK SÖYLEM BAĞLAMINDA BABA İŞHÂK VE MAHMUD TARABÎ İSYANLARININ MÜŞTEREK ZEMİNİ*

THE COMMON GROUND OF BABA İSHAK AND MAHMUD TARABÎ REVOLTS IN THE CONTEXT OF MYSTIC AND IDEOLOGICAL DISCOURSE

AHMET SELÇUKOĞLU**

Öz

7./13. asır başlarından itibaren Moğol istilasının oluşturduğu panik ve anarşi ortamı, İslam dünyasında onlara karşı koyacak bir “kurtarıcı” bekleme düşüncesini kuvvetlendirmiş, bu çerçevede peygamber ve mehdi figürlü bazı ayaklanma hadiseleri vuku bulmuştur. Bu tür isyanlara iştirak eden ve dönem itibarıyla İslamiyet’in kitabî esaslarını kavrama konusunda isteksiz görünen göçebe Türkler, farklı coğrafyalarda eş zamanlı olarak meydana gelen Baba İshâk ve Mahmud Tarabî isyanlarına da kitlesel bir teveccüh göstermişlerdir. Türklerin katılımıyla bastırılması güç bir boyuta evrilen bu isyanlar, resmî ideoloji ile göçebe kitleler arasında zihinsel ve duygusal uçurumların oluşmasına, derviş dindarlığı ile medrese skolastiği arasındaki rekabet ve çekişmenin daha da derinleşmesine sebep olmuştur. Her iki isyandaki ortak söylemler, aslında önceki dönemlerde Türklerin iştirak ettiği dini karakterli isyanlarla benzeşir. Bâbek el-Hürremî ve Mukanna el-Horasânî isyanları buna verilecek en önemli iki örnektir. Bu toplumsal hadiselerin hemen hepsinde isyanın liderleri şahsında ulûhiyet ve peygamberlik figürleri ile tezyin edilen bir Müslüman Şaman karakteri kendini göstermiş ve her biri, bir önceki neslin belleğinin sonraki nesle aktarılmasının bir tezahürü şeklinde ortaya çıkmıştır. Gerek Tarabî gerekse Babaî isyanında aynı argümanların kullanılmış olması dikkat çekicidir. İsyanların birbirine yakın kronolojisi, ortak söylemleri ve birbiryle önemli ölçüde benzeşen lider portresi, her iki hareketin aynı sözlü bellekten beslendiğine işaret etmektedir. Her ne kadar ayaklanmaların ayırt edici özellikleri hakkında çok az şey bilinse de resmî ideolojinin savunucuları olan dönemin müellifleri eliyle tutulan kayıtlarda gerek Mahmud Tarabî gerekse Baba İshak birer sahtekâr, onlara uyanlar da cahil gürümler olarak tasvir edilir. Bu makalede, Orta Çağ’da aynı tarihte farklı coğrafyalarda meydana gelmiş bulunan dini nitelikli iki isyanın karşılaştırmalı analizi yapılarak her ikisinin beslendiği müşterek bellek ve söylemler ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Baba İshâk, Mahmud Tarabî, Baba İlyas, Mukanna el-Horasânî, İbn Bibî, Cüveynî.

Abstract

The atmosphere of panic and anarchy caused by the Mongol invasion from the beginning of the 7/13th century strengthened the idea of waiting for a “saviour” to oppose them in the Islamic world. In this context, some rebellions with figures of the Prophet and the Mahdî took place. Nomadic Turks, who participated in such revolts and seemed reluctant to grasp the academic principles of Islam in the period, showed a massive favour to the revolts of Baba İshak and Mahmud Tarabi, which took place simultaneously in different geographies. These revolts evolved into a dimension that was difficult to suppress with the participation of the Turks and caused the formation of mental and emotional gulfs between the official ideology and the nomadic masses. In addition, the rivalry and contention between dervish piety and madrasa scholasticism deepened even more. The common discourses in both rebellions are actually similar to the religious rebellions that the Turks participated in the previous periods. Bâbak al-Khurramî and Muqanna’ al-Khorasânî revolts are the two most important examples of this. In almost all of these social events, the character of a Muslim Shaman in the person of the leaders of the rebellion and decorated with the figures of divinity and prophethood showed himself. Thus, each emerged as a manifestation of the transmission of the memory of the previous generation to the next generation. It is remarkable that the same arguments were used in both the Tarabi and Babai revolts. The close chronology of the revolts, their common discourse and the highly similar portrait of leaders indicate that both movements were fed from the same verbal memory. Although little is known about the distinctive features of the uprisings, in the records kept by the authors of the period who were the defenders of the official ideology, both Mahmud Tarabi and Baba İshak are described as imposter, and those who followed them as ignorant crowds. In this article, a comparative analysis of two religious revolts that took place in different geographies on the same date in the Middle Ages will be made. In addition, the common memory and discourses on which both are fed will be tried to be revealed.

Keywords: Baba İshak, Mahmud Tarabi, Baba İlyas, Muqanna’, İbn Bibî, Juwaynî.

* Geliş Tarihi/Received: 27.01.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 10.04.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.011>.

** Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Anabilim Dalı, Orta Çağ Bilim Dalı, Mardin, Türkiye. ahmetselcukoglu63@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0092-5447>.

Giriş

Tarihte toplumsal isyanlar ve seyirleri, kitle psikolojisi ile doğrudan ilgili olmuştur. Siyasi kargaşanın tetiklediği ekonomik istikrarsızlık çoğu zaman sosyal huzursuzlukları beraberinde getirmiş ve bu durum resmî ideolojiye karşı alenî bir başkaldırıyla sonuçlanmıştır. Bazı kitlesel başkaldırı hareketleri, tesir gücünü arttırmak için inançsal iddia ve söylemlerle tezyin edilmiştir. Nitekim, “dinin mühim işi aynı imandan olanlarda muayyen bir heyecan meydana getirmektir” diyen Bergson’a (öl. 1941) göre asıl din heyecana dayanır (Kürkçüoğlu, 2016, 32-33). Dolayısıyla dini argümanlardan beslenen isyanlar, insanları bir araya getirme, sinerji ve heyecan oluşturma hususunda daha başarılı olabileceği gibi bünyesinde barındırdığı karizmatik lider ve onun dillendirdiği mistik söylem ve iddialar vesilesiyle kitleleri hızlı ve etkili bir şekilde amaca odaklayabilir (Budak, 2020, 333). Böylece bir nevi “kesin inançlılar” haline gelen şuursuz kalabalıklar, kitle psikolojisiyle hareket ederek bu tür toplumsal hareketlerin kısa sürede kayda değer bir başarıya ulaşmasında etkili olurlar. Gustave Le Bon’un (öl. 1931) belirttiği gibi (2020, 24) kitle psikolojisi genellikle “sorgulayan” değil “tabii olan” bir yapıya sahiptir. Onları bir araya toplayan kolektif bilinç içerisinde bireylerin akli yetenekleri ve kişilikleri silinir, böylece aynı cinsten olmayan aynı cinsten olanın içinde boğulur, kaybolur ve bilinçaltı özellikleri üstün duruma gelir. Bu yönüyle kitlesel hareket ve yönelimler, çoğu zaman onu organize eden liderlerin aklıyla sınırlı bir iradeye sahip olmuştur. Bu liderler, kendilerine destek verecek kitleleri yanlarına çekmek için onların ihtiyaç ve arayışlarını dikkate alıp cemiyetin ruhuna uygun avutucu bir söylem gerçekleştirirler. Göçebe Türklerin gelgitlerle dolu İslam’a geçiş sürecinde bu durumu özetleyen çok sayıda örnek bulunur.

7./13. asırda İslam coğrafyası, Moğol istilasının oluşturduğu panik havasıyla oradan oraya savrulan kalabalık bir göçebe Türkmen nüfusu barındırıyordu. Maverünnehir, Horasan, İran, Anadolu ve Irak gibi coğrafyalarda birbirinden farklı İslam tasavvurları ile hemhal olan arayış içindeki bu kitleler, zahiren İslam’ı kabul etmiş görünse de Şamanist kültürün etkisiyle eski inançlarıyla olan duygusal bağlarını henüz silememişlerdi. Kehanet, sihribazlık ve keramet gösterileri, bu kitleler arasında hızlı şekilde saygı ve hayranlıkla karşılanıyor, muhtelif amaçlara yönelik isyanlar için hatırı sayılır taraftar kitle sağlıyordu¹. Eski gelenekleriyle yeni ideallerini bir potada eritecek bir hareket veya söylem arayışı içinde olan yarı Şamanist Türkmenler, bu doğrultuda kendilerine hitap eden birçok dini karakterli isyanda boy göstermişler, bu ayaklanmaların seyrinde kayda değer bir tesir icra etmişlerdir (Ocak, 1996, 152-154).

7./13. yüzyılda İslam dünyasında iyiden iyiye hissedilen korku ve belirsizlik havası, neredeyse aynı zamanda ortaya çıkan dini nitelikli iki ayrı isyana sebep olmuştur. Birbirinden uzak coğrafyada vuku bulmuş olsa da müşterek bir ideal ve söylem zeminine sahip bu toplumsal başkaldırı hareketleri, kitlesel gücünü önemli ölçüde Türkmenlerden alıyor, onların zihninde sürekli çatışan eski ve yeni dünyalarını uzlaştırma iddiası taşıyordu. Aslında bu tür girişimler, önceki asırlarda meydana gelen dini nitelikli birçok isyanda tecrübe edilmiş, kafa karışıklığı içinde bulunan

¹ İbn Nedim’in yazdığına göre (2019, 1070), daha 2./8. asırda Horasan’da ortaya çıkarak kâhinlik gösterileriyle insanları kendine çeken bir Mecusi, bu şekilde çok sayıda taraftar kazanmış, Ebu Müslim-i el-Horasanî tarafından öldürülmesine rağmen onun hareketinin taraftarları sonraki asırlarda varlıklarını sürdürmüşlerdi. Narşahî de (2013, 99) Mukanna el-Horasanî’nin tılsım ve sihirda maharetli olduğunu hassaten belirtmektedir.

konargöçer Türklerin iltihakıyla dönemin siyasi teşekkülleri açısından uzun yıllar uğraştıkları gaileler haline gelmişlerdi. Merkezi otoritenin, -resmi tarihçilerinin ağzıyla- zındıklıkla nitelendirdiği bu tür hareketlere teveccühleri (Şeker, 2016, 152) Türklerin bu dönemde baskın hale gelen “alternatif arayışlarının” bir çıktısı olarak görülebilir. Dolayısıyla 7./13. yüzyıldaki Tarabî ve Babaî isyanlarının ortak zeminine geçmeden evvel, bu asra kadar gerçekleşen dini nitelikli toplumsal ayaklanmalarda Türk inanç senkretizminin izlerini takip etmek faydalı olacaktır.

1. Türklerin İslam Tasavvurunun Oluşum Safhasında Önceki İnançların Etkisi

Türklerin İslam’a geçişi, sanıldığı gibi aksine uzun süreli ve sancılı bir süreci içinde barındırır. Şehir kültürüne yabancı, kitabî gelenek yerine şifahî kültürü yaşam odağı olarak benimsemiş, coşkun ideallere sahip göçebe karakterli Türkler arasında İslamiyet’in yayılma serüveni geniş bir coğrafyada birkaç asrı içine alan sıkıntılı bir dönemdir. Türkler ve İslamiyet arasındaki ilk pozitif etkileşim olarak genellikle 751 yılında gerçekleşen Talas Savaşı gösterilse de bu savaş sonrası ortaya çıkan ılımlı hava sadece Türk kabilelerin İslam ordularına karşı önceki asırlarda sergiledikleri fiziki direnci ortadan kaldırmış, bütün Türklerin sorunsuzca Müslüman olmasını temin etmemiştir. Dolayısıyla meseleyi 2./8. asır ortalarında gerçekleşmiş tek bir savaşa indirgemek doğru bir yaklaşım olmayacaktır çünkü bu dönüşüm büyük ölçüde 4./10. yüzyılda başlamıştır (İnan, 2013, 206-207). Nitekim gerek bu dönemin Müslüman seyyahlarının gözlemleri (İbn Fazlan, Ebu Dulef) gerekse müteakip dönemlerde yaşanan sosyo-politik hadiseler, Türklerin İslamlaşma karşısında gösterdikleri duygusal ve psikolojik reaksiyonların geniş bir yelpazesini sunar ve sürecin sanıldığı gibi sorunsuz olmadığına işaret eder.

Her şeyden evvel, Emevîlerin bölgede takip ettikleri kavmiyetçi siyaset ve “Müslümanlaşmayı Araplaşma olarak gören” yaklaşım (Şeker, 2016, 131-132) Türk uluslarının İslamlaşma sürecini yavaşlatmıştır. Abbasîlerin başa geçmesiyle önemli ölçüde terk edilen bu dışlayıcı politika, Türkler ile İslam arasında kısa sürede bir sempati köprüsü inşa ettiyse de geçiş sürecinin içinde barındırdığı derin sancuları ortadan kaldırmaya yetmedi. Türkler arasında çok çeşitli bir yapı arz eden eski inançların beslediği duygusal çekinceler, toplumsal bellekteki yerini muhafaza ediyor; özellikle bozkır/göçebe yaşam tarzını hayatlarının odak noktası haline getirmiş kesif kitleler, İslam’ı kendi yaşam formları üzerinden kuşatıcı dille aktaracak bir hareket arıyorlardı. Tasavvuf cereyanı, eski Türk inanç sistemi ile senkretik bir yapı oluşturarak bu ihtiyacı önemli oranda karşılamış fakat aynı zamanda bazı eski Türk inanç geleneklerinden ve Bâtını öğretilerden beslenen heterodoks (cemaat dışı) hareketlerin ortaya çıkmasına da vesile olmuştu. Bu durum, zahiren İslam’ı kabul etmiş olan bu Türkmen kitlelerin mistik-batınî eğilimleri içinde barındıran dini içerikli bazı isyanlara iştirak etmelerine hatta bu isyanların liderlerine ulûhiyet (tanrısalılık) ve peygamberlik gibi olağanüstü vasıflar atfetmelerine sebep olur. Dahası, Köprülü’nün dikkat çektiği üzere (1976, 199, 205-207) bu tasavvuf perdesi altında bazı Bâtını akideler de kolayca yayılır ve umumileşir. Türkler, eski inançları ile ilgili öğeleri bu sürece entegre etmeye çalışır böylece doğrudan eski inançlarla ilgili bazı ritüeller, İslam cılası altında yaşatılmaya devam eder.

Türklerin İslam ile tanışma evresinde Horasan ve Maverâünnehir’de ortaya çıkan birçok dini içerikli ayaklanma hareketinin ulûhiyet, peygamberlik, tenasüh (ruh göçü) ortak parantezinde bulunmaları dikkat çekicidir (Şehristanî, 2021, 165-166). Özellikle Ebu Müslim-i el-Horasanî’nin 755 yılında Bağdat’ta idamından sonra şâyii olan “onun haksız yere öldürüldüğü” düşüncesi, bölge halklarının zihninde yer edince eski inançların da etkisiyle Ebu Müslim bir anda askeri kahramandan ilahi bir kurtarıcıya dönüşmüştür. Ona inananlar, etrafa dağıldılar ve bu vesileyle İshâk adıyla bilinen -sonradan peygamberliğini ilan eden- bir kişi, Maverâünnehir bölgesine gelip Ebu Müslim-i el-Horasanî’nin ölmediği ve “bir gün geri döneceği” şâyiasını yaydı (İbn Nedim, 2019, 1072). Bu kahraman ve kurtarıcı figürü, zamanla muhtelif şekillere hatta panteizme evrilerek müteakip dönemlerde gerçekleşen dini nitelikli isyan liderlerinin en popüler malzemesi oldu. Gerçekten, mesela Maverâünnehir’deki isyanıyla dikkate değer bir taraftar kitlesine sahip olan Mukanna el-Horasanî (öl. 161/778), Ebu Müslim’in ilahi bir ruha sahip olduğu ve bu ruhu geçmişteki üstün niteliklere sahip şahsiyetlerden aldığı iddiasını yayıyor kendisini de bu silsilede Ebu Müslim’den sonraki peygamber olarak takdim ediyordu. Mukanna, sonraları daha da ileri giderek kendisinin ölülere diriltlen bir tanrı olduğunu ileri sürmüştür (Şehristanî, 2021, 147).² Sünnî İslam dünyasında açıkça zındıklık olarak nitelenen bu düşüncenin (hulul) odak noktası, muayyen şahısların Tanrı’nın kendilerinde vücut bulmasından dolayı yüksek manevi bir statüye sahip oldukları inancıdır. Müteakip dönemlerde gerçekleşen mistik-bâtını eğilimli hareketlerin referansları da hep bu mecradan beslenmiştir. Böylece Bergson’un, “dinin en yüksek ifade şekli” olarak tanımladığı mistisizm (Kürkçüoğlu, 2016, 33) kuşatıcı diliyle yarı-Şamanist Türk kitlelerinin dünyalarına önemli ölçüde tesir ediyor ve “Tanrı’nın bir mehdi hüviyetinde insan bedeninde zuhur edeceğine olan geleneksel inanç” (Ocak, 1996, 79-80) konargöçer Türkmenler arasında geniş bir taban buluyordu.

Sadece itikadî ekollerin liderleri ve taraftarları değil onlara karşı muhalif söylem geliştirenler de zındıklık vurgusunu kuvvetlendirmek için ulûhiyet ithamını kullandılar. Mesela Hallâc-ı Mânsur, 922 yılında Bağdat’ta idam edildiğinde ona isnat edilen suçlardan biri “Ene’l Hak” söylemi üzerinden ulûhiyet telakkisi içinde olduğu yönünde idi (Uludağ, 1997, 378). Benzer şekilde gördüğü bir rüya üzerinden önce peygamberliğini, bilahare ulûhiyet iddiasını dillendiren Hurufiliğin kurucusu Fazlullah Esterebadî, Tebriz uleması tarafından tekfir edildikten sonra 1394 yılında Timur’un oğlu Miran Şah tarafından boynu vurulmak suretiyle idam edilmişti (Ocak, 2000, 143).³

Ulûhiyet ve tenasüh düşünceleri, aslında bu geçiş döneminin nev-zuhur bir ürünü olmayıp evvelki inanç sistemlerinin literatüründe önemli bir yer işgal ediyordu⁴. Şehristanî (2021, 165), ulûhiyet iddiasının vahdaniyet çizgisinden sapan Yahudi ve Hristiyanlardan kaynaklandığını belirtir ve “Yahudiler yaratıcıyı yaratılana, Hristiyanlar ise yaratılanı yaratıcıya benzetmişler, bunlardan mülhem şüpheler Şia’nın zihinlerine hatta Ehl-i Sünnetten bazılarına dahi sirayet etmiş, imamlardan bazılarına ilahi özellikler isnat etmişlerdir” diyerek meseleyi özetler. Ulûhiyet iddiası taşıyan

² Bk. Narşahî, 2013, 100; Şeker, 2016, 146-147, 150-151.

³ Bk. Hüsamettin Aksu, “Fazlullah-ı Hurufî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12, İstanbul: TDV, (1995), 278.

⁴ Şehristanî (2021, 166) şöyle demektedir: “Tenasüh ve hulûl, hemen her dinde bir fırkanın ileri sürdüğü bir iddiadır. Asıl kaynağı ise Mazdekiler, Hint Brahmanları, filozoflar ve Sâbiilerdir.”

benzer söylemler, müteakip dönemlerde Horasan-Maveraünnehir merkezli Bâtını eğilimli itikadî ekollerin içeriğine nüfuz etmiş, İslam coğrafyasında dini nitelikli ayıklanmalarda isyan liderlerine biçilen doğaüstü bir rol olarak tasavvur edilmiştir. Nitekim bu bölgede dini nitelikli bazı isyanların liderleri olan Mukanna el-Horasanî ve Bâbek el-Hürremî bu iddiayı dillendirmişler; onların ölümünden sonra devam eden Mübeyyiza ve Hürremiyye hareketinin temel savunularından biri bu ulûhiyet düşüncesi olmuştur (İbn Nedim, 2019, 1066)⁵.

Tenasüh telakkisi de aynı şekilde İslam öncesi dönemde Türklerin yaşadığı Maveraünnehir bölgesinde ziyadesiyle yaygındı. Mesela, bölgede taban bulmuş olan Maniheizm’de (İbn Nedim, 2019, 1048-1050) doğru kimselerin ruhlarının bedenlerinden ayrıldıktan sonra nura giderek orada ebedî mutluluk içinde kalacağına, kötülerin ruhlarının ise arınıncaya kadar hayvanların bedenlerine geçeceğine ve daha sonra nura kavuşacağına inanılır (Alıcı, 2018, 183, 347). Aynı şekilde ruh göçü inancı, yine İslam öncesi dönemde Maveraünnehir’de önemli bir kitleye ulaşmış olan Budizm’in (İbn Nedim, 2019, 1074) iddialı söylemlerinden biri olmuştur. Budist öğretiyeye göre tenasüh (samsara), yalnız insan şeklinde cereyan etmeyip en küçük sinekten insana kadar bütün canlı varlıklar kategorisini içine alan yeniden hayata dönüş şekilleri olarak sürer ve sadece insan olarak geldiğinde tenasühten kurtulup Nirvana’yı kazanmak mümkün olur (Tümer, 1992, 356)⁶. Benzer şekilde, Şamanizm inancında “ölen kimsenin ruhunun bir yıl süreyle evlere tekrar dönebileceği” inancı yaygındır (Güngör, 2010, 326). Ayrıca Şamanist Türklerin, bir Şaman öldüğünde ruhunun başka bir Şamanda yeniden doğduğuna yönelik kabulleri de tenasüh inancına işaret etmektedir (Işık, 2016, 162). Esasen 6./12. yüzyılda yaşamış olan Şehristanî’nin (öl. 548/1153) kayıtları, tenasüh inancının Galiyye mezhepleri arasında nasıl güçlü bir taban bulduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir (Şehristanî, 2021, 144, 146-147, 165-166, 472-473 vd.).

Türklerde İslam tasavvurunun oluşum sürecinde Şamanizm, diğer inanç sistemlerine kıyasla kuşkusuz daha başat bir rol oynamıştır. Türkler ve Moğollar arasında yaygın olan bu inancın ritüelleri, Müslümanlığa geçiş döneminde İslam kisvesine büründürülerek sürdürülmüştür (İnan, 2013, 204-207). M. F. Köprülü (Babinger-Köprülü, 1996, 45; 1976, 195), “İslamiyet’in bu Türkmenler arasında nasıl bir telakkiye mazhar olduğunu ve ne şekiller aldığını araştırırken yeni İslami şekiller altında eski kavmi geleneklerin izlerini aramak ve mesela halk velileri olan Türkmen babalarında eski Türk kam-ozanlarının İslamlaşmış şeklini görmek din tarihçisi için bir zorunluluktur” derken eski inançlarla yeni din arasındaki bu geçişkenliğe vurgu yapar⁷. Ona göre “hakiki yüzleri kalın menakıb bulutları ile örtülmüş olan” bu mutasavvıflar, gerçekte derin ve serbest düşünceli birçok mütefekkir, samimi meczublardı. Böylece eski Şaman, kam, bahşılar tasavvuf akımının bölgeye girişiyle yerini “baba, ata, dede” gibi dini liderlere terk etmiş, (Şeker, 2016, 171) Orta Asya Türk-Moğol Şamanizm’i, Kalenderilik, Vefâilik, Haydarilik, Bektaşılık ve Torlakilik

⁵ Müteakip asırlarda en güçlü kitlesel tabanını Türkmenlerden alan Şah İsmail’in de bu iddiayı gündeme getirdiği görülür (Bk. Ocak, 2000, 149; Gündüz, 2014, 263-264).

⁶ Bk. Ocak, 2000, 157-158; Şeker, 2016, 145-146, 175.

⁷ Yazarın doğrudan bu konuyla ilgili 1929’da Fransızca kaleme aldığı bir makalesi bulunur (*Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans/İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri*) (Türkçe tercümesi için M. Fuad Köprülü, “İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”. Çev. Yaşar Altan *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/1, (1970), 141-152).

gibi İslâm tarikatları üzerinde etkili olmuş, Türkmen boyları arasında eski ozanları andıran basit ve iptidai ruhlu “baba”lar oldukça popüler hale gelmişti (Babinger-Köprülü, 1996, 49)⁸. Şeriata aykırı adetleri, garip kıyafetleri, ağızlarında dolaşan kerametleri ve meczubane yaşayışlarıyla tamamen eski Türk Şaman’larını hatırlatan “Baba” lakaplı bu Türkmen şeyhleri, köylülerin ve göçebelerin manevi hayatlarının başlıca nazımı ve hâkimi haline gelmişlerdi. Onlar, Oğuz boylarına anlayacakları bir dille “İslamiyet’in eski kavmi ananelerine tetabuk eden sofiyane fakat basit ve avamî bir şekl-i muharrefini” telkin ediyor, mustarip insanlara en çok muhtaç oldukları ruhi ve manevi asayiş ve sükûnu te’min vaadinde bulunuyorlardı (Köprülü, 1991, 98)⁹.

Türkler arasında hüküm süren eski inanç sistemlerindeki bütün bu ortak noktalar, İslamiyet’in bölgeye girmesinden sonra ortaya çıkan dini isyan hareketlerinin söylemsel içeriğine önemli ölçüde nüfuz etti. 4./10. asırdan itibaren etkisini hissettiren tasavvuf akımı da eski dine ait ritüellerin İslam kisvesine büründürülerek sürdürülmesinde işlevsel bir araç olarak kullanıldı ve bu çerçevede meydana gelen toplumsal başkaldırılar, bunlara iştirak eden “kesin inançlılara” bu noktada eşsiz bir fırsat sundu. Böylece derviş dindarlığının özünü biçimlendiren “uzlaşmaz kural karşıtlığı” (Karamustafa, 2008, 27), bu süreçte meydana gelen dini içerikli toplumsal isyanlara dikkate değer bir ivme kazandırdı. 7./13. asır başlarında Moğol istilasının getirdiği anarşi ortamı da bu tür ayaklanmaların sayısını arttırınca müşterek belleğin biçimlendirdiği, aynı söylem ve içeriğe sahip, sözde tasavvufî özde Şamanist/Bâtîni eğilimli hareketler ortaya çıktı ve kısa sürede hatırı sayılır bir kitlesel güce ulaştı.

2. Mahmud Tarabî ve Baba İshâk’ta İsyân Fikrinin Olgunlaşması ve İsyânların Seyri

Mahmud Tarabî ve Baba İshâk isyanları birbirinden uzak mekânlarda ortaya çıkmış olsa da fikir, eylem ve söylemde birçok yönüyle kesişen bir yapı arz ediyorlardı¹⁰. İsyanlara, istikametsiz bir arayış içerisinde olan göçebe Türkmenlerin teveccühü, eski inançlardan mühlhem sözlü belleklerinin biçimlendirdiği karizmatik bir lider (kurtarıcı bir peygamber) profilinin ortaya çıkmasını sağlamıştı¹¹. Hem Tarabî hem de Baba İshâk, kerametleri geniş kitlelerce tescil edilmiş “Müslümanlaşmış Şamanlar”dı. Buhara’ya birkaç fersah ötede Tarab adlı bir yerleşimde kalburculukla uğraşan Mahmud Tarabî,

⁸ 8./14. yüzyıl başlarında müritleriyle Şam şehrine gelen Barak Baba adlı bir derviş ile ilgili çizilen portre bu durumu net şekilde özetlemektedir. Buna göre, *onların yülünmüş (turaş edilmiş) sakalları, gür bıyıkları vardı; iki boynuz tuturulmuş keçeden serpuşlar giyiyorlardı. Boyunlarında kınalı ötküz kemikleri, ucu kıvrık çevganlar ve çingiraklar asılı idi. Dış görünüşleri çok çirkin, hatta çok korkunçtu. Davullardan ve diğer çalgı aletlerinden müteşekkil, hususi bir muzika takımları vardı: toplu yürüyüşlerinde çingirakların, kemiklerin, çevganların gürültülerine karışmış bu musikinin sesleri o kadar müthiş bir gürültü çıkarıyordu ki Suriye halkı, bizzat şeytanın bile bundan dehşete düştiğini kendi şarkılarında ifade ediyorlardı. Barak Baba’nın, Şamanist özelliklerini İslam’dan sonra da koruyan İlhanlıların sarayında büyük saygı gördüğü, h. 707 (1307-1308) yılında Moğolların safında girdiği bir savaşta hayatını kaybettiği ve bizzat Sarı Saltuk’un müridi olduğu söylenir (Bk. Köprülü, 1970, 150; Karamustafa, 2008, 11-12). İran’da bir külliye de yer alan bir kitabede Barak Baba’nın burada medfun olduğu belirtilir (Esra Doğan, “Çelebioğlu Külliyesi; Mevlevîliğin İran’daki İlk Temsilciliği”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XXXVIII/2 (2016), 28, not 15). Daha fazla bilgi için bk. Köprülü, 1991, 47-48; Köprülü, 1970, 152; Turan, 1996, 421; Melikoff, 1993, 152; Taşgın; 2006, 22.*

⁹ Bk. Köprülü, 1996, 49; 1976, 196-197; 1970, 143; Ocak, 2000, 139, 157

¹⁰ M. Fuad Köprülü (Babinger-Köprülü, 1996, 51-52), “bu iki isyan arasında büyük benzerlikler aramak doğru değildir” diyor, fakat bununla ilgili bir gerekçe sunmuyor. Rus yazar V. Gordlevski’ye göre ise (1988, 183) aynı ağır koşullar aynı sonucu yani başkaldırıcı doğurmuştur.

¹¹ Kurtarıcı geleceği beklentisi, Budizm’de baskın inançlardan biridir. Bu inanca göre, kurtarıcının sülale adı Matteyya (Maitreya) asıl adı Ajita’dır (Tümer, 1992, 357).

636/1238-1239'da isyan fitilini ateşlemeden evvel Maverâünnehir'deki havayı önemli ölçüde koklamış, buna uygun söylemler geliştirmiş ve kendisinden önceki isyanların argümanlarını, eski Türk inanç sistemlerindeki unsurlarla birleştirerek halk arasında saygınlık kazanmayı başarmıştı.

Sade yaşamı ve vecd hayatıyla Buhara'da şöhret kazanan Tarabî, Moğol tahribatının acı izlerini silmeye çalışan şehir halkı tarafından dikkate değer bir teveccühle karşılandı. O, bölgede kesafet arz eden Türkmenlerin desteğini kazanmak için kitabî Müslümanlığı veya medrese skolastiğini değil halk inançlarını ön plana çıkarıyordu. Bu çerçevede hastaları iyileştirme, karı-koca arasını düzletme gibi İslam perdesi ardına gizlenmiş Şamanî kerametleri, alelade halkın ona yönelimini dikkate değer ölçüde arttırdı. Ayrıca, bölge köylüsünün Moğol istilasından sonra daha da derinleşen perişanlığı, ona olan katılımın katlanarak artmasına vesile oldu. İsyanın merkez şehri olan Buhara'da -ki çağın en ünlü Sünnî âlimlerinin ortaya çıktığı bir şehirdi- ilim ve soyluluğuyla ön plana çıkan bazı tanınmış isimlerin onun safına katılması da hadisenin seyrini tamamen Tarabî'nin lehine çevirdi. Kısa sürede halkın ağzında "Buhara'dan bir adam çıkacağı ve dünyayı kurtaracağı" şâyiası yayılmaya başladı. Böylece orantısız şekilde güçlenen Tarabî için tüm uygun şartlar husule gelmiş oluyordu (Cüveynî, 2014, 139)¹².

Müellif Cüveynî (2014, 139), buraya kadarki tüm gelişmeleri "fitne ve karışıklık tohumları" olarak nitelendirir ve Tarabî'nin bir sahtekâr olduğuna inanan Buhara şehir yöneticilerinin, bu karışıklık ateşini söndürmek için çareler aramaya başladıklarını yazar. Müellifin belirttiğine göre şehrin yöneticileri, etrafındaki kitlesel destek sebebiyle Tarabî ile doğrudan mücadele etmek yerine, ona görünüşte itaat etmenin daha doğru bir strateji olduğunu düşünmüşlerdi. Bu vesileyle o sırada Tarabî'da bulunan Kalburcu Mahmud'a (Tarabî) güya ondan dua ve destek almak ve elini öpmek için gitmişler ayrıca ona Buhara şehrini kutsal ayaklarıyla şerefliendirmesi için yalvarmışlardı. Buhara yolu üzerinde Vezidan Köprüsü adı verilen mevkîe gelindiğinde ise onu ok yağmuruna tutarak öldürmeyi planlıyorlardı.

Ancak işler yolunda gitmedi. Tarabî, gelenlerin samimiyetinden şüphe etmeden Buhara'ya gitmek için yola koyuldu. Söylendiğine göre, tam komponun hayata geçirileceği Vezidan'a geldiklerinde Tarabî muhafızların liderine dönüp: "Kötü düşünceleri bırak, yoksa emrim üzerine senin dünyayı gören gözlerini insan eline ihtiyaç duymadan çıkarırlar" demişti. Bu sözlerle, kompodan haberi olmadığı varsayılan Tarabî'nin kerameti ve meşruiyeti konusunda ikna olan Moğol komutanı oldukça ürkmüş ve ona bir kötülük yapmaktan vazgeçmişti (Cüveynî, 2014, 140). Böylece sağ salim Buhara'ya ulaşan Tarabî, Sancar Melik'in sarayına yerleşip ikamet etti. Şehrin hâkimleri, zahiren ona saygı göstermişler buna rağmen onu ilk fırsatta ortadan kaldırma planlarından vazgeçmemişlerdi. Tarabî'nin keramet ve samimiyetinden şüphe etmeyen Buhara halkı ise tüm sarayın etrafını doldurmuş "huzur ve şifa bulmak için" birbirini eziyordu. Cüveynî'nin kayıtları doğruysa (2014, 140) Tarabî, sarayın damına çıkıp bu kitleye hitap ettiğinde ağzından etrafa dağılan tükürükler dahi ona muhatap olan insanlar için bir bahtiyarlık alameti olarak görülüyordu.

¹² Bk. Barthold, 1990, 502; Bosworth, 2000, 211.

Diğer yandan, hedeflerinden sapma göstermeyen Buhara şehir yöneticileri, Tarabî'yi bertaraf etmek için uygun koşulların oluşmasını bekliyordu. Ancak talihi, bir kez daha Tarabî'nin yanında yer aldı ve onun kerametlerine inanan müridlerinden biri, emirlerin bu kötü düşüncelerini ona haber verdi. Bunu işiten Tarabî, geceleyin saray kapısı önünde bulunan atlardan birine binerek gizlice sarayı terk etti ve Ebu Hafs denilen tepeye geldi. Onun ortadan kaybolduğu haberi, şehir halkı arasında “tek kanatla Ebu Hafs tepesine uçtuğu” şeklindeki efsanevi ifadelerle şâyii oldu. Böylece Buhara şehir yöneticilerinin her hamlesi Tarabî'nin lehine sonuçlanıyor, halk arasında itibarının daha ziyade artmasına vesile oluyordu. Kısa süre sonra daha özgüvenli şekilde Buhara'ya dönen Tarabî, şehrin âlimlerinden istediğine halifelik, dilediğine naiblik dağıtıyordu. Buna karşılık manevi saltanatını tanımayanları da işkence etmek hatta öldürmekten çekinmiyordu. Bir ara şöyle dedi: “Hak Teâla gaibden bize silah gönderdi”. Bu sırada Şiraz şehrinde gelen bir silah tüccarı, dört hayvan yükü kılıçla oraya gelince onun doğruyu söylediği ve kerametleri konusunda halkın artık hiçbir şüphesi kalmamıştı (Cüveynî, 2014, 140-141)¹³.

O gün Buhara'da Cuma hutbesi Tarabî adına okundu. Namazdan sonra zenginlerin evinden halı, kilim benzeri ne varsa getirip Tarabî'nin kaldığı evi özenle döşediler. “Kabadayılar ve serseriler gün doğdu” diyen Cüveynî'ye göre (2014, 141) yeni sultan Tarabî, o geceyi ay yüzlü güzellerle geçirdi. Sabah kalkınca da havuzda boy abdesti aldı. Bunun üzerine halk havuza koşup onun yıkandığı suyu, hastalara ilaç niyetiyle okka ve dirhemle paylaştı. Bu noktada Tarabî için kritik bir kırılma anı yaşandı ve onun aklında isyan fikrini olgunlaştıran kız kardeşi, mala ve ırza tecavüz ettiğini görünce “benim sözlerimle yola çıkıp yolunu sapıtı” diyerek Tarabî'nin safından ayrıldı. Bununla birlikte, kendisini “kurtarıcı lider” olarak gören çok sayıda kesin inançlı taraftarı sebebiyle Kalburcu Mahmud kitlesel destek bakımından halen güçlüydü.

Buhara'da yaşananlar, şehrin sahibi Moğollar nezdinde dikkate değer bir tedirginliğe sebep oldu. Tarabî'nin şehirde kontrolsüz şekilde güçlenmesi, Moğollara bağlı yöneticileri şehri terk etmek zorunda bırakmıştı. Fakat bir müddet sonra, meseleyi kökünden halletmek üzere Moğollardan da yardım alarak tekrar Buhara önlerinde konuşlandılar. Bunu haber alan Tarabî de yanında sevdiği kadın ve taraftarlarıyla birlikte muhtemelen kendisine silah işlemeyeceğini ispat etmek gayesiyle “don gömlek” haliyle¹⁴ en ön safta onları karşıladı. Ancak Moğol saflarından atılan ilk oklarla hem kendisi hem de sevgilisi hayatını kaybetti. Tarabî'nin öldüğünden habersiz olan taraftarları onu bulamayınca kardeşlerini yerine geçirerek mücadeleye devam ettiler fakat artık isyanın seyri değişmiş, Moğollar daha büyük bir orduyla bölgeye intikal etmişlerdi. Gerçekleşen çarpışmada önce Tarabî'nin iki kardeşi öldürüldü, bilahare bu isyana destek veren herkes ciddi bir kıyım tabi tutuldu. Akşam olunca şehre giren Moğollar daha fazlasını yapacaktı ancak şehrin valisi Mahmud Yalavaç araya girerek “halkın, bela ocağına odun yapılmasına” engel oldu (Cüveynî, 2014, 142)¹⁵.

¹³ Bk. Barthold, 1990, 503-504.

¹⁴ Müteakip asırlarda Şah İsmail'in safında savaşa tutuşan Kızılbaş Türkmenlerin de aynı şekilde yarı çıplak savaşa girdiklerine dair rivayetler bulunur (Tufan Gündüz, “Kızılbaşlar: Türkmenlerin Yeni Adının Algısı”, *Ortaçağ Anadolu'su'nda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkan*, Ed. Ahmet Taşgün-M. Salih Erpolat-Sadullah Gülten, İstanbul: 2014, 264.).

¹⁵ Bk. Barthold, 1990, 504; A. Konstantin D'ohsson, (2008). *Moğol Tarihi, (Denizler İmparatoru Cengiz)*, Terc. Bahadır Apaydn, İstanbul: Nesnel, 2008, 184; Bosworth, 2000, 212.

Aşağı yukarı aynı yıllarda (638/1240-1241)¹⁶ ilginç şekilde benzer içerik ve söylemlere sahip bir başka hareket bu kez Anadolu’da inkişaf etmişti. Bu dönemde Anadolu kapılarını dayanmış bulunan Moğolların ülkeyi istila ihtimalleri, buna karşılık Selçuklu sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev’in (1237-1246) seleflerine kıyasla oldukça kötü yönetiminin sebep olduğu siyasi ve ekonomik kriz ortamı, Anadolu halkında kurtarıcı bir lider beklentisi ve arayışını hızlandırmıştı. Kısa sürede olgunlaşan bu sosyal huzursuzluk ortamında “zahiri bir tasavvuf kisvesi altında” (Babinger-Köprülü, 1996, 51) harekete geçen Baba İlyas’ın müridi Kefersudlu Baba İshâk,¹⁷ bu sırada Moğol istilasını önünde Anadolu’ya göçen ve daha ziyade Diyarbakır çevresini yurt tutan Oğuz Türkmenlerinin (Taşgın, 2006, 28-30), ayrıca Selçuklu yönetimi tarafından küstürülmüş olup Urfa havalisine sığınan Harizmlilerin bam teline dokunacak slogan ve söylemlerle dikkate değer bir kitlesel destek kazandı (Gordlevski, 1988, 179-180)¹⁸. Dahası, onların nezdinde kendisi de bir Türkmen olan Baba İlyas, bir peygamber (resul) olarak görülüyordu. Türkmenler, merkeplerini, öküzlerini ve koyunlarını satıp atlar aldılar ve harekete gönülden iştirak ettiler. Böylece yaya taraftarları dışında 6 bin kadar atlı birliğe de sahip oldular (Abu’l Farac, II, 1999, 539)¹⁹. İsyanın inkişaf ettiği Sümeysat (Samsat), Behısnı (Besni) ve Maraş havalisi Türkmenlerin kesafet arz ettiği bir sahaydı, ayrıca Selçuklu, Harizmliler ve Eyyubîlerin askeri faaliyetlerinin kesişme noktası olan bu sahada Müslüman ve Hristiyan halklar, müfrit Şii (İsmailî) mezhepler dışında Mani ve Pavlakî akideler de iç içe geçmiş bulunuyordu (Turan, 1996, 421).

Babaî ve taraftarlarını mel’un, sapık, rezil, uğursuz, harici ve mühlid gibi sıfatlarla niteleyen Selçuknâme müellifi İbn Bibî (öl. 684/1285’ten sonra), Baba İlyas’tan habersiz olduğu için bu hareketin merkezine İshâk’ı yerleştirir ve onu Amasya’da ikamet eden İlyas ile aynı kişi zanneder. Onun belirttiğine göre şartların olgunlaşmasıyla harekete geçen İshâk, “fesatların kökünü kazımak ve insanların halini düzeltmek” iddiasıyla isyanın fitilini ateşler. Böylece siyasi kriz ortamından binlerce taraftar devşiren Babaî liderler, yalnızca kendilerine katılanlara yaşam hakkı tanıyor, davete icabet etmeyenleri tereddütsüz öldürüyorlardı (İbn Bibî, II, 1996, 50)²⁰. İsyanı bir köylü başkaldırısı, acımasız feodallere karşı toplumsal adalet davası

¹⁶ İsyanın tarihi hakkında kaynaklarda muhtelif rivayetler mevcuttur. Ahmet Yaşar Ocak, Elvan Çelebi’nin ebced hesabıyla verdiği tam tarihin 10 Muharrem 637 (12 Ağustos 1239) olduğunu yazar (Bk. Ocak, 1996, 126; Işık, 2020, 36).

¹⁷ Yakın zamana kadar yazılan eserlerde Baba İshâk, Babaî hareketin öncüsü ve esas lideri olarak görülmüştür. Bu yanlış dönemin tanığı İbn Bibî’nin, eserinde bu iki kişiyi ayınlıştırmesinden, ayrıca İshâk’ın tüm ayaklanma süresince daha baskın bir rol üstlenmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Bu durum aynı zamanda peygamberliğini iddia edenin Baba İlyas mı Baba İshak mı olduğu noktasında kaynaklarda farklı görüşlere sebep olmuştur. Ancak hareketin asıl kurucu ve yürütücüsünün, Moğol baskısıyla Horasan’dan Anadolu’ya göçen ve Amasya’da bir zaviye inşa ederek bağlı bulunduğu Vefaiyye tarikatını intişar eden Baba İlyas el-Horasanî adında bir Türkmen olduğu, İshâk’ın ise onun adına Güneydoğu Anadolu’da hareketi organize eden aktif bir müridi olduğu Elvan Çelebi’nin kayıtları ile vuzuha kavuşmuştur (Bk. Elvan Çelebi, 2014, 142-157; 2017, 145-175; Gordlevski, 1988, 178-179; Ahmet Yaşar Ocak, “Baba İlyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul: TDV, 1991, 368; Ocak, 1996, 95-105; Ocak, 2000, 136; Ocak, 2020, 5; Çamuroğlu, 2016, 171-173; Işık, 2020, 24; Aktaş, 2013, 142-143). Son dönem Osmanlı müelliflerinden Hüseyin Hüsameddin (1869-1939), İshâk’ı (İsak) aslen bir Rum dönmesi, Sadeddin Köpek’i onun Konya’daki bir casusu, Baba İshâk’ın yönlendirdiği Babaî hareketi de Amasya’da bir Rum krallığı kurmayı amaçlayan Bizans entrikası olarak yansıtmaktadır (Bk. H. Hüsameddin, II, 1935, 362-365). Çağdaş yazar A. Yaşar Ocak, Elvan Çelebi’nin menakibinde yer alan bir beyitten yola çıkarak Baba İlyas’ın, Dede Garkın’ın ahfadı olduğunu belirtir. Bk. A. Yaşar Ocak, “Baba İlyas’tan, Elvan Çelebi’ye, Elvan Çelebi’den Aşıkpaşazâde’ye: Orta ve Yeniçâğlar Türkiye’sini Etkileyen Önemli Bir Sûfi Aile”. *Uluslararası Horasan’dan Anadolu’ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Sempozyumu (02-04 Ekim 2020)*, Çorum: Hitit Üniversitesi, (2020), 3.

¹⁸ Bk. Turan, 1996, 420-421; Ocak, 1996, 119-120; Ocak, 2000, 136.

¹⁹ Bk. Ahmed b. Mahmud, II, 1977, 153.

²⁰ Bk. Abu’l Farac, II, 1999, 539; Ahmed b. Mahmud, II, 1977, 153.

olarak gören Rus yazar V. Gordlevski'ye göre (1988, 180-181) bu isyanla köy, kent üzerine yürüyordu. Köylüler köyleri yakıyor, kin duydukları soyluları öldürüyor ve "bize tabii olan ganimete ortaktır" yaygarasını yayıyorlardı (Ocak, 1996, 123).

İsyan, böylece hatırı sayılır bir kalabalıkla takviye edilince ilk olarak Malatya subaşı Alişir oğlu Muzaferreddin asiler üzerine yürüdü. Ancak mağlup olduğu gibi, sancağı ve davulu asilerin eline geçti. Muzaferreddin'in ikinci teşebbüsü de yenilgiyle sonuçlanınca Babaîler bu özgüvenle Sivas'a yürüyüp şehrin ileri gelenlerini öldürdüler. Sivas'ta çok miktarda ganimet ele geçiren yağmacılar, moral kazanıp harekete daha çok bağlanarak bu kez Tokat ve Amasya'ya yöneldiler (İbn Bibî, II, 1996, 51)²¹. İsyan, kendi mücavir alanına sıçramış olduğu için bu kez Amasya subaşı Armağan-şah asilerin karşısına dikildi. Öncelikle kendi şehrinde mukim olan Baba İlyas'ı zaviyesinden çıkarıp kale burcuna astı ve vakit kaybetmeden Baba'yı (Baba İlyas) bekleyen asi toplulukla şiddetli bir savaşa tuttu. Ancak isyanın önü alınamayan dinamizmi onun da sonunu getirdi ve öldürüldü. Bu şekilde tam 12 kez Selçuklu ordusunu mağlubiyete uğratan (Ocak, 2000, 137) Babaîlerin işleri, müellif İbn Bibî'nin ifadesiyle (II, 1996, 51) günden güne ilerleme ve gelişme gösteriyordu.

Bu çaresizlik, olası bir Moğol istilasına karşı Erzurum'da konuşlandırılmış olan birliklerin mecburen bölgeden çekilerek isyancıların karşısına çıkarılması seçeneğini gündeme getirdi. Böylece, Erzurum'dan gelen birlikler silahlarla donatılarak Kırşehir'in Malya Ovası'nda savaşa hazır halde bekleyen asiler üzerine sevk edildi. Gerçekleşen savaşta ön saflara dizilmiş olan bin kadar Frank askerin disiplin ve kararlılığı neticeyi tayin etti. İlk saldırıda amaçlarına ulaşamayan asiler önemli ölçüde güven ve cesaret kaybetti, buna karşılık Selçuklu ordusu, bu fırsattan istifade ile onların üzerine hücumla geçip 4 bin kadarını öldürdüler (İbn Bibî, II, 1996, 52-53)²². İbn Bibî (II, 1996, 52-53), bu sırada yapılan Babaî kıyımını şu sözlerle dile getirir: "[Sultanın askerleri] acımasız kılıçlarıyla o uğursuz şeytanların kanından ovada kan nehri akıttılar. Sağ kalan erkeklerin, kadınların etrafını sararak yaşlılarına dahi acıyıp insafta bulunmadılar. Leşlerini kurtlara, çakallara, yiyecek; akbabalara ve yırtıcı kuşlara yem yaptılar"²³

Neticede Tarabî ve Babaî isyanları, bu şekilde orantısız şiddet ve kan ile bastırılmış, her iki isyan da resmî ideolojiyi önemli ölçüde güç duruma soktuğu için liderleri mağlup ve imha edildikten sonra taraftarları arasında kadın-erkek, genç-yaşlı demeden çok sayıda cana kıyılmıştı.

²¹ Bk. Abu'l Farac, II, 1999, 540; Yazıcızâde Ali, *Tevarih-i Al-i Selçuk (Selçuklular Tarihi)*, Haz. Abdullah Bakır, İstanbul: Çamlıca, 2009, 653; Babinger-Köprülü, 1996, not 48; Köprülü, 1991, 48; Turan, 1996, 422; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çev. E. Üyepazarcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2000, 98; Ocak, 1996, 127.

²² Abu'l Farac, II, 1999, 540; Elvan Çelebi, 2014, 152-153; 2017, 171-175; Yazıcızâde Ali, 2009, 654-655; Ahmed b. Mahmud, II, 1977, 153; Turan, 1996, 423; Cahen, 1986, 843; Ocak, 1996, 133-137; Zekeriya, Işık, "Baba İlyas'tan Elvan Çelebi'ye Bir Şeyh Ailesinin Dönemin Siyasi Çevreleriyle Olan İlişkileri", *Tarikat, Toplum ve Siyaset*, Ed. Zekeriya Işık, Konya: Çizgi, 2020, 38.

²³ İbn Bibî, Babaîlerin bu şekilde köklerinin kazındığını söylüyor ancak bu katliamdan kurtulan birçok Babaî'nin Anadolu'nun muhtelif köşelerine dağıldığı, özellikle Bizans uç sınır bölgelerine sığınarak varlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir. Nitekim müteakip kaynakların verdikleri bilgilere dayanarak Anadolu Aleviliği/Bektaşiliğinin de bu hareketten mühlhem olduğu varsayılır. Âşık Paşazâde açıkça Hacı Bektaş'ın kardeşi Mintaş'ın bu harekete katıldığını ve isyanın bastırılması sırasında şehit edildiğini yazar. Osmanlı hükümdarları, özellikle kuruluş döneminde de Babaî/Bektaşilerin manevi nüfuzundan önemli ölçüde istifade etmiştir (Bk. Eflakî, I, 1973, 370; Âşık Paşazâde, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, Haz. K. Yavuz-M. A. Y. Saraç, İstanbul: K. Kitaplığı, 2003, 105, 298; Babinger-Köprülü, 1996, not 54; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi* (1243-1453), c. I, İstanbul: Tekin, 1979, 52; Cahen, 2000, s. 348; Melikoff, 1993, 21-22; Ocak, 1996, 172-181; Ocak, 2000, 135, 137; Taşgın, 2020b, 15; Turan, 2009, 74, 196-197).

3. Farklı Mekân, Yakın Zaman, Ortak Bellek: İsyanların Kesişen Bilinçaltı

Yukarıda belirtildiği üzere, Baba İshâk ve Mahmud Tarabî isyanları farklı mekânlarda ortaya çıkmış olmasına rağmen söylem, slogan ve iddia boyutunda ortak hususiyetlere sahiptir. Bunun en temel nedenlerinden biri, her iki ayaklanmanın da dikkate değer ölçüde Türkmen kitleleri tarafından desteklenmiş olmasıdır. İbn Bibî (II, 1996, 50), Baba İshâk'ın belli ölçüde taraftar kazandıktan sonra "Türkmen obalarına ve hanlarına" seslerini ulaştırdıklarını, bu çağrıyla alanların "karınca ve çekirge gibi" her köşeden harekete geçtiklerini, "arı gibi kaynayıp uğuldamaya" başladıklarını dile getirir. Müellifin bu Türkmen kitlelerini tanımlama biçimi, isyanlara insiyaki katılımlarının anlaşılması bakımından dikkate değerdir. Ona göre bu Türkmenler (tevaif-i etrak), duydukları en ufak bir yaldızlı sözden etkilenen, inançlarında itiraz etmek diye bir şey bulunmayan bilgisiz kitlelerdi (İbn Bibî, II, 1996, 49)²⁴. Harekete, İbn Bibî'nin aksine Babaîler tarafından bakan Elvan Çelebi de *Menakibü'l Kudsiyye*²⁵ adlı eserinde (2014, 147; 2017, 157-158) Baba İshâk'ın etrafındaki askerleri "kalabalık, sert ve hiddetli, yaya ve atlı, diri ve istekli" gibi sözlerle niteleyerek bu keyfiyete işaret etmiştir. Keza Karamanoğulları Beyliği'ne dair bir eser kaleme almış olan Şikarî'nin kayıtları da bu noktada dikkate değer görünmektedir. Buna göre beyliğin kurucusu Karaman Bey'in babası Nure Sofi, Harizm ve Moğol baskısıyla Azerbaycan'dan Orta Anadolu'ya göçmüş olup Baba İlyas ile irtibat halindeydi ve kendisine bağlı Türkmenler üzerinde dini bir nüfuz elde etmişti (Şikarî, 2005, 73, 106-107)²⁶. Müellif Cüveynî ise Türkmenlerin, Tarabî'nin ayaklanmasına katılımına bu kadar doğrudan işaret etmese de isyanın ana coğrafyası olarak gösterdiği Maverâünnehir, Türklerin kesafet arz ettikleri bir yurt ve aynı zamanda İslam ile tanıştıkları bir merkezdi. Nitekim bu bölgedeki Türkler, önceki asırlarda ortaya çıkan dini, siyasi ve içtimai nitelikli isyanlarda da boy göstermişlerdi (Narşahî, 2013, 102-103)²⁷.

Ayaklanmalara göçebe Türkmenlerin gösterdikleri bu teveccüh, onların en başından itibaren idealize ettikleri senkretik karakterli İslam tasavvurunun bu hareketlerin söylem ve içeriğine hâkim olması neticesini doğurmuş, böylece isyan önderlerinin şahsında vücut bulan, eski Orta Asya din ve inanç sistemlerinden mülhem doğaüstü bir lider portresi zuhur etmişti. Köprülü'nün dile getirdiği gibi (1991, 47-48) bunlar, zahiren Müslüman olmakla beraber eski Türk Şaman'larını hatırlatan "Baba" lakaplı Türkmen şeyhlerine intisap ederek bu kişileri, geçmiş hatıraları ile gelecek idealleri arasında bir köprü olarak görmüşlerdi. Gerçekten isyanlara iştirak eden Türkmenlerin (farklı mekânda olmalarına rağmen) hem Mahmud Tarabî hem de Baba İlyas/Baba İshâk ile ilgili oluşturdukları portre dikkate değer ölçüde benzer hususiyetlere sahipti. Dahası, asilerin yaydıkları keramet şayiaları ile daha doygun hale gelen bu manevi lider portresi, her iki isyanda da onlara karşı koyan ordudaki askerleri bile etkilemiştir. Gerçekten hem Tarabî'ye karşı koyan Moğol askerleri hem de Baba İshâk'a karşı konuşlandırılan Türk askerleri, muhtemelen kadim Şaman geleneklerinin etkisiyle onlarla savaşmanın kendilerine uğursuzluk hatta bela getireceği zannıyla asilere ok atmakta isteksiz davranmışlardı. Bu çerçevede Tarabî

²⁴ Ayrıca bk. Abu'l Farac, II, 1999, 540; Yazıcızâde Ali, 2009, 650; Ahmed b. Mahmud, II, 1977, 153; Babinger-Köprülü, 1996, 51.

²⁵ Bu eserin Babaîler ve Babaîlik bağlamında değeri hakkında bk. (Ocak, 2020, 1-5; Taşgın, 2020a, 160-161, 166).

²⁶ Babinger-Köprülü, 1996, 52 ve not 59; Cahen, 1970, 197-198; Budak, 2020, 338; Aktaş, 2013, 142.

²⁷ Ocak, 1996, 153-154; Şeker, 2016, 149-150; Öz, 2006, 124.

ve taraftarlarına karşı saf tutmuş Moğol askerleri “ona silah çekenin ve el kaldıranın eli kırılır” söylentisinin etkisiyle çekinceli duruyorlardı. Hatta bu sırada esen bir fırtına, Tarabî'nin kerametine yorulmuş ve söylendiğine göre askerler silahlarını bırakıp kaçmışlardı (Cüveynî, 2014, 141-142)²⁸. Benzer durum Baba İshâk için de söz konusu olmuş, Selçuklu ordusundaki Müslüman askerler bile “uğursuzluk getireceği” düşüncesiyle ona ok atmaktan imtina etmişlerdi. Süryani müellif Abu'l Farac (II, 1999, 540), 60 bin kişilik Selçuklu ordusunun 6 bin kişilik asilere hücum edemediklerini yazmakla bu gerçeği dile getirir.²⁹

İsyanların gelişim sürecinde her ikisi arasındaki ortak mistik ifadeler bu benzerlikleri daha da somutlaştıracak hüviyettir. Mesela her iki isyanda da liderlere peygamberlik atfedilmiştir (Melikoff, 1993, 152)³⁰. Yukarıda belirtildiği üzere, daha Orta Asya'da iken Türklerin iştirak ettikleri bazı dini nitelikli isyanlarda mehdilik veya peygamberlik motifi baskın şekilde kullanılmıştır. Dolayısıyla bu çerçevede Tarabî ve Baba İlyas/Baba İshâk'ın³¹ doğrudan peygamber, kurtarıcı veya resul olarak vasıflandırılmaları bu belleğin sonraki asırlara intikalinden başka bir şey değildir. Tarabî isyanında bu enstrüman, münecimlerin gelecekle ilgili kehanet anlatıları üzerinden takviye edilerek Tarabî'ye meşru bir peygamber ve kurtarıcı vasfı yüklenmiştir (Cüveynî, 2014, 139). Baba İlyas/Baba İshak'a atfedilen peygamberlik vasfı da daha az vurgulu değildir. Kaynakların çoğu, onun peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktığı konusunda hemfikirdir (İbn Bibî, II, 1996, 51)³². Süryani bir müellif, Baba'nın bir elçi ve Resul olduğunu inkâr edenlerin onun taraftarları eliyle öldürüldüğünü yazmaktadır (Abu'l Farac, II, 1999, 539-540)³³. Baba İshâk'ın bir sahtekâr olduğundan şüphesi olmayan keşiş Simon de Quentin (2006, 44) onun, “çevresindeki saf kişileri Tanrı ile konuşan ve onunla insanlar arasında irtibat kuran biri olduğuna inandırdığını” alaycı bir dille anlatır³⁴. Böylece Anadolu sahasındaki Türkmen kitleleri, Baba Resulullah namını verdikleri (Eflakî, I, 1973, 370) bu kudsî rehberin “günün birinde mutlaka cihad ilan edeceği” düşüncesiyle teyakkuzda bulunuyorlardı (Babinger-Köprülü, 1996, 51)³⁵.

Bu mukaddes sıfatlar, doğal olarak her iki isyan liderinin alenen öldürülmelerine rağmen taraftarlarının buna inanmayıp mantığa bürünmeleri sonucunu doğurdu. İbn Bibî (II, 1996, 51), Armağan-şah tarafından öldürülüp kale burcuna çekilmesine rağmen Türkmenlerin, Baba Resul'ün ölümüne inanmadıklarını ve: “yeri ve makamı itibarıyla o, insanoğullarından hiçbirinin ulu zatında bir değişiklik yapamayacağı bir noktadadır” diyerek onun davası için kadın-erkek canla başla savaşmaya devam

²⁸ D'ohsson, 2008, 184; Barthold, 1990, 503-504.

²⁹ Ayrıca bk. Turan, 1996, 423; Ocak, 1996, 134, not 185.

³⁰ Babailer liderlerine (tıpkı Mukanna el-Horasanî gibi) peygamberliği de aşip ulûhiyet atfetmişlerdir (Ocak, 1996, 82). Fakat Tarabî için Cüveynî, peygamberlik iddiasından bahseder ancak ulûhiyet konusunda net bir ifade kullanmaz. Ayrıca bk. Turan, 1996, 424; Cahen, 1986, 843; Ocak, 1996, 143, 155; Işık, 2020, 32.

³¹ Babailer hareketinde bu iki figürden hangisinin peygamberlik iddiasında bulunduğu ile ilgili dönemin kaynaklarında muhtelif görüşler vardır. Bu yüzden iki ismi bir arada kullanıyoruz. Hemen belirtmek gerekir ki hadisenin lideriyle organik bağı bulunan Elvan Çelebi, büyük dedesi İlyas'a yakıştırılan bu peygamberlik iddiası ve ithamını reddederek bunun Baba İlyas'ın mukim olduğu Çat Köyü kadısının (Köre Kadı) iftirası olduğunu belirtmiştir (Işık, 2020, 32, 36).

³² Eflakî, I, 1973, 370; Yazıcızâde Ali, 2009, 654.

³³ Ayrıca bk. Simon de Quentin, 2006, 44; Ahmed b. Mahmud, II, 1977, 153.

³⁴ Tanrı ile mükâleme iddiası, önceki dönemlerde peygamberliğini ilan eden hareket liderleri nezdinde de kullanılmıştır. Mesela Şehristanî (2021, 205), Abbasî halifesi Mânsur (754-775) zamanında ortaya çıkan İseviyye tarikatının kurucusu Ebu İsa İshâk b. Yakub el-İsfehânî'nin “Allah'ın kendisiyle konuştuğunu ve İsrail oğullarını asi hükümetlerin ve zalim hükümdarların elinden kurtarmakla görevlendirdiğini” iddia ettiğini belirtir. Maniheizmin kurucusu Mani de kendisini Hz. İsa'nın müjdelediği Feraklit olarak görmüş, Tanrı'dan vahiy aldığını iddia etmiştir (Bk. İbn Nedim, 2019, 1022).

³⁵ Köprülü, 1991, 48; Gordlevski, 1988, 181; Cahen, 1986, 843.

ettiklerini belirtirken bu ayrıntıya dikkat çeker. Öyle anlaşılıyor ki liderlerine derin bir muhabbetle bağlı bulunan Babaî taraftarlarının zihni bu konuda oldukça berraktı. Onların nazarında Baba Resul, kuşkusuz “keramet sahibi bir utacı” idi ve bu yüzden de hiçbir şekilde öldürüldüğüne inanmamışlardı (Melikoff, 1993, 201). Benzer hususiyeti, daha dolaylı ifadeler üzerinden Tarabî isyanında görmek mümkündür. Nitekim Cüveynî de (2014, 142), Tarabî'nin Moğol saflarından atılan bir okla ölmesine rağmen askerlerinden hiçbirinin bundan haberi olmadığını, onu bulamayınca da “geri gelinceye kadar” Tarabî'nin kardeşlerini hareketin lideri yaptıklarından söz eder. Bu tür söylemlerin, birkaç asır önce vuku bulan ve yine göçebe Türklerin teveccüh gösterdiği³⁶ Mukanna İsyanı'nda da dillendirilmesi ilginçtir. Gerçekten müellif Narşahî'nin (öl. 348/959) kaydına göre (2013, 109), halk arasında hareketin lideri Mukanna el-Horasanî öldüğünde onun “melekleri getirmek için göğe yükseldiği ve onlara gökyüzünden yardım ettiği” şayiəsi yayılmıştı. Süryani müellif Abu'l Farac'ın (II, 1999, 540), Selçukluların Baba İlyas'ı öldürdükten sonra kaydettiği ifadeler bu portre ile tamamen uyuyor. Buna göre Türkmenler, Baba İlyas öldürüldüğünde onu bulamayınca “baba'nın kendilerine yardım etmek üzere melekleri getirmek için gitmiş olduğu” söylentilerini yaymışlardı. Aynı şekilde, Baba İshâk da -tıpkı Tarabî gibi- savaş sırasında gizemli şekilde ortadan kaybolmuş ve hiç kimse onun izini bulamamıştı (Elvan Çelebi, 2014, 154; 2017, 173-175)³⁷. Müşterek bir belleğe işaret eden bütün bu anekdotlar, açıkça eski Şaman inancında göğün katları arasında geçiş yapan, tanrılar ve ruhlar ile insanlar arasında aracılık yapabilen Şaman/Kam'ları hatırlatır (İnan, 2013, 75).

Bunun dışında Kalburcu Mahmud Tarabî'nin, Maverâünnehir ve Türkistan'da peri ve cinlerden haber getiren, hastaları iyileştiren, sihirbazlık gösterileriyle dans ederek birtakım ritüelleri yerine getiren kadınlardan haberdar olduğu ve “kendisinin de bu işi pekâlâ yapabileceğine” kanaat getirdiğine dair bilgiler hareketin ideolojik zeminini besleyen eski Türk Şaman unsurlara işaret etmektedir (Cüveynî, 2014, 138-139). Böylece muhtelif hastalıklara müptela olanlar Mahmud Tarabî'ye koşup şifa buluyor, bu durum onun şöhretinin katlanarak artmasına vesile oluyordu. Hatta “sözüne güvenilir” bazı kişiler müellif Cüveynî'ye: “Tarabî, bizim yanımızda âma olan birkaç kişinin gözüne köpek pisliği sürüp üfleyince onların gözleri açıldı” demek suretiyle onun kerameti ve ermişliğini açıkça tescil ediyorlardı (Cüveynî, 2014, 139)³⁸. Şamanizm'den beslendiği açık olan bu öğeler, Baba İshâk'ın şahsında da karşılık bulur. İbn Bibî (II, 1996, 49), onu göz boyama ve büyü sanatında eli çabuk ve usta biri olarak tasvir eder ve şöyle der: “Üzüntü ve sıkıntıya düşen bir kimse veya aralarına soğukluk ve düşmanlık düşen karı-koca ona başvurursa o onlara bir muska yazar, o zaman hemen sıkıntı huzura, soğukluk yakınlaşmaya ve düşmanlık da dostluğa dönüşürdü.” 16. asra tarihlenen bir Selçuknâme'de ise Baba İlyas'ın “hile ile yanıcı nesnelere göstererek” çok kişiyi azdırdığından, bu şekilde çok sayıda taraftar kazandığından söz olunur (Ahmed b. Mahmud, II, 1977, 153)³⁹.

³⁶ Narşahî, (2013, 102-103) şöyle diyor: Mukanna, Türkleri çağırdı ve Müslümanların kan ve malını onlara mubah kıldı. [Böylece] Yağma tamamıyla Türkistan'dan birçok asker geldi.

³⁷ Yesevî ve Bektaşî menkıbelerinde mürşidler hakkında kuş olup (turna, şahin, güvercin) uçma melekesine sık sık yer verilir (Köprülü, 1970, 144; Melikoff, 1993, 127, 157; Çamuroğlu, 2016, 87).

³⁸ Cüveynî (2014, 139), bu diyalogu aktardıktan sonra şunları yazar: “Esas bu olayı görenler kör kimselemiş, bu mucizeyi ancak Meryem oğlu İsa gerçekleştirebilir, nitekim Yüce Allah şöyle buyuruyor: “*Anadan doğma körü ve alacalıyı iznimle iyi etmişin*” (Kur'an, 5/110). Eğer ben bu hali gözlerimle görmüş olsaydım bile ona inanmaz, bu işte bir dolabın döndüğünü anlardım.”

³⁹ Ayrıca bk. H. Hüsameddin, II, 1935, 362-363; Işık, 2020, 31.

İki isyanın ortak noktalarından bir diğeri, dini itibar yanında dünyevi saltanatın da merkeze alınmış olmasıdır. Yukarıda belirtildiği üzere İslam'a ilk geçiş yıllarında Türkler arasında zuhur eden Mukanna el-Horasani, Yusuf el-Berm isyanlarında bu durum kendini göstermektedir. Şemseddin Günaltay'ın tabiri ile (1943, 96)⁴⁰ bunlar “irşad postundan saltanat postuna geçmek isteyen derbederlerdi”. Bu suretle kendilerine körü körüne itaat edecek binlerce müritleri olan nüfuzlu kişiler türemiştir. Aynı şekilde Baba İshâk ve Tarabî de dünyevi mülk ve saltanattan el çekmiş liderler değillerdi (Babinger-Köprülü, 1996, 52)⁴¹. Farklı kaynaklarda yer alan bilgiler onların dini lider, kurtarıcı bir kahraman, bir mehdi ve peygamber iddialarının yanında dünyevi iktidar için de çabaladıklarına işaret eder. Keşiş Simon de Quentin (2006, 43), Baba İshâk'ın, Tanrı'nın habercisi olduğunu iddia eden bir kişiyle diyalogunu aktarır ondan kendisini sultan yapmasını istediğini yazar. Ancak bu dünyevilik, taraftarları nezdinde isyan liderlerinin manevi sıfatlarından hiçbir şey eksiltmemiş görünüyor. Nitekim her iki ayaklanmada taraftarların asi liderlere sorgusuz bir inancı söz konusu olduğu gibi onun meşruiyetini sorgulayanlara karşı şiddet kullandıkları görülmektedir. Cüveynî (2014, 141), Tarabî'nin melekler ve cinlerden oluşan ordusunu eliyle gösterdiğinde halkın onu tasdik ettiğini, “hiçbir şey görmüyorum” diyenlere ise değnek darbeleriyle ve zorla “görüyorum” dedirtilildiğini yazar. Simon de Quentin'in yazdıklarına bakılırsa (2006, 44), taraftarları, Baba Resul'ü (Paperissole) tanımayıp ona karşı gelenleri çekinmeden öldürmüşlerdir⁴².

Her iki isyanın lideri de halkın gözünde önemli ölçüde saygınlık kazandıran “zühd ve vecd” içinde yaşama detayını gözden kaçırmadı. Cüveynî (2014, 138), Tarabî'nin “gece gündüz ibadetle meşgul olduğunu” yazarken aynı dönemde Baba İshâk'ı anlatan İbn Bibî (II, 1996, 49) “her zaman gözü yaşlı, hali üzgün ve vücudu zayıf olduğunu, konuşurken kısık bir sesle konuştuğunu” yazar ve ekler: Zühd ve takvada işi o dereceye vardırdı ki kadın-erkek bütün köy halkı ona inanma tuzağına düştü⁴³. Yine her iki isyanda da ayaklanmanın yarı dünyevi liderleri, var olan siyasi kriz ortamından beslenerek bu ortamın gayr-ı İslamî yaşamı tetiklediğini öne sürmüşler ve hareketlerine bir nevi “dinsizler ve dinsizlikle mücadele” süsü vermişlerdir. Bu sebeple, Mahmud Tarabî, Buhara'ya geldiğinde halka hitaben: “Ey Hakk'ın kulları! Niçin böyle eli kolu bağlı bekliyorsunuz. Dünyayı dinsizlerden temizlemek gerekir. Herkes ele geçirdiği silahı, bıçağı, baltayı, taşı ve sopayı alarak bu işi yapmaya hazırlansın” diyordu (Cüveynî, 2014, 140)⁴⁴. Tarabî, burada dinsizler derken kuvvetle muhtemel Moğolları kastediyordu. Çünkü Moğollar bu mamur şehri (Buhara) istila edip harabeye çevireli yalnızca 18 yıl geçmişti ve tahribatın acı izleri halkın zihninde oldukça tazeydi. Ancak Baba İshâk başkaldırdığında Moğollar henüz Anadolu'yu istila etmemişlerdi. Buna rağmen dönemin hükümdarı II. Gıyaseddin, siyasi ve iktisadi alanlardaki kötü yönetim performansı, yanlış kararları ve gayr-ı İslami yaşam tarzı ile Baba İshâk ve taraftarlarına ziyadesiyle malzeme vermişti. Baba İshak, sultanın baskı ve tazyikinden dolayı Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde dağınık halde bulunan Harizmlilere davetçiler göndererek II. Gıyaseddin'in yaşam tarzı ve şaraba düşkünlüğünü kınıyor, onun “Alemlerin Rabbi'nin yolundan saptığını, Hulafa-i

⁴⁰ Bk. Şeker, 2016, 150.

⁴¹ Melikoff, 1993, 201; Budak, 2020, 332.

⁴² Bk. İbn Bibî, II, 1996, 50; Yazıcızâde Ali, 2009, 652.

⁴³ Ayrıca bk. Yazıcızâde Ali, 2009, 650-651; Gordlevski, 1988, 179; Turan, 1996, 421-422.

⁴⁴ Bk. D'ohsson, 2008, 183.

Râşidin'in izinden ayrıldığı" şayiasını yayıyordu (İbn Bibî, II, 1996, 50)⁴⁵. Bu elverişli şartlar içerisinde Baba İshâk'ın, hareketine dinsizlikle mücadele elbisesi giydirmesi güç olmadı. Dahası, Baba İlyas'ın torunu Elvan Çelebi de menakıbnâmesinde (2014, 149; 2017, 151, 163-164) hareketi kâfirlere karşı (mülhidan, münkiran) bir mücadele şeklinde yansıtarak fiili hareketliliği meşru bir zemine çekmeye çalışır.

İsyanların ortak noktasından bir diğeri, her ikisinin Moğol istilalarının getirdiği kargaşa ve belirsizlik ortamında ortaya çıkmış olmasıdır. Hem Baba İshâk hem de Tarabî'nin bir kurtarıcı lider ve gönderilmiş bir peygamber olarak görülmesi, kuşkusuz bu politik istikrarsızlık havasıyla doğrudan ilişkilidir. Tarabî, Moğolların Maverâünnehir'i istila etmesinin getirmiş olduğu anarşi ortamını iyi kullanmış ve hareketine hem Moğollara hem de Buhara aristokrasisine karşı bir girişim görüntüsü kazandırmıştı (Bosworth, 2000, 211-212). Baba İshâk isyanı patlak verdiğinde ise Moğollar Anadolu sınırlarına dayanmış, ilk fırsatı değerlendirmek için teyakkuzda bekliyorlardı. Bu siyasi belirsizlik ortamının tetiklediği korku psikolojisi, II. Gıyaseddin dönemi ile başlayan yönetim krizi ile bütünleşince umarsız bir arayışa dönüşmüş, halk arasında kurtarıcı bekleme fikrini daha da pekiştirmişti. Özellikle Babaî hareketinin kitlesel katılım noktasındaki başarısında bu "fırtına öncesi sessizlik" ortamının etkisi tartışılmaz.

İsyanların lider kadrosu, en büyük desteği aldığı Türkmen göçebelere indinde "ganimet ve yağma" faaliyetlerinin motive edici etkisinin farkındaydı⁴⁶. Bu sebeple ele geçirdikleri şehirlerde bu yönde hiçbir kısıtlama yapmıyorlardı. Söylendiğine göre Mahmud Tarabî, taraftarlarına zenginlerin evlerini yağmalama ve elde ettikleri ganimeti aralarında taksim etmelerine izin vermişti (Barthold, 1990, 503). Aynı şekilde Baba İshâk, Türkmenlerle Sivas'a girdiğinde şehrin yağmalanması konusunda hiçbir sınır koymadı⁴⁷. Nitekim İbn Bibî (II, 1996, 51), Sivas'ta çok miktarda ganimet ele geçiren yağmacıların moral ve azminin tavan yaptığından söz eder. Doğal olarak bu durum, böyle ortamlardan beslenen ayak takımı ve haydutları da kısa sürede bu hareketlere adapte etti (Cüveynî, 2014, 141)⁴⁸.

Görüldüğü gibi, her iki isyanın harekete geçirici dinamikleri birbirleriyle önemli ölçüde benzeşmektedir. İsyanların Türkmenler nezdinde sempati ve teveccühle karşılanması, Türkmenlerde İslam'a entegrasyon sürecinde baskın hale gelen "arayış" psikolojisiyle ve bu çerçevede İslam öncesi gelenekten beslenen sözlü belleği, İslam sonrası sürece uyarılma çabasıyla doğrudan ilgilidir. Dahası, bu bilinç ortaklığı ve yayılcı etkisinin, burada kalmayıp müteakip asırlarda göçebe Türkmenlerin meskûn olduğu Anadolu ve İran sahalarında çıkan Şeyh Bedreddin, Şah İsmail, Şah Kulu gibi toplumsal hareketlere de dikkate değer bir dinamizm kattığı görülecektir⁴⁹.

⁴⁵ Ayrıca bk. Yazıcızâde Ali, 2009, 651-652.

⁴⁶ 2./8. asırdaki dini nitelikli isyanın lideri Mukanna el-Horasanî de bu bilinçteydi. Kendisine destek vermeleri koşuluyla Türklere yağma konusunda herhangi bir sınırlama getirmede. Türkistan'dan bu tamahla çok sayıda Türk Maverâünnehir'e gelip ona katıldı ve vilayetleri yağmaladı (Bk. Narşahi, 2013, 102-103).

⁴⁷ Hatta bazı çağdaş tarihçiler bu ayaklanmayı, o dönemde iktisadi bir kriz ortamında savrulan halkın doğrudan mal ve ganimet için giriştikleri teşebbüs olarak görmüştür (Akdağ, I, 1979, 69).

⁴⁸ Turan, 1996, 422; Akdağ, I, 1979, 69; Ocak, 1996, 62, 127.

⁴⁹ Bk. Ocak, 1996, 154-158; Çamuroğlu, 2016, 194; Taşgın, 2014, 113-114, 124.

Sonuç

Mahmud Tarabî ve Baba İshâk isyanlarının senkronik karakteri ve seyri, her iki isyandaki ortak paydaları düşündürmektedir. Kaynaklara yansıyan bilgiler göstermektedir ki uzak ve farklı coğrafyalarda meydana gelmiş olsalar da bu isyanların mistik ve ideolojik söylemleri, aynı ana damardan beslenen ortak belleğin ürünüdür. Bu durumun en önemli sebebi, -dönemin aynı sosyo-politik zemininin elverişliliği yanında- kuşkusuz Türkmenlerin her iki isyandaki kitlesel rolleri ve benzer reaksiyonlarıdır. Her iki isyanda kullanılan argümanların ve lider profiline önemli ölçüde benzeşmesinin ana sebeplerinden biri budur. Kim bilir belki de Babaî hareketine gönülden iltihak eden Türkmenler, Tarabî isyanı sonrası Maveraünnehir'den tenkil edilip Anadolu'ya gelenlerle aynı kitlelerdi. Kaynaklar, bu hususta net bir şey söylemeye imkân tanımıyor. Ancak kadim Türk coğrafyasının dini senkretizminin, bu isyanların ideolojik altyapısı üzerinde dikkate değer bir tesir icra ettiği rahatlıkla söylenebilir. Böylece, eski Türk inanç sistemlerinin bu dönem göçebe Türkleri arasında halen yaşayan veya farklı görünümde içinde yaşatılan ritüelleri, bu isyanlar üzerinden tekrar gündeme gelmiş, İslam öncesi gelenekten beslenen sözlü bellek sürekli güncellenerek İslam sonrası sürece imtizaç ettirilmişti.

Bu tür içtimai ve dini karakterli ayaklanmaların hem isyanların liderleri hem de onlara iştirak edenler açısından simbiyotik bir karakter arz etmesi de meselenin dikkate değer bir boyutudur. Gerçekten, isyanlar boyunca gerek Mahmud Tarabî gerekse Baba İshâk, Türkmen taraftarlarının kitlesel desteğini kazanmak için onların gönül dünyasını okşayan söylemler üreterek dini ve dünyevi saltanata ulaşmak isterken göçebe Türkmenler de bu sayede eski gelenek ve inançlarını, meşru bir kisve altında sürdürme ve yüzyıllardır dizginleyemedikleri yağma yapma, ganimet elde etme imkânına kavuşmuşlardır. Bu karşılıklı faydalılık durumu, isyan hareketlerinin önü alınamaz dinamizminin de en başat sebebi olmalıdır. Kısacası slogan, söylem ve iddia boyutunda karşılaştırıldığında Mahmud Tarabî ve Baba İshâk'ın, göçebelerin zihin ve gönül dünyasından mülhem söylemleri dile getirmiş olmaları bir tesadüf değil, aynı bellek ve bilinçaltının farklı coğrafyalardaki tezahürü olarak görülmelidir.

Kaynaklar/References

- Abu'lFarac. *Abu'lFarac Tarihi*. Çev. Ö. Rıza Doğrul, II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Ahmed b. Mahmud. *Selçuk-nâme*. Haz. Erdoğan Merçil, II. Cilt. İstanbul: Kervan, 1977.
- Ahmed Eflakî. *Menâkibü'l Arifin*. Çev. Tahsin Yazıcı, I. Cilt. İstanbul: Hürriyet, 1973.
- Alicı, Mehmet. *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan, 2018.
- Babinger, Franz-Köprülü, M. Fuad. *Anadolu'da İslamiyet*. Çev. Ragıp Hulusi, İstanbul: İnsan, 1996.
- Barthold, V. V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Haz. H. Dursun Yıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Bosworth, C. Edmund. "Tarabi Mahmud". *Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*. X/211-212. Leiden: Brill, 2000.
- Budak, Abdülhamit. "Babai İsyanı Niçin Dini Bir İsyanıdır?". *Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Sempozyumu (02-04 Ekim 2020)*. ed. Zekeriya Işık vd. 329-344. Çorum: Hitit Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik. *Tarih-i Cihan Güşa*. Çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

- Elvan Çelebi. *Menâkıbu'l-Kudsıyye fî Menâkıbu'l Ünsıyye (Baba İlyas- Horasanî ve Sülalesinin Menkıbevî Tarihi)*. Haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014; *Name-i Kudsi (Kutsal Kitap) Menakıbu'l Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)*. Haz. Mertol Tulum, İstanbul: Çizgi, 2017.
- Gordlevski, Vladimir. *Anadolu Selçuklu Devleti*. Çev. Azer Yaran, Ankara: Onur, 1988.
- Günaltay, Şemseddin. “Selçuklular Horasan’a İndikleri Zaman İslam Dünyası’nın Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dini Durumu”. *Belleten*, VII/25, (1943), 59-99.
- Güngör, Harun. “Şamanizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*, II. Cilt, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1327/1935.
- Işık, Zekerıya. *Devlet ve Tarikat (Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini)*. Konya: Çizgi, 2016.
- İbn Bibî. *el-Evâmiru'l Alâ'ıyye fî'l Umûri'l-Alâ'ıyye, (Selçuknâme)*. II. Cilt, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tanrının Kuraltanımsız Kulları, (İslam Dünyasında Derviş Toplulukları) (1200-1500)*. Çev. Ruşen Sezer, İstanbul: YKY, 2008.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1976.
- , *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edib. *Din Sosyolojisi*. Haz. Mustafa S. Kaçalin, İstanbul: Büyüyen Ay, 2016.
- Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. Çev. Fatıma Zehra Bayrak, İstanbul: Hayat, 2020.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*. Çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cem, 1993.
- Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Narşahî, Ebu Bekr Muhammed b. Cafer. *Tarih-i Buhara*. Çev. Erkan Göksu, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyamı (Aleviliğin Tarihsel Altyapısı)*. İstanbul: Dergâh, 1996.
- , “Babaîler İsyanından Kızılbashîğe: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”. *Belleten*, LXIV/239, (2000), 129-160.
- Simon de Saint Quentin. *Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu (1245-1248)*. Çev. Erendiz Özbayoğlu, Antalya: Daktav, 2006.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)*. Çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera, 2021.
- Şeker, M. Fatih. *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh, 2016.
- Şikarî. *Karamannâme, (Zamanın Kahramanı Karamanilerin Tarihi)*. Haz. Metin Sözen-Necdet Sakaoglu, İstanbul: Lebib Yalkın, 2005.
- Taşgın, Ahmet. *Türkmen Aleviler*. İstanbul: Ataç, 2006.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi, 1996.
- Tümer, Günay. “Budizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6/352-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Hallâc-ı Mânsur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

RAZGRAD İLİ, KUBRAT İLÇESİ - MIDREVO, SEVAR VE BİSERTSİ BEKTAŞI KÖYLERİNİN SES ÖZELLİKLERİ*

THE VOCAL ASPECTS OF RAZGRAD REGION, KUBRAT DISTRICT - MADREVO, SEVAR AND BISERTSI BEKTASHI VILLAGES

DURGÜL ÇALIŞKAN**

Öz

Bu çalışmanın amacı, Bulgaristan'da Razgrad iline bağlı Kubrat ilçesi ve Midrevo, Bisertsi, Sevar köyleri ağız/ağızlarına ait derlenen metinler üzerinde ses bilgisi incelemesi yapmak ve de standart Türkiye Türkçesinde kullanılmayan yerel söz varlığını derlemektir. Böylece Türkiye Türkçesi ağız araştırmalarına sınırlı bir bölge ağız çerçevesinde hem dil hem de kültürel açıdan bir araştırma yapılarak katkı sağlanmıştır. Çalışma, son yıllarda büyük gelişme gösteren Türkiye Türkçesi ağız araştırmalarının özellikle son verilerinde izlenen ağız araştırma yöntemleri örnek alınarak yürütülmüştür. Çalışmanın temeli Kubrat ilçesi, Midrevo, Bisertsi ve Sevar köylerinde yapılan sesli ve görüntülü video kayıtlarına dayanmaktadır. Görüntülü ve sesli video kayıtlarının metin olarak derlenmesi ve sonrasında bu metinlerin transkripsiyonlu olarak çözümlenmesiyle incelemeye konu olan metinler ortaya çıkarılmıştır. Derlenmiş ve çözümlemesi yapılmış metinlere dayalı olarak ses bilgisi incelemesi güncel yöntemlerle yapılmıştır. Standart Türkiye Türkçesinde kullanılmayan mahallî nitelikli söz varlığının korunması ve olabildiğince gelecek nesillere aktarılabilmesi için Derleme Sözlüğü çalışması da gerçekleştirilmiştir. Sonuç olarak, Bulgaristan'da Türklerin konuştukları Türkçe bir ağız olarak ele alıp incelenmiştir. Ortaya koyulan çalışmayla Bulgaristan'da Razgrad ili, Kubrat ilçesinde yaşayan Alevi-Bektaşilerin ağızı öne çıkarılmıştır. Yapılan inceleme, genelde Türkiye Türkçesi, özeld de Balkan Türk ağızları araştırmalarına kuşkusuz büyük yarar sağlanmıştır. Razgrad ili, Kubrat ilçesi, Midrevo, Bisertsi ve Sevar ağızları bölgesi üzerinde soru işareti kalmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Ses Bilgisi, Bulgaristan Türkleri Ağızı, Alevi-Bektaşî, Razgrad, Kubrat, Sözlük.

Abstract

The aim of this study is analysing the text which is compiled from the dialects of Midrevo, Bisertsi and Sevar villages connected to Kubrat district, Razgrad region of Bulgaria and compiling the existence of unused local dialects of standart Turkish. Thus, examining a research about dialect, linguistic and culture in the framework of limited region is contribute to Turkey Turkish dialect researchs. Working has been carried out by sampling the dialect research methods followed in the last data of linguistic researches of Turkey Turkish dialect which is showing a great development. Audio and video recordings compiled in Midrevo, Bisertsi and Sevar villages of Kubrat district constitute the basis of the study. Texts under examination has arisen by transcribing of these records. Dialect analysis are performed based on the compiled texts. A Compilation Dictionary study was also carried out in order to preserve the local vocabulary that is not used in Standard Turkey Turkish and to transfer it to future generations as much as possible. As a result, speak of the Turks in Bulgaria have been examined as a dialect of Turkish. With the work being put forward, dialects of Alevi-Bektashis living in the Kubrat town of the Razgrad region of Bulgaria has been highlighted. With the examination, a great benefit is provided to generally Turkey Turkish dialect researches and privately Balkans Turkish dialect researches. There is no longer a question mark on dialects of Razgrad province, the town of Kubrat, Midrevo, Bisertsi and Sevar region.

Keywords: Phonetics, Bulgaria Turkish Dialect, Alevi-Bektashis, Razgrad, Kubrat, Dictionary.

* Geliş Tarihi/Recieved: 22.08.2021, Kabul Tarihi/Accepted: 28.07.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.012>.

** Durgül ÇALIŞKAN (Durgul Metin MURTAZA), Edirne Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Dalı, 2016. durgul.metin@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4604-9419>.

Giriş

Bulgaristan bugün 6.916.548 (nsi.bg, 2021) nüfuslu bir Balkan ülkesidir. Ülke nüfusunu; Bulgar, Türk, Makedon, Sırp, Gagauz, Tatar, Çingene, Yahudi, Ermeni, Rus gibi etnik gruplar oluşturmaktadır. Türkler, 2011 Bulgaristan nüfus sayımına göre 588 318 (bg.wikipedia.org, 2022) olup özellikle Rodop ve Balkan Dağlarının doğusu, Deliorman ve Dobruca bölgelerinde yaşamakta ve ülke nüfusunun önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Türk kavimleri Bulgaristan'a IV. yüzyıldan XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar göç ederek buralara yerleşmişlerdir. Türkler yaklaşık bin beş yüz yıldır Balkanlarda yaşamaktadırlar.

Çalışmada yoğunlukla incelenen ve Türk nüfusun fazla olduğu Razgrad (Hazargrad) şehri Deliorman bölgesinin başkenti olarak kabul edilir. 'Deliorman' ismi XII. yüzyıl Bizans Tarihçisi Kedrenos tarafından Teleorman şeklinde söylenmiştir. Deliorman bölgesi Romanya ve Bulgaristan toprakları içinde yer almaktadır. Günümüzde Romanya tarafında kalan kısım hâlâ Teleorman adıyla anılmaktadır. Razgrad ilinin başlıca önemli ilçeleri; Balbunar (Kubrat) ve Kemallar (İsperih) şehirleridir. Kubrat ilçesi ve köylerinde yapılan incelemeler sonucunda elde edilen bilgiler bu makale çalışmasının temelini oluşturmaktadır.

Kubrat ilçesinde yaşayan Türk nüfusun büyük bir çoğunluğu Alevi-Bektaşî inancına tabi topluluklardır. Kubrat şehrinde toplam 17 adet irili ufaklı köy bulunmakta olup Alevi-Bektaşî inancın hakim olduğu köyler: Mesin Mahallesi (Mıdrevo), Kazçılar (Bisertsi), Ceferler (Sevar) olarak ön plana çıkmaktadır. Köylerde inanç ve ibadetler boba ve cem erkânına göre yürütülmektedir. Alevi-Bektaşî topluluğu ibadet şekli ve günü değişmek üzere PazaNerteli, ve Çaşambalılar olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır.

Bölgede yaşayan Türkler birçok yönüyle günümüz Türkçesine yakın bir dil kullanmaktadırlar. Bölgede kullanılan Türk dili, yıllar içinde birçok savaş, din ve dilin etkisinde kalarak kökenini bozmadan yeni deyişler kazanmıştır. Birinci Dünya Savaşı'ndan ve bilhassa Türkiye'de Cumhuriyet'in ilanından sonra Bulgaristan Türklerine yönelik folklor araştırmaları önem kazanmıştır. Polonyalı T. Kowalski, A. Zajackowski, Macar Gyula Nemeth, J. Eckmann gibi araştırmacı Türkologların Bulgaristan Türklerinin dil ve folkloruna yönelmeleri I ve II. Dünya Savaşları sonrasındadır.

Janos Eckmann'ın, *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar* adlı kitapta "Razgrad Türk Ağzı" adlı makalesi yayımlanmıştır (Eckmann, 1950). Eckmann makalesinde, 1910-1911'de Kuzeydoğu Bulgaristan Türkleri ile ilgili ilk araştırma yapanların V. Moşkov ve D. G. Gadzanow olduğunu işaret etmektedir. J. Eckmann çalışmasında ses bilgisi ve morfoloji üzerine önemli noktalara değinmiştir.

Hüseyin Dalı gerçekleştirdiği *Kuzeydoğu Bulgaristan Türk Ağzıları Üzerine Araştırmalar* başlıklı kitabını 1991 yılında yayımlamıştır. Milino ağzını araştırmış, ses olayları, şekil bilgisi, metinler ve sözlük gibi kapsamlı bir eseri yayınlamıştır.

Bulgaristan Türklerinin halk kültürü ile ilgili olarak, Türkiye'de ve dünyada yirminin üzerinde kitap ve 100'ün üzerinde araştırma ve inceleme yazısının yayımlandığını söyleyebiliriz. Bütün bu yayınlarda daha çok atasözleri ve deyimler, türküler, maniler, destanlar, masallar ve Nasreddin Hoca fıkraları üzerinde durulmuş, gelenek ve göreneklere, spor ve yarışlara, inanış ve dini geleneklere daha az yer verildiği görülmüştür. Bu çalışma ile özellikle Alevi-Bektaşî kültürüne yoğunlaşarak bu konudaki açık kapatılmıştır.

Çalışmanın temelini Kubrat ilçesi, Midrevo, Bisertsı ve Sevar köylerinde derlenen sesli ve görüntülü kayıtlar oluşturmaktadır. Bu kayıtlar metin olarak derlendikten sonra bu metinlerin transkripsiyonlu olarak çözümlenmesiyle incelemeye konu olan metinler ortaya çıkmıştır. Derlenmiş metinlere dayalı olarak ses bilgisi incelemesi yapılmıştır. Standart Türkiye Türkçesinde kullanılmayan mahallî nitelikli söz varlığını da olabildiğince ortaya koyabilmek için söz varlığı derlemesi de yapılmıştır.

Makalenin ilk bölümünde; Türklerin Balkanlara Geçişi, Alevi - Bektaşî Zümreler, Demir Baba ve Akyazılı Sultan, Alevi Türk Köyleri, Alevi - Bektaşî İnancının Rumeli ve Balkanlardaki Tarihi ve İbadetler incelenmiştir.

İkinci bölümde, ses bilgisi ele alınarak ses çeşitleri verilmiş ve ses olayları detaylı bir şekilde incelenmiş olup metinlerde yer alan örneklerle açıklanmıştır. Seslerin çeşitleri ünlüler ve ünsüzler olmak üzere iki alt başlık altında toplanmıştır. Ses olaylarının içinde geçen alt başlıklar; Ses Uyumu, Benzeşme, Kaynaştırma, Değişme, Ünlü Birleşmesi, Ses Türemesi, Ünlüleşme ve Ses Düşmesi olarak görülmektedir. Her bir alt başlığın altında ses olayları detaylandırılarak örneklerle zenginleştirilmiştir.

Yukarıda özetle bahsi geçen bölümler makale çalışmasının omurgasını oluşturmaktadır. Makale çalışmasında Razgrad ili, Kubrat ilçesi, Midrevo, Bisertsı ve Sevar ağzları bölgesi derlenmiş metinlere dayanılarak ses bilgisi bakımından incelenmiştir. Yapılan inceleme ile Türkiye Türkçesi ağzlarının bir kolu olan Balkan Türk ağzları araştırılmıştır. Çalışmanın sonuç bölümünde araştırmadan çıkarılan sonuçlar verilmiştir.

1. Bulgaristan'ın Razgrad İlinde Bulunan Alevi Türk Köyleri

Anadolu'dan Balkanlara ilk Türk göçü, 1264 yılında II. İzzettin Keykavus ve Sarı Saltık Dede ile gerçekleşmiştir. Bunu diğer göçler izlemiş ve bu göçler özellikle Osmanlı döneminde kitleler hâlinde devam etmiştir. 1908 yılında Bulgaristan'ın bağımsızlığını kazandığı tarihe kadar geçen 650 yıl gibi uzun bir zaman içerisinde Türkler, bu toprakları kendilerine yurt edinmişler, köy ve kasabalar kurmuşlardır. Bu Türk köylerinin içerisinde Alevi-Bektaşî köyleride bulunmaktadır. Razgrad sancağında tespit edilen Alevi-Bektaşî köyleri aşağıda sıralanmıştır:

- Adaköy (Ostrovo)
- Balbunlar (Kubrat)
- Ceferler (Sevar)
- Hacı-Fakılar (General-Dobrevo)
- Denizler (Varnentsi)
- Kemallar (İsperih)
- Mesim Mahallesi (Midrevo)
- Kazçılar (Bisertsı)

Bulgaristan'da yaklaşık elli dört adet tekke bulunmaktadır. Razgrad sancağında aşağıdaki beş tekke en çok bilinenlerdir:

- Demir Baba Tekkesi - Mumcular köyü (Sveştarevo / İsperih)
- Yahya Bali Tekkesi - Razgrad

Hüsein Boba Tekkesi - Ostrovo

Kız Ana Tekkesi - Eskicuma (Tırgovişte)

Denizler Tekkesi - Silistre

2. Seslerin Çeşitleri

Sesler, adından da anlaşılacağı gibi, söylenen, ağızdan çıkan, işitilen küçük dil birlikleridir. Dili yazıya geçirmek için bu küçük birlikler birtakım işaretlerle karşılanır. Bu işaretlere harf denir. Demek ki harf sesin yazıdaki işaretidir (Ergin, 2009, 38).

Razgrad ili Kubrat ilçesinde bulunan Alevi köyleri Mıdrevo, Bisertsı ve Sevar ağzlarında kullanılan 46 ses çeşitlerine göre şunlardır:

/a/, /ā/, /b/, /c/, /ç/, /d/, /e/, /ē/, /é/, /f/, /F/, /g/, /ğ/, /h/, /h̄/, /ı/, /ī/, /ĩ/, /i/, /î/, /j/, /k/, /k̄/, /l/, /l̄/, /m/, /n/, /n̄/, /o/, /ō/, /ö/, /ō̄/, /p/, /r/, /r̄/, /s/, /ş/, /t/, /u/, /ū/, /ü/, /ū̄/, /v/, /y/, /z/.

Kullanılan transkripsiyon sistemi hakkındaki açıklamalar “Ek-1: Transkripsiyon İşaretleri” bölümünde verilmiştir.

2.1. Ünlüler

Çiğerlerden gelen havanın ağız kanalında herhangi bir engele uğramadan yalnız ses yolundaki daralma veya genişleme ile çeşitlenen, dil ve dudakların oluşturduğu sese *ünlü* denir (Korkmaz, 2010, 225).

Ağız bölgemizde saptanan ünlüler şunlardır:

/a/, /ā/, /ı/, /ī/, /ĩ/, /e/, /ē/, /é/, /i/, /î/, /o/, /ō/, /u/, /ū/, /ü/, /ö/, /ō̄/, /ǖ/, /ū̄/.

Kullanılan ünlüler hakkındaki açıklamalar Tablo 1 ve Tablo 3’te verilmiştir.

Ses birim (fonem), konuşma organların belirli hareketleri ile oluşan ve belli biçimde sıralanarak aynı dil konuşanlar arasında bir kavram ifadesi için kullanılan sözcükleri oluşturan, anlam ayırt edici sestir. Fonem, fonolojinin en küçük birimidir (Eker, 2011, 243). Türkiye Türkçesinde fonemik değeri olan sekiz ünlü bulunmaktadır. Bu ünlüler /a/, /ı/, /e/, /i/, /o/, /u/, /ö/, /ü/ ünlüleridir.

Örneğin: aç (ağaç), arı (ağrı); baş, taş, yaş sözcüklerinde olduğu gibi.

Mıdrevo, Bisertsı ve Sevar ağzlarında ünlüler uzunluk ve kısalık bakımından iki çeşittir:

Ünlülerin kısalık ya da uzunluğu onların başladığı süre ile bittikleri an ile ilgilidir. Boğumlanma süreleri, temel ünlülerin boğumlanma sürelerinden uzun olan veya normal uzunluktaki iki ünlünün boğumlanma süresini içine alan ünlülere *uzun ünlüler* denir (Korkmaz, 2010, 221).

Karşılaştırma yoluyla birer fonem olduğu saptanan uzun ünlüler: /ā/, /ī/, /ē/, /ī/, /ō̄/, /ū̄/, /ō̄̄/, /ū̄̄/. *Örnek:* ayī, bi, bulğāca, būda, ēkezin, ôle, sōna, ūsek. (Murtaza, 2016, 16)

Çok kısa ünlüler: /ĩ/, /ǖ/. *Örnek:* onüştan, vakit̄.

2.2. Ünsüzler

Ağız kanalında ve diğer ses organlarında bir engelleme, daralma veya kapanmayla ve bir ünlü yardımıyla çıkarılan ses: /p/, /b/, /m/, /t/, /d/, /k/, /g/, /ç/, /c/, /f/, /v/, /y/, /h/, /s/, /z/, /ş/, /j/, /ğ/, /l/, /r/. Ünsüzler ses yolundaki boğumlanma noktalarına göre *dudak*, *diş-dişeti*, *dudak ve gırtlak ünsüzleri*; boğumlanma sırasında ses yolunun

kapanma veya daralma durumuna göre *patlayıcı, sızıcı ünsüzler*; ses tellerinin ton verip vermemesine göre de *tonlu ve tonsuz ünsüzler* olarak sınıflandırılır. Boğumlanma sırasında geniz yolunun da devreye girdiği ünsüzler *geniz ünsüzleridir*. Diğerlerine oranla daha bol ses veren ünsüzler, *akıcı ünsüzler* adını alır (Korkmaz, 2010, 230).

Ünsüzler oluşum esnasında, bir engele takılarak sedalarını sürtünme ya da çarpmadan alan seslerdir. Türkçede 21 ünsüz harfine karşılık daha fazla sayıda ünsüz ses vardır. Bu sayı ölçünlü Türkçe için en az 23'tür. Ünlüler ile ünsüzler arasında yarı ünlüler bulunur.

Midrevo, Bisertsı ve Sevar ağzlarında ünsüzler 28'dir:

/b/, /c/, /ç/, /d/, /f/, /F/, /g/, /ğ/, /h/, /ħ/, /j/, /k/, /k/, /l/, /l/, /l/, /m/, /n/, /n/, /p/, /r/, /r/, /s/, /ş/, /t/, /v/, /y/, /z/.

Kullanılan ünsüzler hakkındaki açıklamalar Tablo 2 ve Tablo 4'te verilmiştir.

Bu ünsüzlerin arasında yazı dilinin /ğ/ ve /j/ ünsüzleri bulunmaktadır. *dōru, ine, s̄alam, yā* sözcüklerinde olduğu gibi /ğ/ ünsüzü kendisinden önce gelen ünlüyü uzatarak düşer. /j/ ünsüzünün yerine de /ş/, /c/, /z/ ünsüzlerinden biri getirilir: *bağaş*. Aynı zamanda konuşmada kullanılan Bulgarca kelimelerde de rastlarız: *jilt kantarion* (sarı kantaron), *jiguli*. Yerli ağzında kullanılan ünsüzleri örnekleriyle bir arada görelim.

3. Ses Olayları

3.1. Ses Uyumu

Türkçede gerek kelimelerin köklerinde gerek kelime kökleri ile ekler arasında birtakım uyumlar vardır. Bu uyumlar Türkçe kelimelerde ancak muayyen seslerin bir arada bulunmasını icap ettirir. Böylece Türkçe kelimelerde birçok sesin ancak çeşitli bakımlardan birbirine yakın olanları bir arada bulunur. Bu ise Türkçeye kendisine mahsus bir ahengi, hususi bir ahengi olan bir dil manzarası verir. Türkçe kelimelerde görülen bu uyumların temeli asimilasyon, yani benzeşme hadisesidir (Ergin, 2009, 69).

3.1.1. Ünlü Uyumu

Bir kelimedeki seslerin değişik bakımlardan birbirlerine uymasına ünlü uyumu denir. Türkçede, kök ve eklerde bir kelimenin bütün sesleri çeşitli bakımından bir birlerine benzerler. Kelimenin ilk hecesindeki sesin özellikleri sonraki hecelerdeki seslerin özellikleriyle aynı olur. Kelimedeki tüm sesler arasında açık bir uygunluk göze çarpar.

3.1.1.1. Kalınlık-İncelik Uyumu

Kalınlık-İncelik uyumu "Türkçede kalın ünlülerden sonra kalın, ince ünlülerden sonra ince ünlülerin gelmesi kuralıdır." (Coşkun, 2015, 46).

İkinci hecelerde yuvarlaklaşan sözcüklerde kalınlık-incecik uyumu: çabık < çabuk (228/510); pabıç < pabuç (279/887); çamır < çamur (120/647); yāmır < yağmur (211/499).

KK-7: ... çabık tā geçēri onnā tōle kīmızı açēlē, gelin yanā. pire çiçē, tā başka pire çiçē iki çeşint olur. ... (Murtaza, 2016, 228)

İle ilgecinde kalınlık-incecik uyumu: anamna < anamla (102/91); ağamna < agamla (146/153); burunna < burunla (97/1138); k̄abınna < kabinla (202/237); k̄aynatamnan < kaynatamla (110/348); k̄ocamna < kocamla (166/156); macınna < macunla (221/279); onunnan < onunla (253/136).

KK-5: ... bis onnarı kocamna işledik ilēden. ... (Murtaza, 2016, 166)

-imiş ekinde ve -ise ekeyleminde kalınlık-incelik uyumu: ālāmiş < ağlarmış (176/428), sokmazmış < sokmazmış (213/56); yāmazmış < yağmazmış (199/150); alīsa < alırsa (154/378), vāsa < varsa (106/223), yāyāsa < yağarsa (72/384).

KK-4: ... bizim alilin tā yedi sekis seneden sō alcak pensiye, *alīsa*. ... (Murtaza, 2016, 154)

3.1.1.2. Düzlük-Yuvarlaklık Uyumu

Düzlük-yuvarlaklık uyumu bir kelimedeki vokallerin düzlük-yuvarlaklık bakımından birbirine uymasındır. Türkçede köklerde olsun, köklerle ekler arasında olsun, bir kelimedeki vokaller arasında umumiyetle düzlük-yuvarlaklık bakımından bir uygunluk olduğu göze çarpar (Ergin, 2009, 72).

Yazı dilinde birinci hecede geniş düz /a/ ünlüsü, ikinci hecede de dudak ünsüzlerinin etkisiyle yuvarlak dar /u/ ünlüsünün bulunduğu kimi sözcüklerin yerli ağızda da bullunduğu görülmektedir: āmıt < armut (95/1054); çabık < çabuk (278/839); çamır < çamur (313/1867); kavırēsın < kavuruyorsun (125/807).

KK-8: öle gidēriz. bñle ben de çarıklāımı çıkādım ama dışası yāımı da yāyēri, çamır. (Murtaza, 2016, 313)

3.1.2. Ünsüz Uyumu

Ünsüz uyumu Türkçe kelimelerde, yan yana gelen ünsüzlerin seda bakımından birbirlerine uyması hadisesidir (Ergin, 2009, 75).

Örnekler: “zs > ss”, annamassa < anlamazsa (259/291); bulamassın < bulamazsın (220/256); çıkmassan < çıkmazsan (105/187); etmesse < yetmezse (143/81); geçiremissen < geçiremezsen (130/945); gidemessin < gidemezsin (69/291); giyemessin < giyemezsin (107/241); imesseniz < yemezseniz (114/465); oynamassan < oynamazsan (209/436); ūmassın < vurmazsın (186/705).

KK-4: e bize yapmasan. *staşına* göre verilēdi. şindi burda gene *staşın etmesse*. altmış beş yaşında verelē nābēlē da zor şindi. (Murtaza, 2016, 143)

3.2. Benzeşme

“Bir dil biriminde yer alan seslerin çıkış yer ya da çıkış biçimi bakımında birbirine yaklaşmasına Benzeşme denir” (Karaağaç, 2013, 65). Ses benzeşmeleri çok sık rastlanan ses olaylarından birisidir.

3.2.1. Ünlü Benzeşmeleri

Bir kelimenin içinde bulunan ünlünün kendisinden önceki ya da sonraki ünlüyü kendisine benzeşmesi olayına ünlü benzeşmeleri denir. İlerleyici ve gerileyici benzeşme olarak bu bölümde iki kısımda ele alınacaktır.

3.2.2. Gerileyici Benzeşme

Gerileyici ünlü benzeşmesi, bir ünlünün kendisinden önceki ünlüleri kendisine benzetmesidir.

/u/ > /ı/ değişmesi yoluyla: Kalın ve yuvarlak /u/ ünlüsü, kalın ve düz /ı/ sesine göçüş yapmaktır: fita < futa (70/305); yımıtlar < yımırtilar < yumurtlar (123/740);

KK-1: *fita* vardı. anterilē burası açık ta. buray *kolan* takılıyōdu ya. (Murtaza, 2016, 70)

3.3. Ünsüz Benzeşmeleri

Bir ünsüzün kullanıldığı kelime içindeki diğer ünsüzlerden etkilenmesi sonucu değişime uğramasıdır.

3.3.1. İlerleyici Benzeşme

-ml- > -mn- Benzeşmesi: Tonlu, ön damak, sürekli olan /l/ sesinin tonlu, dış, sürekli olan /n/ sesinle ilerleyici benzeşmesiyle önümüze çıkmaktadır. Örnekler: abumna < abumla < abamlarla (153/361); ağamna < ağamla (146/153); avşamnarı < akşamları (136/1135); bayramnā < bayramlar (135/1117); camnāni < camlarını (216/136); iskemnelerin < iskemlelerin (279/890).

KK-4: te bizim üst yanımızda. yaşē onnā da pelvanna dēlē bişey. onnar üç ay düdu oğa. onnā tā ileri gittiydi. ta sōna da geldiler. merak işlēse o. berbi abumna döndü geldi. çok bayā kişiler, döndü geldi. (Murtaza, 2016, 153)

-nl- > -nn- Benzeşmesi: Tonlu, ön damak, sürekli (akıcı) olan /l/ sesinin tonlu, dış, sürekli (akıcı) olan /n/ sesinle ilerleyici benzeşmesiyle oluşur. Örnekler: annadverēm < anlatıvereyim (62/70); ayvannara < hayvanlara (304/1608); onnā < onlar (175/391); ninenne < ninenle (112/403); yemennēni < yemenleri (103/120).

KK-5: ... şindi onnā tüküiede. ... (Murtaza, 2016, 175)

3.3.2. Gerileyici Benzeşme

-rl- > -ll- Benzeşmesi: Tonlu, ön damak, sürekli (çarpmalı) olan /r/ sesinin tonlu, ön damak, sürekli (akıcı) olan /l/ sesinle gerileyici benzeşmesiyle metinlerde bulunmaktadır. Örnekler: alēller < alıyorlar (74/435); bālēllē < bālērlē < bālıyorlar < bağlıyorlar (102/114); dēllē < dērlē < diyorlar (142/56); koyēllē < koyērlē < koyuyorlar (105/200); takip edēllē < takip edērlē < takip ediyorlar (72/369).

KK-3: ... sōna içeri koyēllē güvēyi. güvēyi içeri koydunen gelin oğa, açēri filantayı. ħar a tepende. ayāna basēri. kim basabilise sen o. o bastı. ben basmadım arettime. o bastı ayāma. kim basāsa o sesleycek. o basēri ben seslemem qyazım ona. ... (Murtaza, 2016, 105)

-zs- > -ss- Benzeşmesi: Tonlu, dış, sürekli (sızıcı) olan /z/ sesinin tonsuz, dış, sürekli (sızıcı) özellikleri taşıyan /s/ sesinle gerileyici benzeşmesiyle karşılaşmaktadır. Örnekler: bazmassın < basmazsın (147/177); gelemessiniz < gelemezsiniz (114/441); uramassan < vuramazsan (167/175); yapamassın < yapamazsın (69/291).

KK-2: kabāti eger bükse cemden de dışlanılır. bi vakte kadar. senin dışlandıktan 290 sō. senin ānene kimse gelmes, bu kövden. yasak olunur. öle cemden dışlanmış insana sen bi mābbet yapamassın, bikomşuya gidemessin. böle kurallā varđı. şindi tutulmēri ama. (Murtaza, 2016, 69)

3.4. Kaynaştırma

“Kaynaşma az gelişmiş bir fonetik olaydır. Bu olay ağzı yaşatan kimselerin konuşma temposuna bağlıdır. Razgrad ağzında kaynaştırma ses olayı sonucunda iki ya da üç ayrı sözcüğün birleşerek yeni, çok heceli bir sözcük oluştuğu görülür.” (Dallı, 1991, s. 82). Örneğin: nābēm < ne yapayım (107/252); te bōle < te böyle < işte böyle (214/75); tōle < te öyle < işte öyle (217/156).

KK-7: anşöle, rale. onnā da töle bütündü, döt kişiydik. döt kişilik otüre böle, üstünde bide şeyleri vardı böle masası. dayanma geri döru şeyleri vādı. bide önünde bi masa. merekeple yazādık. (Murtaza, 2016, 217)

4. Değişme

“Kişilere ve küçük topluluklara ait dal seslerin (*allophone*) orta sesler (*phoneme*) haline gelişine, dilcilikte, ses değişmeleri denir. Herkesin çıkardığı sesler, farklı özelliklere sahiptir; konuşan her kişi, değişik ağız yapısına, çeşitli seslendirme alışkanlıklarına sahiptir.” (Karaağaç, 2013, 50).

4.1. Ünlü Değişmeleri

Dil içi eğilimler, yazı dili ile konuşma dili arasındaki farklar, başka dillerle ilişkiler, dil içi varyantların birbirini etkilemesi, dildeki modalar ve sosyal gruplar gibi çok farklı nedenlerle bir ünlünün özellik değiştirmesi olayına ünlü değişmeleri denir.

4.1.1. İnce Ünlülerin Kalınlaşması

İnce ünlülerin /e/, /i/, /ö/, /ü/ kalın ünlülere değişmesi görülmektedir.

/i/ > /ı/ değişmesi: Kalın, dar, düz olan /i/ sesinin incelmeye yol açarak /ı/ sesine dönüşmüştür. Örnekler: ızmet < izmet < hizmet (271/654); mısafir < misafir (228/484); nişan < nişan (198/127); vakıtlı < vakitli (167/191).

KK-8: önemli benim iki yanımda. “ide” di “küçük olmuş da.” deri sana dē ızmet edēm diye.

KK-8: ye. biri birinci camı ızmet edēsın. (Murtaza, 2016, 271)

4.1.2. Yuvarlak Ünlülerin Düzleşmesi

Yuvarlak ünlülerin /o/, /ö/, /u/, /ü/ düz ünlülere değişmesi tespit edilmiştir.

/u/ > /ı/ değişmesi: Düzleşme olarak adlandırdığımız bu olay pek çok sayıda örnekte bulunmaktadır. avıl < avul (158/496); kavirēsın < kavurēsın < kavuruyorsın < kavuruyorsun (125/807); namıs < namus (105/186); savıldııyen < savulduğunda (61/47); yāmır < yağmır < yağmur (211/499); yımta < yumta < yumūta < yumurta (303/1576).

KK-3: ... “namıslı çıkmassam bak dedim bubam dedim ālkın ileri yanda. niyanda kalēri bu.” dedim. ... (Murtaza, 2016, 105)

4.1.3. Geniş Ünlülerin Daralması

Geniş /a/, /e/, /o/, /ö/ ünlülerin, dar /ı/, /i/, /u/, /ü/ ünlülerine değişmesi.

/e/ > /i/ değişmesi: İnce, düz, geniş olan /e/ sesi, ince, düz, dar olan /i/ sesine değiştiği belirli sayıda örneklerde öne çıkmaktadır. dil < diil < deil < değil (254/168); dinek < diynek < değnek (188/773); gice < gece (203/264); hideye < hediye (62/76); niyanı < ne yanı (104/177); pini < piyni < piynir < peynir (191/851); sirek < seyrek (228/497); tizem < teyzem (103/134).

KK-6: mhm. gündön silmek yer olūdu. çarēsın gündöndü silkmē. gice on_iki kadā gündöndü silkēsın. ... (Murtaza, 2016, 203)

4.1.4. Dar Ünlülerin Genişlemesi

Dar ünlülerin /ı/, /i/, /u/, /ü/ geniş ünlülere değişmesi görülmektedir.

/u/ > /o/ değişmesi: Kalın, dar, yuvarlak olan /u/ sesinin genişleyerek/o/ sesine dönüşmesidir. Örnekler: boday < buğday (79/598); kapon < kupon (310/1789); olaşmış < uğlaşmış (100/40).

KK-2: çāşamba günü başlādı. çāşamba günü *boday* dövülüdü. (Murtaza, 2016, 79)

4.2. Ünsüz Değişmeleri

Bir ünsüzün kendisine yakın başka bir ünsüze değişme hadisesini incelemektedir.

4.2.1. Tonsuzlaşma

Ünsüzlerin boğumlanma sırasında titreşimlerini kaybederek tonsuzluk niteliği kazanmasıdır.

/z/ > /s/ değişmesi: Tonlu, diş, sürekli (sızıcıcı) olan /z/ sesi tonsuz, diş, sürekli (sızıcıcı) olan /s/ sesi arasında değişim gözlenir. as < az (155/401); biras < biraz (221/294); bis < biz (100/49); bus dolabı < buzdolabı (181/561); gündüs < gündüz (316/1968); sekis < sekiz (73/407); tus < tuz (200/189).

KK-4: ... tāla as, o zaman büle traktor mraktor yok çı işlēme. tāla da as. bis de kalabalık. ... (Murtaza, 2016, 155)

4.2.2. Sürekli Ünsüzler Arasındaki Değişmeler

/ğ/ > /v/ değişmesi: Bu değişime örnekler aşağıda verilmiştir. dovar < doğar (136/1134); sovuk < soğuk (203/277); suvan < suğan (92/982); yıvmā < yığmaya (155/417).

KK-1: te bak unutmuşum. bî suvan çıkāsa ben dediler ama. te şindi bak, te unutmuşum. (Murtaza, 2016, 92)

4.3. İkiz Ünsüzlerin Tekleşmesi

İkiz ünsüzlerin metinlerde tek ünsüze düştüğü görülmüştür. dükyan < dükkyan (220/243); işkilenmişler < işkillenmişler (230/563); merekeple < mürekkeple (217/158).

KK-7: ... şindi onnāda *dükyan* var. ... (Murtaza, 2016, s. 220/243)

5. İkiz Ünlüler

İki ünlünün yan yana çok az geldiği görülmektedir. Bu konuyla ilgili başka bir özellik de sürekli yumuşak /y/, /ğ/ ünsüzlerinin düşmesinde görülür. Boğumlanma nitelikleriyle ünlülere benzeyen, bu nedenle yarı ünlü olarak da söylenen bu akıcı, bol sesli ünsüzler, ünlülerle yan yana gelince çift ünlü izlenimi bırakırlar. Bu yüzden özelliklerini ünlülere bırakarak sık sık düşerler. “ağ > a; eğ > I; üğ > ü; ay > a; ey > i; öy > ö”.

ey > i: çiz < çeyiz (156/452); pini < peynir (123/733); sirek < seyrek (228/497).

KK-3: ... “iki kādas pini düzelelē gider.” kızak. ... (Murtaza, 2016, 123)

6. Ses Düşmesi

Türlü nedenlerle sözcüklerin yapısından belirli seslerin düştüğü görülür.

6.1. Ünlü Düşmesi

Çeşitli ses etkileri ile kelimelerin iç seslerinde bulunan bazı ünlülerin düşmesidir.

Buna ek olarak ünlü çarpışması durumunda da ünlülerden biri düşebilir. afkat < avukat (274/739); burda < burada (65/164); cümētesi < cümertesi < cuma ertesi (106/212); dakika < dakika (125/790); mallim < muallim (165/112); orda < orada (167/182); şurda < şurada (216/120).

KK-4: truyayı gödün mü öda? o nasī su çok geldikten sö. zavallı zemelil. orda yakın köv iç köve gelidi su. öle. bis yaptık belki diga dellē. diga dēriz bu şey ama. (Murtaza, 2016, 143)

6.2. Ünsüz Düşmesi

Kelime içinde bir ünsüzden önce düşmesi, kelime sonunda ünsüz düşmesi veya kaynaşma olayı ile erime özelliği taşıyan ünsüzlerin kaybolması olayına ünsüz düşmesi denmektedir. Aşağıdaki alt başlıklarda bazı ünsüzlerin düşmesi olayına örnekler verilmiştir. Ünsüz Düşmesi: /ğ/; /h/; /k/; /l/; /n/; /r/ ve /y/ olarak örnekler görülmüştür. (Murtaza, 2016, 58)

/ğ/ düşmesi: aşā < aşığı (103/138); ārı < ağı (126/825); āc < ağaç (150/263); bayā < bayağı (183/627); beşi < beşığı (238/795); çocūn < çocuğun (257/239); dā < dağa (286/1080); dōru < doğru (119/595); dūn < düğün (215/93); māza < mağaza (205/322); yā < yağ (94/1024).

KK-2: yok karıştı dükıyannā gelennē de. palma yā, palma yā mı dēlē, ne dēler. (Murtaza, 2016, 94)

/h/ düşmesi (sırasıyla ön seste, iç seste, son seste): aberi < haberi (102/90); afta < hafta (79/594); alk < halk (107/245); aşlamak < haşlamak (129/907); ayvan < hayvan (150/277); er < her (69/281); orazdır < horozdur (284/1040); ayır < hayır (67/226); başuş < bahşış (122/688); İtiyāları < İhtiyarları (235/699); k̄abāt < kabahat (69/294); k̄āve < kahve (251/68); lāna < lahana (129/915); m̄āle < mahale (212/20); m̄ārebe < muharebe (158/493); s̄ābine < sahibine (122/486); tā < daha (165/114); tōñum < tohum (1/818); yāni < yahni (295/1338); maşallā < maşallah (249/9); sabā < sabah (206/350).

KK-7: ... boba dēdi tōble yapacān öle yapādık, sesledik. seslēdik evelden gençlē seslēdi İtiyāları, bizim zamanımızda. ... (Murtaza, 2016, 235)

/k/ düşmesi: İşimsi < ekşimsi (126/811); össüz < öksüz (100/38); yōsa < yoksa (266/491).

KK-3: ... o yemē sen şindi domates kakı da koyēsın ācik as bişey İşimsi olēri suvankoyēsın ona bōbēkoyēsın bilmēm ne... (Murtaza, 2016, 126)

/l/ düşmesi: nasī < nasıl (76/482).

KK-1: nasī üç ay. beş ay dūduk bis tūkiyede. (Murtaza, 2016, 76)

/n/ düşmesi: İsan < insan (60/13); İşallā < İnşallah (272/675); sōra < sonra (145/117).

KK-8: İşallā bize de sıra gelsin. (Murtaza, 2016, 272)

/r/ düşmesi: dekā < dekar (146/166); ē < her (61/38); mezālİK < mezarlık (238/808); mısāfir < misafir (206/376); tāla < tarla (103/140); vā < var (162/52); vādık < vardık (310/1794).

KK-6: ... reys mi var ozaman? reys meys kaçımış onnar. dōru oraya gelmişlē mısāfir olmuşlar... (Murtaza, 2016, 206)

/v/ düşmesi: uramassan < vuramazsan (167/175).

KK-5: çelik çelik. bİ çelik yapāsın tōble usopa tobunun sopası yarısı kadar.

andansō elinde de bî başka sopa bikuyı yapāsın urursun atāsın kāşıdan da bi spor gibi o. kāşıdan da arkadaşın bekleri meselya urabilēsın. uramassan o geleri yapēri. urursan güzel onun kaydesi var. gene gene atēsın sayēsein. (Murtaza, 2016, 167)

/y/ düşmesi: burā < buraya (64/135); güvē < güvey (116/524); i < iyi (269/574); nāpsın < ne yapsın (129/922); orā < oraya (208/413).

KK-8: sā olsunar. i kötü anā buba evlyadı. (Murtaza, 2016, 269)

Sonuç

Bu çalışmada, Bulgaristan'da Razgrad iline bağlı Kubrat ilçesi ve Midrevo, Bisertsı, Sevar köyleri ağızlarına ait derlenmiş metinler üzerinde ses bilgisi incelemesi yapılmıştır. Sınırlı bir bölge ağız incelenip hem dil hem de kültürel açıdan bir araştırma gerçekleştirilmiştir.

Makale çalışmasının temelini oluşturan Kubrat ilçesi, Midrevo, Bisertsı ve Sevar köylerinde derlenen sesli ve görüntülü kayıtlar bulunmaktadır. Toplam 30 saatlik video kayıt içerisinden yörenin ses özelliklerini en iyi yansıtan bölümler seçilerek 10 saatlik bir kayıt elde edilmiş olup, bu 10 saatlik kayıt transkribe edilmiştir. Kayıtların dinlenerek yazıya dökülmesi sonucunda yaklaşık 260 sayfalık zengin bir metin elde edilmiştir. Makale çalışmasında bu metinler temel alınarak en çok rastlanan ses olaylarına özet olarak yer verilmiştir.

Bu çalışmada derlenmiş metinlere dayalı olarak detaylı bir ses bilgisi incelemesi yapılmıştır. Metinde en çok rastlanan sesler ve ses olayları incelenmiş ve örneklerle açıklanmıştır. Makale çalışması ile tez çalışması olarak sunulan (Murtaza, 2016) özet olarak verilmiştir, daha detaylı inceleme, metinler ve sözlük için ilgili tez çalışmasına başvurulması önemlidir. Bu çalışma, bölgenin ağız hakkında temel özellikleri ve standart Türkiye Türkçesi ile arasındaki farklılıkları saptamada kullanılmıştır. 1990'lı yılların başlarında /ğ/, /h/ ve /r/ gibi sürekli ünsüzlerin bazı koşullarda ve sözcüklerde yutulması düşüğü görülmektedir. Tez çalışması sonucunda, bu seslerin bazı kelimelerde hâla düşüğü görülmesine rağmen birçok kelimedede standart Türkiye Türkçesinde olduğu gibi söylendiği izlenimine varılmıştır. Bölge dilinin yıllar içinde standart Türkiye Türkçesine yaklaşmasının en büyük nedenleri arasında iki ülkenin zaman içinde kültürel ve sosyal etkileşim içinde bulunması ile açıklanmaktadır. Günümüzde gerek televizyon, radyo gibi kitle iletişim araçları gerekse son yıllarda gelişen sosyal medya sayesinde akraba toplulukları arasındaki mesafeler azalmıştır. İşte bu nedenle Kubrat bölgesi köylerindeki ağız yıllar içinde standart Türkiye Türkçesine daha çok benzemiştir.

Makale çalışmasında görüldüğü üzere Kubrat bölgesi ağızında hâla söyleyişini koruyan kelimeler ve sesler vardır. Yapılan bu çalışma, Kubrat ilçesi Alevi - Bektaşî köylerinde video kayıtlarına dayalı derlenen detaylı metinler üzerinden inceleme temelli bir araştırma olup, bu konuda bölge için bir ilk olma özelliğini taşımaktadır. Bu yönüyle ileriki zamanlarda yapılacak çalışmalara referans niteliği taşımakta olup başka bölgeler ve kültürler içinde uygulanabilir bir inceleme ve araştırma yöntemidir.

Bulgaristan'da Türklerin konuştukları Türkçe bir ağız olarak incelenmiştir. Ortaya koyulan çalışmayla Bulgaristan'da Razgrad ili, Kubrat ilçesinde yaşayan Alevi-Bektaşîlerin ağız ses olayları bakımından incelenerek öne çıkarılmıştır. Yapılan inceleme ile Türkiye Türkçesi, Balkan Türk ağızları araştırmalarına katkı sağlanmıştır.

Kaynaklar/References

- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- bg.wikipedia.org. “Турци в България” Erişim 9 Nisan 2022. https://bg.wikipedia.org/wiki/Турци_в_България
- Boyev, Emil. “Bugaristan Türk Dialektolojisiyle İlgili Çalışmalar”. *XI. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1966*, 171-178. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1968.
- Cebeci, Ahmet — Belenli, Tuğba. “Bulgaristan Türk Halk Kültürü Üzerine Türkiye ve Yurtdışında Yapılan Araştırmalar”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/1 (2009), 279-294.
- Coşar, Mevhibe. “Alevi-Bektaşî Kültüründe Sayılara Yüklenen Terim Değeri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60 (2011).
- Coşkun, Mustafa Volkan. *Türkçenin Ses Bilgisi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015.
- Dallı, Hüseyin. *Kuzeydoğu Bulgaristan Türk Ağızları Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1991.
- Eckmann, János. *Razgrad Türk Ağzı*. Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar I, 1-25. Ankara: TTK Yayınları, 1950.
- Eckmann, János. “Dinler (Makedonya) Türk Ağzı”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 8 (1960), 189-204.
- Eckmann, János. “Edirne Ağzı”. *İlmî Araştırmalar* 18 (2004), 135-150.
- Eker, Süer. *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Ofset Yayınları, 2011.
- Elçi, Armağan Coşkun. “Bulgaristan/Deliorman Aleviliğinde Kırklar Bayramı (Nevruz) ve Hıdrellez”. *Milli Folklor* 86/22 (2010).
- Engin, Refik. *Trakya ve Balkanlarda Bektaşîlik ve Bektaşî Sürekleri*. Malberg, Almanya: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları, 2014.
- Erdi, İslam Beytullah. *Bisertsi'ye Hiç Gittiniz Mi?* Ankara: Alagöz Yayınları, 2006
- Erdoğan, Kutluay. *Alevi-Bektaşî Gerçeği*. İstanbul: Alfa Basım Yayınları, 2000.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları. 2009.
- Günşen, Ahmet. “Edirne ve Yöresi Ağızlarında „Aile“ ve „Topluluk“ İsimleri Yapan -mn (- iyn ~ iyn, -ıyl, -ıylı ~ -ıylın) Eki Üzerine”. *Türk Dili* 626 (2004), 150-162.
- Günşen, Ahmet. “Balkan Türk Ağızlarının Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/4 (2012).
- Günşen, Ahmet. “Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış”. *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2/2 (2007).
- Günşen, Ahmet. “Doğu Trakya Ağızlarının Şekil Bilgisini Belirleyen Temel Özellikler”. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3/3 (2008).
- Georgieva, İvaniçka. *Bulgaristan Alevileri ve Demir Baba Tekkesi*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.
- Gramatikova, Nevena. “Bulgaristan’da Alevi-Bektaşî Kültürünün Korunmasında ve İfadesinde Nefeslerin ve Zakirliğin Yeri ve Rolü: Deliorman Bölgesi Örneği”. *Balkanlarda Alevilik Bektaşîlik* (2015), 155-197.

- Kökel, Coşkun. “Bulgaristan’da Yaşayan Alevilik ve Bektaşilik Üzerine”. *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi* 43 (2007).
- Kaderli, Zehra. “Deliorman Türk Sözel Kültüründe Adam Odaları ve Oda Geleneği”. *Türkbilim* 20 (2010), 107-126.
- Karaağaç, Günay. *Türkçenin Ses Bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.
- Karahan, Leylâ. *Anadolu Ağzlarının Sınıflandırılması*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Karahanova, Emiliya . *Ludogorskite Aliani*. Sofiya, 2000.
- Kayapınar, Ayşe. “Dobruca Yöresinde XVI. Yüzyılda Gayrı Sünnî İslam’ın İzleri”. *Alevilik ve Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2009).
- Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010.
- Kowalski, Tadeusz. *Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du nord-est*. Nakl. Polskiej Akademji Umiejętności, 1933.
- Kowalski, Tadeusz. “Osmanisch-Türkische Dialekte”. *Enzyklopädie des Islam* 4 (1934), 991-1011.
- Kowalski, Tadeusz. “Kuzey – Doğu Bulgaristan Türkleri ve Türk Dili (Ö. F. Akün, Çev.)”. *İÜ Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/(2-3) (1949), 477-500.
- Mikov, Lyubomir. “Bulgaristan’da Türk Halk Tasavvufu (Dört Türbe ve Evliyalarına İlişkin Materyallere Göre)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 52 (2009), 87-99.
- Mollova, Mefküre. “Les ga-dialectes turcs dans les Balkans et leur rapport avec les langues turc”. *Balkansko Ezikoznanie* 4 (1962), 239-306.
- Mollova, Mefküre. “Balkanlardaki Türk Ağzlarının Tasnifi”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten* 44/1996 (1999), 167-176.
- Murtaza, Durgul Metin. *Razgrad İli Kubrat İlçesi Alevi-Bektaşî Köyleri Ağzı (İnceleme, Metinler, Sözlük)*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Nemeth, Gyula. “Bulgaristan Türk Ağzlarının Sınıflandırılması”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 28-29/1980-1981 (1983), 113-167.
- nsi.bg. National Statistical Institute: Erişim 10 Aralık 2021. <https://nsi.bg>
- Paşaoğlu, Sibel. “Kuzeydoğu Bulgaristan’ın Deliorman (Ludogoriye) Bölgesi Etnik Türklerinde Geleneksel Düğün Uygulamaları”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2006), 73-89.
- Piroğlu, Ali Lütfi. *İçimizdeki Güzellik*. Razgrad: Poligraf Yayınları, 2007.
- Riza, Esmâ. *Balgari, turtsi i tsigani v Ludogorieto: jiteyski naglasi v etnicheskoto mnogoobrazie*. Sofya: İztok-Zapad, 2010. [Риза, Есма. Българи, турци и цигани в Лудогорieto: житейски нагласи в етническото многообразие. София: Изток-Запад, 2010.]
- Sayı, Hakkı. *Türklerin Balkanlara Geçışı ve Alevi-Bektaşî Zümreler*. Ankara: CEM Vakfı Yayınları, 2013.
- Varlı, Ersen, – Yıldırım, Turgay. “Alevi ve Bektaşî İnancında Müzik Aktarımında Kadının Rolü: Bursa-Şehitler Köyü Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 97 (2021), 189-210.
- Vural, Hanifi, – Böler, Tuncay. *Ses ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.

Sözlü Kaynaklar**Bulgaristan, Razgrad İli, Kubrat İlçesi Köyleri****Mıdrevo Köyü, Ekim 2015****KK-1:** Esmâ Memet / Esmâ Mehmet, 83 yaşında, Ev Hanımı**KK-2:** Murtaza Hamza Memet / Murtaza Hamza Mehmet, 81 yaşında, Muhasebeci**KK-3:** Fatme Durmuş Murtaza / Fatme Durmuş Murtaza, 75 yaşında, Ev Hanımı**KK-4:** Memet Ali Pehlivan / Mehmet Ali Pehlivan, 89 yaşında, Çiftçi**Bisertsî Köyü, Ekim 2015****KK-5:** Esmâ Selman İzet / Esmâ Selman İzet, 72 yaşında, Ev Hanımı**KK-6:** Güldalı Kasım Salim / Gyuldalı Kasım Salim, 80 yaşında, Ev Hanımı**KK-7:** İsmail İbrahim Ceferov / İsmail İbryam Ceferov, 85 yaşında, Çiftçi**Sevar Köyü, Kasım 2015****KK-8:** Atçe ÜseNin (Hatice Hyuseyin), 80 yaşında, Ev Hanımı

: Ayşe Hasanova (Ayshe Hasanova), 77 yaşında, Ev Hanımı

: Ayşegül Feradova (Ayshegyul Feradova), 81 yaşında, Ev Hanımı

: Fatme Murtaza (Fatme Murtaza), 75 yaşında, Ev Hanımı

: Fatme Mustafa (Fatme Mustafa), 75 yaşında, Ev Hanımı

: Mükereem Alieva (Mykerem Alieva), 79 yaşında, Ev Hanımı

: Zöhre Mistan (Zyuhre Mistan), 77 yaşında, Ev Hanımı

Ekler:**Ek 1: Transkripsiyon İşaretleri****Tablo 1: Ünlüler**

Çalışmada Kullanılan İşaretler	İpa Karşılıkları	
a	ɑ	Açık, arka, düz (postdorsal)
e	ɛ	Yarı açık, ön, düz
ı	ɯ	Kapalı, arka, düz
î	ĩ	Kapalı, ön, düz
o	ɔ	Yarı açık, arka, yuvarlak
ö	œ	Yarı açık, ön, yuvarlak
u	u	Kapalı, arka, yuvarlak
ü	y	Kapalı, ön, yuvarlak
ā	ɑ:	Uzun a
ē	ɛ:	Uzun e
ī	ɯ:	Uzun ı
î	ĩ:	Uzun î
ō	ɔ:	Uzun o
ö	œ:	Uzun ö
ū	u:	Uzun u
ü	y:	Uzun ü
ĩ	ũ	Çok kısa ı
ũ	ũ	Çok kısa u
ê e-î arası ünlü	e	Yarı kapalı, ön, düz

Tablo 2: Ünsüzler

Çalışmada Kullanılan İşaretler		İpa Karşılıkları	
b	Tonlu, çift dudak, patlamalı	b	Tonlu, çift dudak, patlamalı
c	Tonlu, ön damak-diş eti, yarı kapantılı	č̣	Tonlu, ön damak-diş eti, yarı kapantılı
ç	Tonsuz, ön damak-diş eti, yarı kapantılı	č̣̆	Tonsuz, ön damak-diş eti, yarı kapantılı
d	Tonlu, diş eti, patlamalı	d	Tonlu, diş eti, patlamalı
f	Tonsuz, dış dudak, sızıcı	f	Tonsuz, dış dudak, sızıcı
g	Tonlu, ön damak, patlamalı	ǰ	Tonlu, ön damak, patlamalı
ǰ	Arka damak g'si	ǰ	Tonlu, arka damak, patlamalı
h	Tonsuz, gırtlak, sızıcı	h	Tonsuz, gırtlak, sızıcı
ḥ	Düşmek üzere olan h ünsüzü	ḥ	İşitimsiz (Diakritik)
j	Tonlu, diş eti, ön damak, sızıcı	ǰ	Tonlu, diş eti, ön damak, sızıcı
k	Tonsuz, ön damak, patlamalı	c	Tonsuz, ön damak, patlamalı
k	Arka damak k ünsüzü	k	Tonsuz, arka damak, patlamalı
l	Tonlu, diş eti, yanal akıcı	l	Tonlu, diş eti, yanal akıcı
l̥	Ön damak l'si (yalnız kalın ünlülerle hece kurduğu zaman)	l̥	Tonlu, diş eti, yanal akıcı
ḷ	Düşmek üzere olan l ünsüzü	ḷ	İşitimsiz (Diakritik)
m	Tonlu, çift dudak, genizli	m	Tonlu, çift dudak, genizli
n	Tonlu, diş eti, genizli	n	Tonlu, diş eti, genizli
ṇ	Düşmek üzere olan n ünsüzü	ṇ	İşitimsiz (Diakritik)
p	Tonsuz, çift dudak, patlamalı	p	Tonsuz, çift dudak, patlamalı
r	Tonlu, diş eti, titreşim	r	Tonlu, diş eti, titreşim
ṛ	Düşmek üzere olan r ünsüzü	ṛ	İşitimsiz (Diakritik)
s	Tonsuz, diş eti, sızıcı	s	Tonsuz, diş eti, sızıcı
š	Tonsuz, diş eti, ön damak, sızıcı	š	Tonsuz, diş eti, ön damak, sızıcı
t	Tonsuz, diş eti, patlamalı	t	Tonsuz, diş eti, patlamalı
v	Tonlu, diş dudak, sızıcı	v	Tonlu, diş dudak, sızıcı
y	Tonlu, ön damak, akıcı, yarı ünlü	j	Tonlu, ön damak, akıcı, yarı ünlü
z	Tonlu, diş eti, sızıcı	z	Tonlu, diş eti, sızıcı
Büyük Harf	Yarı tonluluk işareti	˘	Tonlulaşmış/Yarı tonlu (Diakritik)
F	f-v arası ünsüz	ɸ	Tonlulaşmış, dış-dudak, sızıcı

Tablo 3: Ünlülerde Kullanılan Diakritikler

Çalışmada Kullanılan İşaretler		İpa Karşılıkları	
ˉ	Ünlüler üzerinde uzunluk işareti	:	Uzun (Diakritik)
˘	Ünlüler üzerinde kısalık işareti	˘	Kısa (Diakritik)
ˆ	Diftong	ˆ	Diftong (durak yok)

Tablo 4: Ünsüzlerde Kullanılan Diakritikler

Çalışmada Kullanılan İşaretler		İpa Karşılıkları	
˙	k'nin altında, g'nin üstünde arka damak işareti	˙	Arka damaksılaşmış (Diakritik)
˚	Ünlüler altında belirsizlik (düşmek üzere oluş) işareti	˚	İşitimsiz (Diakritik)
˘	Ulama işareti	˘	Ulama (durak yok)

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE DÜVÂZ-DEHLER*

DÜVÂZ-DEHS IN CLASSICAL TURKISH POETRY

DİLARA AYDIN**

Öz

Düvâz-deh; düvâz, düvâz-nâme ve düvâz-imâm gibi isimlerle de anılan On İki İmam'ı konu edinen manzumelere verilen isimdir. Alevi ve Bektaşî edebiyatına ait bir tür olarak ele alınmaktadır. Düvâz-dehlerin semah esnasında, kurban keserken ve Muharrem ayında muhtelif ritüellerde okunduğu bilinmektedir. Daha ziyade Türk halk edebiyatı araştırmacıları tarafından incelenen düvâz-dehler hakkında araştırmacıların odaklandığı nokta, Alevi ve Bektaşî geleneğinde On İki İmam ile ilgili söylenen nefeslerdir. Araştırmacılar, klasik Türk şiirine ait nazım biçimleriyle söylenen düvâz-dehlerin varlığından bahsetseler de dil, üslup ve şekil açısından düvâz-dehlerin halk şiirine daha yakın olduğunu kullandıkları nazım şekilleri ile ölçülerde de halk edebiyatı hususiyetlerinin baskın olduğunu belirtmişlerdir. Türk edebiyatı genelinde yapılan çalışmalarda da klasik şiir geleneğinde düvâz-deh söyleyen üç şair tespit edilebilmiştir. Klasik Türk şiiri özelinde düvâz-dehlere dair bir inceleme ve tür tanımı yapılmamıştır. Bu sebeple klasik Türk şiiri geleneğinde bulunan düvâz-dehler “On İki İmam övgüsü”, “On İki İmam mersiyesi” gibi adlandırmalarla incelenmekte ve ortaya kapsamlı bir düvâz-deh literatürü konulamamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, klasik Türk şiirinde 15. yüzyılın ilk yarısından 19. yüzyılın son çeyreğine kadar çok farklı nazım biçimlerinde ve farklı tarikatlara mensup şairler tarafından söylenen düvâz-dehler bulunmaktadır. Bu çalışmada, öncelikle düvâz-dehler üzerine yapılan araştırmalar özetlenerek düvâz-dehler hakkındaki bilgiler araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Ardından klasik Türk şiiri geleneğinde söylenen düvâz-dehlerin söyleniş yüzyılı, nazım biçimi ve şairlerin bilinen mensubiyetleri dikkate alınarak incelenmesi yoluyla bir tür olarak kapsamı, işleniş, toplum yaşamıyla ilişkisi, metin tenkidine olan katkısı araştırmacıların dikkatine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk Halk Edebiyatı, On İki İmam, Klasik Türk Edebiyatı, Alevi ve Bektaşî Edebiyatı, Düvâz-deh.

Abstract

Düvâz-dehs is the name given to the poems, which are also called düvâz, düvâz-nâme and düvâz-imâm and mentioned in relation to the subject of twelve Imams. It is considered as a genre belonging to Alevi and Bektashi literature. It is known that they are read during the semah, when slaughtering sacrifices, and in various rituals during the month of Muharram. The focus of the researchers on the düvâz-dehs, which was studied by Turkish folk literature researchers, is the breaths spoken about the Twelve Imams in the Alevi and Bektashi tradition. Although the researchers mentioned the existence of the düvâz-dehs sung in the forms of classical Turkish poetry, they stated that they are closer to folk poetry in terms of language, style and shape, and that folk literature was dominant in the measurements. In the studies carried out throughout Turkish literature, three poets who sang düvâz-dehs were identified in the classical poetry tradition. In the classical Turkish poetry, no examination and definition of the genre has been made on düvâz-dehs. They are examined under the names as “Twelve Imams praise” and “Twelve Imams elegy”, thus a comprehensive düvâz-dehs literature cannot be put forward in the classical Turkish poetry. As far as we can determine, they are sung by poets who comes from different sects and they have many different forms of writing from the first half of the 15th century to the last quarter of the 19th century. In this study, first, the researches on the düvâz-dehs are summarized and the current information about the düvâz-dehs is presented to the attention of the researchers. Then, the düvâz-dehs sung in the tradition of classical Turkish poetry are examined in terms of their scope, structure, relationship with public life and contribution to text critique by considering the century they were written, the form of the poems and the known affiliations of the poets.

Keywords: Turkish Folk Literature, Twelve Imams, Classical Turkish Literature, Alevi and Bektashi Literature, Düvâz-deh.

* Geliş Tarihi/Received: 18.01.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 26.04.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.013>.

** İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı, dilara.aydin@ogr.iu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9995-8715>.

Giriş

Düvâz-deh Farsça'da on iki demektir. Düvâz-deh imam ise On İki İmam'a¹ verilen isimdir. On İki İmam'ın isimleri sırasıyla: Hz. Alî, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Zeyne'l-Abidîn, Hz. Muhammed Bâkır, Hz. Cafer-i Sâdık, Hz. Mûsâ Kâzım, Hz. Alî Rızâ, Hz. Muhammed Takî, Hz. Alî Nakî, Hz. Hasan Askerî ve Hz. Muhammed Mehdi'dir (Gökbel, 2019, 711). Aynı zamanda düvâz-deh, "konusu on iki imâmı övmek olan ve Alevî ve Bektaşî âyinlerinde okunan nefes" olarak da tekke edebiyatı nazım türü olarak karşımıza çıkmaktadır (Ayverdi vd., 2006, 788). Başlangıçta, nefes biçimiyle sınırlanan bu türün "on iki imam hakkında yazılan manzumelere verilen ad" olarak tanımlanması ise son yirmi yıl içerisinde olmuştur (Mermer vd., 2005, 25; Güzel, 2009, 345). Bu tür için kullanılan adlandırmalar ise şu şekildedir:

"*Düvâzdeh İmâm*" (Gölpınarlı, 1992, 45; Yörükân vd., 1998, 52)

"*Düvazdeh*" (Artun, 2008, 148; Kılıç, 2011, 359)

"*Düvazimam*" (Artun, 2008, 148; Yaman, 2009, 328; Elçi, 2011, 131; Dedekargınoğlu, 2011, 388; Yavuz, 2014, 122)

"*Düvazde İmam*" (Cebecioğlu, 2005, 177)

"*Düvâz-nâme*" (Güzel, 2009, 345)

"*Düvaz*" (Artun, 2008, 148; Elçi, 2011, 131)

Araştırmacılar arasında "düvazimam" adlandırması daha çok kabul görmüşse de klasik Türk edebiyatı tezkire müelliflerinden Latifî ve Esrar Dede de bu türü "düvâz-deh" olarak anmaktadırlar (Canım, 2018, 292; Genç, 2018, 116).²

Genel itibarıyla tekke-tasavvuf edebiyatına ait bir nazım türü olarak kabul edilen düvâz-dehler hakkında mezkûr araştırmacıların hemfikir oldukları en mühim nokta düvâz-dehlerde On İki İmam'ın isimlerinin muhtelif şekillerde zikredilmesidir (Yavuz, 2014, 122). Genellikle tevhid inancı, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye dair hususlar ile başlayan manzumeler On İki İmam'ın isimleri ile devam etmektedir. Kimi zaman her bir imam için müstakil bir beyit/mısra ayrılırken kimi zaman da iki imamın bir beyit/mısra da anıldığı görülmektedir. Yer yer dört imamın bir beyitte anıldığı düvâz-dehlere de rastlanmaktadır. Bazı düvâz-dehlerde ise Hz. Hatice ile Hz. Fatıma da anılmış ve Kerbelâ hadisesine sebep olanlara lanet okunmuştur. Tespit edilen düvâz-dehlerin birçoğunda şiir türünü gösteren bir başlık bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı şiirlerde "Der-İzhâr-ı Mahabbet be-Hazerât-ı E'imme- İsnâ Aşer Radya'allahu Anhum", "Kaside Der-Medh-i Hazret-i Şâh-ı Velâyet ve Sitâyîş-i E'imme İsnâ Aşer", "Mersiye-i Düvazdeh İmamân", "Düvaz-İmam", "Düvazdeh", "On İki İmama Övgü" (Kılıç, 2011, 362) şeklinde başlıklara rastlanır.

¹ Bu konuda bk. Fatih İyiyol, "Alevî-Bektaşî Geleneğinde Düvâzlar-Düvâzimamlar". Sosyal Araştırmalar (18.01.2022)
² Latifî, Şâhî-i Şarkî maddesinde "... ve menkâbet-i 'Ali ve düvâz-deh imam diyüp imâmilere semtine gitmedüñ diyü ..." demektir. Burada "menkâbet-i 'Ali" ile kullanılmasından dolayı on iki imam menkıbelerinin yanı sıra Latifî'nin bir anlatım türünü ifade etmek istediği anlaşılabilir. Esrar Dede ise Dânişî 'Alî Dede maddesinde "... hücre-i fakirânemde ser-â-pâ mütâla'a eyledüm ki mükemmel kasâ'id-i nu'û-ı Nebvî ve düvâz-dehler ve yigirmiden mütecâviz terkib-i bend ve müseddese ve muhammes ve Nazım eş'ârı gibi münakkah gazeller ve dervîşâne vü Mevleviyâne nice nice neşidelerine imrâr-ı nazar-ı i'tibâr olındukda güyâ bâlâda mezkûr olan gazel-i sâde ile iktifâ olmamak için 'Azîz-i Mütercem'ün kerâmât-ı ma'âdiyyelerinden 'add olup Hazret-i Pir-i Vâcibü't-tevkîr evsâf-ı 'aliyyelerinde bir kaside-i garrâları ve bir düvâz-dehleri birkaç gazelleri sebt-kerde-i menkabe-i 'câzları kıldın." diyerek klasik edebiyatta düvâz-dehleri açıkça bir tür olarak belirtmektedir. Biz de klasik edebiyatın temel kaynaklarından sayılan tezkirelerdeki kullanımı esas alarak On İki İmam'ın sırası gözetilerek yazılan manzumeleri "düvâz-deh" olarak adlandırmayı tercih ettik.

Halk edebiyatı özelinde yapılan çalışmalarda düvâz-dehlerin geçmişi 14. yüzyıla kadar götürülerek bilinen ilk örneklerinin Nesîmî ve Sâdık Abdâl tarafından verildiği tespit edilmiştir (İyiyol, 2013, 231). Bilinen ilk örnekleri veren Nesîmî, Alevi ve Bektaşilerin “Yedi Ulu Ozan” olarak kabul ettiği şairlerin ilkidir. Yedi Ulu Ozan’ın yedisinin de düvâz-dehi bulunmaktadır. Yapılan çalışmalarda da sözlü kültürde bulunan düvâz-dehlerde mahlas değişimi yapıldığı ve değişen mahlaslarda genel itibarıyla Yedi Ulu Ozan’ın adının kullanıldığı tespit edilmiştir (Yavuz, 2014, 210). Bu bağlamda Alevi ve Bektaşiliğin ve bilhassa aşık ve zakirlerin mahlasıyla kaydedilen ve okunan düvâz-dehlerin, tarihi açıdan önemi aşikârdır.

Araştırmacılar, günümüzde düvâz-dehlerin söylenmeye devam ettiğini belirtmiş ve cemlerde ritüelleri olduğunu dikkatlere sunmuşlardır (Çekmez, 2017, 67; Yavuz, 2014, 124-131). Buna bağlı olarak tespit edilen düvâz-deh icracıları da Alevi ve Bektaşi zümrelerinde bulunan dede, zâkir, kamber, âşık, guyende ve sazandarlardır (Yavuz, 2014, 140-143). Alevi ve Bektaşi meşrepli şairlerin haricinde düvâz-dehleri tespit edilen âşıklar da olmuş ve Sünni olduğu belirtilen bu âşıkların düvâz-dehlerinin de önemli olduğu ve dikkate alınması gerektiği söylenmiştir (Özsoy, 2013, 104). Bunlarla birlikte düvâz-dehlerin; hangi ortamlarda, ne için okunmak/söylenmek üzere yazıldığı hususu daha kapsamlı araştırmalara muhtaçtır.

Yapılan çalışmalarda düvâz-dehlerin dil, üslûp ve şekil açısından halk şiirine daha yakın olduğu kullanılan nazım şekilleri ve ölçülerinde de halk edebiyatı hususiyetlerinin baskın olduğu söylenmiştir. Klasik edebiyata ait gazel, murabba, müseddes, muhammes, terkîb-i bend, tercî-i bend ve kaside nazım şekilleri düvâz-deh yazmakta kullanılıyor ise de bu şekillerde yazılanlarda da dil ve üslûp bakımından halk edebiyatının etkisinin görüldüğü belirtilmiştir. Halk edebiyatında daha çok koşma ile ve 11’li hece ölçüsüyle yazılmaktayken klasik edebiyatta ise aruzun yaygın kalıplarının seçildiği vurgulanmıştır (İyiyol, 2013, 233). Alevi ve Bektaşilik özelinde yapılan çalışmalarda da sözlü kültürde söylenen düvâz-dehlerin genel olarak hece ölçüsüyle, yazılı kültürde bulunan düvâz-dehlerin ise genel olarak aruz ölçüsüyle söylendiği vurgulanmış, yazılı kültür ortamında bulunan manzumelerin de konu olarak “On İki İmam” olgusunu işlemenin tür açısından yeterince belirleyici bir özellik olduğu belirtilmiştir. (Yavuz, 2013, 123).

Klasik edebiyatta Alevi ve Bektaşilik üzerine yapılan çalışmalarda da On İki İmam tek tek incelenmiş, beyitlerde On İki İmam’ın nasıl ele alındıkları tespit edilmiştir (Uğur, 2020). Buna rağmen; klasik edebiyatta düvâz-dehin bir nazım türü olarak belirlenmemesi, örneklerinin bulunup incelenmemesi, klasik edebiyatın nazım şekilleri ve tarzlarına dair yapılan çalışmalarda bulunmaması aslında düvâz-deh olan birçok şiirin “On İki İmam Övgüsü”, “On İki İmam Mersiyesi” gibi adlandırmalarla anılmasına yol açmıştır. Böylelikle tanımı yapılmayan ve bir üst başlık olarak belirlenmeyen birçok konu gibi düvâz-dehler de farklı nazım türleri altında ele alınmıştır.

Düvâz-dehlere dair Türk edebiyatı genelinde yapılan çalışmalarda ise araştırmacılar, 14-20. yüzyıllar arasında telif edilen eserleri incelemişlerdir. Klasik edebiyat geleneğine bağlı olarak şiir söyleyen yalnızca 16. yüzyıl şairlerinden Nev’î, Kabulî ve Müştak Baba’nın düvâz-dehlerini tespit edebilmişlerdir. Bu üç şairin düvâz-dehleri incelendiğinde muhteva açısından farklılık görülmemesi, farkın kullanılan nazım biçimleri ve ölçüde olması hasebiyle düvâz-dehler, halk ve klasik edebiyatın

ortak paydada buluştuklarının bir göstergesi olarak vurgulanmış ve mezhep, meşrep fark etmeksizin On İki İmam sevgisinin tüm İslam toplumlarında olduğu belirtilmiştir. (Kılıç, 2011, 362). Biz de çalışmamızda, bir yüzyıl ve üç şaire dayanan bu tespitin izinden gidip bir edebî tür olarak düvâz-dehlerin klasik Türk şiiri geleneğine bağlı şairler tarafından verilen örneklerini; söyleniş yüzyılı, nazım biçimi ve şairlerin bilinen intisaplarını dikkate alarak inceleyeceğiz. Böylelikle düvâz-dehlerin klasik Türk şiirindeki konumunu belirlemeye çalışacağız.

1. Klasik Türk Şiirinde Yüzyıllara Göre Duvâz-Dehler

1.1. 15. Yüzyıl

Bugüne kadar yapılan tespitlere göre 15. yüzyılda düvâz-deh söyleyen tek şair Sadık Abdal'dır. İncelemelerimize göre 15. yüzyılda düvâz-dehleri bulunan diğer şairler Karamanlı Aynî, Sürûri-i Acem ve Mürîdî'dir.

Mürîdî'nin bugün elimizde olan tek eseri *Pend-i Ricâl* mesnevîsinin "Hikâyet-i 'Îsâ 'Aleyhi's-selâm" ile "El-meclisü's-sâbî' 'Aşere" bölümleri arasında bulunan "Kaside-i Duvâzdeh İmâm" bölümü düvâz-dehlerin mesnevîlerin içerisinde müstakil bir bölüm olabildiğini gösterir niteliktedir (Kılıç, 2001, 331). Bu bölümde Allah ve Hz. Muhammed ile ilgili bir övgüden sonra dört halifenin övülmesi dikkat çekicidir. Tespit edebildiğimiz düvâz-deh örnekleri arasında ilk dört halife övgüsü Mürîdî'ye aittir.³ Nakşibendî olduğu bilinen Mürîdî'nin bu kullanımı, düvâz-deh söyleyen şairlerin intisabının düvâz-dehin içeriğinde etkili olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir.

Manzumelerinden Hurûfî olduğu anlaşılan Sürûri-i Acem'in murabba-i mütekerrir biçiminde 15 bendden oluşan bir düvâz-dehi bulunmaktadır (Şarîpbekova, 2001, 238).

Aynî'nin *Dîvân*'ında ise üç düvâz-deh bulunmaktadır. Üçü de kaside biçimindedir. Duvâz-dehlerin ilki 28 beyittir (Mermer, 2020, 57)⁴. Klasik kaside tertibinden farklı olarak teşbib ve fahiye bölümü bulunmamaktadır. Şair, kendisiyle övünmez bilâkis Âl-i Abâya duyduğu muhabbetin doğallığını anlatarak mütevazı bir tavır sergilemektedir. Aynî'nin sanatında dikkat çeken hususlardan biri de dua bölümünde On İki İmam'ın isimlerini müstakil bir beyit olarak verme çabasıdır. Karamanlı Aynî, "üç Muhammed" diyerek ilk isimleri Muhammed olan İmam Bâkır, İmam Takî ve İmam Mehdî'yi; "dört 'Ali" diyerek Hz. Ali ile ilk isimleri Ali olan İmam Zeyn el-Âbidîn'i, İmam Rızâ'yı ve İmam Nakî'yi; "iki Hasan" diyerek de Hz. Hasan ve İmam Askerî'yi zikretmiştir:

Üç Muhammed dört 'Ali iki Hasan

Ca'fer ü Mûsâ Hüseyin-i muktedâ (Karamanlı Aynî, 2020, 59)

Duvâz-dehlerin ikincisi 77 beyittir (Mermer, 2020, 228). Teşbib bölümünde Aynî'nin, genel anlamda insan hüviyetini özel anlamda ise kim olduğunu sorguladığı gözükmektedir. Bu sorgulama esnasında yaptığı teşbihlerde peygamber isimlerini de zikretmektedir. 52-62. beyitler arasında On İki İmam'ı övüp On İki İmam ile

³ Eserde peş peşe gelen iki "Kaside-i Duvâzdeh İmâm" başlığı bulunmaktadır. Bunlardan ilki düvâz-deh iken ikincisi değildir. Çünkü On İki İmam'ın ismi ne direkt olarak ne de herhangi bir söz sanatı yoluyla geçmemektedir. Metnin tenkidinde de ilk başlık İÜ nüshasında bulunurken ikinci başlığın İÜ nüshasında bulunmadığı belirtilmiştir. Çağlar içinde incelenen düvâz-deh örneklerini göz önünde bulundurduğumuzda metnin oluşturulmasında esas alınan İÜ nüshası bu açıdan daha sağlam gözükmektedir.

⁴ Çalışmamızda yer verdiğimiz örnekler, ilgili çalışmalarda "duvâz-deh" olarak değerlendirilmemiştir.

kendi arasında sultan-köle, müderris-dershan, bağ-erguvan gibi ilişkiler kurmaktadır. Fahriye bölümü yoktur. 62-77. beyitler ise On İki İmam övgüsünden önce sorgulanan konuların cevabı niteliğindedir. Bu düvâz-dehte, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den sonra “Betül” diyerek Hz. Fatıma da zikredilmiş ardından “Şebbir ü Şebber”⁵ olarak Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin zikredilmiştir:

Bâl ü per Şebbir ü Şebber olana âl oldu çün

Al içinde ben hümâ Kâf âşiyânem ya kimem (Karamanlı Aynî, 2020, 232)

Düvâz-dehlerde Hz. Hasaneyn'in isimleri direkt olarak anılmayıp Şebbir-ü Şebber gibi muhtelif adlandırmalar ile zikredildiği de gözükmektedir. Bu durumlarda On İki İmam'ın sırası gözetildiğinde yapılan söz sanatları daha kolay anlaşılacaktır. Tabii bunun için de manzumenin bir düvâz-deh olduğunu anlamak gerekmektedir.

Düvâz-dehlerin üçüncüsü 127 beyittir (Mermer, 2020, 241). Teşbib bölümünde Aynî; felekten, burçlardan, nücum ilminden bahsetmektedir. Bunların Nebiullah ve Veliullah için bir delil olduğunu söyleyerek Hz. Ali övgüsüne başlamaktadır. 94-103. beyitler arasında coşkun bir edayla Hz. Ali övüldükten sonra 104-113. beyitler arasında On İki İmam övülmekte ve 114-127. beyitler arasında dua edilmektedir. Fahriye bölümü bulunmamaktadır. Aynî, teşbib bölümünün kompozisyonuna uygun olarak burada On İki İmam'ı on iki burca benzetmektedir:

Burûc on iki oldu ammâ bir oldu kevkebi devri

İmâm on iki oldu ammâ bir oldu hükm ü fermânı (Karamanlı Aynî, 2020, 249)

1.2. 16. Yüzyıl

Bu yüzyılda düvâz-deh söyleyen şairler arasında Fuzûlî, Usûlî, Kara Fazlî, Dukakinzâde Ahmed, Muhîti, Hurûfî Arşî, Feyzî-i Kefevî ve Gelibolulu Âlî vardır.

Fuzûlî'nin düvâz-dehi kaside biçiminde 28 beyittir ve *Türkçe Dîvân*'ında bulunan 42 kasidenin içinde musammat olan tek kasidedir (Akyüz vd., 1958, 35). Fuzûlî, çiçekler arasından on iki muhtelif çiçekle On İki İmam arasında benzerlikler kurmuş ve onları “Hak mazharı” olarak nitelemiştir (Dilçin, 2010, 299). Fuzûlî de önce Hz. Muhammed'i ardından On İki İmam'ı birer müstakil beyitte övmüş ve Hz. Ali'den sonra “Hayrî'n-nisâ” diyerek Hz. Fatıma'yı anmıştır. Fuzûlî kendisini “müminlerin imamı Haydar'ın kölesi” olarak nitelemektedir:

Ya 'nî gül-i gülzâr-i can Hayder imam-i müminân

Ol kim añadur bî-güman miskin Fuzûlî bir gedâ (Fuzûlî, 1958, 36)

Gülşenî tarikatına mensup olduğu bilinen Usûlî'nin düvâz-dehi 11 bentten oluşmaktadır (İsen, 2020, 130). Bu düvâz-dehin başlığının, bir nüshada “varsagı” iken bir nüshada “dövâzdeh İmâm” olması dikkat çekicidir. Muhtevasında bir şikâyet bulundurmayan ve 11'li hece ölçüsüyle söylenen bu manzumenin varsagı olmadığı açıktır. Mütekerrir mısrasının “Dönmezin niye döneyin pîrümden” olduğu bu manzume Usûlî'nin On İki İmam'a bağlılığını anlattığı bir düvâz-dehtir. Usûlî'de dikkat çeken bir husus da tıpkı Aynî gibi On İki İmam'ı bir bende sığdırma çabasıdır. Aslında “Şâh-ı Horâsân” olarak nitelediği İmam Mûsâ Kâzım'ın övgüsünde olan müseddесinin bir bendinde On İki İmam hiyerarşik olarak zikredilerek müstakil bir

⁵ Hz. Ali'nin evlatlarına Hz. Muhammed'in isim vermesi hadisesine telmih yapılmıştır.

düvâz-deh söylemiştir (İsen, 2020, 125). Düvâz-deh söyleme niyeti, manzumeyi tamamen kendisine söylediği İmam Mûsâ Kâzım'ı, İmam Sâdık ile İmam Tâkî arasında bir kez daha zikretmesi ile anlaşılmaktadır:

*Mustafâ vü Murtazânuñ nakdisin ey pâk-dîn
Hem Hüseyin ile Hasan hem Şâh Zeyne'l- 'âbidîn
Bâkır u Sâdık dahi Kâzım imâm-ı heştümin
Hem Takiyy ü bâ-Nakî hem 'Askerîsin sen yağîn
Mehdî-i sâhib-zamânşın hâdi-i rûy-ı zemîn
Es-selâm ey hazret-i Şâh-i Horâsân es-selâm* (Usûlî, 2020, 125)

Halvetî tarikatına mensup olduğu bilinen Kara Fazlî'nin düvâz-dehi "Kaside-i Fazlî Çelebi" başlığını taşımaktadır ve 45 beyittir (Özkat, 2005, 146). "Ya Hüseyin" redifli bu kasidenin teşbib bölümünde Hz. Hüseyin övüldükten sonra girizgâhta onun için matem havasında beyitler söylenmiş, 34-43. beyitler arasında ise On İki İmam övülmüştür. Son iki beyit ise duadır. Maktel türüne benzer özellikler gösteren düvâz-dehlerde On İki İmam'ın on ikisi de Kerbela şehidi olarak gösterilip şehadetleri anlatılırken bu düvâz-dehin Hz. Hüseyin'in şehadetine odaklanması kayda değerdir. Kerbela'nın ve Hz. Hüseyin'in şehadetine On İki İmam övgüsü öncesinde bir giriş konusu olduğu görünen bu tür manzumeleri, mersiye-maktel türü yerine düvâz-deh olarak değerlendirmek kanaatimizce daha doğru olacaktır. Zira On İki İmam övgüsü daha ağır basmaktadır.

Gülşenî tarikatına mensup olduğu bilinen Dukakinzâde Ahmed Beg, 16. yüzyılda düvâz-deh yazar şairler arasında öne çıkmaktadır. *Dîvân*'ında kaside, gazel, tercî'-i bend-i musammat ve müseddes biçimlerinde altı düvâz-deh bulunmaktadır.⁶ O da Mürîdî gibi kasidesinin teşbib bölümünde Allah ve Hz. Muhammed'i övdükten sonra dört halifeyi övmekte ardından On İki İmam övgüsüne geçmektedir (Süzen, 1994,18). Dört halifeyi övmesi intisabının, düvâz-dehinin muhtevasında etkili olduğunu göstermektedir. Dukakinzâde düvâz-dehlerindeki biçim çeşitliliğinin yanı sıra gazel biçiminde yazdığı düvâz-dehinin kafiyesiyle de diğer düvâz-deh söyleyenlerden ayrılmaktadır. Örneğine çok fazla rastlayamadığımız tekrîr şekli sözün etkisini güçlendirmektedir:

*Bâde-i vahdeti iç olma gönül küm kümi küm
'İşk meyhânesi çün toptoludur hum humi hum*

...

'Askerî 'askerîyüz Mehdî-i sâhib-'âlemün

Ka'be işigine gözüm yaşıdır zem zemi zem (Dukakinzâde Ahmed, 1994, 263)

Tercî'-i bend-i musammat 12 bentten oluşmaktadır. Dukakinzâde bu düvâz-dehin vasıta beytinde de Hz. Muhammed ile dört halifeyi birlikte anmaktadır. İlk bendinde Allah'a niyaz eden Dukakinzâde, ikinci bentte Hz. Muhammed'i övmüş, üçüncü bentte ise Hz. Hasan ile Hüseyin'i övmüştür. Kalan her bentte müstakil olarak bir imamı övmüş ve imamların isimlerini bentlerin ilk mısralarında zikretmiştir:

*Zeyn-i 'ibâd oldı biri anlaruñ
Cân içinde câni budur cânlaruñ*

⁶ Bk. Hüseyin Süzen. *Dükakinzade Ahmed Beg Dîvanı*. (İnceleme-Tenkitli Metin) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994) 18/20/21/23/60/263.

*Zübde-i evlâd-ı 'Alî oldur ol
Gevheridür ma'den ile kânlaruñ*

*Bahr-i ma'arifde sadefdür özi
Dürr-i girân-mâyesi 'ummânlaruñ*

*Hâk-i rehi kuhl-i cilâ 'aynuma
Menba'idur derdüme dermânlaruñ*

*Cümle melek hizmet eder anlara
Bendesiyüz biz de o sultânlaruñ*

*İki cihânuñ güneşi Mustafâ
Hem-demidür çâr-yâr-ı bâ-safâ (Dukakinzâde Ahmed, 1994, 47)*

Muhîti, manzumelerinde Fazlullah-ı Hurûfi'ye bağlılığını coşkunu bir şekilde dile getirir. *Dîvân'*ının ilk kasidesi bir düvâz-deh olmamakla birlikte Hurûflikteki On İki İmam inancını göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu kasidenin ilk beytinde Hurûfi inancına göre evrenin üç temelinden ikincisi ve üçüncüsü kabul edilen imâmet ile ulûhiyete atıfta bulunarak Fazlullah-ı Hurûfi övülmüştür:

*Sî vü dü nutk-ı Fazl-ı Hak kim zât-ı bî-îmkân-durur
Dârende-i arz u semâ Hallâk-ı ins ü cân-durur (Muhîti, 1995, 45)*

Fazlullah-ı Hurûfi bu kasidede On İki İmam ile de bir tutulmuştur:

*Hem 'âbid-i hâzık-durur hem Bâkır u Sâdik-durur
Hem Kâzım-ı fâyık-durur hem Şâh-ı 'âlîşân-durur (Muhîti, 1995, 53)*

Muhîti'nin kaside biçiminde bir düvâz-dehi bulunmaktadır (Tataroğlu, 1995, 63). Teşbib bölümünde Fazlullah Hurûfi'yi öven Muhîti, şairin intisabının düvâz-dehin hiyerarşisini etkilemesine örnektir:

*Ey Kelâmullâh nâtk-ı mazhar-ı Fazl-ı Hudâ
Ey emîn-i mahzen-i esrâr-ı zât-ı kibriyâ (Muhîti, 1995, 63)*

Muhîti'nin müridi olan Arşî'nin de üçü kaside biri gazel biçimiyle olmak üzere dört düvâz-dehi bulunmaktadır (Kahraman, 1989, 60-64-65-137). Bunların üçünde başlık yoktur. Biri ise “Düvâz-deh İmâm-ı İsnâ 'Aşere 'Aleyhimü's-Selâm” başlığını taşımaktadır (Kahraman, 1989, 64). “İmâm-ı İsnâ 'Aşere” ile On İki İmam'ın belirtildiği başlıkta “Düvâz-deh”in bir türü işaret ettiği aşikârdır. Kasidelerin hiçbirinde fahiye bölümü bulunmamaktadır. Kasidelerin ilkinin teşbibinde Allah'a niyaz eden Arşî, mürşidi Muhîti'nin mahlas beytinde tam bir tevazu hâlinde Hz. Ali'den ihsan beklemesi gibi Fazlullah-ı Hurûfi'den ihsan bekleyerek düvâz-dehini sonlandırmaktadır:

*Kapuñda bir fütâde 'abd-i hakîrûñdür
'Arşîye dest-gîr ol yâ Fazl-ı Rabbü'l-erbâb (Arşî, 1989, 60)*

Arşî'nin “Düvâz-deh İmâm-ı İsnâ 'Aşere 'Aleyhimü's-Selâm” başlığını taşıyan kasidesinin teşbib bölümü de Fazlullah-ı Hurûfi övgüsü ile başlamakta ve bu kullanımla mürşidinin tertibini benimsediği anlaşılmaktadır:

*Murâdum kimseden yok tâ ebed Fazl-ı Hudâdandır
Şefâ'at umduğum rûz-ı cezâda Mustafâdandır*

*Halâyık el- 'atış zikr eyleyende havl-i mahşerde
'İnâyet sâki-i kevser 'Aliyyü'l-Murtazâdandır*

*İçüp zehrini dehrûn kâse kâse olduğum sâbir
Habîbüm kurretü'l- 'aynüm Hasan hulk-ı rızâdandır*

*Dil-i mazlûmumuñ kurtulması dest-i felâketden
Hüseyn-i teşne-leb şâh-ı şehîd-i Kerbelâdandır*

*Abâ-pûş olduğum dâ'im tarik-i âl-i Haydarda
Emîn-i seyyid-i ber-Hak 'Alî Zeyne'l- 'Abâdandır*

*Safâ-yı hâtırum dilde sürûrum dîdede nurum
Muhammed Bâkır ol çeşm-i çerâğ-ı evziyâdandır*

*Yakînüm mezheb-i 'ilmüm dilümde zikr ü hem fikrüm
İmâm-ı Ca'fer ol 'allâme 'ilm-i Kibriyâdandır*

*Yetişmek feyz-i Rabbânî dem-â-dem tâbi '-i âla
İmâm-ı Mûsî-i Kâzım meh-i burc evliyâdandır*

*Behişt-i heşt-deri feth olması hâsân-ı dergâha
İmâm-ı heştümîn ya'nî 'Alî Mûsâ Rızâdandır*

*Velâyet çeşmesi bâğ-ı nübüvvetden revân olmak
Vasiyy-i Ahmed-i Mürsel Takıyy-i müctebâdandır*

*Sülûk itmek reh-i tahkîke erbâb-ı sühan-dâna
Nakıyy-i muktedâdandır Nakıyy-i muktedâdandır*

*Zuhûr-ı hüccet-i kâ'im ki ma'hûd-ı peyâmberdür
İmâm-ı ibnü'l-imâm ol 'Askerî-i meh-likâdandır*

*Selâmet menziline fâriğu'l-bâl olmak ey 'Arşî
Cemî'-i mü'minâna Mehdî-i sâhib-livâdandır*

*İdinmezler recâ aslâ olardan gayre zirâ kim
Muhibb-i hânedânun hâceti Âl-i Abâdandır (Arşî, 1989, 64)*

Arşî düvâz-dehinde hiyerarşik denilebilecek bir sıra ile Fazlullah-ı Hurûfi'yi, Hz. Muhammed'i ve On İki İmam'ı övmektedir. Genel itibarıyla Hz. Muhammed ve On İki İmam'ın övüldüğü düvâz-dehlerin muhtelif zümrelere mensup kişiler tarafından söylenmesiyle bu sıranın değışebildiği görülmektedir. Gazel biçimindeki düvâz-dehinde ise Fazlullah-ı Hurûfi'den bahsetmeyip ilk beyitte sırayla Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve Hasan'ı övmektedir (Kahraman, 1989, 137).

Halvetî şeyhi olduğu bilinen Feyzî-i Kefevî'nin mütekerrir müseddes biçiminde bir düvâz-dehi vardır (Eflatun, 2003, 280). Mütekerrir mısrası “Birdür Allâh vü iki ‘âlem penâhıdır resul / Âlî u ashâbıdır anuñ reh-ber-i ehl-i kabul” olan bu müseddesin ilk bendinde Allah’ı ve Hz. Muhammed’i övüp nasihat eden Kefevî, ikinci bentte dört halifeyi, üçüncü bentte ise Hz. Fatıma’yı övmüştür. Ardından sırayla On İki İmam’ı överek nasihate devam etmektedir. Duvâz-dehlerde dört halifenin de zikredilmesinin, Nakşibendî ve Gülşenî tarikatlarına mensup şairlerin yanı sıra Kefevî ile Halvetî şairlerinin de bir tasarrufu olduğu görülmektedir.

Bu yüzyılda tespit edebildiğimiz düvâz-deh söyleyen son şair Gelibolulu Âlî’dir. İntisabı hakkında bilgi bulunmayan ancak dedesinin Nakşibendî şeyhi olduğu bilinen Âlî’nin *Dîvân*’ında dikkat çeken bir düvâz-deh vardır. Kaside biçiminde ve 78 beyit olan bu düvâz-dehin son beytinde Âlî “halet-efzâ” olarak nitelediği nazmına “Vefku’l-‘Aded” ismini koyduğunu söyler (Aksoyak, 2018, 119). Şair, bu manzumenin her harfinin hikmetlerin hükümlerine mûteber bir tuğra olmasını dileyerek manzumesini bitirmektedir:

Bu nazm-ı halet-efzâ kim kodum Vefku’l-‘Aded nâmın

Hikem ahkâmına her harfî olsun mu ‘teber tuğra (Gelibolulu Âlî, 2018, 119)

Bu kullanım Âlî’nin manzumesini neden vefk olarak nitelediği sorusunu akla getirmektedir. Nitekim kasidenin başlığı da “Kaside-i Belîga-i Zâhirü’l-meded El-mevsûmetü Bivefki’l-‘aded” olarak geçmektedir. Âlî’nin Şii inancına dair görüşlerini de barındıran manzumede vefk inanişına bağlı olarak birçok ayet iktibası geçmektedir. Burada kayda değer bir diğer nokta da vefklerin temelinde yatan rakamların özel güçlere sahip olduğu inancıdır. Şair de teşbîh bölümünde Farsça ve Türkçe sayı adlarını her bir mısradan on ikiye gelene kadar zikretmektedir. On ikiye geldikten sonra on ikinin âlemin muradı olan zât-ı Ahmed’i işaret ettiğini söyler ve on iki sayısıyla birlikte anılan diğer kavramlardan bahseder:

Bu ‘âlemden murâdu ‘llâh egerçi zât-ı Ahmed’dür

Velî isnâ ‘aşer imâsın eyler hem bi-vechin mâ’

On iki ayı her sâlûñ bu mermûzâta mazhardur

On iki sâ‘at-i leyl ü nehâr eyler bunı inhâ

Ser-â-ser terk-i tecridüñ on iki terk olan tâcı

İder ser-tâc olan isnâ ‘aşer âsârını inşâ

On iki fen dalı ‘ilminden anlaruñ ‘ibâretdür

Olupdur her biri ma‘lûm-ı zât-ı ‘alleme’l-esmâ (Gelibolulu Âlî, 2018, 113)

Manzumede iki defa da “tûlsım” kelimesi geçer:

Tûlsım-ı ism-i pür-nür-ı Muḥammed yâ Resûlâllâh

Kezâlik eyler ol genc-i nihânuñ naḳdini icra (Gelibolulu Âlî, 2018, 113)

Tüm bu kullanımlar, bu kasidenin bir temenni ve izhar-ı niyet nişanesi olabilme ihtimalini düşündürmekte ve uzmanlarınca incelenmeyi beklediğini göstermektedir. “Hikmetlerin hükümleri”nden kastının *Nusretnâme*’sinde savunduğu görüşler⁸

⁷ Bu beyit ile “Cinân ile mübeşşer zât-ı aşâb-ı ‘aşer cümle” mısrası arasında bulunan “Vücüd-ı pāk-i peygamberle oldı pânzdeh eşya” mısrasında yazdeh sayısı shven “panzdeh” olarak okunmuştur. Aynı manzumede “imam-ı panzdeh” terkibi de “imam-ı yazdeh” olarak okunmalı böylece Hz. Ali haricindeki on bir imam anlaşılmalıdır.

⁸ Bkz. Eravcı, H. Mustafa. “Gelibolulu Mustafa Âlî’de Safevi İdeolojisi”. *Gelibolulu Mustafa Âlî Çaltıştayı Bildirileri*. haz. İ. Hakkı Aksoyak. 149-159. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.

doğrultusunda şeyhülislamın Safevîlere karşı verdiği fetvalar olma ihtimali, manzumedeki görüşlerle birlikte düşünüldüğünde Âlî'nin fetvaların hükümlerine yahut Safevî seferlerine binaen “vefk” olarak niteliği bir düvâz-deh söyleme ihtimali hem edebiyat hem de tarih bilimleri açısından dikkate değerdir.

On ikiden sonraki sayıların anılmadığı bu kasidenin girizgâh bölümünde Gelibolulu Âlî, Hz. Muhammed'in nur dolu isminin tılsımının, gizli hazinenin akçesini koruduğunu söyler ve görünemeyen sırlardan bahsederek zahir ehlinin bu sırları bilemeyeceğini belirtir. O, diğer düvâz-deh söyleyen şairlerden farklı olarak İmam Câfer-i Sâdik'tan bahsederken Bâyezid-i Bistâmî ile İmam-ı A'zam'ı anar. İmam Câfer-i Sâdik'in, İmam-ı A'zam'ın ve üveysilik yoluyla Bâyezid-i Bistâmî'nin hocası olması Gelibolulu Âlî'nin manzumelerindeki tarihçi kimliğini öne çıkarmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Hacı Bektâş-ı Velî'nin de İmam Musâ Kâzım'ın nesli olduğunu söyleyen Gelibolulu Âlî'nin verdiği bilgiler önem arz etmektedir.

1.3. 17. Yüzyıl

Bu yüzyılda düvâz-deh söyleyen şairler arasında Bosnalı Vahdetî, Azbî Baba ve Dânişî Ali Dede vardır. Dânişî'nin düvâz-dehi, Esrar Dede'nin tezkiresine düvâz-deh olarak kaydetmesi ve Mevlevî bir şairde örneğini görmemiz açısından dikkate değerdir. Esrar Dede, “Dânişî Efendi” maddesinde Dânişî Ali Dede'nin kaside biçimiyle düvâz-dehleri olduğunu ve bunları baştan sona incelediğini söylemiştir. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*'sine aldığı Dânişî'nin düvâz-dehi şu şekildedir:

*Dervîş seyr-i tende envâr-ı Muştafâ'dur
Abdâl kisvetinde esrâr-ı Murtażâ'dur*

*Bu enbiyâya gülşen o evliyâyâ cevşen
Kevnden ikisi rüşen âlemlere ziyâdur*

*Yire göge şalâdur ser-leşker-i hüdâdur
Ol fahr-i enbiyâdur bu tâc-ı evliyâdur*

*Şem 'i çerağ-ı dîdem hüsn-i Hasenle pür-sevķ
Şâhum benüm Hüseynüm Sulţân-ı Kerbelâ'dur*

*Zeynü'l- 'ibâd o sulţân sulţân-ı dîn ü imân
Bâkır Muhammed o cân 'uşşâka kîmyâdur*

*Erbâb-ı sıdķa reh-ber Sâdik İmâm-ı Ca'fer
Müsâ-i Kâzım ile şâhum 'Ali Rızâ'dur*

*Cânum Takî Nakî'dür şehlik anuñ haķıdur
Ol şeh ki muttakîdür ser-dâr-ı aşfiyâdur*

*Tevhîd mazharıdur 'uşşâk serveridür
Ol şeh ki 'Askerîdür hem 'askere livâdur*

*Şehin-şeh-i velâyet Mehdî-i râh-ı vahdet
Ser-menzil-i haķikat bir lâ-mekân hümâdur*

*Sulţān iken gedālık zūhd ile pār-sālķ
Bunlara evliyālık her vech ile sezādur*

*İkrār-ı vahdet-i Haķ esrār-ı hikmet-i Haķ
İzhār-ı kudret-i Haķ ol sehlere revādur*

*Bu on iki imāmuñ medħi müyesser oldı
Bil Dānişī bu devlet Haķdan saña 'aķādur*

*Haķķıyla Haķķı añlar ol işūdūr o sōyler
Kim anlar ise Haķķı cānum aña fedādur (Genç, 2018, 119)*

17. yüzyıl şairlerinden olduğu bilinen Dānişī Ali Dede düvâz-dehine Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye dair hususlar ile başladıktan sonra On İki İmam'ın adları ile devam etmektedir. Yer yer bir beyitte bir imam, bir beyitte iki imam yahut bir mısradaki iki imam anılmaktadır. Burada da görüldüğü üzere düvâz-dehin en belirleyici özelliği On İki İmam'ın isimlerinin sırayla zikredilmesidir. Kaside biçimi açısından ele alındığında ise girizgâh, fahriye ve tegazzül bölümleri bulunmamaktadır.

Kaynaklarda Dimetokalı Vahdetî ile karıştırılan Bosnalı Vahdetî ise Hurûfî tarikatına bağlı bir şairdir. Vahdetî'nin *Dîvân*'ında üçü gazel, biri müsebbba biri de müsebbba-i mütekerir biçiminde olmak üzere beş düvâz-deh bulunmaktadır.⁹ Bu düvâz-dehlerde, 11 beyitlik bir gazel haricinde, müsebbaların 7 bentten; gazellerin ise 7 beyitten oluşması dikkat çekmektedir. Vahdetî'nin, Fazlullah-ı Hurûfî'nin yanı sıra Hacı Bektâş-ı Velî'ye de övgüleri bulunmaktadır. Hacı Bektâş-ı Velî'yi övdüğü tercî'-i bend, 7 bentten oluşmaktadır ve üçüncü bendi On İki İmam övgüsündedir (Öztürk, 2006, 40). Hurûfî inancının 7 rakamına verdiği önemi ve Hurûfîliğin Bektaşîliğe nüfuzunu görebilmek açısından Vahdetî'nin tasarruflarının önemli olduğu düşünülebilir.

Bektaşî bir şair olan Azbî Baba'nın *Dîvân*'ında altısı kaside, ikisi müseddes, biri müsebbba biçiminde olmak üzere dokuz düvâz-deh bulunmaktadır.¹⁰ Düvâz-dehlerin çok olmasının yanı sıra bir düvâz-dehinin başlığı dikkat çekmektedir. “(Mersiye) -Bu mersiye'nin dahi her bir beytine mukâbil Muhâtab-nâme-i Yezîd vâkı' olup nazar edenler bir tarafından bir beyt ve bir tarafından muhâtabı okuna-” başlığını taşıyan “ben” redifli düvâz-dehin ardından “Muhâtab-nâme-i Yezîd” başlığını taşıyan “sen” redifli kaside gelmektedir. Başlıkta tarif olunan şekilde manzumeleri okuduğumuzda ise iki şiir birbiriyle anlamlı hâle gelmektedir:

*Gel ey tâlib-suhan diñle sözüm pür nur mâcerâyım ben
Bu dem mersiye-hân ü şâh Hasan Hulkü'r-Rızâyım ben (Erol, 2002, 206)*

*Yezîdâ çünki bildiñ hayr ile şer Hakdan ihsandır
Niçün şerri kabul itdiñ meğer la'net-nümâsın sen (Erol, 2002, 207)*

⁹ Bk. Yılmaz Öztürk, 17.yy Şairlerinden Dimetokalı Vahdetî'nin Divanının Tenkitli Metni (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 31/34/69/71.

¹⁰ Bk. Mehmet Erol, Azbî Baba Divanı (inceleme-metin) (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 176/180/184/188/194/206/234/235/250.

1.4. 18. Yüzyıl

Bu yüzyılda düvâz-deh söyleyen şairler arasında Zekâî, Sâkıb Dede, Selâmî, Vuşlâtî ve Resmî Ali Baba vardır.

Halvetî tarikatının Şâbâniyye kolunun şeyhi olduğu bilinen Mustafa Zekâî Efendi'nin mürettep olmayan *Dîvân*'ında dört düvâz-deh vardır.¹¹ Biri müseddes-i mütekerrir, biri terkîb-i bend, ikisi ise kaside biçimindedir. Biri başlıksız diğerlerinin de “mersiye” başlığını taşıdığı bu dört düvâz-dehi *Dîvân*'daki diğer mersiyelerden, içerik bazlı düşünülecek olursa maktellerden ayıran noktalar vardır. Kerbela ile ilgili mersiyelerini direkt olarak Hz. Hüseyin'e seslenerek söyleyen Zekâî, bu mersiyelerde On İki İmam'dan Hz. Hüseyin ve Hz. Ali haricinde olanlarını zikretmemiştir. Düvâz-deh olanlarda ise muharrem ayı ve Kerbela hadisesi teşbib yahut girizgâh bölümlerinde On İki İmam övgüsüne bir hazırlık niteliğindedir. Düvâz-dehlerde On İki İmam övülürken hiçbir şekilde ölüm söz konusu edilmemiş ardından dua kısmı gelerek Zekâî, kurtuluşun ehl-i beytin kölesi olmakta olduğunu farklı şekillerde vurgulamıştır. Şâbâniyye'de bilhassa muharrem ayında kurulan meclislerde mersiyelerin de okunduğu bilinmektedir (Tatçı, 2010, 211-215). Bu hususlarla birlikte Zekâî'nin tasarrufları mersiye ve düvâz-dehin ayrımında önemli bir noktada durmaktadır. Örneğin: “Mersiye-i Hazret-i İmâmân” başlığı ile kaydedilen manzume 32 beyitten oluşan kaside biçiminde bir düvâz-dehtir (Köseoğlu, 1997, 35). Zira teşbib bölümünde dünyanın kötülüğünden bahsedilmiş olup girizgâhında Kerbela hadisesi anılmış, ardından On İki İmam övgüsüne geçilmiş ve hepsinin muhtelif özellikleri anılmıştır. Bu bölümde On İki İmam'ın hiçbirisi ölüm ile anılmamıştır. Kaside biçiminin özellikleri göz önünde bulundurulduğunda bu manzumenin maksadının Kerbela ve şehitlerini anmaktan ziyade On İki İmam'ı övmek olduğu açıktır.

Mevlevîlik tarihine eserleriyle adını yazdıran Sâkıb Dede'nin *Dîvân*'ında da “Na't-i Latîf-i Hazret-i Ekmelü'l-Mürselîn Salla'llâhu Te'âlâ 'Aleyhi ve Sellem Me'a Nu'ût-i Kudsiyye-i Düvâzde Eimme-i Kirâm Radiya'llâhu Te'âlâ 'Aleyhim Ecma'in” başlıklı 164 beyitlik bir kaside bulunmaktadır (Arı, 2018, 70). Sâkıb Dede de bu manzumelerin övgü vasfından dolayı “na't” adlandırmasını kullanmıştır. Lakin Esrar Dede'nin Dânişî'nin manzumesini “dövâz-deh” olarak adlandırmasına binaen bizim de Sâkıb Dede'nin bu manzumesini düvâz-deh olarak adlandırmamız yanlış olmayacaktır. Bilindiği gibi na'tlar, Hz. Muhammed'e özgü olmaları hasebiyle medhiyeden ayrılırlar. Dört halife, On İki İmam gibi kutsal kabul edilen şahsiyetlerin övgüsünün de “na't” başlığı ile nitelendirilmesi ardından toplumun kutsal kabul ettiği kimselere yazılan diğer övgü mahiyetli şiirlerin de “na't” olarak adlandırılmasına yol açmış böylelikle na'tların İslam peygamberine özgü vasfı ortadan kalkmıştır. Düvâz-dehler bu ayrımı gözetmede ve na'tların Hz. Muhammed'e özgülüğü hususunda önemli bir dikkattir. Biçimin de kaside olması hasebiyle tıpkı diğer düvâz-deh örneklerinde olduğu gibi burada da girişte genişçe konu edilen Hz. Muhammed övgüsünü düvâz-deh söylemenin bir erkânı, dört halife övgüsünü de şairin intisabının bir izhar-ı niyeti olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır. Nitekim Sâkıb Dede de yalnız Hz. Muhammed'i değil ehl-i beyti övdüğünü açıkça söylemektedir:

¹¹ Bk. Sinan Köseoğlu. Zekai Divanı (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997) 27/35/41/45.

Teveşsül eyledüm dergâhuña vird-i dürûduñla

Nisâr-ı ehl-i beytüh eyledüm naqd-i senâyâyı (Sâkıb Dede, 2018, 74)

Nakşibendî şeyhi olduğu bilinen Mustafa Selâmî'nin *Dîvân*'ında ikisi muhammes, ikisi gazel ve biri klasik nazım biçimlerimize uymayan bir manzume olmak üzere beş düvâz-deh bulunmaktadır.¹² Muhammes biçiminde olanlar 5 bentten oluşup "Medh-i Dîvâzde İmâmân" başlığını taşımaktadırlar. Gazel biçimindeki düvâz-dehlerden biri Arapça olarak söylenmiştir. Matlaında akılların üstünde on iki burç olduğunu ve onların bizim ruhlarımıza feyiz verdiğini söyleyen Selâmî, Hz. Ali ve Hz. Hasaneyn'i bir mısra da övdükten sonra kalan imamları da birer mısra da iki imam olacak şekilde övmektedir. Selâmî'nin on iki burçtan kastının On İki İmam olması, Gelibolulu Âlî ile benzeşmektedir:

Kâne fî fevka'l-ukûli isnâ 'aşera burcü'l-'ulâ

İnnehüm kânû yefîdü'l-feyze li'l-ervâhünâ (Selâmî, 2001, 115)

Mülemma gazel biçiminde olan düvâz-dehin ise başlığı "Nev'-i Diğer Berây-ı Du'a'd Def 'u't-Tâünü'l-Vebâ"dır. Bu mülemma gazel 12 beyitten oluşmaktadır ve ilk 6 beyti Arapça son 5 beyti Türkçe olmakta birlikte yedinci beytin ilk mısraı Arapça ikinci mısraı Türkçedir. Dedesi Nakşibendî şeyhi olan Gelibolulu Âlî'nin "vefk" olarak adlandırdığı bir düvâz-deh söylemesi ile kendisi Nakşibendî şeyhi olan Selâmî'nin veba hastalığının ortadan kalkması için dua niyetiyle bir düvâz-deh söylemesi Nakşibendî tarikatında On İki İmam'a verilen değeri gösterir niteliktedir:

Ve'l-Muhammed Bâkir ve'l-Ca'fer ve'l Kâzım

Ve'l- 'Ali Mûsâ Rızâ Mustafâ'l-lizâ şâfiyü'l-vebâ (Selâmî, 2001, 116)

Halvetî tarikatına mensup Vuslâtî'nin de "gördüm" redifli bir düvâz-dehi bulunmaktadır. On İki İmam övgüsündedir. Gazel biçiminde ve 13 beyittir.¹³

Manzumelerinden coşkun bir Bektaşî olduğu anlaşılan Resmî Ali Baba'nın *Dîvân*'ında ikisi mesnevi beşi gazel olmak üzere yedi düvâz-deh bulunmaktadır.¹⁴ Ulaşabildiğimiz şairler içerisinde de mesnevi biçimiyle düvâz-deh söyleyen ilk şairdir. İki mesnevisini de Bektaşîlik ve On iki İmam yoluna girmenin önemi üzerine yazan Resmî Ali Baba "sufî" olarak adlandırdığı kesimleri de On İki İmam yolunu tutmamak ve şeyh geçinen kimselere bağlanmakla eleştirmiştir:

Şol mürâ'i şeyhlere dervîş olan hayvânı gör

Ya ana şeyh olanı kim eylemiş Hak anı gör (Resmî Ali Baba, 2003, 123)

İmamlar kim idüğün bilmediler

Anuçün yollarına girmediler (Resmî Ali Baba, 2003, 129)

Bu düvâz-dehlerin haricinde Resmî Ali Baba, *Dîvân*'ının 89 beyitlik "Bektâşîler" redifli kasidesinin 36-51. beyitleri arasında düvâz-deh söylemiştir (Arslan 2003: 104).

¹² Bk. Serpil Kayya. Selâmî Dîvânı'nın Transkripsiyonlu Metni (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001) 45/59/61/115/116.

¹³ Bk. Gülcan Tanıdır. Divan-ı Vuslati İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002) 197.

¹⁴ Bk. Saime Arslan. Resmî Ali Baba ve Divanı (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003) 123/129/142/143/163/168/174.

Tıpkı mevlîd türünün içinde bulunan miraciyyeler gibi bu kullanım da düvâz-dehin kasidenin içinde bir bölüm olarak kullanılabilirdiğini göstermektedir. Hz. Ali övgüsünde olan murabbasında ve Hz. Ali ile Hacı Bektâş-ı Velî övgüsünde olan müseddeslerinde de aynı kullanım söz konusudur.¹⁵

Şeyh Gâlib'in *Dîvân*'ında rubailer klasik geleneğin sonucu olarak hiyerarşik bir şekilde sıralanmıştır. Hz. Ali ve Hz. Mevlâna övgülerinde olan rubailerin arasında On İki İmam övgüsünün yer aldığı rubai bulunmaktadır. Elimizde rubai biçimiyle bir düvâz-deh olmamakla birlikte düvâz-dehlerde On İki İmam'ın isimlerinin sırayla anıldığı görülmektedir. Bu durumda rubai biçimiyle düvâz-deh söylemek çok zor gözükmektedir. Şeyh Gâlib'in tıpkı 15. yüzyılda Karamanlı Aynî'nin bir beyte On İki İmam'ın adını sığdırma şekli gibi rubai söylemesi dikkate değerdir:

Ey mazhar u hem muhzır-ı esrâr Ali

İsnâ aşerin hayline serdâr Ali

Anlar ki Hüseyin ü Mûsiy ü Ca'ferdir

İki Hasan üç Muhammed ü çâr Ali (Şeyh Gâlib, 2018, 438)

Düvâz-dehlerin rubai biçimiyle başka bir örneği elimizde olmadığından bu rubainin bir düvâz-deh olduğunu söylemek şu an için mümkün değilse de Şeyh Gâlib'in böyle bir niyetinin olduğunu düşünmek Karamanlı Aynî örneğine bakıldığında mümkündür.

1.5. 19. yüzyıl

Bu yüzyılda tespit edebildiğimiz düvâz-deh söyleyen şairler; Çuhâdar-zâde Şâkir, Ahmed Sûzî, Ali Handî, Eşref Paşa, Abdullâh Ferdî, Şeref Hanım, Musa Kazım Paşa, Misli İsmail Hakkı ve Ömer Fâik'dir.

Nakşibendî tarikatına mensup olduğu bilinen Çuhâdar-zâde Şâkir'in *Dîvân*'ında kaside biçiminde 15 beyitlik Farsça bir düvâz-deh bulunmaktadır. Şâkir de On İki İmam övgüsüne geçmeden önce dört halifeyi de övmüştür:

Hem ber ashâbeş bud bi-had selâm u bi-riyâ

Ber-çehâr-yâreş Ebûbekir u 'Ömer 'Osmân 'Ali (Çuhâdar-zâde Şâkir, 2005, 381)

Halvetî tarikatına mensup olan Ahmed Sûzî'nin *Dîvân*'ında muhammes-i mütekerrir biçiminde bir düvâz-deh bulunmaktadır. 10 beyitten oluşan bu düvâz-dehin mütekerrir mısraları Hz. Hüseyin övgüsündedir:

Askerîdir onbirinci evliyaya muktedâ

Onikinci seyf-i Mevlâ Mehdî-yi sâhib-livâ

Dîn-i İslâm buldı kuvvet bunlar ile hem nemâ

Gonce-i bâğ-ı nübüvvet bülbül-i bûstân-ı dîn

Dehr içinde çok güzel illâ Hüseyin illâ Hüseyin (Ulusoy, 2004, 41)

Ahmed Sûzî'nin "yâ 'Ali" redifli 21 beyitlik Hz. Ali övgüsünde olan kasidesinde ise 6-14.beyitler arası düvâz-deh bölümüdür:

¹⁵ Bk. Saime Arslan. Resmi Ali Baba ve Divanı (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003) 189/208/214.

Hâtemi cümle imâmîñ Mehdi-yi âhir zamân

Hem eren hâtemidir şâh sultân yâ 'Ali (Ulusoy, 2004, 39)

Manzumelerinden Alevî ve Bektaşî meşrepli bir şair olduğu anlaşılan Eskizağralı Ali Handî'nin *Dîvân*'ında müseddes-i mütekerrir biçiminde bir düvâz-dehi bulunmaktadır. Kerbelâ üzerine yazılan bu düvâz-deh tüm imamları Kerbelâ şehidi olarak göstermesi açısından diğer düvâz-dehlerden ayrılmaktadır:

Ca fer-i Sâdık için bâri dökem kan ile yaş

Verdi her çend rızâ-yı Hakk için cân ile baş

Mûsî'-i Kâzım yanmaya mı dag ile taş

Hem şehid etti Rızâ'yı ne için bir kallâş

'Arz-ı hâlîme nazar eyle meded yâr meded

Âsitânındayım ey Hazret-i Hünkâr meded (Şenyurt, 2004, 126)

Nakşibendî tarikatına mensup olduğu bilinen Abdullah Ferdî'nin *Dîvân*'ında kaside biçiminde 16 beyitlik "geldim" redifli bir düvâz-deh bulunmaktadır (Memiş, 2008, 22). Ferdî'nin "imâmet nâme" kullanımını düvâz-deh için söylenmiş muhtemel terim olması bakımından dikkate değerdir:

Muhammed Mehdi-i kâ'im imâmet nâmesin hâtim

Safâ-yı feyz işe dâ'im bize şemsü'd-duhâ geldi (Memiş, 2008, 22)

Mevlevî tarikatına mensup olduğu bilinen Şeref Hanım'ın *Dîvân*'ında biri kaside, biri de gazel biçiminde olmak üzere iki düvâz-deh bulunmaktadır.¹⁶ "Mersiye" başlığını taşıyan kasidesinde diğer örneklerde olduğu gibi Kerbelâ hadisesi bir girizgâh konusu olarak kullanılmış olup aslen On İki İmam'ı övmekte ve On İki İmam'dan Hz. Hüseyin haricindekiler ölüm ile anılmamaktadır. Gazel biçimindeki düvâz-deh bütünüyle On İki İmam övgüsündedir. Müseddes-i mütekerrir biçiminde Kerbelâ hadisesi üzerine yazılan mersiye de ise düvâz-deh bir bölüm olarak kullanılmıştır:

Ola Zeynü'l- 'Âbidîn ü Bâkır u Sâdık penâh

Kâzım u Mûsâ Rızâ'dan dâd-hâhım dâd-hâh

Çeşm-i şefkatle Nakî ile Takî kulsın niğâh

Rehber itsin 'Asker ile Mehdi'yi ferdâ İlâh

El-amân Binti Resûlullâh meded yâ Murtazâ

Deldi bagrım yakdı cânım mâ-cerâ-yı Kerbelâ (Arslan, 2018, 175)

Manzumelerinde Nakşibendî tarikatına mensup olduğu sezilen ancak intisabına dair kesin bir bilgi bulunmayan Fâik Ömer Efendi'nin *Divân-ı Nu'ût*'unda kaside biçiminde 16 beyitlik bir düvâz-deh bulunmaktadır. Fâik Ömer Efendi, her imamın sırasını Arapça olarak zikretmektedir:

İmâm-ı sâbi 'i Mûsâ-yı Kâzımdır zamânında

Velâyet Mısrı olmuşdı o sultâna mükemmel câh (Ak, 2015, 91)

Mevlevî tarikatına mensup Mislî İsmâ'il Hakkî'nin *Dîvân*'ında biri kaside biri tahmiş biri de gazel biçiminde olmak üzere üç düvâz-deh bulunmaktadır.¹⁷ "İstanbul Üniversitesi kayıtlarında müellif nüshası olduğu yazan ve tek nüshası

¹⁶ Bk. Mehmet Arslan, Şeref Hanım Divânı (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018) 34/243.

¹⁷ Bk. Emrah Göçke, Mislî İsmâ'il Hakkî ve Divânı (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011) 79/123/285.

bulduğundan edisyon kritik yapılamadığı” söylenen esere düvâz-dehler açısından yaklaşınca birtakım soru işaretleri ortaya çıkmaktadır. Örneğin “Diğer Radya” İlahâhu ‘Anh” başlığını taşıyan kasidede, imamlardan Hz. Mûsâ Kâzım, Hz. Alî Rızâ, Hz. Muhammed Takî ve Hz. Alî Nakî’nin isimleri anılmamaktadır. On İki İmam’ın sırası gözetildiğinde sekizinci, dokuzuncu, onuncu ve on birinci imamın adının eksik olduğu anlaşılmaktadır. Şairin tasarrufunun bu yönde olması daha düşük bir ihtimal olduğundan nüshanın tenkide tabi tutulması gerekmektedir. Misli İsmâ’îl Hakkı’nın kasidenin bir beytinde iki imamın adını zikretmesine bakıldığında kasidenin en az iki beytinin eksik olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır:

*Muhammed Bâkır'a olsun fedâ her dü cihân varı
İmâm-ı Ca'ferü's-Sâdik bu dînde reh-nümâdandır*

*Ki yokdur zü'l-fikâr gayrı o kim Şâh-ı velâyetdir
Denildi lâ fetâ illâ 'Alîyyü'l-Murtazâ'dandır*

*Hasanü'l-'Asker'iñ mihrine müstağrak olunmaz mı
Muhammed Mehdi de âhir zamân sâhib-livâdandır (Gökçe, 2011, 80)*

Tüm bu veriler ışığında, Misli İsmâ’îl Hakkı’nın *Dîvân*’ının farklı nüshaları bulunduğu elimizdeki düvâz-dehlerinin sayısının artabileceği düşünülmektedir. Misli İsmâ’îl Hakkı’nın tahmis biçimindeki düvâz-dehi ise Alevi ve Bektaşî geleneğinde Yedi Ulu Ozan’dan biri sayılan Virânî’nin “İçip Nüş Eyledim Anı Ali’den Kevser’im Vardır” başlıklı düvâz-dehini tahmistir. İlk bendde Mevlâna ve Şems’i, ikinci bentte Hüsameddin Çelebi ve Sultan Veled’i anan Misli İsmâ’îl Hakkı’nın bir bentte ise Allah ve Hz. Muhammed’in arasında Mevlânâ’yı anması sıralamada hiyerarşinin göz önünde bulundurulduğu bu tarz şiirlerde dikkat çekicidir:

*Heme Allâh Mevlânâ Muhammed Haydar efgânım
Nehârü'l-leyl bular 'aşkında gûn-a-gûn gazel-hânım
Hadîce Fâtımâ hayru'n-nisâdır dînim îmânım
İmâm Kâzım Rızâ'dandır Takî dînim Nakî cânım
Tamâmet elli biñ tâc-ı güzîde 'Asker'im vardır (Gökçe, 2011, 124)*

Misli İsmâ’îl Hakkı’nın gazel biçimindeki düvâz-dehi ise ulaşabildiğimiz düvâz-deh örnekleri içerisinde Hz. Aişe’yi zikreden tek düvâz-deh olması bakımından ilgi çekicidir. Mevlevî bir şairin bu tasarrufu türün muhtevasında intisabın önemine dair dikkat arz etmektedir:

*Bekleriz bâb-ı Rızâ Mûsa Rızâ-yı 'aşka
Hadîce 'Âyişe peygam-ber-i h'âher severim (Gökçe, 2011, 285)*

On İki İmam’ın yedincisi ile aynı ismi taşıyan Musa Kâzım Paşa’nın Bedevî ve Celvetî tarikatlarına intisap ettiği bilinmektedir. *Külliyât*’ını ehl-i beyt ve On İki İmam sevgisi üzerine kaleme alan Paşa’nın düvâz-deh özelliği gösteren biri terkîb-i bend, biri müseddes ve biri murabba biçiminde olmak üzere üç düvâz-dehi bulunmaktadır.¹⁸ Bu düvâz-dehlerden terkîb-i bend biçiminde olanında, tıpkı Fuzûlî’nin musammat

¹⁸ Bk. Ramazan Bardakçı. Musa Kâzım Paşa (Hayatı-Sanâtı ve Külliyyatı) (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007) 530/632/672.

¹⁹ Eserin neşrinde şairin mahlası koyu punto ile dizilmiştir. Düvâz-dehlerde İmam Musa Kâzım’ın, şairin de mahlas olarak kullandığı “Kâzım” ismi koyu punto ile dizilmiştir. Görülüyor ki düvâz-dehte bulunan hiyerarşinin dikkate alınmaması şair ile İmam Musa Kâzım’ın karıştırılmasına yol açmıştır (Bardakçı, 2007, 534).

kaside biçimindeki düvâz-dehinde yaptığı gibi Hz. Muhammed’i “çemenzâr” olarak niteleyip ardından On İki İmam’ın her birinin bir çiçekle övgüsünü yapmıştır:

*Tarîk-i ‘aşka hüsn-i intisâbın
İder bu vech ile ikrâr sünbül*

*Cenâb-ı Şeh Takîye bendeyem ben
Esîr-i ‘aşkıyam tâ zindeyem ben*

...

*Olup sâgar-keş-i dürd-i mahabbet
Dem-â-dem âh ider söylerdi şeb-bû*

*İmâm-ı ‘Askerîye ‘asker olsam
Yolunda cân virüp bir server olsam* (Bardakçı, 2007, 530)

Musa Kâzım Paşa’nın, Eşref Paşa ile müşterek söylediği müseddes düvâz-deh ise ulaşılabildiğimiz düvâz-dehler arasında tek müşterek söylenenidir:

*(K) Pâdişâh-ı evliyâdur zât-ı vâlâ-yı Nakî
(E) Dürr-i bahr-i istifâdur zât-ı vâlâ-yı Nakî
(E) Subh-ı nev-rûz-i hüddâdur zât-ı vâlâ-yı Nakî
(K) Mîve-i nahl-i rızâdur zât-ı vâlâ-yı Nakî
(K) Serv-i gülzâr-ı semâhatdür Hüseyin-i Kerbelâ
(E) Büstân-pîrâ-yı re’fetdür Hüseyin-i Kerbelâ* (Bardakçı, 2007, 633)

Mensubiyeti hakkında kesin bilgi sahibi olmadığımız ancak şiiirlerinden Şiilik, Hurûfilik ve Bektaşîliğe ilgi duyduğu anlaşılan Eşref Paşa da arkadaşı Musa Kâzım Paşa gibi ehl-i beyt ve On İki İmam’ı şiiirlerinde sıkça övmektedir (Aksoyak, 2004, 365). *Dîvân*’ında ikisi müseddes, biri terkîb-i bend, biri kaside biçiminde dört düvâz-dehi vardır (Tanrıbuyurdu, 2006, 21-125-128-131). Bu düvâz-dehlerden yalnızca biri müstakildir (Tanrıbuyurdu, 2006, 131). “Hüseyin-i Kerbelâ” redifli bu düvâz-deh On İki İmam övgüsünde olup ölümün geçtiği tek bend Yezîd’in Hz. Hüseyin’in kesik başı ile oynamasına telmihen söylenen bu benttir:

*Âfitâb-ı evc-i hikmetdir ‘Alî Musâ Rızâ
Mâhitâb-ı burc-ı vahdetdir ‘Alî Musâ Rızâ
Zâ’iğ-i zehr-âb-ı miğnetdir ‘Alî Musâ Rızâ
Mübtelâ-yı kerb ü gurbetdir ‘Alî Musâ Rızâ
Gûy-ı çevgân-ı felâketdir Hüseyin-i Kerbelâ
Serzeniş did-i ihânetdir Hüseyin-i Kerbelâ* (Tanrıbuyurdu, 2006, 133)

Eşref Paşa’nın diğer üç düvâz-dehi ise müstakil olmayıp na’t ve mersiyelerin içinde birer bölümdür. İmam Hz. Hüseyin’in şehadetini konu alan terkîb-i bendde, bend bazında düvâz-deh kullanılmıştır:

*Yâ Rab be-câh-ı pâdişeh-i taht-ı istifâ
Yâ Rab be-ihtîşâm-ı cihâdât-ı Murtazâ
Yâ Rab be-Fâtıma be-Hadice be-ehl-i beyt
Yâ Rab hûn-ı şâh-ı şehidân-ı be-Ceybetî
Yâ Rab be-nûr-ı Zeyne’l abâ ve be-‘Askerî
Yâ Rab be-Bâkır ü Takî ve Kâzımü’l ‘adâ
Yâ Rab be-şân-ı Mehdî ü ma’sûm-ı çâr deh*

*Yâ Rab be-Ca'fer ü be-Nakî ü 'Alî Rızâ
Yâ Rab be-sıdık-ı hizmet-i Selmân-ı Fârisî
Yâ Rab be-leşker ü hadem-i şâh-ı Kerbelâ
Dür etme kemter Eşrefî dârü'l- emândan*

Dâreynde ayırma der-i hânedândan (Tanrıbuyurdu, 2006, 125)

Diğer kaside örneklerinde olduğu gibi Eşref Paşa'nın da Hz. Ali'ye yazdığı kaside de ise yine bir düvâz-deh bölümü bulunmaktadır (Tanrıbuyurdu, 2006, 21).

1.6. Yüzyılı Tespit Edilemeyenler

Yaşadığı yüzyıl tespit edilemeyen ancak eserinin başında Mevlânâ'nın soyundan olduğunu belirten Şevkî'nin *Dîvân*'ında; üçü gazel, biri murabba-i mütekerrir, ikisi müseddes-i mütekerrir ve biri müseddes-i müzdeviç biçiminde olmak üzere sekiz düvâz-deh bulunmaktadır (Ay, 2022, s.328-348-756-760-766-781-793-800). Tıpkı Nakşibendî Selâmî gibi Şevkî'nin de vebadan korunmak için "*Berây-ı du'â li-def'i'l-tâ'ün u vebâ*" başlıklı gazel biçiminde Arapça bir düvâz-deh söylemiş olması düvâz-dehlerin bir çeşit vefk olarak kullanılması ihtimalini güçlendirmektedir:

*Ba'dehu ebnân-i bintü'l Mustafâ fahrül'-ümem
Sümme Zeynel- 'âbidîn ü Bâkır Ca'fer Mûsâ*

Ve'l- 'Alî sümme et-Takî sümme Nakî ve'l- 'Askerî

Ve'l- Muhammed Mehdi hâtem-i velâyet-i munteha (Ay, 2022, 334)

Sonuç

Klasik Türk şiiri geleneğinde On İki İmam'ın isimlerinin muhtelif şekillerde zikredilmesinden yola çıkarak taradığımız eserlerde 15-19. yüzyıllar arasında düvâz-deh söyleyen 29 şair ve 79 düvâz-deh tespit ettik. Düvâz-dehlerin çoğunluğunda On İki İmam'ın isimleri sırayla zikredilirken sıranın gözetilmediği düvâz-deh örnekleri de az da olsa mevcuttur. Birim bazlı düvâz-dehler genel itibarıyla Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin müstakil olarak övülürken kullanılmaktadır. Bugüne kadar tespit edilen düvâz-deh örnekleri gazel, murabba, müseddes, muhammes, terkîb-i bend, tercî'-i bend ve kaside biçimlerinden oluşmaktadır. Tespit ettiğimiz düvâz-dehlerde ise mesnevi, tahmis, taştir, mülemma gazel, müşterek müseddes, müseddes-i mütekerrir ve murabba-i mütekerrir biçimlerinin kullanılmış olması biçim açısından farklılık gösteren ancak temelde On İki İmam'ı muhtelif şekillerde zikretmek üzerine yazılan düvâz-dehlerin, klasik Türk şiiri geleneğinde de bir tür olarak kullanıldığı düşüncemizi ve daha önceki araştırmacıların sözlü kültürden şekil ve dil özellikleriyle ayrılan yazılı kültür eserlerinin konu olarak "On İki İmam" olgusunu işleminin tür açısından belirleyici bir özellik olduğu görüşünü desteklemektedir. Bunun yanı sıra klasik şiir geleneğinde, genel itibarıyla müstakil düvâz-dehler söylenirken dinî içerikli yahut din büyüklerine söylenen manzumelerde tıpkı medh-i çehâr-yâr-ı güzîn yahut mirâciyye gibi bir bölüm olarak da kullanılabilir. Din ile devlet büyüklerine söylenen manzumelerde fahriye bölümünün yer almaması gibi düvâz-dehlerde de fahriye bölümü yer almamakta bilakis şair tam bir acizlik gösteriminde bulunmaktadır. Düvâz-dehleri mersiyelerden daha özelleştirecek olursak maktellerden ayıran yönleri

ise medhiye bölümünde On İki İmam'ın, vefatlarından bağımsız olarak övülmesidir. Bu düvâz-dehlerde genellikle Hz. Hüseyin şehâdeti ile övülürken Kerbela olayı ise bir girizgâh olarak kullanılabilmektedir.

Teşbib ve girizgâhlar şairlerin meşrebine göre değişiklik göstermektedir. Bu bölümlerde gözlemlenen konular; dünyanın hâli, felekten şikâyet, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve muhtelif tarikat büyüklerine övgü olarak sıralanabilir. Bunlarla birlikte kaside biçiminde yazılan düvâz-dehlerde teşbib ve girizgâhların olmadığı örneklerin mevcudiyetinin yanı sıra tegazzül bölümünün genellikle bulunmadığı örnekler de görülmektedir.

Düvâz-dehlerin giriş bölümlerine konu olan şahsiyetler, şairin meşrebine göre değişiklik göstermektedir. Genellikle Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin övülmesiyle başlayan düvâz-dehler, Hz. Hatice ve Hz. Fatma'nın övülmesi ile devam edebilmektedir. Hz. Hüseyin'in şehadeti anılırken Yezid, Şimr ve Mervan gibi şahsiyetlere de lanet edilebilmektedir. Şairin meşrebine bağlı olarak hiyerarşide Fazlullâh-ı Hurûfî ve Mevlânâ gibi tarikat büyüklerinin herkesten önce övüldüğü düvâz-dehler de mevcuttur. Düvâz-dehlerde hiyerarşi takibinin, metin tamirinde ve söz sanatlarının tespitinde de etkili olduğu görülmüştür.

Halk edebiyatında incelenen düvâz-deh örneklerinden farklı olarak dört halifenin birlikte zikredilmesi ise Nakşibendî, Mevlevî, Gülşenî ve Halvetî tarikatlarına mensup şairlerde gözlemlenebilmektedir. Hz. Aişe'nin anıldığı tek düvâz-deh ise Mevlevî tarikatına mensup olan Mislî İsmâ'il Hakkî'ya aittir.

Gelibolulu 'Ali'nin düvâz-dehini "vefk" olarak adlandırması ve Selâmî ile Şevkî'nin vebanın defedilmesi için düvâz-deh yazmış olması On İki İmam'ın vesile kılınması açısından, Nakşibendî ve Mevlevî kesimlerinde On İki İmam'a verilen önemin ayrıca dikkate değer örnekleridir. Şeyh Gâlib'in ise tıpkı Nakşibendî meşrepli Karamanlı Aynî gibi bir beyte On İki İmam'ın adını sığdırma şekli üslup benzerliği açısından önemlidir. Bu örnekler tarikatlar arasındaki etkileşim açısından da değer arz etmektedir.

Düvâz-deh söyleyenlerin içinde Nakşibendî, Mevlevî, Halvetî, Gülşenî ve Hurûfî şairlerin bulunması düvâz-dehlerin klasik Türk şiiri geleneği içerisindeki söylenişinin yalnız Alevî-Bektaşî şairlerce gerçekleşmediğini göstermektedir. Yalnız Alevî-Bektaşîlerin Yedi Ulu Ozan'ından biri olarak kabul edilen Fuzûlî'nin düvâz-dehiyle birlikte, Yedi Ulu Ozan'ın yedisinin de düvâz-deh söylemiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu da Alevî-Bektaşî geleneğinde düvâz-deh söylemenin kıymetini göstermesi açısından önemlidir.

Tüm bu tespitlerimizin neticesinde, düvâz-dehler ile ilgili bugüne kadar yapılan çalışmaların henüz birer inşadan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Türk edebiyatıyla yakından ilişkili olan Arap ve Fars edebiyatlarının incelenmesi ile düvâz-dehlerin genelde İslam edebiyatının içerisindeki konumu, özeldense Türk-İslam edebiyatındaki kullanımlarının detaylıca incelenmesi gerektiği gözükmektedir. Böylelikle tespit edilen örneklerin mukayesesi ile düvâz-dehlerin, diğer türlerle benzerlik ve farklılıkları daha detaylı şekilde belirlenerek Türk-İslam edebiyatı araştırmacılarının, düvâz-dehleri bilhassa mersiye ve na't örneği olarak değerlendirmesinin önüne geçilebilecektir. Ardından muhtelif meşrepli şairlerin tutumları da değerlendirilerek edebî, dinî, tasavvufî ve sosyolojik boyutlarıyla incelenmiş, Türk-İslam toplumunda On İki İmam sevgisinin tezahürü olan kapsamlı bir düvâz-deh literatürü oluşabilecektir.

Kaynaklar/References

- Ak, Murat. "Bir Osmanlı Münevvisi Fâik Ömer Efendi ve Divân-ı Nu'üt'u". *İSTEM*, 25 (2016), 47-94.
- Aksoyak, İ. Hakkı. Eşref Paşa'nın Müsterek Şiirlerinde Ehl-i Beyt ve On İki İmam Sevgisi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* /30 (2004), 363-381.
- Aksoyak, İ. Hakkı. *Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Arslan, Mehmet. *Şeref Hanım Dîvânı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Arslan, Saime. *Resmî Ali Baba ve Divanı*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Artun, Erman. *Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Ay, Sibel. *Mehmed Şevkî Dîvânı (Metin-İnceleme)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ayverdi, İlhan vd. *Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2008.
- Bardakçı, Ramazan. *Musa Kâzım Paşa (Hayatı-Sanatı ve Külliyyatı)*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Canım, Rıdvan. *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Çekmez, Fatih. *Kütahya Alevî-Bektaşî Geleneğinde Nefes, Dîvaz ve Mersiyeleer*: Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Dedekarginoğlu, Hüseyin. "Alevilikteki Tanım ve Terimler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* / 60 (2011), 379-393.
- Dikbaş Tüysüzoğlu, Fatma. *Çuhadar-Zâde Şâkir Dîvânı*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Dilçin, Cem. *Fuzulî'nin Şiiri Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010.
- Eflatun, Muvaffak. *Feyzi-i Keşevî Divanı: Tahlil-metin*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Elçi Coşkun, Armağan. "Duvazlar-Duvazımlar Üzerine Müzikal Bir Çerçeve". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Dergisi* /57 (2011), 131-174.
- Eravcı, H. Mustafa. "Gelibolulu Mustafa Âlî'de Safevî İdeolojisi". *Gelibolulu Mustafa Âlî Çalıştayı Bildirileri*. haz. İ. Hakkı Aksoyak. 149-159. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Erol, Mehmet. *Azbi Baba Divanı (inceleme-metin)*, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Fuzûlî. *Türkçe Divan*. nşr. Kenan Akyüz vd.. Ankara: İş Bankası Yayınları, 1958.
- Genç, İlhan. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Gökbel, Ahmet. *Ansiklopedik Alevî Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gökçe, Emrah. *Mislî İsmâ'il Hakkı ve Divanı*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1992.

- İyiyol, Fatih. Alevî-Bektaşî Geleneğinde Dûvâzlar-Dûvâzimamlar. *Journal of International Social Research*, 6/27, (2013), 228-250.
- Kahraman, Bahattin. *Arşî Divânı'nın tenkidli metni I-II*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Karamanlı Aynî. *Dîvân*. nşr. Ahmet Mermer Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.
- Kayya, Serpil. *Selâmî Dîvânı'nın Transkripsiyonlu Metni*, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Kılıç, Atabey. *Mürîdî ve Pend-i Ricâl Mesnevisi (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*., İzmir: Akademi Kitabevi Yayınları, 2005.
- Kılıç, Filiz. *Klasik Türk Edebiyatının Peşinden*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2011.
- Köseoğlu, Sinan. *Zekai Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Memiş, Nuray. *Ferdi Abdullah Efendi ve Divanı (İnceleme-Metin)*, Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Mermer, Ahmet vd. *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Özkat, Mustafa. *Kara Fazlî'nin Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Özsoy, Bekir Sami. Âşık Edebiyatında Dûvâz Geleneği ve Sünnî Âşıklarda Dûvâz. *Kültür Evreni Dergisi*, 4/16, (2013), 104-123.
- Öztürk, Yılmaz. *17.yy Şairlerinden Dimetokah Vahdeti'nin Divanının Tenkitli Metni*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Sâkıb Dede. *Dîvân*. nşr. Ahmet Arı. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Süzen, Hüseyin. *Dükakinzade Ahmed Beg Divanı. (İnceleme-Tenkitli Metin)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Şaripbekova, Saule. *Acem Sürûrî ve Divançe'si*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Şenyurt, Ayten. *Ali Handî ve Dîvânı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Şeyh Gâlib. *Dîvân*. nşr. Naci Okçu. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Tanıdır, Gülcan. *Divan-ı Vuslati İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks*, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Tarıbuyurdu, Gülçin. *Eşref Paşa divanı (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin-Nesre Çeviri)*, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Tataroğlu, Abdullah. *Muhîf: Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği, Dîvânının Tenkidli Metni*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Tatçı, Mustafa. "Şâbâniyye", *İslam Ansiklopedisi*. 38/211-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ulusoy, Ayşe. *Sûzi Divanı (tenkitli metin neşri)*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Usûlî. *Dîvân*. nşr. Mustafa İsen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Yavuz, Cemalettin. *Alevî-Bektaşî Geleneğinde Dûvâzimamlar*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2014.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

OSMANLI/TÜRK MÜZİĞİNDE 15. YÜZYIL: MURÂDNAME 34. BÂB İNCELEMESİ*

15TH CENTURY IN OTTOMAN/TURKISH MUSIC: MURÂDNAME 34. BÂB REVIEW

DEMET AKTEPE**

Öz

Bu makalede, Bedr-i Dilşâd tarafından kaleme alınan Murad-nâme'nin müzikle ilgili bölümü incelenmektedir. 1082 yılında Keykavus b. İskender tarafından yazılan Kabus-nâme'nin tercümesi ve şerhi olan eserde, müzik de olmak üzere, birçok bölüm genişletilerek yazılmıştır. Murad-nâme'nin 34. bâbında yer alan müzik bölümü incelendiğinde; 15. yüzyılın nazari anlayışını temsil eden "Bâtınî Geleneğe Bağlı Makam Modeli"nin hakim olduğu görülmektedir. Bâtınî Geleneğe Bağlı Makam Modeli'nde sınıflandırma, -ki bu sınıflandırma söz konusu modeli, kendinden önceki ve sonraki diğer modellerden farklı kılar- "makam-âvâze-şûbe-terkib" şeklinde yapılmıştır. Makamsal türlerin kâinattaki belirli unsur ve sayılarla ilişkilendirilmesi ise "makam" kavramının yaygın şekilde kullanıldığı bu modelin diğer bir önemli özelliği olmuştur. Murad-nâme'deki müzik bölümünün, üslup bakımından, Bâtınî Geleneğe Bağlı Makam Modeli'ni tanımlayan en önemli özellikleri yansıttığı görülmektedir. Eserde on iki makamın, yedi âvâzenin, dört şubenin ve elli dört terkibin adına yer verilmiş, aynı zamanda bunların tarifleri yapılmıştır. Bu nazari açıklamaların yanı sıra; musiki fenni, çalgıcılık ve söyleycilik adabı, müziğin dinleyenler üzerindeki etkileri gibi farklı konulara da yer verilmiştir. Çalışmada, Murad-nâme'deki müzik bölümü örneği üzerinden Türk müziğindeki 15. yüzyıl nazari anlatım üslubunun, Bâtınî Geleneğe Bağlı Makam Modeli ile olan ilişkisi, yorumsamacı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Eserin müzik bölümündeki nazari anlayış bütünü daha iyi görebilmek için tablolar oluşturularak incelenmiştir. Ayrıca bazı tablolarda, 15. yüzyılın sonraki dönemlerle ilişkisini görebilmek amacıyla aynı üslupta yazılmış bir 17. yüzyıl eseri olan Rûh-perver ile karşılaştırmalar yapılmış; yaklaşık bu iki yüz yıllık süreçte makam, âvâze, şûbe ve terkib tanımlamalarındaki benzerlik ve farklılıklar da ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Müziği, Murad-nâme, Bâtınî, Makam, Âvâze, Şûbe, Terkib.

Abstract

In this article, Murad-Nâme's music is examined by Bedr-i Dilşâd. The book is the translation and commentary of Kabus-nâme which it is written by Keykavus b. İskender in 1082. But many parts in Murad-Nâme are written to be expanded, including music part as well. When Murad-Nâme is examined in the 34th music section; It is seen that the "esoteric symbolism-based makam model" of the 15th Century represents theoretical understanding. This classification -this classification makes the model in question different from the other and next models- is made in the form "makam-âvâze-şûbe-terkib". The concept of "makam" has a fundamental role in this model. And also there has been another important feature of this model that these concepts are associated with horoscopes, planets, four elements and time, with regard to the esoteric nature of model. It is seen that the music section in Murad-Nâme reflects the most important features that describe the "esoteric symbolism-based makam model" in terms of stylipment. The book is included twelve makam, seven âvâze, four şûbe and fifty-four terkib names, also their identification has been made. Besides these in the book musical science, musician and singing rules and the effects of music on listeners etc. are also included. In this article, the 15th century style in Turkish music is examined through the example of Murad-Nâme based on a hermeneutic approach its relationship with esoteric symbolism-based makam model. The theoretical approach in the Music section of the book was examined by creating the tables to better view the whole. In some tables, comparisons with Rûhperv -is a 17th century book written in the same style- in order to see the relationship between the next period of the 15th century; the similarities and differences in the 15th-century definitions of the makam, the âvâze, the şûbe and the terkib is tried to be shown.

Keywords: Turkish Music, Murad-nâme, Bâtınî, Makam, Âvâze, Şûbe, Terkib.

* Geliş Tarihi/Recieved: 08.02.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 11.04.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.014>.
** Öğretmen, Milli Savunma Üniversitesi, Bando Astsubay Meslek Yüksekokulu, Üfleme ve Vurmalı Çalgılar Bölümü. demaktepe@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4981-1632>.

Giriş

Aristoteles'in mantıksal ve ontolojik bir işleve sahip olduğunu düşündüğü “kategoriler”, insanoğlu için dünyayı anlamada temel bir rol oynamaktadır. Müziği tanımlayan, bir dizi temel norm esasında müziğe ait kategorilerin oluşumunu da sağlamaktadır. Bu normlar aslında, genellikle bir topluluğun onayladığı ve hem fikir olduğu kümeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamıyla kategoriler, oluşturduğu sınıflandırmalarla müzik tarihinde, kaynağını birbirinden alan ancak bazı yönleri ile birbirinden ayrılabilen süreçleri de yaratmaktadır.

İnsanlık tarihi boyunca siyasi ve sosyal olaylar genellikle, müzik tarihini de etkileyen neden ve sonuçlar oluşturmuştur. Dolayısıyla müzik tarihindeki kıstaslardan birisi olan müzik sanatındaki dönemsel farklılıklar, -ki bu aynı zamanda sanat tarihindeki dönemsel farklılıklardır- toplumların yaşadığı siyasi ve sosyal olaylarla da ilişkili sayılmaktadır. Tarihi çok eskiye dayanan ve geniş bir coğrafyada varlığını sürdürmüş olan Türk müziği, tüm diğer müzikler gibi, Türk tarihindeki siyasi ve sosyal olayların neden ve sonuçları ile yakından ilgili olarak farklı dönemlere sahip olmuştur. Birçok müzik adamı Türk müziği tarihindeki dönemleri, Türk tarihindeki olayları esas alarak oluşturmuştur. Türk müziği dönemleri kategorize edilirken taksonomide; Türklerde İslamiyet'in kabulü öncesi ve sonrası, kurulan Türk devletleri, batılılaşma, Cumhuriyet öncesi ve sonrası gibi siyasi ve sosyal kırılma noktalarına dayanan olgular, ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Bunların dışında bir de oldukça sık kullanılan bir ölçüt türü olarak, “yüzyıllar” ayırımına dayalı müzik tarihi dönemlendirmesi bulunmaktadır. Ancak bütün bu kıstasların, müzikteki değişimi gösterebilmede dönemsel çerçeveyi ne kadar doğru çizebildiği şüpheli görülmektedir.

Bir diğer kategorize etme anlayışı ise müziğin süreçlerini, onun kendine has temel normları ve kavramlarıyla tarif eden özellikleri üzerine kurmaktadır. Bu makalede esas alınan dönemlendirme anlayışı, Öztürk (2014) tarafından ortaya konan bu türlü bir taksonomiye dayanmaktadır. Bu sınıflamada, nazariye tarihi makam kavrayışı bakımından dört karakteristik modelde ele alınmıştır. Bu modellerden “Bâtınî Sembolizme Bağlı Makam Modeli”nin *Murad-nâme*'nin 34. bâbında yer alan müzik bölümündeki nazari üslup ile olan ilişkisi makalenin konusunu oluşturmaktadır.

1. Yöntem

Bu çalışma, kapsam bakımından iki temel alan ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi ele almaktadır. Bu iki temel alan;

- (i) *Murad-nâme*'nin 34. bâbında yer alan müzik bölümü,
- (ii) Bâtınî geleneğe bağlı makam modeli olarak belirlenmiştir.

Bu iki alanda yapılmış çalışmalar incelenerek, elde edilen veriler ışığında (i) ve (ii) hakkındaki ilişki durum betimsel analiz ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmanın alanlarından (i)'yi oluşturan *Murad-nâme*'nin müzik bölümü incelenirken, *Kabus-nâme* ve *Murad-nâme*'nin daha önce yapılmış Türkçe çevirileri esas alınmıştır. *Murad-nâme*'nin 34. bâbında yer alan müzik bölümü tablolar oluşturularak açıklanmıştır. Ayrıca bazı tablolarda, 17. yüzyılın benzer üslupta yazılmış bir eseri olan “*Ruhperver*”deki nazari açıklamalara da yer verilmiştir. Her iki eserdeki nazari açıklamalar karşılaştırılarak, yaklaşık iki yüz yıllık bir süreçte makam, âvâze, şûbe ve terkiib tanımlamalarındaki benzerlikler ve farklılıklar da ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Makalenin diğer bir alanı olan (ii)'de ise Öztürk'ün bu model hakkındaki tanımına bağlı kalınarak bu tanım üzerinden *Murad-nâme*'nin 34. bâbında yer alan müzik bölümü incelenmiştir.

2. *Kabus-nâme* ve *Murad-nâme* Hakkında

Kuhistan hükümdarı Keykavus b. İskender'in 1082 yılında oğlu Gilan Şah için kaleme aldığı nasihatname türünde Farsça bir eser olan *Kabus-nâme*, eski İran nesrinin önemli bir örneğini temsil etmektedir. Eserde; Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberlik ve peygamberliğin hikmetleri, anne baba hakkı, kadın-erkek ilişkileri, yaşlılık ile gençliğin getirdikleri ve götürdükleri, aşk ve aşık olma, emanet saklama, satranç, ev ve mülk satın alma, konuk ağırlama gibi birçok farklı alanda bilgiler yer almaktadır (Samuk, 2012, 1383)

Kabus-nâme'nin, eski Anadolu Türkçesine ait, bilinen altı tercümesi bulunmaktadır. Farklı coğrafyalarda ele geçen bu tercümeler şunlardır:

- Mütercimi bilinmeyen ilk çeviri,
- Şeyhoğlu Sadrüddin çevirisi,
- Akkadioğlu çevirisi,
- Bedr-i Dilşâd çevirisi,
- Mercimek Ahmed çevirisi,
- Mütercimi bilinmeyen ikinci çeviri.

Bu çalışmanın konusunu Bedr-i Dilşâd çevirisi olarak bilinen *Murad-nâme* oluşturmaktadır. *Murad-nâme*, *Kabus-nâme*'nin özgün bir telif eser sayılabilecek kadar değiştirilip geliştirilmiş bir manzum tercümesi ve şerhi olmaktadır (Ceyhan, 1997, 6). Eser, Bedr-i Dilşâd tarafından 1427 yılında yazılmış ve padişah 2. Murat'a ithaf edilmiştir.

3. Bâtînî Kavramının Kökleri

Platonculuk, Yeni Platonculuk ve Pisagorculuk akımlarının etkilediği Bâtînî metodun, Mısır, Hint, Mezopotamya gibi birçok eski uygarlığın kültürel yapısında da yer aldığı görülmektedir (Gölpınarlı, 1989, 118; Şelebi, 2004, 101,106; Gündüz, 2005; Macic, 2011, 6).

Bu metodun inanç kaynaklı ritüellerinin en eski izlerinin görüldüğü Mezopotamya uygarlıklarından Sâbiler, Güney Mezopotamya'da yaşamıştır. Farmer'a göre Araplar, müzik-kozmoloji ilişkisini Sabîiler ve Süryanîler'den öğrenmişler (1925, 92-93); Gölpınarlı'ya göre ise Bâtînlilik, Sâbîilik ve Hukemâ felsefesiyle tasavvufa girmiştir (1989, 129). Bedenleri olduğuna inandıkları yedi yıldızla büyük önem veren Sâbîiler; Tanrı, Akıl, Nefs, Mekân ve Halâ'dan (boşluk) oluşan beş cevherin varlık alemini meydana getirdiğini kabul etmişlerdir (Gölpınarlı, 1989, 121).

Kuzey Mezopotamya'da ise Anadolu'da yer alan Urfa (*Edessa*) Nusaybin (*Nasibina*) ve Harran gibi yerleşim merkezleri önemli siyasi ve dini merkezler olmuşlardır. Bu yerlerden temsil ettiği dinsel/kültürel yapı açısından Harran tarihini üç kategoride ele almak gerekmektedir. Harran'da MÖ 3000 ile 4. yüzyıllar arasını kapsayan ilk dönemde, paganizmin egemen olduğu çoktanrıci Asur-Babil geleneği hüküm sürerken; MÖ 4. yüzyılda Büyük İskender'in Anadolu'yu da kapsayan birçok bölgeyi fethetmesiyle başlayan Helenistik etki ikinci dönemi oluşturmuş; Harran'ın yıkılış tarihi olan MS 7. yüzyıldan MS 13. yüzyıla kadar uzanan tarihlerde güçlü İslam etkisinin görüldüğü süreç ise bölgenin üçüncü dönemini teşkil etmiştir (Gündüz,

2005, 27-28). Harran'ın coğrafi yapısı ve döneminin siyasi gelişmeleri, tarihinden yüklendiği Asur-Babil çoktanrılı paganist geleneğini *Helenizm* ve *Hermetizm*'in yanı sıra Yahudi ve Hristiyan gelenekleri ile bir araya getirmesine ortam hazırlamıştır. Bâtınlık düşüncesine kaynaklık ettiği düşünülen *Harraniler*, bilinen en eski tarihlerden yıkılışlarına kadar Eski Mezopotamya'nın yıldız-gezegen kültüne bağlı kalmışlar; her şeyin kendisinden zuhur ettiği üstün varlık inancının yanı sıra; ay, güneş ve diğer gezegenlerin yaratıcı, düzenleyici ve yeryüzü üzerinde yönetici tanrısal varlıklar olduklarını düşünmüşlerdir (Gündüz, 2005, 57-58). 12 burcun kutsal mahiyetine inanan *Harraniler* renkleri, madenleri, iklimleri, sıcak-soğuk/yaş-kuru gibi vasıfları gezegenlerle ilişkilendirmişler ve insan gruplarını bu gezegenler ile nitelendirmişlerdir (Gündüz, 2005, 57-62). MÖ 4. yüzyıldan itibaren *Helenistik* etkinin başladığı Harran'da, İslami gelenekte İdris Peygamber ile özdeşleştirilen *Hermes*, *Harraniler*'in Tanrısı olmuş; Eski Yunan geleneğinde yer alan *Solon*, *Platon*, *Pisagor* gibi birçok şahsiyet ise peygamber olarak görülmüştür (Gündüz, 2005, 74). Anadolu'nun bu zengin kültürü İslamiyet etkisindeki döneminde ise kültürel mirasını büyük oranda devam ettirmiştir.

4. İslam'da ve Anadolu'da “Bâtınî” Kavramı

İslam Dünyası'nda aynı zamanda siyasi oluşumlarla da dikkat çeken 9. ve 10. yüzyıllar, amelî ve fikhî mezheplerle birlikte felsefi akımların da ortaya çıkmaya başladığı dönemler olarak bilinmektedir. İslam tarihinde Bâtınî tefsiri de bu sıralarda Mısır'da ortaya çıkmış ancak Mısırlılara tuhaf ve garip gelmesine rağmen Fatimiler (909-1171) zamanında onlar tarafından yayılmıştır (Şelebi, 2004, 99). Her ne kadar bu yayılma Fatımi Devleti'nin yıkılmasıyla gerilese de, metot Şia gruplarınca varlığını korumuş, aynı zamanda Sünni dünyanın Sufi mistisizminde de karşılık bulmuştur.

Gölpınarlı Bâtınlığı, eski Hint - İran dinleriyle Sâbilîğin ve Yunan felsefesinin alimler sınıfı tarafından İslâmîleşmesi olarak tarif etmektedir (Gölpınarlı, 1989, 118). İslam'ın dini esaslarını felsefi metotlarla açıklamaya çalışan ve aslında İslam'ı savunmak adına yola çıkan Ortaçağ İslam alimleri, büyük oranda Yunan filozoflarının eserlerini de kullanmışlardır. Ancak bunu yaparken birebir naklederek değil, itikadı konularda mutlak ölçütlerde tefsir etme yoluna gitmişlerdir. Bu hareket Yunan felsefesinin öğrenilmesinin yanı sıra ciddi bir şekilde faydalanılmasına da vesile olmuş, bu çalışmalar beraberinde ilmi hareketliliğe ivme kazandırmıştır.

Bu çalışmaların en önemlisi İlhân-ı Safâ Risaleleri olmuştur. İlhân'ın hakikatin her zaman eşsiz bir zâhir ve bâtın birliğinden doğduğuna inanan yöntemleri, dilde kendini “lafız ve manâ” ayırımında göstermiştir. Lafız apaçık ve aynı şekilde algılanabilirken; insandan insana değişebilen anlam durumu ile mana için, avâm ve havâs olmak üzere toplumsal tabakalar anlamında yeni bir ayırım ortaya konmuştur (Macic, 2011, 50). İçeride olan, “dışrak” karşıtı anlamındaki “bâtınî (içrek; esoteric)” kavramı; Batı felsefesinde -özellikle Antik Yunan okullarında-, “sadece öğrencilere özgü kılınan, dışarıya sızdırılmayan öğretim”i belirtirken; Doğu'da, kapalılık ve gizlilikle birlikte, anlamada belli bir yetkinlik düzeyini de dile getirmektedir (Hançerlioğlu, 2000, 16).

Bu durum hikmet ve irfan kültürünün belirgin bir şekilde kendini gösterdiği Bâtınî geleneğe mensup Osmanlı/Türk müziği nazariyecilerince yazılan eserlerde de ayırt edici nitelikte görülmektedir. Geçmişinden getirdiği “irfan” meselesi, Bâtınî geleneğin Anadolu'da karşılık bulmasının en önemli sebeplerinden biri olmuştur.

Anadolu uzun geçmişi boyunca birçok inanç sisteminin ve sayısız farklı kültürün beşiği olmuştur. Bu miras sonraki dönemlerde Anadolu'nun yaygın dinleri olan Hıristiyanlık ve İslam inancında da, halk inançları ve dindarlığı düzleminde yaşatılmaya çalışılmıştır.

Anadolu'daki İslâm yapılanması temel iki ana inanç eksenini etrafında oluşmaktadır. Bunlardan ilki, yaşamlarını daha çok kentli sürdüren ve inanç sistemleri yazılı kültür temelli devam eden gruplar iken; diğeri ağırlıklı kırsal bir yaşam pratiği sürdüren, inanç sistemleri sözlü aktarıma dayanan gruplar olmuştur (Güray, 2012-b, 3). Anadolu'daki inanç sistemlerinin temelinde yer alan ve içinde güçlü simgesellik barındıran Batını gelenek, kültürün aktarım sürecinde önemli rol oynamaktadır (Güray, 2010, 120; Güray, 2012-a, 186). Anadolu'daki inanç sistemleri genel olarak gnostik ve bâtinî temeller üzerinde yapılanmıştır (Güray, 2012-a, 6). Bu temel yapılar Anadolu'daki her inanç sisteminden izler taşıyarak, bir döngü halinde yaşamıştır.

5. Bâtinî Geleneğe Bağlı Makam Modeli

Öztürk (2014), Osmanlı/Türk müziği nazariye tarihini makam kavrayışı bakımından dört karakteristik modelde ele almaktadır. Bu nazari modeller; temel kavramları, tarif tarzları, tasnifleri, dil ve terminolojileri esas alınarak; (i) Devir/Daire/Şedd Modeli, (ii) Bâtinî Sembolizme Bağlı Makam Modeli, (iii) Bestesel Seyire Dayalı Makam Modeli ve (iv) Tonaliteye Dayalı Makam Modeli olarak adlandırılmıştır. Bu dört modelden (i) ve (ii), diğer iki model üzerinde yapacakları kimi etkileri dolayısıyla Öztürk tarafından “kurucu” modeller olarak görülmüştür (Öztürk, 2014b, 210). *Muradname*'nin müzikle ilgili bölümünün, “Bâtinî Geleneğe Bağlı Makam Modeli”ndeki anlayışı yansıtmaması bakımından iyi bir örnek olabileceği düşünülmektedir.

Müziği felsefe ve metafizikle ilişkilendiren 15. yüzyıl Osmanlı/Türk müziği nazari anlatımı, kullandığı alegorik ve metaforik yöntemle Batını geleneğin tarihsel metodunu yansıtmaktadır. Bu yüzyılda oldukça belirginleşen, sonraki yüzyıllarda ise tamamen kaybolmayan Batını söylem, bir bakıma Türk müziğinin sonraki kuşaklara aktarımında önemli bir rol oynamıştır.

Batını metodun oluşumunda Pisagor etkisi belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu etki müzik teorisinde de kendini göstermektedir. Müziğin gerçek önemini matematiksel doğasında arayan Pisagor, sayıları ve oranları her şeyin nihai kaynağı ve onların çalışma prensibi olarak görmekte, ses ve müziğe evrenin ipuçları olarak önemli bir statü kazandırmaktadır (Bowman, 1998, 24-25). Fiziksel sesin arkasındaki nihai gerçekliği akıl ile yakalamayı daha fazla önemseyen Pisagor öğretisi, müziği astronomi, kozmoloji ve numeroloji ile açıklayarak onu bir heteronomi haline getirmekte, eski Doğu kültürleri mitolojisini, rasyonel bir felsefeye dönüştürmektedir (Koytak, 2019, 576).

Ezoterik topluluk ve geleneklerin kendine özgü dili sembol, rumuz veya işaretlere dayanmaktadır ve bu dil usta-öğrenci ilişkisine dayalı belli bir süreç içinde öğrenilebilmektedir (Kılıç, 2011,78; Öztürk, 2014a, 3-4). Bâtinî Geleneğe Bağlı Makam Modeli'nin mistik ve ezoterik bir bakış açısına sahip olduğu, kendine özgü bir dil kullandığı görülmektedir. Modelde müzik alemin bir temsili olarak kabul edilmekte, müziğe ait unsurlar ile kâinattaki düzen arasında açık bir manevi ilişki kurulmaktadır (Öztürk, 2014a, 3).

Bâtinî Geleneğe Bağlı Makam Modeli (BMM) olarak adlandırılan modelde sınıflandırma, “makam-âvâze-şûbe-terkib” şeklinde olmakta; “makam” kavramı yaygın bir şekilde kullanılmakta ve makamsal türler, kâinattaki belirli “unsur” ve sayılarla ilişkilendirilerek,

“sembolik” bir işlev kazanmaktadır. Ayrıca BMM eserlerinde, üstadlar olarak görülen İdris Peygamber, Farabi ve Pisagor, bazen Urmevi ve Meragi minnetle anılmaktadır.

Murad-nâme'nin 6120. beyiti BMM'nin yukarıda bahsedilen özelliklerini göstermesi bakımından bir örnek teşkil etmektedir. Beyit şu şekildedir:

“*Bil evvelki bu ilm-i İdris'dür / Açuk sözi sanma ki telbîsdür / Anı dört ilimden çıkarmış tamâm / Alup biri birine karmış tamâm / Olar hey'et ü ilm-i hikmet nücûm / Dahi tıbb imiş söz beyânını un / Ki oniki burca oniki makâm / Komuşlar ki seyr eyleyeler müdâm / Yidi yılduza yidi şûbe misâl / Kodılar ki eylenile imtisâl*” (Ceyhan, 1997, 287).

Bu modelin bir başka temsilcisi olan Kırşehirli Yusuf ise *Risâle-i Mûsıkî*'sinde benzer bir beyanda bulunmaktadır:

“*Ve on iki burûcdan on iki makâm tasnîf eyledi / Ve yidi yılduzdan yidi âvâze aldı / Ve dokuz felekden dokuz dürlü darb ve usûl peydâ eyledi / Ve her makâmın aslını âvâzeden fark eyledi / Gördi ki dört nevdür / Bu dört nev'i dört anâsıra mukâbil / Eyledi ki od ü yil ü su ü toprakdur / Ve her birine bir dürlü ad kodı*” (Doğrusöz, 2012, 185).

Bir önceki model olan Devir/Daire/Şedd modelindeki oktavın 17 aralığa bölünüşü, BMM'de yerini tam perde esaslı ve iki sekizliyi bazen aşan bir dizge kavrayışına bırakmıştır (Öztürk, 2014b, 33). Temel kavramın “perde” olduğu bu modelde; makam, âvâze, şûbe ve terkipler bir “ezgi-çizgisi” anlayışı ile tarif edilmiştir. (Öztürk, 2014b, 64). Bu anlayışa göre makam tarifinde temel vurgulama “âgâz, seyir ve karar” şeklinde ve “hareket” odaklı olmuştur. BMM'deki bir diğer özellikte ise makamsal sıralama daima Rast Makamı ile başlamaktadır.

6. *Murad-nâme* 34. Bâb ve *Rûhperver* Karşılaştırması

Bâtınî Geleneğe Bağlı Makam Modeli, 15.-18. yüzyıl Osmanlı nazariyatçılarının önemli bir bölümü tarafından benimsenmiştir. Bu model anlayışında yazılmış eserlerden biri olan *Rûhperver* ilk defa Farmer tarafından bir makalede anılmıştır. *Rûhperver*'in gerek yazarı gerekse yazıldığı tarih bakımından çelişkili bilgiler bulunmaktadır. Ancak eserin 16. yüzyıl sonunda özellikle de 17. yüzyılda yazılmış Anonim bir eser olduğu, Agayeva ve Uslu'nun (2008) çeşitli akademik çalışmalarında sebepleri ile beyan edilmektedir. Aynı zamanda Farmer da nedenlerini açıklamadan eserin 16.-17. yüzyıla ait olduğu yönünde benzer bir tahminde bulunmuştur (Farmer, 1999, 33).

Bu makalede *Murad-nâme*'deki nazari anlatım tablolar halinde incelenirken, konuyu desteklemesi bakımından Tablo 3, 4 ve 5'te, *Murad-nâme* 34. Bâb ve *Rûhperver*'in içerik yönünden karşılaştırması yapılmıştır. Bu iki eserde de astroloji ve kozmoloji temelli bir yaklaşım sergilenmiş, müziğin unsurları hermetik sembolizm ile yoğun bir şekilde ilişkilendirilmiştir. Her iki eserdeki makam tarifleri, “âgâz-seyir-karar” şeklinde ve “pratik” esaslı (Öztürk, 2014b, 208) bir anlayışla yazılmıştır.

Nazari anlatımlarındaki kanonik metinsellikleri ve devam ettirdikleri ezoterik doktrin yönünden, benzer nitelikte iki eser olan *Murad-nâme* ile *Rûhperver*, kullandıkları Batını söylem açısından da BMM için önemli örnekler olarak görülmektedir.

7. *Murad-nâme* 34. Bâb İncelemesi

Konuyu ele almada, bütünü görebilme ve karşılaştırma yapabilme amacıyla daha yararlı olması bakımından *Murad-nâme*'nin 34. bâbında yer alan müzik bölümüne

ait tablolar oluşturulmuştur. Tablo 1’de, *Murad-nâme* ve eserin 34. bâbında yer alan müzik bölümünün bir tanıtımı yer almaktadır. *Murad-nâme*’nin yazarı, yazıldığı tarih, türü ve yazılma sebebinin dışında müzik bölümü, BMM ile ilişkisi yönünden değerlendirilmiştir.

Eserin müzik bölümünde yer alan başlıklar Tablo 2’de yer almaktadır. Bu tablo, 15. yüzyıl müzik yazılarında müziğe ait hangi konuların dile getirildiğini, yazarın hangi konuları seçtiğini ya da BMM takipçilerinin genellikle hangi konulardan bahsettiğini görmek bakımından hazırlanmıştır.

Tablo 3’te ise *Murad-nâme*’deki 12 makam, 7 âvâze ve 4 şûbe ismi *Rûhperver*’de yer alan makam, âvâze ve şûbe isimleri ile karşılaştırmalı olarak verilmiştir.

Kendine özgün dili ve tarifleri ile kavramlar arasında kurduğu ilişkiler, BMM’nin ayırt edici özelliklerinden olmuştur. *Murad-nâme*’nin müzik bölümündeki kavramlar arasında ilgiler oluşturan metinler tespit edilmiş ve bu ilişkiler Tablo 4, Tablo 6, Tablo 8M ve Tablo 8R’de ortaya konmuştur. “Tablo 7”de ise “Usullerin Zamanları İle Darbın ve Remel-i Müseddes’in Açıklanması” bölümü yer almaktadır. Bu bölümde “Darb, Usûl, Asl, Zaman” gibi kavramların açıklaması yapılmış ayrıca darbın çeşitleri anlatılmıştır.

BMM’nin “âgâz, seyir ve karar” şeklindeki makam tarifi üslubunu Tablo 5’te görmek mümkündür ve bu tablo ayrıca karşılaştırma amaçlı *Rûhperver*’deki terkiib tariflerini de içermektedir. Üzerinde makamsal ezgi çekirdeğinin olduğu üçlü, dörtlü, beşli, gibi aralıksal birliği önemseyen BMM temsilcilerinde makamlar; az sayıda perde ile ve mutlaka bir ezgisel hareket şeklinde anlaşılması ve açıklanmıştır (Öztürk, 2014b, 195). Bu durum bazı tariflerde sadece “âgâz ve karar”ın belirtilmesi olarak görülürken bazı tariflerde “seyir”den de bahsedilmektedir. Ancak burada bahsi geçen “seyir” kavramı ile, günümüz anlayışından farklı olarak, “âgâzı takiben ortaya çıkan hareket ve bunun karara yönelme tarzı” ifade edilmektedir (Öztürk, 2014b, 209). *Murad-nâme*, *Kırşehri Edvârı* ve *Rûhperver*’den alınan şu metinler BMM’deki bu iki türlü yaklaşıma örnek olabilecek niteliktedir:

Murad-nâme’de; *Sipâhândan agâz idüben i yâr / İnüp Râst ile dutarsa karâr / Ana Pençgâh oldı nâm ü nişan / Gerek ise sözimi kıl imtihan* (Ceyhan, 1997, 280).

Murad-nâme’de; *Dügâhı kaçan tiz agâz ide / Hüseyni yüzünden hoş âvâz ile / Dügâh evine ilte kıla karâr / Muhayyer adın virgil ana yarar* (Ceyhan, 1997, 281).

Kırşehri Edvarı’nda; *Pençgâh oldur kim Isfahan agâz ide ine Râst evinde karâr ide* (Sezikli, 2000, 64; Doğrusöz, 2012, 115).

Kırşehri Edvarı’nda; *Hisârek oldur ki Hüseyni altından bir perde Segâh göstere Isfahan yüzünden Segâh karâr ide* (Sezikli, 2000, 65; Doğrusöz, 2012, 118).

Rûhperver’de; *Bestenigâr oldur ki Râst agâz ide Çârgâh karâr ide* (Cevher, 2004, 38).

Tablo 1: Eserin Tanıtımı

Yazar ve Eser Adı (Yıl)	Bedri Dilşad Muradname (1427)
Bedri Dilşad Hakkında	1404 yılında doğduğu bilinen Bedri Dilşad, dini ilimlerden başka astroloji, şiir, musiki, remil gibi ilimlerle de ilgilenmiştir. Muradname’de kendisini Bedri Dilşad b. Muhammed b. Oruç Gazi adıyla tanıtan şairin aslında Şirvanlı Mahmud b. Muhammed Dilşad olduğu düşünülmektedir (Ceyhan,1994:13).
Eserin Kaynağı (Yıl) ve Dili	Emir Keykavus tarafından yazılan Kabusname’nin (11. yy sonu) Türkçe şerhidir.
Eserin Türü ve Yazılma Sebebi	Çok yönlü bir eser olan Muradnâme, nasihat-nâme türünde bir mesnevi; siyaset-nâme, fütüvvet-nâme ve ansiklopedik eser sayılmaktadır (Ceyhan, 1994:11). Eser Sultan 2. Murat ve onun şahsında bütün Türkler için yazılmıştır.
Müziğe Ait Bölümün Tanıtımı	51 bâbdan oluşan eserin müzikle ilgili bölümü 34. bâbda yer almaktadır. Bölümün başlığı “Bâb-ı Sivüçehârüm Ender Fenn-i Mûsikî ve Âdâb-ı Sâzendegî ve Güyendegî”dir.
Nazari Model Yaklaşımına Ait Bulgular (BMM için ref. Öztürk 2012, 2014a, 2014b)	<u>Nazari Model:</u> Batıni Sembolizme Bağlı Makam Modeli (BMM) <u>Temel Kavram:</u> Perde <u>Tarif Tarzı:</u> Agâz, Seyir, Karar, Düzen <u>Sınıflama Tarzı:</u> Makam (12), Avâze (7), Şube (4), Terkib (55) <u>Dili:</u> Türkçe <u>Terminoloji:</u> âgâz, serâgâz; makam, avâze, şube, terkib; perde, makam; tiz, nerm; tize itmek, nerme kaçmak;...
BMM'yi Esas Alan Yaklaşımına Ait Bulgular (BMM için ref. Öztürk 2012, 2014a, 2014b)	a. İdris Peygamber, Farabi ve Pisagor (6120-6135/6149) minnetle anılmıştır. b. Kozmoloji ve Astroloji temelli, sembollerle doğrudan bağlantılı, dışarıya kapalı (hermetic) ve ezoterik/bâtını içeriğe sahip bir anlatım sergilenmiştir. c. Musiki nazariyesi “makam-âvâze-şube-terkib” şeklindeki dörtlü sınıflandırmadan kaynaklanmaktadır. Dört şube esas alınmış; makam, âvâze veya şubelerin birleştirilmesinden terkipler oluşturulmuştur. ç. Makam tarifleri “âgâz (başlangıç), seyir (gidiş) ve karar (bitiş)” kavramları kullanılarak, “ezgisel hareket” belirtilmek üzere yapılmıştır.

Tablo 2: Murad-nâme'nin Müzikle İlgili 34. Bâbındaki Başlıklar (Ceyhan, 1997)

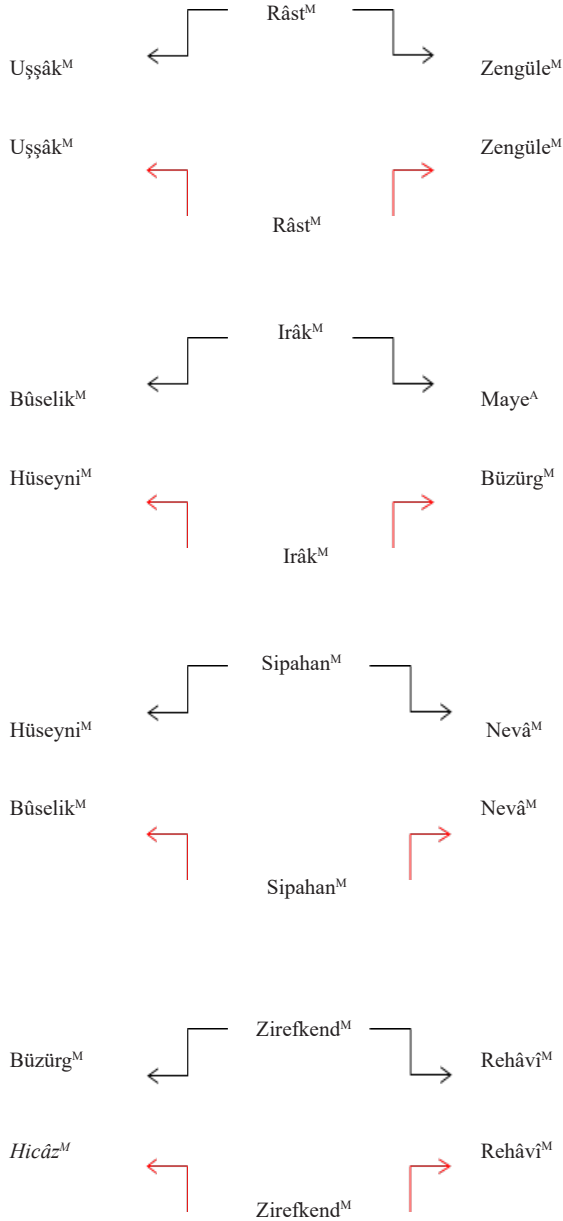
Başlık	Mısra
Bâb-ı Sîvüçehârüm Ender Fenn-i Mûsikî ve Âdâb-ı Sâzendegî ve Gûyendegî <i>Musiki Fenni, Çalgıcılık ve Söyleyicilik Adabı Hikayesi</i>	6113-6456
İbtidây-ı Fenn <i>İlmin Başlangıcı</i>	6120-6157
Ender Nâmhâ-yı Dûvâzdeh Makâm <i>Oniki Makam Adları</i>	6158-6160
Ender Nâmhâ-yı Âvâzehâ-yı Heftegâne <i>Yedi Avaze Adları</i>	6161-6163
Ender Nâmhâ-yı Çehâr Şûbe <i>Dört Şube Adları</i>	6164-6165
Ender Nâmhâ-yı Terâkîb <i>Terkib Adları</i>	6166-6175
Ferd	6176
Âhar	6177-6188
Rubâî	6189-6190
Ender Mebdehâ vü Karârgâhhâ-yı Terâkîb <i>Terkiblerin Başlangıç ve Kararları</i>	6191-6297
Güftâr Ender Beyân-ı Sâ'at-i Perdehâ <i>Perde-Saat İlişkisi Üzerine Sözler</i>	6298-6303
Ferd	6304-6308
Ferd	6309-6317
Güftâr Der Beyân-ı Münâsebet-i Perde Ber Müstemi'ân <i>Perdelerin Dinleyenler Üzerindeki Etkileri</i>	6318-6325
Güftâr Ender Beyân-ı Tiz ü Nerm-i Perdehâ ve Âvâzehâ <i>Perde ve Avazelerde Yumuşak ve Tiz Söylemenin Açıklaması</i>	6326-6343
Rubâî	6344-6350
Ferd	6351-6353
Tetimme	6354-6365
Kıt'a	6366-6371
Güftâr Ender Beyân-ı Darb u Usûl-i Zamân Der Bahr-i Remel-i Müseddes <i>Usullerin Zamanları İle Darbın ve Remel-i Müseddes'in Açıklanması</i>	6372-6390
Güftâr Ender Âdâb-ı Mutribî <i>Mutriblerin Adabı</i>	6391-6393
Hitâb-ı Mutribân-Rubâ'î <i>Mutribanın Hitabları</i>	6394-6453
Hâtîme-i Bâb	6454-6456

Tablo 3: Murad-nâme (Cevher, 2004) ve Rûh-Perver'de (Ceyhan, 1997)
Yer Alan Makamlar, Âvâzeler ve Şübeler Karşılaştırması

Makamlar		Avazeler		Şübeler	
Muradnâme	Rûh-perver	Muradnâme	Rûh-perver	Muradnâme	Rûh-perver
1. Râst	1. Râst	1. Geveşt	1. Geveşt	1. Yegâh	1. Yegâh
2. Irâk	2. Irâk	2. Nevrûz	2. Nevrûz	2. Dügâh	2. Dügâh
3. Zengüle	3. Zengüle	3. Selmek	3. Selmek	3. Segâh	3. Segâh
4. Zîr-i Kûçek	4. Zirefkend	4. Şehnâz	4. Şehnâz	4. Çargâh	4. Pençgâh
5. Büzürg	5. Büzürg	5. Mâye	5. Mâye		DİĞER 24 ŞUBE
6. İsfahân	6. İsfahân	6. Gerdâniye	6. Gerdâniye		1. Nühüft
7. Rehâvî	7. Rehâvî	7. Hisâr	7. Hisâr		2. Hisârek
8. Hüseyinî	8. Hüseyinî				3. Nevrûz-ı Acem
9. Hicâz	9. Hicâz				4. Nevrûz-ı Arap
10. Nevâ	10. Nevâ				5. Türki Hicâz
11. Uşşâk	11. Uşşâk				6. Hümâyün
12. Büselik	12. Büselik				7. Müberkâ
					8. Aşîrân
					9. Evc
					10. Muhayyer
					11. Mâhur
					12. Muhâlif
					13. Nîziz
					14. Mürgak
					15. Zevâlî
					16. Rekb
					17. Beynelbahreyn
					18. Nişâvurek
					19. Sabâ
					20. Vech-i Hüseyinî
					21. Zîr-keşide
					22. Irâk-Acem
					23. Dügâh-Acem
					24. Uzzâl

Tablo 4: Murad-nâme (Cevher, 2004) ve Rûh-Perver'de (Ceyhan, 1997) “Râst, Irâk, Sipahan, Zirefkend Makamlarıyla İlişkilendirilen Makam ve Avazeler” Karşılaştırması

Yazı Tipi Normal: Murâdname; Yazı Tipi Rengi İtalik: Rûhperver, M: Makam / A: Avâze



Tablo 5: Murad-nâme (Cevher, 2004) ve Rûh-Perver'de (Ceyhan, 1997) Yer Alan Karşılaştırmalı Terkib Tarifleri

<i>Muradnâme'de yer alan terkibler ve tarifleri</i>				<i>Rûhperver'de yer alan terkibler ve tarifleri</i>			
Terkib Adı	Âgâz	Seyir	Karâr	Terkib Adı	Âgâz	Seyir	Karâr
1. <i>Bestenigâr</i>	Râst		Çârgâh	2. <i>Bestenigâr</i>	Râst		Çârgâh
2. <i>Nîrizî</i>	Hicâz		Râst	3. <i>Nîzîz</i>	Hicâz		Râst
3. <i>Pençgâh</i>	Sipâhân		Râst	**			
4. <i>Beste-i İsfahân</i>	Sipâhân		Segâh	4. <i>Beste-i İsfahân</i>	Sipâhân		Segâh
5. <i>İsfahâne</i>	Sipâhân		Acem	5. <i>İsfahâne</i>	Sipâhân		Acem
6. <i>Zil-keş-i Hâverân</i>	Hüseyni		İrâk	6. <i>Dil-keşevârân</i>	Hüseyni		İrâk
7. <i>Zîr-keşîde</i>	Hüseyni		Rehâvî	7. <i>Zîr-keşîde</i>	Hüseyni		Rehâvî
8. <i>Aşîrân</i>	Hüseyni		Râst	*			
9. <i>Nigâr</i>	Acem		Rehâvî	10. <i>Nigâr</i>	Acem		Rehâvî
10. <i>Gerdâniye-i Nigâr</i>	Gerdâniye	Çârgâh	Mâye				
11. <i>Gerdâniye-i Büselik</i>	Gerdâniye	Büselik	Râst ^p	29. <i>Büselik</i>	Gerdâniye		Râst
12. <i>Muhayyer</i>	Tiz Dügâh ^p	Hüseyni	Dügâh	30. <i>Muhayyer</i>	Tiz Dügâh ^p	Hüseyni	Dügâh
13. <i>Vech-i Hüseynî</i>	Karçıgâr ¹		Hüseyni	31. <i>Vech-i Hüseynî</i>	Karçıgâr		Hüseyni
14. <i>Karçıgâr</i>	Nevâ	Çârgâh	Dügâh	32. <i>Karçıgâr</i>	Nevrûz	Çârgâh	Dügâh
15. <i>Rûy-ı İrâk</i>	Segâh		İrâk	33. <i>Rûy-ı İrâk</i>	Segâh		İrâk
16. <i>Müstear</i>	İrâk		Segâh	34. <i>Müstear</i>	Tarifi yok		
17. <i>Nühüft</i>	Muhayyer	Uzzâl	Hicaz	35. <i>Nühüft</i>	Muhayyer	Uzzâl [†]	Çârgâh
18. <i>Sipîhr</i>	Muhayyer ^p	Hisâr	Küçek	37. <i>Sipîhr</i>	Muhayyer	Hisâr	Küçek
19. <i>Hüseyni Acem</i>	Muhayyer ^p	Hüseyni	Acem	36. <i>Hüseyni Acem</i>	Hüseyni		Acem
20. <i>Uzzâl</i>	Hüseyni		Hicâz	39. <i>Uzzâl</i>	Hüseyni		Hicâz
21. <i>Nihâvend</i>	Hicâz		Rehâvî				
22. <i>Hümâyûn</i>	Zengüle		Rehâvî	40. <i>Hümâyûn</i>	Zengüle		Rehâvî
23. <i>Bahr-i Nâzûk</i>	Hicâz	Segâh	Dügâh ^p	38. <i>Bahr-i Nâzûk</i>	Dgh ^{1-akl} / Hcz ^{2-akl}		Sgh ^{1-akl} / Sgh ^{2-akl}
24. <i>Hisâr</i>	Hüseyni	Segâh	Küçek	41. <i>Hisâr</i>	Hüseyni	Segâh	Küçek
25. <i>Hisârek</i>	Segâh ²	Sipâhân	Segâh	42. <i>Hisârek</i>	Segâh ²	Sipâhân	Segâh
26. <i>Hicâz-ı Büzürg</i>	Hicâz		Büzürg	44. <i>Hicâz-ı Büzürg</i>	Hicâz		Çârgâh
27. <i>Muhâlifek</i>	Segâh	Uzzâl	Segâh	9. <i>Muhâlifek</i>	Segâh ³	Uzzâl	Segâh
28. <i>Hicâz-ı Muhâlif</i>	Hicâz		Karçıgâr	**			

29. Râhatü'l Ervâh	Hicâz		Irâk	11. Râhatü'l Ervâh	Hicâz		Irâk
30. Nevâ-yı Aşîrân	<u>Nevâ</u>		Karçığâr	13. Nev-Aşîrân	<u>Nevrûz</u>		Karçığâr
31. Irâk-ı Mâye	Irâk		Mâye	12. Irâk-ı Mâye	Irâk		Mâye
32. Zâvî	Segâh		Dügâh	17. Zevâî	Segâh		Dügâh
33. Müberkâ	Çârgâh		Segâh	18. Müberkâ	Çârgâh		Segâh
34. Zemzem	Nevrûz		Rehâvî	19. Zemzem	Nevrûz		Rehâvî
35. Nev-rûz-ı Rûmî	Pençgâh		Dügâh	20. Nev-rûz-ı Rûmî	Pençgâh		Dügâh
36. Rekb	Kûçek	Çârgâh	Dügâh	21. Rekb	Kûçek	Çârgâh	Dügâh
37. Rekb-i Nevrûz	Kûçek		Dügâh				
38. Zîr-efgend	Büzürg ^p	Segâh	Mâye	22. Zîr-efgend	Büzürg ^p	Segâh	Mâye
39. Sâzkâr	Segâh	Mâye	Karçığâr	24. Sâzkâr	Segâh	Mâye	Karçığâr-Rst ^p
40. Nihâvend-i Rûmî	Hicâz		Kûçek-Isf ^p	25. Nihâvend-i Rûmî	Hicâz		Kûçek-Isf ^p
41. Hisâr-ı Evc	Hisâr		<u>Büzürg</u>	43. Evc	Hisâr		<u>Uzzâl-Hicâz</u>
42. Râst-ı Mâye	Râst		Mâye	14. Râst-ı Mâye	Râst		Mâye
43. Nevrûz-ı Acem	Nevrûz		Acem	27. Nevrûz-ı Acem	Nevrûz		Acem
44. Çârgâh-ı Acem	Çârgâh		Acem				
45. Segâh-ı Acem	Segâh		Acem	*			
46. Dügâh-ı Acem	Dügâh		Acem	45. Dügâh-ı Acem	Dügâh		Acem
47. Râst-ı Acem	<u>Acem</u>		Râst	46. Râst-ı Acem	<u>Irâk</u>		Râst

48. Sebz-ender-sebz	Mye-Bzrg-Nhft-Çgh-Rhv-Uzl-Pgh			1. Sebz-ender-sebz	Çgh-Bzrg-Hcz-Mye-Pgh-Rhv-Nhft-Uzl		
49. Nişâvürek	<u>Yekgâh</u>		Hüseynî	23. Nişâbürek	<u>Çârgâh</u>		Hsy Mâye
50. Acem-i Irâk	Irâk		Dügâh	26. Acem	Irâk		Dügâh
51. Hicâz-ı Acem	Hicâz		<u>Acem</u>	47. Hicâz-ı Acem	Hicâz		<u>Mâye</u>
52. Segâh-ı Mâye	Segâh		Mâye	15. Segâh-ı Mâye	Segâh		Mâye
53. Nigârînek	Gerdâniye	Çârgâh	Mâye	28. Nigârînik	Gerdâniye		Çgh ¹ Mâye
54. Uzzâl-i Acem	<u>Uzzâl</u>		Acem	8. Uzzâl-i Acem	<u>Irâk</u>		Acem
				16. Uşşak-Maye	Uşşak		Mâye
				48. Mâhur	Gerdâniye		Uşşak
				49. Matlûb	Hüseynî		Nevrûz
				50. Hûzî	Karçığâr		Sipâhân

İsaret ve Kısaltmalar

¹ Hüseynî'nin yarım perde üstünden² Hüseynî'nin üstü bir perdede³ Niziz yüzünden segâh agaz edip...*: Bölüm 12^{de} isim olarak yer almaktadır; **: Bölüm 13^{de} isim olarak yer almaktadır; ^p: Perde

Mye : Mâye / Bzrg : Büzürg / Nhft : Nühüft / Çgh : Çârgâh / Rhv : Rehavi / Uzl : Uzzal / Pgh : Pençgâh

Tablo 6: *Murad-nâme* (Ceyhan, 1997) ve *Rûhperver*'de (Cevher, 2004) Müziğin Diğer Unsurlarla İlişkisi

	<i>Kara Yağız</i>	<i>Buğday Ten</i>	<i>Beyaz Ten</i>	<i>Kızıl yüz gök göz</i>	<i>Esmer Kişi</i>	<i>Kumral Kişi</i>	<i>Sarışın Kişi</i>
Muradname	<i>Yaş</i>	<i>Râst</i>	<i>Yumuşak Perde</i>	<i>Muhâlif Semai</i>			
Ruhperver		<i>Sıcak-Yaş</i> <i>İsfâhân</i>			<i>Sıcak-Kuru</i> <i>Râst</i>	<i>Soğuk-Yaş</i> <i>Küçük</i>	<i>Soğuk-Kuru</i> <i>Râst</i>

Tablo 7: *Murad-nâme* (Ceyhan, 1997) "Güftâr Ender Beyân-ı Darb u Usûl-i Zamân Der Bahr-i Remel-i Müseddes" bölümünde yer alan tanımlar

Darb: "usûl"ün etrafına düşendir.

Usûl: "asl"ın çoğuludur.

Asl: iki vuruş arasında olandır.

Zaman: dört darbı vurduğumuzda iki aslın ortasını tutan yere denir.

Darb'ın altı kısmı (çeşidi): Hafif, Sakil, Revân, Türkî Şâd, Darb-ı Fâhte, Râh-gird.

3 çeşit darb:

Kabl: mutrib kişi önce darbı vurur sonra şarkıyı okur.

Ma': mutrib kişi darbı ve şiiri (şarkıyı) birlikte okur.

Ba'd: mutrib kişi önce beyiti (şarkıyı) okur, sonra darbı vurur.

Tablo 8M: *Murad-nâme* (Ceyhan, 1997) "Güftâr Ender Beyân-ı Sâ'at-i Perdehâ (Perde-Saat İlişkisi Üzerine Sözler)" Bölümünde Yer Alan İlgiler (Ceyhan, 1997)

<i>Vakit</i>	<i>Makam</i>	<i>Etkisi</i>
Sabah'a Karşı	<i>Rehâvî</i>	"safâ verir"
Sabah Vakti	<i>Hüseynî</i>	"kararsızlık kalmaz"
Gün Doğarken	<i>Mâye</i>	"nasibin tadını verir"
Kuşluk Vakti	<i>Irâk</i>	"isteği artırır"
Kuşluk ile Öğle Arası	<i>Râst</i>	
Öğle Vakti	<i>Muhâlif-i Râst</i>	"insanları coşturur"
İkinci Vakti	<i>Bûselik</i>	"ölmüş duyguları diriltir"
Gün Batımı	<i>Uşşâk</i>	"safâ verir"
Akşam Vakti	<i>Nevâ</i>	
Yatsı Vakti	<i>Muhâlifek</i>	"ruha gıda verir"
Gece Yarısı	<i>İsfâhân</i>	"hüzün verir"
Gece Yarısını Geçince	<i>Zengüle</i>	"gönüller şenlenir"

Tablo 8R: *Rûh-Perver* 5. Bölüm'de Yer Alan "Vakitler" Konusuna Ait İlgiler (Cevher, 1997)

Yatsı'dan Sabah'a	Sabah'tan Kuşluk Vaktine	Kuşluk'tan İkinci'ye	İkinci'den Yatsı'ya
<i>Râst</i>	<i>Hüseyinî</i>	<i>Irâk</i>	<i>İsfahânek</i>
<i>Büzürg</i>	<i>Uşşâk</i>	<i>Zengüle</i>	<i>Zîr-keşide</i>
<i>Şehnâz</i>	<i>Nevrûz</i>	<i>Güvâşt</i>	<i>Nigâr</i>
<i>Selmek</i>	<i>Dil-keşhevârân</i>	<i>Segâh</i>	<i>Zemzem</i>
<i>Nîzîz</i>	<i>Nişâbürek</i>	<i>Nihâvend</i>	<i>Gerdâniye</i>
<i>Pençgâh</i>	<i>Hisâr</i>	<i>Müstear</i>	<i>Vech-i Hüseyinî</i>
<i>Uzzâl</i>	<i>Rekb</i>	<i>Hümâyûn</i>	<i>Karcıgâr</i>
<i>Hicâz-ı Muhâlif</i>	<i>Muhayyer</i>	<i>Irâk</i>	
<i>Nühüft</i>	<i>Acem</i>	<i>Mâye</i>	
<i>Bahr-i Nâzik</i>	<i>Çârgâh</i>	<i>Müberkâ</i>	
<i>Râhatü'l Ervâh</i>	<i>Sipihr</i>	<i>Zevâlî</i>	
<i>Muhâlifek</i>	<i>Mâye</i>	<i>Rûy-ı Irâk</i>	
<i>Türk-i Hicâz¹</i>	<i>Nevâ&Nev-Aşîrân</i>	<i>Sâzkâr</i>	
	<i>Aşîrân&Nev-Aşîrân</i>	<i>Segâh&Segâh-ı Acem</i>	
	<i>Nev-rûz-ı Rûmî</i>	<i>Acem&Segâh-ı Acem</i>	
Seher Vakti	Sabah Vakti	Gün Doğarken	Kuşluk Vakti
<i>Râst</i>	<i>Hüseyinî</i>	<i>Mâye</i>	<i>Irâk</i>
<i>Rehâvî</i>			
Namaz Araları	İkinci Vakti	Gün Batımı	Akşam Vakti
<i>Muhâlifek</i>	<i>Büselik</i>	<i>Uşşâk</i>	<i>Zengüle</i>
<i>Hicâz</i>			
Yatsıdan Sonra	Geceyarısı'na Yakın	Gece Yarısı'nda	Geceyarısı'ndan Sabah'a Kadar
<i>Muhâlif</i>	<i>Râst</i>	<i>Râst</i>	<i>Zîrefkend</i>

Sonuç

Türk müziği tarihinde 15. yüzyıl kendine has özellikler barındırmaktadır. Bu dönemi diğer dönemlerden güçlü bir şekilde ayırt eden temel nitelik, dönemin nazari anlatım üslubunda görülmektedir. Bu makalenin amacı bu üslubu *Murad-nâme*'nin müzik bölümü örneği üzerinden göstermek olmuştur.

Eserin içeriği tablolar halinde incelenmiştir. Bu tablolar ile eserin rehberliğinde 15. yüzyıl Türk müziği hakkında fikir sahibi olmanın yanı sıra bu dönemin nazari bilgisinin 17. yüzyıldaki durumu da tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tablo 1’de görüldüğü üzere eser incelendiğinde bu dönem nazariyatında BMM’nin hakim olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Dili Türkçe olan eserin kullandığı terminolojide “âgâz, serâgâz; makam, avâze, şube, terkeb; perde, tiz, nerm, tize itmek” gibi BMM’yi işaret eden sözcüklerin varlığı dikkat çekmektedir. Eserdeki bir diğer önemli BMM özelliği ise sınıflamanın “makam, avâze, şube, terkeb” şeklinde yapılması olmuştur. Tablo 3’te *Muradnâme* ve *Rûh-perver*’de yer alan makamlar, âvâzeler ve şubeler incelendiğinde, her iki eserde de 12 makam, 7 âvâze ve 4 şube isminin aynı olduğu ancak *Rûh-perver*’de 4 esas şübeyle 24 şubenin daha eklendiği göze çarpmaktadır.

Müzik-kozmoloji ilişkisinin belirgin şekilde fark edildiği *Murad-nâme*’nin müzik bölümünde, makam tarifi tarzı “âgâz, seyir, karar” şeklinde olmuştur. Tablo 5’te *Muradnâme*’deki makam ve terkeb tarifleri yer almaktadır. Ayrıca bu tabloda 17. yüzyıl eseri olan *Rûh-perver*’deki tanımlara da yer verilmiştir. Yapılan karşılaştırmada *Muradnâme*’de 54 terkebin adı ve tarifi bulunurken, *Rûh-perver*’de 51 terkeb adı ve 50 terkeb tarifi tespit edilmiştir. Tabloya göre *Muradnâme*’de yer alan “Müstear, Pençgâh, Aşîrân, Hicâz-ı Muhâlîf ve Segâh-ı Acem” terkeblerinin *Rûh-perver*’de ismen geçtiği ancak tarifinin yapılmadığı; “Mâhur, Uşşak-Maye, Matlû, Hûzî” terkeblerinin *Rûh-perver*’de varken *Muradnâme*’de yer almadığı; “Gerdâniye-i Niğâr, Nihâvend, Rekb-i Nevruz ve Çârgâh-ı Acem” terkeblerinin ise *Muradnâme*’de varken *Rûh-perver*’de yer almadığı görülmektedir. Makam ve terkeb tariflerinde genel olarak benzerliğin görüldüğü karşılaştırmada, farklılıklar kalın, italik ve altı çizili yazım şekliyle tablo üzerinde belirtilmiştir.

BMM’yi tarif eden bir diğer özellik ise kavramların kendi arasında ya da dört unsur ile ilişkilendirilmesidir. Ezoterik/bâtınî kapalı bir anlatımla yapılan bu ilişkilendirmelerden birisi, her iki eserde de yer alan “Râst, Irâk, Sipahan ve Zirefkend” makamlarının diğer makam ve âvâzelerle olan ilişkisi, Tablo 4’te yer almaktadır. Gerek Tablo 4’te gerekse müziğin diğer unsurlarla ilişkisi hakkındaki beyanların yer aldığı Tablo 8M, Tablo 8R ve Tablo 6’da farklılıklara rastlanmaktadır. Bu durum, BMM’de ilişkiyi oluşturan çerçevenin ilişkiyi belirleyen kurallardan daha önemli olduğunu, kozmoloji ve astroloji temelli bir kapalı (*hermetic*) düşünce sistemi içinde hareket eden ve kanonik metinlerle ele alınan bir müzik nazariyatının var olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynaklar/References

- Agayeva, Süreyya-Uslu, Recep. *Rûhperver*. Ankara: Ürün Yayınları.,2008.
- Agayeva, Süreyya-Uslu, Recep. “Kitab-ı Edvar: Ruhperver (Leiden, Or. 1175)”. *Musiki Dergisi*. Erişim için: <http://www.arsiv2007.musikidergisi.net/?p=153>, 2007.
- Bowman, Wayne D. *Philosophical Perspectives On Music*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Cevher, Hakan. *Rûh-perver*. İzmir: Sade Matbaacılık, 2004.
- Ceyhan, Adem. *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi I-II*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Doğan, Enfel. *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-nâme Tercümesi (Metin-Sözlük-Dizin-Notlar-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011.

- Doğrusöz, Nilgün. Yusuf Kırşehirî'nin Müzik Teorisi. Kırşehir: Bilge Ajans Yayın Matbaa, 2012.
- Farmer, Henry George. "The Influence of Music from Arabic Sources", Proceedings of the Musical Association, 52 (1925): 89-124.
- Farmer, Henry George. Onyedinci Yüzyılda Türk Çalgıları (Çev. İlhami Gökçen). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1989.
- Gündüz, Şinasi. Anadolu'da Paganizm. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Güray, Cenk. "Semâ'dan Semah'a Bir Sonsuz Devir". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 56 (2010): 119-152.
- Güray, Cenk. "Vahdet-i Mevcut'tan Vahdet-i Vücut'a: Anadolu'da İslam Dönemi Sonrasındaki Tanrı Algısının Semah ve Sema Kavramları Aracılığıyla İncelenmesi". Folklor/Edebiyat, 18/71 (2012-a): 185-200.
- Güray, Cenk. Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012-b.
- Hançerlioğlu, Orhan. Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Kılıç, Mahmut Erol. Anadolu'nun Ruhü. İstanbul: Sûfi Kitap, 2011.
- Koytak, H. Talha. "The Pythagorean Shift In The Ottoman Musical Writings / Osmanlı Müzik Yazmalarında Pisagorcu Değişim". Turkish Academic Research Review, 4 (2019), 571-596.
- Macic, Harris. İhvan-ı Safâ'da Zâhir ve Bâtın. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Öztürk, Okan Murat. "15. Yüzyıl Osmanlı Müziğinde Şûbe Kavramı ve Hermetik Gelenek". Doğu Batı Dergisi 62 (2012). 115-140.
- Öztürk, Okan Murat. "Makam, Âvâze, Şûbe ve Terkib: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcu Kürelerin Uyumu/Musikisi Anlayışının Temsili". Rast Müzikoloji Dergisi 2/1 (2014a). 1-49.
- Öztürk, Okan Murat. "Makam Müziğinde Ezgi ve Makam İlişkisinin Analizi ve Yorumlanması Açısından Yeni Bir Yaklaşım: Perde Düzenleri ve Makamsal Ezgi Çekirdekleri". Doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2014b.
- Öztürk, Okan Murat, Şehvar Beşiroğlu, Ertuğrul Bayraktarkatal. "Makamı Anlamak: Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Modeller". Porte Akademik Müzik ve Dans Araştırmaları Dergisi, 10 (2014): 9-36.
- Samuk, Oğuz. "Dr. Enfel DOĞAN, Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-nâme Tercümesi (Metin-Sözlük-Dizin-Notlar-Tıpkıbasım), Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2011, 731 s. ISBN 978-975-8209-94-1". Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 7/2 (2012): 1367-1370.
- Sezikli, Ubeydullah. Kırşehirli Nizâmeddin İbn Yûsuf'un Risâle-i Mûsikî Adlı Eseri. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.
- Şelebi, Abdülcelil. "et-Tefsirul Batnî: Neş'etuhu ve Esbabuhu: (Batnî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri)". (çev. Gıyasettin Arslan). Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/1 (2004): 99-108.

MİMARİ YAPILARIN İNANÇ TURİZMİNDEKİ ÖNEMİNİN ŞÜCAADDİN VELİ'Yİ ANMA ETKİNLİKLERİ ÜZERİNDEN İNCELENMESİ*

EXAMINATION OF THE IMPORTANCE OF ARCHITECTURAL BUILDINGS IN FAITH
TOURISM THROUGH ŞÜCÂÜDDİN VELÎ MEMORIAL ACTIVITIES

RABİA SEHER ÇERKEZ**
HİCRAN HANIM HALAÇ***
MERVE GÜLŞEN****

Öz

Eskişehir ili sınırları içinde Arslanbeyli köyünde bulunan Sücaaddin Veli Külliyesi, Sücaaddin Veli kimliği ile vücut bulmuş gelecek kuşaklara aktarılması gereken önemli tarihi bir yapıdır. Sücaaddin Veli Külliyesi'nin mimari açıdan korunumu sağlanmış ancak külliye yeterli düzeyde bilinirliğe ulaşamamıştır. Böylelikle mimari miras ögesi olan Sücaaddin Veli Külliyesi'ni koruyarak herkesçe bilinirliğinin artırılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu çalışma ile etkinliklerin, kültürel mirasımızın bilinirliğinin artırılmasında oynadığı rol araştırılarak ziyaretçi sayısını arttırmayı ve Sücaaddin Veli kimliği ile Alevi-Bektaşî inanç bütünlüğünün yansımalarını gördüğümüz Sücaaddin Veli Külliyesi'ni inanç turizmine kazandırarak sürdürülebilirliğini sağlamayı amaçlanmıştır. Bu noktada turizm açısından bir araç olarak görülen anma etkinlikleri veya şenlikler bölgenin tanıtılmasında, Sücaaddin Veli kimliğinin bilinirliğinin artırılmasında ve Sücaaddin Veli Külliyesi'nin sürekliliğini sağlamada bir etkidir. Sücaaddin Veli'yi Anma Etkinlikleri, Sücaaddin Veli'yi tanıma, anma ve anlatma olarak yapılmakla birlikte inanç turizmine de zemin hazırlayacak niteliktedir. Anma etkinlikleriyle birlikte ziyaretçi sayısının artması yakın çevresinde bulunan Seyyid Battalgazi Külliyesi'ni, Üryan Baba Türbesi'ni ve Himmet Baba Türbesi'ni etkileyerek inanç turizminin oluşmasını sağlayacaktır. Çalışmada literatür taraması ve gözlem yöntemi olarak belirlenmiştir ve hazırlanan SWOT analizi de araştırmaya kaynaklık etmektedir. Sücaaddin Veli kimliği Alevi inancı içerisinde geniş kitlelere ulaşmış köklü değişmez bir tarihe sahiptir. Bu inanç ile bütünleşen Sücaaddin Veli kimliği somut olarak ortaya koyan Sücaaddin Veli Külliyesi, düzenlenen etkinlikler ve inanç faktörü ile Alevi-Bektaşî inancı etkisiyle ziyaretçi sayısını artırarak sürdürülebilirliğini sağlama potansiyeline sahiptir. Bu araştırmada etkinlikler kapsamında külliyenin inanç turizmi potansiyeli ortaya konmuş ve külliyenin herkesçe bilinirliği artırıldığında etkinliklerin ziyaretçi sayısını arttıracığına ulaşılmıştır. Külliyenin bilinirliği ise sosyal medya, dergi, afiş, kitap gibi yazılı kaynaklar, bilbordlar, VR-AR uygulamaları ve hologramlar gibi çeşitli mecraların aktif olarak kullanılmasıyla artacaktır. Farkındalıkla birlikte ziyaretçi sayısı artırıldığında yapı geleceğe korunarak emanet edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Sücaaddin Veli, Etkinlik, Külliye, İnanç Turizmi.

Abstract

Şücaüddin Veli Complex, located in Arslanbeyli village within the borders of Eskişehir province, is an important historical structure that embodied the identity of Şücaüddin Veli and should be transferred to future generations. The architectural preservation of Şücaüddin Veli Complex has been ensured, but it has not reached a sufficient level of awareness. Thus, there was a need to increase the awareness of the Şücaüddin Veli Complex which is an architectural heritage, by protecting it. Within this study, it is aimed to increase the number of visitors by investigating the role played by the activities in increasing the awareness of our cultural heritage, and to ensure the sustainability by bringing the Şücaüddin Veli Complex, where we see the reflections of Şücaüddin Veli's identity and Alevi-Bektashi faith integrity, to faith tourism. At this point, commemoration events or festivals, which are seen as a tool in terms of tourism, are a factor in promoting the region, increasing the awareness of Şücaüddin Veli's identity and ensuring the continuity of Şücaüddin Veli complex. Şücaüddin Veli Commemoration Events are held as a way to know, commemorate and explain Şücaüddin Veli, but also to lay the groundwork for faith tourism. The increase in the number of visitors with the commemoration event will affect the Seyyid Battalgazi Complex, Üryan Baba Tomb and Himmet Baba Tomb in its immediate vicinity, and will ensure the formation of faith tourism. In the study, literature review and observation were determined as the methods, and the SWOT analysis prepared is also the source of the research. The identity of Şücaüddin Veli has a deep-rooted and unchanging history that has reached large masses within the Alevi faith. Şücaüddin Veli Complex, which concretely reveals the identity of Şücaüddin Veli integrated with this belief, has the potential to increase the number of visitors with the effect of the events and belief factor, and the Alevi-Bektashi belief. In this research, the religious tourism potential of the Complex was revealed within the scope of the activities and it was reached that the number of visitors would increase when the social awareness of the Complex is awakened. The awareness of the complex will increase by use of various agents, such as social media, written sources i.e. magazines, posters, books, billboards, VR-AR applications and holograms. When the number of visitors is increased through such endeavours, the building will be preserved and entrusted to the future.

Keywords: Alevism, Şücaüddin Veli, Activity, Complex, Faith Tourism.

* Geliş Tarihi/Received: 11.02.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 05.07.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.015>.

** Eskişehir Teknik Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Restorasyon Anabilim Dalı, Mimari Koruma Bilim Dalı, Eskişehir, Türkiye. sehercerkez@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4635-4413>.

*** Prof. Dr., Eskişehir Teknik Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Restorasyon Anabilim Dalı, Mimari Koruma Bilim Dalı, Eskişehir, Türkiye. hhhalac@eskisehir.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8046-9914>.

**** Eskişehir Teknik Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Restorasyon Anabilim Dalı, Mimari Koruma Bilim Dalı, Eskişehir, Türkiye. mervegulsen03@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1078-9389>.

Giriş

Günümüzde yaşadığımız şehirlerde, farkında olmadığımız ya da hangi işleve sahip olduğunu bilmediğimiz tarihi yapıların belki de birden çok kez önünden geçip gidiyoruz. Tarihten izleri günümüze taşıyan gerek yıpranmış durumda bulunan gerek işlevsiz bir durumda bırakılan tarihi yapıların farkındalığı gün geçtikçe azalmaktadır. Fark edilmeyen bu mimari mirasların, ayrıcalıklı bir öneme sahip oluşu bir şeylerin yapılmasını ve önlemlerin bir an önce alınmasını gerektirir. Mimari miras varlığının bozulması ya da yok olması tüm dünya uluslarının mirası için bir yoksullaşma anlamına gelmekle birlikte ayrıca mimari mirasın korunması tüm insanlığın ortak görevidir (İstanbul Valiliği, 2014, 15). Bu ortak görevle birlikte yaşıyoruz, kültürümüz, inancımız mimari yapı üzerinde taşınarak geleceğe aktarılacaktır.

Restorasyon çalışması ile yenilenmiş Şeyh Sücaaddin Veli Külliyesi, korunarak geleceğe aktarılması gereken inanca dayalı mimari miraslarımızdan biridir. Sücaaddin Veli Külliyesi'nin geleceğe aktarılması herkesin görevidir. Bu noktada külliyenin kullanımının artırılmasında ve Sücaaddin Veli kimliğine saygı ve inanç esaslarıyla inanç turizminde yer edinmesinde, Sücaaddin Veli Kültür ve Turizm Derneği tarafından yapılan çalışmalar ön plana çıkmaktadır. Bu çalışmalar Şeyh Sücaaddin Veli Külliyesi'nin tanınırlığını belli bir noktaya ulaştırmış ancak inanç turizmi ağını oluşturmada yeterli olamamıştır. Ayrıca bu tanınırlık Seyitgazi ilçesi ve yakın çevresinde bulunan Seyyid Battalgazi Külliyesi'ne, Üryan Baba Türbesi'ne ve Himmet Baba Türbesi'ne yansımada eksik kalmış gerekli çekicilik sağlanamamıştır.

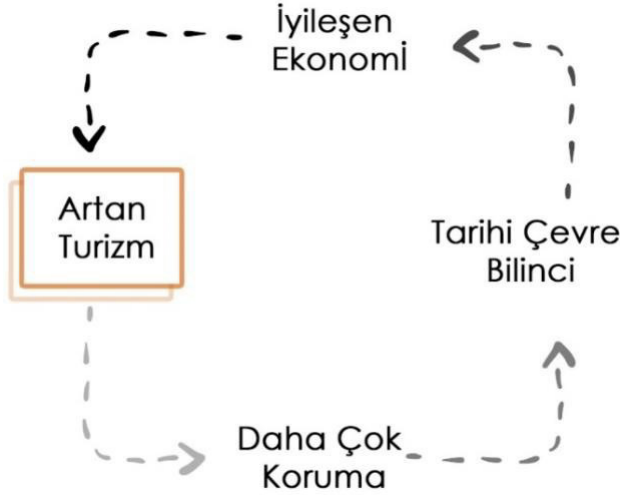
Farkındalığı arttırılabilir ve inanç turizmine kazandırılabilir bir noktada olan Şeyh Sücaaddin Veli Külliyesi Babailer, Sucailer, Bektaşiler ve Aleviler için önemlidir. Şeyh Sücaaddin Veli'nin Anadolu'nun Türkleşmesinde, İslamiyet'in Anadolu ve Balkanlarda yayılmasında etkin rolü olması ve zaman zaman savaşlara da katılması kimliğinin önemini arttırmıştır (Seyyid Sultan Sücaaddin Veli Külliyesi, 2008, 6). Geniş coğrafyalara yayılan Sücaaddin Veli kimliği, yaşatılmaya ve anılmaya devam ettikçe külliyenin korunması ve sürdürülebilirliği de artacaktır. Bu yüzden anma etkinlikleri, külliyenin inanç turizminde yer edinmesini ve yakın çevresindeki inanç esash yapılar ile bütünlük oluşturarak ziyaretçi sayısını artırma amacını üstlenmektedir.

1. Tarihi Yapıların Farkındalığı

1.1. Tarihi Yapıların Farkındalığı Bilinci

Mimari miras, kültürel mirasın kilit ve değiştirilemez somut bir ürünü olup şehirlere yaşam ve canlılık verir. Ayrıca görünmez bir geçmişin görünür izlerini üzerinde barındırdığı için ulusal kimlik hissi de sağlamaktadır (Saradj vd., 2017, 283). Mimari miras öğeleri geçmişin bir aynası, geleceğin ise zaman aktarıcılarıdır. Bir yapı bulunduğu dönemin malzemelerini kullanır, inancını yansıtır ve yaşanmışlıkların izlerini üzerinde barındırır. Toka'ya göre tarihe bir yolculuk ögesi olan taşınabilir veya taşınmaz her türlü kültür varlığı, zaman içerisinde yer aldığı tarihi çevreler içinde şahit olduğu dönemlerin sosyal, kültürel, ekonomik, politik ve teknolojik yönlerini üzerinde taşır. Bu özellikler bağlamdan ayrı düşünülmeyince toplumun yaşam deneyimlerini, duygularını, düşüncelerini, beğenilerini, birikimlerini kısacası bütün özelliklerini üzerindeki izlerle yansıtır (Toka, 2008, 10). Mimari miras öğelerinin

zamanla işlev kaybı günümüzde değerli yapıların farkındalığında ciddi bir engel teşkil etmektedir. Tarihi yapıların âtil olarak bir kenarda bırakılması bilinirliğinin, zamanındaki öneminin ve işlevinin unutulmasına neden olmaktadır. Taşınabilir veya taşınmaz her türlü öge her ne kadar kültürel miras olarak değerlendirilip geleceğe bırakılsa da bu değerlerin farkına varılmaması veya korunmaması mirasa sahip çıkmamaktır. Farkındalık ve koruma çalışmaları sadece üst merciler tarafından yapılmadığı, bu çalışmalara herkesin de katkıda bulunabileceği göz ardı edilmemelidir. Özetle tek taraflı bir çalışmadan ziyade herkesin bilinçli ve özverili yaklaşım sergilediği bir çalışma ortaya konması gerekmektedir. Tarihi çevre ile turizm ilişkisinde tarihi yapıyı koruma noktasında önemli bir bağ bulunmaktadır (Şekil 1). Çünkü tarihi çevrelerce gerçekleşen kültürel turizmin boyutu, mimari mirasın fiziksel görünümüne ve konumuna göre değişmektedir. Yerel yönetimlerin ve halkın bilinçli bir şekilde tarihi çevreyi koruması ve bu konuda çalışmalar yapması zincirleme bir kazanç sağlayacaktır. Bu zincir, turizm faaliyetlerinin beraberinde getireceği ekonomik kazançları doğuracak ve bu bölgelerin hem yerel halk hem de yönetimler tarafından daha fazla benimsenmesini, sahip çıkılmasını ve daha iyi korunmasını sağlayacaktır. Turizmi artırıcı desteklerle birlikte korumanın artması, korumanın artırılması ile de turizmin artması arasında gelişen sürekli bir döngü söz konusudur (Şekil 1) (Durak, 2014, 62).



Şekil 1: Turizm ile Koruma İlişkisi (Durak, 2014, 63).

1.2. Tarihi Yapıların Farkındalığında İnanç Turizminin Yeri

Kaplan'a göre inanç, en yaygın anlamıyla bir şeyin varlığını veya doğruluğunu herhangi bir somut delil olmadan kabul ettiği fitri (doğal, tabii) bir olgudur (Kaplan, 2018, 66). İnanç başka bir deyişle, kişinin kalben, bedenlen ve zihnen mantık çerçevesiyle birine veya bir nesneye bağlanmasıyla ortaya çıkan sistem bütünüdür. İnanç ile turizm bağlantısı ise insanların inançlarını gösterme amacıyla kutsal olarak kabul ettikleri yerleri ziyaret etmeleriyle oluşmaya başlamıştır. Bunun sonucunda

kutsal yerler, ziyaretçilerin kişisel tercihlerinin ötesine geçerek yüz binlerce kişiye ev sahipliği yapmış ve kitlesel bir hareket sonucu inanç turizmini ortaya çıkarmıştır (Koçak vd., 2012, 2). Örneğin Hinduların günahlarından arınmak için Ganj Nehri'ne girmeleri, Müslümanların hac/umre için Mekke'de bulunmaları, Mevlevilik'e mensup kişilerin Şeb-i Arus'ta Konya'da Mevlana'yı anmaları vb. etkinlikler sürekliliğini koruyan inanç temelli turizm hareketlerinden bazılarıdır (Şahiner, 2012, 11; Halaç-Bademci, 2017, 205). Böylece turizmde inanç temelli yapılan ziyaretler önemli kişilerin idealarına, düşüncelerine, yaşadığı dönemdeki tavrına değer vermesiyle gerçekleşerek uzun, meşakkatli yolculuklara ve çeşitli tehlikelere rağmen çoğu zaman aksamayarak sürekliliğini korumuştur (Çifçi, 2014, 1). Şahiner (2012, 30) bu durumun temel nedenini insanların dini seyahatleri bir lüks olarak değil, ihtiyaç olarak görmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Aynı zamanda insanların dini amaçlarla ziyaretler gerçekleştirmeleri tarihin her döneminde insanları seyahatte istekli kılan önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Arkeolojik kazılarla birlikte ortaya çıkarılan kutsal alanlar veya yapılaş tarihleri günümüzden binlerce yıl öncesine dayanan tarihi yapılar; insanların dini duyguları nedeniyle bir araya geldikleri, inşa edip dini yükümlülüklerini yerine getirdikleri merkezler olarak görülmektedir (Olçay-Albuz, 2016, 4). Tarihi yapılara inanç temelli ziyaretler daha çok o yapıda önemli bir kişinin na'sının bulunması ile sağlanmaktadır. Tarihi yapıların inanç temelli ziyaretlerinde öncelikli olan önemli zatın mezarını görmektir daha sonra yapı ve çevresi gezilerek ziyareti tamamlamaktır. Hatta çoğu zaman bu ziyaretler yapıya dikkat edilmeden sonlanmaktadır. Ancak önemli zatların mezarlarını günümüze kadar ulaştıran ve onların varlığını somut ve dikkat çekici bir şekilde gözler önüne seren yerler tarihi yapılardır. Bu tarihi yapılarda inanç turizmi gerçekleşirken sosyal, ekonomik ve mimari koruma boyutlarının birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Ekonomik açıdan bakıldığında, inanç kapsamında yapılan bu seyahatler gidilen bölgede konaklama ve alışveriş kapsamında gelir kaynağı oluştururken sosyal açıdan bakıldığında aynı amaçlarla farklı milletlerden olan insanların ortak bir kültürde buluşmasını sağlayarak, ziyaretçi ve yerel toplum ilişkisini ortak bir zeminde bir araya getirmektedir (Cornille, 2010, 107-122 akt. Şahiner, 2012, 27; Kozak vd., 2000, 81).

Mimari koruma açısından bakıldığında ise inanç turizmi, turizm merkezindeki tarihi yapıların korunması için gerekli kararların alınmasına katkı sağlamaktadır. Konya'nın tarihi Sille bölgesinde bulunan dini yapıların restore edilmeleri, inanç turizminin tarihi yapıların korunması konusundaki karar alma sürecine etkilerinden bir örnektir (Halaç ve Bademci, 2017). Koruma yaklaşımında bir diğer dikkat edilmesi gereken husus ise uygun olmayan ziyaretçi davranışları, turlar ile gelen kalabalık turist akını ve inanç ritüellerinin ticarileştirilmesi gibi temel nedenler fiziksel ve sosyal olarak mekânın değerini kaybetmesine sebep olmaktadır. Bu nedenle mekânlara girişlerin ücretli olması, turnike ile sistemli ziyaretçi alımı gibi önlemler yapının bilinçsizce kullanımını azaltacak ve bu turizm çeşidiyle ilgilenen kitlelerce ziyaretler gerçekleşecektir (Çifçi, 2014, 34). Bu yüzden inanç turizmi gerçekleştirilirken yerin anlamını oluşturan önemli kişilikler kadar buldukları yapılara da değer verilmeli, koruma yaklaşımı sosyal, ekonomik boyutlarla birlikte değerlendirilmeli ve geleceğe miras olarak bırakılmalıdır.

2. Tarihi Yapıları Turizme Kazandırma Yöntemleri

2.1. Şenlik ve Etkinlik Düzenleme

Tarihi ve kültürel yapılarda yerin anlamını oluşturan zengin geleneklere sahip toplum yaşamları ile kültürel miras alanlarının sahip olduğu ruhani, sosyal ve ekonomik değerler bugün ülkelerin ve şehirlerin kalkınmasında önemli etkenlerdir. Bu kalkınmanın sürekliliğinin devamı için tarihi yapıların korunması gerekmektedir (Çifçi, 2014, 32). Tarihi yapıları geleceğe taşıırken birçok yönetime başvurulmaktadır. Yapıların kimi zaman işlevleri devam ettirilmekte kimi zaman da yapılara yeniden işlev verilmektedir. Bazen de geleceğe bırakılan bu yapılar, onarımları ve bakımları yapıldıktan sonra istenilen ilgi ve çekiciliğe ulaşamamaktadır. Bu noktada çözüm yolları aranmakta, geliştirilmekte ve ortaya konmaktadır. Bu çözüm yollarından biri olan etkinlikler, yapıların tanıtımını kolaylaştırmakta ve tanınırlığını geniş kitlelere ulaştırmaktadır. Ancak her etkinlik ortak bir amaca hizmet etmemektedir. Etkinlikler bölgesel olarak değişiklik göstermekte ve yörelere göre farklı isimlendirilmektedir. Araştırmada konu alınan etkinliklerin inanç turizmindeki yeri doğrultusunda konu “anma etkinlikleri” olarak sınırlandırılmıştır. Yöresel farklılıklarla gerçekleştirilen anma etkinlikleri, inanç turizminin bir parçasıdır. Bu etkinlikler kalabalık bir topluluğu bir araya toplayarak halkı eğlendirme, ortak bir anı oluşturma, birlik ve beraberlik duygusunu pekiştirme, inanç bağlarını kuvvetlendirme vb. birçok amacı içerisinde barındıran haberleşme ve bürokratik yazışmalar gerektiren organizasyonlardır (Görsel 1). Çoğunlukla halka açık olarak ve geniş alanlarda düzenlenen bu anma etkinliklerine katılan insanların dini bağlılıklarını sergileme, sosyal imaj kazanma, yarışçı bir ortamda kendi kişisel özelliklerini ortaya koyma, başka insanlarla sosyal ilişki kurma ve kendini ifade etme fırsatı gibi farklı arzuları bulunmaktadır (Tuzaş, 2017, 240). Ayrıca anma etkinlikleri turizmin temelini, inanç turizmini ve değerleri gelecek kuşaklara aktararak kültürel miras bilincini oluşturmada önemli bir rol üstlenmektedir.



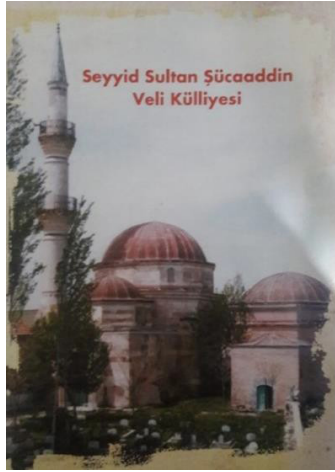
Görsel 1: Hamza Şeyh Dede'yi Anma Etkinliği Afifi (Türkiye Kültür Portalı, “25. Hamza Şeyh Dede'yi Anma ve Hıdırellez Kültür Bahar Bayramı” Erişim 15 Ocak 2022)

2.1.1. Tanıtma

Etkinliklerle etkili bir tanıtım olanağı bulan inanç turizmi, tanınırlığını artırma ve devamlılığını sağlama imkânını da elde edebilmektedir (Berberoğlu, 2012, 61). Anma etkinlikleri gerçekleştirilirken yeterli topluluğa ulaşmak için etkinliğin tanıtılması ve duyurulması etkinliğin gerçekleşmesi kadar önemlidir. Çünkü yeterli kalabalığın oluşturulamaması durumunda etkinliğin heyecanını düşecek ve değerlerin geleceğe taşınmasında aksamalar meydana gelecektir. Bu nedenlerle Türkiye'nin inanç turizmiyle bağlantılı etkinlik potansiyeline ilişkin daha geniş analizlerin yapılması ve analizlerin deneysel çalışmalarla desteklenmesi gerekmektedir.

“Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Müdürü Prof. Dr. Filiz Kılıç'ın da dediği gibi "Kültür aktarımı her şeyden önce bilinçli bir eylemdir." (akt. Küçükcan, 2007, 405).”

Bilinçli yaklaşımların sergilendiği bir sorumluluk alındığında inanç ve kültür arasında bağlantı kuvvetlendirilecek genç kuşaklara sağlıklı olarak ulaştırılabilecektir. (Küçükcan, 2007, 405). Ayrıca anma gibi çeşitli etkinlikleri düzenleyen yerel yönetimlere, organizatörlere, ilgili kurum ve kuruluşlara bir yol haritası çizilmesine de gereksinim duyulmaktadır (Yolal, 2017, 37). Bu yüzden tanıtımlarda sözlü veya yazılı tüm kaynaklar, sosyal ağlar, reklamlar vb. tüm tanıtım araçları kullanılmaktadır (Görsel 2).



Görsel 2: Şeyh Sücaaddin Veli'yi Anlatan Kitapçık (Kişisel Arşiv).¹

2.1.2. Hikâyeleştirme

Etkinlikler sadece eğlencenin olduğu ortamlar değildir. Her şeyden önce etkinliği öne çıkaran bir grup veya toplumsal bir sınıf söz konusudur. Dolayısıyla etkinliklerde bir kimlik tanımlamasına ihtiyaç duyulmaktadır. Anma etkinliklerindeki kimlik oluşumu ve bunun hikâyeleştirilmesi, çağrının düzenlenmesi açısından son derece önemlidir (Özdemir, 2017, 207). Düzenlenen anma etkinliklerindeki ziyaretlerin temeli önemli kişilere dayanmakla birlikte bu kişilerin hayatları, yaşamları ve eserleri bu kişileri merak eden kişilerce araştırılmaktadır. Ancak ziyaret eden kişiler sözlü kültürün etkisiyle kimi zaman yüzeysel bilgilere sahip olmakta kimi zaman da kulaktan

¹ Kitapçık Seyyid Sultan Şücaaddin Veli Külliyesi olarak isimlendirilmiş olsa da pek çok kaynakta Şeyh Sücaaddin Veli olarak anılmaktadır.

dolma efsaneler ile bu ziyaretlerini gerçekleştirmektedir. Bu noktada önemli kişilerin varlığından, kimliğinden ve yaşayışından söz eden eserler olan velayetnameler öne çıkmaktadır. Tarikatların gelişmesi ve müritlerin yetişmelerine katkıda bulunmak gibi amaçlarla kaleme alınan velayetnameler, velilerin Kur'an ve hadis temeline dayanılarak anlatılan kerametleri ile birlikte bazı efsane ve mit motifleri de eklenerek zenginleşmiş eserlerdir. Velayetnameler aynı zamanda kültür tarihimizin karanlık noktalarını aydınlatmada ve tarihî birtakım tespitlere ulaşmada kaynaklık etmektedir. Var oldukları dönem toplumunun görüş ve kabullerini aktarmaları açısından da büyük önem taşırlar (Duran, 2010, 130). Kültür tarihimizi aydınlatmada önemli bilgi kaynağı olan velayetnameler küçükten büyüğe herkesin kolay anlayacağı şekilde hikâyeleştirildiğinde ve efsaneleştirildiğinde olduğundan daha fazla dikkat çekecektir. Böylece bu dikkat çekici etki amaçlanan ziyaretçi sayısını ve değerlere sahip çıkma bilincini arttıracaktır.

2.1.3. Anma Etkinlikleri

Anma etkinlikleri birçok farklı noktada farklı zamanlarda düzenlenebilmektedir. Ancak temelde aynı amaç doğrultusunda şekillenmektedir. Hepsinde inanılan bir din ve bu dini temsil eden önemli şahsiyeti ziyaret etmek vardır. Ortak bir amaca hizmet eden bu anma etkinliklerine Türkmen'in doktora tez çalışmasından ulaşılmış olup (Türkmen, 2017, 98- 163), Alevi-Bektaşî inancına dayananlar ve bir yapı unsuru ile bağlantısı olanlar şeklinde özelleştirilmiştir. Özelleştirilen etkinlikler, halk müziği, dans, yiyecek-ıçecek, alışveriş, oyun, yarış ya da giyim kategorileri ile ele alınmış olup düzenlenen bölgelere göre farklılıkları Tablo 1'de ortaya konulmuştur.

Tablo 1: Türkiye'de İnanç Turizmine Dayalı Anma Etkinlikleri (Türkmen, 2017, 98-163)

	YER	TARİH	HALK MÜZİĞİ	DANS	YİYECEK İÇECEK	ALIŞVERİŞ	OYUN/ YARIŞ	GIYIM
ANTALYA ABDAL MUSA ŞENLİKLERİ	ANTALYA/ TEKKE KÖYÜ	HAZİRAN AYININ SON GÜNLERİ	+	SEMAH GÖSTERİSİ	GELENEKSEL ETLİ BULGUR PILAVI	+	-	YEREL KIYAFET YOK
HAMZA ŞEYH DEDEYİ ANMA ŞENLİĞİ	AFYONKA- RAHİSAR/ KAYABELEN	MAYIS AYI İÇERİSİNDE	+	SEMAH GÖSTERİSİ	-	+	-	YEREL KIYAFET YOK
ERTUĞRUL GAZİ'Yİ ANMA VE SÖĞÜT ŞENLİKLERİ	BİLECİK/ SÖĞÜT	EYLÜL AYI İÇERİSİNDE	MEHTERAN KONSERİ	YÖRÜK HALK OYUNLARI	ŞİFALI PILAV	-	CİRİT OYNANIR	YEREL KIYAFET VAR
ABDULLAH MİHAL GAZİ ANMA FESTİVALİ	BİLECİK/ İNHİSAR	EYLÜL'ÜN 1. PAZARINDA	MEHTERAN KONSERİ	-	-	-	-	YEREL KIYAFET YOK

SEYYİT VELİ BABA SULTAN ÂŞIKLAR GECESİ VE PİLAV FESTİVALİ	İSPARTA/ ULUGBEY	AĞUSTOS AYI İÇERİSİNDE	+	SEMAH GÖSTERİSİ	ETLİ PİLAV	-	TİYATRO	YEREL KIYAFET YOK
SEYH SÜCAADİN VELİ'Yİ ANMA ETKİNLİKLERİ	ESKİŞEHİR/ ASLANBEYLİ KÖYÜ	HAZİRAN AYININ 2.HAFTASI	+	SEMAH GÖSTERİSİ	ETLİ PİLAV+AYRAN	+	-	YEREL KIYAFET YOK
HAMZABABA KÜLTÜRÜNÜ YAŞATMA VE ANMA GÜNLERİ	İZMİR/ KEMALPAŞA	AĞUSTOSUN SON PAZARTESİ	+	SEMAH GÖSTERİSİ	-	-	-	YEREL KIYAFET YOK
MAHSENLİ ALİ EFENDİ ANMA ETKİNLİKLERİ	KIRIKKALE/ MAHSENLİ	AĞUSTOS	+	SEMAH GÖSTERİSİ	PİLAV	-	-	YEREL KIYAFET YOK
PİR AHMET EFENDİ'Yİ ANMA VE KÜLTÜR FESTİVALİ	KÜTAHYA/ SOFÇA KÖYÜ	HAZİRAN	+	SEMAH GÖSTERİSİ	+	-	-	YEREL KIYAFET YOK
DUMANBABA ŞENLİKLERİ	SİVAS/ MERKEZ	AĞUSTOS	-	-	ET VE PİLAV	-	-	YEREL KIYAFET YOK
HACI BEKTAŞ VELİ ANMA TÖRENLERİ VE KÜLTÜR SANAT ETKİNLİKLERİ	NEVŞEHİR/ HACİBEKTAŞ	AĞUSTOS	+	SEMAH GÖSTERİSİ/ CEM TÖRENİ	-	+	-	YEREL KIYAFET YOK

Tablo 1'de bahsedildiği üzere anma etkinlikleri farklı sınıfsal ayrımlarla ele alınmıştır. Ele alınan anma etkinliklerin çoğunda halk müziğine ve semah gösterilerine yer verilmiştir. Anma etkinliklerinde sergilenen semah gösterisi, Alevi-Bektaşılık inancına göre saz eşliğinde söylenen sözlerle ve müziğin ritmine uyularak mistik ve estetik hareketlerin yapılmasıyla Tanrı'ya ulaşma yoludur (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Eğitim ve Araştırma Genel Müdürlüğü, "Alevi-Bektaşî Ritüeli Semah" Erişim 22 Aralık 2021). Bundan dolayıdır ki semah gösterilerine çok daha önem verilmiş ve anma etkinlikleriyle de ilişkilendirilmiştir. Anma etkinliklerinde bir diğer dikkat çekici unsur ise yemek ikram edilmesidir. Bu yemek ikramının içeriği bazen değişiklik gösterse de genel olarak pilav ve et olarak yaygınlık göstermektedir. Etkinliklerde alışveriş, oynanan oyun, yerel kıyafet kültürünün varlığı yer yer değişmekle birlikte bulunduğu bölgeye göre kimlik kazanmaktadır. Panel, söyleşi, sergi, konser, tiyatro ve semah gibi aktivitelerin gerçekleştirildiği bu anma etkinlikleri, farklı inanç kesimlerini de bir araya getiren çok önemli bir platformdur. Kitle iletişim

araçlarının aktif kullanıldığı ve haberleşmenin de hızlı sağlandığı anma törenleri, önemli değerlerin tanıtımı için bir fırsattır. Bu fırsatın etkin bir şekilde kullanılması ancak doğru stratejilerle kurgulanmış bir kitle iletişim ağı ile mümkün olacaktır. Ayrıca bölgede geleneksel olarak gerçekleştirilen anma etkinliklerinin niteliği seyahat acenteleri ve diğer turizm paydaşları tarafından artırılarak bölge tanıtımı uluslararası boyuta taşınabilecektir (Küçüközyiğit, 2015, 29; Çifçi-Akova, 2016, 12).

3. Etkinliklerin İnanç Turizminde Önemi: Sücaaddin Veli Külliyesi Örneği

3.1. Sücaaddin Veli Kimdir?

Hacı Bektaş Velâyetnamesi ve Otman Baba Velâyetnamesi'nde de adı geçen Şeyh Süca hakkındaki en mühim kaynak, kuşkusuz ki bir müridi tarafından yazıldığı tahmin edilen Şeyh Süca Velayetnamesi'dir (Köksal, 2017, 11). Velayetnameye göre kesin doğum tarihi bilinmeyen Şeyh Sücaaddin Veli Kayseri, Tokat, Sivas ve Çorum da bulunmuş, Antalya, Isparta, Bursa, Kütahya ve Eskişehir'de yaşamıştır. Daha sonra Eskişehir Arslanbeyli köyüne gelip yerleşmiştir (Demirtaş, 1996, 5 akt. Say, 2010, 39). Yıldız'ın aktardığı bilgiye göre velayetnamede geçen kişi isimlerinden hareketle velâyetnamenin 15. yüzyılda kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Ayrıca Sücaaddin Veli'nin Sultan Murad, oğlu Sultan Alaüddin, Timurtaşoğlu Ali Beg, Karamanoğlu Mehmed Beg, Kaygusuz Abdal ve Hacı Bayram Veli'nin hikâyelerinde Sücaaddin çağdaşları olarak yer almasının 15. yüzyılda yaşadığını teyit etmektedir (Yıldız, 2006, 50). Nitekim devrinde çok hürmet görmüş ve takdir edilmiş bir kişilik olmasıyla birlikte Osmanlı Devleti'nin fetih savaşlarında önemli katkıları olduğu ve savaşta Sultan II. Murat'ın hayatını kurtardığı bilinmektedir. Aynı zamanda "varlıklı sultan" olarak da anılmaktadır (Eskişehir İl Rehberi, 2006, 130). Ayrıca Say (2010, 39), Sultan Sücaaddin adının birçok Alevi-Bektaşî nefesinde hürmetle yâd edildiğini ve onun bu zümre tarafından da önemli evliyadan sayıldığını aktarmaktadır.

Alevi-Bektaşî inancına mensup topluluklar, kendi dinî, sosyal, kültürel, hukukî ve ekonomik yaşantılarını ocak kavramı çerçevesinde toplarlar. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde soy esaslı sürdürülen ve veli kültü merkezli oluşan ocak sistemi, dede ve talip topluluklarının tamamını, birbirleriyle olan bağlantıları üzerinden kapsayacak kadar geniş bir yayılma alanı gösteren inanç merkezli sosyo-kültürel bir yapılanma özelliği gösterir (Akın, 2017, 240). Bu Monarşik sistem içerisinde var olan Sücaaddin Veli Ocağı'nı da bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Seyyid Battal Gazi ve Sücaaddin Veli Tekkesinde hizmet eden Dede ve Babalar birbirlerinin akrabası olmakla birlikte Seyyid Battal Gazi Dergâhı şeyhleri ve Babaları aynı zamanda Sücaaddin Veli Dergâhı'nın da Şeyh ve Babasıdır (Ersal, 2012, 213; Taşğın vd., 2021, 432). Seyyid Battal Gazi Ocağı evlatları ile Sücaaddin Veli Tekkesi mensuplarının 1911-1912 yılında Deliorman ve Dobruca'ya yaptıkları seyahat ile onlar birçok babanın Seyyid Battal Gazi mürşit ocağı ve Sücaaddin Veli Tekkesine irtibatını sağlamışlardır (Taşğın, 2018, 44). Zamanla bu iki ocak temsilcisi teke düşmüş ve seyahatlere mürşit ve pir ocağı olarak gidilirken son dönemde Seyyid Battal Gazi Ocağı'nı temsil eden kimse yer almamakla birlikte Sücaaddin Veli Ocağı temsilcisi tek başına bütün alan ve faaliyeti devam ettirmektedir. Böylece mürşit ocağı faaliyet yürütmediğine ve bu seyahatlere dâhil olmadığına göre bir boşluk olmuştur. Sücaaddin

Veli Ocağı mensupları giderek kendilerini de “mürşit ocağı” ilan edip oluşan boşluğu ve belirsizliği hızlı bir şekilde doldurmuştur. Böylece varlığını mürşit ocağı olarak devam ettiren Sücaaddin Veli Ocağı'nın hem doğrudan hem de hiyerarşik olarak kendine bağlı ocaklarla birlikte geniş coğrafyalara dağılmış yüzü aşkın yerleşim biriminde talip topluluğu yaşamaktadır (Taşğın, 2016, 94; Ersal, 2012, 213).

Hiyerarşik yapının geleneksel şekliyle devam ettiği nadir örneklerden olan Sücaaddin Veli Ocağı da bir üst ocak olarak Hacı Bektaş Veli Ocağı'na bağlıdır. Hiyerarşik yapıdan geriye kalan ocakların büyük bir çoğunluğu da Hacı Bektaş Veli Ocağı'na bağlıdır (Ersal, 2012, 211). Böyle bir inanç yapılaşması içerisinde farklı milletlerin aynı amaç ve inanışla birlik oluşturması geniş kitlesel ağı da beraberinde getirerek Sücaaddin Veli kimliğini korumaktadır.

3.2. Sücaaddin Veli Külliyesi ve Tanınmasındaki Çalışmalar

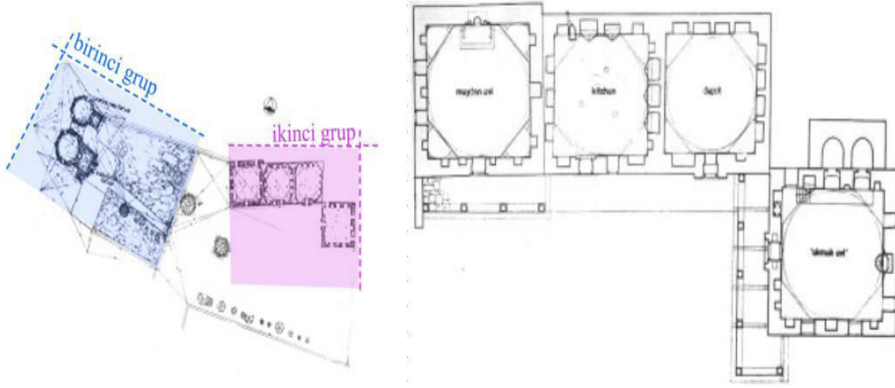
Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi merkezli oluşmuş gruplamada Sücaaddin Veli Külliyesi, Üryan Baba Türbesi, Melik Gazi Türbesi ziyareti ve onların uzantıları olan yatırlar, mezarlar inançsal nitelikleriyle kutsallaşmış; tarihsel nitelikleriyle de kalıcılaşımlardır. Dolayısıyla bu yönleriyle turizm faaliyetlerinde yer almakta ve yerelden genele giden benimsenmeleriyle de kuşaktan kuşağa geçmektedirler (Küçükcan, 2020, 66). Bu külliye ve türbelere yapılan ziyaret faaliyetlerinde hangisinde olursa olsun gelenekselleşmiş ziyaretin ana duygularından biri de Hacı Bektaş Veli'ye gösterilen sevgi ve bağlılıktır. Bu inançsal ziyaret farklılıkların amacı, birini diğerinden üstün tutmak değil oradaki yaşantıyı olduğu gibi yansıtmakta ibarettir (Küçükcan, 2020, 69). Bu bağlamda ele alınan Şeyh Sücaaddin Veli Külliyesi, Seyitgazi ilçesine 8 km. uzaklıkta bulunan Arslanbeyli köyünün kuzeydoğusunda bulunmaktadır. Şeyh Sücaaddin Veli'nin burada bulunan türbede gömülü olduğu bilinmekte ve türbenin ne zaman yapıldığı tartışılrsa da Timurtaş Paşa oğlu Mürvet Ali Paşa tarafından yaptırıldığı düşünülmektedir (Say, 2006, 123). Türbe üzerindeki kitabede, Yavuz Sultan Selim zamanında, 1515 yılında (H.921) Faik Bey tarafından tamir ettirildiği yazmaktadır. Ayrıca mevcut durumda Sücaaddin Veli Külliyesi içinde bulunan cami, Sücaaddin Veli Ocağı'na bağlı Alevi Dedesi Mehmet Demirtaş'a göre, 1828 yılında yapılmış; minare ise 1901 yılında yapılmıştır (Demirtaş, 2018,42). Minare ise Şücaaddin Veli Tekkesinde kurulan medresede okumuş ve Şücaaddin Veli Tekkesi şeyhlerinden birisi olan Şeyh Nuri Efendi tarafından yaptırılmıştır (Şükrü, 1334/1918: 10 akt. Taşğın vd, 2021: 432). 1957 yılında büyük bakım yapılmış ve 2013-2014 yılında Eskişehir Valiliği'nce Türk Dünyası Kültür Başkenti kapsamında türbeler ve cami restore edilmiştir (Demirtaş, 2018, 42). Şeyh Sücaaddin Veli Külliyesi geniş bir arazinin batı yönündeki avlu içinde Şeyh Sücaaddin ve Demirtaş Paşa olmak üzere iki türbe, bir minare, yakın tarihli bir cami, onikiğen havuz ile mezar alanı, doğu yönündeki ayrı bir avlu içinde meydan evi, mutfak, depo ve fırından meydana gelmektedir. Görsel 3'te görüldüğü üzere her iki avlu kemerli açıklıklı bir kapı ile birbirine bağlanmıştır (Denknalbant, 2010, 70).



Görsel 3: Her İki Avluyu Birbirine Bağlayan Kemer Açıklıklı Üçler Kapısı, (Kişisel Arşiv 2021).

3.2.1. Mimari Özellikleri

Arslanbeyli köyünde inşa edilen Şeyh Sücaaddin Veli Külliyesi'ndeki iki türbe, Seyit Battalgazi Külliyesi ile aynı ilçede bulunan Üryan Baba Türbesi ve Elveren Türbesi sekizgen prizma biçimli gövdeleri, kubbe örtüleri ve mimari yapıları ile Battal Gazi kültürünün anıtsal yapısı olan Seyyid Battal Gazi Türbesinin formunu tekrar eder (Altınsapan vd., 2012, 24). Seyyid Battal Gazi ve Mihaloğlu Türbesinin, cephe yüzeylerini dört yandan çevreleyen düz ve kalın şeritler Şeyh Sücaaddin ve Üryan Baba Türbesinin cephelerinde de aynen tekrarlanmıştır. Türbelerin cephe ve plan biçimlerindeki benzerlikler ile sözü edilen tüm yapıların aynı tarikatla ilişkili olduğu sonucuna ulaşılabilir (Aydın, 1971, 174). Sücaaddin Veli Külliyesi'nde yapılar, geniş bir arazinin doğu ve batısına iki grup olacak şekilde yerleştirilmişlerdir. Batıda bulunan birinci grupta iki türbe, cami, çift şerefeli minare, havuz ve mezarlar; doğuda bulunan ikinci grupta meydan evi, mutfak ve deponun bulunduğu bir yapı ile bu yapıya güneydoğu köşesinden bitişik fırının yer aldığı imaret bulunur (Şekil 2). Kemerli bir düzenlemeyle birinden diğerine geçilen avluları, doğu ve batıdaki bu yapıları birbirlerine bağlamaktadır (Altınsapan, 2006, 173).



Şekil 2: Şeyh Sücaaddin Külliyesi Vaziyet Planı (Aydın, 1971, 226), Şeyh Sücaaddin Külliyesi İmaret Planı (Aydın, 1971, 235)

Batı yönündeki avluda bulunan, kesme taşla inşa edilen Şeyh Sücaaddin Veli Türbesi, yüksek kasnaklı ve kurşun kaplamalı bir kubbe ile örtülüdür (Görsel 4). Sekizgen planlı ana mekâna giriş, doğusunda bulunan dışa hafif taşmış dikdörtgen planlı ve kubbeli biriminden sağlanmaktadır. Mürvet Ali Paşa Türbesi ise Şeyh Sücaaddin Veli Türbesi'nin kuzeyinde yer almaktadır (Görsel 4). Türbe, tuğla ile inşa edilmiş, yüksek kasnaklı kubbeyle örtülü ve sekizgen planlıdır. Sücaaddin Veli Türbesi'ne benzer özellikte, doğu cephesinde dikdörtgen planlı kubbeli mekândan türbeye giriş sağlanmaktadır (Denkhalbant, 2010, 70).



Görsel 4: Şeyh Sücaaddin Veli Külliyesi, Mürvet Ali Paşa Türbesi ve Dikdörtgen Planlı Cami (Kişisel Arşiv 2021)

Doğu yönündeki avluda bulunan meydan evi, mutfak ve depo birimlerini oluşturan mekânlar doğu-batı doğrultusunda uzanarak dikdörtgen planlı bir alanı kaplamaktadır (Görsel 5). Birbirine bitişik bulunan üç mekânda moloz taş, kesme taş ve tuğla kullanılmıştır (Denkhalbant, 2010, 70). Bu üç mekândan ikisine basık kemerli kapılardan, birisine ise düz alınlıklı kapıdan giriş sağlanmaktadır. Mekânların ortak özelliklerinden birisi de yüksek kasnaklı kubbeyle örtülü olmalarıdır.



Görsel 5: Eğik Çatılı Revak (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Müdürlüğü, “Şeyh Sücaaddin-i Veli Külliyesi ve Türbesi (Seyitgazi)” Erişim 25 Aralık 2021), Yıkılmış Kemerli Revak (Sücaaddin Veli Kültür ve Turizm Derneği arşivi), Doğu Avlusundaki Dikdörtgen Planlı Yapı (Kişisel Arşiv).

Diğer yapılardan bağımsız olarak deponun güneydoğu köşesinde yer alan kare planlı fırın ise diğer mekânlarla benzer özellikte yüksek kasnaklı tromplu kubbeye örtülmüştür. 1922 yılına ait olduğu düşünülen batı cephesinde altı sütuna oturan, tuğladan inşa edilmiş sivri kemerli beş açıklıklı revak yıkılarak günümüzde ahşap sütunlara oturtulmuş eğimli kurşun kaplamalı bir çatı ile örtülü revak inşa edilmiştir (Görsel 5) (Denknalbant, 2010, 71).

3.2.2. Şeyh Sücaaddin Veli’yi Anma Etkinliği

Şeyh Sücaaddin Veli’yi Anma Etkinliği her yıl hava durumuna göre Haziran’ın birinci haftası ya da ikinci haftasında düzenlenmektedir. Gelenekselleşen Sücaaddin Veli’yi Anma Etkinliği hakkında daha net bilgi Sücaaddin Veli Kültür ve Turizm Derneği Yönetim Kurulu başkanı Hasan Ali Uzun tarafından şu şekilde aktarılmıştır:

1989 yılında kurulan Sücaaddin Veli Kültür ve Turizm Derneği 1989 ile 2013 yılı arasında yirmi kez Sücaaddin Veli’yi Anma Etkinliğini düzenlemiştir. Ben göreve geldiğim 2013 yılında 1. Uluslararası 21. Ulusal Sücaaddin Veli’yi Anma Etkinliği düzenledi. 2013 yılından sonraki süreçte 2015 yılında 2. Uluslararası 22. Ulusal, 2016 yılında 3. Uluslararası 23. Ulusal, 2018 yılında 4. Uluslararası 24. Ulusal, 2019 yılında 5. Uluslararası 25. Ulusal anma etkinliği düzenlenmiştir. Arada geçen 2014 yılında Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Sücaaddin Veli Külliyesi’nde restorasyon çalışması yapmasından dolayı ziyaretler kapatılmış etkinlik düzenlenememiştir. 2017 yılında ise dönem içi terör saldırıları ve şehit haberlerinden dolayı anma etkinliği düzenlenememiştir. 2020 ve 2021 yıllarında da pandemi ve yasaklardan dolayı anma etkinliği düzenlenememiştir.



Görsel 6: Sücaaddin Veli'yi Anma Etkinliği Davet Broşürleri (Hasan Ali Uzun Arşivi)

Görsel 6' da görüldüğü üzere Sücaaddin Veli'yi Anma Etkinliği Her yıl Haziran ayında düzenlense de seçim süreçlerinden dolayı eylül ayına ertelendiği durumlarda olmuştur. Anma etkinliği için yurt içi ve yurt dışı olmak üzere ortalama 15.000 ziyaretçi Sücaaddin Veli Külliyesi'nde misafir edilmektedir. Yurt içi ve yurt dışından gelen bu misafirler afişler ve sosyal medya aracılığıyla haberdar edilmişlerdir. 2013 yılından önce bir günde düzenlenen anma etkinliği 2013 yılından sonra üç güne yayılmıştır. İlk gün cuma günü olarak belirlenen anma etkinliği için yurtdışından gelen misafirler karşılanmakta ve otellerine yerleştirilmektedir. Etkinliğin ikinci günü Atatürk Kültür Merkezi ya da Hasanpolatkan Kültür Merkezinden birinde panel gerçekleştirilmektedir. Panel başlıkları dönem içinde dikkat çekici konular üzerinden belirlenir. Örneğin 2013 yılında "Anadolu ve Balkanlarda Seyyid Sultan Veli'nin önemi", 2019 yılında "Horasandan Anadolu'ya yayılan enler ışığının Anadolu ve Balkanlara yansması" olarak belirlenmiştir. Panelden önce gerçekleşen semah gösterisi yurt dışından gelen misafirler tarafından sergilenmektedir. Semah gösterisinin ardından panel gerçekleşir ve panel sonunda Sücaaddin Veli Külliyesi'ne doğru harekete geçilir. Sücaaddin Veli Külliyesi'ne gelince öğle yemeği verilmekte ve ardından birlik cemi düzenlenmektedir. Birlik cemi gerçekleşikten sonra ise misafirler otellerine geri götürülmektedir.



Görsel 7: Sücaaddin Veli'yi Anma Etkinliği Akış Planı (Hasan Ali Uzun Arşivi)

Etkinliğin üçüncü gününde ise ilk önce Sücaaddin Veli Kültür ve Turizm Başkanı tarafından hoş geldin konuşması yapılmakta ardından Alevi Dedelerin açılış duasıyla tören başlamaktadır. Seyitgazi Belediye Başkanı, Eskişehir Valisi varsa milletvekilleri tarafından protokol konuşması da yapıldıktan sonra sanatsal gösteriler sergilenmeye başlamaktadır. Sanatsal etkinliklerin sergilendiği sırada gelen misafirlere 80-100 tane kurbanın kesilip pişirildiği kurban lokması, pilav ve ayran ikram edilmektedir. Nefesler, deyişler, konserler ve semahların yer aldığı sanatsal gösteriler akşama kadar sürmektedir. Anma etkinliği konserle son bularak gelen misafirler uğurlanmaktadır.

Sücaaddin Veli Kültür ve Turizm Derneği Yönetim Kurulu başkanı Hasan Ali Uzun'un aktardığı gibi anma etkinliği bugüne kadar 5. Uluslararası 25. Ulusal etkinliğini tamamlamış olmaktadır. 2022 yılı eylül ayında 6. Uluslararası 26. Ulusal etkinliğin düzenlenmesi planlanmıştır. Etkinliğin ilk günü ziyaretçiler Görsel 7'de görüldüğü gibi belirli bir program dâhilinde önce Sücaaddin Veli Türbesini ziyaret edip dua edilmektedir. Sücaaddin Veli Ocağı'na bağlı Mehmet Dede ve Alevi dedeleri bir araya gelerek herkesi meydan evine toplar ve birlik cemini burada gerçekleştirilmektedir. Birlik cemini ardından misafirler otellerine uğurlanmakta ve ertesi gün etkinlik için tekrar şehir merkezinden Arslanbeyli köyüne getirilmektedir. Misafirler Sücaaddin Veli Külliyesi'ne geldiklerinde kurulan panayırarda yiyecek, hediyelik eşya ve oyuncak satışı gerçekleşirken piknik yapmak isteyenler uygun yerlerde hazırlıklarını yapmakta ve akşamı beklemektedirler (Görsel 8). Akşam gerçekleşecek olan halk müziği ve semah gösterisi için gerekli sahne kurulmakta provalar akşam olmadan tamamlanmaktadır. Halk gösterisi için ulusal ya da yerli müzisyenler davet edilir ve semah gösterisi gençler ile oluşturulan folklor grubu tarafından sergilenmektedir. Program halk müziği konserleri ile sonlanmakta ve ziyaretlerle birlikte Sücaaddin Veli'yi anma etkinliği gerçekleşmektedir. Böyle bir etkinliğin varlığı birçok kişinin bölgeyi ziyaret etmesine olanak sağlamakta ve inanç turizmini oluşturmaya zemin hazırlamaktadır.

Ziyaretçi sayısının artmasıyla birlikte külliye'nin daha çok korunmaya ihtiyacı olsa da inanç turizmi içerisinde gerçekleşen ziyaretlerde misafirlerin külliye'nin korunumunda daha bilinçli bir yaklaşım sergilediği gözlemlenmiştir. Bu kaniya Sücaaddin Veli Külliyesi'nin restorasyon çalışması yapılmadan önce gerçekleşen anma etkinlikleri ile restorasyon sonra gerçekleşen anma etkinliklerinde gözlemlenen davranış farklılıklarının oluşmasından ulaşılmıştır. Restorasyon çalışması yapılmadan önce boş bulunan alanlara çadır ve panayır kurulmakta, piknik yapanlar Külliye'ye mesafe gözetmeden uygun gördükleri yerlerde piknik ateşini yakmakta ve misafirler için ikram edilen yemekler Sücaaddin Veli Külliyesi'nde pişirilmekteydi. Restorasyon çalışması ile piknik ve çadır alanlarının sınırlandırılmış, yemek pişirme ve ikram etme eylemi Külliye sınırlarından uzaklaştırılmış olması Külliye korunumu daha bilinçli bir düzeye getirmiştir. 2014 yılında bu bilinçle gerçekleştirilen restorasyon çalışması, gelen ziyaretçilere ibadetlerini gerçekleştirecekleri daha kullanışlı mekânlar sunmaktadır. Böylelikle daha uzun yıllar ziyaretin gerçekleşebileceği, Sücaaddin Veli'nin kimliğinin yok olmayacağı anma etkinlikleri, geleceğe bırakılmış mekânlarda gerçekleşmeye devam edecektir. Çünkü Sücaaddin Veli kimliğini bugüne ulaştıran ve kimliğini bir mezardan öteye taşıyan somut öge Sücaaddin Veli Türbesi ancak bu sayede korunabilmektedir.



Görsel 8: Şeyh Sücaaddin Veli'yi Anma Etkinliği (Kişisel Arşiv 2015)

Anma etkinliği her ne kadar geniş mecralarca duyurulup herkese kucak açmış bir etkinlik olsa da etkinliğe katılanlar belirli bir inanca tabi olan kimselerdir. Bu konuda Kökel'in yüksek lisans tezinden edinilen bilgilere değinmek gerekir; Sücaaddin Veli Külliyesi, her yıl Haziran ayında düzenlenen Sücaaddin Veli'yi Anma Etkinliği, her yıl Mart ayında düzenlenen Nevruz kutlamaları, mayıs ayında buna eşlik eden Hıdırellez kutlamaları ve Alevilik-Bektaşılık'te en önemli ritüellerden biri olan farklı isimlerle farklı zamanlarda gerçekleştirilen kurban ritüelleri gibi birden fazla amaç doğrultusunda ziyaret edilmektedir (Kökel, 2004, 87-88-89). Bu ziyaretler Alevi-Bektaşî inancında olan ve Sücaaddin Veli Ocağı'na mensup kişilerin çoğunluğu ile gerçekleşmektedir. Böylelikle anma etkinliği Sücaaddin Veli Ocağı'na mensup Türkiye'nin çeşitli illerinden taliplerini, Bulgaristan ve Romanya'nın çeşitli illerinde yerleşik taliplerini ve çeşitli coğrafyalarda da ününün bulunmasıyla oluşan Sücaaddin Veli sevgisine sahip kişileri bir araya toplamaktadır. Sücaaddin Veli'ye sevgi ve saygı duyanlar anma etkinliği boyunca inanç ritüellerini yerine getirme fırsatı bulmakla beraber kullandıkları mekânların korunması gerektiğinin bilincine de varmaktadırlar.

4. Değerlendirme

Sücaaddin Veli kimliği yok olmadan geleceğe taşınabilmesi için Sücaaddin Veli Külliyesi'ni koruma çalışmalarının gerçekleşmesi zorunludur. Çünkü ünü geniş coğrafyalara ulaşan Sücaaddin Veli kimliği gerek yurt dışı gerek yurt içi ziyaretçi potansiyelini bünyesinde barındırmaktadır. Sücaaddin Veli kimliği ile ziyaretçi sayısının arttığı anma etkinliği hem kültürel unsurların yaşatılması sağlanacak hem de yöreye yapılan inanç turizmini güçlendirecektir. Ancak gerçekleşmesi gerekli koruma yaklaşımları belirlenmeden önce bölgesel ve tarihi verilerin toplanması, analizlerin oluşturulması gerekmektedir. Bu noktada koruma yaklaşımına kaynaklık edecek 2011, 2015, 2019 yıllarını kapsayan gözlemler sonucu oluşan SWOT analizi ortaya konmuş olup koruma önerileri bu analize göre oluşturulacaktır.

Tablo 2: Sücaaddin Veli Külliyesi SWOT Analizi

GÜÇLÜ YÖNLER	ZAYIF YÖNLER
Şeyh Sücaaddin Veli kimliği Alevi-Bektaşî İnançında önemli bir konumdur.	İnanç turizm ağı içerisinde yeterli bir yer edinmemiştir.
Şeyh Sücaaddin Veli kimliğini anma adı altında her yıl etkinlikler düzenlemekte olup geleneksel bir düzen kazanmıştır.	Şeyh Sücaaddin Veli Külliyesi'ni tanıtır tabela, amblem il ve ilçe sınırlarınca gerekli konumlara konulmamış Külliye bilenlerin ziyaret ettiği yer olarak kalmıştır.
Şeyh Sücaaddin Veli Külliyesi onarılarak restore edilmiştir.	Şeyh Sücaaddin Veli Külliyesi'nin konununun köy sınırları içerisinde bulunması ulaşımı zorlaştırmaktadır.
Yapı ve çevresi özgünlüğünü korumaktadır.	Külliye etrafında yapılan etkinlikler yerel halk ile sınırlı kalmış geniş kitlelere ulaştırılmamıştır.
Sücaaddin Veli Kültür ve Turizm Derneği adında külliyein kalkınmasına yardımcı dernek kurulmuştur.	Külliye, etkinliklerin olduğu zamanlarda daha çok ziyaret edilmektedir. Başka zaman dilimlerinde yeterli ziyaretçi sayısına ulaşmamaktadır.
Online ortamda Külliye hakkında veri tabanının geniş olması tanınırlığını arttırmaktadır.	
FIRSATLAR	TEHDİTLER
Alevi-Bektaşî inancı söz konusu olduğunda yapı, inanç turizminde yer edinebilir.	Yapının bilinçsizce kullanımı yapının zarar görmesine neden olabilir.
Etkinliklerin il sınırlarını da aşan tanıtımıyla Sücaaddin Veli Külliyesi yıl içerisinde ziyaretçi sayısını arttırabilir.	Ulaşımın kolay olmayışı ziyaret etme isteğini düşürebilir.
Yapı; görsel gösterilere, lansmanlara, açılışlara, yardım amaçlı etkinliklere ev sahipliği yapacak gerekli donanımına sahiptir.	Toplu ziyaretlerin yoğun olması ve ziyaretçi yönetiminin olmaması külliyein ve çevrenin tüketimini arttırabilir.
Külliye etrafındaki peyzaj düzenlemesi uzun süreli konaklamayı sağlayacak noktadır.	
Seyitgazi ilçesine ve Seyyid Battal Gazi Külliyesi'ne ziyarete gelenler açısından yakın konumda bulunması ziyaretçi sayısını arttırmada fırsat sunmaktadır.	

Tablo 2'ye göre, Sücaaddin Veli Külliyesi'nin güçlü yönleri dikkate alındığında Sücaaddin Veli, Alevilik-Bektaşîlik inancı temelinde güç kazanan bir kimlik olmuş ve günümüze kadar gücünü kaybetmeden ulaşmıştır. Bu kimlik etrafında oluşan geniş kitlenin Sücaaddin Veli'ye olan sevgilerini ve bağlılıklarını göstermeleri için her yıl Haziran ayında düzenlenen Sücaaddin Veli'yi anma etkinliği, çevresiyle birlikte onarım ve restorasyon geçirmiş Sücaaddin Veli Külliyesi'nde gerçekleşmektedir. Böylece Külliye işlev kaybına uğramamış ve hala bir amaç ve inanç doğrultusunda kullanılarak korunmuştur. Ayrıca külliyein onarımından kullanımına kadar birçok alanda aktif rol oynayan Sücaaddin Veli Kültür ve Turizm Derneği, Sücaaddin Veli Kimliğinin ve Külliyesi'nin tanınmasında önemli adımlar atmış ve külliyein bir yıl içerisinde toparlanmasına da katkıda bulunmuştur. Bu güçlü yönlerle birlikte Alevi-Bektaşîlik inancına dayanan turizm oluşturulabilir ve bu inanç turizmiyle geniş kitlelere ulaşarak ziyaretçi sayısı arttırılabilir. Külliyein etkinlikleri, lansmanları ve yardım amaçlı etkinlikleri bünyesinde karşılayacak yeterli mekânlarının olması kullanılabilirliğini arttırabilir ve Seyitgazi'ye yakın bir konumda bulunmasıyla da uzun süreli konaklama gerçekleştirilebilir.

Tablo 2'ye göre, Sücaaddin Veli Külliyesi'nin zayıf yönleri göz önüne alındığında ise tanınırlığının artırılmasına yardımcı olacak amblem, tanıtım, logo unsurlarına yeteri kadar yer verilmemiş olması Sücaaddin Veli Külliyesi'nin inanç turizmi içinde varlığını sınırlandırmıştır. Ayrıca Külliye'ye ulaşımın zor olması belirli bir amaç ve etkinlik dışında ziyareti kısıtlamış ve ziyaretçi sayısında da istenen rakamlara ulaşamamıştır. Bu zayıf yönlerden biri olan ulaşım sorunu ziyaret etme isteğini azaltan unsur olmakla beraber uzun süreli konaklamaya da imkân sağlamamaktadır. Bunlar negatif etki unsuru oluştursa da pozitif yöndeki unsurlar daha fazla olup pozitif etkiler doğru yönde kullanılmalıdır.

Öneri ve Sonuç

Her eylemin bir sebebi ve bir sonucu olduğu gibi tarihi yapıların inanç turizmine kazandırılmasının da bir sebebi ve bir sonucu vardır. Tarihi yapıların etkinlikler ile inanç turizmine kazandırılması Sücaaddin Veli Külliyesi örneği üzerinde incelenmiş ve sebeplerinden daha önce bahsedilmiştir. Sebepler doğrultusunda geliştirilen önerileri, inanç turizminin süreklilik kazanması ve Sücaaddin Veli Külliyesi'nin koruma bilincinin geniş kitlelere ulaştırılması için şu şekilde sıralayabiliriz:

Tanıtımına yönelik öneriler;

-Türbe ziyaretinin artırılması ve külliye'nin daha fazla kullanılması için farklı başlıklarda ulusal ve uluslararası etkinliklere de yer verilmelidir.

-Sücaaddin Veli Külliyesi'nin, inanca hitap eden bir yapı olmaktan öte kültürel bir miras ögesi olduğu konusunda, seminerler ve konferanslar düzenleyerek anlatılmalıdır.

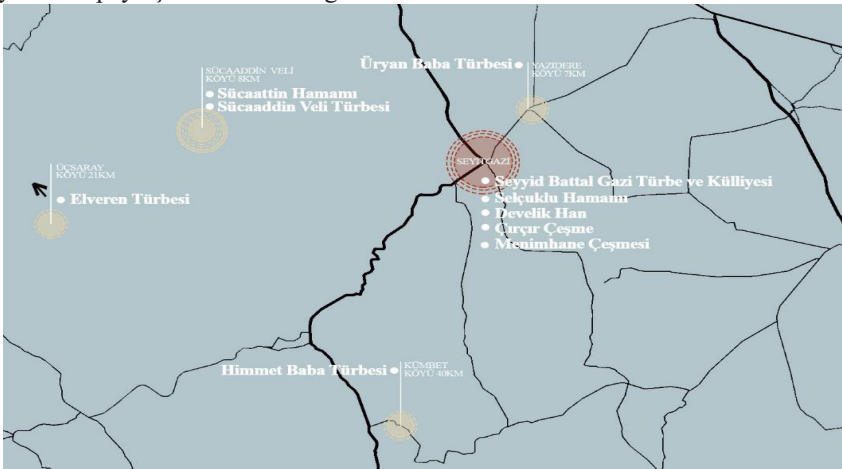
-Öncelikle her yıl geleneksel olarak düzenlenen Sücaaddin Veli Anma Etkinliği tanıtımı için sosyal medya ağı kullanılmalı, broşürlerin dağıtımı belirli bölge içinde sınırlı kalmamalıdır.

-Sücaaddin Veli Külliyesi'ni tanıtan, hikâyesinden bahseden tanıtım videoları oluşturulmalı ve uygun platformlarda yayınlanmalıdır.

-Külliye mimarisini anlatan mobil uygulamalar oluşturulmalı ve uygulamanın kullanılması için oyun tasarlanarak zevkli yanları ortaya konulmalıdır.

-VR-AR uygulamaları ve hologramlar ile dikkat çekicilik artırılmalıdır.

-Sosyal medya hesapları oluşturularak etkinlik alanında ünlü kişilerin fotoğraf veya video paylaşımı ile tanınırlığı artırılmalıdır.



Görsel 9: İnanç Turizmi Oluşturmada Türbelerin Birbirleri ile Konumu (Uzaklıklar Seyyid Battalgazi İlçesine Göre Ölçülmüştür.)

Erişilebilirliğine yönelik öneriler;

-Seyyid Battal Gazi Külliyesi'ni ziyarete gelen yerli yabancı turistlerin Sücaaddin Veli Külliyesi'ni, Üryan Baba Türbesi'ni, Elveren Türbesi'ni, Himmet Baba Türbesi'ni de içine alan harita 1'deki gibi bir inanç turizmi rotası oluşturulmalıdır.

-Kültürel miras ögesi olan Sücaaddin Veli Külliyesi'ne ulaşım yolları onarılmalı, inanç turizmini ön plana çıkaracak kültür rotası güzergâhı için gerekli alt ve üst yapı çalışmaları yapılmalıdır.

-Bölge turizminde konaklamayı sağlayıcı uygun yapılar tahsis edilmelidir.

-Tarihi çevrelere ulaşım imkânları artırılmalı, ziyaretçilerin kolay ulaşımı için gerekli taşıma olanakları sağlanmalıdır.

-Engellilerin etkinlik alanına ulaşımında ve etkinlik alanı içinde erişim kolaylığı sağlanmalıdır.

Korunmasına yönelik öneriler;

-Kültürel mirası tüketmeden ziyaretçi sayısını arttırıcı, ilgi çekici görsel ve işitsel öğeler kullanılmalıdır.

-Ziyaretçi yönetim planı hazırlanarak külliyeinin inançsal ve mimari tüketimi önlenmelidir.

-Sücaaddin Veli Külliyesi'nin basit onarımı için düzenli takibin yapılması gerekmektedir.

-Çok kalabalık ziyaretlerin gerçekleştiği zaman dilimlerinde Külliyyeye zarar verici davranış veya unsurların önlenmesi sağlanmalıdır.

Elde edilen sonuca göre, Sücaaddin Veli kimliği Alevi-Bektaşilik inancı içerisinde çok önemli bir noktadır ancak Sücaaddin Veli Külliyesi ziyaretini arttıracak bir etkiye sahip değildir. Elbette Külliyyeyi bilen ve ziyaret eden belirli bir kitle mevcuttur ancak külliyeinin bu belirli kitle doğrultusunda geleceğe taşınması güçleşecektir. Külliyeinin varlığından haberdar olanlardan çok bilmeyenlere ulaşılmalı ve bu doğrultuda adımlar atılmalıdır. Bu adımlardan birisi olan Sücaaddin Veli'yi Anma Etkinliği, Sücaaddin Veli Külliyesi'nin korunumunu geniş kitlelere ulaştırabilecek potansiyele sahiptir. Böyle bir etkinliğin varlığı ve gelenekselleştirilmesi, Sücaaddin Veli kimliği ile külliyeinin gelecek kuşaklara bırakılma isteğinin de bir kanıtıdır ancak anma etkinliğinin yılda bir kez olması ve tanıtımlarının yeterli kitleye ulaşmaması tarihi yapının korunumunu da tehlikeye sokmaktadır. İstenen sonuç doğrultusunda anma etkinliğine davet edilen sanatçılar tanınmış olmalı, tanıtım çalışmalarında sosyal ağ, billboard, tabela gibi dikkat çekici görsel ve işitsel araçlar kullanılmalıdır. Ayrıca ziyaretin süresini uzatmak için konaklama mekânı tahsis edilmelidir. Böylelikle Sücaaddin Veli Külliyesi'ne gelen ziyaretçi sayısı bilinçli bir şekilde arttırılacak ve korunarak geleceğe aktarımı sağlanacaktır.

Kaynaklar/References

Akın, Bülent. "Alevilikte "Ocak": Kavramsal Çerçeveye ve Tarihî Arka Plana Yeni Bir Bakış". Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi 17/2 (2017), 239-264.

Altınsapan, Erol. "Seyitgazi İlçesi Arslanbeyli Köyü Şeyh Şücaaddin Külliyesi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî /37 (2006), 173-184.

Altınsapan, Erol vd. "Seyitgazi İlçesinde Bulunan Üryan Baba Zaviyesi ve Türbesi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi /61 (2012), 15-26.

- Aydın, Filiz. “Seyitgazi Arslanbeyli Köyü’nde Şeyh Sücaaddin Külliyesi”. Vakıflar Dergisi/IX (1971), 201-251.
- Berberoğlu, Tuba. Etkinliklerin Destinasyona Etkileri: 2011 Erzurum Üniversite Kış Oyunları. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Turizm İşletmeciliği Anabilim Dalı, Turizm İşletmeciliği Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Çifçi, İbrahim. İnanç Turizmi Kapsamında Hacı Bektaş Veli Külliyesine Yönelik Bir Araştırma. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Turizm İşletmeciliği Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Çifçi, İbrahim – Akova, Orhan. “İnanç Turizmi Kapsamında Hacı Bektaş Veli Dergâhına Yönelik Bir Araştırma”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi /80 (2016), 183-217.
- Demirtaş, Mehmet. Deyiş, Semah ve Türkülerle Şücâettin Köyü. İstanbul: Saygı Yayınları, 1996.
- Demirtaş, Mehmet. Horasan’dan Balkanlara Seyyid Sücaaddin Veli Ocağı ve Erkanı. İstanbul: Kalender Yayınevi, 2018.
- Denkhalbant, Ayşe. “Şeyh Şücâüddin Külliyesi”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/70-71. İstanbul: e İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Doğruer, Semra. “Sücaaddin Veli Ocağı’nın Dedesi Nevzat Demirtaş ile Söyleşi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî /37 (2006), 185-200.
- Durak, Şahin. Tarihi Çevrelerde Sürdürülebilir Turizm Planlaması: Diyarbakır Tarihi Sur İçi Bölgesi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Duran, Hamiye. “Velâyetnâme’ye Göre Hacı Bektaş Veli”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi /55 (2010), 129-138.
- Ersal, Mehmet. “Şücaeddin Veli Ocağı: Balkan Aleviliğindeki Yeri, Rolü ve Önemi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi /63 (2012), 207-230.
- Eskişehir İl Rehberi. Eskişehir: T.C Eskişehir Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2006.
- Hakkı, Seyyid. “Alevilikte Can Hitabı ve Kelime Manası”. (erişim 07.02.2022). <https://www.uludivande/Alevilikte-CAN--hitab%26%23305%3B-ve-kelime-manas%26%23305%3B.htm>
- Halaç, Hicran – Bademci, Fikret. “Şeb-i Arus’ta Sille”. JASSS /64 (2017), 203-210.
- Halaç, Hicran – Bademci, Fikret. “Konya Turizminin Sille’ye Yansımaları”. International Congress On Cultural Heritage And Tourism (2017), 929-936.
- İstanbul Valiliği. İsmep Rehber Kitaplar. Kültürel Mirasın Korunması. İstanbul: Beyaz Gemi Sosyal Proje Ajansı, 2014.
- Kaplan, Hasan. “Dini İnanç, Dini Tasavvur, Şüphe ve İnançsızlık”. Din Psikolojisi. ed. Halil Apaydın. 66-88. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.
- Koçak, İsmail vd. “Hacıbektaş İlçesinde İnanç Turizmi”. 2.Ulusal Kırsal Turizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı. 275-284. Aksaray: Aksaray üniversitesi, 2012.
- Kozak, Nazmi vd. Genel Turizm İlkeler - Kavramlar. Ankara: Turhan Kitabevi, 2000.
- Kökel, Coşkun. Eskişehir İli, Alevi-Bektaşî Köylerindeki İnanç Ritüellerinin Sosyolojik Analizi. Kocaeli: Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Strateji Bilimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

- Köksal, M. Fatih. “Şeyh Şücaeddin Velâyet-Nâmesi'nin Son Neşri Üzerine”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi /84 (2017), 9-45.
- Küçükcan, İlyas. “Birlik, İrilik, Dirilik için Dönülen Semahların Ardından”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî /41 (2007), 405-408.
- Küçükcan, İlyas. “Eskişehir İnanç Turizminde Seyitgazi Ağırlığı”. Eskişehir Ticaret Odası Dergisi (2020), 66-697.
- Küçüközyiğit, Uğur. “Hacı Bektaş Velî Anma Törenleri ve Kültür Sanat Etkinlikleri Hakkındaki Haberler: Bir İçerik Analizi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi /75 (2015), 29-48.
- Mehdizadeh Saradj, fatemeh vd. “Prioritization of Interventions for Strengthening Architectural Heritage”. Urbanism. Arhitectura. Constructii 8/3 (2017), 283-298.
- Olca, Atınç - Albuz, Nalan. “İnanç Turizmi ve Türkiye'nin Tanıtımına Katkısı”. Uluslararası Tanıtımda Medya ve Türkiye. Ed. Mehmet Özdemir. 197-229. Bursa: Dora Yayıncılık, 2016.
- Özdemir, Mehmet. Giresun Yayla Şenlikleri. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2017.
- Say, Yağmur. “Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Önemli Bir Kültür Kimlik: (Sücaaddin Veli Sultan Varlığı)”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi/37 (2006), 99-134.
- Say, Yağmur. Sücaaddin Veli (Sultan Varlığı) ve Velâyetnâmesi. Ankara: Sistem Ofset Matbaacılık, 1.Basım, 2010.
- Seyitgazi rehberi, Eskişehir: T.C Eskişehir Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2016.
- Seyyid Sultan Sücaaddin Veli Külliyesi. Eskişehir: Sücaaddin Veli Turizm ve Tanıtım Derneği, 2008.
- Şahiner, Tuba. İnanç Turizm Potansiyeli ve Halkın İnanç Turizmine Bakışı Açısından Karaman. Karaman: Kahraman Oğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Eğitim ve Araştırma Genel Müdürlüğü. “Alevi-Bektaşî Ritüeli Semah”. Erişim 22 Aralık 2021. <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-202348/alevi-bektasi-ritueli-semah.html>
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. “Şeyh Sücaaddin-i Veli Külliyesi ve Türbesi (Seyitgazi)”. Erişim 25 Aralık 2021. <https://eskisehir.ktb.gov.tr/TR-156923/seyh-sucaaddin-i-veli-kulliyesi-ve-turbesiseyitgazi.html>
- Taşğın, Ahmet. “Mürşit ve Pir Ocağı İlişkisi: Şücaaddin Veli Ocağının Yeni Mürşit Ocağı Olarak Ortaya Çıkışı”. Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi /31 (2018), 81-116.
- Taşğın, Ahmet. Romanya Müslümanları. Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2.Basım, 2018.
- Taşğın, Ahmet vd. “Eskişehir Seyyit Battal Gazi Dergâhı Şeyhi Şükrü [Şükrü Arıkaya] Baba'nın Hayatı Eserleri ve Yunanlılara Esir Düşmesi: Hatırat-ı Şükrü”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi /100 (2021), 427-460.
- Toka, Mualla Şataf. Tarihi Çevrelerin Sürdürülebilirliği: Isparta Çayönü Örneği. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

- Tuztaş Horzumlu, A. Hilal. “Yörük Kültürünü Tanıtmak: Dernekleşme Faaliyetleri ve Yörük Şenlikleri”. *Türkiyat Mecmuası* 27/2 (2017), 239-255.
- Türkiye Kültür Portalı. “25. Hamza Şeyh Dede’yi Anma ve Hıdırellez Kültür Bahar Bayramı”. Erişim 15 Ocak 2022. <http3-https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/genel/etkinlik/25--hamza-seyh-dede-yi-anma-ve-hidirellez-kultur-bahar-bayrami>
- Türkmen, Nilgün. *Türkiye’de Festivaller ve Şenlikler*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2017.
- Yıldız, Ayşe. “Şücaaddin Baba Velâyetnâmesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* /37 (2006), 49-98.
- Yılmaz, Hulusi – Çavuş, Merve. “Musahipsiz Otman Babalılarda Kimlik Mücadelesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, /102 (2022), 235-252.
- Yiğit, Abdullah (ed.). *Seyitgazi Rehberi*. Eskişehir: Eskişehir Valiliği, 2016.
- Yolal, Medet. “Türkiye’nin Etkinlik Turizmi Potansiyelinin Değerlendirilmesi”. *Çatalhöyük Uluslararası Turizm ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* /2 (2017), 35-51.

SİVAS-YILDIZELİ KAYNAKLI BİR ALEVİ-BEKTAŞİ ŞİİR MECMUASI ÜZERİNE İNCELEME*

A RESEARCH ON AN ALEVI-BEKTASHI POETRY JOURNAL ORIGINATING FROM
SİVAS-YILDIZELİ

SERHAT SABRİ YILMAZ**
MUSTAFA HAN***

Öz

Cönkler ve mecmualar, Türk edebiyat tarihinin değerlendirilmesinde ve bu bağlamda literatür oluşturulmasında başvurulan değerli yazmalardır. Daha önce yapılan cönk ve mecmua çalışmalarıyla ciddi bir literatür teşekkül etmiş, bilhassa şairlerin biyografileri ve şiirleriyle ilgili epey malzeme birikmiştir. Her ne kadar bahsi geçen yazmalarla ilgili ciddi sayıda çalışma yapılmış olsa da gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen yazmaların çokluğu düşünüldüğünde bu çalışmaların hâlâ yeterli olmadığı söylenebilir. Kütüphanelerin dijital arşivleri ve şahısların yazma koleksiyonlarıyla birlikte saha araştırmalarında ele geçirilen cönkler ve mecmualar, aşık tarzı ve klasik şiir geleneklerine katkı sağlayan yazılı kaynaklar konumundadır. Sivas'ın Yıldızeli ilçesine bağlı İslim köyünde tarafımızca tespit edilen bir Alevi-Bektaşî şiir mecmuası da bunlardan biridir. 2017 yılında yapılan derleme çalışmasında, köyün Alevi dedesi ve aynı zamanda ozan olan Veli Şahin, içinde Alevi-Bektaşî ozanlara ait şiirlerin bulunduğu bir mecmuayı vererek literatüre kazandırılmasını sağlamıştır. Veli Şahin Mecmuası adını verdiğimiz şiir mecmuasında başta Abdal Mûsâ, Virânî, Nesimî, Şah Hatâyî, Yeminî ve Kul Himmet olmak üzere geleneğin temsilcisi 37 ozana ait 105 şiir bulunmaktadır. Veli Şahin'in de literatüre girmemiş bir ozan olmasından dolayı hakkında bilgi ve bir şiiri örnek olarak verilmiştir. Mecmuada yer alan şiirler, tertip şekline bağlı kalınarak şekil ve muhteva açısından değerlendirilmiş, ekler bölümünde mahlas dizeleri dizini, şiir örnekleri ve mecmuadan görseller verilmiştir. Mahlas dizeleri dizininde, mecmuada yer alan şiirlerin daha önceki divan, cönk, mecmua ve antoloji çalışmalarındaki benzer metinleri tespit edilmeye çalışılmış, bundan sonra yapılabilecek benzer metin çalışmaları için çeşitli veriler sunulmuştur. Bu çalışmada, Alevi-Bektaşî geleneğine ait Veli Şahin Mecmuası'nın şekil ve muhteva özellikleri ve şiirlerin benzer metinleri araştırılarak gelenek bağlamında yapılacak yeni değerlendirmelere katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik-Bektaşilik, Mecmua, Şiir Mecmuası, Benzer Metin, Veli Şahin.

Abstract

Junks and journals are valuable writings; in this case they are used in evaluation and in formation of the Turkish literature. In earlier junk and journal studies, a serious work of literature has been formed and a lot of materials, especially biographies and poems of poets have been collected. Even though the fact that a significant number of studies have been done, these studies are insufficient, considering the large number of manuscripts waiting to be brought out. Together with the digital archives of libraries and the manuscript collections of individuals, the junks and journals found in research are written sources that contribute to the traditions of minstrel literature and classical poetry. An Alevi-Bektashi journal of poetry, which was discovered by us in the İslim village of Yıldızeli district of Sivas, is one of them. The review study carried out in 2017, Veli Şahin, who is the village's Alevi leadership and a poet, provided a magazine containing poems belonging to Alevi-Bektashi poets and contributed to the literature. In the poetry journal named Veli Şahin Journal, there are 150 poems belonging to 37 poets that are representing the tradition of Abdal Musa, Virânî, Nesimî, Shâh Khaṭā'î, Yeminî and Kul Himmet. Information about Veli Şahin, who is not a poet in literature, and one of his poems are given as an example. The poems in the journal were evaluated in terms of form and content by respecting its original order, and in appendix "the index of pseudonym lines", poetry samples and visuals from the journal were given. This index of pseudonym lines includes similar texts of poems in the journal from previous dīvân, junk, magazine and anthology studies that were tried to be determined. Several data were presented for "similar text" studies that could be done in the future. In this study, the aim is to contribute new evaluations made in this sense through searching Veli Şahin's Journal about its form and content features belonging to the Alevi-Bektashi tradition and to the similar texts of poems.

Keywords: Alevism-Bektashism, Journal, Poem Journal, Similar Text, Veli Şahin.

* Geliş Tarihi/Received: 02.03.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 11.04.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.016>.

** Dr., Halkbilimci, Millî Eğitim Bakanlığı, Sivas Öğunlaşma Enstitüsü, Sivas, Türkiye. serhatsabriyilmaz@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1516-369X>.

*** Doktora Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Nevşehir, Türkiye. mmustafahann@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6187-8413>.

Giriş

Mecmualar, cönklerle birlikte Türk edebiyatı tarihinin inşası için mühim yazma eserlerdir. Bundan dolayı, Türk kültür dairesi içerisinde yer alan cönk ve mecmua kaynaklarının taranması, günümüz harflerine aktarılarak tanıtılması tercihten öte bir zorunluluktur. Günümüz araştırmacıları, bu konuya sık sık vurgu yaparak cönk ve mecmua çalışmalarının hızlanmasına katkı sağlamışlar, kavramsal çerçeveyi oturttukları bahsi geçen yazmaların nitelikleri hakkında malumat vermişlerdir. Bilhassa mecmualarla ilgili çalışmalar incelendiğinde tanım, nitelik ve sınıflandırma gibi başlıklarda genel bir kabule varıldığı görülmektedir. Bu çalışmada da genel kabul sınırları aşılmadan, incelenen Sivas kaynaklı mecmua hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

En yalın şekliyle; “*toplanıp biriktirilmiş şeylerin hepsi, seçilmiş yazılardan meydana getirilmiş yazma kitap*” (Kut, 1986, 6/170) olarak tanımlanan mecmua, mürettibin dünya görüşüne göre şekillenen bir yazma türüdür. Kurtoğlu’nun da vurguladığı üzere mecmualar, tertip edildiği devrin edebî zevki, şairlerin popülerlik düzeyi, Türk edebiyatındaki konumları ve mensup oldukları zümreler hakkında fikir yürütülmesine katkı sağlamaktadır (2008, 26). Cönkler ve mecmualar; halk kültürü-klasik kültür, açılış ve düzenleniş şekli gibi şekil özellikleri (Elçin, 1988, 11) açısından farklılık arz etse de işlevleri yönünden benzerdir. Kimi durumlarda aradaki kültür farkı kaybolarak iç içe geçmektedir. Öyle ki klasik kültür mahsulü denilen mecmuaların, müretteplerinin yaşadıkları çevre sebebiyle cönklerle yaklaştıklarını ifade edebiliriz. Bu çalışmada ele aldığımız Alevi-Bektaşî mecmuası da böyle bir ayrımın kaybolduğu bir kültür ortamının ürünüdür. Bununla birlikte cönkler, kendine has özellikler de gösteren şiir mecmualarıdır. İçinde çeşitli halk edebiyatı mahsullerini barındıran bu yazmalar, birtakım nitelikleri yönünden özel mecmualardır denilebilir. Aydın kesim de, halk da içinde çeşit çeşit kültür numuneleri olan bu türden yazmalara, birçok farklı şeyi bir arada taşıyan gemilere benzeterek gemi benzeri isimler de vermişlerdir (Koz, 1977, 83; Uraz, 1977, 8057; Ülkütaşır, 1967, 905).

Klasik Türk edebiyatında kabul görmüş tasnife göre mecmualar; 1) nazire mecmuaları 2) antoloji özelliği gösteren şiir mecmuaları 3) muhtelif konulardan oluşan risalelerin birlikte yer aldığı mecmualar 4) aynı konuda yazılmış eserlerin yer aldığı mecmualar 5) tanınmış simalar tarafından hazırlanmış, içinde faydalı bilgiler, fıkralar ve özel mektupların olduğu mecmualar (Aydemir, 2001, 148; Kut, 1986, 6/170) olmak üzere beşli bir şekilde sınıflandırılmaktadır. Bu tasnife göre inceleyeceğimiz mecmuayı antoloji özelliği gösteren şiir mecmuaları sınıfına dâhil edebiliriz.

Mecmua-i Eş’ar da denilen şiir mecmuaları, adı bilinen fakat kayıp olan eserlere ulaşılması, şairlerin türlü nedenlerle divanlarına almadıkları şiirlerin bulunması, divan oluşturmamış veya divanı kaybolmuş şairlerin şiirlerine dağıntık da olsa rastlanabilmesi, adlarına kaynaklarda rastlanmayan yeni isimlere yer vermesi, şiirlerin yanı sıra önemli tarihlerin kaydı veya hastalık reçeteleri, yıldız ilmi, fal, rüya tabiri vb. bilgilerin yer alması (Aydemir, 2007; Kurtoğlu, 2008; Yılmaz, 2008) yönlerinden mühim başvuru kaynaklarıdır. Mecmuaların en mühim özelliği ise şüphesiz eksiksiz bir Türk edebiyatı tarihinin yazılmasına kapı aralayacak olması, bu bağlamda şair biyografilerinin sağlıklı tespiti, eksik kalan veya söylenmemiş sözlerin ifadesine kolaylık sağlamasıdır. Mecmuaların tam anlamıyla bir dökümü çıkarılmadan edebiyat tarihimiz hakkında söylenecek sözler yetersiz, elde edilecek sonuçlar ise ya eksik ya da yanlış olacaktır (Köksal, 2016, 169).

Şiir mecmualarının önemi elbette bunlarla sınırlı değildir. A. Nihat Tarlan'ın ifadesiyle bir mecmuanın tertip edildiği devrin edebî zevkine ulaşmak, sanat gücü hakkında çıkarımlarda bulunmak da mümkündür (1946, 122). Bir mürettibin edebî zevki, ruhsal yönünü tayin etmede bir araç olabilmektedir. Ruhsal yönün tayini de aslında mürettibin yaşadığı toplumun aynası olması hasebiyle lazımdır. İncelenen mecmuada yer alan şair ve şiirlerin niteliği, mecmuanın tutulduğu çevre hakkında birçok bilgi vermektedir. Kimi zaman mürettip hakkında en ufak bilgi kırıntısı olmasa dahi hangi çevreye mensup olduğu, hangi zümreyi temsil ettiği, temsil ettiği zümrenin edebî anlayışı yorumlanabilir. Çalışmamızda ele aldığımız mecmua da hakkında yorum yapılabilecek bir zümreye aittir.

Alevi-Bektaşî zümresine ait bir mecmua olan ve temin ettiğimiz şahıstan dolayı *Veli Şahin Mecmuası (VŞM)* adıyla zikredeceğimiz mecmua hakkında bilgi vermeden önce şunu da söylemekte fayda vardır. 2017 yılında Sivas'ın Yıldızeli ilçesine bağlı İslim köyünde tarafımızca yürütülen bir saha araştırmasında tesadüfen bu mecmuaya rastlanmıştır. Bir Alevi köyü olan İslim'de çok sayıda cönk ve mecmua olduğunu, fakat bunların temini konusunda birtakım sıkıntılar yaşandığını söylemek gerekmektedir. Orhan Şaik Gökyay'ın cönkler üzerine yazdığı kapsamlı yazısında verdiği bir bilgiyi ise alan araştırmamız sırasında teyit etmiş olduk. Gökyay, yazısında İbrahim Aslanoğlu'ndan edindiği bir bilgiye yer vermektedir. Buna göre Sivas'ta ikamet eden Aleviler arasında cönk kavramının kullanılmadığı, cönklerle de mecmua dendiği söylenmektedir (2019, 78). Alan araştırmamız sırasında Alevilerin, sandıklarında bulunan cönkleri de mecmua olarak zikrettiklerine, herhangi bir ayrıma gitmediklerine şahit olduk. Ayrıca ellerindeki cönk ve mecmuaların şekil olarak tek farkı birinin aşağıdan yukarıya, birinin de sağdan sola veya soldan sağa açılıyor olmasıdır. Mecmuaların da tıpkı cönkler gibi dağımik tertip edildiğini, herhangi bir kaideye bağlı kalınmadığını söyleyebiliriz. Mecmualar hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Sivas-Yıldızeli kaynaklı Alevi-Bektaşî şiir mecmuasının sahibi Ozan Veli Şahin'i tanıtarak *VŞM*'nin şekil ve muhteva özelliklerinden bahsedeceğiz.

1. Mecmua Sahibi Ozan Veli Şahin Hakkında Bazı Bilgiler

Mecmuayı tanıtmaya geçmeden önce hayatı ve şiirleri literatüre girmemiş olan mecmua sahibi Ozan Veli Şahin'i tanıtmakta fayda görüyoruz. 30 Temmuz 2017 tarihinde hocamız Doğan Kaya ve Derviş Erdal ile birlikte gerçekleştirdiğimiz Yıldızeli-İslim köyü araştırma ziyaretinde ozanın kendisiyle önceden planlanmamış bir görüşme yapılmıştır. 2018 yılında tarafımızca yayımlanan Süleyman Efendi Cöngü çalışması (bk. Erdal - Yılmaz, 2018) için yapılan görüşmelerden sonra Veli Şahin evinde ziyaret edilmiştir. Böylelikle hem bu yazıda tanıtılan mecmuaya ulaşma hem de ozanlık yönü olan Veli Şahin'i tanıma imkânı doğmuştur. Veli Şahin, Alevi-Bektaşî geleneğini ömrünün son demlerine kadar yaşatmaya çalışan biriydi. Evindeki sandıkta Hz. Ali cenknameleri, *Faziletname* gibi bilinen yazmaların yanı sıra cönkler ve mecmualar da bulunmaktaydı. Israrla rica edilmesine rağmen elindeki yazmaların çoğunu göstermemesi, bu türden yazmalara sahip kırsal kesim insanların olağan tepkilerindedir. Nihayetinde ozan, yalnızca bir mecmuayı iade etmemiz koşuluyla teslim etti ve birkaç gün içinde fotoğrafları çekilen mecmua kendisine teslim edildi.

Ozanlık yönü Sivas'taki pek çok ozana göre kuvvetli sayılamayacak olan Veli Şahin, bireysel ve toplumsal sıkıntılarını ifade etme yöntemi olarak 50'li yaşlarından sonra şiir yazmaya başlamıştır. 1926 yılında İslim'de doğmuş, ömrü boyunca köyünden dışarı çıkmamış, 2021'de 95 yaşında vefat etmiştir. Baba adı Bektaş, anne adı Zehra olan Veli Şahin, hayatını hayvancılık ve çiftçilikle geçirmiş, 6 sene kadar da köy muhtarlığı yapmıştır. Şahin, herhangi bir okul okumamış olsa da köy köy gezen öğretmenlerden Arap harfli Osmanlı Türkçesini, daha sonra da Latin harfli Türkçeyi öğrenmiştir. Ne var ki daha sonra her ikisini de okuyup yazmayı unuttuğunu belirtmiştir. Saz çalmayı bilmeyen ozan, badeli âşık grubuna da girmemektedir. Veli Şahin, mevcut tanımlar (âşık, ozan, halk şairi, kalem şairi vd.) içinde "halk şairi" olarak nitelendirilebilir. Hayatının ilk yarım asırlık döneminde Alevi-Bektaşî kültür çevresinde yetişmesinden dolayı yedi ulu ozan olmak üzere pek çok Alevi-Bektaşî ozanının deyişlerini bildiğini, ezberlediğini ifade etmiştir. Şiir sanatıyla olan bu yakın bağı, ikinci yarım asırda kendisinin de üretim tarafına geçmesine neden olmuştur ki 45 sene boyunca 60'dan fazla şiir yazmıştır. Ozan, şiir yazmaya başlamasının nedenini kimseye derdini anlatamaması olarak açıklamıştır. Normal yollarla söylediklerinin sürekli tenkit edilmesinin üzerine kendini şiirle ifade etmeye karar vermiş, pek çok şiir yazarak kitapçık olarak bastırılmış ve köy halkına dağıtmıştır. Şahin, Alevi geleneği çizgisinden çıktığını düşündüğü köy halkını bu şekilde eğitmeyi amaçlamıştır. Ayrıca ozanın ailesinde şiirle ilgilenen başka kimse yoktur.

Görüştüğümüz dönemde 91 yaşında olan Veli Şahin'in hafızasının zayıfladığını gözlemlese de ilgi çekici şekilde yedi ulu ozana ait deyişleri eksiksiz söyleyebilmiştir. Hece ve uyak gibi teknik hususlar üzerine sorular sorduğumuzda ise bilgisi olmadığını, ilhamla yazdığını belirtmiştir. Nitekim ozanın şiirleri incelendiğinde teknik hususlarda aksaklıklar olduğu görülmektedir. Buna rağmen, Alevi-Bektaşî şiir geleneğinin en önemli kaynakları olan cönklerle ve mecmualara önem vermesi, geleneğin hafızası konumunda olması ve icracı tarafında bulunması yönlerinden bizce Ozan Veli mühim bir şahsiyettir. Ozan Veli, genellikle dertlenme/şikâyetlenme, taşlama ve öğütleme türlerinde şiirler yazmış, nazım şekli olarak koşmayı, nazım birimi olarak da dörtlüğü kullanmıştır. Şiirlerini yazdığı temalardan bazıları 17 Ağustos depremi, öğretmenlere saygı, politikacılara taşlama, Alevilik inanç sistemi ve bilhassa ehlibeyt sevgisi, Atatürk sevgisi ve çevresindeki insanları geleneğe yönlendirmedir. Ozan Veli hakkında daha fazla teferruatı girmeden yazdığı bir şiiri aktararak mecmua hakkında malumat vereceğiz.

*Allah'tan sonrası Muhammed Ali
Hasan'la Hüseyin demişim beli
Bunları sevmeyen şeytanın kulu
Alevilik böyle olmaz be gardaş*

*Dört kapıdan birisinde elin yok
Söylemeye el içinde dilin yok
Has bahçe içinde gonca gülün yok
Alevilik böyle olmaz be gardaş*

*Cem evine tarikata gitmezsin
Muharremde orucunu tutmazsın*

*Hayır kuruluşa katkı katmazsın
Alevilik böyle olmaz be gardaş*

*Elinle tutacak dal bulamazsın
Yüreğin yanınca kar bulamazsın
Yaptığın işlerden kâr bulamazsın
Alevilik böyle olmaz be gardaş*

*VELİ'nin sözünü anlayan bilir
Anlamaz kişiye elden ne gelir
Bu dünya fanidir kimlere kalır
Alevilik böyle olmaz be gardaş*

2. Veli Şahin Mecmuasının Şekil ve Muhteva Özellikleri

13x17 cm ebatlarında, sağdan sola açılan küçük bir defter şeklindeki mecmua, tamamı saman rengi kâğıt kullanılarak tutulmuştur. Mecmuanın tamamında muhtelif nazım şekil ve türlerinden oluşan Alevi-Bektaşî şiirleri bulunmaktadır. Mecmuadaki tüm şiirler siyah mürekkeple yazılmış, bazı yerlerde zamana bağlı olarak silinme, aşınma ve yırtılmalar olmuştur. Kopuk sayfaların mecmua sahiplerince rastgele biçimde aralara yerleştirildiği okumalar sırasında fark edilmiştir. Mecmuanın ilk iki varacağının bulunmaması ve sondaki varakların da eksik olmasından ötürü önceden ciltli olup olmadığı hakkında da fikir sahibi değiliz. Mecmuanın imla özellikleri ve yazı stili incelendiğinde tamamının tek elden çıktığı, başkası tarafından ekleme yapılmadığı anlaşılmaktadır.

İlk iki varacağı olmayan mecmuanın elimizde 82 varaklık kısmı bulunmaktadır. Her sayfanın üst köşesine sayfa numarası verilmesinden dolayı çalışmada da varak numarası sistemi değil, mecmuadaki sayfa numarası sistemi takip edilmiştir. Buna göre 164 sayfalık kısmı bulunan mecmuanın sonraki sayfalarının eksik olduğunu da 168'deki şiirin yarım kalmasından ve 133. sayfanın yerinde 173. sayfa bulunmasından anlamaktayız. Bu da elimizde 168 sayfası bulunan mecmuanın sondaki pek çok sayfasının kayıp olduğu ihtimalini düşündürmektedir. Mürettip hakkında ise mecmuanın herhangi bir kısmında en ufak bilgi yoktur. Mecmuada şiir ve sayfa numaraları hariç bilgi edinebileceğimiz hiçbir malumata rastlanmamaktadır. Mürettip, yalnızca sayfa numarası vermekle kalmamış, her şiirin yanına da bir şiir numarası düşmüştür. Her sayfanın sonuna da bir sonraki sayfanın ilk sözcüğünü yazarak sayfalar arası karışıklıkların önüne geçmek istemiştir.

VŞM'nin dikkat çekici yönlerinden biri, şiir mecmuası olmasına rağmen hiçbir şiire başlık konulmamış olmasıdır. Düzgün ve okunaklı bir yazıyla yazılan mecmuanın sayfalarının çoğunda şiirler tek sütunda yazılıyken bilhassa 8 heceli kısa şiirler çift sütunda yazılmıştır. Ayrıca küçük bir şiir defteri olarak nitelendirilebileceğimiz mecmuanın boş sayfası bulunmamaktadır. Kaç el değiştirdiği hakkında da bilgimizin olmadığı yazma, Veli Şahin'e babasından miras kalmıştır. O da sandığında iyi bir şekilde muhafaza ettiğini, ara sıra açıp şiir bilgisini tazelediğini söylemiştir. Veli Şahin'in babasına ne şekilde ulaştığı hakkında bilgi elde edemediğimiz mecmuanın en fazla iki defa el değiştirdiğini tertip edildiği yüzyıldan yola çıkarak tahmin etmekteyiz. Yazmada şiirleri bulunan bazı ozanların 19. yüzyılda yaşadığı düşünülürse tertip edilme zamanına da 19. yüzyılın sonları demek mümkündür.

Tipik bir Alevi-Bektaşî şiir mecmuası olan *VŞM*'de şiirleri yer alan şairlerin tamamı bu zümreye mensuptur. Bu bağlamda, şiirlerin tamamı da Alevi-Bektaşî geleneğini yansıtmakta, özellikle ehlibeyt sevgisine yer vermektedir. Bunların yanı sıra başta Virânî şiirleri olmak üzere Hurufilik özelliği gösteren şiirler de çoğunluktadır. Mecmuada 37 şairin toplam 105 şiiri bulunmaktadır. En çok şiir, 30 adetle Virânî'ye aittir. Virânî'den sonra en çok şiiri bulunan şair ise Nesimî'dir. Mürettip, başta yedi ulu ozandan bazıları olmak üzere çok sayıda Alevi-Bektaşî şairine mecmuasında yer vermiştir. Genellikle aruzlu şiirlerin yer aldığı mecmuada en çok gazel nazım şekliyle yazılmış şiir yer almaktadır. Alevi-Bektaşî şiir geleneğinin bir özelliği olarak nefeslerin sayısı da gazellerle birlikte mecmuadaki şiirlerin çoğunluğunu oluşturmaktadır. Kısacası incelenen mecmua, Sivas kırsalında mukim Alevilerin edebî zevkini bire bir yansıtmaktadır.

Mecmuada bulunan şairler ve şiir sayılarının tablo gösterimi şu şekildedir:

Tablo 1: Veli Şahin Mecmuası'nda Yer Alan Şairler ve Şiir Sayıları

	Adı	Şiir Sayısı		Adı	Şiir Sayısı	Adı	Şiir Sayısı
1	Abdal Mûsâ	1	14	Kâzım	1	Sefil Ali	3
2	Ali	4	15	Kul Himmet	6	Selâmî	1
3	Âşık Ahmed	1	16	Kul Mustafa	1	Seyyid	4
4	Âşıkî ¹	6	17	Kusûrî	1	(Seyfi) Sulfan	3
5	Budâla	1	18	Molla Mustafa	3	Muhammed	2
6	Dertli	1	19	Muhammed	1	Sah Hatâyî	1
7	Ednâ	1	20	Naksî	1	Şahî	1
8	Eksikli	1	21	Nazmî	1	Şemî	1
9	Gedâyî	1	22	Nesimî	8	Türâbî	1
10	Hayâlî	1	23	Nevruz	3	Virânî	30
11	Hüseyn	2	24	Nihânî	1	Yeminî	1
12	İbrahim	1	25	Erzurumlu	2	Zekât	1
13	Kalender	1	26	Noksânî	6	TOPLAM	105
				Sâdik Baba ²	6		

Mecmuada bulunan şiirlerin şekil ve tür özellikleri sayfa sırasına göre aşağıda verilmiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere şiirlerin varak numarası esasına göre verilmemesinin nedeni mürettibin her sayfayı ayrı ayrı numaralandırmış olmasıdır. Biz de mürettibin sayfa numaralarını takip ederek şiirler hakkında malumat vereceğiz.

1-4: Mecmuanın ilk iki varağı eksiktir.

5-6: Mecmua sahibi, her şiirin başına şiir numarası vermiştir. Bu sayfadaki şiir, 3 numaralı olarak kaydedilmiştir. Eksik olan sayfalarda iki şiirin daha bulunduğu

¹ Cönk ve mecmua kaynaklı çalışmalarda en büyük problemlerin başında aynı mahlaslı âşıkların şiirlerinin karışması gelmektedir. *VŞM*'de yer alan Âşıkî şiirlerinde de benzer durum görülmektedir. Öyle ki 18. yüzyılın sonlarında doğup 1850'lerde vefat ettiği tahmin edilen, Filibe'den Hekimhan'a askerlik için gelen ve dönümpip yörede yaşayan Filibeli Âşıkî'yle (bk. Durna, 2019) başta Arguvanlı Âşıkî (1760-1824) olmak üzere 19. yüzyılda yaşamış Mecitözülü Âşıkî, Karaözülü Âşıkî gibi ozanların şiirleri birbirine karışarak içinden çıkılamayacak bir hâl almıştır. Mezkûr ozanların yanı sıra 19. yüzyılda yaşamış Yıldızlı Âşıkî ve Şarkışlalı Âşıkî (1931-1998) gibi isimlerin de varlığı, "Âşıkî" mahlaslı ozanlarla ilgili ciddi bir dil çalışması yapılmasının zaruri olduğunu göstermektedir. Biz de bu çalışmada Âşıkî'leri ayırmadan tek isim şeklinde vermeyi uygun bulduk. Ekler kısmında yer alan Mahlas Dizeleri Dizini'nde *VŞM*'de bulunan Âşıkî mahlaslı şiirlerin hangi kaynaktan hangi Âşıkî'ye mâl edildiğini dipnotlar hâlinde göstermeyi tercih ettik.

² Dimetokalı Sâdik Abdal, Hekimhanlı Sâdik Baba, İstanbullu Sâdik Baba ve Çankırılı Sefil Sâdik gibi "Sâdik" mahlasıyla şiirler yazmış birçok ozan vardır. *VŞM*'de yer alan şiirler de isimleri zikredilen bazı ozanlara aittir. Âşıkî'de olduğu gibi farklı "Sâdik"ların şiirleri bir arada verilmiştir. Ozanlarla ilgili diğer müstakil çalışmalarda da şiirlerin karıştığı görülmektedir. Biz de *VŞM*'de yer alan "Sâdik" mahlaslı şiirlerin benzer metinlerinin hangi kaynaklarda geçtiğini Ekler kısmında yer alan "Mahlas Dizeleri Dizini"nde dipnotlar hâlinde gösterdik.

anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bu şiirin ilk dörtlükleri bulunmamakta, son dört dörtlüğü yer almaktadır. “*Var sen de cebr eyle dur işte eyle olur*” dizesiyle başlayan ve Kul Himmet’e ait olan şiir, nefes türünde yazılmıştır.

6: “*Mecnunam aşkın elinden âşık-ı rüsvâya bak*” şeklinde başlayan şiir Ali’ye ait olup 5 beyitlik bir gazeldir. Fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün kalıbıyla yazılmıştır.

7-8: Sâdik Baba’ya ait bir murabba bulunmaktadır. “*Ey gönül gel şâm erişdi taze mi bedr-aya bak*” dizesiyle başlayan ve 5 bentten oluşan şiir, nasihatname türündedir. Fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün kalıbıyla yazılmıştır.

8-10: 5 dörtlükten oluşan ve koşma tarzında yazılmış bir şiir bulunmaktadır. İbrahim adlı bir şaire aittir. Şiirin ayak dizesi “*İnşallah kurtarır demânım vardır*” şeklindedir.

10-11: Kâzım’a ait 11 beyitlik bir kaside vardır. Methiye nazım türünde yazılan şiirin ilk dizeleri mürettep tarafından eksik yazılmış olsa gerektir. Diğer beyitler “Fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıbına uyarken matla beyti uymamaktadır. Şiir, “*Sırr-ı ulûmu Mustafâ’sın Yâ Hüseyin*” dizesiyle başlamaktadır.

12-13: Sâdik Baba’ya ait “*Dîdemden dâneler akar bir kaşı kemân deyü*” dizesiyle başlayan bir muamma yer almaktadır. 5 bentten oluşan şiir, bir tahassurname örneğidir.

13-14: “*Kâfile Nûn’dan Hudâ âlemleri var eyledi*” şeklinde başlayan Nihânî’ye ait bir murabba vardır. 4 bentten oluşan şiir, tevhid türündedir. Fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün kalıbıyla yazılmıştır.

14-15: Âşıkî’ye ait bir murabba yer almaktadır. “*Âhikim mihrinde yokdur zerre denlü rağbetim*” dizesiyle başlayan şiir, 5 bentten oluşmaktadır. Fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün kalıbıyla yazılmıştır.

16-17: Nazmî tarafından yazılmış bir methiye vardır. 4 bentlik bir murabbadır. “*Dilberâ kıl merhamet şeydâ gönül gamlanmasın*” dizesiyle başlayan şiirin kalıbı “Fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün”dür.

17-18: Nesîmî’ye ait 5 bentlik bir murabba yer almaktadır. “*Çâre tertîb şu fenâya resm-i âdem damladı*” dizesiyle başlayan şiirin kalıbı “Fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün”dür.

18-19: “*Hudâ zâhirdir ey gâfil işit kim halk durur mestur*” dizesiyle başlayan ve Nakşî’ye ait olan 5 beyitlik bir gazel vardır. Mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün kalıbıyla yazılmıştır.

19-20: Âşıkî’ye ait bir koşma vardır. 5 dörtlükten oluşan şiirin ayak dizesi “*Nefes nefes olmuş iller geliyor*” şeklindedir. Şikâyetlenme türünde yazılmıştır.

21: Âşık Dertli’ye ait 3 dörtlükten oluşan bir koşma vardır. Ayak dizesi “*Eylemezem çarh-ı devrâna minnet*” şeklindedir.

22-23: Ayak dizesi “*Zâif cânım cesetimden bezgündür*” olan ve Nevruz tarafından yazılan koşma, 5 dörtlükten oluşan bir güzellemedir.

23-24: Bu sayfada da Nevruz’a ait bir koşma vardır. “*Andelibler edâ kılır ötüşür*” ayak dizesine sahip şiir, 5 dörtlükten oluşan bir dertlenmedir.

24-26: Âşıkî’ye ait bir koşma yer almaktadır. 5 dörtlüktür. Dertlenme türünde yazılan şiirin ayak dizesi “*Gözlerim yaşını saçmadan gel gel*” şeklindedir.

26-27: Âşık Hüseyin’e ait bir düvazdeh vardır. “*Hak Muhammed Ali Hasan Hüseyin*” yineleme ayağıyla yazılan koşma nazım şekilli şiir, 6 dörtlüktür.

27-29: 16 beyitlik bir Şâh Hatâyî gazeli vardır. “*Münezzeh bilmişiz fazl-ı Hudâ’yı*” dizesiyle başlayan şiirin kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün”dür.

29-31: Koşma nazım şekliyle yazılmış 7 dörtlükten oluşan bir Vîrânî nefesi yer almaktadır. Dûvazdeh türünde yazılan şiirin ayak dizesi “*Muhammed Ali’nin nûrudur vallah*” şeklindedir.

31-33: “*Ya Ali sensin ki sensin ya Ali*” yineleme ayağıyla yazılmış Ednâ’ya ait bir nefes bulunmaktadır. Koşma nazım şekliyle yazılan şiir, 5 dörtlüktür.

33-34: Budala’ya ait bir nefes yer almaktadır. Koşma nazım şekliyle yazılmıştır. 5 dörtlükten oluşan şiirin ayak dizesi “*Kaşî mihrâb saçı sünbül yârim var*” şeklindedir.

34-35: Hayâlî’nin bir koşması vardır. 5 dörtlükten oluşan nefes türündeki şiirin ayak dizesi “*Mâhitâb içinde mâteme benzer*” şeklindedir.

36: Maktel türünde yazılmış bir Vîrânî gazeli yer almaktadır. 8 beyitten oluşan şiirin kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün”dür. Şiir, “*Bugün mâtem günü meydan bizimdir*” dizesiyle başlamaktadır.

37-38: Sultan Muhammed’e ait koşma nazım şekliyle yazılmış bir nefes vardır. 5 dörtlükten oluşan şiirin ayak dizesi “*Hayırım ihsânım senden bilirim*” şeklindedir.

38-39: Bir sonraki şiir de Sultan Muhammed’e aittir. “*Aña secde kılmak farz oldu bize*” ayak dizeli koşma, 5 dörtlükten oluşan bir nefestir.

39-40: 11 dörtlükten oluşan bir devriye bulunmaktadır. Koşma nazım şeklinde yazılan ve ayak dizesi “*Eserinde yilde idim*” olan şiir, Eksikli’ye aittir.

41-42: Kul Himmet’e ait 5 dörtlükten oluşan bir nefes vardır. Koşma nazım şekliyle yazılan şiirin ayağı, “*Meded dertlilere dermân olan şâh*” şeklindedir.

42-43: 5 dörtlükten oluşan bir Nevruz şiiri bulunmaktadır. Koşma nazım şekliyle yazılmış şiirin türü dertlenmedir. “*Geçer kış günleri yaz var ucunda*” döner ayağıyla başlar.

43-44: Sultan Muhammed’in 5 dörtlükten oluşan koşması vardır. Dertlenme türündeki şiirin ayağı, “*Bir dostun hatırın sorasım yokdur*” şeklindedir.

44-46: Kul Mustafa’ya ait bir güzelleme vardır. 5 dörtlükten oluşan şiirin nazım şekli koşma, ayak dizesi ise “*Kuşlar türlü türlü diller döküyor*”dur.

46: 5 beyitlik bir Vîrânî gazeli yer alır. Dûvazdeh türünde yazılan şiir, “*Hakkı bilmek çü kavî-i Mustafa’dır*” şeklinde başlamakta olup kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün”dür.

46-47: 5 beyitlik bir Vîrânî gazeli daha vardır. “*Şehâ her kimde var bu üç hasâlet*” şeklinde başlayan gazelin kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün”dür.

47-48: “*Gel ey âşık kabul eyle fenâyı*” şeklinde başlayan bir Vîrânî şiiri vardır. 5 beyitlik gazelin kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün”dür.

48-49: Zekâî’nin 5 bentlik bir muhammesi yer alır. “*Şehîd-i Kerbelâ’nın mâtemi tâ rûz-ı mahşerdir*” şeklinde başlar. “Mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün” kalıbıyla yazılmıştır.

50-51: Kusûrî’ye ait bir müseddes vardır. 5 bentten oluşan şiir, “*Hamdülillah yine irdi meâl-i cândır bu mâh*” dizesiyle başlar. Maktel türündeki şiirin kalıbı “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün”dür.

51-53: Medetname türünde yazılmış bir Noksanî koşması vardır. “*Hikmetler sahibi Ali sen yetiş*” ayağıyla başlayan şiir, 6 dörtlükten oluşur.

53: Vîrânî'ye ait 5 beyitlik bir gazel vardır. “*Lâm Elif'den arşı seyrân eyledim*” şeklinde başlayan şiirin kalıbı “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün”dür.

53-55: 5 bentten müteşekkil bir muhammes vardır. Kul Himmet'e ait olan şiir, “*Eger cândan âşık isen cân içre cân olur*” şeklinde başlamaktadır. Ayrıca 55. sayfanın son kısmında iki dörtlükten oluşan bir şiir parçası vardır. Eksik olan bu şiir, “*Kameti servi boylu yâr / Avcı olsam sulağında*” şeklinde başlamaktadır.

56-57: Sâdık Baba'ya ait bir nefes vardır. 5 dörtlükten oluşan ve koşma nazım şekliyle yazılan şiirin ayak dizesi “*Ehl-i iman olan nurk etti bizî*” şeklindedir.

57-58: Selâmî'nin 5 bentten oluşan bir muhammesi vardır. “*Kârbân-ı cünd-i aşkın seyr-i Hak'dan başıyuz*” şeklinde başlar. “Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” kalıbıyla yazılmıştır.

58-59: 5 dörtlükten oluşan Sultan Muhammed koşması yer alır. Na't türündeki şiirin ayak dizesi “*Ve'l-fethun Karibetü'l-ihsan'indî*”dir.

60-62: Şah Hatâyî'nin 10 dörtlükten müteşekkil bir tevhibi vardır. Koşma nazım şekliyle yazılan şiirin ayak dizesi “*Şükür dergâhına kânî Mevlâ'nın*” şeklindedir.

62-64: Sâdık Baba'nın “*Miskinim ol sultânın kulu derviş deyin bana*” şeklinde başlayan bir divanı vardır. 6 dörtlükten müteşekkilidir.

64-66: 7 bentlik bir Tûrâbî nasihatnamesi yer alır. “*Ey dilâ ma'nâ yüzünden defter-i esrâr-ı bil*” şeklinde başlayan şiirin kalıbı “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün”dür.

66-67: Ali'ye ait 8 beyitlik bir gazel vardır. “*Ol Âdem'den gizlü sübhan olmasa*” şeklinde başlayan şiirin kalıbı “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” şeklindedir.

67-70: 12 dörtlükten oluşan bir Kul Himmet nefesi yer alır. Koşma nazım şekliyle yazılmış şiirin ayak dizesi “*Kimdir dû cihânın kâimakâmı*” şeklindedir.

71: 7 beyitlik Yeminî gazeli vardır. Methiye türünde yazılan şiir, “*Dediler zî-kerâmet-kâmî Haydar*” şeklinde başlar. “Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün” kalıbıyla yazılmıştır.

72: Sâdık Baba'ya ait 6 dörtlükten oluşan bir koşma vardır. “*Hublar perde çekmiş sultanı gördüm*” ayak dizeli şiirin türü düvazdehdir.

73-74: 7 dörtlükten oluşan bir Kul Himmet nefesi vardır. Koşma nazım şekliyle yazılan şiirin ayak dizesi “*Ben şâkirdim benim ustam Ali'dir*” şeklindedir.

75-76: Sâdık Baba'nın “*Seyir içre pîr-i pîrân Ali'dir*” ayak dizeli bir nefesi vardır. Koşma nazım şekliyle yazılan şiir, 8 dörtlüktür.

77: Şâhî'ye ait 8 beyitlik bir gazel vardır. “*Eyâ zâhid beri gel bil sıfâtın*” şeklinde başlayan şiirin kalıbı “mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün”dür.

78-80: Âşıkî'nin şikâyetlenme türünde yazılmış bir koşması vardır. 9 dörtlükten oluşan şiirin ayak dizesi “*Ne lezzeti dadı kaldı*” şeklindedir.

80-82: Gedâyî'nin düvazdeh türünde yazılmış 10 dörtlükten müteşekkil bir şiiri bulunmaktadır. Koşma nazım şekliyle yazılan şiirin ayak dizesi “*Ben anı şüphesiz bildim*” şeklindedir.

82-83: 9 dörtlükten oluşan bir Hüseyin koşması vardır. Düvazdeh türündeki eserin ayak dizesi “*Kerem kılmak size geldi*” şeklindedir.

83-86: Kul Himmet'e ait bir düvazdeh vardır. Koşma nazım şekliyle yazılmış şiir, 10 dörtlüktür. Ayak dizesi; “*Şöyle bir pîrim var benim*”dir.

86-87: Vîrânî'ye ait bir gazel vardır. 8 beyitlik şiir, “*Cihâna nice server geldi geçdi*” şeklinde başlarken kalıbı ise “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün”dür.

87-88: Yine Vîrânî'ye ait bir gazel bulunmaktadır. 9 beyitlik gazelin kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün”dür. “*Gönül başdan nice gam geldi geçdi*” dizesiyle başlamaktadır.

88-89: 9 beyitlik bir Abdal Mûsâ gazeli vardır. Kalıbı “fâ’îlâtün fâ’îlâtün fâ’îlün”dür. “*Kim ne bilir bizi nice sırdanuz*” dizesiyle başlamaktadır.

90-91: Âşıkî'nin 5 dörtlükten oluşan bir koşması vardır. Nasihatname türündeki eserin ayak dizesi “*Hakka in türâba yüceden uçma*” şeklindedir.

91-93: “*Cânda arzumânım sen safâ geldin*” ayak dizeli bir Noksanî nefesi vardır. Koşma nazım şekliyle yazılan şiir, 7 dörtlüktür.

93-94: Âşık Ahmed'e ait bir koşma vardır. Bu şiirden sonraki Sefil Ali muammasına cevap olarak yazılmış bir şiirdir. Mecmua sahibi, muammayı muammaya verilen cevaptan sonra yazmıştır. 4 dörtlükten oluşan şiirin ayak dizesi “*Muhabbetde Muhammed yaylamadı mı*” şeklindedir.

94-95: Yukarıda bahsedildiği üzere Sefil Ali'nin Âşık Ahmed'e sorduğu muamma vardır. 93-94'teki Âşık Ahmed koşması, bu muammaya cevap olarak yazılmıştır. Sefil Ali'nin muamması, 4 dörtlükten oluşan bir koşmadır. Ayak dizesi; “*Muhabbet yaylasın yaylayan kimdir*” şeklindedir.

95-96: Yine bir Sefil Ali şiiri bulunmaktadır. 7 dörtlükten müteşekkil bir koşmadır. “*Dalan gelsün bu meydana*” ayak dizeli şiirin türü nefestir.

97-99: Mecmuada yer alan üç Sefil Ali şiirinin sonuncusu bu sayfada yer alır. “*Seksen bin er ile Şam'a gelecek*” ayak dizeli şiir, 9 dörtlükten oluşan bir destandır.

99-100: Nesîmî'nin 11 beyitlik bir gazeli yer alır. “*Ben ol sâdık kulum ki Ca'feriyem*” dizesiyle başlayan şiirin kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün”dür.

101: Şem'î'ye ait 6 beyitlik bir gazel vardır. “*Serseri gezme cihâni tâlib-i Hak sende gör*” dizesiyle başlayan şiirin kalıbı “fâ’îlâtün fâ’îlâtün fâ’îlâtün fâ’îlün”dür.

101-102: 5 beyitlik bir Nesîmî gazeli vardır. “*Fâ’îlâtün fâ’îlâtün fâ’îlâtün fâ’îlün*” kalıbıyla yazılan şiir, “*Gel beri cândan sevdiğim cân-ı cânân sende var*” dizesiyle başlar.

102-104: Molla Mustafa'ya ait bir nefes vardır. Koşma nazım şekliyle yazılan şiir, 5 dörtlüktür. Ayak dizesi; “*Eğer bilürseniz mihmân-ı hakkın*”dır.

104-105: 8 dörtlükten oluşan bir Molla Mustafa koşması vardır. “*Bu dört kapunun râhında*” ayak dizeli şiirin türü nefestir.

105-108: Molla Mustafa'nın 7 bentlik bir şiiri vardır. 4+2 dizeden oluşan bir yedekli şiirdir. Methiye türünde yazılan şiir, “*Şu cihânın cümle-vârı her varım Kızıl Deli*” dizesiyle başlar.

108: Âşıkî'ye ait bir koşma yer alır. Dertlenme türündeki şiir, 4 dörtlükten oluşur. Ayak dizesi; “*Ayurdın beni yârimden*” şeklindedir.

109-110: 14 beyitlik bir Vîrânî gazeli vardır. “*Beri gel tâlibâ Kur'ân edepdir*” şeklinde başlayan şiirin kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün”dür.

110-112: Yine Vîrânî'ye ait bir gazel vardır. 9 beyitlik gazel, “*Ali'dir cânımın cinânı zâhid*” dizesiyle başlar. Kalıbı ise “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün”dür.

112-113: Bu sayfalarda yine 9 beyitlik bir Vîrânî gazeli yer alır. “*Ali'nin yoluna kurbâna geldim*” dizesiyle başlayan gazelin kalıbı “mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün”dür.

113-115: 7 bentten oluşan bir Vîrânî divanı vardır. Dûvazdeh türünde yazılan şiirin kalıbı “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün”dür. “*Şâh-ı merdân-ı Ali'yi isterim leyl [ü] nehâr*” dizesiyle başlar.

115-117: 18 beyitlik bir gazel vardır. “*Cihân dâr-ı fenâdır ey imânım*” dizesiyle başlayan şiir, Vîrânî'ye aittir. “Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün” kalıbıyla yazılmıştır.

117-120: Vîrânî'ye ait şiirlerden biri vardır. 7 bentten oluşan şiir, 4+2 yedekli şiir şeklindedir. “*Hamel başdır ki Mirrih ateşidir*” dizesiyle başlar. Kalıbı “mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün” şeklindedir.

120-121: Yine Vîrânî'ye ait bir şiir vardır. 6 beyitten müteşekkil bir gazeldir. “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” kalıbıyla yazılmıştır. “*Bu ma'nânın sırrını bil değme nâdân anlamaz*” dizesiyle başlamaktadır.

121-122: Ali'ye ait 5 bentlik bir muhammes vardır. “*Sâkiyâ aşkın şarâbın çün Hudâ'nın aşkına*” dizesiyle başlayan şiirin kalıbı “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün”dür.

123: Yine Ali'ye ait bir şiir yer alır. 5 beyitlik bir gazeldir. Kalıbı “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” olan şiir, “*Bu gice aşkın şarâbın içmişem zâr-ı subh*” dizesiyle başlamaktadır.

123-124: Kalender'e ait 7 beyitlik bir gazel vardır. “*Ey gönül şâd ol Muhammed Mustafâ devranıdır*” dizesiyle başlayan şiirin kalıbı “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün”dür.

124-125: 12 beyitlik bir Nesîmî gazeli vardır. “Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” vezniyle yazılan şiir, “*Yâ Resûl-i fahr-i âlem seyyid-i zât-ı sıfât*” dizesiyle başlamaktadır.

125-126: “*Sorma aslın her kişinin sohbetinden bellüdür*” dizesiyle başlayan 6 beyitlik bir Nesîmî gazeli daha vardır. Kalıbı “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün”dür.

126-128: Bir başka Nesîmî gazeli de bu sayfalardadır. 9 beyitten oluşan gazel, “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” kalıbıyla yazılmıştır. “*Her kime kim bakdın ise anda sen Allah'ı gör*” dizesiyle başlar.

128-129: 12 beyitlik Vîrânî gazeli vardır. “*Ki yetmiş yedi harf oldu arası*” dizesiyle başlayan gazelin kalıbı “mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün”dür.

129-131: 9 beyitlik Vîrânî gazeli vardır. “*Gelberi bu mâsivâyı terk iden sultan dede*” dizesiyle başlar. Kalıbı “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün”dür.

132-134: Mecmuanın bu bölümünde sorun vardır. 133. sayfa yoktur. Bundan dolayı 132. sayfada başlayan Vîrânî şiirinin 13 dizesi varken devamı eksiktir. Şiirin taç beyti ise 134. sayfanın başında yer alır. 133. sayfanın yerinde 173. sayfa bulunmaktadır ki bu da elimizde 168 sayfası bulunan mecmuanın sondaki pek çok sayfasının kayıp olduğunu göstermektedir. 132. sayfada başlayan Vîrânî gazelinin ilk dizesi “*Nigârâ yok durur hüsnün bahâsı*” şeklindedir. Kalıbı “mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün”dür.

134-135: Vîrânî'ye ait bir gazel daha vardır. 9 beyitlik gazelin kalıbı “mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün”dür. “*Bihandillâh senâ-güyem elimde defterim vardır*” dizesiyle başlar.

135-136: 10 beyitlik bir Vîrânî gazeli daha vardır. “Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün” kalıbıyla yazılan gazel, “*Gel ey şehbâz-ı dil-murg-ı Ali medhîn şikâr eyle*” dizesiyle başlar.

137: “*Hudâ vahy eyleyüp söyler çıkar seb’ul-mesânımdan*” dizesiyle başlayan bir Vîrânî gazeli vardır. 6 beyittir. Kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün”dür.

138-139: 7 beyitlik Vîrânî gazeli yer alır. “*Dilberâ fazl-ı murâdım sen şehâ olmak yakîn*” dizesiyle başlar. Kalıbı “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün”dür.

139-141: Vîrânî’ye ait 7 bentlik bir muhammes vardır. “*Günahkârım günahım sen bağışla*” dizesiyle başlayan şiirin kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ülün”dür.

141-142: Yine Vîrânî’ye ait bir gazel vardır. 6 beyittir. “Fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıbıyla yazılmıştır. “*Zâhidâ hod-bîni gör Allâh’ı bilmez kandedir*” dizesiyle başlar.

142-144: Vîrânî’ye ait bir şiir vardır. 7 bentlik murabba’dır. “*Ey muvahhid dinle medh-i Hacı Bektaş-ı Velî*” dizesiyle başlar. Kalıbı “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün”dür.

144-145: 11 beyitlik Vîrânî gazeli yer alır. “*Tâlibâ şefkat şefâ’at Mustafâ’dan kıl taleb*” dizesiyle başlar. Kalıbı “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün”dür.

146: Vîrânî’ye ait 7 beyitlik gazel vardır. “Mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ülün” kalıbıyla yazılmıştır. “*Bu devlet bize kendi bahşımızdır*” dizesiyle başlar.

147-148: 8 beyitlik bir Nesîmî gazeli vardır. “*Gazâda bir gice nâgâh aceb sırr-ı Hudâ gördüm*” dizesiyle başlayan gazelin kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün”dür.

148-149: Nesîmî’ye ait bir gazel daha vardır. 9 beyitlik gazelin kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ülün”dür. “*Yüzünden Süre-i Rahmân okurlar*” dizesiyle başlar.

149-150: Vîrânî’nin 7 beyitlik bir gazeli vardır. “*Bu gün abdal-ı aşk oldum görenler türlü hâl anlar*” dizesiyle başlar. “Mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün” kalıbındadır.

150-153: 20 beyitlik bir Vîrânî gazeli vardır. “*Anın ki derdine Haydar devâdır*” dizesiyle başlar. Kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ülün”dür.

153-155: “*Za’îf abdam Hudâ’dandır ümidim*” dizesiyle başlayan 13 beyitlik bir Vîrânî gazeli vardır. Kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ülün”dür.

155-160: Seyyid Nizamoğlu’na ait 14 bentlik bir divan vardır. “*Ol zaman kim âleme kaldı nazar perverdigâr*” dizesiyle başlayan şiirin kalıbı “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün”dür.

160-162: Yine Seyyid Nizamoğlu’na ait 6 bentten oluşan 4+2 dizeli yedekli şiir vardır. Dûvazdeh türündeki şiir, “*Cihân mülkini var iden Hudâ’dır*” dizesiyle başlar. Kalıbı “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ülün”dür.

162-165: Seyfî mahlasını da kullanan Seyyid Nizamoğlu’nun 9 bentlik bir şiiri daha vardır. Dûvazdeh türündeki şiir, “*Sanma ey zâhid bizi billâhi nâdânileriz*” dizesiyle başlar. Şiirin kalıbı “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün”dür.

165-167: Seyyid Nizamoğlu’nun Seyfî mahlasıyla yazdığı 12 beyitlik bir gazeli vardır. Kalıbı “mef’ülü fâ’ilâtü mefâ’îlü fe’ülün”dür. “*Envâr-ı dîde-i dil Muhammed ü Ali’dır*” dizesiyle başlar.

167-168: Sonraki sayfalar eksik olduğu için buradaki şiirin kime ait olduğu tespit edilememiştir. 5 dizelik 2 bent bulunmaktadır. “*Bir bölük gümrâh içinde kaldı şâh-ı Kerbelâ*” dizesiyle başlamaktadır. Kalıbı “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün”dür.

Ekler kısmında mahlas dizeleri dizini verilen mecmuadaki şiirler; Alevi-Bektaşî geleneği bağlamı diğer divan, cönk, mecmua ve antoloji kaynakları taranarak tespit edilmeye çalışılmış, benzer metin çalışmalarına katkı sağlanması amaçlanmıştır. Bilindiği üzere bilhassa cönk ve mecmualarda sözlü kültür etkisi olduğu için kayda geçirilen şiirlerde fazlalık, eksiklik, değişme ve şairlerin karıştırılması gibi durumlar

meydana gelmiştir. Bu da birçok şiirin başka şaire atfedilmesine, bazı dizelerinin değişmesine, hece veya aruz ölçülerinde bozulmalara neden olmuştur. Şiirlerin benzer metinleri tespit edilirken bu durum daha iyi gözlemlenmiş, birçok şiirin divanlarda geçen şekliyle epey farklılaştığı görülmüştür. Benzer metin hususuna örnek olması bakımından *VŞM*'de geçen bir Kul Himmet şiirinin son iki dizesini vereceğiz. *VŞM*'de geçen dizeler şu şekildedir:

Kul Himmet'im eydür meydanda merdim

Her kanca-ra baksam Ali'yi gördüm [41-42]

Şiirin bu dizeleri bazı kaynaklarda şu şekilde geçmektedir:

Kul Himmet'im eydür meydanda sırdım

Her nereye baksam Ali'yi gördüm (Özmen, 1998, 2/316; Öztelli, 1997, 31)

Dikkat çekici şekilde bu dizeler, Yörükân'ın derlemelerinde Şah Hatâyî'ye ait görülmektedir.

Şah Hatâyî'm eydür meydanda merdim

Her nereye baksam Ali'yi gördüm (2017, 111)

Görüldüğü üzere benzer metinlerdeki farklılıklar konuyu oldukça karışık hâle getirmektedir. Tespit edebildiğimiz benzer metinleri dizinde yer alan dipnotlarda vermemizin amacı da konuyla ilgili araştırma yapacak araştırmacılara kolaylık sağlamak, bir araya getirilecek benzer metinlerden yola çıkarak doğru şiir metinlerinin bulunmasına yardımcı olmaktır. Benzer metinlerin tespiti, aynı zamanda mecmuada yer alan ozanların yeni şiirlerinin olup olmadığını anlamaya, diğer kaynaklarda rastlanmayan ozanları belirlemeye de fayda sağlamaktadır. *VŞM*'de yer alan şiirler incelendiğinde çoğu şiirin diğer divan, cönk ve mecmualarda bulunan meşhur şiirler olduğu anlaşılmaktadır. Abdal Mûsâ, Âşıkî, Kalender, Kul Himmet, Sâdık Abdal, Seyyid Nizamoğlu, Vîrânî, Nesîmî, Tûrâbî ve Yeminî gibi ozanların bazı şiirlerinin benzer metinlerine çok sayıda yazmada rastlanmaktadır. Bu da devrin edebî zevkini, popüler şiirlerin neler olduğunu göstermektedir. Yine isimlerini zikrettiğimiz ozanların yanı sıra Ali, Budala, Ednâ, Hüseyin, Kâzım, Kul Mustafa, Kusûrî, Nakşî, Nazmî, Nevruz, Noksanî, Sâdık Baba, Şah Hatâyî, Şem'î gibi ozanların bir veya birden fazla şiirine taranan diğer kaynaklarda rastlanmamıştır. Daha ayrıntılı monografik çalışmalarla yeni şiirlerin tespiti, bu türden çalışmalar neticesinde kolaylaşacaktır.

VŞM'de bir adet şiiri bulunan Eksikli'nin adına ise diğer kaynakların hiçbirinde rastlanmamıştır; fakat Sivas, Çorum, Tokat, Malatya ve Kahramanmaraş yörelerinde bulunan Alevi-Bektaşî cönk ve mecmualarında şiirlerine rastlanacağı düşünülebilir. Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki Sâdık Baba ve Sâdık Abdal; Filibeli Âşıkî, Mecitözlü Âşıkî ve Arguvanlı Âşıkî gibi aynı mahlaslı ozanların şiirleri de aynı cönk ve mecmualarda geçmekte, bu da başka bir karışıklık meydana getirmektedir. Hangi şiirin hangi ozana ait olduğu, ancak benzer metinlerin taranmasıyla ve dil bağlamında yapılacak çalışmalarla belirlenebilir. Bu çalışmanın da dizin bölümünde, tespit edilen şiirlerin kime ait olduğunu dipnotlarda verilmeye çalışılmıştır. Karışıklıkların giderilmesi de böyle bir çalışma metoduyla mümkün olacaktır. Bunun için de mevcut cönk ve mecmuaların günümüz harflerine çevrilmesi, gün yüzüne çıkmamış yazmaların da ortaya konulması önem taşımaktadır.

Sonuç

Alevi-Bektaşî geleneğinin canlı şekilde yaşamaya devam ettiği Sivas'ın Yıldızeli ilçesinde tesadüf ettiğimiz *VŞM*, önceki kaynaklarda bulunmayan şiirlerin literatüre kazandırılması bakımından mühim bir yazmadır. Keza *VŞM*'de literatürde rastlanmayan bir ozanın tespit edilmesi de bundan sonraki cönk ve mecmua çalışmalarıyla çok sayıda bilinmeyen ozanın bulunacağına işaret etmektedir. Konuyla ilgili yapılan her çalışmanın Alevi-Bektaşî şiirleri literatürüne önemli faydaları olacaktır. Kütüphanelerde bulunan ve dijital veri tabanlarına aktarılmış yazmalara ek olarak geleneğin yaşadığı kırsal alanlarda yapılacak saha araştırmaları da bir hayli önemlidir. Sivas özelinde bakılacak olursa Alevi köylerinde hâlâ sandıklarda bulunan çok sayıda cönk ve mecmua bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. İlgili enstitülerin desteklediği projelerle ve kurulacak anabilim dallarıyla konunun üzerine eğilmek, bahsi geçen yazmaları hiç olmazsa dijital bir şekilde temin edip üzerinde çalışarak literatüre kazandırmak, genelde Türk edebiyatı tarihi, özelde ise Alevi-Bektaşî geleneği değerlendirmelerine ciddi katkılar sağlayacaktır.

Bir diğer husus, benzer metinlerin tespiti ve kuramsal çalışmalara zemin hazırlamaktır. Cönk ve mecmua çalışmalarında elde edilen veriler, sistematik şekilde diğer kaynaklarla karşılaştırılarak şiirlerin hangi kaynaklarda bulunduğu görülmeye fayda sağlayacaktır. Böylelikle yanlış okumalar, yazmalardaki bozulmalardan ötürü boş bırakılan kısımlar metin tamiriyle giderilecek, yukarıda örneği verildiği üzere şairi farklı yazılan şiirlerin kime ait olduğu üzerine yorumlar yapılabilecektir.

Sonuç olarak; *VŞM* üzerine yapılan bu kapsamlı çalışmayla saha araştırması neticesinde tespit edilen Veli Şahin adlı Alevi dede-ozanın tanıtılarak literatüre kazandırılmasına katkı sağlanmış, kendisinden temin edilen mecmuanın muhtevasıyla Alevi-Bektaşî şiir geleneğine yeni ilaveler yapılmasına ve benzer metin mevzusunun gelenek içinde değerlendirilmesine dikkat çekilmiştir.

Kaynaklar/References

- Akça, Yaşar. *Ziya Bey Kütüphanesi Kaynaklı Cönkler Üzerine Bir İnceleme (6732, 6733, 6734, 6735 Numaralı Cönkler)*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ayan, Hüseyin. *Nesîmî*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Aydemir, Yaşar. "Şiir Mecmuaları ve Metin Teşkilinde Mecmuaların Rolü". *Bilgi* 19(2001), 147-156.
- Aydemir, Yaşar. "Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler". *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2/3 (2007), 122-137.
- Azar, Birol. *Türâbî Divânı (İnceleme-Metin)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Bal, Mustafa. *Derviş Muhammed Divanı*. İstanbul: Anadolu Matbaası, 2. Baskı, 1993.
- Baygöl, Nuran. *Tokat ve Divriği Kaynaklı Cönkler Üzerinde Bir Tetkik*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Bayrı, M. Halid. *Vîrânî Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1959.
- Birgören, Hamdi. *Âşık Dertli Divanı*. Bolu: Bolu Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2011.

- Bozçalı, Mahmut. *Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dinî Muhteva*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2006.
- Çoşkun, Nami. *Ali Rıza Öge'nin Şiir Mecmuası Üzerinde Tetkik (217-380. Sayfalar) İnceleme-Metin*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Demir, Murat. *Ali Rıza Öge'nin Bektaşî Şairleri Antolojisini Tetkik (52-216. sayfalar)-İnceleme ve Metin*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Deniz, Kemal – Çiftlikçi, Ramazan. *Hekimhanlı Âşık Sadık Baba*. Malatya: Malatya Araştırmaları Derneği Yayınları, 2010.
- Derviş Ruhullah. *Bektaşî Nefesleri*. haz. Fahri Maden. İstanbul: Roza Yayınevi, 2014.
- Durna, Kamber. *Filib'e'de Doğup Hekimhan'da Kemâle Eren Âşıkî*. İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Elçin, Şükrü. “Cönkler ve Mecmualar Üzerine”. *Halk Edebiyatı Araştırmaları-I*. 11-12. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Ercan, Abdullah. *XIV. Yüzyıldan Günümüze Çorumlu Şairler*. İstanbul: Çorum Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1998.
- Erdal, Derviş – Yılmaz, Serhat Sabri. *Süleyman Efendi Cöngü*. Kayseri: Ekspres Baskı Ofset, 2018.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. haz. A. Asude Soysal Doğan. Ankara: Çolpan Kitap, 2017.
- Gökyay, Orhan Şaik. “Cönkler Üzerine”. *Eski Yeni ve Ötesi*. 69-146. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Alevi-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2017.
- Karadeniz, Bekir - Akbulut, A. Cem. *Alevi Bektaşî Şairleri*. 8 Cilt. Bursa: Karamavi Yayınları, 2016.
- Koz, Sabri. “Cönk”. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 2/83-85. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.
- Köksal, M. Fatih. “Biyografik Kaynak Olarak Şiir Mecmuaları ve Kastamonulu İshâk-zâde Fevzî Mecmuası”. *Ya Kebikeç-Mecmualar Arasında*. 169-186. İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Kurtoğlu, Orhan. “Hurufî-Bektaşî Edebiyatına Dair Bir Şiir Mecmuası”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 45 (2008), 25-35.
- Kut, Günay. “Mecmuâ”. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 6/170-173. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1986.
- Küçükklıç, Ayşegül. *Ali Rıza Öge'nin Bektaşî Şairleri Antolojisini Tetkik (381-540. Sayfalar) - İnceleme ve Metin*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2016.
- Mesci, Uğur. *Ziya Bey Kütüphanesindeki 6706 No'lu Cönk Üzerine İnceleme*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Okay, Haşim Nezihi. *Âşık Dertli Divanı*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1954.

- Özbey, Cemal. *Sadık Baba-Hayatı ve Deyişleri*. Ankara: Emek Basım Yayınevi, 1957.
- Özdemir, Ahmet. *Dertli*. İstanbul: Tura Yayınları, 2017.
- Özen Kaya, R. Yeşim. *Cönk İncelemeleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özerdem, Ahmet. *Sadık Baba*. İstanbul: Anadolu Matbaası, 1996.
- Özmen, İsmail. *Alevi Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. 5 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.
- Öztelli, Cahit. *Bektaşî-Alevi Şiirleri Antolojisi Bektaşî Gülleri*. İstanbul: Özgür Yayınları, 1997.
- Öztelli, Cahit. *Kul Nesîmî*. İstanbul: Demos Yayınları, 2012.
- Öztoşun, Sevgi. *Sivas Kaynaklı Cönkler Üzerine Tetkik*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Seyyid Nizamoğlu. *Seyyid Nizamoğlu Hayatı Eserleri Divanı*. çev. Mehmet Yaman. İstanbul: Can Yayınları, 1976.
- Tarlan, Ali Nihat. "Eski Mecmualar Arasında". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 1/2 (1946), 122-137.
- Taşlıova, M. Mete. *Sözlü ve Yazılı Kaynaklarla Çorum Halk Şiiri Antolojisi-Âşıklar Ozanlar Şairler*. Çorum: Çorum Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2008.
- Ulusoy, A. Celalettin. *Yedi Ulular*. Yayınevi Yok, 1974.
- Uraz, Murat. "Cönkler ve Sefineler". *Türk Folklor Araştırmaları* 17/337 (1977), 8057-8059.
- Ülkütaşır, M. Şakir. "Halk Edebiyatı Araştırmalarında Cönklerin Değeri". *Türk Kültürü* 60 (1967), 905-907.
- Vaktidolu, A. Ali Atalay. *Erzurumlu Halk Ozanı Noksani Baba*. İstanbul: Can Yayınları, 1996.
- Vaktidolu, A. Ali Atalay (der.). *Âşık Dertli Baba*. İstanbul: Can Yayınları, 1998a.
- Vaktidolu, A. Ali Atalay (der.). *Vîrânî Divanı ve Risalesi (Buyruğu)*. İstanbul: Can Yayınları, 1998b.
- Vaktidolu, A. Ali Atalay. *Hatâyî-Şah Hatâyî-Anadolu Hatâyîleri Divanı*. İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Yardımcı, Mehmet. *Yaşamı Sanatı ve Şiirlerinin Yorumlarıyla Kul Himmet*. Çorlu: Çorlu Kul Himmet Sosyal Yardımlaşma Eğitim ve Kültür Derneği Yayınları, 2021.
- Yeşilmurat Şalçı, Füsün. *Sivas Ziya Bey Kütüphanesindeki 6720 Nolu Cönk Üzerine İnceleme*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yılmaz, Ozan. "Metin Te'sisinde Şiir Mecmualarının Katkısına Bir Örnek: Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 5214 Numaralı Mecmua ve Muhtevası". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 255-280.
- Yörükkan, Yusuf Ziya. *Alevi Bektaşî Tahtacı Nefesleri*. haz. Turhan Yörükkan. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.

Ekler**Ek-1: Mahlas Dizeleri Dizini****Abdal Mûsâ**

Şimdi Abdal Mûsâ geldim cihâna³ [88-89]

Ali⁴

Aliyâ bakma cihânın zîynet-i esbâbına [6]

Aliyâ Âdem'de pinhân olmasa⁵ [66-67]

İç "Sekâhüm" şerbetinden gice gündüz Aliyâ [121-122]

Âliyâ subh-ı visâlin görmek istersen eger [123]

Âşık Ahmed

Âşikâr eyledi ol Âşık Ahmed [93-94]

Âşıkî⁶

Ey Âşikî hicr elinden nice bir âh eyleyem [14-15]

Âşikî çok olur yazından kışlar⁷ [19-20]

Âşikî hastanın hâli yamândır⁸ [24-26]

Ey Âşikî bu halk şaşdı⁹ [78-80]

Ey Âşikî gözle yolu erkânî¹⁰ [90-91]

Âşikî hidâyet olur¹¹ [108]

Budala¹²

Budala gurbette artıyor âhim [33-34]

Dertli

Dertli hüner böyle yazdıysa merhem¹³ [21]

Ednâ¹⁴

Ednâ dir ki seni görmek murâdım [31-33]

³ Şiirin benzer metinleri için bk. (Akça, 2010, 18; Ergun, 2017, 43; Gölpınarlı, 2017, 23; Özmen 1998, 1/205)
⁴ (Karadeniz - Akbulut, 2016, 1/304)'de bir şiirinin benzer metni tespit edilen ozanın Âşık Ali adında biri olduğu belirtilmektedir.

⁵ Şiirin benzer metni için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 1/306)

⁶ Başta Filibeli Âşıkî, Mecitözlü Âşıkî ve Arguvanlı Âşıkî olmak üzere aynı mahlaslı ozanların şiirleri *VŞM*'de bir arada verilmiştir.

⁷ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bal, 1993: 258; Durna, 2019, 154; Özmen, 1998, 4/53)

⁸ Bazı kaynaklarda Mecitözlü Âşıkî'ye ait olduğu söylenirken (Durna, 2019)'da Filibeli Âşıkî'ye mâl edilmiştir. Benzer metinler için bk. (Durna, 2019, 106; Karadeniz - Akbulut, 2016, 1/ 501; Özmen, 1998, 4/60, 65)

⁹ Bazı kaynaklarda Mecitözlü Âşıkî'ye ait olduğu söylenirken (Durna, 2019)'da Filibeli Âşıkî'ye mâl edilmiştir. Benzer metinler için bk. (Durna, 2019, 88; Karadeniz - Akbulut, 2016, 1/ 503)

¹⁰ Bazı kaynaklarda Arguvanlı Âşıkî'ye ait olduğu söylenirken (Durna, 2019)'da Filibeli Âşıkî'ye mâl edilmiştir. Benzer metinler için bk. (Bal, 1993: 213; Durna, 2019, 73; Karadeniz - Akbulut, 2016, 1/ 493; Özmen, 1998, 4/52)

¹¹ Kaynaklarda Mecitözlü Âşıkî'ye ait olduğu söylenmektedir. (Durna, 2019, 124; Karadeniz - Akbulut, 2016, 1/ 502)

¹² Budala hakkında bilgi ve bilinen şiirleri için bk. (Öztelli, 1997, 150, 166, 306)

¹³ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bırgören, 2011, 156; Karadeniz - Akbulut, 2016, 3/66; Okay, 1954, 57; Özdemir, 2017, 119; Vaktidolu, 1998a, 55)

¹⁴ Ednâ hakkında bilgi ve bilinen şiirleri için bk. (Ercan, 1998, 271; Karadeniz - Akbulut, 2016, 3/219)

Eksikli*Eksikli'm dir nûrdan oldum [39-40]***Gedâyî¹⁵***Gedâyî gevher kirâmında [80-82]***Hayâlî¹⁶***Hayâlî'ye cünbüş verip oynadan¹⁷ [34-35]***Hüseyin***Hüseyin'im ider kerem erince [26-27]**Hüseyin'im yâra benden¹⁸ [82-83]***İbrahim¹⁹***İbrahim günâhkâr günâhım çoktur²⁰ [8-10]***Kalender²¹***Ey Kalender secde kıl ki evliyâ devrânıdır²² [123-124]***Kâzım²³***Kâzım-ı bîçâreni reddetme bâbından aman²⁴ [10-11]***Kul Himmet***Kul Himmet'in sözü manâ sözüdür [5-6]**Kul Himmet'im eydür meydanda merdim²⁵ [41-42]**Kul Himmet'im nice geçim yârin şirin dilinden [53-55]**Kul Himmet'im tecellâsın kıldığım²⁶ [67-70]**Kul Himmet eydür varımdır Ali²⁷ [73-74]**Sevdiğidir Kul Himmet'in [83-86]***Kul Mustafa²⁸***Kul Mustafa'm derterim yenilenir [44-46]*

¹⁵ Tokatlı Gedâyî hakkında bilgi ve diğer şiirleri için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 4/54)

¹⁶ Hayâlî hakkında bilgi ve diğer şiirleri için bk. (Ergun, 2017, 141; Karadeniz - Akbulut, 2016, 4/400)

¹⁷ Şiirin benzer metni için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 4/401)

¹⁸ Şiirin benzer metni için bk. (Baygül, 1999, 128)

¹⁹ (Karadeniz - Akbulut, 2016, 5/28)'de bu ozanın Bahadırlı İbrahim olduğu belirtilmektedir. Diğer şiirleri için bk. (Öztelli, 1997, 114, 226)

²⁰ Şiirin benzer metinleri için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 5/31; Özmen, 1998, 3/413; Yörükkan, 2017, 17)

²¹ Kalender Çelebi hakkında bilgi için bk. (Ergun, 2017, 147; Karadeniz - Akbulut, 2016, 5/272)

²² Şiirin benzer metinleri için bk. (Ergun, 2017, 149; Karadeniz - Akbulut, 2016, 5/275; Küçükkılıç, 2016, 520; Mesci, 2010, 140; Özmen, 1998, 2/26)

²³ Kâzım mahlasıyla şiir yazmış üç Alevi-Bektaşî ozanı vardır. Kâzım Baba, Kâzım Paşa ve Şabanözülü Kâzım. Şiir üslûbu Kâzım Paşa olduğunu düşündürmektedir. Hakkında bilgi için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 5/412, 417, 421)

²⁴ Şiirin benzer metni için bk. (Demir, 2016, 406)

²⁵ Şiirin benzer metinleri için bk. (Özmen, 1998, 2/316; Öztelli, 1997, 30; Yardımcı, 2021, 98) Bu şiir, (Yörükkan, 2017, 111)'de Şah Hatâyî'ye, (Vaktidolu, 2019, 613)'te Can Hatâyî'ye atfedilmiştir.

²⁶ Şiirin benzer metinleri için bk. (Çoşkun, 2017, 414; Ergun, 2017, 221; Özen Kaya, 2017, 135; Özmen, 1998, 2/297; Yardımcı, 2021, 105)

²⁷ Şiirin benzer metni için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 4/520)

²⁸ Kul Mustafa ve diğer şiirleri için bk. (Bozçalı, 2006, 43; Öztelli, 1997, 128, 220, 288)

Kusûrî²⁹*Ey Kusûrî aşk yolunda içtiğim pür câm benim [50-51]***Molla Mustafa³⁰***Molla Mustafâ'dan aldım dersimi [102-104]**Molla Mustafa'ya yetdim [104-105]**Molla Mustafa mürebbim cândan severim şâhı [105-108]***Muhammed³¹***Muhammed'üm eydür ol nazar kimde³² [58-59]***Nakşî³³***Yeter bu bendin ey Nakşî alan bir kıldan almıştır [18-19]***Nazmî³⁴***Gel visâlınden cüdâ kılma bu Nazmî bendeni [16-17]***Nesîmî³⁵***Gel ha gel ey cân Nesîmî ehl-i nûr ol gâfilin [17-18]**Nesîmî'yem cihânda ne gamım var [99-100]**Gel hâ gel ey cân-ı Nesîmî İblîs'e olma tâbî' [101-102]**Yâ "Şefî'ü'l-müzribîn" rahm et Nesîmî'ye bu dem³⁶ [124-125]**Ey Nesîmî gevheri nâdân eline virmegi³⁷ [125-126]**Sen Nesîmî mantûkundan dinle Fazlullâh'ı gör³⁸ [126-128]**Nesîmî sâkî lütfundan bu gün mest-i tecellâdır [147-148]**Fedâ kıl cânını yâre Nesîmî³⁹ [148-149]***Nevruz⁴⁰***Nevruz der görmedim çeşm-i mestimi⁴¹ [22-23]**Yine tazelendi Nevruz'un derdi⁴² [23-24]**Nevruz âşık isen kız var ucunda [42-43]*

²⁹ VŞM'de geçen Kusûrî şiirine diğer kaynaklarda rastlanmadığı için hangi Kusûrî olduğu tespit edilememiştir.

³⁰ Molla Mustafa hakkında bilgi ve diğer şiirleri için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/428)

³¹ Derviş Muhammed hakkında bilgi ve diğer şiirleri için bk. (Bal, 1993; Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/345; Özmen, 1998, 3/419)

³² Şiirin benzer metinleri için bk. (Bal, 1993, 115; Özmen, 1998, 3/421)

³³ (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/500)'de hakkında bilgi verilen Nakşî'nin şiir üslubuna benzemekle beraber VŞM'deki şiirine kaynaklarda rastlanmamıştır.

³⁴ (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/517, 519)'da Kandiyeli Nazmî ve Sefil Nazmî adlarında Nazmî mahlasıyla şiir yazan iki ozan vardır. Divriğili Sefil Nazmî'nin şiirleri daha çok dörtlüklerden oluşmaktadır. Kandiyeli Nazmî ise gazel tarzında şiirler yazmıştır. Buna rağmen VŞM'deki Nazmî gazeli, mecmuanın tertip edildiği bölgenin Divriği coğrafyasına yakınlığından ötürü kesin olmakla birlikte Sefil Nazmî'ye mâl edilebilir.

³⁵ Seyyid Nesîmî'ye ve Kul Nesîmî'ye atfedilen şiirler VŞM'de bir arada bulunmaktadır.

³⁶ Şiirin benzer metinleri için bk. (Ayan, 2014, 201; Ulusoy, 1974, 15)

³⁷ Şiirin benzer metinleri için bk. (Baygöl, 1999, 209; Erdal - Yılmaz, 2018, 76; Mesci, 2010, 221; Özen Kaya, 2017, 146; Öztelli, 2012, 136)

³⁸ Şiirin benzer metinleri için bk. (Ayan, 2014, 304; Mesci, 2010, 219)

³⁹ Şiirin benzer metinleri için bk. (Ayan, 2014, 261; Erdal - Yılmaz, 2018, 72)

⁴⁰ Nevruz hakkında bilgi için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/576)

⁴¹ Şiirin benzer metni için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/578)

⁴² Şiirin benzer metni için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/577)

Nihâni⁴³

Ey Nihâni yigrek oldur Zü'l-Celâl'e kıl zikr⁴⁴ [13-14]

Noksani⁴⁵

Noksani günâhım çokdur be-gâyet [51-53]

Noksani câhile eylemez rağbet⁴⁶ [91-93]

Sâdık Baba/Sâdık Abdal⁴⁷

Sâhib ol Sâdık pirine başka himmet isteme [7-8]

Sâdık dil olmuş çağırır şâhım el-amân deyü⁴⁸ [12-13]

Sâdık dir şükr olsun kalıbım buldum⁴⁹ [56-57]

Sâdık Abdal seher seher Hakk'a secde kıldığım⁵⁰ [62-64]

Sâdık'a bildiren Sübhân'ı gördüm⁵¹ [72]

Sâdık'a aşk verüp sevip sevdiren⁵² [75-76]

Sefil Ali⁵³

Sefil Ali der ki ey Aşık Ahmed [94-95]

Sefil Ali Ali soyun⁵⁴ [95-96]

Sakin gâfil olma ey Sefil Ali⁵⁵ [97-99]

Selâmî⁵⁶

Ey Selâmî bir nazarla huntayı ahcâr eden⁵⁷ [57-58]

Seyyid Nizamoğlu/Seyfi⁵⁸

Ben Nizamoğlu'yam âl-i Resûl'ün çâkeri⁵⁹ [155-160]

Bu gün Seyyid Nizâmoğlu Hudâ'dan⁶⁰ [160-162]

⁴³ Yozgatlı Nihâni hakkında bilgi için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/590)

⁴⁴ Şiirin benzer metni için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/591)

⁴⁵ Erzurumlu Noksani hakkında bilgi için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/633; Özmen, 1998, 3/231; Vaktidolu, 1996)

⁴⁶ Şiirin benzer metinleri için bk. (Özmen, 1998, 3/237; Öztosun, 2001, 123; Vaktidolu, 1996, 77)

⁴⁷ Dimetokali Sâdık Abdal, Hekimhanlı Sâdık Baba, İstanbullu Sâdık Baba ve Çankırlı Sefil Sâdık gibi "Sâdık" mahlasıyla şiirler yazmış birçok ozan vardır. *VŞM*'de yer alan şiirler de isimleri zikredilen bazı ozanlara aittir. Aşık'ı' de olduğu gibi farklı "Sâdık"ların şiirleri bir arada verilmiştir. Ozanlarla ilgili diğer müstakil çalışmalarda da şiirlerin karıştığı görülmektedir.

⁴⁸ Şiirin benzer metinleri için bk. (Deniz - Çiftlikçi, 2010, 258; Özbey, 1957, 131; Özerdem, 1996, 354)

⁴⁹ Şiirin benzer metinleri için bk. (Deniz - Çiftlikçi, 2010, 149; Özbey, 1957, 58; Özerdem, 1996, 154; Özmen, 1998, 3/385)

⁵⁰ Şiirin benzer metinleri için bk. (Deniz - Çiftlikçi, 2010, 72; Özbey, 1957, 8; Özerdem, 1996, 18; Özmen, 1998, 3/410)

⁵¹ Şiirin benzer metinleri için bk. (Deniz - Çiftlikçi, 2010, 182; Karadeniz - Akbulut, 2016, 7/372; Özbey, 1957, 44; Özerdem, 1996, 212; Özmen, 1998, 3/381)

⁵² Şiirin benzer metni için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 7/368)

⁵³ Sefil Ali (Sefil Abdal) hakkında bilgi için bk. (Ercan, 1998, 252; Özmen, 1998, 4/371; Öztelli, 1997, 84, 368; Taşhova, 2008, 610)

⁵⁴ Şiirin benzer metni için bk. (Ercan, 1998, 254)

⁵⁵ Şiirin benzer metni için bk. (Baygül, 1999, 274)

⁵⁶ Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Selâmî'yle ilgili bk. (Gölpınarlı, 2017, 18; Karadeniz - Akbulut, 2016, 7/486)

⁵⁷ Şiirin benzer metinleri için bk. (Çoşkun, 2017, 640; Derviş Ruhullah, 2014, 54; Gölpınarlı, 2017, 40)

⁵⁸ Seyfi mahlasını da kullanmış Seyyid Nizamoğlu hakkında bilgi için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/617; Özmen, 1998, 2/469; Seyyid Nizamoğlu, 1976)

⁵⁹ Şiirin benzer metinleri için bk. (Çoşkun, 2017, 705; Mesci, 2010, 225; Seyyid Nizamoğlu, 1976, 161)

⁶⁰ Şiirin benzer metni için bk. (Seyyid Nizamoğlu, 1976, 152)

Seyfî derûn-i dilden eyle Yezîd'e la'ner⁶¹ [162-165]
Seyfî bulur Hakk'a yol muhabbet-i âl-i Resûl⁶² [165-167]

Sultan Muhammed⁶³

Sultan Muhammed'im dünya kaç bucak⁶⁴ [37-38]
Sultan Muhammed'im yola gelince⁶⁵ [38-39]
Sultan Muhammed'im kendi halinde⁶⁶ [43-44]

Şah Hatâyî

Kapunda çâker olsun Şah Hatâyî⁶⁷ [27-29]
Şah Hatâyî hatm eyledi yolunda [60-62]

Şâhî⁶⁸

Eger bilmez isen sen sende Şâhî⁶⁹ [77]

Şem'î⁷⁰

Şem'iyâ Hakk'ı hâzır görmek dilersen gel beri [101]

Türâbî⁷¹

Ey Türâbî bunları bilmek imiş âlemde kâr⁷² [64-66]

Vîrânî (Vîrân Abdal)

Vîrânî'yem niyâzım var üstâza⁷³ [29-31]
Vîrânî dem bu dem devrân bu demdir⁷⁴ [36]
Olupdur Vîrânî evvel sanadır⁷⁵ [46]
Vîrânî kul teberrâ geçde görsün⁷⁶ [46-47]
Vîrân Abdal şükür kıl Hakk'a her dem⁷⁷ [47-48]

⁶¹ Şiirin benzer metni için bk. (Seyyid Nizamoğlu, 1976, 149)

⁶² Şiirin benzer metni için bk. (Seyyid Nizamoğlu, 1976, 150)

⁶³ Sultan Muhammed hakkında bilgi için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/174)

⁶⁴ Şiirin benzer metni için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/175)

⁶⁵ Şiirin benzer metni için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/175)

⁶⁶ Şiirin benzer metni için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 6/177)

⁶⁷ Şiirin benzer metni için bk. (Erdal - Yılmaz, 2018, 45)

⁶⁸ Şâhî-i Şarkî adıyla da bilinen Şâhî hakkında bilgi için bk. (Ergun, 2017, 89; Gölpınarlı, 2017, 19; Karadeniz - Akbulut, 2016, 8/26; Özmen, 1998, 2/191)

⁶⁹ Bu şiir, (Yeşilmurat Şalcı, 2011, 49)'da *Eğer bu dediğim idrâk edersen / Erişdiğin hazrete buldun necâtın / Sakın sen bu Vîrân Abdal sözüne / Kulak tutma kalır her maslahatın* beyitleri de ilave edilmiş şekilde Vîrânî'ye atfedilmektedir. *VŞM*'de ise Şâhî sözcüğünün üstü çizilerek mahlas olduğu vurgulanmıştır. Keza (Karadeniz - Akbulut, 2016, 8/27)'de de şiir Şâhî'ye atfediliyor. Sadece bu örnek bile Alevî-Bektaşî ozanlarına ait şiirlerin ne denli içinden çıkılmaz hâlde olduğunu gösterir.

⁷⁰ Şem'î hakkında bilgi için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 8/70; Özmen, 1998, 4/137)

⁷¹ Türâbî ve diğer şiirleri hakkında bilgi için bk. (Azar, 2005; Ergun, 2017, 383; Gölpınarlı, 2017, 19, 221, 232, 390; Özmen, 1998, 4/157)

⁷² Şiirin benzer metinleri için bk. (Azar, 2005, 476; Çoşkun, 2017, 790)

⁷³ Şiirin benzer metinleri için bk. (Baygöl, 1999, 386; Bayrı, 1959, 16; Çoşkun, 2017, 823; Karadeniz - Akbulut, 2016, 8/451; Özmen, 1998, 2/436; Vaktidolu, 1998b, 43; Yeşilmurat Şalcı, 2011, 88)

⁷⁴ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 242; Vaktidolu, 1998b, 152)

⁷⁵ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 227; Vaktidolu, 1998b, 143)

⁷⁶ Bu şiir, Vîrânî Risâlesi'ndedir. Bk. (Vaktidolu, 1998b, 265)

⁷⁷ Bu şiir, Vîrânî Risâlesi'ndedir. Bk. (Vaktidolu, 1998b, 267)

*Men Vîrân Abdal garibim şâhımın*⁷⁸ [53]
Vîrânî sen gulâm olgı Ali'ne [86-87]
*Vîrânî bu demi hoş gör cihânda*⁷⁹ [87-88]
*Edepdır ey Vîrânî sende mahfı*⁸⁰ [109-110]
*Ali'dir ey Vîrânî sende bünyâd*⁸¹ [110-112]
*Bilin şimdi Vîrân'a geldim*⁸² [112-113]
Ey Vîrânî iste maksûdun verir o şehsüvâr [113-115]
*Efendim sevdiğim kulun Vîrânî*⁸³ [115-117]
Vîrân Abdal belki dahi yedidir [117-120]
Ey Vîrânî heft-ser bir ejderhadır nefis-i şûm [120-121]
Vîrânî çünkü terk itti cihânı [128-129]
*Ey Vîrânî maksûdun merdân ise merd ol yürü*⁸⁴ [129-131]
*Vîrânî kim diler bulmak Hudâ'yrı*⁸⁵ [132-134]
*Vîrânî'yem benim cânım fedâdır âl-i evlâda*⁸⁶ [134-135]
*Vîrânî âl-i evlâdın cemâlin görmek istersen*⁸⁷ [135-136]
*Vîrânî'yem hakîkatten Ali'nin âl-i râhunda*⁸⁸ [137]
*Bu Vîrân Abdâl garîb eyler niyâz âşıklara*⁸⁹ [138-139]
Vîrânî Dervîş'e eyle inâyet [139-141]
*Ey Vîrânî işte Fazlu'llâh'ı bilmez kandedir*⁹⁰ [141-142]
*Bu Vîrân Abdal fakîre bende fermânın senin*⁹¹ [142-144]
Ey Vîrânî bu nasihat sendendir yakîn [144-145]
Vîrân Abdal bu ne havf-i hatâdır [146]
Vîrânî ilm-i elifin rumûzun açma nâdâna [149-150]
*Vîrânî ruhuna her dem gidâdur*⁹² [150-153]
*Vîrânî'yem Ali'dir evvel âhir*⁹³ [153-155]

Yeminî

*Yeminî derdimende kıl inâyet*⁹⁴ [71]

⁷⁸ Şiirin benzer metinleri için bk. (Baygöl, 1999, 416; Mesci, 2010, 256; Yeşilmurat Şalçı, 2011, 48; Yörükân, 2017, 197)

⁷⁹ Şiirin benzer metni için bk. (Öztosun, 2001, 215)

⁸⁰ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 233; Vaktidolu, 1998b, 148)

⁸¹ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 34; Özmen, 1998, 2/443; Vaktidolu, 1998b, 88)

⁸² Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 142; Vaktidolu, 1998b, 111)

⁸³ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 155; Vaktidolu, 1998b, 114)

⁸⁴ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 37; Özmen, 1998, 2/444; Ulusoy, 1974, 127; Vaktidolu, 1998b, 188)

⁸⁵ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 76; Vaktidolu, 1998b, 94)

⁸⁶ Şiirin benzer metinleri için bk. (Baygöl, 1999, 406; Bayrı, 1959, 232; Erdal - Yılmaz, 2018, 132; Küçükklıç, 2016, 1028; Vaktidolu, 1998b, 254)

⁸⁷ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 44; Vaktidolu, 1998b, 190)

⁸⁸ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 160; Vaktidolu, 1998b, 246)

⁸⁹ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 183; Vaktidolu, 1998b, 224)

⁹⁰ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 228; Küçükklıç, 2016, 1030; Vaktidolu, 1998b, 180)

⁹¹ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 93; Ulusoy, 1974, 132; Vaktidolu, 1998b, 20)

⁹² Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 224; Vaktidolu, 1998b, 144)

⁹³ Şiirin benzer metinleri için bk. (Bayrı, 1959, 141; Vaktidolu, 1998b, 110)

⁹⁴ Şiirin benzer metinleri için bk. (Ergun, 2017, 95; Karadeniz - Akbulut, 2016, 8/519; Özmen, 1998, 2/37; Ulusoy, 1974, 80)

Zekâî⁹⁵

Zekâî bendegânın dergâhında abd-i kemterdir⁹⁶ [48-49]

Ek-2: Seçilmiş Şiirler

-1-

Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlün

*Mecnûn'um aşkın elinden âşık-ı rüsvâyâ bak
Boynuna zencîr takmış başdaki sevdâyâ bak*

*Vâ'iz eydür sevme dilber bakma hûblar yüzüne
Sen anın kavline bakma sûret-i zîbâyâ bak*

*Dilberâ aşkın şarâbın kim ki içti cânile
Oldu tecrîd-i kalender gezdiği sahrâyâ bak*

*Zâhidin sücûdu dâ'im bir kara dîvâredir
Âşık isen ey gönül mâh-ı melek-sîmâyâ bak*

***ALİ**yâ bakma cihânın ziynet-i esbâbına
Sâki-i Kevser-alîde mevc uran deryâyâ bak [s. 6]*

-2-

Fâ'îlâtün fâ'îlâtün fâ'îlâtün fâ'îlün

*Ey gönül gel şâm erişdi taze mi bedr-aya bak
Taklidin tahkîke dönder halvet-i sahrâyâ bak
Açtı rüzgârı sefinem dalgalar mevc eyledi
Kabzan ol ummâna yasla şiddet-i deryâyâ bak*

*Rûz-i kıyâmet gününde görülp cümle hesâb
Herkesin cürmüne nisbet nârıyla eyler azâb
"Küllü men aleyhâ fân" dır demedi mi dört kitâb
Neler geldi neler gitti bu çürük dünyâyâ bak*

*Terk edüp her mâsivâyı Hazret-i Rahmân'a uy
Şâh-ı dünyâ Şâh-ı ukbâ hem Şefî' sultâna uy
Farz [u] vâcib bildiren dillerdeki Kur'ân'a uy
Neler halk etmiş bizim-çün ol ganî Mevlâ'ya bak*

⁹⁵ Zekâî hakkında bilgi için bk. (Karadeniz - Akbulut, 2016, 8/647)

⁹⁶ Şiirin benzer metinleri için bk. (Demir, 2016, 754; Erdal - Yılmaz, 2018, 137)

*Tıfl-ı ebced-hân iken ver bu dili sen mektebe
Boşlasın gel buncılayın bakma hiçbir meşrebe
Ehl-i sünnet ve'l-cemâat birle bağlan mezhebe
Cehd ile makbûl olasın bir dahi evlâya bak*

*Ey gedâ şurbı neydersin mâl-ı devlet isteme
Sâhib ol **SÂDİK** pirine başka himmet isteme ⁹⁷
Fahr-ı âlemden ziyâde zerre şefkat isteme
İsmi koyma dilinden vird için Esmâ'ya bak [s. 7-8]*

-3-

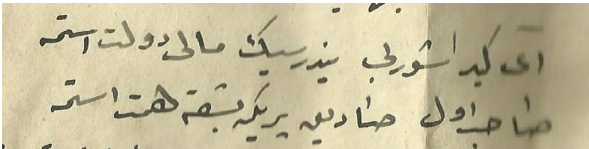
Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

*Kâf ile nûndan Hudâ âlemleri var eyledi
Kenz-i mahfî hikmetullah sırrın izhâr eyledi
Bir ulu melek iken kör oldu Şeytânü'r-racîm
Hazret-i Adem'e secde kılmaya âr eyledi*

*Zebûr'u Dâvud'a verdi hak oldu zât-ı kadîm
İncil'i İsâ'ya verdi eyledi anı kelîm
Tevrat'ı Mûsâ'ya verdi Ahmed'e Furkân azîm
Cümleden efdal yarattı kendüye yâr eyledi*

*Müstecâb etti duâsın Nuh tûfânı ol zamân
Balığın karnında Yûnus görmedi kırk gün ziyân
Attı Nemrûd mancınıktan virmedi hergiz aman
Yakmadı İbrâhim Halîl nârı gülzâr eyledi*

*Ey **NİHÂNÎ** yigrek oldur Zü'l-celâle kıl zikir
Mecnûn'a Leylâ'yı verdi Mevlâ'ya günde çok şükür
Ki derûn-i deryâ-yı hikmet ayrılmaz akıl fikir
Ferhad küligini çaldı taşlara kâr eyledi [s. 13-14]*



97

Bu şiirin son bendinin ilk iki dizesi *VŞM*'de bu şekildedir. Şiirin "Sâdik"a mı yoksa "Gedâ" isminde başka bir ozana mı ait olduğu konusunda tereddütte kalmıştır. İlk dizenin ikinci sözcüğünün yazılışından dolayı gedâ olmama ihtimali de vardır, fakat mecmua sahibinin hata payı da hesaba katılmıştır. "Ey" kısmının üstünün çizili olması bizi mahlas konusunda şüpheye düşürmektedir. Ayrıca Sâdik mahlaslı ozanların şiirlerinin yer aldığı kaynakların hiçbirinde bu şiire rastlanmamış olması şüphemizi pekiştirmiştir. Şiirin bu kısmının "*Ey Gedâ şurbı neydersin mâl-ı devlet isteme / Sâhib ol sâdik pirine başka himmet isteme*" şeklinde olma ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

-4-

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

*Âhikim mihrinde yokdur zerre denlü rağbetim
Şimdi benden yüz çevirmiş âfitâb-ı devletim
Bağrı yuka bir garîbim sevdiğim kıyma bana
Ateş-i hicrâna yoktur zerre denlü tâkatim*

*Bûm-veş her dem bekleyip vîrâneye baktığım
Cûşa gelip heft deryâ gibi taşıp aktığım
Kimse bilmez sâkiyâ bezm-i gamındır çektiğim
İçmeyen aşkın şarâbın anlamaz keyfiyetim*

*Aklım aldı zâyi' kıldı serv-i kazâlı[...] beni
Şekl-i Mecnûn olmuşam ben eglemez çöller beni
Ben bu sevdâya düşeli söyleşir eller beni
Çok zamandır halk içinde dâsitân-ı ibretim*

*Kaç başım var âlem içre emrine râm olmaya
Cânıyla bel bağlayıp hükmüne fermân olmaya
Çıksın ol cân ki kaçan yoluna kurbân olmaya
Âlem içre yok mu şâhım zerre denlü gayretim*

*Ey ÂŞIKÎ hicr elinden nice bir âh eyleyem
Derdime hem-dem bulunmaz sırrım ana söyleyem
Kûh-ı aşka bel bağlayıp çâr-ı nâçâr neyleyem
Ferhad'ım Şirin için dağları delmek niyyetim [s. 14-15]*

-5-

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

*Dilberâ kıl merhamet şeydâ gönül gamlanmasın
Hâtırım eyle tesellâ dîdemiz nemlenmesin
Hiç ne mümkündür efendim gül cemâlin görmeye
Bülbül-i şeydâ senin sâyende sersemlemesin
Âyât-ı ümmü'l-kitâb vechindedir aynel-yakîn
Bağ-ı hüsnün seyredenler oldu ateşten emîn
Sen Süleymân-ı zamânsın ey cemâl-i nûr-i ayn
Vaslına mahrem olan dil nice hatemlenmesin*

*Hâlik-i kevneyn âlem-i ibtidâdan intihâ
Sen sana mâyl iken hiç yoğidi bu macerâ
Gül gülistan-ı cemâlerinden rakîb-i [...] şehâ(?)
Bağ-ı cennet kâfire bâri müyesserlenmesin*

*Ateş-i hicrâna yakma âşık-ı şermendeni
Sâye-veş yerlere çalma bu karîb efkendeni
Gel visâlınden cüdâ kılma bu NAZMÎ bendeni
Pâdişâhum âlem içre adımız kemlenmesin [s. 16-17]*

-6-

*Kınaman serime bir sevdâ geldi
Zaîf cânım cesetimden bezgindir
Yâri görmeyeli günüm yıl geçer
Ay dolandır her saatim yüz gündür*

*Dost misâlin gelmemiştir cihâna
Kaşların lâm elif benzer kemâna
Mey içmiştir elâ gözler mestâne
Serhoş olmuş dîdeleri süzgündür*

*Dîbâlar giyinmiş elmas [i]rengi
Siyah al yanaklar kılıyor cengi
Gayet yorgun gelmiş bakışı bengi
Avcı koğmuş ceran gibi tezgindir
Yiyemedim bağçesinin nârını
Sarf eyledim elden olan varımı
Hayli zamân görmemişim yârimi
Anın için o yâr benden ezgindir*

*NEVRUZ der görmedim çeşm-i mestimi
Kara toprak bürümeden üstümü
Kimler ağlatmıştır benim dostumu
Güzü yaşlı zülüfleri bozgundur [s. 22-23]*

-7-

*Gerçek evliyâsın seni bilmişem
Yâ Ali sensin ki sensin yâ Ali*

*Kerâmetin mu'cizâtın görmüşem
Yâ Ali sensin ki sensin yâ Ali*

*Kimin o cümle kuş edip uçuran
Kimisini kul köprüden geçiren
Kimisine âb-ı kevser içiren
Yâ Ali sensin ki sensin yâ Ali*

*Hem seni seveni sevsin yârisin
Dünyâ fânî ahret bâkî şârisin
İki cihân serveri settârisin
Yâ Ali sensin ki sensin yâ Ali*

*Ay Ali'dir gün Muhammed zâtında
Hikmetinden su'âl olmaz bātında
Kerâmeti belli mu'cizâtında
Yâ Ali sensin ki sensin yâ Ali*

***EDNĀ** der ki seni görmek murâdım
Bin bir ismin vardır Haydar'dır adın
Mihir-i muhabbette bal verir dâdın
Yâ Ali sensin ki sensin yâ Ali [s.31-33]*

-8-

*Şu karşığı karlı dağın ardında
Kaşı mihrâb saçı sünbül yârim var
Kalbi Kur'ân dili temiz gez Allah
Ayrılah bülbül gibi zârım var*

*Dost gönüle yakın menzirim yırak
Fîrâka dayanmaz yanıktır yürek
Gönülden bilmeye sâdik dost gerek
Koygun yanar şu sînemde nârın var*

*Lâle sünbül gülü reyhân kokuşlum
Küheylân at biner inbiz nakışlum
Ar[ı]slan pençeli şâhin bakışlum
Celâl-i Feyzullah bir de hûrim var*

*Hamdülillah vardım yüzümü sürdüm
Şükr olsun maksûda murâda erdim.
Hasretin çekerken aradım buldum.
Hacım Sultan gibi gürbüz erim var*

BUDALA gurbette artıyor âhım
*Ali oldu [...] âlemde şâhım
Seyyid 'Ali postunda gül yüzlü şâhım
Şeş cihette nazar ider pîrim var [s. 33-34]*

-9-

Evvel bir tufan kopunca
Eserinde yelde idim
Mansûr âlemi atınca
Seçilmez bir halde idim

Albıs(?) öldü de dirildi
Yedi bin kefin sarıldı
Âdem cennetten sürüldü
Arı ile balda idim

Hamza nefsi haklayınca
Pehlül-i evrân bekleyince
Âdem gelip yoklayınca
Kırklar ilen külde idim

Ca'fer katarın yederken
Muhammed semâ' iderken
Sultan deveyi güderken
Kırklar ile gölde idim

Öküze yükçü deyince
Deryaya balık koyunca
Ağaca meyvâ deyince
Bir elmacık dalda idim

*Gökten dört kitâb inince
Ali 'ye nazar kılınca*

*Hevâric dine dönünce
Zülfikârım elde idim*

*Havâricle dönüşünce
Mûsâ Hakk'a danışınca
Tanrı ile konuşunca
Yarılanda kulda idim*

*Havâric dîne dönünce
Cümlesin yel sürünce
Yeniden bünyâd kurunca
Fermân idim elde idim*

*Yakub yaman zârı kıldı
Yusuf'u kuyuda buldu
Yine bühtân kurda oldu
Bâzîrgânım yolda idim*

*Bâzîrgân yükün tutunca
Taşıyla gevher satınca
Hû deyüp Hızır yetince
Satılanda kulda idim*

EKSİKLİ'm der nurdan oldum
Evveli bu kârdan oldum
Gayb ile sırdan geldim
Bir budala şalda idim [s. 39-40]

-10-

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

*Hamdülillah yine erdi me'âl-i cândır bu mâh
Ehl-i aşka işret içre tâze pür-hâmdır bu mâh
Keşf-i rahmet ibtidâsı kesr-i in'âmdır bu mâh
Peyk ile vahy olduğu ol savm-ı âdemdir bu mâh
Halk-ı âlem üzre bir hoş nûr-i a'zamdır bu mâh
Mü'mînîn [ü] mü'mînât mâh-ı matemdir bu mâh*

Verdi pertevin cihâna doğdu ol mâh-ı cedîd
 Pür-ziyâsın artırır gittikçe envâr-ı saîd
 Bu mübârek ayda kılmıştır ihânet ol Yezîd
 Kerbelâ'da ol Hasan ile Hüseyin oldu şehîd
 Halk-ı âlem üzre bir hoş nûr-i a'zamdır bu mâh
 Mü'minîn mü'minât mâh-ı matemdir bu mâh

Hem muharremdir müsemmâ hemdahi âşûredir
 Mâh yüzünde iştiyâkım yüz menâ-yı nûradır
 Ehl-i 'aşka letâfet hem dâr-ı Mansûradır
 Cânib-i Hak feyz-i mutlak kullara mağfüredir
 Halk-ı âlem üzre bir hoş nûr-i a'zamdır bu mâh
 Mü'minîn mü'minât mâh-ı matemdir bu mâh

Bunda işret hem hatâdır hem riyâdır 'aşîka
 Gam-sezâdır nân-ı ni'met dîn yolunda sâdîka
 Kıydı evlâd-ı Resûl'a ol Yezîd-i bed-likâ
 'Aksi şöhretler eden kâfir-i bî-dîn mutlakâ
 Halk-ı âlem üzre bir hoş nûr-i a'zamdır bu mâh
 Mü'minîn mü'minât mâh-ı matemdir bu mâh

Ey **KUSÛRÎ** 'aşk yolunda içtigim pür câm benim
 Dost yolunda gice gündüz giydigim mâtem benim
 Nice derd kor bu derûnum içre ol hâtem benim
 Her kaçan erse Muharrem bin belâ-yı gam benim
 Halk-ı âlem üzre bir hoş nûr-i a'zamdır bu mâh
 Mü'minîn mü'minâta mâh-ı matemdir bu mâh [s. 50-51]

-11-

Azrâil cân almaya gelince
 Hikmetler sâhibi Ali sen yetiş
 Kısmet olup ten toprağa düşünce
 Kudretler sâhibi Ali sen yetiş

Münkir nekir iki melek türâbı
 Su'âl ider türlü türlü hesâbı
 Korkutur cânımı kabrin 'azâbı
 Rahmetler sâhibi Ali sen yetiş

Yetmiş kez kulunun kalbin yoklayan
Ayıpları setr eyleyip saklayan
Horasan'da doğup Rum['u] bekleyen
Meded Hacı Bektaş Velî sen yetiş

Din aşkına gazâ kılan Haydar'da
Sağdan sona bitilerim defterde
Hidâyet umarım rûz-i mahşerde
Göster bize doğru râhı sen yetiş

Şeriat tarikat ikisi birdir
Ma'rifet hakikat bir gizli sırdır
Zâhirdir bâtındır evvel âhirdir
Kadîm üstâz olan ulu sen yetiş

Meded senden meded şâh-ı şefâ'at
Dergâhından umageldim inâyet
NOKSANÎ günâhım çoktur begâyet
Eyvallahım sana belî sen yetiş [s. 51-53]

-12-

Hamdülillah irdi Hakk'ın ihsânı
Ehl-i iman olan nurketti bizi
Tâ ezel ervahta kulun noksanı
Nehy-i münkir olan terk etti bizi

Yüküm tuttum la'l ü gevher dürrilen
Evliyâ erkâmı indi sırrilen
Şâh katarı doldu gerçek erilen
Muhabbet gölüne gark etti bizi

Üç ferîşteh kopdu Horasan pîrden
İkisi zâhirde birisi sırrdan
Sekiz beşden çıkdı beş oldu birden
Ârifler dinleyip fark etti bizi

Yel hevâyı gezer su Hakk'ı buldu
Ateş ile toprak Cibril'e geldi
Hazret-i Âdem'i Harran'a saldı
Atamız çift koşup herk etti bizi

Evvel insan idim hayvan degildim
Koyun olup çok sürüde yayıldım
SÂDİK dir şükr olsun kalıbım buldum
Evliya yoluna sarf etti bizi [s. 56-57]

-13-

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

*Kârbân-ı cünd-i aşkın seyr-i Hak'dan başıyuz
Dest-i Haydar'dan şarâb-ı Kevser'in ayyâşıyuz
Şâh-ı âşkuz dergâh-ı âl-i abâ ferrâşıyuz
Biz gürûh-ı sultân-ı dehrüz zümre-i Bektâşıyüz
Lâ-mekân iklimine azm idenin yoldaşıyuz*

*Fâriğiz dünyâ vü mâfihâya rağbet itmeden
Geçmişüz havf-i ricâlden dehre minnet etmeden
Kevn-i seyrândır garaz azm-i siyâhat etmeden
Biz gürûh-ı sultân-ı dehrüz zümre-i Bektâşıyüz
Lâ-mekân iklimine azm idenin yoldaşıyuz*

*Gevher-i kân-ı rumûz-i "alleme'l-esmâ" biziz
Hem tecelli-gâh-ı hakkı kim Tûr'da Mûsâ biziz
Merdi-i cân-neşha-i rûh eyleyen Îsâ biziz
Biz gürûh-ı sultân-ı dehrüz zümre-i Bektâşıyüz
Lâ-mekân iklimine azm idenin yoldaşıyuz*

*Mest olup câm-ı ezelden târı oldu hûşumuz
Dîdemiz hakkı görür hakkı işidir gûşumuz
Guşumuzda cümle âlem halka-i menkûşumuz
Biz gürûh-ı sultân-ı dehrüz zümre-i Bektâşıyüz
Lâ-mekân iklimine azm idenin yoldaşıyuz*

*Ey SELÂMÎ bir nazarla huntayı ahcâr eden
Münkire da'vâ-yı Hakk'ı taşlara ikrâr eden
Azm-i râha himmet ile merkebin dîvâr eden
Biz gürûh-ı sultân-ı dehrüz zümre-i Bektâşıyüz
Lâ-mekân iklimine azm idenin yoldaşıyuz [s. 57-58]*

-14-

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'iün

*Ey dilâ ma'nâ yüzünden defter-i esrârı bil
Kıl tefekkür âlem içre yârı bil ağyârı bil
Serseri gezme cihânda ol Ganî Settârı bil
Sahrâ-yı heyhat içinde çarhı bil devvârı bil
Gel Muhammed Mustafâ'yı Haydar-ı Kerrâr'ı bil
Yek nazar kıl Hacı Bektâş-ı Velî Hünkâr'ı bil*

*Evvelâ ma'nâ yüzünden söylenen güftâra bak
"Kable mûtû ente mûtû" Hayy olan esrâra bak
Cânı ver cânâna cândan sıdk ile pâzâra bak
Dâm-ı berzahdan ba'id ol derdine bir çâre bak
Eyzan*

*Aşka lâyıık olmak istersen bu dem irfâna gel
Hâsılı Hak râhı oldur zümre-i merdâna gel
Cân veren cânâna cândan cümleten vîrâna gel
Nâ-halef ömrün geçirme gel beri divâna gel
Eyzan*

*Kenz-i Hakk'ın gevheridir bu sözüüm burhân sana
Gûşune mengüş edin n'idem budur el-ân sana
Bu kafâs tebdil olursa hâk ile yârân sana
Kaddin dâl eyleyip işler ider devrân sana
Eyzan*

*Cümle eşyâ emr-i künden ne ki var bünyâd olan
Heft harf üzre binâsı cümleten âbâd olan
Dağı deldi aşk ucunden Şirin'e Ferhâd olan
Hakk'a vâsıl olmak istersen budur irşâd olan
Eyzan*

*Na'ra-i ahd ile her demde illâmız budur
Kûhu meskân eyleyen Mecnun'a Leylâmız budur
İsteriz dîdâr-ı vech-i arş-ı âlâmız budur
Zâhidâ inkârı terk et nokta-i bâmız budur
Eyzan*

Evvelâ bâb-ı şeriat içre Ahmed âşikâr
 Ol tarîkâtte Ali'dir bil anı Düldül-süvâr
 Hem vasî-i Hacı Bektaş pîrim oldu nâm-dâr
 Ey **TÜRÂBÎ** bunları bilmek imiş âlemde kâr
 Eyzan

[s. 64-66]

-15-

Gel beri Ahmed'im mihr-i muhabbet
 Muhabbet yaylasın yaylayan kimdir
 Kırklar meydanında ol nâzik kamet
 Bir kat[i]resinden toylayan kimdir

O nedir ki şâr içinde şâr idi
 O nedir ki yârine tiz vâr idi
 O nedir ki her geleni yer idi
 Sakın deyü nidâ eyleyen kimdir
 O nedir ki kış gelmiyor yurduna
 O nedir ki düşmüş ahret derdine
 O nedir ki al dakmış çarh gerdûna
 Âh u feryâd edüp ağlayan kimdir

SEFİL ALİ der ki ey Âşık Ahmed
 Bilmezsen söyleyem olmasın zahmet
 O nedir ki verdin itdi rahmet
 Hak kapusun küşâd eyleyen kimdir [s. 94-95]

-16-

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Ey gönül şâd ol Muhammed Mustafâ devrânıdır
 Meşreb-i şâh-ı velâyet Murtazâ devrânıdır

Hikmetullâh her taraftan sırrı şâh etdi zuhûr
 Şâh Hasan Şâh Hüseyin Kerbelâ devrânıdır
 Tâlib ol Zeyne'l-abâ'ya Bakır'a İhlâs ile
 Ca'feri Kâzım Ali Mûsâ Rızâ devrânıdır

Şâh Takî vü bâ Nakî'dir hâkim-i hükm-i cihân
 Askerî sâhib-zamân âl-i abâ devrânıdır

*Sohbet-i irfâna irmez her hasîs-i bî-haber
Bunda sığmaz nâşîler bu âşinâ devrânıdır*

*Zâhidin ref'oldu zühdü kalmadı gayrı demi
Lâ-cerem sıdk-ı safâ mihr-i vefâ devrânıdır*

*Geçdi hükm-i devr-i Mervân geldi Ümrân leşkeri
Ey **KALENDER** secde kıl ki evliyâ devramıdır [s. 123-124]*

-17-

*Cihân mülkünü var iden Hudâ'dır
Anın zikri kamu derde devâdır
Hakk'ı bir bilmeyen Hak'dan cüdâdır
Münezzeh zâtı nûr-i Mustafâ'dır
Resûlullâh imâm-ı enbiyâdır
Ali serdâr-ı şâh-ı evliyâdır*

*Hasan hulk-i rızâ nûr-i İlâhî
Hüseyn-i Kerbelâ dîn mihr-i mâhı
Ne denlü vâr ise mü'min gümâhı(?)
İmâm Zeyne'l-abâdır pâdişâhı
Resûlullâh imâm-ı enbiyâdır
Ali serdâr-ı şâh-ı evliyâdır*

*Habîb-i Ekrem'in nesl-i mükerrem
İmâm Mûsâ Kâzım şâh-ı a'zam
Ali Mûsâ Rızâ nâmın her dem
Dilinde koyma tâ görmeyesin gam
Resûlullâh imâm-ı enbiyâdır
Ali serdâr-ı şâh-ı evliyâdır*

*Takî'dir ehl-i takvâ-yı pîşvâsı
Nakî'dir Hak tarîkin reh-nümâsı
Hasan el-Askerî dertlü devâsı
Muhammed neslinin cânım fedâsı
Resûlullâh imâm-ı enbiyâdır
Ali serdâr-ı şâh-ı evliyâdır*

*Muhammed Mehdî çekse Zülfikâr'ı
Önünde bende olsam bir gubârı
Zelil olsa Yezîdiler tâc-dârı
Erişsin ölmeden ol güne bâri
Resûlullâh imâm-ı enbiyâdır
Ali serdâr-ı şâh-ı evliyâdır*

*Bu gün **SEYYİD NİZAMOĞLU** Hudâ'dan
Temennâmız budur hem Mustafâ'dan
Erenler yâd edip dahi duâdan
Ki hiç ayrılmayam âl-i abâdan
Resûlullâh imâm-ı enbiyâdır
Ali serdâr-ı şâh-ı evliyâdır [160-162]*

-18-

*Sanma ey zâhid bizi billâhi nâdânileriz
Kendi vechin anlamış fi'l-cümle meydânileriz
Almazız har-mühreyi zîrâ ki dürdânileriz
Dürr-i meknûn isteriz biz bahr-i ummânileriz
Zikrim budur dilimde tâ haşr olunca her gâh
Yâ Muhammed Mustafâ yâ Murtazâ yâ Ali*

*Bâkır denildi gerçi ol kadr-i âl-i şâna
Kimyâdır izi tozu vermem iki cihâna
Zikr et derûn-i dilden bu ismi bî-nihâna
Yâ Muhammed Mustafâ yâ Murtazâ yâ Ali*

*Ey reh-nümâ-yı âdem ey reh-nümeyn-i rehber
Ol muktedâ-yı âlem yani İmâm-ı Ca'fer
Etti tarik-i Hakk'ı billâhi "kün"den izhâr
Yâ Muhammed Mustafâ yâ Murtazâ yâ Ali*

*Mûsâ-yı Kâzım ol Şâh-ı mahlûk-i sun'-i Mevlâ
Erendi hâk-i pâya tâc-ı sırr-ı evliyâ
Oku dilinde dâ'im budur usûl-i esmâ
Yâ Muhammed Mustafâ yâ Murtazâ yâ Ali*

*İlm-i ulûma âlim Mûsâ er-Rızâ imâmım
Kıldın fedâ yoluna cân-ı dil ile cânım
Budur derûn-i dilde zikrettiği zebânım
Yâ Muhammed Mustafâ yâ Murtazâ yâ Ali*

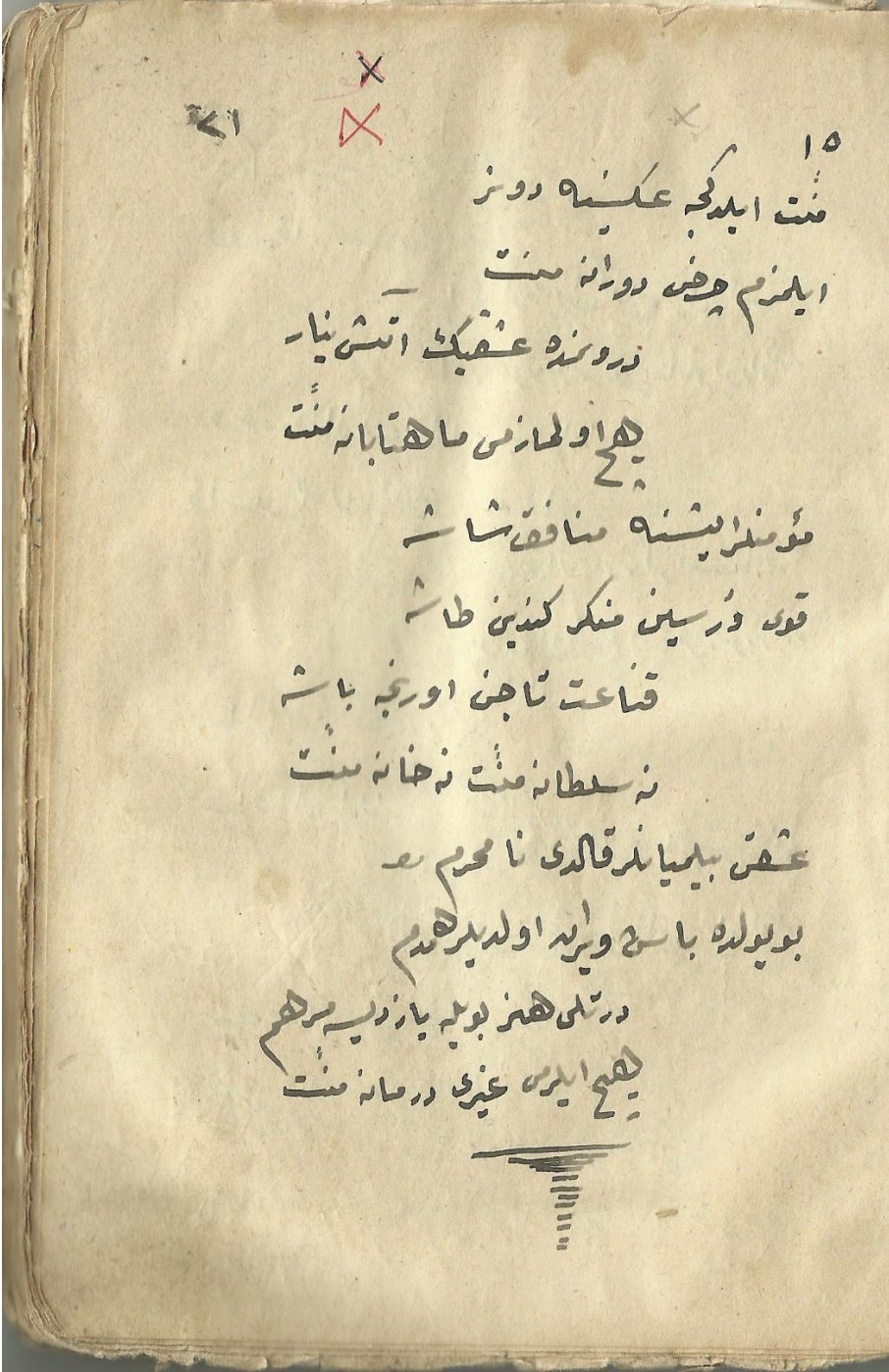
*Serdâr-ı müttakîler Muhammed-i Tâkî'dir
Envâr-ı dide-i dil âl-i abâ Nakî'dir
Bu virdi koyma dilden her rûz u şeb oku der
Yâ Muhammed Mustafâ yâ Murtazâ yâ Ali*

*Ser Asker-i şerî'at sultân-ı merd-i meydân
Muhammed ibn-i Ali dest-gîri bize kân
Etme sakın ferâmûş bu virdi ey suhan-dân
Yâ Muhammed Mustafâ yâ Murtazâ yâ Ali*

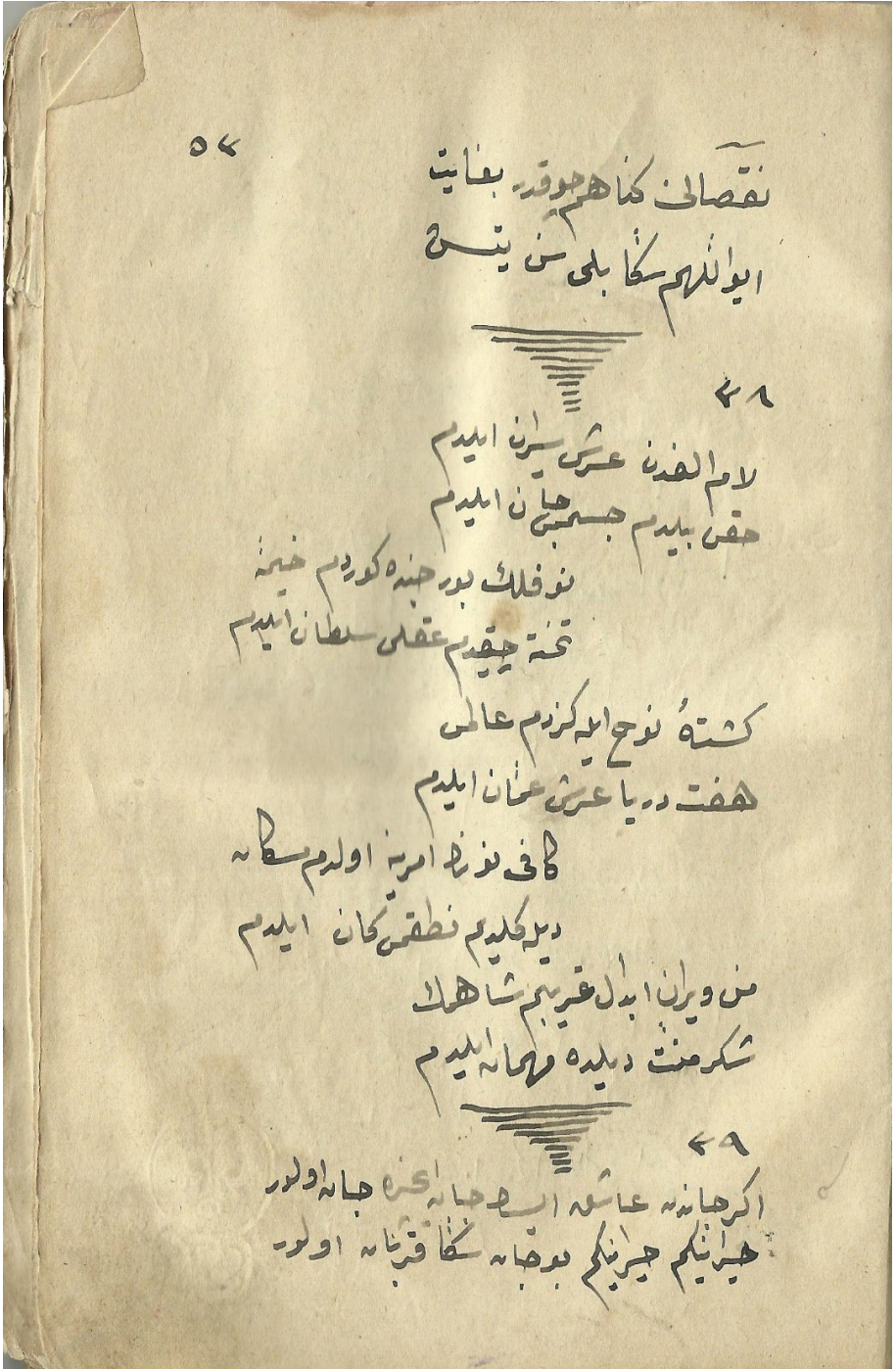
*Destinde seyfi katı Mehdi erişe bir gün
A'dâyı âl-i Ahmed ola kamu ser-nigûn
Gönlümde ve dilimde bûd-i kelâm-ı mevzûn
Yâ Muhammed Mustafâ yâ Murtazâ yâ Ali*

SEYFÎ *derûn-i dilden eyle Yezîd'e la'net
Ger bulmak ister isen ceddin katında izzet
Ben bunu etdim idrâk tâc-ı sırr-ı sa'âdet
Yâ Muhammed Mustafâ yâ Murtazâ yâ Ali [s. 162-165]*

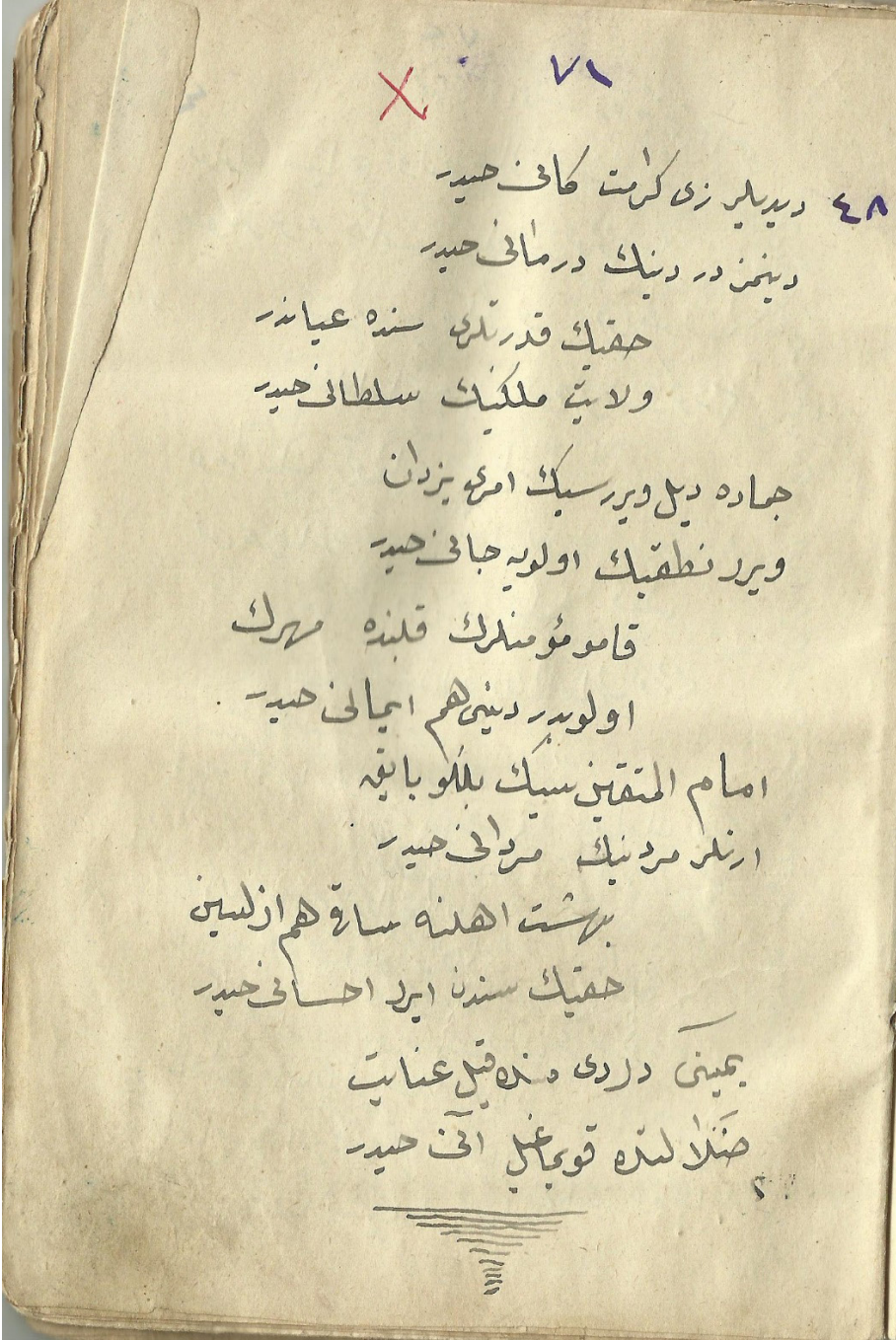
Şekil 1: Veli Şahin Mecmuasından Bazı Sayfalar



Şekil 1.1.: VŞM Sayfa 21



Şekil 1.2.: VŞM Sayfa 53



Şekil 1.3.: VŞM Sayfa 71

BABAGÂN BEKTAŞİLİĞİNE AİT BİR TIRAŞ ERKÂNNÂMESİ ‘DER BEYÂN-I ERKÂN-I TIRÂŞ VE İNTİSÂB-I TARİK-İ BEKTÂŞİYYE’*

ARKÂN-NÂME OF BABAGÂN BEKTASHI ORDER DESCRIBING A SHAVING RITUAL: AN INITIATION RITUAL OF BEKTASHI TARIQA

MUSTAFA ÖĞE**

Öz

Çalışmamızın konusunu teşkil eden Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarik-ı Bektâşîyye başlıklı erkânname Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi kütüphanesinde B-311-183 arşiv numarasıyla ve Arnavutluk Erkanname adıyla kayıtlıdır. Aynı el yazısı ile kaleme alınmış olan eserin müellifi ya da müstensihinin kim olduğu ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca hangi tarihte yazıldığına dair bir kayıt da yoktur. Başı ve sonu eksik olan eser Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Metin içerisinde Arapça ayet ve dualar ve kısa Farsça alıntılar yer almaktadır. Yazmanın 32b-35b varakları arasında yer alan Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarik-ı Bektâşîyye adlı başlıkla başlayan bölümde Bektaşî tarikatına intisap eden kişilerin tıraş erkânı anlatılmaktadır. Bektaşî tarikatında tıraş erkânının uygulandığı çeşitli merasimler vardır. Bu merasimlerden bir tanesi de tarikata intisap eden kişilere uygulanan erkândır. Yazmada yer alan konu başlığından da anlaşılacağı üzere bu bölümde Bektaşî tarikatına intisap edenlerin tıraş erkânı anlatılmaktadır. Bu nedenle yazmanın bu bölümünün transkripsiyonu yapılarak, diğer tıraş erkânlarından ziyade tarikata intisap eden kişilere uygulanan tıraş erkânı değerlendirilmiştir. Doğal olarak çalışmamız sadece çeviri yazı çalışması değildir, Bektaşî tarikatındaki tıraş erkânı ve metnin içerik analizi hakkında araştırmayı da içermektedir. Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarik-ı Bektâşîyye, kısa ve öz bir anlatımla ikrar vererek Bektaşî tarikatına girecek canın tıraş erkânını anlatmaktadır. Bektaşîliğe ait yazılı kaynakların günümüz diline çevrilmesi önem arz etmektedir. Özellikle tıraş erkânı içeren bütün erkânnamelemin günümüz diline çevrilmesi ortak ve farklı yönlerinin ortaya konulması açısından son derece önemlidir. Bu konu ile ilgili çalışmaların artması ortak ve farklı yönlerin ortaya konulmasına büyük katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Kurumları ve Medeniyeti, Bektaşilik, Babagân, Erkân, Tıraş.

Abstract

Arkân-nâme titled Der Beyân-ı Erkan-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarik-ı Bektâşîyye, which is the subject of our study, is in the library of Hacı Bayram Veli University, The Application and Research Centre for Hacı Bektaş-ı Veli Studies in Terms of Turkish Culture with archive number B-311-183 and registered under the name of Albania Arkân-nâme. There is no information about the author or the copyist of the work written in the same handwriting. There is also a record of the date on which it was written. The beginning and the end of the text missing and it was written in Ottoman Turkish. There are Arabic verses and prayers and short Persian quotations in the text. In the section that starts with the title Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş and İntisâb-ı Tarik-ı Bektâşîyye, which is among the 32b-35b leaves of the manuscript, the shaving practice of the people who belonged to the Bektashi order is described. In the Bektashi sect, there are various ceremonies in which the shaving method is practiced. One of these ceremonies is arkân applied to people who join the sect. As can be understood from the title, in the manuscript, the shaving practices of those who joined the Bektashi order are described in this section. For this reason, this part of the manuscript was transcribed and the shaving practice applied to people who belonged to the sect rather than other shaving practices was evaluated. Naturally, our work is not only a translation work, but also includes research on the shaving method in the Bektashi order and the content analysis of the text. Der Beyân-ı Erkan-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarik-ı Bektâşîyye gives a brief and concise statement and tells the shaving practice of the soul who will enter the Bektashi order. It is important to translate the written sources of Bektashism into the language used today. It is extremely important to translate all the arkan-nâmes containing the shaving arkân into today's language in terms of revealing their common and different aspects. Increasing studies on this subject will greatly contribute to reveal common and different aspects among şüfî orders.

Keywords: Ottoman Institutions and Civilization, Bektashism, Babagân Arkân, Shaving.

* Geliş Tarihi/Received: 24.02.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 24.03.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.017>.

** Öğr. Gör. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, Balıkesir, Türkiye. mustafaoge@balikesir.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2834-5575>.

Giriş

Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi kütüphanesinde B-311-183 arşiv numarasıyla ve *Arnavutluk Erkanname* adıyla kayıtlı olan yazma eser içindeki *Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşîyye* başlıklı bölüm çalışmamızın temel konusunu teşkil etmektedir. Uygulama ve Araştırma Merkezinin müdürü Prof. Dr. Ahmet Taşğın'dan temin edilen yazma eser, merkezin dijital ortamda Arnavutluk'tan getirdiği erkânâmelerden biridir.

Erkânâmenin tamamı aynı el yazısı ile kaleme alınmış olsa da müellifin veya müstensihnin adı herhangi bir yerde geçmemektedir. Ayrıca eserin kaleme alınma tarihi de belli değildir. Bordo/kahverengi bir kap içerisinde bulunan eserin baş ve son tarafı eksiktir. Metin baştan sona kadar her sayfada kırmızı mürekkepli kalemle çerçeve içine alınmış, yine başlıklar kırmızı mürekkepli kalemle yazılmıştır. Metin içerisinde yer alan Arapça ayet ve dualarla, kısa Farsça alıntılarının dışında eserin tamamı Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmıştır.

Baş tarafı eksik olduğu için eserin nasıl bir başlıkla başladığını bilemiyoruz. Ancak metinden eserin Bektaşî çeyizinin sembolik anlamlarını içeren bir bölümle başladığı anlaşılmaktadır. Hırka, post, mengüş, teslim, palheng, kanberbiyye, elif lamend, tennure, tığ-ı bend ve diğer eşyaların sembolik anlamları hakkında soru-cevap formunda bilgiler verilmiştir (Varak Ib-23b). Fasl-ı fî Beyân-ı Abdâl adını taşıyan sonraki bölümde Abdal kelimesinin harfleri üzerinden birtakım açıklamalar yapılmıştır (Varak 23b-25a). Bundan sonra Haza Semerâtü'l Fu'âd-ı Tarîk Ne Dimek ve Yol Kandedir ve Yolcu Kimdir Anı Beyân İder başlıklı bölüm gelmektedir. Bu bölümde yol ve yolcu kavramları etrafında Allah'a gönül yoluyla ulaşmanın yolları anlatılmaktadır (Varak 25a-29a). Sû'âl-ı Hazret-i Hünkâr Hacı Bektâş Veli Kuddüse Sırrehu başlıklı bölümde ise iki soru kısaca cevaplanmıştır (Varak 29a-30a). Tekkeden girişte ve çıkışta verilecek selam Der Beyân-ı Sancâğ-ı Salâ (Varak 30a-30b) başlığı altında verilmiştir. Tâc Nâme-i Şâh-ı Hatâyi Manzûm (Varak 30b-31b) adlı başlıkta Hatayi mahlaslı bir şiir yer almaktadır. Nutk-u Seyyid Ni'metullah Beyân-ı Tâc (Varak 31b-32a) ile Nâd-ı Manzum Hâfız Şîrâzî (Varak 32b) adlı başlıklarda Farsça iki manzum esere yer verilmiştir. İsimlerinden de anlaşılacağı üzere ilki Seyyid Ni'metullah'a, ikincisi Hafız Şîrazi'ye aittir. Çalışmamızın esas konusunu teşkil eden *Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşîyye* (Varak 32b-35b) adlı başlıkta, Bektaşî tarikatına intisap eden kişilerin tıraş erkânı anlatılmaktadır. Bundan sonra terceman, gülbank ve tekbirlerin yer aldığı bölüm gelmektedir (Varak 35b).

Erkân kelimesi “rükn” (رُكْن) kelimesinin çoğulu olup (Kaplan, 2008). “temeller, esaslar, direkler” (Cebecioğlu, 2005). “âdet, yol yöntem, usul, adap” (Soyyer, 2019). “âdet, yol yöntem, usul, adap” (Soyyer, 2019). gibi anlamlara gelen bir kelimedir. Erkânâme kavramı hakkında yapılan en kapsamlı tanımlardan biri Özlem Özdemir ve Ali Rıza Özdemir tarafından yapılmıştır:

“Babagân Bektaşîliğinin inanç, ibadet, adap-erkânını en az bir cem erkânı etrafında anlatan, kaynağını ayet, hadis ve dini anlatılardan alan, tarikatın kolektif belleğini temsil eden, Bektaşî tekke ve dergâhlarında tarikat bağlıları tarafından derlenen, nesir ağırlıklı olmak üzere nazım-nesir karışık yazılan, genellikle gülbank ve terceman gibi yan metinlerle desteklenen, yer yer şiirsel bir üslup kullanılarak oluşturulan dini-irfani metinlerdir” (Özdemir - Özdemir, 2022).

Bektaşî tarikatında tıraş erkânının uygulandığı farklı merasimler vardır. Bizim üzerinde çalıştığımız metin ikrar töreninde yapılan tıraş erkânıyla ilgilidir. Tıraş erkânı hakkında şimdiye değin dikkate değer iki çalışma yapılmıştır. Bunlardan ilki Bektaşî dedebabası Bedri Noyan'a aittir. O, Bektaşî erkânlarını derli toplu şekilde anlattığı eserinde hem mücerret dervişler için hem de halifeler için uygulanan tıraş erkânları hakkında bilgi vermiştir. Çalışmasında el yazması erkânnâmelerden de istifade ederek mücerretler için uygulanan tıraş erkânını anlatmıştır (Noyan, 2010). Şenzeybek, *Tıraşname-i Hacı Bektaş El-Horosani* adlı erkânnâme üzerinde çalışmış, halifelik erkânı ve tıraş hakkında bazı bilgiler vermiştir (Şenzeybek, 2012). Bu iki çalışma dışında birçok erkânnâmede tıraş erkânına ilişkin kısa anlatımlara yer verilmiş (Gümüšoğlu - Yıldırım, 2006). bazı güncel çalışmalarda da tıraş erkânıyla ilgili kısa bilgiler aktarılmıştır.

Çalışmamız *Der Beyân-ı Erkân-ı Tıraş ve İntisâb-ı Tarik-i Bektâşîyye* (Varak 32b-35b) adlı bölümün içerik analizi ile çevrim yazısından ibarettir. Çevrim yazısı yapılan metin içerisindeki konuşmalar eğik olarak, açıklamalar ise köşeli parantez içinde verilmiştir.

1. *Der Beyân-ı Erkân-ı Tıraş ve İntisâb-ı Tarik-i Bektâşîyye* Ne Anlatıyor?

Der Beyân-ı Erkân-ı Tıraş ve İntisâb-ı Tarik-i Bektâşîyye, Bektaşî tarikatına intisap eden kişilerin tıraş edilmesini anlatan klasik bir erkânnâmedir.

Erkânnâmelerin kaynakları arasında öncelikle Kur'an-ı Kerim ayetlerini saymak gerekir. Üzerinde çalıştığımız erkânnâmede de görüleceği üzere Bektaşî erkânlarında okunan çok sayıda ayet vardır ve bunlar erkân bağlamında dile getirilmiştir. Bektaşî erkânnâmeleri ile Ahi fütüvvetnameleri ve Kızılbaş buyrukları arasında da yakın ilişki vardır. Birçok inanç, ibadet, dua vb. her üç türde benzerdir yahut birbirine çok yakındır. Hatta yakınlık o derecededir ki, birçok araştırmacı Bektaşî erkânnâmeleri ile Ahi fütüvvetnamelerinin arasındaki güçlü benzerliklere dikkat çekmek durumunda kalmıştır (Gölpınarlı, 1950; Noyan, 2010; Teber, 2008; Sarıkaya, 2012; Özdemir - Özdemir, 2022).

Bektaşilikte üç yerde tıraş erkânı uygulanır. Bunlardan birincisi mücerret olacak canın vereceği ikrar, ikincisi halifelik erkânıdır. Mücerret, (مجرد) kelimesi "çıplak, yalın, açık, yalnız, tek" gibi anlamlar ifade etmektedir (Sami, 1989). Ayrıca evlenmemiş olana da mücerret denir (Cebeoğlu, 2005). Tecrit ehli dünya ile alakasını kesmiştir. "Bu deyimle ilgili "mücerret pak, müteehhil hak" atasözü kullanılır ki bu "evlenmemiş kişi temizdir, ama evlenmek de haktır" anlamındadır." (Cebeoğlu, 2005). Mücerret dervişler ile halifeler için uygulanan tıraş erkânları birbirinden farklıdır. Mücerretlerin sadece saç, sakal ve bıyığı; halifelerin ise saç, sakal ve bıyığa ilaveten kaş ve kirpikleri de tıraş edilir (Noyan, 2010). Üçüncüsü ise tarikata girişte kadın-erkek bütün nasip alacaklara uygulanan tıraş erkânıdır. Evli veya bekâr olmasına bakılmaksızın erkeklerin saç, sakal, bıyık ve kaşları; kadınların ise saç ve kaşları sembolik olarak tıraş edilir.¹

Esasen mücerret ile *müteehhil* (evli) olanların ikrar erkânı aynıdır. Mücerretlerin ayrıca kulağı delinerek mengüş (küpe) takılır (Noyan, 2010). *Der Beyân-ı Erkân-ı Tıraş ve İntisâb-ı Tarik-i Bektâşîyye*'nin adında tarikata intisap edilmesi ifade edildiğine göre, elimizdeki metin ikrar erkânında uygulanan bir tıraş erkânı olmalıdır. Metinde saç, sakal, bıyık ve kaşlar tıraş edilmiş, kirpiklerden söz edilmemiştir. Doğal olarak elimizdeki metnin halifelik veya mücerretlik tıraş olmaması ve ikrar erkânında uygulanan bir tıraş erkânı olması kuvvetle muhtemeldir.

¹ Katkısı için Babagân Bektaşî babası H. Dursun Gümüšoğlu'na teşekkür ederim.

2. Tıraş Erkânının Kökeni Nereye Dayanıyor?

Bektaşî ananesinde tıraş erkânı, Kur'an ayetlerine ve Hz. Muhammed'in uygulamalarına dayandırılır. Öncelikle Fetih suresinin 27. ayeti, tıraş erkânına dayanak gösterilir: "Ant olsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi." (Varak 33a).

Tıraş erkânının dayandırıldığı bir diğer kaynak Uhud Savaşından dönüşte Cebrail'in Hz. Muhammed'i, Hz. Muhammed'in ise Hz. Ali'yi tıraş etmesidir (Noyan, 2010). *Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşîyye*'nin daha başında Cebrail ile Hz. Muhammed birlikte zikredilerek bu inanişe göndermede bulunulmuştur (Varak 32b). Esasen *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*'nde Hacı Bektaş Veli'nin ve halifelerinin nasip verdiği kişileri tıraş ettiği yer almaktadır (Gölpınarlı, 1958). Kimi araştırmacılar tıraş erkânının kökenini belirsiz görse de (Ocak, 1991). Bektaşî geleneği bu konuda herhangi bir tartışmaya mahal bırakmamaktadır. Açıkça görüldüğü üzere Bektaşî ananesine göre tıraş erkânının dayanağı Kur'an-ı Kerim'in ayetleri, Hz. Muhammed'in uygulamaları ve Hacı Bektaş Veli'nin erkânıdır.

Hacı Bektaş Veli'den önce de tıraş erkânının uygulandığı bilinmektedir. Esasen tıraş ve onunla ilgili uygulamalar, Bektaşilik de dahil birçok tarikatta ve doğu toplumlarının bir kısmında toplumsal ve dinsel açıdan ritüel değeri taşımaktadır (Yüksel, 2018). Hacı Bektaş Veli'nin hocası olan Ahmet Yesevi'nin (Özdemir, 2021b). abdallar zümresinden olup saç, sakal, bıyık ve kaşlarını tıraş ederek *çehar darb* vurduğu menakıbında açıkça bildirilmiştir (Tosun, 1998). Abdallar gibi Kalenderilerde de saç, sakal, bıyık ve kaşların birlikte tıraş edilmesi adettendi (Ocak, 1991). Kalenderilerden başka Şemsilerin, Edhemîlerin ve bir kısım Mevlevîlerin saç, sakal, bıyık ve kaşları birlikte tıraş ettiği; Haydarîlerin ve Câmîlerin ise sakallarını kesip bıyıklarını uzattığı, saçlarında perçem bıraktığı tarihi kayıtlarda bulunmaktadır (Gölpınarlı, 1969). Tarikatlardaki tıraş erkânının kökeni hakkında daha detaylı çalışmalar yapılması gerektiği açıkça görülmektedir.

Tıraş erkânının sembolik anlamları üzerinde de durmak gerekir. Bilindiği üzere tarikat erkânlarının bir de sembolik anlamı vardır. Bektaşilikteki tıraş erkânı da hac farızasıyla ilişkilendirilir. Bilindiği üzere hacca gidenler de tıraş olmaktadır. Döndüklerinde yeni bir yaşama başlamış, eski günah ve eksikliklerine tövbe etmiş olurlar. Bektaşilikte de yola intisap eden kişi tıraş erkânıyla, erkeğin kişiliğinden kadının dişiliğinden soyunması amaçlanır ve ilgili ayet okunur. Bu erkân bir tür ölmeden evvel ölmesini sembolize eder. Bundan sonra alacağı mesafe kişinin kendi cehdi ile ilgilidir.²

3. *Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşîyye*'ye Göre Tıraş Erkânı Nasıl Uygulanır?

Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşîyye kısa bir metindir. Erkân sırasında okunan ayet ve duaları çıkardığımızda geriye sadece erkânın uygulanması kalmaktadır. Tarikata intisap ederken uygulanan tıraş erkânı şöyledir:

² Katkısı için Babagân Bektaşî babası H. Dursun Gümüšoğlu'na teşekkür ederim.

- 1- Tığın alınması.
- 2- Elin ala post üzerine koyup elini başı üzerine koyulması.
- 3- Başına kef vurulması yani saçın kef harfi şeklinde kesilmesi.
- 4- Alnına bir elif çekilmesi yani saçın ön tarafının kesilmesi.
- 5- Başın sağ yanına bir elif çekilmesi yani saçın sağ tarafının elif harfi şeklinde kesilmesi.
- 6- Başın sol yanına bir elif çekilmesi yani saçın sol tarafının elif harfi şeklinde kesilmesi.
- 7- Başın arka yanına bir elif çekilmesi yani saçın arka tarafının elif harfi şeklinde kesilmesi.
- 8- Sakal tıraşının yapılması.
- 9- Bıyık tıraşının yapılması.
- 10- Kaş tıraşının yapılması.
- 11- Rehberin talibi mürşide teslim etmesi.
- 12- Mürşidin talibin elini eline alarak telkinde bulunması.

4. Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşîyye'de Yer Alan Kur'an-ı Kerim Ayetleri

Üzerinde çalıştığımız eserde çok sayıda Kur'an-ı Kerim ayetine yer verilmiştir. Bu ayetler, genellikle erkânda uygulamalarla ilgili içeriğe sahiptir.

Erkânnâmede geçen ayetler şunlardır:

"Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2011, Âl-i İmrân 3/18).

"Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır..." (Âl-i İmrân 3/19'dan bölüm).

"Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salat ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salat edin, selam edin." (Ahzâb 33/56).

"Kendilerine uyulanlar o gün azabı görünce, kendilerine uyanlardan uzaklaşacaklar; aralarındaki bütün bağlar kopacaktır." (Bakara 2/166).

"Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: 'Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz.' Şöyle de dediler: 'İşittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden bağışlama dileriz. Sonunda dönüş yalnız sanadır.'" (Bakara 2/285'den bölüm).

"Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir." (Fetih 48/10).

"...Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz, Allah sizi elem dolu bir azaba uğrattır." (Fetih 48/16'dan bölüm).

"Şüphesiz Allah, ağaç altında sana biat ederlerken inananlardan hoşnut olmuştur. Gönüllerinde olamı bilmiş, (onlara huzur, güven duygusu vermiş ve onlara yakın bir fetih ve elde edecekleri birçok ganimetler nasip etmiştir.)" (Fetih 48/18'den bölüm).

"Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazımış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz."

*Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi.” (Fetih 48/27).
 “Hamd, çocuk edinmeyen, mülkte ortağı olmayan, zillet ve acizliğin gerektirdiği bir yardımcıya ihtiyacı bulunmayan Allah’a mahsustur (de ve O’nu tekbir ile yücelt.)” (İsrâ 17/111’den bölüm).
 “... Allah, söylediklerimize vekildir.”(Kasas 28/28’den bölüm).
 “Sen Allah ile beraber başka bir ilaha ibadet etme. O’ndan başka hiçbir ilah yoktur. O’nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O’nundur ve kesinlikle O’na döndürüleceksiniz.” (Kasas 28/88’den bölüm).
 “Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu. (Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu. Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti.” (Necm 53/8, 9, 10).
 “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zati baki kalacaktır.” (Rahman 55/26, 27).
 “Seveceğiniz başka bir kazanç daha var: Allah’tan bir yardım ve yakın bir fetih (Mekke’nin fethi). (Ey Muhammed!) Mü’minleri müjdele!” (Saff 61/13’den bölüm).
 “... Allah’a içtenlikle tövbe edin.” (Tahrîm 66/8’den bölüm).
 “O, Allah’a ortak koşanlar hoşlanmasalar bile dinini, bütün dinlere üstün kılmak için, peygamberini hidayetle ve hak dinle gönderendir.” (Tevbe 9/33’den bölüm).*

Erkânâme de Kur’an-ı Kerim ayetlerine yer verilmesi son derece önemlidir. Bu durum, Bektaşî inanç ve ibadetlerinin Kur’an ayetlerine ve Hz. Muhammed ile ehlibeytin buyruklarına dayandırıldığını gösterir. Özellikle yer verilen ayetlerin erkân ile uyum içerisinde olması, ayetlerin gelişigüzel seçilmediğini göstermektedir. Bunun sebebi ise Bektaşîliğin babadan oğula geçen bir mensubiyet olmamasıdır. Ahlaklı, ihlaslı olmak şartıyla her mezhep, meşrep ve ilmi seviyeden insanların intisabına açıktır. Günlük yaşamdaki uygulamaların, ibadet pratiklerinin Kur’an-ı Kerim’in emirlerine uygun olması oradan delil getirilmesi esastır. Böyle olunca yukarıdaki ayetlerin yapılan erkâna içerisinde uygun şekilde yerleştirildiği ve okunduğu görülmektedir.³

5. Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşîyye’de Yer Alan Bektaşî Uluları

Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşîyye’de Bektaşîlerin değer verdiği bazı kutlu şahsiyetlerin adları anılmıştır. Bunların başında hiç kuşkusuz İslam peygamberi Hz. Muhammed gelmektedir. Ondan sürekli şekilde ulu ve kutlu bir şahsiyet olarak bahsedilmiştir. Erkânâme de Muhammed, Nebi ve Resulullah adlarıyla anılmıştır.

Hz. Muhammed ile birlikte anılan Hz. Ali, erkânâme de dikkat çeken bir diğer kutlu kişiliktir. Muhammed Ali, Ya Muhammed ya Ali gibi kalıplarla anılan Hz. Ali, ayrıca On İki İmam’ın birincisi olarak da erkânâme de yer almıştır. On İki İmam’ın tamamı sırasıyla ve isimleriyle tek tek anılmış, onlara salavat getirilmiştir. (Varak 34b-35a).

Erkânâme de dikkat çeken hususlardan biri de Bektaşîliğin temel inançları diyebileceğimiz tevhit, nübüvvet, meâd, adalet ve velayet inançlarına temas edilmesidir. Okunan metinlerden birinde önce Allah’ın varlığı, ondan başka ilah olmadığı ifade edilmiş, O’nun bazı sıfatları anılmış, bunların hak olduğuna şahadet getirilmiştir. Bunun ardından Hz. Muhammed’in Allah’ın kulu ve resulü olduğuna, onun bazı özelliklerine şahitlik edilmiştir. Nihayet Hz. Ali’nin imam ve masum olduğuna şahadet getirilmiş, ardından On İki İmam sırasıyla anılmıştır (Varak 34b-35a). Doğal olarak Alevi-Bektaşî ariflerinin “Allah-Muhammed-Ali” şeklinde

³ Katkısı için Babagân Bektaşî babası H. Dursun Gümüşoğlu’na teşekkür ederim.

formüle ettiği üç temel inanç yani tevhit, nübüvvet ve velayet (Özdemir, 2021a). bu metinde de dile getirilmiştir. Burada On İki İmam'ın "masum" olarak anılması, dikkate şayandır. Çünkü On İki İmam'ın masum yani günahsız olduğuna dair inanç, Şiilik ile Sünnilik arasındaki temel farklardan biridir.

Bu masumiyet algısı sadece On İki İmam ile ilgilidir. Yani sadece imamların şahsı ile alakalıdır. Bektaşilikte o soydan gelen istisnasız herkesin aynı masumiyette olacağı şeklinde bir algı bulunmamaktadır. Ehlibeyit soyuna Peygamber Efendimizin nesli ondan bir koku olarak kabul edilirse bile, Âdem Peygamber'in oğlu Kabil'in Habil'i öldürmesi, Nuh Peygamber'in oğlunun gemiye binmemesi, Peygamber'in öz amcalarının kendisine ihanet etmesi göz önünde bulundurularak kişinin bireysel ihlâsı onun masumiyetinde esas olarak kabul edilir. Hucurat Sûresi 13. ayetine istinaden insanın bir başka insana üstünlüğü takvasıyladır.⁴

Adıyla anılan bir diğer kişilik, Bektaşî tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Hacı Bektaş Veli'dir. "Allah, onun sırrını kutsasın" denilerek evliyalık makamında olduğu ifade edilen Hacı Bektaş Veli'nin ledün ilmine sahip olduğu, ariflerin sultanı olduğu (Varak 35a) vurgulanmıştır.

Sonuç

Klasik bir ikrar erkânının parçası olan *Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektaşîyye*, kısa ama öz bir anlatımla ikrar vererek Bektaşî tarikatına girecek canın tıraş erkânını anlatmaktadır. Erkân, bütünüyle İslami referanslarla açıklanmakta ve Kur'an ayetleri erkânâmenin önemli kısmını teşkil etmektedir. Başta Hz. Muhammed olmak üzere erkânâmede yer alan isimlerin tamamı İslami şahsiyetlerdir.

Tıraş erkânını içeren bütün Bektaşî erkânâmelerinin günümüz diline çevrim yazısı yapılarak ortak ve farklı yönleri ortaya konulmalıdır. Bu bağlamda tıraş erkânının dayandırıldığı kaynaklar, uygulanış şekli, nerelerde ve kimlere uygulandığı, erkânda okunan ayet ve duaların bağlamı, erkânda adları zikredilen kişiler bütünüyle deşifre edilmelidir. Böylece Bektaşî inanç ve ibadetlerinin dayandığı kaynaklar ve Bektaşîliğin İslam dairesindeki yeri daha açık şekilde anlaşılmış olacaktır.

Türkiye'de tıraş erkânı hakkında yapılan çalışmalar çok yetersizdir. Tıraş erkânının kökenleri hakkında müstakil olarak çalışma yapılmalıdır. Bu aşamadan sonra tıraş erkânını anlatan erkânâmelerin karşılaştırılması yapılmalı, benzer ve farklı yönleri ortaya konulmalıdır.

Kaynaklar/References

Arnavutluk Erkânâme. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Kütüphanesi, B-311-183, 32b-35b.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

Gölpınarlı, Abdulkâfi. İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11/1-4 (1950), 6-354.

⁴ Katkısı için Babagan Bektaşî babası H. Dursun Gümtüşoğlu'na teşekkür ederim.

- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Manâkib-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyet-nâme*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*; İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Gümüüşoğlu, Dursun - Yıldırım, Rıza. *Bektaşî Erkânâme*. İstanbul: Horasan, 2006.
- Kaplan, Doğan. *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kur’ân-ı Kerim Me’âli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, 2011.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik*. 8 Cilt. Ankara: Ardıç Yayınları, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Özdemir, Ali Rıza. “Alevi-Bektaşî Yolunda İman Getirmek Kavramı”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 5/1 (2021a), 1-26.
- Özdemir, Ali Rıza. “Alevi-Bektaşî Yolunda Ahmed Yesevî’nin Yeri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, XIV/2 (2021b), 1074-1111
- Özdemir, Özlem - Özdemir, Ali Rıza. “Babagân Bektaşîliğinin Kolektif Belleği: Erkânâmeler Ve Türkiye’deki Neşri”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15/37 (2022) , 72-90.
- Sarıkaya, M. Saffet. *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*. İstanbul: Frida Yayınları, 2012.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-i Türkî*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- Soyyer, A. Yılmaz. *Hünkâr: Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınları, 2019.
- Şenzyebek, Aytekin. “Hacı Bektaş Velî’ye Atfedilen Yeni Bir Yazma Tıraşname-i Hacı Bektaş El-Horosani”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, VII/13 (2012), 139-174.
- Teber, Ömer Faruk. *Bektaşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları, 2008.
- Tosun, Necdet. “Ahmed Yesevî’nin Menâkıbı”, *İLAM Araştırma Dergisi*, III/1 1998, 73-81.
- Yüksel, Hasan. “Tarihî Kayıtlarla Doğuda Toplumsal ve Dinsel Bir Ritüel Olarak Tıraş”, *Millî Folklor: Üç Aylık Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XV/119 (2018), 86-99.

Ek 1: Metnin Çeviri yazısı

[Varak 32b]

Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşîyye

Bismillahirrahmanirrahim.

Evvelâ tığı eline alub kapuya geçe bunu okuya: Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdülillah illezi ce‘ale’t-tırâş ve halaka’l-cüde ve’l-hacera ve ersele Cebrâ‘ile ‘aleyhis-selâmu ‘ala Muhammedin ‘aleyhis-selâm el-ba‘isi’l-rükn.⁵

⁵ “Tıraşı cömertlik ve taşı yaratan, bu erkânı koyan Hz. Muhammed Aleyhisselâm’a Hz.Cebra’il aleyhisselâmı gönderen Allaha hamdolsun.”

Andan sonra bir kere salavât-ı şerife getüre. Elin ala post üzerine koyub elini başı üzerine koya bunu okuya: Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdülillahillezi ce'ale'l kavîyye'l bâ'is el-'ârîfn ve'l ihlâs zeyne'l-muvahhidîn ve ce'ale el fetva ve'l mürüvvet şe'âyiri'l mü'minîne ve's-salâtu 'alâ Muhammed ve âlihi ecma'în.⁶

Andan bir Fâtîha-i Şerîf ve üç İhlâs⁸ ve üç kere Salavât-ı Şerîf [Varak 33a] okuya.

Ba'dehu bunu okuya: Lekad sadakallahüresûlehu'r-rû'ya bi'l-hak letedhulunne'l-Mescide'l-Harâme inşâallahü âminîne muhallikîne rû'šeküm ve mukassırîne lâ tehâfun fe âlime mâ lem ta'lemu fece'ale min dünü zâlike fethan karîben.⁹

Andan sonra bu tekbiri okuya: Nebiyyi veli hanedân-ı Muhammed 'Ali¹⁰ sırr-ı 'azimetullahi dem-i sultân sefây-ı hâzîrân tekbîr diye.

Başına kef ura bunu okuya: Bismillahirrahmanirrahim. Bismillah ve billah ve bi emrillah vallahü¹¹ diye.

Alnına bir elif çeke. Sonra bunu okuya: Bismillah ve müpteda'i elhamdülillah Allahu Ekber¹² diye.

Sağ yanına bir elif çeke. Bunu okuya: Bismillah ve billah ve selâm alâ milleti Resûlullah Allahü Ekber¹³ diye.

Sol yanına bir elif çeke ve bunu okuya: Bismillah rabbi'l-'izzet ve'l ûla Allahü Ekber¹⁴ diye ve ardına bir elif çeke tekmîl ide.

[Varak 33b] Sakal tıraşında bunu okuya: Bismillahirrahmanirrahîm. Külli men 'aleyhâ fân. Ve yebkâ vechu rabbike zü'l-celâli ve'l-ikrâm¹⁵ fenây-ı 'abdi bekây-ı. Allahü Ekber diye.

Ve bıyık tıraşında bunu okuya: Bismillahirrahmanirrahim. Külli şey'in hâlikun illâ vecheh lehü'l hükmü ve ileyhi turce'ün¹⁶ sırru veche bâkî gayru hâlikun tekbir diye.

Ve kaş tıraşında bunu okuya: Bismillahirrahmanirrahim. Sümme denâ fe tedellâ fekâne kâbe kavseyni ev ednâ fe evhâ ilâ 'abdîhi mâ evhâ.¹⁷ İnnellâhe ve melâ'iketehu yusallüne 'ale'n-nebiyyi yâ eyyuhellezîne âmenu sallû'aleyhi vesellimû teslimâ.¹⁸ Allahü Ekber. Allahü Ekber. Lâ ilâhe illallahü vallahü ekber. Allahü Ekber ve lillâhi'l-hamd¹⁹ diye.

⁶ "Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla. Arifleri güçlü, ihlâsı tevhid ehlinin süsü, fetva ve mürüvveti mü'minlerin şî'arı kılan Allah'a hamdolsun ve Hz. Muhammed ve tüm ehline salat ve selam olsun."

⁷ "Bismillahirrahmânirrahîm Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) maliki Allah'a mahsustur. (Allah'im!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz. Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil." (Kur'an-ı Kerim Meâlî, 2011, Fâtîha 1/1,2,3,4,5,6,7).

⁸ "De ki: "O, Allah'tır, bir tekdir. Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir.) Ondan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir." (İhlâs 112/1,2,3,4).

⁹ "Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtımsız veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi." (Fetih 48/27).

¹⁰ "Peygamberin dostu, Muhammed'in ehli-beyti"

¹¹ "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Allah'ın adıyla. Allah'a andolsun. Allah'ın emriyle. Allah."

¹² "Allah'ın adıyla. Allah'a hamdolsun. Allah en büyüktür."

¹³ "Allah'ın adıyla. Allah'a andolsun. Resulullah'ın ümmetine selam olsun. Allah en büyüktür."

¹⁴ "İzzet sahibi Allah'ın adıyla evvela Allah en büyüktür."

¹⁵ "Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtü bâki kalacaktır." (Rahman 55/26, 27).

¹⁶ "Allah'la beraber başka tanrı tutup tapma. O'ndan başka tanrı yoktur. O'ndan başka her şey yok olacaktır. Hüküm O'nundur, O'na döndürüleceksiniz." (Kasas 28/88'den bölüm). (Altuntaş ve Şahin, 2011: 435).

¹⁷ "Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu. (Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu. Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti." (Necm 53/8, 9, 10).

¹⁸ "Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selam edin." (Ahzâp 33/56).

¹⁹ "Allah herşeyden yücedir. Allah herşeyden yücedir. Allah'tan başka ilah yoktur. O Allah her şeyden yücedir, Allah herşeyden yücedir. Hamd Allah'a mahsustur."

Andan cemi' erkân icrâ olunduktan sonra rehber olan kimse tâlibi mürşidin yedine teslîm ide. Ba'dehu mürşid elin eline alub bunu [Varak 34a] telkîn ide: Estağfurullah cemî' günahlarımıza geldim hak için gelmeğim hak için hak didiğimize hak deyüb hak bilem bâtil didiğimize bâtil deyüb bâtil bilem bağlanub ve yalan söylemem ve haram lokma yimem ve zina ve livata itmeme ve elim ile komadığım bir kimesnenin nesnesini almıyam. Tövbe tövbe tövbe. Tûbu ilallahi tevbeten nasûha.²⁰ Küllün âmene billahi ve melâ'iketihî ve kutubihî ve resûlih lâ nuferruku beyne ehadin min rusûlüh.²¹ Şehidallahü ennehu lâ ilâhe illâ hüve ve'l-melâ'iketu ve ulul 'ilmi kâ'imen bil kist lâ ilâhe illâ hüve'l-'azizü'l-hakîm. İnne'd-dine 'indallahî'l- İslam.²² Neveytü en eğtesilü'l-fenâ min cemî' il-iştigali'd-dünyâ vemâ teşebbehe zâlike takarrube ilâllahi te'âlâ.²³ İhlâs-ı Şerif 3, Fâtihâ-i Şerif 1, salavat-ı şerif 3.

İnnellezine yubâyî'üneke innemâ [Varak 34b] yubâyî'ünallah yedullahi fevka eydihim fe men nekese fe innemâ yenkusu alâ nefsihi ve men evfâ bi mâ 'âhade 'aleyhullâhe fe se yu'tihi ecren 'azîma.²⁴

Elhamdülillahillezi lâ yenea' vechehu velâ beruha lâ melâikete lehü'l-mülkü ve ileyhi turce'un.²⁵

Yâ 'abdallahî uzkur ve fi 'ahdillahi teveffeyteni min dâri'd-dünya ila dâri'l-âhira.²⁶

Eşhedü en lâ ilâhe illallahü vahdehu lâ şerike leh ve ilahukum ilahun vahidun samedun ferdun hayyü kayyum ebeden²⁷ lem yettehız sâhibeten velâ veleden ve lem yekûn lehü şerikü'n fil mülki.²⁸

Ve eşhedu enne Muhammeden abduhu ve resuluhu ve nebiyyuhu ve şefi'uhü ve habîbuhu ve resuluhu²⁹ bil hudâ ve din'il-hakki liyuzhirahu 'ale'd-dini küllihî ve lev kerihel-'l- müşrikûne.³⁰

Ve eşhedü enne emire'l-mü'minine 'Aliyye ibn ebî Tâlib esedullahü'l-gâlib imâmân ve ma'sûmen ve irşâden min kibelillahi Te'âlâ ve min kibelî'r-resûli ba'dehu evlâdü'l-Hasanî ve'l-Hüseynî ve 'Ali ibn-i Hüseyin [Varak 35a] ve Muhammed bin 'Ali ve Ca'fer bin Muhammed ve Musa bin Ca'fer ve 'Ali bin Musa ve Muhammed bin Ali ve 'Ali bin Muhammed ve Hasan bin 'Ali ve Muhammed bin Hasan ve Cehârde-i

²⁰ "Allah'a içtenlikle tövbe edin." (Tahrîm 66/8'den bölüm.).

²¹ "...Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: "Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırtı etmeyiz." Şöyle de dediler: "İştittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden başışlama dileriz. Sonunda dönüş yalnız sanadır" (Bakara 2/285'den bölüm).

²² "Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. Ondandır başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir; hüküm ve hikmet sahibidir. Şüphesiz Allah katında din İslam'dır." (Âl-i İmrân 3/18, 19'dan bölüm).

²³ "Allah'a yakınlaşmak için cümle dünya işlerinden ve benzerlerinden arınmaya niyet ettim."

²⁴ "Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendî aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir." (Fetihi 48/10).

²⁵ "Allah'a hamdederiz. O Allah ki yaşlanmaz o her daimdir. Melekler öyle değildir. Mülk O'nundur. Ve dönüşünüz O'nadır."

²⁶ "Ey Allah'ın kulu, beni dünya yurdundan ahirete intikal ettiren Allah'ın ahidini hatırla"

²⁷ "Yemin ederim ki, ortağı olmayan tek Allah'tan başka ilah yoktur, tektir, hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, daima hayatta olan, bütün varlıkları ayakta tutan, ebedidir."

²⁸ "...Çocuk edinmeyen, mülkte ortağı olmayan, zillet ve acizliğin gerektirdiği bir yardımcıya ihtiyacı bulunmayan Allah'a mahsustur..." (İsrâ 17 /111'den bölüm).

²⁹ "Hazret-i Muhammed'in Allah'ın kulu, elçisi, peygamberi, şefaat eden, Allah'ın sevgilisi ve Allah'a ortak koşanlar hoşlanmasalar bile dinini, bütün dinlere üstün kılmak için, hidayetle ve hak dinle gönderdiği elçisi olduğuna şahadet ederim."

³⁰ "... Allah'a ortak koşanlar hoşlanmasalar bile dinini, bütün dinlere üstün kılmak için, peygamberini hidayetle ve hak dinle gönderendir." (Tevbe 9/33'den bölüm). (Altuntaş ve Şahin, 2011: 208).

Ma'sûm Pâk selâmullahü ve salâtullahü te'âlâ 'aleyhim ecma'in.³¹ Şeyhân ehl-i terk ve sâhib-i genc-i 'ilm-i ledünni sultânü'l-'ârifin Hünkâr Hacı Bektâş Veli bi-Horasâni kaddesallahü sırrehu'l-'azîz³² huvallellahü alâ mâ nekulu vekîl³³ ve in tetevelllev kemâ tevelleytüm min kablu yu'azzibküm azâben elîme³⁴

İz teberreellezinet-tubi'u minellezine't tebe'u ve ra'evül azâbe ve tekadta'at bihimü'l-esbâb.³⁵ Ve tevelli min evliyâ'ihim veteberrâ min a'daihim.³⁶

Salavât getüre. Lekad radiyallahü 'ani'l mü'minine iz yubayiuneke tahte's-şecerati fe'alime³⁷ mâlem ta'lemü feceale min düni zalike fethen kariben.³⁸ Mahall-i ikrâr. Nasrun min Allahü [Varak 35b] ve fethun karîb ve beşerü'l-mü'minine.³⁹ Yâ Muhammed, Yâ 'Ali. Allahü Ekber Allahü Ekber. Lâ ilâhe illallah huvallellahü Ekber Allahü ekber ve lillahi'l-hamd.⁴⁰ Belin berk-i terk-i dünya, sermâyen hilm-i halk sende, uluya hizmet senden, küçüğe 'izzet şefâ'at yüzüsu doğruluk müyesser eyleye Rabbi'l-'âlemin. Veliyyün-nebi hânedân-ı Muhammed 'Ali dem şâh-ı ma'na Sultân Hacı Bektâş Veli tekбір.⁴¹

Temmet.

³¹ "Ben şahitlik ederim ki mü'minler emiri Hz. Ali bin Ebi Talip (zafer kazanan Allah'ın aslanı, Allah ve Peygamber yolunda irşat eden masum imam olduğuna) ardından Hasan ve Hüseyin evladı Muhammed bin 'Ali ve Ca'fer bin Muhammed ve Musa bin Ca'fer ve 'Ali bin Musa ve Muhammed bin Ali ve 'Ali bin Muhammed ve Hasan bin 'Ali ve Muhammed bin Hasan ve 14 Masum Pâk hepsine selam ve salat olsun."

³² "Terk ehli olan ve gizli ilimlerin hazinesi ariflerin sultanı Horasanlı Hacı Bektâş Veli, Allah onun sırrını kutlu kılsın."

³³ "O Allah ki, söylediklerimize vekildir."

³⁴ "...Eğer itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz, Allah sizi elem dolu bir azaba uğratar." (Fetih 48/16'dan bölüm).

³⁵ "Kendilerine uyulanlar o gün azabı görünce, kendilerine uyanlardan uzaklaşacaklar; aralarındaki bütün bağlar kopacaktır." (Bakara 2/166).

³⁶ "O halde sen de O'nun dostlarına yüzünü dön, düşmanlarından yüz çevir"

³⁷ "...Şüphesiz Allah, ağaç altında sana biat ederlerken inananlardan hoşnut olmuştur." (Fetih 48/18'den bölüm).

³⁸ "...Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi." (Fetih 48/27'den bölüm).

³⁹ "Seveceğiniz başka bir kazanç daha var: Allah'tan bir yardım ve yakın bir fetih (Mekke'nin fethi). (Ey Muhammed!) Mü'minleri müjdele!" (Saff 61/13).

⁴⁰ "Allah her şeyden yücedir. Allah her şeyden yücedir. Allah'tan başka ilah yoktur. O Allah her şeyden yücedir, Allah her şeyden yücedir. Hamd Allah'a mahsustur"

⁴¹ "Peygamberin dostu Muhammed Ali hanedanı, mana âleminin sultanı Hünkâr Hacı Bektâş Veli tekбір."

لَقَدْ بَدَأَ اللهُ بِكَ تَعْلِيمَ
 كَلِمَاتٍ مِنْ جُودِ كَلِمَاتِهِ
 فَتَمَّ بِكَ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ أَوْفِ بَابِ
 عَلَيْهِ اللهُ فَيُؤْتِيهِ إِجْرًا عَظِيمًا. الْحَدِيثُ الَّذِي
 لَا يَسْبِقُ وَجْهَهُ وَلَا يَدْرُجُ وَلَا يَدْرُجُ لَهُ الْمَلَكُ
 وَاللَّهُ شَرِيفٌ. يَعْبُدُ اللهُ أَدْرَكَ فِي عَمَلِهِ
 اللهُ تَوْفِيقِي مِنْ دَارِ الدُّنْيَا إِلَى دَارِ الْآخِرَةِ
 : شَهِدَاتٍ لِدَالَةِ الْوَالِدِ وَصَدْرِهِ لَشَرِيكَ
 لَهُ وَالرَّيْكَمَ أَلَهُ وَأَصْرُ صَدْرِي مَحْتَجٌّ لِيَوْمِ الْبَدَأِ
 : لَمْ يَجْعَدْ صَاحِبَةً وَبَدَلًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكَ
 فِي الْمَلِكِ : وَأَشْهَدَاتٍ مَحْتَجَّةً عِنْدَهُ وَرَسُولٍ
 وَنَبِيَّةٍ وَشَفِيعَةٍ وَصَلِيَّةٍ وَرَسُولٍ بِالرُّسُولِ
 وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَنُرَكِّبَهُ
 الْمَشْرُوكُونَ : وَأَشْهَدَاتٍ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ
 عَلَى ابْنِ أَبِي طَالِبٍ أَسْرَدَ اللهُ الْغَالِبِ
 إِمَامًا وَمَعْصُومًا وَارِثًا وَأَسْنَى قَبْلَ اللهِ
 تَعَالَى وَمَنْ قَبْلَ الرَّسُولِ بَعْدَهُ وَأَوْلَادِهِ
 الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنَ وَعَلِيَّ ابْنَ هَبِيبٍ

لَقَدْ بَدَأَ اللهُ بِكَ تَعْلِيمَ
 كَلِمَاتٍ مِنْ جُودِ كَلِمَاتِهِ
 فَتَمَّ بِكَ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ أَوْفِ بَابِ
 عَلَيْهِ اللهُ فَيُؤْتِيهِ إِجْرًا عَظِيمًا. الْحَدِيثُ الَّذِي
 لَا يَسْبِقُ وَجْهَهُ وَلَا يَدْرُجُ وَلَا يَدْرُجُ لَهُ الْمَلَكُ
 وَاللَّهُ شَرِيفٌ. يَعْبُدُ اللهُ أَدْرَكَ فِي عَمَلِهِ
 اللهُ تَوْفِيقِي مِنْ دَارِ الدُّنْيَا إِلَى دَارِ الْآخِرَةِ
 : شَهِدَاتٍ لِدَالَةِ الْوَالِدِ وَصَدْرِهِ لَشَرِيكَ
 لَهُ وَالرَّيْكَمَ أَلَهُ وَأَصْرُ صَدْرِي مَحْتَجٌّ لِيَوْمِ الْبَدَأِ
 : لَمْ يَجْعَدْ صَاحِبَةً وَبَدَلًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكَ
 فِي الْمَلِكِ : وَأَشْهَدَاتٍ مَحْتَجَّةً عِنْدَهُ وَرَسُولٍ
 وَنَبِيَّةٍ وَشَفِيعَةٍ وَصَلِيَّةٍ وَرَسُولٍ بِالرُّسُولِ
 وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَنُرَكِّبَهُ
 الْمَشْرُوكُونَ : وَأَشْهَدَاتٍ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ
 عَلَى ابْنِ أَبِي طَالِبٍ أَسْرَدَ اللهُ الْغَالِبِ
 إِمَامًا وَمَعْصُومًا وَارِثًا وَأَسْنَى قَبْلَ اللهِ
 تَعَالَى وَمَنْ قَبْلَ الرَّسُولِ بَعْدَهُ وَأَوْلَادِهِ
 الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنَ وَعَلِيَّ ابْنَ هَبِيبٍ

بَدَأَ
 8 3:24 PM

وَمَحْتَجِّبِ عَلِيٍّ وَمَعْصُومِ مُحَمَّدٍ وَمُوسَى
 بِنِ مَعْصُومِ عَلِيٍّ بِنِ مُحَمَّدٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ
 عَلِيٍّ وَعَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ وَهَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ
 وَمُحَمَّدِ بْنِ هَسَنِ وَجَلَدَةَ مَعْصُومِ بَالِكِ
 سَلَامِ اللهِ وَصَلَاتِ اللهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ
 أَجْمَعِينَ : شَجْحًا الْهَلْ تَرَكَ وَصَاحِبِ
 كَلِمَةٍ عَالِمٍ لَدَى سُلْطَانِ الْعَرَفِيِّنَ مُنْظَرًا
 هَاجِي كِتَابِي وَلِي جَمْعِي فَدَسِي
 اللهُ سَرَّهُ الْعَرَبِيَّةَ : هُوَ اللهُ عَلَى مَا نَضَرُ وَكَيْلِ
 : وَإِنْ تَوَلَّوْا كَانُوا يَوْمَئِذٍ مِنْ قَبْلِ بَعْدِكُمْ عَذَابًا
 الْعَبَا : إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ تَبَرَّأُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا
 وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَنَقَطَتِ بِهِمُ الْأَسْبَابُ
 : وَتَوَكَّلْ مِنْ أَوْلِيَاءِهِمْ وَتَبَرَّأْ مِنْ أَعْمَالِهِمْ
 : صَلَوَاتُ كَثِيرَةٍ لَعَنَهُ اللهُ عَنْ
 الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَا يَهُونَكَ حَتَّى الشَّجَرَةَ
 فَغَامِي بِالْمِ تَعْلِيمًا لِيَجْعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ
 لِقَاتِيًّا : حَمَلُ اقْرَأْ رَضُّ مِنَ اللهِ

وَمَحْتَجِّبِ عَلِيٍّ وَمَعْصُومِ مُحَمَّدٍ وَمُوسَى
 بِنِ مَعْصُومِ عَلِيٍّ بِنِ مُحَمَّدٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ
 عَلِيٍّ وَعَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ وَهَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ
 وَمُحَمَّدِ بْنِ هَسَنِ وَجَلَدَةَ مَعْصُومِ بَالِكِ
 سَلَامِ اللهِ وَصَلَاتِ اللهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ
 أَجْمَعِينَ : شَجْحًا الْهَلْ تَرَكَ وَصَاحِبِ
 كَلِمَةٍ عَالِمٍ لَدَى سُلْطَانِ الْعَرَفِيِّنَ مُنْظَرًا
 هَاجِي كِتَابِي وَلِي جَمْعِي فَدَسِي
 اللهُ سَرَّهُ الْعَرَبِيَّةَ : هُوَ اللهُ عَلَى مَا نَضَرُ وَكَيْلِ
 : وَإِنْ تَوَلَّوْا كَانُوا يَوْمَئِذٍ مِنْ قَبْلِ بَعْدِكُمْ عَذَابًا
 الْعَبَا : إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ تَبَرَّأُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا
 وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَنَقَطَتِ بِهِمُ الْأَسْبَابُ
 : وَتَوَكَّلْ مِنْ أَوْلِيَاءِهِمْ وَتَبَرَّأْ مِنْ أَعْمَالِهِمْ
 : صَلَوَاتُ كَثِيرَةٍ لَعَنَهُ اللهُ عَنْ
 الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَا يَهُونَكَ حَتَّى الشَّجَرَةَ
 فَغَامِي بِالْمِ تَعْلِيمًا لِيَجْعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ
 لِقَاتِيًّا : حَمَلُ اقْرَأْ رَضُّ مِنَ اللهِ

تَضَمَّتْ نَاحِيَةَ
 اللهُ اللهُ أَرَادَ دَرَكَاهُنَّ مِنْ كَيْفِهِ يَوْمَئِذٍ خَالِكٍ
 أَيْلَهُمْ خَالِكٍ وَرَبِّهِ كَيْسِيْنَ لِيُفَرِّسَهُنَّ
 نَاحِيَةَ عَزَّتْ هُوَ أَرَادَ مِنْهُ بِرَجَالِ مُحَمَّدٍ
 كَالِ هَسَنِ عَمْرٍ أَرْضِيَّةً

8 3:24 PM

8 3:24 PM

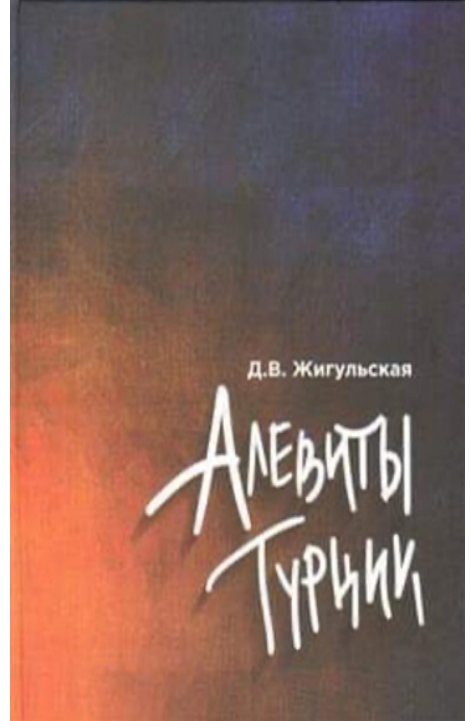
YAYIN DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

Дарья Владимировна Жигульская, *Алевиты Турции*, Институт Востоковедения Российской Академии Наук, Москва: Пробел-2000, 2016 (Darya Vladimirovna Jigulskaya, *Aleviti Tursii*, Institut Vostokovedeniya Rosiyskoy Akademii Nauk, Moskva: Probel-2000, 2016)*

Darya Vladimirovna Jigulskaya, *Türkiye Alevileri*, Rusya Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü, Moskova: Probel-2000 Yayınevi, 2016.

KAMALA NURİYEVA**

Rusya Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsünde 2014 yılında doktora tezi olarak kabul edilmiş çalışma, “Darya Jigulskaya, Türkiye Alevileri, Rusya Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü, Probel-2000 Yayınevi, Moskova, 2016” (Дарья Владимировна Жигульская, Алевиты Турции, Институт Востоковедения Российской Академии Наук, Москва: Пробел-2000, 2016. [Darya Vladimirovna Jigulskaya, Aleviti Tursii, Institut Vostokovedeniya Rosiyskoy Akademii Nauk, Moskva: Probel-2000, 2016.]) ismiyle yayınlanmıştır. Eser, Türkiye Aleviliğinin tarihsel denemesidir. Eserde, Aleviliğin Orta Anadolu’da meydana çıktığı çağdaş Türkiye’de halen mevcut olduğu ve bölgesel İslami tarikat olarak nitelendirilerek aktarılmaktadır. Özel olarak Alevilik inancı, tarihi gelişimi ve dönüşümü, aynı zamanda çağdaş Türkiye’nin siyasal ve toplumsal düzeyinde Alevi birliklerinin rolü ele alınmıştır.



Kitap müsteşrikler, Türkoloji, etnoloji, ilahiyat ve siyaset alanlarında araştırma yapanlar için tasarlanmıştır. Aynı zamanda bir eğitim aracı olarak da kullanılabilir nitelikte hazırlanmıştır.

1. Eserin Yapısal Değerlendirmesi

Kitap kısa girişin ardından üç ana bölüm, sonuç ve kaynakçayla birlikte toplam 121 sayfada okuyucuların teveccühüne sunulmuştur:

I. Bölüm: Türkiye Aleviliği

- 1- Konunun incelenmesi hakkında
- 2- Anadolu’da Aleviliğin oluşum ve gelişimi hakkında
- 3- Alevilik inancı hakkında

* Geliş Tarihi/Received: 18.11.2021, Kabul Tarihi/Accepted: 19.11.2021, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.018>.
** Ph.D. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Nizami Gencevi adına Milli Azerbaycan Edebiyatı Müzesi, Bölüm Başkanı, kemala.nuriyeva@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0062-306X>.

II. Bölüm: Türkiye Cumhuriyeti’nde Aleviler

- 1- Cumhuriyet ilanından çok partili sisteme geçişe kadar Alevilik
- 2- Çok partililiğin yapılanması ve hızlı şehirleşme şartlarında Alevilik
- 3- Alevilerin ilk parti tecrübesi: Birlik Partisi
- 4- XX. yüzyılın sonlarında Aleviler

III. Bölüm: Günümüzde Türkiye’de Aleviler

- 1- Çağdaş Aleviliğin güncel sorunları
- 2- Adalet ve Kalkınma Partisinin iktidarda olduğu sürede Türkiye’de Aleviler

Kitap aynı zamanda kısa terimler sözlüğü de içermektedir. Kitapta adı geçen temel eserlere bakacak olursak daha çok referans alınan çalışmalar, Y. A. Averyanov, İ. Melikoff, A. Y. Ocak gibi alanın uzmanları ve eserlerinden oluşmaktadır.

2. Eserin İçerik Değerlendirmesi

Yazar, bu bölümde Rusya, Avrupa ve Türkiye’de Alevilik konusunda yapılmış birçok araştırmayı incelemektedir. İlk olarak Rusya’dan başlayarak iki bilim adamının yazıları dışında ciddi tetkikatın olmadığından bahsediyor. Vladimir Aleksandroviç Gordlevski (Владимир Александрович Гордлевский) birkaç makalesinde Türkiye’de sûfi kardeşliği tarihi Bektaşilik, Kızılbaşlık, seyahat eden dervişler (kalender ve abdal), İran Azerbaycan’ında Şia’nın ayin tecrübesi gibi konuları ele almıştır. İkinci dikkate alınacak araştırma ise Yuriy Anatolyeviç Averyanov’un (Юрий Анатолевиç Аверьянов) “Насі Bektaş Veli ve Sûfi Kardeşliği Bektaşilik” monografisidir, ki burada yazar daha önce özellikle araştırma konusu olmamış Bektaşiliği teoloji ve felsefi açıdan incelemiştir. Eserde belirtildiğine göre, bu bilim adamları tarafından Aleviliğin sosyal ve siyasal tarihi ele alınmamıştır. Araştırmacı, Rusya oryantalizminde Aleviliğin etraflı öğrenilmediği kanaatine varmaktadır.

Dr. Darya Jigulskaya’nın görüşüne göre Bektaşilik ve Aleviliğin bilimsel incelenmesi 20. yüzyılın 20’li yıllarından itibaren Türk araştırmacıları Mehmet Fuat Köprülü, Ziya Gökalp, Baha Said’in makaleleri ve araştırmaları ile başlamıştır. Bu bölümün devamında 20. yüzyıl boyu Türkiye’de Alevilik ve Bektaşiliğin öğrenilmesi, araştırılması konularını kronolojik olarak izlemekte ve her bir eseri kısaca inceleyip değerlendirmektedir. Türk araştırmacıları arasında Bedri Noyan’ın 1998 yılında yayınlanmış olan “Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik” eserini özellikle vurguluyor. Dokuz ciltten oluşan bu seriyi “Bektaşiliğin ansiklopedisi” olarak nitelendiriyor. Orhan Türkdoğan’ın “Alevi-Bektaş Kimliği” (2006) araştırmasını ise saha araştırılması yapıldığı, sosyolojik yönden olduğu için değerli bulmaktadır. Türk araştırmaları arasında Aleviliğin siyasal açıdan değerlendiren eserleri de ele almıştır. Türkiye’de Alevilik konulu araştırmaları inceledikten sonra telif edilmiş çoğu eserin önyargılı olduğu sonucuna da varmıştır. Çünkü bu eserler öncelikle sosyal mücadele mekanizması olarak değerlendiriyor ve bu araştırmaları kendi araştırmasında kaynak olarak kullanmamıştır.

Batı oryantalizminde ise Krisztina Kehl-Bodroghi, Peter Andrews, İrene Melikoff vb. isimlerini göstermektedir. Batı araştırmacılarının çoğunlukla sosyal sorunlara yöneldiğini, Alevilerin çağdaş topluma entegrasyonu, kendini tanımlama, topluluk ve derneklerde organize olması gibi konulara odaklandığını belirtiyor. Bu

konuda en değerli eserler olarak Strasburg Üniversitesi'nin profesörü İrene Melikoff'un telif ettiği eserleri özellikle göstermektedir. Paragrafın devamında alman, İngiliz, İrlandalı vb. alimlerin eserlerini inceleyerek değerlendiriyor. İngiltere ve İrlanda Kraliyet Antropoloji Enstitüsü'nün Başkanı Shankland'ın zengin etnografî materyal üzerine olan çalışmasını da önemli olarak değerlendirmektedir.

Bu alt başlığın sonucu olarak Osmanlı İmparatorluğu döneminde hem Türkiye'de hem de başka ülkelerde Aleviliğin araştırma konusu olmadığını, 1920-80'li yıllarda çoğunlukla folklor ve etnografî karakterli, 90'lı yıllarda konu olarak çeşitli olmasına rağmen, siyasallaşmış araştırmaların öncelik teşkil ettiğini belirtmektedir.

Anadolu'da Aleviliğin oluşum ve gelişimi tarihini kesin belirtmenin zor olduğunu yazan Jiqulskaaya, Averyanov'a dayanarak iki önemli tarihi veriyor: 11. ve 12. yüzyıllarda Türk topluluklarının Küçük Asya'ya göçü, 15. ve 16. yüzyıllarda Küçük Asya ve Azerbaycan'da Osmanlılara karşı hareketlerin doruk noktası olmuştur (Averyanov, 2011, 515). Aleviliğin başlangıcının İran'dan, Şeyh Cüneyt ve Şeyh Haydar'dan kaynaklandığını, Şeyh Haydar'ın taraftarlarının 12 dilimli kırmızı tacı kullanması nedeniyle "Kızılbaş" ismi taşıdığını ve bu başlığın "Tac-ı Haydari" adlandırıldığını bildirmekte ve İrene Melikoff'un yazılarına isnat ederek fikirlerini ispatlamaktadır. İrene Melikoff'a dayanarak (Melikoff, 1998, 162) Aleviliğin belirli bir isim taşımamakla birlikte Kızılbaşların doktrinlerini etkileyen 16. yüzyılda oluşmuş bir akım olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra birkaç Türk araştırmacının da eserlerine dayanarak Türkiye'de Aleviliğin oluşum tarihinin 16. yüzyıl olması kanaatine varmaktadır.

Yazar genel olarak Aleviliği Kızılbaşların öteki ismi olarak kabul etmektedir. Aleviliği Bektaşilik ve İsmaililerle kıyaslamakta, daha eski inançların gösterdiği tesirlere de değinmektedir. Aleviliğin temel inançlarına reenkarnasyon, Allah'ın insanda tecelli etmesi, Hz. Ali ve diğer 11 imam'a tek ilahi varlık gibi tapınmak, Kerbela şehitleri için matem tutmak, şehitlik kültürünün olması hastır.

Daha sonra Alevilikle Bektaşiliği kıyaslamakta, bu terimlerin aynı mana taşıdığı fikrini ileri sürmektedir. Bektaşiliğin doğuşu ve tarihi gelişimi hakkında bilgiler vererek 16. yüzyılda Hacı Bektaş Veli tarafından ortaya konulduğunu ileri sürmektedir. Ama söz konusu Bektaşiliğin temelini 13. yüzyılda Selçuklara karşı oluşmuş Babailiğin dayandığını belirtiyor. Hacı Bektaş Veli, Babailerin lideri Baba İlyas'ın takipçilerinden ve aynı zamanda Bektaş Veli'nin yüksek ihtimalle Haydariye tarikatına mensup biri olduğunu da ekliyor.

Yazar'ın kanaatine bu tarikatın oluşumunda Hurufilerin de etkisi olmuştur. Bu kısımda Hurufiler hakkında kısa ama gerekli bilgiler yer almaktadır. Bektaşiliğin temelinde Hurufiliğin olduğunu hatta Rus müsteşriki İlya Pavloviç Petruşevski'ye (Илья Павлович Петрушевский) dayanarak (Petruşevski, 2007, 322-325) Hurufî düşüncesinin bir sır gibi nesilden nesle aktarıldığını yazıyor. Bu bölümün devamında İrene Melikoff'a tekrar başvurarak, onun Bektaşilikle Alevilik karşılaştırmasını sunuyor ve bilim adamının her iki tarikatın "Türk halk dininin" ana biçimlerinden olduğu fikrini belirtiyor. İrene Melikoff düşüncesinde Aleviliğin Bektaşiliğin diğer bir biçimi olduğu fikrini ileri sürüyor ve her iki tarikatın yalnızca sosyal açıdan farklı olduğunu ispatlamaya çalışıyor. Bektaşilik daha organize biçimde tarikat olarak Osmanlı fetihlerine katıldığı zaman, Aleviler Anadolu'dan öteye gitmemişlerdir (Melikoff, 1998, 23-24).

Ardında yazar, İsmaililer tarikatının kısa izahını vererek Alevilikle ilgili bazı ortak motiflerin (mesela insani-kâmil) olduğunu belirtiyor. Alevilerin kozmogonisini ise Nusayrilerle aynılaştırıyor.

Ocak'ın fikirlerinden yola çıkarak Bektaşilik ve Aleviliği senkretik dini akım (Ocak, 2010, 280-281) sayan Yazar, Alevilik ve Bektaşiliğin temelinde Orta Asya Şamanizm'inin, eski doğu inançlarının (Putperestlik, Zerdüştlük, Mazdekizm, Manihaizm) hatta düşük oranda olmakla beraber Hristiyanlık ve Yahudilik olduğunu söylüyor ve tabii olarak da eski Anadolu ve Mezopotamya'nın mitolojisinin Alevilik ve Bektaşiliğin oluşmasında etkili olduğunu belirtiyor. Şia ile ortak özelliklerinin ise Safevilerin propagandası sonucunda oluştuğu görünüyor.

Tüm gösterilen araştırmacıların fikirlerini analiz ettikten sonra yazar Jigulskaya'nın vardığı sonuç, Bektaşilik ile Aleviliğin birçok yönü benzer olsa da temelde birbirlerinden farklı dini akımlardır. Her ikisinin temelinde eski Doğu inançları ve Hacı Bektaş Veli kültü vardır. Her iki tarikat birbirleriyle sıkı bağlar kurmuştur. Ama iç hiyerarşi ve ilişki modeli farklıdır. Bu fikri en güzel şekilde Alevilerin "Her Alevi Bektaşî'dir ama her Bektaşî Alevi değildir" kelamı ispatlamaktadır.

Jigulskaya, Aleviliğin Nusayrilerle karıştırılmamasını, 10. ve 11. yüzyıllarda oluşmuş Arap tarikatının Şia'nın kendi içinde bir akım olduğunu kaydediyor. Nusayrilerde Hristiyanlık unsurlarının daha fazla görüldüğünü ifade ediyor. Nusayrilerle Aleviliğin tek ortak noktası Hz. Ali'nin ilahlaştırılması ve her ikisinin senkretik karakter taşımasıdır.

Yazar, bu bölümde Aleviliğin ananeleri hakkında da bilgi vermektedir. Alevi ananelerinin asırlarca şifahi şekilde, dilden dile yayılması, kült ve ritüellerin farklı olmasına neden olmuştur. Aleviler kendileri bunu "Yol bir, süre bin bir" şeklinde ifade ediyor. Birinci faslın bu son paragrafında ananevi yani klasik Alevilikle ilgili konular yer almaktadır. Çağdaş, modernleşmiş Alevilikten farklı olarak bu idealleştirilmiş modeldir ve bugünün gerçeliğinden uzaktır.

Aleviliğin temelinde Hz. Ali ve ailesine inanma kültü vardır. Hak-Muhammed-Ali üçlüğü temel ilkelerinden biridir. Kutsal kitapları Kuran-ı Kerim olsa da onun zahiri anlamına değil de bâtni anlamına değer vermektedirler. Aleviler için sıralı geçiş inancı karakteristiktir ve ruh göçüne -tenasühe inanç vardır. Aleviliğin temelinde; Allah'ın insanda tecellisi, vahdet-i vücüt ve takiye (inancın gizli tutulması), 12 imamın tek bir ilahi varlık, on ikinci (sonuncu) İmam'ın zuhuru gibi inançlar da mevcuttur. İnançta, Kerbela şehitlerine taziye tutmak olsa da İran Şia'sı gibi kendine eziyet etmek yoktur.

Alevilikte Allah'ı tanımanın dört yolu vardır. Buna Dört kapı denilmektedir: Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat. Kendini geliştirmek (insan-ı kâmil olmak) Alevi inancının temel fikridir, yani insan bu dünyaya insan-ı kâmil olmak için gelir. Aleviler kendilerini ikinci makamda, yani Şeriat'tan geçmeksizin, doğrudan Tarikat yolunda görmektelerdir. Namaz kılmazlar, orucu farklı zamanlarda, farklı nedenlerle tutarlar. Kardeşlik kurumu vardır ve musahiplik (her iki dünyada kardeş olmak) gibi önemli sosyal mekanizma mevcuttur.

Kitapta Alevilikle Şamanizm öğeleri analiz edilerek eski Türk inancı unsurları, eski İran inancı unsurları (mesela Nevruz Bayramı'nın Hz. Ali'nin doğum günü gibi

kutlanması, yahut, dünyanın yaratıldığı gün olarak belirtilmesi) inceleniyor, Hıdırellez Bayramı (Hızır ve İlyas'ın yılda bir kez görüştüğü günün bayram edilmesi) hakkında bilgiler aktarılıyor. Alevilerin inancında kadın ve erkek beraberliği olduğu için ibadet ve dini ayinler beraber geçiriliyor, çokeşlilik inkâr ediliyor.

Aleviliğin sosyal kuruluşunu konu edinerek 12 kişi tarafından idare edilen Cem hakkında bilgi veriliyor. Cem ayinlerin yerine getirilmesi, eğitime ve aydınlatma fonksiyonlarını taşıdığı gibi mahkeme rolünü de oynamaktadır. Bu kısımda on iki hizmet ve hizmetlerin isimleri ve her birinin taşıdığı özellikler ve fonksiyonlar açıklanmaktadır.

Yazar, bu bölümde Alevilikte önem taşıyan musikiye de yer ayırmaktadır. Musikiyi Aleviliğin ayrılmaz parçası gibi nitelendirmektedir. Bu kısımda en çok yaygınlık kazanan musiki türlerinden bahsetmektedir. Her bir musiki türüne uygun örnekler getirmektedir. Burada Jigulskaya, parçaların her birinin Türkçe ve Rusça tercümesini veriyor ve şiirleri inceliyor. Ayrı ayrı kelimeleri açıklıyor. Gösterdiği musiki neveleri şunlardır: Deyiş, Taşlama, Düvaz veya Düvazdeh imam, Mersiye, Muharremiye, Naat veya Övgü, Zülfikârname, Miraçname, Nutuk veya Öğüt, Nevruziye, Sema musikisi. Alevilerin şiirlerinden yararlandıkları şairler sırasında; Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Hasan Dede, Teslim Abdal, Şah İsmail Hatayi, Kul Nesimi, Kazak Abdal, Âşık Veysel, Ali İzzet Özkan, Nesimi Çimen, Mahzuni Şerif gibi şairlerin isimlerini sayıyor.

Cumhuriyet'in ilanından çok partiliğe geçiş döneminde Alevilerin durumunu konu edinen ikinci faslın ilk paragrafında, Alevilerin ve Bektaşilerin Türkiye'nin demokratikleşme sürecinde tarikat mensuplarının ve teşkilatlarının desteği, katkısı ve siyasal yapılanmadaki rolünden bahsetmektedir. Bu bölümde genel olarak yeni kanunlar hakkında bilgiler takdim edilmekte, kanunların metinleri verilerek incelenmekte ve Aleviliğin varlığına ve çağdaşlaşmasına etkileri izah edilmektedir. Söz edilen yasalar: tekke, zaviye, türbe gibi yerlerin kapatılması, Şeyh, Seyit gibi unvanların yasaklanması ve kesilen cezaları içeriyor.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilk yıllarda kabul edilen yasa ve kararlar, Kürt isyanları ve siyasal durumun kısa icmali veriliyor. Önemli analizlerden biri Kürt isyanının yöneticisi Seyit Rıza'nın Britanya'ya müracaat mektubunun incelenmesidir. Mektubun incelenmesi sonucunda Yazar'ın kanaati Alevilikten yararlanarak Kürt özerkliğinin talebi, Alevilikten istifade ederek ahaliyi ayağa kaldırmak gibi çabaların olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç olarak Yazar gösteriyor ki batı Alevileri yeni sisteme ayak uydurmaya başlıyor, merkez ve doğu Türkiye'de ise kapalı devre yaşamına geçiliyor. Tek Partili dönemde Aleviliğin ülkenin siyasal hayatında rolünün imkânsız olması kanaatine varmıştır.

Çok partili siyasal hayatın başlaması ve şehirleşme döneminde Alevileri ele alan paragraf, Alevilikten daha fazla bu dönemlerde Türkiye'nin siyasal yapılanması gibi konular içermektedir. Yazar 1946'ya kadar bir partinin olması, 1946-50'li yıllarında Demokrat Partinin otorite olduğunu göstermektedir. Çok partili düzene geçişi açıklayan Yazar yoğun şehirleşmenin Alevilere etkisi hakkında bilgi veriyor, aynı zamanda bu göçlerin Alevilerin ülkenin siyasal hayatına karışmasında etkisini değerlendiriyor. 50'li yıllarda Alevilerin uzun bir aradan sonra görüldüğünü belirtiyor,

1960-70'li yıllarda ise Alevilerin ülkenin toplumsal ve siyasal hayatına katılmaya başladığını kaydediyor. Çok partili dönemde, Aleviler, kendi partilerini oluşturmadan önce Demokrat Parti taraftarı olmuş ve Cemal Gürsel'in cumhurbaşkanlığı zamanında ilk kez devlet tarafından resmi davet almışlar ve propaganda faaliyetine katılmışlardır.

Daha sonra Cumhuriyet döneminde ilk Alevi teşkilatları hakkında bilgi veren Yazar, Ocak Köyü Kalkınma Derneği (1955) ve Divriği Kültür Derneğinin (1957) oluşmasından bahsediyor. Ama Jigulskaya'nın kanaatine Hacı Bektaş Kültür, Kalkınma ve Yardım Derneği (1963) yarandıktan sonra Alevilerin Türkiye'nin toplum hayatında rolü ve etkisinin daha fazla hissedildiği görülmektedir. Derneğin organizasyonu ile Hacı Bektaş Veli etkinliğinin düzenlenmesi, aylık Kara Höyük dergisinin basılması bu derneğin gerçekleştirdiği önemli faaliyetlerdendir. Yazar, Hacı Bektaş Turizm, Tanıtma ve Kültür Derneği (1964), Hünkâr dergisi (1965), Ehlibeyt Yolu gazetesi (1966), Cem dergisi (1966) hakkında bilgiler sunduktan sonra, Hacı Bektaş Veli Müzesinin açılışını 20. yüzyılda Alevilerin hayatında en önemli değişikliklerden biri olarak nitelendiriyor. 1925'te kapatılmış türbenin müze statüsünde tesisi Türkiye Alevilerin hayatına olumlu etkisi olmuştur.

Alevilerin ilk parti deneyimini konu edinen bölümde, ilk Alevi partisi Birlik Partisinin oluşması ile Alevilerin siyasal hayatta kuvvetlendiğini belirten Yazar, partinin simgesinden (Aslan ve 12 Yıldız), partinin sloganından (Reformist, İlerici, Türkçü, Atatürkçü) seçimlere katılımından bahsetmektedir. Jigulskaya iç çatışma sonucunda 1971'de Türkiye Birlik Partisi adı ile anılmaya başlayan partiyi Alevilerin siyasi meşruiyet ve kendi çıkarlarını savunmak için araç olarak nitelendirmiştir.

20. yüzyılın sonlarında da Türkiye Alevilerinin durumu hakkında bilgileri içeren paragrafta da daha fazla Türkiye siyasi ortamı ele alınmıştır. Mevcut siyasal durumda Alevilik konusunda da toplumsal canlanma görülmektedir. 1990'lı yıllarda Türkiye Aleviliği için önemli gelişmelerden biri, Cumhuriyet gazetesinde Sünni ve Alevi aydınların Alevilik konusunda fikirlerinin bir metinde yer aldığı Alevilik Bildirgesinin basılması olmuştur. Jigulskaya bu bildirden alıntılar getirerek tüm metni incelemektedir. Türkiye'de Hristiyan, Yahudi ve Asurların kendi ibadet yerleri olduğu halde Alevilerin bundan mahrum edilmesi, Alevi köylerinde cami inşasının dayatılmasıyla Cem evi ve okulların inşasının daha önemli oluşu gibi konular, bildirmede Yazarın dikkatini çeken mevzulardır. Bildirgeyi inceledikten sonra Jigulskaya bir soru sormaktadır. Bildirgenin basılmasından geçen 20 yıl süresinde hangi değişiklikler olmuştur? Cevap olarak Alevilerin bazı önemli sorunlarının çözümlenmesine rağmen köklü değişikliklerin olmadığını belirtiyor. Aleviler önce olduğu gibi din hizmetleri idaresinde temsil edilmiyor, Cem evleri ibadet yeri gibi değil, kültür merkezi olarak işlev görüyor. Önemli değişimlerden Alevilik konusunu içeren çok sayıda edebiyatın olması, Alevi televizyon kanallarının bulunması, Alevi kültürü törenlerinin uygulanmasını gösteriyor.

Sonuç olarak 20. yüzyılın sonlarında Aleviliği dini veya mezhep olarak değil, kültürel bir olgu olarak nitelendiriyor. 1990'lı yıllarda saz ve sema kurslarının oluşturulması, Alevi musikisinin ve Alevi konulu sergilerin içerdiği etkinliklerin gerçekleştirilmesi, bütün bunların sonucu olarak Alevi kültür ve folklorunun yaygınlık bulması alınan sonucu ispatlıyor.

Çalışmada ayrıca 1990'lı yıllarda oluşturulmuş Alevi dernek ve vakıfları hakkında da bilgiler yer almaktadır. Tanınmış vakıflar arasında Cem Vakfı, Karaca Ahmet Vakfı, Şahkulu Sultan Vakfı, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Gazi Cemevi Vakfının isimlerini tanınmış vakıflar arasında gösteriyor ve Alevi Bektaşî Federasyonu, Alevi Vakıfları Federasyonu hakkında bilgi veriyor.

Ayrıca Yazar, Sivas ve İstanbul Gazi Mahallesi'ndeki kanlı olaylara da değinmektedir. Sloganı "Adımız farklı, soyadımız Türkiye" olan Demokratik Barış Hareketi ve onun esasında oluşturulmuş Barış Partisi hakkında da bilgiler sunuluyor.

Bütün ikinci bölümün sonucu olarak Yazar şu hususu belirtmektedir: 1923 yılında Cumhuriyet'in ilanı, kendi içine kapalı olan Alevi cemaatinin zamanla Türkiye toplumuna entegrasyonunu etkiledi. 1950'li yıllarda Alevilerin süratle şehirlere göçüşü, şehirleşme, parti ve organizasyonlarının oluşturulması, 1960'lı yıllardan başlayarak Alevilerin Türkiye Cumhuriyeti'nin sosyal yaşamında iştirak ve etkisini sağladı.

Aleviliğin son zamanlardaki güncel sorunlarının ele alındığı 3. bölümün ilk kısmında siyasallaşmış sorunlardan, Aleviliğin İslam dışı bırakılarak nitelendirilmesinden hatta İslam'a karşıt olarak kullanılmasından, bazen Alevileri asimile edilmeye çalışılmasından bahsediliyor. Araştırmacı, Cem evlerinin dini ibadet yerleri olarak değil, kültür merkezi olarak kabul edilmesini Alevilerin en ciddi sorunu olarak görüyor. Alevi din merkezlerinin de diğer dini yerler gibi devletten maddi yardım almasını, Alevi ibadet yerleri için de ibadete rehberlik edebilecek insanların yetiştirilmesini talep etmelerini ikinci temel görev olarak görüyor. Yazar, dini eğitim programlarında İslam mezhebi olarak Aleviliğin de öğretilmesini istemelerini üçüncü başlıca sorun olarak ifade ediyor.

Alevilerin kendi içlerindeki sorunların başında etnik faktörü dikkate alan araştırmacı, Kürt-Alevi ve Türk-Alevi olarak iki ana grubun olduğunu belirtiyor. Aynı zamanda geleneksel Alevilik ya çağdaş Aleviliğin daha değerli olduğu konusunda da fikir ayrılıklarının bulunması zamanımız Alevilerinin sorunlarından.

Kitabın son faslının son paragrafında, Adalet ve Kalkınma Partisinin iktidarda olduğu zamanda Aleviliğin ve Alevilerin durumu hakkında bilgiler yer almaktadır. Bu kısımda da araştırmacı Türkiye'nin son 20 yıldaki siyasi durumunu özetlemektedir. Yazar, Adalet ve Kalkınma Partisinin iktidara gelişinden sonra yürüttüğü siyaset sonucu İslam'ı siyasileşmekten çıkarttığı ve bütün dinlere ve akımlara karşı hoşgörü sergilediği kanaatindedir. 2009 yılında kabul edilen Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi kapsamında Alevilik Çalıştay'ı adıyla Aleviliğin farklı konularını ele alan 7 toplantı geçirilmiştir. Konuya ve katılımcılara göre değişik olan toplantılara 300'den fazla şahıs katılmıştır ve araştırmacı her bir toplantıya ayrıca yer vererek kısaca analiz eder: "Aleviliğe içten bakış", "Âlimlerin gözü ile Alevilik", "İlahiyatçıların Aleviliğe bakışı", "Toplumun Aleviliğe karşı tutumu" vb. konuları içeren toplantılar sonuçta tek bir belgede özetlenmiş ve halkın dikkatine sunulmuştur. Raporunda Alevilerin yüzyıllardır Anadolu kültürünün ve tarihinin ayrılmaz bir unsuru olduğu belirtiliyor. Bugün Türkiye'de Aleviler ve onların tarihi, kültürel ve ideolojik sorunları az biliniyor. Ancak çoğunluk, Alevilerin demokratik toplumun ilkelerine ve normlarına uygun tüm yasal haklarından yararlanmaları için zamanın geldiğini kabul ediyor. Belgeyi detaylı şekilde inceleyen Yazar raporun temel hükümlerini beş noktada özetliyor. Bu raporun

ardından Demokratikleşme Paketini de incelemeğe tabi tutan araştırmacı, Adalet ve Kalkınma Partisinin iktidarda olduğu sürede gerçekleşmiş gelişmelere rağmen hâlâ somut, belirli adımların atılmadığı sonucuna varmıştır. Hâlâ cem evleri Alevi ibadet yerleri olarak değil, kültür merkezi olarak nitelendiriliyor, okullarda öğretilen din derslerinde Alevilik konusu ele alınmıyor (Kitabın yayınlamasından sonra bu konuda yeni gelişmeler olmuş ve Aleviliğe dair bölümler ders kitaplarında yer almıştır).

3. Değerlendirme

Önce doktora tezi olarak kaleme alınan eser, kitabın ilk bölümünün birinci alt başlığından (Konunun incelenmesi hakkında) ve kaynakça bölümünden anlaşıldığına göre Rusya Şarkiyat bilim alanında ilk araştırmalardan biridir. Eserin kıymete değer özelliklerinden biri, Batı bilim insanlarının araştırmaları ile beraber Doğu, özellikle Türkiye araştırmaları arasında bağlantı kuran bir araştırma, inceleme eseri olma niteliğini bünyesinde barındırmasıdır. Araştırmada ilmi literatürün yanı sıra dokümanların da kaynak olarak kullanılması, isnat ve inceleme konusu olması dikkat çekicidir. Buna rağmen siyasi meselelere gereğinden fazla yer verilmesi bilimsel araştırmayı lüzumsuz olarak bilgilerle yüklüyor.

Bazı görsellerin (mesela, Hacı Bektaş Veli'nin heykeli ve Türbesinin resmi vb.) eserin içerisinde yeri geldiğinde sunulması, okuyucunun konuyu anlaması bakımından yararlılık sağlamaktadır. Alevi adeti ve kültürünün ele alındığı kısımda şiir parçalarının Türkçesinin yanı sıra Rusça karşılığının verilmesi, bazı kelimelerin ise ayrıca olarak incelenmesi ve izahı esere kıymet katan özelliklerdendir.

Eserin Rusça konuşulan ve anlaşılın ülkelerin bilim insanları arasında yaygınlık bulması, yüzyıllarla tarihi olan Aleviliğin daha iyi anlaşılması ve öğrenilmesine vesile olacağı kanaatindeyiz. Aynı zamanda Aleviliğin bütün tarihi gelişmesini, özellikle son 20-30 yılda Aleviliğin ve Alevilerin durumunu ele alan az sayılı literatürden olduğu için Türkçeye de çevrilmesi bu konuları öğrenen bilim dalları için faydalı kaynak olabilir.

Kaynaklar/References

- Аверьянов, Юрий Анатольевич. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя. Москва: Издательский дом Марджани, 2011. (Averyanov, Yuriy Anatolyevich. Hacı Bektaş Veli i sufiyskoye bratstvo beктаşiya. Moskva: İzdatelskiy dom Marcani, 2011).
- Жигульская, Дарья Владимировна. Алевиты Турции. Москва: Пробел-2000, 2016. (Jigulskaya, Darya Vladimirovna. Aleviti Tursii. Moskva: Probel-2000, 2016).
- Melikoff, Irene. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genese et evolution du soufi sme populaire en Turquie. Leiden, 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Alevi ve Bektaşî inançlarının İslam öncesi temelleri. İstanbul. İletişim yayınları, 2010.
- Петрушевский, Илья Павлович. Ислам в Иране в VII-XV вв. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 2007. (Petruşevskiy, İlya Pavloviç. İslam v İrane v VII-XV vekax. Sankt-Peterburg: İzdatelstvo SPbGU, 2007).

Erdem Sevimli, *Rafine Bir Hak Âşıklığının Edebî Seyri Klasik Şiirde Melâmet Düşüncesi ve Melâmilik*, Gece Kitaplığı Yayınevi, Ankara, 2021.*

SADIK ARMUTLU**

Yayın tanıtımını ve değerlendirmesini yaptığımız çalışmanın konusu, Klasik şiirde melâmet düşüncesi ve Melâmilik öğretisinin edebi açıdan elde ettiği üstün şiirsel konumu gözler önüne sermektedir. Eser, klasik şiirde hemen her şairin şiirsel söylemlerinde yoğun olarak ele alınmış olan melamet düşüncesinin derli toplu ele alındığı bir envanter hükmündedir. Bu envanterde Melamilik ve melamet detaylı olarak tarihi ve edebi yönleriyle birleştirilerek sunulmaktadır. Bu yöntemle yazar, daha önce çoklukla tarihi yönlerine değinilen ve kısmen bahsedilse de klasik şiirdeki edebi seyrine yeterince değinilmeyen Melamilik'in edebi birikimini de pek çok yönüyle açıklamış ve ilim âleminin



dikkatine sunmuş olmaktadır. Bu bağlamda bakıldığında eser, Melamilik'in Divan şiirindeki edebi seyrini, bu tasavvufî düşüncenin kılcal damarlarına sinmiş bulunan rafine duyguların terennümü çerçevesinde betimlemektedir. Bu yönleriyle bir Melamilik külliyyatı niteliğinde olan (Sevimli, 2021, 9) ve edebi yönünün zenginliği ile de dikkat çeken eser, klasik şiirdeki Melamilik düşüncesinin saflık ve rafine duygularla yoğrulmuş tasviri, tarihi ve edebi yönlerini bütünleyen temel bir kaynağı niteliğindedir. Melametle alakalı Mehmet Furkan Çelik'in hazırladığı *Klasik Şiirde Tipler* (2019) adlı doktora tezinde de malumat bulunmaktadır. Bu çalışmanın, melamet'in kısa tarihçesi ile birlikte kısmen beyitler vererek edebi yönlerine değinmekte, melami tipolojisine ağırlık verdiği görülmektedir. Erdem Sevimli'nin söz konusu ettiğimiz eseri ise melamet'in edebi yönlerini klasik geleneği aşan söylemlerle ve veciz ifadelerle ifade etmesi yönüyle bu düşüncüyü edebi ve tarihsel çerçevesiyle bütünlemektedir. Bu tarz söylemleri ile yazar, klasik Türk şiirindeki melamet kavramını derli toplu olarak gözler önüne sermesiyle farklılık arz etmektedir. Kitap bu ve benzeri söylemleriyle; melamet düşüncesinin üstün edebi söylemi, böyle rafine bir öğretinin tarih ile kültürünü edebi potada buluşturan bir kaynak hükmündedir.

Melamet; kötülüklerini sergileyerek, iyiliklerini de perdeleyerek Hakk'ın rızasına ve yoluna yürümeyi amaçlayan melamilerin bağlandığı rafine bir öğreti, bir Hak âşıklığının Hakk'a yolculuğunda amansız nefis katarsisi ile saflaştırdığı ve sağlamaştırdığı seyr-i sülûkudur. Onlar için "nefis arındırma", bir 'cihat' hükmü kazanmıştır. Melamiler, bu amaçla çetin bir yola girmekte, halk nezdinde kötü

* Geliş Tarihi/Received: 23.11.2021, Kabul Tarihi/Accepted: 03.12.2021, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.019>.

** Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Eski Türk Edebiyatı Bölümü, Ağrı/Türkiye. sadik.armutlu44@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3281-6245>.

algılandıkları için halkın sövgü, ayıplama ve kınanmalarına göğüs germektedir. Halkın ilgisinin terk edilerek Hakk'ın ilgisinin ön plana çıkarıldığı bu yolculukta, melamet kelimesinin ifade ettiği mana dairesinde olduğu gibi, Kur'an ve sünnet yolunda ilerlemek birincil görev sayılmakta, Peygamber ahlakı ile ahlaklanmak prensip olarak benimsenmektedir. Böylece kınayanların kınanmasından korkmadan emin adımlarla doğru yolda ilerlenmektedir (Sevimli, 2021, 27). Bu ilerleyişte riyadan kaçınmak için şöhrat, ar, namus gibi bağlardan feragat edilmekte, keramet olarak algılanır endişesiyle bazı hâller perdelenmekte, ibadetler dahi gizli yapılmakta ve yürütülmektedir.

Melamilik; 9. yüzyılda. Horasan'da ortaya çıkıp daha sonra bütün İslâm dünyasında yaygınlık kazanan bir tasavvufi anlayış (Sevimli, 2021, 77), üç kola ayrılarak günümüze kadar gelen düşünce ve inanç sistemidir. Sırasıyla İran/Horasan bölgesinde doğduğu için Horasan Melamiligi, Bayrami Melamiligi ve son olarak Nuriye ya da Nakşibendilik evrelerinden geçmiştir. Bir toplanma mekânı ve zikir mahali bulunmayan Melamilerde taç, hırka gibi özel semboller de yer etmemiştir. Onlar, Bayramilikle birlikte tarikatlaşmaya başlamış, mürşit ve önder olarak "kutb" adı verilen rehberler önderliğinde faaliyetlerini yürütmüştür. Halk içinde halka yük olmadan kendi emeğiyle geçinmeyi önemsedikleri için melamet düşüncesinde dünyayı yadsıma gibi aşırı zühte dayalı düşünce ve eylemler de yer etmemiştir. Onların sadık bağlıları olan Melamiler; halk içinde hakça yaşayarak halkın teveccühünü cezbetmiş, fütüvvetten kaynaklanan ideal İslam ahlakını kendilerine şiar edinmişlerdir. Onlar üniforması olmayan Hak yolcuları olarak; koyu taassubu ret, İslama hizmetkârlık, halka karşı müstağni duruş, fakirlere ve yoldaşlarına karşı diğerkâmlık, nefisine ve dünyevi arzularına set çekme, birilerinin hamiliğinden soyutlanma, dürüst çalışmak ve helal kazanç, ibadetlere son derece bağlılık gibi kendilerini nübüvvet makamına çıkaracak üstün niteliklere sahip olmuşlar, bu nitelikleri ile büyük beğeni toplamışlar ve taraftar bulmuşlardır (Sevimli, 2021, 26).

Melamilerdeki bu yaygın benimsenme olgusu, klasik Türk şiirinde de pek çok şairin şiirsel söylemlerinde devam ettirilmiştir. Bu şairler, şiirlerinde melameti bir üst kimlik olarak benimsemiş, onu âşıklık niteliklerine eklemişlerdir. Bu âşıklıkla bir rint olarak; kuru zühtü benimseyerek ibadetlerde gösterişi önemseyen zahit tipine çatmışlar, dünyevi her türlü alakalardan nefislerini arındırarak kendilerini Hakk'a adamayı ilke edinmişlerdir. Bu adanma hâli, melameti kınanma olgusunu pek çok şairin âşik kimliğine eklemişlerdir. Böylece âşıklar; kötü adlılığı meslek edinmiş, Leyla uğruna derbeder olup çöle düşen bir Mecnun, meyhane köşelerinde tortu içen bir ayyaş rolüne bürünebilmiştir. Sevgilinin mahallesinde köpeklerin ve çocukların attığı bela ya da melamet taşlarını kendine siper edinen âşik; bununla da yetinmemekte, gönül Mansuru'nu dara çekip nefis denilen amansız düşmanı alt etmeyi, böylece Hakk'ın rızasına doğru yol almayı düşünmektedir. Klasik Türk şiirindeki bu perişan âşıklığın temelinde melamet düşüncesi bulunmaktadır. Yazarın da belirttiği gibi bu perişanlık; melamette Mecnun'u bile geride bırakmakta, Nesimî'nin davasını hükümsüz kılabilir (Sevimli, 2021, 127). Pek çok şair, böyle bir melami perşanlığı rüsvâlık olarak algılamış ve buna melamet yolundan vazgeçilmezlik ve dönülmezlik duygusunu eklemişlerdir. Erdem Sevimli; eserde bu duygu durumuna asıl sevgili uğruna her türlü ızdıraba katlanan âşik imajı üzerinden

eğilmekte ve bu duyguya âşığın ızdıraba aşırı tutkunluğu bağlamında “mazoşist rüsvalık adı vermektedir. Melamet yolunda şiirsel söylemlerde görüldüğü gibi teninden etleri tecrit olan, kemikleri sayılır hâle gelen pek çok klasik şairin sinisini ve duygu dünyasını çekinmeden seng-i melâmete açmaları, ayrıca kınanma taşlarından parçalanmış bağırılarını soğukkalılıkla seyrettiklerini belirtmeleri seng-i melâmetle tescillenen mazoşist rüsvalığın anlatımından başka bir şey olmasa gerektir” (Sevimli, 2021, 127). Bu bağlamda bakıldığında yazarın, eserinde mazoşist kavramını, âşığın asıl sevgiliye duyduğu bu aşırı ızdırıp hissi bağlamında yorumlaması manidar kalır. Böylece yazar, klasik Türk şiirinde terennüm edilen asıl sevgilinin ızdırabından hoşnutluk duyan âşıklık imajına, “mazoşist rüsvalık” diyerek, klasik geleneğe yeni bir terim kazandırmıştır. Erdem Sevimli, melamet bağlamında orijinal ve yeni terim ve kavramları kullanmayı eserinin pek çok yerinde uygulamış ve klasik geleneğe yeni edebi kavram ve terimler kazandırma yoluna gitmiştir. Bu yöntem de esere zengin bir edebi içerik sağlamıştır.

Yukarıda da görüldüğü gibi eser, melametle rafine duygularının saflığı misali zengin bir edebi ve estetik olguyu önceleyerek oluşturulmuş, akıcı bir dil ve açık bir üslupla kaleme alınmıştır. Söz konusu eser, yazarın melametle alakalı dört adet makalesinin¹ genişletilmiş ve yeniden gözden geçirilmiş hâllerini içermektedir.

Kitap; eserin önemini ve içeriğini belirten bir önsözden sonra, melamet düşüncesinin ve Melamilik’in genel çerçevesi ve tarihsel gelişimini içeren geniş bir giriş bölümü ile dört bölüme ayrılmıştır. Her bölüm, giriş, konunun melametle ilgili klasik şiirde elde ettiği terim ve kavramlar çerçevesinde detaylandırıldığı gelişme bölümü ile sonuç ve kaynakça kısımlarını içermektedir. Eserin giriş bölümü, Melamilik düşüncesinin detaylı bir tarihçesi hükmündedir. Bu bölüm; melamet kelimesinin ıstilahtan anlamından başlayarak tarihsel gelişimini betimlemekte, ayrıca melametle ilgili klasik şiirde kazandığı geniş ve zengin edebi birikimi örneklemektedir. Tarihin edebiyatla melami düşünce bağlamında bulunduğu bu kısmın, klasik şairlerden (Fuzûlî, Bursalı Rahmî vb) ve melami büyüklerinden bazılarının (Ahmed Sarban ve İdris Muhtefî) şiirlerinden örneklerle anlatılması, eseri melametle ilgili gelişimini kuru bir bilgi dağarcığı ile anlatmaktan alıkoymuştur. Bu bölümde ayrıca; melametle ilgili bir melaminin nitelikleri, oldukça edebi ve veciz ifadelerle, klasik geleneğin zengin anlatım olanakları göz önünde bulundurularak anlatılmıştır. Böyle bir anlatımla yazar, hem melametle ilgili tarihsel gelişimini ve melamet kavramını anlatmış hem de melametle ilgili tarihsel gelişimini sürükleyici bir roman havasında okuyucuya vermiştir. Bu yönleriyle giriş bölümü; melamet düşüncesinin tarihten gelen kapsamlı ve geniş yapısını, klasik şiirin melametle bünyesine katarak genişleyen engin biçimsel manasına eklemeyen bir edebi durak olmuştur. Bu edebi birikimi yazar, Melamilik’e ve klasik şiir geleneğinde elde ettiği öncü konuma vakıf olması sonucu sağlamış görünmektedir.

Eserin birinci bölümü, “Klasik Türk Şiirinde Melami İbadet Anlayışının Şiirsel Terennümleri”ni içermektedir. Bu bölüm; daha önce melami ibadet telakkisiyle ilgili

¹ Sevimli, Erdem. “Klasik Türk Şiirinde Melami İbadet Anlayışının Şiirsel Terennümleri”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 25 (2020c), 884-888; Sevimli, Erdem. “Klasik Şiirde ızdırınan Aşırı Boyutu: Seng-i Melamet”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 3/1 (2020a), 295 – 348; Sevimli, Erdem. “Klasik Şiirde Âşığın İstiğna Mülkünün Sultanlığına Doğru Yolculuğu: Melami Âşıklığın, Melametle Selâmete Tercihini”. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2021a), 405-434 . <https://doi.org/10.31463/aicusbed.883166>; Sevimli, Erdem. “16. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinde Kalenderî Algısı”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi [SBARD]* 35/1 (2020b), 31-66.

bir çalışmanın olmaması, ayrıca klasik şiirdeki âşıklık geleneğinin dini-tasavvufi temellerine de vurgu yapması yönüyle önem arz etmektedir. Bu ibadet anlayışı, Kur’ani dayanaklarıyla detaylı gözler önüne serilmekte, melametın insanlığa ideal İslam ahlakı olarak sunduğu temel argümanları içermektedir. Melami ibadet anlayışında gösteriş endişesiyle ibadetlere bağlılıktan geri duruş lakaytlıkla pekiştirilmekte; melami kınanma olgusu, aşka ibadet hükmü vermektedir. Bu hüküm; Melami’yi ya da âşığı melami yoldan vazgeçilmezliğe sürüklemekte, aşkı bir din ve mezhep yerine koyarak melameti ideal bir sevgi ve inanç biçimi olarak insanlığa sunmaktadır. Elbette yazarın da eserinde belirttiği gibi, bu inanç telakkisinin altında melametın fütüvvetle kurduğu engin tolerans ve hoşgörü iklimi yatmaktadır (Sevimli, 2021, 40).

Melami ibadet telakkisinde bedeni üryanlık, ruhsal tecrite dönüştürülmektedir. Bu soyutlanma hâli; şiirsel söylemlerde ifade edildiği gibi, dünyanın haram çeşnili servetine bulanmış taht, taç, hil’at gibi zenginlik ibarelerinden vazgeçmeyi öngörmektedir. Böylece melamet yoluna giren kimse, üryan bedenine melamet hırkasını bürüyerek dünya denilen selamet yurdundan melamet yurduna doğru çekincesiz hâlde yol almaktadır. Bu yolun menzili, melamet sahili; kullandığı araç, melamet dalgıçlığı, yolun sonunda elde ettiği kazanç da Allah’ın rızası olmaktadır (Sevimli, 2021, 48). Klasik şair, bir Melami dalgıç olarak bu ibadet telakkisini bezm-i eleste verdiği ikrar ile mühürlemiştir. Bu mührü bozması ya da yoldan geri dönmesi, tökezleyip sendelemesi mümkün görünmemektedir. Tasavvuftaki bu seyr-i sülûk, da yazarın belirttiği gibi, melamet temellidir. Bu temeli kendine inanç edinen âşık, kuru zühtle dünyayı yadsımak yerine halk içinde melamiler gibi yaşayarak ve kendi emeğiyle yaşayıp hakça bölüşerek yaşamayı ilke edinmektedir. İslam’ın da benimsediği bu anlayışta, halkın elinde olana tenezzülden geri duruş söz konusu olmakta, ne kimseye ümit verilmekte ne de kimseden bir şey umulmaktadır. Bu duygu eserde de belirtildiği gibi, melametın ümit tüccarlığından tecrit olma hâlidir (Sevimli, 2021, 52-59). Melami ibadet anlayışında önemli bir unsur da “gönül temizliği”dir. Melamet yolunda gönlü saflaştırarak rafine hâle getirmek için amansız bir nefis arındırma mücadelesine girilmekte, Melami kutbu Ahmed Sarban’ın deymiyle âdeta bir cihâd-ı ekber ilan edilmektedir (Sevimli, 2021, 33):

Cihâd-ı ekberi bilmez dutup katl itmese nefsin

Dimez meydan-ı fisk içre erenler ana gayridür (Ahmed Sarban, g.37/5)

Bu amansız mücadelede melamet askeri nefis düşmanının üzerine gönderilmekte, tüm ar, namus, şöhret gibi üstünlük ibareleri terk edilmekte, halktan gelen sövgü ve kınanmalar melametle göğüslenerek, melamet yurduna melamet bayrağı asılmaktadır. Böylece gönül, rafine hâle gelmekte, Allah’ın rızasının hoşnutluğu ile herkesi hoşgörüsü içine alacak bir iyilik, merhamet ve şefkat zirhıyla donanmış olmaktadır (Sevimli, 2021, 65-66). Yazar, Kur’anî hüküm ve dayanakları ile ayet ve hadis iktibaslarıyla destekleyerek yazdığı bu bölümde ideal İslam ahlakının fütüvvetle belirginleşen, ayrıca tüm insanlığa rol model olan hümanist kodlarının şiirsel izlerini anlatmaktadır. Bu anlatımda kullanılan dil de açık, anlaşılır, sade ve gayet edebidir.

Eserin ikinci bölümü, “Klasik Şiirde Izdırabın Aşırı Boyutu: Seng-i Melamet” adıyla yayınlanan çalışmanın “Klasik Şiirde Mazoşist Rüsvalık: Seng-i Melamet” başlığı altında yeniden ele alınmış, eklemelerle zenginleştirilmiş, genişletmiş hâlidir.

Bu bölümde seng-i melamet kavramı bağlamında ele alınan “mazoşist” kavramı, cinsel manada zevk alma ya da fiziksel açıdan haz duyma anlamlarını içerse de bu anlam yazarın da belirttiği gibi klasik şiirin ruhuna uymadığı için dışarıda bırakılmıştır. Burada söz konusu olan, klasik şiirde ızdırabın aşırılığını içeren ve âşığın sevgili uğruna gönülden katlanmayı adanmışlık ve tutku hâline dönüştürdüğü ızdırabın ileri aşamasının anlatımıdır. Çünkü kitapta bu duygunun felsefi manada sosyo-psikolojik izleri değil, klasik şiirdeki ızdırap duygusu temelinde ve seng-i melâmet kavramına yansıyan estetik izleri aranmaktadır. O yüzden kitabın ikinci bölümünde mazoşizm kavramı kısaca tanımlanmış, beyitlerden hareketle bu olgunun melâmet anlayışı çerçevesinde Divan şiirine mal olan yönleri âşıklığın rüsva hali ile betimlenmiştir (Sevimli, 2021, 75). Böylece Erdem Sevimli, klasik şiir literatürüne “mazoşist rüsvalık” denilen ve asıl sevgiliye duyulan aşk uğruna gönülden katlanılan ızdırabın aşırı boyutlarını içeren yeni bir kavram eklemiş olmaktadır. Yazarın, diğer bölümlerde de Melamilik bağlamında yeni kavram ve terimlere başvurduğu görülür. Bu kavram ve terimler hem melami düşünceye hem de Divan şiirinin edebi birikimine değer katacak nitelikleriyle akıcı, belîğ bir üslupla kitabın içeriğine eklenmiş hâlidir. Bu yönden bakıldığında kitap, adından da anlaşılacağı üzere melamet düşüncesinin klasik şiirde kazandığı zengin edebi ivmeyi bütünlemesiyle dikkat çeker.

Seng-i melâmet; âşığın, asıl sevgiliden gelen ceviri ve sitemi hüznün kulübesinde sınırsız bir eğlence aracı yaparak, dert ve elemi tutkuya dönüştürdüğü duygu durumunun anlatımıdır. Bu duygu; pek çok klasik şairi ızdıraba duyduğu tutkulu kavrayışla rüsva bir âşik hâline dönüştürmektedir. Asıl sevgilinin rızasına ulaşılan yolda melamete uğrama, karşılaşılana kınanma ve sövgülerin simgesel karşılığı olan seng-i melâmet, bir nefis arındırma ve gönül saflaştırma aracı olarak şiirsel söylemlerde oldukça orijinal ifadelerle dillendirilmektedir. Bu ızdırap hissi, pek çok klasik şairi şiirsel söylemlerinde Mecnun gibi çöllere düşürerek başına kuşların yuva yaptığı derbedere dönüştürmektedir. Bu derbederlik; melamet sahrasının hükümdarlığı payesiyle âşığı melamete onurlandırmaktadır. Böyle bir ruh hâliyle âşik, asıl sevgili uğruna Mansur gibi dara çekilmeyi göze almakta, nefis düşmanını gönülden darağacına çekerek asıl sevgiliye duyulan aşkı, mazoşist bir eğilimle tutkuya dönüştürmektedir. Bu tutkulu eğilimle sevgilinin mahallesinde çocukların ellerindeki taşlar dâhil her türlü kınanma ve belalara uğrayan âşik, başını yitirse de orayı terk etmemekte, melamet nöbetini aşk esrikliği ve derbederliği içerisinde beklemektedir. Bu derbeder perişanlık, âşığın nazarında kötü adlılığı ödül olarak aldığı harabat köşesinde de devam etmektedir. Melamet; bu sefalet köşesini, bir gül bahçesine dönüştürebilmektedir. Böyle bir hâletle âşik; melamet oklarını ve taşlarını, yani halktan gelen kınanma ve ayıplamaları her durumda siper edinmekte, nefis düşmanından arındırdığı gönlünü mazoşist rüsvalığın marifetiyle, ızdırabı murat bilen bir anlayışla sağlamaştırma yoluna gitmektedir. Bu sağlamlık; seng-i melâmete uğrama hususunda Ferhat ile Mecnun’u bile yaya bırakmakta, âşığı melamet yurdunun tek hükümrani kılmaktadır. Bu ruhsal mekânda keder, gam ve melâmet üçlü gam yoldaşı olmakta, âşik ise gamın talan ettiği gönlünün kanını içerek zevk eyerken görülmektedir. Yazarın da vurguladığı gibi, kullanılan ifadeler klasik Türk şiirindeki seng-i melâmet kavramının mazoşist rüsvalıkla tescillenmiş anlatımından başka bir şey değildir. Avarelik, gönül karışıklığı, rintlik, rüsvalık, delilik gibi ızdırapla beliren böyle bir âşıklıkta melamet taşları başa taç olarak

takınılmakta, bir hükümdarlık alameti gibi gururla taşınmaktadır. Bu gurur, melameti düşün dünyasında benimsediği görülen klasik şairin nazarında asla bir büyükleme vesilesi ve kibir aracı kılınmamış, bilakis onları hakirlik ile mütevazılık çizgisinin keşişim noktasında buluşturmuştur. Bu melamet durağında duran âşığın, ölümünde bile mezarına cefa taşlarının yağdığını ve bela hisarı ördüğünü belirttiği söylemi, ızdıraba müstaklîğin mazoşist rüsvalıkla belirginleşen karakterinden başka bir şey değildir.

Görüldüğü üzere, âşığın klasik şiirde asıl sevgili uğruna yollarda sefil ve perişan dolaştığı duygu durumu ile meyhaneye köşelerinde elinde şarap testisi sürekli içip sızarak beklediği perişanlığın hoşnutluğunda melamet düşüncesi rol oynamaktadır. Yazarında belirttiği gibi, pek çok klasik şairin meyhaneyi mescide tercih ettiği ruhsal eşikte bu aşırı ızdırıp tutkunluğunun, diğer bir deyişle mazoşist rüsvalığın rolü bulunmaktadır. Bu rol, derbederlik mekânı meyhanede şarabın verdiği aşk esrikliğini melametle harmanlamakta, onları bu ilahi aşk şarabının serdari kılmaktadır (Sevimli, 2021, 75-129). Yazar, bu bölümde seçtiği beyitlerle seng-i melamet kavramının klasik şiirdeki derbeder âşıklık ile olan bağımlı pekiştirmekte ve temellendirmektedir. Bu kısımda konunun ele alınışı, ifadelerin kuruluşu ve dilin kullanılışı oldukça başarılıdır. Yazarın söylemleri, klasik geleneği aşan orijinallikleri ve sözlerinin doyurucu ve vurucu nitelikleriyle göz doldurmaktadır.

Erdem Sevimli, eserin “Klasik Şiirde Âşığın İstiğna Mülkünün Sultanlığına Doğru Yolculuğu: Melami Âşıklığın, Melameti Selâmete Tercihi” adlı üçüncü bölümüne ait olan makaleyi de beyitlerle ve melamet ile ilgili edebi söylemlerle genişletme yoluna gitmiştir. Bu bölüm; din ve tasavvufun, melametle klasik şiir estetiğinin keşiştiği bir kılavuz, edebi bir melami rehber niteliğindedir. Yazar, bu kısımda selamet denilen ve dünya rahatlığı, huzurunu içeren selamet fikri ile melamet tezadını çok başarılı bağdaştırmalarla gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda yazar, melamet düşüncesini Kur’an ve hadislerdeki dayanakları ile pekiştirmekte, pek çok yeni kavram ve terimi melamet fikri özelinde klasik şiirin estetik dokusuna eklemektedir. Burada kullanılan ayet ve hadislerin melamet düşüncesine tam olarak karşılık gelir tarzda seçilmesi, ayrıca bunların seçilen beyitlerle de tenasüp oluşturması çalışmanın edebi değerine olumlu olarak yansımıştır. Bu bölüm, Erdem Sevimli’nin önsözde belirttiği gibi birinci bölümün devamı niteliğindedir ve Melâmî düşüncenin istiğna kavramı doğrultusunda klasik şiirde elde ettiği irfani boyutu etraflıca gözler önüne sermektedir. İstiğna kavramının daha önceden Melâmî fikri temelinde ele alınmamış olması da bu bölümü farklı kılmakta, ayrıca eserin önemini bir kez daha artırmış olmaktadır (Sevimli, 2021, 9).

Melami istiğna hâli; klasik şairde dışı ve içi bir olan ve bütün dünyevi oluşumlardan arınarak, kendini Hakk’a adamanın yegâne simgesidir. Bu olgu; Allah’a razılığı paye edinerek dünya sultanlığını yadsıyıcı bir tutum almaktadır. Müteveffa Melami kutuplarından İdris Muhtefi’nin dediği “Hırkamın altında nice sultanlar gizlidir” sözünde karşılığını bulan bu duygu, klasik Türk şiirinde pek çok şairin şiirsel söylemine yansımıştır. Bu söylemlerde asıl sevgiliye ulaştıran melamet yolunda dilenci, padişahın üstün konuma gelebilmektedir. Bu istiğna hâli, ipekli devlet şalı hil’at yerine, dilenci giysisi pelâs ve nemed/keçeyi üryan bedenine bürümeyi gerektirmektedir. Böylece âşik; nefisini pestlik çukurundan çıkarıp, saflık

tahtına oturtmaktadır. Bu hükümdarlık dünya selametini terk edip, melamet yurduna yürümeyi zorunlu kılmaktadır. Böyle bir ruh hâlinde meyhane, istiğnai adanmışlığın mekânı olmaktadır. Melamet yoluna giren âşık ise meyhaneye gönüllü adanmışlığı bedenine içkin kılarak, aşk şarabının küpünün serdarlığına soyunabilmektedir. Bu bir gönüllü tutsaklık, Hakk'a adanmışlıktır. Bu duygu âşığı, iki cihan ötesi bir makânsızlık hâliyle ütöpik bir melamet yurdunun nöbetçiliği vazifesine büründürmektir. Bu yolda mekânın önemi kalmamakta, geriye Allah'ın rızasını kazanmış huzurlu bir kalp ve kötülüklerden arındırılmış rafine bir nefis kalmaktadır (Sevimli, 2021, 135-167). Yazar, “melami istiğna” kavramı ile klasik şiirde daha önce değinilmeyen bir olguyu işlemektedir. Eserde bu olgunun hadisler yoğun olmak üzere ayetlerdeki dayanaklarına da vurgu yapılması önemlidir. Böylece Erdem Sevimli, birinci bölümde yazdığı melami ibadet anlayışının şiirsel terennümlerini, istiğna kavramıyla pekiştirip bütünlüktedir. Bu tamamlama eylemi, melamet kavramının dini ve Kur'ani dayanaklarını pekiştirerek, melametın temel dinamiklerini oluşturan edebi söylemleri de birleştirip, tamamlamaktadır. Tüm bunlardan hareketle birinci ve üçüncü bölüme melametın temel dini referans noktaları diyebiliriz. Yazar, bu noktaları vurgularken hemen hemen hiçbir noktayı açıkta bırakmamaya dikkat etmiştir.

Eserin dördüncü bölümü, 16. yüzyıl örneklemine melamet düşüncesine gönül veren derviş zümresi Kalenderîleri ele almaktadır. Burada yazar, Kalenderîlerin tarihsel sürecini kısaca verdikten sonra, bu derbeder dervişliğin klasik Türk şiirindeki algısal dönüşümünü gözler önüne sermektedir. Bu algılar, 16. yüzyıl özelinde olsa da klasik Türk şiirindeki Kalenderî olgusunun fiziksel ve ruhsal açıdan betimlemesini içermektedir. Bu betimlemeler ayrıca, klasik Türk şiirinde derbeder ve perişan niteliğiyle beliren ve melamete tutkuyla kendini adayan kalender-meşrep âşık tipinin de anlatımıdır.

Hicri 6. asırdan (11/13. yüzyıl) itibaren İslâm dünyasında görülmeye başlayan Kalenderîler, Şeyh Cemaleddin-i Sâvî'nin önderliğinde ve aykırı yaşamında teşkilatlı bir yapıya kavuşmuştur. Onlar hakkında en geniş malumatın 16. yüzyılda edinilmesi nedeniyle çalışmada bu yüzyıl tercih edilmiştir. Tarihsel süreçte siyasi ve sosyal birtakım sebeplerle olumsuz addedilen bu aykırı derviş zümreleri, klasik Türk şiirinde olumlu algılarla ele alınmıştır. Bu algıların, klasik şiirinde melami nitelikleriyle beliren ve sevgili uğruna derbederliği seçen âşık tipinde görünür kılındığı görülmektedir. Klasik şair; bu algıları, Kalenderî dervişler misali derbeder âşık kimliği ve rüsvalığı ile birleştirerek sunmuştur.

Yazara göre; klasik Türk şiirinde Kalenderî kavramına daha çok tarihi açıdan yaklaşmış, edebi yönlerine ise yeterince değinilmemiştir. Bu nedenle yazar, eserin dördüncü bölümünde “kalender” konulu beyitlerden hareketle, konunun klasik şiirdeki edebi çehresine eğilmiştir. Bu bölüm, Kalenderîler ile ilgili önemli bir yeniliği içermesi yönüyle önem arz etmektedir. Bu durum; yazarın Kalenderîlerle ilgili daha önce yapılan çalışmalarda istifade edilmemiş olan ve bu konuda müstakil bir eser olan Muhammed Reza Şef'î Kedkenî (1387/1967)'nin *Tarih-i Kalenderîyye*² adlı Farsça eserinden ilk kez yararlanmasıdır. Yazarında belirttiği gibi bu eser, Kalenderîlik-melamet bağı ile ilgili önemli bilgiler içermektedir (Sevimli, 2021, 174). Erdem Sevimli, eserde de belirttiği gibi çalışmayı yapmadan Kalenderîler'in Alevi olduklarına dair kaynaklarda verilen bilgilerden hareket ederek saha araştırması

² Muhammed Reza Şef'î Kedkenî. *Tarih-i Kalenderîyye*. Tahran: İntişarat-ı Sühân, 1387/1967.

da yapmıştır. Bu kapsamda yazar, Kahramanmaraş'ın pek çok Alevi köyünde bugün de farklı şekillerde kutlanan kagan/kağan denilen ve kaynaklarda Hristiyanlık ritüeli olarak lanse edilen bir inanış biçiminden bahsetmektedir. Böylece yazar, bu ritüelin zemheriden çıkış için imdat isteği olarak Hızır kültü, birlik ve beraberlik duygusu teminde bir toy, ruhların dirilişi anlamında bir Şaman ayininin farklı bir dönüşümü olduğunu belirterek, konunun Anadolu'nun rafine dervişlik öğretisinin bir ürünü olduğunu tarihsel ve geleneksel bağını vurgulayarak ifade etmektedir.

Mücerret yaşamı benimseyerek, seyyahlığı ve diyar diyar dolaşmayı ilke edinen, çâr-darp uygulayarak yarı üryan dolaşan Kalenderîler; günebirlik azıklarını temin için azla yetinmekte, dilencilik yaparak Tanrı yolunda, Tanrı sevgisi dışında gönüllerinde hiçbir şey bırakmama düşüncesiyle hareket etmektedirler. Kulaklarına küpe takarak, Hak sözü dışında her şeye gönül dünyalarını kapattıkları görülen bu derviş zümrelerinin dünyayı yadsıyan, fakr ve feragat prensibi içerisinde gelişen tutumları bulunmaktadır. Bu tutumlar, klasik şairin melamet yolunda asıl sevgilinin rızasına ulaşmada çektiği kınanma ve dışlanmışlıkların simgesi olmuş, üstün bir şiirsel konum elde etmiştir. Yazar, eserinde bu üstün konumu özenle seçtiği beyitlerle ve üslubu gereği orijinal söylemlerle donatarak sunmuştur. Bu yönüyle eser, klasik Türk şiirinin edebi birikimini ve söylem gücünü gözler önüne sermektedir.

Yazar, eserde de belirttiği gibi herkesin kolaylıkla istifade edebilmesi için oldukça akıcı bir üslup kullanılmış, kelimelerin edebi anlamda kazandığı birikime klasik edebiyat bilgisi çerçevesinde orijinal açılımlar yapmıştır. Kitapta sadece melami düşünce ya da Melametilik değil, klasik şiirin sevgili ve aşk başta olmak üzere pek çok niteliği gözler önüne serilmektedir. Bu niteliklerin aşıklık bağlamında çok zengin açılımları barındırdığı kitap okununca görülecektir. Eser; melamet düşüncesinin edebî alanda kazandığı ivmeyi gözler önüne sermekle, sadece edebiyat tarihini içermemekte, aynı zamanda zengin bir kültürel birikimi de barındırmaktadır. Eser, bir melamet külliyyatı niteliğiyle alana önemli katkılar sağlayacaktır. Ayrıca eser, Alevi ve Bektaşî kültürüne de melamet düşüncesi bağlamında katkı sağlayacak nitelikleri bünyesinde taşımaktadır. Eserdeki eksik bırakılan yön ise kanımızca kaynakçalardadır. Eserin kaynakçasının, rafine hâle getirilerek her bölümün sonuna da değil de kitap bitiminde verilmesi daha faydalı olacaktır.

Kaynaklar/References

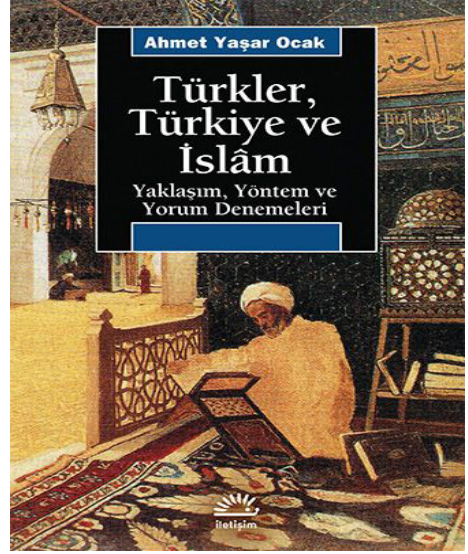
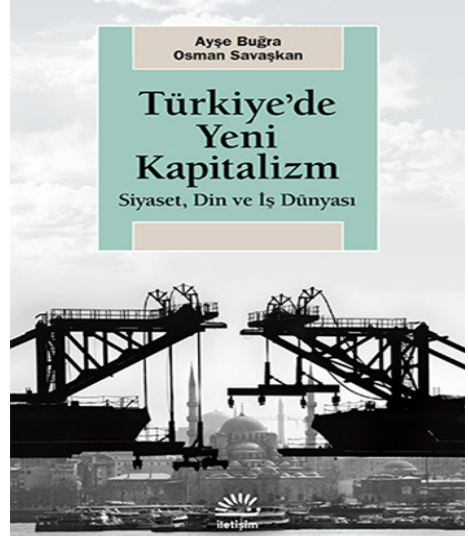
- Çelik, Mehmet Furkan. *Klasik Şiirde Tipler*. İzmit: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Sevimli, Erdem. *Rafine Bir Hak Âşıklığının Edebî Seyri*. *Klasik Şiirde Melâmet Düşüncesi ve Melâmilik*, Gece Kitaplığı Yayınevi, Ankara, 2021.
- Sevimli, Erdem. “Klasik Türk Şiirinde Melami İbadet Anlayışının Şiirsel Terennümleri”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 25 (2020c), 884-888;
- Sevimli, Erdem. “Klasik Şiirde İzdırabın Aşım Boyutu: Seng-i Melamet”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 3/1 (2020a), 295–348;
- Sevimli, Erdem. “Klasik Şiirde Âşığın İstiğna Mülkünün Sultanlığına Doğru Yolculuğu: Melami Âşıklığın, Melameti Selâmete Tercih”. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2021a), 405-434. <https://doi.org/10.31463/aicusbed.883166>
- Sevimli, Erdem. “16. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinde Kalenderî Algısı”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi [SBARD]* 35/1 (2020b), 31-66.

*Türkiye’de Yeni Kapitalizm ve Türkler, Türkiye ve İslam Eserlerinin Karşılaştırılmalı İncelemesi**

ŞEYDA NUR KOCA PEKER**

Bu çalışma Ayşe Buğra ve Osman Savaşkan tarafından kaleme alınan “*Türkiye’de Yeni Kapitalizm*” (2015) ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından kaleme alınan “*Türkler, Türkiye ve İslam*” (2018) başlıklı eserlerin konuyu ele alış biçimi, yöntemi, yazarların yaklaşım biçimleri ve ele alınan konunun önemi üzerine karşılaştırmalı incelemesini sunmaktadır. Eserlerde Türkiye’de akademik ve siyasi tartışmalarda güncelliğini koruyan Türkiye’nin ekonomik, siyasi ve muhafazakâr çizgisinden bahsedilmiştir. Genel bağlamda *Türkler, Türkiye ve İslam* adlı çalışmada tarihsel süreçte Türk kültürünün ve İslam dininin gelişiminin ve bütünleşik tek bir kültürel zemin içinde konumlanmasının altında yatan sebeplerin irdelendiği görülmektedir. *Türkiye’de Yeni Kapitalizm* adlı eser için siyaset, din ve iş dünyası eksenleri arasındaki güncel bağının kaynağı üzerinde yapılan bir eser olduğu söylenebilmektedir. Çalışmada kısmen farklı biçimlere ve içeriklere sahip olan bu eserlerin ayrı olarak değerlendirilmesinin ardından karşılaştırmalı analizinin sunulması amaçlanmaktadır.

Bazı ortak konulara değinilmesi bakımından birbirine yakın konuların ele alındığı *Türkler, Türkiye ve İslam* (2018) genel itibariyle günümüz Türkiye’sinin temel toplumsal meseleler üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Millî ve etnik kültürel birikiminin dini değerler ile bütünleşmesi durumundan kaynaklanarak din veya kültür birikimi ayırımının yapılmasının zorlaşmıştır. Bu duruma bizatihi odaklanan *Türkler, Türkiye ve İslam* (2018) eserinin kültür ve inanç temelli toplumsal problemlere yoğunlaştığı görülmektedir. Bu eserde



* Geliş Tarihi/Received: 02.01.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 23.01.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.020>.

** Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, snkoca@beu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5707-202X>.

dinin toplumsal değışmelerin sonucunda kültürel değere için biçimde toplumsal pratiklere işlemiş olmasının etkilerine yer verilmiştir. Dinin toplumsal konumu halk tabanından yükselerek siyasal olarak araçsallaşmasının kaçınılmazlığı Ahmet Yaşar Ocak'a göre toplumun kültürel değelerinin bağlı oldukları İslam dinine yakın pratiklerden kaynaklandığı görülmektedir.

Öte yandan güncel bir diğer sosyal problem ise din, siyaset ve iş dünyası içerisindeki ilişki düzeylerinin bir aradalığına karşılık gelmektedir. Ayşe Buğra ve Osman Savaşkan'ın kaleme aldığı *Türkiye'de Yeni Kapitalizm* (2015) başlıklı eserde kronolojik sıralama ile Cumhuriyet Dönemi'nden başlanılarak kapitalist tutum ve ilişkilerin toplumsal inanç ve siyasi yönetim temelinde sürdürüldüğü sunulmaktadır. Bu çalışmada, öncelik olarak milli kültürel hegemonya içerisinde konumlanan dinin kendi içerisinde toplumsal bir dinamik olarak değışiminin ele alınışını betimleyen *Türkler, Türkiye ve İslam* eserinin değerdendirilmesini sunulmaktadır.

1. Türkler, Türkiye ve İslam Eserinin İncelemesi

Ahmet Yaşar Ocak tarafından kaleme alınan bu çalışmanın nihai önemi eserin önsözünde kendisinin de belirttiği gibi; Tanzimat Dönemi'nden beri süregelen İslam dininin yanlış yorumlanması, yenileşmeye yönelik dinsel bağlardan uzaklaşmanın tercih edilmesi ve köktenci Batılı hareketlerin var olmasıyla İslam'ın şeklen uygulanma düzeyinde kalmasının yarattığı toplumsal problemlerin nedenselliğini ortaya çıkarmış olmasıdır. Osmanlı Dönemi sonrasında dini değlerle bütünleşik bir toplumsal yapının gelişmemesinin yegâne nedeninin Batının toplumsal bütünleşmeyi ve ilerlemeyi engelleyen etkinliklerinden kaynaklandığı temel alınarak konunun işleniş bu varsayım üzerinden oluşturulmuştur. Şerif Mardin *Türkiye'de Din ve Siyaset* (2021) başlıklı eserinde bu durumun temel sebebinin olumsuz laiklik düşkünlüğünden kaynaklandığını belirtmiştir. Ocak (2018) söz konusu eserinde, dinin Türk toplumlarında tarihsel süreçte konumu irdelemiştir ve dinin siyasallaşan İslam olan toplumsal konumu üzerinde örnekleri sunulmuştur. Bu çalışmaya göre, Türkiye'nin toplumsal problemlerinden biri olarak din ve siyaset eksenli kutuplaşmanın kaynağının tarihsel birikimin yorumlama ve dinin yaşayış biçiminden kaynaklandığı söylenebilmektedir.

Bu eserin bölümlerinin her birinin ayrı olarak yayımlanmış dergi makalelerin derlenmesinden oluşturulduğu görülmektedir. Çalışmada konunun tarihsel bir zeminde, tartışmalı bir üslupla ve teorik yöntem benimsenerek ele alındığı anlaşılmaktadır. İnanç mekanizmasının sosyo-kültürel boyutta Türk kültürünün ayrılmaz bir parçası haline gelmesinden ve aktüel boyutunda günümüzde var olan *tekke* ve tarikatların İslam dini içerisinde olması gerekenin ötesinde bir kimliğe bürünmelerinden bahsedilmiş olması günümüz toplumsal problemlerinin anlaşılmasında büyük önem taşımaktadır. Öte yandan toplumsal gelişmelerden kaynaklanan Batı toplumlarında İslam karşıtlığının temel sebeplerine değinilmesi bu alanda yapılacak çalışmaların önünü açacak nitelikte olduğu söylenebilmektedir.

1.1. Türkler, Türkiye ve İslam Eserinin Konusu ve Özetlenmesi

"*Türkler, Türkiye ve İslam*" başlıklı Ahmet Yaşar Ocak tarafından kaleme alınan ilk baskısı 2016'da yayınlanmış olan 208 sayfadan oluşan eserde ilk olarak günümüz Türkiye'sine kadar dinin gelişiminden ve kültürel bir kimliğe büründüğünden bahsedilmiştir. Ocak, çalışmasını okuyucunun kültürel düzeylerinin farklılıklarını göz önünde bulundurarak açık bir dille kaleme almıştır. Günümüz toplumunda Türk kültürü ve İslam dininin geleneğinin birbiri içine geçmiş bir görünüme sahip olmasının altında yatan nedenselliği ortaya çıkaran bir amaç içerdiği söylenebilmektedir.

Eserde temel mesele olarak dinin toplumsal değişimlere göre halk dini İslam'dan siyasallaşan İslam dinine göre değişim geçiren konumu tarihsel bir zeminde ele alınarak analiz edilmiştir. Eserin “Tarih Boyunca Türkler ve Dinler” başlıklı ilk bölümünde dinin toplumsal konumunun değişimleri üzerinde durulmuştur. Dinin inanç temeli olması nedeniyle tüm toplumsal yapılar üzerinde olan konumu toplumsal dayanışma ve bütünlüğün temel gereği olduğundan bahsedilmiştir. En eski Türk toplumlarında bile var olan inanç meselesinin toplumsal yapıları, ilişkileri ve eylemleri ne derece belirleyici olduğu dinin üç boyutta incelenmesi gerektiğini göstermiştir. Yazar, toplum sisteminde dinin konumunun tarihi, kültürel ve aktüel boyutta ele alınması gerektiğinden bahsetmiştir. Dinin ve dini pratiklerin toplumsal konumu, tarihsel boyutta Ahmet Yaşar Ocak'a göre İslam dininin Türklerin İslam öncesinde bağlı buldukları inançlara ve pratiklere göre kabullenildiği ve benimsendiği ifade edilmektedir. İslam öncesi Türk topluluklarının İslam dinine benzer biçimde tek tanrılı bir dine sahip olmaları, tanrının yüceltilmesi ve yeryüzünde benzerinin olmaması inançlarının hâkim olması İslam'ın tarihsel süreçte gelişiminin hızlandırdığını belirtmektedir. Bağlı buldukları dinsel kimliklere bakıldığında Türklerin Orta Asya'dan itibaren dini inançları sosyo-kültürel yapısallıkta kültürel ve geleneksellik kazanmıştır. İslam öncesi dönem ile benzerlikler dolayısıyla günümüz toplumsalında iki ayrı toplumsal değer olarak dini inanç ve milli kültürel birikim, siyasallaşan İslam anlayışı ile dinin aktüel boyutunda konumlanmasına sebep olmuştur.

Tarihsel süreçte Türklerin İslam yorumunun çoğunlukla belli kalıplar altında konumlandığı belirtilen eserde, dinin toplumsal kurumlardaki hegemonik konumu dinin inanç olgusu olmasından öte bir boyutta ele alınması gibi bir algının problematiğinden bahsedilmiştir. Günümüzde de yaygın olarak dinin toplumsal ilerlemeyi engellediğine yönelik bir algı söz konusudur. Esere göre, Osmanlı Döneminde çöküşün dinin toplumsal egemenliğinden kaynaklandığını ve Batı'nın ulaştığı gelişmişlik seviyesine ulaşamamış olmanın dinin toplumsal hakimiyetinden kaynaklandığına yönelik varsayımlar günümüz toplumunda Batıcı ve İslamcı olarak ikiye bölünmüşlüğe sebep olmaktadır. Günümüz modernleşme sürecinde etkin bir konumda olan laisizm ve İslamcılık arasındaki karşıtlığın temellerinin bu sebeple başladığı söylenmektedir.

Ahmet Yaşar Ocak, Türk tarihinde İslam'ın toplumsal konumunu dinin yaşayış biçimleri bağlamında dört başlık altında ele almıştır. İslam dininin tarihsel süreçte değişen toplumsal yapılara göre dinin algılanış biçimlerini “halk İslam'ı”, “kitabi İslam”, “tasavvufi İslam” ve “siyasallaşan İslam” olarak kavramsallaştırmıştır. Dinin Türk toplumunda kabul edilışinden beri bu kavramsal sıralama içerisinde dinin toplumsal konumu değişim göstermiştir. Son aşama olan siyasallaşan İslam'a II. Abdülhamit Dönemi'nde Tanzimat'ın getirdiği köktenci batıcılığa karşı tepki olarak Panislamizm politikası örnek verilebilmektedir. Bu kitapta, Panislamizm politikasının siyasallaşan İslam örneği olarak Osmanlı'da önceki dönemlerden ayırıcı bir nitelikte olmasının sebebi dinin konumunun toplumsal korunumu içerisinde ıslahatçı ve yenileşmeci bir anlayışa sahip olmasından kaynaklandığı ifade edilmektedir. Söz konusu Panislamizm hareketinin siyasallaşan İslam anlayışı içinde dinin mâni-i terakki olmadığından bahsedilmiştir.

Ahmet Yaşar Ocak, günümüzde siyasallaşan İslam'ın örneklerinden birinin 1979 İran Devrimi ile küresel çapta dikkatleri üzerine çekerek İslam karşıtlığı olarak kavramsallaşan İslamofobi'nin yükselişine sebep olduğundan bahsetmiştir. Yazar, İran Devrimi'nin küresel çapta yansımalarının “İslam'ın yeniden dirilişi” biçimi olarak tasvir etmiştir.

Dinin toplumsal konumunun ve algılanış biçiminin eserde, İslam'ın tam anlamıyla Halk Müslümanlığı biçiminde yaşanılmasının son Osmanlı medreselerinde taşra uleması ve Cumhuriyet rejiminin yaşağına rağmen gizli gizli devam eden tarikatçı, tasavvufi İslam biçiminin siyasal, ideolojik olarak araçsal bir konuma getirildiğinden bahsedilmektedir. Siyasallaşan İslam'a karşıt 1960'larda gelişen Marksist aydın kesimin Osmanlı'da olduğu gibi Cumhuriyet sonrasında da dinin toplumsal gelişmeyi engellediğine yönelik tavrı benimsemiştir. 1990'lı yıllardan sonra İslami devlet anlayışının gelişim gösterdiğinden bahseden yazar, günümüzde siyasallaşan iktidarın modernleşmeci bir İslam geleneği içinde örneklerinin mevcut olduğu görüşündedir.

Yazar, Türkiye'de toplumun giderek Laikler – Müslümanlar veya Atatürkçüler – Şeriatçılar olarak ikiye bölünmüşlük görüntüsünün asıl sebebi olarak İslamsız Batılılaşma ideolojisi ile muhafazakâr ve aynı zamanda çağdaşlaşmayı önceleyen kesimin mevcut olmasından kaynaklandığını öne sürmektedir. İslam'dan laik milliyetçiliğe olan dönüşümün Cumhuriyetin ilk zamanlarında dinin siyasi ve toplumsal görünümü üzerinde yapılan etkinliklerden kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Yazar günümüzde “laiklikten ödün verme” ve “dini siyasete alet etme” (Ocak, 2018) gibi algılarının yaygın olduğunu ifade etmiştir.

Yazara göre “Türkiye Müslümanlığı” olarak yaygın bir anlayış vardır ki bu anlayış dinin geleneksel kültürünün bir parçası olarak görünümünü sunmaktadır. Öte yandan dinin kamusal alandan tecrit edilmişliğinin de görünümü söz konusudur. Çalışmada, İslam dininin yaşayış biçimlerinden vicdani bir inanç ve ibadet konumunda kalmasını yansıtan “Kemalist Müslümanlık” olarak ifade edilen bir görünümünün var olduğunu ifade edilmiştir (Ocak, 2018).

Öte yandan eserde İran Devrimi ve birçok gelişmeden kaynaklanan İslam karşıtlığı “radikal İslam” gibi kavramların oluşmasını sağladığından bahsedilmiştir (Ocak, 2018). Fakat aynı zamanda başka bir fikirsiz bütünlük içinde “*fundamentalist* İslam” kavramının var olduğundan söz edilmiştir (Ocak, 2018). Son olarak yazar, dinin toplumsal konumunun ve İslam'ın yaşayış biçiminin günümüzdeki görünümü kimileri için pasif bir inanç, kimileri için yalnızca ibadetlerle kalan bir kült ve ahlak temeli, kimileri için de bunlara ilaveten siyasal bir rejim ve ideoloji olarak yansımaları mevcut olduğu görüşündedir.

2. Türkiye'de Yeni Kapitalizm Eserinin İncelemesi

Türkiye'de kapitalist gelişim düzeyinin günümüzde halen daha tamamlanmamış, özel teşebbüsler halinde uluslararası piyasaya eklenememiş olduğu görülmektedir. Bu durumun altında yatan sebeplerin kuşkusuz devlet temelli ekonomik yapıya sahip Osmanlı Dönemi'nden kaynaklanan tarihsel yapılanma ve Cumhuriyetin ilk kuruluş yıllarında ekonomiyi güçlendirmek amaçlı devletleştirme politikalarının mevcut olmasıdır. Temel nedenlerden biri olarak tarihsel süreç içinde özel mülkiyetin gelişmemiş veya çok az gelişmiş olmasından kaynaklandığı söylenebilmektedir.

Cumhuriyetin ilk kuruluş yıllarından itibaren iş dünyasının gelişmesi yönünde atılan adımların tümü siyasetin, dinin ve ekonominin bir aradallığını engelleyecek düzeyde kapitalist sistemi mümkün kılamamıştır. Ulus-devlet inşa sürecinde yerleşme yönünde atılan adımlar devlet bekası için ekonominin ve özel mülkiyetin milli sınırlar içinde kalmasına sebep olmuştur. Kapitalist oluşumun siyaset ve dini unsurlar ile bir arada gelişiminin kaleme alındığı bu çalışmada tarihsel süreçte gelişimine yer verilmiştir. Bu bakımdan eserin önemi tarihsel süreç içinde Batı toplumlarına benzer kapitalist oluşumlara sahip olamamış toplumsal düzenin nedenselliğine odaklanması oluşturmaktadır.

“*Türkiye’de Yeni Kapitalizm*” başlıklı Ayşe Buğra ve Osman Savaşkan tarafından kaleme alınan 2015 yılında yayınlanmış 296 sayfadan oluşan bu eserde, Türk iş dünyasında siyasi ve dini unsurların desteği ile burjuvazinin oluşum sürecinde meydana gelen dinsel kimliğin ön plana çıkarıldığı partileşme ve dernekleşme süreçlerinin analizi yapılmıştır. İş dünyası üzerinde gelişmelere bağlı olarak kitap beş bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde ilk olarak Cumhuriyet döneminde meydana gelen ekonomik ve kültürel gelişmeler ele alınmıştır. Osmanlı döneminden süregelen dini yönetim biçiminin sekülerleşme yönünde gelişen adımlara ve reddi miras denilebilen Osmanlı döneminin ekonomisine dair oluşumlara sınır çekilerek özel mülkiyetin gelişmesi amacıyla devletleşme yolunda ilerlemenin ekonomik iyileşme politikası olarak dönemin siyasi yapılaşmalarına göre özerklik gösterdiği söylenebilmektedir. 1950’li yıllara gelindiğinde küresel kapitalist piyasada konumunu gösteren Türkiye analizine yer verilmiştir. Dönemin siyasi yapısından kaynaklanan dinin toplumsal yapılardaki konumu ekonomi sistemi üzerinde de etken konumda olmuştur.

Kitabın ikinci bölümünde sonrası Türkiye’de ekonomi ve dinin değişen konumu ele alınarak siyasi gelişmelerden ötürü devletleşme çizgisinden ayrı bir konumda yer alamayan ekonomik sisteminin siyasi hareketler ile farklılaşan çizgisine yer verilmiştir. Dönemin en belirgin unsuru olarak sekülerleşme yönündeki adımların ötesinde ekonomi ile yapılaşan dini unsurların tarikatların yerleştiği görülmektedir. Öte yandan dönemin siyasi yapısı bu görünümüne benzer biçimde gelişerek ekonomik buhran döneminin devlet eliyle yönetilmeye çalışıldığı görülmüştür.

Üçüncü bölümde devletin özelleştirme politikalarına yer verilerek kapitalizm temelli ekonomik iyileşme adımların var olduğu görülmektedir. Büyük şirketler, vakıflar ve sivil kuruluşlarla bir arada gelişme gösteren yeni siyasal iktisadın yapısallığına değinilmiştir. Dördüncü ve son bölümde ise dinin toplumsal etkisini ön plana çıkaran yaklaşımlarının var olduğu, yerelleşme içinde İslam’ın stratejik konumunun yönünden bahsedilmiştir. Çalışmanın farklı illerde din eksenli ekonomi ve siyasi yapılaşmanın incelenmesi yönünde saha araştırmaları ve kurum ve kuruluşların veri kaynaklarının kullanılarak hazırlandığı görülmektedir.

2.1. *Türkiye’de Yeni Kapitalizm* Eserinin Konusu ve Özetlenmesi

Ayşe Buğra ve Osman Savaşkan’ın kaleme aldığı bu çalışmanın nihai konusunu Cumhuriyet Döneminden itibaren ekonomik kalkınma politikalarının ve iktisadi faaliyetlerin siyasi ve dini konumlamaları ile gelişen sürecin analizi oluşturmaktadır. İlk bölümde Cumhuriyet döneminde ulus-devlet inşa süreci ile yerel düzeyde konumlanması bakımından çakışan özel sektörün gelişimine yer verilmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren istikrarsız ekonomik modelleri ile özel sektörün oluşumu geri planda kaldığı belirtilmiştir. Öyle ki erken dönem kapitalizminin gelişmemesinin kaynağı olarak ekonomik zarara uğramış bir imparatorluk döneminden sonra para akışını sağlamakta zorluk çeken yeni bir ulus-devlet inşa sürecinde ekonomik iyileşmenin kamu iktisadi teşebbüslerle sağlandığı fikrinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Devletleştirici politikalar içerisinde vergiler ile kazanç temelini oluşturan ekonomik model 1960’lı yıllara kadar sürdürüldüğü görülmektedir. 1960 yılı ve sonrası ekonomik gelişim genel itibarıyla alınan borçlar ve özelleştirme politikaları ile konumlanarak kapitalist bir toplum tipolojisinin oluşumuna geç de olsa başlanıldığı görülmektedir. Sanayileşmenin geldiği 1930’larda yapılan

devlet müdahalelerinin sınırlarının belli olmaması toplumun iktisadi tabakalaşmanın var olmadığı biçimde görünümünü sağlamıştır. Sınıfsız ve komünal denilebilen toplumun içinde kapitalist üretim biçimlerinin hakimiyet sağlamaması İkinci Dünya Savaşı yıllarına kadar sürdürüldükten sonra Marshall Planı adında dış borçlanma ile devlet içinde özel sektörün gelişimi kuvvetlenmiştir. 1950'lerin başında ticaretin serbestleşmesi kapitalizmin gelişimine ortam hazırlamış olsa da ekonomik yapısal olarak geri planda kalmış toplumun dışa bağımlı ülke olmasının kaçınılmaz olmasına sebep olmuştur. Eserde 50 yıllık süreçte devlete bağlı ticari faaliyetlerden ayrılan iş dünyasının 1960'lardan sonraki görünümü, siyasi gelişme ve askeri darbelerden dolayı devletin ve siyasetin ayrı bir kolu olarak devlet bünyesinde iç faaliyetlerini gerçekleştirdiği belirtilmektedir.

1960 ve sonrası iş dünyası özel sektör odaklı gelişme gösterse de dönemin siyasi gelişmeleri çerçevesinden iktidar ile uyumlu ekonomik faaliyetlerin sağlandığını söylemek mümkündür. Ekonomik faaliyetlerinin yanı sıra kültürel modernleşmesi ve Türk burjuvazisi de aynı yönde gelişim göstermiştir. Çalışmada iş dünyasındaki gelişimin siyasallaşmasının ardından 1980 ve sonrasında siyasallaşan İslam ile bir arada iktisadi faaliyetlerin mevcut olduğu ifade edilmiştir. Osmanlı toplum yapısında olduğu gibi 1980 ve sonrasında toplumsal sistemlerin yürütülmesi tekeline sahip yönetim biçimi görünümünün aldığı söylenebilmektedir. Ulus-devlet inşa sürecinde sekülerleşme yönünde atılan adımların 1980 sonrası siyasallaşan İslam ile toplumsal yapıda değişimlerin radikal değişimlerden öte politik olarak ilerlenmesi nedeniyle amacını sağlayamadığını ifade edilmiştir. Siyasallaşan İslam'ın Millî Görüş Hareketi adı altında parti hareketi olarak temellendiği belirtilmektedir. Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak (2016)* gerekliliğinin benimsendiğine yönelik ifadelerle sahip hareketin tek gerçeği olarak modernleşmenin siyasallaşan İslam gerçeği ile sağlandığı belirtilmiştir.

Eserde göre siyasallaşan İslam çizgisinde belirlenmiş iktisadi faaliyetlerin yeri, İslam'ın siyasal iktisadi ve ilişki sermayesi olarak dinin konumu toplumsal yapıda temel bir alanı kapsamaktadır. 1980 yılı ve sonrası ekonomik gelişmenin büyük oranda sebebini KOBİ faaliyetleri oluşturmuştur. Cumhuriyet tarihinden itibaren ilk kez KOBİ faaliyetlerinin yükselişe geçtiği belirtilmiştir. Özel sektörün gelişimi üzerinde yapılan çalışmaların siyasal iktisadın oluşmasını sağladığı söylenebilmektedir. 2001 yılında yaşanan ekonomik krizi sonrası değişen iktidar partisi ile bir dizi reform hareketi sağlanmıştır. İyileştirici politikalarından biri olan özelleştirme çalışmalarının kamu ihalelerin yasalaşması ile başladığı belirtilmiştir. Kapitalist sermaye rekabetinin kamu ihaleleri ile uluslararası rekabete ortam hazırlamış olması vergilerin arttırmasını sağlamış olsa da devletin sermayesine dahil olan ihaleler ile dışa bağımlı bir hale getirmiştir. İktidarın modernleşme çabaları içerisinde üretim ilişkileri geliştirme yönünde adımları devlet-özel sektör birlikteliğinin görünür biçimde gelişmesine sebep olmuştur. Sermaye birikimi amacıyla yabancı yatırımcılara açılan enerji kaynaklarının para akışını sağladığını göstermiş olsa da üretim ilişkilerinde yabancı kaynaklı olması sebebiyle millî üretim gücünü düşürdüğü söylenebilir. Cumhuriyet döneminden itibaren iş dünyasında gelişmenin devlet eliyle olduğu görülmüştür. AKP döneminde ise hükümet-iş adamı ilişkilerindeki örüntülerle geliştiği ifade edilmiştir.

Çalışmada AKP döneminde hatırı sayılır girişimci özel sektör çalışanları ile hükümetin ilişkilerinin önem kazandığı ifade edilmiştir. Özel sektörün gelişmesinde kamu ihalelerin önem kazanması ve hükümet-özel sektör ilişkilerine birçok örnek sunulmuştur. Bunlardan biri de kamu ihaleleri ile enerji üretim ve dağıtımının özelleştirilmesidir. Özel sektör ile ilişkilerin çoğunlukla aile bağları çerçevesinden geliştiği belirtilerek özel sektörde sermaye birikiminin devamlılık göstermesi amacıyla siyasi partikülarizmin oluştuğu belirtilmiştir. Bu durumun en iyi ifadelerinden biri olarak şu alıntıya yer verilmelidir: “Türkiye’de iş adamları her zaman, siyasi otoritenin düşmanlığını kazanmamak için çaba harcamışlardır” (Buğra – Savaşkan, 2015).

Yazarlara göre siyasallaşan İslam artık ekonomik kurumların ve değerlerinin yeniden tasarlanmasını sağlayan çok kültürlülüğü önceleyen bir medeniyet projesi olarak süregelmektedir (Buğra – Savaşkan, 2015). Özel sektör gelişiminin ve kapitalist üretim biçiminin meşrulaştırıcı unsur olarak dini ilişkiler bütününe bakıldığında İslam hukukunda yer almayan ekonomik gelişmeleri de içinde barındırarak hayır ve bağış faaliyetleri ile İslami ekonomik modelin meşrulaştırdığı söylenebilmektedir. Tahayyül edilen İslami düzenin Batı kapitalist düzeni olan kapitalizmi bencilce para kazanma içgüdüsüne dayandıran, çatışma hali yaratan ve sınıfsal farklılığa yol açan düzenden farklı biçimde yerleştiği açıktır. Kitapta ise İslami ekonomik düzenin dernek ve hayır kurumları ile bütünleşik görünümüne yer verilmiştir. Bu kitapta İslam kaynağı farklı ekonomik yapılaşmalarda kültürel kimliği güçlendiren ve ilişki ağları sağlayan bir ortam hazırlamakla birlikte siyasallaşan bir unsur olarak toplumsal kutuplaşmalara da sebep olduğu ifade edilmektedir.

Son olarak kitabın sonuç kısmında Türkiye’de bir devlet kapitalizmi varlığının denendiği belirtilerek kapitalizmin kültürel ve dinsel kaynakları çerçevesinden Batı kapitalizminin dışında bir ekonomik ilişki ve üretim biçimlerinin var olduğu belirtilmiştir. Siyasallaşan İslam’ın ekonomi ve siyasi partiler arasındaki ilişkilerin kutuplaşmasına sebep olmasının toplumun genelinde çatışma ve gerilim yarattığından bahsedilmiştir. Kitapta aynı zamanda dini kimliğin siyasi ve iş dünyasında ilişkilerin uyumunu sağlayan kaynak olduğuna yer verilmiştir. Fakat farklı dini cemaatlerin bir arada yaşadığı bir toplum olduğu düşünülürse farklı dini kimliklere sahip kişilere karşı kutuplaştırıcı ve ayırt edici bir unsur olduğuna yer verilmiştir. Türkiye’de son 30 yılda meydana gelen siyasi ve ekonomik gelişmelere göre burjuvazi kimliğinin “Muhafazakâr Müslüman burjuvazisi” olarak tanımlanabilir hale geldiği belirtilmiştir.

Karşılaştırmalı Analiz ve Sonuç

Bu çalışmada, *Türkler, Türkiye ve İslam* ve *Türkiye’de Yeni Kapitalizm* eserlerinin temel problematiği, konunun ele alınış biçimi, eserlerin önemi ve özetlenmesi sunulmuştur. Toplumsal kutuplaşmaya ve çatışmaya yol açması bakımından Türkiye’nin güncel toplumsal problemi olarak din, ekonomi ve siyaset kavramsal üçlü ile toplumsal sistemlerinin işleyiş biçimlerine odaklanılarak ilişkilerin çözümlenmesine yer verildiği görülmüştür. Temel olarak dinin yorumlanış biçimine, siyasallaşan İslam çizgisine ve iş dünyası-hükümet ilişkileri çerçevesinden toplumsal ayrışmaların sebepleri ve gelişimi üzerinden konunun ele alındığı görülmektedir. *Türkler, Türkiye ve İslam* eserinde ilk olarak milli kültür ve din ayrımı yapıldığı

görülmektedir. Genel çerçevede İslam'ın farklı yorumlamalarına göre değişen toplumsal yapının örnekleri sunulmuştur. *Türkler, Türkiye ve İslam* adlı eserde çoğunlukla din ve siyaset ilişkisine odaklanılmıştır. *Türkiye'de Yeni Kapitalizm* adlı eserde ise Türkiye'de Cumhuriyet sonrası iş ağının ve burjuvazinin oluşumuna odaklanılmıştır. Cumhuriyet sonrasında özellikle 1960'lardan itibaren değişen siyasi ve ekonomik sistemler üzerinden toplumsal yapıya ve dini kimliğin konumu üzerinde durulmuştur.

Dinin siyasallaşan İslam biçiminde toplumsal hakimiyeti, dinin yorumlayış biçiminde toplumsal bütünlüğü sağlamasının öncelikli olduğuna yer verilerek toplumsal yapıda ekonomi ve siyaset sisteminde ilişki ve etkileşim ağı oluşturma hali *Türkler, Türkiye ve İslam* kitabında II. Abdülhamit Döneminden itibaren var olduğu vurgulanmaktadır. Öte yandan Erken Cumhuriyet Döneminde sekülerleşme faaliyetleri ile dinin toplumsal hakimiyetinin kesintiye uğramış olduğunu ve günümüze kadar geçerliliğini koruduğu fikrinin *Türkiye'de Yeni Kapitalizm* eserde yer aldığı görülmektedir.

Dini kimliğin ilişki ağları üzerinde belirleyici bir unsur olmasının *Türkiye'de Yeni Kapitalizm* eserinde de belirtildiği gibi Demokrat Parti döneminin sonrasında oluşan siyasi parti oluşum sürecinden itibaren görünümünün örnekleri sunulabilmektedir. Siyasallaşan İslam'ın varlığının Cumhuriyet öncesinden itibaren meşrulaştırılmış varlığıyla beraber ekonomik gelişmelerde dinin ve siyasetin görünümü TUSİAD, MUSİAD ve TÜRKNFED gibi kuruluşlarla örneklendirilebilir. İnanç kaynağı ve siyasi düşünsel bütünlüğün ekonomi sisteminde var olan hegemonyası veya ilişki ağının toplumsal kutuplaşmalara sebep olduğu fikrinin her iki eserde de yer aldığı söylenebilmektedir.

Çok kültürlüğün hâkim olduğu ve farklı dini kimliklere sahip bireylerden oluşan toplumsal yapıda toplumunun genelinin Müslüman olduğunun varsayılarak siyasi ve ekonomik faaliyetlerde bulunulması, devletin yönetim biçiminde de dini kimliklerin öne çıkması durumu toplumun Müslüman olmayan veya farklı ideolojiye sahip kişilerin ötekileştirilmesine ve yok sayılmasına sebep olduğu fikri her iki kitapta da kısmen yer almaktadır. *Türkler, Türkiye ve İslam* başlıklı kitapta bu durumun İslam'ın farklı yorumlanış biçimlerinin tarihsel kronolojide toplumsal değişimlere bağlı olarak meydana geldiği belirtilerek meşrulaştığını öne çıkarıcı bir tavır ile ele alınmış fakat *Türkiye'de Yeni Kapitalizm* kitabında toplumsal değerlerin kutuplaştırmaya doğru yöneliminin ciddi toplumsal sorunları meydana getirebileceğini ifade etmiştir. Son olarak günümüz toplumsal problemi olarak din eksenli toplumsal ayrışmanın Ahmet Yaşar Ocak tarafından İslam'ın farklı yorumlamalardan dolayı ve köktenci Batıcılığa yakın toplumsal eylem gücünden dolayı kaynaklandığından bahsederken, Ayşe Buğra ve Osman Çalışkan, dinin inanç kaynağı olarak toplumsal hakimiyetinin farklı dinlere mensup olan bireyler üzerinde siyasi ve ekonomik sistemde bütünlüşmüş biçimde konumlanmış olması ile toplumsal kutuplaşmalara sebep olduğu fikri öne çıkmaktadır.

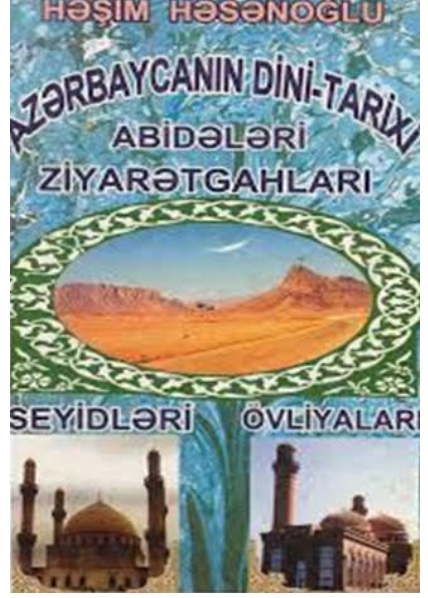
Kaynaklar/References

- Buğra, Ayşe – Savaşkan, Osman. *Türkiye'de Yeni Kapitalizm: Siyaset, Din ve İş Dünyası*. çev. Bülent Doğan. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. İstanbul: Toker Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*. İstanbul: İletişim Yayınları, 22. Basım, 2021.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Basım, 2018.

Hasanoğlu Haşim, *Azerbaycan'ın Dini-Tarihi Abideleri, Ziyaretgâhları, Seyitleri, Evliyaları*, Bakü, 2005.*

İLHAME GÜLTEKİN**

Bir zamanlar evliyalar diyarı olarak anılan ve İslam medeniyetinin gelişimi sürecinde önemli rol oynayan Azerbaycan'da XIX-XX. yüzyıllar boyunca önce Çarlık ve ardından da Sovyet rejimleri tarafından Ruslaştırma siyaseti, milli ve dini gelenek ve göreneklerin ortadan kaldırılması politikası izlenmiştir. İnsanların kendi kimliklerini ve inançlarını gizlice korudukları Sovyet döneminde yürütülen ateizm propagandası sonucunda toplu dini ibadet ve ritüeller büyük ölçüde yasaklandı. 1991 yılında bağımsızlığını ilan eden Azerbaycan Devleti, halkın milli ve manevi değerlerini yeniden tesis etmek için birtakım tedbirler almaya başladı. İslam kültürünün değerli anıtları olan Bibi Heybet Külliyesi, Pir Hüseyin Hanegâhı, Gence İmamzade külliyesi vd. gibi ziyaretgâhlar restore edildi.



Bağımsızlık kazandıktan sonra, insanların dini-ahlaki değerlerinin objektif olarak incelenmesi, kutsal anıtların geçmiş ve şimdiki durumu hakkında araştırmalar da yoğunlaşmaya başladı. Son yıllarda "ihtiyaca" dayanarak çok sayıda kitap yazılmıştır. Bunlara örnek olarak Haşim Hasanoğlu'nun *Karabağ'ın Seyitleri* (Bakü, 2002), Kamal Abdullayev'in *Azerbaycan'da Mukaddes Ziyaretgâhlar* (Bakü, 2007), Meşedihanım Nimet'in *Azerbaycan'da Pirlər* (Bakü, 2010), Afgan-Cevher Şafiyev'in *Azerbaycan'ın Astara Bölgesinde Olan İnanç Yerleri ve Onların Menşei* (Bakü, 2010), Seyfeddin Ganiyev'in *Şirvanname - Evliyalar, Ziyaretgâhlar...* (Bakü, 2011), Nuride Muhtarzade'nin *İnanç Folklorü Kontekstinde Ocaklar ve Pirlər (Masallı Örnekleri Esasında)* (Bakü, 2016) vb. eserleri gösterebiliriz.

Kitaba Dair

Azerbaycan Yazarlar Birliği üyesi, Sahil ve Hazine sosyopolitik gazetelerinin genel yayın yönetmeni ve kurucusu, yazar Haşim Hasanoğlu'nun *Azerbaycan'ın Dini-Tarihi Abideleri, Ziyaretgâhları, Seyitleri, Evliyaları* isimli kitabı 2005 yılında Bakü'de Nasir yayınlarından çıktı. Eser Azerbaycan halkının geçmişinin incelenmesi, ülkenin dini ve tarihi anıtları, türbeleri, seyitlerin hayatının daha derinlemesine araştırılması açısından değerli bilgileri içermektedir.

Bu kitap, ziyaretgâha çevrilmiş olan anıtların meydana gelmesi ve kökeni hakkında okuyuculara tam bir fikir vermekte ve Azerbaycan'ın kadim topraklarında bulunan mukaddes yerler hakkında değerli bilgiler sunmaktadır.

* Geliş Tarihi/Recieved: 09.02.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 09.02.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.021>.
** Ph.D., Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi. Nizami Gencevi adına Milli Azerbaycan Edebiyatı Müzesi, Eğitim Bölümü, Bakü, Azerbaycan. ilhamaugultekin@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7595-463X>.

Eserde Prof. Dr. V.Memmedaliyev ve ilahiyatçı yazar O. Salamzade'nin önsözleri yer almıştır. Ardından yazarın kendisinin X-XII. yüzyıl Azerbaycan mimarisi ile ilgili çalışmanın alt yapısını oluşturan giriş sözü yer almaktadır. Söz konusu kitap, yazarın bu alandaki ilk eseri değildir. Şöyle ki H. Hasanoğlu 2002 yılında neşrettirdiği *Karabağ'ın Seyitleri* kitabında da 101 seyit ve onların ocakları hakkında bilgi vermiştir.

Azerbaycan'ın Dini-Tarihi Abideleri, Ziyaretgâhları, Seyitleri, Evliyaları adlı kitabı kendi alanında yayımlanmış ilk kitaplardan biridir. Eserde Azerbaycan'ın 4 bölgesi (Abşeron, Lenkaran, Şirvan-Salyan ve Mil-Muğan), Nahcivan ve şu an Azerbaycan Cumhuriyeti dışında kalmış olan tarihi topraklarımıza bağlı ilçe merkezi ve köylerdeki dini hareketlilik, ibadethanelerin tarihi ve seyitlerin biyografileri ve kerametleri ele alınmıştır.

Bahse konu eser, müellifin saha araştırmalarının ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar maddi sorunlardan dolayı, gezip dolaştığı ilçelerdeki ibadethane ve seyitlerin sadece bir kısmı hakkında bilgi toplayabildiğini ve bizzat kendisinin görüp değerlendirebildiği abidelerden bahsetmeyi tercih ettiğini yazmıştır. Bu anlamda eserde ilk olarak Ortaçağ'da Azerbaycan'ın önemli şehirlerinden olan Erdebil'deki Şeyh Safi Türbesi, Tebriz'deki Gök Mescit ve Derbent 'teki Cuma Mescidi ile ilgili bilgi vardır. Tebriz'in eski zamanlardan bugüne insanların sık yaşadığı yerleşim yerlerinden olması, hatta 17. yüzyılda burada 200 kervansaray, 47 bin bağ, birkaç yüz cami ve medrese bulunduğu yazılmıştır. (Hasanoğlu, 2005, 12) Güney Azerbaycan ve Derbentle ilgili ayrıntılara girilmemiş, genel bilgilerle yetinilmiştir. Bundan sonra Azerbaycan Cumhuriyeti'nde bulunan dini mekânlar, ilçelere göre alfabetik sıra ile ele alınmıştır.

Eserde dini-tarihi mimarlık abidelerinin zengin olduğu başkent Bakü'ye daha fazla yer ayrılmış, buradaki farklı köy ve kasabalardaki eski cami, türbe ve külliyelerden bahsedilmiştir.

İlk olarak Abşeron bölgesindeki cami, türbe ve seyitlerden bahsediliyor: “İçerişehirde, sahil tarafta yapılmış Muhammed mescidi ve minaresi tarihi kesin belli olan ilk abidelerdendir. El arasında ona “Sınık (kırık) kale” de söyleniyormuş. Caminin kitabesinde minarenin Ebubekir'in oğlu Üstat Muhammed tarafından 471-472 | 1078-1079 yıllarında inşa edildiği yazılmıştır” (Hasanoğlu, 2005, 14) Daha sonra Bakü ve etraf köy ve kasabalarında olan camiler (Bibi Heybet, Ejder Bey, Şah Abbas, Taze Pir, Hacı Soltan Ali) ve ziyaretgâhlar (Nardaran Piri, Pir Haftahar, Pir Hasan Türbesi, Seyit Mir Muhsin Ağa Ocağı, Akil Baba Türbesi, Yedi Kapı Ziyaretgâhı, Ali Ayağı Kademgâhı ve Ateşgâh Mabedi) üzerinde durulmuştur.

Eski Bakü'nün farklı dönemlere ait birçok tarihi ve mimari eserlerinin en önemlisi İçeri Şehir'dir. Bu küçük ve “bağımsız” şehir içinde, şehir, geçmişimiz ile bugünümüz arasında manevi bir köprü ve kale duvarları ile çevrili eski ve görkemli bir anıttır.

Aslında Bakü'yü diğer tarihi şehirlerden ayıran şey, ilk dönemlerde dini bir merkez, kutsal bir şehir olarak kurulmuş olmasıdır. Bakü toponiminin anlamı hakkında çeşitli görüşler dile getirilse de bunların arasında önde gelen tarihçi S. Aşurbeyli'nin “Tanrı'nın Şehri”, “Tanrı'nın Yeri” gibi anlamlar vermesi bu konuda daha inandırıcıdır. “Ahmed Kesrevi Tebrizi; Movses Khorenatsi, Ananiya Shirakatsi

ve Gevond'un bilgilerine dayanarak, Bagavan ve Baguan'ı Bakü ile özdeşleştirmiş ve kelimeyi "Tanrı Şehri" veya "Tanrı Yeri" olarak yorumlamıştır. Şehir, ateşe tapanların ana tapınaklarından biri olduğu için bu şekilde adlandırılmıştır" (Aşurbeyli, 2006, 13).

Hasanoğlu'nun fikrinde Camilerin yapılışında dikkat çeken unsurlar onların büyük olması ve mahalle içinde inşa edilmesi idi. Bunlardan 700/701 | 1301 yılında inşa edilen Hıdır Camii, 743/744 | 1343 yılında inşa edilen Mirza Ahmet Camii ve diğerlerinin adları sıralanmaktadır (Hasanoğlu, 2005, 14) Genel olarak kitapta camilerin mimarisi ile ilgili bilgi çok değildir. Sadece mescitlerin hangi yüzyıla ait olduğu, arazilerinde veya içerisinde kimlerin defnolunduğu belirtilmiştir. Dikkat çeken unsur, camilerin büyük kısmının yanında güzel gölgesi olan Nil (azat veya Zelkova hyrcana) ağacının olmasıdır.

Bakü'nün en önemli ve kutsal mekânlarından biri Bibi Heybet Külliyesi'dir. Üzerindeki kitabede burasının 679-681 | 1281-1282. yıllarda II. Ferruhzâd b. II. Ahsitan b. III. Feribürz'ün emri üzerine mimar Mahmut bin Sa'd tarafından yapıldığı yazılmaktadır. Bu türbede VII. İmam Musa el-Kâzım'ın kızı Hazret-i Hakîme Hanım ve imamın iki erkek ve bir kız torunu uyumaktadır. Bazı rivayetlere göre onların Azerbaycan'a İslam'ın propagandası amacı ile geldikleri söylenilmektedir.

Başka bir rivayete göre ise İmam Rıza, Abbasî halifesi Harun er-Reşid'in oğlu Halife Me'mun tarafından Horasan'da zehirlendikten sonra imam evlatlarının peygamberin defnedildiği Medine'ye girmesi yasaklanmıştır. Kardeşinin ölümünden sonra Hakîme Hanım, İmam Musa el-Kâzım'ın 3 torunu ile beraber İran'ın Enzeli şehrine, oradan da Bakü'ye gelmiştir. Düşmanları onun yerini öğrenemesinler diye burada ona ismiyle değil, hala manasını ifade eden "Bibi" diye hitap etmişlerdir. Hakîme hanım hiç evlenmemiş, kardeşinin çocuklarını büyütüştür. Onları Azerbaycanlı Hacı Bedir himaye etmiştir. Hakîme Hanım'a ölümüne bağlı olan Bedir vefat ettiğinde kendisinin bu kadının ayakları altında defnedilmesini istemiştir (Hasanoğlu, 2005, 16-17)

Şunu da söylememiz gerekiyor ki İmam Musa el-Kâzım'ın kızlarından üçünün Azerbaycan'da defnedildiği düşünülmektedir. Hazret-i Hakîme Hanım Bibiheybet'te, Hazret-i Rahime Hanım Nardaran'da, Hazret-i Leyla Hanım ise Bilgeh'te defnedilmiştir. Her üç mekân Bakü civarındadır.

Hazret-i Rahime Hanım'ın defnedildiği Nardaran Piri 13-14. yüzyıllarda inşa edilmiştir. Yapısı itibarıyla altı köşelidir. Duvarlarında küçük pencereler vardır. Buradan bulunmuş kitabede "Bu binanın yenilenmesini Emir Şerafettin Mahmut emretmiştir (1309-1310)" yazısı vardır (Hasanoğlu, 2005, 19)

İmam Musa el-Kâzım'ın diğer kızı Leyla Hanım'ın ise Pir Haftahar Türbesi'nde defnedildiği düşünülmektedir. Pir Haftahar, "bir haftanın gelini" anlamını taşıyor. Rivayete göre Leyla Hanım aile hayatı kurduktan bir hafta sonra vefat ettiği için ziyaretgâha bu ad verilmiştir (Hasanoğlu, 2005, 31)

Hakkında bilgi verilen meşhur ziyaretgâhlardan biri de Hazret-i Ali'nin (a.s.) birkaç defa uğradığına inanılan *Ali Ayağı* kademgâhıdır. Lakin tarihçilerin elinde bununla ilgili esaslı bir bilgi olmadığı da yazar tarafından vurgulanıyor (Hasanoğlu, 2005, 30) Ali Ayağı, hâlâ uzak yola çıkanların, evladı olmayanların, dili tutulanların, ruh hastalarının dua etmek ve şifa bulmak için geldikleri en çok ziyaret edilen mekânlardandır.

Bakü ile ilgili değerlendirmelerin hemen ardından sırasıyla Astara, Bilesüvar, Celilabad, Ali-Bayramlı (şimdiki Şirvan), İmişli, Lenkeran, Lerik, Masallı, Nahçıvan, Neftçala, Salyan, Sabirabad, Saatlı, Yardımlı gibi diğer ilçeler hakkında malumat verilmiştir. Kitap Batı Azerbaycan'da (şimdiki Ermenistan arazisinde) bulunan camilerle ilgili bölümle sonlandırılmıştır.

Eserde Astara camilerinden Şehir Mescidi, Muhammed Hanefiye, Selakeran Mescidi ve köy mescitleri ile ilgili kısa bilgiler vardır. İlçedeki ziyaretgâhlardan ise Seyit Ahmet ziyaretgâhı (Maşhan Ocağı), Seyit Cemalettin Makberi, Seyit Kerim ve Seyit Mir Asker Ağa Türbesi, Zolazo ve Gezendaş (Yürüyen Taş) ziyaretgâhları ile ilgili açıklamalar verilmiştir. Yörenin seyitlerine gelince, eserde bu zümreden olan Hacı Seyit Mir Haşım Ağa, Seyit Ali Seyit Mir Hamza oğlu, Kerbelayı Meşhedi Seyit Mir Haşım Seyit Mir Dadaş oğlu, Meşhedi Seyit Mir İslam Seyit Mir Paşa oğlu gibi şahsiyetlerden bahsedilmiştir.

Diğer ilçelerle ilgi verilen bilgiler şöyledir:

<i>Bilesüvar</i>	Mescitler	Şehir camisi
	Seyitler	Hacı Seyit Mir Sultan Ağa, Mir İslam Ağa, Seyit Mir Tahir, Seyit Mirxas, Mir Tohid Ağa, Seyit Mir Tapdik, Seyit Mir Baba, Seyit Aziz Ağa
<i>Celilabad</i>	Mescitler	Şehir mescidi, Alar mescidi, Göktepe mescidi, Suluçesme mescidi, Astanabad köy mescidi
	Seyitler	Seyit Mir Muhammed Ağa, Şeyh Hacı Muhammed, Mir Şükür Ağa, Kerbelayı Mir Tehmez Ağa, Mir Yusuf Ağa, Seyit Recep Ali, Seyit Mir Tehmez Seyit Miri oğlu
<i>Ali-Bayramlı</i>	Mescitler	Cuma mescidi
	Seyitler	Şeyh Hacı Alizade, Seyit Mir Abbas Ağa
<i>İmişli</i>	Mescitler	Şehir mescidi, Hacı Tofik mescidi
	Ziyaretgâhlar	Seyit Mir Salah Ağa Ocağı
	Seyitler	Mir Gıyas Ağa, Mir Koca Ağa, Nasihat Ağa, Seyit Mirfide, Seyit Hilal, Seyit Mir Ali Ağa
<i>Lenkeran</i>	Mescitler	Büyük Bazar mescidi, Küçük Bazar mescidi, Hacı Mais mescidi
	Ziyaretgâhlar	Seyit Halife ziyaretgâhı, Şeyh Zahid türbesi, Baba Semend türbesi, Baba Rahman ocağı
	Seyitler	Seyit Mir Süleyman, Seyit Mir Salam, Seyit Miri Ağa, Mir Gulam Hüseyin Ağa, Seyit Mirağa, Mir Salih Ağa, Seyit Mir Nizam, Seyit Mir Aziz, Seyit Mir Tahir, Mir Haşım Talışlı, Meşhedi Baloğan
<i>Lerik</i>	Ziyaretgâhlar	Babagil türbesi, Hoca Seyit türbesi, Piri Yusif türbesi, Arta Ocağı, Mikoman türbesi, Çilkona türbesi
	Seyitler	Seyit Mir Hadi

<i>Masallı</i>	Mescitler	Şehir Cuma mescidi, Hacı Ramazan mescidi, Sıdaş mescidi (Mürselli mescidi)
	Ziyaretgâhlar	Nebieddin Ocağı, İmamzade, Pegadim Ocağı, Şah Safi ziyaretgâhı, Seyit Mir Tağı Ağa Ocağı
	Seyitler	Seyit Mir Sadık, Mir Alican Ağa, Mir Halil Ağa, Mir Zakir Ağa, Mir Mücteba Ağa, Mir Fazil Ağa, Mir Ekber Ağa, Mir Mukarriba Ağa, Seyit Mir Baba, Seyit Mir Haydar, Ahunt Mir Damed ağa, Seyit Mir Hasan, Seyit Miri, Ahund Mir Gıyas Hüseyinli
<i>Nahçıvan</i>	Mescitler	Dilber mescidi
	Ziyaretgâhlar	Şeyh Horasan türbesi, Ordubad medresesi, Hanağa piri, İmamzade kompleksi, Ashab-ı Kef
<i>Neftçala</i>	Mescitler	Hıllı mescit, Alibala mescidi, Kırmızı köy mescidi
	Ziyaretgâhlar	Piretavan piri, Seyit Nine ocağı
	Seyitler	Seyit Mir Aziz, Seyit Ali, Seyit Büyükağa, Seyit Kurban, Seyit Mir Cemal, Seyit İsmail, Seyit Mir Paşa
<i>Salyan</i>	Mescitler	Büyük mescit, Şilli mescidi, Cuma mescidi, Mukaddes mescit
	Ziyaretgâhlar	Sarı Seydan Ocağı
	Seyitler	Ahunt Mir Bağır Ağa, Seyit Mir Haşım Ağa (fakirler ağası), Mir Haydar Ağa, Mir Eşref Ağa, Seyit Mir Tarlan, Seyit Mir Tağı, Seyit Mir Nadir
<i>Sabirabad</i>	Mescitler	Cuma mescidi, Şamahlı mescidi
	Ziyaretgâhlar	Baba Samit türbesi,
	Seyitler	Seyit Resul ağa, Seyit Mirişi, Seyit Mir Haydar, Şeyh Büyükağa Şirvani, Seyit Mir Kâzım
<i>Saath</i>	Mescitler	Cuma mescidi, Hazret-i Ali mescidi
	Ziyaretgâhlar	Kerbelayi Seyit Mir Tağı Ağa ocağı, Seyit Mir Aziz Ağa ocağı, Nun Baba piri
	Seyitler	Seyit Mirbala, Seyit Rıza
<i>Yardımlı</i>	Ziyaretgâhlar	Abu-zerre (Abi-derde) türbesi, Seyit Hurrâm piri, Çile hana türbesi, Pir Mekke piri, Şeyh Soltan Seyit Muhammed türbesi
	Seyitler	Seyit Mir Ahmet Seyit Muhammed oğlu, Seyit Mir Möhsün, Seyit Ağamir, Seyit Mir Bahas, Seyit Mir Ahmet Ağa

Kitapta daha sonra şimdiki Ermenistan arazisinde kalmış olan tarihi Azerbaycan topraklarındaki ziyaretgâhlardan Demrov piri, Allah evi (Emağu abidesi), Ergez piri, Kara Seyit ocağı ve eskiden orada yaşamış bulunan seyitlerden Mir İsmail Seyit Mir Gafar oğlu ve Seyit Mir Kasım üzerinde durulmuştur.

Eseri incelediğimizde bazı ilçelerdeki camilerin inşa tarihinin çok yeni olduğunu görmekteyiz. Mesela, Celilabad'daki bir dizi camilerin inşası son dönemlere aittir. Alar, Göktepe, Suluçeşme ve Astanabad camileri 1990'lı yıllarda yapılmışlardır. Camilerin neredeyse hepsinin inşası ise hayırseverler tarafından finanse edilmiştir (Hasanoğlu, 2005, 108-157) İmişli'de ise son zamanlara kadar büyük bir cami olmamasına dikkat çekiliyor. İlçe merkezinde cami inşasına 1991 senesinde başlanmıştır. O zamana kadar ise hayırsever Hacı Tofik İsayev'in kendi evinin bahçesinde yaptırdığı mescit, merkezdeki insanların tek ibadet yeri olmuştur. Yeni yapılan Veliyyasr Camii Azerbaycan'da 20. yüzyılın en büyük cami binasıdır. Her birisinin uzunluğu 28 metre olan çift minaresi, 16 metre yüksekliğinde olan kümbeti camiye özel bir görünüm vermektedir. Aynı anda iki bin kişinin namaz kılması için müsaittir (Hasanoğlu, 2005, 170)

Sabirabad camilerinin tarihi de 20. yüzyıllara aittir. Lakin ilçede kadim türbeler vardır. Bunlardan biri XVI. yüzyılda Şihlar köyünde yapılmış olan Baba Samit türbesidir. Burada Sultan Hacı Bektaş'ın ardıllarından olan Baba Samit defnedilmiştir (Hasanoğlu, 2005, 420)

Eserde hakkında bilgi verilen tek kadın seyit, Mir Haydar kızı Seyit Nine'dir (Hasanoğlu, 2005, 364). Neftçala ilçesinin Hodkarabucak köyünde bulunan Seyit Nine Ocağı Azerbaycan'da tek kadın ocağıdır.

Kitapta halk arasında dolaşan bazı deyimlerin de açıklaması yer almaktadır. Örnek:

“Rivayete göre XIV. yüzyılda Erdebil şeyhi Seyit Ahmet Maşhan'da geceleme zorunda kalıyor. Sabah köy insanlarının ev sahibi ile toprak ve su için kavga ettiğini duyar. Müdahale etmek ister, ama başarmaz. Cübbesinin cebinden bir yılan çıkarır. Flüt çalar ve yılan oynamaya başlar. İnsanlar çok korkarlar. Şeyh söyler: Ben seyidim, şeyhim, tüm canlılar beni dinler, siz de dinleyin; dinleyin ki Tanrı sizi affetsin. Halk arasında “Yılanı Seyit Ahmet eli ile tutarlar” deyimini o zamanlar meydana gelmiştir. Büyük bir ihtimalle onun vefatından sonra bir gecelik kaldığı bu ev ziyaretgâha dönüşmüş ve özellikle yılandan korkanlar ve yılan vuranların şifa ocağı olmuştur”. (Hasanoğlu, 2005, 46)

Azerbaycan'ın Dini-Tarihi Abideleri, Ziyaretgâhları, Seyitleri, Evliyaları kitabında yazar, kaynak kişilerden derlediği bilgiler dışında 45 matbu eser ve yayından da faydalanmıştır. Burada Azerbaycan'ın farklı ilçelerinde olan 33 cami ile ilgili bilgi verilmiş, 30'a yakın caminin ise sadece adının aktarılması ile yetinilmiştir. 523 sayfalık bir hacme sahip olan kitapta işlenmiş konularla ilgili 282 resim ve fotoğraf vardır.

Eserde 84 seyit ve evliyanın hayatı ile ilgili malumata rastlıyoruz. Lakin onların aile fertleri hakkında bilgileri de bu sayıya kattığımızda ismi geçen kişi sayısı 200'den fazla olacaktır. Kitapta hakkında bahsedilen ziyaretgâh, pir, türbe, İmamzade külliyesi vs. gibi yapıtların toplam sayısı ise 50'dir.

Şunu da söylememiz gerekir ki eseri değerli kılan sadece bahsi geçen tüm seyitlerin resimlerinin verilmesi ve onlarla ilgili yüzlerle sözlü kaynaktan toplanan önemli bilgiler değil, aynı zamanda az tanınan veya hiç tanınmayan şair ruhlu insanların dini konularda yazdıkları şiirlerinden verilen örneklerdir.

Yazar, Azerbaycan ve Doğu edebiyatının Nizâmî Gencevî, İmadeddin Nesimî, Sadi Şirazi, Yunus Emre, Ömer Hayyâm, Şah İsmail Hataî, Abbaskulu Ağa Bakıhanov, Hüseyin Cavit, Bahtiyar Vahabzade, Gabil, Sabir Rüstemhanlı (toplam 35 beyt) gibi önemli isimlerinin yanı sıra Mir Mehdi Ağalarov, Mir Nadir Ağa, Eldar İsmail, Mir Haşim Talışlı, Seyit Miriş Ağa, Hacı Zeki İslam, Hacı Nofel, F. Fahreddin, Soltan Alizade, Züleyha Mikailova, Destegül Zamanlı ve diğer daha az tanınan şairlerin şiirlerinden (toplam 228 beyit) belli parçaları da kitabına dâhil etmiştir. Bunlardan bazılarının yazarları belirtilmemiştir.¹

Şiirlerin bir kısmı İmam Ali, İmam Hüseyin, bir kısmı seyitler ve onların evlatları (Seyit Mir Has Ağa, Seyit Mir Salih ağa, Seyit Mir Sadık ağa ve diğerleri), bir kısmı mukaddes sayılan yerler (İmamzade, Ashab-ı Kehf vd.), bir kısmı ise genel konularla ilgilidir. Yazarın bu ayrıntıları dikkate alarak yayımladığı kitap farklı alanda araştırma yapanlar için faydalı olacaktır. Verilen şiirlerden 2 örnek sunalım.

¹ Örneğin: s.81, s.215, s.290, s.430 vs.

*Nice insaf idi na'şın kala yer üste senin,
Yoktu bir kimse mezara koya başsız bedenin.
Zeynep'i yandıracak haşre kimi dâd ü gamin,
Gün gabağında kefensiz koyub üryan, gedirem* (Hasanoğlu, 2005, 220)

*Kâfirler için Zülfikar'ı lerzedir çünkü
İslam'ın asıl hançer-i üryanı, Alidir,
Bir şah Muhammed'di, Nebiler ona yıldız
Bu manzaranın burç-i Keyvan'i, Alidir* (Hasanoğlu, 2005, 30)

Sonuç olarak geldiğimiz kanaatleri sıralayacak olursak şunu söyleyebiliriz ki kitaptaki seyitlerin kökeni ile ilgili bilgileri izlediğimizde Azerbaycan'ın araştırılan bölgelerinde yaşayan seyit ve evliyaların büyük bir kısmının soyunun İmam Hz. Ali (a.s.), İmam Hz. Zeynel Abidin (a.s.) ve İmam Hz. Musa el-Kâzım'a (a.s.) bağlandığını görmekteyiz.

Kitapta sunulan bilgilerin birçoğunun kaynağı gösterilmemiş, kaynak kişilerden derlenen bilgilerin künyeleri ise eksik verilmiştir. Kişilerin sadece ad ve soyadları bazen ise meslekleri belirtilmiştir (sadece iki sözlü kaynak hakkında tam bilgi verilmektedir. Örnek: “76 yaşlı Sabirabad reyon sakini, hâlihazırda Bakü şehri, Ahmedli kasabasında yaşayan Mirzağa Hankişi oğlu”).

Eserde sözlü kaynak sayısı 130 civarındadır. Bunlardan bir kısmı hakkında bahsedilen kişilerin akrabaları bir kısmı ise türbe ve ocaklarına gelerek şifa bulan insanlardır. Sözünü ettiğimiz eser, seyitler ve türbelerle ilgili belleklerde kalan bilgilerin toplanılması anlamında oldukça değerli bir çalışmadır ve kaynak kişilerle ilgili bilgilerin tam olması ve derlenme zamanının gösterilmesi yazarın emeğini daha net ortaya çıkarabilirdi.

Bunun dışında kitapta çok sayıda imamzade, türbe, ocak ve cami resimleri olsa da hiçbirisinde resmin hangi seneye ait olduğu yazılmamıştır.

Yayın İslam'ın ilk zamanlarında Azerbaycan'a sığınan imam evlatlarının, seyitlerin ve evliyaların aile üyeleri, hayatlarını ve faaliyetlerini de ele alması bakımından oldukça değerlidir. Burada, sadece asırlar öncesinde yaşamış seyitleri ve din adamlarını değil, hayatta olanlar ve onların evlatları hakkında da bilgiler vardır; onların şeceresi, örnek yaşam tarzları, yaşadıkları şehir, köy ve kasabalardaki mevkileri, insanların onlar ve onların kerametleri ile ilgili hatıra ve düşünceleri yer almaktadır. Ve bu olaylar ve kişilerle ilgili en az yazılı kaynaklar kadar önemli olan sözlü kaynakların müşahade ve tespitleri gelecekte bu konu üzerine yapılacak olan birçok çalışmaya büyük katkı sağlayacaktır.²

Kaynaklar/References

Aşurbeyli, Sara. Bakü Şehrinin Tarihi. Orta Esirler Devri. Bakü: Avrasiya Press, 2006.

Giyasi, Cafer. Nizami Devrinin Mimarlık Abideleri. Bakü: Işık, 1991.

Hasanoğlu, Haşim. Azerbaycan'ın Dini-Tarihi Abideleri, Ziyaretgâhları, Seyitleri, Evliyaları. Bakü: Nasir, 2005.

² Kitabın dijital versiyonuna aşağıdaki linkten ulaşmak mümkündür: <http://anl.az/el/h/232899.pdf>

ÇEVİRİ
TRANSLATION

August Albert van Le Coq¹, *Die Abdal*, in: Baessler-Archiv, Band II, Leipzig/
Berlin 1912.*

ABDÂLLAR

ALİ SERİNKOZ**

Turfan şehrine yaptığım keşif gezisinden dönerken, 1906 yılının Eylül ayında birkaç gün Hotan'da geçirdiğimde çevremdeki insanlara, bunların çoğu Swat ve Bagaur'dan² gelme Afgan tüccarlardı, şehirde *Abdâl* olarak bilinen bir topluluğun olup olmadığını sordum³. Bunun üzerine beyaz giyinmiş ve sakallı olan bir grup erkek beni ziyaret etti ve içlerinden sözcülük yapan, Roza Molla (Rözâ Mullâ), kendini ve ona eşlik edenleri "*Abdâl*" olarak tanıttı ve bana, yabancı efendinin isteğini sordu.

Bu insanlardan çok bilgi edinemedim. Kendi anlattıklarına göre, Türkistan, Çin tarafından tekrar fethedildikten sonra Yürung-qāš (Yürüngaş) şehrine (doğru anladıysam Tamâfîl adındaki bölgeye) 40'a yakın *Abdâl*, çiftçi olarak yerleşmiş. Bu olaydan önce çiftçi değillerdi, aksine bölgeden bölgeye göç ederlerdi. Geçimlerini kalbur (*ralbir* غلیر), süpürge (*süpürgä* سفورکه) ve kaşık (*qōšūq* قوشوق) üreterek, müzik yaparak ve dilenerek sağlardı. Kendilerini Müslüman olarak tanıttılar ve Müslümanlığın geleneklerine uyuyorlar, fakat evliliklerini, yemek yemeği ve tütün içmeyi de kendi aralarında yapıyorlar, diğer Türk, Hint ve Afgan Müslümanlarla değil. Bu öğrendiklerimin haricinde, tek öğrendiğim, özel bir Dile sahip olduklarıydı. Bu dil temelinde Türkçeydi ama Türkler tarafından anlaşılmayan kelimelere sahipti. Bu kelimelerin yazıldığı bir liste hazırlandı, bu kelimeleri söylemelerini istedim ve telaffuzlarını yazdım, bunlar aşağıda basıldı ve bir kısmı tıpkıbasımda da yer aldı.

Uzun süren buluşmamız sona erdikten sonra ve bizleri yalnız bırakmalarını rica ettiğim Afgan arkadaşlarımız tekrar geldiklerinde, onlara ve birkaç Türk tanıdıklarımıza *Abdâlları* sordum ve onlardan, *Abdâlların* çiftçi olarak yerleştiklerinden haberdar olmadıklarını öğrendim. Farklı topluluklarla evliliği (Connubium) reddetmeleri vb. gibi bilgileri hararetle bir şekilde teyit ettiler: bu insanlar değersiz görülen bir topluluk

¹ August Albert van Le Coq (1860 - 1930), Alman arkeolog ve Orta Asya kâşifidir. Lise eğitimini tamamladıktan sonra Londra ve Amerika Birleşik Devletlerinde bulundu ve ABD'de Tıp Eğitimi tamamladı (1881-1887). Daha sonra Berlin'e döndü ve Museum für Völkerkunde'de gönüllü olarak çalışırken bir yandan da Arapça, Türkçe ve Farsça dersleri aldı. 1901'de Gaziantep Zencirli höyüğünde Almanlar tarafından yapılan kazılara gönüllü olarak katıldı. Bu süre içerisinde İskenderun, Beyrut ve Şam'a seyahatler yaptı. Kiel Üniversitesi tarafından 1909'da kendisine fahri doktoru unvanı verildi. Daha sonra dört dönem yapılan Turfan araştırma gezilerinde yer aldı (1902-1914) ve bunların ikincisini (1904 - 1905) ve dördüncüsünü (1913 - 1914) yönetti. Son seyahatinden döndükten sonra gönüllü olarak çalıştığı müzenin Asya bölümü yöneticiliğine getirildi. 1925'te müzenin müdürü oldu. 21 Nisan 1930'da öldü.

² Ketta (Belucistan) garnizonundan İngiliz Yüzbaşı Sherer ile seyahat ettiğim için, Hotan'lı Hintli tüccarlar bizden haber alınca bizi karşıladılar. Bunlar Şikapur'dan Hint ve Afgan tüccarlardı ve tefeci olarak nam saldıkları için kibar bir şekilde onlardan ayrıldık. Afganlar ise bize devamlı eşlik ettiler. Hotan'lı eğitimli Türklerle çok az karşılaştık.

³ Kaşgar Rus Başkonsolosu Bay Kolokolow'a yaptığım ziyarette Bay Grenard'ın Le Turkestan et le Tibet (Leroux 1898) adlı mükemmel eserine ulaştım. Bu eserin ikinci cildinin 308ci sayfasında, bildiğim, Türkistan'daki *Abdallardan* ilk defa söz ediliyor. Bay P. Pelliot, Türkistan'da yaptığı seyahat esnasında da Kaşgar bölgesinde *Abdallarla* karşılaşmış, bu insanlar hakkında ilgi çeken "Les Abdal de Païnâp" adlı bir makaleyi "Journal asiatique"da (1907) yayımladı.

* Geliş Tarihi/Recieved: 11.07.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 18.07.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.022>.

** Dr. Öğretim Görevlisi, Hacettepe Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, aliserinkoz@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8157-7810>.

oluşturuyorlar, evlilik⁴ ve diğer konularda katı Müslüman olmayan Afganlar ve Türkler de *Abdállarla* yakın bir ilişkiye girmeyi düşünmüyorlar.

Elbette bu insanların inançları hakkında da tereddüt etiklerini ifade ettiler; özellikle tavşan⁵ ve kertenkele gibi yenmesi katıyen yasak olan hayvanları vicdanlarını rahatsız etmeden yediklerini iddia ettiler.

Karşılaştığım *Abdállar* dış görünüşleri ile Türkistan'da yaşayan diğer insanlardan farklı değillerdi; yerel insanların bir toplantısında aralarında olan Abdálları ayırt etmem mümkün olmazdı.

Gözlemediğim Abdálları düşüncecek olursam, konuştukları dil ülkede yaygın olan Türkçe, kısmen eklenmiş, bir kısım Farsça, bir kısım Arapça, bir kısım da kökeni bilinmeyen bir dildir. Bu bilinmeyen sözcükler listede yıldızlı olarak gösterildi. Türkçe kökenli olmayan fiiller, Türkçe fiiller gibi çekimleniyor. Roza Molla, listede yer alan sözcükler dışında başka (Türkler tarafından anlaşılmayan) yabancı sözcüklerin olmadığını belirtti. Bay Grenard tarafından Keria'da *Abdállar* için tespit ettiği "*Heynou*" ismi onlara yabancıydı: Onlar kendilerine *Abdál* diyorlardı. Listemdeki bazı sözcükler Grenard'ın sözcükleri ile örtüşüyor, başkaları da Pelliot'un kayıtları ile; son belirttiğim bilim insanının listesi en kapsamlıdır. Kayıtlarımda önemli bulduğum yerlerde sapmalara yer veriyorum.

Doğru yazım için kayıtlarımı tutan ve bana eşlik eden kişi, çok da özenli değildi; bir özelliği ise son ek (ن) "ü (ند) ile ifade etmesiydi - bu Türk Mollalarında da gözlemediğim bir alışkanlıktı. Belirgin bir şekilde *firân* ve *loḡân* diye telaffuz ettiğinde (فردن) ve (لوخند) yazmasıydı. Ayrıca " un-nî ârt dâ'îdō, una ârt diyorlar" cümlesinde, un kelimesini (اوند) olarak yazıyor. Dikkat çeken ise, " *ḡurd, küçük*" kelimesini önce doğru okuması, sonra ama "*ḡurd*" demesiydi. Son "r" harfi çoğunlukla "l" olarak okundu ve ben de *îzar îzal* yanında *gîdür gîdül* olarak not aldım.

1. âb Su (p.)	آب	12. bî-a-îd Gelin! (p.)	كلينك (Türkçe)	بياید
2. âb-kâš Çaydanlık (p.)	آب كاش	13. pāi Ayak (p.)		فای
3. âtâš Ateş	آتش	14. pirân Gömlek (corr. pers.)		فردن
			Painâp: pirang	
4. ârt Un (---- için, p.)	آرت	15. tâzi Kamış kırbaç (taziya-nâ için, p.)		تازی
5. ângür Üzüm (p.)	انگور		kırbaç	
6. ústur Deve (p.)	اوشتر	16. tábâr Balta (p.)		تبر
7. izâr Pantolon (listede hatalı)	ایزین	17. tãmbîd Heybe (تند=dokumaktan)		تنبیدن
8. r̄skam sâr boldî Ben açım.	اشکام سربولدی		(xurğun t.)	
9. bãstãng! Bağla!	بستنگ	18. tîngluṛō, tînglaṛō Kulak (tînglamaç)		تنگلاو
(Farsça fiil Türkçe çekimlenmiş)		19. tût Dut (a.)		توت
10. bûž Keçi (çoğul buz)	بوز	20. tût-kâš Nargile (?)		توت کش
11. * bûq Güvercin (kãptâr)	بوق	21. tahât Cami (corr.a.?)		تهات
Painâp: bagh bouq		tahât qîlîlî namaz kılmak istiyoruz		تهات قیللی
		22. ḡau Arpa (p.)		جو

⁴ Benim daha iyi bildiğim Turfan ve Kuça bölgelerinde itibarlı insanlar bile, örneğin Çinliler, Müslüman olmayanlara kızlarını eş olarak veriyor. Bu durum hakkında kötü konuşuluyor ama yine de gerçekleşiyor. Hatta bana, Kara Hoca'da evlenmem için gücendirici bir teklifte bulunuldu, bu durumu güzel ifadelerle reddetmek kolay olmadı. Öyle ki, halkın çoğu Sünni olmasına rağmen, İranlıların süreli evlilikleri (صدیغه) ismen bilinmese bile, gerçekte uygulanıyor. Tuhaf olan, bir Tunga'nın (Çinli Müslüman) bir Türk kıza ile evlenmesinin, Müslüman olmayan bir Çinlinin bir Türk kıza ile evlenmesinden daha zor olmasıdır. BAESSLER-ARCHIV II. 5/6

Tercüman notu: Yazarın kullandığı bazı fonetik harflerin karşılığı bulunamadı bu yüzden telaffuzda yakın olabilecek harfler kullanıldı. Örneğin: *Abdál* burada a üstü makron ve aküt aksan kullanmış bu harf için â kullanıldı.

⁵ Maralbaş bölgesindeki Dolanlar için de o bölgedeki tavşanlar sevilen bir yemektir. Ördeklik'de (Ördäklık) genç insanların tavşanlarla avdan döndüklerini gördüm. Söylendiği üzere, hayvanlar genç erkekler tarafından kovalanıyor ve etrafları sarılıyor, sonra bir *çomak* (قامج) adı verilen alt uçunda bükülmüş kök topuzuna sahip ince ve elastik İlgin kökünden yapılmış bir sopa ile avlanıyorlar. - Turfan'da tavşan temiz olmayan ama yemek olarak caiz, "mekruh" olarak görülüyor.

23. cārmāq Çeviz جرمك (İğın topu?)
24. * cāmbūr Yonca جام بور
25. cāšmā Göz (çāšm p.) چشمه
dū cāšmā Göz bebeği Païnāp:source
26. çarār Çuval (tagar t.) چغار
Païnāp:foyer
27. ciltān Yumurta (p. bileşik sözcük; جلتن burada anlaşılıyor)
28. cōb Değnek (p.) جوب
29. cōbdān İğde ve meyvesi=جوب دان
Türkçe ğıgdā
30. * hāttā Şehir حتا
Païnāp: hatta, Keria:etta
31. * hāsīd, hāsīt Ekmek حاسيد
Païnāp: aasit;Keria: aasut, arsut
32. hāzūm Yakacak odun (p.) حظم
Païnāp: haizum
hāzūm-kāš Balta حظم كاش
33. * hilā Tabak حيللا
Keria: ila; Païnāp: dūt
34. hārinā Şeftali (= حينه 'ainālu' daki عينالو 'aina şeftali çeşidi?)
Keria: heynale; Païnāp: pa(r)mak
35. ğāk Dünya / Yeryüzü (p.) خاك
36. ğānā Ev خانه
37. ğıblī Burun (?) خبلی
38. ğurd (ğurund) küçük (p.) خروند
Païnāp: khourdan; Keria: khourd
39. ğullāt Süt (?) حلت
40. ğunūk Rüzgar (soğuk, p.) خنوك
Païnāp und Keria: froid
41. dā'y, dāy Kazan (p.) داك
42. dān, dāni Ağız (p.) دانى
43. dāst El (p.) دست
44. dāy İyi (p.) دغ
45. dūğtār Genç kadın (p.) دختر
46. * dūngui Karpuz (sic!) دونگوى
Keria: dongai; Païnāp: hāphāp
47. rāh Yol (p.) راه
48. rismāl Örgü (corr. p.) رسمال
49. * rīī Şamdan, Mum رغ
50. rūmāl Havlu (p.) رومال
51. sār Baş, Kafa سر
52. sār puş Takke, kasket سرفوش
53. sāpçi Kavun (ساقچيسك سفجى küçük kavun p.?)
54. sāpīt Pirinç ("beyaz" p.) سفيد
55. sāng Taş (p.) سنك
56. surūğ Mısırsı (surg "kırmızı" كور شاك) سوروخ
57. sāk Kel (پ. شاك) شاك
abartılı ?
58. sāb, boldī Akşam oldu (p.t.) شب بولدى
59. sālġām Şalgam, Turp (p.) شلغم
60.* silwa, cilwa Çay شلوه
Païnāp: chira; Keria: tchilba
61.* şumul Ekmek buğdayı, İnce bulgur شومول
Keria: choumoul; Païnāp: matchal
62. pirs Yaşlı kadın (corr.p.?) فرس
63. pāsmūr Yün (paşm'dan p.?) قشمور
64. poŋg-çiz Tüfek ("pat"-layan eşya p.) فونك جز
65. āsp At (اسب için p.) عصف
66." rīšsā Havuç عشه
Païnāp: khicha
67. řānāp Koyun (gānām için a.?) غنف
řānāp lāġmāsi Koyun eti غنف لخمسى
68. * řilmān Tahin Païnāp:nez غلمان
69. * řulūng Şeftali غولنگ
70. * řiāng Darı (كارن için p.) غينك
71. kārt Bıçak (كارن için p.) كارت
72. kāsā Fincan, ahşap kase (a.) كاسه
73.kālpik dārōġa (Bekçi) كالفك
74. kās Erkek (p.) كس
75. kūdī Kabak, kabaktan yapılan kap (كدوى için p.?) كودى
Païnāp: koudeh, courga
76.kumpa Pamuk (materyal) (corr.p.?) كوم فا
77. *kuh Kaşık كوه
78. gālīd bolūp dur O hasta oldu (?) كالد بولوب دور
Païnāp: goloud; Keria: galid
79. gāndūm Buğday (p.) كندوم
80. gurūk Kōpek (---- için?) كوروك
Païnāp: sag; Keria:gourouk
81. gauwānd İnek (?) كواند
82. * ġidār Eşek كيدر

83. lağar boldi Kötü bir olay oldu (p.t.) لاغار بولدي 89. murç Tavuk (corr. p.) مرغ			
84. lāxmā Et (corr. a.) لحمه 90. mürzāq Molla (alim) (p. مرزاق			
		mirza?)	
85. * lōxān İhtiyar (corr. Çince?) لوخند 91. mōzā Çizme (p.) موزه			
		Keria: mouza	
86. * lōm Çinli لوم 92. * miāng Kedi میانک			
87. mātłap dur. O öldü. مطلب دور 93. *nuş Soğan نوش			
(corr. a.?)		Pañnâp: noch (daha)	
88. mîr Derebeyi (corr. a.) مر 94. waraq Kitap (Kağıt a.) وراق			

Alttağı tıpkıbasım, *Hotan'lı Abdâlların* kullandıkları yabancı kelimelerin, Roza Molla (Rōzā Mullā) tarafından yazılan notların yer aldığı kitabın önceki sayfasının, son ve en alttağı satırını dahil olmakla beraber bir sayfayı aktarıyor. Sayfanın içeriği şu şekilde:

Sayfa a, satır 8.		suni āb dā' dō // Suya āb diyorlar
Sayfa b, satır 1.		sūtnī xullāt dā' dō // Süte xullāt diyorlar
Sayfa b, satır 2.		ōtnī ātāš dā' dō // Ateşe ātāš diyorlar
Sayfa b, satır 3.		kāptāmī būq dā' dō // Güvercine būq diyorlar
Sayfa b, satır 4.		sū-yāñmī ħilmān dā' dō // Susam yağına ħilmān diyorlar
Sayfa b, satır 5.		čirāñmī riğ dā' dō // Muma (lamba) riğ diyorlar
Sayfa b, satır 6.		mūllamī mürzāq // Mollaya mürzāq diyorlar
Sayfa b, satır 7.		bāgnī mîr dā' dō // Dağa mîr diyorlar
Sayfa b, satır 8.		dōñqanī kālpik dā' dō // Daroya kālpik diyorlar

Eğer elimde başka bir bölgeden olan, ama aynı şekilde “*Abdâl*” olarak tanımlanan bir gruba ait kayıtlar olmasaydı, yukarıdaki notların ve sözcük listelerinin yayımlanmasını muhtemelen istemezdim. Söz konusu bölge Kuzey Suriye’de olan Adana Vilayeti, tam olarak ise İslahiye’ye yakın Zängırlı (Zincirli) köyüdür.

Berlin Şark Komitesi tarafından, 1901-2 yıllarında dördüncüsü yapılan Zincirli Höyük Araştırması için gönderilen keşif grubuna gönüllü olarak katıldım ve orada iki erkek, baba ve oğul, ile karşılaştım. Kampta, onlar çingene olarak ve bizim yerel yardımcıları tarafından da *Abdâl* olarak tanımlanıyorlardı.

Onlar, dağ keklığı ve kendi yaptıkları ahşap eşyaları satmak için ara sıra kampa gelirlerdi, Kürtçe ve Türkçe dışında başka bir dil daha, kendilerine has bir dil konuştukları için, ben de sorular sormak ve dil örneklerini not etmek için bu iki kişiyi davet ettim (5 Mayıs 1902). Bir *Abdâl*ın, bir Kürt kahramanlık destanında oynadığı büyük rol benim öğrenme isteğimi arttırdı.

Baba Musa (موسی) 60 yaşlarında, az dirayetli ve hoş olmayan bir mizaca sahipti. Oğlu Ali ise, 30 yaşlarında ve çok daha edepli. Babasına göre daha dikkat çekici bir hali vardı, yüzünü kaplayan geniş bir buruna sahipti ve hatta keskin yüz hatlarıyla ve ifade olarak korkutucu büyük gözleriyle neredeyse yakışıklı denilebilecek bir erkekti. Ali bana, doğum yeri olarak İslahiye yakınlarında olan Qaraburglu’yu söyledi. Ama oranın kesin yerini saptayamadım. Bu bölgede kalabalık olan Rişvân-aşiretinin Gâlikân, yani bir kolu (tâ’ifâ)⁶ olarak Dâlikân Kürt boyuna bağlılardı (‘aşîrât). Adlarını (Kürtçede *Abdâl* olarak kullanılan Gâwendä’yi⁷ da ekleyerek) Mûsâ Gâwendä Dâlika, *Ali* Gâwendä Dâlika olarak verdiler.

Bu insanlardan şunları öğrendim. Onlar Türkler tarafından “*Abdâl*” (ابدال) ve Kürtler tarafından da “*Gâwendä*, *Gâwendä*” olarak adlandırılıyordu, ama onlar kendilerine “*Täbärğî*” (تبرجی) diyorlardı. Bu isimlerin anlamları hakkında bir bilgiye sahip değillerdi. Osmanlıcaya göre bakılırsa, “*Täbärğî*” ismi “Baltacı / Balta taşıyan (Teberci)” (Täbär çoğul), kendi dillerine göre ise “Davulcu” anlamına gelmekteydi. Onlar da Müslüman olduklarını, sünnet, evlilik ve cenaze geleneklerini tam olarak yerine getirdiklerini iddia ettiler. Namaz, oruç ve haram yiyecekler konusunda ise söylediklerine göre, farklı biçimler alışılmamış değildi. Bunlar gibi *Gâwendä* ailelerine, her Kürt aşireti, aşiretlerine katılmalarına izin vermiş. İran, Arap ve bazı Hint topluluklarının⁸ geleneklerine göre, daha önce bahsedildiği gibi, isimlerini söylerken, önce kendi adlarını sonra *Gâwendä* adını ve son olarak da birlikte yaşadıkları bu aşiretin adını veriyorlar. Bu *Gâwendä*’ların aşiret ağasına karşı ne tür sorumluluklar yerine getirdiklerini tam olarak anlamadım, eski zamanlarda aşiret atlılarının saflarında eşit ve özgür olarak yer almışlardı. Bazen de bir Kürt aşiretinin Ağası veya “böy beyi”⁹ bir *Gâwendä*’ya gelirlerinin yönetimini bırakmış ve kendisine danışmanlık yapmasına izin vermiş, aynı Milli ve diğer Kürt¹⁰ liderlerinin çoğu kez bir ermeni Vekil (Wâkil - Levazımcı) tarafından hizmet almaları gibi.

⁶ طائفه'nin Zincirli'li Kürtler için anlamı: Bir kavmin alt kolu, (kabile).

⁷ “*Gâwendä*” kelimesi elimde bulunan Türkçe sözcüklerde geçmiyor. Bir defa Mc Ritchie'nin “The Gipsies of India” (Kegan Paul, London 1886) adlı kitabında geçiyor: “These Ghiovende, as they are called, are Professional dancers and singers (“nautch girls” in short), and are generally such as Ursula Petulengro would have declined to name” (S. 222). - Görüldüğü üzere sözcüğün kökeni farsça, bu durumda da (كلو) sözcüğünün birleşimin bozulmuş halidir; gav bändä (كلو بند) a neatsherd (dil bilimci Steingass) kastediliyor olabilir? - *gauwänd* (كرواند) inek sözcüğü, gördüğümüz üzere, Hotan'daki Abdalların sözcük listesinde var. - Kürtçe *gauwend* (كرواند) halka olunup edilen dans ile bağlantısı yok gibi.

⁸ Örnek olarak: İranlı: Tämîr Paşa, Milli (Kürt); Karim xan, Zand (İranlı / Pers); Xuş-hal xan, Xattak (Afgan) İbrahim xan, Talpur (Baloc). - Hintli: Amar Singh, Majithia (Sikhi); Sürağ Mal, Çat; Rao Çanda, Rahtor, (Rağput); Rağa Karam Dad xan, Gakkhar (etnik Hintli); Bhimasena, Thapa, (Nepalli); Arap: Hatim et Tay.

⁹ “Boy Beyi”=بوی بی=Küçük bir kabilenin lideri / başı, Haqqi Tewfiq gibi.

¹⁰ Cf. Jaba, Recueil...de Recits Kourdes, St. Petersburg 1860, S.81: Mir Az-ed-din-şir et son domestique Kulo.

Tüm Kürdistan'da meşhur bir hadise ise, Bâriz (?)¹¹ aşiretinin Miri Akari Gâbâli Ağasının (Mîrî Akârî Gâbâblî âpâ) vekili olarak Ahmâd-e-Gâwëndâ'nın bir uzun Kürtçe destanda oynadığı önemli roldür.

Bu insanların en azından bazılarının bireysel olarak gösterilen güvene ve bazı Gâwëndâ'ların elde ettikleri zenginliğe rağmen (sürü sahibi olarak), yine de Kürtler tarafından eşit değerde görülmemektedirler. Burada bana eşlik eden bu iki kişi, kendi ifadeleriyle sadece kendi aralarında evlilik yaptıklarını ve ne Kürtlerle ne Türklerle ne de Araplarla evlilik bağı kurduklarını söylediler.

Teberci durumu feodal zamanlarda daha mı iyiydi, şu an ama buluşmamızda onların (ve öyle ki tüm *Abdâlların*) durumu oldukça acınacak haldeydi. Tüm malvarlıkları kötü siyah bir çadırdan, bir inekten, perişan görünen bir eşekten ve kötü kıyafetten ibaretti. Geçimlerini tahta kaşık, ip eğirme, tütün tahtası, müzik aleti ve ahşap güğüm yaparak sağlıyorlardı. Ayrıca saman sapından her türlü sepet örüyorlardı. Avcılıkla, bir ipe bağlı at kılından oluşan birçok ağ ve bir yem kekligi kullanarak zahmetsiz bir şekilde çok sayıda dağ kekligi elde ediyorlardı. Ayrıca düğün ve diğer kutlamalarda müzisyenlik yapıyor, (şarkı) türkü söylüyor ve üç telli gitara benzeyen "tambür" (طنبور tamür/saz) çalıyorlardı. Zincirli bölgesindeki tüm Abdâllar kendi lehçelerinin yanı sıra Kürtçe ve Türkçe konuşuyorlar.

Bir Kürt yazıcı/Munşi olan Yakup oğlu (Yâ'îb oğlu) Yüсіб Gâlika'ya sorduğumda, bana *Abdâlların* sadece sözde Müslüman olduklarını ve İslam'ın kurallarıyla hiç ilgilenmeyen ahlaksız ve aşağılanmayı hak eden insanlar olduklarını söyledi. Kürtçe bir destana göre onlar, adı "ğîbil ' ânûç" olan bir devin soyundan geliyorlar. Yüсіб, hor görülen topluluklar hakkında, onların dışında üç tane daha böyle topluluk bildiğini ve onları da "Çingene (çingânâ)" (چنگانه), "Krişmâl"¹² (کرشمال) ve "Qraçi" (قراچی) olarak ifade etti. Bu dört topluluk da birbirinden farklılarmış ama Yüсіб'e göre yalnız "Çingene" ve "Abdâl" olanların özel lehçeleri varmış. Çingene (çingânâ) dilinden bildiği kelimeler şunlarmış:

mânâ ekmek (Nauar'da ¹³ mana)	döm Abdâl
laulâq kaşık	dömâ Abdâl
kârûn eşek	kutlâ erkek (=katli?)

Ne yazık ki çalışmaya uygun olmayan şartlarda, *Abdâlların* dilinden Zincirli'de birkaç örnek kayıt edebildim. Dönüşte aldığım kayıtları Bay Prof. Foy'a takdim ettim ve kendisi de şu şekilde açıklama yaptı¹⁴:

"Teberciler (veya Abdâllar) Yörük göçebelerin bir koludur ve dilleri / lehçeleri diğer Yörükler için neredeyse anlaşılmazdır. Bay von Le Coq'un büyük zahmetlerle oluşturduğu ve... bana bıraktığı metinlerle Teberci lehçesini yakından tanımış oldum. Çekim tamamıyla güney Türkçe, yalnız söz dağarcığı tuhaftır. Bazı sözcükler Kürtçe, bazıları Çingene'ce olmaları gerek, bazıları da yok olmuş bir Küçük-Asya dilinin kalıntıları gibi izlenim uyandırıyor. Bunların, sahtece uydurulmuş sözcükler olduğunu düşünmüyorum. Umarım daha fazlası yakında uygun bir şekilde olur!"

¹¹ Bâriz isminin "Akari (Hekari ??)" aşiretinin alt kolu veya büyük Bârazan aşireti olup olmadığı konusunda bilgi elde etmek mümkün olmadı.

¹² *Krişmâl* için Foy, Azerbayjan. Studien II, S. 217. Foy'e göre bu insanlar çingânâ olarak tanıdığım Çingenelerdir. - Qaraçi, bana Kuzey Batı İran'daki Çingenelerin ismi olarak bildiğim bir sözcük olarak geliyor. (Cf. Polak, Persien, Brockhaus 1865) Yüсіб Çingeneler için üç farklı tanımlama yaptı.

¹³ Cf. Suriye (Nauar) Çingene Lehçesinin Sözcük Kaydı, Seetzen, Reisen, Bd. II, S. 184

¹⁴ Foy, Azerbayjan, Studien mit einer Charakteristik des Südtürkischen, S.152.

Ne yazık ki Profesör Foy çok erken aramızdan ayrıldı. Bu konuyla ilgili detaylı açıklamasını sözlü olarak aktarmıştı fakat bu yayımlanamadı. Kendi zamanından geriye kalan elyazmalarından bazılarını ölümünden sonra, iyi niyetli Bay Prof. W.Foy (Cöln) tarafından bana gönderildi. Bu yüzden memnuniyetle birkaç örneği vereceğim.

Ben burada, Bay Grenard ve Bay Pelliott tarafından Doğu Türkistan *Abdálları* hakkında ifade ettiklerine ne karşı gelmeye ne de onlara katılmaya cesaret edemem. Bu bağlamda dikkat çeken ise, *häsrit* (ekmek), *gädär* - *gidär* (eşek) ve Abdâl isminin *dağa* (*Abdäl* olmayan bir insan) sözcükleri ile Suriye ve Doğu Türkistan'da bulunan özel bir dil arasındaki bağlantı. Kuşkusuz Tebercilerin dili kendine özgü sözcük dağarcığına sahip olmasından dolayı Doğu Türkistan *Abdállarının* dili ile farklılık gösteriyor.

Tebercilerin bazı sözcükleri Seetzen'in Nauar-Dili listesindeki sözcüklerle benzerlik gösteriyor ve bu durumda "*gäsif buğday*" Seetzen'in "*geszu*", "*giür, giüwir kadın*" Seetzen'in "*djury*" olabilir. Eğer Yüsb'in söyledikleri güvenilir ise, Çingenelerin kendilerine has olarak Tebercilere "*dom*" adını vermeleri artık fark edilmesi gerekiyor.

Yüsb'in söylediklerinin doğruluğunu Teberci ismi gösteriyor, eğer bu isim kendi dillerine göre açıklana bilirse, sözcük olarak "*Davulcu*", yani Müzisyen anlamına geliyor, bu durumda da (Miklosich'e göre: Çingene lehçeleri çalışan Slav Dilbilimci) "*doma*" sözcüğünün anlamına uyuyor.

Brugsch'a göre "bu isim, sözcük olarak Urmiye gölündeki Khaladsch köylerinde halk ağzında yaşayan eski bir dilin kalıntıları". (Prof. Foy'un, *Abdálların* dilleri hakkında söyledikleri, bu bilinmeyen dil ile mi alakalıydı, bilmiyorum, ayrıca "*Khaladschi*" de daha önce söz edilmiş olunan Batı İranlı (Pers) çingeneler olabilir.)

Tekil olarak farklı mekan ve birbirinden kopuk bölgelerden, birbiriyile aynı anlamda olan yabancı sözcükler ortaya çıkıyor ve bu da her zaman "races maudites" olarak hor görülen aşağılanan insan topluluklarında görülüyor.

Dil Örnekleri

1. *bu kiau gännür.* Bu kuş uçuyor.
2. *mäsüdän gau war kärrik näh.* Balığın gözleri var, (ama) kulakları yok.
3. *qan qirmizi afasi.* Kan kırmızıdır.
4. *gämikläri gäräs afasi täš gibi afasi.* Sağlıklı kemikler [bir erkeğin] taş gibi (serttir).
5. *sār dästi sol dästindän gäräs.* Sağ kolu (El!) sol kolundan güçlüdür.
6. *dili dişi zäräning içindän.* Dili ve dişleri ağzında(dır).
7. *sāč afasi başunuğ üstündän afasi göväriur afasi.* Saçlar baştan (başından) uzar / çıkar.
8. *här kaltunuğ iki pēčiği war afasi här* Her insanın iki ayağı var, her elde beş parmak vardır. *dästiñg bäs barmäri wär afasi.*
9. *az katär az-da içälür.* Az yiyor az da içeriyor.
10. *babasi nimislamür.* Babası uyanık (uyumuyor).
11. *bāğäsī nimislayür.* Kız kardeşi uyuyor.
12. *bu kaltunuğ gauwū gäräs dägil.* Bu adamın gözleri sağlıklı (güçlü) değildir, (yani o kördür).
13. *bu dört naftä häpesi gäräs.* Bu dört erkek çocuğun/delikanlının hepsi sağlıklıdır.
14. *birisi kōpalür; ikisi hōplialür üçüñgi zōxün* Onların, birisi koşuyor, diğeri zıplıyor, (türkü) *ğirnür dördüñgisi kākñür.* üçüncüsü şarkı söylüyor, dördüncüsü gülüyor.

15. *altî gün ğiûr (ġiuwir) naftayî dâslüdi*. Kadın altı gün önce bir oğlan doğurdu.
 16. *dahâ koçalamadî*. O daha hasta (daha iyileşmedi).
 17. *kâşki yanından ürişliór gänä ğirliûr*. Kızı yanında oturuyor ve ağlıyor.

säi	Köpek (k.)	ġädâr	Eşek	yekân	Para
püsük	Kedi (k.)	kutûr	Ermeni	nämislâ-mäk	oturmak
ġâwe	Ev	óġaúl	Ermeni Papaz	gänä-	ġitmek, gelmek
káltî	Erkek	haşaliq	Nargile	ş ú ž î	ġirnâ - söylemek
ġäwrú	Anne	pünt	Kadın rahmi	ġäsîf	Buğday
kâf	Taş	ġilâ	membrum virile	salân	eril / Erkek
hârsût	Ekmek	tâbârgî	Abdâl	qauġird	Tavuk
küftâr	Et	tâbâr	Davul	baina -	vermek
muş	Üzüm	ġabâr	Arpa		kai - yemek
kâşk	Kız çocuġu (kâçik k.)	daġa	Abdâl	olmayan	dâslâ-olmak; doğurmak (üstte no 15)
naftâ	Erkek çocuġu	dâl	olmak (ist)	niâtlân -	ölmek

Aletler

Zincirli Teberci *Abdâlların* hazırladığı ve sattığı ahşap eşyalar:

1. Kaşık (qaşiq قاشق t.). (Resim 1)



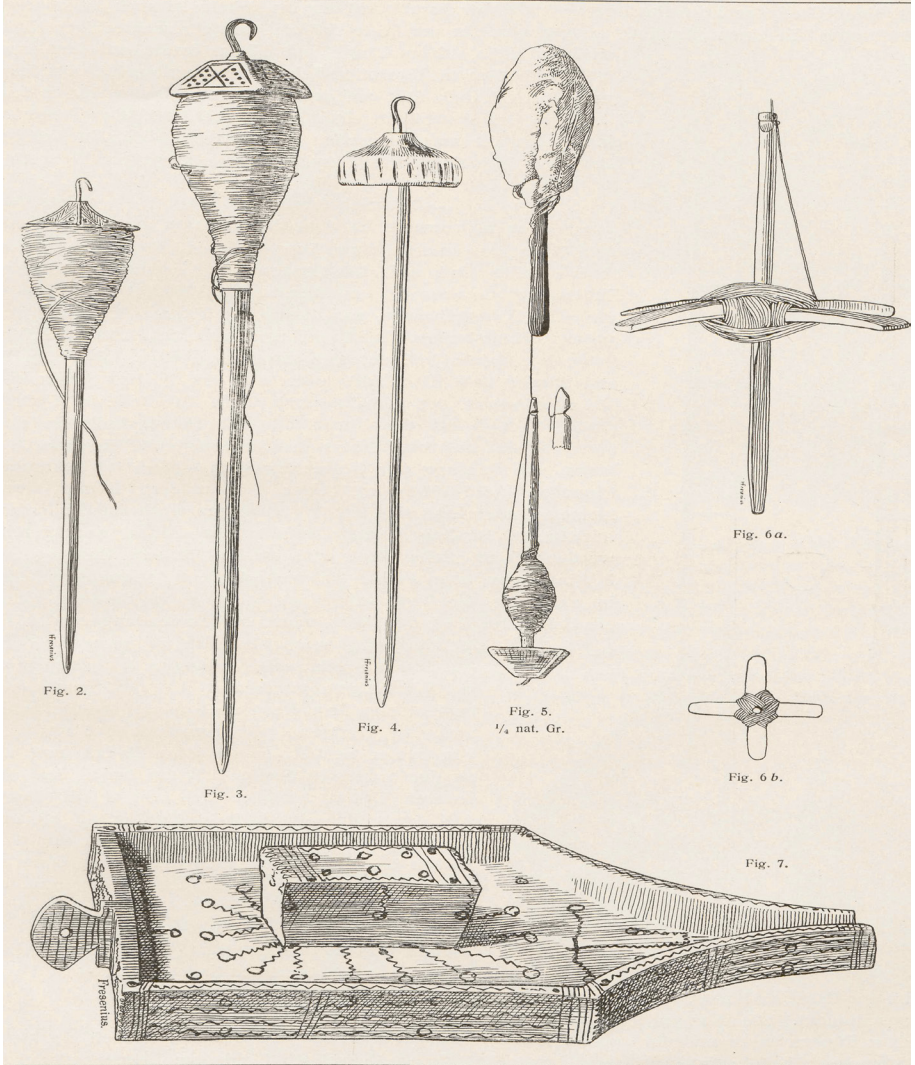
Kaşık çorba içmek için kullanılıyor. Buna karşın pirinç ve bulgur elle yeniliyor. Bazen yaşlı kadınlar, dönen yünlerini takmak için öreke olarak bir kaşık kullanırlar (Resim 5). Kaşıklar söğüt veya kavak ağacından, aynı zamanda sert ağaç türlerinden de yapılır.

2. İğler (*tâşî* تاشى k.).

İğler ağırlık (sâr-i- *tâşî* سرتشى) ve çubuktan (دار) oluşur (Resim 2, 3,4)¹. Genelde olduğu gibi, iğ ağırlığı üst uçta taşıyorsa, kordonu yönlendirmek için çubuğun tepesine bir demir kanca (nik بك k.) takılır. Ağırlığın asılı olduğu daha nadir durumlarda, kanca, çubuğun üstündeki bir çentik ile değiştirilir (Resim 5). İğler, kadınlar ve kızlar tarafından başka işlerle meşgul olmadıklarında her zaman kullanılıyor. İpliği yapan kişinin aleti hafifçe çekilmiş bacağıın üzerine yerleştirmesi ve sapın serbest kısmına yerleştirilen elin avuç içi ile dizine kadar çok hızlı bir şekilde hareket ettirmesi ve sonra serbest bırakılması ile iğ dönmeye hareketi verilir. Eskiden kızlar sağ bacaklarının yanlarına güzel işlemeli koruyucu deri (*sî* سى k.?) giyerlerdi, iği harekete geçirmek için.

3. Bir diğer iğ çeşidi de “kirmân” (كرمان t.) denilendir. (Resim 6a ve b.) Bu iğ, 23,6 cm uzunluğunda, üst kısımda yuvarlak ve alt kısımda çok köşeli olup, iki hafif kavisli, çaprazlamasına takılmış 17 cm uzunluğunda, 2,8 cm genişliğindeki küçük ahşap levhalardan oluşur ve levhaların dışbükey tarafı yukarı bakar. - Bu alet, deve yününden kalın bir ip hazırlamak için kullanılır.

4. Tütün hazırlama tahtası (dār-i-tütūn دار توتون k.t.) (Resim 7). Resimde görülen örnek, bir masif parçadan oyulmuş, 52,5 cm uzunluğunda ve 21,5 cm genişliğinde, 3,8 cm yüksekliğinde kenarlı bir tahtadır. Süslemeler sıcak demirle işlenmiş. Bir tarafı dar ve bir ipi yerleştirmek için delinmiş bir tutamağa sahip. Diğer tarafı ise bizim “sayma tahtalarımız” gibi bir “döküm yerine” sahip. Ortada 7 cm yüksekliğinde, 12 cm uzunluğunda ve 3,7 cm genişliğinde, tütün yapraklarının sigara tütünü haline getirildiği dikdörtgen bir blok var, ince kıyılmış tütün tahtaya düşer ve dolduğunda döküm yerinden bir çuvala dökülür. Tütün Amerikan Misyonerleri tarafından Āin-Tab’a getirilen koyu ve ağır bir çeşittir (Maryland), bu sadece sigara için kullanıyor.



Baessler Arşivi II. 5/6

5. Tambür (تنبور tamūr okunur ç.). (Resim 8.)

Müzik aletinin sapı (bōç بوج k.) yaklaşık 50 cm uzunluğunda, üstte yaklaşık 3 cm, altta yaklaşık 5 cm genişliğinde ve aynı yükseklikte. Sapın ön tarafında, üst uçta birbirinden 4,5 cm uzaklıkta 2 burğu (čivī جیوی t.); güh گوه k.) ekli. Sol tarafta, bu burgulardan eşit uzaklıkta, üçüncüsü takılı. Sapın sağ tarafında, yaklaşık 0,3 cm genişliğinde ve aynı derinlikte, burgunun altından başlayarak ses kutusunun (tekne) tabanına kadar uzanan uzun bir oluk var. Adı **köl-i-pärdä** (کول برده k.). Sapın ön tarafında, alt burgunun altında, 3 pirinç teli (täl تل t.) yönlendirmek amacıyla yan yana uzanan 3 cm uzunluğunda üç oluk (**kär-i-tälân** k.) var. Bu küçük olukların alt üçte birlik kısmında, altından iplerin geçirildiği 3 kıvrımlı güçlü bir iplik bağı bulunur. 3 cm daha derinde, 5 kıvrımlı daha güçlü ikinci bir bağ var, bunun üzerine tek bir dönüšte daha da güçlü, mumlu bir iplik döşenir, teller bu bağın üzerinden geçer.

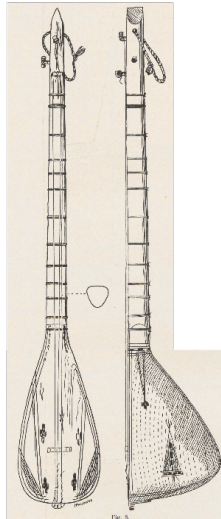
Bu iki bağın adı qōšāq (قوشاق t.)'dir.

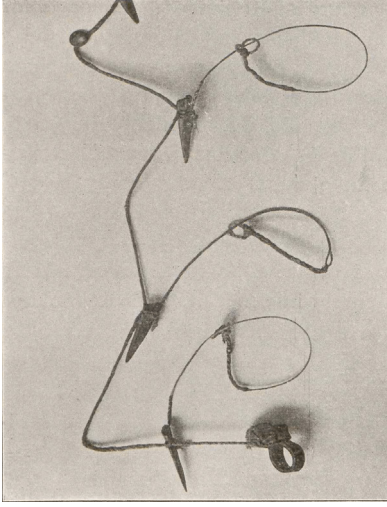
Sapın üzerinde 11 tane daha düzensiz aralıklarla yerleştirilmiş bağlar var, bu bağların her biri 3 kıvrımdan oluşur (pärdä برده p.).

Ses kutusu, (tekne) ses tahtası (**siŋ-i-tamūr**, k.) ve yanaklardan (**pišt-i-tamūr**, k.) oluşur. İlki oval, yaklaşık 26 cm uzunluğunda ve en geniş noktasında 12,5 cm genişliğindedir. Alt üçte birlik kısımda, 3 cm uzunluğunda, 1,02 cm genişliğinde iplerin geçtiği bir eşik (**kär-i-tälân** کر تالان k.) var ve sadece yarım santimetre yüksekliğindedir.

Teller, ses tahtasının en alt ucuna bağlı 3 çentik (kärtik کرتیک t. (?)) bulunan bir eşiğe bağlıdır. Eşiğin üzerinde yaklaşık yarım cm kalınlığında sıcak demir ile açılmış küçük yuvarlak bir delik (šölīq صولوق t.) var. Ses tahtası ve yanak parçaları da yakılarak süslenmiştir (dāf داغ p.). Yanaklar en geniş noktalarında yaklaşık 15 cm genişliğinde olup sırtta çok keskin bir açıyla buluşur. Ses kutusunda (tekne) küçük bir taş var.

Yorumcu müziğe giriş yaparken ses tahtasına parmaklarıyla davul çalar gibi vurur ve enstrümanı sallar, bu esnada taş ile ses kutusuna vurur (mızrap).





Resim 9. Resim 10. 26 cm boy, 22 cm genişlik

Dağ Kekliği Yakalamak İçin Kullanılan Aletler

Teberciler dağ kekliği (*Caccabis saxatilis*) yakalamak için basit ama amaca uygun bir aparat kullanır, bu aparat ipli kuş tuzağıdır. Bu tuzak, 13-14 cm aralıklarla çok sayıda (bir örnekte 33) çok güçlü ilmeklerin (duzâq طوزاق, t.) bağlandığı yaklaşık 5 m uzunluğunda bir kenevir ipidir.

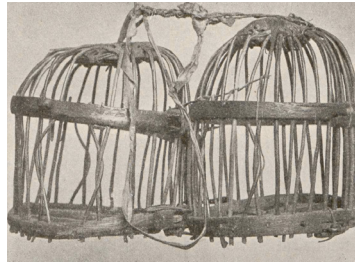
Her ilmiğin ipe bağlandığı noktada ayrıca çok sıkı düğümlemiş 4-4,5 cm uzunluğunda sert ağaçtan üçgen bir kazık (ağaç şiqîsî, t.) vardır.

İlmikler 13-33 hafif kıvrılmış at kılından yapılmıştır. Bu at kılı iplerinin her biri, altta dar bir tüy köşesi şeridi ile dikkatlice sarı, üst uçta, at kılı ipinin bir bükülmüş at kılı ilmiğinin takıldığı bir pamuk ipliği vardır: At kılı ipi bunun içinde çok düzgünce hareket eder. Kısa, yumuşak pamuklu ip, ilmiğin sıkıca bağlanmasını sağlar. Her ilmiğin uzunluğu 24-26 cm'dir.

Uzun halkalı tuzağın bir ucunda yemin bağlandığı kısa ve güçlü bir zincir bulunur; yemin bağlı olduğu askı ise 0,9 cm genişliğinde deri kayıştan yapılmıştır. Tuzağı kuran kişi, söğüt ağacından ve söğüt dallarından yapılmış yarım küre şeklindeki çok dar bir kafeste (qafâs قفاس, a.) yanında taşıdığı evcilleştirilmiş yem olarak kullanılan keklik ve ipli tuzak ile dağ kekliğinin uğrak yeri olan bir yere gider. Burada tuzağı ve ilmikleri mümkün olan en güçlü çalının önüne yere serer, bir daire şeklinde yayar ve her bir kazığı sıkıca yere sıkıştırır.

Daha sonra yemi deri kayışa bağlar ve çalının gölgesi altında duracak şekilde yerleştirir. Sonra tuzağı gözlemek ve gizlenmek için uzaklaşır.

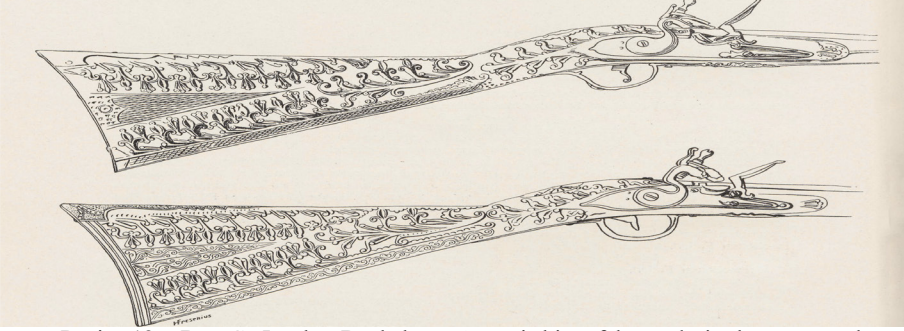
Eğer tuzaktaki yem iyiye, hemen çağrısını yükseltir; sonra dağ kekliği sürüsü gelir ve birkaç dağ kekliği tuzaklara yakalanır. Tuzağı kuran kişi acele eder ve tuzaklardaki dağ kekliklerini alarak acımasızca bir çift kafese (sâpâti-kaua t. k.) yerleştirir. Bazen aynı anda, bu türden birkaç tuzak kullanır.



(Resim 10) Resim 11. 40 cm uzunluk, 25 cm boy, 25 cm genişlik

Silahlar

Tebercilerin en yaygın silahı, iki çeşidi olan topuzdur (topúz طوبوز, t.).

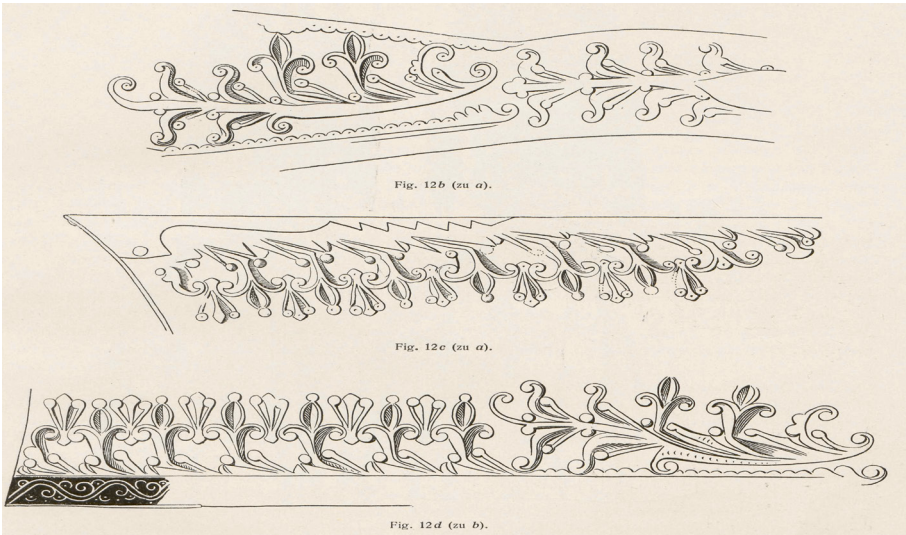


Resim 12a. Bay G. Jacoby, Bückeberg, ' ye ait bir tüfek gövdesi, ahşaptan oyulmuş. Kabza uzunluğu 30 cm. Tüfeğin uzunluğu 141 cm.

Resim 12b. Bay G. Jacoby, Bückeberg, ' ye ait bir tüfek gövdesi, ahşaptan oyulmuş ve gümüş tellerle işlenmiş. Horoza kadar olan uzunluğu 38 cm. Tüfeğin uzunluğu 123 cm.

Mevcut örnekte, daha küçük olan sağlam bir sapa sahip (55 cm uzunluğunda ve yaklaşık 2 cm çapında), alt ucunda demir bir halka, üzerinde ise içinden deri bir yumruk kayışı çekilmiş bir delik bulunan bir sopadan oluşmaktadır. Sopa başı, üst uçta 2 pirinç disk arasına yerleştirilmiş kaymaktaşı benzeri kireçtaşından yapılmış bir taştır ve orada yivli konik bir pirinç topuz ile tutulur. Söylendiğine göre bu topuz vurmak ve fırlatmak için kullanılıyor. Kürtler, Bedeviler ve Türkmenler tarafından da kullanılıyor. Sadece vurmaya yarayan, daha büyük sopa, daha ilkeldir: Örneğimizde, 121 cm uzunluğunda ve 4 cm kalınlığında, ağır masif ahşaptan oyulmuş, sapın ucuna doğru hafifçe sivrilmiş yuvarlak ve 9 cm uzunluğunda ve 7 cm çapında oval bir vuruş topuna sahip bir sopadır.

Masiften oyulmuş ve alt ucunda aynı şekilde kesilmiş bir halka ve üst ucunda küçük oymalı yuvarlak bir topuz ile süslenmiştir. İlk anlatılan topuzun daha büyük oranlardaki kopyasıdır. Bu topuzların adı aynıdır. - Teberciler ayrıca bıçak ve bazen tüfek taşır (tüfânk توفانك, t.). Bunlar çoğunlukla eski horoza sahiptir (çaqmaq جاقماق).



Bez bebek = Buk (بوك) (aslında gelin, genç kadın)

- | | | | | | | |
|-------------------|--------|--------|---------------------------|-------------------------|----------------|-------------------------------|
| (l) | بشت | pišt | Kemer | (ج ¹) صيرمه | sirma | Altın ve gümüş düğme |
| (j) | سكو | sakō | (ab.) Ceket | دری | där-pē | Pantolon |
| (d ¹) | بوسكول | püskül | tōpáz inci püskül | قوندره | qondura | Ayakkabı (t.) |
| (i) | نسقه | nūsqa | Muska (---نسخه- a.) | (n) بئگولا | bän-i-gülüá | Beliklerdeki sarı ipler |
| (o) | فستآن | fistân | Elbise, fistan (alb.) | (g) كردانی | gärdānī | Şapkadaki altın parçalı kolye |
| (k) | صيقمه | šīqma | Şal(?) | (h) موری | mōrī | cam boncuk |
| | | | (“sık sarılarak giyilen”) | | | |
| (m) | كولى | gölü | Saç şekli (?) | | | |