



TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

OLMASA MEKTUBUN...
FAZLULLAH'IN TORUNUNUN ŞAHRUH DÖNEMİNDE YAŞADIKLARI

FATİH USLUER

RİFÂİLİK VE FÜTÜVVET GELENEĞİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

ALİYE UZUNLAR

HACI BEKTAŞ VELÎ TÜRBESİ İÇ MEKÂN DUVAR YÜZEYLERİNDE
YER ALAN KALEMİŞİ TEZYİNÂTI VE DÖNEMSEL ÇÖZÜMLEMELERİ

MUAMMER SEMİH İRTEŞ
ALİ FUAT BAYSAL

ALEVİLİK-BEKTAŞILIK İLİŞKİSİ
VE ALEVİLİĞİN BEKTAŞILIKLA KAYNAŞMASI

SELAHATTİN DÖĞÜŞ

HALKBİLİMSEL METAETİK KURAM İLE
HACI BEKTAŞ VELÎ'NİN BESMELE TEFSİRİ'NDE
CÖMERT OLMAK VE HIRSIZLIK YAPMAK ETİK DEĞERLERİ

SACİDE ÇOBANOĞLU

MEVLÂNÂ'NİN ŞİİRLERİNDE
REVÂKIYYE DÜŞÜNCESİNİN YANSIMALARI

DAVOUD SPARHAM
MOUSA RAHİMİ
MEHMET ŞAHİN

ÇANAKKALE AYVACIK KÖYLERİNDE
TÜRKMEN GİYİM KUŞAMI ÜZERİNE
DİL-KÜLTÜR, FOLKLOR BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

MİNARA
GULIYEVA
JAMSHIDI

BEKTAŞİ BİR HALK ŞAİRİ ALİ İLHAMİ VE DİVAN'I

DAMLANUR
KÜÇÜKYILDIZ
GÖZELCE

AHİ TEŞKİLATININ STANDARDİZASYON
ANLAYIŞININ İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

CEMİL LİV

ALİ İLAHİ DEĞİL EHL-İ HAK'IZ;
EHL-İ HAK TÜRKLERİNDE ALİ KÜLTÜ

İBRAHİM KARACA



ANKARA
HACI BAYRAM VELÎ ÜNİVERSİTESİ
TÜRK KÜLTÜRÜ AÇISINDAN
HACI BEKTAŞ-I VELÎ 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



9 771306 825000



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 VELİ ARAŞTIRMA DERGİSİ**

TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAŞ VELİ RESEARCH QUARTERLY

BAHAR - MART 2023 | SAYI: 105
SPRING - MARCH 2023 | ISSUE: 105

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi
Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Quarterly

Yıl: 29 Bahar - Mart 2023 **Sayı:** 105
Year: 29 Spring - March 2023 **Issue:** 105

Yayın Türü/Publication Type

3 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası/Quarterly, Open Access, International

Yayın Dili/Publication Language

Türkçe, İngilizce, Almanca/Turkish, English, German

ISSN: 1306-8253 **eISSN:** 2147-9895

AHBVÜ Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Adına Sahibi
On Behalf of AHBVU Center For Hacı Bektas-i Veli Studies From The Perspective of Turkish Culture, Owner

DR. YUSUF TEKİN  

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü
Rector of Ankara Hacı Bayram Veli University

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

DR. AHMET TAŞĞIN  

Editör/Editor

DR. AHMET TAŞĞIN  

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

DR. ERDAL AKSOY  

DR. FAHRİ MADEN  

Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editors

DR. ALİ SERİNKÖZ  

DR. MİYASE YAVUZ ALTINTAŞ  

DR. ZEYNEP SERAP TEKLEN AKSÜRMELİ  

Bilişim Danışmanları/Informatics Advisors

DR. EMRAH AYAŞLIOĞLU  



DR. OSMAN DURMAZ  



UĞUR YALÇIN KARA  

Düzeltili/Redaction

ALİ KEMAL SÖNMEZ  

FUNDA ŞİRİNOĞLU  

MEHMET CAN GÜRZOĞLU  

MELTEM ÖSÜN  

NURHAZAL BİLGİ  

OSMAN SARI  

SENEM SUNA EREN  

Sekreteryası/Secretariat

DAMLA KAYA  

HASAN BASRİ GÜREL  

Yönetim Merkezi Adres/Headquarter

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

Telefon/Phone: +90 312 546 05 23

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

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

Baskı/Printed By

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

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

DR. ABDULMAMAD İLOLİEV  
DR. AHMET T. KARAMUSTAFA  
DR. AHMET YAŞAR OCAK  
DR. ALİ SİNAN BİLGİLİ  
DR. ATAULLAH HASANİ  
DR. AYNUR KOÇAK  
DR. AYŞEGÜL KILIÇ  
DR. CEMAL KAFADAR  
DR. CENK GÜRAY  
DR. CENKSU ÜÇER  
DR. DARYA ZHIGULSKAYA  
DR. ERDAL KALAYCI  
DR. FARHAD DAFTARY  
DR. FATİH USLUER  
DR. FERENC PÉTER CSÍRKÉS  
DR. FRANCES TRIX  
DR. GERGŐ MÁTÉ KOVÁCS  
DR. HEATH W. LOWRY  
DR. HEGE İRENE MARKUSSEN  
DR. HENRYK JANKOWSKI  
DR. IRENE MARKOFF  
DR. IURII AVERIANOV  
DR. İLKER EVRİM BİNBAŞ  
DR. JANİNA KAROLEWSKI  
DR. KAREN RUFFLE  
DR. KRASİMİRA MUTAFOVA  
DR. MARCELLO MOLLIÇA  
DR. MARKUS DRESSLER  
DR. MAVLYUDA YUSUPOVA  
DR. MEHMET KALPAKLI  
DR. MEHMET BAHA TANMAN  
DR. MEHMET FATİH KÖKSAL  
DR. MEMİŞ SYULEYMAN MERDAN  
DR. METİN İZETİ  
DR. NAİDA ADEMović  
DR. NAMIQ MUSALI  
DR. NÜKET ESEN  
DR. PASCHALIS ANDROUDİS  
DR. RAZİA SULTANOVA  
DR. ROBERT LANGER  
DR. SALİH ÇİFT  
DR. SEADET ŞİKHİYEVA  
DR. ZEYNEP OKTAY USLU  
DR. ZUBAİDA SHADKAM  

BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD

DR. ABDÜLKADİR YELER  
DR. AHMED AMEEN  
DR. AHMET GÜNŞEN  
ALİ AKSÜT
ALİ AKTAŞ
DR. ALİ AVCU  
DR. ALİ DUYMAZ  
DR. ALİ MURAT İRAT 
DR. ALİ RIZA MUKADDEM  
ALİ TİMURTAŞ ÖZMEN
DR. ALİYE UZUNLAR 
DR. ARİF KALA  
DR. AYTEN KAPLAN  
DR. AZAT AKHUNOV  
DR. AZİZ ALTI  
AZİZ ERDOĞAN  
DR. BAHRİYE GÜRAY GÜLYÜZ  
DR. BAKIT MURZARAIMOV  
DR. BAYRAM DURBİLMEZ  
DR. BERDİ SARIYEV  
DR. BÜLENT KELEŞ 
DR. CAHİT GELEKÇİ  
DR. CANER İŞİK  
DR. CEM ERDEM  
DİMİTRİS LOUPİS 
DR. DRAGİ GEORGİEV  
DUR SUN GÜMÜŞOĞLU
DR. EMİNE ERDOĞAN ÖZÜNLÜ  
ERDAL EREN
DR. ERGİN JABLE  
ERKAN ÇANAKÇI
ERTÜRK MARAL
DR. ESRA BİLGE SAVCI  
DR. ESRA DOĞAN TURAY  
DR. EVA CSAKİ  
DR. FATHİ JARRAY  
DR. FATMA AHSEN TURAN  
DR. FEVZİ RENÇBER  
DR. GALİNA MİSKİNİENE  
GHEİS AYAZ EBADİ
DR. GÜLBERK BİLECİK  
DR. GÜLDANE GÜNDÜZÖZ  
DR. HALİT ÇAL  
DR. HAMİT AKTÜRK  

DR. HAMİT ÖNAL ^{ID} ^{RÖR}
DR. HAMİYE DURAN ^{ID} ^{RÖR}
HAMZA AKSÜT
DR. HARUN YILDIZ ^{ID} ^{RÖR}
DR. HASAN ALİ KHAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. HAYDAR EFE ^{ID} ^{RÖR}
DR. HULUSİ YILMAZ ^{ID} ^{RÖR}
DR. HURİYE BOSTANOĞLU ^{ID} ^{RÖR}
HÜSEYİN DEDEKARGINOĞLU
HÜSEYİN HÜRREM ULUSOY
DR. HÜSEYİN YALTIKIR ^{ID}
İBRAHİM BAHADIR
DR. İBRAHİM GÜL ^{ID} ^{RÖR}
DR. İBRAHİM KARACA ^{ID} ^{RÖR}
DR. İLGAR BAHARLU ^{ID} ^{RÖR}
DR. İLHAME GÜLTEKİN ^{ID} ^{RÖR}
DR. İLKAY ŞAHİN ^{ID} ^{RÖR}
DR. İSA EKBER HABİBBEYLİ ^{ID} ^{RÖR}
DR. İSMAİL ALTINÖZ ^{ID} ^{RÖR}
KAHRAMAN ÖZKÖK
DR. KAKAJAN BAYRAMOV ^{ID}
DR. KAKAJAN JANBEKOW ^{RÖR}
DR. KAMİL SARITAŞ ^{ID} ^{RÖR}
KAYA GÖKÇE
KAZIM BALABAN
KAZIM BÜKLÜ
DR. KİBAR TAŞ ^{ID} ^{RÖR}
LUAN AFMATAJ ^{RÖR}
LUCÍA CİRİANNİ SALAZAR ^{ID} ^{RÖR}
DR. MARK LEWIS SOILEAU ^{ID}
DR. MEHMET AÇA ^{ID} ^{RÖR}
DR. MEHMET ÇERİBAŞ ^{ID} ^{RÖR}
DR. MEHMET DÖNMEZ ^{ID} ^{RÖR}
MEHMET EMİN YILMAZ ^{ID}
MEHMET ÖZDURMAZ
DR. MEHMET SAFFET SARIKAYA ^{ID} ^{RÖR}
MEHMET TÜTÜNCÜ
MEHRAN AFSHARİ
DR. MERİÇ HARMANCI ^{ID} ^{RÖR}
DR. METİN ÖMER ^{ID} ^{RÖR}
DR. METİN ÖZARSLAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. MİHRİBAN ARTAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. MUHAMMET ARSLAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. MUSTAFA ARSLAN ^{ID} ^{RÖR}

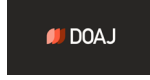
DR. MUSTAFA BOSTANCI ^{ID} ^{RÖR}
MURAT KÜÇÜK
MUSTAFA DÜZGÜN
DR. MUZAFFER TAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. MÜRÜVET HARMAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. NEDİM BAKIRCI ^{ID} ^{RÖR}
DR. NEMATULLA NASRULLAYEV ^{ID} ^{RÖR}
DR. NODİRKHON KHASANOV ^{ID} ^{RÖR}
DR. NURAN ÖZE ^{ID}
DR. NURSEL UYANIKER ^{ID} ^{RÖR}
DR. ÖZCAN GÜNGÖR ^{ID} ^{RÖR}
DR. ÖZER ŞENÖDEYİCİ ^{ID} ^{RÖR}
DR. PAVEL BASHARİN
DR. PERVİN ERGUN ^{ID} ^{RÖR}
REFİK ENGİN
DR. RESUL AY ^{ID} ^{RÖR}
DR. ROZA ABDYKULOVA ^{ID} ^{RÖR}
DR. RUMİANA MARGARİTOVA ^{ID} ^{RÖR}
DR. SADULLAH GÜLTEN ^{ID} ^{RÖR}
DR. SALAHADDİN BEKKİ ^{ID} ^{RÖR}
DR. SERKAN ÇAKMAK ^{ID} ^{RÖR}
DR. SERKAN KÖSE ^{ID} ^{RÖR}
DR. SEVAL EROĞLU ^{ID} ^{RÖR}
DR. SEVİLAY ÇINAR ^{ID} ^{RÖR}
DR. SHERZODHON MAHMUDOV ^{ID} ^{RÖR}
DR. SİDDİKA DİLEK YALÇIN ÇELİK ^{ID} ^{RÖR}
DR. STEFAN WİLLIAMSON FA ^{ID} ^{RÖR}
DR. SULTANMURAT ABZHALOV ^{ID} ^{RÖR}
DR. ŞENGÜL ŞENOL ^{ID} ^{RÖR}
DR. TALGAT ZHOLDASSULY ^{ID} ^{RÖR}
TOMMASO PARLANTİ
DR. TUDORA ARNAUT ^{ID} ^{RÖR}
DR. TÜRKER EROĞLU ^{ID} ^{RÖR}
UFUK EROL ^{RÖR}
DR. UĞUR UZUNKAYA ^{ID} ^{RÖR}
UĞURCAN ASKU
VATAN ÖZGÜL
VEYSEL BAYRAM
DR. YILMAZ ARI ^{ID} ^{RÖR}
YOLCU BİLGİNÇ
DR. ZAİM KHENCHELAOUİ
DR. ZEKERİYA İŞİK ^{ID} ^{RÖR}
DR. ZEYNEL ÖZLÜ ^{ID} ^{RÖR}
DR. ZHAKHANGİR NURMATOV ^{ID} ^{RÖR}

DİZİN

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

INDEX

Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli 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 (ICI)



Index Islamicus

MLA



OAJI

SCOPUS



Scopus

SJR

SJR

ULAKBIM TR Dizin



MAKALE/ARTICLE	XI
OLMASA MEKTUBUN... FAZLULLAH'IN TORUNUNUN ŞAHRUH DÖNEMİNDE YAŞADIKLARI THE STORY OF FADLALLAH'S GRANDSON'S UNDER THE REIGN OF SHĀHRUKH FATİH USLUER	1
RİFÂİLİK VE FÜTÜVVET GELENEĞİ ARASINDAKİ İLİŞKİ THE RELATIONSHIP BETWEEN RİFĀ'İYYA AND THE FUTUWWA TRADITION ALİYE UZUNLAR	39
HACI BEKTAŞ VELÎ TÜRBESİ İÇ MEKÂN DUVAR YÜZEYLERİNDE YER ALAN KALEMİŞİ TEZYİNÂTI VE DÖNEMSEL ÇÖZÜMLEMELERİ THE DECORATION AND PERIODIC ANALYSIS OF THE INTERIOR WALL SURFACES OF HACI BEKTAŞ VELÎ TOMB MUAMMER SEMİH İRTEŞ - ALİ FUAT BAYSAL	57
ALEVİLİK-BEKTAŞILIK İLİŞKİSİ VE ALEVİLİĞİN BEKTAŞILIKLA KAYNAŞMASI THE RELATIONSHIP BETWEEN ALEVISM AND BEKTASHISM AND THE INTEGRATION OF ALEVISM WITH BEKTASHISM SELAHATTİN DÖĞÜŞ	73
HALKBİLİMSSEL METAETİK KURAM İLE HACI BEKTAŞ VELÎ'NİN BESMELE TEFSİRİNDE CÖMERT OLMAK VE HIRSIZLIK YAPMAK ETİK DEĞERLERİ THE ETHICAL VALUES OF BEING GENEROUS AND STEALING IN THE COMMENTARY OF BASMALAH BY HACI BEKTAŞ VELÎ WITH METAETHIC THEORY OF FOLKLORE SACİDE ÇOBANOĞLU	97
MEVLÂNÂ'NIN ŞİİRLERİNDE REVÂQIYYE DÜŞÜNCESİNİN YANSIMALARI REFLECTIONS OF THE IDEA OF REVĀQIYYA IN MAWLĀNĀ'S POEMS DAVOUD SPARHAM - MOUSA RAHİMİ - MEHMET ŞAHİN	129
ÇANAKKALE AYVACIK KÖYLERİNDE TÜRKMEN GİYİM KUŞAMI ÜZERİNE DİL-KÜLTÜR, FOLKLOR BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME AN EVALUATION ON TURKMEN CLOTHING IN THE VILLAGES OF AYVACIK, ÇANAKKALE, IN THE CONTEXT OF LANGUAGE- CULTURE AND FOLKLORE MİNARA GULIYEVA JAMSHIDI	151
BEKTAŞİ BİR HALK ŞAİRİ ALİ İLHAMİ VE DİVAN'I ALİ İLHAMİ, A BEKTASHI FOLK POET AND HIS DIVAN DAMLANUR KÜÇÜKYILDIZ GÖZELCE	175
AHİ TEŞKİLATININ STANDARDİZASYON ANLAYIŞININ İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ AN EVALUATION OF STANDARDIZATION POLICY OF AKHISM IN THE MANNER OF ISLAMIC LAW CEMİL LİV	215
ALİ İLAHİ DEĞİL EHL-İ HAK'IZ; EHL-İ HAK TÜRKLERİNDE ALİ KÜLTÜ WE ARE NOT 'ALĪ İLĀHĪ'S, WE ARE AHL-I HAQQ: THE CULT OF ALI IN TURKS OF AHL-I HAQQ İBRAHİM KARACA	233
SA'Dİ-İ ŞİRÂZÎ VE MUSİKİ SA'DĪ-İ ŞĪRĀZĪ AND MUSIC YAVUZ DEMİRTAŞ	245
KHWAJA AHMAD YASAWĪ'S TOPONYMIC HERİTAGE HOCA AHMET YESEVĪ'NİN TOPONİMİK MİRASI ASSYLBEK MEIRBEKOV	265

AHMED YESEVÎ HAKKINDA BİBLİYOGRAFİK ARAŞTIRMA

BIBLIOGRAPHIC RESEARCH ABOUT AHMAD AL-YASAWÎ

BAUYRZHAN SAİFUNOV - ZHANBOLAT SAMBETOV 279

ALTIN ORDA DEVLETİ'NİN İSLAMLAŞMASINDA YESEVİYYE VE KÜBREVİYYE TARİKATLARININ ROLÜTHE ROLE OF THE YASAWIYYA AND KUBRĀWIYYA ORDERS IN THE ISLAMIZATION OF THE GOLDEN HORDE
TUNGYSH ABYLOV - TALGAT ZHOLDASSULY 301**ABAY, YUNUS EMRE VE AHMET YESEVÎ'NİN DİLİNDEKİ TÜRK LEHÇELERİ ARASI DİLSEL ÖZELLİKLER**

LINGUISTIC FEATURES BETWEEN TURKIC LANGUAGES IN THE WORKS OF ABAY, YÛNUS EMRE AND AHMAD AL-YASAWÎ

SHERUBAY KURMANBAIULY - MARLEN ADILOV 313

DEMOKRASİ SONRASI BULGARİSTAN'DA BEKTAŞI, KIZILBAŞ, ALEVİ ALVANLAR (YABLANOVO) KÖYÜ

BEKTASHI, QIZILBASH, ALEVI ALVANLAR (YABLANOVO) VILLAGE IN POST-DEMOCRATIC BULGARIA

ŞABANALİ AHMED 335

SEZÂİ KARAKOÇ'UN ÇOCUKLUĞUMUZ ŞİİRİNDE CENKNAMELERİN İZLERİ

OVERTONES OF CENKNAME IN SEZÂİ KARAKOÇ'S POEM ÇOCUKLUĞUMUZ

GÖKHAN GÖKÇEK - ESİN HÜDAVERDİ - NEBAHAT SÛLÇEVSİ 347

YAYIN DEĞERLENDİRME/BOOK REVIEW 359**Mehmet Dönmez, *Romanya Babadağ Türklerinin Toplumsal Yapısı ve Sarı Saltuk Algısı*, Sonçağ Yayınları, Ankara, 2018.**

FADİME KURTOĞLU 361

Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.

YASİN ŞAHİN 369

Abdurrahman Yılmaz, *Tahtacılarda Gelenekler*, Ulus Basımevi, Ankara, 1948.

ADEM ŞEN 375

Shahzad Bashir, *Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik*, (Çev.) Ahmet Tunç Şen, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013.

ESMA KARABEY 383

ÇEVİRİ/TRANSLATION 393**İLYA PAVLOVİÇ PETRUŞEVSKİY, HORASAN'DA SERBEDARLAR HAREKETİ**

THE SARBEDAR MOVEMENT IN KHORASAN

NAMİQ MUSALI 395

Kıymetli meslektaşlarım,

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 1994 Haziran ayında ilk sayısı Birlik-Dirlik ismiyle yayınlandı. Ardından 1995 Ağustos sayısı itibarıyla ismi Hacı Bektaş Veli Dergisi olarak değiştirilip 1998 Kış 8. sayıya kadar bu isimle yayınlanmıştır. Daha sonra Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi olarak 2005 Aralık 35. Sayısına kadar yayınlandı. 2006 Mart 36. Sayıdan son sayısına kadar Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi olarak yayın hayatını sürdürmektedir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi; Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevilik ve Yesevilik gibi konular etrafında yayın yapmaktadır. Yayın hayatına başladığından itibaren yüzlerce makale, yayın değerlendirme ve çeviri yayınlamıştır. Yurtiçi ve yurtdışından birçok araştırmacı tarafından ilgiyle izlenen dergide birçok araştırmacının makalesi yayınlanmıştır.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi bünyesinde yayın hayatını sürdürmektedir. Doğal olarak üniversitenin tasarımı, dizgi gibi başlıklarda belirlediklerine uygun yeniden düzenlenmiştir. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi dizgisi yapılırken kurulları da yeniden düzenlenmiştir. Editör ve bilim kurulu ile bağlantı kurularak isimleri kaydedilmiştir. Derginin yayınladığı konu başlıklarında eser ve çalışmaları bulunan akademisyenlerle kurulan bağlantı, derginin ilgi odağı oluşunu ve daha fazla sayıda yazının gönderilişini artırmıştır.

Akademik çevrelerin çalışmalarını paylaştıkları platform olarak dergilerin genel geçer kuralları ve bu kuralların takip edilip denetlendiği indeksler bulunmaktadır. Dergi birçok indeks tarafından takip edilmekte ve yenileri için de dergi ekibi tarafından girişimler sürdürülmektedir. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, dünyada yayın hayatında meydana gelen hem teknolojik gelişmeleri hem de şekil alanındaki yenileşme ve talepleri dikkate alarak birçok noktada düzenleme yaparak yenilenmeye gitmiştir. Derginin web sayfası şekil ve dizgisinde yapılan düzenleme yanında ORCID ID ve ROR gibi eklentileri de dikkate alarak düzenleme yenilenmiştir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, alanında yayın yapan ilk dergidir. Hatta akademik düzeyi itibarıyla taranan ve indekslenen de tek dergidir. Derginin yayın hayatını sürdürmesine katkı sunan yazar ve hakemlerin destek, katkı ve yardımları derginin başarısına büyük katkı sunmaktadır. Beraberinde derginin kurullarında görevliler de aynı şekilde yazarlara, çalışmalarının şekil ve içerik olarak daha başarılı olması için özveriyle yardımcı olmaktadır.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi açık, erişilebilir, denetlenebilir, intihal kontrolü yapılabilir, ücretsiz, hakemli bir dergidir. Ayrıca hakem ve yazar birbiri hakkında bilgi sahibi olmamaktadır. Dergiye ulaşan yazıların fazlalığı ve dergideki yazar, hakem hareketliliği nedeniyle dergi makale havuzunda hakem sürecini tamamlayan yeterli düzeyde makale bulunmaktadır. Dergiye ulaşan yazılar, yayın aşamasına ulaşıncaya kadar geliş sırasına göre yayınlanmaktadır.

Dergiye katkı sunan yazar, hakem ve yayın ekibine şükranlarımızı sunarız. Cümleye Sultan Nevruz bereketli olsun!



MAKALE
ARTICLE

OLMASA MEKTUBUN... FAZLULLAH'IN TORUNUNUN ŞAHRUH DÖNEMİNDE YAŞADIKLARI*

THE STORY OF FAÐLALLAH'S GRANDSON'S UNDER THE REIGN OF SHĀHRUKH

FATİH USLUER  
Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Hurufilik tarihinin en önemli belgelerinden biri, *Sahîfetü'l-İstihlâs* olarak bilinen ve Emir Gıyaseddin tarafından başka bir Hurufiye gönderilen bir mektuptur. Ahmed-i Lur Timuruların lideri Şahrüh'a 830/1427 yılında bir suikast girişimde bulunmuştur. Ahmed-i Lur olay yerinde öldürülmüş, odasındaki eşyalardan ve görüştüğü kişilerden hareketle Hurufî olduğuna kanaat getirilmiştir. Bu olaydan iki yıl sonra Fazlullah'ın torunu Emir Nurullah ve Fazlullah'ın halifesi Aliyyü'l A'lâ'nın yeğeni Emir Gıyaseddin suikastın azmettiricileri oldukları düşüncesiyle tutuklanmış, sorgulanmış, hapsedilmiş ve nihayetinde de zindandan kaçmışlardır. Elimizde tek nüshası olan bu mektup tüm bu süreçleri en ince ayrıntısına kadar anlatmaktadır. Mektupta dönemin idarecileri ve ulemanın Hurufilere bakışları, Hurufilerin tarih kitaplarına yansımaları Timur ve Karakoyunlularla bazı temasları da göze çarpmaktadır. Buna ek olarak idareciler ve ulemanın Hurufilik hakkında aslında çok az şey bildikleri de açıkça görülüyor. 15. yüzyıl Timurlu devletinde yargılanma sürecini bizzat yargılananların ifadelerinden takip edebildiğimiz bu mektup, bize sunduğu tarihsel veriler yanında Fazlullah'ın ve ailesinin mezhebi, Vahdet-i Vücutçulukla aralarındaki mesafe gibi doktriner bilgileri de içermektedir. Bu çalışmamızda, öncelikle mektubun yazıldığı sürece kadarki dönemi kapsayan tarihsel arka plan izah edilmiş, mektupta geçen bilgilerin sağlaması yapılarak bir kronoloji oluşturulmuş, akabinde de tarihsel ve doktriner açıdan önemi anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hurufilik, Sahîfetü'l İstihlâs, Emir Nurullah, Emir Gıyaseddin, Şahrüh, Uluğ Bey.

Abstract

One of the most important documents in Hurufî history is a letter known as *Sahîfat al-Istihlâs* sent by Amîr Ghiyâth al-Dîn to Mawlânâ Hasan, a Hurufî darwish. Aḥmad-i Lur attempted to assassinate Shāhrukh, the ruler of the Timurid Empire, in 830/1427. Aḥmad-i Lur was killed on the spot and because of the letterist books found in his room and the people he met, it was concluded that Aḥmad-i Lur was a Hurufî. Two years later Faḍlallah's grandson Amîr Nūr-Allah and Faḍlallah's caliph 'Alî al-A'lâ's nephew Amîr Ghiyâth al-Dîn, considered as the instigators of the assassination were arrested, interrogated, imprisoned and finally escaped from the dungeon. This letter which has a unique copy, describes all these processes in detail. In the letter, the views of the administrators and the scholars of the Timurid period towards Hurufis, and some relations of the Hurufis with Timurids and Qaraqoyunlus are clearly reflected. In addition, it shows that the Timurid rulers and administrators had had very limited knowledge regarding Hurufism. In addition to the historical records of this letter, in which the defendants describe a trial process in the Timurid Empire of the 15th century, it also provides some important information on Hurufî doctrine, such as the jurisprudential sect of Faḍlallah and his family, the difference between them and the followers of Vahdat al-Vujūd. This article first of all explains the historical background of assassination attempt and interrogation process. It tries as well to create a chronology relying on the data of the letter. The historical and doctrinal importance of this letter was analysed in detail in this article.

Keywords: Hurufism, Saḥîfât al-Istihlâs, Amîr Nūr-Allah, Amîr Ghiyâth al-Dîn, Shāhrukh, Ulugh Bey.

* *Sahîfetü'l-İstihlâs*'ın tanıtımı ve temel sonuçları, "Hurufism after the Execution of Faḍl Allāh Astarābādî" başlığıyla *The Renaissance of Shi'î Islam in the 15th–17th Centuries: Facets of Thought and Practice* isimli tebliğ kitabında basılmıştır.

Giriş

Timur'un (ö. 807/1405) ölümünden sonra uzun süren liderlik mücadelelerinin sonunda Timur'un oğlu Şahruh, kardeş ve yeğenlerinin büyük bir kısmını bertaraf ederek Timur devletinin başına geçmiştir (811/1409). Timur'un sağlığında iktidar arayışına giren Karakoyunlular ve Akkoyunlular gibi bazı Türkmen boyları Şahruh'un saltanatı tam olarak ele geçirdiği döneme kadar gittikçe güçlenmişler, Timur zamanındaki Celayirliler ve Muzafferiler gibi, alternatif güç odakları olmuşlardır.

Şahruh, bugünkü İran ve Afganistan bölgelerini kontrol altına aldıktan sonra Karakoyunlu beyi Kara Yusuf'un kendisine tabi olmasını istediye de Kara Yusuf bunu kabul etmemiş, Şahruh da 15 Şaban 823'te (25 Ağustos 1420) Herat'tan Tebriz'e doğru hareket etmiştir (Aka, 2000, 62; Sümer, 1992, 105-108). Kara Yusuf'un ölümü, Şahruh'un Azerbaycan ve Doğu Anadolu'daki birçok yeri alıp oradaki yerel beylerin kendisine bağlılıklarını sunması taraflar arasındaki dengelerde köklü değişiklikler yapmamıştır zira Şahruh tüm bu başarılarından sonra 1421 Ekim ayında Horasan'a dönmüştür (Aka, 2000, 63; Sümer, 1992, 121).

Kara Yusuf'un oğulları arasındaki iktidar mücadelesinde İskender, savaşçı kişiliğiyle öne çıkmaktadır. Şahruh Herat'a döndükten sonra İskender, Tebriz'den başlayarak Ahlat, Van, Şirvan ve Sultaniye gibi şehirleri almış veya yağmalamıştır. Şahruh'a biat eden emirleri de tek tek cezalandırmıştır (Sümer, 1992, 127).

Bu gelişmeler üzerine Şahruh'un ikinci bir Azerbaycan seferine çıkması kaçınılmaz olmuştur. 5 Recep 832'de (10 Nisan 1429) Herat'tan ayrıldı. Tebriz yakınlarındaki Selmas ovasında, 17 Zilhicce 832'de (17 Eylül 1429) yapılan savaşta Karakoyunlu İskender ve kardeşi Cihanşah kaybedip Doğu Anadolu'ya çekildiler. Şahruh, 15 Şaban (9 Mayıs 1430) günü bölgeden ayrıldığında İskender tekrar kaybettiği yerleri almaya başladı (Aka, 2000, 68; Sümer, 1992, 128-131). Son olarak 837'de (1434) Şirvan üzerine yürüyüp orayı yağmaladı. Şirvanşah'ın yardım isteği, Karakoyunlu şehzadeleri arasındaki çekişmeler, Akkoyunlu beyi Kara Yülük Osman Bey'in Erzurum'u alması Şahruh'u yeni bir sefer yapmaya itti (Sümer, 1992, 131-132).

Şahruh 2 R. Ahirde (5 Kasım 1434) Herat'tan ayrılarak üçüncü Azerbaycan seferine çıkmış oldu. Bu sefer İskender'in kardeşi Cihanşah'ı kendi tarafına çekmeyi başardı ve onu Azerbaycan üzerindeki vekili yaptı (Aka, 2000, 71). Cihanşah'ın, kardeşi İskender ile mücadeleleri, bu sonuncusunun 841/1438'de öldürülmesiyle sona erdi (Sümer, 1992, 139-140). Cihanşah, 1447'de Şahruh'un ölümüyle de bir hükümdar olarak Timur Devleti'ne karşı seferlere çıktı ve hatta Herat'a kadar girerek Timurluların tahtında oturdu (Basîrî-pûr, 1388, 54). Cihanşah da 872/1467'de, Akkoyunlularla yaptığı savaşta öldü (Kurbanof, 1376, 228).

Genel hatlarıyla bu gelişmeleri belirledikten sonra Şahruh'a düzenlenen suikast girişimine eğilebiliriz.

1. Şahruh'a Düzenlenen Suikast Girişimi

Dönem kroniklerinde bu suikast ve sonrasında yaşanan olaylar ve kişiler hakkında çelişkili, tutarsız ve hatalı birçok bilgi verilmiştir. Kroniklerde geçen bilgiler toplu bir şekilde şöyle özetlenebilir:

Şahruh, 23 Rebiu's-sâni 830 (21 Şubat 1427)'da¹ Herat'taki cuma mescidine gider.

¹ *Zübdetü't-Tevârih* neşrinde 23 Rebiü'l-evvel 830 tarihi verilse de 857 tarihli bilinen en eski nüshasında

Namazdan sonra saraya gitmek için atına binip camiden çıkar. Fazlullah'ın müridi, kepenek (sufilere mahsus elbise) giyen Ahmed-i Lur adında bir kişi elindeki arzuhalle onun yoluna çıkar. Şahrüh da yakınlarından birine bu adamın isteğinin öğrenilmesini ister. Fırsattan istifade eden Ahmed-i Lur ileri atılarak Şahrüh'u karnından bıçaklar. Ancak bıçak ölümcül bir yara açmaz. Şahrüh'un komutanlarından Ali Sultan Koçin veya askerlerinden biri Ahmed-i Lur'u orada öldürür. Emir Alikeh Kökeldaş ve Emir Firuzşah da mescidin kapısında dırlar. Nekareler bu kötü haberi vermek için çalınır. Şahrüh, Emir Firuzşah'ı çağırır. Neticede yaranın ölümcül olmadığı anlaşılır. Şahrüh devenin üzerinde mahfil içerisinde gitmek isterse de Emir Firuzşah halk içerisinde fitneye sebep olur düşüncesiyle at üzerinde devam etmesini söyler ve Zagan Bağ'na giderler. Doktorların tedavisi neticesinde bir zaman sonra Şahrüh iyileşir. Şahrüh'un oğlu Mirza Baysungur ve emirler Ahmed-i Lur'un eşyaları arasında buldukları bir anahtardan yola çıkarak onun bir handa kaldığını tespit ederler. Handakiler, onun takke diktiğini ve onunla görüşmeye birçok tanınmış kişinin geldiğini söylerler, özellikle de Mevlana Maruf Hattat'ın ismini verirler.

Mevlana Maruf Hattat, uzun hırkalı, başında külahı, boynunda elifi nemedi olan bir sufüdür. Maruf Hattat, önceleri Bağdat'ta Sultan Ahmed Celayir'in mülazımlığını yapmıştır. Ondan soğuyunca Şiraz'a Mirza İskender'in yanına gitmiş ve onun özel kütüphanesinde hattatlık yapmıştır. Şahrüh Şiraz'ı fethedince onu Herat'a gönderir ve saray kütüphanesinde hattatlığa memur eder. Mirza Baysungur ona gönderdiği bir mektupta Nizamî'nin hamsesini istinsah etmesini ister. Bunu yapmayan Maruf Hattat bir sene sonra Baysungur'dan gelen mektubu geri gönderir. Baysungur'a yaptığı bu davranışa, onun Ahmed-i Lur ile dost olmakla itham edilmesi eklenince Baysungur onun idamına hükmetmiştir. Maruf Hattat üç kere dar ağacına kadar götürüldüyse de idam edilmemiş sonunda İhtiyarüddin Kalesi'nin zindan çukuruna hapsedilmiştir. Diğer bir yoruma göre de Mevlana Maruf'u huzura getirirler. Başlangıçta bu olaydan haberi olmadığını söyler. Yapılan işkenceden sonra suikastı yapan melunun adının Ahmed-i Lur olduğunu, Fazlullah'ın takipçilerinden, Mevlana Mecdüddin Esterabadî'nin oğlu Adud adında bir kişinin de bu suikastın azmettiricisi olduğunu belirtir.

Fazlullah'ın kızının oğlu Hace Adududdin ve Ahmed-i Lur'un yoldaşlarından bir grup yakalanıp huzura getirilirler. Başlangıçta kendileri hakkındaki suçlamanın iftira olduğunu söylerler. Kendilerine sopa vurulup işkence yapıldıktan sonra suçlarını itiraf ederler. Beyanlarına göre onlar sultanın bendelerinden birine kast edelim diye konuşurlarken Ahmed-i Lur isimli şahsın erken davrandığını söylerler. Suçlarını itiraf ettikleri için çarşıda öldürülür ve halkın getirdiği ateşte yakılırlar. Onlardan çıkan nahoş kokular bütün şehre yayılır.

Tahkikat esnasında Mirza Baysungur'a Ahmed-i Lur'un bazen Kasım Envar'la görüşmeye gittiği de söylenmiştir. Baysungur "O hazret bundan sonra Horasan'da bulunmasın" diye ferman eder. Semerkand'a giden Kasım Envar'a Uluğ Bey ise, tazim ve hürmette bulunur.²

23 Rebiu'l-âhir 830 tarihinin verildiğini Binbaş belirtiyor. Bkz. Binbaş, 2013, 398. "23 Cemaziye's-sâni 830" tarihi için bkz. Kazvîni, 2001, 469.

2 Hâfiz-ı Ebrû, 1380, 4/911-920; Hândmîr, 1362, 3/615-617; Hâfî, 1386, 3/1114; Semerkandî, 1372, 3/381-385. Şahrüh'a düzenlenen bu suikast girişiminin olduğu dönemde yaşamamış olan Makrizî (ö. 845/1442) ve Sehavî (831-902) gibi Memlük tarihçileri, hurufilerin tatili, ibâhayı ve farzları terki kabul ettikleri ve cemaatin akaidini ifsad ettikleri için Şahrüh tarafından topraklarından çıkarıldıklarını ve bundan

Kroniklerin anlattıkları bunlar... Ahmed-i Lur'un³ Hurufiliğini en azından ne kadar Hurufi olduğunu bilmiyoruz. Odasında bulunan kitaplar arasında Hurufilikle ilgili eserler ve Kasım Envar'ın divanı olması, belki de başka harfçi veya batınî eserler de mevcuttu, onun Hurufiliğine delil olabilir mi? Hurufi olmadığını bildiğimiz Sâinüddin Türke, Kasım Envar⁴ ve Mevlana Maruf Hattat⁵ gibi isimlerin bu bağlamda takibata uğramaları da konunun aslında Hurufilikle alakalı olmadığını ve yönetimin Hurufilikle ilgili oldukça yüzeysel bilgilere sahip olduğunu gösteriyor.

Bu olaydan yaklaşık bir asır sonra Gâzurgâhî (ö. 909/1503-4), *Mecâlisü'l-Uşşâk* adlı eserinde tutuklananlar arasında, haklarında bilgimiz olmayan, Emir Mahtum Nişaburî ve onun babası Emir Seyyid Bahaeddin'in de olduğunu söyler. Emir Mahtum başından aşağı kızgın yağ dökülerek işkence gördükten sonra babası gibi sürgün edilmiştir.⁶

Kroniklerde adı anılmasa da, Şahrüh'a düzenlenen bu suikasttan sonra tutuklanıp işkence gören ve sürgüne gönderilenler arasında İsfahanlı meşhur Türke ailesinden Sâinüddin Türke (ö. 835/1432) de vardır.⁷ Daha önceki bir tarihte ulema tarafından itikadının bozuk olduğu yolundaki iftiralara cevap olarak yazdığı *Nefsetü'l-Masdûr-ı Evvel* ve *İtikâdât* gibi risaleler sayesinde Sâinüddin'in Herat Sarayı tarafından affedildiğini belirtelim. Şahrüh suikastı sonrasındaki sürgün hayatında da yine kendi savunması olarak *Nefsetü'l-Masdûr-ı Sâni*'yi yazmıştır.⁸ Sâinüddin'in ilm-i huruf konusunda yazdıkları açısından Hurufi olmadığını ortadadır.

Özellikle Şahrüh suikastı sonrası yazdığı *Nefsetü'l-Masdûr-ı Sâni*'de adlarını anmadan, üstü örtülü bir şekilde *în tâife* (bu taife) diyerek Hurufileri yermiştir. Hurufilerle birçok fırsatta görüşüğünü dile getiren Sâinüddin, onları özellikle iki noktada suçluyor: şer'i hükümleri yok saymaları ve hatm-i velayetin (velayet devresinin bitişinin) iki sene zarfında gerçekleşeceğini söylemeleri.⁹ Oysa hurufilerin şeriatin zahirine ne derece önem verdikleri malumdur, ayrıca hatm-i velâyet Fazlullah'la gerçekleşmiş ve hatta bazılarına göre yeni bir devir (devr-i ulûhiyet) bile başlamıştır.

delayı iki adamın Şahrüh'a saldırdığını söylerler. Bu iki kişi öldürülmüş, Şahrüh kendine gelmişse de ömrü boyunca bu yaranın etkisi devam etmiştir. Sehavî (831-902) buna, ölünceye kadar uzun bir müddet yatakta kaldığı bilgisini eklemiştir. Makrîzî, 1423, 3/18; Sehavi, 1412, 4/174.

3 Loristan'da Ahmed-i Lur'dan başka Hurufilerin olduğu da bilinmektedir. Molla Perişan adlı şair ve bu şairin Hurufî akidesine ait şiirlerini evindeki toplantılarda okuyan Seyyid Abdal Tahîrî zikredilen isimler arasındadır. Hayâvî, 1378, 237. Şirvan'da bir süre Emir Menüçer b. Emir Şeyh'in mülazemetinde bulunduğunu, onun ölümünden sonra Horasan'a geldiğini ve Herat'ta mukim olduğunu söyler. Bkz. Ajend, 1368, 53.

4 Kasım Envar'ın Hurufiler tarafından Vahdet-i Vücutçu olarak kabul edildiğini ve aralarında birçok ihtilaf olduğunu Fazlullah'ın torunu Emir Nurullah belirtiyor. Bkz. Aşağıda *Sahifetü'l-İstihlâs* tercümesi vr. 14a. Bununla birlikte *Hâbnâme*'de Kasım Envar'dan bir rivayet de aktarıldığına göre onun Fazlullah'ın meclisine katılmış olduğunu söyleyebiliriz. Seyyid İshak, no. 1042, 24b.

5 *Hâbnâme*'de Seyyid İshak, "Herat'ta sakin" bir hattata ait bir rivayet zikretmiştir. Mevlana Bedreddin Esterâbâdî (tercümede sadece Mevlana Bedreddin) isimli bu hattat bir şahsın gelip Fazlullah'a anlattığı rüyayı ve Fazlullah'ın tevîlini anlatır. Aynı Mevlana Maruf Hattat gibi Merv'de yaşayan bu hattatın Hurufî muhite gidip geldiği anlaşılıyor. Seyyid İshak, no. 1042, 68a-68b.

6 Gâzurgâhî, 1375, 215, 217 ve 226'dan aktaran Binbaş, 2013, 403.

7 *Çahardeh Risâle-i Fârisî ez Saînü'd-din Ali b. Muhammed Türke-i İsfahanî*, 1351, 205-206.

8 Bkz. *Çahardeh Risâle-i Fârisî ez Saînü'd-din Ali b. Muhammed Türke-i İsfahanî*, 1351, 197-217.

9 *Çahardeh Risâle-i Fârisî ez Saînü'd-din Ali b. Muhammed Türke-i İsfahanî*, 1351, 212. Bu ve bir önceki sayfada bu gürhün tekâlif-i şer'iyeyi yok farzetmelerinden de bahsetmektedir.

Sâinüddin'in Hurufiler hakkındaki bu tespitlerindeki bilgi eksikliği olmasaydı, onun bu Hurufî muhalifliğini, Hurufilerin yönetimle aralarının iyi olmaması ve kendisinin de Herat tarafından affedilme arayışı ile açıklayabilirdik. Sâinüddin şüphesiz, abisi Sadrüddin'in Fazlullah'ın tavsiyesine uyup İslam fikhını felsefe ile tevil eden kitap yazma fikrinden vazgeçtiğini ve babası Efdalüddin'in de Fazlullah'ın elinden külah giyerek Hurufî olduğunu biliyordur. Ancak görülen o ki Sâinüddin, Hurufilerin hatm-i velâyetin zuhur edeceğine inandıklarını söyleyecek kadar konudan habersizdir. Sonuçta suikast girişimi olayıyla ilgili olarak Sâinüddin, dokuz ay sıkıntı çekmiş, sonunda Şahrüh'un huzuruna kabul edilmiştir. Şahrüh'un elini eteğini öpme şerefine nail olduğunu, haftada iki kez onun huzuruna girme lütfuna erdiğini bizzat kendisi söylüyor.¹⁰

Dönem kroniklerinin Fazlullah'ın torunu ve beraberindekilerin yakıldığını, kokularının şehri kapladığını söylemeleri karşısında elimizde bunları yalanlayan bir hurufinin başka bir hurufîye yazdığı ve yakıldığı söylenenlerin yargılanma sürecini anlattığı bir mektup bulunmaktadır. Bu mektup, hurufilerin Timurlular tarafından ne ölçüde tanındığını, ulema ve devlet adamlarıyla temaslarının mahiyetini gösteren en önemli belgelerden biridir. Elimizde tek nüshası olan bu mektup ilk olarak Abdülbaki Gölpinarlı tarafından kısa bir açıklamayla birlikte Farsça olarak neşredilmiştir. Mektubun bazı bölümlerini Bashir,¹¹ Binbaş¹² ve Şihyeva değerlendirmeye almıştır.

2. Sahîfetü'l-İstihlâs

Aliyyu'l A'lâ'nın kız kardeşinin oğlu olan Emir Gıyaseddin¹³, yanında Emir Nurullah olduğu halde, diğer bir hurufî olan Mevlana Hasan'a yazdığı mektuba "*Sahîfetü'l-İhlâs*" (*halis, samimi mektup*) ismini bizzat kendisi vermiştir (vr. 17b).¹⁴

10 *Çahardeh Risâle-i Fârîsi ez Sâinü'd-din Ali b. Muhammed Türke-i İsfahânî*, 1351, 207.

11 Bashir mektubun tutuklanmalarından beş yıl sonra (836/1432) tutuklu buldukları halde yazıldığını ve neticesinde de Emir Nurullah'ın muhtemelen katledildiğini söyler. Bkz. Bashir, 2005, 105. Oysa mektup zindandan kaçtıktan sonra Bağdat'a yakın Bakube'de 16 Cemâziye'l-Evvel 836/17 Ocak 1433'te yazılmıştır.

12 Binbaş'ın yorumlarında bazı hatalar bulunmaktadır. Örneğin Hâce Pir Ahmed, Emir Nurullah'ın defterleri arasında bazı vergi usulsüzlüklerinin keşfedildiği suçlamasında bulunmuştur. Emir Nurullah daha önceki suçlamayı reddetmiş fakat vergi kayıtları ile ilgili soruya cevap verme durumunda olmadığını kabul etmiştir. Bununla birlikte Tebriz'e döndüğünde kayıtlara tekrar bakacağına söz vermiştir. Bkz. Binbaş, 2013, 408. Aslında söz konusu bölümde sadece Emir Nurullah'ı suçlayan kişiye Hâce Pir Ahmed, daha önce de böyle bir ceza ödediğini hatırlatarak, iftira attığı ortaya çıkarsa elli tenge ile cezalandırılacağını söylemektedir. "Beyülmâl bulmuş bu" diyerek de bu kadar rahat iftira atıp bunun cezasını ödeyebilecek kadar zengin olduğuna imada bulunmuştur (vr. 3b). Diğer taraftan Binbaş yakalanan bu hurufilerin Herat'ta Uluğ Bey'in bulunduğu bir mecliste sorgulandıklarını söylese de (Binbaş, 2013, 409) Uluğ Bey ile onların karşılaşmaları Semerkand'da olmuştur (vr. 10b-11a). Aynı şekilde mektubun yazarı, Uluğ Bey hurufileri cezalandırmayıp tekrar Herat'a gönderdiğinde halk arasında "bu seyyidler bütün Semerkand ehlini ilzam etmişler, Uluğ Bey onları beğenmiş ve onlara mürid olmuş, onlara talebelik yapmak istemiş, onlardan ilm-i huruf öğrenmiş" gibi söylentiler dolaştığını söylediği halde (vr. 15a) Binbaş bunu mektubun yazarı Gıyaseddin'in verdiği bir bilgi olarak aktarmıştır (Binbaş, 2013, 410).

13 İskurt Dede, no. 1043, vr. 50.

14 Burada imla hatası olabileceği ihtimaline binaen isminin "*Sahîfetü'l-İstihlâs*" (*Kurtuluş mektubu*) şeklinde olması daha makul görünmektedir. Çalışmamızda bu ismi kullanacağız. Gölpinarlı gibi mektubun farsça halini neşreden Alyârî makalesinin giriş bölümünde dipnotta, "این متن شامل نامه‌ایست که..." "bu metin, bir mektubu içermektedir ki..." diyor. İbarede *yâ-yı vahdet* olduğu için Şihyeva'nın, bu mektubun Alyârî tarafından *Şamilnâme* olarak isimlendirildiğini söylemesi hatalıdır. Bkz. Alyârî, 1346, 175; Şihyeva, 2015, 202, dipnot 143.

Mevlana Hasan, Emir Gıyaseddin'in *İstivânâme*'de Van'ın kuzeyindeki Aladağ'daki sohbet ettiği hurufiler arasında ismini zikrettiği Mevlana Hasan Haydarî olsa gerektir.¹⁵

Şahruh suikastından iki yıl sonra Emir Gıyaseddin ve Fazlullah'ın torunu Emir Nurullah, suikastla ilgili oldukları düşünülerek Mazenderan'da yakalanmış ve ikinci Azerbaycan seferine çıkmış olan Şahruh'un askerlerine 27 Recep 832 (14 Mayıs 1429)'da Bahrabad'da¹⁶ teslim edilmişlerdir. Bu iki kişinin tutuklanma, sorgulanma, hapsedilme ve hapisten kaçış süreçlerinin anlatıldığı bu mektup Hurufilik tarihi açısından eşsiz bir kaynaktır.

Emir Nurullah, Fazlullah'ın aile şemasında da görüleceği gibi Fazlullah'ın ortanca kızı, Mahdumzâde ismiyle de bilinen Ayşe'nin (ö. 814/1412) dört çocuğundan biridir (Usluer, 2020). Gölpinarlı başlangıçta Emir Nurullah'ı Fazlullah'ın oğlu olarak düşünmüş (Gölpinarlı, 1956, 37-57) ancak daha sonra oğlu değil torunu olduğunu keşfetmiştir.¹⁷ Emir Nurullah'ın babası ise muhtemelen Fazlullah'ın halifelerinden Aliyyü'l A'lâ'dır (ö. 822/1419) Mahdumzâde'nin ölümü üzerine yazdığı *Firâknâme* isimli mersiyesinde onun Aliyyü'l-A'lâ'nın eşi olduğunu anlıyoruz.¹⁸

Aliyyü'l A'lâ *Maḥşernâme*'de Mahdumzâde'nin ölümünden bahsettiğine göre, Mahdumzâde Şahruh'a düzenlenen suikast girişimi esnasında hayatta değildir. Dolayısıyla mektupta geçen "mahdumzâde" Fazlullah'ın kızı değildir. Ancak mektuptaki "mahdum ve mahdumzâde-i hod" ibaresi, eğer bir istinsah hatası söz konusuysa, "mahdum-ı mahdumzâde-i hod" olarak düzeltiler. "Mahdûm" kendisine hizmet edilen manasında şeyh, ağa, lider, hüküm sahibi kişiler için de kullanılır. Dolayısıyla mektuptaki "imam, mahdum ve mahdumzade" şekli de doğrudur. Emir Nurullah, hurufilerin "imam"ı, dolayısıyla "mahdum", ve Fazlullah'ın torunu dolayısıyla "mahdumzade"dir. Bu son açıklamalarımızın nedeni Fazlullah'ın ortanca kızı Ayşe'nin lakabının Mahdumzade olması nedeniyle bir karışıklığa mahal vermemektir.

Sonuç olarak "imam ve mahdum ve mahdumzâde-i hod", mektupta "Seyyid Nurullah" olarak açık ismi söylenen (vr. 9a) Fazlullah'ın torunu Emir Nurullah'ın sıfatlarıdır. O, mektupta daha çok "Hazret-i Emir" olarak anılmıştır. Mektupta "kötü mezhepli, mühlid, kanlı fedayi iki kafirin getirildiği ve öldürüleceği ilan edilmişti. (vr. 8a)" dendiğine göre bu süreçte yakalanan sadece iki kişidir: Emir Gıyaseddin ile Emir Nurullah...

Aliyyü'l A'lâ'nın Hurufiler tarafından "halifetullah" olarak nitelendiğini ve Fazlullah'ın şehadetinden sonra Hurufilerin başına onun geçtiği biliniyor.¹⁹ Onun ölümünden sonra da Emir Nurullah'ın bu makama geçtiği, mektuptaki "imâm-ı zamân-ı hod" ve "hallede imâmetehû" (vr. 2a-2b) gibi ifadelerden anlaşılıyor.

Makalenin başında, dönem kroniklerindeki bilgilere göre, Mevlana Maruf'un yapılan işkenceler sonunda bu suikastın azmettiricisi olarak Mevlana Meccüddin

15 Emir Gıyaseddin, *İstivânâme*, no. 269, vr. 40a.

16 Şahruh'un Recep 831'de Bahrabad'a geldiği bilgisini dönem kronikleri de zikretmektedir. Bu bilgi ve Şahruh'un ikinci Azerbaycan seferinin detayları için bkz. Semerkandî, 1372, 3/390; Hâfî, 1386, 4/1117; 27.

17 Ancak Gölpinarlı bu soyağacına rağmen Mahdumzâde (Ayşe) ile Fazlullah'ın diğer kızı Kelimetullahi hiye'l-Ulyâ (Fatma)'nın aynı kişi olduğunu düşünmüştür. Gölpinarlı, 1989, 27 ve 50.

18 Aliyyü'l A'lâ, no. 1158, 44a ve 47a.

19 Işkurt Dede, no. 1043, 17; Emir Gıyaseddin, no. 269, 29-30, 96; *Şerh-i Taksîm-i Salât u Evkât*, no. 1039, 95b.

Esterabadî'nin oğlu Adud'un adını verdiğini söylemiştik. Kroniklere göre Fazlullah'ın kızının oğlu Hâce Adududdin ve Ahmed-i Lur'un yoldaşlarından bir grup yakalanıp huzura getirilmiş, işkencelerden sonra suçlamaları kabul etmişlerdir. Bu nedenle çarşıda öldürülmüşler ve halkın getirdiği ateşte yakılmışlardır.

Öncelikle, eğer Emir Nurullah'ın lakabı değil ise, Fazlullah'ın çocukları ve torunları arasında ne de diğer Hurufî metinlerinde Adudüddin isminde birinin geçmediğini belirtelim. Diğer taraftan, eğer Adudüddin söylendiği gibi bu suikastin azmettiricisi olduğunu itiraf etti ve cezalandırıldıysa, elimizdeki mektupta hala bu suikastin azmettiricilerinin aranmasının, savunmada da bunun dile getirilmemesinin ne kadar anlamsız olduğu ortadadır. Dolayısıyla dönem kroniklerinin verdiği bu bilgiye büyük bir şüpheyle yaklaşılması gerektiğini düşünüyoruz.

Mektuptaki olaylar iki kişi üzerinden anlatılmış olsa da, tutuklandıklarında veya daha sonra tutuklanarak onlara katılan Dervişzade Abdülvehhâb ve Derviş Necmeddin isimli iki hurufinin daha olduğunu anlıyoruz. Bu iki dervişin adı, tutuklular Semerkand'a, Uluğ Bey'in yanına giderken geçiyor. Emir Nurullah ve Emir Gıyaseddin bineklerin üstündeyken bu iki derviş de yaya olarak onlara eşlik etmişlerdir. Süleymanî kalesinden kaçarlarken Abdülvehhâb'ın yardım için onların yanına geldiğini görüyoruz.

Mektupta geçtiğine göre Şahruh ve uleması tarafından yapılan sorgulamalardan ilki Bahrabad'da, ikincisi bir sene yedi ay sonra Herat'ta (Emir Nurullah yalnız) daha sonra da Gevherşad Medresesi ve Bağ-ı Nev'de yapılmıştır. Devamında Semerkand'da Uluğ Bey tarafından beş farklı günde sorgulanmışlardır, bunlardan biri Ramazan'da iftar yemeğindedir.

Yapılan bu sorgulamalarda Emir Nurullah, suikastla alakası olmadığını, olayın cereyan ettiği tarihte Tebriz'den Bitlis ve Kürdistan tarafına gittiklerini ve suikast için kimseyi göndermediklerini söylemiştir (vr. 2b).

Mahkeme edilirken yapılan suçlamalardan bir diğeri onların silahlanarak Kara Yusuf'un oğlu İskender ile birlik olup Şahruh'a karşı savaş hazırlığı yaptıkları yönündedir. Mektupta anlatıldığına göre, Emir Nurullah, Kara Yusuf (hük. 791–823/1389–1420)'un ve Karakoyunlu Mirza İskender'in meclislerine katılmış dolayısıyla onlarla görüşmüştür. (vr. 6b ve 14b). Ancak yapılan suçlama ile ilgili şahit bulunamadığından; ve suikastle ilgisi olduğunu ihbar eden kişinin (Seyyid Şehrîstânî) şahit olarak gösterdiği Hâce Seyyidî Muhammed'in de bu iddia lehinde şahitlik yapmadığından olsa gerek devamındaki duruşmalar onların inançlarına ve küfürle suçlanmasına odaklanmıştır.

Hurufilikle ilgili sorulara verdikleri cevaplarda da küfür nisbet edilecek bir yön bulunamadığından, mezhepleri, dinleri, iman esaslarına inanıp inanmadıkları, seyyidlikleri sorgulanmış tüm bunlardan da herhangi bir aleyhte delil bulunamayınca içki içmeleri veya içkiyi helal kabul etmeleri üzerinde suçlamalar yapılmıştır. Bunlar için de şahit bulunamayınca ve kendileri de bu suçlamaları reddedince dosya Uluğ Bey'e havale edilmiştir.

Şahitlerden yoksun böyle bir suikast davasının çözülemeyeceği ve diğer suçlamaların ispatlanamayacağı ortadadır. Bu nedenle Uluğ Bey'in sorgulamaları ağırlıklı olarak doğrudan Hurufiliği tanımaya yöneliktir. Bir yerde şarap içmeleriyle ilgili anlatılanların doğru olup olmadığını sorar. Neticede verdikleri cevaplardan

onların kafirliğine hükmedilemeyeceği anlaşılır. Uluğ Bey de suçsuz olduklarını kabul ederek onları babası Şahrüh'a geri gönderir.

Mektupta Hurufilik tarihiyle ilgili dikkat çekici bilgiler bulunmaktadır. Öncelikle Tebriz'deki Hurufî tekkesinin, Fazlullah'ın Tebriz'den ayrılması ve akabindeki ölümünden sonra hala aktif olması önemli bilgidir. Emir Firuzşah Seyyid Şehrîstânî ve Hâce Seyyidî Muhammed'in Tebriz'deki tekkede Emir Nurullah'ın sohbetine katıldıklarını söylüyor ve suçlamalara delil olması için Seyyid Şehrîstânî'ye ait bir ihbar mektubundan bahsediyor (vr. 2b-3a). Dolayısıyla Fazlullah döneminde olduğu gibi ulema, devlet adamları ve bazı art niyetli kişilerin de tekkeye gelip gitmeye devam ettikleri anlaşılıyor (vr. 3a).

Ayrıca Emir Nurullah'ın suikastın cereyan ettiği tarihte Tebriz'den Bitlis ve Kürdistan tarafına gittiğini söylemesi (vr. 2b)²⁰ güneyde de Derviş Mahmud Rumî, Mevlana İbrahim ve Derviş Şeyh gibi bazı hurufilerin Hürmüz Adasına kadar gitmiş olmaları (vr. 16b) diğer önemli bilgiler arasındadır. Hurufiliğin kurucusu Fazlullah'ın Sünnî olduğu ibadetler ve bazı rükünleri tarifinden anlaşılıyordu. Bu mektuptaki anlatıya göre Emir Nurullah açık bir şekilde Şâfi'î mezhebinden olduklarını söylemiştir (vr. 8a).

Mektubun girişinde mektubun muhatabı Mevlana Hasan'a hapisten kurtarılmasına yardım edilmediği için sitem ediliyor. Allahtan ki kurtulmuşlardır, eğer olur da haksız yere öldürüldüyseler kendilerinden bu duruma isyanla karşılık vermelerini beklediklerini belirtiyorlar; “zira bu dünyadakilerle cihat yapılacaksa açıktır ki o kavimle yapmak evladır. Eğer şehit de olunacaksa onların elinde şehit olmak evladır. Zira bu kavmin, zamanın en kötü kavmi olduğu o cenaba çeşitli delillerle malumdur.” (vr. 1b-2a) Burada aynı zamanda Seyyid Şerif (Mir Şerif) ve Hâce Süleyman ve diğer hurufî ileri gelenlerinden canla başla cihat edip kendilerini kurtarmalarını beklediklerini ancak mektup yazarak yardım istenmesine rağmen hiçbir şey yapılmadığını da hayalkırıklığıyla ifade etmişlerdir. (vr. 2a)

Mektubun dikkat çeken önemli noktalarından biri de gerek Şahrüh ve Uluğ Bey'in gerekse oradaki ulemanın Hurufilik hakkında hiç bir şey bilmemeleridir. Şahrüh'un kaşını gösterip "Bu hangi harftir?" diye sorması, Emir Nurullah'ın orada bulunan ulemaya sorduğu, Hurufiliğin temel konularından namazın rekatlarının Kuran'da nerede geçtiği ile ilgili soruya oradaki ulemanın cevap verememeleri ve tüm bu kişilerin Hurufiliğin en temel argümanlarını ilk defa duymuş olmaları aslında Hurufilerin Fazlullah'ın idamından itibaren yaşadıkları sorunların teolojik temelli olmadığını en güçlü kanıtlardır.

Bunlara ek olarak Şahrüh'un ve Uluğ Bey'in çevresinde olup sorgulamalara katılan devlet adamları ve ulemanın çok canlı portrelerinin çizildiği bu mektup aynı zamanda XV. yüzyılda seyreden bir sorgulamanın nadir bulunacak örneklerinden biridir. Bu açıdan bakıldığında mektupta, “suikaste azmettirmek” gibi bir suçlamaya karşı karşıya kalan kişilerin, tutuklu kaldıkları süreçte pranga, zindan, kuyuda hapis haricinde işkence ile sorgulandıklarına dair bir anekdot yoktur. Bu mektup sayesinde, böyle bir suçlamaya muhatap olan kişilerin, suçları sabit oluncaya kadar defalarca muhakeme edildiklerini ve bir oldu bittiyle öldürülüp adil olmayan bir şekilde infaz edilmediklerinin örneğini de görmüş oluyoruz.

20 Emir Gıyaseddin'in başka bir sefer, Emir Nurullah tarafından Bitlis'e gönderildiğini *İstivânâme*'den öğreniyoruz Bkz. Emir Gıyaseddin, no. 269, 38a.

Mektupta geçen Karakoyunlularla ilgili bazı ipuçlarına da bakacak olursak... Öncelikle söylemek gerekir ki Hurufilerin Karakoyunlularla tespit edebildiğimiz ilk temasları Kara Mehmed'in oğlu Kara Yusuf (hük. 791-823/1389-1420) zamanında olmuştur. Nitekim bu mektupta Kara Yusuf'un cehaletinden ve kendisine bir zarar vermesinden korkan Emir Nurullah'ın, onun şarap içme teklifini geri çevirmediğini kendisi ifade etmiştir (vr. 14b).

Bununla birlikte Aliyyü'l A'lâ kardeşi için yazdığı mersiyede, kardeşinin ölümünden sorumlu tuttuğu Miranşah'ı öldüren Kara Yusuf'u "İyi talihli padişah sadakatli Yusuf; Allah'ın Fazl'ıyla tac ve taht sahibi oldu" diyerek övüyor.²¹ Ritter de Aliyyü'l A'lâ'nın *Kürsînâme*'yi Kara Yusuf'un Tebriz'deki zaferi üzerine yazdığını söylemiştir (Ritter, 1341, 362. Ayrıca bkz. Amoretti, 2006, 6/624).

Kara Yusuf öldüğünde hayatta olan beş oğlundan Cihanşah, Şah Muhammed/Mehmed ve İskender'in Hurufilerle temasları olduğunu biliyoruz. *Sahîfetü'l İstihlas*'ta Mirza İskender ve Şah Mehmed'in adları geçmektedir. Emir Firuzşah, Emir Gıyaseddin ve Emir Nurullah'ı sorgularken, onların İskender ile Şahrüh'a karşı işbirliği yaptıkları şeklinde bir suçlamada bulunmuştur. (vr. 3a) Ancak burada zikri geçen İskender, Şihyeva'nın belirttiği gibi Timurlu Ömer Şeyh'in oğlu İskender'dir. Aynı yerde suçlamaların devamında, Hurufilerin, Tebriz'de isyan çıkarmak istemeleri ve Sultaniye yolunda birçok insanı hunharca öldürdükleri için de Mirza İskender'in onları Tebriz'den çıkardığı iddia edilmiştir. Burada zikri geçen Mirza İskender de Karakoyunlu İskender'dir (Şihyeva, 2015, 204). Bu sonuncusunun isminden sonra mektup yazarının "zâde nusretuhû" duasını eklediğini belirtelim. Her ne kadar bu iki suçlama da ispatlanamasa ve Emir Nurullah tarafından reddedilse de bazı tarihsel gerçeklere işaret ediyebilir.

Emir Nurullah'ın Mirza İskender'in sohbet meclislerine katıldığının en güçlü kanıtı kendi ifadeleridir. Nitekim yine bu yargılamalar esnasında, Mirza İskender'in vezirinin oğlu Hacı Gıyaseddin ve yanındaki Bushak ki İskender'in meşhur emirlerindedir gelerek İskender'in meclisinde Emir Nurullah'ın "Mirza Şahrühü bıçaklatmak için birini gönderdim" dediğini söylerler. Emir Nurullah ise cevabında Tebriz'de İskender'in meclisinde veya başka bir mecliste her ne söylediye bunun Karakoyunlu Yusuf'un yeğeni Sultan Gazan Mirza'ya sorarak teyit edilmesini talep eder. O da böyle bir söz duymadığını belirtir.

Emir Gıyaseddin ve Emir Nurullah, hapisten kaçarak kurtulduktan sonra, yukarıda belirttiğimiz gibi birçok bölgeye giderler ve R. Ahir 836 (Aralık 1432)'da Bağdat'ta Kara Yusuf'un oğlu Şah Muhammed'in²² yanına ulaşırlar. Şah Muhammed onlara çok şefkatli davranır. Bununla birlikte Şah Muhammed'in itikadındaki bozukluklar nedeniyle izin almadan yanından ayrılırlar (vr. 16b).

Cihanşah'ın Hakîkî mahlasıyla yazdığı şiirlerden oluşan bir Divan'ı vardır ve bu bize Cihanşah'ın Hurufilikle temasının en azından fikrîsel boyutlarını göstermektedir. Cihanşah'ın Nesimi'nin öldürüldüğü haberini alınca Beşir Bağdâdî isimli yardımcısının yardımıyla Nesimi'nin divanını bulup okuyarak ondan etkilendiği ve Nesimi'nin ölümüne kasideler yazdığı da söyleniyor (Kurbanof, 1376, 228).

21 Aliyyü'l-A'lâ, no. 1158, 58b.

22 Şah Muhammed (veya Şah Mehmed) Karakoyunlu Kara Yusuf'un beş oğlundan en büyüğüdür. 5 Muharem 814 (29 Nisan 1411) tarihinde ele geçirdiği Bağdat'ta, Emir Baba Hacı Hemedâni tarafından 18 Şaban 836'da (9 Nisan 1433) öldürülünceye kadar hüküm sürmüştür. Semerkandî, 1372, 3/155 ve 429.

Bununla birlikte Hurufilerin 835/1431 yılında İsfahan'da Hacı Surh önderliğinde isyan çıkararak Şahrüh'un emirlerinden Abdussamed'in iki oğlunu öldürdükleri, bunun neticesinde de Hurufilerin yakalanıp Hacı Surh'un derisinin yüzüldüğü (Ajend, 1369, 87; Hayâvî, 1378, 235) veya 845/1441-2 yılında Tebriz'de Cihanşah'ın Fazlullah'ın kızı Kelimetullah ve Yusuf adında bir derviş de dahil olmak üzere beş yüz Hurufiyi öldürttüğü (al-Kerbelâi, 1970, 1/478-81'den aktaran Bashir, 2000, 302) bilgileri ilk defa Hasan Rumlu (ö. 985/1577) ve Hafız Hüseyin Tebrizî (ö. 997/1589) tarafından, olayların vukuundan birbuçuk asır kadar sonra tedavüle sokulmuştur ve hiçbir Hurufi kaynakta ve dönem kroniğinde dile getirilmemiştir.

Mektupla ilgili açıklamalarımıza dönecek olursak, mektubun kurmaca bir anlatı olmadığına bazı güçlü kanıtları vardır; Şahrüh'un Azerbaycan seferinde iken tutukluların Bahrabad'da Şahrüh'un askerlerine teslim edilmelerinden itibaren zamansal tutarlılıklar, mezkur isimler ve yerler arasındaki uyum, Emir Nurullah'ın şarap içmesi ve bazı Hurufilerin davranışlarının eleştirilmesi gibi kendileri aleyhindeki konular yanında, Uluğ Bey ve çevresindeki ulemadan olumlu ifadelerle bahsetmesi gibi yaklaşımlar bu çerçevede değerlendirilebilir. Ayrıca yine bu tutuklanma olayına atfen *İstivânâme* eserinde Emir Gıyaseddin, hapisten kurtulduktan sonra Bakube'ye geldiklerinde Derviş Muhammed Tîrger'in de Mazenderan'dan gelip onlara ulaştığını zikreder (Emir Gıyaseddin, no. 269, 42a-42b).

Biz mektubun Türkçe tercümesini yayınlarken, bazı isim karışıklıklarının önüne geçmek ve konunun daha iyi anlaşılması için parantez içlerinde gösterdiğimiz eklemeler yaptık. Konuşma çizgileri ve paragraf başlarıyla mektubun daha iyi anlaşılıp, konunun da doğru bir şekilde takip edileceğine şüphe yoktur. Bu sayede bu zengin kaynaktaki bilgilerden daha geniş kitlelerin istifade edeceği de muhakkaktır.

3. Sahîfetü'l-İstihlâs'ın Tercümesi

(vr. 1b)

Bismillahirrahmanirrahim. Yâ Kef-he-ye-ayn-sâd! Azabı gerektiren günahlardan sana sığınırım.

*Aşıklığı Halil [Hz. İbrahim]'den öğreneni
Yapabilirsen yakabilirsin de*

Ariflerin en faziletlisi, aşıkların en olgunu, Allah'a ulaşmışların özü, muvahhidlerin önderi, alemlerin rabbi Allah'ın Fazlı'nın (yani Fazlullah'ın) yardımının muhatabı Mevlana Hasan, Allah'ın selamı ona olsun, selam ve duaları kabul edin ve ne kadar çok görüşmek istediğimizi bilin, umulur ki "Kitab'ın ilmi kendi katında olan"ın inayetiyle, yakında görüşmek mümkün olsun.

Selam (faslından) sonra... Ne gariptir ki o fitnenin zuhur ettiğinden beri bu beş yıllık süreçte, Hazret-i Emir ile birlikte bu fakir, büyük girdaplara tutulmuş gibi bu çalkantılı fitneye yakalandık. O cenâbın hiçbir şekilde bu fakirlerin haliyle ilgilenmediğini belirtmek isteriz. Herkesten ziyade sizden, aşk yoluna sadakatle girip canla başla imam ve mahdum ve mahdumzadenin hayır ve şer başlarına ne geldiyse onların yanlarında olup kurtarmanızı beklerdik. Allah korusun, eğer işler başka türlü olsaydı, o zaman da yoldaşlığımızı beklerdik zira bu dünyadakilere cihat yapılacaksa açıktır ki o kavimle yapmak evladır. (vr. 2a) Eğer şehit de olunacaksa onların elinde şehit olmak evladır ki çeşitli delillerle zamanın en kötü kavmi onlardır

ve bu, o cenaba malumdur. Dolayısıyla o iş ve bir diğeri onlardan ortaya çıktıktan sonra doğudan batıdan ne kadar derviş varsa kadın-erkek, tüm bilinç, mal, mülk, kılıç ve baltalarıyla çaba göstermeleri gerekiyordu; özellikle Seyyid Şerif gibi, dervişlerin önde gelenlerinin ve ailelerinin... hepsini yazması uzun sürecek. Ne garip ki her şey tam tersine oldu, mahdum ve mahdumzâde ve imam-ı zamanı hatırlamadı. Herkes zayıf birkaç sözü ve delili kendilerine mazeret yapıp bir köşede, kimi mal, makam, maaş, kadın, çocuk, can gibi değersiz şeylere kendilerini bağladılar ve Hak yolundan geri kaldılar. Hatta Seyyid Şerif ve Hâce Süleyman gibi yakın birkaç kişiye mektup yazıp tenbihte bulunulduysa da cevap aksi yöndeydi, ne dervişliğe, ne dindarlığa ne de ıstılahaya uygundu. Hazret-i (Fazlullah) celle ismüh'ün söylediği gibi "Allah, kimsesizlerin kimsesidir" sadakallah. Onların (düşmanların) ellerinin üzerinde olan Allah'ın elinin gücü, (vr. 2b) nûr-ı kadîmin sığınağı hazretin (yani Emir Nurullah'ın), Allah onun imametini ebedî kılsın, yardımcısı oldu ve melunları mağlup etti ki kısa da olsa anlatılacaktır.

Hazret-i Emir'i bu fakirle birlikte yakalayıp Mazenderan'dan aldılar, o melun (Şahruh) Dârü'ş-şeytanet'ten (yani Şeytan'ın yurdu Herat'tan) Kazahun (Karakoyunlu) Türkleriyle savaşmak için ayrılmıştı, Guyân (Cuveyn de denir) vadisine ve Bahrabad'a geldiklerinde bizi o melunun askerlerine teslim ettiler. Divan emirleri meclis kurdular ve bizi çağırttılar. Aralarında Emir Alike²³, Emir Firuzşah²⁴, Şeyh Lokman²⁵, Hâce Pir Ahmed Vezir²⁶ ve diğerleri söze başladılar:

— Mirza'yı bıçaklatmak için neden birini gönderdiniz?

Hz. Emir cevap verdi:

— Biz kimseyi göndermedik ve bu iş bizim emrimizle yapılmadı. Bu olay olduğu zaman biz Tebriz'den on günlük uzaklıktaki Bitlis ve Kürdistan taraflarındaydık. Bizim hakkımızdaki bu söz yalan ve iftiradır.

Emir Firuzşah:

— Seyyid Şehristanî, Sari'den Mirza'nın divanına mektup gönderdi. Orada "Tebriz'e gittim ve Emir Nurullah'ın sohbetine katıldım. Zaviyelerinde, ben ve Hâce Seyyidi Muhammed birçok insanın da olduğu sohbetine katıldık. (vr. 3a) O, 'Mirza Şahruh aleyhi'l-la'ne'yi bıçaklatmak için birini gönderdim. Bir daha göndereyim, bu sefer işini bitirsinler.' diyordu."

Emir cevabında:

— Tebriz'e doğru gidiyorsunuz, oraya ulaşınca Hâce Seyyidi Muhammed'den teftiş edin. O ne derse biz onunla yetinelim. Eğer Mevlana Fazlullah'ın bir çocuğunun günahı ispatlanırsa, saçımı traş etmiş, tırnaklarımı kesmiş ve abdest almışım şehid olmaya hazırım geri durmayın.

Emir Firuzşah:

— Günah bu değil, günah odur ki siz birini göndererek Mirza'ya kastetmişsiniz.

23 Alaüddin Alike Kökeltaş (ö. 844/1440).

24 Celâleddin Firûzşâh.

25 Emir Şeyh Lokman b. Emir Cihangir Barlas (ö. 841/1437).

26 Gıyaseddin Pir Ahmed (ö. 857/1453).

Hazret-i Emir:

— Eğer şeriate göre benim bu işi yapması için birini gönderdiğimi ispatlarsanız her ne kısas olursa, uygulayın.

Bizim hakkımızda asılsız şeyler söyleyen o melun itiraz etti:

— Siz, Mirza (Şahruh) ile Damgan ve Simnân'da savaşmak için otuz bin kişiyi silahlandırdınız. (Timurlu Mirza) İskender onunla ön cepheden savaşırken siz de arkadan saldırıp (Mirza Şahruh'un) ordusunu hezimete uğratmak istediniz. (Karakoyunlu) Emirzade İskender, Allah onun yardımcısı olsun, (vr. 3b) Tebriz'de isyan yapmak istediğiniz için sizi Tebriz'den çıkardı. Tebriz ve Sultaniye yolunda yetmiş kişiyi öldürüp bazı kadınların karınlarını yarıp bebeklerini öldürmüşsünüz.

Hazret-i Emir:

— Hangi akıl kabul eder ki bu fakir bir zaman isyan edip Tebriz'i almak istemiş olsun. Ve bu tahtın padişahını bıçaklatmak için birini göndermiş olayım, bu tahtı ve Tebriz'i ele geçireyim. Eğer sizin aklınız bunu bir insanın yapabileceğine inanıyorsa ne hükmederseniz kabul ediyorum.

Hace Pir Ahmed Vezir, o asılsız şeyler söyleyene hakaret etti ve:

— Beytülmal bulmuş bu. Yalan sözler söylüyor, ilk iftirasında elli tenge almışlardı bir elli tenge daha alırlar.

Hazret-i Emir:

— Eğer bu durumu düzgün bir şekilde soruşturursanız iyi, aksi takdirde ne gam! Çünkü sizin ve divanınız, Onun (yani Allah'ın) divanının yanında -başından külahını çıkarıp atar- şunun (içini dolduracak) kadar ağırlığı yoktur.

Onlar:

— Sizin işinizi çözmek kolay değil. Sabretmeniz lazım. Tebriz'e gidelim, bu olayı tahkik edip gelelim. Sizin din ve mezhebimiz hakkında da (vr. 4a) bazı şeyler söyleniyor, onlar da tahkik edilsin ki ne ispatlanırsa onun üzerinden bir hüküm verilsin.

Meclis bu şekilde tamamlandı. Kalktılar ve o melun ve melunenin (Şahruh ve karısı) yanına gidip durumu anlattılar. (Kararı) Tebriz'den dönüşe bıraktılar. Hazret-i Emir'i bu fakirden ayırıp Serahs Kalesine götürdüler. Beni de Belh'teki Hinduvan Kalesi'ne götürdüler. Onların Tebriz'den gelmeleri bir sene yedi ay sürdü. Cam havalisine geldiklerinde bir kişiyi Hazret-i Emir'i getirmesi için Serahs Kalesine gönderdiler. O esnada benim için de birini gönderdiler. Ben oraya ulaşınca kadar Hazret-i Emir o melunlarla bir araya gelmiş birkaç kere mübahese yapmış. Yine onu o melunun meclisine götürdüklerinde Horasan müftüsü Mevlanazade-i Ebheri²⁷

27 *Târîh-i Habîbü's-Siyer*'de Mevlana İmâdüddin Abdülaziz Ebheri olarak anılan kişi, hacdan dönerken 18 Recep 843/3 Ocak 1440'te Şam yakınlarında Alâ köyünde vefat etmiştir bkz. Hândmîr, 1362, 4/15. Aynı cildin 349. sayfasında ise Hâce İmâdüddin Abdülaziz'den bahisle onun Mevlanazade Ebheri olarak meşhur olduğunu, Hakan-ı Mansur (Hüseyn Baykara, ö. 1506) zamanında yaşayıp Emir Nizâmüddin Ali Şir (Nevâyi)'ye sunmak üzere Mişkât'ın şerhini yazdığını, o kitabın şöhret bulmasından önce ise yıllarca Şahruh Medresesi, Sultânî Medresesi, İhlâsiye Hangâhı gibi önemli yerlerde dersler verdiğini söyler. Ali Şir Nevâyi'nin ise bizzat kendisi *Mecâlisü'n-Nefâis*'te Hafız Şerbeti'den bahsederken Mevlanazade Ebheri'yi de anmaktadır. Burada onun şehrin müftüsü olup rindmeşreb bir tabiata sahip olduğunu söyler. Nevâyi'nin

Mevlana Nurullah²⁸, Mevlana Fasîh²⁹ kadılar ve talebeler gibi bütün medrese melunları, yecüc ve mecüc şeytanları, o mecliste hazır bulunmuşlar. O melun, elini kaşına götürerek sormuş:

— Söyle bakalım bu hangi harftir?

(vr. 4b) Hazret-i Emir:

— Bu sözün sahibi olan buyuruyor ki harfler otuz ikidir. İnsanların yüzündeki hatlar otuz iki harf sayısınınca gelmiştir.

Bundan sonra o melun medrese melunlarına dönerek:

— Bu şahısla mübahese edin.

Mevlana Nurullah:

— Vastan'da Melik İzzeddin Kürd'ün³⁰ mülkünde hamamdaydım. Mevlana Hasan'ı elbise çıkarılan yerde gördüm. Sohbet etme fırsatı buldum. Sohbet ederken, “Mevlana Fazlullah, Hazret-i İsa'dır. Gökten geldi ve zuhur etti” dedi. Bu söz küfürdür ve onların itikatları budur ve bunlar kafirdirler ve öldürülmeyi hak ediyorlar.

Hazret-i Emir:

— Benden duyduğunuz şeylerle yargılayın beni, başkasının sözünün benimle ne alakası var?

demiş ve o melunun sözü geçersiz olmuş. Ondan sonra o koca melun, inatçı şeytanın tohumu (Şahrüh) yüzünü Hazret-i Emir'den yana çevirerek:

— Sen bunlara soru sor, onlarla mübahese et.

Hazret-i Emir:

— *Yaş ve kuru (hiç bir şey) müstesna olmamak üzere hepsi apaçık bir kitabdadır* (En'âm 6/59) *Biz, her şeyi apaçık bir kitapta bir bir kaydetmişizdir* (Yasin 36/12) *büyük küçük hiçbir şey bırakmadan* (vr. 5a) *hepsini saymış dökmüş* (Kehf 18/49) nass-ı kelimadadır. Namaz da Peygamberin şeriatında küllî bir emirdir, hadiste geçtiği gibi “Kulun hesaba çekileceği ilk şey namazdır” ve “Bilerek namazı terk eden kafirdir”. Hazret-i imamul müttakin “Namaz dinin direğidir” demiştir. O halde böyle küllî bir emirin, küçük olsun büyük olsun (her şeyin geçtiği gibi), Kuran'da geçmesi lazım. Namaz ise on yedi ve on beş münhasırdır. Siz ulemasınız, bunun nerede ve nasıl olduğunu bilmeniz gerekir.

aktardığı anektoda göre, Ebherî ile Hafız Şerbetî birlikte içki içmekteyken Babür Mirza (Baysunkar oğlu, ö. 1457) yanlarına gelip Hafız Şerbetî'den bir beyit okumasını ister. O da Hafız-ı Şirazî'nin

در دور پادشاه عطابخش جرم پوش

حافظ قرايه کش شو و مفتی پياله نوش

beyitini okur. Babür Mirza, Hafız Şerbetî'nin bu hazırcıvaplığından memnun kalarak ihsanda bulunur. Nevâî, 2001, 1/136.

28 Bu şahıs, Mevlânâ Ziyâeddin Nurullah el-Harezmi olabilir... Şahrüh dönemi ulemâsındandır. Yıllarca Herat Camii'nde imam-hatiplik yapmıştır. 838 yılındaki Taun salgınında vefat etmiştir. Bkz. Hândmîr, 1362, 4/13.

29 *Mücmelü'l-Tevârih* yazarı Fasîhî Hâfî (ö. 845/1441).

30 Melik İzzeddin (ö. 828/1425), Van ve Vastân'ın idaresini elinde bulunduran valilerden biridir. Bkz. Kazvinî, 2001, 148–149, 343 ve Aka, 1992, 82–83, 117, 120 ve 127. Mektupta (واستان) olarak yazılan yer, bugün Van olarak bilinen şehirdir. O şehre Vastan dendiğini oradaki kaleye de Van dendiğini *Nüzhetü'l-Kulûb*'dan öğreniyoruz. Bkz. Müstevfî, 1381, 155.

Hepsi sükut etmişler. O melun (Şahruh):

— Soru bu, cevap verin.

Onlar yine sükut etmişler. Üçüncüsünde Mevlana Nurullah:

— Şeriatın bildiğimiz birçok konusu olduğu gibi bilmediğimiz de birçok konusu vardır. Kendisi cevap versin.

demiş. O melun (Şahruh) Hazret-i Emir'e:

— Sen kendin cevap ver.

Hazret-i Emir:

— Namaz ibadetin aslıdır. Kalam (yani Kuran'ın kıraatı) olmadan da namaz olmaz. Kuran'ın aslı müfreddir ve onun da aslı on dört harftir ve üç harf, bu on dört harfin zımından ortaya çıkar, hepsi on yedi olur. Hazarda (kendi yaşadığı şehirde bulunma) namazı (vr. 5b) bunların sayısınca kılarız.

Mevlana Nurullah:

— *Keşşaf* sahibi (Zemahşeri) bunu saymış ve on dört olduğunu söylüyor. Sen on yedi olduğunu nereden çıkardın?

Hazret-i Emir:

— Bu on dört harf telaffuz edildiği zaman ortaya çıkan üç harf vardır ve *Keşşaf* sahibi bunu görmemiştir. Şöyle ki; sad'dan dal, elif'ten fe, nun'dan vav ortaya çıkar. Bu on dört harf okunduğu gibi yazıldığında, yeni harf olarak, bu üç harften başka harf ortaya çıkmaz. Kuran da yirmi sekiz harften mürekkebdir. Bundan, hazardaki namazın rekatleri sayısınca gelen surelerin evvelindeki bu on yedi harfi çıkardığımızda on bir kalır, on bir rekat sefer namazı onların sayısı kadardır. Tekrarsız olarak lamelif, dört harftir ki arap dilinde olmayan ve peygamberimize inen kalam dışındaki diğer semavi kitaplarda olan dört harf (mukabilinde)dir; pe, çe, je, ge'dir. Bu dördü, surelerin başında gelmeyen o on bir ile toplarsak on beş olur ve Cuma [gününün beş vakit] namazı onların sayısınca olur. Kuran'da gelmiştir *Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman* (Nahl 16/101) *Biz bir âyetten her neyi nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını yahut mislini getiririz* (Bakara 2/106). İbadetin aslını (vr. 6a) Kuran'ın aslının sayısında bulduk. Hikmet-i ilahi buna uygun olsa gerek.

Mevlana Nurullah:

— Bu ne kadar mühemeldir, bu anlatılanlar hangi kitapta vardır?

Hazret-i Emir:

— Bu (söylediklerim) küfür de değildir. Eğer bunlar anlamsız ise, siz bilinen şeklini söyleyin.

Mevlana Nurullah:

— Biz bilmiyoruz ancak senin söylediğin de değildir.

Hazret-i Emir:

— Ya on bir, on beş ve on yediye uyan Kuran’a da uygun olan bir şey söyleyin veya söylediğimi kabul edin. Mübahesenin adabında iddiacının sözünü duyulmamış diyerek hem reddetme hem de başka bir açıklama getirmeme yoktur. Ya budur, senin dediğin değildir diyerek açıklama yapın yoksa benim yaptığım izahı, başka bir delil buluncaya kadar kabul edin.

Hepsi sükut etmişler. Emirlerden başka biri, Hazret-i Emir (Nurullah)’a işaret edip:

— Kalk oda tarafına git.

Hazret-i Emir kalkıp gidince o melun (Şahruh), Mevlana Nurullah ve diğer melunlara dönerek:

— Ey kara yüzlüler. Siz “Bir celsede onu tekfir (vr. 6b) ve ilzam ederiz, katline ferman veririz” demediniz mi? Ona karşı hiç bir şey ispat edemediniz. O kötü bir şey de söylemedi, size soru sordu cevap vermediniz. O cevap verdi siz kabul etmediniz.

Hazret-i Emir’i, (Karakoyunlu) Emirzade İskender’in veziri Hâce Nureddin melunun oğlu Hâce Gıyaseddin; Hâce Zeyneddin Kazvinî’nin torunu ve Hâce Şeyh Ali’nin oğlu olan Bushak³¹ (metinde Besihak) ile, ki bunlar Alâu’l Melik’in³² yakınlarından, mübaheseye götürmüşler. Onlar dizleri üzerinde gelerek: “Biz şahidiz ve şahitlik ediyoruz ki bu Seyyid Nurullah, Emirzade İskender’in meclisinde ‘Ben, Mirza Şahruhu lanet onun üzerine olsun bıçaklatmak için birini gönderdim. Timur, Miranşah ve Şahruh ve tüm Çağataylar kafirdir’ dedi. Onlar Miranşah melunu (bu ifade mektup yazarına ait olsa gerek) öldüren kılıcı altınla kapladılar ve onu öpüp tazim ediyorlar.” demişler.

Bunun üzerine o melun (Şahruh), kendi emirlerine:

— Ey emirler dinleyin bakın neler söylemiş.

Hazret-i Emir:

— Sultan Gazan Mirza³³ buradadır. O halimize ve sözlerimize vakıftır. O memlekette İskender’in ve başkasının sohbetinde ne söylediysem o bilir veya duymuştur. O ne derse kabulümdür.

(vr. 7a)

O melun (Şahruh):

— Evet, Sultan Gazan’dan sorun, o bilir.

Gidip Sultan Gazan’dan sormuşlar. “Biz hiç böyle sözler işitmedik. O memlekette onlar hakkında bu gibi sözler duymamışız.” demiş.

O şahitlik batıl olmuş ve Hazret-i Emir:

31 İsmail Aka’nın okuyuşunu kabul ettik. Ebu İshak şekli de muhakkak kullanılmıştır.

32 Hâce Ebu’l Mekârim Alâu’l Melik. Bkz. Hândmîr, 1362, 3/145-146. Metinde: “Ali el-Melik”.

33 Sultan Gazan, Karakoyunlu Yusuf’un yeğenidir ve onun ölümünden sonra bir süre Mirza İskender’in yanında durduktan sonra, aynı Cihanşah gibi Şahruh’a tabi olmuştur. Elimizdeki kroniklerde onun Şahruh’a bağlanması tarihi olarak C. Ahir 838/Şubat 1435 zikredilir, yani Şahruh’un üçüncü Azerbaycan seferi sonrası... Aka, 1994, 151–152. *Ahsenü’l Tevârih*’e göre bu olay Zilhicce 838/Temmuz 1435’de gerçekleşmiştir, Rumlu, 2006, 212. Ancak elimizdeki bu mektupta anlatılan olaylar Şahruh’un ikinci Azerbaycan seferinden dönüşüne tekabül ettiğini de belirtelim.

— Bu şahitlik edenlerin düşmanlıkları ortadadır. Biz Tebriz’deyken onların evinde kaldık ve birkaç kere bu fakirden incinmişler. Hacı Nureddin’in oğlu ile de Tebriz’de hükümet işleriyle ilgili konularda aramızda düşmanlık oldu. Tüm Tebriz halkı bundan haberdardır. Teftiş buyurun.

Allah’ın fazlıyla o düşmanlık def olmuş, meclis sonlanmış. Herkesin dağılmasını ve kesin bir karara varacakları diğer bir meclis için bu fakiri Belh’ten getirmelerine karar vermişler. Neticede bu fakiri Belh’ten ayaklarında ağır prangalarla getirdiler; eğer tarif etmek gerekirse ve bu mektubun yazarından sorarlarsa, o prangalar sanki devenin üzerine tahtirevan oturtulmuş gibiydi. O prangaları bu fakirin ayağından çıkardıkları zaman, “tarttık Daru’ş-şeytanet olan bu Herat taşıyla yirmi yedi men ağırlığındadır” dediler. (vr. 7b) Adem’den beri kimsenin böyle bir şey görmediğini söylediler. Görenler şaşırıldı. Hapsedildiğim günden kurtulduğum zamana kadar yedi tane pranga taktılar ve çıkarttılar ve yenisini koydular. Her biri farklı ağırlıktaydı.

Sonuç olarak, bu fakiri Dâru’ş-şeytanet Herat’a getirdiklerinde o melun (Şahruh), “Onu da biraderinin yanına götürün, hallerini teftiş edin” diye emretti. Bu fakiri Herat Kalesi’ndeki içkaleye Hz. Emir’in yanına götürdüler. Bu fakir, Hazret-i Emir’i görmekle müşerref oldu. Bir Cuma günü, yeni inşa edilmiş olan melune Gevherşad medresesinde heyet kurdular. O büyük melun (Şahruh) da namaz için medreseye gelmişti. Ayak takımından asillere kadar, küçüğü büyüğüyle bütün Heratlılar da orada toplanmıştı. Kadılar, mevlanalar, seyyidler ve halktan yaklaşık yirmi otuz bin insan oradaydı. Bu fakirle birlikte Hazret-i Emir’i aldılar o meclise götürdüler. Niyetleri, bu işi tamamlamaktı. Cellad, kılıç ve bizi ölüme götürecek her şey hazırlanmıştı.

Şehirde kötü mezhepli, mülhid, kanlı fedayi iki kafirin getirildiği ve öldürüleceği ilan edilmişti. Kadın erkek herkes seyretmeye gelmişti. (vr. 8a) Medreseye ulaştık ve içeri girdik. Orada dehşet bir izdiham gördük; Emir Alike ve Emir Firuzşah oturmuş, Muhammed Derviş³⁴ ve Emir Firuzşah’ın kardeşleri Hand Şah ve Mahmud Şah³⁵ ve Mevlana Lütfullah Sadr³⁶, kadılardan Kadızade Ebherî, Mevlana Nurullah ve Mevlana Fasih ve diğerleri... İlk olarak sordular:

- Mezhebiniz nedir?
- İmam Şafi’î’nin mezhebi.
- Dininiz nedir?
- Muhammed Mustafa’nın dini.
- Hangi millettensiniz?
- İbrahim milletinden.
- Kıyamet, haşr u neşr, azab ve rahat, hesap ve kitap hakkında ne dersiniz?
- Haşr u neşre ve kıyamet ve diğerlerine, Allah ve Resulün buyurduğu gibi, bir kıl kadar fark olmadan, imanımız vardır.

Emir Firuzşah:

- Dört kişi geldi ve sizin, “şarap helaldir” dediğinizi söyledi. O melunun yanında böyle dediler.

Hazret-i Emir:

- Şeriat cihetiyle ve doğru şahitlikle ne ispatlanırsa kısas için hazırım.

34 Muhammed Derviş (ö. 1433) Herat darugası, idari amiri.

35 Firuzşah’ın kardeşlerinden Hand Şah ve Mahmud Şah, ilki ölünce ikincisi, sırasıyla İsfahan hakimliği yapmışlardır.

36 Vezir Mevlana (Celâleddin) Lütfullah Sadr (ö. 842/1438).

Emir Firuzşah, Mevlana Nurullah'a dönerek:

— Bu seyyidler hakkında ne diyorsun? Her söylediklerini şeriat ve ıstılahla söylüyorlar.

Mevlana Nurullah (vr. 8b):

— Ben şahidim ve şahitlik ediyorum ki bu şahıs Hurufidir. Onun babası Hurufi idi. Hurufilik mezhebi batıldır. Bunlar öldürülmeyi hak ediyorlar, kanları dökülmelidir.

Hazret-i Emir:

— Sen babamız veya annemizle ömründe hiç sohbet ettin mi veya mübahesede bulundun mu?

Mevlana Nurullah “Hayır” deyince Hazret-i Emir:

— Sen nasıl ömründe hiç görmediğin, sohbet ve mübahese etmediğin bir kimse hakkında iyi veya kötü şahitlik ediyorsun? Zira şeriatte şahitlik görme iledir.

O melun sustu. O büyük melunlardan bir diğeri:

— Onun konu hakkında bilgisi (yani görmemiş olsa da ilme'l yakîni) vardır.

Hazret-i Emir cevap verdi:

— Şeriatte hüküm bilmeye göre değildir. Hüküm *biz görünene göre hükmederiz* kaidesine göredir.

O melun da sükut etti. Emir Firuzşah, Mevlana Nurullah'a:

— Gelip bu seyyidlerin “Şarap helaldir” dediklerine dair şahitlik etmiş olan şahitler nerede?

Şahitleri istedilerse de bulamadılar.

Emir Firuzşah, Emir Alike'ye:

— Sohbeti ve meclisi erteleyelim. Diğer bir mecliste her ne şahitlik varsa, her ne durumda olursa olsun bir kere ispat edilsin ve onların işini her halükarda sonlandıralım.

Birkaç gün geçti. (vr. 9a) İştittik ki Mevlana Nurullah birkaç yalancı şahid bulup “O melunun (Şahrüh) yanında şahitlik edin, ben onların kafir ve vacibül katl olduklarını biliyorum” demiş. Bağ-ı Nev'de meclis kurdular, bu fakiri ve Hazret-i Emir'i o meclise götürdüler. Divan emirleri ve melunlar orada hazırlardı. “Gel bu seyyitler hakkında ne şahitliğin varsa yap” diyerek bir şahit getirdiler. Nahçıvanlı bir melun, diz çöktü:

— Bu Seyyid Nurullah'ın Nahçıvan'da, Mevlana İblis'in meclisinde, ölen bir kişi için verilen yemek esnasında, “Şarap helaldir” dediğine şahidim.

Hazret-i Emir sorar:

— O şehirde İslam ve Müslümanlık var mıdır yok mudur?

O şahıs “İslam şehridir” deyince Hazret-i Emir:

— İslam olan bir şehirde ki ben orada ne padişahım ne zabıtım, neden beni def etmedi kimse? Diğer taraftan ben o zaman kaç yaşında idim?

O şahıs, (Hazret-i Emir'in) aşığı yukarı on dört on beş yaşlarında olduğunu söyleyince Hazret-i Emir, divan emirlerine (vr. 9b):

— Küçük yaşında bir şey söylemiş, kemale erince öyle düşünmüyor ve ağzından benzeri sözler çıkmamış bir kişi hakkında kesin olarak ne buyuruyorsunuz?

Emir Firuzşah şahitlik eden meluna, Mevlana Nurullah'a ve diğerlerine:

— Bu şahitlik geçerli değildir. Biri küçüklüğünde bir şey söylemiş şimdi ise akli kemale ermiş, o küçükken söylediğinden dolayı sorumlu tutulamaz. Eğer başka şahit varsa getirin.

Ne kadar istedilerse de bir şahit bulamadılar ve kimse şahitlik etmedi. Mevlana Lütfullah Sadr konuşma esnasında söze başladı:

— Size seyyid diyorlar. Sizin seyyidliğiniz ve nesebiniz nasıldır?

Hazret-i Emir:

— Seyyidim ve sahihü'n nesebim. Nesebimi, Adem'e kadar biliyorum.

Mevlana Nurullah:

— Tâ Adem nebiye kadar ispat etmen mümkün değildir.

Hazret-i Emir:

— Ben Hazret-i Muhammed'e kadar ispat ederim ve sayarım. Hazret-i Muhammed de Adem'e kadar kendi nesebini ispat etmiş.

Meclistekilerin hepsi şaşırıp kaldılar, (vr. 10a) o anda kalkıp hakkımızda nihai karar vermek için otağa geçtiler. Herkes oradan çıkacak kararı şaşkınlıkla bekliyordu.

Melun (Şahruh), içeri giren kadı ve müftülere ne yaptıklarını sormuş. (Şu muhavere geçmiş) Mevlana Nurullah:

— Şahit getirdik ve onların şarap helaldir demelerini ispat ettik. Katillerine ferman verilmesi lazımdır.

Mevlanazâde-i Ebherî:

— Hiçbir şey ispat olmadı. Bu şahitlik doğru değildi. Bu şahitlik doğru olsaydı bile, seyyid olmaları hasebiyle, bu kadarcık isyanları katillerini gerektirmez.

Mevlana Nurullah:

— Katledilirler.

Mevlanazâde-i Ebherî:

— Bu şahısların seyyid olmaları hasebiyle, şarap helaldir demeleri ispat olursa bile katledilmelerinin hiç bir şekilde doğru olmadığına dair nakille delil getirebilirim.

Mevlanazâde-i Ebherî o melunun otağından çıkıp şehir tarafına doğru gitti. Divan emirleri de melul bir şekilde o melunun otağından çıktılar. Onların yanında olan Mevlana Nurullah, Emir Alike ve Emir Firuzşah'a:

— Katle hüküm veriniz.

Emir Firuzşah:

— Hiç bir şey ispat etmediniz (vr. 10b) ki biz katillerine hüküm verelim.

Hepsi toplu bir halde gittiler ve meclis sonlandı. Bizi tekrar şeytanın yurdu Herat'ın içkalesine götürdüler ve orada, Uluğ Bey'in Semerkand'dan hakkımızda kesin hükmün verileceği meclise gelişine kadar beklediler. Bir zaman sonra o melun (Şahruh) yayladaki Serahs Kalesi'ne gitti. Arkasından Uluğ Bey deccalin yurdu Semerkand'dan gelip Serahs'ta ona (Şahruh'a) katıldı. Aralarında konuşurlarken bizden de bahsetmiş.

Deccalin oğlu melun (Şahruh), oğlu Uluğ Bey'e:

— İki seyyid var, iki yıldır hapiste tutuyorum, ilm-i huruf mezhebinden. Onlara kötü mezhepli diyorlar. Her ne kadar memleketimin alimleri ve bilginleri onlarla mübahese ettiyse de, bizim bilginleri ve alimleri ilzam ediyorlar. Alimler onlara hiç bir şekilde küfür veya nameşruluk veremiyorlar, onları ne öldürebiliyorum ne serbest bırakabiliyorum, ne yapacağımı bilmiyorum.

Uluğ Bey cevaben:

— Bu nasıl iştir ki iki senedir iki kişinin hayır ve şerrine dair bir sonuca varamıyorsun. Benim yanıma gönder onları, (vr. 11a) Semerkand'ın bütün alimlerini, bilginlerini, şeyhlerini, seyyidlerini toplayayım onlarla mübahese yaptırayım. Eğer onların nameşruluğuna dair bir şey ispatlanırsa onları parçalara ayırayım.

Bu konuşmadan iki üç gün sonra Uluğ Bey Semerkand'a dönmüş. Aynı gün bir elçi gönderdiler, bizim prangalarımızı, kimsenin o güne kadar görmediği kadar ağırlaştırıp bizi Semerkand tarafına doğru yola koydular. Herkes bir şey söylüyordu. Bazısı “Sizi Amu Derya'ya atacaklar”, bazısı “sizi yolda şöyle öldürecekler”, bazısı “Semerkand'a ulaştığınızda Uluğ Bey sizi kendisi öldürecek” diyordu.

Bu sıkıntıyla bineklere bindik yola çıktık. Dervişzade Abdülvehhâb ve Derviş Necmeddin yaya olarak bizimle birlikte oldukları halde Ceyhun'a kadar gittik. Ceyhun'u geçip Semerkand tarafına ve Uluğ Bey'in askerlerine ve ordusuna ulaştık. İkinci namazından sonra (geldiğimizden) hemen haberdar oldu, bizi çağırdı. Teftiş ve mübaheseye başladı.

— Sizi niçin yakaladılar, hangi günahtan dolayı hapsedtiler?

(Cevaben) Bıçakla suikast ve şarab gibi bizim hakkımızda söylenen iftiralar (tarafımızdan) anlatıldı.

— İlm-i Huruf nedir (vr. 11b) ve onun ıstılahı ne şekildedir bana kısaca söyleyin ki ıstılahınız ne şekildedir bileyim ve onun doğru olup olmadığına hükmedeyim.

Hazret-i Emir:

— Bu ilm-i hurufun ıstılahı budur ki; ıstılah sahibi Mevlana Fazlullah buyurmuştur ki harfler otuz ikidir ve isim cihetiyle bütün varlığa ulaşmıştır; insan, hayvan, bitki, cansızların yaratılışında, ses, konuşma, hareket, sükun gibi eşyada ortaya çıkan hep bu otuz iki harf adedindedir ve bu otuz iki harften hariç değildir. Bu otuz iki harf, zât-ı Hakk'ın sıfatıdır.

Uluğ Bey:

— İstilahınız anlaşıldı.

Meclis sonlandı; sert başlamıştı ancak sonunda hayra tebdil oldu, bize iyilikle davrandı ve dedi:

— Şimdi siz yoldan geldiniz, gidin dinlenin. Yarın mübahese yapalım.

Bizi, divan emirlerinden ikinci adam Emir Bayezid Pervaneci'ye³⁷ havale etti ve “bunlara iyi tazimde bulunun” dedi. Biz de hemen Emir Bayezid ile çıktık ve evine gittik. (vr. 12a) Orada Uluğ Bey'in “Ben bu seyyidden harfler ilmini öğreneceğim, ondan ders okuyacağım. Eğer öğretmezse ve saklarsa kılıç zoruyla harfler ilmini bana olduğu gibi öğretmesini emredeceğim” dediği söylendi. Hazret-i Emir cevabında, “Bin bir ricayla öğrenilen ilmin ne kadar bir etkisi var ki, kılıç zoruyla öğrenilen ilmin bir etkisi olsun” dedi. Hazret-i Emir'in bu cevabı Uluğ Bey'in kulağına gitmiş olacak ki sabah olduğu zaman birisini “acele gelsin” diye gönderdi. Birçok insan bundan vehme kapıldı ancak Allah'ın fazlının himmet ve inayetiyle aksi oldu. Mübahese başladı ve Uluğ Bey:

— Siz harflerin otuz iki olduğunu söylediniz. Oysa otuz iki değil otuz üçtür.

Hazret-i Emir:

— Otuz iki olduğu malumdur, diğer harf hangisidir?

Uluğ Bey:

— O, Hitay ehlinin dilinde olan bir harftir.

Hazret-i Emir:

— Sizin buyurduğunuz bu harf *vâv-ı meksur*dur. Eğer üç harekeyle (sessiz harfleri okumamıza yarayan üç sesli harf) harfleri hesaplasak doksan altı olur.

Uluğ Bey:

— Hayır bu harf başka bir harftir. *Vâv*la yazıyorlar (vr. 12b) ama üzerine üç nokta koyuyorlar.

Hazret-i Emir:

— Bunu destekleyen şöyle bir delilimiz vardır, denmiştir ki:

Otuz iki harften ve lamelifin lâsından

Otuz üç yaşındaki yaşlı genç oldu

Birçok söz söylendi ve oradaki tüm alimler, seyyidler ve Şehr-i Sebz'in kadıları ilzam oldular, sustular. Kimsede söz söylemeye mecal kalmadı. Uluğ Bey bize iyi davrandı ve “eve doğru gidin” dedi. Biz kalktık, giderken arkamızdan:

— Eğer bir kimse harfler ilmini ve bütün ilimleri iyi biliyorsa ben de ondan harfler ilmini öğrenebilirim (değil mi!).

O gün meclis tamamlanmış oldu. Diğer bir gün bütün ulema ve seyyidlerin hazırlanmasını istedi ve yine otuz üç harf olduğunu ispatlama sadedinde mübahese başladı.

37 Emir Bayezid Pervaneci hakkında bkz. Semerkandî, 1372, 4/658.

— Siz harflerin otuz iki olduğunu söylediniz oysa Hitay yurdunda kullanılan başka altı harf var. Hitay ehli onları konuşurken telaffuz ediyorlar.

Hazret-i Emir:

— Peki bakalım görelim bizden önce bu harfler otuz iki mi sayılmış yoksa daha fazla mı...

Uluğ Bey:

— Bakalım, iyi olur.

Hazret-i Emir:

— Mevlana Celaleddin Rumi'nin sözü delil olur mu olmaz mı?

Uluğ Bey:

— Olur, o bilgin bir kimsedir. Onun sözüne itibar edilir. (vr. 13a)

Hazret-i Emir:

— O buyurmuştur ki:
*Otuz iki gibi her yerdeyim
Hem aşağıda hem yukarıdayım*

diğer bir yerde de buyurur ki:

Ben kimim, ben kimim, ben sekiz ve dört ve yirmiyim

O da otuz iki saymış.

Kabul etti ve bizi daha bu yönde başka söz söylemedi. O meclis de bu şekilde sonlandı. Diğer bir meclis kuruldu bizi çağırıldılar. Kadızade-i Rûmî³⁸ ve diğer bilginler oradaydılar.

(Uluğ Bey):

— Mehdi hakkında ne diyorsunuz?

Hazret-i Emir:

— Mehdi hakkında üç hadis rivayet edilmiştir. Görünüşte her biri birbirleriyle zıttır. "Hangisidir?" diye sorunca Hazret-i Emir cevap verdi: Birisi, "İsa b. Meryem'den başka mehdi yoktur", diğeri "Mehdi benim soyumdan ve Fatıma'nın evladındandır". Eğer İsa, Mehdi ise, o babasızdır, Fatıma'nın evladının ise hem babası hem annesi vardır. Bir diğer hadiste de "Mehdi o kişidir ki doğru yolu gösterir" deniyor. Şimdi bu üç hadis birleştirilebilir mi?

Çok mübahese yapıldı, düşünüldü ve bir neticeye varamadılar. Uluğ Bey:

— Belki iki mehdi vardır?

Hazret-i Emir:

— Eğer her ikisi de birbirleriyle muvafık olacaklarsa neden iki tane olsun, bunlardan biri abes olur. Eğer her biri (vr. 13b) farklı bir çeşit hükümde bulunursa burada da sorun ortaya çıkar. Biri, ömür ve hayat ister, öbürü ölüm; biri bir şahsın kurtuluşunu öbürü helak olmasını... Fesada sebebiyet verir. Oysa sadık haberlerde gelmiştir ki o, nizam-ı alem için gelecektir. Eğer Mehdi bir kişidir dersek bu durumda bu iki sıfat nasıl ona ıtlak olur?

38 Dönemin meşhur matematik bilgini Bursalı Kadızade Rûmî (ö. 840/1436).

Sorun bu şekilde ortada kaldı. Uluğ Bey sordu:

— Mevlana Fazlullah, felekler ve yıldızlar hakkında ne buyurmuştur?

Hazret-i Emir:

— Hz. Risalet hakkında bir hadis nakledilmiştir ki Allah, ona "Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım" buyurmuştur. Mevlana Fazlullah şöyle buyurur; Eğer Hz. Muhammed'in vücudunun üç yüz altmış eklemi ve her eklemdeki et, deri, damar ve siniri, ve vücudundaki on iki delik göklerin hilkatine muvafık olmasaydı, asumanları, derece ve dakikalarını bu şekilde yaratmazdım.

Uluğ Bey:

— İnsan vücudunda dokuz delik vardır. On iki olduğunu nereden çıkardın?

Hazret-i Emir:

— İnsanlar burada, delikleri de burada sayalım. Yedi delik yüzde, iki delik avret bölgesinde (ön ve arka delikler) saydılar (vr. 14a) dokuz oluyor. Diğer üç delik hangisi?

Hazret-i Emir:

— İki memede ve bir de göbekte.

Uluğ Bey:

— Kadınların memesinde delik vardır.

Hazret-i Emir:

— Erkeklerde de vardır. Küçüklüklerinde memelerinde delik olur ve süt gelir.

O mecliste birçok kadın da vardı. Böyle olduğuna ve bunu tecrübe ettiklerine şahitlik ettiler. Göbekte de delik vardır ancak sonradan insan marifetiyle kapatılmıştır.

Uluğ Bey kabul etti ve dedi:

— Bakın on iki deliğimiz varmış da haberimiz yokmuş. Vücutiye (Vahdet-i vücudçuluk) hakkında ne diyorsunuz?

Hazret-i Emir:

— Vücutiyecilerden sorun.

Uluğ Bey:

— Vücutiyeciler kimlerdir?

Hazret-i Emir:

— Seyyid Kasım ve Seyyid Nimetullah ve diğerleri gibi...

Uluğ Bey:

— Seyyid Kasım benim yanımda vücudî değilim ve vücudî mezhebinden değilim diye yemin etti.

Hazret-i Emir:

— Vücutiye mezhebinin bizimle alakası yoktur. Biz ve onların arasında birçok ihtilaf vardır.

Meclis bu şekilde tamamlandı. Ramazan ayında diğer bir gece orada oruç açmak için bizi çağırdı. Birkaç mübahese esnasında Hazret-i Emir'e:

— Kara Yusuf'un yanında şarap (vr. 14b) içmişsin, neden böyle yaptın?

Emir bir şey yiyordu ve ağzında lokması vardı durakladı. Uluğ Bey sözüne devam etti:

— Kötü bir şey yaptım de.

Katip (yani Emir Gıyaseddin):

— Evet kötü bir şey yaptık.

Hazret-i Emir:

— Kötü bir şey yapmadım.

Uluğ Bey:

— Nasıl?

Hazret-i Emir:

— Şundan dolayı ki o padişah cahildi ve böyle emretmişti. Eğer itaat etmezsek öldürülmekten korkuyorduk.

Uluğ Bey sustu ve birçok konuşma geçti ve meclis sona erdi. Tüm bu buluşmalarımız arasında Uluğ Bey, o melun ve meluneye (Şahrüh ve Gevherşad'a) üç mektup gönderdi:

"Bu seyyidlerin din, mezhep ve seyyidlikleri hakkında şeriate aykırı hiç bir şey bulmadık. Onların bu işte hiç günahları yoktur. Eğer başka suçları varsa gösterin".

O melunlar cevap gönderdiler:

"Onların günahı çeşit çeşittir biri de din ve mezhep cihetiyledir, onları katlet."

Uluğ Bey cevap gönderir:

"Ben onlarda bir günah görmedim ki öldüreyim. Eğer uygun gördüğüm karara rıza gösterirseniz ben onlara hilat giydireyim ve vatanlarına dönmeleri için izin vereyim veya her birini bir tümenin başına getireyim, göz kulak olayım."

Cevap gönderirler:

"Öldürmen gerekir. Veya onları birbirinden ayır; birini Endekan'da³⁹, (vr. 15a) öbürünü Sayram'da ölünceye kadar hapiste tut."

Uluğ Bey cevap verir:

"Ben ne celladım ne de zindancı. Eğer benim uygun gördüğüme uymuyorsanız siz

39 Bugünkü bilinen ismiyle Andican.

bilirsiniz. Öldürürseniz de sizin bileceğiniz bir iş. Zindana atmak istiyorsanız, dünyanın en sağlam kalesi olan Süleymanî Kalesi elinizde, orada tutun."

Onlarla olan bu kızgınlığından dolayı bizi bir elçiyle birlikte Semerkand'dan Herat'a gönderdi; on iki günde ulaştık. O meluna Uluğ Bey'in bizi gönderdiği haberi ulaşınca herkes "bu seyyidler bütün Semerkand ehlini ilzam etmişler, Uluğ Bey onları beğenmiş ve onlara mürid olmuş, onlara talebelik yapmak ve onlardan harfler ilmini öğrenmek istemiş" diye konuşmaya başladı. Bunun üzerine bütün düşmanların canı sıkıldı. O büyük melun (Şahruh), "Hace Nasrullah'ın kardeşi ve oğlunu kuyudan çıkarıp şehrin iç kalesine götürün ve o iki kardeşi oraya atın" diye emir verdi. Geldiler bizi kalede bir kuyunun başına götürdüler. Nasrullah Hâce'nin kardeşi ve oğlu oradaydı. Onları çıkardılar ve bizi herkesin huzurunda o kuyuya atmak istediler.

Hazret-i Emir ve bu fakir söze başladık:

— Ey asker, biliyorsun ki biz iki seyyidzadeyiz, bu kuyuya mı layıkız?

O:

— Hayır.

Hazret-i Emir: (vr. 15b)

— Başladığınız işi tam bitirin, bugün Muharrem'in üçüncü günüdür, madem bizi bırakamıyorsanız ortadan kaldırın da atamız gibi şehid olalım.

Bizi kuyuya indirdiler ve gittiler. O melunun yanına ulaştıklarında "sana ne söylediler" diye sorunca asker, aralarındaki konuşmaları aktarmış ve susmuş. Şahruh "Kendi yaptıkları iş ayaklarına dolaştı" demiş. O kuyuda altı gün kaldık. Birçok hal yaşadık, buluşunca anlatırız.

Altı günden sonra bizi kuyudan çıkardılar. Kirmanın reisi Kanaşirin (metinde Anaşirin), Kirman'a gidiyordu bizi de, Süleymanî Kalesine hapsedmesi için ona teslim ettiler. O melun (Şahruh) o esnada, "Ben yaşadığım sürece onlar tutuklu kalacaklar" diye tembihlemiş. Bizi Kirman'a getirdiler. Kanaşirin bütün ulemayı topladı ve mübahese yaptık. Tek bir görüş etrafında toplanamadılar; Bazıları muhabbet ve birlik gösterdi, bazıları da şiddetli düşmanlık... Ancak sonuçta düşmanlar yenildiler ve zelil oldular. Kirman'da bir ay kaldık. Rebiülevvel'de bizi Süleymanî Kalesine götürdüler ve zindana attular. (vr. 16a) Aklın dili onu vasfetmekten acizdir ama bir gün onun vasfı duyulur.

Şüphesiz, Fazl-ı ilâhînin inayetiyle bir kişi bizi kurtarma amacıyla ortaya çıktı. Birçok hazırlık yaptı, tedbirler aldı ki onun mertebesine öncekiler ve sonradan aramıza katılanlar gıpta etmelidir. Alemlerin rabbi Allah'ın fazlı (Fazlulah-ı rabbu'l-âlemîn) onun bu işi yapmasını murad etmişti. Onun kemalinin, büyüklüğünün ve meşrebinin ve istidat ve iki cihan devletinin vasfını nasıl yapayım?

Gece ve gündüz var oldukça
bu ecr ve sevaba şayeste olacaktır
Kuran hakkına, fazl u kereminden
duamızı kabul etsin

Bu iş onun tarafından güzel bir şekilde yapıldı; ipi ve kimin ne yapacağını güzelce planladı. Aşağı inmek için birini gönderdi. Derviş Necmeddin kemerin

ayağına ipi getirdi onu yukarı çektik. 8 Cemaziyel Ahir Cumartesi gecesi yatış namazını birlikte kıldık. Ay, akrep burcundaydı. Bu fakir, Dervişzade Abdülvehhab ile Hazret-i Emir'i aşağıya sarkıtarak indirdik. Ben Abdülvehhab'ı aşağıya indirdim sonra da bu fakir aşağıya indi. Ben ipten aşağı inerken tam yarı yolda ipe dolandım, çok (vr. 16b) zahmet çekerek kurtuldum, ipten ellerim kesildi. Yaşayacak günlerimiz varmış, o aziz kişinin himmetiyle hayra tebdil oldu ve selametle aşağıya indik.

O Hak dostu bizi alıp bir kuyuda yirmi iki gün boyunca sakladı. O fitne ve aramalar bitince oradan çıktık ve onun eşliğinde dokuz günde Hürmüz'e ulaştık. Birkaç gün orada kaldık. Derviş Mahmud Rumî, Mevlana İbrahim ve Derviş Şeyh ve birkaç dervişi daha Hürmüz adasında bulduk. Birkaç gün onlarla kaldık. Hazret-i Emir de bu fakir de hastaydı. Daha sonra Şiraz'a doğru yola çıktık. Melunların ortasında birçok sıkıntı ve yorgunluktan sonra sekiz ay sonunda Rebiül Ahir'de Bağdat'a ulaştık. Orada acayip bir din, mezheb ve ıstılah vaz etmiş olan Şah Muhammed'i gördük. Bize çok şefkatli davrandı. Onun enbiya ve evliyayı inkar ettiğini görünce onun iyilik ve itikatlarından nefret ettiğimizden izinsiz bir şekilde Bağdat'tan ayrıldık. *Sahifetü'l-İstihlâs*'⁴⁰ (vr. 17a) yazdığımız şu anda Bâ'ankaba'dayız⁴¹.

Niyet ve itikadımız odur ki tekrar başı, canı, rahatı, eşi ve gayrısını terk edip, malum melunlara gidip, canımızdan en ufak bir şey kalıncaya kadar; Hüseyin gibi başını bela darağacına asmadıkça ve o şerefle gururlanmadıkça kadar kimse kendi davasından vazgeçmesin ve ehliyle bir araya gelmesin. Allah bu fakirin ve Hak yolunun tüm aşık ve sadıklarının yardımcısı olsun. O Cenaba, kadın, çocuk, şeref ve namusun katımızda aziz olduğu gizli değildir. Ancak Hak yolunda, bizim gibi aşık olan için mahubun yolunda her şeyi terk etmek evladır. Bu da o cenaba gizli değildir.

Hallerimiz, sözlerimiz ve amellerimizden bir kısmını anlattık ki bu fakirlerin itikat ve icihadlarından/gayretlerinden haberdar olsunlar. Eğer evde insan varsa bir söz kafidir. Bu nedenle çok şeyler anlatılmadı, yüz bin şeyden belki biri anlatıldı ki başınızı ağrıtmayalım. Ve's-selâm hidayete tabi olanlara olsun...

(vr. 17b) Cenab-ı Hâce ve Mevlana Hüseyin ve Mevlana Muhammed'in alem-i bekaya göçtüklerini duyduk. Allah size ömür versin. Bilin ki ömre itimat olmaz. Biz tutukluyken zaman zaman öldürülme ve asılma korkusuna kapılıyorduk. Allah'ın yardımıyla kurtulduk. Bizim sülükumuza ta'n edenler âlem-i bekaya gittiler ki onlar bizim yaşadıklarımızı hiç yaşamadılar. Bu da bir tembih olsun. Ve's-selâm...

Bu *Sahifetü'l-İ(sti)hlâs* Bakube'de⁴² 16 Cemaziyel Evvel Cuma günü yazılmıştır. Sene 836.

El-muhibbü'l-müşfâk Gıyaseddin Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed el-Hüseyinî el-Esterâbâdî.⁴³

Değerlendirme ve Sonuç

Emir Nurullah ve beraberindekilerin yakalanmalarından itibaren gelişen süreci kronolojik olarak şöyle özetleyebiliriz:

40 Yani kurtuluş mektubunu. Metinde "ihlâs".

41 "Bâ'ankaba" istinsah hatasıyla Bağdat yakınlarındaki Bakube olabilir. *İstivânâme*'de aynı yer olsa gerek باغ قوپه olarak anılır (vr. 43b).

42 Metinde Bâ'ankaba". Bir önceki notlara bakınız.

43 Gıyaseddin'in bu ismi *İstivânâme* nüshasında Gıyaseddin Muhammed İbn Hüseyin İbn Muhammed Hüseyin Esterabadî şeklindedir.

Şahruh, kendisine düzenlenen 23 Rebiu's-sâni 830 (21 Şubat 1427)'daki suikasttan yaklaşık iki yıl sonra ikinci Azerbaycan seferi için 5 Recep 832/19 Nisan 1429 tarihinde Herat'tan ayrılıyor ve 27 Recep 832 (14 Mayıs 1429)'da Bahrabad'a ulaşıyor.⁴⁴ Suikastla ilgili oldukları düşünülen Emir Gıyaseddin ile Emir Nurullah da Mazenderan'da yakalanıp, Bahrabad'a gelmiş olan Şahruh'un askerlerine teslim ediliyorlar. İlk sorgulanmalarının Recep ayının sonları ile Şaban'ın başlarında gerçekleştiğini söyleyebiliriz (Mayıs 1429).

Bu ilk oturdaki iddiaların doğrulanmasının Tebriz'de yapılacağı söylenmiş ve tutuklu iki kişi bir birinden ayrı zindanlara atılmış ve Tebriz'den dönüşlerinin bir yıl yedi ay sürdüğü belirtilmiştir. Nitekim Şahruh'un Azerbaycan seferinden dönüşünde de Zilhicce 833/Eylül 1430 tarihlerinde ulaştığı Câm şehrinde Emir Nurullah Serahs kalesindeki zindandan çıkarılıp, Şahruh'un ordusuyla 8 Muharrem 834'te Herat'a dönmüştür.

Ramazan 834/Mayıs 1431'e yakın bir tarihte Uluğ Bey'in yanına Semerkand'a gidiyorlar. Zira birden fazla yapılan sorgulamaların birinde aynı yılın Ramazan ayında birlikte iftar ve sohbet ediyorlar.

Uluğ Bey'in haklarında menfi bir karar vermemesi üzerine Semerkant'tan geri gönderiliyorlar ve on iki günlük bir yolculuk sonunda Herat'a ulaşıyorlar. Orada 3 Muharrem 835/20 Eylül 1431'de kuyuya hapsediliklerini bildiğimize göre 20 Z. hicce 834/7 Eylül 1431'e kadar Semerkantta Uluğ Bey'in yanında kalmış olduklarını söyleyebiliriz.

9 Muharrem 835/26 Eylül 1431'de Herat'ta altı gün kaldıkları kuyudan çıkarılarak Kirman'a gönderiliyorlar.

Bir ay Kirman'da kaldıktan sonra R.evvel 835/Kasım 1431'de Süleymani kalesine götürülerek hapsediliyorlar.

8 C. Ahir 835 (20 Şubat 1432)'de Süleymani kalesinden kaçıyorlar.

30 C. Ahir 835 (12 Mart 1432)'e kadar yirmi iki gün boyunca bir kuyuda saklanıyorlar.

10 Recep 835 (22 Mart 1432)'te (dokuz günlük bir yolculuktan sonra) Hürmüz'e varıyorlar ve birkaç gün sonra Şiraz'a ve oradan Bağdat'a gidiyorlar. Bu yolculukları sekiz ay sürmüştür.

8 ay sonra R. Ahir 836 (Aralık 1432)'da Bağdat'a Kara Yusuf'un oğlu Şah Muhammed'in yanına ulaşıyorlar.

Bağdat'tan ayrılıp Bâankaba (?)'ya geliyorlar ve 16 C. Evvel 836 (17 Ocak 1433)'da bu mektubu yazıyorlar.

Hurufiler literatüründe Fazlullah'ın vasiyetnameleri dışında tek yazışma örneği olan bu mektup Hurufi tarihinin Şahruh ve Karakoyunlu dönemine ışık tutan en önemli belge niteliğindedir. Hurufilerin Timurlu ulema ve devlet adamları tarafından ne ölçüde tanındığına ve Karakoyunlularla ilişkilerinin boyutuna dair önemli ipuçları içermektedir.

Dönem kroniklerinin Şahruh'a düzenlenen suikastın azmettiricisi olarak aktardıkları Adudüddin ve bir grup hurufinin yakalandıktan sonra öldürülüp

44 Semerkandî, 1372, 3/390. Hâfî, 1386, 4/1117; 27 Recep 831'de Bahrabad'a gelmiştir.

yakıldıkları iddiasının gerçekte bir ilgisi yoktur. Suikastı yapan Ahmed-i Lur adlı kişinin adı ne mektupta ne de başka bir Hurufî metninde geçmemektedir. Hurufiliğine dair elde hiçbir kanıt da yoktur.

Şahruh, Uluğ Bey ve dönemin ulema ve devlet adamlarının Hurufilik hakkında en temel argümanlar da dahil olmak üzere bilgileri yoktur. Argümanlarından ve iddialarından anlaşılan tamamen Hurufiler hakkında bugüne kadar da söylenegelen ilhadlarıyla ilgili basmakalıp yargılardır. Bununla birlikte, devlet başkanına suikast gibi önemli bir suçlamanın muhatabı olan insanların, yargılanmadan haklarında kesin hüküm verilmeden öldürülmedikleri görülüyor. Ağır hapis şartları ve prangalar dışında işkence ile suç itiraf edilmediği de anlaşılmıştır.

Şahruh'un, Emir Nurullah ve Emir Gıyaseddin hakkında kesin bir hüküm verilmesi için davayı havale ettiği oğlu Uluğ Bey'in tahmin edileceği gibi zanlılarla daha insani ve onların felsefesini anlamaya çalışan bir portre çizmiş olduğu da görüldü.

Hurufilerin Karakoyunlularla yakın bir temasta olduklarının birçok emaresi bu makalede gösterildi. Emir Nurullah'ın Kara Yusuf'un meclisine katıldığı, onun oğlu İskender'in Tebriz'de Hurufilerle temas halinde olduğu bu mektubun aktardığı diğer bilgilerdendir. Yine Karakoyunlulardan Bağdat'ta Şah Muhammed'in Emir Nurullah ve Emir Gıyaseddin'e gösterdiği yakınlık dikkate değerdir.

Hurufilerin Bitlis ve Van başta olmak üzere Doğu Anadolu'da yaşadıklarına dair bilimiz vardı ancak bu mektup sayesinde güneyde Hürmüz Adası'nda dahi Hurufilerin yaşadığını öğrendik. Ayrıca mektubun muhatabı olan Mevlana Hasan isimli hurufinin, Melik İzzeddin Kürd (Şîr) zamanında Van'da bulunduğu söyleniyor.

Diğer taraftan Fazlullah'ın torunu Emir Nurullah, Şafi'i mezhebinden olduklarını açık bir şekilde dile getiriyor ki zaten Fazlullah'ın eserlerindeki fikhî ipuçlarından da bu tahmin edilebiliyordu. Fazlullah'ın Tebriz'deki tekkesinin Emir Nurullah döneminde canlılığını korumuş olması da Hurufilerin Fazlullah'ın idamından sonra dahi kaçak ve gizli bir yaşantılarının olmadığını gösteriyor.

Goethe'nin dediği gibi "Mektuplar, bir kişinin geride bırakabileceği en önemli anıtlar arasındadır."

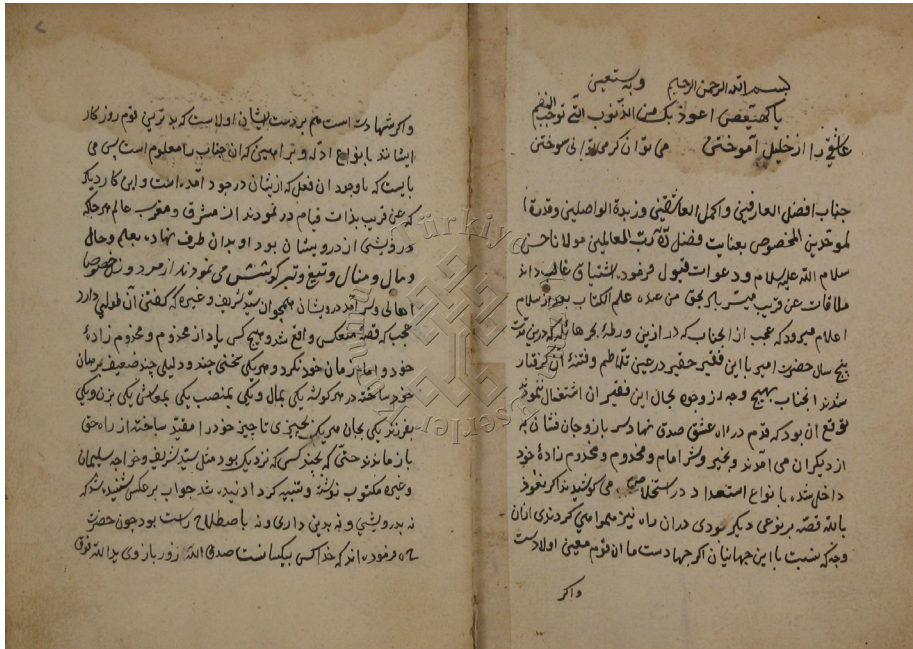
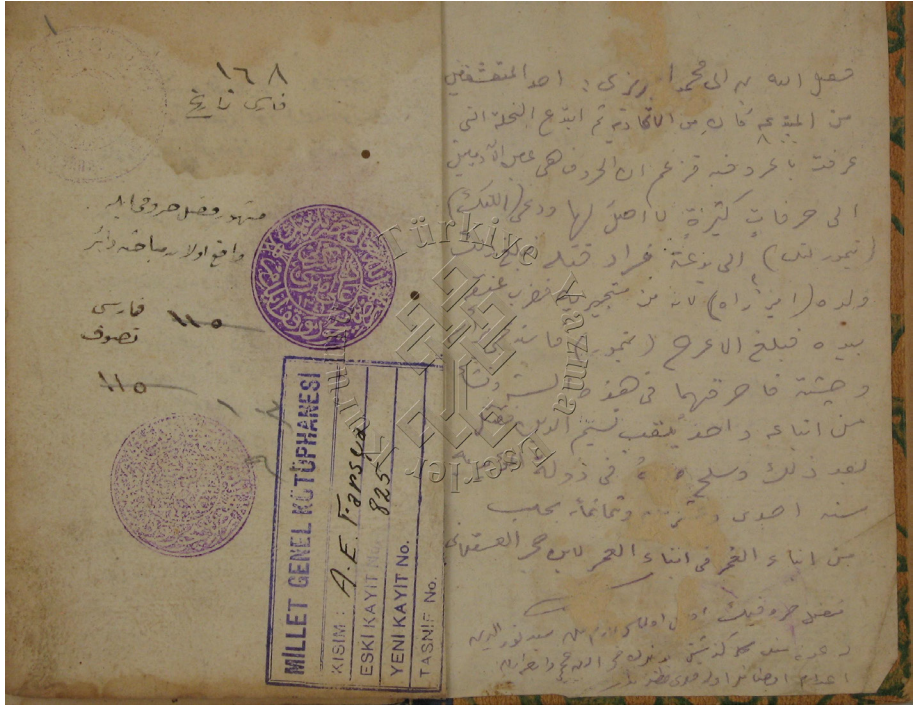
Kaynaklar/References

- Alyârî, Hüseyin. "Nâme-î ez Peser-i Fazlullah Hurûfî". *Dânişkede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî* 82(1346), 175-197.
- Amoretti B.S. "Religion in the Timurid and Safavid Periods". *The Cambridge History of Iran*. ed. Peter Jackson. 610–656. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Ajend Yakup. "Hurûfiyân ve Bîdâd-i Timûrî". *Mecelle-i Keyhân Ferhengî* 61(1368), 52–54.
- Aka, İsmail. *Mirza Şahruh ve Zamanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.
- Aliyyü'l A'lâ. *Firâknâme*. İstanbul Üniv. Kütüphanesi Farsça, no. 1158.
- Risale*. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça, no. 1027, vr. 61b.
- Bashir Shahzad. "Enshrining Sainthood: The death and memorialization of Faḍlallah Astarabadi in Hurufî Thought". *The Muslim World* 90-3/4 (2000), 289–308.
- Basîrî-pûr, Ali. "Eş'âr-ı Bâz-mânde ez Dîvân-ı Hakikî". *Ayîne-i Mirâs* 45 (1388), 53–62.
- Binbaş İlker Evrim. "The Anatomy of a Regicide Attempt: Shâhrukh, the Hurûfis, and the Timurid Intellectuals in 830/1426–27". *Journal of the Royal Asiatic Society* 23 (2013), 391–428.

- Çahardeh Risâle-i Fârisî ez Saînü'd-dîn Ali b. Muhammed Türke-i İsfahânî. nşr. S. A. M. Bihbahânî and S. I. Dîbâjî, Taqî Sharîf Riçâ'î. Tahran: 1351.
- Emir Gıyaseddin. *İstivânâme*. Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Farsça, no. 269.
- Emir Gıyaseddin. *Sahifetü'l-İstihlâs*. Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Farsça, no. 825.
- Gölpınarlı Abdülbaki. "Fadlallâh-ı Hurufî'nin Oğluna Ait Bir Mektup". *Şarkiyat Mecmuası* 2(1956), 37-57.
- Gölpınarlı Abdülbaki. *Hurufilik Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Hâfiz-ı Ebrû. *Zübdetü't-Tevârih*. nşr. Seyyid Cevâdî. 4 Cilt. Tahran: Vezâret-i Ferheng ü İrşâd-ı İslâmî, 1380.
- Hâfî, Fasîh. *Mücmel-i Fasîhî*. nşr. Seyyid Muhsin Nâcî Nasr-âbâdî. 3 Cilt. Tahran: Esâtîr, 1386.
- Hândmîr. *Târîh-i Habîbü's-Siyer*. 4 Cilt. Tahran: Kitâbfurûşî-i Hayyâm, 1362.
- Hayvâvî Rûşen. *Hurûfiyye*. Tahran: Âtiye, 1378.
- Işkurt Dede. *Salâtnâme*. Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Farsça, no. 1043.
- Kazvîni, Muhammed Yusuf Vâleh İsfahânî. *Huld-i Berîn: Sections 6-7*. nşr. Mir Haşim Muhaddis. Tahran: Miras-ı Mektub, 2001.
- Kurbanof, Kandim. "Cihânşâh Hakikî". Terc. Yusuf Kocok. *Şi'r* 21 (1376), 226-229.
- Makrîzî. *Dürrerü'l-Ukûdi'l-Ferîde'fî Terâcîmi'l-a'yânî'l-müfîde*. 4 Cilt. Beyrut: 1423/2002.
- Müstevfî, Hamdullah. *Nüzhetü'l-Kulûb*. nşr. M. Debîr Siyâkî. Kazvin: Hadis-i İmrûz, 1381.
- Nevâyî, Ali Şîr. *Mecâlisü'n-Nefâis*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2001.
- Ritter Hellmut. "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit: Die Anfänge der Hurufisekte", *Oriens* (7), 1954 terc. H. Mu'ayyad. *Farhang-i İrân Zemîn* 10(1341), 319-393.
- Rumlu, Hasan. *Ahsenü't-Tevârih*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.
- Sehavî. *E'd-dav'u'l-Lâmi'a li-ehli'l-karni't-tâsi'a*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Gaybi'l-İslâmî, 1412/1992.
- Semerkindî, Abdurrezzak. *Matla'-ı Sa'deyn ve Mecma'-ı Bahreyn*. nşr. Abdülhüseyn Nevâyî. 4 Cilt. Tahran: Pejuheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1372.
- Seyyid İshak. *Hâbnâme*. Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Farsça, no. 1042.
- Sümer, Faruk. *Karakoyunlular*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Şihyeva, Seadet. "Hurufî Ayaklanmaları". XVI. Tarih Kongresi, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Usluer Fatih. *Hurufilik; İlk Elden Kaynaklarla Doguşundan Itibaren*. İstanbul: Kabalcı, 2009.
- Usluer Fatih. "Hurufism: The Fadlallâh Family, Children, and Testament". *Iranian Studies*. Erişim 22 Temmuz 2021. <https://www.cambridge.org/core/journals/iranian-studies/article/abs/hurufism-the-fadlallah-family-children-and-testament/5EF5BD04A6BD0D21C089ADDD6C1AB3F5#metrics>

Ekler

Ek-1: Original Metin



ابراهيم مؤيد و ناصر و معاون حضرت شاهي نور قديم خود دخل
اما درين روز و هم ملا عيني را متکلم و محزون و منهدم کرد اينچنان
که مختصر آن کفر بود احوال چنان بود چون حضرت امير را
با اين فقير از ولايت ما بردان چگون بردن آن ملعون ازار
السنطة من له بيرون آمد بود بجز عجزه چاربه بازگان فراخ و
و چنگه کويان و بجز اباد سپه مارا بجساکين ملعون رسانيد بجز امرا
دبوان اجلاس کرد و مارا طلب داشتند مثل امير علي و امير محمد
شاه و شيخ لقمان و خواجه بيم احمد و زبدي و غني و در اثنای آن روز
کردند که شما چه جهت کسی فرستاد بد مي زار بکار بزرگ حضرت
امير فرمود که ماسکي نفرستاد چ و اين کار را موعود بود در آن وقت
فت و فعلا که اين حال و واقعه منزه از تيز بکده روز را دور بود
در ليس و کردستان بود چ و اين قول در باره ما در واقع و همان است
امير فرزند شاه گفت که من شورش را از سر تا سر تکون فرستاد بهر
آن مي توانم بنفش برفتم و بصفت امير نور ائمه رسيدم در زانود
اينان من و خواجه بديري مجز در صحبت او حاضر بود چ و جماعت چند

کثيرا و گفت من کيس فرستادم که مي زار ايشان را بکار بزرگ
اين بار عليه الله بعد از ديگر بفرستم تا کارها تمام کنند حضرت
امير در جواب فرمود که شما بگريز و نه شده ايد چون بدان
موضع برسد از خواه بترسي که تفتيش کنند موجه ايشان فغان
شما و ما بدان اختصاص کنیم و ديگر فرمودند که اگر گناه فرزندی مولا
نا فضل الله که ثابت است سر تيز بشيلم و ناخن گرفته و وضو نشسته
و شسته بشنم اقدام تقصير نکند امير فرزند شاه در جواب
فرمود که گناه اين نيست گناه آنست که شما کس فرستاد ايد و
وقصد مي زار که کرد ايد از حضرت امير در جواب فرمودند که اگر
حسب شريع و گناه ايشان نکرده ان کس را من فرستادم که بدني
کار قيام مابود موجه فضا مگر بگريز آن ملعون که با نفاقي ماکرد
بود و معارضه گفت که شماي بزار کس بر آيد که بود بکرا با کيرا
در امان و گمان نراند مجابه کنيد با کفتر از مقابل معارضه کنيد
و شما از قفار آيد و شکر مي زار ما منور سازيد و امير زار با کفتر
ما در نصرة از تيز بشيلم از صحبت ان مي توان کرد است که مي زار

ايد در تيز برفتم و در اول تيز برفتم و در اول تيز برفتم و در اول تيز برفتم
زان رسک در بره و فرزند ان بقتل آورد ايد حضرت امير در جواب
فرمود که کدام عقل قبول کند که اين فقير در کجايي حاکم بشم که در پنج
سک و مبر تيز با کيرم کس بفرستد که بايشان اين بخت را بکار
برزند و خواهم که اين بخت را فقط بجز من و بخت تيز برفتم
اگر عقل شما در اين پايه است که اين مقدور بشي باشد مي زار
بود کسی اين فکر کند موجه فرمايد ماسک خواجه بيم احمد و زار
ايضا و دشنام اشغال کرد و گفت که بخت الهی پيدا کرده است
ان شاء الله مي کند تا بجا تنگه ديگر بستانم که در اول ان ايقاف
نچاه تنگه بستاند بود است حضرت امير در جواب فرمود که اگر
شما داد است بپس اين احوال را نيک واکي چه چون ديوان
هست که شما ديوان شما هم کس که رفتي بدمت و انداختني
که بنزد آن ديوان باين قدر مي رسد ايشان در جواب فرمودند
حکایت شما است کار کس نيست صبري بايد کرد تا بنفش برفتم
و با اين حکایت را حقيقت کنیم و با ز ايم و در دين و مذمت

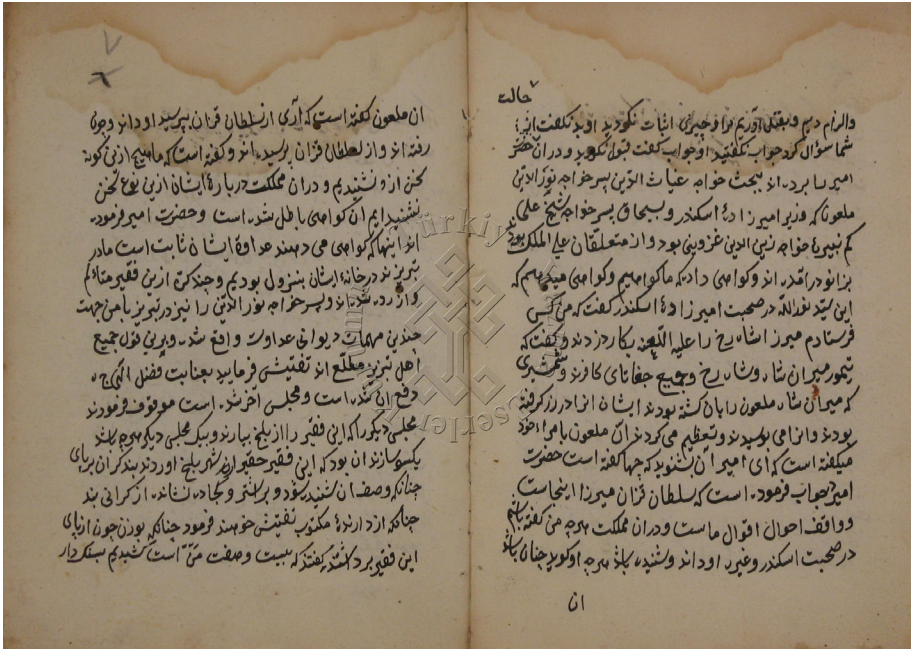
کثيرا و گفت من کيس فرستادم که مي زار ايشان را بکار بزرگ
اين بار عليه الله بعد از ديگر بفرستم تا کارها تمام کنند حضرت
امير در جواب فرمود که شما بگريز و نه شده ايد چون بدان
موضع برسد از خواه بترسي که تفتيش کنند موجه ايشان فغان
شما و ما بدان اختصاص کنیم و ديگر فرمودند که اگر گناه فرزندی مولا
نا فضل الله که ثابت است سر تيز بشيلم و ناخن گرفته و وضو نشسته
و شسته بشنم اقدام تقصير نکند امير فرزند شاه در جواب
فرمود که گناه اين نيست گناه آنست که شما کس فرستاد ايد و
وقصد مي زار که کرد ايد از حضرت امير در جواب فرمودند که اگر
حسب شريع و گناه ايشان نکرده ان کس را من فرستادم که بدني
کار قيام مابود موجه فضا مگر بگريز آن ملعون که با نفاقي ماکرد
بود و معارضه گفت که شماي بزار کس بر آيد که بود بکرا با کيرا
در امان و گمان نراند مجابه کنيد با کفتر از مقابل معارضه کنيد
و شما از قفار آيد و شکر مي زار ما منور سازيد و امير زار با کفتر
ما در نصرة از تيز بشيلم از صحبت ان مي توان کرد است که مي زار

حضرت امیر در جواب فرموده است که ایشان که صاحب این
 قولند میفرمایند که حرف و فیه کواست و خطوط در وجه انسانی
 سواست در عدد حروف واقع شد راست بعد از آن طوی
 رو با آن هلا عین مود کرده است که با این شخص بحث کنید
 مولانا نور الله در جواب گفته است که دروستان در مکه
 حکایتی ازین کرد در جام بودم مولانا حسن را دیدم در
 مجلس شام و با او مباحثه و دست داد و در بحث گفت که
 مولانا فضل الله چه حضرت عیسی است که از آسمان آمد
 و ظالمین را کشتن و اعتقاد ایشان همه آنست
 و اینها همه کافران و کشتن حضرت امیر در جواب فرمود که ای
 شیخ ابراهیم مولانا خودم قول در کوی بمن چه بعلق دارد قول آن
 باطل شود است بعد از آن آن ملعون بر زبان خنثی سخن
 بلند و خفیه امیر کرده است و گفته که تو از پنهان گویی و
 کن حضرت امیر فرموده است که در نفس کلام است که ولا طرب
 ولا باسیر الا کتاب سبیبی و کل شیء احصیناه فی ولا یغادر
 صغیری

صغیری و لا کبیره الا احصیناه و نماز در نشیء رسول امر کفایت
 چنانکه حدیث است که اول ما با سبب به العبد الصلح و فی
 ترک الصلح عهد امتداد فقد کفر و حضرت امام الطریق
 میفرماید که الصلح عهد الایمان است امری جنبی کلی باید که
 در کلام الله باشد که این امر از صغیری با آن کبیری ضوا بعد بود
 و این نماز مضمرا است در مفسد و باز در و باز در شما که علمای
 امید باید که اندک چو نیست و کجاست همه سکوت کرده اند
 و باز آن ملعون گفته است سواست جواب بگو سید ایشان
 همه سکوت کردند اندر بار سبب مولانا نور الله بجز این سخن نماند
 است و گفته که بسیار امور ازین است مست ما امید این بسیار
 نیست که نمی دانیم او خود جواب گوید آن ملعون گفته است
 حضرت امیر که خود جواب بگوی حضرت امیر فرمود که
 نماز اصل عبادت است و سخ کلام نماز روانست و اصل
 کلام مفرد است و اصل مفردات چارده حرفت و سه
 حرفه دیگر در ضمن آن چهارده است که مفسد است نماز حضرت

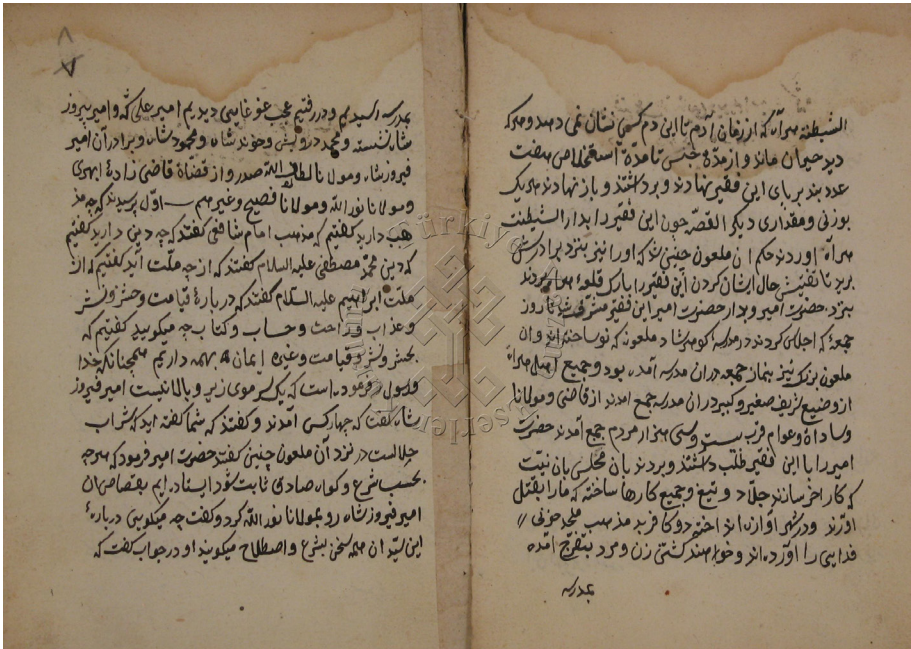
در عدد آن میگزایم مولانا نور الله گفته است در جواب که صاحب
 کتاف سبیبی ما ستمرد است چهارده است نواز کجا می گویی
 که مفسد است حضرت امیر در جواب فرموده اند که حرف دیگر است
 در ضمن این چهارده حرف که آن صاحب کتاف ننویسد است چنان
 که از اول صدادال و از الف و از نون و از ا و از اینها
 حروف هر چند که بخند آن می کنی بلکه ازین سبب حرف چندی
 دیگر پیدا نمی شود و کلام مرکب است از ست حرف چون هفت و ایل
 سورا در عدد نماز حضرت سبیبی که منم یازده می ماند یازده رکعت
 غار مظهر عدد آن با بیستم و دم الف بلکه در چهار حرف است
 که بزبان عرب جاری نیست و در کتب سجادیه بجز از کلامی
 که بیرون مانده کرده است نیست که آن با جانان کلمات
 که چون آن چهار را با آن یازده که در اول سورا نیامده است
 فقر می کنیم یازده می شود و نماز جمعه در عدد آن هاهمی با بیستم
 در کلام آمده است که اذ بدلنا نیت مکافا بیه و ما شمس
 من یات او فی سبیبنا انما یسبحر منهن او غنمها اصل عبادت
 را

را در عدد اصل کلام یا فیه مطابقی می نواز بود که حکمت الهی
 این باشد مطابقان نور الله در جواب آغاز فرموده است و گفته که
 این چه مهمال است و در کدام کتاب است و این را که فرموده است
 حضرت امیر در جواب فرموده اند که کفر خود نیست اگر کسی عمل است
 شما وجه مستعمل را بفرمایید او گفته است ما نمی دانیم و این
 نیست که نمی گویی یا حضرت امیر در جواب ایشان فرموده
 که با وجهی بگوی موافق و مطابق که یازده و یازده و مفسد
 بلکه موافق کلام و اوقف و چه که من گفته قبول کن ادا بکن
 جنبی نیست که منم می دانم که مسنون نیست و بیست و
 فقر حاجتی با وجهی گوی که نیست و آن نیست که بگوئی و
 اگر سبیبی که من گفته قبول کن تا دلیل چیک نمودن همه سکوت
 کرده اند امیر سبیبی که حضرت امیر اشاره کرده اند و گفته که بر خیز
 و بطف و وفا رواه ازین چون حضرت امیر آنان مجلسه بیرون آمده
 است آن ملعون در بطف مولانا نور الله و ملا عینی چیکو کرده
 ای رولیا هان شما گفته بودید که ما در کبر صحبت اورا تلفیق کنیم



حالت
 والرزم دهم وبقیة ایزدیم نورا و جبرئیل اثبات نمودیم او بد کلفت این؛
 شما سوال کرد جواب گفتیم او جواب گفت قبول نمود و در آن حضرت
 امیر را برد. از بخت خواب عیاش ازین پسر خواج پور ادین
 ملعون که وزیر امیر زاده اسکندر و سبحان پسر خواج علی
 کم نبیره خواج زین الدین غزوین بود و از مصلحان علی الملک بود
 برانور قدر انز و گواهی داد که ما گواهی می دهیم که
 این کفره ملعون در صحبت امیر زاده اسکندر کفت که من کسی
 فرستادم امیر شاه را علیه المعز بکار زدند و کفت که
 تیمور میران شاه و شاه رخ و جمیع جفایان کافرند و شریک
 که امیران شاه ملعون را بان کشته بودند ایشان از ادرز کفره
 بودند و از این می بودند و تعظیم می کردند آن ملعون با او اخذ
 می کردند است که ای امیران بشنویید که جمیع کفره است حضرت
 امیر جواب فرمود است که سلطان قرآن امیران نجاست
 و واقف احوال اقوال ما است و در آن مملکت بهم من کفره
 در صحبت اسکندر و غیره او دان و شنیده بکنم هر چه اولوی جناب

ان ملعون کفره است که آری از سلطان قرآن بر سید او دان و چون
 رفتند و از سلطان قرآن پرسید آنرا و کفره است که ما هیچ ازین کفره
 سخن از شنیدیم و در آن مملکت درباره ایشان ازین نوع سخن
 نشنیدیم آن گواهی می دهیم در آن مملکت است و حضرت امیر فرمود
 انرا آنها گواهی می دهیم در آن مملکت است ثابت است مادر
 بیزند در خانه ایشان بنزول بودیم و چندین ازین فقیر متادم
 و از رده شد و از پسر خواج پور ادین را نیز در پیرو ما من جهت
 چندین مهلت در باغ عداوت واقع شد و درین قول جمیع
 اهل شهر مطلع از تقیضش و ما باید بعنايت فضل الهی که
 دفع آن شد است و مجلسی از من است موقوف فرمودند
 مجلسی دیگر که این فقیر از این بماند و سید علی در یک مجلس
 یکسازند آن بود این فقیر حقیر از این بماند و سید علی در یک مجلس
 چنانکه وصف آن شنیدم و در بخت و مجاهدت نامه از کربانی بند
 چنانکه از ارنه مذکور نقیض خود فرمود چنانکه روزی چون از آنجا
 این فقیر در کفره گفت که بیست و هفت من است کفره سیدم بسکه دار



السلطنة بخواه که از زمان ایدم تا این دم کسی نشان نمی دهد و مکر
 دیدیم چنان حال از مکره خنجر نامرده است مکره من بهفت
 عدد بند برای این فقیر نهادند و برداشتند و باز نهادند و دیگر
 بوزنی و عقداوی دیگر القصر چون این فقیر را بدار السلطنة
 برآورد حکم آن ملعون چنین بود که او را نیز بزند برادرش
 برینا نقیض حال ایشان کردن این فقیر را با کفره ملعون بود
 بیزد حضرت امیر و در حضرت امیر این فقیر من کفره خنجر نامرود
 جمعی که اجلان کردند در کفره ملعون که نواسخ این و آن
 ملعون بزند نیز بهمان جمعی در آن مدرسه آمد بود و جمیع اهل
 از وضع نیز فقیر و کبیران مدرسه جمع آمدند از قاضی و مولانا
 و داده و عوام نیز بست و می بزار مردم جمیع آمد حضرت
 امیر با این فقیر طلب داشتند و بر دربان مجلس بان بیت
 که کار خنجران در حلال و بیع و جمیع کارها ساخته که مارا بقتل
 ادرز و در یکی اوزان از خنجر و کافر من مذموب علی حوفی //
 فذای را آوردند و خواهند کشتی زن و مرد بقتل آمده

بدر که رسیدیم در شهر عجب غوغایی دیدیم امیر علی که امیر پور
 مثل بنسنت و محمد درویش و جود شاه و محمود شاه و برادران امیر
 فیروز شاه و مولانا طایفه الصدور و از قضای قاضی زاده امیر
 و مولانا نور الله و مولانا قاضی و غیره هم اول رسیدند که من
 هفت دار بکفتم که منب امام شافعی گفتند که من دار بکفتم
 که من غیر مصطفی علیه السلام گفتند که از چه مملکت این بکفتم و از
 هفت ابراهیم علیه السلام گفتند که درباره قیامت حضرت و فرشته
 و عذاب و حساب و حساب و کتاب چه میگوید کفتم که
 بکفره و بکفتم و عیبه ایمان ۴۴۴ داریم میخواندند
 و قبول فرمودند است که یک کفره میوی زرد و بالانیت امیر فرمود
 رنه گفت که چهار کفره آمدند و کفتم که شما کفره اید که شراب
 چلالت نزد آن ملعون چنین کفتم حضرت امیر فرمود که سوم
 بحسب شرح و کوه صادق ثابت خود اسناد داریم بقصص همان
 امیر فیروز شاه را بمولانا نور الله کرد و کفتم چه میگوید در باره
 این کفره آن هم سخن بسنی و اصطلاح میگویند او در جواب گفت که

مناکوهی میگردید که این شخص حرفت و بیز او حرف بود
 و بعد نوبت اهل حرف باطلت و اینها شنیدی از خود آن اینها رفتی
 حضرت امیر فرمود در جواب که تو بیز ما با بماند هر خود هیچ مصاحب
 شدی یا هیچ مصاحبی در میان بزم ما ما شمارا نماند است او گفت که
 سب حضرت امیر در جواب گفت که تو چون گواهی میدادی با او که
 نیمی و شکر تو او را در هر خود نوبت و مصاحب شدی چون گواهی میدادی
 چون در شرح گواهی بر نوبت است آن ملعون سکوت کرد پس از آن
 ملعونان کبر گفتند که او را علم یقینی باشد حضرت امیر در جواب
 فرمود در شرح حکم بر علم یقینی نیست حکم بر عقلی است
 او نیز سکوت کرد امیر فرمود طاه مولانا نورالله گفت که گویان گویان
 که آمدن بود و گواهی میدادند که این سید آن گفته اند که کز است
 حلاست میروند گویان تا طلب داشتند پدید آمدند و حاضر شدند
 امیر فرمود سنا با امیر علی فرمودند که صحبت و مجلس بدو اندازیم در
 مجلس دیگر گویان که ما را بشو و میحالی باشد یکبار اثبات کرد و خود
 کار ایشان را هر حال که باشد بگویم چند روزی توقف و ایتق من تا روزی
 شنیدم

شنیدیم که چند کسی را مولانا نورالله گفت که در شرح بود که
 بنزد آن ملعون گواهی میدادیم من خود میدادیم که ایشان کافران
 و واجب القتل از مجلس کردند در باغ تو و حضرت امیر ما
 ما این فقیر بردند ما آن مجلسی و امیر، دیوان و ملاحتی همه
 بیخ حاضر نشدند گواه آوردند که ما و گواهی بدادیم که گواهی
 داری در باره این سید آن ملعون سخنانی افتاد و بنوا خود را
 که من گواهی میدادیم که این سید نورالله در مجلس خود در
 مجلس مولانا ابلیس در وقتی که شخصی فرمود بود و آشنایان
 او را گفت گفت که کز است حلاست در مباحثه مولانا ابلیس
 حضرت امیر در جواب فرمودند در آن نور اسلام و مسلمانی بیست
 باقی آن شخص گواه گفت که شما اسلام است باز حضرت امیر در
 جواب فرمودند که در هر کس اسلام باشد و من در آن سینه پادشاه
 باخته نبودم چرا برقع منظر آشنایان و دیگر در آن مدت من
 جنرال بودم با من آن ملعون گفت بودی و چهارده با نازده
 ساله که پیشش بود یعنی حضرت امیر در جواب فرمود با امیر

دیوان آنچه میفرمایید در شرح آن شخصی بر طرفین سلفا که در صورت
 یقینی گفته باشد در حال حال عقل بر این نباشد و او آن سخنان دیگر
 شرح نکرد باشد امیر فرمود سنا در جواب گفت با آن ملعون که
 گواهی میداد و مولانا نورالله و شرح که این گواهی خود محسوس
 نیست که یکدیگر در کوفتی گفته بماند این دم در کمال عقلی
 با آن موافقت کند که گواهی دیگر داری بیار من چند خطی که
 گواه دیگر نیافتد و کسی دیگر گواهی نداد مولانا لطیف آن
 صدر در اثناء مباحثه آغاز کرد و گفت که شمارا سید میگویند
 بسیار شتاب و سب شما جلوس حضرت امیر در جواب فرمود
 سیدم و صحیح الفهم و نسب خود را نامم پیغمبری نامم مولانا
 نورالله در جواب گفت که ما آدم یعنی تا رسول اثبات کردی
 و این مقدور نیست که کسی اثبات این تواند کرد حضرت حضرت
 امیر در جواب فرمود که من تا حضرت رسالت اثبات نمیکنم و
 شما هم رسول نامم نسب خود را اثبات فرمود همه اهل
 مجلس حیران ماندند در جمیع روشسته و بطرف خرقه آن ملعون روانه
 شد

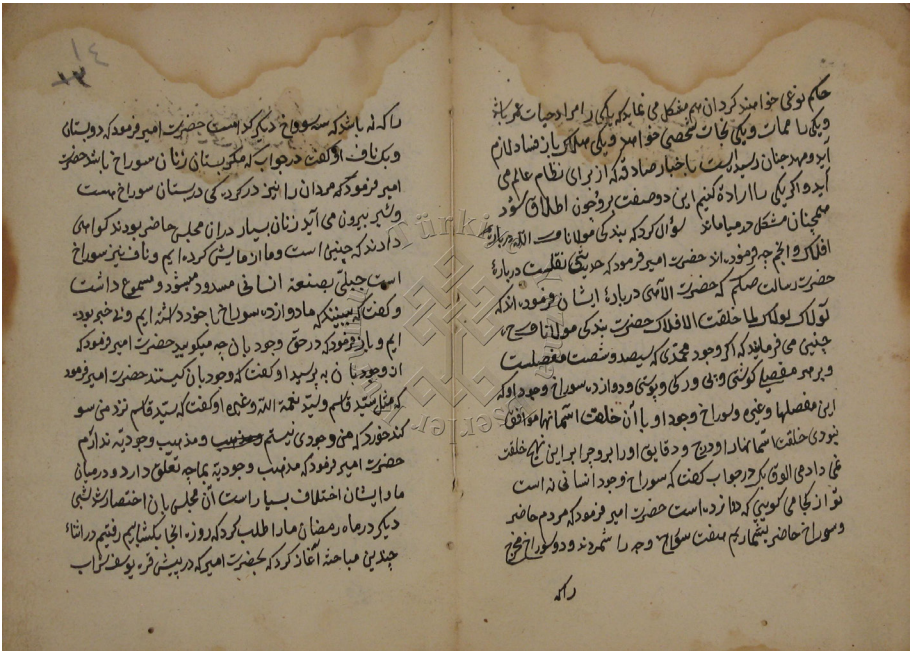
شدند و در خرقه در رفتند که احوال هادرا یکبار از خرقه کنند همه
 خلق بیخ حیران ماندند که از آن خرقه چه خبر پیوسته میاید که
 انبوزن رفته از قصه و معنی آن ملعون پرسید است که چه کردید
 مولانا نورالله گفته است در جواب که گواه کنز اندیم و اثبات
 حکما می کشاید که ایشان گفته اند حکم قتل می باید کرد مولانا نازده
 ابهری گفته است در جواب که چیزی اثبات نشد و این گواهی بیست
 نبود و این نیز این گواهی اثبات خود با وجود سبایت با این قدر عصیان
 این شخصه واجب القتل نیستند مولانا نورالله در جواب گفته
 است که قتل میسر با مولانا نازده امیری گفته است که قتل
 بهمانیم که این شخصان با وجود سبایت اگر اثبات حلالی اثر
 اب برایشان نمود برایشان قتل و انبست سلیم وجه از وجه
 و از خرقه بیرون آمد و بطرف شهر رفت امیر دیوان نیز
 از خرقه آن ملعون بیرون آمدند مدخل حال مولانا نورالله
 با ایشان مولانا نورالله با امیر علی که امیر فرمود سنا گفت که
 حکم قتل فرمایید امیر فرمود سنا در جواب گفت که چیزی اثبات

نگردید که ما حکم عقل فرماییم و بیخ زواید بنویزیم و آن روز مجلسی بان
 آفریند و باز ما را بموضع بارگشود اراش بنده همه را بردند و منوقت
 داشتند که مجلسی که الوقا بکریا بود از معرفت و دران مجلس قطع و
 فتح سؤد من کل الوجوه چند وقت گذشت ان ملعونان کرم قلعه
 سوزی کرد و به بیلمان وقت منی قریب الزمان الوقا که از طریق
 دارالاجال سموفت در حرس باو ملحق شد و اتفاقا ایشا در دست
 داد با یکدیگر در مجلس حکایت مارا در آورد است این دجال زانو
 ملعون با فرزندش که دو سید را مدت دو سال است که گرفتار و محبوس
 و مذهب علم حروف دارند و ایشان را ما جد مذهب می گویند هر چند
 که دانشندان و عالمان مملکت من با ایشان بحث کردند و انهم انان
 و علان بر الزام می دهند و این قوم برایشان هیچ وجه از وضع
 کفری و با ناسنور می برایشان را نمی توانم گفت و نمی توانم که گفت
 نمی دانم حکم کیم الوقا بکریا جواب گفته اند که چه چسبست که تو
 خبر و زود گوئی در دو سال بر سر نمی توانی آورد بنزد من بگو
 ایشا ترا که اهالی و دانشندان و عالمان و مشایخ و سادات
 سمور

اصطلاح علم آنچه نوع است مخصوصا آنها با من بگوید تا من
 بدانم که اصطلاح شما بر چه نوع است تا حکم بر حقیت و بطلان
 ان بدانم که حضرت امیر فرمود که اصطلاح این علم حروف
 اینست که صاحب اصطلاح فرمود است که مولانا و ابی انور است
 که حروف سه است و با ستمیه پنج اشبار بود است و غلطیست
 ایشان و حیوان و حیوان و نبات و جماد و صوت و هیدای بنی
 و حرکت و کون و که در دنیا فایده می شود و در صفا بنو مختلف همه
 در عدد این سه حروفست و از این سه حروف بیرون بیرون
 نیست و این سه حروف صفات ذات حق است الوقا بکریا
 در جواب گفتند که اصطلاح معلوم شد مجلسی دست داد اول گفتی
 و بیستی آغاز کرد ادا در آخر مجلسی تبدیل شد خبر و با ما خودی
 آمد و گفتند که حالیا امشب از راه آمد ابو ربوب اسامی
 کینه فرود ما مباحثه کنیم ما را با همی باز بود بروانجی که دم
 اوشت امیر دیوان است سبزه و لیسار است که که بگویم معلوم
 کن ایشا ترا و ما مردم با همی باز بود روانه شدیم و رفیق در خانه
 او

۱۱

سمرفند راجع کن و با ایشان مباحثه فرمایم که چیزی که مشرف
 ایشان اثباتش نمود بند از بند ایشان جدا کن و این سخن گفته بود
 سر روز توقف کرد و باز جود کرد بطرف سمرفند در بوم ابلی
 فرستاد نو و بند هماء ما را اسکنین کردند تا حدی که هیچ نشانی نشان
 نمی داد سبزی بدان کرانی و بطرف سمرفند روانه ساختند همی سخن
 می گفتند بعضی می گفتند که شما را در آب استخوان استخوان است
 بعضی می گفتند که در راه بنوعی دیگر خواهند گشت بعضی می گفتند
 که در راه سماعه که بیست و نه رسید در دم تمام الوقا بکریا هم گشت
 درین محله سوار شدند و روانه شدیم در روشن زاد و عبد الوهاب
 و در روشن پنجم الزمین پناه ده همراء ما بودن تا آب همچون و بخیر
 گداشته نو و رفتیم بطرف سمرفند بیدیم عساکر و الوقا بکریا
 دیگر که گشته در دم خسته شد او را ما را طلب کرد و بر سرش و ما حش
 و تقفینش آغاز کرد که شمار اجرا گرفته اند و گنگنا مجلس
 ساخته اند حکایت همسان کار دردن و افتوا اشراب و عین
 که بار باره ما گفته بودند ادا کرده بشو رسید که علم حروف چیست



۱۴

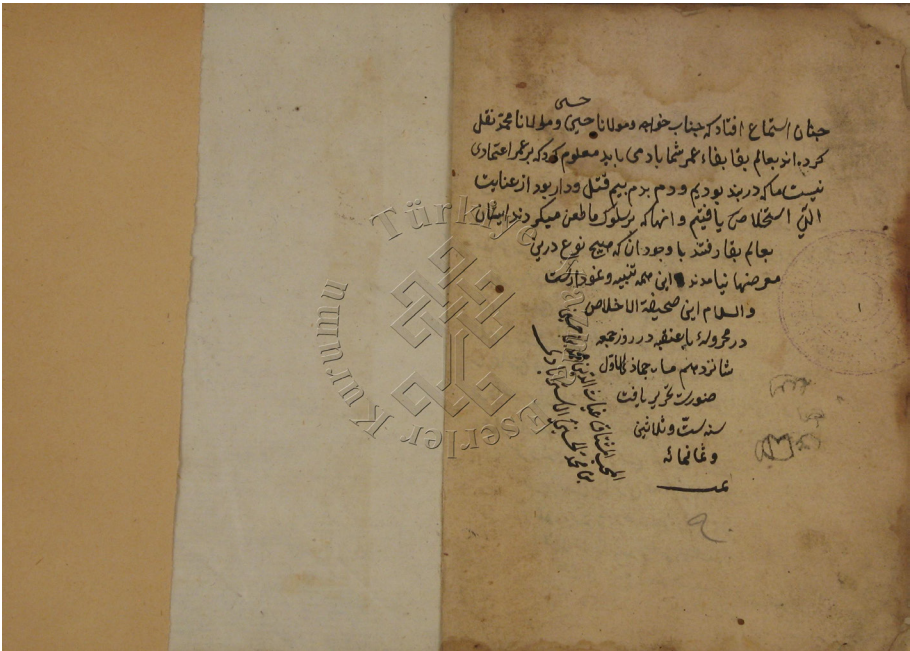
هی مؤخره چرا چنین کرده امیر جبری محمود و قلم در دهان داشتند
 خونشان نوبت سزا و عذاب آزار کرد و گفت که بگو بگو مگر کتاب در جواب
 گفت که بلی بد کردم حصرت امیر فرمودند که بی گدوم او گفت که چون
 حصرت امیر در جواب فرمود که انان را و پاشا، جامه بود و او را
 فرمود که اطاعت کرد بشدی بهم هلاکت بود الواق به سکت کرد و انان
 ختمها آگوست و بان ان مجلس آخر من در ما این این مجلس تمام مکریم
 بان ملعون و ملعونه فرستاد کرد درین و مذمت و سایر این سیدان
 بیچ جبری نامشروع و نامناسب نیا فتم و اینها را ازین عمر می
 گناه نیست اگر گناه دیگر هست و ان نما میدان ملعونان در جواب
 فرستادند که گناه ایشان با نواع است بیک جهت دین و مذمت
 و دیگر فرمود که ایشان با بقول از الواق بد جواب فرستادند که گناه می
 در ایشان نیا فتم که ایشان با بقول از ام که سکت کرد درین و مذمت
 بی سنا ایشان احکمت می پوشانیدیم دستور می دهم تا بوطر خود روند
 بادیش خود ایشان را می بگویم نوما فی ساخته رعایه می کنم جواب فرستادند
 که می باید سکت با هم یکی از هم جدا ساخته یکی را در ولایت از گناه
 و یکی

و یکی را در ولایت سیام درین نگاه و دین ناموم ملکیت ایشان او
 در جواب فرستاد که من از جادم و در زندان بان چون سکت سکت
 فی ساری نهادند اگر می کشید صفای داند و زندان نگاه می دارد
 قلم و سلیمان که در عالم از انجا حکم فرستست بیو در اینجا نگاه
 دارد و از سر روی ایشان اساسا بان از سیر فرستاد بی همرا که در
 و اینده روزان می فرزند همرا و رسانیدند چون بان ملعون خبر شد که مارا
 باز فرستاد اولوق بکر او ان در عالم افتاد که جمیع اهل سیر قدر این
 سیر ان التام کردن و الواق بکلیش انرا سیر و عمرید و معتقد ایشان
 شد و سنا کردی بخو است که بکنند و علم و حرف و سیر ایشان بخوانند
 هم در عثمان مکرر سیرند ان ملعون سیر حکم کرد که انخی و سیر خویش
 که از جاه بارش میوه آید و ایشان را و برادران را می کشند
 و مارا بخوند با یک سیر چاه که انجا است که سیر را که خواهم بودند
 ایشان را بیرون آوردند و سنا سست که مار را از ان خود در
 حضور همه حضرات امیر با این فقیر اقرار کردیم که کواکب عینی
 میدان که ما کوسیت را در لایق این جا بهیم او گفت که حضرت امیر

۱۵

فرمود که بدان که در چه کار فتم شما دانه با یکی این قدر بکنید امیر فرمودیم
 ما فرست است و ایام غمخور است چون ما را می تواند کرد است
 درینان برید تا همچون بزر مادری روز میبندیم تویم ما را در چاه فر
 ستادند و رفتند چون بنزد ان ملعون رفتند است پرسید است
 که در ان حال چه گفتند نظر کرده است کاکای محسن هم را سکت کرد
 کرد است و گفته که عمل خود نشان است که بیای ایشان است
 نفسش روز در ان جاه بودیم با نواع حالتها در وقت العقاد
 کرد فرمود بعد از شش روز ما را بیرون آوردند عنا شش روزی که در ان
 کومانست بکرمان روان میشد ما را با و سیر در ان تا یک مائة بقلعه
 سلیمان برود هر مجلس سازد ان ملعون گفته است در ان احوال
 که تا من زندام ایشان در بندم باید که باشند ما را بشهر کرمان او
 ردد و جمیع هم را عنا شش روزی جمع کرد و مباحثه شد تا یک سطر
 نیاوردند در مجلس و همه بعضی کمر هجرت و یکا کن بستند با نواع
 و بعضی کمر سزا و انرا دشمنان مکتوب و محمول شد بکرها در گناه
 نوبت شد در ما ریح الاول مار بقلعه سلیمان بودند و در ان زندان
 که

که زبان عقال از وصف ان لال است چنانکه بر و کتا و وصف ان
 شنیده خود از عنایت فضل الهی از جای که گمان نبود وجودی را انگیز
 ان پیدا شد که ما را خلاص کند و با نواع تبسیر ما مشغول شد
 چون ازین دولتی و ازین معنی که اولی و آخرین را بر ان منبسط
 باشد از عنایت فضل الله رب العالمین در پیش دلفت و اورا
 حفاقت بودی چه تویم وصف کمال و بزرگی و ستر و استعداد
 و دولت و ذنوبانی اورا چند که بقای شام و خراسان
 مشایخه این اجزای اجرام است از کلمت دعا قبول کرد ان
 از فضل تویم بجز قران این کار مردست اورا است احد
 و ایمان و جاه بودن همرا معنی ساخته سرتا که می باید
 فرمود انرا در سما نزار در پیش بجم الدین بیای که اورا و از انال
 کشیدیم و نماز خفیه زین شش بیستم نماز فی الاخره و در عقب
 حضرت امیر را این فقیر با در پیشی لاله عقب الوهاب فرو
 گذاشتم و این عقب الوهاب را فرود گذاشت و از عقب او
 او این فقیر فرود آمد درین راه در رسیدن در بند ما منم و بسیار



RIFÂİLİK VE FÜTÜVVET GELENEĞİ ARASINDAKİ İLİŞKİ*

THE RELATIONSHIP BETWEEN RIFĀ'ĪYYA AND THE FUTUWWA TRADITION

ALİYE UZUNLAR 

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Rifâî tarikatına ait erkânâme türündeki teliflerden günümüze ulaşanlar, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyıla ait eserlerdir. Rifâî erkânının İstanbul ve Anadolu'da ne şekilde icra edildiğini tespitte imkân sağlayan bu eserler, tarikata bağlı zümreler için bir nevi el kitabı konumundadırlar. Tarikat merasimleri, seyrüsülük usulleri, hizmet mertebeleri gibi konuları içeren bu teliflerin çoğunun *Fütüvvetnâme* şeklinde isimlendirilmesi, Rifâîliğin fütüvvet erkânına bağlı tarikatlardan biri olduğunun ilk işaretidir. Şeyh Yâsin eş-Şâmî'ye (v. 18. yüzyılın sonu) ait *Fütüvvetnâme-i Yâsin er-Rifâî* ve Mehmed Tâhir Tophanevî'ye (v.1812) ait *Minhâcü'l-Mürîdin*, bilinen en eski Rifâî fütüvvetnâmeleri olup, daha sonra yazılanlara da kaynaklık etmişlerdir. Özellikle *Minhâc*'in ikinci faslında nakledilenler, Rifâîlik ile fütüvvet arasındaki bağı daha anlaşılır kılan nitelikte bilgilerdir. Makalede, eserin bu ikinci faslının muhtevası değerlendirilmiş ve kaynağının Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî'ye (v. 15. yüzyıl) ait fütüvvetnâme olduğu tespit edilmiştir. İbn Gaybî fütüvvetnâmesinin Şii unsurlara sahip bir fütüvvetnâme olarak değerlendirilmesi ve Abdülbâkî Gölpinarlı'nın, Rifâîliğin, fütüvvet ehlinin etkisiyle zamanla Alevî meşrep bir hâl aldığı iddiası, Rifâîlerle fütüvvet erbâbını yakınlaştıran sebeplerin neler olduğu meselesini ele almayı gerektirmiştir. Makalenin ikinci bölümünde, Rifâîlerle Şiî-Bâtinî-Alevî zümrelerin müşterek bir zeminde buluşmalarına sebep olabilecek bazı unsurlar, metinlere, tarihi hadise ve olgulara dayanılarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme neticesinde, söz konusu unsurların Rifâîliğin kurulduğu dönemden itibaren mevcut olduğu ve tarikatın bu şekilde Anadolu'ya intikal ettiği görüşüne varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rifâîlik, Fütüvvet, Fütüvvetnâme, Erkân, Alevî, Şiî.

Abstract

The copies of *erkânâme* belonging to the *Rifâ'î* order, which have survived till the present day, are works dated by the end of the 18th and the 19th century. These works, which provide the opportunity to determine how the *Rifâ'î* order was practised in Istanbul and Anatolia, have served as a kind of handbook for the groups affiliated to the order. The fact that most of these copies, which include issues like order ceremonies, spiritual journey practices, *khidma* (acts of service) levels, were named as *Futuwwatnâme* is the first sign that *Rifâ'îyya* is one of the orders dependent on the *futuwwa* rules. *Fütüvvetnâme-i Yâsin er-Rifâî* written by Shaykh Yâsin al-Shâmî (end of the 18th century) and *Minhâcü'l-Mürîdin* written by Mehmed Tâhir Tophanevî (1812) are the oldest known *Rifâ'î futuwwatnâmas* and they have become the source for the ones written later. In the article, the contents of the second chapter of *Minhâc* have been evaluated and it has been determined that the source of this work is the *futuwwatnâme* produced by Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî (15th century). The interpretation of Ibn Gaybî's work as a *futuwwatnâme* with Shî'ite elements and Abdülbâkî Gölpinarlı's claim that *Rifâ'îyya*, over time, has taken an Alawîte form due to the influence of *futuwwa* followers have made it necessary to discuss the reasons that brought the *Rifâ'î*'s and *futuwwa* followers closer. In the second part of the article some factors that may serve as the reason for *Rifâ'î*'s and Shî'ite-Bâtinî-Alawîte groups to find common ground are evaluated based on texts, historical events and facts. As a result of this evaluation, it is concluded that the above-mentioned factors have existed since the establishment of *Rifâ'îyya* and that this is the way the order has spread to Anatolia.

Keywords: Rifâ'îyya, Futuwwa, Futuwwatnâme, Erkân, Alawî, Şiî.

* Bu makale "Anadolu ve İstanbul'da Rifâîyye'nin Sayyâdiyye Kolu" isimli doktora tezine dayanılarak kaleme alınmıştır. Danışman: Prof. Dr. Safi Arpağuş, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2020. Çalışmanın yayınlanmış son hâli için bk. Aliye Uzunlar, *Sayyâdiler: Basra'dan İstanbul'a Evlâd-ı Rifâî*, İstanbul: Revak Kitabevi, 2020.

Giriş

Fütüvveti kendine şiar edinen zümrelerden biri de Rifâîlerdir. Günümüze ulaşan ve en eskisi XVIII. yüzyılın sonu ile tarihlendirilebilecek olan Rifâî erkânâmelerinde, fütüvvete ayrı bir fasıl açıldığı ve bütün fütüvvetnâmelerde müşterek olan şed kuşanma, şerbet içirme, helva pişirme, tıraş olma, mahfil tutma, alem ve çerağ verme gibi unsurların yer aldığı görülmektedir.

XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da varlık göstermeye başlayan Rifâîliğin kendi tarihi içinde fütüvvetin nasıl anlaşıldığı, bu anlayışın kaynağı ve devamlılık arz eden yönü ne idi soruları ele alındığında, fütüvvetin ilk olarak tarikatın piri tarafından konu edildiği görülür. Seyyid Ahmed er-Rifâî (v. 578/1182), sûfilerin alnlarında nûrânî bir yazı ile “Şüphesiz onlar Rablerine inanmış genç yiğitlerdi (*fi'tye*), biz de onların hidayetini artırdık (Kehf, 13/18)” âyetinin yazılı olduğunu ve kıyamet günü diğer topluluklardan bu şekilde ayırt edileceklerini söyler (Mısrî, 2020, 438). Onun bu ifadesine göre, sûfi aynı zamanda *fetâdır*. Sohbetlerinden birinde fetâyı, Rabbi için nefsi ile mücadele eden ve başka hasım tanımayan kişi olarak tarif ederken de, aslında bir vasfı üzerinden sûfiyi tanımlamaktadır. Sûfinin, bir başka deyişle fütüvvet-dârın diğer belirgin özelliklerinin ise, kendini başkalarından üstün görmemek, güzel ahlak, sır tutmak, kusuru örtmek, vefalı olmak, hakkı gözetmek ve diğerkâmlık olduğunu ifade etmiştir (Rifâî, 1304/1887, *Dördüncü Meclis*).

Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin fütüvvetin ahlâkî muhtevasını ifade eden sözlerine sıklıkla rastlanmakla birlikte, bu anlayışın onun sağlığında tarikat teşkilatlanmasına ne şekilde nüfuz ettiği hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Günümüze ulaşan kaynaklar, Rifâîlikte tekke yapılanmasının tarikatın piri döneminde tamamlandığını ortaya koymaktadır (Uzunlar, 2022). Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin sohbetlerinden derlenen veya ona nispet edilen kitaplarda da âdap ve erkâna dair meselelere temas edildiği görülür. Menkıbelerinden birinde, sofrâ nakibine atıfta bulunan bir ifadeye rastlanması ise, Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin yaşadığı dönemde hizmet mertebelerinin ve bunların kendine has isimlendirmelerin mevcudiyetine, dolayısıyla tatbikattaki karşılığın işaret etmektedir (Kâzerûnî, 2008, 46). Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin yürüttüğü bu usûl ve erkân hakkındaki ilk düzenli bilgiler, torunu ve Rifâîyye’nin Sayyâdiyye kolunun kurucusu Seyyid İzzeddîn Ahmed es-Sayyâd’a (v. 670/1272) nispet edilen *el-Ma’ârifü'l-Muhammediyye fi'l-vazâ'ifi'l-Ahmediyye* isimli eserde aktarılmıştır. Eserde çavuşluk, nakiplik, hilâfet mertebeleri ve vazifelerinden; tâc ve kisvelerden söz edilmekle birlikte, bu vazifelerin ve emanetlerin verilmesi esnasındaki merasim usulleri konu edilmez. Fakat kitapta yer alan “Ridâ ile düğmesiz hırka, şeyhlere mahsustur; buna meşâyihin taylasânı denilmiştir. Meşâyih bu konuda üç kısma ayrılır: Bazısı hırkayı giyer ve ridâ ile bağlar, bazısı bağlamaz. Bazısı kollarından elini çıkarır; bazısı ise ne ellerini çıkarır ne de şed bağlar (Sayyâd, 1305, 84).” ifadelerinden, fütüvvet erkânının önemli bir unsuru olan şed kuşanmanın o dönemde de mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Müellifine nispetle XIII. yüzyıla tarihlendirilen bu eserden sonra, tarikat erkânını ihtiva eden metinlerden günümüze ulaşanlar XVIII. yüzyıl ve sonrasına aittir. Aradaki beş yüz yıllık dönem içerisinde Rifâîlik ile fütüvvet arasındaki bağı gösteren bir kayda ise Hüseyin Vâiz-i Kâşifi’nin (v. 910/1505) *Fütüvvetnâme-i Sultânî*’sinde rastlanmaktadır. Burada nakledilen bir şed silsilesinde ismi zikredilen Seyyidü'l-

Kebîr Muhammed b. Ahmed er-Rifâî (Kâşîfî, 1350, 125), Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin torunu Şemseddin Muhammed er-Rifâî (v. 619/1223) olmalıdır.¹

Seyyid Ahmed es-Sayyâd'a nispet edilen *el-Ma'ârifü'l-Muhammediyye*'den sonra, burada anlatılan usûl ve erkânın tarikatın temsilcileri tarafından zaman içinde teferruatlandırıldığı, XVIII. yüzyıldan günümüze ulaşan erkânâme metinlerinden tespit edilebilmektedir. Rifâî usûl ve erkânının İstanbul ve Anadolu'da ne şekilde icra edildiğini gösteren bu erkânâmelerin çoğu *Fütüvvetnâme* şeklinde isimlendirilmiştir.² Söz konusu fütüvvetnâme/erkânâmelerinin çoğunda, “Fî beyân-i tarik-i fütüvvet” başlığı altında fütüvvetin tarifi, şeddin ve cefne helvasının senedi, şed kuşatılan kişilerin isimleri, fütüvvetten men olunanlar ve Ahmed er-Rifâî'nin şed silsilesi gibi konulara yer verilmiştir. Bazılarında fütüvvet bahsi ayrı bir başlık olarak yer almamakta, doğrudan Rifâî erkânı tatbikatları anlatılmaktadır. Bunun sebebi, fütüvvetin kaynağının ve senedinin ne olduğu meselesinin, eserin muhataplarında zaten mevcut bir bilgi olduğu düşüncesi olmalıdır. Fütüvvetnâmelerdeki diğer konular ise, şerbet verme merasimi, şerbetin yedi nesne ile hazırlanması; intisap merasimi, bu merasimde telkin edilen zikir ve evradlar, nasihatler; şed bağlama, şeddin çeşitleri; hizmet makamlarının her biri ile alakalı merasimler, çavuş, sancaktar ve nakip tayini; hilâfet merasimi, mahfil ve sofrâ açma âdabı, tören esnasında halifeye emanet edilen cihazlar; kisveler; kılıç ve şiş ve vurma usulleri, güller; bazı hastalıklara karşı okunan dualar, vefkler, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin nesep ve tarikat silsileleri şeklindedir.

Rifâî fütüvvetnâmeleri arasında en eskisi *Fütüvvetnâme-i Şeyh Yâsin* isimli nüshadır (Hacı Mahmut Efendi, 2532). Şeyh Yâsin eş-Şâmî, Üsküdar Rifâî Âsitanesi postnişinlerinden olup, hayatı hakkındaki bilgiler, onun *Evrâd-ı Rifâîyye*'yi getiren ve kıyam zikrini talim eden kişi olduğuyula sınırlıdır (Vassâf, 2006, 1/ 246). Şeyh Yâsin

1 Abdülbâkî Gölpinarlı, *Fütüvvetnâme-i Sultânî*’deki bu isme dikkat çekmiş; künyeye dayanarak Seyyid Muhammed’in Ahmed er-Rifâî’nin oğlu olduğunu söylemiştir (Gölpinarlı, 1955, 133). Ancak Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin bu isimde bir oğlu yoktur.

2 Bu fütüvvetnâme nüshaları şunlardır: *Fütüvvetnâme-i Şeyh Yâsin er-Rifâî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, 2532; Hocazâde Mehmed Tahir b. Abdullah b. İsmail Tophânevî Rifâî, *Minhâcû'l-mürîdîn*, Konya Müzesi, Abdülbâkî Gölpinarlı Kol., Mikrofilm Arşivi, A-4804; *Fütüvvetnâme*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE.Yz. 1229; *Fütüvvetnâme*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE.Yz. 001583; *Fütüvvetnâme*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE.Yz. 001926; *Fütüvvetnâme*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE.Yz. 001311; *Fütüvvetnâme*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE.Yz. 001692; *Tarikat-ı Rifâîyye*, İBB Atatürk Kitaplığı, Bel. Yz. K0543; *Risâle*, Süleymaniye Ktp., Galata Mevlevihânesi 38; *Tarikatnâme-i Rifâîyye*, Süleymaniye Ktp. Galata Mevlevihânesi 43; *Fütüvvetnâme*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE.Yz. 1615; *Fütüvvet-i Tarikat*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE.Yz. 0106; *Rifâî Tarikatı Hakkında Risâle*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE.Yz. 1053; *Evrâd ve Zikir Mecmuası*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE.Yz. 0154; *Fütüvvetnâme-i Tarik-i Ahmed el-Bedevî ve Ahmed er-Rifâî*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE.Yz. 0667; *Âdâb-ı Tarik*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE.Yz. 1562; Şeyh Mehmed Selim Girîdî, *Fütüvvetnâme* (Kahraman Özkök arşivi); *Hâzâ evrâd-ı Seyyid Ahmed el-Kebîr er-Rifâî el-Velî* (Kahraman Özkök arşivi). Bu fütüvvetnâmelerden bazıları hakkındaki çalışmalar için bkz.: M. Saffet Sarıkaya, “Bazı Rifâî Fütüvvetnâmeleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ahîlik Uluslararası Sempozyumu 'Kalite Merkezli Bir Yaşam' Bildiri Kitabı*. Kayseri: 2011, 92-106; M. Saffet Sarıkaya “Türkiye’deki Bektaşî-Alevî Kültürüne Dair Farklı Bir Çevre: Bir Rifâî Risalesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 1 (2011), 25-38; M. Saffet Sarıkaya ve M. Necmeddin Bardakçı. “Bir Rifâî Fütüvvetnâmesi Üzerine İnceleme”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 12/29 (2012), 169-183. Rifâî fütüvvetnâmelerinin içerisinde, merasimler anlatılırken ayrıca “eğer Sa’dî olursa şöyle der; eğer Bedevî olursa şöyle söyler” ifadelerinin yer alması, söz konusu tarikatlarda da fütüvvet erkânına riayetin mevcut olduğunun bir delilidir. *Fütüvvetnâme*, İBB Atatürk Kitaplığı, Oe. Yz. 1311, 24a; *Fütüvvetnâme*, İBB Atatürk Kitaplığı, Oe. Yz. 1692, 1b.

fütüvvetnâmesinde, şerbet, ahd ve inâbe, sancakdâr, çavuş, nakip, nakîbü'n-nukebâ, tarîk-i fütüvvet, ahvâl-i silsile-i şed, ve hilâfet bahislerine yer verilmiştir. Eserde, “Fî beyân-ı tarîk-i fütüvvet” başlığı altında ise, Hazreti Peygamber’in Hazreti Ali’yi kendisi ile kardeş ilân edip, Mîraç’ta verilen hırka, tâc ve emâmeyi ona teslim etmesi anlatılır. Hazreti Ali’den şed kuşanan on yedi kemerbeste ve Hazreti Selmân’ın belini bağladığı elli beş miyan-bestenin isimleri zikredilerek, merasimin sonunda *cefne helvası* ikram edildiği nakledilir. Bu merasimde yer alan şed, ahid, mahfil tutma; nakiplik (Hazreti Ali’dir) ve nakip yardımcılığı (Ehl-i Beyt’tir) gibi görevlerin; cefne helvası pişirme gibi usûllerin ehl-i tarîk arasında bir kâide hâline geldiği vurgulanır (Şeyh Yâsin, Hacı Mahmut Efendi, 2532, 12b-17b). Hazreti Ali’nin ashabına yedi vech ile şed kuşattığı ifade edilerek, her bir şeddin özellikleri, isimleri zikredilir ve çizimlerle tasvir edilir. “Fî beyân-ı ahvâl-i silsile-i şed” başlığını taşıyan fasılda ise, şed ve ahidin Seyyid Ahmed er-Rifâî’ye kimler vasıtasıyla ulaştığını gösteren fütüvvet seçeresi zikredilmiştir. Bu izahların ardından tekrar fütüvvet bahsine geçilir ve Seyyid Muhammed b. Alâaddîn el-Hüseyn er-Razavî’nin (v. XVI. yüzyılın ilk yarısı) bir risâlesinden istifade edildiği ifade edilerek³, Razavî’nin *Fütüvvetnâme-i kebîr veya Miftâhu’d-dekâ’ik fî beyâni’l-fütüvve ve’l-ḥakâ’ik* isimli eserinde verdiği bilgiler muhtasar bir şekilde nakledilir. Bu kısımda sırasıyla, fütüvvetin Hazreti Âdem’den Hazreti Muhammed’e nasıl ulaştığı; Hazreti Peygamber’in Gadîr-i Hum’da Hazreti Ali’ye şed kuşatması; on yedi kemerbeste ve elli beş miyân-bestenin isimleri; cefne helvasının taksim edilmesi konuları anlatılmaktadır. Bu bahisleri takip eden fasıl, müride sofrâ, çerağ, alem, şed verilmesi ile alâkalı erkâna ayrılmıştır. “Der beyân-ı suâl ve cevâb” başlığı altında işlenen, şeddin zâhirî-bâtînî mânâları ve tarikatın neler üzerine bina edildiği mevzularıyla eser son bulmaktadır.

Fütüvvetnâme-i Şeyh Yâsin’den sonra, Rifâî usûl ve erkânını anlatan ikinci önemli kaynak, Şeyh Yâsin’in halifelerinden olup, ondan sonra Üsküdar Rifâî Âsitânesi’nde posta geçen Mehmed Tâhir Tophânevî’ye (v.1812) ait *Minhâcü’l-mürîdin ve Mecmua* isimli eserdir. Bu eser, tasavvufî alâkalı ıstılahları, tarikat usûl ve erkânını, âdap bahislerini ihtiva eden, on sekiz fasıldan müteşekkil oldukça hacimli bir kitaptır (Tophânevî, Abdülbâki Gölpinarlı Kol., Mikrofilm Arşivi, A-4804). Kitapta fütüvvet konusuna ayrıca bir fasıl ayrılmıştır. Eserin “Kavâid-i erkân ve tezyîn-i tarîk ahvâlî” isimli son faslı ise, *Fütüvvetnâme-i Şeyh Yâsin er-Rifâî*’den ıktıbastır.

Fütüvvetnâme-i Şeyh Yâsin ve Minhâcü’l-mürîdin, daha sonra yazılan Rifâî fütüvvetnâme/erkânâmelerinin çoğuna kaynaklık eden önemli eserlerdir. Özellikle *Minhâc*’da nakledilenler, fütüvvet ve tarikat arasındaki bağı daha anlaşılır kılan nitelikte bilgiler olup, Tophânevî’nin şahsiyetinde Rifâî meşâyihinin tarikat, fütüvvet ve erkân konularındaki temel tasavvurlarını ortaya koymaktadır. Makalede, Tophânevî’nin *Minhâcü’l-Mürîdin* isimli eserinin, fütüvvetten ayrılan ikinci faslı, muhtevâsı ve kaynağı açısından ele alınacak; Rifâîlerle fütüvvet erkânına bağlı zümrelerin ortak zeminin neler olduğu meselesi değerlendirilecektir.

1. *Minhâcü’l-Mürîdin*’de Fütüvvet Faslı

Mehmed Tâhir Tophânevî, *Minhâc*’ın ikinci faslımı *Fütüvvet* bahsine ayırmıştır (Tophânevî, Gölpinarlı Kol., A-4804, 13a-54a). Konunun oldukça ayrıntılı bir şekilde

3 Razavî’nin künyesi eserde hatalı yazılmıştır: “Bu risâlenin musannıfı Seyyid el-fakîr Muhammed b. Seyyidü’d-din [Seyyid Alâaddîn] b. Hasan [el-Hüseyn] er-Razavî”, 56b. Künye ve muhteva için krş.: Razavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr*: Giriş-Metin-Tıpkıbasım (haz. Sadullah Gülten, Hacı Yılmaz), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

ele alındığı bu fasılda önce fütüvvetin tarifi yapılmakta, ardından Hazreti Âdem'den Hazreti Peygamber'e ulaşan fütüvvet silsilesi; Hazreti Peygamber'in Hazreti Ali'ye şed kuşatması ve Hazreti Ali vasıtasıyla teselsül eden muhtelif fütüvvet şecereleri nakledilmektedir. Bunlar arasında fütüvvetin Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye hangi tarikle intikal ettiğini gösteren silsile de vardır. Şeddin çeşitleri, fütüvvet-dârın riayet etmesi gereken âdap ve erkân, şed bağlanması menolunan kişiler, fütüvvetten düşme, mahfil açma, bu fasılda ele alınan diğer konulardır.

Minhâc'ın ikinci faslının girişinde fütüvvet şu şekilde tarif edilmektedir:

“Bilgil kim, fütüvvet a'lâ makâm ve aziz derecedir, aslı kadîmdir, ezeldir ve ebedidir. *Fe-taḥallakū bi-ahlâk illâhî Teâlâ* mânâsındadır. Yâni her ki fütüvvet sıfatını sıfatlana, ol Allah sıfatında olur. Ve her ki Allah sıfatını sıfatlana, hakkâ ki ol kişi Allah'a ermiştir.[...] Pes, fütüvvet sıfatı, Hak sıfatındandır, enbiyâ makâmıdır, evliyâ sülûkudur (Tophanevî, Gölpinarlı Kol. A-4804, 15a).”

Bu tarife göre, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak anlamına gelen fütüvvet, peygamber ve veliler aracılığıyla öğretilen kadîm, ezeli ve ebedî bir bilgi/yol olduğundan, bu yol Hazreti Âdem ile başlıyor olmalı; fütüvvet erkânından tövbe, bey'at, karındaş edinme, tıraş olma, şedd kuşanma ve cefne helvası pişirmenin senedi de ona dayanmalıdır.

Minhâc'da nakledildiğine göre, Hazreti Âdem günahı sebebiyle cenneten yeryüzüne indikten sonra pişmanlık duymuş; Mina'da Cebrâil'in getirdiği makas ile tıraş olup, onun öğrettiği duayı (tercemânı) okumuş ve Allah onun tövbesini kabul etmiştir. Bu tövbenin ardından Cebrâil, Hazreti Âdem'in beline cennetten getirdiği kuşağı sarar ve onunla karındaş olur. Tıraş ettiği saçını ise bir sarığa bağlayıp, tekbirleyerek eline verir; tâc ve hırka giydirip onu hilâfet seccâdesine geçirir. Bu hadisenin sevinci ile cennet ırmaklarından bir miktar süt ve bal alıp birbirine karıştırarak helva yapar. Hazreti Âdem helvanın bir kısmını yer ve orada bulunmayan Hazreti Havva için de bir nasîb eli koyar, yani onun için bir miktar helva ayırır. Tophânevî'ye göre, tarikat ehli de, Hazreti Âdem ve Cebrâil'den kalan bu tertibe riayet etmişlerdir. Bu sebeple evvela müridin başı tıraş edilip, tövbe ve telkinden sonra beline şed bağlanmakta; eline tuğ veya alem verilip, seccâdeye geçirilmektedir. Bu merasimin sonunda pişirilen *cefne helvası*nın bir miktarı da, başka şehirde bulunan fütüvvet ehline gönderilmektedir. Hazreti Âdem ile başlayan bu fütüvvet erkânı, sonraki peygamberler vasıtasıyla Hazreti İsmail'e, ondan da Hazreti Muhammed'e ulaşmıştır. *Minhâc*'da Hazreti Peygamber'in fütüvvet nispeti şöyle verilir:

“Ve Hazreti İbrahim Halîlullâh dahi Hazreti İsmail *aleyhi's-selâm*nın belin bağladı ve fütüvveti ana yetüştürdü. Ve Cebrâil ile karındaş oldu. Ve İsmail'den oğlu Kedar'a erişdi. Andan Kimmel'e değdi. Andan Nebez'e değdi. Andan Selâm'a değdi. Andan Hemse'a geçdi. Andan Besat'a değdi. Andan Ka'b'a, andan Mürre'ye, andan Kilâb'a, andan Kusay'a, andan Abdimenaf'a, andan Hâşim'e, andan Abdülmuttalib'e, andan Ebû Tâlib'e, andan Abdullâh'a değdi. Andan emânetler sahibine değdi ki, Muhammed Mustafâ'dır *sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem*. Bu emânetler Ebû Tâlib'e kaldı (Tophanevî, Gölpinarlı Kol. A-4804, 20b).”

Yukarıda nakledilen silsileye göre, Hazreti Peygamber'in ailesi de fütüvvet ehlidir. Tophanevî, Hazreti Ebû Tâlib ile ulaşan bu emanetlerin dışında, Hazreti Peygamber'in Mirâç gecesi Cebrâil vasıtasıyla da şed kuşandığını ve silsilenin ondan

sonra Hazreti Ali ile devam ettiğini ifade edip, Vedâ Haccı dönüşü Gadîr-i Hum'da yaşananları ayrıntılı bir şekilde yazar:

“Ol vakit Hazreti Cebrâil *aleyhi ş-selâm* eydür: ‘Yâ Rasûlallâh, Hak Teâlâ şöyle buyurur: Vakt oldu kim, Habîbim benim hazretime vâsîl ola; tâ kim hûri ve gılmân ve kusûr-i cinân onunla ve onun evlâdı ve ashâbı birle âraste ola. İmdi, bu makamda Ali’yi hilâfete vasî eylegi ki, senden sonra senin yerinde imâm ve halife ve vasî Ali ola.’ Çün ki Muhammed Mustafâ *sallallâhu aleyhi ve sellem* bu sözleri işitdi, fikre vardı. Fikri dahi bu idi kim, ashâb çoktur, minber yoktur. Medine’ye vardıkda emri yerine getirem. Cebrâil *aleyhi ş-selâm* dergâh-ı Hazreti İzzet’e varub gerü geldi, eyitdi: ‘Yâ Nebiyyallâh, Hak Teâlâ’nın emrine ne için teallül edersin?’ Rasûl *aleyhi ş-selâm* eydür: ‘Yâ karındaşım Cebrâil, minber yokdur.’ Cebrâil *aleyhi ş-selâm* eyitdi: ‘Yâ Muhammed, Allah’ın emri böyledir kim, deve palanından minber düzeler. Anın üzerine çıkub, halka nasihat kılasın. Ve vasiyet edüb emri yerine getiresin’ dedi. Pes, ol vakt Hazreti Rasûl *sallallâhu aleyhi ve sellem* buyurdu. Fi’l-hâl deve palanından bir minber düzdüler. Fahr-i Âlem onun üzerine çıktı. Evvel bir belîğ hutbe okudu; tevhîd-i Hakk okudu. Andan yüz yirmi dört bin peygamberler, artık eksik ve üç yüz on üç mürselîn, cemisi hak din üzerine gelüb gitdiklerin ve kendü hâtemü’n-nebiyyin olub, kendünden sonra âhir peygamber gelmeyeceğin ve İslâm dininin hak olduğun ve ashâbının fazlın beyân etdi. İmâm Ali’ye gelicek, Ali hakkında kırk hadîs buyurdu, cemî-i ashâb hayrân kaldılar. Ve âhir buyurdu kim: ‘*Aliyyün minnî ve ene min ‘Aliyyin, ve l-haqqu ba’dî me’a Ali.*’⁴ Andan İmâm Ali’ye nazar etdi: ‘*Ta’al ileyye Yâ ‘Ali.*’⁵ dedi. İmâm Ali: ‘*Lebbeyk Yâ Rasûlullâh*’ deyüb yerinden durub minber önüne vardı. Rasûl, Hazreti Emîrül-mü’minîn Ali bin Ebî Tâlib *kerremallâhu veche*’yi ol minberin üzerine davet eyledi. İmâm Ali dahî minber üzerine çıktı. Hazreti Rasûl’ün sağ yanına durdu. Pes Hazreti Rasûl, İmâm Ali’yi kendü mübârek gömleğinin içine koydu. İki dahi mübârek başların bir yakadan çıkardılar. Ve ikisi birbirin geçdüler. Pes, Hazreti Rasûlullâh *sallallâhu aleyhi ve sellem* mübârek dilin depredüb, ibaret-i garîb ve fesâhat-i belîğ birle âğâz edüb eyitdi: ‘*Demmüke demmî, ve lahmüke lahmî, cismüke cismî ve rûhuke rûhî yâ ‘Ali! Ente âhî, silmüke silmî, harbüke harbî bi-menzileti Mûsâ ve Harun.*’⁶ Andan cemî-i ashâb *ırdvânüllâhi Teâlâ aleyhim ecma’in ‘Henî’en leke Yâ Ali!’*⁷ deyu çıgrışdılar. Ve Ömer *radıyallâhu anhu ‘Behîn behîn leke Yâ Ali, aşbahte mevlâi ve mevlâye külle mü’min ve mü’minetîn!’*⁸ dedi. Ashâb arasında bir kişi hased vehçile dedi kim: ‘Yâ Rasûlallâh, mübârek gömleğini çıkarın, biz dahi görelim; şühemiz zâil olsun.’ deyicek, Rasûl hazreti, mübârek gömleğin teninden çıkardı. Gördüler ki Hazreti Nebî’nin ve Hazreti Velî’nin mübârek cism-i latîfleri bir olmuşdur. Ashâb bu hâli görecek ‘Es-salâtü ve’s-selâmü aleyke Yâ Rasûlallâh!’ çeküb, ‘sadaka Yâ Rasûlallâh.’ dediler. Pes, gerü mübârek başını kaldırdı ve gömleği giydi. Ammâ bir tâife vardı kim, Hazreti Ali’yi ziyâde severler idi. Ol kişinin sözü onlara katı geldi, eyitdiler: ‘Bu kişiye bu söz ne hâcet idi Yâ Rasûlallâh? Allah Rasûlü kizb mi zann eder?’ dediler. Andan adâvet peydâ oldu. Andan Rasûl hazreti eyitdi: ‘Yâ ashâb, size bir suâl ederim’ dedi. Ashâb: ‘Ne buyurursunuz Yâ Rasûlullâh?’ dediler. Rasûlullâh eyitdi: ‘*Eyyühe’n-nâs, men evlâ minküm bi-enfüsiküm?*’ Yâni ‘Kendü nefsinizden kimi a’lâ görürsünüz?’ dedi. Ashâb eyitdiler ki, ‘Allah ve Rasûlü dediler. Pes, Hazreti Rasûl *sallallâhu aleyhi ve sellem* Hazreti Ali’nin eline yapışdı ve yukarı kaldırdı. Böyle buyurdu: ‘*Men küntü mevlâ fe-‘Aliyyun mevlâhu! Allâhümme vâli men vâlâhu, ve ‘âdi men ‘âdâhu, ve nşur men nasarahu, ve h’zül men hazelehu.*’⁹ [...] Pes, Hazreti Rasûl *aleyhisselâm ve âlihi*, Hazreti Ali’nin sağ elin sağ eline aldı ve başparmağın başparmağına mukâbil koydu. Eli elinde iken bu âyet-i bey’atı okudu: ‘*E’üzü billâhi mine ş-şeytâni’r-*

4 ‘Ali bendendir, ben de Ali’denim. Hak da benden sonra Ali ile beraberdir.’

5 ‘Yanıma gel ey Ali.’

6 ‘Kanın kanımdır, etin etimdir, cismim cismindir, ruhun ruhumdur yâ Ali. Sen benim kardeşimsin; sulhün sulhüm, harbin harbimdir. Sen bana Mûsâ’nın Hârun’a olduğu gibisin.’

7 ‘Tebrikler!’

8 ‘Ne mutlu sana yâ Ali! Benim ve bütün mü’min erkeklerin ve kadınların mevlâsı oldun!’

9 ‘Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah’ım! Onu seveni sev, ona düşmanlık edenin düşmanı ol. Ona yardım edene yardım et; onu yüzüstü bırakanı sen de yüzüstü bırak!’

*racîm. Bismillâhi'r-rahmani'r-rahîm. İnnellezîne yubâyi'üneke innemâ yubâyi'ünellâhi yedu'llâhi fevka eydîhim, fe-men nekeşe fe-innemâ yenkûsü 'alâ nefsihi ve men evfâ bi-mâ 'âhede 'aleyhullâhe fe-seyü'tîhi ecran 'azîmâ.*¹⁰ [...] Andan ashâbdan yana dönüb eyitdi: “Yâ ashâb, nübüvvet ve risâlet bende hâtem oldu. Şimdi gerü imâmet ve velâyet zamanıdır. Efdâl enbiyâ benim ve efdâl evliyâ Ali'dir.” Pes, cem'i ashâb *radıyallâhu anhum: 'Henî'en leke Yâ Ali!*” dediler (Tophânevî, Gölpınarlı Kol., A-4804, 23a-24b).”

Hazreti Peygamber ve Hazreti Ali bu ilânın ardından ikişer rekât namaz kılarlar. Hazreti Peygamber, dua ve âyetler okuyarak, kendisine Mîraç'ta kuşatılan şeddi Hazreti Ali'nin beline kuşatır; seccadesine oturduktan sonra şükürünü izhar için o günü karındaşlık günü ilân eder ve ashâbı ikişer ikişer birbiriyle kardeş kılar. Hazreti Ali'yi de kendisi ile kardeş ilân ettikten sonra Mîraç gecesi Cebrâil tarafından giydirilen tâcını ve hırkasını ona giydirir ve seccadesine geçirip Hazreti Ali'nin de kendi halifelerine şed kuşatmasını ister. (Tophânevî, Gölpınarlı Kol., A-4804, 27a-b). Ondan şed kuşanan on yedi kişinin isimleri şöyledir:

- 1- Selmân
- 2- Amr ibn Ümeyye-i Dâmirî
- 3- Bilâl-i Habeşî
- 4- Büreyde-i Eslemî
- 5- Zü'n-Nû Mısrî
- 6- Suheyb-i Rûmî
- 7- Hasan-ı Basrî
- 8- Kanber
- 9- Kümeyl ibn Ziyâd
- 10- Abdullah İbn-i Abbâs
- 11- Mâlik Eşter Necî
- 12- Muhammed bin Ebî Bekr
- 13- Civanmerd Kassâb
- 14- Câbir Ensârî
- 15- Ebâ Zer Gıfârî
- 16- Ebû Derdâ Âmirî
- 17- Ebû Ubeyde Hazrecî (Tophânevî, Gölpınarlı Kol., A-4804, 27b-28b)

Hazreti Ali'den şed kuşananlar arasında olan Selmân-ı Fârisî, onun emri ile elli beş kişinin belini bağlar.¹¹ Şed kuşatma merasiminin ardından Hazreti Peygamber, şeddin ve karındaşlığın şükürüne nişâne olarak bir nimet hazırlamak gerektiğini buyurunca, Hazreti Ali hurma, peksimet ve yağı, ağaçtan bir çanağın içerisinde eliyle yoğurup helva yapar. Helvanın yoğrulduğu bu ağaç çanağa *cefne* denildiğinden tarikat ehli bunu *cefne helvası* diye isimlendirmiştir. *Minhâc*'da helvanın taksim edilişi şöyle anlatılır:

“Rasûl Hazreti eyitdi: ‘Yâ Ali, her kim seni severse ve senin emîru'l-mü'minîn olduğun bilürse bu helvadan ona ver’ dedi. Her kişi kim ‘Benim imâmım Ali'dir’

10 ‘Sana bey’at edenler aslında Allah’a bey’at etmişlerdir. Allah’ın eli onların eli üzerindedir. Şu hâlde, kim ahdini bozarsa yalnızca kendi aleyhine bozmuş olur ve kim Allah’a karşı taahhüdüne uyarsa Allah ona büyük bir mükâfat ihsan edecektir.’ Fetih Süresi, 48/10.

11 Tophânevî, Selmân-ı Fârisî'den şed kuşanan elli beş kişinin isimlerini ve hangi mesleğe baş olduklarını tek tek zikreder. Üslubu şu şekildedir: “[...] Kırkıncı Ebû Ubeyde Cerrah’ın belin bağladı ve icâzet verdi; cerrahların silsilesi ana çıkar. Kırk birinci Ebu'l-Kâsım Abdülvâhid en-Neccâr’ın belin bağladı ve icâzet verdi; dülgerlerin silsilesi ana çıkar. Kırk ikinci Ebû Abdülharrât’ın belin bağladı ve icâzet verdi; hasırcların silsilesi ana çıkar. Kırk üçüncü Kâsım b. Nâsr’ın belin bağladı ve icâzet verdi; taşçıların silsilesi ana çıkar.[...]” (Tophânevî, Gölpınarlı Kol., A-4804, 29b).

derse, ol zikrolunan çengâlden iki eliyle verirdi. Ehl-i erkân yâni ashâb-ı tarîk, nefsi-helvâyı sorduklarının senedi budur dediler. Ol helvâyı, mecmû-i ashâba yetiştürdü ve bir mikdârı arttı. Hazreti Ali *kerremâllahu veche* ol artan helvâyı bir kutuya kodu ve ağzını mühürlediler. Ve ol kutuyu Hazreti Selmân-ı Fârîsi'ye teslim eylediler. Tâ Hazreti İmâm Hasan ve İmâm Hüseyin *radiyallâhu anhumâ* ve Hayru'n-Nisâ Hazreti Fâtumatü'z-Zehra *radiyallâhu anhumaya* ve bâkî ehl-i beyt-i Rasûl için nasîb kodular. *Radiyallâhu anhünne* Medine'de idiler. Zîrâ ki Hazreti Selmân *radiyallâhu anh* Hazreti Rasûl'ün hânedânına hizmetkâr idi. Pes, Selmân-ı Fârîsi dahi ol kutuyu alub, ta'zîm-i tâm birle başına getirüb yola giderdi. Tâ Medine şehrine yettirdü. Şu kim, ol kutuyu hiç yere komazdı; kitler, başında götürür idi; kosa dahi sepâyeye üzerine kordu. Ol izzet için ki, Hazreti Rasûl *aleyhi's-selâmın* mahfilinde ekl olmuşdu. Pes, bu kâide meşâyih ortasında sünnet oldu. Ol mahfilde şeyh, Muhammed Mustafâ idi. Ve nakîb, Ali idi. Ve nakîb essileri¹², Ehl-i Beyt idi. Rasûl *aleyhi's-selâm* ol zamândan tâ bu zamâna gelince, ehl-i tarîk olanlar Arab'da ve Acem'de ve Irak'da ve Horasan'da ve Türkistan'da ve Hindistan'da ve Rûm'da ve cemî-i diyâr-ı İslâm'da muhibbân-ı hânedân ve fütüvvet-dârân ve ashâb-ı tarîk ve ehl-i irfân ana binâen ve iktidâen, ol mahfil aşkına mahfiller ederler ve helvâlar bişürürler. Mâbeynlerinde taksim ederler ve bir şehirden bir şehre ve bir diyârdan bir diyâra, ahhâba ve ehl-i erkâna nasîb gönderirler. Ol cefne aşkınadır ki, Hazreti Rasûl *aleyhi's-selâmın* mahfilinde oldu, Medîne şehrine ilettiler. Bunlar dahi anlara müşâbeh ederler (Tophânevî, Gölpinarlı Kol., A-4804, 31a).¹³

Minhâc'da fütüvvetin kaynağı, Hazreti Ali'ye ne şekilde ulaştığını ve cefne helvasının senedi anlatıldıktan sonra Hazreti Ali vasıtasıyla devam eden muhtelif silsileler nakledilmektedir. Tophânevî'ye göre, ulemâ, sûfiler, sâdât ve ehl-i şed için ayrı ayrı silsileler söz konusudur ancak bunların hepsi İmâm Ali'de toplanmıştır (Tophânevî, Gölpinarlı Kol., A-4804, 33b). Çünkü o, Hazreti Peygamber'in buyurduğu üzere, *fetâdır, ahîdir, vasîdir, halifedir, şeyhtir ve ilim şehrinin kapısıdır*. Bütün tarifler onda cem olmuştur fakat her bir meslek grubu onu kendi ıstılahıyla anmıştır. Dolayısıyla Hazreti Ali'den ve onun emri ile Hazreti Selmân'dan şed kuşanan on yedi kemerbeste ile elli beş miyânbeste aynı zamanda Hazreti Âdem'den itibaren her bir peygamberin meşgul olduğu meslekleri de teselsül ettiren kişilerdir. *Minhâc*'da anlatılanlar, bu meslek erbâbı arasında meşâyihin de bulunduğunu ve kendi ıstılahlarınca fütüvveti, tarikat şeklinde isimlendirdiklerini göstermektedir. Buna göre, sûfilerdeki fütüvvet icâzeti seçercesi aynı zamanda tarikat silsilesini gösterirken, fütüvvet erkânı da tarikat erkânı ismini almıştır.

Tophânevî'ye göre, sûfilerin silsilesi Hasan Basrî vasıtasıyla İmâm Ali'ye yahut On İki İmâm'dan birine ulaşmalıdır. Sûfilerin yolunda On İki İmâm'a ittibânın, tevellâ ve teberânın gerekliliğini ise şu sözleriyle vurgular:

"[...] Ammâ fukarânın silsilesi Şeyh Hasan Basrî'ye yâhud On iki İmâm'a yetişür. On İki İmâm dediğimiz biri İmâm Ali'dir. Ve on biri onun evlâdıdır ki, mâsumlardır, müctehidlerdir, makbûllerdir, imâmlardır. Nitekim Hazreti Rasûl *aleyhi's-selâm* buyurdu: '*el-Eimmetü min ba'di isnâ'âşara. Evvelühüm 'Aliyyün ve âhîruhum Mehdiyyün.*' Yâni benden sonra imâmlar on iki olacaktır. Onun evveli Ali'dir ve âhiri Mehdî *aleyhi's-selâm*dir. Ve bir yerde dahi Hazreti Risâlet *sallallâhu aleyhi ve sellem* buyurmuşdur:

12 Esî: Büyük birader, ağabey

13 *Minhâc*'da, cefne helvası için ikinci bir senedi daha olduğu; helvâyı ateşte pişirip, terazi ile taksim etme erkânının İmâm Zeynelâbidin dayandığını ifade edilmekte ve bununla ilgili rivayet de nakledilmektedir (Tophânevî, Gölpinarlı Kol., A-4804, 31b-32b).

'*el-Eimmetü min ba'di bi-'adedi nuḳabâ'i benî İsrâil*.¹⁴ Pes, nukebâ-i Benî İsrâil sayısı on ikidir derler. Nitekim Hak Teâlâ Kelâm-ı Şerîfi'nde buyurdu: '*Ve le-ḳad âḫaẓe'llâhu mîşâka benî isrâile ve be'asnâ minhümü'sney 'aşera nakîben*.¹⁵ Pes, kelâmullâh ile ve kelâm-ı Rasûlullâh ile dürüst oldu ki, emîru'l-mü'minîn Ali ve on bir evlâdı ki, âhiri Mehdi'dir, imâm-ı hakdır. Ve bunlara peygamberlere etdikleri muhabbeti etmek gerek. Şu ki, tasdik-i Rasûl kılmadan teberrâ eylerler ve bunlara dahi adâvet eden teberrâ etmek gerek. Nitekim Hak Teâlâ Kelâm-ı Şerîfi'nde buyurur: '*İlle'l-meveddete fi'l-ḳurbâ*.¹⁶ Ve bir yerde dahi Kelâm-ı Kadîm içinde Hak Teâlâ buyurur, yâni deyu emreder, terḡib eder muhabbet-i Ehl-i Beyt'e ve nehyeder vesvese-i şeytandan yâni adâvet-i Ehl-i Beyt'den. Ve Rasûl aleyhi's-selâm hazreti bu ma'nide buyurur ki: '*Meşelü Ehl-i beytî ke-meşeli sefîneti Nûhin. Men evlâhe necâdün teḫallefe 'anhâ gariḳa*.¹⁷ Yâni benim Ehl-i Beytim misâli Nuh Peygamber aleyhi's-selâm gemisi gibidir. Her ki ol gemiye girerse kurtulur. Ve bunlara muhâlefet eden gark olur. Ve bir yerde dahi Hazreti Rasûl aleyhi's-selâm buyurur ki: 'Aranızda iki nesne koydum. Eğer onları temessük edesiz, yolunuz azdırmayasız. Biri Kitâbullâh'dır ve biri benim Ehl-i Beytim'dir. Ve bunlar doğru yolda ip gerilmiş gibidir. Ve bunlara yapışan dağılmaz; doğru yoldan çıkmaz.' Ve dahi Hak Sübhânehu Teâlâ Kelâm-ı Şerîfi'nde bunlar hakkında buyurubdur. Yâni evvel nesne kim suâl olunur evlâd-ı âdemden, muhabbet-i Ehl-i Beyt'dir. Zîrâ kim bunlara muhabbetsiz hiç amel kabûl değildir. [...] İmdi, her kişinin kim, ilimle, şed ile fukarâ ile siyâdetle tasavvufla silsilesi bu On İki İmâm'a yetüdü. Zehî saâdet onların (Tophânevî, Gölpinarlı Kol., A-4804, 33b-35a)."

Silsilesi On iki İmâm'a yetişenlerden biri de Mehmet Tahir Tophânevî'nin postunda oturduğu tarikatın piri Seyyid Ahmed er-Rifâi'dir. Tophânevî, onun fütüvvet nispetini şu senedle zikreder:

"Mûsâ Kâzım'dan es-Seyyid İbrahim Mücâb'a, andan es-Seyyid Hüseyin'e, andan es-Seyyid Ebu'l-Kâsım Muhammed'e, andan es-Seyyid Mehdi'ye, andan es-Seyyid Hasan'a, andan es-Seyyid Mûsâ'ya, andan es-Seyyid Ahmed es-Sâni'ye, andan es-Seyyid Ali'ye, andan es-Seyyid Hâzım'a, andan es-Seyyid Sâbit'e, andan es-Seyyid Yahyâ'ya, andan [Ali Ebu'l-] Hasan es-sultan seyid veliye, andan Kutbu'l-ârifin Hazreti eş-Şeyh Seyyid Ahmed er-Rifâi'ye yetüdü. Ve andan *ilâ zamaninâ* hâzâ meşâyıha yetüdü (Tophânevî, Gölpinarlı Kol., A-4804, 33a-b)."

Fütüvvetnâme-i Şeyh Yâsin er-Rifâi'de, şed ve ahdin Seyyid Ahmed er-Rifâi'ye kimler vasıtasıyla ulaştığını gösteren fütüvvet şeceresindeki isimler Seyyid Ahmed er-Rifâi'nin tarikat senedleri ile mutabık iken¹⁷, Tophânevî'nin zikrettiği ve yukarıda nakledilen fütüvvet senedi, Rifâi kaynaklarında "Ehl-i Beyt Hırkası" ismiyle anılan ve Seyyid Ahmed er-Rifâi'nin sadece kendi nesebine mahsus olan hırka senedi ile

14 'Benden sonra imamların sayısı İsrailoğulları'nın temsilcileri adedince olacaktır.'

15 'Andolsun, Allah İsrailoğullarından sağlam bir söz almıştı. Onlardan on iki temsilci seçmiştik.' Mâide Sûresi, 5/12.

16 '[Ben sizden] yakınlarıma meveddetten başka bir şey istemiyorum.' Şûrâ Sûresi, 42/23.

17 Seyyid Ahmed er-Rifâi'nin iki hilafet senedinden ilki şöyledir: Ahmed er-Rifâi, Ali el-Vâsıtî, Ebu'l-Fazl b. Kâmih el-Vâsıtî, Gulâm b. Türkân, Ebû Ali er-Rûzabâdî, Ali el-Acemî, Ebû Bekr eş-Şibli, Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd el-Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ebu Mahfûz[Mâruf] el-Kerhî, Davûd et-Tâi, Habîb el-Acemî, Ebû Sa'îd el-Hasan el-Basrî, İmâm Ali b. Ebi Tâlib. İkincisinde ise şu isimler vardır: Ahmed er-Rifâi, Mansûr el-Batâihî er-Rabbânî, Ebu'l-Mansûr et-Tayyib, Ebû Saîd Yahyâ en-Neccârî el-Vâsıtî el-Ensârî, Ebû Ali el-Kırmızı, Ebu'l-Kâsım es-Sendûsî, Ebû Muhammed Ruveyem el-Bağdâdî, Cüneyd el-Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Şeyh Mârûf el-Kerhî, İmâm Ali b. Mûsâ er-Rızâ, İmâm Mûsâ el-Kâzım, İmâm Câfer es-Sâdık, İmâm Muhammed el-Bâkır, İmâm Zeynü'l-Âbidîn el-Ali, İmâm Hüseyin, İmâm Ali b. Ebî Tâlib, Nebî aleyhi's-selâm (Sayyâd, 1305, 32; Fârûsî, 1305, 3-4). Bu silsileleri Şeyh Yâsin nüshası ile karşılaştırmak için bkz.: Fütüvvetnâme-i Şeyh Yâsin, Hacı Mahmut Efendi, 2532, 17b-18a.

aynıdır. Hırkanın bu isimle anılmasının sebebi ise, Ehl-i Beyt vasıtasıyla teselsül ederek, o soydan gelen Rifâ‘aoğulları seyyidlerine doğrudan ulaşmasıdır.¹⁸

Müellifi bilinmeyen bir fütüvvetnâme nüshasında, Hazreti Peygamber’in, Hazreti Ebû Tâlib’in kendisine verdiği fütüvvet emanetlerini; Mîraç’ta kuşatılan şeddi; giydirilen tâci ve hırkayı Hazreti Ali’ye teslim ettiği; onda toplanan bu emanetlerin *fütüvvet icâzeti* ve *fütüvvet emanetleri* şeklinde iki ayrı silsileye ayrıldığı anlatılmaktadır (Torun, 1998, 170). Fütüvvet icâzeti silsilesi, Gadîr-i Hum’da şed kuşananlarla; fütüvvet emanetleri ise, On İki İmâm ve onların soyundan gelenlerle devam etmiştir. Bu bilgiler, Seyyid Ahmed er-Rifâî’ye ulaşan farklı fütüvvet silsilelerini de izah etmektedir. Buna göre, Tophânevî, şeyhi Yâsin er-Rifâî tarafından verilen fütüvvet icâzeti ve aynı zamanda tarikat senedi olan silsileyi, fütüvvet emanetleri silsilesi ile tamamlamış; On İki İmâm’dan sonra, icâzetin yanı sıra emanetlerin de toplandığı zâtn Seyyid Ahmed er-Rifâî olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum ayrıca, Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin torunu Seyyid Ahmed es-Sayyâd tarafından, “İmamların on üçüncüsü” sıfatıyla anılmasının sebeplerinden de biri olmalıdır (Sayyâd, 1305, 2, 60).

Minhâc’daki fütüvvet bahsi, “Fasl fi erkân-i şerâitü’l-fütüvve” alt başlığı ile devam etmektedir. Bu başlık altında fütüvvet-dârın sıfatları zikredilir; erkân ehlinin kalemî, şürbî ve seyfi olmak üzere üç mezhebi olduğu ve hiyerarşik olarak aşağıdan yukarı nâzil/muhib, nîm tarîk, miyân-beste, beşâriş/dost nakîb, nakîb, nakîbu’n-nukabâ, halife/ahî, şeyh ve şeyhu’ş-şuyûh şeklinde isimlendirildikleri ifade edilir (Tophanevî, Gölpinarlı Kol., A-4804, 35b-37b). Daha sonra şed bağlanması men olunan kişilerin kim oldukları anlatılır. Bunlar, kâfirler; münâfıklar; sanatı gayba hükmetmek olan remmâl veya müneccimler; hamr içenler; dellâklar; dellâllar; culhâlar; kassâblar; cerrâhlar; sayyâdlar; alemdârlar ve muhtekirlerdir (Tophanevî, Gölpinarlı Kol., A-4804, 38ab). Kişiyi fütüvetten düşüren fiiller ise, hamr içmek; zina; livata; gammazlık; münâfıklık; tekebbürlük; yavuz gönüllü olmak; hasûdluk; buğz etmek; kasd ile yalan söylemek; kasd ile vaade hilâf; emanete hıyanet; nâmahreme şehvet ve hiyânet fikriyle bakmak; bir kimsenin aybını istemek, ırzını yıkmak; nâhak yere birini katletmek; kumar oynamak; bahillik; bûhtan etmek şeklinde sıralanmıştır (Tophanevî, Gölpinarlı Kol., A-4804, 39a-41b). Fütüvvet faslı, mahfil açma ve sohbet erkânı; şeddin ve kuşatma şekillerinin mânâları konularıyla sona ermektedir.

Minhâc’ın fütüvvet konusuna ayrılan ikinci faslında nakledilenlerin kaynağı, Seyyid Hüseyin İbn Seyyid Gaybî’ye (v. XV. yüzyıl) ait fütüvvetnâmedir. Buna dair ilk işaret aslında metnin kendisinde mevcuttur. Tophanevî’nin, “Fasl fi Beyân-i Ahvâl-i Silsile-i Şed” alt başlığında naklettiği silsilenin, Şeyh Seyyid Hüseyin İbn Şeyh Seyyid Gaybî’ye ait olduğunun görülmesi (Gölpinarlı Kol., A-4804, 33a), bizi iki metni mukayese etmeye sevk etmiş ve bu inceleme ile *Minhâc*’ın ikinci faslının, bazı teferruatlar, ilave rivayetler ve silsileler dışında, *İbn Gaybî Fütüvvetnâmesi*’nden

18 Ehl-i Beyt hırkası senedi şöyledir: Seyyid Ahmed er-Rifâî, Seyyid Osman, Seyyid Ali, Seyyid Hasan b. Seyyid Muhammed Asele, Seyyid Yahyâ er-Rifâî, Seyyid Sâbit Ebû Hâzım el-İşbilî, Seyyid Ali Hâzım Ebu’l-Fevâris, Seyyid Ali Ebu’l-Fedâil, Seyyid Hasan Rifâ‘a Ebu’l-Mekârim el-Mekki, Seyyid Ebu’l-Kâsım Muhammed el-Bağdâdî, Seyyid Hasan Kâsım Ebû Mûsâ, Seyyid Hüseyin Abdurrahmân Hüseyinî el-Katî‘î, Seyyid Ahmed Sâlih el-Ekber, Seyyid Mûsâ es-Sânî, Seyyid İbrahim el-Murtaza, İmam Mûsâ el-Kâzım, İmam Câfer-i Sâdık, İmam Muhammed el-Bâkır, İmam Zeynelâbidîn, Hüseyin-i Şehid-i Kerbelâ, Ali b. Ebî Tâlib, Nebî aleyhi’s-selâm (Fârûsî, 1305, 27-28; Hasan el-Vâsıtî, 1306, s. 27,18; Veterî, 1306, 30-31). *Minhâc*’da buradaki bazı isimler atlanmış veya farklı künyelerle yazılmış olmakla beraber aynı silsile takip edilmektedir.

geniş iktibaslar içerdiği sonucuna varılmıştır.¹⁹ Fütüvvetin tarifi; şeddin, ahd ve inâbenin Hazreti Âdem'den Hazreti Muhammed'e ulaşması; Gadîr-i Hum'da vukû bulan hâdiseler; tevellâ ve teberrâ; fütüvvet-dârin özellikleri ve fütüvvetin dışında kalanlar bahisleri İbn Gaybî'den alıntılanarak yazılmıştır. Fütüvvetnâmesinde Fatih Sultan Mehmed'i öven ifadelerin bulunması dolayısıyla onun döneminde yaşadığı düşünülen İbn Gaybî'nin hayatı hakkında çok fazla bilgi yoktur. Yazdığı fütüvvetnâme, Türkçe yazılan fütüvvetnâmeler arasında önemli bir yere sahiptir. Muhtevası itibarıyla da dikkat çekmekte ve Şîî unsurları taşıyan en eski fütüvvetnâme olarak değerlendirilmektedir (Gölpınarlı, 1955; Yıldırım, 2013). Üsküdar Rifâî Âsitânesi şeyhi Mehmed Tâhir Tophanevî'nin İbn Gaybî'nin fütüvvetnâmesinden istifade etmesi ve Abdülbâkî Gölpınarlı'nın Rifâîliğin fütüvvet erbâbının tesiri altında Alevî meşrep bir hüviyete büründüğü yönündeki iddiaları (Gölpınarlı, 2011, 61-62), Rifâîlerle söz konusu zümreleri yakınlaştıran sebeplerin neler olduğu hususunda bir mülahazayı gerekli kılmaktadır.

2. Rifâîler ve Fütüvvet Erkâmî Güden Zümreler Arasındaki İlişki

Fütüvvet geleneğinin XI. yüzyıldan itibaren Sünnî anlayış ve kurumsal yapıları içerisinde inkişaf ettiği ve XV. yüzyıldan sonra Şîîleşmeye başladığı, fütüvvetin konu edildiği literatürde hâkim olan görüştür (Taeschner, 1953; Ridgeon, 2010; Yıldırım, 2013). Abdülbâkî Gölpınarlı ise, kendi dönemindeki literatür içerisinde istisna teşkil eden bir görüş ileri sürerek, fütüvvetin başından itibaren Şîî geleneğe bağlı olduğunu söylemiştir (Gölpınarlı, 2011, 53). Her iki görüş mensuplarının, “Şîî” veya “Şîî karakterli fütüvvetnâme” nitelendirmelerine mesned olan hususların başında ise, Gadîr-i Hum merkezli fütüvvet anlatımı gelmektedir. Şed kuşanmanın ve cefne helvasının senedinin Gadîr-i Hum'a bağlanması; Hazreti Ali'nin orada imam, halife ve vasî tayin edilmesinin yanı sıra On İki İmam'ın silsilenin aslı sayılması, tevellâ ve teberrânın lüzumu, fütüvvetnâmelerdeki Şîî veya müteşeyyi karakterin unsurları olarak görülmektedir. Hazreti Peygamber ve Hazreti Ali'nin bir gömlekte tek beden olmaları veya cefne helvasının İmâm Zeynelâbidîn'e dayandırıldığı rivayet kabilinden anlatımlar da, bâtinî meşrebin işaretleri olarak nitelendirilmektedir (Gölpınarlı, 1955). Söz konusu unsurları ihtiva eden fütüvvetnâmeler ile günümüze ulaşan bazı Rifâî erkânâmeleri arasındaki irtibat, Rifâîliğin Anadolu'daki fütüvvet erbâbının tesiri altında kalarak aşırı Alevî bir mahiyet almasının delili kabul edilmektedir (Gölpınarlı, 2011, 61-62).

Fütüvvet erkânına riayetinin ve müntesiplerinin Şîî-Bâtînî-Alevî zümreleriyle kurduğu yakınlığın Rifâîlikte bir değişime sebep olduğu yönündeki değerlendirme, tarikatın XII. yüzyılda, pîri Seyyid Ahmed er-Rifâî tarafından şeriat kurallarına tam anlamıyla uyan (ba-şer'ı) bir tasavvuf anlayışıyla teşekkül ettirildiği kabulüyle alakalıdır. Bu anlayışla, Sünnîlik içinde mütalâa edilen; seyrüslûk usûlleri açısından ise, esmâ yolunu benimsemiş tarikatler arasında sayılan Rifâîlikteki değişim, tarikatın

¹⁹ Bu mukayesede İbn Gaybî Fütüvvetnâmesi için, Abdülbâkî Gölpınarlı'nın yayınladığı latinize metinden istifade edilmiştir. Abdülbâkî Gölpınarlı, “Fütüvvet-Nâme-i Şeyh Seyid Huseyin ibni Gaybî”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 17/1-4 (1955), 73-126. Metinlerin mukayesesi için bkz.: *Minhâc*, 19b-50a ve “Fütüvvet-Nâme-i Şeyh Seyid Hüseyin İbn Gaybî”, 77-94. *Minhâc*'ın ikinci ve üçüncü bölümlerinin incelendiği bir yüksek lisans tezinde, eser diğer fütüvvetnâmelerle ve özellikle Kâşîfî'nin *Fütüvvetnâme-i Sultânî*'si ile mukayese edilmiş ancak İbn Gaybî ile bağlantısı gözden kaçırılmıştır. Beyza Özden, “Fütüvvetnâme Yazımı Açısından Minhâc'ı'l-Mürîdin ve Mecmûa'nın Yeri ve Önemi” İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

sünnî sûfilik yolundan ayrılması şeklinde yorumlanmıştır. Buna göre, XIII. asırdan itibaren Anadolu’da varlık göstermeye başlayan tarikat mensuplarının alâmeti olan hâller, Ehl-i Sünnet inancının temel esasları ve esmâ yoluyla bağdaşmamaktadır.

Seyyid Ahmed er-Rifâî’ye nispet edilen eserlerde, Kitap ve Sünnete’e dayalı sahih itikadın altının çizilmesi ve her türlü aşırılıktan uzak durmak konusundaki uyarılar, Rifâîliğin “Sünnî tasavvuf” çizgisindeki tarikatlar arasında sayılmasına temel teşkil edebilecek esaslar olarak görünmektedir. Diğer yandan, Hazreti Peygamber’den sonra Ehl-i Beyt’i kemâl-i muhabbetle sevmenin (Sayyâd, 1305, 13-26) ve On İki İmâm’ı kabul etmenin lüzumu (Fârûsî, 1305, 45) tarikat müntesipleri için en önemli hususlardan sayılmış; Peygamber’in Âl’ine ve zürriyetine tazim edip, onlara eziyetten uzak durmak gerektiği vurgulanırken şu ifadelerle yer verilmiştir:

“Eğer kişi Âl-i Rasûl’ü kendi aile ve akrabasından daha ziyade seviyor ve kendi nefsi için arzuladığı safâyı onlar için de istiyorsa ve yalancı biri de değilse, onlardan gayrısına meyledemez. Zira Âl-i Peygamber’e muhabbet etmekten ancak şu üç kişi inhiraf eder: Veled-i zina; veled-i hayız ve rahimden ters olarak doğan. Onlara muhabbetten inhiraf eden kişinin kalbine muhakkak fesat maksadı ile gizli planlar yapmak üzere nifak tohumları ekilmiştir ve onların akıbetleri kötü olacaktır (Sayyâd, 19a).”

Rifâîlikte On İki İmâm itikadının ilk asırlardan itibaren mevcut olduğuna delâlet eden bir başka vesika, 605/1209 senesinde Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin torunu Ahmed es-Sayyâd tarafından yazılmış olan ve 887/1482’de asıl nüshadan istinsah edilip, sonra gelen neslin künyeleri eklenmek suretiyle günümüze ulaşan bir siyâdet şeceresidir. Şecerede, Nâdı Ali duası ve On İki İmâm’ın isimleri yazılıdır.



Fotoğraf 1: Siyâdet şeceresi (Kaynak: Câhîde binti Tâcuddîn b. Hasan Hâlid b. Ebu’l-Hüdâ es-Sayyâdi şahsî kütüphanesi, Amman.)

Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, Rifâilîğin -sonradan Şîi-müteşeyyi taife ile yakınlaştığı iddiasına mukabil- başından itibaren Şîi geleneğine benzer itikada sahip olduğu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin sözlerinde ve halifelerinin onun şahsiyeti hakkındaki beyanlarında, Rifâilîğin Şîi olarak nitelendirilmesine de imkân tanımayan hususlar mevcuttur. Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin imamların on üçüncüsü ve dinin müceddidi olduğu (Sayyâd, 1305, 2, 60; Fârûsî, 1305, 45); ona intisap etmenin Ehl-i Beyt'e bende olmak anlamına geldiği yönündeki nitelendirmeler (Sayyâd, 1305, 33-34), On İki İmam'dan sonra bir anlamda onlara denk bir otoritenin varlığını kabul etmek anlamına gelmekte ve tarikat bu yönüyle Şîi geleneğinden de ayrılmaktadır. Dolayısıyla bu durum, Sünnî veya Şîi geleneğine bağlamak suretiyle Rifâilîler'e bir kimlik kazandırma gayretinin, birbiriyle çelişen yorumlara sebebiyet verdiğini göstermektedir. Diğer yandan, Rifâilîliği başka tarikatlardan ayıran ve müntesiplerinin XIII. ve XIV. asırlarda fütüvvet erbâbı, bâtinî veya gayr-i Sünnî addedilen tarikat zümreleri ile birlikte anılmasına sebep olan özellikleri var mıydı sorusu da dikkate değerdir. Zira bu zümrelerle yakınlaşmalar, tarihî vâkıalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rifâilîlik, silsilesi Hazreti Ali'e dayanan bir tarikattır ve pîri Seyyid Ahmed er-Rifâî tarafından Alevî-Murtazavî bir yol olarak tarif edilmiştir:

“Rasûlullah kudsi eli ile irşad kapısını açmış ve bu asırda onu bana teslim eylemiştir. İşte bugün Muhammedi-Rifâî sultanlığının ve onun Alevî-Murtazavî tarikatının günüdür. Allah bu sultanlığın kaynağı olan İbn Abdullah Nebî aleyhi's-selâm'a, onun Âli'ne ve ashabına selâm eylesin (Sayyâd, 1305, 120).”

Tarikatın bir diğer ayırt edici özelliği, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin seyyidliği ile ön plana çıkmış bir şahsiyet olmasıdır. Kendisi de manzumlarında “Ben Ahmed'in nûrundanım”, “Aliyyü'l-Murtazâ'nın oğluyum”, “Zehra'nın parçasıyım”, “Hüseyn'in soyundanım” ifadeleri ile Âl-i Muhammed'e mensubiyetine sıklıkla vurgu yapar (Rifâî, 2008, 227-255). Bu mensubiyetin bir iftihar meselesi olmasının ötesinde, onun manevî otoritesinin meşruiyet sebeplerinden biri ve tarikatın hüviyetinin bir parçası olduğu ise şu sözlerinden anlaşılmaktadır:

“Allah bizleri Rasûl-i Ekrem'in vekili ve halkı kendisine davet eden imamlar olarak tayin etmiştir. Bize uyan selâmete erer. Bizim vesilemiz ile yüce Allah'a yönelen kazanır. Bu hususta hak söz şudur: Biz Ehl-i Beyt'iz. Bizi yok etmek isteyen yok olur. Bize havlayan köpek uyuza yakalanır. Bizi dövmeye kalkışan dövülür. Bizim duvarımızdan yüksek yapılan duvar harap olur, yani bize karşı büyüklük taslayan perişan olur (Rifâî, 1303, 39; Sayyâd, 1305, 116).”

Bu manevî otoriteyi teyit eden bir diğer unsur, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin Ehl-i Beyt Hırkası ismiyle anılan ve doğrudan Ehl-i Beyt'ten gelen manevî yolu temsil eden hırkanın sahibi olmasıdır. Senesinde Ehl-i Beyt dışında kimsenin bulunmadığı ve seyyid aileleri arasında sadece Rifâ'aoğulları'na giydirilmiş olan bu hırka, aile içinde elden ele aktarılmış ve Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye ulaşmıştır. Rifâî ailesinin diğer seyyid aileleri arasında özel bir yeri olduğuna işaret eden tarihî hadiseler de söz konusudur. Abbasîler döneminde Sünnî-Şîi ihtilaflarının çözümünde rol oynayan aile mensupları (Fârûsî, 1305 25-27), Moğol istilası sonrasında da benzeri faaliyetler içerisinde olmuşlardır (İbnü's-Serrâc, Wetzstein II, 396, 120b-121b).

Tüm bu bilgiler, Şîi-bâtîni addedilen zümrelerin kendilerini Rifâilere yakın hissetmelerine sebep olabilecek unsurların, tarikatın kuruluşundan itibaren mevcut olduğunu göstermektedir. Bu durum, XIII. yüzyılda Anadolu'ya gelen Rifâiler ile tarikatı On İki İmam'dan gelen bâtinî bir yol telakki eden zümreleri müşterek bir zeminde buluşturmuş olmalıdır. Bu yakınlaşmanın bir sonucu olarak, zaman zaman bazı meşâyihin söz konusu tarikatlerden hangisine mensup oldukları da tartışma konusu olmuştur. XIII. asırda Anadolu'da yaşamış Mahmud Hayrânî (v. 667/1268) bunlardan biridir. Bektâşî Vilayet-nâmesinde geçen bir menkıbeye dayanılarak Bektâşîlikle; Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifin*'de naklettiklerinden ve sandukasında Hazreti Mevlânâ'ya ait beyitlerin yazılı olmasından dolayı da Mevlevîlikle irtibatlandırılmıştır (Gölpınarlı, 1958, 49; a.mlf., 1936, 269-269). Rifâî kaynakları ise, Mahmud Hayrânî'nin Rifâîliği konusunda kendinden emin bir tavır sergiler.²⁰ Nitekim İbnü's-Serrâc'ın *Tüffâh*'ında naklettiği rivayetler de, Mahmud Hayrânî ve ona mürid olan Sarı Saltuk'un (v. 697/1297-1298) Rifâîliğe mensubiyetini göstermektedir:

“Bil ki, Şeyh Mahmud *Allah ona rahmet eyesin* Ümmü Abîde'ye gitti. Efendimiz Sultânü'l-ârifin Seyyidü's-sıddıkîn Ahmed b. Ebu'l-Hasan er-Rifâî'nin *Allah nûrunu takdis etsin ve kabrini nurlandırsın* türbesine müteveccihen durdu. Bu bekleyişi esnasında ona seçkinlerden olma hâlinin yolu açılıp, bol nasip ve pak talih verildi. Bu hadise ikisinin arasında vasıtasız bir şekilde cereyan etti. O dönem Rifâî Ahmedî Revâkî'nda *hasetçilerin ve muhaliflerin öfkesine rağmen Allah onun şânını yüceltsin* vaktin sahibi Efendimiz Şemseddîn el-Müsta'cil bulunmaktaydı. Şurası âşikârdır ki o, zamanın gavsıydı. [Şeyh Mahmud] velîliğe ulaşıp kerametinin nurları yayıldığı vakit [Ahmed el-Müsta'cil] ona birini gönderdi. Gönderilen kişi Şeyh Mahmud'a 'Nasibinden bize ne bıraktın?' diye sordu. O da cevaben 'Dörtte bir' veya buna benzer bir söz söyledi. Bu hususta daha sonra [Ahmed el-Müsta'cil] 'Eğer böyle söylemeseydi, nasibinin hepsi gidecekti' diye buyurmuştur. Şeyh Mahmud, onun [Ahmed el-Müsta'cil] hâlini kabul edip, o şekilde hareket etti. Bu durumun şeyhin üzerinde güzel tesirleri oldu. Daha sonra Şeyh Saltuk ona yoldaş oldu ve ondan nasibini alıp zamanın seçkinlerinden oldu. Küffâr diyarında büyük yol katetti. Orada çeşitli gruplar kendisine teslim oldu. Allah onun sayesinde pek çok insana hidayet verdi. Böylelikle rabbânî saltanatı zâhir oldu; ilâhî ve rabbânî burhanı şöhret buldu (İbnü's-Serrâc, Wetzstein II 396, 109a).”

Bu rivayetten Mahmud Hayrânî'nin, Seyyid Ahmed er-Rifâî'den Üveysî yolla irşad olduğu, daha sonra dönemin Rifâî şeyhi Ahmed el-Müsta'cil'den hilâfet aldığı anlaşılmaktadır. Sarı Saltuk da Mahmud Hayrânî'den hilâfet almış; böylelikle Anadolu tasavvuf tarihi açısından önemli önemli şahsiyetlerin silsileleri Rifâîliğe bağlanmıştır. Şîi-bâtîni sıfatlarıyla anılan; hakkında, Bektâşî, Kalenderî veya Haydârî olduğu yönünde yorumlar yapılan Sarı Saltuk (Ocak, 2016, 111-113), Rifâî kaynaklarında tarikata mensup kişiler arasında sayılır. Nitekim Sarı Saltuk'tan bahseden ilk eser olma özelliğini de taşıyan *Tüffâh*'taki bilgiler, onun Rifâîliğini

20 Fârûsî ve Abdurrahmân Ebu'l-Ferec el-Vâsıtî, onu Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye intisap etmiş kişiler arasında zikrederler (Fârûsî, 1305, 129; Ebu'l-Ferec el-Vâsıtî, 1305, 16). Ebû Bekr b. Abdullah el-Ayderûsî ise, onun Seyyid Ahmed er-Rifâî ile görüştüğünü, on iki sene hizmetinde bulunup icâzet aldıktan sonra Anadolu'ya döndüğünü, daha sonra Sarı Saltuk'un ona intisap ettiğini yazar (Ayderûsî, 1976, 19-21); Aynı bilgiler için bkz.: Abdullah Çakır, “El Yazması İki Menâkıb-ı Seyyid Ahmed er-Rifâî-İnceleme ve Karşılaştırma”, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, 107-108; 215-216. Ayderûsî'un, Mahmud Hayrânî ile Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin karşılaşmalarına dair naklettikleri, bu iki şahsiyetin vefat seneleri göz önünde bulundurulduğunda tarihen mümkün görünmemektedir. İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler, aralarındaki irtibatın mahiyetini daha sıhatli bir şekilde ortaya koymaktadır.

açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum, meşhur şahsiyetleri Rifâî tarikatına bağlama çabası olarak görülüp, verilen bilgiye tereddütlü yaklaşılsa bile, böyle bir çabanın bizâtihi kendisi dikkate değerdir. Zira Sarı Saltuk hakkındaki menkıbelerde, haşhaş tüketme, boz bir doğan şekline girmek suretiyle don değiştirme gibi, Rifâîlerin genel temayülleri ile bağdaşmayan unsurlar mevcuttur. Buna rağmen Rifâî kaynaklarında, isminin zikredilmesinde beis görülmemiştir. Menkıbelerinde anlatılanlar ise, Sarı Saltuk'un kalender-meşrep bir Rifâî olduğunu düşündürmektedir.

XIV. yüzyılda Anadolu'da Rifâîliği yayan kişiler olarak bilinen Seyyid Tâceddîn ve oğlu Ahmed-i Kûçek'in hayatlarına dair bilgiler, Rifâîlerin bu coğrafyada fütüvvet erbâbı, Anadolu'ya yerleşmiş seyyid aileleri, Vefâîler ve Mevlevîler ile irtibata geçtiklerini ortaya koymaktadır (Uzunlar, 2020). Eflâkî, Konya'yı ziyaretinde Seyyid Tâceddîn'i karşılayanlar arasında fütüvvet erbâbını da sayar (Eflâkî, 2006, 538). Irak'ta, tarikatın merkezi Ümmü Abîde'de ikamet etmekle birlikte sık sık Anadolu'ya gelen Seyyid Tâceddîn, bu ziyaretlerinden birinde Sinop'ta Seyyid Bilâl Kâzîmî'nin kızıyla evlenmiş ve bu evlilikten Ahmed-i Kûçek dünyaya gelmiştir. Ahmed-i Kûçek tahsilini tamamlayıp muhtelif şehirleri dolaştıktan sonra Amasya'ya gitmiş; Hankâh-ı Mesûdî'de o dönem postnişîn olan Alâeddîn Ali Âşık Paşa'nın (v. 733/1332) yanına yerleşip, onun kızıyla evlenmiştir (Hüseyyin Hüsâmeddin, 6/338-353). Ali Âşık Paşa, tarihte Babaî İsyanı olarak bilinen vak'a dolayısıyla tanınan Vefâî şeyhi Baba İlyas Horasânî'nin (v.637/1240) torunudur. Bu isyan sebebiyle kapatılan Hankâh-ı Mesûdî bir müddet sonra tekrar açılmış ve Ali Âşık Baba devrinde eski nüfuzuna kavuşmuştur (Hüseyyin Hüsâmeddin, 1/ 224, 235-236).

Ahmed-i Kûçek ile Ali Âşık Baba arasındaki bu irtibat, Rifâîler'in Anadolu'da yakın ilişkide buldukları tarikatlardan birinin Vefâîyye olduğunu göstermektedir.²¹ Aslında Rifâî ve Vefâî tarikatları arasındaki ilk irtibat, silsilelerinde ismi müştereken zikredilen Şeyh Ebû Muhammed eş-Şenbekî münasebetiyledir. Vefâîyye tarikatının kurucusu Tâcü'l-Ârifin Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin şeyhi olan Ebû Muhammed eş-Şenbekî'den hırka giyenler arasında, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin dayısı ve şeyhi

21 Baba İlyas'ın hangi tarikata mensup olduğu konusunda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Hüseyyin Hüsâmeddin, Baba İlyas Horasânî'yi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin yolundan giden ve Sünnî akideye bağlı biri olarak takdim eder. Ona göre, kurmuş olduğu Tarikat-ı Babâiyye de bu esaslara dayanmaktaydı. Müridi Baba İshak ise, zâhiren bu tarikata bağlı görünmekle birlikte İbahiler'den olup, Baba İlyas'ın nüfuzundan istifadeyle peygamberlik iddiasında bulunmuştu (Hüseyyin Hüsâmeddin, 1/ 224). Fuad Köprülü, Baba İlyas'ın Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin müridi olduğu kanaatindedir. Ona göre, Baba İshak'ın teşvikiyle bir isyan çıkarmış ve sonrasında affedilmiştir (2018, 299-300, dipn: 35). Abdülhakî Gölpınarlı ise, Baba İlyas'ın Vefâîyye'nin pîr-i sânişi olduğunu yazar (1969, 270). Ahmet Yaşar Ocak, XV. asra ait bir icâzetnameye dayanarak, Vefâî tarikatının Anadolu'da Dede Garkın tarafından kurulmuş Garkîniyye isimli bir kolunun mevcudiyetinden bahseder. Bu durumda Baba İlyas da Vefâî-Garkîni halifesidir (2016, 134). İcâzetnâme için ayrıca bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâîyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)", *Belleten*, 70/257, (Nisan 2006), 152-154. Ocak'ın da dikkat çektiği üzere, ne Elvân Çelebi'nin ne de Âşıkpaşazâde'nin, dedeleri Baba İlyas'ın Babâiyye isimli bir tarikat veya kol tesis ettiğine dair beyanları yoktur. Bilakis Vefâî olduğunu ifade etmektedirler. Dolayısıyla Babâîliğin, bir tarikat veya şube ismi olmaktan ziyade, Baba İlyas'la beraber isyana katılan müridleri ifade eder anlamda kullanıldığına dair deliller daha ikna edici görünmektedir. Baba İlyas'ın Vefâî şeyhi olduğu, aileye mensup müelliflerin beyanlarından anlaşılmaktadır. Âşıkpaşazâde, büyük dedesi Baba İlyas'ın, Tâcü'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin (v. 501/1107) halifesi olduğunu ifade etmektedir. "Ben ki fâkîr derviş Ahmed Âşıkîyem ibn Şeyh Yahyâ ibn Şeyh Süleyman ve ibn Bâlî Sultânü'l-Âlî Âşık Paşayem ve ibn mürşidü'l-âfâk Muhlis Paşayem ve ibn kutbu'd-devrân Baba İlyas Hâlifetü's-Seyyid Ebu'l-Vefâ Tâcü'l-Ârifin *nevverallahu kabrehum* (Âşıkpaşazâde, 1332, 1).

Mansûr el-Batâihî de vardır (Fârûsî, 1305, 4-5).²² Aralarındaki bu irtibatın dışında, her iki tarikatın pîrlerinin hayatlarında da benzerlikler görülmektedir. İkisi de seyyid olup, kendi dönemlerinin meşhur ve nüfuz sahibi şeyhleridirler. Bu nüfuzları sebebiyle zaman zaman teftişe maruz kalmışlar; kadınlı erkekli âyinler yaptıkları gerekçesiyle şikâyet edilmişlerdir (Ocak, 2016, 136-137). Kurdukları tarikatların seyri hakkında da benzer yorumlar yapılmış; gerek Vefâiyye'nin gerekse Rifâiyye'nin başlangıçta Sünnî bir yapı arz ettikleri ancak daha sonra gayr-i Sünnî unsurların etkisine maruz kaldıkları konusu tartışılmalıdır (Şahin, 2015, 149).

Elimizde yazılı kaynaklar bulunmasa da, Rifâîlerle, fütüvveti şiar edinen diğer tarikatlar arasındaki münasebetin sonraki asırlarda da devam ettiğini tahmin etmek zor değildir. Nitekim XVIII. yüzyıldan günümüze ulaşan erkânâme/fütüvvetnâmelerin muhtevası, aynı öze ilişkin benzerliklerin somut örnekleridir.

Sonuç

Üsküdar Rifâî Âsitânesi postnişinlerinden Mehmed Tâhir Tophânevî, *Minhâcü'l-Mürîdîn* isimli eserinde fütüvvete ayrı bir fasıl tahsis edip, tatbikatlarının yanı sıra, fütüvvetin tarifi ve kaynağı hakkında da bilgi vermiştir. Buna göre fütüvvet, meslek erbâbının, bağlı oldukları erkân için müştereken kullandıkları bir üst ıstılahattır. Bu meslek erbâbına meşâyih de dâhil olduğundan, tarikat erkânı ile fütüvvet aynı anlama gelmektedir. Eserde, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet nispeti de bu anlayış doğrultusunda zikredilmiştir.

Sohbetlerinde fütüvvete ve fütüvvet-dârin özelliklerine yer veren Rifâî tarikatının pîri, yolunu meslek-i Aleviyye ve Murtazaviyye olarak nitelendirmiştir. Bu yolun meşâyih de, zamanla teferruatlanan merasimleri ve sembolleri, kendi tarikat geleneklerinin sürekliliği içerisinde anlamış ve öğretmişlerdir. Tatbik edilen usûl, erkân ve âdabın metne dönüştürülmesi ise zaman almıştır. Sözelimi Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin Arafat'ta Seyyid Ali'den şed kuşandığına (Yahyâ Âgâh Efendi, 2014, 267) ve Seyyid Ahmed es-Sayyâd'ın şerbeti sirke ile verdiği dair nakiller (OE. Yz. 1053, 2b), geç döneme ait kaynaklarda yer almaktadır. Bu durum aynı zamanda, meşâyihin ortak bir kurucu bilince sahip olduğunun da işaretidir.

Makalede, Tophanevî'nin fütüvvete ayırdığı fasılın kaynağının İbn Gaybî Fütüvvetnâmesi olduğu tespit edilmiştir. Şîî-bâtunî renge sahip bir fütüvvetnâme olarak nitelendirilen eserden yapılan iktibaslarda, şeddin, cefne helvasının ve fütüvvet silsilesinin senedi Gadîr-i Hum'a dayandırılmakta; On İki İmâm anılmakta; tevellâ ve teberrânın lüzumu anlatılmaktadır. Fütüvvet ehlinin Şîî-bâtunîliğine sened ittihaz edilen bu unsurların Rifâî fütüvvetnâmelerinde yer alması, tarikatın Anadolu'da bir değişim geçirerek Sünnî sülûl yolundan ayrıldığı şeklinde yorumlanmıştır.

Tasavvuf tarihindeki dönemlendirmelerde ve tarikatların meşrepleri hakkındaki sınıflandırmalarda, paralel giden olgular üzerinden gidilerek belli bir bütünlük aramak söz konusudur. Ancak bu arayış, paralel gitmeyi reddeden olguları yok

22 Haşim Şahin, bazı Vefâî siyâdetnâmelerinde Ahmed er-Rifâî'nin isminin geçmesini, aradaki bu irtibata bağlar (2015, 139). Şeyh Şenbekî, aynı zamanda Mansûr el-Batâihî'nin amcasıdır. Tâcü'l-Ârifin Ebu'l-Vefâ'nın kardeşi Şeyh Ali b. Ahmed ise Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin müntesipleri arasında zikredilmektedir (Fârûsî, 1305, 13, 131). Fârûsî, Tâcü'l-Ârifin Ebu'l-Vefâ'nın, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin doğumunu müjdelediği bir rivayet de nakleder (1305, 48). Tüm bu bilgiler, iki tarikat arasındaki irtibatın başından itibaren mevcut olduğunu göstermektedir.

sayma gibi bir zaafı da beraberinde getirmektedir. Dönemlendirme ve sınıflandırma gayretinden bağımsız olarak, Rifâilîğin kendi tarihi içerisinde, Gadîr-i Hum merkezli fütüvvet anlayışına dair gerçek bir sebep-sonuç ilişkisi arandığında, tarikatın pîrinin “On İki İmam’ın on üçüncüsü” vasfıyla anıldığı; yolunu Alevî-Murtazavî yol olarak tespit ettiği, Ehl-i Beyt’e tazim ve hürmetin tarikat esasları arasında tanzim edildiği görülmektedir. Dolayısıyla Rifâilîlik için söz konusu olan, sonradan gerçekleşen bir değişim değil, zaten mevcut itikadın/zihinsel alışkanlığın (*mental habit*), teferruatlanan erkân ile davranışları düzenleyen ilkeler hâline gelmesidir. Anadolu’daki fütüvvet ehli ile kurulan bağ da, tarikatın bu kendine has aslî karakterine dayanmaktadır.

Kaynaklar/References

- Âşıkpaşazâde. *Tevârih-i Âl-i Osman*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.
- el-Ayderûsî, Ebû Bekir b. Abdullah. *en-Necmü’sâ’î fi menâkıbi l-kuḫbi l-kebîr er-Rifâ’î*. Kahire, 1976.
- Çakır, Abdullah. “El Yazması İki Menâkıb-ı Seyyid Ahmed er-Rifâî-İnceleme ve Karşılaştırma” (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Eflâkî, Şemseddin Ahmed. *Ariflerin Menkabeleri* (çev. Tahsin Yazıcı). İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006.
- el-Fârûsî, Ahmed b. İbrâhim. *İrşâdû l-müslimîn li-tarîkati şeyhi l-muttaḫîn*. İstanbul 1305.
- Fütüvvetnâme*. İBB Atatürk Kitaplığı. Osman Ergin, OE.Yz. 001311.
- Fütüvvetnâme*. İBB Atatürk Kitaplığı. Osman Ergin, OE.Yz. 001692.
- Fütüvvetnâme*. İBB Atatürk Kitaplığı. Osman Ergin, OE.Yz. 1053.
- Fütüvvetnâme-i Şeyh Yâsin er-Rifâî*. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, 2532.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Manâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyet-nâme*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Gölpınarlı, Abdülbakî. *Yunus Emre: Hayatı*. İstanbul: İkbâl Kitabevi, 1936.
- Gölpınarlı, Abdülbakî. *Yüz Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1969.
- Gölpınarlı, Abdülbakî. “Fütüvvet-Nâme-i Şeyh Seyid Huseyin ibni Gaybî”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955), 73-126.
- Gölpınarlı, Abdülbakî. “Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn’in ‘Fütüvvet-Name’si’”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955), 27-72.
- Hüseyin Hüsâmeddîn. *Amasya Tarihi*. Dersaadet: Hikmet Matbaası, 1327-1330.
- Hüseyin Hüsâmeddîn. *Amasya Tarihi*. 3. Cilt. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1329-1358.
- Hüseyin Hüsâmeddîn. *Amasya Tarihi*. 7. Cilt. (Yayın Aşamasında). Amasya Belediyesi.
- İbnü’s-Serrâc, Muhammed b. Ali b.. *Tüffâhu l-ervâh ve müftâhü l-irbâh*. Berlin Staatsbibliothek, Wetzstein II 396.
- Kâzerûnî, Hacı Hüsam İbrahim b. Muhammed. *Şifâü l-eskâm fi sîreti Gavsi l-enâm: Ahmed er-Rifâî Menkabeleri* (çev. Nurettin Bayburtlilgil, Necdet Tosun). İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa, 2018.
- Mısırî, Ahmed ibn Celâl el-Lârî. *Cilâu’s-şadâ fi sîreti İmâmi l-Hüdâ* (thk. Hâtim Muhlif er-Rifâî). Amman: Dârü’l-Feth, 2020.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Hetodoroksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Sarı Saltık*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

- Ocak, Ahmet Yaşar. “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâi Tarikatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)”. *Belleten*. 70/257 (Nisan 2006), 152-154.
- Özden, Beyza. “Fütüvvetnâme Yazımı Açısından Minhâcû'l-Mürîdîn ve Mecmûa'nın Yeri ve Önemi”. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Razavî. *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Giriş-Metin-Tıpkıbasım* (haz. Sadullah Gülten, Hacı Yılmaz). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Ridgeon, Lloyd. *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-futuwwat in Iran*. London & New York: Routledge, 2010.
- er-Rifâî, Seyyid Ahmed. *el-Mecâlîsü's-seniyeti'r-Rifâ'îyye*. Beyrut, 1304.
- er-Rifâî, Ken'an. *Seyyid Ahmed er-Rifâî* (haz. Mustafa Tahralı). İstanbul: Cenân Kültür Eğitim ve Sağlık Vakfı, 2008.
- Sarıkaya, Saffet. “Bazı Rifâî Fütüvvetnameleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ahîlik Uluslararası Sempozyumu 'Kalite Merkezli Bir Yaşam' Bildiri Kitabı*. Kayseri, 2011, 92-106.
- Sarıkaya, M. Saffet. “Türkiye'deki Bektaşî-Alevî Kültürüne Dair Farklı Bir Çevre: Bir Rifâî Risalesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Alevîlik Araştırmaları Dergisi*. 1 (2011), 25-38.
- Sarıkaya, M. Saffet – Bardakçı, M.. “Bir Rifâî Fütüvvetnâmesi Üzerine İnceleme”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 12/29 (2012), 169-183.
- es-Sayyâd, İzzeddîn Ahmed. *el-Ma'ârifü'l-Muhammediyye fi'l-vazâifi'l-Ahmediyye*, Mısır: Matbaa-i Muhammed Efendi Mustafa, 1305.
- es-Sayyâd, İzzeddîn Ahmed. *et-Ṭarîku'l-kavîm ve's-şurâti'l-müstakîm* (Câhîde binti Tâcuddîn b. Hasan Hâlid b. Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî şahsî kütüphanesi, Amman)
- Şahin, Haşim. “Vefâiyye”. *Türkiyede Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015, 135-156.
- Şecere. Câhîde binti Tâcuddîn b. Hasan Hâlid b. Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî şahsî kütüphanesi, Amman.
- Taeschner, Franz. “İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)” (çev. Fikret Işıltan). *İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953), 3-32.
- Tophânevî, Hocazâde Mehmed Tahir b. Abdullah b. İsmail Rifâî. *Minhâcû'l-mürîdîn ve Mecmûa*. Konya Müzesi, Abdülbâki Gölpinarlı Kol., Mikrofilm Arşivi A-4804.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Uzunlar, Aliye. “Rifâîliğin Anadolu'daki Tarihine Bir Katkı: “Ahmed-i Kebir er-Rifâî” “Ahmed-i Kûçek” mi?”. *Amasya İlahiyat Dergisi*, 14 (Haziran 2020), 353-373.
- Uzunlar, Aliye. *Sayyâdîler: Basra'dan İstanbul'a Evlâd-ı Rifâî*. İstanbul: Revak Kitabevi, 2020.
- Uzunlar, Aliye. “Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin Âsitâne ve Türbesi'nin Tarihçesi”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 17/ 1 (Nisan 2022), 199-214.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliya* (haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz). İstanbul: Kitabevi, 2006.
- el-Vâsîfî, Abdurrahmân Ebu'l-Ferec. *Tabakâtu hırkati's-sûfiyye el-müsemma Tiryâku'l-muhibbîn*. Kahire, 1305.
- el-Vâsîfî, Ali b. Hasan. *Hulâsâtü'l-iksîr fi nesebi seyyidînâ el-gavş er-Rifâ'îyyi'l-kebîr*. Kahire, 1306.
- el-Veterî, Ahmed b. Muhammed. *Ravdatü'n-nâzirîn ve hulâsâtü menâkıbi's-sâlihîn*. Mısır, 1306.
- Yahya Âgâh Efendi. *Mecmû'atü'z-Zarâif Sandûkatü'l-Ma'ârif* (haz. Mehmed Serhan Tayşî). İstanbul: Hassa Mimarlık, 2014.
- Yıldırım, Rıza. “Shī'tisation of the Futuwwa Tradition in the Fifteenth Century”. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 40/1, 53-70.

HACI BEKTAŞ VELÎ TÜRBESİ İÇ MEKÂN DUVAR YÜZEYLERİNDE YER ALAN KALEMİŞİ TEZYİNÂTI VE DÖNEMSEL ÇÖZÜMLEMELERİ

THE DECORATION AND PERIODIC ANALYSIS OF THE INTERIOR WALL SURFACES
OF HACI BEKTAŞ VELÎ TOMB

MUAMMER SEMİH İRTEŞ 
ALİ FUAT BAYSAL  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Hacı Bektaş Velî, Ahmet Yesevî'nin Anadolu erenlerinden biri olarak Nişabur'dan yola çıkmış ve bugünkü ismiyle Hacıbektaş ilçesi sınırları içerisinde Kızılca Halveti (Çilehane) kurarak yerleşmiştir. Vefatının ardından da çilehanenin yanı başına defnedilmiş ve üzerine bir türbe inşa edilmiştir. Günümüzde dergâhın üçüncü avlusu olan bilinen Hazret Avlusu'nun girişi kapısının karşısında yer alan Türbenin ne zaman yapıldığı konusu kesin bilinmemekle birlikte 15. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Türbe'nin çevresi zamanla ilaveler yapılmak suretiyle genişlemiş ve bir manzume şeklini almıştır. Birçok Osmanlı padişahının da katkıda bulunduğu bu manzume, II. Mahmut'un 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı kaldırması sonucunda dergâh kısmı Nakşibendi tarikatına tahsis edilmiştir. Cumhuriyet Dönemi'nde 1925 yılında Tekke ve Zaviyelerin kapatılması sürecinde manzume kapatılmış, bir müddet Ziraat Mektebi olarak hizmet vermesinin ardından bakım ve onarım yapılarak Millî Eğitim Bakanlığının 22 Mayıs 1964 tarih ve 1935 sayılı yazılılarıyla müze statüsünde yeniden açılmıştır. 1950-1960 yılları arasında yapılan onarımlar Mahmut Akok tarafından gerçekleştirilmiştir. Onarım çalışmaları manzumenin özgün yapısına göre düzenlenmiştir. Kaynaklarımızda Bektaşilik ve Hacı Bektaş Velî hakkında geniş bilgiler olmasına karşın, gerek türbenin gerekse kalemîşi tezyînâtının geçmişi ve sanatsal özellikleri hakkında açıklayıcı herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Söz konusu onarım sürecinde kalemîşleri tamamiyle yenilenmiş olmasına rağmen desenler dikkatle incelendiği zaman 15. yüzyılın sonu belki de 16. yüzyılın başlarında gerçekleştirilen II. Bâyezid Dönemi tezyînât anlayışının izleri fark edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Velî Külliyesi, Hacı Bektaş Velî Türbesi, Pirevi, Kalemîşi, II. Bâyezid Devri Tezyînâtı.

Abstract

Hacı Bektaş Velî, one of Ahmed Yesevî's Anatolian saints, migrated from Nishapur and settled in today's Hacı Bektaş district. He founded Kızılca Halvet, that is Çilehane, and after his death he was buried next to Çilehane and a tomb was built on it. The tomb structure, which is the center and part of the complex, is located opposite the entrance door of the Hazrat Courtyard, which is the third courtyard of the lodge. Although it is not known when the tomb was built, it is dated to the 15th century. When the dervish lodge and lodge were closed during the Republican period, the kulliye was closed in 1925. After serving as an Agricultural School for a while, it was restored with the 1925 letter of the Ministry of National Education and opened as a museum. It conforms to the original structure numbered 22 May 1964 and 1935. It was arranged in accordance with the original in the repairs made between 1950-1960. Although there is information about Bektashism and Hacı Bektaş Velî in our sources, there is no explanatory information about the historical and artistic features of the tomb and the painted decorations. When we examine the painted ornament patterns that we can see in a renovated state today, it is seen that they belong to the 15th century. At the end of the century, perhaps at the beginning of the 16th century, II. We can see the traces of decoration art of Bâyezid period.

Keywords: Hacı Bektaş Velî Complex, Hacı Bektaş Velî Tomb, Pirevi, Painted Decoration, Bâyezid II Period Decoration.

Giriş

Süsleme geleneği, insanoğlu için sadece yaşadığı sürede bulunduğu mekânlar, evler, barınaklar veya mabetlere ait değildir. Ölüm sonrası için de bu gelenek sürdürülmüştür. Hayatın devam ettiği süreçte günlük yaşam alanlarını en güzel şekilde tezyin ederken ölümlerle birlikte müzeyyen mezar taşları, mezar odaları veya türbeler yapılmıştır. İslam öncesi Türk kültüründe mezarlara özel bir önem verilmiş, ölümler için gösterişli, abidevi, türbeler inşa edilmiştir. Türk toplumunun İslam öncesi Orta Asya kurganlarında görülen defin kültürü düşüncesi aynı şekilde Türklerin İslam'ı kabul etmesi sonrasında da devam etmiş ve bugüne değin türbe mimarisinin en güzel örneklerinin oluşumuna yol açmıştır. Türk İslam medeniyeti içerisinde ölüye gösterilen saygı neticesinde inşa edilen türbelerin gerek mimari yönden gerekse tezyini yönden önemli özelliklere sahip olmasının ötesinde türbenin inşa edileceği mekân bile özenle seçilmiştir. Bilginlerin medrese içerisine defnedilmelerinin yanında tarikat büyüklerinin de yine tekkelerinin/dergâhlarının içerisindeki bir alana defnedildikleri görülmektedir. Aynı şekilde Bektaşiliğin Piri olan Hacı Bektaş Velî (1207-1271)'nin de vefatının ardından zaviyesinin bulunduğu alandaki Karye Mescidi bitişiğine defnedildiği ve zaman içerisinde üzerine bir türbenin yapıldığı bilinmektedir (Koşay, 1968, 25; Öztürk, 1986, 891).

Hacı Bektaş Velî Türbesi'nin tezyînâtı hakkında bugüne kadar herhangi bir araştırma ve çalışmanın bulunmamasının tespiti makalemizin teşekkülüne vesile olmuştur. Hacı Bektaş Velî'nin türbesinin kalemişi tezyînâtını bilim ve sanat dünyasına kazandırmak amacıyla yapılan bu çalışmada Pîrevî'nin merkezi konumunda olan ve Hacı Bektaş Velî'nin medfun bulunduğu türbesinin tezyînâtı tasarım, motif ve dönemsel açıdan değerlendirilecektir.

1. Hacı Bektaş Velî

Horasan bölgesinin Nişabur şehrinde doğduğu bilinen Hacı Bektaş Velî, Ahmed Yesevî'nin halifesi Lokman Perende'nin talebesidir (Avşar, 2017, 20; Bozkurt, 2012, 30). Asıl adı Muhammed Bektaş olup Anadolu'nun Türkleşmesine ve İslâmlaşmasına yardımcı olması için görevlendirildiği (Fıglalı, 1996, 322) nakledilmekle birlikte Nişabur'dan ayrılmasına Moğol istilasının sebep olduğu da ifade edilir (Avşar, 2017, 21; Aktaş, 2000, 200). Şeyhinin “seni Rûm'a saldı, Sulucakarahöyük'ü sana yurt verdik, Rûm abdallarına seni baş yaptık” sözleriyle Anadolu'ya ulaşmak için yola çıkan Hacı Bektaş Velî'nin (Güzel, 1994, 18-19), Nişabur'dan başlayan yolculuğu, İslam coğrafyasının farklı şehirlerini ziyaret etmesiyle devam eder. Necef'e, Mekke'ye, Medine'ye, Kudüs'e, Halil'e, Şam'a, Halep'e Elbistan'a ve Kayseri'ye uğrayan Hacı Bektaş Velî, buralarda hem birer erbain çıkarmış (Taşgim, 2010, 4), hem de Hac ibadetini ifa etmiştir (Fıglalı, 1996, 458). Bu uzun yolculuğun sonunda yedi haneli küçük bir yerleşim yeri (Öztürk, 1986, 885; Bulut, 2022, 398) olan Sulucakarahöyük'e gelen Hacı Bektaş Velî burada bir çilehane (Kızılca Halvet) ve zaviye tesis ederek öğretileri doğrultusunda derviş yetiştirmeye başlar (Avşar, 2017, 25; Gürses, 1964, 4). Aynı zamanda Sulucakarahöyük'te geçimini sağlamak için çobanlık yaptığı (Kara, 2017, 65) ve köylülerin göçebe hayattan yerleşik hayata geçmelerinde önemli katkı sağladığı (Sarıkaya, 2022, 223) nakledilen bilgiler arasındadır. Hacı Bektaş Velî'nin ölüm tarihi de doğum tarihi gibi net bilinmemekle birlikte 13. yüzyıl sonu veya 14. yüzyılın başları olduğu tahmin edilmekte (Güzel, 1994, 18-19) ve kaynaklarda çoğunlukla M. 1270-1271 olarak tarihlendirilmektedir (Köksal, 2021, 28; Avşar, 2017, 891; Öztürk, 1986, 891).

2. Hacı Bektaş Veli Dergâhı

Manzumenin tesisi, Hacı Bektaş Veli'nin 13. yüzyılda Hacım Köyü veya Sulucakarahöyük (Koşay, 1968, 22) olarak adlandırılan bölgeye yerleşmesi ile başlamıştır. Dergâhın nüvesini teşkil eden Kızılca Halvet olarak bilinen Çilehane ile başlayan yerleşim sürecinde (Taşdelen, 1976, 52) ihtiyaca göre yeni binalar ilave edilmiş sonuçta bir yapılar topluluğu ortaya çıkmıştır. Manzume, ilk Osmanlı padişahları başta olmak üzere hemen her dönemde destek görmüş, düzenli bakım ve onarımları yaptırılmıştır. Orhan Gazi, Murad Hüdavendigar, Yıldırım Bâyezid, Yavuz Sultan Selim, 1807'de IV. Mustafa, 1862'de Abdülaziz ve 1895'te II. Abdülhamid Dönemi'nde onarımlar gördüğü bilinen (Taşdelen, 1976, 19; Bedir-Nevin, 2012, 115) dergâhın esaslı onarımı II. Bâyezid Dönemi'nde gerçekleştirilmiştir. II. Bâyezid, onarımla birlikte Safevî tehlikesine karşı güç kazanma politikasını da gözetenek (Ocak, 1992, 377; Tanman, 1996, 459-471) bu dönemde dergâha yeni imkânlar sağlamış, dergâhın vakıfları zenginleştirilmiştir (Duran, 2022). 1501 yılında II. Bâyezid'in desteği ile postnişin makamına getirilen Balım Sultan (Kara, 2017, 85). Zaviyenin yönetimini üstlenmiş, teşkilatlanma sürecini yönetmiştir.

Dergâh, tarihi süreçte önemli bir görev yüklenmişken daha sonraki dönemlerde dervişlik ve alperenlik özelliklerini yitirmiş, 19. yüzyılda II. Mahmut'un yenicileri lağvetmesiyle birlikte bu dergâh da feshedilmiştir (Özkan, 1999, 17). Ancak tekke yapısına dokunulmamıştır (Koşay, 1964, 9). Bu dönemin akabinde Sultan Abdülaziz zamanında Bektaşilik yeniden eski gücüne kavuşma yoluna girmiş, tahrip edilen bazı zaviyeler onarılmıştır (Ocak, 1992, 373). Mesela tarih belirtilmemekle birlikte dergâhın eski hususi kâtiplerinden Nuri Efendi'nin tanımıyla 1600 sarı liranın eritilerek türbenin aleminin yapıldığı nakledilmektedir (Koşay, 1926, 377).

Tekke görevi ifa eden manzume, 30 Kasım 1925 yılında çıkartılan Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun kapsamında kapatılmıştır. Bu süreçte dergâha ait birçok nadide eser, kitap ve eşyalar Kırşehir, İstanbul ve Ankara'da Vakıflar ve Maarif Vekâleti gibi kurumların depolarına teslim edilmiş, bazıları da müzayede ile satılmıştır. Satılan eşyalarından elde edilen gelire Ziraat Numune Mektebi ve Jandarma binası inşa edilmiştir (Gürbey-Gül-Taşğın, 2022, 424). Konu ile yapılan görüşmeler esnasında Hacıbektaş ilçesinin sâbık Belediye Başkanı Ali Rıza Selmanpakoğlu Atatürk'ün Ankara'dan özel mimar gönderdiğini ve burada Cumhuriyet Dönemi'nin ilk eserlerinden mimari bir yapı inşa ettirdiğini ifade etmiştir. Günümüzde mevcut olmayan söz konusu bina muhtemelen bu yapılar veya yapılardan biri olmalıdır.

30 Kasım 1925 tarihli kanunla kapanma sürecine giren tekke ve zaviyelerden biri olan Mevlânâ Dergâhı kapatılmamış ve müzeye dönüştürülmüştür. Mevlânâ Dergâhı'nın bu yönde hizmet vermesi, Hacıbektaş Dergâhı için de örnek teşkil etmiş, 1950 yılında iktidar olan Demokrat Parti'nin ileri gelenlerinin teklifi ile müze hizmeti vermek üzere 16 Ağustos 1964 tarihinde yeniden açılmıştır (Gürbey-Gül-Taşğın, 2022,425; Noyan, 1964, 92).

Bugün Nevşehir ili Hacıbektaş ilçesi sınırları içerisinde yer alan ve külliyyeden ziyade manzume olarak tanımlanan (Bedir-Kaya, 2012, 115) dergâh ve müştemilatı Osmanlı sınırları içerisinde yer alan Bektaşî tekkelerinin merkezi olarak kabul edilmesi nedeniyle Âsitâne olarak da adlandırılmıştır (Küçükdağ vd., 2015, 53).

Mihmanevi, Ekmekevi, Aşevi, Meydanevi, Tekke Mescidi, Dedeabaevi, ve köşkları, Kırklar Meydanı, Balım Sultan Türbesi gibi yapıardan oluşan manzume günümüzde I. Avlu (Nadar Avlusu), II. Avlu (Dergâh Avlusu) ve III. Avlu (Hazret Avlusu) olmak üzere üç bölümden müteşekkildir. Makalemizin konusunu oluşturan türbe yapısı III. Avlu olarak da bilinen Hazret Avlusu'ndaki Pîrevi bünyesindeir.

2.1. Pîrevi

Pîrevi olarak adlandırılan bölüm bünyesinde Medhal, Çilehane, Orta Medhal, Mescid, Kırklar Meydanı, Hazire, Güvenç Abdal Türbesi ve Hacı Bektaş Velî'nin Türbesi'ni barındıran ve 13.-16. yüzyıllar arasında peyderpey inşa edilen yapılar topluluğudur (Şekil 1). Pîrevi'ne giriş, bordürlerindeki tezyînâttan anlaşılacağı üzere 14. yüzyılın başlarına veya ilk yarısına ait olduğu tahmin edilen müzeyyen taç kapıdan sağlanmaktadır. Bütünüyle beyaz mermerden biçimlendirilmiş olan taç kapının üst kısımlarındaki desenlerde eksikliklerin varlığı dikkat çekmektedir. Bu husus Tanman'a göre "taçkapıda bir inşâî zorlamanın olduğu ve nedeninin ise muhtemelen Kırklar Meydanı'nın inşa edildiği H. 960 / M. 1553 yılındaki tâdilât sırasında taçkapının üstten kesilerek önündeki ahşap tavanın yüksekliğine uydurulmuş olmasından kaynaklanmaktadır" (Tanman, 1996, 459-471; Akok, 1968, 34).



Şekil 1: Evi

Türbenin özgün kitabesinin olmayışı tarihlendirme konusunda tereddütler oluşturmaktadır. Tütüncü, Kırklar Meydanı girişindeki kitabenin H.960 / M. 1552-53 tarihli olduğunu ve Ahi Murad tarafından yazdırıldığını söyler. Kitabede yer alan tarih Kanuni Sultan Süleyman Dönemi'ne aittir. Bu dönemde türbeyi yaptıranın (Güzel, 1994, 19) ve kitabede ismi geçen kişinin Yasinabûd livası emiri Murad bin Abdullah olduğu nakledilmektedir (Tütüncü, 2012, 149; Avşar, 2017, 26). Bu tarih dikkate alındığında Hacı Bektaş Velî'nin vefatından yaklaşık 280 yıl sonra yazılmış olduğu görülmektedir. Kitabe bağlamında farklı söylemleri olan Tütüncü, külliye içerisindeki en eski tarihli kitabede H. 769 / M.1368 tarihinin bulunduğunu (Tütüncü, 2012, 144), Koşay'ın ifadelerinde ismi geçen II. Murad'ın (Koşay, 1926, 376) veya II. Murad olarak tanımlanan kişinin de Ahi Murad (Emirce) olduğunu ileri sürmektedir (Tütüncü, 2012, 144). Tütüncü aynı şekilde gümüş kapı kitabelerinde H.1019 / M.1610 tarihinin yer aldığını bu kitabeden sonra Hacıbektaş Külliyesi'nde H. 1238 / M.1822 tarihine kadar yani yaklaşık 200 yıla yakın bir süre herhangi bir kitabeyle rastlanmadığını söylemektedir (Tütüncü, 2012, 153; Ayhan, 2014, 90). Kitabelerin zaman içerisinde tahrip olduğu düşüncesinden yola çıkarak tarihlendirme konusunda

bir sonuca varabilmek için mevcut bilgilerden çıkarımda bulunmak gerekmektedir. Bu yönde yapılan araştırmalarda, külliye konusunda geniş bilgiler sunan Tanman, yapının, tasarımının, girişteki ve külahın eteğindeki taş süslemelerin Selçuklu üslubunu yansıttığını ve Pîr'in vefatından az sonra 13. yüzyılın son çeyreğinin başlarında inşa edildiğini belirtmekte, dolayısıyla Beylikler Dönemi veya Erken Osmanlı Dönemi eseri olarak nitelendirmektedir (Tanman, 1996, 459-471). Yapıların geçmişte restorasyon çalışmalarını yürüten Akok ise, 14. - 15. yüzyıl yapısı olduğuna işaret eder (Akok, 1968, 34).

Hacı Bektaş Veli'ye ait rivayetleri içeren ve en tanınmış Bektaşî menâkıbnâmelerinden olan *Velayetname*'de geçen bilgiye göre de türbenin, Gazi Murad Han tarafından Yanku Madyan (Sadık Derviş) isminde bir mimara yaptırıldığı, kubbesinin de Murad Han'ın isteği doğrultusunda sekizinci imama ithafen sekiz köşeli olarak bina edildiği belirtilmektedir (Duran, 2021). Türbe yapısı, içeriden sekiz köşeli bir kasnak üzerine yerleştirilen kubbe örtü sistemine sahipken, dış taraftan mahrutu bir görünüş arz eder (Akok, 1968, 33).

Söz konusu türbenin inşa edildiği dönem içerisinde Hacı Bektaş Veli'nin şanına yakışır bir şekilde bina edildiğini ve bu süreçte gereken özenin gösterildiğini tahmin etmek mümkündür. Her ne kadar kitabelerdeki farklılıklar veya eksiklikler bulunmuş olsa da yapının mimari çizgilerinden ve mevcut kalemişi tezyînatından Tanman'ın iddiaları doğrultusunda Erken Osmanlı Dönemi'nin izlerini taşıdığını söyleyebiliriz.

Hacı Bektaş Veli'nin türbesine Kırklar Meydanı'na açılan, müzeyyen mermer bir taç kapıdan ve "Gök Eşik" adı ile bilinen mermer eşikten geçilerek girilmektedir. Giriş kapısının çevresinde mermer ve alçı olmak üzere iki tür malzemeden imal edilmiş bordür tezyînat bulunmaktadır (Gürses, 1964, 66-67). Mermer kapının orijinal malzemesi olup Selçuklu üslubunda rûmî, saç örgüsü, kırık çizgiler ve geçme motiflerle tezyin edilmiştir. Mermer bordürlerin hemen dışında kapıyı çevreleyen dört adet bordür ve en üstte taç kısmı alçı malzeme olup üzerine geometrik, mukarnas, rûmî, hatâî motifler uygulanmıştır. Bu tasarımlar Beylik Devri özelliklerini taşımaktadır. Alçı ile oluşturulan bu kısmın kapı üzerine tekabül eden bölümünde üç adet kabara ve bir kitabe bulunmaktadır. Kapının üst kısmında celi sülüs ile "el Hayy, el Kayyûm, el Vâhid, el Mâcid, el Vâhid, el Ehad" istifi sekiz defa mükerrer şekilde yazılmıştır (Şekil 2). Türbenin H.1019 / M.1610-11 tarihli Gümüş Kapısı 1925 tarihindeki kapatılma esnasında Ankara Etnografya Müzesine taşınmış (Noyan, 1964, 46) ancak daha sonra dergâha iade edilmiştir. Kapı şu anda Kırklar Meydanı'nda teşhir amacıyla değerlendirilmektedir.



Şekil 2: Huzur-ı Pîr Girişi, Mermer Taç Kapı ve Tezyînat Detayı

2.2. Tezyinât

Dergâhın en önemli onarımının II. Bâyezid Dönemi'nde olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bahsedilen şekilde II. Bâyezid'in Cem Sultan olayını da göz önünde tutarak Anadolu'da birlik ve beraberliğin sağlanması açısından bir takım imar ve ihya çalışmalarında bulunduğu ve bu çerçevede Mevlânâ Dergâhı ve Hacı Bektaş Velî Dergâhı gibi Anadolu erenlerinin dergâhlarının da onarımını yaptırdığı görülmektedir. Manzumenin onarım gördüğü bu süreçte türbenin tezyinâtı da tıpkı Hacı Bektaş Velî'nin çağdaşı (Fığlalı, 1996, 321; Öztürk, 1986, 886; Aktaş, 2000, 205) Mevlânâ Celâleddîn- i Rûmî'nin Konya'daki türbesinde (Baysal-Sayın, 2019, 42; Baysal-Ertunç, 2021, 36) ve Bursa Muradiye Türbelerinde olduğu gibi devrinin özgün üslubuna göre düzenlenmiş olması dikkat çekicidir (Değerli-Temel-Şahin, 2015, 191).

Pîrevi'nin geneline bakıldığında II. Bâyezid Dönemi'ni anımsatan motiflerle birlikte Klasik Osmanlı Dönemi'ne ait kalemşileri örnekleri de görülebilir. Kırklar Meydanı, Hacı Bektaş Velî Türbesi ve Güvenç Abdal Türbelerinin kalemşileri üslup açısından benzerlikler göstermiş olsa da renk açısından farklılıklara sahiptir. Cumhuriyet Dönemi'nde uygulanmış olan ve bugün mevcut olan kalemşileri Tanman'ın tabiriyle "son derece özenli bir işçiliğe sahip olmakla birlikte iyi kötü yapının üslubu ile uyum sağlamaktadır" (Değerli-Temel-Şahin, 2015, 191).

Hacı Bektaş Manzumesi'nin Cumhuriyet Dönemi'nde de zaman zaman onarımları gerçekleştirilmiştir. Bunların en önemlisi 1950'li yıllarda yapılan onarımlardır. 1959 yılından 1968 yılına kadar devam eden onarımlarda Halim Baki Kunter, Ali Saim Ülgen ve Mahmut Akok'un hazırlamış olduğu raporlar çerçevesinde mevcut yapılar onarılmış ve restorasyonları tamamlanmış (Önder, 1994, 37), manzume yıkılmaktan ve yok olmaktan kurtarılmıştır. Akok'un ifadelerine göre yapılar asli hüviyetleri ve karakterleri değiştirilmeden onarılmıştır (Akok, 1968, 35). Onarımlar esnasında iç mekân tezyinâtının H. 1311 / M. 1893 yılında II. Abdülhamid Dönemi'nde (Noyan, 1964, 43) yapılan ve o dönemden kalan eklektik üsluptaki süslemeler kaldırılmış (Tanman, 1996, 459) ve devrin üslubuna uygun özgün tasarımlardan müteşekkil nakışlar uygulanmıştır (Akok, 1968, 35). Burada Mahmut Akok'un gayretleri önemlidir. Akok, yapılar üzerine uygulanan nakışları devrin özellikleri ile bağdaştır şekilde tanzim etmiş ve uygulatmış (Tanman, 1996, 469) dolayısıyla yapılar da devrinin özgün tasarımlarına yakın benzerlikte tezyinâta kavuşmuştur. Öcal, bu konuda;

"İçeride 13. 14. ve 17. asra ait kökboyalı yazılar vardı. Ankara'dan gelen Mahmut Akok, bu yazıların kopyalarını aldı. Nakışlar sıyrıldığında en üstte 17. asra ait yazılar bulunurken, alttaki yazıların 14. asra ait olduğu anlaşıldı. Daha sonra motifler birleştirilerek, yağlı boya ile yeni karma yapıldı (Öcal, 1999, 145)"

diyerek Akok'un da bu izler üzerinden tasarım geliştirdiği ve bu geliştirmiş olduğu tasarımları duvar yüzeylerine uygulatmış olduğu anlaşılmaktadır. Akok aynı şekilde Ankara Hacı Bayram Velî Türbesi'nde de benzer uygulama yapmıştır.

Pîrevi bölümünün duvar, kubbe gibi yüzeylere uygulanan nakışlar onarım sürecinde gerçekleştirilen raspa çalışmalarının neticesinde ortaya çıkartılan devrin özgün nakışlarının rölevellerinin neticesi olmalıdır. Yapılar her ne kadar tahrip olmuş olsa da yapıların yüzeyinde bir miktar tezyinâtın bulunması muhtemeldir. Bu konuda Koşay, dergâhın güzel işlerinin tamirat esnasında bazı zevksiz babaların emriyle zevksiz sıvacılar tarafından tahrip edildiğinden bahseder ki (Koşay, 1968, 377) bu işlemler muhtemelen 1959 öncesi onarımlarında gerçekleştirilmiştir.

2.3. Türbe

Hacı Bektaş Veli'nin sandukasının bulunduğu Huzûr-ı Pîr olarak adlandırılan kısmın kalemişleri de 15. yüzyılın esintilerini taşımaktadır. Dönemin en muteber motifi geçme motifleri türbede özenle uygulanırken, rûmî motifler anatomik yapılarıyla, hatâî motifler tarzları ile kûfi yazılar ise istifleri ile devrin özelliklerini dikkat çekici biçimde yansıtmaktadır. Bursa Muradiye Türbeleri'nin kalemişleri, Konya Mevlânâ Türbesi'nin kalemişleri ile Hacı Bektaş Veli Türbesi'nin kalemişleri arasında benzerlikler görebiliriz.

Burada dikkatimizi çeken bir konu, Bektaşilikte resim sanatının kendine mahsus bir üslubunun olmasına rağmen duvar yüzeylerini tezyin eden tasarımlarda on iki imam, Hz. Ali ve Ehlibeyit'i, Hacı Bektaş Veli'yi, diğer büyük Bektaşî dervişlerini ve kerametlerini anlatan resimlerin bulunmayışıdır. Aynı şekilde Bektaşî levhalarında bulunan yazı ile resim yapma sanatı da yine türbenin süsleme programında yer almamıştır. Oysa Bektaşîliğe ait görsellerde Hz. Ali'yi konu edinen çok orijinal yazı-resim örnekleri bulunmaktadır (Ocak, 1992, 378). Kaynağını Hurufilikten alan bu yazı- resim üslubu Mevlevî-Bektaşî geleneğinde çoğunlukla tercih edilmiştir (Maraşlı, 2017, 206-207). Esasında Mevlevîlikle Bektaşî geleneğinde benzerlikler sadece resimlerle sınırlı değildir. Sema/semah merasimi de olduğu gibi mukabeleyi gerçekleştirenlerin hem kendi hem de bir dairenin etrafında dönmenin esas alınması gibi (Çolak, 2017, 235) benzer özelliklere sahiptirler.

2.4. Türbe İç Mekânında Yer Alan Kalemişleri

Kubbeyi tamamen kaplayan tezyînâtı detaylı biçimde incelediğimizde sekiz dilimli bir tasarıma sahip olduğunu görülmektedir. Türbenin kubbe tezyînâtının sıvama nakışlı oluşu da Bursa Muradiye Türbeleri ve Hz. Mevlânâ Kubbe-i Hadrâ örneklerinde olduğu gibi yine II. Bâyezid Devri'nde yapılan kalemişleri ile birlik sağlamaktadır. Bu bölümde iç mekândaki tasarımı detaylandırabilmek için kubbe merkezinden başlamak suretiyle, kubbe eteğine doğru bir sıralama ile değerlendirmede bulunulacaktır (Şekil 3).



Şekil 3: Huzûr-ı Pîr Kubbe Kalemişi Tezyînâtı

2.4.1. Kubbe

a) Kubbe merkezinde on altı kollu yıldızdan müteşekkil dairevi bir tasarım, dairenin dış pervazında ters düz (Y) biçiminde bir bordür bulunmaktadır. Bu örnek devrin kubbe merkezlerinde sıklıkla görülür.

b) Kubbe göbeğinin hemen dışında yer alan kızıl kahve zeminli bölüm kubbenin en geniş nakışlı alanıdır. Buradaki kompozisyonda dikkat çeken motif şüphesiz geçmelerden oluşturulan rozetlerdir. Kubbe merkezinden başlayarak kubbe eteklerine kadar uzanan bu geçmeler tekli zencirek formunda ilerlemesini sürdürürken kubbenin orta kısımlarında sekiz kollu yıldız formuyla birlikte geniş rozetler oluşturmaktadır. Rozet formunun boşlukları siyah, mavi, lacivert, turuncu ve zemin rengi kızıl kahve ile doldurulmuş böylelikle forma zenginlik kazandırılmıştır. Geçme motifleri daha sonra rozet formunun alt kısmından tekrar aşağıya kubbe eteğine doğru ilerlemekte ve kubbe eteğinde yeniden ½ rozet biçimi ile sonlanmaktadır. Bu geçmelerden oluşturulan rozet biçimlerini Mevlânâ Türbesi ve Edirne Muradiye Camii kalemişi tezyînâtında da görmek mümkündür.

Kubbe tasarımının bir diğer ana motifleri ise rûmî motifler olup bu motifler de devrin özelliğini taşıyan şekilde iki farklı üslupta kullanılmıştır.

Bunlardan birincisi şeritli rûmî olarak tanımlanan ve kubbe eteğinden kubbe merkezine doğru uzanan yeşil renkli motiftir. Ancak burada, dönem uygulamasının dışına çıkılarak farklı bir deneme yapılmıştır. Şeritler bazı yerlerde rûmî formuna dönüşürken yeşil hattın birleşme noktalarında hatâî motifleri konmuştur. Rûmî motiflerin çıkış noktasının hayvani, hatâî motiflerin çıkış noktasının ise nebati kaynaklı olması düşüncesinden yola çıkarak, tasarımda yer alan hat hangi motife ait ise, o hatta ait motifin kullanılması gerekmektedir. Oysa burada aynı hat üzerinde bazen rûmî bazen de hatâî motifleri kullanılmıştır. Benzer örneklerde böyle bir tasarım olmadığı gibi bu uygulama gözden kaçan bir nokta veya tasarımı çizen nakkaşların çizgilerinde şahsi üslup çalışmaları da söz konusu olabilir.

İkincisi ise dendanlı ve sarılma rûmî motif türleridir. Bu rûmî hattı da diğer rûmî hattında olduğu gibi kubbe eteğinden başlayarak kubbe göbeğine doğru uzanmaktadır. Kahverengi ile renklendirilmiş olan bu rûmîlerin iç bünyeleri işlenmiş, aynı zamanda krem ve kahverengi renk ile kademeli olarak renklendirilmiştir. Genel kompozisyon içerisinde yeşil şeritlere nazaran zemin rengine yakın olması nedeniyle seyredenler tarafından çok dikkat çekmemektedir.

Kubbe tasarımı içerisinde çok az örneği görülen motif daha önce de belirtildiği gibi hatâî motiftir. Dendanlı, sarılma rûmîli hat ile oluşturulan lacivert zeminli kapalı formaların iç kısmına ve yeşil şeritlerin birleşme noktalarında bulunan bu hatâîlerin anatomik yapılarında fevkalade bozulmalar görülmektedir.

c) Kubbe eteğindeki geniş bordür çizimi bozuk olmakla birlikte 16. yüzyıl üslubunu yansıtan biçimde tasarlanmıştır (Şekil 4).



Şekil 4: Huzûr-ı Pîr Kubbe Kalemişi Tezyînâtı Detayı

2.4.2. Kubbe Kasnağı

Kubbe kasnağı oldukça yüksek biçimde inşa edilmiştir. Kasnağın alt ve üst kısımlarında geçmelerden oluşturulmuş geniş bordür tasarımı vardır. Kasnağın kırılma noktalarında alt ve üst karşılıklı tuğ motifleri yer alır. Başlık tarzında uygulanmış olan bu formların içerisinde dendanlı rûmîler ve 18. yüzyılın hatâî motifleri bulunmaktadır. Kubbe kasnağının merkezinde ise iri şemse formları yer almaktadır. Şemsenin merkezinde müsennâ istifler ve yazının zemininde $\frac{1}{2}$ simetrisinde yeşil ve turuncu renkli rûmî motifli bir tasarım görülmektedir (Şekil 5).



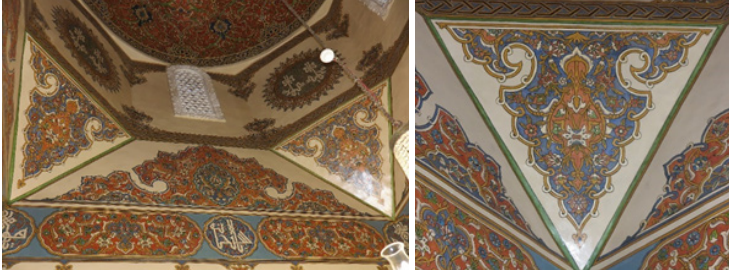
Şekil 5: Huzûr-ı Pir Kubbe Kasnağı Kalemîşi Tezyinâtı

Şemsenin dış kısmını 15. yüzyılın tezyinât üslubuna benzetilmeye çalışılmış dendanlı bir bordür çevrelemiştir. Sekiz köşeli kubbe kasnağının üç tarafında doğu, batı ve güney yönlerinde pencere bulunduğu için tasarım kubbe kasnağının diğer beş cephesinde kullanılmıştır. Bununla birlikte şemse formlarının iç kısımlarındaki kûfî hat ile istiflenmiş dört defa “Yâ Muhammed” bir defa “Yâ Ali” yazıları okunmaktadır. “Yâ Muhammed” istifleri ara yönlerde, “Yâ Ali” istifi ise kuzey yönde, giriş kapısının üst kısmına tekabül etmektedir. Yazılarda da geçme motifleri kullanılmış, örgülü kûfî tarzında istiflenmiştir (Şekil 6).



Şekil 6: Huzûr-ı Pir Kubbe Kasnağı Müdevver Şemse Formu Kalemîşi Tezyinâtı ve Müsennâ İstifli Kûfî Yazı

Kubbe kasnağının alt kısımlarındaki üçgen ve arada kalan dörtgen alanlarda dendanlı formlar tercih edilmiştir. Üçgen alanların içerisinde aşağıya dönük biçimde dendanlı $\frac{1}{2}$ simetrisinde rûmî ve hatâî motiflerden müteşekkil desenler kullanılmıştır. Desenlerin zemin rengi mavi, merkezdeki rûmî kapalı formun zemin rengi ise turuncu renktedir. Dörtgen alanın kompozisyonu ise kubbe yönüne doğru uzanan biçimde ve $\frac{1}{4}$ simetrisinde hatâî ve rûmî motiflerden oluşturulmuştur. Bu alanın zemin rengi üçgen alanlardaki zemin renkleri ile zıt biçimde uygulanmıştır. Bu tasarımın en dikkat çeken kısmı Bursa ve Edirne yapılarında görülen dendanlardaki düğümlerdir (Şekil 7).



Şekil 7: Huzûr-ı Pîr Kubbe Geçişi Kalemîşi Tezyînâtı

Duvar yüzeyindeki tezyînât sıralamasını üç aşama olarak değerlendirebiliriz. Kubbe geçişinin hemen alt kısmında ve sandukanın hizasında nakış ve yazılarla müzeyyen kuşak tasarımı bulunmaktadır. Alt ve üst, iki kuşak arasında ise saksılı veya vazolu şemse formları, dendanlı salbekli şemse formları ve köşelere rastlayan tığ tasarımları uygulanmıştır (Şekil 8).

Türbe mimarisinin bu birimlerinin hemen alt kısmı yani kubbe duvarlarının üst kısmında dört cephe yüzeyini kuşatan bir tasarım mevcuttur. Mavi zemin üzerine kartuş formları ve kartuşlar arasına da dairevi formlar birbirleri ile bağlantılı şekilde duvarın üst kısmını kuşatmaktadır. Kartuşlar arasındaki dairevi formların içerisinde rûmî motifli zemin üzerinde kûfî istifli “Yâ Sübhan, ey her türlü eksiklikten sonsuz derecede yüce olan Allah”, köşelerde ise müsennâ “Yâ Hü” yazıları bulunmaktadır. Kartuşların tasarımında turuncu zemin üzerine ½ simetrisinde rûmî ve hatâî motiflerden müteşekkil desen kullanılmıştır.



Şekil 8: Huzûr-ı Pîr Duvar Yüzeyi Kalemîşi Tezyînâtı

Duvar yüzeyinin orta kısmı tasarım açısından çok çeşitliliğe sahiptir. Devrin türbe tezyînâtında en itibar gören saksı veya vazolu şemse tasarımları dikkat çeken en önemli nakışlardır (Şekil 9). 15. yüzyıl Osmanlı Dönemi'nin bir özelliği olarak, Bursa Cem Sultan Türbesi, Ankara Hacı Bayram-ı Velî Türbesi'nde ortaya çıkan bu vazolu veya saksılı şemse formlarının benzer örnekleri Timur'un türbesinde de (1405) mevcuttur. Timurî tezyînât anlayışının etkisiyle yapıldığı düşünülen bu tasarım, her bir duvar yüzeyinde iki adet olmak üzere türbenin dört duvarında da kullanılmıştır. Saksı veya vazo olarak değerlendirilebilen alt kısım, dendanlı rûmîlerle oluşturulmuş, aralarına münhani motifleri serpiştirilmiştir. Çiçeklerle müzeyyen şemsenin içerisinde rûmî motifler konulmuştur. Saksının ağız kısmında ve merkezdeki oval formun dış kısmında 16. yüzyıl üslubunu yansıtan hançer yapraklar bulunmaktadır. Oval formun içerisinde dönemin hurdeli rûmîleri ve hatâî demetleri görülmektedir. Tüm duvarlarda aynı desen kullanılmıştır. Saksı veya vazolu şemselerdeki detaylarda deformasyon mevcut olmakla birlikte üslup olarak 15. yüzyıl tasarımlarını hatırlatmaktadır.



Şekil 9: Huzûr-ı Pîr ve Cem Sultan Türbesi Duvar Yüzeyi Saksılı Buket Kalemişi Tezyînâtı

Saksı veya vazo diye nitelendirilen formların arasında iri, dendanlı, oval şemse formlarının kullanıldığını görülmektedir. Klasik Osmanlı üslubunda oluşturulan bu şemse formları doğu, batı ve kuzey duvar yüzeylerinde görülmektedir. Şemselerin salbekleri, duvar yüzeyinin alt ve üst kısmındaki kartuşlu kuşaklara bitleştirilmiştir. Şemse formu; $\frac{1}{4}$ simetrisinde merkezde kademeli renklendirilmiş iç bünyeli rûmîlerle oluşturulan kapalı form ve bunun dışında kalan kısımlara hatâî motiflerinin uygulandığı bir tasarıma sahiptir. Formun dendanlı dış pervazı sarı, mavi ve beyaz ile renklendirilirken dönem özelliği olarak düğümler yapılmıştır. Bu tasarımlarda her ne kadar dönem anlayışı aksettirilmeye çalışılmış olursa da oldukça sadedir. Edirne ve Bursa yapılarında dikkat çeken fantastik özellikler yoktur.

Bu alanda uygulanan diğer nakışlar yapının köşelerindeki üst üste sıralı üç simetrik desenlerdir. Kompozisyonun merkezinde 1/10 dilimli şemse formu yer alır. Form, yalın rûmîler ve hatâî motiflerinden müteşekkildir. Mavi ana zemin üzerine turuncu ile renk ayrımları yapılmıştır. Ancak tasarımı meydana getiren motifler özgün ve sistematik değildir. Bu dairevi şemse formunun alt ve üst kısımlarında sağ ve sol taraflara dönük başlık formu biçiminde yine rûmî, hatâî motiflerinin uygulandığı nakışlar bulunmaktadır. Bir nevi salbek düşüncesi ile yapılan bu tasarımın birbirine olan bağlantıları düğümlerle sağlanmıştır. Söz konusu bu düğüm motifleri, dönem yapılarında görülür ve devrin tezyînât anlayışını yansıtmaları bakımından önemlidir (Şekil 10).



Şekil 10: Bursa Cem Sultan Türbesi ve Konya Mevlânâ Türbesi Kalemişi Tezyînâtı Motif Detayları

Duvarın alt kısmındaki kuşak da yine üstteki kuşakta olduğu gibi kartuşlama yöntemi ile tasarlanmıştır. Açık mavi zeminli bu kuşak üzerindeki kartuşlar arasında sekiz kollu yıldızların bulunduğu dairevi formlar yer almaktadır. Dendanlı olan bu dairevi formların dış pervazları geçme anlayışı ile oluşturulmuştur. Lacivert zeminli kartuşların içerisinde mavi renkli rûmîler ve bunların üzerinde kûfi hat ve müsenâ istifli beyaz renkli yazılar dikkat çekmektedir. Dügüm motiflerinin kullanıldığı bu istiflerin köşelerde bulunan kartuşlarda “Yâ Hannân, merhametli”, “Yâ Mennân, ihsanı bol” esması, ortada olan kartuşlarda ise “Yâ Hû, Sübhânallah” yazmaktadır.

Türbenin kalemişi tezyînâtı sıralamasında değerlendirilen son nakışlar ise kuşaklar üzerinde veya pencere pervazlarında görülen saadet düğümleri olarak bilinen düğüm motifleridir. Genellikle tığ anlayışı çerçevesinde uygulandığı düşünülen bu küçük çıkmalar tasarımdaki tekdüzeliği kaldırmış ve desene zenginlik katmıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

Asitane olarak da adlandırılan ve Bektaşî Tekkeleri'nin merkezi durumunda olan Hacı Bektaş Velî Manzumesi günümüzde Nevşehir ili, Hacıbektaş ilçesinde bulunmaktadır. Hacı Bektaş Velî'nin Nişabur'dan ayrıldıktan sonra bu bölgeye gelerek yerleştiği ve derviş yetiştirdiği bilinmektedir. İlk önce çilehanenin tesis edildiği ve zamanla ek yapılarla birlikte genişlediği ve manzume hâline dönüştüğünü kaynaklar açıklar. Ancak tarih olarak ne zaman kurulduğu meçhuldür.

Hacı Bektaş Velî Dergâhı'nın / Türbesi'nin inşa kitabesi olmadığı için ne zaman bina edildiği konusunda kaynaklarda net bir bilgi yoktur. Ancak Orhan Gazi, Murat Hüdavendigar, Yıldırım Bâyezid, Yavuz Sultan Selim, IV. Mustafa, Abdülaziz ve II. Abdülhamid Dönemlerinde onarımlar geçirdiği bilinen türbe ve dergâhın en ciddi tamiratının II. Bâyezid Dönemi'nde olduğu düşünülmektedir.

II. Bâyezid tıpkı Hacı Bektaş Velî gibi devrin bilge kişisi olan Hz. Mevlânâ'nın Türbesi'ni de restore ettirdiği ve hâlihazırda mevcut tezyînâtın o dönemden kaldığı bilinmektedir. Dolayısıyla II. Bâyezid bu dönemde bu türbeyi de inşa ve imar ettirmiştir.

Kalemişi tasarımlarındaki özellikler II. Bâyezid devri tezyînât anlayışını yansıtmaktadır.

Bursa Muradiye Türbeleri ve Hz. Mevlânâ Kubbe-i Hadrâ örneklerinde olduğu gibi türbenin kubbe yüzeyinin tamamen sıvama nakışlı olması, nakışlı paftalar, şemse alıntılı göbek vd. biçimlerin kenarlarındaki düğümlü şeritlerin bulunması II. Bâyezid Devri'nde yapılan kalemişleri ile birlik sağlamaktadır.

Aynı şekilde saksı veya vazolu şemselerdeki detaylarda deforme mevcut olmakla birlikte üslup olarak 15. yüzyıl tasarım üslubunun izlerini taşımaktadır.

Edirne Muradiye Camii'nin geçmişte Mevlevî Dergâhı olarak inşa edildiği göz önüne alındığında dergâhlar arasında da üslup birliğinin varlığı dikkat çekmektedir. Bu üslubun ortaya konmasında da yine II. Bâyezid'in yardımlarını göz ardı edilemez.

II. Mahmut'un yeniçeriliği ilga etmesi neticesinde dergâh yönetimi feshedilmiş olsa da dergâha dokunulmamıştır. Sultan Abdülaziz zamanında Bektaşîlik yeniden eski durumuna dönüş yoluna girmiş, Hacı Bektaş Dergâhı haricindeki tahrip olan bazı zaviyeler onarılmıştır. Tekke ve zaviyelerin 30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı kanunla kapatılması ile bir müddet fetret devri yaşayan manzumenin daha sonra bakım ve onarımları yaptırılmış, daha önce farklı birimlerde toplanılan eşyalar geri getirilerek müze statüsünde açılmıştır. Dergâh varlığını müze olarak sürdürmektedir.

Türbe, kalemişlerindeki özellikle düğüm motifleri ve düğümlerden müteşekkil rozetler gerek Edirne Muradiye Camii'nin gerekse Konya Mevlânâ Türbesi'nin kalemişlerinde bulunmaktadır. Desenleri oluşturan önemli bir motif de rûmî motiflerdir ki bu motifler her devirde tercih edilen motiftir. Ancak devrin tezyînât üslubunda dikkat çeken bir özellik söz konusu rûmî motiflerin anatomilerinin çok teferruatlı olması ve bir şeritle birlikte kullanılmasıdır. Bu yapının tezyînâtında da rûmî motiflerin yine şeritlerle birlikte kullanıldığı görülmektedir. Aynı şekilde rûmîlerin kademeli olarak renklendirilmesini de bu özellikler içerisinde zikredebiliriz.

II. Bâyezid Dönemi, bugün Baba Nakkaş üslubu olarak bilinen hatâî motiflerinin çokça kullanıldığı bir dönemdir. Hatâî motiflerinde tıpkı rûmî motiflerde olduğu gibi detaylandırmalar çok fazladır. Ayrıca Selçuklu Dönemi veya Klasik Osmanlı Dönemi tezyînâtında görülmeyen hatâî benzeri bazı şekilleri de bu kompozisyonlar içerisinde önemli yer tutmaktadır. Bu şekillerin benzerleri Mevlânâ Türbesi'nin kalemişlerinde de açıkça görülmektedir.

Türbenin en dikkat çeken tasarımları Cem Sultan Türbesi'nde de görülen saksılı veya vazolu şemse tasarımlarıdır. 15. yüzyılın türbe mimarisinde çok tercih edilen bu tasarımlardaki detaylarda deforme mevcuttur. Bu yönde uygulanmış tasarımların erken örnekleri Timur'un türbesi Gûr-i Emîr'de bulunmaktadır.

İç mekânın kalemişi onarımında mevcut özgün desenlerin eksik ve rölövelerinin neticesinde, problemlerli görüntüler meydana gelmiş olmasına rağmen Hacı Bektaş Velî Türbe nakışları özgün örnekleri yansıtmaktadır.

Nakış alanlarındaki biçimlerin abartılı boyutlarda yapılmış olması da dikkat çekicidir. Bunda tasarımı çizen nakkaşların da çizgilerinde şahsi üslup çalışmalarının söz konusu olduğu göz ardı edilmemelidir.

Tasarımların motif anatomileri deforme olmasının yanında, sistemi oluşturan helezonik hatlarda da aynı şekilde problemler görülmektedir. Ancak türbenin tasarımlarında düğüm, zencerek ve geometrik tezyînâtın tüm detayları doğru çalışılmıştır.

Türbenin yazılarındaki metinlerde “Yâ Hannân”, “Yâ Mennân”, “Yâ Sübhân” esması görülmektedir. Hannan ve Mennan isimleri aynı zamanda Kâbe'nin içinde bulunan üç direktan ikisinin adıdır. “Yâ Muhammed” ve “Yâ Ali” isimlerinin dışında geleneksel türbe mimarisi içerisinde yer alan ölümle ilgili ayet veya hadis-i şerifler yoktur. Hatta Hacı Bektaş Velî'ye ait herhangi bir söz duvar yüzeylerine nakşedilmemiştir.

Kompozisyon içerisinde yer alan yazıların türü ve istifleri bu devrin özelliklerini az da olsa taşımaktadır. Her ne kadar devrin yazı istiflerinde celi sülüs-kûfi birlikteliğine ait örnekler bulunmasa da geçmişte mevcut olduğu ancak zaman içerisinde tahrip olması ihtimal dâhilindedir.

Bektaşılıkta Hurufiliğin de etkisiyle yazı ile resim yapma sanatının gelişmiş olmasına ve resim sanatının kendine mahsus bir tarz ortaya koymasına karşın, türbe ve çevresindeki yapıların duvar yüzeylerinde bu yönde resimler, yazılar yoktur. Bu tür resimlerin uygulanmamış olmasından türbedeki tezyînâtın bizzat II. Bâyezid tarafından görevlendirilen saray nakkaşları tarafından yapılmış olduğunu anlaşılmaktadır.

Tasarımlarda dönem tezyînât anlayışı aksettirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu tasarımlar oldukça sadedir. Edirne ve Bursa yapılarında görülen fantastik özellikler de yoktur. Kompozisyonun lekelenmeleri güzel olmasına karşın, motiflerin anatomik yapılarında ve detaylarında bozukluklar vardır.

Türbenin kalemişlerindeki renklendirmelerin devrin renk anlayışı ile tezatlar oluşturması, yapının geçmişte çok iyi korunamamasından kaynaklandığını söylemek gerekir. Aynı şekilde motiflerin anatomisi ve desen kurgusundaki anormalliklerin de bu suretle meydana geldiği söylenebilir.

Netice itibarıyla Hacı Bektaş Velî Türbesi'nde yer alan tezyînât programı II. Bâyezid Devri'ni tam olarak yansıtamamış olsa da motiflerde ve desen kurgusundaki izlerden bu devrin anlayışına göre tezyin edildiği anlaşılmaktadır. Türbenin yapılış tarihi konusunda farklı rivayetler bulunsa da Mevlânâ Türbesi'nde olduğu gibi bu türbenin nakışları da II. Bâyezid Devri'nde tamamen elden geçirilmiş ve tezyînâtı da devrin üslubuna göre şekillendirilmiştir.

Cumhuriyet Dönemi'nde yapılan onarımlarda ise II. Bâyezid Devri tezyînât anlayışına rağbet edilmiş ve bu yönde yenilenmiştir.

Dergâhın ve türbenin en son onarım 2008-2010 yılları arasında gerçekleştirilmiştir.

Hacı Bektaş Velî Manzumesi UNESCO tarafından Bektaşiliğin merkezi olarak kabul edilmesi ve özgünlüğünü koruyan ender külliyelerden biri olması nedeniyle 2012 yılında UNESCO "Dünya Kültürel ve Doğal Mirası Geçici Listesinde" yer almıştır.

Kaynaklar/References

- Akok, Mahmut. "Hacıbektaş Velî Mimari Manzumesi". *Türk Etnografya Dergisi* 10 (1968), 27-58.
- Aktaş, Çiğdem. "Toplumsal Açından Erenlerin Ser Çeşmesi: Hacı Bektaş Velî", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 6/14 (2000), 199-231.
- Avşar, Ziya. "Hacı Bektaş Velî". *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl; Hacı Bektaş Velî*. Ed. Bülent Kara. Kayseri: 2017, 19-27.
- Ayhan, Gökben. "Hacı Bektaş Velî Türbesi'nin Gümüş Kapı Kanatları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 69 (2014), 81-100.
- Baysal, Ali Fuat- Ertunç, Ö., Çiğdem. "Mevlânâ Türbesi Kalemişlerinde Ortaya Çıkarılan Resimlerin Eflatun ve İsrakilik Bağlamında Bir Analiz Denemesi". *Art-Sanat Dergisi* 15 (2021), 35-60.
- Baysal, Ali Fuat- Sayın, Ayşe Zehra. "Restorasyon Sonrası Kubbe-i Hadrâ Kalemişleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İstem* 17/33 (2019), 39-64.
- Bedir, Ayşe-Kaya, Nevin. "Hacıbektaş Müze Müdürlüğü ve Bağlı Birimi Olan Arkeoloji ve Etnografya Müzesi'ne İlişkin Bakım Onarım ve Teşhir Tanzim Çalışmaları / 2008-2010". *T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 20. Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu (25-29 Nisan 2011)*, 115-133. Ankara: İsmail Aygül Ofset Matbaacılık, 2012.
- Bozkurt, Turan. *Hünkâr Hacı Bektaş Velî*. İzmir: Yılmaz Basım, 2012.
- Bulut Korkmaz, Türkan. "Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî: Hacı Bektaş-ı Velî'nin Rûm'a Geçişini Beyan Eder [06 Mil Yz A 6732-6]". *Journal of Old Turkic Studies*, 6/2 (2022), 395-478.
- Çolak, Faruk. "Hacı Bektaş Velâyetnâmesinde Dini Motifler". *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl; Hacı Bektaş Velî*. ed. Bülent Kara. Kayseri: 2017, 227-252.
- Değerli, Ayşe -Temel, Eşref - Şahin, Bekir. *Vesâik-i Bektâşîyan*. Konya: 2015.
- Duran, Hamiye. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. "Hacı Bektaş Velî", Erişim 11 Ağustos 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/haci-bektas-veli>
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hünkâr Hacı Bektaş Velî (Hayatı ve Eserleri)". *Erdem* 8/23 (1996), 317-336.

- Gürbey, Hüsnü - Gül, Mahsuni - Taşgın, Hakkı. "Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasının Ardından Hacı Bektaş Velî Dergâhı'ndaki Eşyaların Durumu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 101 (2022), 421-440.
- Gürses, Remzi. *Hacıbektaş Rehberi*. Ankara: 1964.
- Güzel, Abdurrahman. "Hacı Bektaş Velî'nin Hayatı ve Eserleri". *Birlik-Dirlik, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 1 (1994), 15-21.
- Kara, Bülent. "Sosyolojik Bakış Açısıyla Hacı Bektaş Velî". *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl; Hacı Bektaş Velî*. ed. Bülent Kara. Kayseri: 2017, 61-99.
- Koşay, Hamit Zübeyir. "Hacı Bektaş Tekkesi". *Türkiyat Mecmuası* 2 (1926), 365-382.
- Koşay, Hamit Zübeyir. "Bektâşilik ve Hacıbektaş Tekkesi". *Türk Etnografya Dergisi* 10 (1968), 19-26.
- Köksal, M. Fatih. "Hacı Bektaş Velî'nin Ölüm Tarihi Hakkında". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 98 (2021), 11-40.
- Küçükdağ, Yusuf- Değerli, Ayşe - Şahin, Bekir. *Vesâik-i Bektâşîyan'a Göre Osmanlı Devletinde Bektâşî Tekkeleri*. Konya: 2015.
- Maraşlı, Savaş. "Anadolu Ortaçağ Türk İslâm Sanatında İki Dinamik: Mevlevilik ve Bektâşilik". *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl; Hacı Bektaş Velî*. ed. Bülent Kara. Kayseri: 2017, 195-223.
- Noyan, Bedri. *Hacıbektaş'ta Pîrevi ve Diğer Ziyaret Yerleri*. İzmir: 1964.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Hacı Bektâş-ı Velî". *TDVİA*. 14/455-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bektâşilik". *TDVİA*. 5/373-379. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Öcal, Derya. "Bir Bektâşî Babasının Gözüyle Hacı Bektaş Velî Dergâhı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 10 (1999), 141-152.
- Önder, Mehmet. "30 Yıllık Bir Hatıra: Hacı Bektaş Dergâhı Nasıl Açıldı". *Birlik-Dirlik, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 1(1994), 35-39.
- Özkan, Ömer. "Hacı Bektâş Dergâhı İle İlgili Yeni Belgeler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 11 (1999), 17-20.
- Öztürk, Mürsel. "Hacı Bektaş Velî". *Belleten* 50/198 (1986), 885-894.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. "13. Yüzyıl Türkiye'sinde Dini-Tasavvufi Hayat ve Hacı Bektaş Velî". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 102 (2022), 211-233.
- Tanman, Baha. "Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi". *TDVİA*. 14/459-471. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Taşgın, Ahmet. "Hacı Bektaş'ın Rum'a Gelişi: Seyahati ve Rum Erenleriyle Karşılaşması". *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Velî Sempozyumu (Nevşehir, 17-18 Ağustos 2009)*, Ankara: 2010, 1-10.
- Taşdelen, Abdullah- Sümer, Ali. *Hacıbektaş Müzesi-Rehberi*. Ankara: 1976.
- Tütüncü, Mehmet. "Hacı Bektaş Külliyesinin Kitâbeleri". *1. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu (16-19 Kasım 2011)*, Ankara: 2012, 141-162.

ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK İLİŞKİSİ VE ALEVİLİĞİN BEKTAŞİLİKLE KAYNAŞMASI

THE RELATIONSHIP BETWEEN ALEVISM AND BEKTASHISM AND THE INTEGRATION OF ALEVISM WITH BEKTASHISM

SELAHATTİN DÖĞÜŞ  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Bu makalede Alevilikle Bektaşiliğin ayrışmasının aksine Alevilikle Bektaşiliğin tarihsel süreç içerisindeki entegrasyonu ele alınacaktır. Kızılbaşlıktan Bektaşilik çıkmamış, bilakis Bektaşilik ile Alevilik zaman içerisinde kaynaşmıştır. Kızılbaşlık, Doğu Anadolu'da göçebe Türkmen aşiretleri arasında yaygın iken, Bektaşilik Batı Anadolu'da Trakya'da Osmanlı'nın yaptığı ayırımla Yörükler arasında yaygındı. Osmanlı göçebelerinin yerleşik değerlere ve şehir kültürüne daha yatkın olduğu görülürken, Şii-Safevî etkisindeki Alevi-Türkmenlerin göçebe-aşiret değerlerine daha sıkı bağlı oldukları görülmektedir. Zaman açısından da Bektaşiliğin bir tarikat yapılanması şeklinde gelişimi ile Kızılbaşlığın Aleviliğe evrim süreci de farklıdır. Dolayısıyla zaman ve mekan açısından birbirlerinden tamamen farklı iki olgunun aynı organizmanın parçaları gibi görülüp bunların zamanla birbirlerinden ayrılmış olduğu görüşü gerçeği yansıtmamaktadır. Sosyo-iktisadi yapıları ile dini-kültürel gelenekleri arasındaki ortak unsurlara bakarak genel bir yargıya varmak anakronizmdir. Alevilikle Bektaşî ritüelleri ve cem ayinleri arasında belli farklılıklar olduğu gibi, soya önem veren Aleviliğin homojen yapısıyla, gayrimüslimleri bile bünyesine alıp eriten Bektaşiliğin heterojen yapısı arasında temel farklar bulunmaktadır. Türkiye'de her iki inanç çevresi, siyasi ve sosyal birçok tarihsel faktörün etkisiyle bir araya gelip kaynaşmıştır. Hacı Bektaş Veli ve Şah İsmail'in Horasan menşeli olmalarına vurgu yapmaları, Anadolu göçebeleri arasında meşruiyet kazanma konusuyla ilgilidir. Araştırmacıların dini senkretizmle izah etmeye çalıştıkları bu iki teşekkülü bir araya getiren ortak unsur şüphesiz tasavvufur.

Anahtar Kelimeler: Alevilik-Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli, Şah İsmail, Türkmen.

Abstract

In this article, contrary to the separation of Alevism and Bektashism, the integration of Alevism and Bektashism in the historical process will be discussed. Bektashism did not emerge from the Qizilbāsh, on the contrary, Bektashism and Alevism merged over time. While Kizilbash was common among nomadic Turkmen tribes in Eastern Anatolia, Bektashism was common among Yörüks in Western Anatolia, in Thrace, with the distinction made by the Ottomans. While it is seen that Ottoman nomads are more inclined to settled values and urban culture, it is seen that Alawite-Turkmen under the influence of Shiite-Safavid are more closely connected to nomadic-tribal values. In terms of time, the development of Bektashism as a sect structure and the evolution process of Qizilbāshism to Alevism are also different. Therefore, the view that two completely different phenomena in terms of time and space are seen as parts of the same organism and separated from each other over time does not reflect the truth. It is anachronism to make a general judgment by looking at the common elements between their socio-economic structures and their religious-cultural traditions. There are certain differences between Alevism and Bektashi rituals and cem rituals, and there are fundamental differences between the homogeneous structure of Alevism, which gives importance to lineage, and the heterogeneous structure of Bektashism, which absorbs even non-Muslims. In Turkey, both faith circles came together and fused under the influence of many political and social historical factors. The emphasis of Hacı Bektaş Veli and Shah İsmail to be of Khorasan origin is related to the issue of gaining legitimacy among the Anatolian nomads. The common element that brings these two formations together, which the researchers try to explain with religious syncretism, is undoubtedly Sufism.

Keywords: Alevism-Bektashism, Hacı Bektaş Veli, Shāh Ismā'īl, Turkman.

Giriş

Alevi-Bektaşî çalışmalarıyla bildiğimiz müteveffa I. Melikoff, Bektaşîlikle Aleviliğin Osmanlı siyaseti marifetiyle 16. yüzyıldan itibaren kesin olarak ayrıldığından bahseder (Melikoff, 1999, 11). Bunu takip eden birçok araştırmacı da -gelenekten gelen yazarlar dâhil- sanki bu iki tarihsel gerçek, önceden aynı organizmanın bir parçası iken Osmanlı'nın böl-parçala-yut siyaseti sonucu bölündüğünü dile getirirler. Alevilik soydan geldiği için herkes Alevi olamazken, Bektaşî olmak isteyen ve buna layık görülen kimse, Bektaşî olabilirken nasıl oluyor da genetik olarak daha temelden farklı olan iki oluşum zaman içerisinde birleşip kaynaşabilmekte? Başka bir ifadeyle Bektaşîlikle Aleviliğin tarihsel sosyal tabanı aynı mıdır? Bu sorunun cevabı, bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Hâlihazırda gündemde bir mesele olarak önemini koruyan bu konunun Osmanlı siyasi tatbikatının bir sonucu olarak görülmesi açıkça meselenin çok dar bir çerçeveye sıkıştırılması demektir. Çünkü bu mesele salt bir siyasi konu olmadığı gibi, tarihte Osmanlı-İran savaşlarının Anadolu halkları nezdinde oluşturduğu bir problem de değildir. Anadolu'da Sünnilik ve teolojisinin oluşumunda siyasi otoriterin etki ve nüfuzu bellidir. Ancak Alevi teolojisi için aynı şeyleri söylemek bu gerçeğin ruhuna aykırıdır. Osmanlılar zamanında Anadolu'yu kasıp kavuran Celali isyanları Kızılbaş etkilere dayandırılırken, Cumhuriyet Tarihinde de Alevi sorunundan bahsedilirken, Bektaşîlik adı ancak Aleviliğe eklenerek onun bir parçasıymış gibi zikredilmektedir. Oryantalist bilginlerin Bektaşî senkretizmi olarak izah ettiği, Melikoff ve öğrencisi Prof. Ocak'ın bu kavramın içerisini doldurmaya çalıştığı çalışmalarında, Türkiye'deki araştırmacılar adeta bir gelenek olarak aynı kavramı kullanmaya sürdürmektedirler. Dolayısıyla günümüze gelen süreçte sosyal ve soyut bir kavram olan bu kozmopolit karışımın içeriğinin net bir şekilde doldurulduğu söylenemez. Bu karışımında siyasi faktörlerin etkileri de net değildir.

Her sosyal konunun siyasi faktörlerle açıklanamayacağı gibi, siyasetin nüfuz alanının, dini ve sosyal konularda biçimsel ve yüzeysel kaldığı da sosyolojik bir gerçektir. Sosyal tarih, değişken bir disiplin olan siyasetin sınırları dışında, farklı bir seyir takip eder. Her şeyden önce Alevilik-Bektaşîlik gerçeği, konusu insan olan antropolojik ve kültürel disiplinlerin kuramları çerçevesinde ele alınmaktadır. Ancak Osmanlı'dan beri din ve siyaset belirleyici ana faktörler olarak hesaba katıldığı için bugün gelinen noktada Alevi-Bektaşî zümreler demokrasi ve laiklik şemsiyesi altında inançlarının kabul edilmesini istemektedirler. Alevi-Bektaşî entegrasyonu ve bu sürecin tarihsel gelişimini sosyal tarih perspektifinden ele alınarak objektif ve sosyolojik kuramların belirleyici olduğu esaslar çerçevesinde analiz edilmeye çalışılmıştır.

Öncelikle bu meselenin Anadolu'nun İslamlaşması sürecinde ortaya çıkan sosyo-kültürel değişme ve sosyal çatışmanın sonuçlarından biri olarak ele alınması gerektiği düşünülmektedir. Anadolu kırsalında ve uç bölgelerde yaşayan yarı göçebe Türkmenlerden yerleşik hayatın Müslüman yaşam ve ibadetinin Sünni biçimleri beklenemezdi. Bu topluluklar, daha İslamiyet'le tanıştıkları İran ve hinterlandında, soydaşlarından ayrılarak Türkmen adıyla anılmışlardır. Bu süreçte konar-göçer yaşayan Türkmen aşiretleri kendi aşiret hayatlarına uygun İslam'ın mistik bir yorumu denilen 'Türkmen dindarlığı'¹ yaşamışlar ve bunda da ısrar etmişlerdi.

1 19.yüzyılda Fırka-i İslahiye projesi için Kozan'a gelen Ahmed Cevdet Paşa yazdığı raporda: "*Bölge halkının ekserisi Türkmandır; mütediyyin insanlardır, ama Camie gelmezler....*" der. Bk. *Tezakir*, TTK Ankara 1968.

Muhtelif zamanlarda müteaddit Türk göçleriyle İran-Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya akan Türkmenler, göç olgusunun öncüleriydiler. Onların yaşam biçimi olan göçebelik, belirli felsefesi, din ve dünya görüşü olan, geleneksel sosyal normlara (töre) dayanan disiplini olan bir sosyal düzendir. Buna göre tanzim edilen dini-kültürel inançları da göçebe-aşiret yapılarına uygun bir seyir takip edecektir. Bu topluluklar içinde kent ve sarayın kozmopolit kültür ve edebiyatından çok farklı bir Türk halk kültürü Ahmed Yesevî'nin temsil ettiği Orta Asya Türk geleneklerinden gelen bir akım gelişmiştir. Dolayısıyla göçebe aşiret düzeni, günümüz konjonktüründen bakıldığı kadar basit ve ilkel bir hayat olmadığı gibi buna göre şekillenen halk İslam'ı da heterodoks denilip geçilecek kadar sade ve mabetlere hapsedilip yüzeysel yaşanan bir inanç sistemi değildir. Tabiatla iç içe, bulunduğu coğrafyanın farklı kültür ve inançlarını miras alıp özümseyebilen, dinamik, pragmatik ve sosyo-iktisadi gerçeklere uygun hayatın her alanında tatbik edilen bir inançlar sistemi söz konusudur. Aynı zamanda mistik derinliği olan ve gelişmiş irfan kültürüne sahip toplu ve coşkulu yaşanan bir inançtır. Tabiatıyla aksiyoner ve kahramanlık değerlerinin ön planda olduğu yaşam tarzı ile dışa açık ve hoşgörülü göçebe unsurlar, farklı etkilere açık olmaları hasebiyle rahatlıkla farklı dini yapılarla kaynaşabilmektedir. Tarihsel kökleri Orta Asya'ya dayanan göçebe hayat biçiminin sınırları Göktürk kitabelerinde belirlenmiştir. Türklerin ilk yazılı kaynaklarından sayılan bu kitabede Bilge Kağan, Çin emperyalizmine ve asimilasyona karşı yerleşik düzeni reddeden vasiyet niteliğinde bir mesaj vermektedir. Dolayısıyla gök kubbe çadırımız, yeryüzü vatanımız diyen bir toplumun siyasi sınırlara hapsedilmesi kolay olmayacaktır. Bu da Türkmenleri, merkezi İslami anlayışını (Ortodoks İslam) bütün toplumsal kategorilere aynı oranda uygulatmaya çalışan ve bu konuda gerektiğinde dayatmada bulunan merkeziyetçi-bürokratik Selçuklu ve Osmanlı Devleti'yle karşı karşıya getirmiştir.

Bu yüzden Türk halk edebiyatında kabaca Horasan Erenleri olarak anılan Babai ve Abdalan-ı Rum zümreleri, Şamanist inançlardan türeme ve aşiretin toplumsal yapısına uygun heterodoks denilen bir İslam'ı temsil etmekte idiler. Türkiye'nin yüzyılları alan İslamlaşma süreci, siyasi iktidarların etkisi ve bazen gölgesi altında cereyan etmiştir. Selçuklulardan günümüze Anadolu'da siyasi otoritenin belirlediği İslamlaşma, Ortodoks Müslümanlık denilen resmi bir İslam anlayışı idi. Bu İslam çizgisinin dışına çıkan Türkmenler, sapkın (Rafizi-heretik) olarak nitelendiği gibi, yeri gelince asi ve zorba (taği ve baği) damgası yiyerek baskı ve takibata maruz kalmıştır.

Alevi-Bektaşî geleneğinden gelen yazarların "Osmanlı emperyalizmi" dedikleri göç, iskân ve sürgün politikasından en çok etkilenenler doğal olarak bu Türkmen aşiretleriydi. Devlet, başlıca gelir kaynağı olan tarım ve ziraatla uğraşan köylülerle ekili toprakları göçebe Türkmenlere karşı korumak için sert önlemlere başvurduğundan göçerler bu merkezi yönetime ve onun katı Sünni politikasına şiddetle karşı çıkmakta idiler. Bunlar, İslam devletleri kurdukları İran coğrafyasında bile Gök Tanrı inancı, atalar kültü, tabiat kültü gibi İslam öncesi inançlar ile İslam cilasıyla renklendirilmiş sufi-Şiiliğin unsurlarını taşıyan popüler bir Müslümanlık yaşıyorlardı. Müslümanlığın hâkim olduğu Anadolu'da şekillenen Alevi-Bektaşîliğin sosyal tabanının bu kültürlerin etrafında kümelenmesi doğal bir reflekti. Babaî isyanının liderleri Baba İlyas ve Baba İshak, Bektaşî ve Kızılbaş değillerdi. Ahmed Yesevî'nin nüfuz bölgesi Horasan menşeli bu Türkmen babaları, Bektaşîliğin alt yapısını oluşturan Abdalân-ı Rum, Babaî, Kalenderî, Yesevî, Haydarî, Hurufî gibi dini ve sosyal teşekküllerin

mensuplarıdır. Ahmed Yesevî'den beri devam ede gelen, merkezini tekkelerin oluşturduğu Türkmen dindarlığı, Şamanist zamanların Anadolu'daki devamı olan evliya kültü etrafında gelişti. İslam öncesi Türk inanç geleneklerine güçlü şekilde eklenmiş olan bu zümrelerin İslamlaşması Anadolu'da devam ediyordu (Ocak, 2000, 66). Her iki zümrenin yolları, Babaîler isyanını doğuran siyasi ve sosyo-iktisadi şartların oluşturduğu ortak bir çevrede keşişti. Temel nedenleri bu toplumsal ve siyasi şartlarda yatan Anadolu Türkmen ayaklanmalarının hemen her zaman Rafizi dini hareketler biçimini aldığı görülür. 1240 tarihinde Anadolu bozkırında patlak veren, sonuçları itibariyle Alevi-Bektaşî sosyal tabanının harekâtı olan Babaîler isyanı, siyasi otoritenin baskılarına karşı verilen ilk büyük tepkiydi. Bu isyan, sebep ve sonuçları açısından, yaklaşık iki asır önce İran Selçuklularında patlak veren Oğuz isyanına (1153) benzemektedir (Ayan, 2007, 23).

Horasan'dan Anadolu'ya taşınan Türkmen göçleri, 13. yüzyıldaki Moğol istilasına indirgenemeyecek kadar süreklilik arz eden bir olgudur. İlhanlılar ve Timur dönemindeki siyasi gelişmelerden kaynaklanan göçler, Anadolu'nun dini ve kültürel hayatında daha büyük değişmelere sebep oldu. Bu süreçte İran üzerinden gelen Türkmen (Oğuz) ve Tatar-Moğol aşiretleri, Şamanist inanç öğeleri ile sufilikle kaynaşmış Şii unsurları da Anadolu'ya taşıdılar. Alevi adı, Anadolu'ya has bir kavram olmayıp Orta Çağ'da Ali taraftarlığı (Şiat-ü Ali) anlamında kullanılıyordu ve Anadolu'da biliniyordu. Keza Bektaşîliğin kurumlaştığı 16. yüzyıldan önce de Anadolu'da Hz. Ali ve evladına (Ehlibeyit) derin bir sevgi duyuluyordu. Alevilik-Bektaşîlik şeklinde birbirine paralel iki süreç halinde gelişim gösteren Türkmen dindarlığını, İran'ı atlayarak Orta Asya'da İslam öncesi Türk-Moğol inançlarına dayandırmak İttihat Terakki döneminde başlayan milliyetçi bakış açısının bir tezahürü olsa gerek. Türkmen dindarlığı, Hristiyanlık gibi yerli ve paganist inançlarla da etkileşim içerisinde bulunarak Anadolu'da kendine has bir nitelik kazanarak gelişmiştir. Bu uzun süreçte her türlü siyasi ve Ortodoks Müslümanlığın baskılarına rağmen popüler bir İslam, kendi mecrasında yaşayıp günümüze kadar gelmiştir.

Aşıkpaşazâde'nin bahsettiği 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'sunun sosyo-kültürel yaşamında etkili olan Abdalân-ı Rum, Gaziyân-ı Rum, Ahıyân-ı Rum ve Bacıyân-ı Rum adlı zümreler de göçebe Oğuz boylarına dayanmakta ve hepsi de sözlü kültür çevresinden gelmektedirler. Osmanlı Devleti'nin merkezi-bürokratik hükümeti yükseldikçe bu zümrelerin sosyo-politik önemleri gittikçe azaldı ve nüfuzları söndü. Fakat bunların bakiyeleri muhtelif biçimlere bürünerek merkezileşme sürecine karşı merkez-kaç çevreyi oluşturdular. Bu muhalif zümreler halkın dini hayatına hâkim olan Hacı Bektaş Veli adı altında toplanırken, zamanla Kızılbaş hareketinden birçok unsuru miras alıp bünyesinde eriterek Bektaşî tarikatının şemsiyesi altında birleştiler. Bu süreçte Osmanlı siyasetinin rolü, iddia edildiği kadar çok net değildir.

1. İlk Bektaşîler

Babaîler isyanının kanlı bir şekilde bastırılmasından sonra Hacı Bektaş Veli, ihtilalci yapısını gizleyip mistik yönüyle ön plana çıkararak Abdalân-ı Rum çatısı altında toplanan müritleriyle faaliyetlerini sürdürmeye devam etti. Babaî ve Rum Abdalları, siyasi düzene karşı belli toplumsal grupların benimsediği derviş tarikatlarıdır. Bunun gibi popüler sufi zümreler, gittikçe artan siyasi baskı ve takibatlar sonucu Bektaşî şemsiyesi altına girerek bu tarikatın kökenini oluşturdu. Bu süreçte hiç kuşkusuz

Hacı Bektaş Veli kültü, bir zamk gibi bu gelenekten gelen zümreleri etrafına topladı. Babailerin takibatından sonra salt tasavvuf kisvesine bürünen Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakaraöyük'teki tekkesi, tam bir cazibe merkezi oldu. Bu yeni gelenek, veli kültü üzerinden şekillenmiş tasavvuf merkezli bir dindarlık ortaya koyuyordu. Taptuk Baba'nın tekkesi müdavimlerinden Yunus Emre'den, zaviye sahibi Şeyh Edebali'ya kadar ilk Osmanlı kaynaklarında isimlerine rastlanılan ve hangi derviş tarikatına mensup oldukları net olarak tespit edilemeyen Türkmen gazi-dervişleri, Bektaşiliğin kurumlaşmasına kadar olan bu ilk dönemde yerinde bir tespitle İlk Bektaşiler olarak anılmıştır (Ocak, 1992, 375).

13. ve 14. yüzyıl Anadolu'su halk İslam'ında eski Türk geleneklerinin derin izleri görülür. Baba İlyas ve Hacı Bektaş'a verilen Horasanî lakabı Bektaşîleri, Ahmed Yesevî'nin manevi mirasçıları olarak göstermektedir. Tarihsel anlamda Horasanilik, göçebe bozkır geleneğin hâkim olduğu çevreye aidiyeti gösterir (Melikof, 1999, 4). Türkmen topluluklarının manevi hayatına hâkim olan dini ritüellerin çoğu, zamanla Bektaşî geleneği tarafından miras alındı. Göçebe ve hatta son dönemde yerleşmiş köylü Türk nüfusunun İslami inanç ve pratiklerinin çoğu kitabî İslam'ın yükselişinden sonra da devam etmiştir. Moğol istilası ile yoğun bir seyirle Anadolu'ya akan Türkmen şeyh ve dervişleri, evvelemirde baba, abdal ve dede olarak adlandırılıyordu. Türkmenler, kendi toplum ve kültür biçimlerini temsil eden babalara bağnazca bağlıydılar. Bunların toplum hayatındaki nüfuzları İslam öncesi Şaman ve Kam adı verilen sihir ve büyü ile donanımlı mistikleri andırıyordu (Köprülü, 1935, 37). Ne Kızılbaşlıktan önceki derviş tarikatı olan Safevîlik ve ne de Bektaşîlik tamamen heterodoks (gayri Sünnî) olmadığı gibi, asla bugünkü gibi Sünnî bir Müslümanlık da değildi. Bunlar Baba İlyas veya Baba İshak'a 'Baba Resul-Resulullah' diyecek kadar cahil insanlardı. Dolayısıyla İlk Bektaşîler adı altında ele alınan Babaî, Yesevî gibi zümrelerin Sünnîlik konusunda bir kaygıları olmayacağı gibi, Sünnîlik veya kitabî İslam karşıtı olarak da nitelendirilemezler. Bu zümrelerin isyanı, aşiret hayatını ve buna bağlı olarak yaşadıkları dini ve sosyal nizama karşı yerleşik siyasi düzeni dayatmaya çalışan Osmanlı otoritesine idi.

Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden (ö.1271) iki asır sonra 15.yüzyılda Uzun Firdevsi tarafından kaleme alındığı öne sürülen *Vilayetnâmesi*, iki yüzyıl boyunca (çeşitli eklemelerle zenginleşen) kolektif hafızanın bir ürünüdür. *Vilayetnâme*'de anlatılan öykü ve rivayetler popüler sınır kültürü ve dini anlayışı sergilemektedir (Vilayetname, 1995, 74). *Vilayetnâme*, Hacı Bektaş Veli'yi Ahmed Yesevî'ye, o da On İki İmam'a ve Hz. Ali'ye bağlamaktadır. Zaten Anadolu halk inançlarında önceden beri Hz. Ali ve Ehlibeyit sevgisi vardı. Bunun, Bektaşîlikle ya da 16.yüzyılda kurumlaşan ve inançlarında Şii unsurları esas alan Kızılbaş-Şiiliği ile de ilgisi yoktur. Zira *Vilayetnâme*'de hiçbir şekilde Şii etkilerden söz edilemez.

Anadolu'nun göçebe halklarının dini olarak Türkmen dindarlığını temsil eden Bektaşîlik çeşitli etkilerle gelişen bir inançlar karışımı niteliği taşır. Türkmenler arasında, temelde atalar kültü, İslami dönemde Veli kültü üzerine kurulu, sonradan eklenen Ehlibeyit sevgisi ve şariat kurallarının yüzeysel, ancak mesiyantik (mehdici) karakterin baskın olduğu bir Türkmen dindarlığı söz konusudur. Dolayısıyla Türkmen yaşam tarzı ve popüler sufiliğin bir sentezi olarak ortaya çıkan ilk Bektaşîlerde, Şii unsurlar yok denecek kadar azdı. Bunlar şehirlerden kopuk, atalarının köklü inançlarını ve Şaman uygulamalarını devam ettirip göçebeliliğin kaba ve zor hayatını

devam ettirdiklerinden, merkezi temsil eden şehirli çevreler, onlar hakkında ‘*Etrak-i bi-idrak*’, ‘*Etrak-ı bi-din*’ (cahil Türkler, dinsiz Türkler) gibi ifadeler kullanmaktan çekinmemişlerdi. Orta Asya’nın Şamanist Türkleri Gök Tengri’ye tapıyor, tabiat güçlerine saygı duyuyorlardı. Şaman adı verilen ve kopuz çalan dini önderlerin tabiat olaylarına ve gayba hükmedebildiklerine inanılıyordu. İslam öncesi gelenek ve dogmaları uzun süre koruduklarını bilinen aynı zamanda aşiret liderleri olan bu Türkmen şeyh ve dervişler, sosyal hayatın başlıca düzenleyicisi idiler. Bunlar babalık ve dedelik kurumunun tarihsel arka planını oluştururlar. Keramet gösterdiklerine inanılan Baba İlyas ve müridi Hacı Bektaş Veli Anadolu’da bunun tipik örnekleridir. Hacı Bektaş, Anadolu’ya gelen ilk göçebe Oğuz boyları arasında gösterilen ve heterodoks özellikleriyle bilinen Çepnilerin yaşadığı köyde Bektaşlı Oymağı’nın şefi olarak ortaya çıkar (Sümer, 1992, 241). Onun temsil ettiği Türkmen dindarlığı, henüz tarikat halinde kurumlaşmadan önce, göçebe-aşiret hayatının toplum yapısına uygun İslam’ı kendi inanç kalıplarına göre algıladıkları inanç niteliklerini taşır (Ocak, 2003, 72).

Babaîler ve Rum Abdalları içerisinden çıkmış olan Bektaşilik, göçebeliğe dayanan yapısı gereği değişik inanç ve kültürleri de özümseyerek daima değişmiş ve gelişmiştir. Elvan Çelebi’nin, Baba İlyas’ın en gözde müritlerinden olduğunu (Çelebi, 1996, 73), Eflakî’nin de Baba İlyas’ın has halifesi olarak andığı (Eflakî, 1959, 381) Hacı Bektaş Veli, Babaîler isyanına katılmış görülmektedir. Babaî halifesi iken Bektaşiliğin piri olacak olan Hacı Bektaş Veli, İbn Bibî’nin Babaî Haricilerin çıkardığı ve büyük kaçgun olarak andığı (İbn Bibî, 49-53, 1996) bu korkunç isyanın bastırılmasından sonra, siyasetten çekilip Sulucakaraöyük’teki tekkesinde münzevi hayata başladığı anlaşılmaktadır (Aşıkpaşazâde, 1332, 204-205). Hacı Bektaş Veli’ye mal edilen “sevelim, sevillelim, dünya kimseye kalmaz, gelin bir olalım, işin kolayın kılalım” gibi hümanist mesajları da bunu göstermektedir.

Siyasi faaliyetlerini gizlemek zorunda kalan Babaîlik, bundan sonra Abdalân-ı Rum adı altında dini-mistik bir renge bürünerek faaliyetlerine devam etti. Selçuklu baskısından dolayı Türkmen beyliklerinin hâkimiyet sahası olan uçlarda tekkeler açarak halkını etrafında toparlamaya çalıştı. Baskı altındaki Babaîlerin, Bektaşilik ve Aleviliğe kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Bektaşiliğin bu safhası hakkında *Aşıkpaşazâde Tarihi*’nin naklettiği bilgiler, Elvan Çelebi’nin *Menakıbnâme*’si ve Hacı Bektaş Veli *Vilaytnâme*’sinin bu yönde verdiği rivayetleri doğrulamaktadır. Aşıkpaşazâde, Hacı Bektaş Veli’yi Baba İlyas’ın organize ettiği isyanla ilgisi olduğunu belirtmesine rağmen onun, tarikat kuracak düzeyde önemli bir şahsiyet olmadığını söyler (Aşıkpaşazâde, 1332, 204-205).

Mistik faaliyetlerini tekkelerde sürdürmeye devam eden Anadolu Abdalları, Hacı Bektaş Veli’nin dergâhına bağlı olarak faaliyet sürdü. Bu safhada önemli müritlerinden Abdal Musa, Geyikli Baba, Kızıldeli (Seyyid Ali Sultan) gibi Türkmen babaları, Batı Anadolu Türkmen beylikleri topraklarında Hacı Bektaş Veli kültürünü yayıyordu. Geleceğin Bektaşileri olacak bu abdal ve babalar, o zaman kendilerine Bektaşî demiyorlardı. Orhan Gazi’nin gazalarına katılmış olan Abdal Musa, Sarı Saltuk vd. Türkmen şeyh ve dervişler, Hacı Bektaş Veli kültürünün Balkanlarda yayılmasında ön ayak oldular.² Abdal Musa’nın Yeniçerilerin kuruluşuyla bağlantısı olmalıdır. Şeyh Edebalı gibi Ahi

2 Aşıkpaşazâde, Hacı Bektaş Veli yerine Abdal Musa’yı tercih eder; *Aşıkpaşazâde Tarihi*, s. 238. Bektaşî geleneğinin ikinci önemli azizi olarak kabul edilen Abdal Musa da Hacı Bektaş Veli gibi Alevî cemaatleri tarafından takdis edilir.

reislerinin de ilk Osmanlı hükümdarlarıyla sıkı ilişkileri vardı. 14. yüzyılda Yeniçeriler arasında Hacı Bektaş Veli kültü yerleşmeye başlayınca Bektaşî tarikatıyla bu yeni ordu arasında manevi bir bağ kuruldu. Fethedilen topraklardaki Hristiyan çocukların seçilip askere alınmasıyla teşekkül edilen Yeniçeri ordusu, Batı Anadolu'daki Türk köylerinde kolonizatör derviş tarikatlarının himaye ve terbiyesi altında yetiştirilmekteydi (Döğüş, 2002, 292). Hacı Bektaş kültü, Rumeli'ye göç ettirilen Türkmen gaziler ve Yeniçeriler vasıtasıyla Balkanlarda kolayca yerleşti. Otman Baba ve Seyyid Ali Sultan gibi Rumeli derviş-gazilerin, *Vilâyetnâmelerinde* Horasan'dan gelip Hacı Bektaş Veli'yi ziyaret ederek gazaya çıktıkları anlatılır. Sonradan yapılan iltifatla Evlad-ı Fatihân olarak anılacak olan fatih gazi aileleri (Evrenesoğulları, Mihaloğulları vs.) bu gazi-dervişlerin himayeleri altında gazalarına yön vermişlerdi (İnalçık, 2005, 130-150). Bektaşîliğin Müslim-gayrimüslim farkı gözetmeyen hoşgörülü yapısı dolayısıyla bölge halkı arasında 'Bektaşî Müslümanlığı' deyimine anılan hoşgörülü bir İslam anlayışı gelişti. Bu dönemde Bektaşîler zapt edilen ülkelerde Osmanlı yönetiminin aracı oldular. Osmanlı yönetimi, Rumeli'ye göç ettirilen Anadolu Türkmenlerini Ahi ve Bektaşî tekkeleri vasıtasıyla yerleşik hayata geçiriyordu. Osmanlı'nın istimalet politikası yanında bölgedeki yaygın Bektaşî tekkelerindeki faaliyetler, Bektaşî Müslümanlığının Balkanlarda kolaylıkla yayılmasını sağladı. Balkanlarda Hristiyan azizleriyle Hacı Bektaş Veli kaynaşırken, ortak aziz türbeleri bu kaynaşmanın en önemli örnekleri olarak bölge insanının cazibe merkezleri haline geldi (Hasluck, 2012, 83-90; Melikoff, 2006, 102).

Vilâyetnâme'de adı geçmesine rağmen Yunus'un, hiçbir şiirinde Hacı Bektaş adının geçmemesi ve 16.-17. yüzyılda yaşadığı bilinen Karacaoğlan'ın şiirlerinde bile Bektaşî neşesinden bahsedilmesi, Bektaşîliğin bir tarikat olarak 13. ve 14. yüzyıllardan çok sonra sistemleşip yayıldığını göstermektedir. Bu da Kızılbaş propagandalarının Anadolu'da ciddi bir tehlike olmaya başladığı 15. ve 16. yüzyıllara denk gelmektedir. Gerçekten de Hacı Bektaş Veli, Aşıkpaşazâde'nin belirttiği gibi, önceden bu kadar meşhur olmayabilirdi. Ancak dönemin siyasi ve sosyal konjonktürüne bağlı olarak gelişen olaylar, merkezinde Hacı Bektaş Veli kültürünün bulunduğu kozmopolit derviş zümrelerini, ilk Osmanlılarla ilişkileri ve Yeniçerilerle kurulan zımnî bağ vb. olgularla Bektaşîlik adıyla sonradan kurumlaştığını düşündürmektedir. Üstelik II.Bayezid'in 1501 yılında Bektaşî şeyhi Balım Sultan'ı Rumeli'den getirtip Sulucakaraöyük'teki tekkeye postnişin ataması da bu fikri desteklemektedir.

2. Bektaşî Tarikatı Dönemi

Her tarikat gibi Bektaşîlik de, efsanevi pir Hacı Bektaş öldükten birkaç yüzyıl sonra ortaya çıktı. Onun ölümünden çok sonra başka inançlar ve etkilerle de gittikçe büyüdü. Bektaşîlik adap ve erkânının yeniden tespit ettirilip tarikat halinde kurumlaşması ve bunun Osmanlı hükümetince resmen tanınması, Şah İsmail'in halife ve dâilerinin (davetçilerin) ölümcül propagandalarının Anadolu Türkmen muhitlerinde etkili olduğu zamana denk geldi. Anadolu'da Osmanlı yönetimine karşı şiddetli isyanlar baş göstermeye başlamıştı. II.Bayezid döneminde doruk noktasına ulaşan Şah yanlısı toplumsal hareketlerin sosyo-politik ve dini boyutlarını devrin Osmanlı kaynaklarında takip etmek mümkündür.³

3 "Başına tac aldı çıkıldı ol pelid / İti biüdrak Etraki mürid" Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, IV, KB Yay., 1992 Ankara, s. 171. Bu geniş bilgi için bk. Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu, Kızılbaş Süfliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri, 1300-1501*, İletişim yay., İst. 2017, s. 25.

Osmanlılar, kuruluşundan beri Anadolu'daki Türkmen hanedanlarıyla hâkimiyet mücadelesi vermiştir. Fakat Şah İsmail'in Anadolu'daki Türkmen aşiretlerine dayanarak Şii-Safevî Devleti'ni kurması (1502), Osmanlı Devleti'nin Anadolu'da kurduğu siyasi birlik için büyük bir tehdit oluşturdu. Militan Şii-Kızılbaş propagandaların etkisiyle başlayan yeni süreç, Hacı Bektaş Veli'yi merkez-kaç çevre ile merkez arasında bir denge durumuna getirmiş olmalıdır. Osmanlılar merkez-kaç güçlere karşı siyasi ve askeri bakımdan Kapıkullarını merkezin gücü olarak tespit ederken, dini ve sosyal alanda da Şah İsmail'in propaganda alanındaki bir Türkmen şeyhini değil de Balkanlar'dan getirttiği bir Bektaşî dervişi postnişin ataması, Bektaşîliğin resmen kurumlaşması demektir.

Balım Sultan'ın (ö.1516) Rumeli'de Kızıldeli Dergâhı'ndan getirilip Bektaşî Tekkesi postnişinliğine oturmasıyla Bektaşîlik, merkezi bir hiyerarşiye bağlandı ve bir tarikat kabul edildi. Tarikatın adap ve erkânı, Dede-Baba ve bunları temsil eden halifeler kısaca Bektaşî teşkilatı, bazı yeniliklerle birlikte bu zamanda kurumlaştı. Balım Sultan'dan sonra Bektaşîlik, kendilerini neseben Hacı Bektaş Veli'ye nispet eden Çelebiler/bel oğulları ile gerçek Bektaşîlerin kendileri olduğunu iddia eden yol evladı/babalar olarak ikiye ayrıldı (Ocak, 1992, 18).

Bu süreçte Bektaşîlik, Hurufî ve Kızılbaş-Şii tesirlerden ciddi biçimde etkilendi. Hacı Bektaş Veli Türbesi ve Dergâhı, 16.yüzyıldan itibaren padişahlar tarafından himaye edilmeye başlandı. Ancak bu, Bektaşîliğin tamamen Osmanlı dini ve idari siyasetine karşı muhalefet etmediği anlamına gelmemelidir. Balkan Bektaşîleri ve Bektaşî Aleviler, Şeyh Bedreddin hadisesinde olduğu gibi, Türkmen nüfusunun etkili olduğu yerlerde fırsatını buldukları zaman isyana kalkışmaktan çekinmediler. Yeniçeri isyanlarının arkasında da hep Bektaşî Ocakları vardı. Bu yüzden 1826 yılında Yeniçeriler imha edildiğinde (Vaka-i Hayriye) Bektaşî dergâhları da kapatıldı (Çamuroğlu, 1994, 85; Melikoff, 2006, 211). Dolayısıyla bu cemaatler ilk Bektaşîler döneminde Ortodoks Müslümanlık dairesi içerisinde bulunmadıkları gibi Balım Sultan'dan sonra da asla Ortodoks Müslümanlığın parçası olmadılar.

Bu arada Alevî merasimleri ve cem ayinleri de Bektaşî dergâhlarına sızdı. Cem ayinleri, ufak-tefek ritüeller dışında, Bektaşî tekkelerinde de yürütüldü. Hak-Muhammed-Ali yolu olarak tescil edilen öğreti ve On İki İmam kültürü, mesiyani inaç, gizlilik esası gibi öteki Kızılbaş-Şii unsurlar da Bektaşîlik esasları arasına sindi. Bazı yabancı bilginler, Balım Sultan'dan itibaren Hristiyan ruhban sınıflarına benzer mücerretlik (bekârlık) geleneği gibi birçok Hristiyan unsurun Bektaşîliğe nüfuz ettiğinden bahisle Bektaşîliği Hristiyanlığa dayandırmaya çalışırlar (Hasluck, 2012, 68). Bunlar, Bektaşîlerin Hak-Muhammed-Ali yorumunu teslise, On İki İmam inancını On İki Havariye, dolu içmeyi, şarap-ekmek ritüeline, çerağ uyandırmayı mum yakma, yumurta geleneğini Paskalya, Düşküllük kurumunu Aforoz ve cem ayinlerinde On İki Hizmet gibi birçok ritüelin, özellikle Balkanlarda, Hristiyanlıktan geçtiğini öne sürerler. Bununla beraber Balkanlarda Bektaşîlerle yerli halk arasında ortak takdis edilen azizlerin varlığı da bir gerçektir. Nitekim F.W. Hasluck eserinde, ortak ziyaretler başlığı altında birçok örnek tespit etmiştir. Fukara ve çocukların babası Aziz Nicholas (Noel Baba) ile Anadolu'da bolluk-bereketin simgesi Hızır kültürünün birleşmesiyle ortaya çıkan müşterek azizler, Hıdrellez (Hızır İlyas) gibi halk arasında yaşayan bahar bayramı kutlamaları, Bektaşîlerde daha canlıdır.

Bektaşîlerin başlıca özelliği, birbirine aykırı birçok ögenin karışmasına rağmen onları kolaylıkla özümsemesi, çevre ile uyum içinde olması, Türklük karakterinin

hâkim olduğu bir halk inancı olarak belirmesidir. Kızılbaşlık, Bektaşiliğin kurumlaşmasına etki eden faktörlerin başında gelmektedir.

3. Kızılbaşlığın Kurumlaşması

Bektaşilik Anadolu'da kurumlaşırken Kızılbaşlığın İran'da (Güney Azerbaycan) İsmaili-Bâtîni şeyhlerden Hasan Sabbah'ın öğretisini yaydığı dağlık bölgede illegal bir şekilde kurumlaşmaya çalıştığı belirtilmelidir. Alamut'un düşmesinden sonra İran'da yer altına inmiş bulunan İsmaili-Bâtîni fikirler tasavvufu özdeşleşerek yayılmıştır. Şiiliğin radikal kolları olan İsmaili-Bâtîni yorumu, Hurufilik, Şamanizm'le birlikte Türklerin İslam öncesi inançları arasında bulunan Budizm ve Maniheizm, Kızılbaşlığın kurumlaşması veya Alevi teolojisinin oluşumunda önemli katkılarda bulunmuştur. Şii İslam'ın kollarından biri olan İsmaililik (Gulat Şiilik), Şiiliğin devrimci kanadını oluşturmuş, bu nedenle ana gövdesi zamanla On İki İmamcılar olarak gelişecek ılımlı Şiiilerden ayrılmıştır. İsmaililik, diğer Müslüman gruplarca sapkın olarak reddedilmiştir. Hiyerarşik ve gizli bir örgütlenmeye dayanan dinsel propaganda faaliyeti ya da misyonu (davası), Şii-İsmaililikten sürgün bir kol olan Türkmen Aleviliğine geçmiştir. İran sufiliği ve İsmaililikten türeyen Hurufilik de Aleviliği ve Bektaşiliği ciddi biçimde etkilemiştir. Hz. Ali'den velayet mirasını devralan Hurufî lider Fazlullah'ın (ö.1394) Timur tarafından idamından sonra birçok müridi Anadolu'ya geldi. Onun evren, insan ve zamanın kozmik yapısı hakkındaki sembolik görüşleri ile mesih ve kıyamet kültü Alevi-Bektaşî mitolojisinde yer etmiştir (Bashir, 2013, 48). Kızılbaşlık/Alevilikte, Bâtîni düşünceler, mitolojik unsurlar, şiir ve sembolik ifadeler, Anadolu'da aykırı görülen tüm propagandalar, sufilik perdesi altında yürütülmüştür (Daftary, 2002, 8-9). Kuran'ın batîni tevîl gibi birçok İsmailî ve Hurufî unsuru, sufi şeyhleri de kullanmıştır. İranlı mistik şairleri de kendisinden addederek, Şii görüş ve inançları tasavvuf gelenekleriyle harmanlamıştır. Aynı özelliği Anadolu'da Alevi-Bektaşî topluluğunda da görmek mümkündür. İran coğrafyasına taşınan eski dinlerin inanç tortuları; Maniheizm'den geçmiş mesiyani telakki ve üç damga (yasak): eline, beline, diline sahip ol prensibi, Budizm'den geçen hulul (inkarnasyon), tenasüh (reenkarnasyon) ve dona girme (form değiştirme) gibi telakkiler, İsmailî-Bâtîni tesirlerle Şii-Sufilik perdesi altında Anadolu'ya taşınmıştır. Cem ayini ile Şamanların merasimleri arasında benzer noktalar, Kızılbaşlıktaki Şamanist etkileri göstermektedir. Bu mistik ve köklü dinlerin etkileri, Kızılbaş/Alevi teolojisinin oluşmasına ve Anadolu'da Alevi-Bektaşî mitolojisinin kaynaşmasına büyük katkı sağlamıştır. Buna göre Gök Tanrı kültü, Hz. Ali kültüne dönüştü. Ali'nin nefesi artık Şah'tadır; Şah da Ali'dir. Anadolu'da bir süre sonra Şah'ın yerini Hacı Bektaş Veli alacaktır. Güçlü bir mistik ve karizmatik bir lider olan Şah İsmail'in coşkun ve sembolizmin yoğunlaştığı şiirlerinde bu öğretilerin birçok tezahürlerini görmek mümkündür.

Anadolu'da kurumsallaşmış bir Kızılbaşlıktan söz etmek bu hareketin doğasına aykırıdır. Bu nedenle Batîni-Şii unsurlarla şekillenmiş Kızılbaş sufiliği propagandaları, merkezi Erdebil olan Şeyh Safiyüddin'in piri bulunduğu Sünnî tarikatı adına yürütüldü. O dönemde İran'da olduğu gibi Anadolu'da Sünnilik hâkimdi; Bâtîni öğretiler, burada tasavvuf kisvesi altında hayatta kaldı. Dolayısıyla bu öğretiler o coğrafyada mistik ve Şii unsurlarla Safevî tarikatına sızmıştı. Zira sufi bir karakter taşıyan Erdebil Tekkesi'nin Anadolu Kızılbaş Türkmenleri üzerinde

büyük etkisi vardı. Safevî tarikatı, İlhanlılar döneminde tanınmış tasavvuf şeyhi Safiyüddin tarafından kurulmuştur. Şeyh Safiyüddin (ö.1334), Şah İsmail'in altıncı kuşaktan dedesi idi. Azerbaycan, İran, Suriye ve Anadolu Türkmen boyları arasında muazzam bir takipçi kitlesine sahipti. Safevilikğin büyümesinde en büyük etken de buydu. Bu yüzden önceleri Erdebil sufileri gittikleri her yerde iyi karşılanıyor, Erdebil Ocağı'na Osmanlı sarayından bile maddi yardımlar yapılıyordu. Kızılbaş-Alevilikğin yazılı kaynaklarından *Safvetü's-Safa*'ya göre de Şeyh Safiyüddün, Sünnî'dir ve Pir-i Türk olarak anılır. *Safvetü's-Safa*'da, Safevîyye tarikatının ilk çıkış noktası ile sonraki döneminin taban tabana zıt olduğu görülür. Sünnî karakterdeki *Safvet'ü-Safa*, Safevî Devleti kurulduktan sonraki eklemelerle Şii karaktere dönüştürülmüştür. Şeyh Safi'yi, On İki İmam Şiiliğinin yedinci imamı Musa Kazım'a bağlayan soyağacı da bu dönemde ortaya çıkmıştır (Aktaş, 2013, 67). Devrimci Şiiliğın Safevilikğe sızması ve Erdebil'den kovulan Cüneyd ve oğullarının Anadolu'da Kızılbaş propagandalar yaptığının anlaşılması üzerine Osmanlı yönetiminin, Erdebil sufilerine bakışı da değişti. Timur da Anadolu'yu istila ettiğinde Türkmen beyliklerinden Sufiyân-ı Rum diye anılan Erdebil sufilerinin korunmasını istemişti.

15.yüzyıl ortalarında giderek artan Osmanlı merkezîyetçiliği ve göçebeleri ötekileştiren yeni sistemi karşısında Anadolu'nun Türkmen konar-göçerleri çareyi tam da o dönemde dönüşüm sürecine girmiş olan Safevî tarikatına sığınmakta buldular. Rumeli'de Hacı Bektaş Veli kültü etrafında yerleşen pasif protestoya karşı 14. yüzyılın sonunda Safevî liderliğinde birleşen Türkmen muhalefeti aktif bir şekilde geliyor, her türlü yerleşik düzene meydan okuyordu. Alevilik ya da tarihsel adıyla Kızılbaşlık, yerleşik düzene muhalif yapısı ile belirlenen bir inanç sistemine dayandığı için başa geçen her yönetimin hışmına uğradı. Aynı zamanda bağınaz insanların kendi cemaatlerine ve inançlarına yabancı her unsura yönelttikleri çirkin iftiralar ve toplumsal baskı onları kabuğuna çekerken kendilerini bu durumdan kurtaracak bir fırsat kolladılar. Merkezi baskıya karşı çevreye itilen ve kırsalda aşiret yapısını koruyarak yaşamak zorunda kalan Aleviler, beklenen kurtarıcı (Mehdi-i muntazır) aradılar. Önceleri İran şahlarına güvenen Aleviler, ora ile bağları kesilince bu defa Bektaşilerle kaynaşarak bir yardımlaşma ve dayanışma şemsiyesi altına girdiler. Kızılbaş tesirlerle dini bir nitelik kazanan Anadolu muhalefeti, Osmanlı'nın emperyal gücüne karşı gerektiğinde isyan etmekten çekinmedi. Türkmen dindarlığında gördüğümüz Osmanlı dayatmasından kendilerini kurtaracak bir kurtarıcı bekleyen mesiyantik ve ihtilalcı yapıyı, Alevi-Bektaşî geleneğinde birçok âşık ve ozanın şiirlerinde görmek mümkündür. Bu kurtarıcı bazen Hızır, bazen Hz. Ali, bazen de Şah (İsmail) olmaktadır. Sözlü kültüre dayanan bu halk edebiyatında coşkunculuk ve sembolizm bariz ama velayet ile uluhiyet arasındaki çizgi belirsizdir. Bu yüzden Hz. Ali'ye, tıpkı Hristiyanların İsa'sı gibi, tanrısal bir misyon yüklenir. Anadolu tasavvufunda etkili olan vahdet-i vücud sistemi, Alevi-Bektaşilikte panteizme kaçır. Bu durum Sünnî çevrelerde tepki çekince o zaman da batını bir disiplin olan tasavvuf şemsiyesi altına girdiler.

Türkleştirilmiş (yerleşik hayata geçirilmiş) Türkmenlerle Osmanlı nizamını kabul etmemiş göçebe Türkmenler arasındaki makas gittikçe açılıyordu. Türkmen kelimesi, uzun dönem Osmanlı düzenine muhalefeti çağırıyordu. Kızılbaş Şahların propagandaları, aşiret konfederasyonlarından bürokratik imparatorluk düzenine geçilirken eski ve yeni düzenin aktörleri arasında sosyal çatışmayı, siyasi

bir mücadeleye dönüştürdü. Şii ve batını tesirler, tarikatlara her zaman ayrılıkçı ve militan bir özellik vermiş, her türlü siyasi-dini hareketleri desteklemiştir. Bu tesirlerin sonucu olarak İnalçık'a göre de Türkmenler, Osmanlı resmi çevrelerinde çoğunlukla Alevi-Kızılbaş bir grup olarak ayırt edildi (İnalçık, 2005, 185). Osmanlı'yı ortaya çıkaran Türkmenler, bir süre sonra Karamanoğullarına sığındılar. *Karamanoğlu Tarihi* müellifi Şikarî, Osman Bey'i soylu olmayan bir Yörük olarak nitelerken, Osmanlı'nın ocak erlerini (Erdebil sufileri) üzdüğünü yazar (Şikarî, 1946, 141). 15. yüzyılda aşiretlerden oluşan sosyal yapılarını hala koruyan Karamanoğulları ve Akkoyunlular, Anadolu Türkmenlerinin sığınağı idi.

Selçukluların Moğol hâkimiyetine girmesinden sonra tartışmasız Anadolu'nun en büyük Türkmen gücünü oluşturan Karamanoğulları, Osmanlı'yla mücadelesini kaybedince bu defa Türkmenler Akkoyunlulara güvendiler. Kur'an'ı ilk defa Türkçeye çeviren Türkmen padişahı Uzun Hasan Osmanlı'nın emperyal sultanı Fatih'ten büyük darbe yiyince bir daha belini doğrultamadı. Bu kez de Türkmenler, Akkoyunluları yıkıp Şii Türkmen devleti kuran Safevîlere sığınmak zorunda kaldılar. Mücadelede bu şekilde devam ederken sadece aktörler değişiyordu. Son tahlilde Uzun Hasan'ın yerini Şah İsmail, Fatih'in yerini de I. Selim alacaktır.

Kızılbaş-Alevi kaynaklarının Muhammed-Ali yolu olarak ifade ettiği bu yorum, esas itibarıyla Anadolu'da zaten var olan Hz. Ali merkezli sufi Müslümanlık pratiğinin devrimci-mehdici bir karaktere bürünmesi demektir. Safevî Devleti'nin temelini oluşturan Erdebil Tekkesi ve Kızılbaş Safeviyye tarikatının Anadolu'da Aleviliğe evrimi, haddizatında Anadolu'da yaşanan bir takım etkileşimlerin eseridir. Erdebil'de 14. yüzyılda ortaya çıkan bu tarikatın devrimci-mehdici bir harekete, ardından Şii-Kızılbaş devlete dönüşmesi, 15. ve 16. yüzyılda Anadolu'daki gelişmelerin bir sonucudur (Melikoff, 2006, 33; Ocak, 2000, 129-159). Şii-Safevî Devleti, Anadolu'dan tersine başlayan göçlerle ortaya çıktığı, F.Sümer'in "*Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*" adlı eserinde genişçe ele alınmıştır. Yerinde bir tabirle Safevîler, başı İran'da, gövdesi Anadolu'da bir Türkmen devleti idi.

Safeviyye tarikatı, Anadolu'daki Sünni iktidara karşı güç oluşturmak amacıyla Erdebil Tekkesi'ni kullanıp Anadolu'da Şii-Safevî propagandası yaptı. Safevi propagandasının temelini oluşturan mağduriyet ve mazlumiyetin sembolü olan Hz. Ali ve evladına yapılan zulüm ve katliamlar, Kerbela matemi, Ehlibeyit sevgisi, tevella ve teberra gibi Şii sembol ve dogmalar, elverişli bir zemin hazırlıyordu. Kızılbaş kimliğinin Anadolu'da toplumsal bir inanç sistemi olarak yerleşmesi esas olarak bu tekkenin temsilcilerinin Anadolu'ya gelip Türkmen kırsalında yaptıkları propagandalarla ilgilidir. Kendisi de militan bir siyasi hareket biçiminde ortaya çıkmış bulunan radikal Şiilik, sonradan hepsi de egemen Sünni sınıflara muhalif olan pek çok dini hareketi kendine çekmiştir.

15. ve 16. yüzyıllarda Türkmen boyları, ilk Safevîler olan ve kırmızı başlıklar giyerek gaza faaliyetine başlayan Şeyh Cüneyd (ö.1460) ve oğullarının etrafında örgütlenmeye başladılar. Tarikatın Şeyh Safi'den sonra dördüncü lideri Şeyh Cüneyd zamanında Safevîlik, fetih ve siyasi iktidar peşindeki militan devrimci bir harekete dönüştü. Tarikatın Türkmenler arasındaki müritleri yavaş yavaş kararlı bir savaş gücü (guzat-ı sufiye) haline geldi. Şeyh Cüneyd, Osmanlı yönetimi tarafından takibata uğrayınca, gizli biçimde faaliyetlerini sürdürdü. Kendisini, Muhammed-Ali yolunda addederek Anadolu ve Suriye Türkmenlerini Şii-Bâtını öğretisi etrafında örgütleyor,

mürit-asker devşiriyor, onlara özlemini duydukları hayatı vadediyordu. Bundan sonra bu mürit gazilere de Kızılbaş denmişti ve Kızılbaşlık, Türkmenler arasında prestijli bir mevki haline gelmişti. Türkmen dindarlığı Erdebil şeyhleri marifetiyle Safevî sufiliği ile kaynaşyordu. Şii Gulata özgü radikal dinsel belirsizliklerle karışık Şii görüşleri açıklayan ilk Safevi şeyhi olan Cüneyd, Kafkas Hristiyanlarına karşı giriştiği savaşların sonucunda hayatını kaybetti. Oğlu Şeyh Haydar'dan (ö.1488) itibaren Kızılbaşlık, toplumsal ve siyasi bir anlam kazandı. O da babasının siyasi tutkularını sürdürdü ve bu uğurda hayatını kaybetti. Bu arada F.Sümer'in göçebe Türkmenler daha 13.-14. yüzyıllarda kızıl börk giyerlerdi (Sümer, 1992, 3) dediği gibi, Anadolu'ya gelen Türkmenler Şeyh Haydar'dan önce de kızıl börk giyerlerdi. O, bu Türkmen başlığını simgeleştirip siyasallaştırmıştır. Bu nedenle müritlerine On İki İmam anısına on iki dilimli kızıl başlık giydiren ve Türkçe Kızılbaş adlandırmasının ortaya çıkmasına neden olan Safevî şeyhi olarak tarihe geçmiştir. Bu yüzden Kızılbaş Türkmenlerin giydiği kızıl başlığa, Tac-ı Haydari dendi (Daftary, 2002, 643; Melikoff, 1999, 9). Osmanlılar da Şah'ın Kızılbaş ordusunun giydiği kırmızı başlıktan ayırt etmek için, kendi Türkmenlerinden (Yörükler), ak börk giymelerini istedi. Bu yüzden kendi kurduğu yeni ordusu Yeniçerilere ve Yörükler, beyaz başlık (ak-börk) giydirdi (İnalçık, 1993, 97-136; Aşıkpaşazâde, 1332, 128; Oruç Beğ, 1972, 41). *Vilayetnâme*'ye göre Yeniçerilerin başlığı, Hacı Bektaş Veli'nin tavsiyesiydi. Doğu'da Şah İsmail'in propagandalarının etkisindeki Şahsever Türkmenler ile Batısında Osmanlı'nın merkezîyetçi-bürokratik düzenine uyumlu Yörükler yaşıyordu. Bunlar dini ve sosyal yaşamlarıyla da diğer Türkmenlerden ayrılıyordu.

Şeyh Haydar zamanda tarikatın mürit profili pasif sufilikten, gazi sufiliğe dönüştü ve Sufiyân-ı Rum artık Kızılbaş olarak adlandırıldı. Üstelik Şeyh Haydar, Akkoyunlu Uzun Hasan'ın kızıyla evlenerek Oğuz boylarıyla da akrabalık tesis edilmişti. Oğlu Şah İsmail, Orta Çağ'ın iki meşruyet kaynağı olan din ve soy açısından tartışılmaz bir prestije sahip olarak doğdu. Kızılbaş davasına adanmış fanatik ve örgütlü bir mürit ordusunun içinde büyüyen Şeyh İsmail, Orta Çağ tarihinin en büyük mistik hareketinin lideriydi (Sümer, 1992, 18). Bu zamana dek Safevî tarikatı, sadık yandaşlarının ve Kızılbaş askerî birliklerinin belkemiği olan güçlü Türkmen boylarınca desteklenen etkin bir askerî örgütlenmeye kavuştu. Anadolu'da Osmanlı, Akkoyun ve Karakoyunlu'nun dağılmış Türkmen aşiretleri arasında gönderdiği mürit ve dailerin, Şeyh İsmail'in Türkçe mistik ve coşkun şiirlerle yaptıkları propaganda, büyük etki yapıyordu. Türkmenler, bu karizmatik liderin etrafında toplanıyordu. Sufi-Şii unsurları ustalıkla kullandığı şiirleriyle oluşturduğu Kızılbaş (Alevi) ordunun lideri olan küçük yaştaki İsmail, Azerbaycan'ı kolayca Akkoyunlulardan aldı. 1502'de Tebriz'e girerek burada kendisini Şah ilan etti. Şah İsmail, Kızılbaşlığın adap ve erkânını, doktrin ve inancını yeniden tesis ederek Alevi teolojisinin de temellerini attı (Melikoff, 2006, 67; Ocak, 2002, 246).

İsmailî-Bâtîni etkilerle Müslümanlık, Şii bir İslami cilaya büründü. Bu Şiilik, Kızılbaş sufiliğin rengini sürdürüyordu. Söz konusu olan Şii bir İslamlık değil, daha çok Safevî propaganda ile Şiileştirilmiş ve sufileştirilmiş Türkmen dindarlığıydı. Şah İsmail'in kurumlaştırdığı Alevi/Kızılbaşlık teolojisi, aşırı Şiiliğin (Gulat Şiilik) özelliklerini taşır. Bu, yeni müritlerinin ata dinlerine tamamen uygun düşmekteydi. İlk defa *İmam Cafer Buyruğu*, Şah İsmail zamanında yazılmış, Şeyh Haydar'dan beri yapılan cem ayinleri, Şii unsurlarla zenginleştirilerek sistemleştirilmişti (Ocak, 2002, 249; Doğan, 2011, 262).

Şii unsurlarla güçlenen Kızılbaşlık, Bektaşilikten farklı olarak katılaştıran Sünni pratiğe karşı alternatif bir Türkmen inancı olarak Hz. Ali kültü, Kerbelâ kültü, On İki İmam vd. kült merkezli mistik bir İslam yorumu şeklinde ortaya çıktı. Bektaşiler genellikle devlete sadık iken Alevilik, mehdici ve ihtilalci yapısı gereği militan bir muhalefet cephesi oluşturdu. Kızılbaşlık, 16.yüzyılın başında İran'ın resmi mezhebi On İki İmam inancı olarak kurumlaştığında bazı İsmaili gruplar buna karşı çıkmış, tarikatın bâtını doktrini Gulat-Şia'ya doğru kaymıştı. C.Cahen'e göre Şiilik İran'da On İki İmamcı veya İsmaili dailerce değil Sünniliğin Şiileşmesi şeklinde kendiliğinden gelişmişti. Halkın çoğu tarikatlardan yayılan (özellikle Safevilik tarikatı) bir Sünni-Şii senkretizmi (sinerek şekil değiştirme) ile kaynaşmış, On İki İmam Şiiliğini İran'ın resmi mezhebi olarak alt yapısını hazırlamıştı. Şah İsmail'in 1502-1524 yılları arasında yönetimi sırasında İran, ilk kez ulusal bir devlet haline geldi (Daftary, 2002, 636- 643). İnanç merkezli bu değişim, siyasi ihtiraslarla doruğa ulaştı. Safevilik'in tarikat pirlilerini İran Şahı olarak iktidara getirmesi, tarikatın son zaferiydi.

Osmanlıların Türkmenlere karşı uyguladıkları geleneksel siyaset, Şaha karşı aşırı bir sevgide kendini gösteriyordu. Kızılbaş Türkmenler, kaba-saba görülen İslam anlayışı ve kültürleri yüzünden horlanıyorlardı. Kızılbaşlık, Osmanlı belgelerinde zındık, Bâtını-Şii ve asi anlamına geliyordu. Bu süreçte Türkmenlerin aşiret yapılarını bozarak, onları göç, iskân ve sürgün politikasına maruz bırakıyor, bir kısmını Bektaşî tekkelerinin etrafında kurulan köylere yerleştiriyordu. Yükselmekte olan merkezi-bürokratik Osmanlı politikalarının Türkmenler üzerindeki baskıları, Osmanlı'ya karşı şiddetli bir tepki doğururken, çok genç yaşta savaş meydanlarında elde ettiği zaferlerle güçlenen Şah İsmail, göçebe Türkmen dünyası üzerinde tartışmasız bir mevki kazanmıştı. Türkmenler ilk Osmanlı hükümdarlarında gördükleri lider prototiplerini sonraki Osmanlı sultanlarında göremiyordu. Bu da Türkmen obalarını Şah'ı kurtarıcı (mehdi) olarak görmeleriyle sonuçlandı. Bir tarafta politik örgütlenmesini bürokratik devlet modeline göre gerçekleştiren yerleşik ve kent merkezli yaşam tarzı, karşısında ise politik örgütlenmesini kabile modeline göre gerçekleştiren göçebe ve kırsal eksenli yaşam tarzı. Bir cephede yerleşik değerlerle örülmüş yaşam tarzını temsil eden Osmanlı Ortodoksi'si, karşı cephede Kızılbaş kimliği ya da Osmanlı algısı içindeki Kızılbaş sapkınlığı. Dolayısıyla bir yanda kitabî ve medrese çevresinde gelişen Sünni kalıplarla çerçevelenmiş bir İslam anlayışı; bunun karşısında ise sözlü geleneklere dayalı mistik ve görece hoşgörülü bir halk Müslümanlığı vardı. Sonuç olarak gittikçe güçlenen Osmanlı bürokratik-empyal rejimi ile konar-göçer Türkmen dünyası arasında ihtilaf siyasallaşmaya başladı. Türkmen aşiretleri, Pir Sultan Abdal'ın dizelerinde ifadesini bulan açın kapılar Şah'a gidelim telkinleriyle tersine göçe başlayarak, özlemini duydukları hayatı vadeden Şah'ın sancağı altında toplanmaya gittiler. Öyle ki hac için Mekke'ye değil, Şeyh Safi'nin türbesinin bulunduğu Erdebil'e gidiyorlardı.

Kızılbaş sufiliğinin ortaya çıkışında Osmanlı-Safevî hâkimiyet mücadelesi kadar Türkmenlerin dini ve siyasi ideolojileri belirleyici olmuştur. Dolayısıyla ideolojik bir inanca bürünen Alevi-Kızılbaş Türkmenler, İran milliyetçiliğine hizmet eden bir araca dönüştü. Artık Türkmenler, Osmanlı ve Safevî imparatorlukları arasındaki siyasi-hâkimiyet mücadelesinin figüranları oldular.

Bir anlamda Orta Çağ Anadolu'sunun mistik halk dindarlığı bir var olma savaşına dönüştü. Bu savaş konar-göçer Türkmenleri şahları önünde ve onun yolunda ölmeyi en büyük şeref sayan bir inanca dayanıyordu. Anadolu Türkmenleri, Şahın

gelmesini bekliyor, onun çok geçmeden Osmanlı saltanatını yıkıp adaleti kuracağına inanıyorlardı. Dulkadir Türkmen beyliği topraklarındaki Kızılbaş aşiretlerin davetiyle Anadolu'ya gelen Şah İsmail, Türkmen obaları arasında coşkun dalgalanmalara sebep oldu. Nihayet, Elbistan'dan Maraş'a girerek büyük bir yıkımda bulunan Şah İsmail'e bölge Türkmenleri büyük destek verdi. Bu yüzden 16. yüzyıl, Osmanlıların Türkmenlere bakış açısını sertleştirdiği bir dönem oldu. Bu eksen kayması fikri planda, Osmanlı serbest düşüncelerinin yerini bağnaz düşüncenin almasıyla sonuçlandı. Artık Osmanlı ilmî çalışmalarını, İran üzerine yapılacak savaşların dinî meşruiyeti ile ilgili risaleler oluşturuyordu. Bunda Osmanlı'ya karşı Şii-Safevî İran'ın ölümcül silahı Kızılbaş propagandalar başlıca faktör olmuştur.

Osmanlı yönetimi yükselen bu tehlikeye karşı sert tedbirler almaya başladı. Şah'a giden obaları engellemek için tüm yolları kesmeye çalıştı. Yavuz Sultan Selim, bir türlü kesilmeyen Kızılbaş propagandalarına karşı İran Seferine çıktı. Şah İsmail'in Çaldıran hezimetinden sonra (1514) Kızılbaş Türkmenler de gözden düştüler. Yapısındaki Ali'ye tanrısallık yükleyen İsmaili etkilerden temizlenen İran'da da On İki İmam Şiiliğinin kurumlaşması ve Sünniliğe yakın Caferî mezhebinin benimsenmesi ile birlikte, İran'da Kızılbaş Türkmenleri sistemin dışına itildi. Karşı koyan Kızılbaşlar katliama uğradı. Kızılbaş sufiliği, Osmanlılarda olduğu gibi Şii uleması tarafından sapkın ilan edildi (Yıldırım, 2017, 42-43). İran'la Anadolu arasında bocalamaya başlayan Kızılbaş Türkmenler, medreseden çıkan Şii mollaların kıyımından kaçabilenler selameti tekrar Anadolu'da buldular. Ancak Osmanlı topraklarında siyasi ve askeri potansiyelini tamamen kaybeden Kızılbaş Türkmen aşiretleri, Alevi doktrin ve ocak örgütlenmesi etrafında kırsalda yerleşerek Köprülü'nün vaktiyle ifade ettiği Köy Bektaşileri formuna girdiler.

Kızılbaş Türkmenlerin Osmanlı muhalefeti, Osmanlı-İran savaşları sırasında hız kazanarak devam etti. Anadolu'da patlak veren toplumsal olayların ve isyanların temelinde Kızılbaş-Alevi elebaşları vardı. Tüm bu siyasi ve sosyal çalkantılardan sonra Anadolu ve özellikle Balkanlarda Hacı Bektaş Veli, Şah İsmail'in mirasını da kendisiyle bağdaştırarak tüm zamanların en büyük velisi oldu. Bundan sonra Türk halk Müslümanlığının piri, Şah İsmail değil, Anadolu'nun en büyük halk sufisi olan Hacı Bektaş Veli'dir. Ancak Şah İsmail'in Türkmenler arasındaki dini ve mistik nüfuzu hiçbir zaman sönmedi. Onun nefes ve deyişleri okunmadan ne bir cem yapılabilir ne de Alevilikten bahsedilebilir.

4. Aleviliğin Bektaşiliğe Etkileri

Tarihsel süreçlerine bakıldığında her iki oluşumun da ayrı bir coğrafyada, farklı bir zamanda, farklı bir gelişim serüveni yaşadıkları görülür. Alevilikle Bektaşilik kavramları genellikle Köprülü'nün belirttiği üzere inanç ve ritüeller açısından pek fark olmadığı ancak sosyal taban ve yaşam tarzından kaynaklanan farklar bulunduğu yönündedir. Bektaşilikte milli hususiyetler daha barizdir. Bu iki topluluğun tarihsel gelişim sürecine bakıldığında Bektaşiler Balkan halklarından ve Hristiyanlıktan etkilenirken, Alevi-Kızılbaşlar, kültürel etkileşimin süreklilik arz ettiği Orta Doğu'da, farklı etnik ve kültürel çevrelerden aldıkları öğelerle çeşitlenerek daha heterojen bir görünüm kazandı (Melikof, 2006 (1), 44).

Biri Anadolu'nun doğusunda, diğeri batısında farklı etnik ve sosyolojik etkilere maruz kalan birbirine paralel iki süreç halinde gelişen bu dini ve sosyal topluluklar

arasında bariz farklılıklar vardı. Her iki topluluğun Hacı Bektaş Veli'yi ortak pir kabul ettikleri zamanda bile gerek cem törenlerinde Şah İsmail'in nefes ve şiirlerine çok yer verilmesi gibi şekil bakımından ve gerekse resmi otoriteye muhalefet bakımından Aleviliğin bariz etkinliği görülür. Bektaşilik Balım Sultan'dan sonra tarikat olarak kurumlaşırken, Kızılbaşlık/Alevilik, içerisinden çıktığı Safevî tarikatı ve İsmailî öğretiler ise Şah İsmail'in Şii-Kızılbaşlığı sistemleştirdiği 16. yüzyıldan çok önce İran ve Azerbaycan'da yerleşmişti. Zaten Kızılbaşlığın özündeki göçebelik ruhu, Bektaşilikte olduğundan daha canlı ve aksiyonerdir. Aleviliğin taşrada kalmaları karşısında Bektaşilerin hükumete yakınlığı dikkat çekmektedir. Bektaşilik daha örgütlü ve kurumsal bir yapı sergilerken, belli bir adap ve hiyerarşiye sahip olmayan Aleviliğin her türlü kurumsal yapıya kuşkuyla baktığı görülür.

Bektaşiler, milli ve demokratik yapısıyla göçebe ve köylülerle sınırlı kalmamış, zamanla bütün toplumsal sınıflardan üye edinmiştir. Bektaşiler kentlerde ve kent merkezleri yakınlarında tekkelerde toplu ve düzenli bir tarikat olup okur-yazar, aydın, liberal düşünceli insanlarla zenginleşirken, kır çevresindeki Aleviler de Bektaşî tekkeler kanalıyla yerleşmeye başladı. Alevi topluluklarındaki kırsal nüfus, ekserisi kentlerde yaşayan Bektaşilerden fazla olsa da Alevilikle Bektaşî inançları Ortodoks Müslümanlık karşısında aynı düzlemde görülmüş olması da Osmanlı merkeziyetçiliği karşısında bunları birleştiriyordu. Şiilikten geçen ve geçmişteki acıları sürekli gündemde tutup mevcut düzeni sorgulamayı inançlarının merkezine alan siyasallaşmış Kızılbaşlık, bu yüzden Osmanlı belgelerinde genellikle zındık, Rafizi, mülhit gibi sapkın sıfatlarla anılmıştır. Zamanla Bektaşilikle aynı sosyal ve kültürel düzlemde ele alınan Kızılbaşlar, en son etimolojik olarak tartışılan Alevi adı ile adlandırılacaklardır. Ancak bu birliktelik, Alevi-Bektaşilerin heterodoks bir zümre olarak heretik-sapkın düzlemde ele alınmasıyla sonuçlanacaktır. Bektaşilikte inançlar somutlaşmış ve belirli kurallara bağlanmış, Bektaşî felsefesi olarak belirtilen bir hümanizma geliştirilirken, Alevilikteki aykırı İsmaili-Hurufi mitolojik öğeler, hurafe ve rivayetler Bektaşiliğe sızmıştır. Üstelik yerel folklor unsurlarını oluşturan bu kült ve inançlar yöreden yöreye değişiklik gösterirken, aralarında mahiyeti belirginleşmiş bir inanç birliği de vardır.

Kızılbaşlığın Osmanlı topraklarında en yaygın halk tarikatı haline gelen Bektaşilikle sıkı ilişkiler içerisine girmesi, her ikisinin de sözlü kültüre dayanan ortak sosyal tabandan gelmesi ve Horasan menşeli olmaya vurgu yapmaları, bu iki topluluğun pürüzsüz bir şekilde kaynaştığını göstermez. Zira Bektaşî olmak için Hacı Bektaş'a inanmak yeter ama Alevi olmak için Alevi doğmak gerekti (Melikoff, 2006 (1), 102). Batı Anadolu'da tedrici olarak yerleşik hayata ve kent merkezlerine uyum sağlayan Yörükler ile Kızılbaş Havzası ve doğusundaki kırsalda göçebe hayat tarzını sürdüren Türkmen aşiretlerinin tekkelerde Bektaşî tarikatı şemsiyesi altında birleşmesi kolay değildi. Bektaşî Türkmenler, merkeze yakınken, İran tesirinde kalmış Kızılbaş Aliseverlerin, Köprülü'nün ifadesiyle, Kır Bektaşileri olarak adlandırılması, bir anlamda bunların inanç ve pratiklerinin Bektaşilere göre daha ilkel ve kaba oluşlarını göstermektedir.

İlk defa Baha Said, Sufiyân süreği diye adlandırdığı Alevi gruplarının erkân ve ritüelleri arasında farklar bulunduğunu tespit etmişti (Baha Said, 1926, 172). Aleviliğin Bektaşiliğe en önemli etkisi dini merasimlerde ve başlıca Alevi-Bektaşî ibadeti olan cem ayininde görülür. Bunun dışında sembolik kavramlarla izah edilen

ve mitolojik unsurlarla süslenen eski dinlerin kalıntılarını sufilik perdesi altında gizleyerek geliştirdiği teolojisini de Bektaşiliğe geçirmiştir. Atalarının geleneklerinden biraz uzaklaşmaya başlayan Bektaşilerle, geleneklerine daha sadık görülen Aleviler arasında bu noktada sürekli bir sürtüşme yaşanmaktadır. Anadolu ve Balkanlarda tüm cem merasimleri, Şah Hatayî'nin (İsmail'in) On İki İmam'ı öven nefes ve düvazdeleri ile yürütülür. Cemlerde Hacı Bektaş Veli'nin sadece adı anılır, okunan bir nefesi yoktur (Melikof, 2006, 263-266). Kırsal topluluklarda cem ayini, boy töresine göre icra edilen bir dizi süluk adabı ile birlikte (Alevilerde sülûka –topluluğa- girmek için Alevi doğmak şarttır) bir dizi karışık törenden oluşur. Bektaşi babalarından farklı olarak Peygamber soyundan gelen Dede'nin toplumsal dayanışma, yardımlaşma, otokontrol sisteminin en önemli parçası olarak yürüttüğü cemler, çok önemli ve bir o kadar da karışıktır. Cem ayinleri, İslam öncesi Türk topluluklarında kam-ozanların organize ettiği kadın ve erkeklerin bir arada katıldığı, kurbanların tığlandığı, davullusazlı, içkili, coşkun merasimlere kadar gider. Bektaşilik de Hacı Bektaş Veli-Ahmed Yesevi kanalıyla Orta Asya Türk inançlarına dayanmakla birlikte günümüzde İslam öncesi Türk inançlarını daha çok Aleviler korumaktadırlar. Balkanlardaki Bektaşi cemlerinde dem-dolu ritüeli (sembolik alkol alma), Alevilikte şart olan 'musahiplik' yani 'ahret kardeşliği', Bektaşi cemlerinde olmaması gibi bazı şekli farklılıklar göze çarparsa da aynı nefesler okunur, aynı semah yapılır. Dede ve Babaların yürüttüğü cemler, zâkirlerin saz eşliğinde okuduğu nefes ve deyişler ortak noktaldır. Kent merkezlerinde Bektaşi tekkelerinde her Cuma gecesi cem yapılırken, kırsalda kalan Alevilerde yılda bir kez, çiftçilik işlerinin bittiği kış aylarında yapılır (Melikof, 2006, 263).

Alevilerde bir yardımlaşma ve dayanışma müessesesi olan musahip tutma âdeti, kent ve kır toplulukları arasındaki temel farklardan biridir. Normalde Alevilerde musahipsiz ceme girilmez. Ancak değişen sosyo-kültürel şartlar ile bu müessese, geleneğin sürdürülmesi amacıyla dikme dede denilen rehberlerle sembolik olarak da olsa yürütülmeye çalışılmaktadır. Alevilik, ocak sistemine dönüştürülen aşiret yapılanması ile Bektaşiliğe göre daha kapalı bir toplum kimliği benimsemiştir (Yaman, 1998, 23-32; Yaman, 2002, 202).

16.yüzyıla gelindiğinde Anadolu'nun siyasi tarihiyle birlikte gelişen dini ve toplumsal olaylar, batısında Hacı Bektaş Veli, doğusunda ise Şah İsmail gibi iki önemli fenomen lideri ön plana çıkardı. Bektaşiler Osmanlı yanlısı olurken, Kızılbaşlar, Şii-Safevi taraftarı oluverdiler. Her iki mistik aktörün kullandıkları enstrümanlar, sözlü kültüre dayanan dogma ve inançların anlatıldığı coşkun ve mistik yönü zengin halk edebiyatı ürünleri ile yerleşik düzene karşı göçebe hayatın üstünlüğünün vurgulandığı Horasanlılık idi. Nitekim her iki zümrenin dayandığı Türkçe terennüm edilen sözlü edebiyat ürünleri, bu birlikteliğin en büyük sözlü kaynaklarıdır. Kısmen Şii-İsmailî inançların ve kısmen siyasi-ideolojik unsurların tasavvuf perdesi altında propagandasının yapıldığı Türk halk edebiyatı eserleri, göçebe Türkmen muhitlerinde geniş bir yankı buluyordu. Geniş bir coğrafyanın ürünü olan ve saz eşliğinde söylenegelen bu kültürel unsurlar, Şah Hatayî'den Nesimi ve Pir Sultan Abdal'a, Hacı Bektaş Veli'den Yunus Emre'ye, Abdal Musa'dan Kaygusuz Abdal'a gönülden gönüle yayılarak günümüze kadar taşındı. Bu yüzden bunların tespitlerini (edisyon kritiği) yapmak çok güçtür. Bu mistik edebiyat, bir birine öylesine karıştı ki bırakın Alevi yazarlarla Bektaşi şairleri ayırt etmeyi, en koyu Sünni çevreler bile, tasavvuf musikisinin ham maddesi olan bu zengin kaynaktan yararlandılar. Anadolu

ve Balkanlarda, Kürt Aleviler de dâhil, tüm kesimler ayinlerini saz eşliğinde okunan Türkçe nefeslerle yaparlar. Bu anlamda Alevi-Bektaşiler ‘gerçek Türk Müslüman bizleriz’ diyerek ortak bir dille, kendilerini eleştiren Sünni çevreleri, Emevi-Arap Müslümanlığının temsilcileri olmakla kınarlar.

16. yüzyılda değişen siyasi ve sosyal atmosfer, artık her iki zümreyi, Pir Hacı Bektaş Veli’nin himayesi ve Bektaşilik şemsiyesi altında bir araya getirdi. Aralarındaki temel fark, kırsal hayatın yaşam tarzı ile beliren sosyal ayrımdır; artık Alevilerle Bektaşiler arasında öz farkı değil, şekil farkı vardı ve bu o kadar da önemli değildi. Melikoff, Alevilikle Bektaşiliğin bir zamanlar aynı iken, zaman içerisinde ayrıldıklarını öne sürmüştü (Melikoff, 2006, 196). Kanaatimizce, Kızılbaşlık, Anadolu’nun geçirdiği siyasi ve sosyal değişmelere direnerek göçebe aşiret hayatını tercih ve bunu sürdürmekte ısrar ederken, buna karşılık Bektaşilik ise yerleşik düzenin değerlerine adapte olmayı tercih etmiştir. Böylece resmi çevrelerde Bektaşilik deyimi Alevilikten daha çok kullanılır oldu. Aleviliğe, Köy Bektaşiliği denilmekle, haddizatında Bektaşilik daha formal ve rasyonel gösterilirken, Alevileri, Bektaşiler içerisinde kaynaştırma eğilimi de görülür (Melikoff, 2006 (1), 109; Ocak, 2002, 238-250). Hangi dönemde olursa olsun, birbirine paralel her iki toplum da fırsatını bulduğunda Osmanlı toplumsal ve siyasal düzenine muhalefet etmekten çekinmemişlerdir. Günümüzde de kısmen bu özelliklerini devam ettirdiklerini söylenebilir.

Bektaşilik, merkezine insanı alarak hümanist felsefesi ile çevresine uyum sağlamış, Yunus Emre’nin Hacı Bektaş Veli ile karışan şiirlerinde ‘yaratılanı hoş gör yaradandan ötürü’ sözünde anlamını bulan bir ‘sevgi dini’ vaaz edilmiştir. Dini, mezhebi, ırkı ne olursa olsun ayırım yapmadan ‘tüm insanlar birdir, insan Tanrı’nın özünden yaratılmıştır’ vs. felsefi-mistik bir vahdet neşesi etrafında gelişmiş bir tarikat ortaya çıkarılmıştır. Bu evrimde Bektaşî dervişlerinin İslam’ı henüz yeterince benimsememiş kırsal zümrelere eğitici bir rol oynamasının rolü olmalıdır. Ö. L. Barkan’ın *Kolonizatör Türk Dervişleri* ve Hasluck’un *Bektaşilik Tetkikleri* adlı eserlerinde görüldüğü üzere, Balkanlarda devlet destekli Bektaşî tekkeleri, bir ağ gibi yayılırken, müdaviimleri arasında Hristiyan unsurlar da vardı. Bir inançlar karışımı olarak anlatılmaya çalışılan Bektaşî tarikatına üye olmak için soy ve Müslümanlık şartı aranmazdı. Kadın ve erkeklerin bir arada toplandığı tekkelerde organize edilen sazlı-sözlü-semahlı ayinler, her sınıftan ve dinden insanların ilgisini çekiyordu. Bektaşilik mahalli inançlardan özümşenen unsurlar dışında Ahilik ve Hurufilikteki bazı sembolik merasim ve değerleri özümseyip Bektaşî ikonografisi gibi sanat dallarını benimsemesi, ona açık ve hoşgörülü bir yapı kazandırdı. Bektaşiliğin bu özellikleri, Alevilikle kaynaşmayı kolaylaştırmıştır.

Kızılbaşlık ise kurumsal Bektaşilikten etkilendi ve temelde Türk halk inancına dayandığı ve İslam’ın tasavvufi bir yorumu olduğu şeklinde yeniden ele alındı. Belki de bu yüzden isyan ve savaşlarla geçen tarihindeki olumsuzlardan kurtarmak için Kızılbaş yerine Şii-Caferî bir kavram olan Alevi adıyla anılmaya başlandı. 1826 yılında Yeniçerilikle birlikte Bektaşiliğin kaldırılması Bektaşiliğe meşruiyet sorunu yaşatmıştır. Bu da Bektaşiliği Aleviliğe yaklaştırmıştır. Zaman geçtikçe şehir Bektaşileri ile kırsalın Alevileri arasında adap-erkân ve tasavvufa bakış açıları arasındaki pürüzler giderilmeye çalışılmıştır. Alevi Dede ve Bektaşî Babaları dernekler düzeyinde ortak bir inanç etrafında bir araya gelmeye çalışsalar da bu birliktelik teorikten öte geçmemektedir. Mesela cemevlerinin ibadethane statüsüne alınması talepleri de bu iki inanç temsilcilerinin ortak bir paydada buluşamadıklarından henüz bir sonuca ulaşmamıştır.

5. Alevi-Bektaşî Entegrasyonu

Kızılbaşlığın Anadolu'da zuhurundan sonra 16. yüzyılda başlayan Osmanlı-İran savaşları sürgit devam ediyor ve bunu Anadolu'da baş gösteren Kızılbaş isyanlar takip ediyordu. Osmanlı yönetimi bu isyan ve propagandalara karşı sosyal tabanda Hacı Bektaş Veli kültü ve Bektaşî tarikatını destekleyerek cevap verdi. Şah İsmail'in mirasını da kendi potasında eriten Bektaşîlik, Şah'ın Alevi doktrinini aynı minval üzere ibadet pratiklerinde ayinlerde yaşatmayı sürdürdü.

Şah propagandalarının etki alanına giren Türkmenler üzerinde sürdürülen Osmanlı dini, siyasi ve sosyal baskıları, Alevi-Kızılbaş Türkmenlerin mütemadiyen ülkenin genişleyen sınırlarına göç ettirilmeleri, Çaldıran Savaşı öncesinde Anadolu'da Kızılbaş katliamı ve elebaşlarının tedibi (İnalçık, 2005, 284), nihayet Şah İsmail'in Çaldıran'da hezimete uğraması, Anadolu'da şahsever Türkmenler arasında Şah İsmail'in karizmasını ciddi şekilde sarstı. Bu gelişmeleri de Kızılbaş-Alevi nüfuzuna karşı alınmış siyasi tedbirler olarak görmek mümkün. Ama siyasi ve askeri tedbirlerin de Alevi-Bektaşî kaynaşmasına hizmet ettiği söylenebilir.

Bektaşîlik, çok geçmeden henüz yüzeysel ve iyi özümsememiş bir Müslümanlık yaşayan halk kitlelerini ve bilhassa Kızılbaş propagandalarına karşı Türkmenleri, yönetimin gözetimi altında yönetme ve yönlendirme görevini üzerine aldı. Bu meyanda kendisine aykırı gelen Kızılbaşlığın resmi İslam dışı etkilerinde kalmış halk kitlelerini, Anadolu'da Halk İslam'ı diye nitelendirilen her türlü aşırılıktan uzak ve hoşgörülü bir Müslümanlığa çekmek ve onları tarikata bağlamak için Osmanlı yönetimi ile Kızılbaşlar arasında aracı rolünü üstlendi. Bunun en büyük kanıtını, bugün kurumlaşma karşısı Alevi Dedeleri ile Bektaşî Babaları arasında yaşanan tartışmalarda görmek mümkün.

Osmanlı sultanları da, Yavuz Selim zamanı müstesna, Hacı Bektaş türbesine hep ilgi gösterdiler (Döğüş, 2002, 288-297; Melikof, 2006, 213). Osmanlı sultanları tarafından tarikatın tanınması, muhtemelen İran etkisindeki Kızılbaş Türkmenleri merkezin denetimi altına toplamaya yönelikti. Osmanlı siyasetinin desteklediği Bektaşîlik, diğer heterodoks tarikatlar gibi Kızılbaş-Şii unsurları bünyesine alarak uzlaşırken 16.yüzyıldan sonra yavaş yavaş Alevi-Bektaşî entegrasyonu gerçekleşmiş oluyordu. Öte yandan Yavuz Selim'den sonraki kıyımdan sonra Anadolu'da kalan Kızılbaşların da diğerleri gibi Bektaşîlik şemsiyesi altına sığınmış olması tabiidir. Öyle ki Bektaşî Yeniçeriler ve Yörükler, devşirmelerle desteklenen Osmanlı ordusunda İran içlerine kadar uzanan bir sefere çıkmışlar ve Çaldıran'da Şah'a karşı savaşmaktan çekinmemişlerdi. Bektaşîlikle kolay bağdaşarak tarikatın kendine özgü bir türünü oluşturdular. Şah İsmail'in müritlerinden Şahkulu'nun 1511'de Güneybatı Anadolu'da başlattığı isyan korkunç boyutlara ulaşmış, Osmanlı'nın Anadolu'daki hâkimiyetini temelinden sarsmıştı. Yavuz Selim, Şah'ı gerçek hükümdar ve pir olarak tanıyan kendi Türkmen-Kızılbaş tebaasına karşı acımasız bir sindirme siyaseti güttü. İnalçık'ın ifadesiyle I. Selim'in Kızılbaş katliamı, Osmanlı kültüründe radikal bir değişimin başlangıcı olmuştur. Keza Kızılbaş hareketi ancak geçici olarak duraklamıştı.⁴ Osmanlılar bu süreçte Şii-Kızılbaş Türkmenlere karşı Sünni Kürtleri desteklemiştir. Doğuda Kürtçe konuşan Alevi Dedelerine, Horasan'dan gelmiş

4 I. Selim İran seferine çıkarken 40 bin Kızılbaş'ın kıyıma uğradığı söylenir. Ancak bu rakam çokluktan kinaye bir abartı olmalıdır. İnalçık, *Osmanlılar*, Timaş Yay., İst. 2010, 262; Melikoff, *Hacı Bektaş*, s. 223.

olmalarına rağmen, neden Kürtçe konuştukları sorulduğunda, Osmanlı kırımından kurtulmak için Kürtçe konuşmak zorunda kaldıklarını belirtirler.

Osmanlı'nın, Kızılbaşları, Bektaşî tekkeleri vasıtasıyla Türkleştirmeye (yerleşik düzene geçme) çalıştığı kabul edilir. Bu da planlı bir projeden ziyade Anadolu'nun İslamlaşma sürecinin gelişimi, Osmanlı-İran savaşları ve buna paralel olarak Osmanlı'nın kurumlaşmış merkezi-ortodoksi Müslümanlık anlayışının devletin temel siyaseti haline gelmesiyle ilgilidir. Zaten devletin Bektaşî Dede-Babalarına gösterdiği hoşgörü hiçbir zaman sınırsız değildi. Kızılbaş seferine çıkan Yavuz Selim, Hacı Bektaş Dergâhı'na yaptığı yardımı kesmiştir. Osmanlı yönetimi Kızılbaşları, Bektaşî dergâhına bağlamak isterken, bir yere kadar hedefine ulaşmış olabilir ancak bu süreç, Kızılbaşlığın aykırı ve ideolojik unsurların Bektaşîlik içerisine sızmasıyla sonuçlandı. Bektaşîliğin hoşgörülü ve devletle barışık yönünü dumura uğratarak ilk başlardaki gibi mehdici ve devrimci bir yapı aşılamıştır. Bu zamandan itibaren Bektaşî sözcüğü de resmi belgelerde Rafizi-heretik anlamında kullanılacaktır (Refik, 1932, 32). Artık Alevilik de halk Bektaşîliği olarak tanımlanır.

16.yüzyılda Kızılbaşlık akımı Bektaşîliğe sızarken, özellikle Şii sufilikle süslenmiş Kızılbaş ayin usulleri de Bektaşî merasimlerinde yer buldu. Anadolu'daki heterodoks zümrelere hayat alanı oluşturan kurumlaşmış Bektaşîlik şemsiyesi, İslami unsurlar içerisinde gizlenen Safevî ideolojisini de bünyesine aldı. Tarikata sızan militan Şii unsurlarla mozaikleşen Bektaşî öğretisi de Sünni İslam'ın hamisi ve hilafetin temsilcisi Osmanlı'ya karşı muhalif ve marjinal bir cephe aldı. On İki İmam inancı, Kербela kültü, Hızır kültü, tevella ve teberra, cemlerde Yezid ve Şimr'e lanet, Muharrem matemi vs. hep Şii-Safevîlikten geçen sembolik değerlerdir. Bektaşîliğe de entegre ettikleri sır prensibine (bir nevi takiye) önem veren Alevilerin kendilerini Caferî göstermeleri de bundandı. Bazı Alevi yazarlar, gerek İran ve gerek Türkiye ortodoksisinden etkilenecek (ya da çekinerek) İsmailî olmadıklarını, yani Hz. Ali'ye tanrısallık izafe etmediklerini göstermek için, kendilerini On İki İmam Şiiliğinin Caferî mezhebine bağlarlar.

Bektaşîlik, Anadolu'dan Balkanlara yayılmış muazzam tekkeler ağı ile Kızılbaşlık dâhil tüm heterodoks tarikatları bünyesine alıp içerisinde eritirken, Hacı Bektaş Veli de Anadolu'nun tartışılmaz en büyük velisi oldu. Bektaşîlik de en büyük Türk tarikatı oldu. Alevi-Bektaşî birlikteliği 2-3 asrı alan bir sürecin ürünü olmalıdır. Bu entegrasyondan sonra Aleviliğin Muhammed-Ali Yolu, aralarında belirgin bir farkın olmadığı Hak-Muhammed-Ali Yolu olarak, Hristiyanlardaki teslis inancı gibi, üçlü bir sisteme dönüşür. Bâtını bir yorum olan vahdet felsefesiyle bakıldığında üçü de 'bir'i temsil eder.

Alevilik ve Bektaşîliğin kökenindeki göçebelik gibi müşterek unsurlardan ötürü her iki grubun kolayca entegre olduğunu söylemek doğru olsa da bu kaynaşmanın temelinde İslam öncesi inançlardaki Türk mistisizmi ile Şii sufiliğinin bir zamk görevi gördüğünü belirtmek gerek. Mistik Hristiyanlığın etkileri de göz ardı edilemez. Gelişen siyasi olaylar muvacehesinde Osmanlı'yı arkasına alan Hacı Bektaş Veli cephesi, zaman içerisinde Şah İsmail'in güçlü karizmasını ve mistik gücünü pasifize ederek özümsemi. Nitekim Bektaşîlik, Şah'ın yerine Hacı Bektaş Veli'yi ikame ederken Alevilik de Bektaşîliğe, Gök Tengri inancı yerine İslam'la cilalanmış Ali kültürünü verdi (Melikoff, 2006 (1), 40; Ocak, 2003, 69).

Hacı Bektaş Veli kültü ile ilgili kolektif hafızanın ürünü olan *Vilâyetnâme*'nin 15. yüzyılın konjonktürel etkisi altında (Sünni çevrede) yazıya geçirilmesi, Hacı Bektaş'a atfedilen Arapça *Makalat*, *Besmele Şerhi* gibi Sünni fikhî ders veren eserler Şii-Kızılbaş propagandaların Anadolu'nun siyasi ve sosyal nizamına karşı ciddi tehditlere sebep olmaya başladığı bu döneme rastlar (*Vilâyetname*, 1995, 74; Ocak, 2003, 32). *Aşıkpaşazâde*'de Şeyh Edebalî'ye biçilen rol, *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektaş Veli'ye giydirildi. *Vilâyetnâme*'deki rivayetlerin önemli bir bölümü de resmî tarih dersi vermektedir!... *Vilâyetnâme*'ye bakılırsa, sahip olduğu meşruiyet kalkanı bir yana, en büyük halk kitlesine sahip bu Türkmen tarikatin, dar medrese muhitleri dışında Sünniliği tartışılmazken Hacı Bektaş'ı Osmanlı hâkimiyetini onaylayan ve destekleyen bir 'Veli' olarak gösterir. Bundan sonra Pir Bektaş Baba'nın geleneğe uyararak, 'Hacı' olması da gayet doğaldı (Melikoff, 2006, 109). Hacı Bektaş Veli'nin Osman Bey'e kılıç kuşatması, Yeniçeri Teşkilatı'nın manevi piri olması vs. rivayetler, Bektaşî tarikatinin Osmanlı resmî çevreleriyle uzlaştığının göstergeleridir.

Bazı Sünni yazarların Hacı Bektaş Veli'nin önceden katıksız Sünni iken Alevi tesirlerle marjinalleştiği yönündeki iddialarının sebebini de bu entegrasyonun bir neticesi olarak düşünülebilir. Bununla birlikte, Hacı Bektaş Tekkesi merkezli bir hiyerarşi etrafında örgütlenme sağlanırken Bektaşilikle kaynaşan Alevilerin Şah'la bağları koparılmak istenmiştir. Çaldıran hezimetinden sonra, Kızılbaş sufilerin, İran'daki Şah ve halifeleri ile irtibatları kesilince Kızılbaş-Alevi tarihinin bu son evresinde ekserisi kırsalda yaşayan Alevi toplulukları bu ocak sistemi etrafında örgütlenerek Sünni asimilasyona karşı varlığını sürdürdü. Hacı Bektaş Tekkesi'ni mürşit ocağı telakki etmelerine rağmen Aleviler, bağlı oldukları Ocak ve ocak-zade Dedelerin talipleri olmayı sürdürdüler. Bektaşî Babalarından farklı olarak Alevi Dedelerin karizması, soydan ve seyyid olmalarından geliyordu.

Zemini uygun bulan militan Kızılbaş ögeleri serbest düşünceli Bektaşiliğe sızınca, aynı sosyal tabandan gelen Alevi-Bektaşî zümreler Anadolu'da sadece heterodoks ve marjinal niteliğiyle değil ihtilalci görünecek derecede çığırından çıktı. Bundan böyle Bektaşilik ideolojik olarak da Alevilikle birleşti ve günümüze kadar gelen biçimiyle 'Alevi-Bektaşî' adıyla anılır oldu (Melikoff, 2006, 35; Melikoff, 2006 (1), 40). Hacı Bektaş Veli, Şah İsmail'in yerini alırken, Alevi âşık-ozanların sözlü edebiyatında Şah yaşamaya devam etti.

Sonuç

Kalıplaşmış bir terimle Alevi-Bektaşî senkretizmi denilen ve Doğu Anadolu'da Türkmenler ve Kürtler arasında teşekkül etmiş bulunan Alevilikle Batı Anadolu Türkmen Beylikleri sahasında (Balkanlar dâhil) müesseseseleşmeye başlayan Bektaşiliğin birleşip kaynaşması yüzyılları alan bir süreçtir. Orta Anadolu'nun merkezinde, tarihsel adıyla Sulucakaraöyük'te kesişen bu iki dini ve sosyal yapı, 16. asrın başlarında bu merkezde kurumlaşmasını tamamlamıştır. Bu süreçte, iddia edildiğinin aksine, Osmanlı Devleti'nin müdahalesi veya siyasi dinamiklerin etkisi kesin ve net değildir. Birbirine paralel bu iki teşekkülün özünde Horasan menşeli olmaları ve buna özellikle vurgu yapmaları, iki teşekkülün de göçebe sosyal tabana dayanmalarından kaynaklanmaktadır.

Osmanlı'nın Batıda Avusturya, Doğu'da İran'la yaptığı uzun süreli savaşların Anadolu'da yarattığı iktisadi ve toplumsal huzursuzlukları ifade eden Celali

isyanlarında bile Alevi önderlerin isimleri geçer. Bu da Alevi-Bektaşî kaynaşmasını doğuran toplumsal ve kültürel dinamikler hakkında önemli ipuçları verir.

Bektaşîlik, yerleşik düzenin değerlerine kolayca adaptasyon sağlayabilirken, Alevilik göçebe hayatın değerlerinde ısrar ederek her türlü örgütlenme ve kurumsalaşmaya karşı bir duruş sergiler. İbadet ve ayin pratiklerindeki şekli farklılıklar da bu iki grubun ayrı dünyanın uzantıları olduğunu göstermektedir. Medeniyetler kavşağı olarak anılan Anadolu'nun tarihsel süreç içerisinde kendine has gelişim gösteren dini-kültürel ve sosyo-politik zaruretleri, bu iki dünyayı aynı çatı altında, Bektaşîlik şemsiyesi altında bir araya getirdi. Resmîyette Bektaşîlik, halk arasında da Alevilik daha yaygın bir isimlendirme olarak karşımızda durmaktadır. Vaktiyle merhum Köprülü'nün Alevileri, Kır Bektaşîleri olarak anması da aslında her iki teşekkülü kurmuş ve merkeze yakın bir tarikat (Bektaşîlik tarikatı) olarak gösterme eğiliminden kaynaklandığı söylenebilir.

Alevilik veya tarihsel adıyla Kızılbaşlığın İran'la (Erdebil ve Şahlarla) bağları koparıldıktan sonra Hacı Bektaş Veli Dergâh'ı etrafında kurumsal anlamda toparlanmış görünse de kırsalda kalan Dedesoylu önderlerin Bektaşî Babalarını merkezi ortodoksiye yakın olmakla suçladılar. Alevilerin aşiretler halinde bir ocağın etrafında toparlanıp Sünnî toplumdaki soyutlanmasında aslında Alevi-Bektaşî arasındaki doku uyumsuzluğunun başka bir nedeni olarak görülebilir. Doğu Anadolu'da Dedesoylu pirlere amca kızı gibi akrabalarıyla evlenmeleri, Sünnî asimilasyona ya da diğer bir ifadeyle aşiret yapısının bozulmasına karşı alınmış bir tedbirdir.

Ne Bektaşîlik ne de Alevilik, ilk çıktıkları şekliyle orijinalitesini muhafaza ettiren dini ve sosyal yapılar değildir. Her biri de yaşadıkları çevrenin değişik dini-kültürel inanç ve değerleriyle etkileşim içerisinde bulunarak zenginleşmiş ve şekli anlamda bazı değişimler geçirmişlerdir. Ama özünde asla gerçek kimliklerini unutmamışlardır. Hacı Bektaş Veli, Selçuklu merkezi düzenine karşı patlak veren korkunç Babaîler isyanının bakiyesi olduğu gibi, Şah İsmail de Erdebil merkezli Sünnî Safevîliği, militan Gulat-Şii formunda yeniden örgütleyen karizmatik bir liderdir. Nitekim sözüm ona Erdebil Ocağı adına faaliyetlerde bulunan ilk Kızılbaşlar Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar da ideolojik faaliyetlerini tasavvuf perdesi altında yürütmüşlerdi.

X. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar Orta Asya'dan Balkanlara uzanan geniş bir zaman ve mekan diliminde gerçekleşen bu kaynaşma süreci, birçok siyasi, sosyal, dini, antropolojik, sosyolojik ve kültürel faktörlerin etkisiyle devam edip günümüze kadar gelmiştir. İçerisinde İslam öncesi inançlar, Şamanist öğeler, paganizm, Müslümanlık ve Hristiyanlık gibi değişik unsurların karıştığı mozaik görünümündeki bu iki inanç çevresi, temelleri farklı yerli-yabancı unsurlarla sürekli alış-veriş içerisinde bulunmuştur. Bu kaynaşma ve birleşme çok basit bir ifadeyle konjonktürel şartların tetiklediği zımni bir anlaşma ve zorunlu bir entegrasyona benziyor. Her iki yapı, bazı ortak paydalarda birleşip kaynaşmış görünse de hiçbir zaman homojen bir toplumsal yapı sergileyememiştir. I. Selim'den itibaren başlayan askeri ve siyasi tedbirler de Anadolu'daki ayrılıkçı Alevi unsurları temizleyememiş, Bektaşî şemsiyesine girerek bu yapıyı da etkilemiştir. Böylece içerisinde yaşadıkları büyük Müslüman toplumun baskı ve etkilerine rağmen heterodoks yapılarını koruyarak günümüze kadar gelmişlerdir. Sabit bir sisteme indirgenemeyecek derecede karmaşık ve belirsiz unsurlar ve mitolojik öğelerle ifade edilmeye çalışıldığı için anlaşılabilir bu inançlar halitasını, konunun uzmanları kabaca Alevi-Bektaşî senkretizmi adı altında analiz

etmeye çalışmışlardır. Farklı coğrafyalarda farklı yorumlarıyla karşılaşılan bu inancın teolojisini yazmaya çalışanların ifadesiyle, ‘gerçek Alevilik yazılmaz ancak yaşanır’ denilebilecek derecede karmaşık ve girift bir terkiplerle karşı karşıya kalmıştır. Bu kaynaşma süreci, illa senkretizm ibaresiyle ifade edilecekse, bu senkretizmin en önemli harcı tasavvufudur. Gerçek niyetlerini, bütün tasavvufi ekollerin nihai hedefi olan insan-ı kâmil ortak paydası altında gizleyerek hümanist bir felsefenin temsilcisi oldular.

Bu eklektik inanç mozaïği, başlı başına bir din olmaktan ziyade Caferî olduklarını iddia ettikleri bir mezhep de değildir. Zaman içinde değişik ve sayısız etkilere uğramış ve Hz. Ali’ye tanrısallık izafe ettikleri İsmailî (Bâtını) inancın bir kolu olarak (diğerleri Nusayriler, Dürziler, Ezidiler) Türkçe sözlü edebiyatında en basit biçimlerde yorumlanarak günümüze taşınmış gnostik bir irfan kültürünün temsilcileri oldular.

Alevi Dedeleri ile Bektaşî Babaları ve kurumsal anlamda bunların mensup oldukları Alevi Dernekleri ve Cem Vakfı arasında mevcut ve bir türlü sonuçlandırılmayan tartışmalar, yukarıdan beri analiz etmeye çalıştığımız bu sürecin geldiği nihai noktayı göstermektedir. Yüzyıllardır ibadet ve inanç özgürlükleri bağlamında varlıklarının kabul edilmesi mücadelesi veren Alevi-Bektaşî zümreleri son tahlilde bu taleplerini, tarihi 1970’lerden önceye gitmeyen cemevlerine ibadethane statüsü verilmesine odaklanmış görünüyorlar. Son zamanlarda mevcut muhafazakâr iktidar, bu konuda yeşil ışık yakmasına rağmen, kurumlaşmış Bektaşîlerle her türlü kurumlaşma ve müdahaleye kuşkuyla bakan Aleviler arasında bu konuda bir fikir birliği oluşturulamadığı için bir netice alınmış değil. Kanaatimiz, cemevleri, yasal statü kazandığında Alevi-Bektaşî yapısındaki çözümlerin billurlaşacağı yönündedir. Çünkü hükümetin cemevlerini tanınması, vaktiyle Bektaşîliğe yapılan Osmanlı müdahalesi gibi kurumlaşma yönünde bir operasyonun başlaması olarak algılanmaktadır.

Tarihsel sürece bakıldığında Alevi-Bektaşî birlikteliğinin, ancak mevcut siyasi iktidarın baskıcı politikalarına karşı muhalefet cephesinde sağlandığı görülmektedir. Özellikle kırsaldaki Alevi zümreleri ve bunların yurt dışındaki uzantıları, Alevi dedelerinin karşı koymalarına rağmen güvendikleri kitle partisinden uzaklaşarak militan bölücü örgütlerle bağlantısı olan marjinal partilere kaymaları, yaptığımız analizlerin güvenilirliğini göstermektedir.

Kaynaklar/References

- Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir*, Ankara: TTK Yayınları, 1968.
- Aktaş, Vahap, *Safvetü ş-Safa’ya Göre Anadolu’da Kızılbaş (Alevi) İnancının Teşekkülü ve Anadolu’da Kızılbaş-İktidar Münasebetleri (XIII.Yüzyıl)*, Doktora Tezi, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Aşıkpaşazâde Tarihi*, Ali Beğ neşri, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1332.
- Ayan, Engin, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nda Oğuz İsyanı*, İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Bashir, Shahzad, *Fazlullah Esterabadî ve Hurufilik*, İstanbul: Kitap yayınevi, 2013.
- Çamuroğlu, Reha, *Yeniçerilerin Bektaşîliği ve Vaka-i Şerriye*, İstanbul: Ant Yayınları, 1994.
- Farhad Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, Ankara: Doruk Yayınları, 2002
- Döğüş, Selahattin, “Bektaşîler ve Osmanlı Yönetimi”, *Gaziantep Ün. Sosyal Bilimler Dergisi*, C. V/2002, ss. 288-297.

- Eflakî, Ahmed, *Menakibü'l-Arifîn I*, haz. T. Yazıcı, Ankara: TTK Basımevi, 1959.
- Hasluck, F.W. *Bektaşilik İncelemeleri*, R. Hulusi tercümesi, Yay. Haz. M. Kanar, İstanbul: Say yay., 2012.
- Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih, IV*, haz. İ. Parmaksızoğlu, Ankara: KB Yay., 1992.
- İbn Bibî, *El Evamirü'l-Ala'iyе Fi'l-Umuri'l-Ala'iyе (Selçukname) II*, haz. M. Öztürk, Ankara: KB Yay., 1996.
- İnalçık, Halil, “The Yürüks: Their Originis, Expansion and Economic Role”, *Essays on Economy and Society*, Indiana Unv. 9/1993, 97-136.
- İnalçık, H., *Doğu Batı Makaleler*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2005.
- Köprülü, Fuat, “Abdal”, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, Sayı 1, İst. 1935, s. 37.
- Melikoff, I., (1), *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev. T. Alptekin, İstanbul: Demos Yay., 2006.
- Melikoff, I., *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, çev. Turan Alptekin, 2006.
- Melikoff, I., “Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları”, *Alevi Kimliği*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Ocak, A. Yaşar, “Bektaşilik”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 5, İstanbul: TDV, 1992.
- Ocak, A. Yaşar, “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”, *Belleten*, LXV/230, 2000, 129-159.
- Ocak, A. Yaşar, *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, İstanbul: Dergâh yayınları, 2000.
- Ocak, A. Yaşar, *Alevi ve Bektaş İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yay., 2003.
- Ocak, A. Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay., 2002.
- Ocak, A. Yaşar, “Balım Sultan”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1992.
- Oruç Beğ Tarihi*, ed. Nihal Atsız, İstanbul: MEB Yay., 1972.
- Refik, Ahmed, *On Altıncı Asırda Rafizilik Bektaşilik*, İstanbul: La Kitap, 1932.
- Said, Baha, “Anadolu'da Alevi Zümreleri, Tahtacı, Çetmi, Hardal Türkmenleri”, İstanbul: TY, 1926/IV, 28.
- Sümer, Faruk, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara: TTK Basımevi, 1992.
- Şikarî, *Karamanoğulları Tarihi*, ed. Mesud Koman, Konya 1946.
- Vilayet-nâme, Menakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, haz. A. Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995.
- Yaman, Ali, “Alevilikte Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu”, *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi*, Ürgüp/Nevşehir 2002.
- Yaman, Ali, *Alevilikte Dedeler ve Ocaklar*, İstanbul: Ufuk Matbaası, 1998.
- Yıldırım, Rıza, *Aleviliğin Doğuşu, Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri, 1300-1501*, İstanbul: İletişim yay., 2017.

HALKBİLİMSEL METAETİK KURAM İLE HACI BEKTAŞ VELÎ'NİN BESMELE TEFSİRİNDE CÖMERT OLMAK VE HIRSIZLIK YAPMAK ETİK DEĞERLERİ

THE ETHICAL VALUES OF BEING GENEROUS AND STEALING IN THE
COMMENTARY OF BASMALAH BY HACI BEKTAŞ VELÎ WITH METAETHIC
THEORY OF FOLKLORE

SACİDE ÇOBANOĞLU 

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Çağımızda geliştirilen teknoloji insanlığa sanal-dijital bir dünyanın kapılarını açmıştır. Toplumlar kısa bir süre içinde bu yepyeni dünyanın modernite rüzgarlarına kapılmışlardır. Fakat süratle etik değerlerin yitirmeye başlanması ve kültürel yozlaşma içine düşülmesi, toplumları bu duruma karşı ivedilikle önlem almak zorunda bırakmıştır. Türk toplumunda yitirilen etik değerleri halkbilimsel bakış açısıyla yeni nesillere yeniden kazandırmak amacıyla halkbilimi, etik ve metaetik alanlarında disiplinlerarası bir çalışmayla *Halkbilimsel Metaetik Kuramı* ortaya koymuş ve kuramının inceleme yöntemi *Halkbilimsel Temellendirme Metaetikselsel Çözümleme Yöntemini* geliştirmiş bulunmaktayız. Kuramımız etik değerleri; ahlaki, sosyal ve dinî gelenekler tasnifiyle incelemektedir. Hacı Bektaş Velî; Bektaşî tarikatının kurucusu, İslam felsefesi dinî geleneğinin en önemli temsilcilerinden büyük bir mutasavvıf ve eserlerindeki halk fikirleriyle toplumu şekillendiren kolonizatör bir dervıştır. Hacı Bektaş Velî'nin eserleri, dinî gelenekle şekillenen etik anlayışımızın, etik kodlar dahilinde kültürel ergonomimize uygun olarak yansıtıldığı kültürel ürünlerimizi barındırmak bakımından oldukça zengindir. Bu çalışmada Hacı Bektaş Velî'nin *Besmele Tefsiri* çalışma evreni olarak belirlenmiştir. Çalışmanın konusu; kuramın dinî gelenekler kategorisinde yer alan Hacı Bektaş Velî'nin *Besmele Tefsirindeki Hikâye* anlatısında, *Cömert Olmak Olumlu Etik Değerleri ile Hırsızlık Yapmak Olumsuz Etik Değerlerinin Halkbilimsel Temellendirme Metaetikselsel Çözümleme Yöntemiyle* etik çözümlemesinin yapılması ve etik değerlerin halk felsefesindeki yerinin ortaya konmasıdır. *Hikâye* anlatısındaki halkbilimsel anlamda halk fikirleri, metaetikselsel anlamda önermeler ortaya konulmak suretiyle *Halkbilimsel Metaetik Kuramın*, Hacı Bektaş Velî'nin eserlerine uygulanması noktasında örnek bir çalışma yapmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halkbilimi, Kuram, Metaetik, Besmele Tefsiri, Hacı Bektaş Velî.

Abstract

Developing technology in our age has opened the doors of a virtual-digital world to humanity. However, the negative effects of this development were seen in a short time. Tradition has been moved away and ethical values have begun to be lost. In order to bring the lost ethical values in Turkish society to new generations with a folkloric point of view, we have introduced *Folklogical Metaethics Theory* with an interdisciplinary approach in the fields of folklore, ethics and metaethics, and we have developed the method of Folklore Grounding Metaethics Analysis. The works of Hacı Bektaş Velî are very rich in that they contain cultural products that will be useful in updating our ethical values in Turkish folk philosophy, where our ethical understanding shaped by religious tradition is reflected in ethical codes in accordance with our cultural ergonomics. In this study, Hacı Bektaş Velî's *Basmalah* Commentary was chosen in order to look at our cultural richness from a different perspective. The subject of the study is to reveal the place of the ethical values of generosity and stealing in the narrative of the *Basmalah* Commentary of Hacı Bektaş Velî, which is in the category of religious traditions of the theory in folk philosophy. It is aimed to make an exemplary study on the application of *Folklogical Metaethics Theory* to the works of Hacı Bektaş Velî by revealing the folk ideas in the folklore sense and the propositions in the metaethics sense of the storytelling.

Keywords: Folklore, Theory, Metaethics, Basmalah Commentary, Hacı Bektaş Velî.

Giriş

Çağımızda gelişen teknoloji, insanlığa büyük fayda sağlamaktadır. Fakat gelişen teknolojiyle birlikte 21. yüzyıl başlarından itibaren konuk olunan sanal-dijital dünyanın bir kültürel yozlaşma kaosuna neden olduğu görülmektedir. Bu kültürel yozlaşmanın sebebi, sanal-dijital dünyanın yarattığı sanal kafes içindeki insanın giderek köklerinden uzaklaştığını, kendine yabancılaştığını ve robotlaştığını fark etmemesidir. Bu farkındalığa sahip toplumlar hemen harekete geçmiş ve yitirdikleri değerleri yeniden kazanmak yolunda çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Görünen odur ki insanlık, çok kısa bir süre içinde, aslına rucû etme çabası olarak adlandırılabilir bu çabayı topyekün göstermeye başlayacaktır. Türk toplumu geçmişten bugüne getirdiği mitolojik arka planı, tarihi alt yapısı, dini ve gelenekleri doğrultusunda oluşturduğu köklü bir halk felsefesine sahiptir. Bu sebeple Türk toplumu, kültürel yozlaşma kaosunda farkındalık sahibi toplumlardan biri olmalıdır. Kuşkusuz bu köklü felsefenin ahlak kurallarını ve etik anlayışını oluşturan en önemli damarlarından biri dinî gelenektir.

İnsanlık tarihi boyunca, insanın bir birey olarak kendine sorduğu soru, varoluşunun nedenidir. İnsanın kurduğu bütün medeniyetlerde bu varoluşun sorgusu görülmektedir. Bu sorunun cevabı dinde ve felsefede aranmıştır. Mehmet Kaplan (1986), milletimizin yaşadığı değerlerin İslam kaynağından beslendiğini dile getirmekte ve Türk kültürü ve İslam medeniyetinin senteziyle toplumumuzun farklı bir yaşam statüsü yakaladığına işaret etmektedir. Yakalanan bu yüksek statünün hem Türklerin günlük yaşamında hem de edebiyat, sanat ve bilim alanındaki farklı bakış açılarında kendini gösterdiğini söylemektedir. Mehmet Dikici (2005); varoluşunun gayesini bulmaya çalışan bireyin, bu sorunun cevabı çoğunlukla dinde bulunduğunu, din ve dinî geleneğin bir toplumun en önemli yapı taşlarından biri olduğunu vurgulamakta dinin insan davranışlarında, dünya görüşünde, sosyal hayatında, gelenek ve göreneklerinde, son derece etkili bir unsur olarak yer aldığını ve toplumların meydana getirdikleri kültürlerin, medeniyetlerin inandıkları dinlerden beslendiğini ifade etmektedir.

Türk kültüründe dinin önemi ve İslamiyet'in etkisi tartışılmaz. Türkler dünya görüşlerini İslamiyet'le yoğurmuş ve bir *Türk kimliği* olarak ortaya koymuşlardır. Süleyman Hayri Bolay (2007, 18); İslamî değerlerin İslam pratiğinden, imanının uygulanmasından ve günlük hayatta her an yaşanmasından doğduğunu ve geliştiğini işaret etmekte, bir kısım değerlerin farklı mekân ve farklı zamanlarda uygulamaya dökülerek gelenekleştiklerinden söz etmektedir. Bu uygulamaların tamamının bir medeniyet hadisesi olarak asırlar boyunca test edildiğini, özellikle Ramazan ayında Türk toplumunda nasıl bir medeniyet hadisesinin, bir değerler yumağının ve bir insanlık manzarasının teşkil ettiğini görmemenin mümkün olmadığını dile getirmektedir (Çobanoğlu, 2021b, 1582).

Dinî geleneği en güzel dile getiren eserler menkıbeler, menâkıbnâmeler, velâyetnâmeler, dinî temele dayalı hikâyeler, şiirlerdir. Bu halk edebiyatı ürünleri, dinî gelenekle şekillenen etik anlayışın, etik kodlar dahilinde kültürel ergonomiye uygun olarak yansıtıldığı, etik değerlerin güncellenmesinde fayda sağlayacak kültürel ürünlerin başında gelmektedir. Bu eserlerin bir kısmı toplumda velî olarak adlandırılan çok önemli dinî şahsiyetler tarafından verilmiş, bir kısmı da bu şahsiyetler etrafında teşekkül etmiş eserlerdir.

Toplumumuzun halk felsefesini, dinî gelenek çerçevesinde ve toplumsal etik anlayış beraberinde veren en önemli velilerimizden biri Hacı Bektaş Velî'dir. Hacı Bektaş Velî Nişabur'da doğmuştur. Seyyid İbrahim Sani'nin oğludur. Seyyid İbrahim Sani, oğlu Hacı Bektaş Velî'ye, devrin âlimlerinden Hoca Ahmet Yesevî'nin önde gelen halifesi Lokman Perende'den eğitim aldırılmıştır. Eğitiminin ardından Hacı Bektaş Velî, Anadolu'ya gelmiş, Suluca Karahöyük'e yerleşmiş ve olgunluk dönemini burada yaşamış, irşat faaliyetlerini burada sürdürmüştür.

Lokman Perende'nin eğitimi ve Hoca Ahmet Yesevî'nin öğretisiyle yaşayışı, davranışları, ona müracaat eden insanları teşkilatlayışıyla doğrudan doğruya Hoca Ahmet Yesevî'nin Oğuz erenliğini bütün nüas ve derinliğiyle Anadolu ve Rumeli'ye taşıyan Hacı Bektaş Velî büyük bir bilgedir (Ö. Çobanoğlu, 2021, 8).

13. yüzyıl Anadolu insanının ihtiyaç duyduğu ruhu, fikri ve teşkilatçı önderliği şahsında birleştiren Hacı Bektaş Velî, bir kolonizatör derviş olarak büyük kitleleri, dinî gelenek çerçevesinde, evrensel bir hoşgörü ile yoğurmuş, eğitmiş ve Türklük bilinciyle hareket etmelerini sağlamıştır.

Bir toplumu diğerinden ayıran en önemli unsurdan biri, o toplumun etik anlayıştır. Her toplum yaşadığı coğrafyaya, sürdürdüğü yaşam biçimine göre bir dünya algısı içindedir ve bu algıya paralel olarak bir hayat felsefesi edinmiştir (Çobanoğlu, 2021c, 414). Bu hayat felsefesinde, dinî gelenek çerçevesinde devamlılığını sürdüren etik değerlerin ayrıca büyük bir önemi vardır. Etik değerler; toplumsal yaşamda *iyi, kötü, doğru, yanlış, adalet, erdem, vicdan* gibi kavramları temel alan bütün pratikleri içeren yargılar ve doğrulardır. Etik değerler hem olumlu hem de olumsuz olurlar. Olumsuz etik değerler de olumlu etik değerler kadar önemlidir çünkü olumsuz etik değerler bir toplumun sınırlarını ifade eder. Etik eylemin nereye kadar kabul görebileceğinin göstergesidir. Toplumun neyi kınadığını, neyi reddettiğini, neyi cezalandırdığını, neyi asla affetmediğini belirlerler. Her olumlu etik değer, zıttı eylendiği takdirde olumsuz bir etik değere dönüşür (Çobanoğlu, 2022a, 180-181).

Toplumların halk felsefesi, yaşanılan döneme uygun olarak yaratılan sözlü anlatımlar; masallar, halk hikâyeleri, fıkralar, bilmeceler yanı sıra yazılı anlatımlar; menkıbeler, menâkıbnâmeler, velâyetnameler, dinî temele dayalı hikâyeler ve bu anlatılar yoluyla verilmek istenen etik felsefesi beraberinde tüm bu anlatıların gerçekte yaratılma ve anlatılma nedeni olan insanın ruh dünyasındaki karşılıklarıyla husule gelir. İşte bu noktada, etik problemlerinin çözümünde dinî geleneği bir etik felsefesi beraberinde vermeyi amaçlayan büyük mutasavvıf Hacı Bektaş Velî'nin eserleri, Türk halk felsefesinden yola çıkarak kültürel etik kodlarla yapılandırılmış, kültürel ergonomiye uygun olan çözümleri ortaya koymak için başvurulacak başlıca kaynaklardır. Bu çalışmada; Hacı Bektaş Velî'nin *Besmele Tefsirinde, Hikâye* başlıklı anlatıda konu edilen *Cömert Olmak Olumlu Etik Değeri* ile *Hırsızlık Yapmak Olumsuz Etik Değeri*ni *Halkbilimsel Metaetik Kuram* çerçevesinde ve kuramın inceleme yöntemi *Halkbilimsel Temellendirme Metaetikselleme Yöntemi*yle incelenecektir.

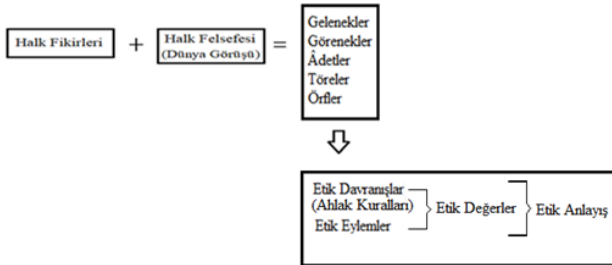
1. Halkbilimsel Metaetik Kuram

Halkbilimsel Metaetik Kuram; halkbilimi, etik ve metaetik alanlarında disiplinlerarası bir çalışmayla ortaya konmuştur. Halkbilimsel Metaetik Kuram'ı *kavramsal çatı elementleri* ve *kavramsal yapı elementleri* olarak iki kısma

ayrılmaktadır. Kuramın kavramsal çatı elementleri; *Halk fikirleri*, *Halk felsefesi* ve *Disiplinlerarasılıktır*. Kuramın kavramsal yapı elementleri ise; *Önermesi* ve *İşlevidir*. Halkbilimi, gelenekleri inceleyerek insan davranışların çözümlemek onu daha iyi anlayabilmek amacını taşıyan bir bilim dalıdır (Çobanoğlu, 1999, 63). Halkbiliminde uzun yıllar metin merkezli çalışmalara ağırlık verilip bağlam merkezli çalışmaların gecikmesi etik ve metaetik konularının sadece felsefenin ve ilahiyatın alanına girdiği şeklinde yanlış bir kanaatin yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Oysaki etik ve ahlak sözcükleri huy, karakter, mizaç, gelenek anlamını taşıyan sözcük köklerinden türemişlerdir. Bu bağlamda halkbilimi ve etik disiplinlerinin ilk ortak noktası etik ve ahlak sözcüklerinin gelenek kavramını karşılayan sözcük köklerinden türemiş olmalarıdır. Bu durum, gelenekleri inceleyerek insanı tanımaya çalışan halkbilimi ile etik alanı arasında bariz bir yakınlık olduğunu göstermektedir (Çobanoğlu, 2022b, 198).

Özkul Çobanoğlu (2000, 12-14) halk felsefesini; sosyo-kültürel bir düzen, zihinsel, metafizik bir sistematik olarak tanımlamakta ve Alan Dundes'ten yaptığı aktarmada Dundes'in (1972) halk felsefesini oluşturan çekirdek birimlerin halk fikirleri olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. Claude Lévi-Strauss (1994) ise sözlü nakil yoluyla gelen kalıplaşmaların gündelik yaşama uygulanmasını halk felsefesi olarak tanımlamakta ve halk felsefesini yap-takçılık olarak adlandırmaktadır. Dundes ve Lévi-Strauss'un işaret ettikleri bu çekirdek birimler, halk fikirleri (folk ideas), bir araya gelerek halk felsefesini meydana getirmektedir (Çobanoğlu, 2000, 12-14). Halk fikirleri yoluyla ulaşılan halk felsefesi, sosyal normların ortaya çıkışlarında bağlam görevi üstlenmekte, sosyal normlar da etik davranışlar, etik eylemler ve etik değerlerin ortaya çıkışlarında bağlam görevi üstlenmektedirler. Bu uzun soluklu süreç bir şema dahilinde şu şekilde gösterilebilir.

Tablo 1: Halkbilimsel Metaetik Kuramın Yapı ve Çatı Unsurları Şeması



Halkbilimsel Metaetik Kuram'ın kavramsal yapı elementlerinden *Kuramın Önermesi*: Ahlaksal yaşam; gelenekler, görenekler, âdetler, töre ve örfleri esas alarak temellendirilebilir'dir. Halkbilimsel Metaetik Kuram'ın özünü *Halkbilimsel Temellendirme* oluşturmaktadır. Etik temellendirme, bir etik yargısının haklı gösterilmesi, etik yargısının haklılığının belgelenmesi işlemidir (Onart, 1976, 90- 91). Her etik yargı temellendirilebilme özelliği taşımalıdır ki fen bilimlerinde temellendirilen bulgular gibi ispatlanabilir olsunlar. Metaetik özünde iki soruya cevap arar. Bu sorular: *Bir ahlak yargısı nedir?* ve *Bir ahlak yargısı mantıksal olarak temellendirilebilir mi?* sorularıdır (Tepe, 2011, 93-98). Metaetik; bir etik olguyu, bir etik eylemi ya da bir etik problemi önermeler kurarak temellendirir; halkbilimi

ise temellendirmeyi halk fikirleri ve bu fikirler yoluyla ulaştığı halk felsefesi (folk philosophy) ile yapar. Yine disiplinlerarasılıkla bu iki alanın araştırma yöntemleri sentezlenebilmektedir. Bu anlamda metaetiğin bir etik sorununa bakarken sorunun çözümünde bir yöntem olarak kullandığı temellendirme yöntemi ile halkbiliminin inceleme yaptığı olgularda dayanak noktası durumunda olan halk fikirlerini ve halk fikirleri ile ulaşılan halk felsefesini (dünya görüşü) ortaya koyması iki disiplinin örtüştüğü bir diğer noktayı oluşturmaktadır (Çobanoğlu, 2022c, 57).

Halkbilimsel Metaetik Kuram'ın kavramsal yapı elementlerinden *Kuramın işlevi*; toplumların gelenek, görenek, âdet, töre ve örflerini inceleyerek o toplumu tanımayı hedefleyen halkbiliminin bakış açısıyla etik olguları/olayları felsefi olarak inceleyerek etik üzerine bir üst düşünme biçimi ortaya koymayı amaçlayan metaetiğin bakış açısını birleştirerek bu oluşumların toplumların etik anlayışlarının oluşmasında nasıl etkili olduklarının tespitini yapmayı sağlar. Etik değerlerin oluşumlarında bağlam görevi üstlenen gelenekleri; *Ahlaki Gelenekler*; *Sosyal Gelenekler* ve *Dini Gelenekler* olarak üç kısımda inceleyen kuramımız, Halkbilimsel temellendirme ile etik değerlerin özündeki halk fikirlerinin birlikteliğiyle ifade bulan halk felsefesini ortaya koyar, bu felsefeden hareketle günümüz etik problemlerine kendi toplumumuzun mitolojik arka planına, tarihi alt yapısına, dünya görüşüne göre çözümler üretir (Çobanoğlu, 2022d, 351-353).

Halkbilimsel Metaetik Kuram; Ahlaksal yaşamı, gelenekler, görenekler, âdetler, töre ve örfleri esas alarak temellendirmekte, olgu ve olaylara dair davranışların nedenini açıklamakta, olgu kümeleri arasında ilişki kurmakta, sistematik gözlemlere dayalı kanıtlar ortaya koymakta, sorular üretebilmekte, öngörü geliştirebilmekte, modifiye edilebilmekte ve tüm bunlardan hareketle kapsamlı bir önerme olarak ahlaksal yaşam; gelenekler, görenekler, âdetler, töre ve örfleri esas alarak temellendirilebilir önermesini ispatlamaktadır (Çobanoğlu, 2022e, 35).

2. Halkbilimsel Temellendirme Metaetikselsel Çözümleme Yöntemi

Etik alanında bugüne kadar temellendirme olarak; *Kozmolojik Temellendirme*, *Teolojik Temellendirme*, *Antropolojik Temellendirme* ve *Sosyolojik Temellendirme* yöntemleri kullanılmaktaydı fakat halkbiliminin bu temellendirme yöntemlerinin dışında kalması ve özellikle sosyolojik temellendirmenin bulunduğu bir yerde halkbilimsel temellendirmenin bulunmaması söz konusu olamazdı. Bu sebeple bu temellendirme yöntemlerine bir temellendirme yöntemi daha ekliyoruz. Bu temellendirme yönteminin adı *Halkbilimsel Temellendirme*dir. Halkbilimsel Temellendirmeyi şöyle tanımlamaktayız; etik değerlerin oluşumlarında bağlam görevi üstlenen sözlü/yazılı kültür ürünlerinin, sosyal normların, ritüellerin, maddi kültür unsurlarının halkbilimsel anlamda halk fikirleri ve metaetikselsel anlamda önermelerle gerekçelendirilmelerine *Halkbilimsel Temellendirme* diyoruz. Bu noktada halkbiliminin etik olay ve olgulardan yola çıkarak belirlediği halk fikirleri, metaetikte önermeler olarak karşılık bulmaktadır (Çobanoğlu, 2022f, 110-113). Etik değerlerin oluşumlarında bağlam görevi üstlenen gelenekler; *Ahlaki Gelenekler*; *Sosyal Gelenekler* ve *Dini Gelenekler* olarak üç kısımda incelenmektedir.

Halkbilimsel Temellendirme Metaetikselsel Çözümleme Yöntemi'nde ilk sırada; halkbilimindeki *etik eylemler*, metaetikte *moral olgular* olarak ele alınmakta ve anlatıda ya da etik oluşumdaki etik olgular sıralanmaktadır. İkinci aşamada; sıralanan etik olguların anlatıda ya da etik oluşumdaki bağlamları baz alınarak

halkbilimsel anlamda *halk fikirleri*, metaetiksel anlamda *önergeleri* kurulmaktadır. Üçüncü aşamada ise belirlenen halk fikirleri ve kurulan önermelerden yola çıkarak etik değerlerin halk felsefesindeki yeri tespit edilmektedir¹ (Çobanoğlu, 2021a, 310). İnceleme yönteminin her bölümünde metaetik alanının doğruluk, anlam ve yöntem konusundaki sorularına cevap verilmektedir.

3. Halkbilimsel Metaetik Kuram ile Hacı Bektaş Velî'nin *Besmele Tefsiri*

Bu başlık altında *Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Yöntemi*yle incelenecek olan *Hikâye* anlatısındaki *Cömert Olmak ve Hırsızlık Yapmak* etik değerlerinin mitolojik arka planları, etik disiplini çerçevesinde İslam felsefesi filozofları ile Batı felsefesi filozoflarının konuya ilişkin düşünceleri ve etik değerlerin geçiş dönemi eserleri ile siyasetnamelerde nasıl yer aldıkları incelenecektir.

Bir toplumun sözlü ve yazılı eserleri o toplumun halk felsefesini (dünya görüşü) ifade eder. Bu anlamda sözlü ve yazılı eserler, verildikleri dönemin zihniyetini yansıtmakla hem tarihi açıdan hem de halkbilimsel açıdan önem taşımaktadırlar. Halkbilimsel Metaetik Kuram'a göre eserlerdeki etik değerler; *Ahlaki gelenekler*, *Sosyal gelenekler* ve *Dinî gelenekler* olarak üç başlık altında tasnif edilmekte ve bağlı buldukları geleneklere göre incelenmektedir.

Hacı Bektaş Velî'nin eserleri; hoşgörülü yaklaşımının egemenliğinde, İslamiyeti yaymak, Bektaşilik geleneğini öğretmek, insanlar arasında birliktelik oluşturmak amacıyla kaleme alınmış kıymetli eserlerdir ve halk edebiyatı ürünleri arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bu eserlerde yer alan, dinî gelenek çerçevesinde şekillenmiş, toplumsal kabullerle bir toplumun sosyo-kültürel yapısına bağlı olarak yapılan kültür yasasının sosyal yaşam içinde farklı kültürel bağlamlarda, sürdürülebilir bir şekilde insana uyumlaştırılması olarak tanımladığımız (Çobanoğlu, 2022g, 179-181) kültürel ergonomiye uyum sağlamış ve bir etik kod olarak kodlanmış etik değerler; hem Türk toplumuna hem de taşıdıkları evrensel özellikler itibarıyla tüm insanlığa ışık tutmakta, neyin, nasıl yapılması gerektiği konusunda insanlığı aydınlatmaktadır. *Besmele Tefsiri* Hacı Bektaş Velî'nin insanlığa yol gösteren kıymetli eserlerinden biridir.

Besmele Şerhi, Hacı Bektaş Velî *Besmele Tefsiri* adıyla neşredilmiştir. Hacı Bektaş Velî bu eserinde bismelenin mana ve ruhunu yorumlar. Bunu yaparken de ayet, hadis ve birtakım kıssalardan deliller getirir (Güzel, 1982: 19).

Makâlât ile birlikte istinsah edilen *Besmele Tefsiri*, Hacı Bektaş Velî'ye atfedilen *Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele Ma'a Makâlât-ı Hacı Bektaş* adıyla, Manisa Kütüphanesi'nde 3536 numara ile kayıtlıdır. 827-1423 tarihinde *Cafer bin Hasan* tarafından istinsah edilen 30 varaklık eser, tek nüsha olup şimdiye kadar ikinci nüshasına rastlanmamıştır (Duran, 2010: 205).

İslam dininde *Besmele*'nin önemi çok büyüktür, *Besmele* her işin başıdır. Hz. Peygamber yapılan işlerin bereketli olması için işe başlarken *Besmele* çekilmesini öğütlemektedir. Bu sebeple *Besmele*; hat sanatıyla yazılı eserlerin girişine, Türk-İslam dünyası mimarî eserlerde kapı üstlerine, duvarlara yazılmak suretiyle yanı sıra halk anlatılarında çeşitli tabirlerle, deyimlerle kullanılmak suretiyle edebiyatta,

¹ Konuyla ilgili daha önceki çalışmamızda, Dede Korkut Kitabı'nda 173 olumlu ve olumsuz etik değer tespit edilmiştir. Olumlu ve olumsuz etik değerlerin toplam bağlam sayısı 929'dur. 126 olumlu etik değer, 777 bağlam sayısı; 47 olumsuz etik değer, 152 bağlam sayısı Dede Korkut Etik İndeksi'nde yerlerini almışlardır. Çalışmanın tamamı için bkz. (Çobanoğlu 2021a: I-814; Çobanoğlu 2021b: 814-1771)

sanatta, halkbiliminde, toplum hayatında yaşar/yaşatılır. Hacı Bektaş Velî'nin *Besmele Tefsirinde* Besmele'nin önemini vurgulayan 22 ayet bulunmaktadır. Mutasavvıf insanlara dünyada ve ahirette mutlu olmanın yolları küçük hikâyelerle anlatılmıştır. Bu hikâyelerden bir tanesi Sultan Mahmut ile uğruyu konu eden hikâyedir. Hikâye şu şekilde aktarılmaktadır:

“Hikâye: Sultan Mahmut bir gün bahçesinde oturmuş, hizmetlerine cömert bir şekilde altın ve inci dağıtıyordu. Yoldan geçen bir uğru (hırsız), bahçe kapısının aralığından içeri baktı, sultanın açık gönlünü, cömertliğini gördü. Gönlünden şöyle geçti. “Eğer ben böyle cömert bir padişahın malını çalarsam, o da duyarsa görünen o ki hiçbir şey demez.” Bir gün fırsat buldu. Sultanın atının boynundan otuz bin kızılık (otuz bin altın değerindeki) gerdanlığı çaldı. Sultan çok kızdı, bağırdı. Cellatlarına buyurdu. Kolcular yolları sâf sâf bağladılar. Uğruyu hemen tanıyıp yakaladılar, bağladılar, sürükleyerek sultanın huzuruna getirdiler. Çaresiz uğru, padişahın hışım ve siyasetini görünce ağladı. Ağlayan Sultan “Sorun o bedbaht adama niçin ağlıyor?” dedi. Sordular. Uğru; “Filan gün bahçe kapısından baktım. Sultanın güleç yüzünü, keremini gördüm ve onun bu haline aldandım. Eğer bu sultanın bu kadar hiddetli olduğunu bilseydim, o gerdanlığın yakınından bile geçmezdim.” dedi. Sultan emretti. O uğrunun elini çözdüler. Hamama götürdüler. Sultanın elbiselerinden bir bohça getirdiler. Bu uğruya giydirdiler. Sultan o atını gerdanlığıyla ona bağışladı ve “Onu, şehirde gezdirin ve bu kişi sultanın keremine inanıp küstahlık etmiştir.” diye bağırın buyurdu” (Hacı Bektaş Velî, 2010, 237-239).

Görüldüğü gibi Hacı Bektaş Velî, *Hikâyede Cömert Olmak Olumlu Etik Değeri* ile *Hırsızlık Yapmak Olumsuz Etik Değerini* konu etmiş ve hikâyeyi kıssadan hisse çıkartılacak bir anekdot olarak işlemiştir.

3.1. Cömert Olmak Olumlu Etik Değerinin Mitolojik Arka Planı

Campbell (2003, 12) *toprakın* bütün bir mitolojinin, bütün bir inancın odak kişisi, yaşamın annesi, yaşamın besleyicisi yanı sıra ölüleri yeniden doğmak üzere kabul eden yaşamın cömert tanrıçası olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda İlk Çağ toplumlarında cömertlik etik değerini barındıran ana tanrıça kültü görülmektedir. Sümer mitolojisinde insanlara karşı cömert davranan, onları koruyan, kayıran ana tanrıçalar *Nammu*, *Ninhursag* ve *İnanna*dır. *Nammu*; gökleri ve yeri doğurmuş diğer tanrıları yaratmıştır. *Ninhursag*; hayatın, verimliliğin ve üretkenliğin sembolüdür. *İnanna*; aşk ve bereketi ifade etmektedir. Ortadoğu'nun ilk egemen tanrıça figürü olan aşkın ve bereketin koruyucusu tanrıça *İnanna*; Babil'de *İştara*, Anadolu'da *Kybele*, Yunanistan'da *Aphrodite/Demeter*, Roma'da *Venus* gibi farklı şekillerde tezahür etmiştir. Bütün bu tanrıçalar, verimliliğin kutsal bir dişi tarafından korunması geleneğini temsil etmektedirler (Caner, 2004, 69).

Yunan mitolojisinde cömertlik sıralamasında *Arete* ve *Hestia* en başta yer alan tanrılardır. Cömertlikte ve konukseverlikte ilk işmarı veren Skherie Adası'nın kraliçesi, Alkinoos'un karısı ve Nausikaa ile Laodamas'ın annesi *Arete*dir. Yine cömert tanrıların başında gelen *Hestia*, Kronos'un yuttuğu çocuklardan biridir. Kardeşler arasında en büyüğüdür. Tanrısal varlıkların içinde en cömert ve en erdemlisi olarak bilinir. Kendisine ibadet edenler onu fazilet timsali olarak nitelendirmektedirler (Erhat, 2012, 5).

Türk mitolojisinde yaratıcı tanrıça olarak Umay Ana görülmektedir. Yeryüzü ve toprağın soyutlanmış hali olan Umay Tanrıça, eril Gök Tanrı döneminde bile cömertliğin,

çocuklara ve kadınlara sahip çıkmanın sembolü olarak değişerek dönüştürerek günümüze kadar gelmiş, devamlılığını sürdürmüştür (Çobanoğlu, 2016, 11-35).

Diğer mitolojilerden farklı olarak erişilen yüksek etik anlayışın göstergesi bağlamında, Türk mitolojisinde cömertlik, bir etik eylem olarak görülmekte ve Dede Korkut Kitabı'nda *yağmalatma geleneği* olarak karşımıza çıkmaktadır. Oğuz toplumunda hanların, beylerin cömertliklerinin göstergesi durumunda bir eylem olan yağmalatma geleneği Oğuzlarda son derece önem verilen bir gelenektir. Beylerbeyi Salur Kazan, Üç Ok ve Boz Ok beyleri ordasına geldiklerinde, yılda bir defa toy vermekteydi. Toyda yenilip içildikten sonra Kazan Bey, hatununun elinden tutarak otağından uzaklaşır ve orada bulunan davetliler onların bütün eşyasını yağmalarlardı. Yağmadan sonra yağmaya katılan bütün beyler Salur Kazan'ı selamlarlar ve atlarına binip yurtlarına geri dönerlerdi. Salur Kazan bir yıl, bu yağmalatma geleneğine Dış Oğuz'u davet etmemişti. Onun bu hareketi Dış Oğuz'un başı Uruz Koca'nın isyan etmesine ve bir iç savaşın çıkmasına neden olmuştu. Geleneğin ne denli önemli olduğunu isyana yol açmasından anlamak mümkündür. Türkler, Yakın Doğu ülkelerine geldiklerinde yağmalı toy geleneklerini de getirmişlerdir. Bu geleneğin izleri manzum ve mensur eserlerde *han-ı yağma (yağma sofrası)* sözünde görülmektedir (Çobanoğlu, 2021b, 1253-1254).

Yine Dede Korkut Kitabı'nda cömertlik, adaletle hükmeden yöneticilerin cömertliği olarak dört ayrı bağlamda yer almaktadır. Birinci bağlam, Dirse Han'ın adalet ve cömertlik göstererek erdemli ve hünerli oğlu Boğaç Han'a beylik ve taht vermesi; ikinci bağlam, Boğaç Han'ın babasını esaretten kurtarması karşısında Bayındır Han'ın adaletle hükmederek ve cömertlik göstererek ona beylik ve taht vermesi; üçüncü bağlam, Kazan Bey'in kendisi için türlü fedakârlıklar gösteren Karaçuk Çoban'ı adaletle hükmederek ve cömertlik göstererek imrahorluğa terfi ettirmesi; dördüncü bağlam, Bayındır Han'ın Gürcistan'dan gelen haracın beyler arasında adaletli dağıtılamayacağına, beylerine karşı cömert davranamayacağına üzülmesi olarak sıralayabiliriz (Çobanoğlu, 2021b, 1671). Dede Korkut Kitabı'nın mukaddime kısmında ise misafire cömertce ikramda bulunmak hem cömertlik hem de misafirperverlik etik değeri kapsamında ele alınmış ve *Konuğu gelmeyen kara evler yıkılsa yig* (Ergin, 1986, 9) cümlesiyle bu etik eylemle ilgili halk fikri beyan edilmiştir. Dede Korkut Kitabı'nda hem Bayındır Han'ın hem de Kazan Han'ın verdikleri toylarda attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırıp tepe gibi et yığıp göl gibi kıymız sağdırarak kurdukları sofralarla, verdikleri ziyafetlerle halklarına karşı gösterdikleri cömertlik bu etik eylemin Türk kültüründeki önemini tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır.

3.2. Hırsızlık Yapmak Olumsuz Etik Değerinin Mitolojik Arka Planı

Günümüzde bir kişiye ait taşınır bir malı, rızası olmadan yarar sağlamak maksadıyla bulunduğu yerden almak olarak tanımlanan hırsızlığın geçmişi, insanlık tarihi kadar eskidir. Hırsızlığın mitolojik arka planında görülen en önemli örnek Antik Yunan Mitolojisindeki *Promete miti*dir. Prometheus *önceden gören* anlamını taşımaktadır (Erhat, 2012, 254). Prometheus tanrıların sahip olduğu akıl gücünde pay sahibi bir titandır ve elinde bulundurduğu aklın gücünü yarattığı bütün mahlukların hizmetine sunmaktadır. Zeus insanlara kızmış ve onları cezalandırmak için ateşi onların elinden almış, onları karanlığa mahkum etmiştir. Prometheus aklın gücünü

kullanarak Feruk (Şeytantsi ağacı) denilen ağaçtan eline bir dal alır ve Lemnos adasına gider. Hephaistos'un alevler fişkırana ocağına yaklaşıp, madenleri eriten kızgın ateşinden bir kıvılcım çalar ve elindeki sopanın özünün içine saklar, onu ilahi bir armağan olarak insanlara götürür (Can, 2012, 27). Böylece Prometheus insanları yeniden aydınlığa kavuşturur. Prometheus'un hırsızlığı ulvî bir sebeple yapılan bir hırsızlık olmakla birlikte mitolojide görülen hırsızlık olayına örnek teşkil etmektedir.

Yine Yunan mitolojisinde hırsızların tanrısı olarak *Hermes* görülmektedir. Antik Yunan mitolojisinde *Hermes* yolcuların, tüccarların, habercilerin, kumarbazların ve hırsızların tanrısı sayılmaktadır. Baş tanrı *Zeus* ve yağmur perisi *Maiainın* oğlu, tanrıların en kurnazı, en hızlısıdır. Bu yüzden de zeus onu ulak olarak seçmiştir. Hermes yolda bir kaplumbağa görür, kaplumbağanın içini boşaltarak *lir* adı verilen bir müzik aleti icat eder. Bu sırada karnı acıkır. Ağabeyi *Apollona* ait öküzlerden elli tanesini çalar. İki öküzü kesip kızartır ve yer. Hayvandan arta kalanları da bir yere saklar. Ayak izlerini silerek geri döner ve mağarasına girip uyur (Erat, 2012, 5).

Türk mitolojisinde hırsızlık yapan kuş olarak saksagan görülmektedir. Türk destanlarında saksagan; aldatan, güvenilmez, çalan, çırpan bir varlık olarak nitelendirilmiştir. *Kara Tıgan Han ile Suksagan Han* destanında konu müstakil olarak işlenmektedir (Radloff, 1999, 661).

Dede Korkut Kitabı'nda Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda bir hırsızlık/gasp olayı görülmektedir. Bay Püre Bey'in oğluna hediyeler almaları için İstanbul'a gönderdiği bezirgân kafilesi on altı yıl sonra geri dönmektedir. Evnük Kal'ası casusları bezirgânların geldiğini görür ve onları kâfirlere casuslarlar. Kâfir ordusu gelir bezirganları yağmalar.

"Bazırganlar yatur iken gafil ile biş yüz kâfir koyıldılar, çapdılar, yağmaladılar. Bezirganun ulusu tutıldı, kişisi kaçarak Oğuza geldi." (Ergin, 1986, 35).

Bamsı Beyrek kâfirlere savaşır ve hırsızlık yaparak gasp ederek ele geçirdikleri bazırganların mallarını onların elinden kurtarır (Çobanoğlu, 2021a, 503).

3.3. Etik Disiplini Çerçevesinde İslam Felsefesi Filozoflarının Cömert Olmak Olumlu Etik Değerine Yönelik Görüşleri

İslam felsefesi filozofları dört tane temel erdem olduğunu kabul ederler. Bu temel erdemler: *hikmet*, *şecaat*, *iffet* ve *adalettir*. Toplumsal yaşam içinde birey ancak bu erdemlerin tümüne sahip olduğu zaman övülmeyi hak eder. Bir huyun övgüye layık erdem vasfını kazanabilmesi için onun birey tarafından bir başkasına gösterilmesi ve bir başkasına sirayet etmesinin sağlanması şartı vardır.

Hacı Bektaş Veli; İslam dinî geleneği içinde *Kur'anın* emirlerine ve sünnete bağlı olarak Türklük bilinciyle yapılandığı felsefesini, tasavvufun temel kuralları üzerine inşa etmiştir. Mutasavvif eserlerinde Türk halk felsefesi öğretisini yansıtmakta, erdemli, ahlaklı, olgun insan yetiştirme amacıyla insanı insan yapan değerleri, büyük bir hoşgörünün hakimiyetinde ve tüm insanlığa seslenen evrensel bir nitelikte ortaya koymaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin değerler sisteminde öncelik, insanın *kendisini bilmesidir* çünkü kendini bilen haddini bilir, haddini bilen Allah'ını bilir ve mütevazı olur. Bu anlamda Bektaşilik geleneğinde mütevazı olmak *toprak olmak* ifadesiyle karşlanır ve çok büyük önem arz eder (2007, 78).

Hacı Bektaş Velî, *Makâlât* adlı eserinde Bektaşî tarikatının öğretilerini *dört kapı, kırk makam* olarak düzenlemiştir. Dört kapı ile kast edilen *şeriat, tarikat, marifet* ve *hakikat* kapılarıdır. Bu zikredilenlerin her biri, on bölüm halinde toplam kırk makâmdan oluşmaktadır (2007, 52). Eserde mutasavvıfın hoşgörü hakimiyetinde, evrensel nitelikte kaleme aldığı etik anlayışı, insanca yaşamak için kaçınılmaz bir gereklilik olarak gördüğü erdemleri ve erdemlere bağlı olarak yapılanan etik değerleri dile getirdiği görülmektedir.

Hacı Bektaş, tasavvuf felsefesinin *ne varsa âlemde o vardır âdemde* teziyle insanın kâinata var olan her şeyin bir özeti olduğunu ve bu büyük âlem içinde *Rahman* ve *Şeytan* olarak iki dualist gücün bulunduğunu belirtmekte ve bu iki dualist gücü şu şekilde dile getirmektedir. Allah insanın kalbinin sağ tarafına yedi kale koymuştur ve her kalenin bir muhafız vekili vardır. Bu muhafızlar; *ilim, cömertlik, ar/hayâ, sabır, perhizkârlık, korku, edeptir*. Diğer güç Şeytan ise durmaksızın insanı kandırmaya çalışır ve *küfür/şüphe, heva, kibir, hased, cimrilik, tama', öfke, gıybet, gülmek* ve *maskaralıkla* insanı şaşırtır, ona vesvese verir ve onu yoldan çıkartmak için uğraşır (2007, 35-50).

Hacı Bektaş Velî, Allah'ın insanın kalbinin sağ tarafına koyduğu yedi kaleden ikincisi olan *cömertliği*; tutumlu olma, imkanlar ölçüsünde insanlara yardım etme olarak tanımlamaktadır. Mutasavvıf dört türlü cömertlikten bahsetmektedir: Birincisi *mal cömertliği*, zenginlerde bulunur. İkincisi *beden cömertliği*, gazilerde bulunur. Üçüncüsü *can cömertliği*, âşıklarda bulunur, dördüncüsü *gönül cömertliği*, âriflerde bulunur (2007, 60). Mutasavvıf cömertliği bir erdem olarak görmektedir bu sebeple Anadolu halkına ve tüm insanlığa cömertliği aşlamak için çaba göstermiş, ihtiyaç sahiplerine, muhtaçlara yardım etmeyi dinî ve insanî bir borç bilmıştır. Hacı Bektaş Velî'nin yaşadığı dönem, toplumsal çatışmaların yaşandığı çalkantılı bir dönemdir. Bu bakımdan mutasavvıfın kurduğu Bektaşî tarikatının usul ve erkânında birinci dereceden önem taşıyan *eline, diline, beline sahip ol* öğretisinin ve *incitsen de incitme* sözüyle ifade ettiği felsefesinin, bütün insanlara hoşgörüsüyle yaklaşan, bütün insanlığı kucaklayan bakış açısının bu çalkantılı dönemde, toplumsal çatışmaların giderilmesinde ve toplumsal etik anlayışın yerleşmesinde etkili olmuştur.

Mevlana, Hacı Bektaş Velî'nin çağdaşı İslam felsefesi filozofudur. Felsefesinde insan sevgisi ve hoşgörünün ön planda olduğu görülmektedir. Mevlana, Mesnevi'sinde bu sevgi eksenini çerçevesinde insanlığa yedi öğüt vermektedir. Bu yedi öğüt, yedi evrensel nitelik taşıyan etik değerler, faziletlerdir. Mutasavvıf *Cömertlik ve yardım etmede akarsu gibi ol!! Şevkat ve merhamette güneş gibi ol!! Başkalarının kusurunu örtmede gece gibi ol!! Hiddet ve asabiyette ölü gibi ol!! Tevazu ve alçakgönüllükte toprak gibi ol!! Hoşgöründe deniz gibi ol!! Ya olduğun gibi görün, ya görüldüğün gibi ol!* diyerek felsefesini dizelere dökmüştür (Mevlana, 2003,301). Mevlana, hükümdarlara halklarını adaletle ve cömertlikle yönetmelerini öğütlemekte, adaletin gerektirdiği cezaları uygularken iyilik yapılması gerektiğini ve zulümlerin ancak adaletle dengeleneceğini söylemektedir (1994, 97). Hükümdarların cömert olmaları, sabırlı olmaları, herkese iyilik etmeleri, suçlulara karşı adaletle davranmaları gerektiğini vurgulamakta ve adaleti tesis etmek kaygısıyla acele karar vermemelerini öğütlemekte, bazen suçlunun pişman olmasına zaman tanımanın adaletin tecelli etmesinde fayda sağlayabileceğini söylemektedir (1999, 23).

Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî'nin çağdaşı İslam felsefesi filozofudur. Yunus Emre'nin felsefesi de insan sevgisi ve hoşgörüyeye dayalıdır. Yunus *yaratılanı severiz*

yaratandan ötürü diyerek din, dil, kültür farkı gözetmeksizin bütün insanlığı kucaklamaktadır. Mutasavvıfın bu düşünceleri Hoca Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli ve Mevlana ile özdeşleşmektedir. *Risalet'ün Nushiye* adlı eserinde, erdem sahibi insanların iki cihanda saadet kazanacağını, erdem sahibi olmayanlarınsa hüsrana düşeceklerini söylemektedir. Cömertliği çok önemli bir erdem olarak telâkki eden mutasavvıf, dünya nimetlerini cömertçe dağıtanların iç huzura kavuşacakları ve başarıya ulaşacaklarını düşünmektedir. Bu dünyada malını ve mülkünü ahiret için dağıtanların tebdil-i mekândan sonra ödülleri Tanrı katında alacaklarını söylemektedir. Cömert olan kişinin hızlı koşan yüz bin kişiyi geçeceği ve bu dünya meydanında hak ettiği ödülü alacağı şeklindeki düşüncesini eserinde şu sözleriyle dile getirmektedir: *Ki yüz bin yögrügi bir sâhi utdı/Bu meydan öndülin ol aldı gitdi* (Tatçı, 1991, 438b-108).

Farabi'nin felsefesinde cömertlik etik değeri, Allah'ın sıfatlarından biri olarak kavram yönüyle ele alınmıştır ve büyük önem teşkil etmektedir. Bu anlamda İslam ahlak felsefesinde adalet; *hikmet, şecaat, iffet, adalet* olarak ifade edilen dört temel faziletten biri kabul edilmektedir ve *cömertlik* de bu dört temel faziletin yanında yer almaktadır Farabi'ye göre cömertlik ve adalet Allah'ın âlem ile ilişkisini anlatan kavramlardır, bireye indirgenen cömertlik ve adalet ise insanın kendinde bulunan yetkinliklerdir ve ancak başkasına yansıtılmasıyla ortaya çıkarlar. Bu kavramlar hem toplumsal yaşantı içinde hem de dinî inançta yer almaktadırlar. Mükemmelliği idrak edilen varlıklarda, üstünlüğe işaret ederler fakat mutlak anlamda cömert ve adil olan yalnızca Allah'tır. Farabi ahlak felsefesinde dört temel faziletin yanı sıra önem arz eden cömertliği; Allahın sıfatlarından biri olmakla *cevad* sözcüğüyle, ahlaki faziletlerden biri olarak *seha* sözcüğüyle ifade etmiş ve cimrilik ile müsrifliğin itidali olarak nitelendirmiştir (Farabi, 1961, 108).

Gazali, Farabi'ye benzer olarak yaratma eylemini Allah'ın *cömertliğine* bağlamış, evrendeki düzeni, yaratılan eşyadaki özeni hep bu cömertlik değeriyle açıklamıştır. Gazali, mevcudun eksizsiz olarak varoluşuna dair inancının *eşyanın doğru yerleştirilmesi* olarak ifade etmiş ve bunun ilahi adalet anlayışından kaynaklandığını dile getirmiştir. Allah'ın cömertlik (cûd) sıfatını da varolan her şeye hayır vermesi şeklinde yorumlamakta ve âlemdeki varlıkların ihtiyacı olan iyiliği cömertliğinden dolayı verdiğini söylemektedir (Ormsby, 2001, 226). Filozof âlemdeki mükemmel hiyerarşiyi Allah'ın ilahi adaletinin yansıması olarak görmekte ve bu görüşünü *İmkân dâhilinde var olandan daha mükemmeli yoktur daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir* sözleriyle ifade etmektedir (Gazali, 1983, 258).

İbn Sina, *cömertliğin* tanımını *gerekeni karşılıksız olarak verme, affetme, geniş gönüllü olma, eli bol olma* olarak yapmaktadır. Filozof cömertlik etik eylemini *hakiki/gerçek cömert* ve *mecazi cömert* olarak ikiye ayırmıştır. *Hakiki/gerçek cömertliği* karşısındakinden herhangi bir fayda beklemeksizin karşılıksız olarak veren; *mecazi cömertliği* ise yaptığı cömertlik karşısından övgü bekleyen olarak tanımlamış ve mecazi cömertliğin olumsuzluğunu dile getirerek asıl olan değer hakiki/gerçek cömertlik olduğunu ifade etmiştir (İbn Sina, 2005, 144-145). İbn Sina ariflerin Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olması gerektiğini bu sebeple sahip olmaları gereken erdemlerin başında cömertliğin geldiğini söylemektedir. Cömertlik erdemine sahip olabilmek için ariflerin, evrenle bir olup evrenin ortak amacı için çaba sarf etmeleri gerektiğini ve ancak bu çabayı sarf eden ariflerin her şeyde Hakk'ı temaşa ederek,

incitmeye/incinmemeye ihtimam göstererek mutlak bir cömertlik ve merhamet kazanılabileceklerini dile getirmektedir (İbn Sina, 2017, 188).

İbn Miskeveyh, *cömertlik* erdeminin altında, altı alt erdemden bahsetmekte ve bu alt erdemleri şöyle sıralamaktadır; *eli açıklık (kerem)*, *diğerkâmlık (isar)*, *asalet (nubl)*, *yardımsızlık (muvâsat)*, *bağışlama (semahat)* ve *feragat (müsamaha)*. Benzeri bir tasnif Nasîruddîn Tûsî'de de görülmektedir. İbn Miskeveyh'in cömertlik tasnifinde Nasîruddîn Tûsî'den farklı olarak *affetme (afv)*, *insaniyet (mürüvvet)* erdemleri bulunmaz. Miskeveyh *sabır*, *kanaat*, *barışseverlik*, *kötülüklerden sakınma* ve *utanma erdemlerini* itidal erdeminin bünyesinde yer alan alt erdemler olarak kabul etmektedir. Cömertlik sonradan kazanılacak bir servetle alakalı değildir, içinde bulunulan hal ile alakalıdır. İhtiyacı olacağı gerekçesiyle parasını saklayan, vermeyen, paylaşmayan kişinin cömert davrandığı söylenemez. Bu sebeple filozof cömertliği; verme eyleminde, orta yoldan ayrılmamak, mal/para v.s gerektiği yerde gerektiği kadar vermek, gerektiği gibi harcamak olarak tanımlamıştır (İbn Miskeveyh, 1967, 20).

Nasîruddîn Tûsî, İslam felsefesinde iyi ve kötü ahlak ya da güzel ve çirkin huylar olarak tanımlanabilecek erdem ve erdemsizlikleri huy kapsamında ele almış, bunları insan nefsinin melekeleri olarak kabul etmiştir. Erdem, *ifrat* ve *tefrit* denilen iki aşırı ucun ortasıdır. Bu ortadan, ifrat veya tefrit yönündeki herhangi bir sapma erdemsizliktir. Erdem orta nokta olarak belirlenmiş, erdemsizlikler ise onun karşısındaki uçlar konumunda yer almıştır. Erdemler ve erdemsizlikler, ifrat ile tefrit arasındaki farklı hareketlerine göre şekillenmektedirler. *Düşünen nefis* dengeli hareket edilmesi ve kesin bilgiler elde etmeye yönelmesi durumunda *ilim erdemi* ve buna bağlı olarak da *hikmet erdemi* ortaya çıkar. *Yırtıcı nefis* dengeli hareket etmesi ve düşünen nefse boyun eğmesi durumunda *hilim erdemi* ve buna bağlı olarak *cesaret/yiğitlik erdemi* ortaya çıkar. *Hayvani nefis* dengeli hareket etmesi ve düşünen nefse boyun eğmesi halinde ise *iffet erdemi* ve buna bağlı olarak da *cömertlik erdemi* ortaya çıkar. Bu üç erdemün uyumlu bir bileşik meydana getirmesinden *adalet erdemi* doğar. Adaletin varlığı diğer erdemlerin yetkinliğine işaret eder. Bu anlamda *cömertlik erdemi*ne sahip bir kimse cömertliğini göstermiyorsa ya da bir başka bireye bu erdemün sirayetini sağlayamıyorsa o kişi cömert değil, savurgandır. Aynı şekilde yiğitlik erdemine sahip olan biri başkasını olumlu anlamda etkileyemiyor, erdemün sirayetini sağlayamıyorsa o kişi yiğit değil, kıskançtır. Bu noktada Tûsî, etkisi kendisiyle sınırlı olan bir hikmetin sahibini de filozof olarak değil, sadece görüş sahibi bir birey olarak tanımlamaktadır (Tûsî, 2007, 60-99).

3.4. Etik Disiplini Çerçevesinde Batı Felsefesi Filozoflarının Cömert Olmak Olumlu Etik Değerine Yönelik Görüşleri

Batı felsefesi filozofları erdemi, ahlaki açıdan iyi ve doğru davranışlarda bulunmak olarak tanımlamakta yanı sıra bireyi iyi ve doğru davranışlarda bulunmaya yöneltecek diğer bir söyleyişle bireyi iyi insan olmaya yöneltecek nitelikler olarak açıklamaktadırlar. Erdemli insanın sahip olduğu nitelikler; *doğruluk*, *dürüstlük*, *yiğitlik*, *cesaret*, *cömertlik*, *hüner*, *merhamet*, *bağışlama*, *hoşgörü*, *minnet duyma*, *alçak gönüllülük*, *misafirperverlik*, *terbiye*, *nezaket*, *edep*, *iyi niyet*, *vefa* gibi faziletler, olumlu etik değerlerdir (Çobanoğlu, 2021b, 1339).

Sokrates, erdemi *iyi ve kötü arasındaki farkı bilmek* olarak tanımlamış ve bilgi ile erdem arasında bağ kurarak *bilgi, erdemdir* demiştir. Sokrates'in iki önermesi

vardır; bunlardan biri *erdem bilgidir* diğeri ise *hiçkimse bilerek isteyerek kötülük etmez* önermeleridir. Filozof bu iki önermeyi birbirine bağlı olarak düşünmüş ve erdemi bilgi olarak nitelendirdiğinde erdemın karşıtı olan kötülük etmek olumsuz eylemini de bilgisizlik olarak ele almıştır. Sokrates'e göre insanı erdemli kılmamanın yolu, erdemın ne olduğunun tanımlanmasıdır. Erdemi oluşturan unsurlar *cesaret, ölçülülük, adalet, doğruluk, dürüstlük, cömertlik* gibi faziletlerdir. Sokrates erdemleri bilmeyi ve onları uygulamayı aynı kategoride değerlendirir. *Bilmek ve eylemek* onun için ayrılmaz bir bütündür. Bir insanın kendini iyilikten, güzel ahlaktan alıkoymasını bilgisizliğindendir. Bir eylemin kötülüğü tespit edildikten sonra bazı gerekçelerle hala onu yapmaya devam etmek kötü olandan gelecek, görevli iyiliğe itibar etmek doğru bir eylem değildir (Platon, 1997, 355a-b).

Platon; ideal devleti tanımlarken, dört tane erdemden söz etmiştir. Birinci erdem, devlette bulunması gereken *adalet* erdemidir. İkinci erdem, yöneticilerde bulunması gereken *hikmet* erdemdir. Üçüncü erdem, işçilerde bulunması gereken *çalışmak* ve *itaat etmek* erdemi, dördüncü erdem ise bekçilerde bulunması gereken *cesaret* erdemidir. Her bir erdem, bir toplumsal sınıfı ifade etmektedir. Ruhun ahengi toplumsal sınıfların kendilerine karşılık gelen erdemlere sahip olmasıyla sağlanır. Adalet erdem sınıflarının uyumunu sağlayan en yüce değerdir. Adaletle ulaşan insan, tüm erdemlere sahip olan insandır (Platon, 1992, 353/d).

Aristoteles, cömertliği ahlaki bir fazilet olarak nitelendirmektedir. Filozofa *iyi davranış*; eksikliği veya fazlalığı olmayan, başkaları tarafından kınanmayan, ifrat ve tefrit olarak nitelendirilen iki aşırı uçtan uzak olan davranış olarak tanımlamakta ve bu doğru olan davranışa *orta* adını vermektedir. Bu düşünceye göre *cesaret*, atılganlık ile korkaklığın; *cömertlik* ise israf/savurganlık ile cimriliğin arasında ortayı teşkil etmektedir (Ross, 1959, 6-9). İki aşırı uç olan israf/savurganlık ile cimriliğin arasında *doğru olan ortayı* teşkil eden cömertlik insanlara faydalı bir fazilet olarak övgüye değer bir davranıştır. *Cömert* kişi, vermek güzel olduğu için verir fakat bu noktada da ölçülü olmak esastır. Cömert kişi, hediye verirken kime, ne kadar ve ne zaman hediye vereceğini; hediye alırken de kimden, ne kadar ve ne zaman hediye alacağını bilmelidir. Cömertliğin servet sahibi olan kişilerin gerçekleştirebilecekleri bir etik eylem anlamına gelmediğini söyleyen Aristoteles, kendisi de ihtiyaç sahibi olan bir kimsenin, başka birine maddi olarak az miktarda cömertçe yardım etmesinin, servet sahibi birinin ihtiyaç sahibi bir kimseye maddi olarak çok miktarda cömertçe yardım etmesinden daha değerli olduğunu söylemektedir (Ross, 1959, 8-12).

Aristoteles'in görüşlerine göre insanın sahip olması gereken en önemli erdem, *ölçülü olmak, aşırılıktan uzak durmaktır*. Bu noktada erdem konusunda Aristoteles ile Türk-İslam filozoflarının *ifrat* ve *tefrit* anlayışının uyduğu görülmektedir. Türk-İslam filozofları da insanın aşırılıktan kaçınmaları, bir orta nokta bularak davranış ve eylemlerini bu orta noktada tutmaları gerektiğini kabul etmektedirler.

Konuya farklı bir bakış açısıyla yaklaşmamızı sağlayacak filozof Nietzsche ve Mandeville'in görüşleri ise şu şekildedir:

Nietzsche (Kenny, 1998, 301); tarihte iki farklı ahlak türü sergilendiğini söylemektedir. Bunlardan biri *köle ya da sürü ahlaki* diğeri ise *efendi ya da aristokrat ahlakıdır*. Filozof, Platon'un ortaya koyduğu değerlerin orta sınıfın kadim aristokrat ahlaki karşısında kazandığı tarihi zaferi temsil ettiğini söylemektedir. Bu değerlerden

*fedâkarlık, acıma ve alçak gönüllülükün kölelerin çıkarlarına yönelik olduğunu buna karşın cömertlik, alicenaplık ve cesaret gibi değerlerin de soylu efendilerin çıkarlarına yönelik olduğunu iddia etmektedir. Filozof (West, 2008, 215); köle ahlakını oluşturan değerlerin temelinde aslında güçsüz ve tepkisel bireylerin stratejilerinin bulunduğunu, efendi ahlakını oluşturan değerlerin temelini ise güç ve kudretin temsil ettiğini söylemektedir. Nietzsche tüm kötülüklerin kökeninde *iffet, özgecilik, mutlak itaat, uysallık* bulunduğu ve köle ahlakının bu anlamda zafer kazanmasının yattığını vurgulamaktadır (Nietzsche, 1967, 465).*

Nietzsche; erdemin ilk güdüsünün iyi insan kavramının icat etmiş olmasıdır, der. Oysaki iyi ve kötü birbirini tamamlayan duygulardır ve birbirleriyle çelişmezler. Bu anlamda sürekli iyiyi bulma kaygısı içinde içgüdüleriyle savaşan bilge Sokrates'in bilgi ve mutluluğun eşitliği düşüncesi, bir *décadance formülü* diğer bir söyleyişle *yaşamı yadsıma içgüdü*südür (Nietzsche, 2002, 23-25). Fakat yaşamda mutluluk ve içgüdü bir aradadır. Mutlu olmak için içgüdüleri yok etmek değil, onlarla birlikte yaşamayı öğrenmek gerekir. İnsanın insanca yaşaması için zayıf olup merhamet dilenmemesi lazımdır. Bu dünyada çözebileceği problemleri çözemeyip sonra da hakkımı öte dünyada alırım dememesi lazımdır. İnsan hakkını aramalı ve güçlü olmalıdır çünkü sizi öldürmeyen şey, sizi güçlendirir.

Bernard Mandeville (1988, 51); Sorkates ve Mevlana'nın insanın özünde iyilik olduğu görüşünün zıddınca insanın özünde iyiye meyiletme olmadığını söylemektedir. Mandeville'yi göre doğru ve yanlış bilgisini ancak gelenek, görenek ve yasalarla öğrenilir. İnsan kimseyi kendisinden fazla sevemez fakat toplum tarafından kabul görmek için kendisine karşı duyduğu bu sınırsız sevgiyi saklamak zorunda kalır. Erdem olarak görünen cömertliğin, hayırseverliğin özünde de insanın başkalarının muhtaç durumundan duyduğu rahatsızlık hissini teskin etme amacı vardır. Tüm bu duygular farklı şekillere bürünseler de bütün toplumlarda varlıklarını devam ettirirler. Çünkü bütün canlılar, benliklerini mutlu etmeye çabalarlar. İşte bu sebeple insan denen varlığın birbirine faydalı olmasını sağlamak ve onu kolay kontrol edilebilir bir hale getirebilmek için ahlaki değerlere ihtiyaç duyulur. Bu nedenle de *erdem* insanoğlunun bencil dürtülerini kontrol etmesi, bir başka söyleyişle nefisinden feragat etmesi ve toplumun yararını gözetmesi olarak; *erdemsizlik* ise bu dürtülere yenik düşmesi olarak tanımlanır (Kına, 2019, 623).

3.5. Etik Disiplini Çerçevesinde İslam Felsefesi Filozoflarının Hırsızlık Yapmak Olumsuz Etik Değerine Yönelik Görüşleri

İslam dininde hırsızlık bir suçtur ve cezası İslam ceza hukukuna göre verilmektedir bu sebeple İslam felsefesi filozofları hırsızlık konusunda çelişkili davranmamış, birbirinden farklı fikirler üretmemiş, görüş beyan etmemişlerdir. Hırsızlığın cezası İslam ceza hukukuna göre verildiği için hırsızlığın cezası, İslam filozoflarını değil, İslam hukukunu ve onu temsil eden kadıları ilgilendiren bir mevzu olarak kabul edilmiştir. Filozoflar cezai müeyyide gerektiren bu olumsuz etik eylemi, erdemsizlik olarak kabul etmiş ve bireyin ahlak yoksunluğu olarak değerlendirmişlerdir.

Hırsızlık suç ve cezasıyla ilgili dinî hükümler İslam hukuk mezheplerinde değişik biçimlerde tanımlanmış olmasına rağmen hukukî bir terim olarak hırsızlık eylemi; başkasına ait bir malın mülk edinme kastıyla muhafaza edildiği yerden gizlice alınması şeklinde tanımlanabilir. Görüldüğü gibi suçun tanımında ana unsuru (*rükün*) *malın gizlice alınması* oluşturmaktadır (Menekşe, 1998, 20).

İslam hukukunda hırsızlık suçunu işleyen kimseye uygulanacak el kesme cezası ile ilgili hüküm, Kur'an da şöyle ifade edilmektedir. “Erkek ve kadın hırsızın, irtikâb ettikleri şeye karşı bir ceza ve Allah’tan ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah, Azîzdir, Hâkim’dir. Fakat her kim, o haksız davranışından sonra tövbe eder, halini düzeltirse, Allah şüphesiz tövbesini kabul eder. Allah, çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir” (El-Mâide, 5/38-39).

Hz. Peygamber’in sünnetinde hırsızlık, dünyevî ve uhrevî bir dizi müeyyide ve sorumluluğu beraberinde gerektiren ağır bir suç ve büyük bir günah olarak nitelendirmiştir. Mekke’nin fethi sırasında hırsızlık yapan soylu bir kadına had cezası uygulanmaması için şefaet (aracılık) talebinde bulunan Üsame’ye Hz. Peygamber “Muhakkak ki, İsrailoğulları arasında soylu biri hırsızlık ederse onu cezasız bırakırlar, zayıf biri hırsızlık yaparsa onun elini keserlerdi. Ben, çalan kadın (kızım) Fatıma olsaydı muhakkak ki onun da elini keserdim” buyurmuştur (Avcı, 2004, 233).

İslam hukukunda hırsızlık, cezası had ve ta’zir olan hırsızlık olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Had cezası ile cezalandırılan hırsızlık *es-serikatü’s-suğra* (basit hırsızlık) ve *es-serikatü’l-kübra* (mevsuf hırsızlık) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Basit hırsızlık, başkasına ait bir malı onun haberi olmadan alıp götürmektir. Mevsuf hırsızlık ise Türk hukuk tarihinde *haramilik* olarak bilinen *soygun*, *eşkıyalık* (*hirâbe*) veya *silahlı gasp* (*kat’u’t-tarik*) denilen bir başkasının malını zorla elinden almaktır. İslam hukukunda hırsızlık suçunun işlenmiş sayılabilmesi için suçlu, çalınan mal ve çalma eylemiyle ilgili bazı şartlar aranır. Şartlar hakkında İslam hukuk mezhepleri arasında kısmen farklı görüşler olsa da bunlar; suçlunun suç işleme kastının bulunması, çalınan malın hukukî-malî bir değerinin olması ve bu malın gizlice alınması gibi şartlardır (Menekşe, 1998: 20-25).

İslam hukukunda insanların suçsuz yere hırsızlıkla suçlanmalarını önlemek amacıyla bir kimsenin hırsızlıkla suçlanabilmesi için beş şart ortaya konmuştur. Birinci şart, hırsızın yükümlü mükellef olması gerekliliği yani akıl-baliğ olmasıdır; ikinci şart, hırsızlığı kasten, bilerek yapmış olması gerekir, hırsızlığın haram olduğunu bilmemesi, elin kesilmesini önler. Üçüncü şart, hırsızın amacının çaldığı mala sahip olmak istemesi olmalıdır. Dördüncü şart, hırsızlık yapmaya zorlanmaması ve bu olumsuz eylemi yapmaya mecbur olmamasıdır. Hırsızın ölümle karşı karşıya kaldığı açlık gibi durumlarda, ölümden kurtulmak için kendine yetecek kadar bazı şeyleri çalması, elinin kesilmesini gerektirmez yanı sıra hırsız ile malı çalınan kimse arasında akrabalık bağı olmamalıdır. Burada kast edilen aralarında varis olma ya da nikah düşer durumu olmamasıdır. Beşinci şart, hırsızın çaldığı malda ortaklık şüphesi veya hisse sahibi olma durumu olmamalıdır (Atay, 2002, 7-8).

Bazı durumlarda hırsızlık suçlarında el kesme hükmü düşmektedir. Bunlar yukarıda belirtildiği üzere; akıl-baliğ olmamak, hırsızlığın haram olduğunun bilinmemesi, ölümle karşı karşıya kalınan bir hal içinde olunması gibi durumlardır. Yanı sıra (Atay, 2002, 12-13) hırsızın, malı çalınan tarafından af edilmesi, hırsızın çaldığı malı satın alması ya da çaldığı malın kendisine hibe edilmesi durumlarında da hırsızlık hükmü olan el kesme hükmü düşmektedir.

İslam hukukunun temel amacı; insanın canının, malının, neslinin korunmasıdır. Ceza sisteminde gerçeği bulmak, hak ihlaline yol açmamak ve adaleti bir an önce tesis edip barışı sağlamak esas alınmaktadır.

3.6. Etik Disiplini Çerçevesinde Batı Felsefesi Filozoflarının Hırsızlık Yapmak Olumsuz Etik Değerine Yönelik Görüşleri

Batı felsefesi filozoflarının hırsızlık olumsuz etik değerine yönelik görüşleri birbirinden çok farklı bakış açıları içermektedir. Kıbrıslı Zenon bu farklı bakış açılarına ilk örnektir. Helenistik dönemin popüler felsefesi *Stoaçılık*ın kurucusu Kıbrıslı Zenon'un felsefesinde, insanın temel amacı mutluluktur. Merkezinde evrenin doğasından kaynaklanan bir kaderciliğin varolduğuna inanan Stoacılar, mutluluk arayışı içinde olan insana, kendini kadere teslim etmesini önerirler. Zenon (Boone, 2019, 49); bir gün bir kölenin hırsızlık yaptığı için kırbaçlandığını görür. Köle kırbaçlanırken *Hırsız olmak benim kaderim!* demektedir. Zenon bunu duyunca köleye, *Öyleyse kırbaçlanmak da senin kaderindir* der. Etik eylemin olumlu ya da olumsuz oluşuna yönelik bir düşünce üretmeksizin, olumsuz eylem sanki başka biri tarafından kişiye yaptırılmış ve kişinin buna hiçbir dahli yokmuşcasına ifade edilebilecek Stoacıların bu kaderci anlayışı, Zenon'un sözlerinde bizzatihi yer almaktadır.

Kant, Orta Çağ dini etiğinin modern versiyonunu oluşturmuş ve deontolojik etik anlayışını içinde geliştirdiği *ödev etiği* ile bir eylemin doğruluğunun belirlenmesinde, eylemin sonucunun değil, eylemin doğruluğunun önemi olduğunu iddia etmiştir. Boone (2019, 84-85); Kant'ın felsefesini hırsızlık konusunda verdiği bir örnekle dile getirmektedir. Birgün bir adam, bir bahçeye girer. Bahçede bir ağaca zincirlenmiş bir köpek ile karşılaşır. Köpek son derece ihmal edilmiştir, açtır ve zincirin çok kısa olması sebebiyle yerinden hiç kıpırdamıyordur. Adam köpeğe çok acır. Onu alıp evine götürmeye ve ona bakmaya karar verir. Faydacı filozoflar bu olaya baktıklarında, bu adamın yaptığı hırsızlığın faydalı olduğunu söyleyeceklerdir çünkü adamın köpeği beslemesi, ahlaki olarak iyi bir davranıştır. Bu iyi davranış sonucunda hem adam hem köpek mutlu olacaklardır, bu da faydacılık etiğine uyar fakat aynı olaya bir Kantçı filozof bir deontolog baktığında *Çalmak kötüdür!* diyecektir. Sonuç kendi başına iyi olabilir ama bu iyi olan sonucun buna sebep olan eylemle hiçbir ilgisi yoktur; çünkü çalmak nesnel olarak yanlıştır (Çobanoğlu, 2021a, 207). Görüldüğü gibi Kant'ın ödev etiği anlayışı fikren kabul görmeyen bir etik eylemin, sonuçları olumlu bile olsa, eylemi iyi yapmamaktadır. Yukarıda mevzu bahis edilen mitolojik anlatı, Prometheus'un insanları yeniden aydınlığa kavuşturmak amacıyla ateşi çalması da bu kapsamda ele alabileceğimiz olumsuz bir etik eylemdir.

Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in Faydacılık/Yararcılık felsefesinde *en doğru ahlaki eylem, faydası en yüksek olan eylemdir* savunusu vardır. Şimdi çalınan köpek örneğine bir de bu felsefe doğrultusunda bakalım ve filozofların bu olumsuz etik eylem hakkında görüşlerini dile getirelim. Örneğimizi biraz değiştirelim. Bir adam bir köpeği çalmaya karar verir ve çalar ancak çaldığı köpeğin önceki sahibi tarafından kötü muamele gördüğüne dair hiçbir fikri yoktur. Bu örnekte nesnel olarak yanlış olan hırsızlık eylemi, köpeği kötü muameleden kurtarmakta ve *kötü* bir eylem *iyi* bir şekilde sonuçlanmaktadır bu da Bentham ve Mill'in yararlılık felsefesini karşılamaktadır (Çobanoğlu, 2021a, 207). Hırsız olumsuz eylemi eylemiş ama olumlu bir sonucu gerçekleştirmiştir. Fakat bu noktada, çalınan köpek örneğini tersine çevirsek bile yine bir tutarsızlık görülmektedir. Karşılaşılan garip durumu şu cümleyle özetlemek mümkündür: Nesnel olarak kötü bir şey yapmak isteyen biri, yanlışlıkla iyi bir sonuca yol açabilir(!) Kanaatimizce bu karışık hal bile eylemin olumsuz olma durumunda etkili olmamaktadır.

David Ross (1959, 19-20); ahlaki görüşlerini *Doğru eylemleri doğru kılan nedir?* sorusuna cevap bulma arayışında ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Ross, motivist ve sonuççu kuramların hepsini reddederek *İlk Bakışta Ödev* kuramını geliştirmiştir. Ahlâki eylemin doğruluğunu belirlemekte tek ölçüt ne hazcıların iddia ettiği gibi ne *eylemden alınan haz* ne de yararcıların iddia ettiği gibi *eylemin üreteceği yarar miktarıdır*. Kant’la bu noktada uyum gösteren *İlk Bakışta Ödev* kuramı esnek olması bakımından Kant’ın sert tutumundan ayrılır. Ross bazı durumlarda eylemin uygulanışında değişiklikler olabileceğini ifade etmekte ve eylemin eylenişindeki sebepleri göz önünde bulundurarak olumsuz eylemi yumuşatmaktadır (Çobanoğlu, 2022c, 69). Çalınan köpek örneğine Ross’un ilk bakışta ödev kuramıyla bakıldığında ilk seçenek, çalma eyleminin kabul edilmez bir eylem olduğudur yani Ross’un bu eylemde ilk bakışta ödev olarak gördüğü hareket, köpeğin çalınmamasıdır. Ama Ross, köpeğin içinde bulunduğu kötü halı gören hırsızın merhamet etmesi ve *olumsuz etik eylem “çalmak” eylemini olumlu etik eylem “alma” eylemine taşıyan bir sürecin varlığını da kabul etmektedir*.

3.7. Geçiş Dönemi Eserleri ve Siyasetnameler Cömertlik Olumlu Etik Değeri Ve Hırsızlık Olumsuz Etik Değerine Yönelik Görüşler

Kutadgu Bilig; Bey bilgili ve akıllı olmalıdır; cömert ve yumuşak huylu olmakta lazımdır (Beyit: 1951); (Has Hacip, 1998).

Atabetül Hakayık; Tabiatlerin en iyisi ve adetlerin ayıplanmayanı cömertliktir; bil ki, hasislik en çirkinidir (249-250); Sevilmek için cömert ol (259); Ey mal sahibi iyi ve cömert adam, Tanrı sana verdi ise, sen de ver (245); (Arat, 1992).

Siyasetname; Nizâmülmülk (2018: 20-148), Siyasetnamesinde vezirlerin hangi özellikleri taşıması gerektiğini belirlemiştir. Buna göre vezir; akıllı, ölçülü, adil ve bilge olmalıdır. Liyakati esas almalı, mütevazı olmaya gayret sarf etmeli dürüst ve *cömert* davranmalıdır. Devlet yönetiminde en önemli konumda vezirlerin bulunduğunu dile getiren Nizâmülmülk, vezirin, kötü, hain, zalim ve *hırsız* olduğu durumda bütün ülkenin onu taklit edeceğini, erdemsizliğin herkese sirayet edeceğini vurgulamaktadır.

4. Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Yöntemi ile Hacı Bektaş Veli’nin *Besmele Tefsiri*’nde Cömert Olmak ve Hırsızlık Yapmak Etik Değerleri

Çalışmamızın bu kısmında, *cömert olmak ve hırsızlık yapmak etik değerlerinin* mitolojik arka planları, tarihi alt yapısı, etik disiplini çerçevesinde filozofların söz konusu değerlere yönelik görüşleri ve geçiş dönemi eserlerinde, siyasetnamelerde nasıl yer aldıklarının incelendiği başlıklardan faydalanarak etik değerler *Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Yöntemine* göre incelenecektir. Hacı Bektaş Veli’nin *Besmele Tefsiri*’ndeki Hikâye anlatısının olay örgüsü şu şekildedir:

Hikâye:

- 1- Sultan Mahmut bir gün bahçesinde oturmuş, hizmetlilerine cömert bir şekilde altın ve inci dağıtmaktadır.
- 2- Yoldan geçen bir uğru (hırsız), bahçe kapısının aralığından içeri bakar ve sultanın açık gönlünü, cömertliğini görür. Gönlünden “Eğer ben böyle cömert bir padişahın malını çalarsam, o da duyarsa görünen o ki hiçbir şey demez.” diye geçirir.

- 3- Fırsat bulduğunda Sultanın atının boynundan otuz bin kızıllık (otuz bin altın değerindeki) gerdanlığı çalar. Sultan çok kızar. Uğruyu yakaladır.
- 4- Uğru, padişahın hışım ve siyasetini görünce ağlamaya başlar. Sultan “Sorun o bedbaht adama niçin ağlıyor?” deyince uğru “Fılan gün bahçe kapısından baktım. Sultanın güleç yüzünü, keremini gördüm ve onun bu haline aldandım. Eğer bu sultanın bu kadar hiddetli olduğunu bilseydim, o gerdanlığın yakınından bile geçmezdim.” diyerek cevap verir.
- 5- Sultan emreder. Uğrunun elini çözerler, hamama götürürler yıkarlar. Sultanın elbiselerini giydirdiler.
- 6- Sultan atını, gerdanlığıyla birlikte uğruya bağışlar ve “Onu, şehirde gezdirin ve bu kişi sultanın keremine inanıp küstahlık etmiştir.” diye bağırın buyurur (Hacı Bektaş Velî, 2010, 237-239).

Tablo 2: Cömert Olmak Ve Hırsızlık Yapmak Etik Değerlerinin Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Tablosu

A) Dinî Gelenekler Bağlamında Cömertlik Olumlu Etik Değeri
1) Halkbilimsel Anlamda Etik Eylem/Metaetiksel Anlamda Moral Olgu: Kerem sahibi Sultan Mahmut hizmetlilerine cömertliğini gösterdiği bir anda onun güleç yüzünü gören bir uğrunun, padişahın atını boynundaki kıymetli gerdanlıkla birlikte çalmaya karar vermesi ve Sultan Mahmut’un güleç yüzünden, kereminden yola çıkarak hırsızlık yapma gücünü kendinde bulması, yakalandığı takdirde de affedeceğine yorumlaması.
B) Dinî Gelenekler Bağlamında Hırsızlık Yapmak Olumsuz Etik Değeri
2) Halkbilimsel Anlamda Etik Eylem/Metaetiksel Anlamda Moral Olgu: Sultan Mahmut’un kerem sahibi olmasından cesaret alan uğrunun padişahın atını, boynundaki otuz bin kızıllık gerdanlığıyla çalması, Sultan’ın uğruyu cezalandırması.

Şimdi çözümleme tablomuzdaki maddeleri inceleyerek etik değerlerimizi temellendirelim.

1) Halkbilimsel Anlamda Etik Eylem/Metaetiksel Anlamda Moral Olgu:

Kerem sahibi Sultan Mahmut hizmetlilerine cömertliğini gösterdiği bir anda onun güleç yüzünü gören bir uğrunun, padişahın atını boynundaki kıymetli gerdanlıkla birlikte çalmaya karar vermesi ve Sultan Mahmut’un güleç yüzünden, kereminden yola çıkarak hırsızlık yapma gücünü kendinde bulması, yakalandığı takdirde de affedeceğine yorumlaması.

Bağlam: Hacı Bektaş Velî’nin Besmele Tefsiri’ndeki *Hikâye* anlatısının olay örgüsünde; 1. ve 2. maddeler.

Halkbilimsel Anlamda Halk Fikirleri, Metaetiksel Anlamda Önergeler:

- 1- Yöneticilerin kerem sahibi olmaları gerekir.
- 2- Yöneticiler kerem sahibi davranışlarını sergilerken altın ortayı tutturmalıdırlar.
- 3- Yöneticileri altın ortayı tutturamadıkları zaman, onların bu hareketleri yönetilenler tarafından olumsuz eylemleri eyleyebilecekleri anlamında yorumlanabilir.
- 4- Erdem sahibi olmak için erdemlerin neler olduğunu bilmek gerekir.
- 5- İnsanın erdemsiz davranmasının nedeni bilgisizliktir.

İslam felsefesinde kerem sahibi olmak son derece önemsenen bir erdemdir. Kerem bağlamında zikredilen *cömertlik/alicenaphk*, *misafirperverlik*, *aç doyurmak*, *yalınçak/çıplak giydirmek* gibi ahlaki faziletlerdir. *Aç doyurmak* ve *yalınçak giydirmek* Dede Korkut Kitabı’nda sıkça rastlanan bir etik değer olup eski Türklerden günümüze taşınan kültürel etik kodlardan biridir. Türk toplumunda özellikle yöneticilerin, kerem bağlamında zikredilen *cömertlik/alicenaphk*, *yiğitlik*, *dürüstlük*, *misafirperverlik*, *aç*

doymak, yalınçak/çıplak giydirmek gibi ahlaki faziletlerin temelinde yatan kerim kişi özelliklerini taşımaları gerekir.

Kanaatimizce Hacı Bektaş Velî; anlatısında, kerem sahibi olması itibarıyla özellikle Sultan Mahmut'u (Gazneli Mahmut) seçmiştir. Olumsuz etik eylemi öncelikle Sultan Mahmut açısından ele alalım.

Sultan Mahmut'un cömert tavırları Farabi'nin felsefesi ile uyum göstermektedir. Cimrilik ve müsrifliğin itidali olan bu olumlu etik değerın Sultan nezdinde taşınıyor ve gösteriliyor oluşu yanı sıra bir başkasına sirayet etmesinin sağlanması, Farabi'nin felsefenin temel taşlarını karşılamaktadır. Gazali'nin felsefesinde âlemdeki mükemmel hiyerarşiyi Allah'ın ilahi adaletinin yansıması olarak ifade ediş de Sultan Mahmut'un bir yönetici olarak külli iradede nasıplenen cüzi iradesinde kendini göstermekte ve halkının huzur ve refahı için onlara cömert davranan yönetici sembolünü desteklemektedir. Eski Türklerde Tanrı tarafından kut verilen hükümdar; yeryüzünde Tanrı'yı temsil etmekle ve halkına adaletle hükmederek, cömert davranarak bu temsiliyeti en güzel şekilde gerçekleştirmekle yükümlüdür. Bu noktada Sultan Mahmut'un hal ve hareketleri eski Türklerdeki etik anlayışı karşılamaktadır.

Metaetik, etik üzerine düşünmeyi ve düşünce perspektiflerimizi çeşitlendirerek etiğin felsefesini yapmayı amaçlamaktadır. Bu noktada amaç; düşünerek, fikir üretmek, felsefe yaparak ve yorumlayarak gerçeğe ulaşmaktır. MacIntyre (2001, 7); *düşüncelerimizi tanımlarken onları kavramsallaştırırız aynı anda düşüncelerimizi değiştirdiğimizde de kavramları değiştirmiş oluruz, kavramları değiştirmek davranışı değiştirmektir*; der (Çobanoğlu, 2022h, 8). Hacı Bektaş Velî'nin; anlatısında, felsefi yaklaşımla yaptığımız metaetikselleştirmeye MacIntyre'nin işaret ettiği kavramları değiştirilerek davranışın değiştirildiğini gösteren bakış açısı yakalamaya çalışarak bakalım. Yakalanması hedeflenen bu bakış açısı, Hacı Bektaş Velî'nin tesadüfen seçmediğinden emin olduğumuz Hikâye'sinde işaret ettiği halk fikrini ortaya koyacak ve etik değerlerin sentez söyleminin geliştirilmesi, halk felsefesindeki yerinin tespit edilmesinde alt yapı oluşturacak nitelikte olmalıdır.

Hacı Bektaş Velî, Hikâye'sinde farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Sultan Mahmut'un taşıdığı olumlu özellikler, uğru tarafından farklı anlaşılmiş ve Sultan'ın atını çalabileceği ve yakalandığı takdirde de hırsızlığı sebebiyle ceza görmeyeceğini, affedileceğini düşündürmüştür. Uğru bu düşüncelerini anlatıda "Eğer ben böyle cömert bir padişahın malını çalarsam, o da duyarsa görünen o ki hiçbir şey demez." sözleriyle dile getirmektedir. Hacı Bektaş Velî'nin, insanı insan yapan değerleri arasında hırsızlık olumsuz etik değerini eylememek düsturu yer almaktadır öyleyse mutasaffıv, insanı insan yapan değerlerin uygulanabilmesinde her insan için farklı bir yöntem geliştirmek gerektiğini ve yöneticilerin bu yöntem bilgisine haiz ve bu yöntemlerden haberdar olmaları gerektiğini vurgulamak istemektedir nitekim mutasavvıf insanın kendisini bilmesini esas almakta ve ancak kendini bilen kişinin haddini bileceğini, Allah'ını bileceğini dile getirmektedir. Bu durumda uğru, kendini bilmemekte dolayısıyla haddi bilmemektedir ve Sultan'ın hoş, güler yüzlü, cömert tavırları, onun olumsuz eylemini gerçekleştirmesine zemin hazırlamıştır. Sultan Mahmut bu noktada, Hacı Bektaş Velî'nin cömertlik konusunda yaptığı tasnifle; birincisi *mal cömertliği*, zenginlerde bulunur; ikincisi *beden cömertliği*, gazilerde bulunur; üçüncüsü *can cömertliği*, âşıklarda bulunur; dördüncüsü *gönül cömertliği*, âriflerde bulunur şeklinde dörde ayırdığı cömertlik etik değerinin, zenginlerde bulunan *mal cömertliği* ve âriflerde

bulunan *gönül cömertliğini* karşılamaktadır. Sultan bu anlamda, *gerekeni* karşılıksız olarak vermekte ve karşılığında bir övgü beklememektedir ve bu davranışıyla İbn Sina'nın etik felsefesiyle uyum göstermektedir fakat söz konusu "gereken" Sultan'ın kendi algısındaki "gereken"i temsil ettiği için derecesi fazla gelmiş ve uğruyu bir anlamda suça teşvik etmiştir.

Hacı Bektaş Velî, Hikâye'sinde özellikle bir çelişkiye işaret etmektedir. Bu çelişki, Aristoteles'in ölçüyü belirleyen *altın ortasının* Sultan Mahmut tarafından tutturulup tutturulmadığıdır. Çünkü Hacı Bektaş Velî'nin tasvir ettiği sahnede Sultan Mahmut, sarayının bahçesinde oturmuş, hizmetlilerine cömert bir şekilde altın ve inci dağıtmaktadır. O esnada yoldan geçen bir uğru, bahçe kapısının aralığından içeri bakar, sultanın açık gönlünü, cömertliğini görür ve olumsuz eylemini tasarlamaya başlar. Bu durumda Sultan Mahmut'un cömertliğinin ayarını tutturamamış olduğunu ve gereğinden fazla cömert davrandığını söylemek mümkündür. Uğrunun hırsızlık yapmayı hatta yaptıktan sonra ceza görmemeyi, affedilmeyi düşünmesine sebep olan tavrın, Sultan'ın altın ortayı tutturamayan, ölçüsüz cömertliği olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda Sultan Mahmut'un etik eylemi, İbn Miskeveyh ve Nasirüddin Tûsî'nin etik anlayışında da hakim olan ölçülü olmak/olamamak sınırlandırmasında ölçülü olamamak yönüyle uyum sergilemektedir. Öyle görünüyor ki Sultan Mahmut halkına karşı cömert olmaya gayret gösterirken kapını kilitte komşunu hırsız etme atasözümüzde olduğu gibi kerem sahibi olmayı abarttığı için uğrunun bu olumsuz tasarımına zemin hazırlamıştır.

Hacı Bektaş Velî, Hikâye'nin bu noktasında, yöneticilere vermek istediği halk fikrini; Sultan'ın inci, altın dağıtma sahnesini gözler önünde canlanacak şekilde ayrıntısıyla tasvir ederek iletmektedir. Bir yönüyle bu durum, günlük hayatta hizmet satın alınan kişilerde sıkça rastlanan klişe bir insan tavrıdır. Genellikle evlerin, apartmanların, sitelerin temizlik işlerini yapan veya bir devlet dairesinde hizmetli olarak çalışan kişilere, gereken ölçüyü aşan bir samimiyetle, hoşgörülle, cömertlikle davranıldığında diğer bir söyleyişle Aristoteles'in altın ortası tutturulamadığında, beklentinin tersine işlerin ertelendiği, yapılmadığı veya üstünkörü yapıldığı görülmektedir. Bu tavır bireyleri üzmemektedir oysaki bu davranışa zemin hazırlayan eylem, bireylerin gerekenden fazla verici olmaları ve altın ortayı tutturamama olumsuz etik eylemini eylemeleridir. Hacı Bektaş Velî büyük bir öngörüyle insan fitratını çözmüş bir bilge olarak yöneticilerin de bu duruma maruz kalabileceklerini gözler önüne sermektedir. Bu noktada *insan* sözcüğünün taşıdığı anlamı karşılamak mevzu karşımıza çıkmaktadır. Ziya Paşa *âdem görünen harlar* benzetmesi kapsamında, işini gerektiği gibi yapmayan insandan, hak gasp eden, hakka tecavüz eden insana kadar, insan vasıflarından uzak olan tüm kişileri bu benzetmesiyle betimlemektedir fakat burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, şairin *âdem görünen harlardan* kast ettiklerinin iyi ile kötü arasındaki farkı bilen ve bilerek kötüyü tercih edenler olduğudur.

Bu durumda Sokrates'in *insanın erdemsiz davranmasının nedeni bilgisizliktir* sözünü irdelemek gerekmektedir. Uğrunun davranışına bakıldığında, söz konusu davranışın Sokrates'in erdem tanımlamasında iyi ve kötü arasındaki farkı bilmemek olarak ifade ettiği hal ile uyum gösterdiği görülmektedir nitekim uğrunun sözlerinden yapmayı tasarladığı hırsızlıkla Sultan'a zarar vermeyi amaçlamadığı anlaşılmaktadır. O sadece atı ve atın boynundaki değerli gerdanlığı ele geçirmek, bu kıymetlere sahip olmak istemektedir ve bunun büyük bir zarara yol açacağı kanaatinde değildir. Üstelik

tasarladığı bu olumsuz eylem sonucunda yakalansa bile bu kadar yüce gönüllü bir Sultan tarafından affedileceğini bile düşünmektedir. Bu ikircikli davranış, uğrunun yaptığı şeyin çok da bilincinde olmadığını göstermektedir. Hırsızlığın eylememeşi gereken bir eylem olduğunu kulaktan dolma bir şekilde öğrenmiştir çünkü karşılığında yakalanırsa ceza alacağını bilmektedir fakat hırsızlığın ceza alacak olmak korkusuyla değil, sadece insan olduğu için, erdem sahibi olması gerektiği için ve bu eylemi sadece olumsuz bir etik eylem, bir erdemsizlik olduğu için yapmaması gerektiğini bilmemektedir.

Sokrates'in felsefesinin ikinci kısmını oluşturan; *bir eylemin kötülüğü tespit edildikten sonra bazı gerekçelerle hala onu yapmaya devam etmek, kötü olandan gelecek göreceli iyiliğe itibar etmek doğru bir eylem değildir*; düşüncesinin uğrunun tavırlarıyla uyum gösterip göstermediği bilinmemektedir çünkü Hacı Bektaş Veli'nin mevzu bahis ettiği Hikâye'de ikinci kategorinin incelenmesini sağlayacak herhangi bir bilgi verilmemektedir. Buna karşın mevcuttan yola çıkarak bir çıkarım yapmak ve uğrunun aldığı ifşâ cezasından sonra erdemler, erdemsizlikler ve olumsuz etik eylemler konusunda yeterince bilgilendiğini ve bir daha aynı hataya düşmeyi göze alamayacağını söylemek mümkündür.

Platon'un ideal devleti tanımlarken sınıflara ayırarak ifadelendirmeye çalıştığı dört erdem; devlette bulunması gereken *adalet*, yöneticilerde bulunması gereken *hikmet*, işçilerde bulunması gereken *çalışmak/itaat etmek*, beğçilerde bulunması gereken *cesaret* erdemleridir. Devleti yanı sıra yönetici olarak kendini temsil eden Sultan Mahmut'un cömert hareketlerinde, yönetimi altındaki kişilere hem adaletli hem de hikmetli davranışlarında *adalet* ve *hikmet* erdemleri görülmektedir. Hikâye'nin ilerleyen kısımlarında uğrunun yakalanmasını sağlayan beğçiler/cellatlar/askerler de *cesaret* erdemine sahiptirler, burada Platon'un erdemlerinden *çalışmak/itaat etmek* erdemine sahip olmayan kişi uğrudur. Uğrunun bu eksikliği, olumsuz eylemini gerçekleştirmesinin asıl nedenidir. Sultan Mahmut, ifrat ve tefrit noktasında altın ortayı/ölçüyü tutturamamak dolayısıyla uğrunun çalma eylemine zemin hazırlamakla; uğru da çalışmak/itaat etmek erdemlerine sahip olmamak noktasında etik felsefesine uyum sağlayamamışlardır.

Hikâye'de Hacı Bektaş Veli'nin toplumsal dehasını görmek gerekmektedir. Mutasavvıf çoklu zeka kavramından haberdar bile olunmayan bir dönemde, kiminin yazınsal, kiminin işitsel, kiminin görsel hafızasının ön planda olacağını; kiminin tek bir cümleyle, kiminin bir anektotla kıssadan hisseyle iletilmek istenen anlayabileceğini düşünerek bazen tek bir cümle içinde bazen de böyle hikâyelerle halk fikirlerini dile getirmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin, bu anlatımlarında *insan kısım kısım yer damar damar* sözünün içeriğindeki halk fikrinin eyleme dökülmüş hali görülmektedir. Yaşadığı dönemin tüm siyasi karışıklığına rağmen tarikat kuran ve mürit yetiştiren kolonizatör bir derviş olması, onun üstün yetenekli bir lider olduğunun göstergesi ve insanların kavrama yetilerine göre gerek Türkçe'yi en iyi şekilde kullanabilme gerekse farklı anlatım yöntemleriyle dinî gelenek çerçevesinde etik değerlerin aktarımını sağlayabilme başarısı ise onun dehasının ispatıdır.

2) Halkbilimsel Anlamda Etik Eylem/Metaetiksel Anlamda Moral Olgu:

Sultan Mahmut'un kerem sahibi olmasından cesaret alan uğrunun padişahın atını, boynundaki otuz bin kıvıllık gerdanlılığıyla çalması, Sultan'ın uğruyu cezalandırması.

Bağlam: Hacı Bektaş Veli'nin Besmele Tefsiri'ndeki Hikâye anlatısının olay örgüsünde 3., 4., 5., ve 6. maddeler.

Halkbilimsel Anlamda Halk Fikirleri, Metaetiksel Anlamda Önergeler:

1. Hırsızlık affedilmemesi ve mutlaka cezalandırılması gereken yüz kızartıcı bir suçtur.
2. Yöneticiler altın ortayı tutturamadıkları zaman, onların bu hareketlerinin yönetilenler olumsuz eylemleri eyleyebilecekleri anlamında yorumlanmaması için vuku bulan herhangi bir olumsuz etik eyleme verilen ceza, toplumsal bir öğretiyi de beraberinde getirmelidir.
3. Malı çalınan insan, çalana karşı öfke duyar, adaletin tesis edilmesini, hırsızın cezalandırılmasını ister.
4. Malı çalınan ve öfke duyan insan bir yöneticiyse adaleti bir an önce tesis etmeli ve hırsızın cezalandırılmalıdır.
5. Yönetici hırsızlığın toplumda emsal teşkil etmemesi için vereceği cezada bazı kriterlere dikkat etmelidir;
 - * Ceza iknâ edici olmalıdır,
 - * Ceza ders verir nitelikte olmalıdır,
 - * Ceza, cezaya tabi tutulanda kalıcı izli davranış değişikliğini sağlayarak öğrenmeyi gerçekleştirmelidir,
 - * Ceza hukuka, dine, geleneklere, etik anlayışa, toplumun kabullerine uygun olmalıdır,
 - * Cezada ifrat veya tefrite kaçılmamalıdır,
6. Yöneticiler bu özellikleri dikkate alarak adaletle hükmetmeli ve hırsıza karşı verilebilecek en uygun cezayı vermelidirler.

Uğrunun hırsızlığı üzerine Sultan Mahmut çok hiddetlenmiş, kızmış, bağırılmış ve cellatlarına emir vererek onu hemen yakalatmıştır. Uğru, bahçe kapısından baktığında gördüğü kerem sahibi, güleç yüzlü Sultan Mahmut yerine hışımla siyaset eden bir padişahla karşılaşınca çaresizlik içinde ağlamaya başlamıştır. Sultan Mahmut, onunla direk olarak konuşmaz nitekim bu hareket, bir yönetici olarak kerem sahibi olmaya çalışan ve cömert davranan Sultan Mahmut'un yönettiklerince anlaşılammış ve böylesine olumsuz bir eylemle karşı karşıya kalmış olmaktan duyduğu hak etmemişlik/haksızlığa uğramışlık hissini göstermektedir. Sultanın gözünde uğru, konuşmaya degecek biri değildir, o kendisine haksızlık etmiştir, hırsızlık yapmıştır. Sultan, malı çalınan bir insanın duyduğu öfkeyi duymaktadır. Fakat bir yönetici olarak yönetimi altındakilere suç işlemiş olsalar bile neden ağladıklarını sormak durumunda olduğunu düşünmüş ve kendisi sormamış ama yardımcılarında uğrunun ağlama sebebini sordurmuştur. Burada uğrunun verdiği "Filan gün bahçe kapısından baktım. Sultanın güleç yüzünü, keremini gördüm ve onun bu haline aldandım. Eğer bu sultanın bu kadar hiddetli olduğunu bilseydim, o gerdanlığın yakınından bile geçmezdim." cevabı Sokrates'in *erdemsizliğin nedeni bilgisizliktir* tespitini hatırlatmaktadır. Nitekim uğru, insanların hareketlerine, jest ve mimiklerine bağlı olarak suç işlemekte ya da işlememektedir. Yaptığı olumsuz eylemin manası ve sonuçları konusunda hiçbir fikri yoktur. Bu noktada yine Hacı Bektaş Velî'nin, tasavvuf felsefesinin *ne varsa âlemde o vardır âdemde* teziyle insanın kâinatta var olan her şeyin bir özeti olduğunu ve bu büyük âlem içinde *Rahman* ve *Şeytan* olarak iki dualist gücün bulunduğunu ifade ettiği felsefesi görülmektedir. Sultan Mahmut gösterdiği cömertlikle dualist güçlerden *Rahman*'a dahil olmuş, uğru gösterdiği olumsuz etik eylemle dualist güçlerden diğere *Şeytan*'a dahil olmuştur.

Sultan Mahmut, uğrunun bu sözleri karşısında onun kendisine yönelik direk bir kasıt, kötülük düşünerek zarar vermek amacıyla bu eylemi gerçekleştirmiş olmadığını anlamıştır. Sultan Mahmut, malı çalınan bir insanın son derece doğal

olan öfkesi ve kızgınlığından sıyrılır ve bir yönetici olan Sultan Mahmut kimliğine bürünür. Hırsızlık mutlaka cezalandırılmalıdır, toplumda emsal teşkil etmesine izin verilmemelidir fakat Sultan Mahmut yöneticilik vasıflarına uygun bir ceza vermelidir. Uğru, Hacı Bektaş Veli'nin felsefesinde *eline, beline, diline sahip ol* öğretisine ters düşmüş *eline* sahip olamamıştır, Sultan Mahmut'un atını ve atının boynundaki değerli gerdanlığı çalmıştır. Sultan Mahmut onun bu hareketinden incinmiştir fakat Hacı Bektaş Veli'nin felsefesine uyar ve bir yönetici olarak *incinsende incitme* düsturunu uygulamaya geçirir. Vereceği ceza; iknâ edici, ders verici olmalıdır, kalıcı izli davranış değişikliğini sağlayarak öğrenmeyi gerçekleştirecek, dine, geleneklere, etik anlayışa, toplumun kabullerine uygun, ifrat veya tefrite kaçılmayan, adaletle hükmedilen, İslam ceza hukukuna uygun bir ceza olmalıdır. Sultan Mahmut düşünür ve karar verir. Sultan'ın uğruya verdiği cezada öncelikle “Eğer bu sultanın bu kadar hiddetli olduğunu bilseydim, o gerdanlığın yakınından bile geçmezdim.” sözlerinden uğrunun hırsızlığın haram olduğunu bilmediği kanaatine vardığı anlaşılmaktadır. Bu durum İslam ceza hukukunda el kesilme hükmünü düşürmektedir. Sultan Mahmut bu kanaatini dile getirmek yerine bu kanaati doğrultusunda, cezada el kesilme hükmünü tamamen düşürecek akıllıca bir hamle yapar ve uğruya çaldığı malları hibe eder.

Uğrunun ellerini çözerler, onu hamama götürürler. Uğru yıkanır, paklanır, temizlenir. Atına ve atının boynundaki gerdanlığa dolayısıyla Sultan'ın sahip olduklarına sahip olmaya hevesli, dürtülerine yenilmiş, yaşamı yadsıma içgüdüğü içinde bulunan bir adam olarak özendiği insanın elbiselerini giymek, atına binmek için hazır olur. Sultanın elbiselerini bir bohça içinde getirdiler. Uğruya giydirdiler. Sultan atını ve atının gerdanlığını herkesin huzurunda uğruya bağışlar fakat şöyle der: “Onu, şehirde gezdirin ve bu kişi sultanın keremine inanıp küstahlık etmiştir.” diye bağırın buyurur. Sultan Mahmut bu etik eylemiyle, Nasirüddin Tûsî'nin *hayvanî nefsin* dengeli hareket etmesi ve düşünen nefse boyun eğmesi halinde *iffet erdemi* ve buna bağlı olarak da *cömertlik erdeminin* ortaya çıktığını, bu üç erdemin uyumlu bir bileşik meydana getirmesinden de *adalet erdeminin* doğduğunu ifade ettiği etik felsefesine uygun davranmıştır. Uğru onu incitmiştir ama Sultan, İslam ceza hükümlerini akılcı bir şekilde, yerli yerinde kullanmak suretiyle uğrunun bilgisizlikle eylediği olumsuz eylemine verdiği cezada onu fazla incitmemeye çalışmış ve adaletle hükmetmiştir.

Nietzsche'nin etik felsefesi doğrultusunda cezanın uygulanışına bakıldığında; filozofun tanımlamasıyla, Platon'un etik değerlerinin orta sınıfın kadim aristokrat ahlakı karşısında kazanılan tarihî zaferi temsil ettiklerini ifade ettiği sözleri bağlamında, bu etik değerlerden kölelerin çıkarlarına uygun olan *fedâkarlık*, *acıma* ve *alçak gönüllülük* değerlerinin ve soylu efendilerin çıkarlarına uygun değerlerden *cömertlik/alicenaplık* ve *cesaret* değerlerinin uğru ve Sultan Mahmut tarafından temsil edildikleri görülmektedir. Uğru tüm alçak gönüllülüğüyle gözyaşları içinde, eylemi tasarlama ve yapma anındaki duygu ve düşüncelerini, karşısındakilerin acıma duygularını harekete geçirecek şekilde dile getirmekte; Sultan Mahmut ise bu acınası hal karşısında onu muhatap alarak konuşmamakla birlikte tüm cömertliği/alicenaplığıyla ona en uygun olan cezayı vermektedir. Uğru; Sokrates'in bilgi ve mutluluğun eşitliği düşüncesi karşısında, Nietzsche'nin bir *décadance formülü* diğer bir söyleyişle *yaşamı yadsıma içgüdüğü* adını verdiği ruh hali içindedir. Doğru olan eylemleri yapmak istemekle birlikte içindeki, özendiği şeylere sahip olma dürtüsünün önüne geçememiştir.

Bu noktada Mandeville'in etik algısı, durumla uyum göstermektedir. Filozofa göre doğru ve yanlış bilgisi ancak gelenek, görenek ve yasalarla öğrenmektedir. Geleneklere göre davranmayan bencil dürtülerini kontrol etme konusunda nefsenden feragat edemeyen, toplumun yararını gözetemeyen ve bu dürtülere yenik düşerek *erdemsizlik* sergilemiş olan uğru, şimdi yasalarla cezalandırılarak doğru eylemi öğrenecektir ve ondan, bundan sonraki hayatında geleneğe uygun davranması beklenecektir. Mandeville'nin etik anlayışında yer alan erdem olarak görünen cömertliğin, hayırseverliğin özünde de insanın başkalarının muhtaç durumundan duyduğu rahatsızlık hissini teskin etme amacının olduğu iddiası ise Sultan Mahmut'un uğrunun ağlayışı karşısında duyduğu rahatsızlık hissini gidermek için ona verilecek en uygun cezayı bulma çabasında kendini göstermektedir. Hikâye'nin her iki kahramanı da Mandeville'nin etik felsefesine uygun davranmaktadırlar.

Diğer yönden Sultan Mahmut'un uğruya verdiği ceza, birkaç kademede incelenebilir. Bu inceleme için öncelikle Hacı Bektaş Velî'ye bakış açısında farklı bir noktaya değinmek gerekmektedir. Şöyle ki; gerek sözlü gerekse yazılı anlatımlarda metinlerin mutlak sürette bir ilk yaratıcısı vardır. Bu noktada, ilk yaratıcıyı *üst akıl* olarak adlandırıyoruz. Örneğin mitolojik dönemlerin üst aklının günümüz üst aklından farklı olduğu mutlak bir gerçekliktir ve bu üst akıl yaratımlarında vermek istediği fikri olağanüstülüklerle süsleyerek yaratıma tanrısal bir yön verecek, insanların ilgisini çekecek, inanılabilirliği arttıracak şekilde yapmıştır. Bu noktada Cocchiara'nın (2017, 313); Pitre'nin bulgularından yola çıkarak, atasözlerinin *bir ilk yaratıcısı* olduğu konusunda yaptığı çıkarım şöyle özetlenebilir: Pitre, sonradan atasözüne dönüşen ilkel ifadenin ilk başta bireysel olduğunu, halk olarak adlandırdığımız ve doğası gereği yaratıcı olmayan kolektife ait olmadığını kabul etmiştir. Pitre; *söz bir ağızdan çıkar ve binlercesine ulaşır* demektedir. Diğerlerinden daha yetenekli olan bireylerin, yaratıcı, mucit, başlatıcı olabileceklerini ama atasözlerinin yaratıcılarının isimleri unutulmuş olduğunu çünkü halkın atasözlerinin yaratıcısına, bilim adamlarının vecize sahiplerine yükledikleri anlamı yüklemiş olduklarını söylemektedir.

Kanaatimizce tıpkı atasözlerinin bir ilk yaratıcısı olduğu gibi mitlerin de masalların da hikâyelerin de bir ilk yaratıcısı vardır. Halk arasında diğer bireylerden daha yetenekli, yaratıcı, mucit, alfa birey olarak tanımlanan, iknâ kabiliyetine sahip, söyledikleri, yazdıkları ve yaptıklarıyla insanları etkileyebilen bu bireyler, bu anlatımların ilk şeklini belirleyen *üst akıllardır*. Üst akıllar hem dinleyenlerin/okuyanların/takipçilerinin ilgisi çekebilmek hem de ait oldukları toplumun halk felsefesini oluşturan çekirdek birimleri yani halk fikirlerini verebilmek kaygısıyla anlatımlarında bir evren, bir hikâye, hikâye içinde yer alan kahramanlar yaratmışlar ya da daha önce halk arasında bilinen anlatıları ele almış ve metinlerarasılıkla yeni bir formatla onları kendi felsefeleri doğrultusunda işe koşmuşlardır. Bu yaratımları yoluyla halk felsefesinin devamlılığını sağlamışlardır. Üst aklın yaratımında vermek istediği bu halk fikirleri, iletim katmanının en alt katında yatan halk fikirleridir ve halk fikirleri bir araya gelerek halk felsefesini oluştururlar (Çobanoğlu, 2022, 810).

İşte bu noktada Hacı Bektaş Velî, tarikat kurmuş, mürit yetiştiren bir üst akıldır, bir dinî liderdir. Dinî gelenek çerçevesinde verdiği eserlerle en alt katmandaki halk fikirlerini iletmış, bu sayede halk felsefesinin çağları aşarak günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Bu sebeple mutasavvıfın eserlerinde tesadüfen yapılmış bir anlatıma rastlamak mümkün değildir. Bu anlatıların hepsi, en ince ayrıntısına kadar düşünülmüş ve halk fikirleriyle özdeşleştirilmiş anlatılardır.

Hikaye’de uğruya verilen ceza birinci kademedede; Sultan Mahmut’un sahip olduğu kıymetlere özenen ve onun eşyalarını çalarak bu özentisini gidermeye, çaldıkları vasıtasıyla bir anlamda kendince “sultanlaşma”yı hedefleyen uğruya verilen cezadır. Sultan yine bütün cömertliğiyle onu yıkatmış ve kıyafetlerini, atını, atının gerdanlığını da ona hibe etmiş ve bu hareketiyle uğrunun elinin kesilmesini engellemiştir. Sultan burada İbn Sina’nın *hakiki/gerçek cömertliği* karşısındakinden herhangi bir fayda beklemezsizin karşılıksız olarak veren; *mecazi cömertliği* ise yaptığı cömertlik karşısından övgü bekleyen olarak tanımladığı cömertliklerden hakiki/gerçek cömertliği örneklemekte ve filozofun etik felsefesine uygun davranmaktadır fakat hemen akabinde “Onu, şehirde gezdirin ve bu kişi sultanın keremine inanıp küstahlık etmiştir.” diye bağırın buyurmuştur. Sultan burada da uğruya, “Sen benim kıyafetlerimi giymekle, atıma binmekle, atımın sahip olduğu gerdanlığa sahip olmakla ben olamazsın çünkü sen eline hakim olamadın ve hırsızlık yaptın, ahlaka aykırı davrandın. Hayalini kurduklarını elde etmiş olmak seni ben yapmaz!” demekte ve cömertlik olumlu etik değeri ile onun zıttı hırsızlık olumsuz etik değerini, kıyafetleriyle bedenleştirmekte ve iki değer arasındaki tezatı, etik değerlerin bedenleşmiş hali olan kıyafetlerini uğruya giydirerek görselleştirmekte, erdem sahibi olmaya yönelik halk fikrini vermektedir. Uğrunun içinde bulunduğu ruh hali, Stoacıların kadercı yaklaşımına uymamaktadır. Ne uğru ne de Sultan Mahmut’un söylemlerinde kadercı bir yaklaşımın izlerine rastlanmamaktadır bilakis Kant’ın felsefesine uygun olarak *ödev etiği* ön plana çıkmaktadır. Eylem öncesi okuyanda uyandırılan bakış açısı, Kant’ın *ödev etiğine* uygun olarak; çalmak kötü bir eylemdir ve ne olursa olsun bu eylem gerçekleştirilmemelidir, önermesiyle özetlenebilir fakat eylem sonrası bakış açısında Ross’un *ilk bakışta ödev anlayışı* izlenmektedir. Eylemin gerçekleştirilmesindeki hafifletici sebep olarak bilgisizlik unsuru ortaya çıkmakta ve Sultan Mahmut’un verdiği cezada bu hafifletici sebebin etkili olduğu görülmektedir.

Hikâyede uğruya verilen ceza ikinci kademedede; Sultan Mahmut cezayı verirken İslam dinindeki el kesilme uygulamasını tercih etmemiştir. Uğrunun içinde bulunduğu ruh halini göz önünde bulundurmuş ve başka hırsızlık olaylarında emsal teşkil etmesi bakımından ona ifşâ cezası vermiştir. Sultan Mahmut, ceza verirken Bentham ve Mill’in Faydacılık/Yararcılık felsefesinde *en doğru ahlaki eylem, faydası en yüksek olan eylemdir* savunusuna göre hareket etmiş ve verdiği cezanın; iknâ edici, ders verir nitelikte, kalıcı izli davranış değişikliğini sağlayarak öğrenmeyi gerçekleştirecek, ceza hukukuna, dine, geleneklere, etik anlayışa, toplumun kabullerine uygun, ifrat veya tefrite kaçmayan bir ceza olmasına özellikle dikkat ederek toplumsal yararı/faydayı ön planda tutmuştur.

Sultan Mahmut bu davranışıyla Mevlana’nın etik felsefesinde, hükümdarlara halklarını adaletle ve cömertlikle yönetmeleri, adaletin gerektirdiği cezaları uygularken iyilik yapılması, zulümlerin ancak adaletle dengeleneceği öğüdünü tutmuştur. Uğrunun sahip olmak istediklerini ona hediye eden Sultan Mahmut, yine Mevlana’nın hükümdarların cömert olmaları, sabırlı olmaları, herkese iyilik etmeleri, suçlulara karşı adaletle davranmaları gerektiğini vurgulayan ve adaleti tesis etmek kaygısıyla acele karar vermemelerini, bazen suçlunun pişman olmasına zaman tanınmanın adaletin tecelli etmesinde fayda sağlayabileceğini dile getirdiği düşünceleriyle uyumlu davranmıştır. Sultan Mahmut’un bir uğruya çaldıklarını hibe edip uğruyu affetmesi noktasında, Yunus Emre’nin *yaradılanı severiz yaradandan ötürü* felsefesiyle hareket ettiğini söylemek mümkündür.

Sultan Mahmut'un olumlu hareketi; *Kutadgu Biligte*, Yusuf Has Hacıp'in dile getirdiği "Bey bilgili ve akıllı olmalıdır; cömert ve yumuşak huylu olmakta lazımdır"; *Atabetül Hakayıka*, Edip Ahmet Yükneki'nin dile getirdiği "Tabiatlerin en iyisi ve adetlerin ayıplanmayanı cömertliktir" ve *Siyasetnamede*, Nizâmülmülk'ün dile getirdiği "Yönetici/vezir; akıllı, ölçülü, adil ve bilge olmalıdır. Liyakati esas almalı, mütevazı olmaya gayret sarf etmeli dürüst ve cömert davranmalıdır" sözleriyle de uyum göstermektedir.

Yapılan inceleme neticesinde *Cömert Olmak Olumlu Etik Değeri ve Hırsızlık Yapmak Olumsuz Etik Değerlerinin Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Tablosunda* yer alan etik eylemlerdeki, halkbilimsel anlamda halk fikirleri ile metaetiksel anlamda önermeler doğrultusunda ulaşılan halk felsefesi şu şekildedir;

Halk felsefesi (dünya görüşü): Türk halk felsefesinde yöneticilerin, cömert olmaları ve cömert olduklarını gösterir etik eylemler sergilerken altın ortayı tutturmalarının gerekliliği söz konusudur. Yöneticiler altın ortayı tutturamadıklarında eyledikleri etik eylemlerin, yönettikleri halk tarafından yanlış anlaşılabilceği, olumsuz eylemleri eyleyebilecekleri ve bu eylemleri karşısında ceza dahi almayacakları şeklinde yorumlanabilir bu sebeple bu konuya özellikle dikkat edilmektedir. İnsanın erdemsiz davrandığı durumlarda, bunu bilerek isteyerek mi yoksa bilgisizliğinden, aymazlığından mı yaptığı yöneticiler tarafından özellikle dikkate alınmakta, irdelenmekte, değerlendirilmekte ve cezai müeyyideler buna göre belirlenmektedir.

Türk halk felsefesinde, hırsızlığın mutlaka cezalandırılması gereken yüz kızartıcı bir suç olduğu fakat verilen cezanın emsal teşkil etmek bakımından iknâ edici, ders verir nitelikte, kalıcı izli davranış değişikliği sağlayacak, ceza hukukuna, dine, geleneklere, etik anlayışa ve toplumun kabullerine uygun, ifrat ve tefrite kaçmayan bir ceza olması ve yöneticilerin adaletle hükmetmeleri esaslarıyla yapılandırılmış bir halk felsenin varlığı görülmektedir.

5. Bulgular

Halkbilimsel Metaetik Kuram ve kuramın inceleme yöntemi *Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme* ile Hacı Bektaş Veli'nin Besmele Tefsiri'ndeki *Hikâye* anlatısında yer alan *Cömert olmak ve Hırsızlık yapmak* etik değerleri hakkında yapılan araştırma sonucunda bulgular şu şekildedir;

Mitolojide *Cömert olmak ve Hırsızlık yapmak* etik değerlerinin birçok kültürün mitolojisinde yer almakta olduğu, cömert olmak olumlu etik değerinin, Yunan, Sümer, Babil, Roma ve Türk mitolojilerinde tanrıların/tanrıçaların özellikleri olarak tanımlanıp ana tanrıça sembolüyle özdeşleştirildiği; hırsızlık yapmak olumsuz etik değerinin, Yunan mitolojisinde tanrıların hırsızlık eylemleriyle, Türk mitolojisinde farklı anlatılarda saksagan kuşu benzetmesiyle ve Dede Korkut Kitabı'nda insanların eylemleriyle ifade edildiği görülmüştür.

İslam felsefesi ve Batı felsefesi filozoflarının cömert olmak olumlu etik değeri ve hırsızlık yapmak olumsuz etik değeri hakkındaki düşüncelerinin incelenmesi sonucunda;

Etik disiplini çerçevesinde İslam felsefesi filozofları; Hacı Bektaş Veli, Mevlana, Yunus Emre, Farabi, Gazali, İbn Sina, İbn Miskeveyh, Nasîruddîn Tûsî'nin, erdemleri *hikmet, şecaat, iffet ve adalet* olmak üzere dört temel erdem üzerine yapılandırıldığı,

toplumsal yaşam içinde bireylerin ancak bu erdemlerin tümüne sahip olduğu zaman övülmeyi hak ettikleri, bir hyun övgüye layık erdem vasfını kazanabilmesi için onun birey tarafından bir başkasına gösterilmesi ve bir başkasına sirayet etmesinin sağlanması şartının varlığı görülmüştür.

Etik disiplini çerçevesinde Batı felsefesi filozofları; Sokrates, Platon, Aristoteles, Nietzsche, Mandeville, Zenon, Kant, Bentham ile Mill ve Ross'un, erdemi, ahlaki açıdan iyi ve doğru davranışlarda bulunmak olarak tanımladıkları yanı sıra bireyi iyi ve doğru davranışlarda bulunmaya yöneltecek diğer bir söyleyişle bireyi iyi insan olmaya yöneltecek nitelikler olarak açıkladıkları ve erdemli insanın sahip olduğu nitelikleri; *doğruluk, dürüstlük, yiğitlik, cesaret, cömertlik, hüner, merhamet, bağışlama, hoşgörü, minnet duyma, alçak gönüllülük, misafirperverlik, terbiye, nezaket, edep, iyi niyet, vefa* gibi faziletler olarak sıralandıkları görülmüştür.

Geçiş dönemi eserleri ve Siyasetnamelerde cömert olmak olumlu etik değeri ve hırsızlık yapmak olumsuz etik değeri hakkındaki düşüncelerin incelenmesi sonucunda;

Kutadgu Biligde ve Siyasetnamede cömertliğin yöneticilerde mutlak surette bulunması gereken bir özellik olarak tanımlandığı, *Atabetül Hakayıka* tabiatlerin en iyisi olarak nitelendirildiği görülmüştür.

Hacı Bektaş Velî'nin *Besmele Tefsirindeki Hikâye* anlatısında yer alan *Cömert olmak ve Hırsızlık yapmak* etik değerlerinin Halkbilimsel Temellendirme Metaetikselle Çözümleme Tablosu'nda yer alan iki bağlamının incelenmesi sonucunda;

Sultan Mahmut'un cömert tavırlarının, Hacı Bektaş Velî, Mevlana, Yunus Emre, Farabi, Gazali, İbn Sina, Sokrates, Platon, Nietzsche, Mandeville, Kant, Ross, Bentham ile Mill'in etik felsefesiyle uyum gösterdiği; Aristoteles, İbn Miskeveyh, Zenon'un etik felsefesiyle uyum göstermediği fakat Nasîruddîn Tûsî'nin etik felsefesiyle bir noktada uyum gösterdiği görülmüştür.

Uğrunun hırsızlık yapmak olumsuz etik eylemiyle sergilediği davranışın, Hacı Bektaş Velî, Mevlana, Sokrates, Nietzsche, Mandeville, Kant, Ross, Bentham ile Mill'in etik felsefesiyle uyum gösterdiği; Yunus Emre, Platon, Zenon'un etik felsefesiyle uyum göstermediği bir noktada Hacı Bektaş Velî'nin felsefesinden uzaklaştığı tespit edilmiştir.

Sonuç

Toplumlar; kendilerini evrende nasıl konumlandıklarına bağlı olarak hayatı algılayış biçimleri, dünya görüşleri doğrultusunda ortaya koydukları halk fikirleri ve bu halk fikirlerinin birleşmesiyle husule gelen halk felsefesi doğrultusunda hareket ederler. Halk felsefesinin, oluşumlarında bağlam görevi üstlendiği yapılar; gelenek, görenek, âdet, töre ve örflerdir. Sosyal normlar arasında bulunan gelenekler toplumlara yol gösteren en önemli yapılarıdır. Gelenekler; ahlaki gelenekler, sosyal gelenekler ve dinî gelenekler olmak üzere üçe ayrılırlar. Toplumlar yaşayışlarını, inandıkları dinin emirleri doğrultusunda yapılandırmaktadırlar, bu sebeple din ve dinî gelenekler toplum yaşayışında büyük önem taşımaktadır. Türk toplumu İslam dini üzerine yapılandığı yaşam tarzında, dinî geleneklerini tarihin her döneminde ön planda tutmuş ve kabullerini, düsturlarını İslam dini doğrultusunda belirlemiştir. İslam dininin ve dinî geleneğin yayılmasında, kolonizatör dervişlerimizin/velîlerimizin yeri tartışılmaz derecede önem taşımaktadır.

Hacı Bektaş Velî, İslam dinini yaymaya çalışan, dinî geleneğin yerleşmesi amacıyla sözlü ve yazılı olarak ürünler veren büyük bir âlim, çok kıymetli bir velîdir. Bütün sözlü ve yazılı kültür ürünlerinin bir ilk yaratıcısı vardır. Halk arasında diğer bireylerden daha yetenekli, yaratıcı, mucit, alfabireyolarak tanımlanan, iknâ kabiliyetine sahip, söyledikleri, yazdıkları ve yaptıklarıyla insanları etkileyebilen bireyler, bu anlatımların ilk şeklini belirleyen *üst akıllardır*. Üst akıllar hem dinleyenlerin/okuyanların/takipçilerinin ilgisi çekebilmek hem de ait oldukları toplumun halk felsefesini oluşturan çekirdek birimleri yani halk fikirlerini verebilmek kaygısıyla anlatımlarında bir evren, bir hikâye, hikâye içinde yer alan kahramanlar yaratmışlar ya da daha önce halk arasında bilinen anlatıları ele almış ve metinlerarasılıkla yeni bir formatla onları kendi felsefeleri doğrultusunda işe koşmuşlardır. Bu yaratımları yoluyla halk felsefesinin devamlılığını sağlamışlardır. Üst aklın yaratımında vermek istediği bu halk fikirleri, iletim katmanının en alt katında yatan halk fikirleridir ve halk fikirleri bir araya gelerek halk felsefesini oluştururlar.

İşte bu noktada Hacı Bektaş Velî, tarikat kurmuş, mürit yetiştiren bir üst akıldır, bir dinî liderdir. Dinî gelenek çerçevesinde verdiği eserlerle en alt katmandaki halk fikirlerini iletmış, bu sayede halk felsefesinin çağları aşarak günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Bu sebeple mutasavvıfın eserlerinde tesadüfen yapılmış bir anlatıma rastlanmamaktadır. Bu anlatıların hepsi, en ince ayrıntısına kadar düşünülmüş ve halk fikirleriyle özdeşleştirilmiş anlatılardır.

Hacı Bektaş Velî'nin, Besmele Tefsiri'ndeki *Hikâye* anlatısında Halkbilimsel Metaetik Kuram'ın Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Yöntemiyle yapılan inceleme sonucunda, mutavvıfın *Cömert Olmak Olumlu Etik Değeri* ve *Hırsızlık Yapmak Olumlu Etik Değerinin* Türk kültür ergonomisinin çatısını oluşturan çok önemli etik değerler olduklarını tüm anlatı boyunca vurguladığı ve bu olumlu/olumsuz etik değerlerimizi dinî gelenekler içinde bir kültürel etik kod olarak yer aldığı önemle işaret ettiği, işlediği görülmektedir.

Bu anlamda Halkbilimsel Metaetik Kuram; Hacı Bektaş Velî'nin İslam'ın ruhunu, millet şuuruyla sentezleyerek ortaya koyduğu müstesna eserlerinde yer alan Türk halk felsefesinin ergonomik yapısına uyum sürecini tamamlamış ve birer etik kod haline gelmiş olumlu/olumsuz etik değerlerin, farklı bakış açılarından bakarak kadim bilgiler ışığında ve günümüz etik felsefesi doğrultusunda yorumlanmasını sağlamaktadır. Halkbilimsel Metaetik Kuram; Türk dünyası halk felsefesi, Türk dünyası etik indeksi, Türk dünyası kültür ekolojisi ve Türk dünyası dinî gelenek etik indeksi çalışmalarında, bir yerli kuram ve bu yerli kuram çerçevesinde geliştirilmiş bir inceleme yöntemiyle katkı sağlamak amacıyla ortaya konmuştur.

Kaynaklar/References

- Arat, Reşit, Rahmeti. *Atebetü'l-Hakâyık*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- Atay, Hüseyin. "Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık.", *AÜİFD*, C. XLIII, S. 2, s. 1-18, 2002.
- Avcı, Mustafa. *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması*. İstanbul: Eren Yayınları, 2004.
- Bolay, Süleyman, Hayri. "Değerlerimiz ve Günlük Hayat." *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*. C. 1, S. 1, s. 12-19, 2007.
- Boone Brian. *Etik 101*. (çev. Selin Aktuyun), İstanbul: Say Yayınları, 2019.

- Campbell, Joseph. *İkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*. (çev. Kudret Emiroğlu), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995.
- Can, Şefik. *Klasik Yunan Mitolojisi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Caner, Emre. *Kutsal Fahişe'den Bakire Meryem'e Toprak ve Kadın*. İstanbul: Su Yayınları, 2004.
- Cocchiara, G. *Avrupa'da Folklor Tarihi*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2017.
- Çobanoğlu, Özkul. "Geleneksel Dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler." *Milli Folklor*, S.45, s. 12-14, 2000.
- Çobanoğlu, Özkul. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemlerine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Çobanoğlu, Özkul. "Toplumsal ve İktisadi Kökenleriyle Türk Mitolojisi." *Bilim ve Ütopya*, Y.22, S.270, s.11-35, 2016.
- Çobanoğlu, Özkul. "Türk Dünyası Kültür Ekolojisinde Oğuz'un Erenlerinden Hacı Bektaş Veli Öğretisi ve Sürekliliği." *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ereğli Eğitim Fakültesi Yayınları*, Türkçe'nin Şairleri Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre Sempozyumu, Bildiri Kitapçığı, 19-20 Kasım 2021. (Baskıda).
- Çobanoğlu, Sacide. *Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri'nin Halk Felsefesi ve Metaetiksel Çözümlemesi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, C. 1, ss. I- 814, 2021a.
- Çobanoğlu, Sacide. *Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri'nin Halk Felsefesi ve Metaetiksel Çözümlemesi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, C. 2, s. 814-1771, 2021b.
- Çobanoğlu, Sacide. "Halkbilimsel Bakış Açısı ve Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Halkbilimi Etik ve Metaetik İlişkisi." *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C.9, S. 26, s. 402,418, 2021c.
- Çobanoğlu, Sacide. "Halkbilimsel Metaetik Kuram ile 'Kendini Övmek ve Kibirli Olmak Olumsuz Etik Değerleri'nin Halkbilimsel Temellendirmesi." *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 30, s. 168-192, 2022a.
- Çobanoğlu, Sacide. "Halkbilimsel Metaetik Kuram ve Türk Halk Felsefesinde 'Sarhoş Olmak Olumsuz Etik Değeri'nin Dede Korkut Örnekleme." *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, C. 130, S. 256, s. 195-216, 2022b.
- Çobanoğlu, Sacide. "Halkbilimsel Metaetik Kuram ve Bir İdeoloji Olarak Dede Korkut Kitabı'nın 'Verdiği Sözü Tutmamak Olumsuz Etik Değeri' Bağlamında Metaetiksel Çözümlemesi." *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C. 15, S. 37, s. 54-71, 2022c.
- Çobanoğlu, Sacide. "Halkbilimsel Metaetik Kuram ile 'Husumet Oluşturmak' ve 'İftira Atmak' Olumsuz Etik Değerleri'nin Çözümlemesi." *Folklor/Edebiyat*, S. 110, s. 347-370, 2022d.
- Çobanoğlu, Sacide. *Mitoloji Araştırmaları III*. (Ed.: İbrahim Gümüş) İçinde, "Halkbilimsel Metaetik Kuram Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri'nda 'Söz Vermek Verdiği Sözü Tutmak' Olumlu Etik Değeri'nin Mitolojik Arka Planı." *Pradigma Akademi*, s. 31-68, 2022e.
- Çobanoğlu, Sacide. "Halkbilimsel Metaetik Kuram ile Dede Korkut Kitabı'nda 'Kötülük Düşünmek Olumsuz Etik Değeri'nin Halkbilimsel Temellendirmesi, (Folklor Metaetik Nazariyya ile Dada Qorqud Kitabındaki 'Pis Düşünmeyin Menfi Etik Deyeri'nin Folklorla Esaslandırılması). *Türkoloji Dergisi*, N. 1, s. 106-125, 2022f.
- Çobanoğlu, Sacide. *Halkbilimi ve Metaverse Yeni Dünyaların Beşiğinde*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022g.
- Çobanoğlu, Sacide. "Halkbilimsel Metaetik Kuram ile 'Cinselliğin Anlatımında Estetik Söyleme Önem Vermek Etik Değeri'nin Dede Korkut Örnekleme." *Zeitschrift Für Die Welt Der Türken Dergisi*, ZfWT, Vol 14, No. 2, s. 203-228, 2022h.

- Çobanoğlu, Sacide. “Halkbilimsel Metaetik Kuram ile Türk Mitolojisinde Zamanda Kalıcı Olmak Etik Değerinin Metaetiksel Çözümlemesi.” *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, XIX/75: 799-822, 2022.
- Dikici, Mehmet. *Türklerde Devlet*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Dundes, Alan. *Folk ideas as units of worldview*. Toward New Perspectives in Folklore, (Ed.: A. Paredes - R. Bauman). 93-103, Austin: The University of Texas Press, 1972.
- Duran, Hamiye. *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. (İçinde “Besmele Tefsiri”, s. 203-328), Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı Metin-Sözlük*. İstanbul: Ebru Yayınları, 1986.
- Farabi. *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.
- Gazali. (1983). *İhyâu ulûmi'd-dîn, Dâru'l-Mâ'rife*. c. IV, Beyrut.
- Güzel, Abdurrahman. “Ahmed Yesevi'nin Fakr-nâmesi ile Hacı Bektaş Velî'nin Makâlât'ı arasındaki Benzerlikler.” *Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, s. 33-43, Ankara: 1982.
- Hacı Bektaş Velî. *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. (ed. Gıyasettin Aytaş, Ömer Özkan, Hamiye Duran, Malik Bankır, Baki Yaşa Altınok), Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Hacı Bektaş-î Velî. *Makâlât*. (haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkış, Ali Öztürk), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Has Hacıp, Yusuf. *Kutadgu Bilig*. (çev. Reşit Rahmeti Arat), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-Ahlâk*, nşr. *Kostantin Zürek*, The American University of Beyrut, 1967.
- İbn Sina. *El-İşârât ve't-Tenbihât*. (çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sina. *İşaretler ve Tembihler*. (çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kaplan Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1986.
- Kenny, Antony. *A Brief History of Western Philosophy*. Great Britain: Blackwell Publishers, 1998.
- Kına, Bayoğlu, Filiz. “İnsan Doğası Ve Ahlakın Yapaylığı: ‘Arıların Masalı’.” *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 63, S. 619-625, 2019.
- Kur'an'ı Kerim, El-Mâide, 5/38-39.
- Macintyre, Alastar. *Ethik'in Kısa Tarihi/Homerik Çağdan Yirminci Yüzyılda*. (çev. Hakkı Ünler, Solmaz Zelyüt), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees: or Private Vices. Publick Benefits*. Vol. I ve II. (Ed. F. B. Kaye). Indianapolis: Liberty Fund, 1988.
- Menekşe, Ömer. *15. ve 18. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Hırsızlık Suçu ve Cezası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Mevlânâ Celâleddiîn Rûmî. *Mecâlis-i Seb'a*. (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: Kent Basımevi, 1994.
- Mevlânâ Celâleddiîn Rûmî. *Mektûbât-Mektuplar*. (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1999.
- Mevlânâ Celâleddiîn Rûmî. *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*. (çev ve şerh. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will To Power*. trans. by W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1967.

- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı - Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları*. (çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), İstanbul: Say Yayınları, 2002.
- Nizamülmülk. *Siyasetname*. (Mehmet Altay Köymen), Ankara: T.T.K Yayınları, 2018.
- Onart, Adnan. "Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık Nedir?". *Felsefe Arkivi*, 0 (20), 79-97, 1976.
- Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde 'İlâhî Adalet' Sorunu (Teodise)*. (çev. Metin Özdemir), Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Platon. *Devlet*. (çev. Sabahattin Eyyüboğlu - M. Ali Cimboz), 353/d, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Platon, *Protagoras*. (çev. Nurettin Şazi Kösemihal), 355a-b, İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Ross, David. *The Right and The Good*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- Ross, David. *Nicomachean Ethics Ol Aristotle*. Introduction, P. V. London, 1959.
- Radloff, Wilhelm. *Türklerin Kökleri Dilleri ve Halk Edebiyatı II*. Ankara: EKAV Eğitim ve Kalkınma Vakfı, 1999.
- Strauss, Claude Lévi: *Yaban Düşünce*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Dîvânı Risâletü'n-Nushiyye III Tenkitli Metin*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Tepe, Harun. *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsîrî*. (ed. Tahir Özakkaş), (çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov), İstanbul: Litera Yayınları, 2007.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (çev. Ahmet Cevizci), C. 2, s. 814-1771, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.

MEVLÂNÂ'NIN ŞİİRLERİNDE REVÂKIYYE DÜŞÜNÇESİNİN YANSIMALARI

REFLECTIONS OF THE IDEA OF REVÂQIYYA IN MAWLÂNÂ'S POEMS

DAVOUD SPARHAM  

Sorumlu Yazar/Correspondence

MOUSA RAHIMI  

MEHMET ŞAHİN  

Öz

Bu çalışmada, Revâkıyye ekolünün ahlakî ve felsefî görüşlerinin Mevlânâ'nın başta Mesnevî'si olmak üzere eserlerine nasıl yansıdığı incelenmiştir. Revâkîlere göre evrende mükemmel bir uyum ve iyilik hüküm sürmektedir. Evrendeki bu düzeni sağlayan ise tanrıdır. İnsan bu düzene ve doğaya uygun yaşarsa ahlakî ve mutlu olur. Ahlakî aklın, insanın içgüdülerine hakim olması durumunda doğru eyleme ulaşılabilir. Bu yönüyle Revâkıyye ahlakî, pratik yaşamla doğrudan ilgilidir. Revâkîlerin ahlak anlayışı ve felsefesi zaman içerisinde birçok düşünceye etki etmiştir. Yapılan inceleme, Revâkîlerin ahlakî görüşlerinin büyük oranda Mevlânâ'nın düşüncelerine etki ettiğini göstermektedir. Mesnevî'de yer alan insan, nefis ve ahlaka dair konular incelendiğinde Mevlânâ ile Revâkîlerin konuları ele alış biçimleri ve konuya bakış açıları arasında pek çok benzerliğin olduğu ortaya çıkmaktadır. Mevlânâ, tasavvuf geleneğindeki insan felsefesi ile İslam ahlak felsefesini Mesnevî isimli eserinde birleştirmiştir. Mesnevî'de yer alan ahlakî ilkeler erdemli bir ahlakî kişiliği oluşturmayı hedeflemektedir. Mevlânâ, insanın bātınını derinlemesine incelemiş ve nefsanî yönlerini tüm detaylarıyla ele almıştır. Mevlânâ ahlakî ontolojik değerler ve insanın yapısına uygun kurallar olarak kabul eder. Mevlânâ, ahlakî birlik ve bütünlüğün oluşabilmesi için bireyin doğa ile uyumlu, nefsinin terbiye etmiş, madde ile mana bütünlüğünü sağlamış olması gerektiğini savunur. Revâkîler de aynı tarz ve üslupla insanı ve ahlakî ele almışlardır.

Anahtar Kelimeler: Revâkıyye Ekolü, Mesnevî, Gazeliyyât-i Şems, Zenon, Mevlânâ, Ahlakî Öğeler.

Abstract

This study examines how the ethical and philosophical views of the Revâqıyya school are reflected in Mevlânâ's works, especially in his Masnavi. According to the Revâqıyya, perfect harmony and goodness prevail in the universe. God is the one who provides this order in the universe. If humans live in accordance with this order and nature, they will be moral and happy. If the moral intellect dominates human instincts, the right action can be achieved. In this respect, Revâqıyya morality is directly related to practical life. Revâqıyya's ethics and philosophy have influenced many ideas over time. The analysis shows that the ethical views of the Revâqıyya influenced Mevlânâ's thoughts to a great extent. When the topics related to human, soul and morality in the Masnavi are analyzed, it is revealed that there are many similarities between the way Mawlânâ and the Revâqīs addressed the topics and their perspectives on the subject. Mawlânâ combined the philosophy of man in the Sufi tradition and Islamic moral philosophy in his work Masnavi. The moral principles in the Masnavi aim to create a virtuous moral personality. Mawlânâ has analyzed the human being's bātın in depth and dealt with his egoistic aspects in all details. Mevlânâ accepts morality as ontological values and rules appropriate to human nature. Mawlânâ argues that in order for moral unity and integrity to emerge, the individual must be in harmony with nature, have tamed his nafs, and have achieved the unity of matter and meaning. The Revâqīs dealt with man and morality in the same style and manner.

Keywords: Stoic School, Masnavi, Shams' Ghazalit, Xenon, Maulana, Moral Components.

Giriş

Stoa Okulu'nun kurucusu olan Zenon, M.Ö. 4.-3. yüzyıllar arasında yaşamış dönemin en ünlü filozoflarından biridir. Önceleri Kelbiyyun ekolüne mensup olan Zenon zamanla ekolden ayrılarak kendi yolunu çizmiş ve Revâkıyye¹ ekolünün temelini atmıştır. Zenon derslerini Atina'da dönemin edebiyat ve sanat çevresinin devam ettiği sütunlu (revaklı) bir binada verdiği için öğrencilerine Stoacılar, ekolüne de Revâkıyye denilmiştir (Arslan, 2008, 187-191; Weber, 1993, 92; Russell, 1994, 378; Zeller, 2001, 259; Gökberk, 1999, 125; Kaya, 2008, 24).

Revâkıyye ekolünün başlıca öğretisi; ahlak, doğa ve mantık olmak üzere üç temel ilkeye dayalıdır. Bu ilkelerin hiç birisinin, diğerleri olmadan hayata geçmesi düşünülemez. Revâkıyye ekolü, ortaya koyduğu ahlakî anlayışları, dünya görüşleri ve doktrinleri ile uzun süre dünyanın felsefi, ahlakî ve kültürel düşünce biçimlerini etkilemiştir. Doğu ve batıda pek çok düşünsel ve felsefi ekol, hatta irfânî akım veya tarikat doğrudan ya da dolaylı olarak Revâkıyye anlayışından etkilenmiştir. Pek çok araştırmacının görüşüne göre; bu ekoldeki düşünsel parametrelerden, günümüzde de felsefi ve psikolojik alanlarda yararlanılmaktadır. Ahlakî, antropolojik ve psikolojik yönlerden önem taşıyan ve büyük eserlerden biri olan Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sine bakıldığında onun Revâkîlerin düşüncelerinden etkilenmiş olmasının uzak bir ihtimal olmadığına, hatta akla yatkın bir varsayım olduğuna kanaat getirilebilir. Bu mütalaa, Revâkıyye anlayışının, Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sindeki yansımalarını göstermeyi amaçlamaktadır. İlk başta Revâkıyye ekolü ve Revâkîlerin ahlakî anlayışları ve felsefi görüşleriyle ilgili kısa bir tarihçe sunduktan sonra bu etkili anlayışın ahlakî öğelerinin; Mevlânâ'nın eserlerine nasıl yansıdığı konusu farklı yönlerden ele alınarak incelenmiştir.

Bu incelemenin amacı; Revâkıyye anlayışı ile tasavvuf anlayışı, özellikle Mevlânâ'nın tasavvufi anlayışı arasında, metinler arası karşılaştırma yaparak Hz. Mevlânâ'nın düşünce dünyasında Revâkıyye ekolünün izlerini bulmaktır. Mevlânâ, Revâkıyye ekolünün düşüncelerinden etkilenmiş midir? gibi sorulara cevap aranmıştır. Böylece Mevlânâ'nın şiirlerinde, Revâkıyye anlayışının izlerinin belirtileri saptamak yoluyla aralarındaki etkileşimi kanıtlamaktır. Bu araştırmanın bir diğer amacı ise, Mevlânâ ile Revâkîlerin; akıl, mutluluk ve neşe, dünyayı umursamamak, öfkeyi yenmek, hümanizm, şehvet, arzu ve diğer duyguları kontrol etmek gibi kavramlarla ilgili görüşleri ve düşüncelerini karşılaştırmaktır. Şiirlerinde yansıttığı düşüncelerden hareketle Mevlânâ'nın Eflatun ve Yeni Eflatunculuk ile ilgili kaynaklara vakıf olduğu düşüncesi, bizi bu araştırmaya yönlendirmiştir. Revâkîlerin üzerinde durdukları ölüm, ruh/can, dikkat, başkalarının ne düşündüklerini umursamamak, insanların arasında çeşitliğin sağlanması, adalet, öfkeyi yenmek, halka hizmet, gamsızlık vs. gibi konuların, *Mesnevi*'de de var olması, bunu göstermektedir.

1. Anahatları ile Revâkıyye Ekolü

Revâkıyye ekolü, Aristo'dan sonra ve Epikür'ün yaşadığı dönemde Yunanlı filozof Zenon tarafından M.Ö.305 yılında temeli atılan Atina'nın dört büyük felsefi ekolünün sonuncusudur. Fransızcası Stoiciens ve Yunancası Stooicus veya Stoic olan kelime İngilizcede, sıkıntıların karşısında şikâyet etmeden sabırlı ve metanetli olmak anlamına gelmektedir. (Megi, 1386, 47)

1 Revâka ait anlamına gelen Revâkıyye, genel Stoacılık, özeldense İslam Stoacılığı anlamında kullanılır. Stoa felsefesini benimseyen İslam filozoflarına ise Revâkıyyün denilir. Bkz. Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, TDV Yayınları, 1997, s. 54.

Bu ekol veya felsefeye Revâkıyye adının verilmesinin sebebi; Zenon'un ilk öğrencileri, gölgeliğe benzer rengârenk ya da nakışlı anlamına gelen Stoa Poecile adlı bir kemer ya da revâkın altında toplanmış olmalarıdır. Stoa, Yunanca bir sözcük olarak, revâk anlamındadır (Pazargad, 1730; Papkin ve Strol, 1393, 56). Sokrates bu akımın en büyük hayranıdır. Revâkıyye anlayışının temelinde yatan düşünce, inzivaya çekilmek ve insanlardan uzaklaşmak olmuştur (Var Berton, 1394, 44). Revâkıyye ekolünün öğretileri, Raoma'ya kadar yayılarak burada büyük bir taraftara sahip olmuştur. Öyle ki Roma İmparatorlarının büyük bir kısmı, Revâkîlik iddiasında bulunmuşlardır (Kern, 1375, 99).

Revâkîlerin temel görüşü insanın kurtuluşa ulaşmasıdır. Onların görüşüne göre; insanlar, hayatın tüm olayları karşısında umursamaz, hissetmez ve esnek olmalı, aynı zamanda boş vermeyi de bilmelidir (Papkin ve Strol, 1389, 56 ve 57). Onlar, kişinin elde etmek istediği şeylerin peşinde koşması yerine, ulaşmayı arzu ettiği şeylerin elde edilip edilemeyeceği hususunu ön plana çıkarmışlardır (Pamer, 1388, 125)

Revâkîlerin pek çoğu, Eflatun'un ruhun ölümsüz olduğu konusunda ileri sunduğu gerekçeleri reddetmiştir. Ancak Revâkîler, ruhun maddî olmaması konusunda Eflatun'la aynı fikirdedirler. İlk dönemlerdeki Revâkîlerin görüşleri, daha çok Heraklitus ve onun, ruhun bir madde olan ateşten yaratıldığı ve her şeyin temeli ve cevherinin ateş olduğu konusundaki görüşleriyle aynı yöndedir (Kaya, 2008, 25).

Revâkîlere göre; insan, doğayı korumak ve yüceltmek için kemâle erişmek zorundadır. İnsanın nefsi, en izzetli ve asil nefislerdendir ve aslında insanların yaratılması sırasında aralarına inmiş ve nesilden nesle geçmiş olan ilahî ateşin bir parçasıdır. Çünkü nefis de diğer nesnelere gibi bir maddedir ve tüm nefislerin var oluşu evrensel yangını çıkaran o ilk ateşe dayanır. Bu açıdan insan ruhu maddesel olup ateşten bir yapıya sahiptir. Evren mükemmel şekilde var olmuştur. İnsan doğaya uygun ve Tanrının emirlerine uygun yaşarsa asil nefsi mükemmel hale gelir (Pattabanoğlu, 2015, 186; Rada Krishnan, 1393, 4-5; Rasel, 1365, 366-368).

Revâkîler, Eflatunîleri izleyerek felsefî konuları, mantık, doğa ve ahlak olmak üzere üç parçaya bölüp, onları birbirinden ayrılmaz parçalar olarak nitelemişlerdir. (Rasel, 1365, 373). Onlar, ahlak ve pratik hikmete daha çok ilgi gösterip, bu ekolün ahlaki ilkelerini, daha çok hikmetli ve didaktik öğütler şeklinde ifade etmişlerdir.

Tarihi sürecine bakıldığında Revâkıyye ekolü, Başlangıç Dönemi, Orta Dönem ve Son Dönem olmak üzere üç tarihi döneme ayrılır:

Başlangıç dönemi Revâkîleri Milattan Önce III. yüzyılda Atina'da yaşamışlardır. Başta Zenon, Cleanthes ve Chrysippus olmak üzere bu dönemde yaşayan Revâkîler, son derece materyalist ve Allah'ın varlığını inkâr eden (ateist) filozoflardı. (Pazargad, 1344, 18). Orta Dönem Revâkîleri, Revâkî felsefesinin, asaletini kısmen yitirdiği Milattan Önce II. yüzyılda yaşamışlardır. Bu dönemde metafizik tartışmalar terkedilerek ahlâk felsefesi konuları ağırlık kazanmıştır. Bu dönemin en önemli isimleri arasında Diogene Le Babylonien, Panetius de Rhodes ve Poseidonius yer alır. İmparatorluk Dönemi Revâkîleri olarak da bilinen Son Dönem Revâkîleri, Milattan Sonra I. ve II. yüzyılda Roma şehrinin civarlarında yaşamışlardır. Bu dönemin filozofları, ahlak ilmine diğer ilimlerden daha çok ilgi göstermişlerdir. Seneca, Epictetus ve Markus Aurelius bu dönemin meşhur filozoflarıdır (Kaya, 2008, 24-26; Brun, 1997, 13; Öktem, 1974, 593-594)

1.1. Revâkîlerin (Staiklerin) Ahlak Anlayışı

Şehir devletlerin ortadan kalkmasıyla toplumun düzelmesi konusunda ümidini yitiren Revâkîler, kendi ekol ve felsefelerini, insanın saadete ulaşması amacıyla ortaya koydular. Onların ahlak anlayışında iki temel ilke vardır: Birincisi; evrenin, hiç istisnası olmayan kurallarla yönetilmesidir. İkincisi; aklın, insanın özünde ve doğasında var olmasıdır (Steas, 1385, 323). Burada belirtilmesi gereken nokta, Allah'a ve doğaüstü güçlere olan inancın, sonradan bu felsefeye girmesidir. Zira daha önce de değinildiği üzere, başlangıçta bu felsefede Allah'ın varlığına dair hiçbir inanç yoktu ve tamamen materyalizme yönelik bir felsefeydi.

1.2. Revâkıyye İlkeleri

Evrenin Maddi Olarak Nitelenmesi: Tüm evren hatta Tanrı bile maddidir. Bütün nesnelere de fâil ve münfâil olmak üzere iki gruba ayrılır. Buna göre tanrı fail illet, unsur ise münfâil illettir. Fail etki edendir, münfâil ise etki edilendir (Capelestone, 455; Furûgî, 56).

Küçük ve Büyük Âlemler: Küçük âlem olan insan, cismen ve ruhen Büyük âlemin bir parçası olduğu için doğa âleminin kurallarına tâbi olmak zorundadır. İnsanın büyük âlemle bütünleşmesi için aklı eylemlerine hâkim kılması ve nefsanîyâtı, kendinden uzaklaştırması gerekmektedir. (Aurelius, 2016, 84)

Duygular ve Arzuların Kontrol Altına Alınması: Aklın fermanında olmayan eylemler, duygulardır. Revâkîler, duyguları olumsuz olgular olarak ele alırlar. Onlara göre Revâkî bir filozofun duyguları hiç olmamalıdır. Revâkîler, hatta bu bağlamda dengeli olmayı bile düşünmeyip, duyguların tamamen yok edilmesi gerektiğine inanırlar (Kern, 98). Nefsin istekleri ve arzularını yok etmek, onların deyimleriyle Atakarsiya olarak bilinmektedir (Furûgî, 73).

Cebir (mecburiyet) ve İhtiyar (irade): Revâkıyye Felsefesine göre, her olay doğa kanununa dayandığından cebirci, ancak ahlak odaklı bir anlayışa sahip olduğundan da iradîdir. Doğaya uygun yaşayarak doğanın tanınması gerekir (Seneca, 1999, 34, Epiktetos, 2013, 184)

Olayların Karşısında Rıza Göstermek ve Teslim Olmak: Revâkıyye Felsefesi, insana olayların olumsuz etkileri karşısında direnmeyi tavsiye etmiştir. Başka bir deyişle takdir-i İlahî ve doğanın kanunu karşısında teslim olmak gerektiğini öne sürmektedir (Topakkaya, 2009, 62).

Kaza ve Kadere İnanmak: Kaza ve Kader, aslında nesnelere arasındaki ilişkiyi sağlayan ve bütünsel akıl olarak da bilinen doğa kanunları ve kurallarıdır. Bütünsel akıl (Kâmil akıl) da tüm işlerin yürümesini sağlayan ve tüm varlıkları yaratan Allah'tır (Aurelius, 2016, 84).

Hayır ve Şer: Olayların Hayır ya da Şer şeklinde ikiye ayrılması mutlak olmayıp, insanın olaylara karşı algılama biçimine bağlıdır. Burada kafa karışıklığına yol açan nokta; Revâkîlerin Kâmil aklın, evrendeki her şeyi en iyi şekilde yönetmesi görüşünden yola çıkarak Şer'in evrendeki varlığının açıklanmasıdır. Bu noktada onlar zıtların yan yana olduğunu kabul etmekle beraber, Şer'in varlığının -varlık âleminin Kemâle ermesine vesile olması nedeniyle- zarûrî ve elzem olduğunu bile öne sürmektedirler (Topakkaya, 2009, 61).

Akla Tâbi Olmak ve Fazilete Erişmek: Akıldan daha iyi ve daha üstün bir merci yoktur. Dolayısıyla insan tüm duygularını akla tabi tuttuğu takdirde, tüm yargıları doğru yönde olacaktır (Megî, 1386, 46),

Revâkilerin Hak'la İlgili Bakış Açuları: İlk dönemlerinde materyalis olan revâkilerin değişen sonraki görüşüne göre; her şeyden üstün, bilge ve güçlü olan bir Allah vardır. Hiçbir amel ve eylem onun gözünden kaçmaz ve hiçbir şeyi ondan saklamak mümkün değildir. O bizim düşüncelerimiz ve duygularımıza bile hâkimdir. Bu yüzden onu tanıyıp, ona tabi ve teslim olmak gerekir (Epictetus, 28). Revâkilere göre Allah; gücünün bütün nesnelere etkilediği ve en ufak konuların bile onun emri ve iradesi dışında gerçekleşmediği bir Allah'tır (Beriyeye, 50-47 ve 160).

İntiharın Caiz Olması: Revâkiler, ruhun dengesi bozulduğu ve kabul görülemez irite duygu problemlerin yaşandığı durumlarda intiharı caiz bulurlar. Onlara göre, insanın nefsin arzularından kurtulmak için intihar etmesi yerinde bir davranıştır. Bu anlayışa göre, vücudun insana ait olduğundan intihar edip etmeme hakkına da sahip olması yönündedir (Furûgî, 73).

Öfkenin Kontrol Altına Alınması: Revâkilere göre; insanı öfkeliendirebilen her kimse aslında onun sahibi ve mâlikidir. Başka bir ifadeyle insan birine kendisinin ruhsal ve zihinsel dengesini bozmasına izin verdiğinde, aslında kendi ruhunu ve canını onun eline bırakmış olur (Arslan, 2008, 368).

İçgüdüsel Arzular ve Şehvetlerin Kontrol Altına Alınması: Revâkiler, aşırı cinsel ve içgüdüsel eğilimlerin hoş olmadığı kanaatindedirler. Zira şehvet insanı esir edip, insanı kendisine köle yapar (Arslan, 2008, 368).

Kendini Tanımak: Onlar, Sokrates'in "kendini tanı" meşhur sözünü ilke edinmişlerdir. Bu sebeple "kendini tanıyan, Allah'ı da tanır" görüşünü öne sürmüşlerdir (Seneca, 1999, 304)

Küfür ve Hakaret Karşısında Sessiz Kalmak: Âkil insan küfür karşısında sessiz kalır. Bilgin bir Revâkî, başkalarının kendisine karşı hakaretlerini köpeğin havlaması gibi görür.

Kanaatkâr ve Sade Yaşamak, Lükse Düşkün Olmamak: Lüksten uzak durmayı, tasarruflu yaşamayı, yetinmeyi ve kanaat etmeyi meslek edinmek gerekir. Yoksulluğa karşı bakış açısı, kınamak yerine olumlu ve insafli olmalıdır. Onların açısından, kanaatkâr bir insan her açıdan zengindir (Seneca, 1999, 34).

İyilik Yapmak ve İnsanlara Karşı Sabırlı ve Uyumlu Davranmak: Revâkî bir insan, yaptığı iyilikler ve hizmetler karşısında bir beklentide bulunmaz. Revâkiler bize, yaradılışımızın amacı olduğu üstümüze düşen görevlerimizi istikrarlı bir şekilde yerine getirmemizi tavsiye ediyorlar (Topakkaya, 2009, 60).

Haşır Neşir Olduğumuz İnsanları Seçmekte Dikkatli Olmak: Ahlakî değerleri bozulmuş insanlarla arkadaşlık kurmaktan kaçınmamız gerekir. Zira onların bozuk değerleri bize de yansiyabilir. Arkadaşlarımızı bizimle aynı değerleri paylaşan, hatta bize bir şeyler katabilen insanların arasından seçmeliyiz (Seneca, 1999, 84-85)

Nefse Hâkim Olmak: Bazen, sakınılması mümkün olan şeylerden uzak durarak bazı zorlukları yaşamak gerekiyor. Örneğin: Soğuk havada uygun elbise veya ayakkabı giymemek ya da yemek ve su elimizin altındayken aç ve susuz kalmak. Bu da bizim gelecekte karşılaşılabileceğimiz zorluklara karşı güçlenmemizi sağlar. Bunun üzerine Revâkiler günlük hayatta yaptıkları işler sırasında bazen hoşlarına gitmeyen bir işi yapıyor ya da sevdikleri bazı şeyleri yapmaktan vazgeçiyorlar. İnsanın her gün nefis sorgulaması ve muhasebesi yapması gerekir (Gökberk, 2016, 104).

Geçmişini Bırakmak ve Geleceğe Bakmak: Geçmişini değiştirmenin mümkün olmadığını ve onu düşünmenin sadece vakit ve duyguları harcamaktan ibaret olduğuna göre, geçmiş hakkında düşünmeyi bırakmalıyız.

Servet ve Şöhret Peşinden Gitmemek: Toplumsal makam ve mevkileri umursamamak huzurlu olmamızı sağlar. Servet ve mal varlığına ihtiyaç duymamak, servete sahip olmaktan daha değerlidir. Servet, insanları mutsuz ve perişan edebilir (Seneca, 1999, 247, 283).

İşlerin Akibetini Göz Önünde Bulundurmak: İşlerin öncesi ve sonrasını, onların ortaya çıkaracağı sonuçları dikkate alıp, inceledikten sonra girişimde bulunulmalıdır.

Ölümü Düşünmek: İnsanın, gaflete düşmemek, alçaklıklara yönelmemek ve her işte aşırıya kaçmamak için, her an öleceğini düşünmelidir (Seneca, 1999, 84-85, 293).

Evlilik Dışı Cinsel İlişkilerden Kaçınmak: Markus'a göre; cinsel ilişkiyi küçük parçalara böldüğünde, hiçbir değerinin olmadığı, akılsızca olduğu ve uğruna hayata zarar verdiği sonucuna varılır. Revâkiler ise cinsel ilişkiye karşı olumsuz bir bakış açısına sahip olmalarına rağmen evliliği destekliyor ve akıllıca buluyorlar.

İnzivayı Bırakmak: İnsanın toplumsal bir hayatı olmalıdır. Hiçbir bireyin toplumdan kopup, inzivaya çekilmesi câiz değildir. Zira insanlar birbirleriyle yardımlaşmak ve iş birliği içerisinde olmak için yaratılmışlardır (Orlius, 312).

Evrenin Mükemmel Düzenine İnanmak: İçinde bulunduğumuz evren mükemmel bir düzene sahiptir. Allah'ın yarattıklarından oluşan dolayısıyla kendisi de yaratılan olan toplumda meydana gelen olaylar, İlahî takdire bağlı olduğu için, hayırlı olanlardır (Laertios, 2013, 347).

Suskunluğa Alışmak: Epictetus'un görüşüne göre insan suskunluğu adet edinmeli ve gereksinim dışında konuşmamalıdır. Konuşması gerektiğinde de boş laflar söylemek yerine, güzel ve yaraşır biçimde konuşmalıdır.

Revâkilerin yukarıda bahsedilen görüşlerinin yanı sıra önem verdikleri bir takım temel ilkeleri de vardır. Bu ilkeleri şöyle özetlemek mümkündür: (Topakkaya, 2009, 56-67).

1. İnsanlar arasında ırk ve etnik birliği,
2. Bireylerin arasında eşitliğin ve neticede toplumsal adaletin sağlanması,
3. Kadın ve erkeğin arasında değer eşitliği,
4. Kadın ve çocuk haklarına saygı göstermek,
5. İyi niyetli olma ve ailede ihlas ve sadâkate yürekten bağlı olmak,
6. Hayırseverlik, hoşgörülü olmak, sadaka vermek, insanlara yardım etmek,
7. Kayıtsız şartsız insan severlik.

Eğer Revâkilerin öne sürdüğü ahlakî ilkelerin hiçbirisini bile kabul etmezsek, ilgimizi çeken ve hakkında düşünmemizi sağlayan en az bir konu vardır. O da Revâkiyye'nin ahlakî felsefelerinin merkezine oturtmalarınıdır. Ki bu durum Schwegler'in şu ifadesinde açıkça ortaya konulmuştur; "Onların en önemli ayrıcalığı, yıkımlar ve yozlaşmalar çağında, ahlakî düşünceler ve değerlere bağlı olmalarıdır" (Stiss, 328).

2. Mevlânâ ve Mesnevî

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'si, antropolojik ve ahlakî konuları içeren, tasavvufun konularını didaktik bir üslûpla ele alan, Mevlânâ'nın tasavvuf

anlayışını yansıtan İslam kültürünün en önemli eserlerinden biridir. Mesnevî'nin asıl ve en temel konusu din ve dinin üç temel dayanağı olan şeriat, tarikat ve hakikattir. Mevlânâ, eserinde yer alan hikayelerindeki destansı karakterlerin dilinden; insanın duygularını, onun yozlaşma nedenlerini ve manevi yönünün gelişmesi gibi konuları ele almaktadır. Mevlânâ anlayışında ahlak ve irfanî sülûk bir bütündür. Başka bir ifadeyle irfanın varlığı ahlak olmadan mümkün değildir. *Mesnevî*'deki çoğunlukla temsili hikâyeler toplumsal, ahlakî, felsefî, hikmetli ve kelâmî konularla iç içedir. *Mesnevî*'de müritlerin canlı, görkemli ve gittikçe gelişen bir şekilde dönüşüm yoluna girip, maddi dünyadan ayrılma aşamalarını katederek fenâfillâha nasıl ulaşacakları anlatılır. *Mesnevî*, zihin ve düşüncüyü muazzam betimlemelere yöneltmekle kalmıyor, aynı zamanda insanın duyuları ve vücut azâsını da içindeki duygularıyla aynı yöne yönlendiriyor. *Mesnevî*'de, ahlak sadece bir bilimden ibaret olmadığı gibi, canlı ve akışkan bir hayat biçimi ve eylem mahiyetindedir (Atay, 2016, 1233-1247). Nitekim Revâkiyye doktrininde de ahlak sırf kuru bir talimat, bilimsel temelli bir ekol ya da etiketten ibaret değildir. Bilakis teori ile pratik ve ahlak ile manevi sülûk arasında sağlam, düzgün ve insicamlı bir ilişki mevcuttur. Zira aşağıda da ifade edildiği gibi Mevlânâ ve Revâkiyye felsefesi arasında pek çok benzerliğin varlığından söz etmek mümkündür. Revâkîlerin ahlaka ilişkin bakış açıları, Aristo'nun ahlak anlayışından tamamen farklıdır. Aynı şekilde Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde de söz konusu olan ahlak, İbn-i Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ı, Hâce Nasreddin-i Tûsî'nin *Ahlâk-i Nâsirî*'si ve hatta Gazzâlî'nin *Kimyâ-yı Saâdet*'i gibi ahlak bilimcilerinin eserlerinden de ayrılmıştır (Öngören, 2004, 441-448).

Burada; Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde geçen düşünceleri ile Revâkî felsefesinin düşünceleri arasındaki benzerlikler çeşitli başlıklar altında ele alınacaktır. Bu doğrultuda, benzerliklere odaklanmak amacıyla konuyla ilgili tüm örnekleri göstermekten ziyade, örneklerin sayısını en aza indirerek, bazı açıklayıcı örnek beyitler gösterilmeye çalışılmıştır.

2.1. Hayatın zorluklarına katlanmak ve ümitli olmak

Bilindiği üzere; tüm ilahî ve beşerî sistemlerde hayatta karşılaşılan zorluklar ve güçlüklerle katlanmak övülmüş ve insanlara tavsiyeler verilmiştir (Teber, 2011, 665). Hem ilahî dinlerden kaynaklanan mezhep ve tarikatlarda hem de felsefî öğretilerde insanın karşılaşılabileceği zorluklar üzerinde durulmuştur. Mevlânâ da Revâkîler gibi bu dünyanın meselelerinin değişken ve geçici olduğu üzerinde durmaktadır. Mevlânâ'ya göre; her şey bu dünyada sürekli değişim ve dönüşüm halindedir. Hiçbir rahatlık, mutluluk, gam, keder, üzüntü, zorluk, güçlük ve sıkıntı ilk halinde kalmaz. Her karanlığın arkasında ışık ve aydınlık vardır. Dolayısıyla her hâlûkârda ümitli olmak ve ümidi kaybetmemek gerekir:

*“Ne çok işler ki başta zor geldi!
Daha sonra çözüldü, güçlük geçti
Ne çok ümitler var ümitsizliğin ardından
Ne çok güneşler var karanlığın ardından”* (Mesnevî: 2924 – 2925/3)

2.2. İnsanların, Fırkaların ve Mezheplerin Arasındaki Birlik

Mevlânâ'nın, Revâkîler gibi bütün dinlere, mezheplere, ayinlere ve fırkalara karşı bütünsel ve birlikçi bir bakış açısı vardır. Onun görüşüne göre; İnsanların dinleri,

mezhepleri ve inanışları arasındaki farklılıklardan ortaya çıkan düşmanlıklar onların cahilliklerinin göstergesidir. Çeşitli renklerin ve çoğunlukların bulunduğu mecazî dünyada esir olmak, insanı rensizliğin olduğu asıl ve esas dünyadan alıkoyar (Atay, 2009, 87-101).

Renksizlik dünyasında Musâ ve Firavun birbiriyle barışkırdılar, oysa renkler dünyasında onların dinleri, ayinleri ve izleyenleri arasında durmadan savaş, kavga ve münakaşa vardır. Bu anlayışın mükemmel bir örneği Nasrânîleri katleden Yahudî Padişahla ilgili iki temsili hikâyede gözlemlenmektedir. Öyle bir birlik göstergesi bu dünyada hiçbir zaman olmamış ya da olmuşsa ruhların saf dünyasında gerçekleşmiştir.

*“Bundan önce biz tek bir ümmet idik
Kimse bilmezdi bizim iyi mi kötü mü olduğumuz” (Mesnevî: 285/2)*

*“Renksizlik, rengin esiri olduğunda
Bir Mûsâ, başka bir Mûsâ ile savaşa girer
Ama önceki rensizliğine eriştiğinde
Mûsâ ile Firavun birbiriyle barışır” (Mesnevî: 2467-2468/1)*

2.3. İnsan Nefsi

İnsan ve İblis konusunda, Mevlânâ, Revâkilerle aynı görüştedir. Şöyle ki: Allah, kendisinin mükemmel mazharını yaratmak amacıyla, tıpkı bir ayna gibi onun tüm sıfatlarının göstergesi olan insanı yarattıktan sonra, onun vücuduna sefa ve aydınlık bahşetti. İnsanın karşısında da sayısızca karanlıklardan ibaret olan İblis’i yarattı. Çünkü bir zıt olmadığı sürece, aradaki farklar bilinmez, farkındalık gerçekleşmez:

*“Yarattı Padişah sineye sahip birini
Şahlığının tıpkı aynası olsun diye
Sınırsız sefalar verdi ona sonra
Karanlıktan yaptı zıddını ardından (Mesnevî:2153-2154/6)*

2.4. Takdir-i İlahî

Tasavvuf’un temelindeki anlayış, tıpkı Revâkilerde olduğu gibi, ilahî takdir konusundaki sağlam bir inançtır. İnsan, hayatındaki meseleleri, Kâmil iradenin gerçekleşeceği yöne yönlendirmelidir. Mutasavvıf, naçiz beşerî iradeyi, Hakkın sonsuz iradesine bağlamaya çalışmalıdır. *Mesnevî*’de bu anlayış; tevekkül, istisnalara dikkat etmek, duyarsızlık ve gaflet çemberinden kurtulmak, sebep aramamak, teslim ve rıza göstermek gibi kavramlar ve terimlerle ifade edilmiştir. Revâkîye’nin bu görüşü *Mesnevî*’de yer alan tüm hikâyelerde çeşitli şekillerle öne sürülmüştür. İnsan, evrendeki olgular ve eylemler konusunda tüm öngörüler ve önlemlerde bulunsa bile, yine Allah’ın iradesi yönünde olan eylem gerçekleşir.

Mevlânâ’nın bu anlamdaki tavsiyesi; insanın, önlemlerini Cenab-ı Hakk’ın iradesi yönünde bulundurması ve kendi iradesine bel bağlamaması gerektiği yönündedir. Çünkü gerçekte insanın, ilahî kararın karşısında teslim olmaktan başka çaresi yoktur. Aslında *Mesnevî*’deki şiirlerin büyük bir kısmının, bu düşüncenin ifadesi olduğunu söylemek mümkündür:

*“Teslim u rıza’dan başka ne çare var?
Hunhâr erkek aslanın elinde avucunda” (Mesnevî: 577/6)*

2.5. Kaza ve Kadere İnanmak

Revâkilerin Kaza ve Kadere tam ve sağlam bir inançları vardı ve bunun evrenin kaçınılmaz olgularından olduğuna inanıyorlardı. İran tasavvufunda ve özellikle Mevlânâ anlayışında da Kâmil ilahî bilim olarak kaza, kesin ve kaçınılmaz bir olgudur. Bu anlayışa göre, âlemdaki tüm olaylar ilahî takdir ve irade üzerine gerçekleşir. İlahî takdir gerçekleştiği zaman, insanın gözü gerçekleri ve hakikati görmemek üzere kapanır. Akıl ise hayrete düşer:

*“Kader gelince gözler kapanır
Aklımız dahi ne yapacağımı bilemez, şaşırır” (Mesnevî: 240/1)*

Bu noktada Mevlânâ; kader geldiğinde ve insana çemberi daralttığına, işlerin düğümünü çözen yine Allah’ın olduğuna dikkat çeker. Mevlânâ, bu anlamda, insanlardan teslim olup, rıza göstermeye yönelmelerini ve ilahî takdir ve iradeye boyun eğmelerini ister:

*“Kilit bir zifttir, onu açan da bir tek Allah
Sana düşen de teslim olmakla rıza göstermek” (Mesnevî:3037/3)*

2.6. Cebir (mecburiyet) ve İhtiyar (irade)

Bu mesele, geçmişten beri beşerin zihnini meşgul ettiği için insanın zihinsel meselelerinin en önemli ve en tarihî konularındandır. Mevlânâ, Ravakiler gibi, insanı “Mecbur bir oluşum” olarak nitelemekte ve onun teslim olup ve rıza göstermekten başka çaresinin olmadığı kanaatini dile getirmektedir. Bununla birlikte Mevlânâ, cebir yerine cebbâriyet kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Böylece o, bir yandan Eşarilerin kullanıldığı mutlak cebir kavramını kullanmaktan kaçınırken, diğer yandan insanın, hayattaki sıradan işleri düzene koyabileceği iradesine de değer vermektedir. İnsanın, günlük hayatıyla ilgili sahip olduğu küçük çaptaki iradesi de aslında bu mutlak cebirin içinde barındırılmıştır. Bu yüzden *Mesnevî*’de, hem cebir hem irade hem de havale etmek anlamına gelen Tefvîz ve Mevlânâ’nın deyimiyle Mecburî İrade olarak bilinen cebir ile irade arasındaki konum üzerinde vurgu yapılmaktadır.

Mevlânâ “Teslim olmak ve rıza göstermekten başka ne çare var?” diye yer yer tekrarladığı halde, Aslan ile Keçi adlı hikâyede olduğu gibi pek çok yerde, insanın tevekkül’e karşın çaba göstermesi gerektiği üzerinde de vurgu yapmaktadır.

Mevlânâ’nın mecburî iradeyi savunmak yönündeki gerekçeleri pek felsefî mahiyette olmayıp, daha çok zâhirî olguları kapsamaktadır:

*“Bizim de bir irademiz var şüphesiz
Hisleri de inkâr edemezsin apaçık” (Mesnevî: 2967/6)*

Mevlânâ ayrıca, insanların arasında emretme, yasaklama, öfke, lütuf, merhamet, övgü ve yergi gibi yaşanan duygular ve eylemlerin, insanî iradenin varlığının kanıtı olduğuna inanmaktadır:

*“Emretmekle yasaklamak, öfke ile taltif u serzeniş
Ey temiz yürekli! İradeli kimseden başkasına değil ait” (Mesnevî: 2973/5)*

Buna rağmen aşağıdaki beyitte de şöyle der:

*“Bu cebir değil, Cebbârlığın ta kendisidir
İnlemek içindir Cebbarlık diye onu algılamak” (Mesnevi: 617/1)*

Mevlânâ'nın görüşüne göre; felsefi ve akıl yönünden meseleye bakıldığında, mutlak Cebir'in kâinata hâkim olduğu konusunda hiç şüphe yoktur:

*“Akıl yönünden bakılırsa, cebir kaderden daha suçlu
Zira Cebir'e tâbi olan inkâr eder hisleri ile iradesini” (Mesnevi: 3009/5)*

Fakat eğer aşkla, iç görüyle ve coşkunca baktığımızda, ancak o zaman “Mecburi İrade”yi idrak edebileceğiz:

*“Putlara tapmayı kendiniz seçmişsiniz
Ne diye Cebir mi, irade mi? deyip duruyorsunuz” (Gazeliyât-i Şems: 718)*

Buna rağmen, ona göre; Cebir mi irade mi? tartışması insanı doğru davranışlardan alıkoyan gereksiz, faydasız ve münakaşalı bir tartışmadır:

*“Gazelimde Cebir ile kader olsa da geç bunları
Zira bu bahisten, münakaşadan başkası hâsıl olmaz” (Gazeliyât-i Şems: 545)*

2.7. Günlük Olarak Nefis Muhasebesi

Revâkilerin başlıca ilkelerinden biri, günlük olarak nefis muhasebesidir. Mevlânâ da insandan, nefsânî heva ve heveslere kapılıp, günah işledikten sonra, ilahî cezaya isyan etmek yerine, kendi nefisini suçlayıp, onu sorgulamaya ve muhasebesini yapmaya yönelmesini istiyor:

*“Nefsini suçla ey delikanlı
Bırak İlahî adalet cezasına isyan etmeyi
Töbe et mertçe, koyul doğru yola akıllıca
Kim yaptıysa zerre kadar iyilik,
Görür neticesini er veya geç
Bırak nefsin büyümesine kapılmaktan övünmeyi
Zira Hak Güneşi göz yummaz bir zerreye dahi” (Mesnevi: 430-432/6)*

2.8. Öfke ve Şehvetten Perhiz Etmek

Revâkilerin görüşüne göre; öfke insana galebe etmemelidir ve insanı öfkelendirebilen her kimse aslında onun sahibi olmuştur. Ancak, Mevlânâ'nın bu anlamdaki görüşü, vahdet-i şuhûdî bir bakış açısıyla, öfkeyi, Zat-ı Hakk'ın kahir edici sıfatının bir yansıması olarak nitelemektedir. Bununla birlikte, öfkeyi dizginleme ile kontrollü olmanın da kaçınılmaz bir gereksinim olduğu kanaatindedir.

Şehvet konusuna gelince, Mevlânâ da Revâkıyye ekolünde vurgulandığı gibi aynı perhizden söz etmektedir. Mevlânâ, şehveti bütün günahların başlıca nedeni olarak öne sürüyor:

*“Şehvetleri, lezzetleri terk etmek cömertliktir
Şehvetin içine batan bir daha doğrulmaz” (Mesnevi: 1273/2)*

*“Bozulmuş yemeği yiyen kişi
Kusuncaya dek bulanır midesi
Öfkeye gelince, kasma onu çünkü
Tatlı dilli olursun ceza günü” (Mesnevi: 3378-3379/1)*

2.9. Ânı Değerlendirmek

İran irfanının, anı değerlendirme gibi bir mahiyeti vardır. Mutasavvıfın, geçmiş ve geleceği bırakıp, şimdi ve şu anı yaşaması gerekir. Revâkiyye anlayışının da esas ilkesi bu noktaya odaklıdır. Mevlânâ'nın da dilinde, "İbnü'l-vakit" kavramı, bu özel kavram olan "Şimdi ve Burada"yı ifade etmek üzere kullanılmıştır:

*"Anı yaşayan sûfi, merak etmez yarını
Yarına aldanan, çabuk bırakır her şeyi" (Gazeliyât-i Şems: 2498)*

*"Anı yaşarsa sûfi ey refik
Yarının yolundan söz etmek ne demek
Ancak sen eğer sûfi değilsen
Varlığı yok eder veresiye bilesin" (Mesnevî: 133-134/1)*

Bu noktada söylenmesi gereken ayrıntı, Mevlânâ'nın safi olarak nitelendirdiği Sâlik'in konumunu, "İbnü'l-vakit" sufiden daha üstün bulmasıdır. Ona göre; safi için tüm zaman dilimleri onun, içinde bulunduğu ruh haline bağlı olarak değerlendirilir:

*"Sûfi İbnü'l-vakittir sözde
Lakin Sâfi âsüdedir vakit ile anlardan
Anlar, onun azmine ve fikrine bağlı
Onun İsâ misal nefesinden olur canlı" (Mesnevî: 1426-1427/3)*

2.10. Akıl Yolunu İzlemek

Revâkiyye anlayışında akıllı izleme konusuna çokça yer verilmiştir. Arifler ve mutasavvıflar da her ne kadar görünürde akıl ve rasyonellikle barışık olmasalar da işlerin düzene girmesi ve toplumsal hayatın devam etmesi için akla ihtiyaç önem vermişlerdir. Zira akıl Allah'ın verdiği en büyük nimet ve onun varlığının en büyük kanıtıdır. Bütün yolları aydınlatan akıldır. *Mesnevî*'ye gelince, bu eserde iki çeşit akıldan söz edilmiştir: 1. Kâmil (bütünsel) akıl 2. Cüzî (Öğrenilmiş) akıl.

Bütünsel akıl, insanın nefsinin yücelmesini sağlar, cüzî akıl ise durdurucudur ve alçak görüşlülüğe yol açar. Mevlânâ Revâkîlerin görüşleriyle aynı yönde olarak, Kâmil aklın, varlık dünyasının hâkimi ve ona erişmeyi Sûfi'nin sülûkunun nihâyi aşaması olduğuna inanmaktadır:

*"Tüm âlem Kâmil aklın suretidir
O, afacan çocukların babasıdır
Kâmil akla isyan eden her kimse
İt görünür Kâmil suret ona
Barış bu babayla, bırak isyanı
Altın halı gözüksün diye, çamurlu su sana" (Mesnevî: 3259-3261/4)*

Daha da önemlisi; Mevlânâ Revâkîler gibi, insanların Kâmil akıldan doğduğuna inanıyor:

*"Kâmil akıldan doğmamızın nedeni
"Babasının canı" diyen nidasının duyulmasıdır.
Hep çağırır bizi: Evlatlarım gelin diye
Sofra donandı fakat yar yalnızdır" (Gazeliyât-i Şems: 106)*

Dolayısıyla, nihai kemalin gerçekleşmesi için, cüzî aklımızı, Kâmil Akla ulaştırmalıyız:

*“Nasil düşündürsün cihan ile Kâmil aklın, cüzî akıldan doğduğunu
Ne işe yarar bir parçacık akıl, hûnhâr bir denizde?” (Gazeliyât-i Şems: 590)*

2.11. Küçük ve Büyük Âlem

Revâkıyyenin temel ilkelerinden biri; insanın görünürde sagîr âlem, varlık dünyası ise görünürde kebîr âlem olduğu, ancak hakikatte insan, kebîr âlem ve varlık dünyası bütün enginliğiyle sagîr âlemdir.

İran irfan ve tasavvufunda da varlık dünyasının insan eksenli olduğunu ve insan varlığının önemini ifade etmek amacıyla bu nokta üzerinde daima vurgu yapılmaktadır. Nitekim ağaç meyveden daha üstün olsa da ağacın var olmasından beklenen nihai amaç meyvedir. İnsan da hilkatin ve yaratılış dünyasının meyvesi konumundadır:

*“Görünürde küçük âlem olsan da
Manada büyük âlemsin
Meyvenin temeli zahirde bir dal olsa da
Bâtında meyve vermek içindir varlığı” (Mesnevî: 521-522/4)*

2.12. Mutlu Yaşamak

Mevlânâ'nın doğrudan mutlu yaşamaya değindiği noktalar belki parmakla sayılacak kadar az olmuştur. Çünkü o mutluluğun, gam ve kederin içinde barındığına, ancak iç görüyle bakıp, dikkat ederek ona erişebileceğine inanmaktadır. Mevlânâ'ya göre; keder ve üzüntüye kapılmayan ve dünyadaki nimetlerden yararlanabilmek için üzüntüler içinde bile mutlu olmayı başaran tek insanlar âkilerdir:

*“Dünyada gamdan değil nimetlerden yararlanırken; akıl
Pişmanlık içinde mahrum kalmış; cahil (Mesnevî: 1409/5)*

2.13. Küfür ve Hakaret Karşısında Susmak

Revâkiler, başkalarının kötülükleri karşısında sessiz kalmanın bir erdem olarak, onların kötü amelleri ve hakaretlerine verilecek en iyi cevap olduğunu her zaman vurgulamışlardır.

Çünkü “Eblehlerin cevabı suskunluktur” atasözüne dayanılarak ahmaklığın ve aptallığın, sessizlik ve suskunluktan başka bir cevabı yoktur:

*“Onun ne olduğunu iyice kanıtlayan suskunluktur
Bu da, “sessizliktir ahmakların cevabı” demektir” (Mesnevî: 3297/4)*

*“Sen tatlı hazır cevaplılığınla benim cevabımı veremeyecek değilsin
Yoksa beni ahmak yerine mi koydun ki sessizlik oldu cevabım?!” (Gazeliyât-i Şems: 1622)*

2.14. Kadın ve Erkek Eşitliği

Kadına karşı ayrımcı bakış hala toplumları incitmektedir. Revâkiler bu ayrımcı bakışa karşı oldukları gibi kadın ve erkeğin -ayırım yapmaksızın- yaratılışını tek bir cevherden olduğunu öne sürmüşlerdir. Aynı şekilde Mevlânâ da insanın -kadın ve erkek ayrımı yapmadan- varlık hakikatinin cisimden değil candan olduğundan

ve elbette bu noktada hakiki zatın nezdinde erkek ve dişi olmanın söz konusu olamayışından da söz etmektedir:

*“Dişi lafzıyla anılan bu güzel şey candır
Bu da Arapların ona taktığı lafızdır
Lakin can ilgilenmez erkek dişilikle
Ruhun ilgisi olmaz kadın erkek işiyle”
Erkek dişilikten ötedir, yoksa ruh u can değil
Bu kuru ve ıslakla işi olan bir can değil” (Mesnevî: 1974-1976/1)*

Daha da ötesi, Mevlânâ özellikle kadından bahsettiğinde, onu erkekten daha üstün ve yüce bir konumda bulur. Kadın bütün ariflerin düşüncesinde ve tasavvufî anlayışında ilahî cemalin mazharıdır (Zât-ı Hakk’ın güzelliğinin mazharıdır).

*“Allah’ın nurudur bu, bildiğin sıradan sevgili değil
Yaradandır bu kesin, sanki yaratılan varlık değil” (Mesnevî: 2437/1)*

2.15. Dünyaya ve Hayata İronik Bakış

Sokrates’in bu anlamda meşhur bir sözü vardır. Onun açısından; “insan bilge oldukça dünyaya ve içindekilere karşı umursamaz olur.” Revkîlerin ve Mevlânâ’nın da düşünceleri Sokrates’le aynı yöndedir. Mevlânâ ayrıca bu yöndeki görüşünü takdir-i ilahî’ye teslim olmaya bağlıyor. Onun görüşüne göre; bilgelik mertebesine ulaşmış olan insan, hayatın tatsızlıkları karşısında gamlı ve kederli olmadığı gibi, hatta güler ve umursamaz dahi olur:

*“Derstir bu hikâye sana ey can
Ki razı olasın Allah’ın takdirine
Ki uyanık olasın ey her şeyi iyi zanneden
Aniden tatsız bir olayı yaşadığında
Başkalarının ödleri korkudan koptuğunda
Sen olasın gülen çiçek, iyi günde kötü günde
Tıpkı çiçek gibi yapraklarını dökerken
Gülmeyi unutmayan, eğrilip bükülmeyen
Bir diken yüzünden neden gam yiyeyim der
Yoksa gülmeyi zaten dikenden öğrenmedim ben?
Ağzından ez kaza çıksa bile boş laflar
Emin ol ki gülüş kurtarır canını beladan” (Mesnevî: 3255-3260/3)*

2.16. Geçmişte Yaşananları Umursamamak

Revâkîlerin en temel ve uygulamada en zor olan ilkelerinden biri, geçmişteki konularla ilgilenmemektir. Onlara göre; insan geçmişin esiri olmamalı, geçmişte kalan üzüntüler ve sıkıntıları sürdürmemelidir. Eğer insan “Şimdi ve Burada”, çevresinde var olan güzelliklerden yararlanıp mutlu olursa, karşılığında çevresine de mutluluk yansıtabilirse, onları kaybettikten sonra yerinmez, üzüntüye de kapılmaz. *Mesnevî*’de bunlar gibi çok fazla örnek bulunmaktadır.

*“Geçmişe yerinmek hatadır
Giden geri gelmez, onu anmak hebadır” (Mesnevî: 2244/4)*

*“Dedi ki: Artık geçmişe de geçenlere de üzülme
Senden geçtikten sonra, geçenlere yerinme” (Mesnevî: 2253/4)*

2.17. Gerçekleşmesi Muhtemel Olmayan Dilekler Dilememek

Revâkiler dileklerden kaçınmayı ve özellikle gerçekleşmesi muhtemel olmayan dilekler dilememeyi özgür ruhluluğun tecellileri olarak nitelemişlerdir. Eski İran'ın da hikmet biliminde, İran Padişahı Keykâvûs'un, aya ulaşmak için kartallara tutunarak onlarla birlikte uçması, bu görüşe bir işaretir. Genel olarak İran tasavvufunda özellikle de Mevlânâ'nın irfani anlayışında bu konu temel ilkelerdendir:

*“Olsa olsa Ölçülü olmalı arzun dileğin
Bir yaprak saman, devirmez ki dağı” (Mesnevî: 140/1)*

*“Hevadır arzudur insanların havası
Hevayı bırakırsan, işte o zaman gelir işaret, Hû'dan” (Mesnevî: 1101/1)*

2.18. İnsanın Fazileti ve İradesi

Revâkiyye felsefesinde, fazilet (erdem), iyi irade anlamına gelir. Kötü irade ise rezilet olarak bilinir. Fazilet ve rezilet her ikisi de insanın irasesinde bulunur. Faziletin özünde -mükâfat ve cezadan bağımsız olarak ve dış etmenlerden etkilenmeksizin- iyilik var olmaktadır. Revâkilerin açısından dış olaylar, iyi iradeye yani fazilete sahip ve dış etmenlere karşı umursamaz ve esnek olan bir insanın özündeki yapısını bozamaz. İyi iradenin iki önemli özelliği vardır:

1. Dünya olaylarından etkilenmemesi
2. Doğayla uyum sağlayıp, mutabık olması

İran irfanında da fazilet kavramı ve iyi ile kötü kavramları dışsal bir olgu olmadığı gibi, insanın nefindedir. Çoğu rivayetlerde ve temsili hikâyelerde bunun bariz örnekleri gözlenmektedir. Padişah ve Cariye hikâyesinde Semerkand'lı Altıncı'nın öldürülmesinde, ya da Hızır Peygamberin yolculuk sırasında, Hz. Mûsa'ya, gemiye ve genç adama karşı takındığı tavırları v.s. gibi hikâyeler özde var olan fazilete dikkat çekmektedirler. Her ne kadar sıradan insanlar, onun sırrını algılayamasalar da:

*“Hızır'ın o gencin boğazını kesmesini
İdrak edemez sıradan halk onun sırrını
Gemiye de kırmasında denizin ortasında
Yüz tane hikmetle doğruluk var bunu yapmasında” (Mesnevî: 224 ve 236/1)*

2.19. Hayır, Şer ve Âlemin Düzeni

Revâkiler, âlemin düzeninin bizatihi şer olduğu görüşünü öne süren Kelbiye tarikatı mensuplarının tam tersine, âlemin düzenini mutlak manada hayır olarak nitelemişlerdir. Onların görüşüne göre hayır ve şer, mutlak olgular olmayıp, sırf insanın yaşadığı meselelerin niteliğidir. Birçok meselenin birisi için hayır ve diğeri için şer olduğuna şahit olmuşuzdur. Dolayısıyla mutlak anlamda hayır ve şer diye bir şey yoktur. Kaldı ki, Revâkilere göre; doğa düzeninin fitratında kötülük değil iyilik vardır. İnsan toplulukları da nefis itibarıyla, Allah'ın yarattığı varlıklar olduğu ve onlar için gerçekleşen olaylar dahi Allah'ın belirlediği kadere dayalı olduğundan ötürü, hayırdır. Bu yüzden Revâkiler, Kelbîlerin aksine topluma karşı kötümser ve kuşkucu yaklaşımdan kaçınıp, âlemde güzel bir düzenin varlığına olan inançlarıyla birlikte enerji, neşe ve mutlulukla dolu iyimser bir bakış açısını, ortaya koymuşlardır.

Revâkilerin âlemde var olan şer ve kötülüklerle ilgili açıklamaları da şöyledir: “Nesnelere bir bütün olarak bakıldığında, bazı parçaların yani nesnelere ya da kişilerin yokluğu, o bütün olan kemâle hizmet ettiği anlaşılacaktır. Başka bir deyişle, her ne kadar bizim olgunlaşmamış bakışlarımızda doğada var olan bazı olgular ve hususiyetler şer ve kötü görünse de, eğer doğanın düzenini ve cihanı yaratan Allah’ı iyice tanımaya çalışırsak, görünürdeki bu noksanlar ya da kötülüklerin o bütünü iyiliği için gerçekten gerekli olduğunu fark ederiz. (Trans Erevin, 1380, 233; Atay, 2019, 52-73)

Bu nedenle kötülükler olmadan iyiliklerin varlığı mümkün değildir. Bir zıtlık durumunda, zıtlık uyumu olgusuna göre her iki unsurunda olması gerekir. Çile olmazsa lezzet de olamaz. Didaktik ve hikmetli eserlerde de fiil tarafsızdır. Fiillerin iyi ya da kötü olması öznenin yorumuna bağlıdır. Kısacası, Allah’ın yarattığı tüm varlıklar bir amacı gerçekleştirmek üzere yaratılmıştır ve varlık âlemine tam ve mükemmel bir sistem hâkimdir. Bu sistemde tüm nesnelere ve olgular her ne kadar zıt ve birbirine karşı olsalar da, yan yana ve birliktedirler. Bu konu bütün tasavvufi/irfanî eserlerde özellikle Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinde, iyiliğin ve kötülüğün birlikte olması gerektiği başta olmak üzere defalarca söz konusu olmuştur:

*“Bu dünya savaştan hep ibaret iyi bakarsan
Zerre bile zerreyle tıpkı dinin küfr ile
Bir zerre sola atlamaya çalışırken
Öbür zerre sağa doğru savrulur
Bir zerre olmuş tepe taklak, diğeri yukarıdayken
Bak sen şunların savaştıklarına, düne kadar arkadaşken” rükûn (Mesnevî: 36-38/6)*

*“Yarattı Hak gam ile acıyı
Bu zıtlarla çıksın ortaya neşe diye
Zıddıyla çıkar ortaya gizliler
Lakin zıddı olmadığından gizlidir Hak
Kah nur’a bakar göz kah rengen
Zıt zıddı ile gözükür tıpkı Rûmî ile Zengî
Nur’un zıddıyla tanıdın sen ışığı
Zıt gösterir zıddı çıktığında ortaya” (Mesnevî: 1128-1133/1)*

Hayır ve şerr’in mutlak olmaması hakkında da açıkça şöyle der:

*“Yoktur mutlak kötülük dünyada
Kötülük kıyasla bilinir, bunu da bilersin” (Mesnevî: 65/4)*

2.20. Ölümü Düşünmek ve Ölümün Mahiyeti

Francis Bacon’un; “Revâkiler, ölümü ziyadesiyle büyütmişler ve upuzun tedarikleriyle daha korkutucu görünmesine yol açmışlardır” diye bir sözü vardır (Bacon, 1384, 84). Eski Revâkilerin bu anlamdaki görüşleri şöyleydi: “Ölümden korkmayı yenmek için, sürekli onu düşünmek gerekir. Ölümü düşünmek sağlıklı durumda ve uygun yaşayken önemlidir, hastalık ve yaşlılıkta değil. Bizim, doğanın bir parçası olduğumuzu ve bizim için biçilen rollere uymamız gerektiğini unutmamalıyız. Hayat bir misafirlik gibidir, ev sahibini fazla yormadan saydamlıkla zamanı geldiğinde misafirlikten ayrılmamız lazım”. (Elsen, 1967, 308)

Ancak mutasavvıflar, özellikle de Mevlânâ, ölümün korkunçluğunu düşünen insanlar olmadıkları gibi, hatta onu aşkla özdeştirdiklerinden ötürü (Esperhom, 1396), bütün içtenlikleriyle karşılıyorlar. Onlar, ölümün bir son olduğuna değil, aşkta ufak bir oynama yapıp, âşığı bir halden, daha dengeli bir hale dönüştürerek, yüce bir maksada kavuşmasının mümkün kılındığına inanmaktadırlar. Mevlânâ'nın bu anlamdaki en güzel ifadesi, aşağıdaki matla'la başlayan bir gazelinde gözlemlenmektedir:

*“Benim toprağında eğer buğday bitirse,
Ondan ekmeğin pişirirken artar senin sarhoşluğun (Gazeliyât-i Şems:683)*

Mevlânâ'nın ölümle ilgili görüşü pek çok gazeline yansımıştır:

*“Ölünüz, ölünüz, bu aşkta ölünüz
Bu aşkta ölürseniz hepiniz ruh bulursunuz
Ölünüz, ölünüz, bu ölümden korkmayınız
Çünkü bu topraktan çıkarsanız, semaları açarsınız
Ölünüz, ölünüz, bu nefisten kopunuz
Çünkü bu nefis bir bağ gibidir, siz ise bir esir gibi” (Gazeliyât-i Şems:636)*

Ancak Mevlânâ da aralarında olmak üzere ârifler Revâkilerin, bu dünyayı bir misafirliğe benzettikleri ve misafirlik bittikten sonra, oradan efendice ayrılmak gerektiği hususundaki tabirleriyle hem fikirdirler:

*“Ne gönül bağlıyorsun dünyaya! Sadece onun misafiri ol
Onun kulu ol ancak o bilir misafirin kim olduğunu” (Gazeliyât-i Şems: 467)*

*“Herkes bu âlemin misafiridir lakin
Onun Kimin misafiri olduğunu az kişi bilir” (Gazeliyât-i Şems: 432)*

*“Bu canın gurbet hanesinde ne zamana kadar misafir olacaksın toprağa?
Kalk silkele toprakları, misafir ile ev sahibinin gözüne” (Gazeliyât-i Şems: 1970)*

Revâkilerin, ölümle ilgili bir görüşleri de Heraklitus'un kuramına “evrensel yangın” anlayışını eklemek olmuştur. Şöyle ki; “Allah âleme suret bahsettikten sonra onu bir evrensel yangın sonucunda tekrar geri alır. Böylece yapmak ve bozmak (Kevn u fesâd = varlık ve yokluk)’tan oluşan sonsuz bir zincirleme oluşur. Bu düşünceye göre, her insan ve her âlemde var olan varlıklar, ardışık bir biçimde var olup, yok olmaktadır. Mevlânâ defalarca bu görüşle mutabık olduğunu dile getirip, hatta istircâ kelimesini de Revâkilerin yorumladığı tarzda yorumlamıştır:

*“Suret sözden doğdu, yine öldü
Dalga, kendini yine çekti denize
Suret, suretsizlikten çıktı ortaya
“İnna İleyhi Râci ‘ün’a yine geldi sıra” (Mesnevî: 1140-1141/1)*

*“Her an gerçekleşir ölümle ric’at sana
Dünya bir saatliktir buyurdu Mustafa
Bizim fikrimiz «Hû»dan gelen bir oktur havada
Havada nasıl durur da varır Allah’a
Alınan her nefeste, yenilenir dünya
Biz ise bihaber bu yenilenmekten bekâ’da
Duru bir ırmak gibidir ömür tazelenir her an
Akmaktadır cesetlerin içinde daima (Mesnevî: 1142-1145/1)*

2.21. İnzivayı Bırakmak

Kelbiler inzivaya çekilmeyi tavsiye etmişken, Revâkiler karşıt görüşte olarak, inzivayı bırakmayı ve girişken olmayı vurguluyorlardı. Mutasavvıflar da büyük bir kısmı toplumdaki uzaklaşmayı ve inzivaya çekilmeyi, ruhun ve nefsin tezkiyesi ve insanın kurtuluşunun tek yolu olduğuna inanıyorlardı. Fakat Mevlânâ'nın bu bağlamdaki anlayışı Revâkilerle aynı yödedir. Onun bu görüşü, *Mesnevi*'sindeki hikâyelerin bir kısmında ve çoğu gazellerinde karşımıza çıkmaktadır.

*“Ne diye bitkince çekilmişsin o köşeye? Neden dolaşmıyorsun?
Yoksa şom fikirmisin ki gamdan başka bir şeye takılmıyorsun” (Gazeliyât-i Şems: 2500)*

*“Bir köşeye oturmanın faydası yoktur sana
Mademki bu yolun kalenderleriyle yoldaşsın” (Gazeliyât-i Şems: 2647)*

2.22. Kendini ve Allah'ı Tanıma

“Delfi Mabedi'nin kapısının yukarısında, altın harflerle yazılmış bir cümle vardır: Kendini Tanı”. *Mesnevi* de Sokrates'in bu sözünü, kendine manifest ve felsefi arayışlarına rehber etmiştir. Bu açıdan “Kendini Tanıma” terminolojisini ortaya koyan ilk filozof, Sokrates'tir. Daha sonra Aristo bu kavramı, “İnsanı Tanıma” şekline dönüştürerek meselenin odak noktası insanların kendilerinden başkalarına yönelmiştir (Alfahuri ve Elcer, 1355, 47). İnsanların kendilerine yönelik idrak derecesinin derinliği azalmıştır. Çünkü insanlar genel olarak birbirini tanımada sadece ortak özelliklere odaklanır ve “kendi” kavramı ikinci plana düşer.

Revâkilere göre; kendini tanımak, Allah'ı tanımanın başlangıcıdır. Tasavvuf literatüründe de bu konudan vurguyla bahsedilmiştir. Mevlânâ ise defalarca insanı, kendini tanımaya davet etmektedir:

*“Peygamberin de anlattığı üzere
Kendini tanıyan Allah'ı da tanır” (Mesnevi: 2114/5)*

2.23. Evrensellik

Evrensel bakış açısına sahip Revâkiler, insanları sınıflandırmada, milliyet, soy, yaşadıkları coğrafya gibi etmenlere itina göstermiyorlardı. Onlar daima insanları “Kâmil Akıl” olan bir kaynak ve cevherden yarattıklarını vurguluyorlardı. Onlara göre; dünyanın ülkelere bölünmesi ve coğrafi sınırların tayin edilmesi de anlamsızdır (Teber, 2014, 96). Bu konu Mevlânâ'nın şiirlerinde, insan ruhunun yüce aşamalarına bağlanır ve “İlahi Vahdet” alanı, anayurt ve vatan olarak söz konusu olur:

*“Kendi bütünsel aslına çekenden bir başkası yok
Kaç peygamber ağladı ki vatan sevgisi için?” (Gazeliyât-i Şems: 2000)*

*“Vatan sevgisinden geç, bir sistir o
Çünkü vatan öbür taraftadır canım, burada değil
Eğer vatan istiyorsan, geç ırmaktan karşıya
Bu doğru hadisi bu kadar yanlış okuma” (Mesnevi: 2211-2212/4)*

Şeyh Bahâyi de vatanseverliğin imanla ilintili olduğundan bahsederken, dünyevi vatanları kasdetmediğini vurgulamaktadır:

*În vatan Mısır u Irâk u şâm nîst
 În vatan şehri't k'ân râ nâm nîst
 Z'ânki ez dünya't in evtân tamâm
 Medh-i dünya key kuned "Hayrü'l-enâm"
 Mesnevî-i Nân u Helvâ/
 (Fî tevîl-i kavli'n-Nebî (s.a): Hubbu'l-vatan mine'l-imân)*

*"Bu vatan Mısır, Irâk ve Şâm değildir
 Bu vatan, adı olmayan bir beldedir
 Zira bildiğiniz vatanlar, hepsi dünyadadır
 Dünyayı da hangi evliyanın övdüğü görüldü"*

Revâkîlerin düşünceleri ile Mevlânâ'nın eserlerine yansımış görüşleri arasındaki benzerlikler, sadece bahsedilen konulara münhasır değildir. Bu benzerlikler; kanaat ve perhizle yaşamak; riyazetleri, nefsi kırmaları ve zorlukları tecrübe etmek; dünyevi ilgiler ve lezzetlerden sakınmak; yoksullara merhamet etmek; sevecen ve hoşgörülü olmak; servet ve şöhret peşinde olmamak; haşır neşir olduğu kişileri seçmekte dikkatli olmak; sadaka vermek ve halkın yardımcısı olmak; işlerin sonuçlarını dikkate almak; Hakk'a itaat etmek; sessiz kalmak ve boş konuşmaktan kaçınmak; kurtuluş yolunda sonsuz çabalar sarf etmek anlamına gelen takvalı olmak; evlenmek; kadın ve çocuk haklarına saygı göstermek vb. gibi kavramları içermek üzere pek çok alanda saptanmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, öncelikle Revâkîlerin felsefi anlayışları ve görüşleri incelenmeye çalışılmış, daha sonra Mevlânâ'nın *Mesnevî'sini* ve Divanı'ndaki gazelleri irdeleyerek onun, Revâkîyye felsefesi başta olmak üzere Eski Yunan felsefeleriyle aşına olduğuna dair belirtilere yer verilmiştir.

Bu incelemelerden elde edilen sonuçlara göre; Mevlânâ ile Revâkîlerin düşünceleri arasında pek çok benzerliğin söz konusu olduğunu açıkça söylemek mümkündür. Aradaki fark, Mevlânâ'nın; konuları çok daha geniş, hoş, cazip ve güzel bir biçimde ele alması ve onlara irfanî ve ilahî bir renk ve koku katarak yüz kat daha etkili hale getirmesi olmuştur. Ancak, ateşten yaratılmak, can ve ruh, intihar, inzivaya çekilmek, arzular ve duyguları dizginlemek, kadın ve erkeğin eşit olması gibi konuların, Mevlânâ ve Revâkîlerin düşünceleri arasındaki farklılaşma yönleri olarak sayılması da mümkündür.

Revâkîler, ruhun maddî olan ateşten yaratıldığına inanıyor ve bu anlamda, ateşin her şeyin ana kaynağı olması nazariyesini öne süren Heraklitus'un görüşünü izliyorlardı. Oysa Mevlânâ sadece şeytan ve cinlerin ateşten yaratıldığı görüşündedir. İntihar konusunda, Revâkîlerin düşüncesi ve hatta tavsiyesi; insanın, varlığının başkaları ve toplum için artık eziyet ve huzursuzluk yaratmaktan başka bir faydası olmadığını anladığı noktaya geldiği vakit, intihara girişebilmesi yönündedir. Oysa Mevlânâ Hak Teâlâ'nın Kurân-ı Kerim'deki ayetlerine dayanarak insanı ne olursa olsun intihara girişmekten men ediyor.

Revâkîlerin bir kısmının mutabık oldukları ve insanın ona yönelmesini tercih ettikleri inzivaya çekilme ve toplumdaki uzaklaşma konusunda Mevlânâ'nın pek de aynı görüşte olduğu söylenemez. Mevlânâ'ya göre; insan toplumda olmalı, aynı

zamanda istekleri ve arzularını da kontrol edebilmelidir. Bu hususta Revâkîlerin büyük denilebilecek bir kısmının Mevlânâ ile hemfikir olduklarını ve insan için toplumdaki uzaklaşmayı uygun bulmadıklarını da söylemek mümkündür elbette.

Revâkîlerin maddî algıladıkları ruh ve can konusuna gelince, Mevlânâ bu konulardan uzun uzun bahsederek, eserlerindeki pek çok beyitte, bunların maddî değil, manevî olduklarını öne sürmüştür. Mevlânâ'ya göre; ruh, bizim yaratılışımızdan önce var olduğu gibi, bizden sonra da var olacaktır. Lakin Revâkîlerin görüşü bu yönde olmadığı gibi, ruhun, ölümle yok olduğuna inanıyorlardı.

Arzular ve istekler konusunda ise Mevlânâ, Revâkîler gibi düşünmektedir. Ancak duygular konusuna gelince, farklı bir görüşe sahiptir. Şöyle ki; Revâkîlerin görüşleri, duyguların tamamen ortadan kalkması yönünde olmuştur. Mevlânâ ise, duyguların, hayatta yararlı olabildiği ve onların tamamen yok edilmesinin yanlış olduğu görüşünü öne sürmektedir.

Kadın ve erkeğin eşit olması konusu, Revâkîlerin vurguladıkları konulardan biridir. *Mesnevî*'de ise bu konudan açıkça bahsedilmemişken genel olarak bu konuya karşı ironik bir bakış açısının olduğu söylenebilir. Mevlânâ bir yandan kadının Zat-ı Hakk'ın cemalinin bir yansıması olduğunu öne sürerken, diğer yandan onu aldatma, hilekârlık, akılsızlık vs. gibi kavramların tezahürü olarak nitelemektedir. Bu hususta onun, kadına pek değer biçilmediği yaşadığı dönemin kültürel ve toplumsal koşullarından etkilenmiş olabileceği muhtemeldir.

Bu çalışmada bahsedilen konular dikkate alınarak, Revâkîler ile Mevlânâ'nın görüşleri ve düşünceleri arasında oldukça fazla benzer yönlerinin olduğu ve sadece birkaç konuda görüşlerinin tam olarak bağdaşmadığı ya da farklı yönde olduğu sonucuna varmak mümkündür. Bu da, Mevlânâ'nın, Revâkîlerin veya Eski Yunan felsefelerinin etkisinde kalıp kalmadığı bir yana, hem Revâkîler hem de Mevlânâ'nın insanlık ve ahlakın unutulmuş kavramlar oldukları söylenilebilen bir asırda, değil sadece o asırda, hatta asırlar boyunca belki de sonsuza dek insanların hayatına ve yaşam biçimlerine rehber olabilecek kavramlara yönelmiş olduklarının göstergesidir.

Kaynaklar/References

- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, C.4, 2008.
- Atay, Rifat. "Bilgi ve Eylem Arasında Mevlânâ'da Estetik Değerler Eğitimi: *Mesnevî* Merkezli Bir Okuma Denemesi." *Eğitimde Gelecek Arayışları Düünden Bugüne Türkiye de Beceri Ahlak ve Değerler Eğitimi* içinde, Arzu Güvenç Saygın, Murat Saygın, Ed., Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, ss.1233-1247, 2016.
- Atay, Rifat. "Bir Arada Yaşama Tecrübesi Olarak Mevlevilik: Eva de Vitray-Meyerovitch'le Tekerleğin Poyrasına Yolculuk." *Milel ve Nihal*, 6 (2), ss.87-101, 2009.
- Atay, Rifat. *God Between Reason and Experince*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2019.
- Aurelius, Marcus. *Düşünceler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Bacon, Fransis. *Derbâre-i Merg, Cevâd Gencî (Çevirisi)*, Tahran: faslnâme-i Ergânûn (Dergi: Sayı: 26-27), 1384: M. 2005.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, TDV Yayınları, 1997.
- Beriye, Emil. *Tarih-i Felsefe*, Ali Murad Dâdûdî (Çevirisi), 2. C. (Devre-i İntişâr-i Ferheng-i Yunani ve Devre-i Rumî), 2. Baskı, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1374: M. 1995.
- Bern, Jan. *Felsefe-i Revâkî*, Dr. Seyid Ebulkâsım Pür Hüseyinî (Çevirisi), Tahran: Emir Kebir Yay., 1362: M. 1983.

- Brun, Jean. *Stoa Felsefesi*. (Çev. Medar Atıcı), İstanbul, 1997.
- Can, Şefik, “Mevlânâ’ya Göre Din, İman ve Küfür”, V. Milli Mevlâna Kongresi (Tebliğler), Konya, Selçuk Üniversitesi Yay., 1992.
- Caferî, Muhammed Takî. *Mevlevî ve Cihan-bînihâ*, Tahran: Muessese-i Tedvîn-i âsâr-i Allâme Caferî, 1379: M. 2000.
- Corn, James; Fibel, Men. *Âşinâyî bâ Felsefe-i Garb*, Muhammed Bekâî (Çevirisi), Tahran: Hikmet Yay., 1375: M. 1996.
- Cupleston, Fredrik. *Tarih-i Felsefe*, Seyid Celaledin Muctebevi (Çevirisi), 1.C. (Yunan ve Rum), 5. Baskı, Tahran: Surûş Yay., 1385: M. 2006.
- Dorant, Will. *Tarih-i Felsefe*, Abbâs Zeryâb Huyî (Çevirisi), Tahran: İlmî ve Ferhengî Yay., 1387: M.2008.
- Ehevân, Muhammed. “Hareket ve Ahlak der Felsefe-i Revâkî”, *fasname-i Pejuheşi-i Endişe-i Nevin-i Dinî*, (Dergi sayısı: 6 ve 7), 1385: M. 2006.
- Elfahori, Hena ve Halilu’l-cerr. *Tarih-i Felsefe der Cihan-i İslamî*, Abdulmuhammed Ayetî (Çevirisi), Tahran: İnsan Yay., 1335: M. 1956.
- Epiktetos, *Söylevler*, Ankara: Divan, 2013.
- Erevin, Trans. *Tefekkür der Ahd-i Bâstân*, Muhammed Saîd Henâyî Kâşânî (Çevirisi), Tahran: Kaside Yay., 1380: M. 2001.
- Erevin, William. *Felsefeî Berây-i Zindegi/Revâkî Zisten der Dünyâ-yi İmrûz*, Mahmud Mukaddesî (Çevirisi), 6. Baskı, Tahran: Âgâh Yay., 1395: M. 2016.
- Ervin, Turn. *Tefekkür der Ahd-i Bâstân*, Muhammed Saîd Henâyî Kâşânî (Çevirisi), Tahran: Kaside Yay., 1380: M. 2001.
- Esperhom, Dâvûd. *Heft Cestâr-i İrfanî*, Tahran: Arâyân Yay., 1396: M. 2017.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2016.
- Hâşimî-i Hâirî, İlâhe. *Felsefe-i Yunan ez Nigâhî Dîger*, Tahran: Meşkât Yay., 1373: M. 1994.
- Kaya, Mahmut. “Revâkıyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, s. 24-26.
- Keni, Sir Antoni. *Der-âmedî ber Tarih-i Musavver-i Felsefe-i Garb*, Efsûn Azîn (Çevirisi), Tahran: Emir Kebîr Yay., 1394: M. 2015.
- Kern, Feibleman, *Âşinâ-yî bâ Felsefe-i Garb*, Muhammed Bekâyî (Çevirisi), Tahran: İntişâr-i Hikmet Yay., 1375.
- Laertius, Diogenes. *Filsefân-i Yunan*, Behzad Rahmânî (Çevirisi), Tahran: Merkez Yay., 1393: M. 2014.
- Laertius, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Meggi, Brayan. *Sergüzeşt-i Felsefe*, Hasan Kâmşâd (Çevirisi), 5. Baskı, Tahran: Ney Yay., 1392: M. 2013.
- Olson, Robert. G. *Death*, The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, U.S.A., Macmillan, vo. 12., 1967.
- Öktem, Niyazi. “Stoizm”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C. XI., S.1-4, İstanbul 1974.
- Öngören, Reşat. “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 29, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, s. 441-448.
- Pamer, Donald. *Nigâhî be Felsefe*, Abbâs Muhbir (Çevirisi), Tahran: Merkez Yay., 1388: M. 2009.

- Papkin, Richard ve Strol. *Külliyât-i Felsefe*, Seyid Celeleddin Muctebevî (Çevirisi), Tahran: Hikmet Yay., 1389: M. 2010.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehre, Seneca ve Kindî'nin İnsan ve Ahlâk Anlayışı Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma, *Felsefe Dünyası*, 2015 Kış, S. 62.
- Pâzârgâd, Bahâiddin. *Tarih-i Felsefe-i Siyasî (Seyr-i Tarihi-i Efkâr ve Akâid-i Siyasî ez Agâz-i Tarih tâ zaman-i Muâsır)*, Tahran: Zuvvâr Yay., 1333: M. 1954.
- Pâzârgâd, Bahâiddin. *Mektebhâ-yi Siyasî*, Tahran: İkbâl Yay., 1344: M. 1965.
- Rasel, Bertrand. *Tarih-i Felsefe-i Garb*, Necef Derya Benderî (Çevirisi), Tahran: Pervâz Yay., 1365: M. 1986.
- Râstâyî, Hâmide. “*Berres-i ârâ-i münteseb be Revâkiyân der Felsefe-i İslâmî ve Rîşe-yâbi-i ân*”, Felsefe ve Kelâm-ı İslâmî, Yüksek Lisans Tezi, Allâme Tebâtebâi Ün., 1392: M. 2013.
- Russel, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi, İlkçağ*, İstanbul, 1994.
- Seneca, L. Annaeus, *Ahlaki Mektuplar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Sahakiyan, Wiliyam; Luis, Maybel. *Efkâr-i Felâsefe-i Bozorg*, Dr. Gülbaba Saîdî (Çevirisi), Tahran: Azâd Mihr Yay., 1386: M. 2007.
- Sir Vepali Radecrishnan gözetiminde Ekip Çalışması. *Tarih-i Felsefe-i Garb, Cevâd Yûsufiyân (Çevirisi)*, 4. Baskı, Tahran: İlmi ve Ferhengi Yay., 1393: M. 2014.
- Stiss, Walter Trans. *Tarih-i İntikâdî-i Felsefe-i Yunan*, Yusuf Şâkûl (Çevirisi), Kum: Mufid Ün. Yay., 1386: M.2007.
- Teber, Ömer Faruk. “Bektaşî Erkânâmelerinde Mezheplerüstü Yaklaşım: Ahlâk Merkezli Din Anlayışı”, *1. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu 07-09 Mayıs 2010, Çorum*, 2011, cilt: II, s. 665.
- Teber, Ömer Faruk. “Hacı Bektâş-ı Velî Düşüncesinde Evrensel Barış: Sevgiyi ve Kardeşliği Egemen Kılmanın Kodları”, *12. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, 30 Ağustos-6 Eylül 2014, Kazan-Tataristan*, 2014, cilt: I, ss. 93-96.
- Topakkaya, Arslan, Stoa Etiğinin Temel Kavramları, *Felsefe Dünyası*, 2009/1, S.49.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul, Sosyal Yayınları, 1993.
- Warberton, Nicle. *Tarihçe-i Kûtâhî ez Felsefe*, Meryem Takdisî (Çevirisi), 2. Baskı, Tahran: Kaknûs Yay., 1394: M.2015.
- Wiks, Markus. *Felsefe der Çend Dakika*, Nevîd Selânî (Çevirisi), Tahran: İlim Yay., 1395: M. 2016.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2001.

ÇANAKKALE AYVACIK KÖYLERİNDE TÜRKMEN GİYİM KUŞAMI ÜZERİNE DİL-KÜLTÜR, FOLKLOR BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON TURKMEN CLOTHING IN THE VILLAGES OF AYVACIK,
ÇANAKKALE, IN THE CONTEXT OF LANGUAGE- CULTURE AND FOLKLORE

MİNARA GULIYEVA JAMSHIDI  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesi köylerinde yaşayan Türkmenlerin özel günlerde, düğünlerde, törenlerde, şenliklerde geleneksel kıyafetlerini kullandığı bilinmektedir fakat bu köylerde Türkmen giyim kuşamı konusunda literatürde çok az araştırma yapıldığı gözlemlenmiştir. Bu amaçlar doğrultusunda Türkmen giyim kuşamının belirlenebilen örneklerini bilimsel yöntemlerle belgelemek, arşivlemek, günümüz insanı ve gelecek nesillere tanıtmak, onların giyim kuşamı bakımından değerlerini ortaya koymak amacıyla araştırılması hedeflenmiştir. Türkmenlerin yaygın olarak yaşadıkları Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesi (Güzelköy, Çiftlik mahallesi) köylerinde alan araştırması yapılarak giyilen Türkmen kadın giysileri araştırılmış; isimleri tespit edilip tanımlanmıştır. Yapılan alan araştırması sonucunda giyim kuşam; başa giyilenler, sırta giyilenler, ayağa giyilenler şeklinde tespit edilerek, kullanma biçimleri, sembolik anlamları, ne şekilde hazırlandıkları, hangi durumlarda kimler tarafından giyildikleri açıklanmıştır. Bu bağlamda örneklerden hareketle giyim kuşama ad verilmesi ile ilgili hususlar; folklor, sosyo-kültürel durum ve anlambilim perspektifinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu örneklerin Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesi köylerinde zamanla yaşam biçimlerinin değişmesiyle giyim kuşamda farklılaşmalar yaşandığı, yeni kuşağın Türkmen giyim kuşamına ait özellikleri yeterince tanımaması talebin azalmasında etkili olduğu gözlemlenmiştir. Çalışma sürecinde hem bölge tanıtımına hem de nesiller arasındaki kültürel aktarımın sağlanmasına yardımcı olacağını düşünerek Türkmen giyim kuşamının önemi, güncel durumu ve sürdürülebilirliği bakımından konu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çanakkale, Ayvacık Köyleri, Giyim Kuşam, Kültürel Miras, Folklor.

Abstract

It is known that Turkmen living in Çanakkale- Ayvacık villages use their traditional clothes on special occasions, weddings, ceremonies and festivals, but it has been observed that very little research has been done in the literature on Turkmen clothing in Çanakkale Ayvacık villages. In line with these purposes, it is aimed to research the identifiable examples of Turkmen clothing in order to document and archive with scientific methods, to introduce them to today's people and future generations, and to reveal their values in terms of clothing. Turkmen brides and women's clothes were researched by conducting field research in Ayvacık villages (Güzelköy, Çiftlik district) of Çanakkale, where Turkmen live widely; their names were identified and defined. As a result of the field research, clothing; It was determined as what were worn on the head, on the back, what were worn on the feet and it were explained how they are used, their symbolic meanings, how they were prepared, and by whom they were worn in which situations. In this context, the issues related to naming clothing based on examples; folklore, socio-cultural situation and were evaluated in the perspective of semantics. It has been observed that in these examples, in Ayvacık villages of Çanakkale, there have been differentiations in clothing with the change of lifestyles over time, and that the new generation's lack of familiarity with the characteristics of Turkmen clothing has been effective in the decrease in demand. Considering that it will help both the promotion of the region and the cultural transfer between generations, the subject has been discussed in terms of the importance, current status and sustainability of Turkmen clothing.

Keywords: Çanakkale, Ayvacık Villages, Clothing, Cultural Heritage, Folklore.

Giriş

Maddi kültürün bir unsuru olarak giyim, bir milletin milli kültürünü, inançlarını, geleneksel örf ve adetlerini ve yaşam tarzlarını simgeleyen ve tanıtan ana unsurlardan biridir. Dolayısıyla giyim, görsel nesnelerin ön saflarında yer alan ve onları üreten kişi ve toplumların belirli boyutlarında gerçek kimliğiyle tanınan kültürel bir unsurdur.

Giyimi genel olarak iki kategoriye ayıran giyim tarihi; hareket eden ve hareket etmeyen insan giyimi şeklinde ele almaktadır. Sarma ve bağcıkta oluşan (Hintli halkın kullandığı ilikli, düğmeli, dikiş, kulplu ve şalvar (pantolon), cepkenli (ceket) giyim türü iken hareket eden insan giyiminde ata binen göçebe insan anlatılmaktadır. Anatomik yapısına uygun hareketli insan giyimi “atlı göçebe giyimi” bugünün modern giyimi ile bağlantılıdır. Türkmen giyimi de bu atlı göçebe giyimidir. Türkmenler haricinde Anadolu’da bu giyim şeklini Yörükler, yerleşik hayat yaşayan kasabalılar, Beyliklerde ve Osmanlı saraylarında görülmektedir. Türkmenlerin giyimlerini inançla süsleyerek diğerlerinden farklılaştıkları görülmektedir. Giyimlerinin her parçasına kutsal imgeleri işlemişlerdir. Mesela düğün törenlerinde “gelin göçürme”, “baş bağlama”, “ikrar verme” törenlerinde inanca bağlı giyim ve başlıkları kullanmışlardır. Giyimi sadece çıplak bedenin örtülmediği, yaşamlarında manevi dünyayı zenginleştiren, geleneklerini üzerlerine işleyerek zenginleştirdikleri bir yaşam biçimi olduğu görülmektedir. Bu zenginliklerini anlatırken kadının ata binmesini, göçlerini, tarlada, düğünde, bayramda, doğa içerisinde insanın gücünü temsil eden motifleri giysilerine yansıtmışlardır (Tansuğ, 1985: 63). Bu bağlamda Türkmenlerin giyim kuşamı incelenirken, “toplumun yaşam biçimleri, inançları ve doğayla olan ilişkilerinin de dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü birçok toplumda olduğu gibi Türkmen giyimi de gelenek, örf, âdet ve inançlara paralel olarak şekillenmiştir” (Koca-Kırcıoğlu, 2021, 195).

Türkmen kadınlarının paralarında (Şekil 1), kartpostallarında, sosyal hayatlarında görülen giyim, desen ve imgeler gibi anneden kıza aktarılan ve günümüze taşınan gelenek ve yaşam biçimleri bir arada bulunmaktadır.



Şekil 1: 50 Kuruş Üzerine 1971 Yılında Basılan Sabiha Tansuğ'un Giydiği Türkmen Başlığı (URL- 1).

“Anadolu ve çevresinde her bölgede ve yörede biçim, malzeme, kullanım ve süsleme özellikleri ile oldukça zengin bir çeşitlilik gösteren halk giysileri, Türk giyim- kuşam kültürünü oluşturmakla birlikte, önemli kültürel miraslarımız arasında yer almıştır” (Koç ve Koca, 2016, 239). Geçmişten günümüze Türk giyimine baktığımızda giyim kuşamında pek çok gelişme görüyoruz. Hepimizin bildiği gibi her etnik grup kendi yaşam tarzına, kültürüne ve dini inançlarına göre bir giyim tarzı oluşturmuştur. Her toplum, bulunduğu coğrafi çevrede kendi kültürünü oluşturmuştur ve her çağda ve kültürde giyim, çeşitli kültürlerle ilişkilendirilmiştir. Kültürleri bir araya getiren bütünsel bir sergilemenin en güzel örneği Türkmen kıyafetleridir.

Türkmen giyimini değerlendirirken giyim ile ilgili inançları, yaşam şekilleri, doğa ile olan iletişimlerini anlamak gerekmektedir. Çünkü onlara göre giyim, inançla eşdeğerdir. Türkmen geleneklerinde kullanılan başlıklar, takılar ve giyimler zaten inanç şekillerine göre hazırlanmaktadır. Giyimde kullandıkları renkler, sayılar, süslemeler, takı ve birçok malzemenin mutlaka bir anlamı bulunmaktadır. Bu çalışmada Çanakkale bölgesinde dolaştığım süre içerisinde elde ettiğim bilgiler, giysi parçaları ve onlara verilen anlamlar anlatılmaktadır.

Araştırmada, Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesi köylerinde Türkmenlerin yaygın olarak yaşadıkları Güzelköy, Çiftlik mahallesi temelinde saha çalışmaları yapılmış ve Türkmen kadın giysileri araştırılarak her biri isimleriyle tanımlanmıştır. Yapılan saha çalışmaları sonucunda giyim kuşam; başa giyilenler, sırta giyilenler, ayağa giyilenler şeklinde tespit edilerek, kullanma biçimleri, sembolik anlamları, ne şekilde hazırlandıkları, hangi durumlarda kimler tarafından giyildikleri açıklanmıştır. Bu kıyafetler, günümüzde Çanakkale Türkmen köylerindeki kadınlar tarafından yöresel, geleneksel ve folklorizme uygun olarak geçmişle bağı koparmamak adına özel günlerde giyilmek için tasarlanmıştır. Derleme zamanı elde edilen fotoğraflardaki kıyafetlerin tarihi çok eski olmamakla beraber güncel ve yeni dikilen kıyafetler esas alınmıştır. Buna karşın Türkmen kıyafetleri hazırlanırken halkın hafızasında yer alan gelenekten gelen unsurlar, motifler göz ardı edilmemiştir.

Nisan-Mayıs ve Aralık 2022 tarihleri arasında Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesinde Güzelköy ve Çiftlik Mahallesi ziyaret edilmiştir. “Çanakkale Ayvacık Köylerinde Türkmen Giyim Kuşamı Üzerine Dil-Kültür, Folklor Bağlamında Bir Değerlendirme” başlıklı çalışmamız kapsamında saha çalışmaları yapılmış ve bu çalışmalardan elde edilen veriler görüşme dokümanları, fotoğraf ve görsel verilerle yazılı veriler ve bir ses kayıt cihazıyla elde edilmiştir. Bu çalışmada, Türk kültürünün maddi unsurlarından biri olarak kabul edilen Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesinde Güzelköy, Çiftlik mahallesinde yaşayan Türkmen kadınların giyimine ilişkin geleneksel değer ve özelliklerin belgelenmesi amaçlanmıştır.

1. Çanakkale Türkmen Köylerine İlişkin Bazı Bilgiler ve Hıdırellez Şenliği

Çanakkale ilinde toplamda 19 adet Türkmen köyü bulunmaktadır. Bunların ilçelere göre dağılımı şu şekildedir: Ayvacık ilçesi; Güzelköy, Çiftlik mahallesi, Yenioba, Hasan Obası, Tuztaşı, Uzunalan, Küçükkuşu beldesi (Bahçedere, Boztepe), Bayramiç ilçesi; Yiğitler mahallesi, Güven Mahallesi, Koşuburnu, Karıncalık, Merkez ilçesi; Akçeşme, Elmacık, Civler yörük köyü olup Kemerdere Mahallesi Türkmendir, Damyeri, Değirmendere, Çiftlikdere, Mazılık, Kayadere, Denizgözü (Gürecik Mahallesi), Ezine ilçesi; Devrentbaşı köyleridir (KK-6).



Harita 1: Çanakkale'nin İlçeleri (URL-2).

Çanakkale il merkezine 85 km, Ayvacık ilçe merkezine 14 km uzaklıkta bulunan Güzelköy, Çanakkale iline bağlı olan Ayvacık ilçesine bağlıdır (Harita 2). Daha önceleri Şabadan köyüne bağlı Kısacıkaltı mahallesi iken, 24 Haziran 1948'de aynı adla köy statüsü kazandı.



Harita 2: Ayvacık, Güzelköy (URL: 3).

Yaşanılan yerlere insanlar isim verirken yerleşim yerindeki manzara, yerleşim yerine ait doğal oluşumlar, giyim vb. özelliklerinden esinlenmektedirler. Bu durum köylere isim verilirken insanlara esin kaynağı oluşturmaktadır. Bu anlamda Güzelköy, Güzeltepe, Saraycık, Yahşeli, Güzeloba köyleri de adlandırılırken “güzel” ve güzel anlamında kullanılan “yahşi” sıfatları yakıştırılarak sözcükler birleştirilmiştir. Güzelköy de bu köylerden birisidir (Yaşar-Yaşar, 2010, 605).



Şekil 2: Güzelköyün girişi (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı arşivi, 25.12.2022).

Türkmenler Kaz Dağı eteklerinde 130-180 yıl önceleri yerleşmişlerdir. Türkmenlerin yerleştikleri köyler orman içleri ya da orman kenarlarıdır. Türkmenler eskiden dağlarda ağaç işlerinde çalışırlarmış. Dağlarda kendilerinin “Topak ev” dedikleri kubbe biçimli, keçe örtülü çadırlarda yaşarlarmış. Zamanla Yerleşik yaşama geçip, evler yapıp köyler kurmuşlardır. Ayvacık'taki Türkmenler Alevi'dir. Ayvacık'ta “Türkmen” denildiğinde Aleviler kastedilir (Atlıhan 1997, 66). Her Alevi bir ocağa bağlıdır. Tahtacı köyleri buna Ayvacık köyleri de dâhil olmak üzere Narlıdere Yanyatır ocağına bağlıdır (KK-5).

Oğuz Türkleri, Müslüman olduktan sonra Türkmen ismini alarak 11. yüzyılda Anadolu'ya ve oradan da batıya doğru ilerlemişlerdir. Orta Asya'dan batıya doğru göç eden Türkmen toplulukları, bu topraklara ata isimlerini vererek adlarını, soylarını günümüzde de muhafaza etmişlerdir (Özgündüz, 1991, 121). Türkmenler, kadim

Türk örf ve adetlerini en iyi şekilde koruyan ve günümüze kadar İslam inancıyla bütünleştiren tek Türk topluluğudur. Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesinde yaşayan Türkmenler, geleneksel bir yaşam tarzı içinde hala çevresinin sınırları içinde yaşayan küçük toplumlardan biridir. Türkmenlerin gelenek ve göreneklerinin yaşatıldığı bu yerleşim yerlerinde birçok etkinlikler yapılmaktadır. Bu etkinliklerin içerisinde çeşitli şenlikler ve Hıdırellez de bulunmaktadır.

Şenlik; insanların birlikte eğlenebileceği ulusal veya yerel düzeyde düzenlenen toplantı ve kutlamalar olarak kabul edilir. Kültür aktarımının yoğun olarak gerçekleştiği bu organizasyonların düzenlenmesinde yerel yönetim birimlerinden biri olan belediye yönetimleri aktif rol oynamaktadır. Türkiye'nin farklı il ve bölgelerinde; isimleri, kültürel ve sanatsal yönleri veya bazen içerikleri birbirinden farklılık gösterse de birçok festival düzenlenmektedir. Şenliklerin kültürel koruma sürecinde yaygınlaştırma aracı olarak kullanılacağı veya kullanıldığı sadece "turizm" ve "ticari" faaliyetleri içermediği bilinmektedir. Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesinde ilk kez düzenlenen Güzelköy Hıdırellez şenliği de bunlardan biridir.

Hıdırellez, Türk dünyasının ve Türkiye'nin birçok yerinde bahar ve bereketli bir bayram olarak devam eden mevsimlik bir tören kutlamasıdır. Adı daha çok 5-6 Mayıs tarihlerinde kutlanan şenliğin, insanların ağızlarında Hızır ve İlyas kelimelerinin bir arada söylenmesiyle oluşmuştur. İnanışta, Hızır ve İlyas adlı doğaüstü niteliklere sahip iki peygamber, bolluk ve bereket getirmek için eve gelmişler ve zaman zaman insanların yardımına koşmuşlardır. Hızır bu görevi karada, İlyas ise denizde gerçekleştirir. Hızır ve İlyas yılda bir kez 6 Mayıs'ta buluşur ve bu birliktelik sayesinde Hıdırellez kutlaması gerçekleşmektedir (Artun, 2019, 323-324). İslamiyet'ten önceki dönemlere uzanan Hıdırellez'in tarihi, son zamanlarda özellikle belediyeler ve köy muhtarları tarafından yeniden canlandırılarak Çanakkale şehir merkez köylerinde şenlik havası içerisinde kutlandığı görülmektedir. Çalışmada, Ayvacık Belediyesi katkılarıyla Ayvacık ilçesi Türkmen köyü olan Güzelköy muhtarı Mustafa Kaygın tarafından organize edilen (KK:6) Güzelköy Hıdırellez Şenliğine katılan Türkmenlerin giyim kuşamları da yer almaktadır (Şekil 3).



Şekil 3: Hıdırellez Şenliğinde Türkmenler (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı arşivi, 08.05.2022).

İlk defa 2022 yılında düzenlenen Güzelköy Hıdırellez Şenliği, Ayvacık ilçesi Güzelköy de bulunan Cılbak yerinde kutlanmaktadır. Şenliğin bu bölgede kutlanmasının birçok özel sebebi vardır. Mustafa Kaygın, konuyla ilgili olarak “Şenliğin yapıldığı bölgenin, yerli ve yabancı turistlerin uğrak mekânlarından biri olduğunu, mekânın gün boyunca pek çok kişi tarafından ziyaret edilmesini sağladığını ve bu özelliklerin, Hıdırellez kutlamaları için bölgeyi elverişli kıldığını” (KK:6) belirtir. 6 Mayıs günü saat 11.00’de başlayan Güzelköy Hıdırellez şenliği, akşam saat 20.00’de sona ermektedir. Güzelköy Hıdırellez şenliğinin afişi Şekil 4’de bu şekilde verilmiştir.

*hür dilek de
sen tut*

**Güzelköy
HİDİRELLEZ ŞENLİĞİ**

*Mikail
Değirmenci* *İlyas Tezcan* *Ahmet Anılan
Sarı Zeybekler*

Nefes Sanatçıları Bektaş Gümüş ve Mustafa Kıp

11.00 Açılış Konuşması
12.30 Yemek
13.00 Ahmet Anılan Yönetiminde
SARI ZEYBEKLER
13.30 Dede İbrahim İpkin’in konuşması
ve Gün Boyu Müzik Dinletileri

Güzelköy Muhtarı
Mustafa Kaygın


Katkılarıyla

8 Mayıs 2022 Pazar - Güzelköy / Ayvacık

Tüm Halkımız Davetlidir

Şekil 4: Hıdırellez Şenliği (URL-4).

Ayvacık Belediyesi ve Güzelköy muhtarı, kültürel mirasın korunmasının sergilenmesi ve gerçekleştirilmesi bağlamında yerel bilincin örneği olup, folkloru tanıtmaya yönelik teori ve uygulamaları gerçekleştirerek ve yaygınlaştırarak, şenliğin arka planında canlı tutma anlayışının bilinçli ve sistematik örneklerini sunmaktadırlar. El sanatları, Türkmen kıyafetleri, yöresel yemekleri vb. yerel gelenek ve görenekler, kültürü aktif olarak işleyen Hıdırellez şenliğinde yerli ve yabancı katılımcılara tanıtmaktadırlar (Şekil 5). Dolayısıyla “Güzelköy Hıdırellez Şenliği”nin yerel bilgi birikimini (kültür ve karakter) korumayı ve gelecek nesillere aktarmayı başardığı söylenebilir.



Şekil 5: Türkmen Kadınlarının El Sanatları Satış Sergisi, Güzelköy Hıdırellez Şenliği (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı arşivi, 08.05.2022).

Şenlikler aynı zamanda katılımcı süreçlerle yerel halkı bilinçlendirmek veya kültürel bellek öğelerinin ve değerlerinin sürdürülebilirliği için gizli öğrenmeler oluşturmak için en etkili ortamlardan birini sağlar. Toplumsal yapıların sürekliliğinde, paylaşılan hafızanın unsurları, disiplinler bir çerçevede hatırlanmalı ve tekrarlanmalıdır. Bu süreklilik, kültürel belleği oluşturan unsurların hatırlanmasıyla sağlanır. Bu bağlamda her yıl düzenlenen ve uzun süredir devam eden Hıdırellez şenliği toplumsal hafızayı canlı tutan etkinliklerden biridir. Gelecek nesiller için kültürel kimliği yeniden inşa edecek geleneksel bilginin “ortak” aktarımını sağlayan kültürel faaliyetler; kültürel belleğin korunması, geleneklerin yaşatılması ve kültürel kodların sürekliliğinin sağlanması anlamına gelmektedir.

Bu tür organizasyonların devamlılığı yerel halkın desteği ve katılımı ile gerçekleşebilir. Katılımın ve devamlılığın sağlanmasında Hıdırellez şenliği organizasyonunun cazip hale getirilmesi önemlidir. Bu sayede Hıdırellez şenliği katılımcıları “sadık” olurlar. Bu, şenliklerin kültürel aktarımdaki rolünü daha etkin hale getirmektedir. Ayrıca şenliğin planlanmasından uygulanmasına kadar tüm süreçte kültür işleriyle ilgilenen STK'lar ve kurumlarla iş birliği yapılması da ayrı bir konudur. Bu sayede Güzelköy Hıdırellez şenliklerinde yer alan Türkmen geleneksel giyim geleneklerinin yerel kültürle bağını koparmadan ve yöre halkının kendi kültürüne yabancılaşmanın önüne geçilebilir.

Türkmenler, geleneksel Türkmen kıyafetleri içinde özellikle kadın ve küçük kız çocukları olmak üzere Hıdırellez bayramına en güzel ve en temiz kıyafetleri giyerler (Şekil 6).



Şekil 6: Türkmen Kıyafeti, Güzelköy Hıdırellez Şenliği (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı Arşivi, 08.05.2022).

2. Metin, Doku, Bağlam ve Anlambilim Perspektifinde Türkmen Giyim Kuşam Adlarına Bakış

İnsanların deneyimlerini ve duygularını anlatmak için kullandıkları en önemli unsur "dil"dir. Ancak, "dil"i sadece "söz" olarak düşünülmemeli! Çünkü insanlar sadece duygu ve düşüncelerini ifade etmek için kelimeleri kullanmazlar. İnsanlar da ürettikleri diğer unsurlar aracılığıyla çeşitli nedenlerle söylemek istediklerini ya da söyleyemediklerini söylerler. Bazen giysiler, kilimler, nakışlar veya desenler de fikirleri ifade etmek için açıklayıcı araçlardır. Bu durum şöyle özetlenebilir: Bir durum var, bir aktarım çalışıyor ve dolayısıyla "bağlam"a göre bir "ifade" vardır. Dilbilimsel açıdan bu durumun 'öz' ve 'araç' ilişkisi içinde ele alındığı düşünülmektedir. Bildirim sürecinin iki belirgin unsuru "öz" ve "araç"tır. Bu unsurların "öz"ü aktarılacak içindir; "araç" ise bu özü diğerine iletmek için kullanılanıdır (Başkan, 2006, 43).

İnsan zihninde gerçek dünya varlıkları hakkında kavramlar yaratır, bu kavramlara adlar verir ve bu adla bir dil sembolü oluşturur (Erkman-Akerson 2007: 74). İsimsiz bir bakış açısıyla, varlıkların adlandırılması doğrudan varlığın kendisi veya kelime değil, kavramdır (Aksan 1998, 125). Giyimin bir gösterge olduğu düşünüldüğünde bağlamı içerisinde bazı bilgiler verdiği ve durumu simgelediği görülmektedir. Ayrıca Geleneksel giyim dinamik bir yapıya sahiptir. Giyim geleneğin ve kültürün bir parçası haline gelmiş olsa da kullanılan kumaşlar, renkler ve desenler üreticinin yaratıcılığıyla birleştiğinde dinamik bir yapı kazanmaktadır (Gradén, 2014, 337).

Derin bir tarihi geçmişe ve zengin bir kültüre sahip olan Türkler, buldukları çağ ve bölge ne olursa olsun, kültürel çevrelerinin avantajları ve olası koşulları ile el sanatları/halk sanatı alanında çeşitli örnekler vermişlerdir. Bunlardan biri de giyimdir.

Türkmen giyimi, maddi kültürün bir ürünüdür ve Çanakkale’ye bağlı Ayvacık ilçesi Güzelköy’de kadınlar tarafından yapılan geleneksel Türk el sanatlarında yer almaktadır. Türkmen giyimi, içerdiği renk ve desenlerle kadınların zihin dünyasını, hayata bakış açısını, deneyimlerini kısacası tüm duygularını yansıtan estetik bir görünüm kazanır. Sadece Ayvacık ilçesi köylerinde değil, Çanakkale ili, Türkmen köylerinde giyilen kıyafetler, küçük farklılıkların dışında aynıdır (Şekil 7, 12).



Şekil 7: Türkmen Giyim Kuşamının Ön, Yan ve Arka Görünüşü, Ayvacık, Güzelköy (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshidi arşivi, 25.12.2022).

Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesi Güzelköyde var olan bu tür halk sanatı örnekleri, icracıların elindeki sosyal, kültürel vb. bu faktörlere bağlı olarak çeşitli isimler almıştır. Bu bağlamda Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesi köylerinden derlenmiş Türkmen kadın giyim kuşamı örnekleri üzerinden birtakım değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır. Alan araştırmasında Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesi köylerinde Türkmen giyinme biçimi ve parçalarının giyilme sırası başa giyilenler sırasıyla; terlik, keten, çeki, tomaka (ilmeçer), zülüflük, sala, kepez, bürümbe (gelin duvağı). Sırtta giyilen giysi parçaları sırasıyla; iç köynek, deyre, önlük, “top kemer” veya “dokuma kemer”dir. Ayağa giyilen giysi parçaları sırasıyla; künçek, kıl çorap ve çarıktan (ayakkabı) oluşmaktadır. Türkmen köyü geleneksel kadın giysileri; başa giyilenler, sırtta giyilenler ve ayağa giyilenler olarak üç başlık altında ele alınarak aşağıda açıklanmıştır.

2.1. Başa Giyilenler

Çanakkale ili, Türkmen köylerinde kadın başlıkları önemli bir yer tutmaktadır. Başa giyilenler olarak “terlik”, “keten”, “çeki”, “tomaka (ilmeçer)”, “zülüflük”, “sala”, “kepez” “bürümbe (gelin duvağı)” isimleri tespit edilmiştir. Baş bağlamada öncelikle başa terlik giyilir. Terlik üzerine başörtüsü (keten) çene altından dolanarak bağlanır. Keten üzerine çeki alına gelecek biçimde yerleştirilip başın arkasından bağlanır. Daha sonra tomaka (ilmeçer) başın tepesine ketene çengeli iğne ile sabitlenir (Şekil 9).

2.1.1. Terlik: yöresel adıyla başa giyilen sıralı altın dikilen başlıktır. Sadece genç kızların nişanlandıklarında takılabilecekleri başlık, başın dik durmasını sağlayan yeşil bir kumaştan özel olarak dikilmiş bazen sade bazen işlemeli bir takıyla süslenmiştir. Goşar, 24 altından bir sıra oluşturularak terlik üzerine dikilmektedir. Maddi duruma göre “goşar” beş sıraya kadar çıkabilir (KK: 1, 4, 5).



Şekil 8: Terlik, Ayvacık İlçesi Çiftlik Mahallesi (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı Arşivi, 25.12.2022).

2.1.2. Keten: yöresel adıyla, 1,5. x 1,5 metre beyaz tülbenkten oluşan başörtüsüdür. 3 sıralı süslenen keten başın arkasına tutturularak baş bağlamada kullanılır (Şekil 9). Özellikle beyaz renkte olmalıdır (KK: 4, 5).

2.1.3. Çeki: Alına bağlanan örtüdür. Günlük yaşamda kullanılan baş bağlama şekli olarak bilinen, yeşil ve pembe kumaşın birbirine eklenmesiyle oluşturulan, katlanarak başa bağlanan kumaştır. Arkadan başlanıp iki veya üç defa dolandıktan sonra arkaya bağlanılır (KK: 3, 4). Şekil 9’da özel günlerde (düğün, nişan, şenlik vs.) giyilen çekiği görmekteyiz.



Şekil 9: Türkmen Kadın Başlığının Ön, Yan ve Arka Görünüşü, Ayvacık ilçesi Çiftlik mahallesi (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı Arşivi, 25.12.2022).

2.4.4. Tomaka (ilmeçer): Çeki üzerine sabitlenerek takılan çok süslü, yörede kadınların başlarına bağladıkları sadece gümüş aparatlardan zincirlerle de süslenen baş takısıdır (Şekil 10- 1, 2). İlmeçer ise az süslü, yanlarda sıra şeklinde maddi duruma göre altın veya gümüş paralardan oluşan “tomaka”nın benzeri baş takısıdır (KK: 4, 5).

Tomaka, başın sağ ve sol yanından çene hizasına kadar sarkıtılan büyük gümüş paralar takılı tek parça baş aksesuarıdır. Evlilik sembolü olan tomakanın, her geline takılmadığı, yapımının zorluğu ve pahalıya mal olması (KK: 5) söylenmektedir.

Tomaka'yı genellikle varlıklı Türkmen ailelerin gelinlerine taktığı ve kızlıktan gelinliğe geçişi temsil ettiği belirtilmektedir. Günümüzde maddi imkânsızlıklardan dolayı bafon (gümüş görünüşünde bir maden alaşımı) ile yapılmaktadır.

Tomakanın eski örneklerinin gümüşten yapıldığı ve içinde üç adet üçgen bulunduğu bildirilmektedir. “Dış üçgenlerin ortasında yeşil taş, iç üçgenin ortasında ise kırmızı taş bulunur. Taşların altındaki dokuz bezeme süsün Oğuz boylarını simgelediği söylenmektedir” (Tamay, 2009, 110). Ayrıca “tomaka'nın kadını yıldırım çarpmasından koruyacağına inanılır” (Tansuğ, 1985, 24).



Şekil 10: 1. Tomaka (Tansuğ, 1985: 24); 2. Tomaka, Gülizar Erken Koleksiyonundan (Fotoğraf: Gülizar Erken arşivi, 18. 08. 2021).

2.1.5. Zülüflük: “Gelinlerin, genç kızların al ve yeşil çeki'lere üzerine (başın orta kısmına) ise gümüş zülüflük takılıyor. Zülüflük'deki tüm süslemeler (3-5-7-21-30) gibi sayılara uyuyor”. Türkmenlerin kullandıkları her parçada, her süslemeye inançlara dayalı bir sayı ölçüsü bulunur (Tansuğ, 1985, 25).

2.1.6. Sala: 10 cm. genişliğinde 50 cm uzunluğunda ince beyaz kumaşından hazırlanan baş aksesuarıdır (KK: 5).



Şekil 11: Sala, Gülizar Erken Koleksiyonundan (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshidi Arşivi, 24.12.2022).

2.1.7. Kepez (tozak): Kepez, renkli kuş teleklerinden yararlanılarak yapılan bir tür duvaktır (Engin ve Franz, 2001, 254). Diğer bir deyişle, 10-15 adet çeşitli renklerden oluşan şifon eşarptan yapılmış, pul, çiçek ve gümüşlerle süslenmiş taç ve duvaktır. Düğünün birinci günü gelin başlığı olarak kadın ve kızlar tarafından hazırlanır. İkinci gün törenle kız evine götürülür. Renkli kaz tüyünden kepezin üstüne bağlanmak üzere hazırlanan taçtır. Gelin evinden çıkarken giyilir (KK: 1, 4, 5). Gelin, damat evine vardığı zaman kepez baştan çıkarılır ve gelin başı bağlanılır (KK: 5). “Kepez baş” çevresine yedi ayrı renk: al, yeşil, mor, sarı, pembe, beyaz, mavi “çeki” bağlanır. Buna “gökküşağı” ya da “Fatime ana kuşağı” denir (Tansuğ, 1982, 43).



Şekil 12: 1. Türkmen Gelin Başlığı Kepez, Gülizar Erken Koleksiyonundan (Bozkurt, 2021: 73).

2. Gelin Elbisesi ve Gelin Başlığı Kepez, Alibey Kudar Etnografya Galerisi (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı arşivi, 10.07.2021).

Türkmen kıyafetinin başından ayağına dek giyip kuşandığı her şey, bir anlam taşımaktadır. Bu bağlamda, Çepni gelininin alında, yedi renkten yapılmış bir taç örnek verilebilir. Bu taç Fatma ana kuşağı anlamında kullanılır ve taç üzerine takılan karanfil, puldan yapılmış üç çiçek, üçleme simgesidir. Buraya tavus tüyü, ya da yeşilbaş ördek kuyruğu, teleği ve yanaklara doğru geçirilen telden yapılmış iki çiçek takılmaktadır. Telden yapılmış iki çiçek, Hasan ve Hüseyin’i simgelemektedir (Engin-Franz, 2001: 257).

2.1.8. Bürümbe: beyaz tülde yapılır ve baş bağlama bittikten sonra en üste duvak gibi düğünün son günü gelinin başına atılır. Bürümbe beyaz renk, 1x1.5 m parlak kumaştan, yapılır (KK: 5).



Şekil 13: Türkmen Gelin Duvağı Bürümbe, Gülizar Erken Koleksiyonundan (Fotoğraf: Gülizar Erken arşivi, 17.06.2022).

2.2. Sırta Giyilenler

Sırta giyilenler olarak “iç köynek”, “deyre/diyre”, “önlük”, “top kemer”, “dokuma kemer” isimleri tespit edilmiştir.

2.2.1. İç köynek (göynek): Kesinlikle beyaz renk olarak kullanılan eski “humayun”¹ kumaşı veya pamuklu bezden yapılırdı. Günümüzün şartlarına göre şimdi ipekli kumaştan yapılmaktadır. Önce iç çamaşırı giyilir. Etek ve yanlar süslenmiştir. Kayınvalidenin gelinin düğününde hazırladığı ilk köynek’in yakası açık değildir. Giyeceği zaman makas yardımıyla açılarak giyilmektedir. İç gömleğin öndeki yakası açık olarak üç veya dört düğmeyle kapatılır. Ayrıca yeni doğum yapmış annelerde yakanın yarığı uzun tutulur (KK: 1, 3, 5).

2.2.2. Deyre²/Diyre: Üçetektir. İç köynek’in üzerine giyilir. Deyrenin yanlarındaki iki, arkasında bir kuyruk vardır ve buna etek denir. Üçgen şeklinde olan bu parçaya “silah” denir. Bu parça arkaya çapraz olacak şekilde giyilir (KK: 1, 3, 4, 5). “Üçetek giysilerin, kazayağı anlamı vardır. Elbisenin etekleri üç parçadır; etekler birbirinden ayrıldığında kazayağı olur. Bu kıyafet yörede “deyre”; gelin olurken giyilene ise, “telli” adı verilir” (Engin ve Franz, 2001, 115). Yanyatır ocağına bağlı Tahtacılar (Türkmenler) da üç eteğe, deyre derler. Deyre’nin ön etekleri ters dikilir ve ters dikilen ön parçaların içine kumaş ile “kertme” tekniği denilen desenleme yaparlar. Bergama Tahtacılarında kertmeler yerine yılan desenli deyreler görülür. Bunun giyenlerin kötülüklerden korunacağına inanırlar (Karademir, 2013, 39).

1 Amerikan bezi, patiska. Bknz.: Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, cilt: 7, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1974).

2 Elbise, üç etekli kadın elbisesi. Bknz.: Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, C. 4, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1969).

Deyre genelde kutnu kumaştan yapılmaktadır. Renkli çizgili ve düz renkleri de vardır. “Deyre”nin dikiliş tarzı parçaların eklenmesiyle oluşur. Parçaları saymış olursak ön ve arka silahları, koltuk altları üçgen parçalara ayrılmaktadır. Gençler daha parlak, saten ve süslü olmasını ister. Yaşlılar ise daha sade ve dokuma kumaş isterler (KK: 1, 3, 4, 5). Genellikle deyre, könçek ve önlük kumaş ve renkleri birbiriyle uyumludur. Şekil 14.1’de düğünlerde giyilen Türkmen gelin kıyafetini görmektesiniz. Düğünde giyilen bu kıyafete benzer olarak semahta da Şekil 14.2’de gösterilen kıyafet giyilmektedir. Düğünde giyilen Türkmen kıyafetiyle semahta giyilen kıyafetler aynıdır, sadece baş bağlama şekilleri farklıdır (Şekil 13, 14.2).



Şekil 14: 1. Türkmen Kıyafetinin Ön ve Arka Görünüşü, Ayvacık ilçesi Güzelköy (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı Arşivi, 25.12.2022)

2. Hıdırellez Şenliğinde Semah yaparken Giyilen Türkmen Kıyafeti, Güzelköy (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı Arşivi, 08.05.2022).

Semah kıyafetleri, sayı ve renklerle ilişkilendirilir. Bu bağlamda, altına dizilen altın veya gümüş paraların sayısının, belli anlamları bulunmaktadır. Başta veya göğüste, kemerde dizi olarak bulunan on iki altın, On iki İmamı; dörtlü olanlar Ehl-i Beyti; beli iyice sıkı tutan kemer ise, Fatma ana kuşağını (Engin-Franz, 2001, 254-256) simgeler. Hıdırellez şenliğinde gösteri amaçlı yapılan semahta giyilen Türkmen kıyafetlerinin (Şekil 14.2), cem töreninde yapılan semahta (Şekil 15) ve özel günlerde giyilen kıyafetlerin benzediği görülmektedir.



Şekil 15: Semahta Giyilen Türkmen Kıyafeti (Karademir, 2013: 40).

2.2.3. Önlük: Önlük genişliği 45 cm, uzunluğu 85 cm'dir. Bu ölçüler ile oluşturulan öne bağlanan parçaya, deyrenin kumaşından, önlüğe 5 sıra su taşı şeklinde çekilir. Bunlar da boncukla süslenilir. Bu parça deyreler/diyreler bağlandıktan sonra ön kısma bağlanır (KK: 1, 2, 3, 4, 5). Çoğunlukla, parlak kumaşlar tercih edilir. Şekil 16'deki kıyafet özel günlerde (düğün, Hıdırellez vs.) giymek için tasarlanmıştır.



Şekil 16: Önlük, Ayvacık ilçesi Çiftlik mahallesi (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı Arşivi, 25.12.2022).

2.2.4. Top Kemer: yöreden yöreye adı değişmekle birlikte Çanakkale yöresinde bel boncuğu (taşı boncuğu) denilen deniz kabuklarından daire şeklinde elde dikilen kemer çeşididir. Daire şeklinde keçenin üzerine dikilir. Kıyafetlerin renklerine göre de renk verilir. Boncuklar hazırlanan kemer üzerine dikilerek bele bağlanır. Bazı yörelerde bu top kemerler mercan veya yılan başı olarak da bilinir.



Şekil 17: 1. Top Kemerler (Tansuğ, 1985: 29);

2. Top Kemer, Ayvacık İlçesi Çiftlik Mahallesi (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı Arşivi, 25.12.2022);

3. Top Kemer, Gülizar Erken Koleksiyonundan (Fotoğraf: Gülizar Erken arşivi, 24.12.2022).

2.2.5. Dokuma kemer: gelin düğünlerinde sağdıç kemeri mutlaka kullanılır. Genellikle dokuma kemerlerde pembe, yeşil, siyah, kırmızı, lacivert renkler tercih edilir (KK: 5).



Şekil 18: Dokuma Kemer, Gülizar Erken Koleksiyonundan (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı Arşivi, 24.12.2022).

2.3. Ayağa Giyilenler

Ayağa giyilenler olarak “könçek”, “kıl çorap”, “çarık, edik” isimleri tespit edilmiştir.

2.3.1. Könçek:³ Yöresel adıyla beli lastikli şalvardır (Şekil 6, 7, 14). Genellikle yumuşak dökümlü satenden yapılır. Bel ve parçalarda elastik ve büzgülü dikiş kullanılır. Deyre/diyre rengi kullanılır. Yeşil kutsal kabul edildiğinden bel altı giyimde kullanılmamaktadır (KK: 1, 2, 3, 4, 5).

2.3.2. Kıl çorap: kışın koyun yününden eğriken iplerle beyaz renkte örülen çoraplardır (KK:5). Doğaldır ki uzun yıllar özellikle kırsal kesimlerde çorap ihtiyacı evde örülen çoraplarla karşılanmıştır. 19. yüzyıl başı itibarıyla günümüzde, fabrikalarda üretilen ve ithal olunan çoraplar kullanılır



Şekil 19: “Yollu” El Örgüsü Yün Çorap (Tansuğ, 1985: 29).

3 Uzun paçalı don, şalvar, don. Bknz.: Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, cilt: 8, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1975.

2.3.3. Çarık (edik): geçmişte hayvan derisinden yapılan çarıklarla, ediklerle tamamlanan kıyafetler günümüzde uygun ayakkabılarla tamamlanır (KK: 4, 5).



Şekil 20: Edik (Tansuğ, 1985: 29).

Türkmenlerin defin sırasında giydikleri giysilere "Ölümlük urba" denir. Kadınlar düğünlerinde "ıkrar" yoluyla yola çıktıklarında kıyafetlerini saklayıp, o elbiselerle birlikte gömülürler (KK: 5). Evlilikte giydiği elbiseler uymuyorsa, o hayattayken, ölümlük urba olarak yeni, temiz bir giysi hazırlanmaktadır. İnsanlar hayattayken kendi ölüm kıyafetlerini hazırlayabilirler ve bir Türkmen kadının belli bir yaşa geldiklerinde kendisi ve kocası için ölüm kıyafetleri hazırladığı görülebilir. Ölümlük urba hazırlanmamış veya beklenilmeyen anda gerçekleşen vefatta ölümlük urbası olan bir yakını varsa, bedeli ödenerek veya sonra kendisine aynısı yaptırılarak ölüye giydirilmekte defin işlemi gerçekleştirilmektedir (KK: 4, 5).

Türkmen kıyafetleri geleneksel olarak düğünlerde ve tüm Türkmen toplumlarında giyilir. Çanakkale Türkmen köylerinde kıyafetlerin biçiliş, dikiliş aynı olmasına rağmen kullanılan kumaş, renk ve süslemelerde çeşitlilik ve "baş bağlama" farkları vardır. Türkmenler kendi giyimlerini kendileri dikerler. Düğünde herkes kendi kıyafetlerini giyer (KK: 2, KK: 3). Bir düğünde veya başka bir etkinlikte giymek için çeşitli renklerde giyinmek çok zor olabilir. Her evin çeşitli kıyafetleri vardır.

3. Sosyo-Kültürel Bağlamda Türkmen Giyim Kuşamı ve Sürdürülebilirliği Üzerine Tespitler

Kültür, bir toplumun yarattığı tüm değerlerin toplamıdır. Hall'a (1976, 16) göre kalıtsal olmayan kültür tek başına var olamaz ve toplum üyeleri tarafından paylaşılır. Hofstede'ye (1980: 21) göre ise kültür, bir grup insanı diğerlerinden ayıran zihinsel bir programdır. Bu yaklaşıma dayalı olarak, bir kişinin zihinsel prosedürleri ve davranışları, kişinin kültürel değerlerinden ve içinde yaşadığı sosyal ve kültürel ortamdan etkilenir. Bu tanıma göre kültür birçok farklı alanla ilişkilidir. Bu disiplin sosyoloji, edebiyat, siyaset bilimi, psikoloji, sanat tarihi, tarih, folklor ve diğer disiplinler tarafından defalarca değerlendirilmiştir. Kültür ve dolayısıyla kültürel mirasın veya belleğin ekonomi ve sanayi ile bağlantısı yeterince vurgulanmamaktadır. Bu eksiklik, kültüre ilişkin yerleşik ve 'geleneksel' değerlendirmelerin yönünü de ortaya koymaktadır (Özdemir, 2009, 73).

Giyim potansiyeli oldukça zengin olan Türk milletinin kültür tarihi incelendiğinde; geleneksel hayatta kullanılan giyim, gelenek, görenek, insanların yaşam tarzı, felsefi düşünceler gibi birçok faktör tarafından şekillenmekte ve çeşitlenmektedir. Giyimin şekillenmesinde etkili olan bu unsurlar kendiliğinden gelişir, geleneksel unsurların özelliklerini kazanır ve ait oldukları toplumun giyim kültürünü oluştururlar. Kültürel geleneğin unsurlarını içeren giyim örnekleri ait oldukları topluluk hakkında bilgi verebilir; sosyo-tarihsel olaylar, yerleşik veya göçebe olup olmadığı ve etnik kökenleri hakkında bilgi verebilir.

Çanakkale iline bağlı olan Ayvacık ilçesi Güzelköy’de, Türkmen kadınlar sosyokültürel hayatla birlikte ağırlıklı olarak Ayvacık ilçesi Güzelköy’deki ilköğretim okulunda bulunan Halk eğitim merkezinde toplanmaktadırlar (Şekil 21, 22). Böyle bir ortamda kadınlar el sanatlarını öğrenmek için bir araya geliyorlar, bazen bebeklerin üzerine de Türkmen kıyafetleri yapıp, çay kahve içip sohbet etmektedirler.



Şekil 21: Ayvacık Güzelköy İlköğretim Okulu İçinde Yer Alan Halk Eğitim Merkezi (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı Arşivi, 25.12.2022).

Köyde ortak neşe ve sosyal kültürün paylaşıldığı bir yer haline gelen bir diğer önemli olay ise düğündür. Düğünler, Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesi Güzelköy’de Türkmen kadınlarının bir araya geldiği ve eğlendiği geleneksel etkinliklerden biridir. Düğünlerin genellikle açık alanlarda, evin dış avlusunda yapıldığı, kadın ve erkeğin bir arada yaşamasında ve sosyalleşmesinde önemli rol oynadığı görülmektedir.

Üretimi özel bir ustalık ve talep gerektiren toplumsal yaşamda barınma, giyinme ve süsleme işlevlerini üstlenen etkinlikler geleneksel el sanatları olarak kabul edilir. Çanakkale iline bağlı olan Ayvacık ilçesi Güzelköy’de birçok geleneksel el sanatları yapılmaktadır. Geleneksel giyim de bu el sanatlarından biridir; tarihin akışı içinde dekoratif bir unsur olarak toplumsal hayatta varlığını sürdürmektedir.



Şekil 22: Sedef Erdem, Usta Öğretici ve El Sanatlarıyla Türkmen Kadınları, Güzelköy Halk Eğitim Merkezi (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshıdı Arşivi, 24.12.2022).

Köy ortamında kadınların el işi yapmakla meşgul oldukları görülmektedir. Bu anlamda kırsal kesim kadınları sadece ailenin ihtiyaçlarını karşılamakla kalmamakta, aynı zamanda aile ekonomisine de katkı sağlamaktadır. Bu üretim türü iki şekilde değerlendirilebilir: evsel ihtiyaçlara yönelik üretim ve ticari kullanıma yönelik üretim. Türkmenlerde giyim, çeyiz vb. sadece ailenin ihtiyacını karşılayan kadınlar için üretilmiştir. Ticari üretimde özel Türkmen el yapımı giysiler, oyuncak bebekler ve hediyelik eşyalar hazırlanmaktadır.

Geleneksel el sanatları kültür hazinelerimizden biridir ve önemli ihtiyaçların karşılanmasında oldukça önemlidir. Geleneksel olarak el sanatlarına dayalı üretim yüzyıllardır devam etmekte ve nesilden nesile aktarılan belirli şekil ve desenlerde birçok el sanatı ürünü üretilmektedir. Günümüzde birçok geleneksel işlevlerini yitirmiş veya değişmiş, bu nedenle turizmin talep ettiği yönde hareket etmektedirler.

Geleneksel Türk el sanatlarını yaşatmak için ülke genelinde yapılan kurumsal araştırmalara bakıldığında; Millî Eğitim Bakanlığı veya yükseköğretim kurumlarında el sanatları, sanatsal yönleriyle ilgili bir uygulama veya araştırma alanı olarak ele alınmaktadır. Üniversiteler dışında Kültür ve Turizm Bakanlığı el sanatları alanında en önemli araştırma kurumudur (Oğuz, 2002, 8). Bunun yanında bakanlıklar, mesleki eğitim merkezleri, halk eğitim merkezleri, esnaf ve sanatkâr odaları, belediyeler vb. Kurum ve kuruluşlar, zanaat becerileri eğitimi kursları sunmaktadır. Ancak her kurum aynı anda aynı tür faaliyetleri yürüttüğü ve bu dersler içerisinde kendi müfredatını düzenlediği için eğitimde bir tekdüzelik oluşmamakta ve her kurumun bilgi eksikliğinden dolayı büyük bir enerji, kaynak ve zaman israfı yaşanmaktadır. Başkalarının bulguları ve araştırmaları (Kahveci, 1998, 388). Ayrıca, bu kurslar, iş veya kültürel bağlam gözetmeksizin, kültür turizminden uzak, çoğunlukla öğrenme amaçlıdır. El sanatları eğitim kurslarımıza ek olarak; festivallerde, il tanıtım toplantılarında ve kutlamalarda tanıtım sergileri veya satışları yapıldığı bilinmektedir. Bu satışların çoğu, hiçbir gözetim ve fiyatlandırma politikası olmaksızın vakıflar, dernekler veya özel şirketler tarafından yürütülen küçük ölçeklidir. Türk el sanatları alanında yapılan araştırma, üretim ve pazarlama çalışmaları incelendiğinde, resmi olarak Kültür ve Turizm Bakanlığı'na bağlı olmasının yanı sıra, tespit edilmiştir. Genel Müdürlük, Türkiye genelinde tespit, kayıt ve arşivleme konusunda bilimsel araştırmalar yapmaya devam etmektedir. Kurum, yurt içinde ve yurt dışında düzenlediği sergilerle el sanatlarının tanıtımını yapmakta, ustaların ürettiği ürünler, Bakanlığın Merkezi Döner Sermaye Bürosu aracılığıyla satış mağazalarında tüketicilere sunulmaktadır. Ancak bu ürünler geleneksel üreticilerden ziyade tanınmış, daha doğrusu ticari tüccarlar tarafından tedarik edilmektedir (Kahveci, 1998, 388). Ülkemizde el sanatları sanayii Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın denetimi altında olup, yöre halkına istihdam ve kalkınma sağlamaya yönelik tanıtım, sergi, pazarlama, hammadde hizmetleri ve diğer faaliyetler çok sınırlıdır. Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi tarafından 1981 yılından bu yana yürütülen DOBAG projesi bu tür bir organizasyona örnek olarak gösterilebilir. Proje kapsamında Çanakkale ve Manisa illerinde halı üreten iki kooperatif ile yöre halkının tanıtımı ve gelişimi başarıyla sürdürülmüş ve 1983 yılından bu yana halı ihracatı gerçekleştirilmektedir.

UNESCO tarafından “Yaşayan İnsan Hazinesi” olarak tanımlanan geleneğin ustaları, “Yaşayan İnsan Hazinesi, somut olmayan kültürel mirasın spesifik elemanlarını yeniden yaratmak veya yorumlamak açısından gerekli bilgi ve

becerilere yüksek düzeyde sahip kişilerdir.” UNESCO’ya bağlı üye devletler bu sistemi desteklemektedirler. UNESCO’ya göre bu sistem somut olmayan kültürel mirasın korunmasında ve sonraki kuşaklara aktarılmasındaki en etkili yollardan birisidir (Oğuz, 2008, 5). “Yaşayan İnsan Hazinesi Sistemi” sürdürülebilir kalkınma hedefine engel olunmadan, toplumların kültürünü korunması adına çağdaş yaşam koşullarında somut olmayan kültürel mirasa sahip kişilerin mesleki birikimlerinin ve yeteneklerinin teşviklerle birlikte daha kolay korunabilecekleri, önlerinin açılacağı düşüncesindedirler (Oğuz, 2008, 10).

Somut olmayan kültürel mirasın korunması sözleşmesinde tanımlanan beş temel alanda birçok ustaya sahip zengin bir ülke olan Türkiye’de bu ustalar günümüzde hala sanatlarını sürdürmektedirler. Bu bağlamda Çanakkale Aynalı Çarşı’da bulunan Anıl Tuhafe isimli dükkânda kişiye özel Türkmen kıyafetleri yapan Gülizar Erken ziyaret edilmiştir. Gülizar Erken Çanakkale Türkmen geleneğine göre hazırladığı kıyafetleri tanıtmıştır (Şekil 23).



Şekil 23: 1. Anıl Tuhafe, 2-3. Türkmen Kıyafetleri Hazırlayan Gülizar Erken (Fotoğraf: Minara Guliyeva Jamshidi Arşivi, 24.12.2022).

Öztürk'e (2005, 69) göre geleneksel Türk el sanatlarının canlılığının korunması konusu iki şekilde dikkat çekmiştir. Birincisi, dünyadaki gelişmeler ve yeni trendler nedeniyle geleneksel değerlerin değişmesi veya kaybolması ya da birçok geleneksel el yapımı eşyanın ticari ürünlere dönüşmesidir. İkinci sorun ise kültür tarihi açısından son derece değerli olan kaybedilen değerlerin gelecek nesillere aktarılmasıdır. Bu bağlamda kültür tarihimizin içinde yer alan geleneksel kıyafetlerimiz yakın dönemde toplumumuzun büyük kesiminde kullanılırken, günümüzde teknolojik gelişim, kültürel ve toplumsal değişim nedeniyle yeni kuşaklar tarafından unutulmaya yüz tutarak kaybolup gidiyor.

Türkmen giyimi ekonomi, folklor ve turizm açısından ele alınabilir. Hepimizin bildiği gibi kültürel değerler turizmde çok önemli bir rol oynamaktadır. Ancak yaşayan folklor nesnelere özellikle geleneksel kıyafetleri müzeleştirme veya turizm alanında farklı şekillerde kullanmak oldukça zordur. Çünkü yaşayan kültürel miras ancak gerçek insanlarla bir arada var olduğunda anlam kazanır. Bu nedenle kültürel mirasın turizm yoluyla pazarlanması söz konusu olduğunda özgünlük kaybolmamalıdır. Günümüzde sanayileşme ve yaşam koşullarındaki değişiklikler nedeniyle geleneksel el sanatları, el sanatlarının ihmal edilmesi nedeniyle hızla küçülmekte ve gerilemektedir. Bazıları

ise tamamen ticari bir anlayışla üretim biçimini değiştirerek ve kendi dışında yeni işlevler yükleyerek özgünlüğünü yitirmektedir. Bir yandan kültürel mirasın pazarlanması ve korunması, gelenek ve modernite arasında ince bir çizgiyi gerektirir. Bunun için ticari ve korumacı yaklaşımlar arasında bir denge sağlanmalı ve evrensel sanat doğrultusunda yeni ürünler değerlendirilmelidir.

Sonuç

Çanakkale iline bağlı olan Ayvacık ilçesi köylerinde yaşayan Türkmenler de bugün Türk toplumunda aşağı yukarı yaygın olan kültürel bozulmadan yararlanmaktadır. Uzun süredir içinde yaşadıkları gelenek ve göreneklerin heyecan ve ciddiyetinin yerini sembolik, yüzeysel uygulamalara bıraktığı gözlemlenmiştir.

Geleneksel Türkmen giyim kuşamı gerek malzemeleri, teknikleri, gerekse renkleri desenleriyle ait oldukları toplumun giyim özelliklerini yansıtır. Çanakkale iline bağlı olan Ayvacık ilçesi Güzelköy ve Çiftlik mahallesinde günümüzde yapılan geleneksel Türkmen giyim kuşamı geçmiş dönemlerin tekrarı veya onların birleştirilmesinden oluşmaktadır. Fakat yeni yapılan geleneksel Türkmen giyim kuşamı örnekleri incelendiğinde geleneksel kıyafetlerin yozlaştırılması korkusu ya da yanlış yorumlanması endişesi taşıdığı görülmektedir.

Günümüzde geleneksel üretim süreci farklı bir yaklaşıma sahiptir. Birincisi, geleneksel motif ve kalıplarda hiçbir değişiklik yapmadan kullanılmaktır. Diğer bir yaklaşım ise geleneksel anlayışı tamamen reddetmek ve onu bugüne özgü kılmaktır. Yapılması gereken geçmişin birikimini incelemek, bugünü değerlendirmek ve geleceğe taşımaktır.

Yapılan saha çalışmaları sonucunda, Çanakkale Türkmen köylerinde kadınlar, çoğunlukla geçmişteki dikiliş ve biçimleri kullanarak, kıyafetlerinde çağdaş ve güncel olan süslemeler ve motifleri kullanma eyleminde olduğu gözlemlenmiştir. İnceleme sonucu her Türkmen kadınının çeşitli motif ve süslemeleri, kullandıkları malzemeleri kendi içerisinde bir gelişim gösterdiği görülmüştür.

Alan araştırmasında Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesi köylerinde Türkmen giyim kuşamı olarak terlik, keten, çeki, tomaka (ilmeçer), zülüflük, sala, kepez, bürümbe (gelin duvağı); iç köynek, deyre (diyre), önlük, top kemer veya dokuma kemer, könçek, kıl çorap ve çarık (edük) isim ve terimleri tespit edilmiştir. Yukarıda bahsedilen Türkmen giyim kuşamı isim ve terimlerinin çoğu günümüzde kullanılsa da ayağa giyilen çarık (edük) ve çorap çeşitleri kullanılmamaktadır.

Çanakkale Türkmen köylerinde zamanla yaşam biçimlerinin değişmesiyle geleneksel kıyafetlerde de farklılaşmalar yaşanmıştır. Sanayi ve teknoloji ile birlikte makineleşmeler, seri üretimler sonucu talepleri azaltmıştır. Yeni kuşağın el sanatlarını yeterince tanıması talebin azalmasında etkilidir. Bu anlamda Türkmen kıyafetlerine ait özellikleri yeni nesile tanıtılması ve sürdürülmesi için gerekli olan atölyelerin, müzelerin kurularak geleneksel kıyafetlerin yaşatılması ve kayıt altına alınması zorunluluktur.

Tekstil sektöründe ilham kaynağı olarak geleneksel Türkmen kıyafetleri ve motiflerinin kullanılması süreklilik oluşturacak zemin hazırlanmalıdır. Kıyafetlerin tanıtılması özellikle yerel üretimden küresel üretime geçilmesi, günümüz giyim ihtiyacına cevap verebilecek tarzda tasarımları yapılarak kullanılması sağlanmalıdır.

Kültürel değerlerin yaşatılarak işlevsel hale geçirilmesi üretimle elde edilmektedir. Bu bağlamda Türkmen kıyafetlerinin Tekstil ve Moda Tasarımı eğitiminde sektör iş birliğiyle yürütülen projelerde yer alması ve tekstil sektöründe ilham kaynağı olarak motiflerinin kullanılması süreklilik oluşturacak bir zemin hazırlayacaktır. Dolayısıyla talebin artması Türkmen kıyafetlerinin de canlanmasına neden olacaktır. Bu sayede hem bölge tanıtımına hem de nesiller arasındaki kültürel aktarımın sağlanmasına yardımcı olacağı muhakkaktır.

Kaynaklar/References

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yayınları, 1998.
- Artun, Erman. *Türk Halkbilimi*. Adana: Karahan Kitapevi, 2019.
- Atlıhan, Şerife. "Halk Kültürü Ögelerinden Olan Geleneksel Giyim-Kuşam Konusunda Bir Bölgede Yapılan Araştırma", *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiri Kitabı*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, s. 66-73, 1997.
- Başkan, Özcan. *Dilde Yaratıcılık*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2006.
- Bozkurt, Sibel. *Sandıktaki Çeyiz*. Çanakkale: Çanakkale Belediyesi, 2021.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, C. 11., İstanbul: Milliyet Yayınları, s. 5444, 1986.
- Erkman, Fatma-Akerson. *Türkçe Örneklerle Dile Genel Bir Bakış*, İstanbul: Multilingual Yayınları, 2007.
- Gradén, Lizette. "FashionNordic: Folk Costume as Performance of Genealogy and Place", *Journal of Folklore Research*, Vol. 51, No. 3, Embodying the North (September/December), pp. 337-388, 2014.
- Hall, Edward T. *Beyond Culture*. New York: Anchor Books Doubleday, 1976.
- Hofstede, G. *Culture's Consequences: International Differences In Work-Related Values*. Beverly Hills; London: Sage Publications, 1980.
- Kahveci, M.; "21. Yüzyıla Girerken Geleneksel Türk El Sanatları", *Folkloristik*, Pars Yılı, 387-397, Türkiye, 1998.
- Karademir, Abrurrahim. Tahtacılarda Giysi Geleneği ve Semahlar, *Egeden Dergisi*, Yıl:5/ Sayı: 17, İstanbul: Ege Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, ss. 37-41, 2013.
- Koca, Emine - Kırkıncıoğlu, Zeynep. "Biçimsel Özellikleri ile Anlamlandırılan Bir Giysi: Yarlık", *Milli Folklor*, Yıl 33, Cilt 17, Sayı 129, ss. 192-203, 2021.
- Koç, Fatma - Koca, Emine. "Türk Halk Giyiminde Kullanılan Süslemelere Tipolojik Bir Yaklaşım", *İdil Dergisi*, Cilt 5, Sayı 19, ss. 237-262, 2016.
- Oğuz, M. Öcal. "Ulusal Kalıtın Küreselleştirilmesi ve Türk El Sanatları", *Milli Folklor Dergisi*, C: 7, S: 54, s. 5-10, 2002.
- Oğuz, M. Öcal. "Unesco ve Geleneğin Ustaları", *Milli Folklor Dergisi*, Yıl 20, Sayı: 77, s. 5-10, 2008.
- Özdemir, Nebi. "Kültür Ekonomisi ve Endüstrileri ile Kültürel Miras Yönetimi İlişkisi", *Milli Folklor Dergisi*, 21(84), s. 73-86, 2009.
- Özgündüz, Saadet. "Dinar Çöl Ovası Kadın Giyimi", *Türk Etnoğrafya Dergisi*, 1(19), 121-136, 1991.
- Öztürk, İsmail. "Türk El Sanatlarının Günümüzdeki Durumu, Tarihçe, Sorunlar, Öneriler", *Sanat Dergisi*, (7), s. 67-75, 2005.
- Tansuğ, Sabiha. Anadolu'da Türkmen ve Yörük Kadın Giyimleri, *Sanat Olgusu*, Sayı 13/ Ocak, ss. 40-51, 1982.
- Tansuğ, Sabiha. *Türkmen Giyimi*. Ak Yayınları Türk Süsleme Sanatları serisi: 9, 1985.

Yaşar, F. Ö. - Öрге Yaşar, F. “Ayvacık, Bayramiç, Çan, Ezine ve Yenice (Çanakkale İli) İlçelerinde Köy Adlarının Kaynakları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(11), 2010.

Kaynak Kişiler

- KK-1: Gülfer KAYGIN: Kadın, 1965, Doğum yeri: Bayramiç ilçesi Koşuburnu köyü, Ev Hanımı, Eğitim durumu: İlkokul, 25.12.2022 tarihinde yapılan görüşme.
- KK-2: Elçin KAYGIN, Kadın, 1991, Doğum yeri: Çanakkale İntepe Erenköy, Muhasebe, Eğitim durumu: Ön lisans, 25.12.2022 tarihinde yapılan görüşme.
- KK-3: Elif ŞEN, Kadın, 1976, Doğum yeri: Ayvacık ilçesi Güzelköy, Ev Hanımı, Eğitim durumu: İlkokul, 25.12.2022 tarihinde yapılan görüşme.
- KK-4: Gülizar İPKİN, Kadın, 1951, Doğum yeri: Ayvacık ilçesi Güzelköy, Ev Hanımı, Eğitim durumu: İlkokul, 25.12.2022 tarihinde yapılan görüşme.
- KK-5: Gülizar ERKEN, Kadın, 1971, Doğum yeri: Bayramiç ilçesi Karıncalık köyü, Esnaf, Eğitim durumu: Lise, 24.12.2022 tarihinde yapılan görüşme.
- KK-6: Mustafa KAYGIN, Erkek, 1963, Doğum Yeri: Ayvacık Güzelköy, Ayvacık ilçesi Güzelköy Muhtarı, Eğitim durumu: İlköğretim. 25.12.2022 tarihinde yapılan görüşme.

İnternet Kaynakları

- URL-1: <https://onedio.com/haber/dunyada-ilk-kez-halktan-bir-kadin-olarak-paraya-resmi-basilan-sanatci-sabiha-tansug-969268> (E.T. 07.12.2022).
- URL-2: <https://www.milliyet.com.tr/egitim/haritalar/canakkale-haritasi-canakkale-ilceleri-nelerdir-canakkale-ilinin-nufusu-kactir-kac-ilcesi-vardir-6311231> (11.12.2022).
- URL-3: https://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%BCzel%C3%B6y,_Ayvac%C4%B1k#/map/0 (E.T. 12.12.2022).
- URL-4: <https://www.canakkalekalem.com/ayvacik-belediyesinden-hidirellez-etkinligi/> (E.T. 04.12.2022).

BEKTAŞI BİR HALK ŞAİRİ ALİ İLHAMİ VE DİVAN'I*

ALI İLHAMİ, A BEKTASHI FOLK POET AND HIS DIVAN

DAMLANUR KÜÇÜKYILDIZ GÖZELCE 

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Bektaşilik; köklü bir geleneğe, uzun bir geçmişe sahiptir. Bu durum Bektaşilerin edebiyatına yansımış ve zengin bir Bektaşî yazınının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bektaşî şairleri; kültürel birikimlerini, inanç ve geleneklerini, yaşantılarını şiirlerine yansıtmışlardır. Bektaşî tarikatı mensuplarından olan ve uzun yıllar Seyyid Battal Gazi Dergâhı'nda postnişinlik yapan Ali İlhamî de şiirlerinde bu tarikatın usul ve esaslarını, inceliklerini, inanç ve geleneklerini başarıyla işlemiş halk şairlerinden biridir. Onun şiirlerinin; Allah sevgisi, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, On İki İmam, Hacı Bektaş-ı Veli, Battal Gazi, Kerbela hadisesi, pir ve müşitlere bağlılık üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bunun yanında tabiat, dünyanın faniliği ve beşeri aşk da şiirlerinde yer bulmuştur. Nefse uymamak, kimsenin ayıbını görmemek, dünya sevgisinden el etek çekmek gibi nasihatlerle şiirini şekillendirmiştir. Ali İlhamî'nin şiirlerine baktığımızda Bektaşilik prensipleriyle örtüşen ve bu yolun ayınlerine destek veren şiirler olduğu görülmektedir. Ali İlhamî'nin şiirleri, şairin torunu Şükrü Efendi tarafından toplanarak *Dîvân-ı Şeyh İlhamî ve Seyyid Battal Gazi* adıyla tertip edilmiştir. Bu çalışmada ise 19. yüzyıl halk şairlerinden Ali İlhamî'nin Osmanlı Türkçesiyle yazılmış *Divan*'ının matbu nüshasında yer alan 49 şiir, Latin harflerine aktarılarak Türk halk şiiri hazinesine yeni ve zengin bir kaynak daha kazandırmak amaçlanmıştır. Ayrıca *Divan*'da yer alan şiirlerden hareketle Bektaşilik öğretisinin İlhamî'nin şiir dünyasında nasıl yer aldığı ve bunun nasıl dile getirildiği üzerinde de durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bektaşilik, Ali İlhamî, Divan, Şiir.

Abstract

Bektashi order has a deep-rooted tradition, and a long history. This situation was reflected in the Bektashi literature and led to the emergence of rich Bektashi literature. Bektashi poets reflected their cultural background, beliefs, traditions and lives in their poems. Ali İlhamî, who was a member of the Bektashi order and who had been a Shaikh for the Seyyid Battal Gazi Lodge for many years, was one of the folk poets who successfully used the methods and principles, subtleties, beliefs and traditions of this order in his poems. It is seen that his poems focus on the love of Allah, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Twelve Imams, Hacı Bektashi Veli, Battal Gazi, the Karbala incident, and devotion to the founders of the order and mentors. The topics such as nature, the transience of the world and human love are also handled in his poems. He shaped his poetry with advices such as not following the soul, not seeing the fault of anyone, and abandoning the love of the world. Considering Ali İlhamî's poems, it is seen that these are the poems that overlap with the principles of Bektashi order and support the rites of this path. Ali İlhamî's poems were collected by Şükrü Efendi, the grandson of the poet, and arranged as *Dîvân-ı Şeyh İlhamî ve Seyyid Battal Gazi*. In this study, it is aimed to add a new and rich source to the Turkish folk poetry treasury by transferring 49 poems in the in the printed copy of Ali İlhamî's Divan, one of the 19th century folk poets, written in Ottoman Turkish to Latin letters. In addition, based on the poems in the Divan, how the Bektashi doctrine was handled in İlhamî's poetry and how it was expressed was also emphasized.

Keywords: Tasavvuf, Bektashi Order, Ali İlhamî, Divan, Poem.

* Bu çalışma kapsamında Latin harflerine aktarılan şiirler, 2016 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Gülhan Atnur danışmanlığında hazırladığımız “Şükrü'nün Câmî' ve Mürettibi Olduğu *Dîvân-ı Şeyh İlhamî ve Seyyid Battal Gazi Adlı Eserin Latin Harflerine Aktarımı*” isimli yüksek lisans seminer çalışmasının gözden geçirilmiş hâlidir. *Divan*'ın tanıtımı 2021 yılında Atiye Nazlı tarafından yapılmış, Nazlı'nın makalesinde *Divan*'da yer alan şiirlerden örneklerle de yer verilmiştir. Çalışmayı makale olarak yayıma hazır hâle getirdikten sonra Ahmet Taşgın ve Hakkı Taşgın tarafından da metnin “*Mustafa Şükri Metin Baba Hayatı ve Eserleri*” adıyla yayımlanacağı öğrenilmiştir. Eser, 2022 (Aralık) yılında Çizgi Kitabevi'nden yayımlanmıştır.

Giriş

Ali İlhami, Eskişehir yakınlarındaki Seyyid Battal Gazi Dergâhı'nda postnişinlik ve türbedarlık yapan Bektaşî bir Türk halk şairidir. Aynı tekkenin postnişinlerinden Pir Mehmed'in oğludur. Pir Mehmed'den sonra yerine oğlu şair İlhami geçmiştir. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Ali İlhami'nin dergâhın tesisinden itibaren posta oturanların altmış dördüncüsü olduğunu belirtmektedir (İnal, 1969, 712). *Divan*'da verilen dergâhta postnişinlik yapan şeyhlerin silsilesiyle İnal'ın ifadesinin örtüştüğü görülmektedir (Şükrü, 1914, 33-36). 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı bilinen, Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz zamanlarında vazife görmüş Ali İlhami'nin ne zaman ve nerede doğduğu, eğitim durumu ile ilgili kaynaklarda herhangi bir veriye rastlanmamıştır. Ancak adına torunu tarafından hazırlanan *Divan*'da ilçe hakkında bilgi verilmesi ve dergâh postnişinlerinin isminin yer alması, bugün Eskişehir'de yer alan Seyitgazi beldesinde doğduğuna dair tahminleri güçlendirmektedir (Nazlı, 2021, 283). Kişiliği hakkında pek bir bilgiye sahip olamasak da yine *Divân*'ın ön sözünde nükteci, esprili ve itibarlı şairlerden olup nazım ve inşada yetkin, seçkin bir kişiliğe sahip, cömert, halim ve selim olduğu ifade edilmiştir (Şükrü, 1914, 3). İlhami'nin şiirlerinde yer alan birtakım terimlerden hareketle de hayatına dair bazı ayrıntılara ulaşılabilmektedir. Kızılbaşlık, bu terimlerden biridir. Kızılbaş terimi, Alevilere Sünniler tarafından takılan bir ad olup Alevi inanca sahip kişiler için kullanılmaktadır. Önceleri gerek Sünni, gerek Alevi olsun çoğu Türkmen oymağının kızıl börk giymesi vesilesiyle söylenen bu kavram, zamanla yaygın İslâmî anlayışa mensup kesimlerin börkü terk etmesinden sonra yalnız Alevi topluluklarının şapkası hükmünde kullanılmış, bu yüzden baş giyimlerinden hareketle bu kişilere Kızılbaş denilmeye başlanmıştır (Gökbel, 2019, 508; Üzüm, 2022, 546). İlhami'nin şiirlerinde geçen: “*Tutmuşum bu râhı sâbitem billâh/ Severim Hayder'i anarım her-gâh/ Kimi Kızılbaş der kimi ak külâh/ Gezer bu İlhâmî halkın dilinde*”, “*Bu kızıl şu ak baş diyüp hor bakma/ Kendini göz göre ateşe yakma/ Kendi yaptığını âleme takma/ Yâreli çiğere tuz etme gönül*”, “*Bana ta'nen deme zâhid bu bir câhil Kızılbaş'dır*” gibi ifadelerden hareketle halk arasında kendisine Kızılbaş dendiğini ve Kızılbaş veya Akbaş diyerek kendilerine hor baktıkları, bu şekilde bir yaklaşımın şaire göre yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Kendilerine yöneltilen bu sözlerden şairin rahatsız olduğu, bu terimin olumsuz anlamda kullanıldığı, yine şiirlerinden yola çıkarak dile getirilebilir. Dolayısıyla kendisinin şiirlerinde yer verdiği bu sözler, İlhami'nin sadece Bektaşî değil Alevi-Bektaşî kimliğinin ön plana çıktığına dair bir çıkarımda bulunmamızı sağlamaktadır.

Ona dair bilgi sahibi olduğumuz bir başka husus ise hayatının son yıllarına doğru gözlerini kaybettiğidir (Oytan, 2010, 17). Sadettin Nüzhet Ergun ve M. Tevfik Oytan, onun ölüm tarihini 1308 (M. 1890) olarak göstermektedir (Oytan, 2010, 17; Ergun, ts., 179). Dedesi gibi şair olan torunu Şükrü tarafından yayımlanan, şairin şiirlerinin yer aldığı *Divan*'ın ön sözünde geçen “İşbu dîvân-ı eş'ârın nâzım-ı vâlâ-kadri bin üç yüz sekiz sene-i Rûmîyesinde irtihâl-i dâr-ı bekâ eden urefâ-yı meşâyih-i turuk-ı 'aliyyeden Seyyid Battal Gazi Hazretleri dergâh-ı ma'âlî bâr-gâh-ı şerifi postnişini Ali İlhâmî Efendi merhûmdur.” ifadesinden hareketle Ali İlhami'nin 1892 yılında vefat ettiği anlaşılmaktadır. İsmail Özmen ve Atiye Nazlı da şairin 1892'de vefat ettiğini belirtmektedir (Özmen, 1998, 307; Nazlı, 2021, 283). Mezarı, Seyitgazi Kabristanı'nda bulunmaktadır (Taşgın vd., 2021, 429). Dergâh yakınındaki bu kabristan, kurban kesim yeri hâline getirildiğinde yıktırılmış ve bu yıkımla beraber Ali İlhami'nin kabri de yok olmuştur (Taşgın - Taşgın, 2022, 84).

Hece ve aruz ölçüsüyle birçok şiir yazmış olan Ali İlhami, şiirlerinde Allah, Muhammed, Ali, Ehlibeyit, Hacı Bektaş-ı Veli sevgisi ve saygısını coşkulu bir edayla ifade etmiştir. Onun şiirlerinde Bektaşiliğin güzellikleri ve incelikleri açık bir şekilde görülmektedir (Özmen, 1998, 306). Battal Gazi, On İki İmam, Kerbela hadisesi, tarikat adabı, kişisel duygular ve dünyanın faniliği de şiirlerinde işlenen konulardandır. Şiirlerinde nasihatlere de sıklıkla rastlanmaktadır. Aynı zamanda ayet ve hadis iktibasları da şiirini oluşturan önemli unsurlardandır. Ali İlhami'nin pek çok şiiri Alevi ve Bektaşî âşıkları ile ses ve saz sanatçıları tarafından seslendirilmiştir. Nefesleri, Anadolu'nun pek çok yerinde özellikle Alevi ve Bektaşî inancına mensup kişilerce bilinmekte ve cem ritüelleri sırasında zâkirler tarafından semah veya duvaz-imam olarak icra edilmektedir.¹

Bektaşilik prensiplerini ve bazen de kişisel duygularını hece ve aruz vezniyle kaleme alan bu şairin şiirlerinin günümüzde hâlâ terennüm ediliyor oluşu, bağlı olduğu Bektaşî tarikatının değerlerini dile getirdiği için Bektaşî geleneğine mensup olanların kendisine sahip çıkmasından kaynaklanmış olmalıdır (Elçin, 1977, 12). *Divan*'ı, torunu Şükrü Efendi tarafından *Dîvân-ı Şeyh İlhamî ve Seyyid Battal Gazi* adıyla yayımlanmıştır. Eserin bir nüshası, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege Nadir Eserler Koleksiyonunda 0121269 demirbaş ve 12275 SÖ yer bilgisiyile kayıtlıdır. Eserde *Divan*'ın İtimâd Kütüphanesi, Necm-i İstikbâl Matba'ası 1334/1914 yılında basıldığı yazmaktadır. Kitabın cami ve mürettibi Seyyid Battal Gazi Zâviyedârî Şükrü olarak belirtilmiştir. *Divan*'ın ön sözünde alfabetik sıraya göre yazılmış tam bir mürettep divanın olduğu, fakat birbiri ardınca gelen hadiselerle birlikte kayba uğradığı ve elde yalnızca rahmet vesilesi ve hayır dua olacak birkaç parça manzume ve şiirden oluşan bu mecmuanın kaldığı belirtilmektedir (Şükrü, 1914, 3). Buradan hareketle Ali İlhami'nin başka şiirleri de olduğu, fakat eserlerde rastlanan birkaç şiiri dışında diğerlerinin henüz tespit edilemediği anlaşılmaktadır.

Şükrü Efendi'nin hazırladığı iki bölümden oluşan eserin birinci bölümü "Seyitgazi Tarihçesi"nden ibarettir. Birinci bölümde Seyitgazi mahalleri ve makamları, ziyaret yerleri ve Seyyid Battal Gazi Dergâhı hakkında bilgi, dergâhta hizmette bulunan şeyhlerin isimlerine yer verilmektedir. İkinci kısım ise Ali İlhami'nin şiirlerinden oluşmaktadır. Eser, Seyitgazi nahiyesini ve orada bulunan türbeleri tanıtmayı, Seyyid Battal Gazi Dergâhı'nda şimdiki kadar görev almış postnişinlerin isimlerinin yer alması, Seyyid Battal Gazi hakkında önemli bilgiler vermesi ve Ali İlhami'nin şiirlerinin bir arada bulunması açısından kayda değerdir.

Divan'da muhammesat başlığı altında 5, müseddesat başlığında 2, murabbaat başlığında 24, gazeliyat başlığında 17, kıt'a olarak ise 1 şiir yer almaktadır. Ali İlhami'nin şiirlerine M. Tefvik Oytan da eserinde yer vermiştir. Bu eserde yer alan 8 şiirden 5'i aralarında kelime farklılıkları olmakla birlikte *Divan*'dakilerle benzeşmektedir. M. Tefvik Oytan'ın Sadeddin Nüzhet Ergun'a gönderdiği 5 şiir içerisinde 3'ü de yine *Divan*'daki şiirlere benzemektedir. Ali Rıza Öge tarafından kayıt altına alınan bir şiir mecmuasında yer alan Bektaşî şairlerinin şiirleri içerisinde de İlhami Abdal adıyla iki şiir yer almaktadır (Küçükçılıç, 2016, 425-428). Bu şiirler, Ali İlhami'nin *Divan*'ında yer almamaktadır. Şiirlerin Bektaşî şairlerinden İlhami Bey'e mi yoksa aynı yüzyılda yaşamış Ali İlhami'ye mi ait olduğu hakkında kesin bir

1 (Akin, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ilhami-ali-ilhami-dede>, Erişim Tarihi: 31.05.2022).

yorum yapamamakla birlikte şiiirlerin üslubundan ve şairin İlhami Abdal mahlasını kullanmasından hareketle Ali İlhami'ye ait olduğu düşünülebilir. Nitekim Ali İlhami'nin şiiirlerine baktığımızda İlhami, İlhami Abdal, İlhami Fakir, İlhami Derviş, Garip İlhami gibi adları kullandığını görülmektedir (Nazlı, 2021: 298).

Bu çalışmada Ali İlhami'nin *Dîvân-ı Şeyh İlhamî ve Seyyid Battal Gazi*'deki şiiirleri Latin harflerine aktarılmaya çalışılmış, bu sayede de eserin günümüz okuyucusunun hizmetine sunulması amaçlanmıştır. Aynı zamanda eserde yer alan şiiirlerde Bektaşilik öğretisinin nasıl işlendiği üzerinde durulmuştur. Bektaşiliğin daha çok sözlü olarak âşıklar ve dedeler tarafından günümüze aktarıldığı göz önüne alınırsa bir 19. yüzyıl şairi olarak Ali İlhami'nin şiiirlerindeki Bektaşiliğin, ait olduğu kültürün değerlerine ve bu kültürü ayakta tutan öğretilere (Irmak, 2014: 680) ne kadar uygun olduğunu tespit etmek mümkün olacaktır.

1. Ali İlhami'nin Şiiirlerinde Bektaşilik Öğretisi

1.1. Ehlibeyit Sevgisi

Ehlibeyit terimi, Bektaşilik tarikatında dinî ve kültürel yönleriyle önem arz etmektedir. Alevi-Bektaşilik geleneğinde iki türlü algılanan ehlibeyit; ilk olarak Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin şeklinde tanımlanarak beş sayısıyla simgelenir. Önceleri pençe-i âbâ olan terim, daha sonra pençe-i âl-i âbâ şekline dönüşerek bir elin beş parmağıyla simgelenmiştir. İkinci olarak ise Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan, ehlibeyt olarak algılanır. Hz. Peygamber'in yanında adı geçen bu dört sevgili, Alevi-Bektaşî felsefesinin esasını oluşturur (Korkmaz, 1994, 112). Ehlibeyit terimi, daha sonra genişlemiş ve On İki İmam'ı da içine almıştır. İlhami, şiiirlerinde ehlibeyit sevgisiyle âlemde ayrıcalık kazandıklarını, ehlibeytin yaşadıkları yüzünden gözlerinin kanlar saçtığını dile getirmektedir:

*“Hubb-ı ehl-i beyt ile âlemde bulduk imtiyâz
Olmayız - bir kere verdik- gayrıya ikrâr-ı sâz...”*

*“Mâcera-yı ehl-i beyte kan saçar çeşmânımız
Etmeyiz nâdâna râğbet dehre sultân olsa da”*

1.1.1. Hz. Ali

Hz. Ali'nin konu edinildiği şiiirler genellikle; Hz. Ali'nin Allah'ın arslanı, Kevser ırmağının sakisi, ilmin kapısı, güç ve kuvvetin sembolü olması gibi özellikleriyle karşımıza çıkmaktadır. Ali İlhami'nin şiiirlerinde Hz. Muhammed ile Hz. Ali'yi yan yana andığı, fakat Hz. Muhammed'i makam olarak daha üstün gördüğü söylenebilir. Ali İlhami, şiiirlerinde “Şah-ı Merdan”, “Saki-i Kevser”, “Allah'ın arslanı” kavramlarını kullanmış ve pirlere başının Hz. Ali olduğunu söylemiştir. Şiiirlerinde şahım diye andığı Hz. Ali'ye yüzlerinin toprak olmasını, sığınmalarının Hz. Ali'nin kapısı olduğunu ve ona intisap edenlerin gerçek hayatı bulduklarını, Şah Ali gibi bir arslan var iken gönlün hakikatten sapamayacağını dile getirmiştir. Hz. Ali için velilerin şahı anlamında “Şâh-ı Velâyet” tabirini kullanmış, onu dertlerinin, sıkıntılarının çözüm kaynağı olarak görmüştür:

*“Ceddi evlâd-ı Ali'ye rûyumuz olsun turâb
Haydarâne harb ederdi ol şeh-i 'âlî-cenâb”*

“Eyleyenler dergeh-i şâh-ı Ali 'ye intisâb
Buldular ayn-ı hayatı oldular dürc-i sürûr”

“Nasıl düçâr olur iğvâya gönül
Şahum Ali gibi arslan var iken”

“Seyyid Battâl Gâzi 'dir bizim sultânımız
Hazret-i Şâh-ı Velâyet server-i pîrânımız”

1.1.2. Hz. Hüseyin

Alevi-Bektaşî kültüründe ve edebiyatında Hz. Hüseyin özel bir yere sahiptir. Türk kültür ve edebiyatında onun ve yakınlarının yaşadığı zulmü konu edinen manzum ve mensur “Maktel-i Hüseyin” adıyla yazılmış mersiyeler bulunmaktadır. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Türk şiirinde çoğunlukla Kerbela olayıyla birlikte anılır. Hz. Hüseyin ve ailesi, Kerbelâ çölünde yalnız ve susuz bırakılarak katledilmişlerdir. Ali İlhamî, Hz. Hüseyin ve ailesinin yaşadığı bu işkenceyi *Divan*'ında Muharrem ayının o gamlı gününde yer ile göğün matemde olduğunu ve o günü andıkça feryat edip Şah Hüseyin diyerek ağladığını ifade etmektedir. Ehlibeyt'in çektiği sıkıntıları anarak gözlerinin yaşlarla dolduğunu belirtmektedir:

“Mâh-ı Muharrem 'de o rûz-ı gamda
Şah Hüseyin der de ağlar yanarım
Zemin ü âsumân bütün matemde
Şah Hüseyin der de ağlar yanarım

Bu fâni dünyada kim oldu âbâd
Seyl-i gam eyledi gönümünü berbâd
Andıkça o günü eylerim feryâd
Şah Hüseyin der de ağlar yanarım...”

1.1.3. Hz. Hasan

Hz. Hasan, Hz. Ali'nin büyük oğlu ve Hz. Peygamber'in torunudur. İslam halifelerinin beşincisi, On İki İmam'ın ise ikincisidir. Muaviye kendisinden sonra Hz. Hasan'ı halife yapacağını duyurunca Yezid tarafından Şam'dan Medine'ye zehir gönderilmiş ve Hz. Hasan'ın eşini çeşitli vaatlerle kandıran Yezid, Hz. Hasan'ı zehirletmiştir (Pala, 2008, 195). Şiirlerde genelde Hz. Hüseyin'in geçtiği yerlerde Hz. Hasan da zikredilir. Şiirinde İlhamî, Yezid'in Hz. Hasan'ın eşini türlü sözlerle kandırarak Hz. Hasan'ı zehirletme hadisesine yer vermiştir:

“Bilindi devrânın zevâli yetdi
Yezid imamlara işkence etdi
İçdi (Hasan) zehri bekâya gitdi
Hala o dem bu dem, bu dem o demdir”

1.1.4. Dûvaz İmam

Bektaşiler, On İki İmam'ın isimlerinin geçtiği şiirlere “Dûvaz” derler ve bu şiirleri dinlerken ellerini kalplerine basarak “Allah Allah” diye zikir çekerler (Oytan,

2010, 34). D vaz imam, Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatma ile Hz. Ali'nin soyundan gelen on iki kişi için kullanılır. Alevi ve Bektaşi kültüründe On İki İmam'ın her birinin farklı özellikleri dile getirilir. Genel olarak On İki İmam'a bağlılık esastır ve On İki İmam mürşittir. On İki İmam'ı anlatan nefesler, ayinlerde özel bir saygıyla söylenir. On İki İmam olarak Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Zeyne'l-Abidin, Hz. Muhammed Bakır, Hz. Cafer-i Sadık, Hz. Musa Kazım, Hz. Ali Rıza, Hz. Muhammed Taki, Hz. Ali Naki, Hz. Hasan Askeri, Hz. Muhammed Mehdi bilinir ve şiirlerde bu isimlerden saygıyla bahsedilir (Gökbel, 2019, 710, 711). Ali İlhami'nin şiirlerine baktığımızda on iki imamın keramet ehli kişiler olduğu ve onların çektiği türlü sıkıntılar üzerinde durulmaktadır:

“...Bilindi devr nın zev li yetdi
 Yezid imamlara işkence etdi
 İçdi (Hasan) zehri bek ya gitdi
 Hala o dem bu dem, bu dem o demdir
 İmam Hüseyin etdi bi'ate da'vet
 Yezidi d şiird  gazaba g yet
 Kerbel   l nde buldu şeh det
 Hala o dem bu dem, bu dem o demdir
 Düşdü Zeyne'l-Abidin zind n-ı t re
 Koydu  şıkları fery d   z re
 Yetmiş yıl sonra çekdiler d re
 Hala o dem bu dem, bu dem o demdir
 İmam B kır buldu sonra şöhreti
 İmam Ca'fer andan aldı hücceti
 ekdiler anlar da birçok mihneti
 Hala o dem bu dem, bu dem o demdir...”

1.2. Hacı Bektaş-ı Veli

Asıl adı Muhammed bin İbrahim bin Musa olan Hacı Bektaş-ı Veli, Horasan'ın Nişabur şehrinde doğmuştur. Babası Seyyid Muhammed bin Musa, annesi ise ulemadan şeyh Ahmed'in kızı Hatem Hatun'dur. İbrahim bin Musa'nın lakabı Bektaş'tır. H nk r lakabıyla da anılmaktadır (Uslu, 2000, 50-51). şiirlerde de H nk r lakabına yer verildiği görülmektedir. Alevi-Bektaşi toplulukları tarafından genel anlamda *Velayetn me*'de anlatılan mitolojik özellikleri haiz bir kişi olarak tanınmaktadır. *Vel yetn me*'de Hacı Bektaş-ı Veli'nin en dikkat çeken tarafı On İki İmam soyuna dayandırılması, yani Peygamber soyuna mensup bir seyit olmasıdır (Gökbel, 2019, 342). Hacı Bektaş-ı Veli, Bektaşilik tarikatının piri olarak kabul edilir. şairler, ona olan bağlılığı ve sevgisini dile getirerek ondan himmet ummuşlardır. Bunlardan biri olan Ali İlhami de pirine olan sevgi, hürmet ve bağlılığını şiirlerinde dile getirmiştir:

“Hacı Bektaş-ı Veli ser-defter-i pir nımız”

“Sultan ş ca'eddin, Seyyid Batt l
 şemşir-i şeh met, k fire kut l
 Anların bendesi İlh mi Abd l
 PİRİM Hacı Bektaş H nk r da birdir”

1.3. Dört Kapı Kırk Makam

Dört kapıdan maksat “şeriat, tarikat, marifet ve hakikat” kapılarıdır. Bektaşiler, şeriatı anadan doğmak, tarikatı ikrar vermek, marifeti nefisini bilmek ve hakikati ise Hakk’ı kendi öz vücudunda bulmak olarak nitelendirmişlerdir (Oytan, 2010, 100). Mutasavvıflara göre dinin dış yüzü şeriat, iç yüzü ise hakikattir. Şeriaten hakikate giden yolu tarikat oluşturmaktadır. Hakikate ulaşan, tüm varlıkların hak olduğu kavrayınca marifete ulaşır (Özkırımlı, 1993, 203). Dört kapının ise onar makamı bulunmaktadır. Bu kapılardan biri diğerine geçmek için arada atılan adımlar, yerine getirilen şartlar olarak nitelendirilebilir. Buna “seyr-i sülük” denilmektedir (Oytan, 2010, 101). Bektaşi dervişi, bu makamlara göre hayatını düzenleyerek tasavvuf yolunda ilerlemektedir. Ali İlhâmi, Bektaşi inancına uygun bir şekilde şiirlerinde dört kapıya yer vermiştir:

*“Hevâ vü hevesle ol bakışda
Gözüme bu dünya leyla göründü
Tarikat babını tutaldan beri
Erenler cümleden a’lâ göründü*

*Oynadım dünyayı zarar eyledim
Bâb-ı ma’rifetde karâr eyledim
Yapdım duvarımı hisâr eyledim
Burcu bedenleri bâlâ göründü...”*

1.4. İkrar Vermek

İkrar, tasavvufta tarikat kurallarını kabul ederek tarikata girmek anlamına gelir (Pala, 2008, 228). Alevi ve Bektaşi kültüründe “ikrar vermek”, “ikrar alma”, “ikrara çağırma”, “ikrar kırma”, “ikrar tazeleme”, “ikrar bozma”, “ikrardan dönme”, “ikrar kurbanı”, “ikrar cemi”, “ikrarbend” sıklıkla kullanılan terimlerdenidir. İkrar vermek, başka bir ifade ile nasip almak mecazen farklı bir anne-babadan yeni bir hayata doğuşun başlangıcı olarak görülür. Gidilen yolda mürşit, baba; rehber ise anne hükmündedir (Gökbel, 2019, 421). Verilen ve yerine getirilmesi gereken sözler de Türk şiirinde “söz verme” anlamına gelen ikrar terimiyle dile getirilmiştir. Dolayısıyla ikrar vermek, şiirlerde hem tarikata girmek hem de Bezm-i Elest bağlamında söz vermek anlamıyla karşımıza çıkmaktadır. İlhâmi, ikrarı Allah’ın ruhları yarattığında “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” mealindeki sorusuna ruhların Bezm-i Elest’te “Evet, Rabbimizsin.” şeklinde verdikleri söz ile benzer kullanmıştır. İkrara bağlı kalınması şu şiirlerle dile getirilmiştir:

*“Elest bezminde verdim ikrârı
Şükrullah dedim imana geldim
Bâde-i pür-şevk-i aşk-ı dildârı
İçerek âleme mestâne geldim”*

*“Güft ü gû-yı lalaka-perdâzdan renk almayız
Tâ ezelden sâbitiz ikrârımızdan kalmayız”*

İlhâmi’nin şiirinden alınan şu kısım ise onun tarikat yolunda verdiği ikrarı dile getirmektedir:

*“Merkez-i sırr-ı hakikatde durur bir Nakşiyiz
Mevleviyiz pâk dil, ikrârda Bektâşiyiz”*

II. Mahmut tarafından Bektaşî tekkelerinin kapatılması esnasında Seyyid Battal Gazi ve Şücaeddin Veli Dergâhları da teftişe uğrayarak şeyhlerin görevlerine son verilmiştir. Daha sonra dergâhlara Nakşî şeyh atanmıştır. Dergâh şeyhlerinin medrese eğitimi almaları ve Nakşî usulüne göre zikir yapmaları şart koşulmuştur. Ahmet Taşğın'a göre İlhamî'nin söylediği bu şiir, söz konusu durumu çağrıştırmaktadır (Taşğın, 2018, 104). Şiirde Seyyid Battal Gazi Dergâhı'nın son döneminde yaşadığı değişiklik ve hangi çevrelerle etkileşim içerisinde olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir (Taşğın - Taşğın, 2022, 56). İlhamî, şiirinde Nakşî, Mevlevî veya herhangi bir tarikat olsun fark etmediğini, hepsinin hak olduğunu ve aynı amaca yürüdüğünü belirterek kendisinin bir mürşide ikrar verdiği yolun ise Bektaşîlik olduğunu dile getirir. İlhamî'nin gerek hakikat sırrının merkezinde olmak gerek gönlü temiz olmak söz konusu olsun, hepimiz aynıyız, diyerek Taşğın'ın belirttiği Bektaşî tekkelerine Nakşî şeyhi atanarak yapılan yanlış eleştirdiği söylenebilir. Şiirinde Mevlevîleri de anmasının, söz konusu olayların yaşandığı dönemde Mevlevîhanelere de dokunulmamasından kaynaklandığı düşünülebilir.

1.5. Çârdeh Masum

Alevî-Bektaşî geleneğinde Çârdeh Masum, Hz. Peygamber'in soyundan olup küçük yaşlarda şehit edilen on dört kişi için kullanılan bir terimdir (Gökbel, 2019, 704). Bu kişiler; “Hz. Ali, Muhammed Ebu Bekr İbn Aliyyi'l-Murtaza, Abdullah İbn Hasan İbn Aliyyi'l-Murtaza, Kasım İbn Hüseyin İbn Aliyyi'l-Murtaza, Hüseyin İbn Ali Zeynelabidin İbn Hüseyin, Kasım İbn Ali Zeynelabidin, Aliyyi'l-Ahtaş İbn Muhammed el-Bakır, Abdullah İbn Cafer-i Sadık, Yahya el-Hadi İbn Cafer-i Sadık, Salih İbn Musa el-Kazım, Tayyib İbn Musa el-Kâzım, Cafer İbn Muhammed et-Taki, Cafer İbn Hasan el-Askeri ve Hasan İbn Hüseyin el-Askeri (Radıyallahu anhum)”dır (Cebecioğlu, 2009, 139, 140). Alevî ve Bektaşî edebiyatında şairlerin/yazarların on dört masum-ı pâki on iki imamın çocukları olarak zikrettikleri de olur. Kendilerini ise on dört masumun bendesi görürler (Gökbel, 2019, 704). Ali İlhamî, şiirlerinde on iki imamdan bahsettiği gibi on dört masuma da yer vermiştir:

*“Çâr-deh ma'sûm ile on iki imâm
On yedi kemer-bend cümlesi tamâm
Bunlara çalındı kilik-i ihtirâm
Hatt-ı istivâda kırklar da birdir”*

1.6. Bezm-i Elest

Bezm-i Elest, Allah'ın, kâinatı yaratmadan önce ruhları toplayarak “Elestü bi-Rabbiküm (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?)” diye sorduğu, ruhların ise “Belâ” (Evet) (A'râf, 172) dedikleri yerin adıdır (Gökbel, 2019, 145; Özkırımlı, 1993, 257). Tasavvufî anlamda, ruhların Allah'la sözleştiği yer olarak kullanılır. Tasavvufta “tanışıklık ezeldendir” hitabı meşhurdur. Bu sebeple Bektaşîler “Elest” kelimesini sıklıkla kullanır, şiirlerinde Hz. Ali'nin Elest meclisinden beri kendileriyle dost olduğunu, bu dostluktan da minnet ve şükran duyduklarını işlerler. Allah, ruhları imtihan için dünyaya göndermiş ve insanlar dünyada bir imtihandan geçmektedir (Gökbel, 2019, 145, 266). Elest Bezmi'nde, “Belâ” diyenlerin mümin, “Hayır” diyenlerin ise kâfir olduklarına inanılmış, bu inanış edebiyata da yansımıştır. Aşk badesi içen âşıklar, sarhoşluklarından dolayı hayır diyerek küfre düşmüşlerdir (Pala,

1992, 108). İlhamî de şiirlerinde Elest Bezmi'nden bahsetmekte ve Allah'ın sorduğu soruya kendisinin Elest Bezmi'nde "evet" dediğini, "lâ"yı terk edince "illâ"nın göründüğünü dile getirmektedir:

*“İlhâmî kerâmet kânıdır Ali
Tâ ezel bezminde demişim belî
Allah'ın arslanı o kudret eli
Benim bu derdime derman olur mu”*

*“Âlem-i ezelde bezm-i “elest”de
Hitâb bir vârdır ikrâr da birdir
Sirâc-ı kudretde, künc-i hikmetde
Muhammed Ali'ye envâr da birdir”*

*“Ruhlar hâzır iken bezm-i (elest)de
Haps olmazdan evvel canlar kafesde
Hakdan hitap geldi kulağım sesde
Lâ'yı terk eyledim illâ göründü”*

1.7. Men Aref

“Nefsini bilen rabbini bilir.” anlamına gelen “Men Arefe Nefsehû Fe-Kad Arefe Rabbehû” sözü, Bektaşilikte en çok kullanılan sözdür (Gökbel, 219, 578). “Men Aref” sırrına erişmek, kişinin kendini tanınması anlamında sıklıkla dile getirilen sözlerdendir. İlhamî'nin şiirinde bu sırrın kaynağı ariflerdir. O, “Men Aref” sırrını bilen buna hayran olacağını, kendi varlığını yok saymaya azmetmenin asıl nimet olduğunu, bu yoldaki erenlerin, mert kimselerin ve hiçliğinin sırrını bilenlerin ancak kendilerini anlayabileceğini söyler. İlhamî, şiirinde “Men Aref” sırrına ancak mahiyetle, yani kendi varlığını yok saymakla ulaşılabileceğini dile getirir. Kâinatta her ne varsa hepsi Allah ile bilinir, çünkü O'nun bir yansımasıdır:

*“Sırr-ı pâk-ı “men aref” de âkılân hayran olur
Mazhariyyetle buna sultân olan anlar bizi
Âzim ol mahv-ı vücûda devlet İlhamî budur
Mahrem-i mahviyyet-i merdân olan anlar bizi”*

*“Selâmet himmet-i mürşidle hâsıldır bu âlemde
Ne bilsin “men aref” sırrın o ki aslında hayvândır
Sorarsan bülbülün ne her seher feryâdına bâis
O da mest-i likâ, kuşca murâdı bir gülistândır
Bu derd-i aşk-ı İlhamî aceb deryâ-yı kudretdir
Denür dillerde derd ama nice bin derde dermandır”*

1.8. Mûtû Kable En Temûtû

“Ölmeden evvel ölünüz” anlamına gelen söz, mutasavvıflarca Allah'ın varlığı içerisinde yok olma demek olan makama işaret etmekte olup sahih hadis kitaplarında geçmiyorsa (Yılmaz, 1992, 128) da hemen bütün sufilerin sahih kabul edip şiirlerinde yer verdikleri bir hadis-i şeriftir. Ölüm vakti gelmeden önce nefsi öldürmek gerektiğini ifade eder. Nefsi alt etmek, ona uymayarak benlikten sıyrılmak, tasavvuf ehlinin en önemli özellikleridir. Alevi-Bektaşî kültüründe “Mûtû kable en temûtû”nun içerisinde

bir sır taşıdığına inanılır. İlhami, bu sırrı bilen daima hayat sahibi olduğunu ve sûra üflenmesini beklemesine gerek olmadığını belirtmektedir, çünkü dirilmiştir ve yeniden dirilmek için kıyamete ihtiyacı yoktur:

“...Hidmet-i âl-i abâda etmeyim dersin kusûr
 “Mûtû kable en temûtû” sırrını bildin ise
 Dâimâ hayy-ı ebedsin bekleme hiç nefh-i sûr
 Bende ol âl-i abâya çekme ey İlhâmî gam
 İstinâd et ayet-i (lâ taknetû)ya hak gafur”

1.9. Masiva

Allah’tan başka her şey anlamına gelmektedir. Gönlün masiva ile yani dünyaya ait her şeyle ilgisini koparmak tarikat yolcusu için Allah’a ulaşmanın amacı olarak görülür (Gökbel, 2019, 565). İlhami, gönül aynasından dünyaya ait kirli olan ne varsa çalışarak temizlenmesi gerektiğini belirtir:

“Gönül âyinesinden mâsivâ jengin çalış pâk et
 Zaman-ı fırsat işte berk-i hâtıfdir aman geçdi”

1.10. Gülbang

Gül sesi anlamına gelen Farsça bir terkip olan gülbang, tarikatlarda, bazı dinî ve resmî törenlerde birinin belli bir makamla, yüksek sesle okuduğu duadır (Cebecioglu, 2009, 235). Bektaşilerce uyarıcının törenlerde okuduğu Türkçe düzenlenmiş dualara “gülbang” adı verilir. Gülbang çekerken Bektaşiler “Allah Allah” diyerek zikrederler (Gökbel, 2019, 326-327). Ali İlhami, şiirinde sabahlara kadar gülbanglarında “Allah” adını andıklarını, “ya Hayy” dediklerini dile getirmiştir:

“Subha dek gülbangımız Allah’dır, ya Hayy deriz”

1.11. Vird

Vird, Kur’an-ı Kerim’den ve hadislerden derlenmiş ve belirli zamanlarda okunan sözlerdir (Gölpınarlı, 2015, 326). Alevilerin ve Bektaşilerin belli vakitlerde söyledikleri ayet, hadis veya ermişlerin sözlerinden oluşan yakarış ve dualarına denir (Gökbel, 2019, 914). Hz. Ali’nin ve evladının adının sık sık anılması gibi sıklıkla tekrarlanan dua sözleri veya özel anlam taşıyan bir sözü dilden düşürmeme anlamına da gelir (Özkırımlı, 1993, 272). İlhami de geceler sabaha kadar virdi olduğunu ve “sabur” ismini vird çektiğini, Allah, Rahman, Rahim isimlerini okuduğunu şiirinde dile getirmiştir:

“Esmâ-i hüsnâdan aldım dersimi
 Âlemi yaradan Ferdîm var benim
 Allah, Rahman, Rahîm okudum
 Geceler subha dek virdîm var benim”

“Sen sabûr ismin azîm vird edüp çekdin mi hiç
 Gözlerinden subha dek hûnîn yaş dökdün mü hiç
 Şerha dâr-ı navek-i hicrân olan bir sîneye
 Çâre-cû-yı iltiyâm oldun da tuz ekdin mi hiç”

1.12. On Sekiz Bin Âlem

Mutasavvıflar arasında evrenin 18.000 âlem olduğu, Allah'ın yaratıcı kudreti içinde akl-ı küll'e karşı nefsi küll'ü yarattığı inancı yaygındır. Bunlardan “9 gök” oluşmuş, “9 gök”, içindeki yıldızlarla bir “anasır-ı erbaayı (dört unsur)”, o da “mevâlid-i selâseyi (üç çocuk)” doğurmuştur. Bunların toplamı 18 edip her biri bin âlem sayıldığında 18.000 âlem ortaya çıkmıştır (Pala, 2008, 17). İlhami de şiirinde Allah'ın “kün”, yani “ol” manasındaki emriyle cihanın baştan başa yaratıldığını ve kendisinin de Allah'ın emri ile on sekiz bin âlemi seyrân ederek fani dünyaya geldiğini belirtmektedir:

*“Gevher-i nutk-ı ilahi var edüpdür âlemi
“Kün” deyince bu cihân başdan başa buldu vücüd
On sekiz bin âlemi seyrân edüp bâ-emr-i hakk
Şimdi İlhamî şu fâni sahneye etdi vürüd”*

1.13. Mansur/ Dar

Dar, Alevi ve Bektaşî edebiyatında Hallac-ı Mansur'un idam edildiği darağacına telmihte bulunularak kullanılmıştır. Ayrıca Alevilik ve Bektaşilikte cem ayını yapılan odanın orta yerine de dar denilmiştir. Başka bir ifadeyle muhibbin “can feda etmek” için ikrar verdiği yerdir. Salık, “dar meydanı”nda tarikata kabul edilir. Bir suçu olan da yine darda, sağ ayağının başparmağını sol ayağının başparmağı üzerine koyar. Sağ el üstte olmak üzere ellerini göğsüne çapraz koyarak kusurlarını söyler (Gökbel, 2019, 198-199). “Dar” kelimesine Alevi-Bektaşî erkânını dile getiren nefeslerde mutlaka rastlanmaktadır (Gölpınarlı, 2015, 80). Dar kelimesi ile Türk şiirinde genelde Hallac-ı Mansur kastedilmektedir. Dar kelimesinin geçtiği şiirlerde Hallac-ı Mansur'a da yer verilmiştir. Alevi-Bektaşî şiirinde sıkça kullanılan dar kavramı, Ali İlhami'nin şiirlerinde genellikle Hallac-ı Mansur ile birlikte yer almıştır. İlhami, Hallac-ı Mansur'un idam edilmesine gönderme yapmış ve kendisini Mansur'a, zülfün telini de darağacının ipine benzeterek sonu asılmak olsa da yolundan dönmeyeceğini dile getirmiştir. Bu bağlamda yolunun girilmesi ve gidilmesi zor yollardan olduğunu ifade etmiştir:

*“Rûz u şeb mu 'tâdım manend-i hezâr
Gülşen-i aşkında arz-ı ah u zâr
Dönemem bu yoldan olsam da ber-dâr
Mansûr 'a benzedim zülfün telinde”*

Yine İlhami, pervanenin korkusuzca ateşe girerek aşkın şehidi olduğunu, onun bu halini gören herkesin Mansur gibi darağacına gittiğini dile getirir. Kendisinin de mübarek sevgiliye kavuşacağı öyle bir günün gelmesini ister, fakat herkesin onun için ne kutlu bir kişidir diye mutlulukla bahsedeceği günlerin zor olduğunu, çünkü bunun herkese nasip olamayabileceğini ifade eder:

*“...Görünce şem 'a-i hüsnün bakın pervâne-i dil-sûz
Fedâ-yı aşkı oldu bî-muhâbâ nâre yaslandı
Ne afetsin sen ey hüsn-i tüvân-efgen acep bilmem
Ki Mansûr oldu her şöyle gören bak dâre yaslandı
Gelir mi öyle bir gün ki miyân-ı halkda densün
Garip İlhamî girdi sâ'id-i dildâre yaslandı”*

1.14. Üçler-Beşler-Yediler-Kırklar

Üçler kavramı, tasavvufta tanrı erenlerinin en uluları olarak bilinmektedir. Yediler, kutup ve üçlerden sonra gelen ve dünyanın manevi idaresinde söz sahibi kişilerdir. Üçler ile dünyanın dört bir yanında birer tane bulunan erenler “Yediler”i oluşturmaktadır (Pala 2008, 481). Bektaşî itikadına göre kırklardan murad gayb erenleridir. Bunların gerisi de olduğuna inanılır ve gülbanglarda her zaman anılır, bunlardan yardım isterler. Üçler, beşler, yediler, kırklar, bunlardandır (Oytan, 2010, 67). Ali İlhamî şiirinde bu erenlerden şu şekilde bahsetmektedir:

*“Üçler dü-âlemde birliğe yetdi
Beşler de anların dâmenin tutdu
Birlik lokmasını yediler yutdu
Pîran-ı hakâyık esrârda birdir”*

1.15. Düldül

Hz. Muhammed’in ester cinsi dişi katırının adı olan Düldül, Alevî ve Bektaşî şiirinde genellikle Hz. Ali ve kılıcı Zülfikar ile birlikte anılmıştır, çünkü Hz. Muhammed, Düldül’ü sonraları Hz. Ali’ye hediye etmiş ve Hz. Ali halifeyken bu katıra binerek haricilerle savaşmıştır (Pala, 2008, 126). Olağanüstü özellikleriyle şairlerin Düldül’ü diğer binek hayvanlarıyla karşılaştırmaları gibi İlhamî de benzer bir karşılaştırma yapmıştır. İlhamî, şiirinde Düldül ile hiçbir atın kıyaslanamayacağı üzerinde durmuştur:

*“Hâme-i nakkâş-ı kudret bak neler resm eylemiş
Nokta-i ilm-i hakikat fülûle olmaz kıyas
Çok semend-i bâd-[pe]ymâ vardır İlhamî fakat
Hiçbiri kıymetde hakkân Düldüle olmaz kıyas”*

Sonuç

Bektaşî şiirinde Bektaşîlik inanç dünyasına ait ifadeler özel terimlerle işlenir ve bu kültürün yansımaları geniş bir şekilde yer bulur. Allah, Hz. Muhammed ve ehlibeyit sevgisi ile Bektaşî geleneğinin büyükleri, Yezid’e lanet, Kerbela şehitlerine ağıtlar vb. Bektaşî şairlerince sıklıkla işlenen konulardır. Ali İlhamî de şiirlerinde bu konulara yer veren şairlerden biridir. Bektaşîliği anlamak, onun şiirlerin dünyasına girmekle mümkündür. Ali İlhamî’nin şiirleri, bu anlayış çerçevesinde tabiatla harmanlanmış ve insan sevgisini yansıtmıştır. Şiirlerinde beşeri aşk da olmakla birlikte genellikle tasavvufî konulara yönelmiştir. Onun şiirlerinde yol, şeriat, tarikat, marifet, hakikat, gönül temizliği, edep, erkân, mürşit gibi tasavvufî kavramları görmek mümkündür. Bir pire gönül verilmesi gerektiğine, hizmet etmek, nefse uymamak, kimsenin ayıbını görmemek, kişinin kendi noksanını bilmesi, dünya sevgisinden el etek çekmek gibi nasihatlerle şiirini şekillendirmiştir. Halkı aldatmamak, ikiyüzlülük yapmamak, nimete şükretmek, haram yememek, yalan söylememek, zevke dalmamak da şiirlerinde değinilen mevzulardandır. Şairin Seyyid Battal Gazi Dergâhı postnişini olması ve şiirlerinde işlediği konuların derinliği göz önüne alındığında tasavvufu çok iyi bildiği ve bu bilgiyi şiirlerinde ahenkli bir şekilde kullandığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bektaşîlik düşüncesi, bu felsefenin esasları şiirlerinde görülmekte ve onun şiir dünyasını şekillendiren unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiirleri

tam bir klasik şiir üslubuyla yazılmış olsa da şiirlerinde işlediği konulardan hareketle denilebilir ki Ali İlhamî, Bektaşilik ilkelerini, anlayışını geniş halk kitlelerine yayma konusunda şiiri bir araç olarak kullanmıştır. Tarikata girenin pişmesi ve yolu öğrenmesi için bu tarz şiirler önemli bir işlev taşımış, Bektaşî kültürünün gelecek nesillere aktarılmasında etkili olmuştur. Özellikle “çar-deh masum” kavramını ele alması ve kendisine “Kızılbaş” denildiğini şiirlerinde vurgulamasından dolayı şairin sadece Bektaşî değil Alevî-Bektaşî kimliğine sahip olduğu sonucuna da varılabilir. Bu anlamda onun *Divan*'ında yer alan şiirlerini Latin harflerine aktarmak, bir anlamda şiirlerinin daha geniş kitlelere ulaşması ve araştırmacılara kaynak oluşturması açısından önem arz etmektedir.

Kaynaklar/References

- Akın, Bülent. “İlhamî, Ali İlhamî Dede.” Erişim Tarihi: 31.05.2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ilhami-ali-ilhami-dede>.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. (5. Baskı). İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Divân-ı Şeyh İlhamî ve Seyyid Battal Gazi*. (1334/1914). (Mürettibi: Şükrü). İstanbul: İtimat Kütüphanesi Necm-i İstikbal Matbaası.
- Elçin, Şükrü. “Seyyid Gazi Bektaşî Tekkesi Şeyhlerinden Pir Mehmed ve Oğlu İlhamî Hakkında”. *Eskişehir I. Seyyid Battal Gazi Bilimsel Semineri 22-24 Eylül 1977*. Eskişehir: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Müdürlüğü- Seyitgazi Turizm Tanıtma Derneği, 1977.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektaşî- Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri 19'uncu Asırdanberi*. C.3. İstanbul: Maarif Kitabhanesi, ts.
- Gökbel, Ahmet. *Ansiklopedik Alevî Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015.
- Irmak, Yılmaz. “Âşık Mahzuni Şerif'in Şiirlerinde Alevilik ve Bektaşilik Öğretisi” I. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi (13-14 Ekim 2014). 671-699. <https://docplayer.biz.tr/222947062-Asik-mahzuni-serif-in-siirlerinde-alevilik-ve-bektasilik-ogretisi.html> (Erişim Tarihi: 16.12.2022).
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri Cilt: II*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları, 1994.
- Küçükçakır, 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.
- Nazlı, Atiye. “Bir Tarihî Vesika: Ali İlhamî Dede'nin Bilinmeyen Divanı.” *Folklor/Edebiyat*. 27/1, (2021), 279-298.
- Oytan, M. Tefvik. *Bektaşiliğin İcyüzü (dibi-köşesi-yüzü ve astarı)*. İstanbul: Demos Yayınları, 2010.
- Özkırmı, Atilla. *Alevilik Bektaşilik Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi*. (2. Baskı). İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.
- Özmen, İsmail. *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. C. IV. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Pala, İskender. “Bezm-i Elest”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6. Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 108.
- _____. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.

- Taşğın, Ahmet - Taşğın, Hakkı. *Bektaşî Tekkelerinin Yasaklı Yıllarında Seyyit Battal Gazi Evlatlarından Şücaaddin Veli Tekkesi Postnişini Mustafa Şükrü Metin Baba Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022.
- Taşğın, Ahmet. "Mürşit ve Pir Ocağı İlişkisi: Şücaaddin Veli Ocağının Yeni Mürşit Ocağı Olarak Ortaya Çıkışı". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. 16/ 31, (2018), 81-116.
- Taşğın, Ahmet – Taşğın, Hakkı - Jable, Ergin - Hüdaverdi, Esin. "Eskişehir Seyyit Battal Gazi Dergâhı Şeyhi Şükrü [Şükrü Arıkaya] Baba'nın Hayatı Eserleri ve Yunanlılara Esir Düşmesi: Hatrat-ı Şükrü." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı: 100, (2021), 427-460.
- Uslu, Mustafa. "Hacı Bektaş Veli Gerçeği." *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 13, (2000), 51-68.
- Üzüm, İlyas. "Kızılabas". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25. Cilt. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2022, 546-557.
- Yılmaz, Mehmet. *Edebiyatımızda İslamî Kaynaklı Sözler (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1992.

Ekler

EK-1: Metin^{2 3}

[51]

MUHAMMESÂT

Cihânın güft ü gûsundan gönül vâdî-i hayretde
 Düşer mi şanıma kalsun kulun ya Rabbi zucretde
 Benim gönlüm perîşândır acep kim var meserretde
 Kılıp çeşmânımı rûşen bırakma böyle zulmetde
 Varup sen yâre yâr olmak murâdım künc-i vahdetde

Hücûm-ı tîğ-i mihnetden gönül pür şerha, al kandır
 Dayanmaz abd-i zârında ne çâre âciz insandır
 Kulu ber-i kâm etmekse sana layık bir ihsândır.
 Kılıp çeşmânımı rûşen bırakma böyle zulmetde
 Varup sen yâre yâr olmak murâdım künc-i vahdetde

2 Ahmet Taşğın ve Hakkı Taşğın tarafından Latin harflerine aktarılan şiirler için bk. (Taşğın - Taşğın, 2022, 233-286).

3 Metin Oluşturulurken Dikkat Edilen Hususlar: 1. Latin harflerine aktarım yapılırken şiirlerin divandaki yerini ifade etmek için, metnin sol tarafına köşeli parantez içinde sayfa numaraları verilmiştir. 2. Metin üzerine tarafımızdan eklenen ifadeler, yapılan düzenlemeler [] işareti içinde gösterilmiştir. 3. Metinde yer alan virgöl, soru işareti gibi noktalama işaretlerine ve () veya “ ” içerisinde verilen kelimelere (bezm-i (elest)de gibi) müdahale edilmemeye çalışılarak metindeki hâli aynen aktarılmıştır. 4. Özel isimlerde büyük harf kullanımı yoluna gidilmiş ve gerekli yerlerde kesme işareti tarafımızca konulmuştur. 5. Metinde tam transkripsiyon yapılmamakla beraber uzun ünlülerin gösterilmesine dikkat edilmiştir. 6. Kelimelerin yazımı ve imlâsı (-b/-p zarf-fiil eki vb.) eserde idüb, olub şeklinde verilirken Latin harflerine aktarımda “-p” şekli esas alınmıştır. +de/+da eki gibi dal harfiyle yazılan seslerde (hayretde, zucretde) ise günümüz imlâsı (tı/ti, te/ta) yerine metinde yazıldığı şekil esas alınmıştır. 7. Belirtme hali ekinin ya (ع) ile gösterildiği yerlerde düzlük-yuvarlaklık uyumuna dikkat edilmiştir (kulu > kulu gibi). 8. Düzlük-yuvarlaklık gibi imlâ farklığı olan kelimelerde metne uyulmuştur (kapu, için, altun vb. kelimelerde olduğu gibi).

Nasil düşdümse düşdüm halli müşkil bir mu'ammâya
 Çekilmez ibtilâya, sulhı yok da'vâya, gavgâya
 Geçer leyl ü nehârım, yok nihâyet başda sevdâya
 Kılıp çeşmânımı rüşen bırakma böyle zulmetde
 Varup sen yâre yâr olmak murâdım künc-i vahdetde

Bilinmez hikmetin koydun nüfûsı ekseriyyetde
 Görün ey nûr-ı mutlak yanmasun dil-i nâr hasretde
 [52] Benim maksûdım ancak rûz-ı ferdâ-yı kıyâmetde
 Kılıp çeşmânımı rüşen bırakma böyle zulmetde
 Varup sen yâre yâr olmak murâdım künc-i vahdetde

Hasûdânım benim bir mihr-i câna tapdığım duymuş
 Melâmî hâlîmi ta'na koyulmuş nefesine uymuş
 Bu İlhamî kulun yâ râb der-i teslîme baş koymuş
 Kılıp çeşmânımı rüşen bırakma böyle zulmetde
 Varup sen yâre yâr olmak murâdım künc-i vahdetde

Ey gönül derviş değilsen bari sus boş lafı kes
 Murg-ı rûha eylemişsin cismini âhen kafes
 Gayret et koş ki değil âsân husûl-i mültemes
 Bunca yıldır çağırılırsın gûşuna girmez bu ses
 Hidmet-i pîrâna dil ver, bari al hoş bir nefes

Olma sûret-âşinâ gel hikmet-i bünyâdı bil
 Şerm-sâr olma nihayet cehd edüp üstâdı bil
 Bir mürebbî dâmenin tut, ârif ol irşâdı bil
 Bunca yıldır çağırılırsın gûşuna girmez bu ses
 Hidmet-i pîrâna dil ver, bari al hoş bir nefes

Sırr-ı aşkı bilmeyenler vuslata lâyıık değil
 Terk-i hâb-ı rahat etmektir gerek bu yolda bil
 Uyuma nefse, dâmen-i dünya-perestîden çekil
 [53] Bunca yıldır çağırılırsın gûşuna girmez bu ses
 Hidmet-i pîrâna dil ver, bari al hoş bir nefes

Cüst ü cüyu hak eden âhen döger haddâd olur
 Rû-yı rahat istemez öz nefesine cellâd olur
 Şöyle bî-pervâ fedâ-yı herçi-bâd-âbâd olur
 Bunca demdir çağırılırsın gûşuna girmez bu ses
 Hidmet-i pîrâna dil ver, bari al hoş bir nefes

Mest olup İlhamî kıldım beyt-i kalbe secde ben
 Himmet-i merdân ile geldim nihâyet vecde ben
 Çok zamanlar kalmışım hayfâ reh-i a' vecde ben
 Bunca yıldır çağırılırsın gûşuna girmez bu ses
 Hidmet-i pîrâna dil ver, bari al hoş bir nefes

Hem-reh-ı merdân-ı râzız hikmetin sırdaşiyız
 Sevmeyen halkın bizi biz mâil-i şâ-pâşiyız
 Kim ki dahl eyler bize biz rıfk ile yoldaşiyız
 Merkez-i sırr-ı hakikatde durur bir Nakşiyız
 Mevleviyiz pâk dil, ikrârda Bektâşiyiz

Güft ü gû-yı lalaka-perdâzdan renk almayız
 Tâ ezelden sâbitiz ikrârımızdan kalmayız
 Fülk-i kalbi yemm-i hakdan başka sûya salmayız
 [54]Merkez-i sırr-ı hakikatde durur bir Nakşiyız
 Mevleviyiz pâk dil, ikrârda Bektâşiyiz

Bend-i merdân-ı hudâyız, bilmeyiz gayra niyâz
 Hubb-ı ehl-i beyt ile âlemde bulduk imtiyâz
 Olmayız - bir kere verdik- gayrıya ikrâr-ı sâz
 Merkez-i sırr-ı hakikatde durur bir Nakşiyız
 Mevleviyiz pâk dil, ikrârda Bektâşiyiz

Mâcerasından cihânın her nefes ibretdeyiz
 Bunca yıl gezdik ne gördük bir aceb gayretdeyiz
 Şimdi hamd olsun ki geldik meclis-i ülfetdeyiz
 Merkez-i sırr-ı hakikatde durur bir Nakşiyız
 Mevleviyiz pâk dil, ikrârda Bektâşiyiz

Fahrı bulduk dâmen-i izzinde biz fakrın müdâm
 Koymayız dâmânın elden mâ'adâsı bizce dâm
 Tuttuk İlhamî hakikat hânkâhın vesselâm
 Merkez-i sırr-ı hakikatde durur bir Nakşiyız
 Mevleviyiz pâk dil, ikrârda Bektâşiyiz

Söyleyem hâl-i perişânım sana ey vechi ag
 Ah! çekti sineme dünya gamı binlerce dâg
 Derdi yâr, dermanı yâr, hiç bulmadım bir kalbi sag
 [55]Yâre minnet eylemekden artık etdim ben ferâg
 Üfleyüp ahım odıyla dilde yandırdım çerâg

Can verüp canâne etmişdim yolunda terk-i âr
 Pek de değmez külfete zâten hayât-ı müste'âr
 Âkıbet ağyâre düşdü gül, bana âsib-i hâr
 Yâre minnet eylemekden artık etdim ben ferâg
 Üfleyüp ahım odıyla dilde yandırdım çerâg

Sanma her dilber metâ'-ı hüsnüne kıymet biçer
 Dost nedir, düşman nedir çeşm-i hakikatle seçer
 Bir de minnetle, kederle boş yere ömrün geçer
 Yâre minnet eylemekden artık etdim ben ferâg
 Üfleyüp ahım odıyla dilde yandırdım çerâg

Kimseler künc-i melâmetde tebehkâr olmasun
 Sadme-i seng-i sitemle zâr u bizâr olmasun
 Tîr-i dil-düz elemle çeşmi hûn-bâr olmasun
 Yâre minnet eylemekden artık etdim ben ferâg
 Üfleyüp ahım odıyla dilde yandırdım çerâg

Eyle İlhâmî hakikat bâbına tevcîh-i dil
 Arif ol, rind-i cihân ol yâri bil, ağyârı bil
 Sevdüğim Mevlâ'dır ancak tal'at-ı Leyla değil
 Yâre minnet eylemekten artık etdim ben ferâg
 Üfleyüp ahım odıyla dilde yandırdım çerâg

[56] Ah o gözlerdir beni dür etmeyen peymânenen
 Var mı farkı beste-i zencîrinin dîvânenen
 Ağlarım ben sen gülersen sevdiğim âyâ neden
 Ben de bıkdım doğrusu vaziyet-i bî-gânenen
 Bari öldür de beni kurtar gel ey sîmîn beden

Zülfünün zencîrini takdın bana tavk eyledin
 Va'd edüp lutf-ı visâli sonradan 'avk eyledin
 Âkıbet yakdın beni ateşlere sevk eyledin
 Ben de bıkdım doğrusu vaziyet-i bî-gânenen
 Bari öldür de beni kurtar gel ey sîmîn beden

Gönlümü kaptın âl etdin sonra gitmez mi güce
 Deldi sinem kirpiğin peykânı bir ucdan uca
 Var ciğerde bir nice yâre sengli ayruca
 Ben de bıkdım doğrusu vaziyet-i bî-gânenen
 Bari öldür de beni kurtar gel ey sîmîn beden

Şanına düşmez cefâ, sen mihrîbânımsın benim
 Mihrîbân olmak nedir? Ruh-ı revânımsın benim
 Hayf kim bir lütfu yok nev-res civânımsın benim
 Ben de bıkdım doğrusu vaziyet-i bî-gâneden
 Bari öldür de beni kurtar gel ey sîmîn beden

O nasıl hûnî bakışdır? Afet-i dünya mısın?
 [57] Yoksa kanlar saçıcı cellâd-ı bî-pervâ mısın?
 Etdin İlhâmî'yi Mecnun, sen aceb Leyla mısın?
 Ben de bıkdım doğrusu vaziyet-i bî-gâneden
 Bari öldür de beni kurtar gel ey sîmîn beden

MÜSEDDESÂT

Mersiye-i Seyyidü'ş-Şühedâ
 Muharremdir, yine kanlar revândır çeşm-i pür-nemde
 Resûl'ün kurretü'l-'aynı için dil-sûz matemde
 Şehîd-i Kerbelâ'nın âhı bir dâğ oldu sînemde
 Nice âşıkları vardır yanar bu aşk ile gamda
 Dîrîgâ kangı göz vardır ki kan dökmez bu âlemde
 Meğer ki olmasun rikkat dil-i evlâd-ı Mülcem'de

Bu zulm-ı sine-çâke katlanır mı kimsenin cânı
 Şimr-i mel'un yere sersün o sultân-ı şehîdânı
 Zemîn-i Kerbelâ üzre dökülsün ol şehin kanı
 Güneş zulmetlere düşsün, melekler etsün efgânı
 Dîrîgâ kangı göz vardır ki kan dökmez bu âlemde
 Meğer ki olmasun rikkat dil-i evlâd-ı Mülcem'de

[58] Siyeh gîsûsı vakta ki dem ile lale-gün oldu
 Zemin ü âsmân ol dem bütün feryâd ile doldu
 Behiştin verd-i ra'nâsı, resûlün gonçesi soldu
 Tahassürlerle ehl-i beyt-i ulyâ saçların yoldu
 Dîrîgâ kangı göz vardır ki kan dökmez bu âlemde
 Meğer ki olmasun rikkat dil-i evlâd-ı Mülcem'de

Şehîd-i Kerbelâ'dan iste her bir derde dermânı
 Bırakma dâmen-i pâkin umarsan hûr u gilmânı
 Akıt çeşmin sirişkin aşk ile doldursun ummânı
 Bu göz yaşı sebep düşdü erişdi deste dâmânı
 Dîrîgâ kangı göz vardır ki kan dökmez bu âlemde
 Meğer ki olmasun rikkat dil-i evlâd-ı Mülcem'de

Tutuşdum aşk ile İlhâmî zâhirde yanarım yok
 Dilim teşne, ciğer pürân, bana bir câm sunarım yok
 Akar çeşmim yaşı ol şâh için bir başka kârım yok
 Meded ey Sâki-i Kevser ki senden gayrı yârim yok
 Dîrîgâ kangı göz vardır ki kan dökmez bu âlemde
 Meğer ki olmasun rikkat dil-i evlâd-ı Mülcem'de

Fârîgiz kayd-ı adûdan himmeti derbânımız
 Hâne-i dilde vedâdı dâimâ mihmânımız
 [59]Ceddi-pâki Mustafâ'dır var buna îmânımız
 Başımız verdik bu yolda kanda kaldı cânımız
 Seyyid Battâl Gâzi'dir bizim sultânımız
 Hazret-i Şâh-ı Velâyet server-i pîrânımız

Bu vücûdun mâyesi kün işte bir katre meni
 Cümleye kıldı mükerrerem bak Cenâb-ı Hakk anı
 Uyma şeytân-ı racîme gözle dâim sen seni
 İbret al dünyada kim kalmış? Süleymanlar kanı?
 Seyyid Battâl Gâzi'dir bizim sultânımız
 Hazret-i Şâh-ı Velâyet server-i pîrânımız

Ravzası kasdıyla müştâkân vakf-ı âh olur
 Âşıkân vasfı cân-endâz-ı semt-i râh olur
 Eyleyen imsak-ı hürmet, nefesine bed-hâh olur
 Aşk ile hizmet-güzîn bâbî âli-câh olur
 Seyyid Battâl Gâzi'dir bizim sultânımız
 Hazret-i Şâh-ı Velâyet server-i pîrânımız

Merd-i meydan-ı şehâmet, şöhreti sâhib-i Kur'ân
 Mûnkir-i bî-dîni, ehl-i küfrü savletle uran
 Kal'a-i saht-ı Mesîhi feth edüp cündin yaran
 Bunca yerde hâsılı pâ-yı celâdetle duran
 Seyyid Battâl Gâzidir bizim sultânımız
 Hazret-i Şâh-ı Velâyet server-i pîrânımız

[60]Ceddi evlâd-ı Ali'ye rüyumuz olsun turâb
 Haydarâne harb ederdi ol şeh-i 'âli-cenâb
 Bir nice şebler cihâd uğrunda etdi terk-i hâb
 Cehd edüp İlhâmî bunlarla beraber et hitâb
 Seyyid Battâl Gâzidir bizim sultânımız
 Hazret-i Şâh-ı Velâyet server-i pîrânımız

MURABBAÂT

Dil âlemine doğdu güneş verdi ziyâyı
 Gösterdi gönül âyinesi de ümm-i kurâyı
 Zinhâr gözüm görme tehi beyt-i hudâyı
 Dikkatle bak âyînedeki gör nûr-ı bekâyı

Da'va-yı ta'aşşuk kuru bir lâf ile olmaz
 Âşık olanın derd ü belâ çillesi dolmaz
 Erbâb-ı dilin her dem olur gonçesi solmaz
 Celb-i dil et incitme sakın sen fukarâyı

Tutdun diyelim sen şu fenâ mülkünü, ancak
 Kaç pâre eder olmasa anda nazar-ı hak
 [61]Encâmı döner zillet ü hüsrâna muhakkak
 Geçmişlere bak hissini al olma mürâî

Bak bir şu mezârda yatana kim idi evvel
 Pür-şâ'şâ[â]-i câh idi her şey'i mükemmel
 Ya şimdi o varlıktan eser var mı? Ey ahvel
 Tutmuş yerini baykuş, öter dinle sadâyı

İlhâmî kanâatle bugün abd-ı kalender
 Versün ana bir cür'a yeter Sâki'-i Kevser
 Âlemde budur devlet-i pâyendeye masdar
 Gel sen de bana arkadaş ol gezme hevâyı

Kendi noksânını bilüp ârif ol
 Kimsenin aybını gözetme gönül
 Yetmiş üç millete bir nazarla bak
 Hak sevmiş yaratmış söz etme gönül

Sakın kallâş olup lakırdı düzme
 Kimsenin âleminde gönlünü üzme
 Düzelmüş bir işi yanılıp bozma
 Isınmış dilleri buz etme gönül

Yüz bin altun alsa yevmiye bir er
 Ölürsa mirâsdan sana ne değer?
 [62]Akrabâ, kabîlen olursa eğer
 Hakkına kâil ol naz etme gönül

Bu kızıl Şu ak baş diyüp hor bakma
 Kendini göz göre ateşe yakma
 Kendi yaptığımı âleme takma
 Yâreli çiğere tuz etme gönül

Dellâllık eyleyüp yalanlar atma
 Őurada burada halkı aldatma
 Küheylândır diyerek merkebi satma
 Âlemin gözüne toz etme gönül

İki yüzlülikle olma münâfık
 Cehennem âteŐine böyleler lâyıık
 Anlar âdem değil hayvân-ı nâtık
 El-hazer anlarla söz etme gönül

İlhâmî hâlini düşün bir Şöyle
 Dünyaya gelmekden maksad ne böyle
 Hakkın ni'metine çok Şükr eyle
 İhmâle düşüp de az etme gönül

[63]A dilber ben senin meddâhın oldum
 Goncalar açılmış hüsnün ilinde
 Şevk ile ötüyor bak gece gündüz
 Dinle nağmeleri can bülbülünde

AŞkı ile kitâb-ı hüsnün yazarım
 Ahû gözlerinde kaldı nazarım
 Geceler subha dek ağlar gezerim
 Değirmenler döner çeşmim selinde

Rüz u Şeb mu'tâdım manend-i hezâr
 Gülşen-i aşkında arz-ı âh u zâr
 Dönemem bu yoldan olsam da ber-dâr
 Mansûr'a benzedim zülfün telinde

Teslîmim rızâya bağladım kendim
 Geçer mi âşıkdan zülf-i kemendim
 Yeşil ördek avcısıyım efendim
 Sayyâd-ı aşk oldum dostun gölünde

Tutmuşum bu râhî sâbitem billâh
 Severim Hayder'i anarım her-gâh
 Kimi Kızılbaş der kimi Ak külâh
 Gezer bu İlhâmî halkın dilinde

[64]Asl ile iftihâr olunmaz imiş
 Âşıkâ nişan var da'vâya bürhân
 Âşıklar nişansız bulunmaz imiş
 Âşıkâ nişan var da'vâya bürhân

Hiç da'vâ eder mi merd olan kişi
 O merd-i meydandır mürd ile işi
 Terk eyle varlığı, bu gill ü gıışı
 Âşıkâ nişan var da'vâya bürhân

Hakkı biliriz şâhımız birdir
 Aşk ile çekilen âhımız birdir
 Ayrılık bilmeyiz râhımız birdir
 Âşıkâ nişân var da'vâya bürhân

Dünyayı gözüne eyleme perde
 Yücelmezsın sonra kalursın yerde
 Nasihâtim benim merd oğlu merde
 Âşıkâ nişan var da'vâya bürhân

İlhâmî başımda bu aşkın tâcı
 Beş harf ile yâ hû kıl istihrâcı
 Gönül hastasıyım yoktur ilâcı
 Âşıkâ nişan var da'vâya bürhân

[65]Bugün bülbüllerin feryâdı vardır
 Gelin seyr edelim şu gülîstânı
 Gonçeler ser çekmiş evrâka karşı
 Rûha safâ verir bağ u bostânı

Nasıl âh etmesün dursun andelîb
 Olmadı murâdı bir türlü nasîb
 Cân verüp yolunda zavallı garîb
 Âkıbet aşkının oldu kurbânı

Abdâllık meyini çeküp dolanlar
 Çerâğ-ı aşk ile yolun bulanlar
 Gönül sarâyında sultân olanlar
 Satranç tahtasında oynar cihânı

Bu fâni cihâna gügenme sakın
 Namerd olanlara hiç olma yakın
 Mevlâ'yı zıkr eyle edebin takın
 Sözlerim bülbülün tarz-ı beyânı

İlhâmî kendime çekdiğim demdir
 Çeşm-i nikâbını deldiğim demdir
 Nefsin ayağını çeldiğim demdir
 Bu dünya gam yükü fânidir fâni

[66]Her kimin meşrebi abdâl olursa
 Yazarlar deftere anı dîvâne
 Hakkı söyler âlemde hak bulursa
 Anılır şöhret ü şânı dîvâne

Aşkın defterine eyledim nazar
 Cümle âşıkları dîvâne yazar
 Arayup dilberi ağlayup gezer
 Baş açık hû çeker yani dîvâne

Abdâl olan terk eylemez cünûnu
 Okuyan o ilmi bilür fûnûnu
 Leyla'nın meftûnı âşık Mecnûn'u
 Bizim yanımızda sanma dîvâne

Evvel bil nefsin hakka ol yakın
 Adamlık sıfatın ol demde takın
 Harâbât ehline ilişme sakın
 Andadır gevherin kânı dîvâne

İlhâmî tutsa da cihânı sünbül
 Bülbülün feryâddan murâdı bir gül
 Ta'n etme kimseyi sonra işin kül
 Bu âlem fânidir fâni dîvâne

[67]Bülbül Şu günlerde sükûta dalmıŐ
Derdi gülistândır fikri güldür gül
Yine teselliyi gülşenden almış
Hep ana râci'adır Şükrü güldür gül

ÂŞıklar hakikat Őarabın içmiŐ
Dünyayı terk edüp serinden geçmiş
Âlem-i vuslata bayrağın açmiŐ
Mestâne dursa da sekri güldür gül

Yeter a sevdiğim çekdiğim yeter
Bana bu ayrılık her Şeyden beter
El değmedik gonca cennetde biter
ÂŞığa dilberin bikri güldür gül

ÇeŐminden dökülür hep kanlı yaşlar
Âhına dayanmaz dağ ile taşlar
Kalkar seher vakti tevhîde başlar
Garip İlhâmî'nin zikri güldür gül

Muhammed Ali'nin yolun bilmeyen
Sürüm sürüm sürüm sürüm süründür
İnkâr lekesini dilden silmeyen
Sürüm sürüm sürüm sürüm süründür

[68]İkrâr verüp bir mürşide yâr olsa
Feryâd edüp bülbül gibi zâr olsa
İnkâr edüp son deminde hâr olsa
Sürüm sürüm sürüm sürüm süründür

Nefs atına biner anı gezdirir
İblis la'în tarîkinden azdırır
Mürîd eder îmânını üzdürür
Sürüm sürüm sürüm sürüm süründür

Evlâd-ı Ali'yi bilmeyen kişi
Acebâ mahşerde ne olur işi
Nîrân-ı haybetdir câ-yı sûziŐi
Sürüm sürüm sürüm sürüm süründür

İlhâmî kurtulur işi sağladan
 Nâr-ı mihnetle gönül dağladan
 Bu âlemde ehl-i dili ağladan
 Sürüm sürüm sürüm sürüm sürünüz

Esmâ-i hüsnâdan aldım dersimi
 Âlemi yaradan Ferdîm var benim
 Allah, Rahman, Rahîm okudum
 Geceler subha dek virdim var benim

[69]Hikmet-i rabbânî benim efendim
 Anadan ser-mestim diremim kendim
 “Lâ” da yok işim “illâ” ya bendim
 Mekân-ı nüzhetde yurdum var benim

Ey kemân-ı ebrûvân, reşk-i sürûşân
 Nereden gelirsin yok mu bir nişân
 Sînede yâreler akl-ı perîşân
 Gönlümde bir müşkil derdim var benim

Dört unsur oldu bu cisme mâye
 Ervâhı eyledi hâlık himâye
 Nefsin askerine karşı komaya
 Dil ili şehrinde merdim var benim

İlhâmî âleme eyledim nazar
 Şükrü vird etmeli küfrândan hazer
 Yalnız âlemde zer mi mu'teber
 Rahmete çehre-i zerdîm var benim

Hevâ vü hevesle ol bakışda
 Gözüme bu dünya leyla göründü
 Tarikat bâbını tutaldan beri
 Erenler cümleden a'lâ göründü

[70]Oynadım dünyayı zarar eyledim
 Bâb-ı ma'rifetde karâr eyledim
 Yapdım duvarımı hisâr eyledim
 Burcu bedenleri bâlâ göründü

Rakipler elinden zehirler yutdum
Gavvâs-ı aşk olup seri sır etdim
Muhammed Ali'nin dâmenin tutdum
Dîde-i cânıma Mevla göründü

Ruhlar hâzır iken bezm-i (elest)de
Haps olmazdan evvel canlar kafesde
Hakdan hitâb geldi kulağım sesde
Lâ'yı terk eyledim illâ göründü

İlhâmî âhsız dil boşdur u dolmaz
Hakikat bağının gülleri solmaz
Gurbet sende gayri eğlenmek olmaz
Bundan böyle bize salâ göründü

Gezme şaşkın şaşkın ey deli gönül
Gün gibi delilin Kur'ân var iken
Sen de gel al nasîbini boş durma gönül
Matlaba müsâ'id meydân var iken

[71]Âkıbet tutuşdu sevdaya gönül
Başımı uğratdı gavgaya gönül
Nasıl düçâr olur iğvâya gönül
Şahım Ali gibi arslan var iken

Bilirim bigâne gözüme güler
Arkamdan zemm eder dişini biler
Sözde ben dervişi aldatmak diler
Kendinde bin türlü noksan var iken

İlhâmî oyunbaz yutamazsınız
Ucuz baha ile satamazsınız
Pelengim kavîdir atamazsınız
Seyyid Battâl gibi sultân var iken

Gördüm bir bülbülü feryâda düşmüş
Bülbül ne ağlarsın nedir feryâdın
Yoksa gülüne hârlar mı üşmüş
Bülbül ne ağlarsın nedir feryâdın

Bir dahi bağçene gelüp görmeyim
 El uzatup güllerini artık dirmeyim
 Söyle sırrın yâd illere vermeyim
 Bülbül ne ağlarsın nedir feryâdın

[72]Bülbül seni gördüm feryâda düşdüm
 Ben de senin ateşine tutuşdum
 Unutdum bildiklerim kendimden geçdim
 Bülbül ne ağlarsın nedir feryâdın

Söyle söyle derdin ben de bileyim
 Ağladıkça gözyaşını sileyim
 Mümkün ise imdâda koşup geleyim
 Bülbül ne ağlarsın nedir feryâdın

Ağyâre fâş etme tenhâca ağla
 Gönül yâresini sabr ile bağla
 İlhâmî'yi bari nârınla dağla
 Bülbül ne ağlarsın nedir feryâdın

Âlem-i ezelde bezm-i “elest”de
 Hitâb bir vârdır ikrâr da birdir
 Sirâc-ı kudretde, künc-i hikmetde
 Muhammed Ali'ye envâr da birdir

Üçler dü-âlemde birliğe yetdi
 Beşler de anların dâmenin tutdu
 Birlik lokmasını yediler yutdu
 Pîran-ı hakâyık esrârda birdir

[73]Çâr-deh ma'sûm ile on iki imâm
 On yedi kemer-bend cümlesi tamâm
 Bunlara çalındı kilik-i ihtirâm
 Hatt-ı istivâda kırklar da birdir

Sultan Şüca'eddin, Seyyid Battâl
 Şemşir-i şehâmet, kâfire kıtâl
 Anların bendesi İlhâmî Abdâl
 Pîrim Hacı Bektaş Hünkâr da birdir

Hengâm-ı seherde bülbül-i şeydâ
Gelüp bezm-i bağda feryâd eyledi
Gönlümde mevc urdu derya-yı sevâ
Ağlatdı, derdimi müzdâd eyledi

Kurtulup gafletten uyana geldim
Sandım ki kendimi divâne geldim
Derdimi durmayup hep yana geldim
Dağları delmeye Ferhâd eyledi

Kör körün katarın tutmuş yederler
Beni zemm eyleyüp bilsen ne derler
Güzeli sevmekle ithâm ederler
Ahmak rakip bunu da bir ad eyledi

[74]İlhâmî mihnete sabr etmeyince
Bir gülün çevresinde hâr bitmeyince
Canâne darılmaz can gitmeyince
Gönlümü bir melek irşâd eyledi

Mâh-ı Muharrem'de o rûz-ı gamda
Şah Hüseyin der de ağlar yanarım
Zemîn ü âsumân bütün mâtemde
Şah Hüseyin der de ağlar yanarım

Bu fâni dünyada kim oldu âbâd
Seyl-i gam eyledi gönlümü berbâd
Andıkca o günü eylerim feryâd
Şah Hüseyin der de ağlar yanarım

Dâğ-ı Ehl-i-Beytdir âşıkâ nişân
Bu derde düşeli aklım perişân
Hem giryem ins ü cinle bütün sürûşân
Şah Hüseyin der de ağlar yanarım

Bu facia beni hayrân eyledi
Yakdı ateşlere püryân eyledi
Dü çeşmim kahr ile giryân eyledi
Şah Hüseyin der de ağlar yanarım

Akl ermez kühüne hakkın bir râzı
 Bozulur mu levhde yazılan yazı
 İlhamî dervişin ol çâre sâzı
 Şah Hüseyin der de ağlar yanarım

Budur feleğin aslın sorarsan
 Hâlâ o dem bu dem, bu dem o demdir
 Tarih kitapların okdur ararsan
 Hâlâ o dem bu dem, bu dem o demdir
 Güvenme verdiği sıyt u şânına
 Nice uluların kıydı cânına
 Baykuşlar oturtdu hânümânına
 Hâlâ o dem bu dem, bu dem o demdir
 Muhammed Mustafa Şâh-ı Velâyet
 Bunlarken cümleden ehl-i kerâmet
 Anlar bile etdi bundan ferâgat
 Hâlâ o dem bu dem, bu dem o demdir
 [75]Bilindi devrânın zevâli yetdi
 Yezid imamlara işkence etdi
 İçdi (Hasan) zehri bekâya gitdi
 Hâlâ o dem bu dem, bu dem o demdir
 İmam Hüseyin etdi bî'ate da'vet
 Yezidi düşürdü gazaba gâyet
 Kerbelâ çölünde buldu şehâdet
 Hâlâ o dem bu dem, bu dem o demdir
 Düşdü Zeyne'l-Âbidin zindân-ı târe
 Koydu âşıkları feryâd ü zâre
 Yetmiş yıl sonra çekdiler dâre
 Hâlâ o dem bu dem, bu dem o demdir
 İmam Bâkır buldu sonra şöhreti
 İmam Ca'fer andan aldı hücceti
 Çekdiler anlar da birçok mihneti
 Hala o dem bu dem, bu dem o demdir
 Nice demler mehâlike yetdiler
 Erenlerden dest ü dâmen tutdılar
 İmam Kâzım'a bühtân etdiler
 Hâlâ o dem bu dem, bu dem o demdir
 Şeh Mûsâ Rızâ'dır şâh-ı Horasan
 Şâh Takî bâ-Nakî sultân-ı zîşân
 Askeri Mehdi'dir hüccet ü bürhân

Hâlâ o dem bu dem, bu dem o demdir
Artıyor gittikçe gönlümün âhı
Ruhları bizlere etsün nigâhı
İlhâmî fakirin bunlar penâhı
Hâlâ o dem bu dem, bu dem o demdir

Elest bezminde verdim ikrârı
Şükruallah dedim imana geldim
Bâde-i pür-şevk-i aşk-ı dildârı
İçerek âleme mestâne geldim
Bir vakit nefis ile tuğyân eyledim
Bir vakit cismimi uryân eyledim
Bir zaman âlemi seyrân eyledim
Arayı arayı sultâna geldim
Sebât-ı sabrîma bakdılar benim
Kemendi boynuma takdılar benim
Aşk odına sinem yakdılar benim
Çeküp getirdiler dîvâna geldim
Rehber elim tutdu vardım ileri
Pir kabul eyleyüp dedi gel beri
[76]Dört kapuya verdim selâm, seri
Ortaya koyarak meydâna geldim
O bezme erenler ayak kodular
Hidmetin kutludur abdâl dediler
Soydular cismimi anda yudular
Can gözü açıldı uyana geldim
Pir tutdu gûşumu etdi nasihat
Harâm yeme, yalan söyleme gâyet
Bâtıldan tebâ`üd gerçeğe hizmet
İşitdim kuvve-i irfâna geldim
O demde kalmadı gönlümde melâl
Kabâyı aldılar, verdiler bir şal
Resenim boynumda İlhâmî Abdal
Meydân-ı aşk içre kurbâna geldim

Âlem-i ezelde ben seni sevdim
Yoğıdı hiç eser tenden a sanem
Muhammed Ali`yi candan seversen
Ayırma özünü benden a sanem
Kırpiğin sanki ok, kemandır kaşın
Bir acep sun`ısın güzel nakkâşın

Ne mutlu canıma olsan yoldaşım
 Gül açdı gidelim bundan a sanem
 Yoluna eyledim canımı fedâ
 Çekinme yardımcı yaradan Hüdâ
 Sen kimin neslisin nedir bu edâ
 Bir tel mi kopardım senden a sanem
 Ben seni gönülden böyle sevmişken
 Lâyık mı haberin olmasun benden
 Sahte mi sanırsın yoksa bu şîven
 Anlamam o türlü fenden a sanem
 Taksan da boynuna âhen reseni
 Dünyaya değışmez İlhâmî seni
 Bir dolu sun da mest eyle beni
 Sayende olayım rûşen a sanem

Ben seni sevdiğim demden
 Aman Leyla'm Leyla'm dedim
 Melek mi geldin ademden
 Aman Leyla'm Leyla'm dedim
 Kaşların kudret kalemi
 Yakdı, yandırdı âlemi
 [77]Âşık derdinden öle mi?
 Aman Leyla'm Leyla'm dedim
 Gönlümü bend etdin güzel
 Şimdi değil ta ezel
 Yektâ yaratmış Lem-yezel
 Aman Leyla'm Leyla'm dedim
 Aklımı başımdan aldın
 Deryâ-yı sevdâyâ saldın
 Yetiş nerelerde kaldın
 Aman Leyla'm Leyla'm dedin
 Sen Yûsuf-ı Ken'ân mısın
 Cân içinde cânân mısın
 Güzellere sultân mısın
 Aman Leyla'm Leyla'm dedin
 İlhâmî'dir benim adım
 Çıkmakda arşa feryâdım
 Rahm et artık ver muradım
 Aman Leyla'm Leyla'm dedim
 Yine bir dilberin oldum meftûnu
 Deli gönül bir âh çeker bir de hû

Leyla-yı cemâlin âşık Mecnûnu
 Deli gönül bir âh çeker bir de hû
 Gülzâr-ı sevdâda hayrân gezerken
 Didâr-ı gül cân hânesin bezerken
 Evrâk-ı hikmeti şöyle süzerken
 Deli gönül bir âh çeker bir de hû
 Ne güç olur ayrılığa düşmesi
 Ne hoş olur yâr ardından koşması
 Durmaz akar dîdelerim çeşmesi
 Deli gönül bir âh çeker bir de hû
 Sevdaya düşmeyen gönül neredir
 Âşığı öldüren derd perdedir
 Acebâ sevgilim şimdi neredir
 Deli gönül bir ah çeker bir de hû
 Yar yolunu candan tutan merd olur
 Reng-i rûyü altun gibi zerd olur
 Dokunmayın gidişine derd olur
 Deli gönül bir âh çeker bir de hû
 İlhâmî gülzâr-ı aşka bülbülüm
 Güzeller içinde birdir bir gülüm
 Göklere çıkıyor aks-i gulgulüm
 Deli gönül bir âh çeker bir de hû

[78]Var mı benim gibi dertli bir daha
 Rûz-ı şeb kanlı yaş dökücü benim
 Gönülde açılan müdhiş yâreye
 Gubâr-ı elması ekici benim
 Bilinmezse ne var kadr ü kıymetim
 Mahvîyem mahvîyyet resm ü âdetim
 Gönül kıranlarla yokdur ülfetim
 Devha-i riyâyı sökücü benim
 Muhammed Mustafa kân-ı şefâ'at
 Aliyyü'l-Murtazâ Şâh-ı Velâyet
 İklim-i saâdet, râh-ı selâmet
 Bu deşte dağ gibi çökücü benim
 Âşığa dâimâ işte bu şehrah
 Aşk ile etdirir âhlar hergâh
 Günâhım ise Allah ey Vallâh
 Yüklendiğim yükü çekici benim
 İlhâmî Abdâl'ı soran var ise
 İzini izleyüp süren var ise

Meydan-ı âlîde gören var ise
Livâ-yı himmeti dikici benim

Bir acâyip derde oldum giriftâr
Benim bu derdime derman olur mu
Ne müneccim bilir, ne Lokman anlar
Benim bu derdime dermân olur mu
Çıkup Arafât'a niyâza dursam
Yetmiş bin hüccâcdan çaremi sorsam
Resûl eşîğine yüzümü sürsem
Benim bu derdime derman olur mu
Resenim boynumda ol şaha varsam
Kanlı kefenimi eğnime sarsam
Ağlasam, sızlasam, yansam, yalvarsam
Benim bu derdime derman olur mu
Mürüvvet erenler! Demem ârifim
Kendi günahımı ben mu'terifim
Her hâlde lertzânım dâim hâ'ifim
Benim bu derdime derman olur mu
İlhâmî kerâmet kâmdır Ali
Tâ ezel bezminde demişim belî
Allah'ın arslanı o kudret eli
Benim bu derdime derman olur mu

[79]Bir günahkâr, âciz düşkün kulum ben
Ne haddim var benim dervîş olmağa
Çeşit çeşit renkler ile mülevven
Ne haddim var benim dervîş olmağa
Gönül derdi etdi beni serseri
Bulmadım hâlime lâyıık bir yeri
Cümlenin ben kemteriyim kemteri
Ne haddim var benim dervîş olmağa
Dervîş olan pir dâmenin tutmalı
Gâh kahrın, gâh zehrin yutmalı
Bu dünyayı cehd edüp unutmalı
Ne haddim var benim dervîş olmağa
Kem mayeyi her katâra almazlar
Yalvarsa da içeriye salmazlar
Anlar yalan bilmez, zevke dalmazlar
Ne haddim var benim dervîş olmağa
Hidmet kemerini bağlamalıdır

Yalvarup, yakarup ağlamalıdır
 Aşk ile çoşarak çağlamalıdır
 Ne haddim var benim derviş olmağa
 İlhâmî dertlidir devrân gözedir
 Hidmet-i pîrâna boynun uzadır
 Bende dimem dervişliğe sezâdır
 Ne haddim var benim derviş olmağa

Geldi vedâ'laşdı bir zülfî siyah
 Sineme yareler açdı gidiyor
 Bu hicrân oduna yanarsam evvâh
 Başıma ateşler saçdı gidiyor
 Uyan a sevdiğim güneş yüceldi
 Bülbülün feryâdı bağrımı deldi
 Ruhü kabz etmeğe üç melek geldi
 Aldı emanetin çekdi gidiyor
 Soydular cismimi etdiler uryân
 Gözlerim kan ağlar, ciğerim püryân
 Sinem yaylasında bir suna ceylan
 Körpe kuzuların seçdi gidiyor
 Uçdu Leyla'm uçdu kaldı otağı
 Mecnun ise her dem dolaşır dağı
 Gönlüm eğlencesi, yüreğim yağı
 Ecel peymânesin içdi gidiyor
 Artdı İlhâmî'nin derd ü belâsı
 Ne yapsun zavallı yâr mübtelâsı
 [80]Beni terk eyledi çeşmim cilâsı
 Can kuşu kafesten uçdu gidiyor

GAZELİYÂT

Sen sabûr ismin azizim vird edüp çekdin mi hiç
 Gözlerinden subha dek hûnîn yaş dökdün mü hiç
 Şerha dâr-ı navek-i hicrân olan bir sîneye
 Çâre-cû-yı iltiyâm oldun da tuz ekdin mi hiç
 İddi'â-yı ilm ile nush eyliyorsan âleme
 Söyle aşk zencîrinin kullâbını çekdin mi hiç
 Kibr eden zü'l-kibriyâdan bilmem etmez mi hicâ[b]
 Hak yolunda ta'na seng ile düşüp çökdün mü hiç
 Halka hakkı söyleyüp, İlhâmî pendin dinleyüp
 Nefsin ıslah eyleyüp meydana tuğ dikdin mi hiç

Viridin olsun feyz istersen hemân ism-i Vedûd
 Matla'-i nur-ı hidâyet fahr-i kevneyn-i dÛrûd
 Gir vücûdun şehrine seyrân edüp bul hakkı sen
 Haşr u neşri anda gör ki ittisa'ı bî-hûdud
[81]Kibr için şeytana la'net eyledi Bârî Huda
 Biz türabiyiz ki kıldık âdeme 'arz-ı sücûd
 Gevher-i nutk-ı ilahi var edüpdür âlemi
 "Kün" deyince bu cihân başdan başa buldu vücûd
 On sekiz bin âlemi seyrân edüp bâ-emr-i hakk
 Şimdi İlhâmî şu fâni sahneye etdi vürûd

Bağlanup dünyaya ey dil mâlike etme gurûr
 Mâl bir vehm ü hayaldir son demin semt-i kubûr
 Teşne dil pertev salanlar Kerbelâ meydânına
 Ser verüp serdar olanlar içdiler mâ'-i tahûr
 Eyleyenler dergeh-i şâh-ı Ali'ye intisâb
 Buldular ayn-ı hayatı oldular dürc-i sÛrûr
 Remz-i Ehlullah'a âgâh ol, bütün ervâh-ı pâk
 Şeh Hüseyin'in mateminde etdi isbât-ı huzûr
 Şimr'e, Mervane, Yezid'e sell-i seyf-i la'net et
 Hidmet-i âl-i abâda etmeyim dersen kusûr
 "Mûtû kable en temûtû" sırrını bildin ise
 Dâimâ hayy-ı ebedsin bekleme hiç nefh-i sÛr
 Bende ol âl-i abâya çekme ey İlhâmî gam
 İstinâd et ayet-i (lâ taknetû)ya hak gafur

[82]Cihâna geldiğim demden beri gönlüm perişandır
 Bu gam ayrılmadı benden hemîşe dilde mihmândır
 Gönül teşne, ciğer pÛryân cihânın mâcerasıyla
 Felek güldürmedi gitdi dü çeşmim eski bârândır
 Suçum bildim, gelüp bâb-ı atâya tövbe-kâr oldum
 Melazû'l-âlemin ah, mekârim kânı sultândır
 Ne hâsıl defter etsem de bu cÛrmün yok ki pâyânı
 Hakikatde bilenler cÛrmün ancak kâmil insandır
 Selâmet himmet-i mürşidle hâsıldır bu âlemde
 Ne bilsin "men aref" sırrın o ki aslında hayvândır
 Sorarsan bülbülün ne her seher feryâdına bâis
 O da mest-i likâ, kuşca murâdı bir gülîstândır
 Bu derd-i aşk-ı İlhâmî aceb deryâ-yı kudretdir
 Denür dillerde derd ama nice bin derde dermândır

Kalb-i zârım ey güzel feryâdgâh etmek nedir
 Derdime agâh iken hâlim tebâh etmek nedir
 Âşıkta cevri eylemekden zevk-yâb olmakdasın
 Zevk edüp sen, âşıkı pür âh vâh etmek nedir
 Şâhrâh-ı lütfi ağıyâra küşâde eyleyüp
 Can fedâ üftâdegâna sedd-i râh etmek nedir
 Hânûmân-ı kalbi ateşzâr kılmak, sonra da
 [83]Pişgâhımda durup nasb-ı nigâh etmek nedir
 Evvel İlhamî'yi şâd-ı bezm-i lütf etmiş iken
 Şimdi bu biçârenin bahtın siyâh etmek nedir

Ne isterler aceb benden ne malım ne menâlim var
 Ne ölmekten kaçır canım, ne mihnetden melâlim var
 Nihayet sahn-ı dünyada bana dirlik harâm oldu
 Derûnum teşnelik yakdı ne âbım ne sıfâlim var
 Ne mektep medrese gördüm bu halka nush u pend etsem
 Bana derler nasihat kıl ne ilmim ne kemâlim var
 Ferâgat eyledim artık bütün ikbâl-i dünyadan
 Ne kaftanım ne câmem var hemân bir köhne şalım var
 Bana ta'nen dime zâhid bu bir câhil Kızılbaş'dır
 Muhibbim! Âl-i peygamber gibi nûr-ı cemâlim var
 Cenâb-ı Hakka şükr olsun soyundum cümle varlıktan
 Değişmem keşkûlüm çarha, ne câhim ne celâlim var
 Derûnun derdini açma yeter İlhamî nâdâna
 Erenler dâmenin tut var sana bir hoş makâlim var

Güenme vaz'ına çarhın buna asla karar olmaz
 Görüş merdan ile bezm-i esâfil pâydâr olmaz
 Yüze gülstün ko namerd, sen ayağın vezn ile bas dur
 [84]Buza uğrar yolun yoksa kayarsın hiç duyar olmaz
 Ne anlar şahs-ı câhil remz-i ârifden abes sormak
 Ki ârif genc-i dîgerdir anın sîmi ayâr olmaz
 Varup bir pire teslîm ol, sarıl dâmân-ı irşâda
 Cihânda bundan eslem bir tarîk-i feyz-bâr olmaz
 Hazer kıl gevher-i aşkı varup nâdâna arz etme
 Sanırlar seng-i bî-hâsıl ana bir pul sayar olmaz
 Görürsen her kimin aybın hemân setr eyle İlhamî
 Bu çarh-ı bî-kararın rengi yok bir ferde yâr olmaz

Tâ ezelden vermişiz ikrârı var îmânımız
 İstifâ kâni Muhammed'dir ulu sultânımız

Fakrı fahr etdik gönülden varlığı tard eyledik
 Hacı Bektaş-ı Veli ser-defter-i pîrânımız
 Subha dek gülbângımız Allah'dır, ya Hayy deriz
 Yok şeriki birdir Allahu azîmü'ş-şânımız
 Dâima gül aşkına bülbül gibi nâlendeyiz
 Mâcera-yı ehl-i beyte kan saçar çeşmânımız
 Etmeyiz nâdâna rağbet dehre sultân olsa da
 Mahrem-i esrâra İlhâmî fedâdır cânımız

Sakla sırrın açma ey dil dil dile olmaz kıyâs
[85]Herkes âdem şeklen amma kul kula olmaz kıyâs
 Çok şecer vardır cihânda dalı gül, ezhârî gül
 Büyü tedkîke gelince gül güle olmaz kıyâs
 Serçeyi zerrîn kafesde beslesen bin nâz ile
 Nağme ne, gülşen ne bilmez, bülbüle olmaz kıyâs
 Mest eder gîsû-yı dilber âşık-ı üftâdeyi
 Pîç-i zülf-i dilberân bir sünbüle olmaz kıyâs
 Hâme-i nakkâş-ı kudret bak neler resm eylemiş
 Nokta-i ilm-i hakikat fülûle olmaz kıyâs
 Çok semend-i bâd-[pe]ymâ vardır İlhâmî fakat
 Hiçbiri kıymetde hakkân Düldüle olmaz kıyâs

Bir görüşde gönlümü hüsnüle hayrân eyledin
 Âkibet ey meh beni meşhûr-ı devrân eyledin
 Kavs-i ebru, tîr-i müjgânından artık el-aman
 Sinemi pür-şerha kıldın, didemi kan eyledin
 Çâk çâk hasret oldu câme-i sabr u sükûn
 Fart-ı sûzişin beni bir düşmen-i cân eyledin
 Neydi evvelki inâyetler, nevâzişler, dirîg
 Gördüğüm ol demlere şimdi peşimân eyledin
 Hâsılı biçare İlhâmî'yi yakdın ateşe
 Âb-ı nâb-ı lûtf ile ağıyârî şâdân eyledin

[86]Değildir bir karar üzre bu gerdûn
 Gehi pür şevk eder gönlü gehi hûn
 Çalış kesb-i safâyı kalb u cân et
 Yolun doğrult varup bir pire el sun
 Denî dünyâ için emvâle tapma
 Senin hasmındadır kimyâ vü altun
 Niçün ikrâr edüp sonra dönersin
 Demezler mi sana vâh şahs-ı mağbûn

Ey İlhâmî ölüm var ayrılık yok
Bu yolda şahidimdir Râbb-ı bî-çûn

Cân feda ey cân-ı canân sen ulu sultân için
Kıl beni manzûrım ol zat-ı refîü’ş-şân için
Mücrim-i dil-hasteyim ben derde dermân isterim
İşte geldim bir tehî destim sana ihsân için
Bin hata etdim bu bâbda bir ‘atâ etsen ne var
Ehl-i Beyt-i Mustafa’nın etdiği peymân için
Hayretimden serseri gezdim nice yıl bî-karar
Kerbelâ-yı aşk içinde zebh olan kurbân için
İbret al bak ankebûtun hane-i berdûşuna
Bir misafir hanedir İlhâmî bu mihmân için

Mecnûn oldum bak nigârım gelmedi
Leylâ-yı dil işvekârım gelmedi
Bildi gözlerimden meftûnluğumu
Ana nisbet dilfigârım gelmedi
Ferhad’ı deldiği kaya ağlatmaz
Der ki evvâh Şîrîn yârim gelmedi
Gül eğmiş boynunu hârın elinden
Bülbül ağlar gül-‘izârım gelmedi
[87]Pervâne perr açup döner der müdâm
Şem’ine yanmaya nârım gelmedi
İlhâmî sefinem engine düşdü
Gark oldu kaptanım varım gelmedi

Açıldı gonca-i ra’nâ yine bir hâre yaslandı
Yanık bülbül tahayyürden düşüp divâre yaslandı
Nasıl yanmaz, nasıl kan ağlamazmış zümre-i uşşâk
O şühun hâl-i Hindûsî gül-i ruhsâre yaslandı
Görünce şem’a-i hüsnün bakın pervâne-i dil-sûz
Fedâ-yı aşkı oldu bî-muhâbâ nâre yaslandı
Ne afetsin sen ey hüsn-i tûvân-efgen acep bilmem
Ki Mansûr oldu her şöyle gören bak dâre yaslandı
Gelir mi öyle bir gün ki miyân-ı halkda densün
Garip İlhâmî gitdi sâ’id-i dildâre yaslandı

Behey gafil uyan artık gözün aç bak zaman geçdi
Bu bir vehm ü hayal ancak hemân geldi hemân geçdi
Gönül âyinesinden mâsivâ jengin çalış pâk et

Zaman-ı fırsat işte berk-i hâtıfdir aman geçdi
 Murâdın âdem olmaksâ kabul et fahr eyle fakrı
 Bu yol sâlikleri bil ki sırâtı bî-gümân geçdi
 [88]Ne âlemler ne demlermiş geçen eyyâm İlhâmî
 Safalar, zevklerle geldi ama pek yaman geçdi

Bir nefes göstermedin uşşâka devr-i re'feti
 Âdet etdin ey felek gûyâ ki derd ü mihneti
 Ol kadar mehcûr kaldım semt-i râhatdan ki ben
 Vahşetim vardır safâdan gamla etdim ülfeti
 Fahr-i fakre mâlikim âlemde devlet istemem
 Yüz çevirdim eyledim bezm-i hevesten uzleti
 Tatlıdır sözde bu bezmin şerbeti ma'nâda semm
 Var harâbât ehline anlardan öğren lezzeti
 Bulmadım âlemde İlhâmî hayatın zevki
 Anladım teslîmdir canâna cânın râhatı

Nefsini iskât edüp insan olan anlar bizi
 Vâsıl-ı ma'mûre-i irfân olan anlar bizi
 Meclis-i erbâb-ı dilde cânîşîn-i ma'rifet
 Râh-ı hakda sâhib-i bürhân olan anlar bizi
 "Hel etâ" sırrın düşünsün ârif olmak isteyen
 Kabzadâr-ı seyf-i hakk, pür cân olan anlar bizi
 Sırr-ı pâk-ı "men aref" de âkılân hayrân olur
 Mazhariyyetle buna sultân olan anlar bizi
 [89]Âzim ol mahv-ı vücûda devlet İlhâmî budur
 Mahrem-i mahviyyet-i merdân olan anlar bizi

Ashâb-ı Kehf'in Esâmîsini Hâvi Bir Kıt'a
 Sırr-ı aşkı duydu (Yemliha) olup lâl u hamûş
 (Mekselina) oldu dâna-yı hafâyâ-yı sürûş
 Bâde-i tevhîdi (Mislina) ya işrâb etdiler
 Bî-tekellûf etdi nûş (Mernuş, Debernuş, Sazenuş)
 Cur'a kalmışdı meger câm-ı (Kefeştaytuş) da
 Kâselis-i bezm olup (Kıtmir) dahi kalmadı boş

AHI TEŞKİLATININ STANDARDİZASYON ANLAYIŞININ İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

AN EVALUATION OF STANDARDIZATION POLICY OF AKHISM IN THE MANNER OF ISLAMIC LAW

CEMİL LİV  RÖR
Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

XIII. yüzyılda Anadolu'da gelişmeye başlayan ahilik, sosyal, kültürel ve siyasi alanlardaki faaliyetlerinin yanı sıra özellikle ticari sahada geliştirdikleri sistem ile ülkenin ekonomik kalkınması, piyasa istikrarı ve pazar güvenliğine katkı sunan bir teşkilattir. Geliştirdiği prensiplerle iktisadi ahlaki ticari faaliyetlerin temel düsturu haline getirmeyi başarmış, devlet, millet, fert, toplum, üretici ve tüketici arasında çatışmadan uzak uzlaşmacı bir yapının oluşmasını sağlamıştır. Ahi Teşkilatının iktisadi sahada sunduğu en önemli katkı hiç şüphesiz standardizasyondur. Çalışmada ahi teşkilatının iktisadi ahlakla yoğurarak geliştirdiği standardizasyon anlayışının iki temel ögesi olan kalite ve fiyat standartlarının fihri referansları değerlendirildi. Ahi teşkilatı ürünlerde belirli bir kalite standardının varlığını zorunlu kıldığı gibi ürünlerin piyasaya arz fiyatlarına da müdahalede bulunarak ürün fiyat standartları belirlemiştir. İslam hukukunda ise devlet, iktisadi ilişkilere ve piyasa sistemine doğrudan müdahale etmemekle birlikte piyasa işleyişinin hukuk sisteminin öngördüğü temel ilkelere göre gerçekleştirilmesi için denetleyici ve aksaklıkları giderici bir fonksiyon icra etmektedir. Bütün tedbirlere rağmen piyasa istikrarı bozulursa müdahaleye müsaade edilmiştir. Nitekim ilk dönemlerden itibaren ekonomik istikrarın bozulduğu hemen hemen her dönemde devletin piyasaya müdahale ettiği görülmektedir. Pazar güvenliğini ve piyasa istikrarını sağlamak için Hz. Peygamber bizzat denetimlerde bulunduğu gibi görevlendirdiği sahibü's-suklar ile kontrol faaliyetlerini sürdürmüştür. Hz. Peygamber devrinde düzenli biçimde yapılan denetimler Hz. Ömer döneminde sistemli hale dönüştürülerek hisbe teşkilatının temelleri oluşturulmuştur. Bu nedenle Ahi Teşkilatının iktisat ilkelerinin önemli bir argümanı olan müdahaleci ekonomi anlayışının İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren takip edilen fiyat politikasıyla paralellik arz ettiği ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ahilik, Standart, Fiyat, Kalite.

Abstract

Akhism was a vital system that not only developed the social, cultural, and political but also was one of the most essential mechanisms of the commercial environment of the 13th century. Akhism contributed the social welfare, market stability, and market security. One of the most visible characteristics of Akhism was seen that it successfully integrated the financial ethic with all types of commercial affairs. In this study, two basics of the standardization policy including quality of product and price stability that the system mostly improved among the financial ethic were examined in the fiqh references. The standardization policy of Akhism controlling the entire journey of any product that includes production, manufacturing, and marketing contributed to the financial development of the thirteenth century. This standardization policy orders that all products must be produced among certain techniques and principles. Quality standards, market conditions, and precautions taken against deceptive and manipulatory affairs, control and product management are the principles that the Islamic Law system underlines. The Akhi organization not only set a certain quality standard for products but also intervened in marketing prices of supplied products so that products have certain price standards. If any affairs to disrupt the marketing conditions and price stabilities occur, the state is supposed to intervene in the system as it has happened since earlier periods. Thus there is a strong relationship between the intervening commercial policies that were fundamental of Akhism and the price policies that have been followed since the early periods of Islam.

Keywords: Islamic Law, Akhism, Standardization, Price, Quality.

Giriş

XIII. yüzyılda Anadolu'da gelişmeye başlayan Ahi Teşkilatı ticari, sosyal, kültürel ve siyasi alanlarda etkisini göstermiş bir kuruluştur (Güneş, 2011, 207; Çelik, 2018, 777). Özellikle ticari sahada getirdiği ilkelerle ülkenin ekonomik kalkınması, piyasa istikrarı ve pazar güvenliğine katkı sunmuştur. Geliştirdiği prensiplerle iktisadi ahlakı, ticari faaliyetlerin temel düsturu haline getirmişlerdir. Ahi birlikleri iktisadi ahlak anlayışıyla devlet, millet, fert, toplum, üretici ve tüketici arasında çatışmadan uzak uzlaşmacı bir yapının oluşmasını başarmışlardır. Özellikle Osmanlı devletinde esnaf, sanatkâr ve meslek sahiplerinin faaliyetlerde bulunabilmelerinin Ahi birliklerinden aldıkları yetki ve ruhsatlara bağlı kılınması, Ahiliğin iktisadi ahlakının kurumsallaşmasına katkı sunmuştur. Ahi Teşkilatı'nın Anadolu topraklarında kurulması ve yayılmasında İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan fütüvvet anlayışının etkisi büyüktür (Hacıgökmen, 2018, 2/483-487; Arslan, 2019, 75). XIII. yüzyılda Abbasi Halifesi Nasır Lidinillah (öl. 622/1225) ülkede bozulan düzeni tekrar sağlamlaştırmak, siyasi ve iktisadi istikrar ortamını temin etmek için fütüvvet teşekküllerini devlet otoritesi altında toplayarak kurumsallaştırmış ve işlevsellik kazandırmıştır (Güzel, 2018, 1/224-234). Halife, fütüvvet anlayışının civar ülkelerde de işlerlik kazanması için diplomasi çalışmalarında bulunmuş, neticede Selçuklu Devleti'nde de fütüvvet anlayışı kabul görmüştür. Fütüvvet anlayışı ile ilgili çalışmaların bir meyvesi Ahi Evran önderliğinde Anadolu'da gelişme gösteren Ahi birlikleri olmuştur. Anadolu topraklarında önemli faaliyetlerde bulunan Ahi Teşkilatı'nın fikri alt yapısını fütüvvet anlayışı oluşturduğu gibi fütüvvetnameler de Ahi birliklerinin hukuki normları halini almıştır (Gündüz vd., 2012, 36; Nasır, 2002, 12; Çelik, 2014, 15; Güzel, 2018, 1/240).

Ahi Teşkilatı toplum ahlakı ve dayanışma duygusunun gelişiminde toplumsal hukuk düzeninin oluşumunda, üretim faaliyetlerinin yönetim ve organizasyonunda, ticaret ve tarımsal alanın koordine ve denetimde büyük etkileri olmuş bir teşkilattır (Nasır, 2002, 12; Köksal, 2005, 18; Öztürk, 2002, 1; Karagül, 265). Ahi Teşkilatı'nın iktisadi sahada sunduğu en önemli katkı hiç şüphesiz standardizasyondur. Özellikle ürünlerin, üretiminden piyasaya arzına kadarki süreçte belirli bir kalitede olması, satış fiyatları ve pazarları hususunda getirdikleri standartlar XIII. yüzyıldan itibaren iktisadi gelişmeye büyük etki göstermiştir. Çalışmada Ahi Teşkilatı'nın iktisadi ahlakla yoğurarak geliştirdiği standardizasyon anlayışının fihki referansları değerlendirildi.

1. Kalite Standartları ve Fikhî Referansları

İslam hukukunun sosyo-ekonomik adalet, arz talep dengesi, üretim verimliliği, ihtiyaç odaklı tüketim anlayışı gibi konularda getirdiği temel ilkelerin hayat bulması için önemli olan hususların başında piyasa istikrarı ve pazar güvenliğini sağlamak gelmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de istikrar ve güven ortamının ticari faaliyetler için ehemmiyetine vurgu yapılmış, bunun büyük bir nimet olarak Kureyş toplumuna yaz ve kış dönemi ticari faaliyetlerini sürdürebilmeleri için bahşedildiği anlatılmıştır. Piyasa istikrarı ve pazar güvenliğinin temin çabaları içinde yer alan en önemli hususlar kalite standartları, pazar düzeni, hile ve aldatmalara karşı tedbirler, piyasa istikrarı, ürün temininde istikrar ve denetimden oluşmaktadır. Piyasaya arz edilen ürünlerin belirli bir standarda sahip olması sağlıklı rekabet ve pazar güvenliği için önemlidir. Ürün kalite standartlarında değişiklikler yaparak farklı fiyatlarla piyasaya sürülmesi, haksız rekabete yol açarak piyasa istikrarını bozacağı gibi tüketiciler

açısından pazara güven hususunda sıkıntılara da sebebiyet verecektir. Bu sebeple ürünlerde belirli standardizasyonun olması, üretimde kalitenin gelişmesi; düşük kalite üretimin sebep olduğu emek, zaman ve hammadde israfının engellenmesi; üretim ve ticarete işgücü, hammadde ve malzemede yüksek tasarruf; tüketicileri tatmin edecek ve onların ihtiyaçlarını giderecek ürünlerin arz edilmesi; sağlıklı rekabet ortamının sağlanması; pazar güvenliği ve istikrarının temin edilmesi gibi temel amaçları yerine getirir (Gündüz vd., 2012, 43; Arslan, 2022, 213). Bu başlık altında kalite standartlarını oluşturma, bunları geniş bir ürün ve pazar ağında tatbik etme hususunda tarihte ilki başaran Ahi Teşkilatı ve getirdikleri kalite standartlarının temel ilkelerinin fikhî referanslarına yer verildi.

Ahi Teşkilatı'nın ticari ilkeleri içerisinde yer alan en önemli hususlardan biri ürün kalite standartlarıdır. Kalite, Türk Standartları Enstitüsü tarafından “bir ürün ya da hizmetin belirlenen veya olabilecek gereksinimleri karşılama yeteneğine dayanan özelliklerinin toplamı” olarak tanımlanır (Parlak, 2020, 6; Karabay, 1998, 1). Ürünlerin imalatında asgari kalitenin tespit edilmesine de standardizasyon denilir (Erdem, 2008, 71). Kalite standartları ile üretimin belirli bir plan ve program takip edilerek yapılması, üretimde fire, kayıp ve atıkların azalması, maliyetlerin düşürülmesi, verimliliğin ve rekabet gücünün artırılması hedeflenmektedir. Tüketici de kalite standartları sayesinde ürünler arasında karşılaştırma ve tercih kolaylığına kavuşmakta, kalite açısından aldanma riskinden kurtulmaktadır. Devletlerin ve firmaların uluslararası rekabet gücünün belirlenmesinde, üretim maliyetleri, iş gücü, üretim teknolojisi ve ar-ge faaliyetlerinin yanı sıra kalite ve standartlara uygunluk da önemli bir etkidir (Erdem, 2008, 71, 74). Ahi Teşkilatı'nda ürünlerin belirli kalite ve standartlarda belirli teknikler kullanılarak üretilmesi temel prensip olarak benimsenmiştir¹ (Erbaşı, 2012, 1323; Güler, 2021, 757). Müşteriye hileli, kusurlu ve taklit ürünlerin satılması ile ölçü ve tartıda hile yapılması yasaklanmıştır (Aydın, 2015, 101). Ahinin kazancının helal olması haram yemekten uzak durması temel esas olarak belirlenmiştir. Nitekim Burgazi olarak bilinen Çobanoğlu Yahya b. Halil *Fütüvvetname*'de helal kazanç teminini şu ifadelerle ilkeleştirmiştir:

“Fütüvvet-dâr, sakınsa gerek haramdan, halâlden yana talep kılrsa gerek, nitekim Rasul hazreti (a.s.) buyurur kim: Bir mü'min evine bir arpa miktarı haram getirse duası kabul olmaya, pes haramdan sakınmak gerek.” (Gölpınarlı, 1953, 123).

Razavî *Fütüvvetnamesinde* ise haramdan ve her türlü hileli, ayıplı kalitesiz ürün satmaktan uzak durulması gerektiği şu ifadelerle anlatılır:

“Pes fütüvvet-dâr gerekdür kim müşfik ola ve mütedeyyin ola ve kesbini harâmdan ve şüphelü mâldan kendüyi mahfuz kıla ve sanâyi-i mekrûhdan ictinâb ide. Hususan ol san'atdan ki anda esbâb-ı hevâ ola. Ve bir kimsenin ki haramdan sakınması olmasa ve kesbi haram idüğü bile, anunla satubazar eylemeye ve işledüğü işde yahod sattuğu nesnede aybu olsa gizlemeye, alana aybını düyü-vire, hiç kimseyi satu-bazar iderken aldamaya. Haberde gelmişdür kim Rasulullah buğday almağa bazara vardı, bir çuvala elin sokdı, mübarek eli yaş oldı. Eyitdi: bu iş nedür? Buğday ıssı eyitdi: Ya Rasulullah! Bir pâre ıslak buğdayum vardı, bile katdum. Resul hazreti eyitdi: Niçin ol yaşı çuvalun

1 Ürün kalite standartlarına ait kriterleri gösteren ilk standardizasyon belgesi Osmanlı Devleti'nde II. Beyazıt döneminde hazırlanan “Kanunname-i İhtisab-ı Bursa” olarak kabul edilir. Konu hakkında bkz. Erbaşı, 2012, 1323; Güler, 2021, 757.

ağzına komadun, ta ki her kişi anda anı göre. Ve bu anda buyurdu Her kim benüm ümmetümü aldasa, ol benüm ümmetümden değüldür...” (Gürel, 1992, 70).

Temel referanslarını fikhın kaynaklarından alan Ahilik Teşkilatı'nın dürüst tüccar modeli ve bu modelin dayanaklarını oluşturan naslar, piyasalarda doğruluğun ve dürüstlüğün buna bağlı olarak da güven ve istikrarın oluşmasını hedeflemektedir (Koşum, 2012, 373). Razavî *Fütüvvetnamesinde* insanların ticari ilişkilerinde diğerkâm olmasını, kazanma hırsı ile bir başkasına ve topluma zarar verici faaliyetlerde bulunmamasını şu ifadelerle anlatır:

“Hz. Rasul buyurur: Benüm ümmetümden değüldür ki ehl-i insaf ola, kendüye ne sanursa her Müslümana dahi anı sana. Bir kimsenin satuluk metai olsa, bahasını bilme, ol kişiyi aldayup değerinden eksik almaya, eğer kendüden bir kimse bir metai satun almalu olsa, ol kişi ol metaun bahası ne idüğün bilme, anı değerinden artuga satmaya, insaf budur.” (Gürel, 1992, 71).

Fütüvvetnamelerde de görüldüğü üzere Ahi Teşkilatlarının üretim, ürün arzı, piyasa fiyatları ve ticari ilişkilerinde temel ilke Hz. Peygamber'den nakledilen “Hiçbiriniz kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz” (Buhârî, "İman", 6) hadisidir. Piyasa istikrarı ve pazar güvenliği için dürüst olmak, eksik ölçü ve tartı ile insanları aldatmamak gerekir. Belirlenen standartların altında mal üretip piyasa dengesini bozanlara gerekli ceza verilerek mesleklerinden men edilmiştir (Kütükoğlu, 1986, 60; Güler, 2021, 757; Erdem, 2008, 77).² Fütüvvetnamelerde pazar ve piyasa güvenliğini tehdit eden hileli davranışlar dünyevi cezaya müstahak olmayı gerektirdiği gibi aynı zamanda helak sebebi olarak vurgulanmıştır:

“Fütüvvet-dâr gerekdür kim eksük arşun ve taş ve kile tutan ehl-i cehennemdür.” Nitekim Hak Teala kelim-ı kadiminde: “Cehennem ol kimseler içündür kim halkdan nesne almalu olsa, büyük arşınla alup ve yahud ağır taşla ala, ya büyük kileyle alup da satmalı oldukça eksük kileyle; Kaçan kileyle ölçmeli olsanız, beraber ölçün ve tarazuyla tartmalı olsanız beraber tartun.” “Pes Hak Tealanun emrine muhalefet iden asi olur ve asi olan ehl-i fütüvvet olmaz. Şuayb Peygamber'ün kavmini halka eksük arşunla ve hem eksük taşla ve yalan şirâyla bâzâr eyledüklerinden ötrü Hak Sübhanehü ve Ta'ala helak eyledi.” (Gürel, 1992, 73-74)

Ürün kalite standartlarını olumsuz etkileyen faktörler içerisinde öne çıkanlar, rekabetçi ve çatışmacı ekonomi anlayışı, kâr maksimize etme hedefi, işçi-işveren çatışmaları ve adaletsiz bir denetim sistemi olarak sıralanabilir. Çatışmacı ve rekabetçi bir sistemde sürekli kazanma ve büyüme hırsı nedeniyle ürün kalite standardından ziyade az maliyetle çok kâr etme arzusu ön plana çıkmaktadır. İşçi maliyetlerini minimize etmek arzusu işveren işçi çatışmalarına, uzun vadede vasıflı emek gücünün kaybedilmesine ve ürün standardizasyonlarında bozulmalara neden olabilmektedir (Karagül-Masca, 2017, 85-89). Buna karşın iktisadi ahlaki kurumsallaştırmayı başaran Ahi Teşkilatı rekabetçi ve çatışmacı ekonomi anlayışı yerine, iş birliğine dayanan paylaşımcı ekonomi modeli ile bireysel kazanç hırsını frenleyerek toplumsal kalkınmayı öncelemeyi başarmıştır.

² Ahi Teşkilatı'nda kalitesiz, hileli ürünler ile müşterisini aldatan esnafın tüketicilere teşhir edilerek meslektan men edilmesi pabucun dama atılması tabiriyle ifade edilir. Bkz. Kütükoğlu, 1986, 60; Güler, 2021, 757; Erdem, 2008, 77; Karagül-Masca, 2017, 85.

Ahi Teşkilatı'nın ürün kalitesi için belirlediği standartların referanslarını fikhın temel kaynaklarında bulmak mümkündür. Bu standartların en temel dayanağı İslam hukukunun ticari ilişkilerde belirlediği iki temel kıstastır. Bunlardan birisi karşılıklı rızaya dayanması diğeri ise malların haksızlıkla yenilmemesidir (Nisâ, 4/29). Kaliteden yoksun belirli bir standardı olmayan hileli ürünler ile yapılan ticarete fikhın belirlediği temel unsurların yerine getirilmediği aşikardır. Bu nedenle de İslam hukukunda piyasada kalitesiz, hileli ürünlerin yer almasına müsaade edilmemiş, bu ürünlerin yol açacağı haksızlıkları engelleyici tedbirler alınmıştır. Bu tedbirlerin ilk referansları Hz. Peygamber döneminde görülmektedir. Hz. Peygamber bizatihi pazar denetimlerinde bulunmuş, kalitesiz ve hileli ürünler hususunda esnafı uyarmıştır. Bu denetimler sırasında dile getirdiği “bizi aldatan bizden değildir” hadisi (Müslim, “İman”, 164; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 50; Tirmizî, “Büyû”, 74; İbn Mâce, “Ticârât”, 36). İslam ekonomisinin temel prensibi haline gelmiştir. Bu prensibin bir yansıması olarak piyasada yer alan kalitesiz ürünlere, hileli alım satım işlemlerine müdahale edilmiştir (Ertaş, 2017, 233). Bunun en temel örneği Hz. Peygamber'den nakledilen musarrât hadisidir. Hayvanın sağılmayarak sütlü gibi gösterilerek müşterinin kandırılması anlamına gelen musarrât (Özen, 2020, 31/240) hileli mal satışı kapsamında değerlendirilerek yasaklanmıştır (Buhârî, “Büyû”, 65). Hz. Peygamber döneminde hayatın her alanında “emr-i bir maruf ve nehy-i anil münker” çalışmaları yapılırsa da özellikle ticarî sahadaki faaliyetlerin temel ilkelere uygunluğunu denetlemek ve pazar güvenliğini sağlamak adına bizzat Peygamber efendimiz tarafından sahibü's-suk görevlendirilmesi yapıldığı rivayet edilir (Kallek, 1998, 18/135).³ Hz. Peygamber devrinde düzenli bir biçimde yapılan denetimler Hz. Ömer zamanında sistemli bir şekilde sürdürülmüş ve hisbe teşkilatının temelleri oluşturulmuştur (Kavakçı, 1975, 41-42; Kallek, 1997, 177). Bu sayede piyasa istikrarı ve güvenliğinin sağlanması ve sürdürülmesi için önemli bir model ortaya konulmuştur. Nitekim bu model Ahilik Teşkilatı'nda sürdürülerek piyasa ve pazar denetimi, kurumun önemli işlevleri arasında yer almıştır (Tekin, 2006, 223-235). Özellikle Ahi Teşkilatı'nın hayat bulduğu Osmanlı döneminde hazırlanan narh nizamnameleri ve ihtisap kanunnameleri denetim mekanizmasının fonksiyonel yönünü gösterdiği gibi piyasa ve pazar güvenliliği için ehemmiyetini de ortaya koymuştur (Erdem, 2020, 200).

Hz. Peygamber, piyasa fiyat istikrarı ve pazar güvenliği için piyasaya arz edilecek ürünlerin kalite standartlarına uygun olmasına dikkat etmiş ve bu hususta telkinlerde bulunmuştur. Hileli ürünlere yönelmemek ve belirli kalitede ürün üretilmesini sağlamak, temel ahlaki bir ilke haline getirilmiştir. “İşinizi iyi yapın. Şüphesiz Allah işini iyi yapanları sever” (Bakara, 2/195) ayeti ve “Allah Teâlâ, birinizin yaptığı işi en iyi şekilde yapmasından memnun kalır” (Taberânî, ts., 1/275; Beyhakî, 1423/2003, 7/233); “İş ehliyetsiz kişilere verildiğinde kıyameti bekle” (Buhârî, “İlim”, 2) hadisleri ürün kalite standartlarının, fikhın ekonomi modelinin temel hukuki ve ahlaki ilkesi içerisinde yer aldığını göstermektedir. Bu ilkeler ve çabaların ekonomik kalkınmanın en temel unsuru olan pazar güvencesini temin maksatlı olduğu açıktır. *Kur'an-ı Kerim*'de ölçü ve tartı örnek verilerek ticari işlemlerde haksızlık, hile ve aldatma gibi

3 Hz. Peygamber tarafından pazar denetimleri için beş kişinin görevlendirildiği ifade edilir: Mekke'de Said b. As b. Said el-Ümevi, Medine'de Abdullah b. Said b. Üsayha, Ömer b. Hatab, Semra bnt Nüheyk ve Şifa bnt Abdullah. Şifa bnt Abdullah'ın Hz. Ömer tarafından görevlendirildiği de nakledilir. Bkz. Kallek, 1998, 18/135

güven ortamını, istikrarı bozucu her şey şiddetle kınanmış,⁴ eksik ölçüp tartmak, ticari ilişkilerde hile yapmak ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak olarak tanımlanmıştır (Hûd, 11/84-85). Bu durum ticari ilişkilerde eksik ölçüp tartma, hile gibi unsurların sonuçlarının bireysel bazda kalmayacağını ve toplumsal etkilerinin olacağını, piyasa güven ve istikrarını da bozarak küresel felakete dönüştürebileceğini işaret etmektedir. Naslarda ölçü ve tartıda dürüst ve adaletli olmayı emreden ifadeler⁵ sadece ölçü birimi olarak düşünülmemelidir. Ürünlerin kalitesinde yapılan eksiltmeler, piyasa değerlerinde oluşturulan eksiltmeler de bu kapsama dahil edilebilir (Chapra, 2019, 19). Diğer bir ifadeyle karşılıklı rıza ve haksızlıkla malların yenilmemesi temel ilkelerine uygun olmayan her şeye ölçü ve tartıda hile yapılmama kapsamı içerisinde yer vermek piyasa istikrarı ve pazar güvenliği için önem arz edecektir. Nitekim konu hakkındaki bazı ayetlerde “insanların mallarının değerini düşürmeyin” (A’raf, 7/85) ifadesi yer almaktadır. Mezkur bu ifade insanların haklarının nitelik ve nicelik bakımından eksiltilmemesi ve zarar verilmemesi olarak izah edilmiştir (Karaman vd., 2006, 2/555; Ağırbaş, 2021, 89). Dolayısıyla ürünlerin piyasa standartlarına uygun olmaması da bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira ürünün belirlenen standartlardan eksiltilerek arz edilmesi, piyasa açısından istikrarsızlık, haksız rekabet, pazar güven ortamının kaybedilmesi gibi pek çok olumsuzluklara neden olmaktadır.

İslam hukukunda bir ürünün ticarete konu olması için ne gibi özelliklere sahip olacağı belirtilmiştir. İnsanlar istedikleri her ürünü piyasaya arz edemezler. Ürünün fikhîen faydalanılabilir olması (şer’an müntefeun bih olması), temiz olması (necis olmaması) önemli kriterlerdir (Kâsânî, 1406/1986, 5/135-140; İbn Rüşd, 1425/2004, 3/189; Nevevî, ts., 9/149; İbn Kudâme, 1414/1994, 2/4). Ayrıca satışa sunulacak ürünün müşteriye tesliminde bir problemin yaşanmaması da istenmiştir (İbn Rüşd, 1425/2004, 3/189). Bu şartlar İslam hukukunda ticari ürünlerde belirli temel vasıfların, diğer bir ifadeyle standartların varlığının zorunlu bir unsur olduğunu göstermektedir (Topal, 2005, 216). Ürünün fikhîen değer ifade eden bir mal (mütakavvim) olması için aranan asgari koşulların yanı sıra piyasa koşullarına uygun, talebi karşılayabilecek, müşteri memnuniyetini kazanacak ve pazarda rekabet edebilecek ürünlerin arz edilmesi de önem arz eder. Zira İslam hukukunda ticari ilişkilerde en temel unsur karşılıklı rıza olarak belirlenmiş ve ürünlerin ancak karşılıklı rıza ile mübadelesine müsaade edilmiştir (Nisa, 4/29). Şüphesiz piyasa standartlarından yoksun ürünler karşılıklı rıza ilkesine uygun olmadığı gibi pazar güvenliği açısından da tehdit oluşturacaktır. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.s.) sık sık yaptığı piyasa denetimlerinde insanlara mallardaki kusurları gizlememeleri, müşteriye malın varsa olumsuz yönleri konusunda bilgi vererek şeffaf olunması gerektiğini ifade etmiştir (Buhârî, “Büyü”, 19). “Müslüman Müslümanın kardeşidir. Bir Müslümanın, kardeşine ayıbını açıklamadıkça kusurlu bir mal satması helâl olmaz.” (İbn Mâce, “Ticârât”, 45). Ayrıca Hz. Peygamber çürük ve bozuk ürün satışı yasaklamış ve bu tür ürünler karşılığında bir ücret talep edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir (Ebû Dâvûd, “Büyü”, 60; Nesâî, “Büyü”, 30; Müslim, “Müsakât”, 3). Bu nedenle üründe yer alan kusur ve eksiklikler satım esnasında mutlaka karşı tarafa bildirilir. Onun rızası alınır. Aksi durumda cezai müeyyidenin yanı sıra “Bizi aldatan

4 Eksik ölçüp tartanların vay haline onlar insanlardan ölçerek bir şey aldıklarında tam ölçerler. Kendileri başkalarına vermek için ölçüp tarttıklarında ise haksızlık ederler. Mutaffîfîn, 83/1-3.

5 Konu ile ilgili ayetler için bkz. A’raf, 7/85; En, 6/152; Hûd, 11/84-85; İsrâ, 17/35; Şuarâ, 26/181; Mutaffîfîn, 83/1-3.

bizden değildir.” (Müslim, “İman”, 164; Ebû Dâvud, “Büyü”, 50; Tirmizî, “Büyü”, 74; İbn Mâce, “Ticârât”, 36) hadisinde belirtilen ağır manevi müeyyide ile de karşı karşıya kalınacaktır.⁶ Hz. Peygamber, piyasa için getirdiği bu ilkelerin tatbikini yaptığı denetimlerle kontrol etmiştir. Bu sayede kalitesiz ve hileli ürünlerin piyasada oluşturacağı haksız rekabet ve güvensizliğin engellenmesi hedeflenmiştir.

Ürün kalitesi ile ilgili hukuki normlara karşın hileli mal üretilmiş ve piyasaya sürülmüşse, İslam hukukunda bu durumun oluşturacağı haksızlıkları telafi edecek düzenlemelere yer verilmiştir. Pazar ve piyasa güvenliğini temin etmek, gerek fahiş fiyat gerekse hileli ürünlerle tüketicilerin aldatılmaması için getirilen düzenlemelerden birisi muhayyerliktir. Muhayyerlik, taraflardan birisinin veya her ikisinin akdi onama yahut feshetme şıklarından birini tercih etme hakkına sahip olmasıdır (Apaydın, 2020, 31/25; Bayer, 2011, 179). Alışveriş akdinde meclis, görme, şart, nakit, tayin, istihkak gibi muhayyerlikler kabul edilmiştir. Ayrıca müşterinin haksızlığa uğramaması veya haksızlığa uğramışsa telafi edilmesi için çeşitli muhayyerlikler tanınmıştır (Bayer, 2011, 181; Apaydın, 2020, 31/25-30; Çolak, 2022, 113-134). Bu muhayyerliklerle müşterinin rızası dışında kalitesiz veya hileli ürün satışı gerçekleşirse zararını telafi imkânı sağlanmıştır. Muhayyerliklerle tarafların gerçek iradelerini sağlıklı biçimde akde yansıtmak, akitte rıza ilkesini tam olarak gerçekleştirmek, tarafların aldanma ve zarar riskini minimize etmek, müşteri memnuniyeti ve piyasa güvenliğini sağlamak hedeflenmiştir (Apaydın, 2020, 31/26; Şahin, 2016, 78-81). Şart ve vasıf gibi muhayyerliklerin temel referanslarına bakıldığında ticari ilişkilerde aldanma ve aldatmanın engellenmesine yönelik bir düzenleme olduğu görülmektedir (Şahin, 2016, 79). Nitekim Hz. Peygamber alıcı ve satıcının meclis dağılıncaya kadar muhayyer olduklarını, tarafların birbirine karşı dürüst olmalarının gerekliliğini vurgulamıştır (Buhârî, “Büyü”, 19; Müslim, “Büyü”, 8). Sürekli aldandığını ifade eden sahabeye üç gün muhayyerlik süresi tanımıştır (Buhârî, “Büyü”, 48; Müslim, “Büyü”, 48; Ebû Dâvud, “Büyü”, 66).

Hz. Peygamber’in ürün kalite standartları ve piyasa istikrarı için aldığı diğer bir tedbir ise piyasada imtiyazlı bir esnaf sınıfının oluşmasına müsaade etmemesidir. Özellikle pazarlarda sabit yer edinmek isteyenlere fırsat vermemiş, buna teşebbüs edenlerin tezgahlarının yıkılması talimatını vermiştir (Kallek, 1997, 195; Tabakoğlu, 2008, 95). Bu husus piyasaya gelecek ürün çeşitliliğini temin etmenin yanı sıra esnaflar arasında rekabeti sağlayarak kaliteli ürün tedarikine de destek olmaktadır. Pazarda sadece belirli kişilerin tezgahlarının olması, haksız rekabete ve piyasada tekelleşmelere sebep olabilecektir. Belirli kişilerin tekelinde bir pazar yerine sürekli gelişen ve değişen bir pazarın varlığı, ürün kalitesi ve fiyat dengesi açısından önem arz edecektir. Bu nedenle ilk dönemlerde pazarlarda sabit tezgâh belirlenmesine müsaade edilmemiş, isteyen herkesin pazarda mal arzına fırsat sağlanmıştır.

Hz. Peygamber tarafından getirilen bu temel ilkeler göstermektedir ki İslam iktisadi anlayışında piyasa güvenliği önemli bir kriterdir. Bunu zedeleyecek her türlü davranış yasaklanmıştır. Piyasaya arz edilecek ürünün belirli standartlarda hileden uzak olması asıldır. Ürün arzı sağlayan kişinin standartlara uygun olmayan malı için yalan yeminle tüketici talebi oluşturması da yasaklanmıştır. Nitekim *Kur’an*’da yer alan “Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Bile bile günaha saparak, inşaların mallarından bir kısmını yemeniz için onun bir parçasını yetkililere

⁶ Ahi Teşkilatı’nda hileli ürün satanların meslekten men edilerek pabucunun dama atılması, Ahi kabul edilmemesi, “bizi aldatan bizden değildir” hadisinin somut bir uygulaması olarak görülebilir.

aktarmayın.” (Bakara, 2/188) ayetinde yalan ve çeşitli gayr-ı meşru vasıtalarla başkasına ait malların alınması yasaklanmıştır. Tüketicilere çeşitli yalan ve hilelerle kalite standartlarına uygun olmayan malları vermek ve onlardan kazanç elde etmek de bu minvalde değerlendirilebilir (Çetintaş, 2016, 36). Ayrıca Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerde yalan ve hile ile ürünlerine rağbeti artıran, müşterilerini kandıran kişilerin kınandığı görülmektedir: “Üç kişi vardır ki kıyamet gününde Allah onlarla konuşmayacak, yüzlerine bakmayacak ve onları tezkiye etmeyecektir. Hem onlar için elim bir azap vardır. Elbisesini yerde sürüyen kibirli, verdiği başa kakan ve yalan yemin ile ticaret malına revacı artırandır.” (Müslim, “İman”, 171; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 25, Zekât, 69; Tirmizî, “Büyû”, 5; İbn Mâce, “Ticârât”, 3); “Allah’tan korkan ve doğru söyleyen kimse hariç bütün tüccarlar kıyamet gününde fâcir olarak hasrolunacaktır.” (Tirmizî, “Büyû”, 4; İbn Mâce, “Ticârât”, 3). Naslarda yer alan bu ifadeler her türlü hile, aldatma ve yalanı kapsadığı gibi standartlara uygun olmayan ürünlerle piyasada haksız rekabete yol açan, müşterileri aldatan ve pazar güvenliğini tehlikeye sokan kişileri de kapsadığı ifade edilebilir.

2. Piyasa Fiyat Standartları

İslam hukukunda devlet, iktisadi ilişkilere, piyasa sistemine doğrudan müdahale etmemekle birlikte piyasa işleyişinin hukuk sisteminin öngördüğü temel ilkelere göre gerçekleştirilmesi için denetleyici ve aksaklıkları giderici bir fonksiyon icra etmektedir (Chapra, 2019, 31; Güler, 2021, 749). Bu “Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur” (Mecelle, Mad., 19) temel ilkesi gereği bireysel veya toplumsal zararların oluşumuna engelleme maksatlı bir sorumluluk (Topal, 2005, 213). Ahilik Teşkilatı’nın piyasa sistemi belirli ahlaki normlar çerçevesinde sürekli denetlenen müdahaleci bir iktisat anlayışı üzerine kurulmuştur (Erdem, 2020, 199). Piyasa kontrolleri, ahi birlikleri (Tekin, 2006, 223-235) ve devletin hisbe teşkilatı aracılığıyla yapılmıştır. Ahi Teşkilatı’nın piyasa uygulamalarında devletin denetim fonksiyonunun önemli bir ticari kural olduğu, Osmanlı döneminde hazırlanan ihtisab kanunnameleri ve narh nizamnamelerinde açıkça görülmektedir (Erdem, 2020, 200). Piyasaya arz edilecek ürün miktarı, kalitesi ve pazar alanına müdahalede bulunan Ahi Teşkilatı, ürün fiyatlarında üretici ve tüketici hak ve menfaatlerini korumak adına belirli sınırlar koymuştur. Tespit edilen fiyat aralığı dışında yapılan satışlara cezai müeyyideler uygulayarak fiyat dengesini korumaya çalışılmıştır (Çağatay, 1974, 111-115; Kütükoğlu, 1986, 63). Osmanlı Devletinde II. Bâyezid tarafından hazırlattırılan ve dünyanın ilk belediye kanunu, ilk tüketici hakları kanunu ve ilk standartlar kanunu olarak kabul edilen Kanunname-i İhtisab-ı Bursa’da et ve süt ürünlerinden sebze ve meyveye, tahıl ürünlerinden yemek çeşitlerine, konfeksiyon ürünlerinden hayvan yemlerine varıncaya kadar onlarca üründe fiyat sınırlaması, pazara sunulmuş şekli ve kalite standartları belirlenmiştir (Özdemir, 2017, 5). Belirlenen bu standartların yerine getirilip getirilmediğini tespit için ürün kalitesi, üretim miktarı, fiyat istikrarı, arz talep dengesi ve pazarlar sıkı ve düzenli denetime tabi tutulmuştur (Erbaşı, 2012, 1327). Ayrıca iç denetimin ve esnaflar arası otokontrolün daha rahat sağlanması adına benzer mal ve hizmetler aynı pazarda arz edilmiştir. Bu sayede ürünlerin kalite ve fiyatlarının mukayese edilebilmesi, esnaflar arasında otokontrolün sağlanması, sağlıklı rekabet ortamının oluşturulması ve denetim kolaylaşmıştır (Erdem, 2008, 76). Ahi Teşkilatı’nın hukuki normu niteliğindeki fütüvvetnamelerde ürün fiyatlarının arz talebe göre korunması ve fahiş fiyatta mal satılmaması hususu şu şekilde anlatılır:

“Eger bir kimsenün satuluk metâ’ı olsa, bahâsın bilmese, ol kişi ol metâun bahâsı ne idügin bilmese, anı degerinden artuga satmaya, insâf budur. Rivayet iderler kim bir tacir vardı, adına Yunus b. Ubeyd dirlirdi. Dikilmiş kaftan satardı, iki cins kumaştan. Bir cinsinün bahası iki yüz akçaluk ve bir cinsün bahası yüz akçaluk. Bir gün bir Arap, badiyeden geldi. Bu kişi mescide gittiği vaktin dükkanına karındaşı oğlını kodı. Ol badiyeden gelen Arap, kaftan istedi ki iki yüz akça değerdı. O, kaftanı dört yüz akçaya sattı. Arap bazardan çıkup giderken Yunus b. Ubeyd, namaz kılup dükkana gelürken Arab’a duş olup sataşdı. Arab’un elinde kaftanı görüp bildi, eyitdi: Bu kaftanı niceye aldun? Eyitdi: Dört yüz akçaya aldum. Yunus eyitdi: Seni aldamişlar. Bunun bahası iki yüz akçadur. Didi. Arap eyitdi: Bizde bu kaftan, beş yüz ekça ider. Yunus eyitdi: Din, dünyadan yegdür. Didi. Kaftanı, Arab’un elinden aldı, dükkana geldi. Karındaşı oğluna kakıdı, eyitdi: Sen Allahtan korkmayup ve utanmayup iki yüz akça ider nesneyi dört yüz akçaya niçün virdün? Oğlan eyitdi: Kendünün rızasıyla virdüm. Yunus eyitdi. tatalum kendü rızasıyla virdün, ya insafun kanı? Eğer kendün almalu olsan, bu bahaya alurmydun? Eyitdi: Almazdum. Yunus eyitdi: Kendü nefsüne reva görmedüğüni ahara niçün reva görürsin? Arab’ın iki yüz akçasını geri virdi.” (Gürel, 1992, 71).

Ahi Teşkilatı’nın belirli ahlaki normlar çerçevesinde sürekli denetlenen müdahaleci iktisat anlayışına karşın İslam hukukunda ürün fiyatlarının piyasa arz talep dengesi çerçevesinden kendiliğinden oluşması asıl olarak belirlenmiş ve fiyatlara doğrudan müdahale yapılması uygun bulunmamıştır (Ebû Dâvûd, “Büyû”, 49; İbn Mâce, “Ticârât”, 27). İslam hukukunda tes’ir kavramı kapsamında değerlendirilen fiyat sınırlandırılmasına mesafeli yaklaşımın gerekçeleri içerisinde Kur’an ve Sünnet nasları yer almaktadır. Nitekim *Kur’an-ı Kerim*’de “Ey Mü’minler rızaya dayalı bir ticaret dışında mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin” (Nisâ, 4/29) ayeti ile insanların hür iradeleri dışında mallarının satışa zorlanamayacağı belirtilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.) piyasa fiyatlarının artış gösterdiği bir dönemde ürünlere narh konulması teklifine “Şüphesiz ucuzlatıp pahalandıran, daraltan, genişleten ve rızık veren Allah’tır. Şüphesiz, ne bir kan ne de bir mal ile ilgili her hangi bir hakkı benden isteyecek bir kimse bulunmadığı halde Rabbime kavuşmayı umarım” (İbn Mâce, “Ticârât”, 27; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 49; Tirmizî, “Büyû”, 73) sözleriyle karşı çıkması narh uygulamasının İslam hukukunda kabul görmemesinin dayanaklarını oluşturmaktadır.

İslam hukukunun temel iktisadi anlayışında fiyatların serbest piyasa koşulları içerisinde arz talep dengesine göre belirlenmesi ve piyasaya adil fiyatla sunulması asıldır (Kallek, 1997, 163). Adil fiyatın oluşması için ihtikar ve simsarlık gibi suni fiyat artışına neden olan olumsuzluklara maruz kalmaması, devlet tarafından narh ile belirlenmemesi, alışveriş yapan tarafların rızasına uygun olması ve arz talep koşulları etrafından kendiliğinden oluşması gerekir (İbn Teymiyye, ts., 41-42). Ancak ürün fiyatlarının serbest piyasada arz-talep dengesi içerisinde oluşması kabulü piyasa denetiminin olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira fiyatlar arz talep dengesi ile oluşsa da denetim altındadır. Toplumsal maslahatın gerektirdiği durumlarda piyasaya müdahale edilebilir. Piyasa fiyatlarına müdahale Hz. Peygamber tarafından nakledilen “Şüphesiz ucuzlatıp pahalandıran, daraltan, genişleten ve rızık veren Allah’tır.” (İbn Mâce, “Ticârât”, 27; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 49; Tirmizî, “Büyû”, 73) hadisine muhalif gibi görülse de kaynaklarda bunun doğru bir yaklaşım olmayacağı Hz. Peygamber’in narhla ilgili sözlerinin çeşitli gerekçeleri olduğu ifade edilmiştir. Bunlardan bir tanesine göre Hz. Peygamber’in fiyatlara müdahaleyi doğru bulmadığını ifade eden hadisi piyasaya dışarıdan mal arzı yapan ithalatçılarla ilgilidir. Onların fiyatlarına

müdahale kısa vadede tüketici lehine gibi gözükse de uzun vadede piyasanın ihtiyacı olan malların ithalatını sekteye uğratarak piyasada arz darlığının oluşmasına ve karborsaya sebebiyet verebilecektir. Bu sebeple Hz. Peygamber söz konusu ürünler için talep edilen narh uygulamasını kabul etmemiştir (Tabakoğlu, 1987, 113). Hz. Peygamber'in tavan fiyat uygulaması talebini kabul etmemekle birlikte bu konuda genel bir yasaklamaya gitmemesi mevcut ekonomik koşullarda fiyat tahdidi politikasını doğru görmediği için gelen talepleri geri çevirdiği şeklinde anlaşılabilir (Kallek, 2006, 259). Hz. Peygamber'in fiyatlara müdahaleyi doğru bulmadığını ifade eden hadisi ile ilgili diğer bir yorum İbn Teymiyyeye (öl. 728/1328) aittir. Ona göre Hz. Peygamber'in piyasa fiyatlarına müdahaleyi doğru bulmaması genel bir durum için değil o günkü piyasa koşulları ile alakalıdır. Piyasada narhı gerektirecek olumsuzluk olmaması nedeniyle Hz. Peygamber kendisine iletilen fiyatlara müdahale teklifine sıcak bakmamıştır. Bunun yerine Medine'de kurduğu pazarda fiyatların arz talep dengesi içerisinde istikrarlı bir ivme kazanması için üreticinin doğrudan pazara ulaşmasının temini, ithalatçının yolda karşılanmaması gibi düzenlemeler yapmıştır (İbn Teymiyye, ts., 35).

İslam hukukçuları narh konusuna ilke olarak olumsuz yaklaşımlar da toplumsal maslahatın gerektirdiği hallerde zamanın ihtiyaçları gereği farklı politika izlenebileceği de ifade etmişlerdir. Örneğin Hanefî mezhebinde her ne kadar fiyat belirlemede kişisel hürriyet ön plana çıksa da fiyat istikrarsızlığı toplumsal zarara dönüştüğü dönemlerde devletin piyasaya müdahalesi bir ödev olarak belirlenmiştir (Kâsânî, 1406/1986, 5/129; Aynî, 1401, 12/217; Zeylaî, 1313/1895, 6/28). Ancak bu müdahale zaruret ölçüsünde olmalı, adalet ilkesi göz ardı edilmemelidir (Mecelle, Mad, 22-23). Zira kamu yararı bireysel menfaatlerin önüne geçtiğinde kişileri kamu yararını gözetmekten alıkoyacak genel bir anlayışa götürmemesi de gerekmektedir (Kallek, 2006, 261). Mâlikî mezhebinde farklı yaklaşımlar olsa da İmam Mâlik'in içtihadını (el-Bâcî, 1332/1914, 5/18-19) referans olarak alan bazı Mâlikî fakihlere göre piyasada arz talep dengesi bağlamında normal bir seyir izlendiğinde fiyatlara müdahale caiz görülmezken fiyat istikrarı bozulduğunda toplumsal maslahat gereği piyasaya müdahaleye izin verilmiştir (İbn Abdilber en-Nemerî, 1400/1980, 2/730). Şâfîî mezhebinde ise tes'îr konusunda farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Bir kısım Şâfîî fakihe göre fiyatlara devletin müdahalesi hiçbir surette câiz görülmezken bir kısmı ise sadece ihtikar durumunda devletin piyasaya müdahalesine izin verilebileceğini söylemiştir (Nevevî, 1412/1991, 3/413; Mâverdî, 1419/1999, 5/148, 410; Şîrbînî, 1415/1994, 2/39; Necib el-Muti'î, ts., 13/29). Hanbelî mezhebinde ise piyasa fiyatlarına müdahale haram olarak kabul edilmekle birlikte suni fiyat artışları karşısında toplumsal maslahat gereği piyasaya müdahale edilmesinin câiz olacağı söylenmiştir (İbn Kudâme, ts., 4/164; İbn Müflih, 1418/1997, 4/47). İbn Teymiyye ve İbn Kayyim (öl. 751/1350) ise yukarıda da ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'in narh taleplerini geri çevirdiğini ifade eden hadisin piyasa fiyatlarının arz talep dengesine göre oluştuğu, herhangi bir menfî müdahalenin söz konusu olmadığı dönemler için geçerli olduğunu bu tür dönemlerde fiyatlarda sınırlamalara gitmenin haksızlıklara yol açacağını ifade etmişlerdir. Piyasa fiyatlarının ihtikar, simsarlık, tekellecilik gibi suni müdahalelerle belirlendiği, arz talep dengesinin bozulduğu dönemlerde ise devletin fiyatlara müdahalesinin gerekli görürlere (İbn Teymiyye, ts., 22, 35; İbn Kayyim el-Cevziyye, ts., 216).

İslam hukukunda toplumsal zorunluluk olmadıkça fiyatlara müdahale caiz kabul edilmese de prensip itibarıyla zorunlu hollere has şartlı müdahaleye izin verildiği görülmektedir. Bu yaklaşım “Zaruretler memnu şeyleri mubah kılar” (Mecelle, Mad, 22-23), “Zarar-ı ammi def için zarar-ı has ihtiyar olunur”(Mecelle, Mad, 26); “Zarar-ı eşed, zarar-ı ehaff ile izale olunur” (Mecelle, Mad, 27); “İki fesat tearuz ettikde ehaffi irtikab ile a‘zaminin çaresine bakılır” (Mecelle, Mad, 28); “Def’i mefasid celb-i menafi’den evladır.”(Mecelle, Mad, 30) kaideleri ve sedd-i zeria ilkesi gereği meşakkati ve mefsedeti def etmek için yapılan bir düzenlemedir (Kallek, 2006, 262). Bununla birlikte doğrudan müdahale aşamasına geçilmeden piyasa fiyat istikrarını korumak için suni fiyat artışına neden olacak unsurlara karşı tedbirler de alınmıştır. Simsarlık, karaborsacılık, pazarcının şehir dışında karşılanması ve sahip olunmayan ürünün satışının yasaklanması bu tedbirler içerisinde yer alır (Liv, 2019, 363-398). Nitekim tarihsel süreçte fiyat istikrarını bozma çabasında olan stokçulara engel olmak için ürünlerinin satışa sunmaya zorlandığı, bunun mümkün olmadığı durumlarda devlet yetkilileri tarafından emsal fiyatla satışa sunulduğu kaynaklarda yer almaktadır (Mevsilî, 1416/1996, 4/161; Karaman, 2006, 2/106).

Hz. Peygamber zamanından itibaren piyasa arz-talep dengesi, pazar güvenliği ve fiyat istikrarını temin etmek için pek çok girişimlerde bulunulduğu, tedbirler alındığı görülmektedir. Bununla birlikte serbest piyasanın gerekliliklerine önem verildiği “Fiyatları ayarlayanın bolluk, darlık ve rızık verenin Allah olduğu” (İbn Mâce, “Ticârât”, 27; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 49; Tirmizî, “Büyû”, 73) prensibini temel düstur edindikleri anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in devlet başkanı olarak verdiği bu yanıt yatırımcı ve tüccarların adil fiyat uygulaması hususundaki endişelerini giderici, piyasaya güveni temin edici bir prensip haline gelmiştir. Piyasalara yönelik güven sağlandığında piyasaya ürün sevkiyatında artış olacak, iç piyasadaki ihtiyaç fazlası ürünlerin ihracatı sağlanmış olunacaktır (Kallek, 1997, 163). Ancak ticari ahlakın zayıfladığı, piyasa istikrarının bozulduğu dönemlerde devletin piyasa güvenliğini sağlayacak tedbirlerle müdahalesi kaçınılmaz olmuştur. Pazar fiyat istikrarını sağlayıcı temel ilkelerin uygulanmasını temin etmek amacıyla Hz. Peygamber döneminden itibaren denetim mekanizmaları kurulmuş ve işletilmiştir (Topal, 2005, 217). Hz. Peygamber döneminde pazar yerlerine kurulmak istenen sabit tezgahlara müsaade edilmemesi ürün çeşitliliği kadar, piyasa fiyat istikrarı içinde önemli bir düzenleme olmuştur. Hz. Peygamber döneminde piyasa güvenliği için alınan tedbirler sonraki dönemlerde de devam ettiği görülmüştür. Hz. Ömer devlet başkanı olarak yaptığı pazar kontrollerinde toplumsal maslahatın gerektirdiği ölçüde fiyatlara müdahale girişiminde bulunmuştur. Bu örneklerden bir tanesi pazarda kuru üzüm satan Hâtıb b. Ebî Beltâ ile ilgilidir. Hz. Ömer, Hâtıb b. Ebî Beltâ’nın üzümü iki müdünü bir dirheme sattığını öğrenince “Bizim kapılarımızda, avlularımızda ve pazarlarımızda satın alıyorsunuz, bizim aramızdan devşiriyorsunuz sonra da dilediğiniz fiyattan satıyorsunuz. Ya sâmi bir dirheme satarsın ya da pazarımızı terk edersin” diyerek ürün satış fiyatlarına müdahalede bulunmuştur (Mâlik, 4/942 H.No: 2399; Abdurrezzâk es-San’ânî, 1403/1983, 8/207 H.No: 14996). Hâtıb b. Ebî Beltâ ile ilgili diğer rivayette Hz. Ömer’in düşük fiyatlara müdahale ettiği aktarılır. Rivayetin sıhhati ile ilgili farklı değerlendirmeler (Kallek, 2006, 259-261; Kallek, 1997, 165-170) bir tarafa bırakılırsa Hz. Ömer’in piyasa fiyat istikrarı için piyasayı sürekli kontrol altında tuttuğu, Medine pazarında gerek üretici veya esnaf gerekse tüketici maslahatlarına uygun olarak kimi

zaman yüksek fiyatlara kimi zaman da düşük fiyatlara müdahale de bulunarak ürün arzı ve fiyatlar hususunda istikrarı temin edici tedbirler aldığı ifade edilebilir.

Osmanlı döneminde gerek ahi birliklerinin iç kontrolleri gerekse hisbe teşkilatı aracılığıyla piyasa denetimleri yapılmıştır. Yayımlanan ihtisab kanunnameleri, narh nizamnameleri devletin ekonomik hayat üzerindeki denetleyici ve destekleyici fonksiyonunu ortaya koymaktadır. Bütün bu denetimlerden maksat İslam iktisat anlayışında ve ahilikte arz talep dengesine göre şekillenen, ahlaki değerleri temel ilke edinmiş, rekabetçi, sıkı denetime tabi bir piyasa oluşmasını sağlamaktır (Çağatay, 1974, 111-113; Anadol, 1991, 80; Erdem, 2020, 204). Bu gayeleri temin için Osmanlı döneminde narh politikası temel bir argüman olmuştur. Özellikle kuraklık, ulaşım problemleri savaş, ambargo v.s. ile üretimde yaşanan daralmalarla piyasa arz talep dengesi değiştiğinde tekelci eğilimleri engellemek için narh sistemi önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Uygulanan narh sistemi belirli dönemlerle ve belirli miktarla sınırlı kalmamış ürün arzı, üretim, paranın değer kaybetmesi veya kazanmasına göre sürekli güncellemeler yapılmıştır (Tabakoğlu, 1987, 122).

Ahi Teşkilatı'nın iktisat anlayışında yer alan ve temellerini Hz. Peygamber döneminden itibaren tarihsel süreçte sürekli gördüğümüz müdahaleci ekonomi anlayışında devletin piyasaya yönelik spekülâtif hareketleri engellemek, arz talep dengesini ve tüketici haklarını korumak için kamu maslahatı ve sedd-i zeria ilkesine binaen narh uygulaması mümkündür. Özellikle günümüz ekonomik hayatında büyük iktisadi teşekküllerin piyasaya hâkim oldukları düşünüldüğünde arz talep dengesine göre adil fiyat oluşumunun temin edilmesinin çok güç olduğu ifade edilebilir. Bu durumda "Zarar-ı ammı def için zarar-ı has ihtiyar olunur." (Mecelle, Mad, 27) kaidesi gereği piyasa fiyatlarının devlet tarafından belirlenmesi elzem hale gelecektir (Alkış, 2019, 101). Ancak bu ekonomik istikrarı, piyasa güvenliğini temin için zorunluluktan kaynaklanan geçici bir hüküm olarak değerlendirilmelidir. Zira piyasa fiyatlarının her türlü olumsuz etkiden uzak bir şekilde arz talep dengesi çerçevesinde oluşması temel ilkedir. Fiyatlara doğrudan müdahale zorunlu hale gelmeden tedbirler alınması, suni fiyat artışına neden olacak yönelişlerin engellenmesine öncelik verilmelidir. Nitekim Hz. Peygamber'in şehirlinin köylü adına satış yapması, ithalatçıların yollarda karşılanması, ihtikar ve neceş gibi girişimleri yasaklaması piyasa fiyat istikrarı, arz talep dengesi ve pazar güvenliği için aldığı tedbirlerdir. Bu tedbirler netice verdiği uzun vadede oluşabilecek arz problemlerini önlemek amacıyla kendisine iletilen piyasa fiyatlarına müdahale talebini kabul etmemiştir.

Buraya kadar zikredilen verilerden hareketle Ahi Teşkilatı'nın iktisat ilkelerinin önemli bir argümanı olan müdahaleci ekonomi anlayışının fihhi referanslara uygun olduğu ifade edilebilir. Zira ilk dönemlerden itibaren ekonomik istikrarın bozulduğu hemen hemen her dönemde devletin piyasaya müdahale ettiği görülmektedir. Bu nedenle Ahi Teşkilatı'nın müdahaleci ve sıkı denetime dayanan piyasa anlayışlarının zaman ve piyasa koşulları bağlamında pazar ve piyasa güvenliğini temin için benimsenmiş ve olumlu neticeler alınmış bir sistem olarak değerlendirmek mümkündür.

Sonuç

Ahi Teşkilatı'nın standardizasyon anlayışının İslam hukuku açısından değerlendirmesine yer verdiğimiz bu çalışmada sonuç olarak şunları söylemek mümkündür. Ahi Teşkilatı XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu topraklarında iktisadi

ahlakın yerleşip gelişmesine katkı sunmuş, fert ile toplum, devlet ile millet, üretici ile tüketici arasında çatışmadan uzak uzlaşmacı bir yapının oluşmasını sağlamıştır. Ahi Teşkilatı'nın iktisadi alanda sunduğu en önemli katkı standardizasyondur. Ürünlerin üretim aşamasından pazara arzına kadarki süreçte belirli kalitede olmasını ve piyasaya belirli bir fiyat aralığında arz edilmesi önemli bir prensip olarak benimsemiştir. Ahi Teşkilatı'nın bu prensipleri piyasa istikrarı ve pazar güvenliğinin temininde önemli bir argüman olmuştur. Ahi Teşkilatı'nın hukuki normu mahiyetindeki fütüvvetnamelerde de yer alan bu prensiplerin İslam hukukunun sosyo-ekonomik adalet, arz talep dengesi, israftan uzak ihtiyaç odaklı üretim ve tüketim anlayışı, kaynakların verimli kullanılması gibi konularda geliştirdiği ilkeler ile paralellik arz ettiği görülür. Nitekim Hz. Peygamber döneminden itibaren ürün kalitesi, piyasa fiyat istikrarı, pazar güvenliği konularında yapılan düzenlemelerin fütüvvetnamelerde temel deliller olarak kullanıldığı müşahede edilmiştir. *Kur'an-ı Kerim*'de yer alan ölçü ve tartıda hile yapılmaması, pazar güvenliğinin sağlanması, işin ehline verilmesi ve en güzel biçimde yapılmasını emreden ayetler ile hile ve aldatmadan uzak durmanın Müslüman olmanın temel vasıfları olduğunu ifade eden hadisler ürün kalite standartlarını gerekliliğini vurgulamaktadır. Özellikle ölçü ve tartıda yapılan aldatmaların toplumsal yıkımlara neden olacağını ifade eden ayetlerin karşılıklı rızayı temin etmeyen kalitesiz ürün, fahiş fiyat gibi uygulamaları da kapsayacak şekilde anlaşılması isabetli olacaktır. “İnsanların mallarının değerini düşürmeyin” ilahi emrinin nitelik ve nicelik bakımından insanların haklarının eksiltilmesi şeklindeki geniş kapsamlı yorumların tercih edilmesi günümüz ekonomi dünyası açısından önem arz edecektir. Ayrıca nasların ruhundan çıkarılan “zarar izale olunur”, “zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur” gibi kaidelerin Ahi Teşkilatı'nın standardizasyon anlayışının temel referansları olduğu tespit edilmiştir.

Ahi Teşkilatı'nın müdahaleci ekonomi anlayışında ürünler için belirlenen kalite standartlarının yanı sıra fiyatlar için de narh sistemi kabul edilmiştir. Çıkarılan ihtisap kanunnameleri ve narh nizamnamelerinde narh sistemi açıkça görülmektedir. Narh sistemine dayanan müdahaleci ekonomi anlayışında piyasaya yönelik spekülatif hareketleri engellemek, arz talep dengesine dayalı adil fiyatların oluşmasını sağlamak ve tüketici haklarını korumak gaye edinilmiştir. İslam hukukunda pazar güvenliğinin sağlandığı istikrarlı piyasalara müdahalenin caiz olmayacağı prensip olarak kabul görmekle birlikte piyasa fiyat istikrarı bozulduğunda “Zaruretler memnu şeyleri mubah kılar” “Zarar-ı ammi def için zarar-ı has ihtiyar olunur” gibi kaideler ve sedd-i zerai ilkesi dikkate alınarak meşakkat ve mefsedeti def etmek için toplumsal maslahat gereği zorunlu hallerde şartlı müdahaleye müsaade edildiği görülmektedir. Dolayısıyla Ahi Teşkilatı'nın müdahaleci ekonomi anlayışının da aynı minvalde değerlendirilmesi mümkün olabilir.

Çatışmacı ve rekabetçi sistemde sürekli kazanma ve büyüme hırsı maliyetleri minimize ederek kârı maksimize etmeyi hedeflediği için kalite standartlarında bozulmalar olabilmektedir. Buna karşın “Bizi aldatan bizden değildir” ve “Allah işini iyi yapanları sever” gibi nasları temel dayanak alarak iktisadi ahlakı kurumsallaştırmayı başaran Ahi Teşkilatı rekabetçi ve çatışmacı ekonomi anlayışı yerine, iş birliğine dayanan paylaşımcı ekonomi modeli ile bireysel kazanç hırsını frenleyerek toplumsal kalkınmayı öncelemeyi başarmıştır. Ahi Teşkilatı'nın toplumsal kalkınma ve sosyal adaleti önceleyen ekonomi modelinin önemli bir basamağını

oluşturan standardizasyon için belirlediği prensiplerin hayata geçirilmesi adına aldığı tedbirler de fihki referanslara dayanmaktadır. Zira ürün kalitesi ve pazar güvenliği hususunda aksaklık yaşanmaması için düzenli denetim sistemi bizzat Hz. Peygamber tarafından başlatılmış, kendisi ve görevlendirdiği kişiler pazar kontrollerini aralıksız sürdürmüşlerdir. Daha sonraki dönemlerde kurumsallaşan bu yapı Ahi birliklerinde de karşılık bulmuş, düzenli bir denetim faaliyeti yürütülmüştür. Dolayısıyla Ahi Teşkilatı'nın ekonomi modelinde yer alan kalite standartları, piyasa fiyat standartları ve bunların uygulanması için alınan tedbirlerin İslam hukukunun temel ilkelerine uygun olarak belirlendiğini söylemek mümkündür.

Kaynaklar/References

- Abdurrezzâk es-San'ânî. el-Musannef. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1403/1983.
- Ağırbaş, Abdülhekim. "Hz. Peygamber Döneminde Kur'an/Kiraat Eğitim-Öğretimi". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (2021), 83-117.
- Alkış, Alpaslan. "İslâm Hukuku Açısından Tüketicinin Korunması". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (2019), 73-138.
- Anadol, Cemal. *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, 1991.
- Apaydın, Yunus. "Muhayyerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/25-30. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Arslan, Durmuş. "Ahilikte İş ve ticaret Ahlakının Kur'anî Referansları". *Gökmedrese İlahiyat Araştırmaları*. 73-112. İstanbul: Asitan Kitap, 2019.
- Arslan, Yahya. "Yetimlerle İlgili Âyetlerin Yorumu". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (2022), 194-219.
- Aydın, Nevzat. "Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakının Hz. Peygamber'in Sünnetindeki Temel Referansları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 84-104.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye*. Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-ilmîyye, 1401.
- Bâcî, Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî el-. *el-Müntekâ*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatu's-Saadet, 1332/1914.
- Bayer, Rıdvan. "İslam Borçlar Hukukunda Muhayyerlikler ve Çeşitleri". *Hikmet Yurdu* 4/7 (2011), 177-197.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şüabü'l-İmân*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahih*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Chapra, M. Umer. *Adil Bir Para Sistemine Doğru*. çev. Ömer Faruk Tekdoğan. İstanbul: İktisat Yayınları, 2019.
- Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Çelik, Rıfat İlhan. "Anadolu Ahiliğinin Doğuşunda Rol Oynayan Siyasî Etkenler". *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*. 77-780. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, 2018.
- *Türkiye Selçukluları Zamanında Anadolu'da Ahilik Müessesesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Çetintaş, Recep. "Ticârette Helâl Kazancın Temel Esasları". *Helâl Kazanç*. ed. Hasan Meydan vd. 33-41. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Borçlar Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Erbaşı, Ali. "Ahi Teşkilatında Yönetim Fonksiyonlarıyla İlgili Uygulamalar". *Turkish Studies* 7/2 (2012), 1321-1331.
- Erdem, Ekrem. *Ahilik: Ahlakla Kalitenin Buluştuğu Bir Esnaf Teşkilatlandırma Modeli*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2008.
- , "İslam İktisat Düşüncesinde ve Ahilik Geleneğinde Piyasa ve Devlet Odaklı Politikalar Üzerine Bir İnceleme". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 6/2 (2020), 184-210.
- Ertaş, Hikmetullah. "Sünnet Vahiy midir?" *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/42 (2017), 227-243.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. "Burgâzî ve Fütüvvet-Nâmesi". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1954 1953), 76-153.
- Güler, Mehmet Nuri. "Fıkıhın Belirlediği İktisâdî Yaşamı Ahilik Teşkilatının Topluma Yerleştirmesini Günümüz Toplumu İçin Yeniden Kıymetlendirme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 739-767.
- Gündüz, Ali Yılmaz vd. "Ahilik Teşkilatında ve Günümüzde Tüketicilerin Korunmasına Yönelik Çalışmalar Üzerine Bir değerlendirme". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012), 37-54.
- Güneş, Mustafa. "Geçmişten Günümüze Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik: "Kalite Merkezli Bir Yaşam". *Ahilik Uluslararası Sempozyumu*. 205-218. Kayseri, 2011.
- Gürel, Raşan. *Razavî'nin Fütüvvet-nâmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992.
- Güzel, Fatih. "Halife Nasır Dönemi Fütüvvet Anlayışı ve Teşkilatı". *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*. 1/224-234. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, 2018.
- , "Nasır İli-Dinillah'tan Önce Fütüvvet Durumu". *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*. 1/235-242. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, 2018.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. "XIII. Yüzyılda Anadolu'da Fütüvvet Teşkilatının Esnaf Teşkilatı (Ahi Teşkilatı) Haline Dönüşmesini Hazırlayan Faktörler". *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*. 2/475-492. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, 2018.
- İbn Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâfî fi fîrû'î'l-Mâlikiyye*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1400/1980.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr. *Turuku'l-hukmiyye fi's-siyaseti's-şer'iyye*. Kahire: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1425/2004.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 388/1968
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. 'Abdillâh er-Râmînî Burhânüddîn ed-Dîmeşki. *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Muknî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulhalîm. *el-Hisbe fi'l-İslam*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Kallek, Cengiz. *Asr-ı Saadette Yönetim - Piyasa İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- , "Hisbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/133-143. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- , "Narh Konusuna Yeniden Bakış". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 257-276.

- Karabay, Macit. “İç ve Dış Rekabet Açısından Kalite ve Standartların Önemi - Sorunlarımız”. *Kalite ve Standartların Esnaf - Sanatkar Açısından Önemi*. 1-11. Ankara: Tes-Ar Yayınları, 1998.
- Karagül, Mehmet. “Türk İslam Medeniyetinde Ahiliğin İktisadi Hayat ve Devletin Oluşumundaki Rolü”. *TASAM*. Erişim 04 Haziran 2022. https://tasam.org/Files/Icerik/File/Pages_from_DTF5kit_pdf_7cb0e0b8-4b17-4b79-a504-008aa3c538b3.pdf
- Karagül, Mehmet - Masca, Mahmut. “Ahilik Düşüncesinin İktisadi Hayata Bakışı ve Kapitalist Ssstemle Karşılaştırılması”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 19/2 (2017), 83-91.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-ş-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *Hisbe Teşkilatı*. Ankara: Baylan Matbaası, 1975.
- Koşum, Adnan. “Ahi Ticaret Hukuku ve Ahlâkının Fikhî Temelleri”. *II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*. 363-384. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2012.
- Köksal, Mustafa. *Ahilik Kültürünün Dünü ve Bugünü*. Ankara: Melis Matbaacılık, 2005.
- Kütükoğlu, Mübahat S. “Osmanlı Esnafında Oto-Kontrol Müessesesi”. *Ahilik ve Esnaf*. 55-76. İstanbul: İstanbul Esnaf ve Sanatkarlar Dernekleri Birliği Yayınları, 1986.
- Liv, Cemil. “İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 363-398.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. *Muvattâ'*. 8 Cilt. Ebu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 425/2004).
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416/1996.
- Müslim, Ebû'l-Hüseynel-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nasır, Niray. “Anadolu Ahiliği'nin Sosyo-Ekonomik Yönleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 24 (2002), 7-15.
- Necib el-Muti'î, Muhammed. *Tekmiletü'l-Mecmû' (el-Mecmû' içerisinde)*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1412/1994.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin b. Seref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttakîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991.
- Özdemir, Recep. “Tarihte Tüketici Haklarına Yönelik Yapılan İlk Kanun: ‘Kanunnâme-i İhtisab-ı Bursa’”. *Mecmua* 2 (2017), 1-16.
- Özen, Şükrü. “Musarrât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/240-241. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Öztürk, Nurettin. “Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2002), 1-12.

- Parlak, Sıdıka. *Toplam Kalite Yönetimi ve Kalite Yönetim Sistemi Standartları*. Bursa: Ekin Yayınları, 2020.
- Şahin, Hasan. *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed. *Mugni 'l-muhtac ila ma 'rifeti meâni 'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tabakoğlu, Ahmet. *İslâm İktisâdına Giriş*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- , "Osmanlı Ekonomisinde Fiyat Denetimi". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 43 (1987), 111-150.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1994.
- Tekin, Mustafa. "Bir Sosyal Kontrol Aracı Ahilik ve Toplumsal Dinamikleri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 219-235.
- Tirmizî, Ebü'Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmi 'u ş-sahih*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topal, Şevket. "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 211-228.
- Zeylâî, Fahreddin Osman b Ali b Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313/1895.

ALİ İLAHİ DEĞİL EHL-İ HAK'IZ; EHL-İ HAK TÜRKLERİNDE ALİ KÜLTÜ

WE ARE NOT 'ALİ İLĀHĪ'S, WE ARE AHL-I HAQQ: THE CULT OF ALI IN TURKS OF
AHL-I HAQQ

İBRAHİM KARACA  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Ehl-i Hak inancı, 13. yy'da Süleymaniye'de doğan Sultan İshak tarafından ortaya çıkarılmıştır. Sultan İshak kurduğu inancı yaymak için günümüz İran sınırlarında Pave bölgesinde yer alan Perdiver'e göç etmiştir. Ehl-i Hak inancı ortaya çıkması ile birlikte kendisine bir topluluk oluşturmuştur. Ehl-i Haklara dair ilk bilgileri veren kaynaklar, topluluğu Ali İlahi olarak adlandırmışlardır. Bu adlandırma genel bir isim olmakla beraber yanlış bir kullanımdır. Bu çalışmanın konusunu Ehl-i Hak inancında yer alan Ali kültü bağlamında Ehl-i Hakların Ali İlahi olmadıkları oluşturmaktadır. Ehl-i Hak inancı içerisinde zuhur olarak adlandırılan hulul inancı topluluğun uzunca bir süre Ali İlahi olarak bilinmesine neden olmuştur. Bu isimlendirmeyi Ehl-i Hakların kendileri karşı çıkmakla beraber inanç esaslarına da uygun değildir. Ehl-i Hak inancında yer alan zuhur inancının açıklanması ve Ali İlahi olarak bilinen topluluğun aslında Ali İlahi olmadığını ortaya çıkarmak bu çalışmanın amacıdır. Bu amaca uygun olarak Ehl-i Hak inancında yer alan zuhur inancı veya hulul anlayışını, Ehl-i Hakların Ali İlahi olmadıkları bağlamında ele alınmıştır. Bu inanca zuhur denilmektedir. Bu zuhurların sayısı genel olarak yedi tane'dir. Bu amaçla 2016-2019 yılları arasında İran'ın Tebriz, Kirmanşah ve Tahran şehirlerinde yapılan alan çalışması bu çalışmaya kaynaklık etmiştir. Alan çalışmasından elde edilen veriler ve Ehl-i Haklara ait birinci elden kaynaklar olan Kelamlardan yola çıkarak bir kıyaslama yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ali İlahiler, Ehl-i Haklar, Türk Kültür Tarihi, Alevilik-Bektaşilik.

Abstract

The belief in Ahl-i Haqq was revealed by Sultan Ishak, who was born in Sulaymaniyah in the 13th century. Sultan İshāk migrated to Perdiver, which is located in the Pave region of today's Iran, in order to spread the belief he founded. With the emergence of the Ahl-i Haqq belief, he created a community for himself. The sources that gave the first information about the Ahl-i Haqq named the community as 'Alī İlāhīs. Although this naming is a general name, it is an incorrect usage. The subject of this study is that the Ahl-i Haqq are not 'Alī Divine in the context of the cult of 'Alī in the belief of Ahl-i Haqq. The belief in Hulul, which is known as Emergence in the belief of Ahl-i Haqq, caused the community to be known as 'Alī Divine for a long time. This nomenclature is opposed by the Ahl-i Haqq themselves, but it does not comply with the principles of belief. The purpose of this study is to explain the belief in the emergence of Ahl-i Haqq and to reveal that the community known as 'Alī İlāhīs is not actually 'Alī İlāhīs. In accordance with this purpose, the belief in the emergence or hulul in the belief of Ahl-i Haqq is discussed in the context of the fact that the Ahl-i Haqq are not 'Alī Divine. The number of these appearances is generally seven. For this purpose, the field study conducted in Iran's Tabriz, Kermanshah and Tehran cities between 2016-2019 was the source of this study. A comparison was made based on the data obtained from the field study and the Kalams, which are the first-hand sources belonging to the Ahl-i Haqq.

Keywords: 'Alī İlāhī, Ahl-i Haqq, Turkish Cultural History, Alevism-Bektashism.

Giriş

“Ehl-i Hak” kavramı Arapça kökenli bir tamlama olup, hakkın insanları, hakikat topluluğu, gerçeğin halkı gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Ehl-i Hak olmayanlar, Müslümanlar ve batılı araştırmacılar tarafından; “Ali İlahi” olarak adlandırılmaktadırlar. Bu adlandırmadan farklı olarak Ehl-i Haklar, Irak’ta “Kakai”, İran’da “Taife-i san”, “Yaresan”, “Yarsan”, “Taife”, “Abdal Beyi”, “Ayin-i Hak”, “Ayin-i Hakikat”, “Din-i Hakikat”, “Davudi”, “Şeytanperest”, gibi isimlerle de anılmaktadırlar (Karaca, 2022, 37; Babacan, 2005, 214; During, 2006, 158). Bu isimlendirmeler komşu topluluklar tarafından yapılan adlandırmalardır.

Ehl-i Haklar İran coğrafyasının batı bölgelerinde yoğun olarak yaşayan topluluğun genel adıdır. Ehl-i Hak inancı muhtemelen 1216 yılında Süleymaniye’ye bağlı Berzence köyünde dünyaya geldiği kabul edilen Sultan İshak tarafından ortaya çıkarılmıştır (Karaca, 2022, 75). Sultan İshak’ın yaşadığına dair Ehl-i Hak kaynakları haricinde bir kaynak olmadığından yaşadığı dönem hakkında belirsizlikler bulunmaktadır. Sultan İshak, muhtemelen İlhanlı hükümdarı Hülagü Han’ın Bağdat’ı işgal etmek üzere olduğu zamanda, günümüzde Pave olarak bilinen bölgeye göç etmiştir. Bu bölgeye Ehl-i Hak inancı içerisinde Perdiver denilmektedir. Sultan İshak ve ailesi hakkında sahadaki gözlem yapan araştırmacılar Süleymaniye’de yaşadıkları zamanda Sünni olduklarını belirtmektedir. Sultan İshak, Perdiver’e göç ettikten sonra Ehl-i Hak inancının ritüel ve pratiklerini ortaya koyup Ehl-i Hak inancını yaymaya başlamıştır.

Ehl-i Hak topluluğunun sosyal yapısını “hanedan” adını verdikleri kutsal aileler oluşturmaktadır. Ehl-i Hak inancı İran’da on bir farklı aile veya Ehl-i Hakların kendi ifadeleri ile hanedan olarak yaşamaktadırlar. Bu aileler Sultan İshak zamanında yaşayan ve Sultan İshak’ın yanında bulunan İkinci Yediler olarak adlandırılan kişilerin soyları ile kurulmuşlardır. Bu aileler, Sultan İshak’ın yaşadığı dönem de yedi aileden oluşmaktaydı. Zaman içerisinde bu ailelerin sayısı on bire yükselmiştir. Bu aileler: Şah İbrahimi Hanedanı, Baba Yedigari Hanedanı, Hamuşi Hanedanı, Ali Kalenderi Hanedanı, Mir Suri Hanedanı, Ateşbeyi Hanedanı, Seyyid Mustafayı Hanedanı, Hacı Baveysi Hanedanı, Zennuri Hanedanı, Şah Hayasi Hanedanı ve Baba Haydari Hanedanı’dır (Karaca, 2022, 137; Mehdiyani, 2014, 91; Kreyenbroek, 2020, 42). Ehl-i Hak Hanedanları İran coğrafyasında dağınık bir şekilde yaşamaktadırlar. Nüfus olarak bakıldığı zaman Ateşbeyi Hanedanı’na bağlı olan Ehl-i Hakların sayısı diğer hanedanlardaki Ehl-i Haklara oranla daha fazladır. Ateşbeyi Hanedanı’na bağlı Ehl-i Haklar Türkçe konuşmaktadırlar.

Ehl-i Hak inancının belirleyici iki temel esası bulunmaktadır. Bunlardan ilki zuhur inancıdır. Zuhur inancı ayrı bir başlık olarak incelenmiştir (Karaca, 2021, 149; Babacan, 2005, 216). Ehl-i Hak inancının belirleyici diğer esası donadon inancıdır. Donadon kişilerin öldükten sonra tekrar dünyaya gelmesi esasıdır. Ehl-i Hak inancı içerisinde yer alan donadon inancı tenasüh ve reenkarnasyon gibi inanışlardan farklılık arz etmektedir. Ehl-i Hak inancında bulunan donadon inancında kişiler dünyaya bin bir defa gelmektedirler. Her yeni geliş kâmilleşme amacı taşımaktadır. Böylece Ehl-i Haklar bin bir dona girdiklerinde Hak olacaklarına inanmaktadırlar (Çavuşu, 2008, 133; Ruhani Nejat, 2007, 165).

Ehl-i Hak inancı dâhilinde birçok ibadet ve pratik uygulanmaktadır. Şüphesiz bu ibadetlerin başında cem töreni yer almaktadır. Kelime anlamı itibari ile toplanma

anlamına gelen cem, topluluğa mensup olanların yapmakla yükümlü oldukları ritüellerin başında gelmektedir. Ehl-i Hak topluluğu üyelerinin grup olarak yaptıkları cem töreni, Sultan İshak ile bugünkü halini almıştır. Ehl-i Hak inancına göre cem ilk olarak Tanrı'nın Yedileri yarattıktan sonra Yediler ile beraber yapılmıştır. Cem töreni, her cuma akşamı yani Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan akşam ve özel günlerde cemhane adı verilen mekânlarda yapılmaktadır. Cem törenine Anadolu Aleviliğinde olduğu gibi kadınlar katılmazlar. Ceme katılacak kişiler, ergenlik çağına girmiş, belli bir hanedana bağlı ve akli yerinde olmaları gerekmektedir. Cem törenlerinde, seyyid, pir, halife ve hadem adında görevliler bulunmaktadır (Karaca, 2022, 180). Ehl-i Haklar Ramazan orucu tutmazlar. Ehl-i Haklar Ramazan orucundan farklı olarak “*Ruze-i Mernovi*” ve “*Ruze-i Kavaltas*” adı ile iki çeşit oruç tutmaktadırlar. Bu oruçlar üçer gündünden altı gündür. Ehl-i Hakların tutmuş oldukları orucun kutsal dayanağı Sultan İshak'ın Perdiver'e göçü esnasındaki çektiği çileye karşılık gelmektedir. Ehl-i Hak inancında nezir adı verilen adaklar bulunmaktadır. Bunların sayısı altı olmakla beraber nezirler ziyaret yerlerinde ve cemhanelerde cem töreni esnasında sunulmaktadır.

Ehl-i Hak inancında “Yediler”, “İkinci Yediler”, “Kırklar”, “Yetmiş İki Pirlar” adı ile kutsal gruplar bulunmaktadır. Bunlardan Yediler diğerlerine göre daha önemlidir. Yediler, zuhur eden zata eşlik eden başlıca yedi kişidir. Bu kişilerin sayısı değişmekle beraber genel kabul yedi yönündedir. Pir Bünyamin, Davud, Pir Musi, Mustafa Davudan, Hatun Remzbar, Baba Yadiğâr ve Şah İbrahim Yedileri oluşturmaktadır (Karaca, 2021, 150). Yediler, her zuhur döneminde donadon inancına bağlı olarak farklı şahsiyetler olarak ortaya çıkmaktadır. Yedilerden sonra diğer önemli topluluk İkinci Yedilerdir. Farsça *heftevane* olarak adlandırılan bu topluluk Yedilerin dünyadaki yansımalarıdır. Bu kişiler evlilikler yapmışlar ve soyları Ehl-i Hak Hanedanlarını oluşturmuştur. Kırklar ve Yetmiş İki Pirlar zamanla unutulmuş olmalarına rağmen isimleri mevcuttur.

1. Ehl-i Haklara Dair İlk Bilgiler

Ehl-i Hakların Ali İlahi olarak tanıtılması ilk olarak Avrupalı araştırmacılar tarafından gerçekleşmiştir. Aynı zamanda Ehl-i Haklar hakkındaki ilk bilgiler, İran'a çeşitli görevler için gelen Avrupalı araştırmacılar tarafından verilmektedir. Bu araştırmacıların başında, John Macdonald Kinneir gelmektedir. 1813 yılında yaptığı seyahati, *A Geographical Memoir of the Persian Empire* adı ile yayınlanmıştır. Daha sonrasında George Keppel 1824 yılında bir seyahat yapmıştır. Bu seyahat ise *Personal Narrative of a Journey From India to England* adı ile yayınlanmıştır. Ehl-i Haklar hakkında belki de en geniş bilgiler veren Rawlinson, 1836 yılında İran'da bulunmuştur. Topladığı bilgileri “*Notes on a march from Zohab to Kirmanshah, in the year 1836*” adıyla yayınlamıştır. Bu araştırmayı takiben, Kont De Gobineau'nun, “*Trois Ans en Asie*” adlı eseri gelmektedir. Bu seyahat de 1855-56 tarihlidir (Kreyenbroek, 2020, 2; Karaca, 2022, 21).

Rawlinson, 1836 yılında İran'ın Kirmanshah bölgesine seyahat yapmıştır. Bölge kültürleri ve halkları hakkında bilgiler vermektedir. Konumuz açısından Ali İlahi olarak tanımladığı Ehl-i Hakların yaşadığı bölgeleri ziyaret etmiştir. Rawlinson *Seyahatnamesinde* Baba Yadiğâr'ın mezarını gördüğünü söylemektedir. Bu kısımda Ali İlahi olarak tanıttığı Ehl-i Haklar hakkında; Ali İlahiler birbiri ardınca gelen tecellilere inanırlar demektedir. Bu tecelliler içerisinde Musa, Bünyamin, İlyas, Davud,

İsa ve Ali olduğunu belirtmektedir. Bünyamin isminden dolayı bazıları tarafından Ali İlahilerin Yahudi olarak düşünüldüğünü ifade etmektedir (Rawlinson, 1836, 36). Rawlinson Zohap bölgesinde iken buradaki mezarları Ali İlahilerin ziyaret ettiklerine şahit olmuştur. Bu ziyaretler ile beraber Ehl-i Hakların hacı olduklarını söylemektedir (Rawlinson, 1836, 39). Rawlinson Kirmanşah bölgesinden sonra Luriler'in yanına vardığında bu bölgede de Ali İlahiler ile karşılaşmıştır. Bunların da Muhammed ve Kuran yerine Baba Bozorg'a inandıklarını aktarmaktadır (Rawlinson, 1836, 110). Özetle Rawlinson'un kitabında bilgi verdiği Ali İlahiler, Ehl-i Haklardır.

Curzon, 1892 yılında yayınladığı *Persia and Persian Question* adlı kitabında İran hakkında önemli bilgiler vermektedir. Konumuzla alakalı olarak İran'ın batı şehirlerinde yaşayan topluluklar kısmında bahsetmektedir. Burada Bahtiyariler ve Lurlar arasında Ali İlahilerin bulunduğunu söylemektedir (Curzon, 1892, 282). Yine eserin birinci cildinde İran'ın kuzey ve batı şehirlerini anlattığı kısımda Ali'nin tanrılığınan insanların bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu topluluk hakkında fazla bilgi olmadığını da söylemektedir. Ali İlahi olarak adlandırdığı topluluğun dağlarda yaşadığını söylemektedir (Curzon, 1892, 551). Yine aynı bölümde Guran bölgesinde Ali İlahilerin yaşadığını belirtmektedir (Curzon, 1892, 557). Bu bölümde Ali İlahi olarak anlattığı topluluk Ehl-i Haklardır.

Musalı tarafından Türkçeye çevrilen *Rus Oryantalistlerine göre Ehl-i Haklar* adlı kitapta Segal'ın "Ali İlahiler", Belyayev'in "Aleviler ve Ali İlahiler", Petruşevsky'nin "Ehl-i Hakk veya Ali İlahi", Vasilyev'in "Aleviler ve Ali İlahiler", Matveyev'in "Ali İlahiler: Halife Ali'yi İlahileştirenler" adlı makaleleri bulunmaktadır. Segal tarafından 1895 yılında "Ali İlahiler" adıyla yayınlanan makalede Ali İlahi olarak anlatılan topluluk Ehl-i Haklardır. Bu makalede Ehl-i Haklara ait olarak tecelli dönemlerine yer verilmiştir (Musalı, 2013, 148). Ayrıca Ali İlahi olarak tanımladığı Ehl-i Hakların yoğun olarak Tebriz ve çevresinde yaşadığını söylemektedir (Musalı, 2013, 148). Muhtemelen bu topluluk Türk olan Ateşbeyilerdir.

Comte Gobineau, Ehl-i Haklar hakkında ilk bilgileri veren kişilerden birisidir. *Trois Ans En Asie* adlı eserini 1859 yılında yayınlamıştır. Ehl-i Hakların Araplar ve Türkler tarafından Nusayrı olarak adlandırıldığını ve Farsların da bu topluluk için Ali İlahi dediklerini söylemektedir (Gobineau, 1859, 338). Gobineau, Ehl-i Hakların karmaşık bir doktrine sahip olduklarını ve araştırılması gereken bir konu olduğunu belirtmektedir.

Barthold, *Coğrafyayı Tarih-i İran* isimli eserinde İran'da yaşayan Kürtler arasında Ali İlahilerin bulunduğunu söylemektedir. İran'da yaşayan Ali İlahilerin, Ali'nin Tanrı'nın kendisi olduğuna inanan bu topluluğun, diğer Şii topluluklardan ayrı olduğunu belirtmektedir (Barthold, 1998, 254). Barthold'un belirttiği bu topluluk da Ehl-i Haklardan başkası değildir. Bu bölümde örnekleri gösterilen batılı araştırmacılar Ehl-i Hakları Ali İlahi olarak adlandırmışlar ve bu durum sonraları için anlam karışıklığına sebep olmuştur. Bu durum Minorsky gibi Ehl-i Haklar özelinde araştırma yapan kişileri ortaya çıkmasıyla düzelmeye başlamıştır. Ayrıca özellikle 20.yy'ın başları ve ikinci yarısında yayınlanmaya başlanan Ehl-i Hakların kutsal kelimeleri ile beraber Ali İlahi kavramı yerini Ehl-i Hak'a bırakmaya başlamıştır. Şah Nimetullah Ceyhunabadi'nin *Şah Name-i Hakikat*, Maşallah Suri tarafından yazılan *Surudha-yı Din-i Yarsan*, Ivanoff tarafından yayınlanan *Tezkere-i A'la* gibi eserler Ehl-i Haklara dair ilk elden kaynak olma özelliği göstermektedir. Sadık Safizade, son olarak Ehl-i Hakların kutsal kitabı olarak sayabileceğimiz *Kelam-ı Serencam*'ı Farsça

olarak yayınlamıştır. Bu eserlerin ortaya çıkması ile beraber Ehl-i Hakların Ali İlahi olmadıkları ortaya çıkmaya başlamıştır.

2. Ehl-i Haklarda Zuhur İnanışı

Ehl-i Hak inancının temel özelliklerinden olan zuhur inancı, kelime anlamı olarak ortaya çıkma, görünür olma gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Zuhur inancı Ehl-i Haklar arasında “zuhur”, “mazhariyet”, “zat”, “dovr”, “beyabes” gibi isimlerle de ifade edilmektedir. Bazı araştırmacılar tarafından zuhur inancı “hulul” kavramı olarak kabul görmektedir. Hulul, “bir şeyin, başka bir şeyin içine girmesi” anlamında gelmektedir (Yezdanpenah, 2016, 71; Karaca, 2022, 160). Ehl-i Hak topluluğu ve değerler sistemi içerisinde bir tanım yapmak gerekir ise, Ehl-i Hak inancının önderleri kabul edilen kişilerin, Tanrı’nın mazharı olarak yeryüzüne gelmelerine zuhur denilmektedir (Elkazı, 1980, 7; Hodabende, 2004, 87; Hocaeddin, 1362, 12; Yezdanpenah, 2016, 61; Muhammedi, 2006, 71; Karaca, 2022, 160).

Ehl-i Hak topluluğu içerisinde zuhur, sürekliliğe, tarihsel ve toplumsal bağlılığa işaret etmektedir. Ayrıca;

“...metaforik olarak zuhur, sürekliliği ve bağlantısı bir silsileye eklenerek bütünü parçasına döndürür. Böylece bu zuhur cemaatin inanç, erkân tertibi için ihtiyaç oldukça gerçekleşmektedir. Zuhurun temel kuralı, kendinden önceki zuhura bağlı olmasıdır. Kendisini bir önceki zuhura bağlayarak kendi zuhurunun gerekçesini ve izahını mümkün kılmaktadır. Tarihsel sürekliliğin sağlandığı ve toplumsal anımsamanın devamlılığı cemaatin dağıldığı ve kendisini toparlayamadığı zamana işaret etmektedir. Bu durum zuhurun temel özelliklerinden biridir. Böylece öğreti, hafıza, süreklilik, zaman, mekân ötesinde toplumsal kargaşa, düzensizlik zuhura ihtiyaç duymaktadır (Taşğın, 2013, 127; Karaca, 2022, 160).”

Ehl-i Haklarda zuhur inancı topluluğun genelinde ortak olmakla beraber, Ehl-i Hak Hanedanları arasında zuhur olan kişiler ya da mazhariyetlerin isimleri hakkında farklılıklar bulunmaktadır. Bunun haricinde zuhur olan kişilere gösterilen tavır ve sergilenen davranışlar benzer şekillerde saygı ile yapılmaktadır. Bu sebeple diyebiliriz ki, Ehl-i Hak inancının merkezini Tanrı’nın ardı sıra tam bir şekilde tecelli etmesi inancı oluşturmaktadır. Muhtemelen zuhur inancına her insanda Tanrı’nın zerresi bulunduğu inancı kaynaklık etmiştir (Musalı, 2013, 16; Muhammedi, 2006, 71; Gocaveri, 2009, 99).

Ehl-i Hak inancına göre, Tanrı ruhu veya zatı insanda ortaya çıkar. Bu tecelli ile beraber zat girdiği beden ile bütünleşir. Araştırmacılar, buna örnek olarak gül ve gül suyunu göstermektedirler. Gül, su ile birleşip gül suyunu meydana getirir. Gül suyuna tek başına gül denilemez fakat su da denilemez (Muhammedi, 2006, 71). Ehl-i Haklar bu durum ile ilgili olarak, “Ali Tanrı değildir, ancak Tanrı’dan da ayrı değildir”, diyerek zuhur inancını ifade etmektedirler. Ehl-i Haklar, Ali’yi Tanrı’nın tam bir mazharı olarak görmektedirler. Bunun anlamı şudur ki Ali, Tanrı’nın kendisi değil, bu dünyada cisim bulmuş hallerinden bir tanesidir. Bu nedenle denilebilir ki, Ehl-i Hak değerler sisteminde Tanrı kavramının karşılığı olarak ilahi, yaratıcı ve düzenleyici bir ruh inancı bulunmaktadır. Bu ruh, zaman zaman yeryüzüne insan bedeninde zuhur ederek ortaya çıkar, dünya işlerini düzenler ve kaybolur (Yezdanpenah, 2016, 72).

Her zuhur döneminde, mazhar olan zata dört, beş veya yedi kişi eşlik etmektedir (Hodabende, 2004, 89; Hocaeddin, 1362, 13). Bu kişilere “Yediler” denilmiştir. Bu

kişilerden biri kadındır. Bu kişiler, Tanrı'nın "Havenkar" adı ile zuhur ettiği dönemde yanında olan ve ilk yaratılanlar olan kutsal yedilerin donlarıdır. İlk önce Cebrail yaratıldı ve Bünyamin donunu aldı. Zuhur eden kişiler ve yarenleri bazı kaynaklarda farklılık içermektedir. Bu tecelli dönemleri şunlardır;

Zatın zuhur edişini Ehl-i Hak inancı, iki şekilde açıklamaktadır. Bunlar "zat-ı beşer" ve "zat-ı mihman"dır. Zat-ı beşer, kişinin doğumundan itibaren gerçekleşen ve ölene kadar devam eden zuhur dönemidir. Ali, Hoşin ve Sultan İshak'ın zuhurları buna örnek oluşturmaktadır. Zat-ı mihman ise, kişiye zatın kısa süreliğine bedenine girmesidir (İlahi, 1995, 633; Hodabende, 2004, 91). Şah İsmail'in zuhuru bu kavrama güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Ehl-i Hak inancında Tanrı'nın ilk adı veya şekli "Ya"dır. Ya, yaratılış hikâyelerinde inci içerisinden Havenkar adıyla ortaya çıkar. Havenkar, daha sonra Cebrail'i yaratır. Sonraki süreçte Yediler yaratılır. Bu kişiler, Cebrail, Mikail, Azrail, İsrail, Remzbar, Akik ve Yakik'tir. Bu şekilde ilk zuhur dönemi başlamış olur. Aynı zamanda, Ehl-i Hak inancının kutsal tarihi de başlamış olur. Yaratılış sürecinde Yediler, Tanrı'dan görünür olmasını dilemişlerdir. Tanrı da Yedilere, zuhur edeceğinin sözünü verip kaybolmuştur (Dehkan ve Mokri, 2003, 74). İlk dönemde yer alan Havenkar, Tanrı'nın mazharıdır, Yediler ise yarenleridir. Daha sonra gerçekleşecek olan zuhur dönemlerinde, Havenkar'ın donu Ali'de, Yediler donu ise; Kanber, Salman, Fatma, Muhammed, Nusayr ortaya çıkmaktadır. Ehl-i Hak anlatıları ve yazılı kaynaklarında, Havenkar, Ali, Şah Hoşin, Sultan İshak, Şah Veys Kulu, Muhammed Bey ve Han Ateş olmak üzere yedi zuhur dönemi bulunmaktadır. Bunun yanı sıra çok sayıda şah-ı mihman vardır. (Dehkan ve Mokri, 2003, 74; Gocaveri, 2009, 99).

Zuhur dönemlerinde, zuhur eden kişilerin dünyaya gelişleri kutsal doğumlar ile gerçekleşmektedir. Genelde zat, zuhur etmeden önce Yediler, dünyaya gelirler ve Şah'ı beklerler. Şah, bir önceki dönemde yani kaybolmadan önce geleceği şekli ve zamanı anlatılarda belirtmiştir. Bu şekilde zatın zuhuru geçerliliğini sağlamaktadır. Sultan İshak zuhur etmeden önce, yarenlerine beyaz şahin donu ile geleceğini, Yediler'e Berzence'ye Şeyh İsa'nın evine gitmelerini söylemiştir. Yediler'e, "*Şeyh İsa'yı Hatun Dayrek ile evlendirin, kuru ağaç yeşerip, beyaz şahin bu ağacın üzerine konunca ben ortaya çıkacağım*" demiştir. Bu işaret ve belirtiler, Ehl-i Hakların gündelik yaşamları ile doğrudan alakalı olup, inanç ve değerler sistemi içerisine kültürel olarak kodlanmışlardır. Bu işaretler, bazen bir mağara, bazen bir çeşme, bazen bir ağaç, bazen de taş ve kaya şekli ile sembolleştirilmektedir. Sultan İshak, zuhur etmeden önce kuru ve bir kısmı yanık bir ağacın bir bostana dikilmesini emretmiş, daha sonra ağaç yeşerip beyaz bir şahin bu ağaca konarsa gelmem yakındır, diyerek geleceği şekli belirtmiştir. Zuhur eden kişilerin doğduğu kadınlar genel olarak bakire kişilerdir. Bu kadınlar, Yedilerden biri olan Rezbar'ı temsil eder. Bu kadınlara zat bir ışık olarak veya güneş parçası olarak girer ve babasız çocuklar dünyaya getirir. Bu çocuklar doğduklarında konuşmaya başlar ve kerametler gösterirler.

Zuhurların sayısı ve tarihi kişilikleri çoğu zaman belirsizdir. Bu kişiler hakkındaki bilgilere genel olarak, kelam defterlerinden ulaşmaktayız (Taşğın, 2022, 97). Ayrıca halk arasında bazı kişiler hakkında da bilgiler bulunmaktadır. Ehl-i Haklar, genel olarak yedi zuhur dönemini kabul ederler. Bunun yanı sıra Ehl-i Hak mitlerinde bazı önemli kişiler de zuhur olarak anlatılmaktadır. Behlül-i Mahi, Baba Serheng, Baba Naus gibi kişiler zuhur olarak görülmektedir.

Ehl-i Hak'ın Tanrı'sı, ardi sıra insan Şeklinde yedi defa zuhur eden ve insan Şeklini alan bir Tanrı'dır. Tanrı'nın ilk hali olan "Ya", yaratılış sũreci sonrasında hem anlatılarda hem de yazılı kaynaklarda geœmez. Zuhurlar sonrasında bir Önceki, mazhar daha sonraki zuhur dŕneminde vazgeœilerek "tapılmaz". Bu konu hakkında Özellikle Ateşbeyi Hanedanı'na baēlı olan Ehl-i Haklar, Sultan İŐhak Perdiver'de kayboldu. Kiblemiz artık Gerehban, Ateş Bey oldu, diyerek zatin oradan ayrıldıēını belirtmektedirler.

Yediler, zuhurdan hemen Önce yeryũzũnde gŕrũlmektedirler. Zuhurların ortaya çıkıŐıŐlarında benzer Özellikler gŕrũlmektedir. Zuhur inancı hakkında Önemli olan ve Ehl-i Haklar arasında bilinen kavramlardan bir de Sac-ı Nar'dır. Ehl-i Haklardaki "sac-ı nar" gũneŐ ŐeŐmesi anlamına gelmektedir. Kelime anlamı olarak, ocak anlamında ekmek pişirilen yerdir. Bir bakıma zuhurun ortaya çıktığı yerdir (Ruhani Nejat, 2007, 186). Sac-ı Nar Gerehban'da bulunmaktadır. Sac-ı Nar Anadolu'da sıklıœa gŕrũlen tandır Őeklinindedir.

Ehl-i Haklarda bulunan zuhur inancı, topluluēun belirgin Özelliklerinin başında gelmektedir. Saha ŐalıŐmasında elde ettiēimiz verilerde zuhur eden kişilerin Tanrı olmadıkları ancak Tanrı'dan da ayrı olmadıkları sŕylenmektedir. İnananlar zuhur eden kişilerin insan olduklarını sadece Tanrı'nın onlarda ortaya çıktığını sŕylemektedirler. Bu durumun sonucu olarak sŕylenebilir ki, Ehl-i Haklar kutsallık verdiēi Şeyleri, maddi dũnyada gŕrme ihtiyaœı duymaktadırlar. Ayrıca, bazı hanedan pirleri Şah-ı Mihman olarak kabul edilmektedir.

3. Ehl-i Haklarda Ali İnanışı ve Ali İlahi Adlandırması

Öncelikle belirtmek gerekir ki Ehl-i Hak inancı iœeresinde bulunan Tanrı anlayışı, Tanrı'nın insan Şeklinde ortaya çıkmasına dayanmaktadır. Bu bir nevi kutsalın gŕrũnũr olması ve dũnya işlerini dũzenleyip tekrar kaybolmasıdır. Kimi inanœlarda ve Özellikle de Ehl-i Haklarda kutsal, insan Şeklinde tezahũr etmektedir. Bu tezahũr sırasıyla ardi ardına gerœekleŐmektedir. Ehl-i Hak kozmolojisi gŕre "Ya" Şeklindeki Tanrı, inci iœerisinden Havenkar veya Havendegar olarak ortaya çıkmıştır. Kozmolojide yer alan bu bŕlũm yaratılış ile ilgilidir. Havenkar'ın kim olduēu ve tarihsel kiŐiliēi malum deēildir. Havenkar ortadan kaybolunca Tanrı, Ali Şeklinde zuhur etmiştir. Ali, Ehl-i Hak anlatıları iœeresinde yer alan ilk tarihi kiŐiliktir. Ali'nin ortaya çıkışı ve doēumu hakkında birœok anlatı bulunmaktadır. Bu anlatıların başında Ali'nin doēumu gelmektedir. Ehl-i Hak inancının yazılı kaynaklarında ve sahadan elde ettiēimiz anlatılarda Ali'nin doēumu Şu Şekilde anlatılmaktadır;

"Bir gece Muhammed'in evinin kapısına aēzında bebek olan bir aslan gelir. Aslan, bebeēi Muhammed'e verir. Muhammed, bebek ile Ebu Talib'i nikâhlar. Bu bebeēin adı Fatma bint Esed'dir. Fatma Bint Esed, hamile kalır. Fatma Bint Esed, doēumuna yakın Kâbe-i Şerife gelir. Kâbe-i Şerife geldiēi zaman Kâbe-i Şerif yanılır ve Fatma Bint Esed iœeri girer. Fatma Bint Esed, Kâbe-i Şerif'in iœinde ũœ gũn ũœ gece kalır. Daha sonra Fatma Bint Esed, Ali'yi Kâbe-i Şerif'in iœinde doēurur (Karaca, 2022, 71)."

Ali'nin zuhuru ile ilgili olarak Ehl-i Haklar arasında anlatılan ve *Tezkere-i A'la*'da yer alan başka bir anlatı ise Şu Şekildedir;

"Bir gũn peygamber avlanmaya çıkmıştır. Av yaptıēı sırada ayaēı takılarak bir Őalıēlıēın iœine dũŐer. Bu sırada Őalıēlıktan aēzında bebek olan bir aslan yanına gelir. Aslan, bebeēi

peygamberin önüne bırakır ve ortadan kaybolur. Daha sonra peygamber, bebeği alarak evine götürür. Aslanın getirdiği bebeğin adını Fatma bint Esed koyar. Bebeği Ebu Talip'e verir. Bu bebek Tanrı Kâbe'de aşikâr olana kadar Ebu Talip'te kalır. Bu bebekten Ali doğar” (Ivanow, 1953, 19).”

Ehl-i Hak inancında Ali'nin iki defa zuhur ettiğine dair bir inanış bulunmaktadır. Bu inanışa göre önce dünyanın yaratılışında zuhur etmiş daha sonra Ali Bin Ebu Talip şeklinde Muhammed zamanında zuhur etmiştir. Dünyanın yaratılışı sırasında yaratıcısından habersiz ıssız ve uçsuz bucaksız deniz üzerinde uçan Cebrail'e yol gösteren çocuğun Ali olduğu da Ehl-i Haklarca anlatılmaktadır. İnançın kutsal anlatılarında bu şekilde anlatılan Ali'nin zuhurunda diğer zuhurlardakine benzer durumlar söz konusudur. İslam inancındaki Ali'nin yakınlarını, inanç kendi içerisinde kodlayarak Ali'nin yarenleri olarak ortaya çıkarır. Ali, Ehl-i Haklarda tarihsel kişiliğinden farklı olarak ele alınmaktadır. Görüldüğü üzere annesi olan Fatma bint Esed'den dünyaya gelir. Ali'nin yarenleri veya Yedileri; Salman, Muhammed, Nusayr ve Fatma'dır. Daha sonra Hasan ve Hüseyin'de eklenmiştir (Hodabende, 2004, 83).

Ehl-i Haklara göre Ali, Tanrı'nın mazharıdır. Bu konu ve inanç Ehl-i Hakların kimliğinin oluşmasında önemli etkenlerden birini oluşturmaktadır. Bu inanç ile Ehl-i Haklar İslam içerisinde bulunan Sufi akımlardan “gali” yani “taşkın” olanlar içerisinde yer almasına neden olmuştur (Ruhani Nejat, 2007, 178). Ali, Ehl-i Hak inancı içerisinde merkezi bir konumda yer almamaktadır. İnançın en önemli zuhuru, inancın kurucusu olan Sultan İshak'tır. İnançın yapısı bağlamında zuhur eden kişiden sonra gelen zuhur önem arz etmektedir. Yani kutsal olan zat, her yeni teecessümde sonrakine geçmektedir. Bu şekilde kutsallık ya da Tanrı'nın zatı, son tecelli eden kişiye geçmektedir. Bu durum inanca ve topluluğa süreklilik kazandırmaktadır.

Minorsky; “mezhebe, mezhep mensubu olmayanlar tarafından verilen Ali İlahi adı yanıltıcıdır. Çünkü Ali, bu dinin merkezi şahsiyeti değildir ve bu türden bir adlandırma, bu mezhebin diğer aşırı Ali taraftarı mezheplerle karıştırılmasına sebep olur” (Minorsky, 2006, 6) demektedir. Zuhur inancı bütün zamanlarda tartışılmalıdır. Şah Hoşin zamanında, zuhur inancı ile ilgili olarak, “Baba Fakih, bizim Allah'ımız değil, Allah'ımızladır demektedir” (Muhammedi, 2006, 79). Görüleceği üzere Şah Hoşin zamanında kutsal olan zat, Baba Fakih'ta ortaya çıkmıştır. Defter-i Rumz-ı Yar'da, Kul Abidin, “Haberimiz yok ki, Sultan İshak Tanrı'dır” (Muhammedi, 2006, 102) demektedir. Bu yüzden Ali'nin Tanrı olduğu fikri Ehl-i Haklarda hâkim değildir.

Zuhur inancından dolayı Ehl-i Haklara uzun bir süre Ali İlahi denilmiştir (Ruhani Nejat, 2007, 167). Nur Ali İlahi, bu isimlendirmeye şiddetle karşı çıkmakla beraber, bu konu hakkında, “Ehl-i Haklar 'Ali İlahi' değillerdir, Ali Tanrı değildir, Tanrı'nın mazhariyetidir”, demektedir (İlahi, 1995, 177). Bunun yanı sıra her hanedanda uluhiyete ve mazhariyete ulaşanlar da bulunmaktadır (Kubadi, 1996, 84). İlahi, Ehl-i Haklar arasında tartışılan bu konu hakkında şunları söylemektedir;

“Ehl-i Haklar arasında tartışılan konulardan biri de şudur. Zat-ı mihman ve zat-ı beşer. Zat-ı mihman mazhariyettir fakat hulul değildir. Bu yüzden, Ehl-i Haklar Ali İlahi değildir. Fakat Ali Tanrı'nın mazharıdır” (İlahi, 1995, 177).

İlahi'nin bu beyanında da görüleceği üzere Ali İlahi adlandırılmasına şiddetle karşı çıkılmaktadır. Yine Ceyhunabadi ise;

“Yaresan dogmasının merkezinde Tanrı'nın art arda gerçekleşen tecellilerine olan inanç yer alır. Öylesi teccessümler sembolik olarak Tanrı'nın giysi (cam, cameh, lebas, dun) giyinmesi olarak adlandırılır. Daha önce belirtildiği gibi ya biçimindeki Tanrı, ezelde denizin dibinde bir incinin içerisinde ikamet etmekteydi. Ardından, Havenkar biçiminde zuhur etti ve içinde kendi özünün sergilenebildiği özel bir ruh yarattı (Ceyhunabadi, 1995, 52)”

diyerek zuhur inancı hakkında görüşlerini söylemektedir. Ehl-i Hak inancında bulunan zuhur inancı Hulul anlayışı ile farklılık göstermektedir. Ehl-i Hak inancı içerisinde Ali Tanrı değil sadece Tanrı'nın mazharıdır. Bu nedenle Ali İlahi isimlendirmesi doğru değildir. Ayrıca bu çeşit bir isimlendirmenin kullanılması Ehl-i Haklar üzerine yapılan çalışmalarda anlam karışıklığına yol açmaktadır. Ali İlahi kavramı ve adlandırması genel bir isimlendirme olup, bölgede yaşayan diğer Alevi topluluklar içinde kullanılmıştır. Sadullah Gülten *Türklerin Ali'si* adlı eserinde Anadolu Alevileri içerisinde yaptığı araştırmada Ali'nin tanrılığını bir dedeye sorduğunda şu cevabı almıştır:

“Hem Aleviler hem de Alevilik konusuna ilgi duyanlar için en can alıcı sorulardan biri Hz. Ali'nin tanrısallığı meselesidir. Ali Muhammed'in nuruyla birlikte Allah'ın kendi nurundan yaratıldığı için Allah'tan sonraki sırada gelir. Dolayısıyla o, diğer kullardan ayrılır ve onlar gibi sıradan bir kul olarak kabul edilmez. Öte yandan Allah da değildir. Amasya'dan bir dedeye Ali'nin mahiyeti sorulunca durumu şu örnekle açıklamıştır: bir tabak kesme şeker istedim. Şekeri Allah yaptım ve cenabı hak kendi allahlığından, kendi böldü dedim. Şekerin bir parçasını böldüm. Daha sonra bunu bir daha böldüm ve Muhammed ile Aliyyü'l-Murteza'nın nurunu yarattı dedim. En sonunda topladım ne oldu Allah, dağıttım ne oldu yine Allah. Ali'yi Ali bilin, allahlığına karışmayın buna girmeyin dedim” (Gülten, 2020, 116-117).

Bu örnekte de görüleceği üzere Ali, Tanrı'nın kendisinden yaratıldığı için sıradan insanlardan farklıdır. Fakat Ali Tanrı değildir.

Sonuç

13. yy'da İran'da ortaya çıkan Ehl-i Hak inancı değerler sistemi içerisinde birçok kültürel öğeyi barındırmaktadır. Günümüzde daha çok İran'ın batı bölgelerinde yaşayan Ehl-i Haklar bir dönem araştırmacılar ve İran'ı ziyaret eden kişiler tarafından Ali İlahi olarak bilinmişlerdir. Araştırmacıların ve seyyahların ziyaretleri sonrasında kaleme aldıkları yayınlarda Ali İlahi adlandırması kabul görmüş ve bu şekilde tanıtılmışlardır. Bu adlandırmanın kaynağı Ehl-i Haklara komşu olan Şiiler, Sünniler ve hatta inanç içerisinde farklı hanedanlardan kişiler tarafından Ehl-i Haklar hakkında verdikleri bilgilerdir. Özellikle 20.yy'ın ikinci yarısından itibaren inanç içerisinde kişilerin yaptıkları yayınlar ve topluluğun içine girilip yapılan etnografik çalışmalar Ehl-i Hakların Ali İlahi olmadıklarını göstermektedir.

Ehl-i Hak inancı içerisinde bulunan zuhur inancına göre Tanrı farklı zamanlar farklı isimler ile ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Ali İlahi olmaları için sadece Ali şekli ile ortaya çıkması gerekmektedir. Oysa Ehl-i Haklarda Ali önemli bir figür iken örneğin Sultan İshak ve Ateş Bey daha önemli bir yer işgal etmektedir. Ehl-i Haklarda bulunan Ali, İslam'da yer alan kutsal şahsiyet olan Hz. Ali ile farklı bir hayat yaşamıştır. Dolayısıyla İslam'ın Ali'si ile Ehl-i Hakların Ali'si farklı kişilerdir. Ehl-i Hak inancı kendi değerler sistemi içerisinde Ali'ye farklı anlamlar yüklemiştir. Ehl-i Hak inancı içerisinde var olan Zat-ı Beşer ve Zat-ı Mihman kavramlarına göre Ali, Zat-ı Beşer'dir.

Şah İsmail örneğinde olduğu gibi Zat-ı Mihman olanlar ise Ali donunda ortaya çıkmaktadırlar. Benzer şekilde Sultan İshak'ın Anadolu'da Hacı Bektaş Veli şeklinde ortaya çıkması da Ehl-i Haklarca inanılan bir zuhurdur. Bu sebep ve örneklerden anlaşılacağı üzere Ehl-i Haklar Ali İlahi değillerdir. Ehl-i Haklar Ali'yi Tanrı olarak değil Tanrı'nın yeryüzündeki şekli olarak görmektedirler. Bu yüzden inanç içerisinde önemli bir yeri olan ve Ehl-i Haklara dair yayımlar yapan Nur Ali İlahi, "Ali Tanrı değildir ama Tanrı'dan da ayrı değildir" demektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Ali'nin Tanrı olarak inanılması söz konusu değildir.

İran da on bir farklı hanedan şeklinde yaşayan Ehl-i Haklar dağınık bir şekilde yaşamaktadırlar. Hanedanlar arasında organik bir bağ bulunması son derece güçtür. Örneğin Ateş Bey Hanedanı'na mensup bir kişi Urmiye bölgesinde yaşayan bir Ehl-i Hak'ı Ali İlahi olarak adlandırabilir. Bunun gibi Tebriz/İlhıçı bölgesinde yaşayan Kırklar topluluğu da Kirmanşah'ta yaşayan Yedigariyeri Ali İlahi olarak tanımlayabilir. Araştırmacılar topluluğun geneli hakkında bilgi sahibi değillerse de sahadan elde ettikleri bilgilerden Ali İlahi topluluğu oluşturabilirler. İran'da yaşayan Ehl-i Hakların Ali İlahi olarak bilinmelerinin en önemli sebebi budur.

Sonuç olarak İran'da Ali İlahi olarak adlandırılan toplulukların çoğunluğu Ehl-i Hak'tır. Ehl-i Haklar kendilerinin Ali İlahi olarak adlandırılmalarının yanlış olduğunu söylemektedirler. İran'da Ali İlahi olarak adlandırılan topluluklar Anadolu'da yaşayan Alevi-Bektaşî topluluklar ile aynı kökten beslenen ağacın dallarıdır. Ali İlahi adlandırması geniş ve genel bir anlamda kullanıldığından yapılan ve yapılacak olan çalışmalar için karışıklara ve anlam kaymalarına sebep olmaktadır. Bu çalışmadan Ehl-i Hakların Ali İlahi olmadıkları sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kaynaklar/References

- Algar, Hamid. "Ehl-i Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10/ 201-203. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Babacan, İsrail. (2005). "İran Türkleri Arasında Yaygın Bir İnanç Ehl-i Hak ve Kutsal Kitapları Bayrak Kuşçuoğlu'nun Kelamları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Dergisi*, 33, (2005), 214-218.
- Bartold, Vasiliy V. *İran Tarihi Coğrafyası*, çev. Ömer Alkaç, İstanbul: Selenge Yayınları, 2022.
- Bruinessen, Martin Van. *Kürtlük-Türklük-Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, çev. Hakan Yurdakul, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Ceyhunabadi, Hacı. Nimetullah. *Şah Name-i Hakikat ya Hak'ul Hakayık*. Tahran: İntişarat-ı Ceyhun, 1995.
- Curzon, George Nathaniel. *Persia and the Persian Question*, Vol I-II. London:1892.
- Çavuşı, Ruhullah. "Donadon be Rivayet Hanedan-ı İlahi". *Heft Asuman*, 36, (2008), 133-156.
- Dehkan, Mustafa - Muhammed Mokri. "Endişe-i Mazhariyet der Nezd-i Ehl-i Hak". *Name-i Parsi*. 27, (2003), 73-78.
- During, Jean. "Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak araştırmalarının eleştirel bir değerlendirmesi". çev. B. Kurt Torun, Hayati Torun, *Alevi Kimliği*, ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Rauduere, 138-174, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3.bs., 2010.
- Edmonds, Cecil John. *Kürtler, Türkler ve Araplar*, çev. Serdar Şengül, Serap Rükem Şengül. İstanbul: Avesta Yayınevi, 2003.
- Elkazi, Mecid. *Mecmua-ı Ayin-i Enderz -i Remz-i Yari*, 1981.

- Gobineau, L. C., Arthur. *Trois Ans En Asie*. 1859.
- Gocaveri, Ahmet Mollamiri. *Ehl-i Hak*. Tahran: Şeriat, 2009.
- Gülten, Sadullah. *Türklerin Ali'si*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020.
- Hocaeddin, Muhammed Ali . *Sersepordegan*, Tahran: Menuçehri, 1362.
- Hodabende, Abdullah. *Şenaht-ı Fırka-ı Ehl-i Hak*. Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir, 2004.
- Ivanow, Vladimir. *Mecmua-i Resail-i ve İş'ari Ehl-i Hak*. İntişarat-ı Encümen-i İsmail, 1950.
- İlahi, Nur Ali. *Burhan'ul Hak*, Tahran: İntişarat-ı Ceyhun, 1995.
- Karaca, İbrahim. "Ehl-i Haklarda Yediler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Dergisi*, 100, (2021), 147-157.
- Karaca, İbrahim. *Ehl-i Haklar'da Kültürel Hayat*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2022.
- Kreyenbroek, Philip G. "God First and Last": *Religious Traditions and Music of the Yaresan of Guran. Volume I: Religious Traditions*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2020.
- Kubadi, İsmail. "Tahkik-i Piremun-ı Fırka-ı Ehl-i Hak". *Kelam-ı İslami*. 14, (1996), 84-89.
- Mehdihani, Muhammed. "Berresi Tesir Cemiyet-i Ehl-i Hak Der Emniyet Ostan-ı Kermansah". *Mutalaat-ı Ameliyat-ı Revani*. 36, (2018), 91-121.
- Minorsky, Vladimir. "The Sect of the Ahl-e Haqq" çev. Ayşe Çetiner. *Folkloru Doğru*, 66, (2006), 5-21.
- Musalı, Namiq. *Rus Oryantalistlerine Göre Ehl-i Haklar*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- Rawlinson, Major. "Notes on a March From Zohab to Kirmanshah, in The Year 1836". *Journal of the Royal Geographical Society*, 9, (1839), 26-116.
- Ruhani Nejat, H. "Ehl-i Hak der Ayine-i Hakikat". *Felsefe ve Kelam*. 39, (2007). 165-196.
- Safizade, Sadık. *Meşahir-i Ehl-i Hak*. Tahran: Tahuri, 1982.
- Safizade, Sadık. *Name-i Serencam ya Kelam-ı Hezane*. Tahran: İntişarat-ı Hirmend, 1996.
- Safizade, Sadık. Sultan İshak ve Ayin-i Yarsan (Ehl-i Hak). *Berresiha-yı Tarihi*, 77, (1979). 146-129.
- Suri, Maşallah. *Surudha-ı Din-i Yarsan*. Tahran: Emir Kebir, 1965.
- Taşğın, Ahmet. *Dile Gelen Alevilik*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013.
- Taşğın Ahmet. "Ehli Haklar ve Kelamlarında Hacı Bektaş". *Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli*, ed. Ahmet Taşğın-Erdal Aksoy-Abdurrahman Kültür-Hakkı Taşğın, 91-122, Leiden: SOTA Yayınları, 2022.
- Yezdanpenah, Şehnaz. *Nakd-i Novber-i Ayin ve Meram-ı Ehl-i Hak*. Tahran: Ayende-i Dıraşsan, 2016.

SA'DÎ-İ ŞİRÂZÎ VE MUSİKİ

SA'DÎ-İ ŞİRÂZÎ AND MUSIC

YAVUZ DEMİRTAŞ  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

İran edebiyatının mühim şahsiyetlerinden biri olan Sa'dî-i Şîrâzî, Nizâmîyye Medresesi'nde eğitim almış, birçok şair, edip, mutasavvıf ve din âlimiyle sohbet etmiş, hayatının büyük bir kısmını seyahatle geçirmiş, seyahatleri esnasında Anadolu'ya da uğramış, kaleme almış olduğu eserleriyle İslam ülkelerinde yetişen şair ve yazarları etkilemiştir. Sa'dî'nin tesiri sadece Fars edebiyatıyla sınırlı kalmamış, Türk ve Urdu edebiyatlarıyla batı dünyasında da önemli izler bırakmıştır ki, bu etkiyi bilhassa XIV. yüzyıldan itibaren Türk edebiyatında yetişen şair ve yazarların kaleme almış olduğu eserlerde görmek mümkündür. Şairliğinin yanı sıra mutasavvıf da olan Sa'dî, eserlerinde - özellikle de *Bostan (Bûstân)* ve *Gülîstan*'da - bilgi ve tecrübelerini hikâye ve fıkralar halinde anlatırken, zaman zaman tarihî şahsiyetlerden de bahsetmiştir. Âyet, hadis, atasözü ve deyimlerle destekli, mana ve yargı yüklü küçük hikâyelerde mutluluğun yolunu, insanlığın gereğini, iyilik ve doğruluğun erdemini okuyucuya sade, çekici ve anlaşılır bir üslûp kullanarak kavratmaya çalışmış, Allah'a (c.c.) karşı kulluk, terbiye, aşk, muhabbet ve benzeri konuları eğitici ve öğretici bir şekilde işlemiş, bunu yaparken de birçok ilim ve sanat dalına - özellikle de musikiye - ait kavramları örnek ve darb-ı mesel olarak kullanmıştır. İş bu makalemiz, içerisinde musikiyle alakalı kavramların örnek olarak verildiği *Bostan* ile *Gülîstan*'daki hikâye ve nasihatleri zikredip açıklamak suretiyle Sa'dî'nin musiki anlayışını ortaya koymayı amaçlamıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme metodunun kullanıldığı çalışmamızda elde edilen veriler, betimsel analiz doğrultusunda düzenlenip yorumlanarak okuyucuların istifadesine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sa'dî-i Şîrâzî, Bostan, Gülîstan, Hikâye, Nasihat, Musiki.

Abstract

Sa'dî-i Şîrâzî, who was one of the significant figures of the Iranian literature, educated in Nizâmîyye Madrasah, acquainted with many poets, sufis and religious scholars, spent most his life with travel, also visited Anatolia during his travels, influenced poets and writers who grew up in Islamic countries with his works. Sa'dî's influence was not only limited to Persian literature, but also left important traces in the western world and in Turkish and Urdu literatures which is why it is possible to see this effect especially in the works written by poets and writers of the Turkish literature since the 14th century. Sa'dî, who was a sufi as well as a poet, made moral expressions in his works - especially in *Bostan (Bûstân)* and *Gülîstan* - he used a simple, attractive and understandable style while telling his knowledge and experiences in the form of stories and anecdotes and he talked about historical figures from time to time and tried to make the reader understand the way of happiness, the necessity of humanity, the virtue of goodness and righteousness in small stories full of meaning and judgment, supported by verses, hadiths, proverbs and idioms and dealt with subjects such as servitude, discipline, love, affection to Allah (c.c.) and similar topics in an instructive manner, while doing this he used the concepts belonging to many branches of science and arts - especially music - as examples and parable. This paper aims to reveal Sa'dî's understanding of music by mentioning and explaining the stories and instructions in *Bostan* and *Gülîstan*, in which the concepts related to music are given as examples and parable. The data obtained in our study, in which the document review method, one of the qualitative research methods, was used, was arranged in line with descriptive analysis, interpreted and presented to the readers.

Keywords: Sa'dî-i Şîrâzî, Bostan, Gülîstan, Story, Advice, Music.

Giriş

Fars (İran) edebiyatının önemli simalarından olan Sa'dî-i Şîrâzî'nin doğum tarihi ihtilafli olup 1182, 1184, 1189 veya 1210 senesinde İran'ın Şîrâz vilâyetinde dünyaya gelmiştir. Birçok yönüyle - özellikle de edebî, fikrî ve tasavvufî şahsiyetiyle - başta kendi ülkesi İran olmak üzere tüm İslam ülkelerindeki şair ve yazarları derinden etkilemiştir. “Bostan” ile “Gülîstan” başta olmak üzere eserleri birçok dile çevrilen Sa'dî'nin veciz ve hikmetli sözleri birçok müellifin eserini süslemiş ve bu eserlerin değerine değer katmıştır. Nizâmîyye Medresesi'nde eğitim almış, birçok şair, edip, mutasavvıf ve din âlimiyle sohbet etmiş, hayatının büyük bir kısmını seyahatle geçirmiş olan Sa'dî, seyahatleri esnasında Anadolu'ya da uğrayarak Diyarbakır'daki bir eve misafir olmuştur.¹ Bu bilgilere istinaden şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki; Sa'dî, yalnızca İranlıların değil aynı zamanda diğer Müslüman milletlerin de ortak bir değeridir ve fikirleri de İranlılar kadar diğer Müslüman milletler - tabiatıyla da biz Türkler - için de büyük önemi haizdir ve üzerinde durulması gereken eşsiz bir hazinedir (Kaska, 2019, 160-161).

Sa'dî-i Şîrâzî, hazine değerinde olan duygu ve düşüncelerini tasavvufî bir bakış açısıyla ve hikemî bir tarzda (hikmetli ve özlü sözlerle) kaleme almış olduğu eserlerle günümüze kadar ulaştırmıştır. Bahsi geçen eserlerin başında bir önceki paragrafta adlarını zikrettiğimiz “Bostan” ile “Gülîstan” gelmektedir.² Birçok dilde tercümesi yapılan bu eserlerin Türkçe tercümeleri de yapılmıştır ki, bunlar içerisinde en yaygın ve meşhur olanı Kilisli Rifat Bilge'nin “Bostan Ve Gülîstan” adı altında birleştirerek yapmış olduğu tercümedir. Aynı zamanda çalışmamızın ana kaynağını da teşkil eden bu eserin dışında Hikmet İlaydın (ö. 1971) tarafından yapılan bir tercüme ile İbrahim Hakkı Eroğlu'nun (ö. 1953), mesnevî tarzında, hece vezniyle ve mealen yapmış olduğu bir tercüme de mevcuttur (Karaismailoğlu, 1992, 308).

Daha anlaşılır, akıcı ve kalıcı olması için Bostan ile Gülîstan adlı eserlerindeki anlatımlarını âyet, hadis ve vecize destekli hikâye ve nasihatlar eşliğinde yapan Sa'dî, anlatımlarında musiki ile ilgili kavramlara da sıkça yer vermektedir. Sa'dî'nin musiki anlayışı hakkında kuvvetli ipuçları veren bu durum, aynı zamanda onun, okuyuculuk (hanendelik), sazendelik (çalgıcılık) ve lütiyelik (çalgı yapıcılığı) seviyesinde olmasa da dinleyicilik düzeyinde iyi bir musikişinas olduğunu da göstermektedir. Ancak literatür taraması yaptığımızda bu konunun, yani Sa'dî-i Şîrâzî'nin musiki yönünün çalışılmadığını görmemiz bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Dolayısıyla nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme ile betimsel analiz metodu kullanarak Sa'dî-i Şîrâzî'nin musikişinaslığını ortaya koyan makalemiz bu bağlamda ilk çalışma olup özgün olma vasfını haiz bulunmaktadır.

1 Bu bilgiyi bize Sa'dî'nin bizzat kendisi “Gülîstan” adlı eserinde vermektedir. Sa'dî'nin, Malatya ve Konya'ya gittiği yönünde yapılan rivayetlerin ispatlanamadığını, dolayısıyla da genel kabul görmediğini de bu vesileyle belirtmek isteriz (Kaska, 2019, 6/160-161).

2 **Bostan** ile **Gülîstan** adlı eserler, Sa'dî'nin dünya çapında şöhret bulmuş iki eseri olup, asırlar ve nesiller boyunca gördüğü rağbet dolayısıyla “dünya klasikleri” arasında yerini almış, gerek tasavvufî, gerekse edebî yönüyle kendisinden sonra gelen pek çok şâiri derinden etkilemiş, İslam coğrafyasında yaşayan milletlerin, özellikle de Türklerin nazarında büyük önemi haiz olmuş, Osmanlı Devleti'nde dini-tasavvufî kültürün oluşmasında etkili olan eserler arasında yer almış ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur (Hasanoğlu, 2019, 86-87).

1. Sa'dî-i Şîrâzî'nin Hayatı, Edebî Yönü Ve Tasavvufî Şahsiyeti

1.1. Hayatı

"Muslihüddîn (Dinin İslahçısı)" lakabıyla da tanınan Sa'dî, yüzyıldan fazla süren ömrünün yaklaşık üçte birini ilimle, diğer üçte birini yolculukla, geri kalan üçte birinden fazlasını da ibadet ve züht ile geçirmiştir. Çıkmış olduğu ilim yolculuğuna Bağdat'ta bulunan Nizâmîyye Medresesi'nde başlamış olan Sa'dî, daha sonra tasavvufa meylederek Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî'ye (ö. 1165-66) intisap etmiş ve onunla birlikte hacca gitmiştir. Bağdat'taki tahsilini 1257 yılında tamamlayarak Şîrâz'a dönen Sa'dî, Fars Atabegleri'nden Sa'd b. Ebû Bekir b. Sa'd'ın (ö. 1260) yakınları arasına katılmış, hayatını irşat ve halka hizmetle geçirmiştir. Doğumunda olduğu gibi ölümüne dair de farklı tarihlerin rivayet edildiği Sa'dî, 9 Aralık 1292'de vefat etmiş ve ömrünün son yıllarını riyazetle geçirdiği Şîrâz'ın kuzeybatısında bulunan dergâhına defnedilmiştir.³

1.2. Edebî Yönü

Sa'dî'nin kaleme almış olduğu edebî eserlerin en bariz vasfı, eğitici ve öğretici nitelikte olmalarıdır. Yaşadığı dönemde yaygın nazım şekli olan gazeli müstakil bir edebî tür olarak mükemmelliğe kavuşturan Sa'dî'nin *Dîvânı*'nda âşıkane gazeller çoğunluktadır. Manzum ve mensur eserlerinde, Farsça'da eskiden beri yaygın biçimde kullanılan atasözlerinden faydalanmış, bunun yanında toplumun düşünce ve isteklerine tercüman olan özlü sözler vücuda getirmiş, bunlar da atasözü haline gelerek günümüze kadar kullanılagelmiştir. Sa'dî'nin hikâyelerinde toplumun her kesiminden insanla karşılaşmak mümkündür. Kahramanların çeşitliliğine istinaden hikâye konuları da muhtelifdir. Hikâyelerin bir kısmında Sa'dî'nin başından geçen olayların ve hayatından kesitlerin izlerine rastlamak da mümkündür. Özellikle "Bostan" adlı eserinde onun hayatına ait bir hayli malzeme yer almaktadır. Sa'dî'nin tesiri sadece Fars edebiyatıyla sınırlı kalmamış, Türk ve Urdu edebiyatlarıyla batı dünyasında da önemli izler bırakmıştır. Özellikle XIV. yüzyıldan itibaren Türk edebiyatında yetişen şair ve yazarlardan birçoğu, onun eserlerinden, özellikle de Bostan ve Gülistan'dan etkilenmiş, bu etkiyi eserlerine yansıtılmışlardır. Bostan" ile "Gülistan", hiç şüphesiz Sa'dî'nin tüm dünyada şöhret bulmuş en önemli iki eseridir. Aynı zamanda çalışmamıza esas da aldığımız bu eserlerde yer alan hikâyeler, konu ve kahraman itibarıyla renkli bir görünüme sahiptir. Sa'dî, çeşitli kaynaklardan derlediği hikâyeler, bizzat şahit olduğu olaylar ve başkalarından duyduğu rivayetlerle edindiği bilgi ve tecrübelerini hikâye ve fıkralar halinde anlatırken, sade, çekici ve anlaşılır bir üslup kullanmış, yer yer tarihî şahsiyetlerden de söz etmiştir. Ayet, hadis, atasözü ve deyimlerle destekli, mana ve yargı yüklü küçük hikâyelerde mutluluğun yolunu, insanlığın gereğini, iyilik ve doğruluğun erdemini, kısaca hayatı okuyucuya kavratmaya çalışan Sa'dî, eserlerinde Allah (c.c.)'a karşı kulluk, terbiye, aşk, muhabbet ve benzeri konuları eğitici ve öğretici bir şekilde işlemiştir (Kaska, 2019, 133-134; Zavotçu, 2009, 52-57; Karaismailoğlu, 1992, 307-308; Aybey, 2019, 426-427; Uzun, 2021, 175).

3 bk. Çetin Kaska, "Sa'dî-i Şîrâzî Kimdir?", *Van İlahiyat Dergisi*, Haziran 2019, 7(10)/114-136; Gencay Zavotçu, "Sa'dî, Düşüncesi Ve Etkileri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum: 2009, 40/47-58; Mustafa Çiçekler, "Sa'dî-i Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, 35/405-407.

1.3. Tasavvufî Şahsiyeti

Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 1092)'ün kurduğu, ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin ünlü âlimi Hüccetü'l-İslam Muhammed Gazzâlî (ö. 1111)'nin de ders verdiği Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'nde İslami ilimleri tahsil ettiği göz önünde bulundurulduğunda Sa'dî'nin, Sünnî mezhebine mensup olduğu rahatlıkla söylenebilir. Buradaki tahsilinden dolayı Gazzâlî'nin felsefi ve dinî düşüncelerinin yoğun etkisinde kalan Sa'dî, birçok âlimin, özellikle de tasavvuf önderlerinin sohbetlerinden azamî derecede istifade etmiş, kendisinin ifadesiyle; “âlemin en uzak yerine gitmiş, herkesle hasbihal etmiş, her köşeden bir fayda görmüş, her harmanda bir başak toplamış”, bu da onu İslâm Âlemi'nin en önemli mütefekkirlerinden biri haline getirmiştir ((Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî, 1980, 8; Avcıoğlu, 2018, 24).

Sa'dî'ye tasavvuf terbiyesini veren büyük mutasavvıfların başında hiç şüphesiz, kendisinden “mürşid” olarak bahsettiği “Avârifü'l-Meârif” kitabının yazarı Şihâbuddîn Ömer bin Muhammed Sühreverdî (ö. 1234) gelmektedir. “Molla Câmî” ünvanıyla maruf, meşhur İranlı âlim, şair ve mutasavvıf Abdurrahman Câmî (ö. 1492); “Sa'dî'nin birçok büyük şeyhle görüşüğünü, Şeyh Şihâbuddîn Sühreverdî'nin sohbetinde bulunduğunu ve onunla aynı gemide yolculuk yaptığını” söylemektedir ki, burada amacının sadece Sühreverdî ile yolculuk yapmak olmadığını, aynı zamanda bu değerli zatın sohbet ve hizmetinde bulunurken onun ağzından çıkacak ârifane sözleri duymak da olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Şihâbuddîn Sühreverdî'nin akîde ve görüşlerinin tesirini Sa'dî'nin bazı sözlerinde görmek de mümkündür. Özetleyecek olursak; sırf ilim ve feyzlerinden nasiplenmek, görüş ve düşüncelerinden istifade etmek için tarikat büyükleriyle sohbet etmiş olan Sa'dî, müritleri gibi kayıtsız-şartsız onlara teslim olmamış ve yeri geldiğinde de onların düşüncelerini rahatlıkla eleştirebilmiştir (Kaska, 2019, 7/121-122).

1258 yılında Şîrâz'a dönen ve Hafifiyye silsilesinin kurucusu ünlü sûfî Ebû Abdullah bin Hafif (ö. 982)'in dergâhına yakınlaşan Sa'dî'nin tasavvuf anlayışı, içtimâî, terbiyevî ve ahlaki olup, insanları dünyayı terk edip bir lokma ve bir hırka ile yetinmeye teşvik eden bazı mutasavvıflar gibi olmamıştır. Kasidelerinin çoğunda mümkün olduğunca tasavvufî kavramları açıklamaya çalışmış, tasavvufî mazmunları ahlâkî öğretiler çerçevesinde kullanmış, tasavvufî kavram ve hedefleri vurgulama mücadelesi vermiştir. Sa'dî'nin adı gibi mesut ve saadet kaynağı bir mutasavvıf-şair olduğunu da bu vesileyle belirtmek istiyoruz. Zühd, ibadet, ilim ve yolculukla geçirdiği yaklaşık yüz on yıllık ömrünü insanların mutluluğuna adanmış, savaş, ölüm, hastalık ve yoklukların kol gezdiği bir zaman diliminde, iyiliği överek öğütleyen, kötülüğü yererek sakındıran yapısıyla müslüman ahaliye umut ışığı olmuş ve yaralı kalplere merhem olmuştur. Ancak büyük mutasavvıfların nail olabilecekleri bu özelliklerin, Sa'dî'nin tasavvufî hüviyetini yeterince ortaya koyduğunu düşünmekteyiz (Avcıoğlu, 2018, 111; Kaska, 2019, 7/123; Zavotçu, 2009, 51).

2. Sa'dî-i Şîrâzî Ve Musiki

Son derece hassas bir musiki kulağına sahip olan, hemen her mutasavvıf gibi güzel sesi ve seslileri öven, çirkin ses ile seslileri de en ağır şekilde yeren Sa'dî-i Şîrâzî'nin⁴ ayrıca mutasavvıfların ulularından olması, onun musikiye bakışını yeterince

4 Konuyla ilgili Şeyh Sa'dî'nin, rastlamış olduğu kötü sesli bir bir şarkıcıyı; “Uygunsuz saz çalışı sanki koparıyordu can damarımı / Sesi, babaların ölüm haberinden daha berbattı” diyerek hicvetmesini örnek olarak verebiliriz (Şîrâzî, 2013: 73).

anlatmaktadır. Zira “Allah (c.c.), güzeldir, güzeli sever” hadîs-i şerîfi uyarınca güzel sanatlara büyük önem veren mutasavvıflar, yegâne sevgili olarak gördükleri Allah’ın (c.c.) rızasını kazanmada onları birer vasıta/araç olarak görmüş, meramlarını anlatmada ve gayelerine ulaşmada güzel sestem (musiki), güzel sözden (edebiyat) ve güzel yazıdan (hüsn-i hat) azamî derecede istifade etmişlerdir. Verilen bu değer neticesinde tekkeleri âdeta birer güzel sanatlar akademisine dönüşmüş, buralarda yetişen mutasavvıf-sanatkârlar da İslam kültür ve medeniyetinin gelişip yayılmasına mühim katkılarda bulunmuşlardır (Yılmaz, 2004, 69; Serin, 1986, 14-16; Kara, 1980, 61).

Çalışmamızın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağına inandığımız bu cümlelerden sonra şimdi esas konumuz olan Sa’dî’nin “Bostan” ile “Gülistan” adlı eserlerinde geçen musikiyle ilgili hikâye ve nasihatler ile bunların açıklamalarına geçiyoruz:⁵

2.1. Hikâye

Sa’dî, bir hikâyesinde; Araplardan çıkan siyahî bir çocuğun yüksek sesle terennüm ettiğini, o sesin tesiriyle havadaki kuşların düştüğünü, devenin oynamaya başlayarak üzerindeki âbidi⁶ yere attığını ve başını alıp çölün yolunu tuttuğunu, bunun üzerine âbide: “Ey Şeyh! Güzel ses hayvana tesir etti; fakat sana tesir etmiyor! Bilir misin seher bülbülü bana ne dedi? Sen, ne adamsın, aşktan bihabersin. Deve, Arap’ın mevaliyle şevke geliyor, oynamaya başlıyor. Eğer sende zevk yoksa garibe-i hilkat olarak yaratılmış bir hayvansın!” dediğini, son söz olarak da; “Devenin bile ruhunda sevdâ, zevk, şevk bulunurken insanda bulunmazsa, o insan değil eşektir!” vecizesinde bulunduğunu söylemektedir (Bilge, 1980, 385-386).

Sa’dî’nin musiki aleyhtarları için dile getirdiği bu anlayış, yani ahsen-i takvîm (*yaradılışı en güzel surette*) olan ve on sekiz bin âlemden örnekleri bünyesinde barındıran bir insan, şayet aşk, şevk ve zevk gibi ulvî duygulardan nasipsiz ise o hayvandan daha aşağı (*esfele’s-sâfilîn*) bir mertebededir şeklinde özetleyebileceğimiz bakış açısı mutasavvıflardan pek çoğunun görüşünü yansıtmaktadır. Ancak birçoğunun ifade etmekten kaçındığı bu ağır tanımlamayı Sâ’dî’nin yapması, musikişinaslığının yanı sıra onun fikirlerini korkusuzca ortaya koyan bir kişiliğe sahip olduğunu da göstermektedir.

2.2. Hikâye

Sa’dî, bir hikâyesinde; babasının tüm karşı çıkmasına rağmen ısrarla ney öğrenmekten vazgeçmeyen bir delikanlıdan “şeker dudaklı” şeklinde övgü ile bahsetmekte ve onun icra ettiği neyi de gönülleri dağılayan bir ateşe benzetmekte, bir gece oğlunun ney üflemesini dinleyen babasının ney sesinden etkilenecek aşka geldiğini ve “kaç defa ateşte yaktığım ney, bu sefer beni ateşte yaktı” dediğini söylemekte, bunun üzerine de âşıkların, gönüllerine açılan vâridat-ı ilâhiyye (ilâhî feyiz veya ilham) neticesinde dostu yâd ederek yapmış oldukları raksın helâl olduğunu belirtmektedir (Bilge, 1980, 152-153).

5 Çalışmamızdaki hikâye ve nasihatler, tercümesini Kilisli Rifat Bilge’nin yaptığı ve Zafer Matbaası tarafından 1980 yılında İstanbul’da basılan Şeyh Sa’dî-i Şîrâzî’nin “Bostan Ve Gülistan” adlı eserden alınmıştır. Bu eser, bu sayfadan itibaren “Bilge” şeklinde kısaltılarak kaynak gösterilecektir.

6 **Âbid:** Âhîret saadetinin ibadetle kazanılacağına inanarak kendisini ibadete veren samimi dindar (Uludağ, 1988: 307).

Sa'dî, burada ney sazının, dolayısıyla da musikinın insanoğlu üzerindeki olumlu etkisine vurgu yapmakta ve Hz. Mevlânâ'da (ö. 1273) olduğu gibi ney sesi ile ilâhî sesleniş arasında bir bağ kurmaktadır.⁷

2.3. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; bileğinin kuvvetine güvenen bir dövüşçünün, işlerinin ters gitmesinden dolayı canından bezdiğini ve babasından başını alıp gitmek için izin istediğini, bunun üzerine de babasının oğlunun gurbete gitmemesi yönünde nasihate başladığını, seferin beş kimseye mahsus olduğunu, bu kişilerin de bezirgânlar, âlimler, güzel yüzlü insanlar, sanatkârlar ve güzel sesli insanlar olduklarını belirtmekte, sesi güzel olanların da faziletli olan davudî hançereleriyle insanların gönüllerini avladıklarını, binaenaleyh âlim ve ariflerin onlarla aynı mecliste bulunmaya râğbet gösterip hizmet ettiklerini söylediğini belirterek, kulağının güzel terennümlere meyyal olduğunu, iki telli saza dokunanın kim olduğunu ve aşk şarabıyla mest olanların kulaklarına gelen yumuşak ve hazin sesin ne hoş olduğunu, güzel sesin, güzel yüzden daha iyi olduğunu, Zira güzel yüzden nefsin hoşlandığını ve güzel sesin ruhun gıdası olduğunu ifade etmektedir (Bilge, 1980, 420-423).

Bu hikâye ile Sa'dî, musikinın yanı sıra musiki ile iştilal edenlerden (musikişinaslar) de övgüyle bahsetmekte, musikişinasların faziletli kimseler olduğunu, âlim ve ariflerin bunlara râğbet ettiklerini ve bu kişilerin hizmetinde bulunmayı arzuladıklarını, musikişinasların gerek seferde gerekse gurbette diğer sanatkârlara nazaran çok daha avantajlı olduklarını dile getirmektedir. Ayrıca kendisinin musikiye son derece meyilli olduğunu da belirten Sa'dî, güzel sesin, güzel yüzden daha iyi olduğunu, bunda da musikinın nefsanî arzularından ziyade ruhani duygu ve düşüncelere hitap ettiğini vurgulamaktadır ki, bu görüş, mutasavvıfların yanı sıra İslam filozofları ile musiki konusunda eser kaleme alan İslam âlimleri tarafından da benimsenmektedir (Turabi, 2015, 23).

2.4. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; dün gece bir mecliste bulunduğunu, hanendelerin kendisinin beş beytini terennüm ettiklerini ifade etmektedir (Bilge, 1980, 49).

Bu hikâye Sa'dî'nin, musiki meclislerinin müdevimi olduğunu gösterdiği gibi şiirlerinin, sağlığında da musiki eserlerine güfte teşkil edecek derecede yaygınlaştığına işaret etmektedir. Bir şair için son derece onur verici olan bu durumun Sa'dî'yi ziyadesiyle memnun ettiğini düşünmekteyiz.

2.5. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; hanendelerin icra ettiği musikiden zevk alıp raks etmeğe başlayan güzel yüzlü bir kişinin, farkında olmadan eteğinin muma dokunarak yanması üzerine canının çok sıkıldığını, buna şahit olan bir aşk erinin de o kişiyi; “ateş senin eteğini yaktı, fakat benim bütün varlığımı yakmıştır” diyerek kınadığını belirttiikten sonra âşığın söylemiş olduğu bu sözün aşk noktasından kusurlu olduğunu, zira kendisine varlık verdiği için âşığın şirke düştüğünü söylemektedir (Bilge, 1980, 136).

⁷ “Nağmeli ses âşıklara şundan dolayı hoş gelir: Onlar elest meclisinde ruhanî güzel seslere alışmışlar ve onun verdiği hoşluğa kulak vererek yetmişlerdir. Nefis âlemine ve vücudun bulanıklığına yakalanmış, ruhani âlemden uzak kalmış oldukları bu günde ise, o güzel seslerden birazcık kulaklarına gelince, hüzünlü olan gönülleri şevklerinin fazlalığından çırpınır, coşar ve bedeni de ona uyarak harekete getirir.” (Sipehsalar, 1977, 71-72; Mevlânâ, 2002, 4/436).

Kısaca, âşîğın maşuku karşısında benlik ortaya koymaması gerektiğini vurgulayan bu hikâye, musikiye olumlu bakan Sa'dî'nin aynı zamanda "vücudun, musiki eşliğinde ayakta veya oturarak yapmış olduğu ahenkli hareketler dizisi" demek olan raksa (dans)⁸ da müspet bir tavır takındığını göstermektedir. Bu anlayıştan olsa gerek Sa'dî, mutasavvıflar nazarında son derece kıymetli olan aşk-âşık-maşuk kavramlarına dair anlatımlarını yaparken musiki ile raks unsurlarını örnek olarak kullanmakta bir sakınca görmemektedir.

2.6. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; hanendelerden birinin rebap çalarak okumuş olduğu dünyanın fâniliğini konu alan iki beytin ciğerini kebab ettiğini söylemektedir (Bilge, 1980, 280).

Kısaca dünyanın fâniliğinin vurgulandığı bu hikâyede, sözleri son derece hüzünlü bir musiki eserinin rebap eşliğinde icrasından bahsedilmesinin tesadüfî olmadığını, anlatımlarından iyi bir musikişinas olduğu anlaşılan Sa'dî'nin bu birlikteliği, yani icra olunan musiki eseri ile ona eşlik eden saz arasındaki uyumu da göz önünde bulundurduğunu, dolayısıyla da örneklerini bu anlayış doğrultusunda verdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

2.7. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; bir gece kervan ile birlikte seher vaktine kadar yola devam ettiğini, o yolculukta bir meczubun seher vakti bir nara atarak durup dinlenmeden ova yolunu tuttuğunu, sebebi sorulunca da onun; "bütün mahlûkatın Allah (c.c.)'ı tesbih ettiğini duyduğunu, bunun üzerine gaflet ile uyumayı kendisine yakıştıramayıp cezbelendiğini, kuşların tesbih etmelerine karşılık susmanın insanlık olmadığını" söylediğini anlatmaktadır (Bilge, 1980, 384-385).

Buradaki anlatımlar da göstermektedir ki, ırkı ve dili ne olursa olsun musiki (*semâ*) âşıkların dilidir (Mevlânâ, 2000, 4/154) ve aslen Türk olan Âşık Yûnus (ö. 1321), Hz. Mevlânâ vb. büyük mutasavvıflar *semâ*' konusunda ne hissetmişse Acem (Fars) asıllı büyük mutasavvıf Sa'dî-i Şîrâzî de onu hissetmiş ve bu hislerini kendi dilinde yazıya dökmüştür. Musiki konusunda diğer insanlara göre çok daha hassas bir anlayışa sahip olan bu zatlar, duymuş oldukları kuş seslerini de bazen enstrümanların çıkarmış olduğu nağmeler olarak algılamışlardır. Nitekim Âşık Yûnus konuyla ilgili; "İbret kalmaz mısın / Ya hod anlamaz mısın / Dinle kuşlar enini / Nice dürlü saz gelür" demektedir (Tatçı, 1990, 20; Timurtaş, 1980, 13).

2.8. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; bir arslanın artığından bir tilkinin beslendiğine şahit olan bir dervişin "rızkımı Allah (c.c.) verir" diyerek oturup murakabeye daldığını, ancak çeng çalgısı⁹ gibi bir deri, bir kemik, bir damar kalıncaya kadar beklediği halde ne

8 **Raks** kelimesi, genellikle bir musiki eşliğinde ve ayakta yapılan, çeşitli hareketler, figürler dizisi, oyun olarak tanımlanmaktadır. Bütün toplumlarda söz, musiki ve raks sürekli birlikte var ola gelmiştir. Raks, her musikide ayrı ritimler ve formlar meydana getirmiştir. Bunlar zaman içinde folklorik eğlence olmaktan çıkarak klâsik bir mahiyet kazanmıştır (Öztuna, 2000, 378).

9 Çeng: Türk musikisinde eskiden kullanılan telli sazlardan biri olup kanuna benzemekte ve dik tutularak çalınmaktadır. Şekil bakımından Batı musikisi sazlarından harpa benzemektedir (Gültaş, 1993, 268).

gelenin, ne gidenin ne de yiyeceğinin zuhur ettiğini, açlık ve susuzluktan bitap düşen adamcağıza bulunduğu mescidin mihrabından; “Hey tembel adam, kalk! Kendini elsiz ayaksız tilkiye benzeterek ne oturuyorsun? Kalk, yırtıcı arslan ol! Öyle çalış ki, arslan gibi artık bırak, artık yiyen âciz tilki gibi olma!” diye bir ses geldiğini söylemektedir (Bilge, 1980, 110-112).

“Alan elin veren elden üstün olduğunu” vurgulayan bu hikâyede de görüldüğü üzere anlatımlarındaki benzetmeleri çalgı aletleri üzerinden yapması Sa’dî’nin çalgılara karşı olumsuz (*menfi*) bir tutum takınmadığını ve bunlara aşına olduğunu, sese dayalı (*vokal*) musikiye nasıl olumlu (*müspet*) bakıyor ise çalgı aletleri ile onlara dayalı (*enstrümantal*) musikiye de öylece olumlu baktığını göstermektedir.

2.9. Hikâye

Sa’dî, bir hikâyesinde; vermiş olduğu mükemmel ziyafete gelen konukları bir sazendenin **çengini** okşadığı (çaldığı) gibi okşayan ancak cömertliği dillere destan Hâtîm’den¹⁰ bahsedildiğinde kıskançlık krizine girip onu öldürmesi için adam görevlendiren bir padişahın bahsetmektedir. Hikâyenin devamında; öldürmek için gelen adamın Hâtîm’in cömertliğine şahit olduktan sonra onu öldürmekten vazgeçip padişahın huzuruna çıktığından, neden onu öldürmediği sorulduğunda da adamın; ondan daha cömerdini görmediği için keskin kılıcının ona karşı kesmez olduğunu söylediğinden, bu cevap karşısında memnun olan padişahın da adama bir kese akçe verdiğinden bahsedilmektedir (Bilge, 1980, 115-117).

Cömertliğin vurgulandığı bu hikâyeden, gerek topluluk gerekse fert bazında icra olunan musikiye bir dinleyici olarak çokça şahit olan Sa’dî’nin, sazende ile çalgısı arasında gerçekleşen ruhî ve bedenî bütünleşmeyi etraflıca idrak ve tahlil edebilen iyi bir musikişinas olduğunu çıkarmak da mümkündür.

2.10. Hikâye

Sa’dî, bir hikâyesinde; zâlim bir şehzadenin bir gün sarhoş olarak ve elindeki şarap kadehiyle şarkı söyleyerek bir mescide girdiğinden, üzüntü verici bu duruma korkularından ses çıkaramayan cemaatten birinin şehzadeyi o an mescitte bulunan bir âlime şikâyet ettiğinden, ancak âlimin şehzadeye beddua değil de dua etmesi üzerine hayrete düşen adama, âlimin; dua ile aslında Allah’tan (c.c.) şehzadeye tövbe nasip etmesini istediğinden bahsetmektedir. Hikâyenin devamında; âlimin bu sözünü duyan şehzadenin gözyaşına gark olup tövbe etmek için yanıp tutuştuğundan, şehzadenin daveti üzerine saraya giden âlimin sarhoş insanlar ile musiki icra eden hanende ve sazandeler gördüğünden, bu sazandelerden biri olan çenginin başının çeng gibi göğsüne düştüğünden, def ile çengin birbiriyle uyumlu icrasına rağmen **neyin** uyumlu olmamasından da bahsedilmektedir. Devamla; bu duruma sinirlenen şehzadenin emretmesi üzerine her şeyin paramparça edildiği, çengin kırılıp kirişlerinin koparıldığı, hanendelerin sustuğu, kopuzun¹¹ yasak edildiği, elinde kopuz görülen kişinin ensesine def gibi sille vurulduğu, omuzunda çeng görülen kişinin kulağının tanbur¹² gibi burulduğu, kısacası mağrur şehzadenin tövbe

10 Hâtîm et-Tâî: Câhiliye döneminin cömertliğiyle ünlü şâiri (Tülücü, 1997, 472).

11 Kopuz: Orta Asya menşeli bir Türk çalgısının adıdır. Bağlama başta olmak üzere Anadolu Türk müzikisi kültürü içerisinde yer alan birçok çalgının kopuzdan türediği söylenir, bu sebeple de Türklerin en eski millî çalgısı kabul edilir (Cömert, 2019, 74).

12 Tanbur (Tambur): Uzun saplı ve telli bir çalgı olan tanbur (tambur), bazı Arap ülkelerinin musikisinde bağlama benzeri çalgılara ad olmuş, Türk müzikisinde de yüzyıllardan beri kullanılmakta, itibarının

olup uzlete çekildiği, bunun da ancak yumuşaklık ve tatlı dillilik ile mümkün olabileceği ifade edilmektedir (Bilge, 1980, 169-172).

Âyet-i kerime ile de sabit olan “insanlara yumuşaklık (rıfk) ile muamele etme”¹³ gibi ahlak-ı hamîdenin (övuilen ahlak/güzel huylar) önemli bir cüzüne yönelik anlatımlarında davul, def, çeng, kopuz, ney, tambur, sazende, hanende, kiriş ve burmak (akort etmek) gibi *musiki aletleri* ile *kavramlarını* örnek olarak göstermesi Sa’dî’nin musikiye karşı takınmış olduğu müspet tavrı yeterince ortaya koymaktadır. Zira, Sa’dî gibi hak ve hakikat âşığı birinin, anlatımlarında, özellikle de inanca taalluk eden konuların açıklamalarında helal olan şeyleri örnek göstereceğini, aksi söylemlerde bulunmasının söz konusu dahi olamayacağını belirtmek isteriz.

2.11. Hikâye

Sa’dî, bir hikâyesinde; en büyük âlim olarak nitelendirdiği Cemâlüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 1258)¹⁴ kendisini çalgı ve şarkı dinlemekten men edip uzlete çekilmesini emrettiği halde nefsine hâkim olamayıp çalgıdan ve topluma karışmaktan hoşlandığını belirttiikten sonra devamla bir gün dostlarından oluşan bir mecliste, sanki “muhakkak seslerin en çirkini, eşek sesidir” (Lokman, 19) ayeti onun hakkında inmiş olan son derece çirkin sesli bir mutrıbu dinlediğini, onun saza her mızrap (tırnak) vuruşuyla can damarının kesiliyor gibi olduğunu, sesinin de “baban öldü” diye haykıran bir uğursuzun acı sesine benzediğini, sesi güzel olan bir muğannînin tatlı tatlı dinlendiğini, ancak bu kişinin susmasının daha evlâ olduğunu, çalgısından da söylemesinden de kimsenin zevk almadığını, ancak sustuğu vakit meclisin neşeleneceğini, kopuzunu ele alıp da çalıp söylemeye başlayınca ev sahibine; “Allah (c.c.) için ya kulağıma cıva akıt da sağır olup duymayayım yahut da bana kapıyı aç ki çıkıp gideyim” dediğini ifade etmektedir. Hikâyenin devamında dostların hatırı için sabaha kadar bu duruma katlandığını, sabah olduğunda başındaki sarık ile kemerini bahşış olarak çalgıcıya verdiğini, onu kucaklayarak teşekkürlerini bildirdiğini, çalgıcıya gösterdiği bu ilgiyi dostlarının şaşkınlıkla karşıladıklarını, hatta meşayih kisvesinden olan sarığı, ömründe avucuna ve define akçe konmayan, bir yerde iki kere görünmeyen, sesinden tüylerin dimdik olduğu, ayvandaki kuşların ürküp kaçtığı, beyinleri patlattığı yetmezmiş gibi kendi boğazını da yırtan öyle bir çalgıcıya verdiği için kendisini eleştirdiklerini belirtmektedir. Hikâyesine devam eden Sa’dî; eleştirilere cevaben o çalgıcının kendisine büyük bir kerametinin olduğunu, zira, büyük şeyhin kendisine defalarca musikiyi terk etmesini söylediği halde onu dinlemediğini, ancak bu mutrıbin sayesinde musiki meclisinden tövbe ettiğini, yaşadığı müddetçe de musiki peşinde koşmayacağını kararını aldıracağı için

çok arttığı XVIII. yüzyılda önemli biçim değişikliklerine uğrayarak boyutları, biçimi ve çalınışıyla diğer tamburlardan ayrılarak “Türk tamburu” adını almış, sapındaki perde bağları dolayısıyla musikînaslarla Türk müsikisi perde sistemini gösteren ana çalgı olarak kabul edilmiştir (Karakaya, 2010, 553).

13 “Sen onlara sırf Allah’ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah’a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever.” (Âl-i İmrân, 3/159).

14 Cemâlüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, meşhur “*Telbisu İblis*” ve “*Kitâbü'l-Muntezem*” kitaplarını yazan ve 1201 yılında vefat eden Ebû'l-Ferec b. El-Cevzî’nin torunu olup, “II. İbn Cevzî” olarak tanınmıştır. Hanbelî mezhebine bağlı olan İbn Cevzî, dedesi gibi tasavvuf aleyhtarı bir anlayışa sahiptir. Sa’dî’nin ona “şeyh” ve “mürebbi” demesi tasavvufî manada olmayıp, 1233-34 yıllarında Bağdat’taki Mustenseriye Medresesi’nde hocalık yaparken onun hizmetine girmesi ve kendisinden şer’î ilimleri öğrenmesinden dolayıdır (Kaska, 2019, 7/120-121).

kendisine minnettar olduğunu vurguladıktan sonra güzel ağız ile tatlı dudaktan çıkan sesin musikiye uygun olsa da olmasa da gönül aldattığını, ancak ister uşak olsun ister hicaz olsun pis çalgıcının boğazından çıkan sesin hiç bir değerinin ve lezzetinin olmadığını söylemektedir (Bilge, 1980, 379-382).

Zâhirî (şer'î) ilimler bakımından hocası olan İbn-i Cevzî'nin¹⁵ musiki konusundaki olumsuz yaklaşımına yaşamış olduğu bu talihsiz olayla hak vermek zorunda kalan Sa'dî, burada mübalağa sanatını da kullanarak çirkin bir ses ile icra edilen musikinin insanlar üzerinde, özellikle de iyi bir müzik kulağına sahip olan kişilerde meydana getirdiği tahammülü zor olumsuz etkiyi vurgulamaktadır. Yoksa, Sa'dî'nin sahip olduğu tasavvufî anlayış, musikiye asla haram dememekte ve onu âşıkların dili olarak nitelemektedir. Nitekim Sa'dî, musikiye müspet bakmayıp da ondan zevk almayanları hayvandan (eşek ve deveden) daha aşağı bir mahlûk olarak nitelemekte ve bunu da eserlerinde açıkça zikretmektedir (Bilge, 1980, 385-386).

2.12. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; çirkin sesli bir kişinin Sincar mescidinde herhangi bir ücret talep etmeden, Allah (c.c.) için **ezan** okuduğunu, ancak insanların bu sestən nefret ettiğini, mescidi yaptıran kişi ise iyi huylu olduğu için bu müezzinin gönlünü kırmak istemediğini, ancak onun da bir gün sabrının tükendiğini ve müezzini oradan göndermek maksadıyla ona, o mescidin eski müezzinlerinin olduğunu, her birinin de ayda beş lira aldığını, onun da on lira karşılığında başka bir yere gidip orada müezzinlik etmesini söylediğini, müezzinin de bu sözü kabul ettiğini, ancak müezzinin bir müddet sonra o kişinin huzuruna gelerek kendisine haksızlık ettiğini, zira gittiği yerde, başka bir yere gitmesi için kendisine yirmi lira teklif ettiklerini söylediğini, o kişinin de gülerken müezzine kesinlikle bu teklifi kabul etmemesini, ezan okumaya devam etmesini, ısrarcı olduğu takdirde onların elli lira vermeye bile razı olacaklarını belirttiikten sonra müezzinin sesini, mermerin üzerinden keserle çamur kazındığında ortaya çıkan ses gibi gönülleri tırmalayıcı olarak nitelemektedir (Bilge, 1980, 438).

Dini musikinin en önemli formlarından biri olan *ezanın* güzel bir sada ve eda ile okunması, İslam dininin, özellikle de onun naşiri Hz. Muhammed'in (s.a.v.) büyük önem verdiği bir hususu teşkil etmektedir. Bilhassa, İslami tebliğ¹⁶ açısından da ehemmiyet arz eden bu formun kulağa hoş gelecek şekilde icra edilmesinden etkilenen birçok kişinin İslâm dinine girdiği; kulağı tırmalayacak bir şekilde okunmasının da birçok kişinin İslamiyetten uzaklaşmasına yol açtığı da tarihen sabit olan bir vakıayı oluşturmaktadır.¹⁷

15 Şayet İbn-i Cevzî tasavvufî manada Sa'dî'nin hocası olsaydı, "gassâla teslim olan meyyit" gibi olacağından hocasının emrine harfiyen uyarak asla musiki dinlemez ve musikiye karşı da müspet bir tavır takınmazdı.

16 İslam davetçilerinin de aynı zamanda birer müezzin oldukları göz önünde bulundurulduğunda İslamiyet'i tebliğ edenlerin mutlaka yumuşak ve nazik bir dil kullanmaları gerekmektedir. Aksi takdirde İslam dinine mesafeli olanlar şöyle dursun, kalpleri İslam'a meyilli olanlar dahi kaba ve çirkin anlatımlardan rahatsız olarak Müslüman olmaktan vazgeçeceklerdir.

17 Hz. Mevlânâ, "Mesnevî" adlı eserinde bu konuyla ilgili şu hikâyeyi anlatmaktadır: "Çok çirkin sesli bir müezzin vardı. Kâfirlerin bulunduğu bir memlekette *ezan* okuyordu. Ona ne kadar "bu çirkin sesle *ezan* okuma, çekişme ve düşmanlıklara sebep olur" dedilerse de o inat edip söylenenlere aldırış etmedi ve *ezan* okumaya devam etti. Halk toplumsal bir kargaşadan korkarken bir kâfir elinde bir takım elbise ile çıkıp geldi. Müezzine elbise, mum ve helva hediye getirmişti. Kâfir; "nerede o müezzin, onun okuduğu *ezan* sesinden dolayı insanın huzuru artıyor" deyince ona; "o çirkin sestən insana huzur gelir mi"

2.13. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; çirkin sesli bir hafızın durmadan yüksek sesle Kur'ân-ı Kerîm okuduğunu, bir ârifin kaç lira aylık aldığını sorması üzerine hafızın, aylığının olmadığını, Allah (c.c.) için okuduğunu, bunun üzerine ârifin de hafıza Allah (c.c.) için okumamasını, zira Kur'ân'ı böyle okudukça müslümanlığın parlaklığını giderdiğini söylemektedir (Bilge, 1980, 438).

Burada kulağa hoş gelmeyecek tarzda, yani musikiden yoksun olarak ve hem de yüksek bir sesle okunan Kur'ân-ı Kerîm'in İslâm'ın izzetini gidereceği, dolayısıyla da bu tür okuyuşlardan samimi müslümanların kaçınması gerektiği vurgulanmaktadır.

2.14. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; güzel bir sese sahip olduğunu sanan ve sesi karga bağırtmasından veyahut da eşek anırmamasından pek de farklı olmayan çirkin sesli bir hatibin boş yere bağırdığını, sonunda gizli düşmanı olan bir hatibin onu ziyarete gelerek onu rüyasında gördüğünü, insanlara huzur veren çok güzel bir sese malik olduğunu söylediğini, bu söz üzerine biraz düşünen çirkin sesli hafız, ziyaretine gelen kişiye, halkı rahatsız eden çirkin bir sese sahip olduğu anlayışını kendisinde oluşturan mübarek bir rüya gördüğünü, artık bağırarak okumaya tövbe ettiğini, kötü huylarını kendisine güzel gösteren dostların görüşmelerinden üzüntü duyduğunu, kendisine ayıplarını gösteren pervasız düşmanları daha çok sevdiğini söylemektedir (Bilge, 1980, 437).

Bu hikâye ile Sa'dî bizlere, bir insana ayıbını yüzüne karşı değil de dolaylı yollardan söylememizin daha doğru bir yaklaşım tarzı olduğunu; kırılan ağacın dalının meyve vermesi nasıl beklenmezse, hatası yüzüne vurulduğu için nefsi incinen bir insanın da doğru bile olsa söylenen sözü kabul etmesinin beklenemeyeceğini, böylelikle Allah (c.c.) kelamı bile olsa onu okurken veya söylerken yumuşak bir eda ve tatlı bir sada ile söylememiz gerektiğini de anlatmaktadır.

Ayrıca peş peşe zikrolunan bu üç hikâyedeki anlatımlardan yola çıkarak iki hususun daha altını çizmek istiyoruz ki; bunlardan birincisi, müslümanların büyük bir çoğunluğunun keskin görüş ve kavrayıştan (ferasetten) yoksun oluşlarının bir neticesi olarak kendi kusurlarını görememeleri, dolayısıyla da söz ve eylemleriyle insanlara sıkıntı verdiklerinin farkına varamamaları; ikincisi de ehil olmayan kişilerin, diğer bir deyimle icra kapasitelerini fark edemeyen okuyucuların, düğün, sünnet, toplu namaz, taziye vb. dinî ritüellerde dinî Türk musikisi türlerini pervasızca okumaları ve bunu da o toplulukta bulunan insanların normal karşılamalarıdır. Fark ehli olmayan bu tür insanların hadsizliğine hadsizlik katan bu durum da ne yazık ki dinî ritüellerin önemli cüzlerinden biri olan musikinin ıstırap veren bir hale gelmesine ve giderek yozlaşmasına sebebiyet vermektedir.

dediler. Bunun üzerine kâfir şunları söyledi: “onun sesi kiliseye kadar geldi, benim mahir bir kızım vardı ve çoktandır Müslüman olmak istiyordu. Birçok kişi ona Müslüman olma demesine rağmen yine de bu sevdaydan vazgeçmedi. O Müslüman olmak için gayret sarf etikçe ben de kahroluyordum. Ne yapacağımı bilmiyordum. Nihayet müezzinin okuduğu *ezan* kilisede duyulunca kızım; ‘bu kötü ses nedir, beni mahvetti, bu manastırda ömrümden böyle çirkin bir ses duymadım’ dedi. Kız kardeşi; ‘bu, *ezan* sesidir ve Müslüman âdetidir, bu sesle Müslümanları ibadete çağırıyorlar’ dedi. Kızım ilk önce kardeşine inanmadı ve başkasına da sordu, o da ‘evet’ deyince içindeki iman sarsıldı, üzüldü ve böylece Müslümanlıktan soğudu. Böylece kızım Müslümanlıktan kurtuldu ben de azeptan. Dün gece ilk defa rahatça uyudum ve beni bu deritten kurtardığı için çirkin sesli müezzine hediye getirdim dedi.” (Mevlânâ, 2015, 5/738).

2.15. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; bir tûtünin (papağanın) bir karga ile aynı kafese konduğundan, tûtünin, karganın çirkin manzarası karşısında feryad ü figan ettiğinden, bu durum karşısında karganın da boyuna “Lâ havle” okuduğundan bahsettikten sonra aynı şekilde bir zahidin de ayyaşların çalgılı meclisinde suratını ekşiterek oturduğunu, bundan rahatsız olan Belhli bir güzelin de ona; “eğer bizden memnun değilsen, bil ki biz de senden memnun değiliz, çünkü sen de bizim aramızda acısın” dediğini söylemektedir (Bilge, 1980, 448-449).

Aynı zamanda “her kuş kendi sürüsüyle uçar” veya “her mekânın müşterisi ayrıdır” vecizelerinin vücut bulmasında rol oynayan hikâyelerden de olan bu hikâyede, cami cemaati ile meyhanedekilerin aynı mekânda buluşmaları nasıl mümkün değilse musikiden zevk alanlar ile ondan zevk almayanların aynı mecliste bir araya gelmelerinin veya musiki lehtarları ile musiki aleyhtarlarının aynı görüşte birleşmelerinin de öylece mümkün olmadığı vurgulanmaktadır. İyi-kötü, güzel-çirkin gibi zıtlarla kaim olan madde âleminde bu gerçek göz ardı edilmemeli ve kavgasız-gürültüsüz bir arada yaşamının yolunun da zıt anlayışların birbirlerine tahammül etmelerinden geçtiği asla unutulmamalıdır.

2.16. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; cihana gönül vermeyi, her gece başka bir evde geceleyen çalgıcıya veya her gece başka birisinin koynunda yatan kadına gönül vermeye benzetmekte, vefasız olduklarından dolayı bunların gönül vermeye layık olmadıklarını, fırsat elde iken iyilik yapmanın akıllı kişilerin kârı olduğunu söylemektedir (Bilge, 1980, 68-70).

Akıllı insanların, özellikle de padişahların, fâni ve vefasız olan dünya hayatına gönül vermeyip bâki olan ahiret âlemine, abidene, sâlihane ve adilane bir yaşayışla yatırım yapması gerektiğine vurgu yapılan bu hikâyede Sa'dî, “her gece başka bir evde geceledikleri” için çalgıcı taifesini kınamakta ve onları “vefasız” olarak nitelendirmektedir. Musikiye, musikişinaslara ve musiki aletlerine karşı son derece meyyal ve dahi iyi bir musikişinas olduğu göz önünde bulundurulduğunda Sa'dî'nin çalgıcıları böylesine çirkin bir sıfatla vakfetmesinin altında söz konusu hasletlerinin dışında eskilerin “ilm-i şerîf” de dedikleri şerefli musiki ilmini yüce bir gaye, manevî bir haz veya sanat kaygısı için değil de sadece ve sadece maddî menfaat karşılığında icra etmelerinden mütevellit onun şerefine leke sürmelerinin, diğer bir deyimle sanatkârlıktan çıkıp zanaatkâr hüviyetini kazanmalarının yattığını da söyleyebiliriz.

2.17. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; sarhoş Moğolların meclisinde bulunan bir müridin çalgıcıların deflerini patlatıp çenglerini kırdığını, bunun üzerine sarhoşların da onu saçından tutup çeng gibi sürüklediklerini, yüzünü de def gibi tokatladıklarını, her yerini çevgan¹⁸ ile dövdüklerini, tokadın ve çevgânın acısıyla gece boyunca müridin uyuyamadığını, şeyhine giderek hâdiseyi anlattığında şeyhinin kendisine; “def gibi yüzü yaralı olmak istemezsen çeng gibi başını aşağı tut!” dediğini anlatmaktadır (Bilge, 1980, 229).

18 Çevgan: Özellikle Ortaçağ'da Orta ve Uzakdoğu saraylarında oynanan ve bugünkü polo oyununa benzeyen ath top oyunu (Halıcı, 1993, 294).

Doğruların anlatımında, özellikle de dini tebliğ esnasında usulüne uygun, yani bulunduğu ortam ile topluluğun hâlet-i rûhiyeleri doğrultusunda tutum ve davranış sergileyemeyip söz söyleyemeyenlerin başına nelerin gelebileceği noktasında çok güzel bir örnek teşkil eden bu hikâyede Sa'dî, ilâhî emirleri nefesine uyduran ve bu tavrına da dinî bir kisve giydirek insanları dinden nefret ettiren kişileri, Necip Fazıl Kısakürek'in deyimiyile "ham yobaz, kaba softa" insanları (Aydoğdu, 2018, 1612) içi boş ve darbeler vurulan def sazına, aksi hareket edenleri (mürşid-i kâmilleri) de başı önde, beli bükük, vakur, âhenkli ve itinalı dokunuşlarla son derece güzel nağmeler çıkararak çeng sazına benzetmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi dinî ve ahlâkî anlatımlarını çalgı aletleri üzerinden yapması, Sa'dî'nin sese dayalı (vokal) musikinin yanı sıra çalgı aletleri ile onlara dayalı (enstrümantal) musikiye de olumlu baktığına işaret etmektedir.

2.18. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; bir gece mahallesinde bir eğlencenin olduğunu, orada her kesimden insanın bulunduğunu, çalgı sesinin mahalleyi inlettğini, hay huyların göklere eriştiğini, kendisine o eğlenceye iştirak etmesini söyleyenlere, sakalı gelmeyenlerin, erkeklerin yanında oturmasının doğru olmadığını söylemektedir (Bilge, 1980, 245).

Rivâyet etmiş olduğu bu hikâyeye ile Sa'dî, musiki meclislerinde nefsanî arzularının esiri olan insanların olabileceğini, insanoğlunu müspet olduğu kadar menfî yönde de harekete geçirecek kuvvetli âmillerden biri olan musikinin (ki, bununla ilgili "musiki; âşığın aşkını, fâsığın da fiskını artırır" özdeyişi meşhurdur) de etkisiyle bu insanlarda nefsanî arzularının galeyana gelebileceğini, dolayısıyla da bu kişilerden gayr-i meşru istek ve eylemlerin ortaya çıkabileceğini, buna meydan vermemek için de sakal ve bıyığı henüz terlememiş genç erkeklerin bu tür ortamlardan uzak tutulması gerektiğini vurgulamaktadır.

2.19. Hikâye

Sa'dî, bir hikâyesinde; şeyhlerden birine kendisi aleyhinde şâhitlik eden birini şikâyet ettiğinde şeyhin kendisine iyi hareketlerde bulunarak onu utandırmasını, zira düzeni doğru olan kopuzun akort edilmeye ihtiyacı olmadığını, dolayısıyla da sazende tarafından kulağının bükülmediğini söylediğini anlatmaktadır (Bilge, 1980, 384).

İnsanların arkasından konuşulmasının daha ziyade yapılan hatalardan kaynaklandığını, bunun çözümünün de ancak doğru ve güvenilir olmakla mümkün olabileceğini vurgulayan bu hikâyede doğru insan, akordu düzgün; eğri insan da akordu bozuk *kopuz* sazına benzetilmiştir. Burada eleştiride bulunan insanlar, mıtırp (sazende); söylem ve eylemleri huzur ve mutluluk çağıran insan, düzgün akortlu *kopuz*; söylem ve eylemleri huzursuzluk ve mutsuzluk çağıran insan da bozuk akortlu *kopuz* hükmündedir. Mıtırlar, nasıl ki bozulan akordunu düzeltmek için *kopuzun* kulaklarını (burgularını) bükürlerse, mıtırp hükmünde olan eleştirici insanlar da ancak bozuk akortlu *kopuz* hükmünde olan huysuz insanın aleyhinde konuşmak suretiyle onu düzeltme yoluna giderler. Bu hikâyeye bize iyi bir musiki dinleyicisi, gözlemcisi ve tenkitçisi olan Sa'dî'nin aynı zamanda bir saz icracısı (sazende) olabileceğini de göstermektedir.

2.20. Nasihat

Sa'dî, bir nasihatında; maharetli bir kimsenin eğitimsiz kişilerden eziyet gördüğünde gönlünün mahzun olmamasını, zira altın kâseyi kıran bir taşın değeri nasıl artmıyorsa o taşla kırılan altının değerinin de eksilmeyeceğini, eğitimsizler nazarında akıllı bir kişinin kelamına önem verilmemesine şaşırmmamak gerektiğini, çünkü **davulun** gür sesinin kopuz sesini bastırıldığını, sesi çok çıkan nâdân (câhil) bir kimsenin hayâsızlık yaparak bir bilgine galebe çalmasını övünülecek bir şey sanmasının aslında bir mağlubiyet olduğunu, zira hicazkâr makamına¹⁹ ait bir melodinin de davul sesinin yanında işitilmez olduğunu söylemektedir (Bilge, 1980, 504).

Bazı zamanlarda bazı insanların - ki bunu daha geniş çerçevede düşünce, akım ve inanış olarak da düşünebiliriz - söylem, tutum ve davranışlarıyla yakın çevresine veya daha geniş bir coğrafyaya hâkim ve baskın olması, onların her hâl u kârda yüzde yüz doğru, isabetli ve haklı olduklarını göstermez. Hak-hukuk tanımayan nice zalim insanın zor kullanarak kendilerini ve fikirlerini topluma dayattığı ve bunda da nisbi bir başarıya ulaştığı bilinmektedir. Ancak, zulüm ve baskı sonucu oluşan bu hâkimiyetin, gönüllerde yer bulamadığından dolayı çok kısa bir zaman diliminde yok olup gittiği de tarihî bir vakiadır. Son olarak şu hususun da altını çizmek istiyoruz ki, Sa'dî'nin bu nasihatinde davul ve kopuz gibi musiki aletleri ile hicazkâr makamını örnek olarak vermesi, onun musikiye karşı son derece meyyal ve müspet bir bakış açısına sahip olduğunu da göstermektedir.

2.21. Nasihat

Sa'dî, bir nasihatında; birçok ülkeye tahakküm etmek isteyen padişahların, savaş için hazırlık yapan askerler ile mütefekkirleri hoşnut etmelerinin şart olduğunu, kadın taifesi hükmünde olan vefasız çalgıcılara meyletmemelerini, düşman savaşa hazırlık yaparken çengillere çeng çaldırmanın erlik olmadığını, devletliler için oyunun çok kötü bir şey olduğunu, oyun ve eğlenceyle iştilal eden nice devletlilerin, oyun ve eğlence neticesinde devletlerinin ellerinden gittiğini unutmamaları gerektiğini öğütlemektedir (Bilge, 1980, 88).

Bu nasihatinde Sa'dî, devletlerinin payidar olması için padişahlara, maiyetindeki insanları, özellikle de âlim, asker, basiret ve feraset sahibi insanları hoşnut etmelerini; oyun, eğlence ve işret meclislerinden uzak durmalarını, çalgıcılara da meyl etmemelerini tavsiye etmektedir. İyi bir musikişinas olduğu göz önünde bulundurulduğunda Sa'dî'nin bu tavsiyeyi musiki bağlamında değil de *padişahların, asıl işleri olan devlet idaresini bırakıp da devletlerini helâke götürececek oyun ve eğlence ile meşgul olmaları* bağlamında yaptığı rahatlıkla söylenebilir.

2.22. Nasihat

Sa'dî, "Ehl-i Dillerin Semâ' Sevmeleri Hakkında" başlıklı nasihatında; doğru sözü ancak benliğinden geçenlerin anlayacağını, bunun için de herhangi bir

19 Hicazkâr Makamı: Türk musikisindeki şed makamlardan biri olan hicazkâr makamı, zirgüleli hicaz makamı dizisinin rast perdesindeki inici şeddidir. Dolayısıyla rast perdesinde bir hicaz beşlisine nevâ perdesinde bir hicaz dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir. Durak perdesi rast, inici bir makam olduğu için birinci derece güçlüsü, aynı zamanda tiz durak da olan gerdaniye, ikinci derece güçlüsü ise beşli ve dörtlünün birleşim yerindeki neva perdesidir. Gerdaniye perdesi civarından seyre başlanır, dizinin tiz tarafındaki seslerde gezindikten sonra gerdaniye perdesinde yarım karar yapılır ve bütün dizide dolaştıktan sonra rast perdesinde karar kılınır (Özkan, 2000, 240-242).

hanendeye ihtiyaç olmadığını, zira kendisinde aşk olan için hayvanların yürüdükleri zaman ayaklarından çıkan sesin de bir musiki nağmesi olduğunu, âşıklar için herhangi bir enstrümana lüzum olmadığını, kuşların ötmesiyle de âşıkların inleyebileceğini, âlemin saz ile dopdolu olduğunu ancak bunu duymak için de kulağın açık olması gerektiğini, aşkın şarabından içerek sarhoş olanların bir dolap sesiyle vecde gelip dolap gibi dönerek ağladıklarını söylemektedir (Bilge, 1980, 152-153).

Sa'dî de tıpkı Yunus Emre, Mevlânâ ve diğer birçok büyük mutasavvıf gibi işittiği hemen her sesi birer musiki nağmesi olarak algılamıştır. Sarf etmiş olduğu bu sözlerle kendisinin de gerçek bir âşık, dolayısıyla da büyük bir musikişinas olduğunu vurgulayan Sa'dî, bu nasihatinde âlemin musiki nağmeleriyle dopdolu olduğunu, böylesine bir anlayışa da ancak can kulağı açık olan âşıkların sahip olabileceğini, âşıkların nazarında hayvanların ayaklarından çıkan seslerin dahi birer musiki nağmesi olduğunu belirtmektedir.

2.23. Nasihat

Sa'dî, "Semâ'ın Hakikatı Hakkında" başlıklı nasihatında, şayet kendisine semâ'ın (musikinin) ne demek olduğu sorulursa evvela dinleyicinin kim olduğunu ve nasıl bir yeteneğe sahip olduğunu anlamaya çalışacağını, anlamayana kadar da bu konuda bir şey söylemeyeceğini ifade ettikten sonra musikiyi manasıyla dinleyenin mana burçlarında uçacağını, dolayısıyla da onun yükseldiği âleme meleklerin dahi varamayacağını, musikiyi oyun ve eğlence için dinleyenin de ruhuna şeytanın oturacağını, şehvetine yenik düşen kişinin semâ' eri olamayacağını, dolayısıyla da ona semâ'ın haram olacağını söylemekte, akabinde de güzel sesin ancak uyuyanı uyandıracığını, kör kütük sarhoşları uyandırmayacağını, nitekim seher yelinin gülleri açtığını ama odunu açmadığını, onu da ancak baltanın açacağını, kâinatın güzelliklerle dolu olduğunu ancak kör olanların bunu görmelerinin mümkün olmadığını, nitekim develerin de güzel sesli çobanların mırıldandıkları nağmeler ile aşka gelip neşelendiklerini, musiki nağmeleriyle neşelenmeyen insanın da musikiden zevk alma bakımından deveden daha aşağı bir mahlûk olan eşek olduğunu söylemektedir (Bilge, 1980, 153).

Sa'dî, bu nasihatte musikinin etkisinin dinleyenden dinleyene değiştiğini, onu maneviyatı ile dinleyenin manen yüceleceğini, öyle ki, meleklerin dahi erişemeyeceği mertebelere ulaşacağını; eğlence, oyun ve maskaralık için dinleyeni de manen alçaltacağını, öyle ki insanlıktan çıkarıp hayvanlar menzilesine indireceğini ifade etmektedir. Kısacası Sa'dî burada bir nevi "musiki, âşığın aşkını, fâsığın da fiskını artırır!" vecizesinin açılımını da yapmaktadır.

3. Bulgular

Yapmış olduğumuz çalışma neticesinde aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

1-) Sa'dî-i Şîrâzî'nin musiki aleyhtarlarını "hayvandan daha aşağı (*esfele's-sâfilîn*)" olarak nitelemesi onun, fikirlerini korkusuzca ortaya koyan, gerektiğinde kırıcı ifadeler kullanmaktan çekinmeyen, doğru bildiği yolda ölüm dâhil her şeyi göze alan, son derece cesur bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Zira onun dile getirmiş olduğu bu musiki anlayışı, hemen her mutasavvıfta ortak olmakla birlikte, fitneye sebep olmama, kınanıp-dışlanmama, sürgün edilmeme, en-nihayetinde de candan olmama adına dile getirilememiş, bunun yerine kırıcı olmayan kelime ve kavramların yer aldığı daha yumuşak bir üslupta ifade edilmiştir.

2-) Sa'dî, sanat ile sanatkârlardan övgüyle bahsetmekte, musiki sanatının diğer sanatlardan, musikişinasların da diğer sanatkârlardan daha üstün ve kıymetli olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla musikişinasların, gerek yolculuk esnasında gerekse vardıkları yabancı diyarlarda diğerlerine göre çok daha avantajlı oldukları vurgulanmaktadır.

3-) Sa'dî, musiki ile uğraşanların aynı zamanda faziletli kişiler olduğunu, âlim ve ariflerin musikişinaslara rağbet ettiklerini ve onların hizmetinde bulunmayı arzuladıklarını da ifade etmektedir. Bu sözler, musikiyi haram sayan ve musikişinasları da “şâhitlikleri kabul edilmeyen kişiler” olarak gören pek çok fakihin görüşüne (Akdoğan, 2017, 45) tamamen aykırı bir görüşü dile getirmektedir.

4-) Pek çok mutasavvıf-şair gibi Sa'dî de musiki ile musiki aletlerinin - özellikle de *ney* ile *rebap* sazının - insanoğlu üzerindeki olumlu etkisine vurgu yapmakta, Hz. Mevlâna'nın Mesnevî'sinin ilk on sekiz beytinde olduğu gibi ön plana çıkardığı *ney* sesi ile ilâhî sesleniş arasında bir bağ kurmaktadır.

5-) Mutasavvıflar nazarında son derece kıymetli olan “aşk-âşık-maşuk” kavramlarıyla ilgili anlatımlarında, “vücutun, musiki eşliğinde ayakta veya oturarak yapmış olduğu ahenkli hareketler dizisi” demek olan raksı ve raks unsurlarını örnek olarak vermesi, Sa'dî'nin, musikinin yanı sıra raksa karşı da müspet bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.

6-) Güzel sesin güzel yüzden daha iyi olduğunu, bunda da musikinin, nefsanî arzuların ziyade ruhanî duygu ve düşüncelere hitap etmesinin etkili olduğunu belirtmesi, Sa'dî'nin bu konuda mutasavvıfların yanı sıra İslam filozofları ile musiki konusunda eser kaleme alan Müslüman bilim adamlarıyla aynı görüşte olduğunu da göstermektedir.

7-) Anlatımlarında musiki kavramları ile çalgı aletlerine sıklıkla vurgu yapması, Sa'dî'nin, sese dayalı (*vokal*) musikinin yanı sıra çalgı aletlerine ve bunlarla icra olunan (*enstrümantal*) musikiye de aşına olduğunu ve bunlara müspet bir nazarla baktığını da göstermektedir.

8-) Zahirî ilimler bakımından hocası olan İbn-i Cevzî'nin musiki konusundaki olumsuz yaklaşımına ve bu yönde kendisine olan musikiden uzak durma tavsiyesine, yaşamış olduğu talihsiz bir olay sonucunda hak vermek zorunda kalması, Sa'dî'nin bu olaydan sonra musikiyi terk ettiğini ve ona karşı olumsuz bir bakış ve tavır içerisine girdiğini göstermez. Zira Sa'dî'nin nazarında musiki, âşıkların dilidir ve ona olumlu bakmayanlar ile ondan zevk almayanlar hayvandan daha aşağı bir mertebededir. Binaenaleyh Sa'dî bu hikâyede mübalağa sanatını kullanarak çirkin bir ses ile icra edilen musikinin insanlar üzerinde, özellikle de musikişinaslarda meydana getirdiği tahammülü zor olumsuz etkisine vurgu yapmaktadır.

9-) Musiki taraftarı olduğunda şüphe bulunmayan Sa'dî, “musiki, âşığın aşkını, fâsıkın da fiskını artırır” vecizesinde de belirtildiği üzere musikinin hem meşru hem de gayr-i meşru arzuları harekete geçiren yönünü göz önünde bulundurarak icra edilen musikide ölçünün elden bırakılmaması gerektiğine, özellikle de meşru sınırlar dâhilinde tertip edilen musiki cemiyetlerinde herhangi bir masiyete sebebiyet vermemek adına hem cinsleri dahi olsa sakal ve bıyığı gelmemiş genç erkek çocukların bu tür ortamlardan uzak tutulması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

10-) Sa'dî'ye göre zıtlıklarla iç içe olan bu âlemde zıt anlayışlara sahip olanların huzur içerisinde birlikte yaşamalarının yegâne şartı, “güzel sesli tûtî ile çirkin

sesli karga” hikâyesinde olduğu gibi karşıt görüşte olanların birbirlerine tahammül etmeleridir. Bu anlayıştan yola çıkarak İslam âleminde yüzyıllardır süregelen ve kıyamete kadar da sürecek gibi görünen musikinin hükmü (helalliği-haramlığı) konusundaki tartışmaları nihayete erdirerek Müslümanları selamete çıkaracak yegâne yolun, musiki lehtarları ile aleyhtarlarının birbirlerine tahammül etmelerinden geçtiğini de bu vesileyle belirtmek istiyoruz.

11-) Sa’dî, dinî Türk musikisinin en önemli türlerinden olan Kur’ân-ı Kerîm ile ezanın güzel bir sada ve eda ile okunmasını İslam’ın izzeti ile eşdeğer görmekte, bunların kulağa hoş gelmeyecek şekilde icra edilmesini de bu izzete hanel getiren bir unsur olarak telakki etmektedir. Böylelikle İslam’ın izzeti için ehliyetiz kişilerin bunları okumamalarını, okuyanlara da müsaade edilmemesini, ancak bunu yaparken de mümkün olduğunca onları kırmayacak bir üslupla hareket edilmesini tavsiye etmektedir.

12-) Sa’dî, yüce bir gaye, manevî bir haz veya sanat kaygısı için değil de sadece maddî menfaat karşılığında musiki icra eden, dolayısıyla da her gece başka bir evde geceleyen hanende ve sazendeleri (çalgıcıları) kınamakta ve onları “vefasız” olarak nitelemektedir. Musikiye, musikişinaslara ve musiki aletlerine karşı son derece meyyal olan Sa’dî’nin musikişinasları böylesine çirkin bir sıfatla vasfömesinin altında, onların, paranın dışında hiçbir değer (*kıstas*) tanımadıkları için kendilerini “sanatkârlık” seviyesinden “zanaatkârlık” seviyesine düşürmeleri, dolayısıyla da eskilerin “ilm-i şerîf” dedikleri musikinin şerefine leke sürmelerinin yattığını söyleyebiliriz.

13-) Sa’dî’nin şiirleri, yaşadığı zaman diliminde dahi dilden dile dolaşır şöhret bulmuş, musiki eserlerine güfte teşkil edecek derecede toplum tarafından benimsenmiştir. Öyle ki, kendisinin de iştirak ettiği bir musiki meclisinde, güftesi kendisine ait olan bir musiki eseri icra edilmiş, hemen her şair in son derece gurur duyacağı böylesine bir hâdiseye şahit olan Sa’dî’nin de bu durumdan ziyadesiyle memnun olduğunu düşünmekteyiz.

14-) Diğer mutasavvıflar gibi Sa’dî de Hak (c.c.) âşıklarının, aynı zamanda duyduğu bir kuş veya çekik sesini bir musiki nağmesi olarak algılayabilen, akabinde de vecde gelerek semâ’ edebilen melodik ve ritmik bir yapıya sahip olduklarını düşünmektedir.

15-) Sa’dî’nin *Bostan* ile *Gülistan* adlı eserlerinde musikiyle alakalı on dokuz adet hikâye ile dört adet nasihat yer verilmiş, bu hikâye ve nasihatlerde da musiki (semâ’), hanende (okuyucu), muganni (şarkıcı), sazende (mutrip), musikişinas, güfte (söz), şarkı, gazel, ahenk, raks, makam isimleri, güzel-çirkin ses, ezan-müezzin, Kur’ân-ı Kerîm-kâri, çalgı, ney, rebap, çeng, def, davul gibi *musiki kavramları* ile *çalgi aletleri* zikredilmiş ve bunlar üzerinden okuyuculara tavsiyelerde bulunulmuştur.

Sonuç

Sonuç olarak yukarıdaki bulgulara ilaveten şunları da söylemek istiyoruz ki, İran (Fars)’ın olduğu kadar tüm İslâm âleminin de büyük bir değeri olan ünlü mutasavvıf-şair Sa’dî-i Şîrâzî, gerek fikirleri gerekse edebî yönüyle yaşadığı zaman dilimi de dâhil olmak üzere İslâm coğrafyasındaki şairleri, edipleri, eğitimcileri, devlet adamlarını, mutasavvıfları, kısacası tüm toplumsal katmanları derinden etkilemiştir. Onun eserleri, özellikle de *Bostan* ve *Gülistan*’ı yüzyıllarca mektep ve medreselerde ders kitabı

olarak okutulmuş, hemen her sınıftan insana yol gösterici olmuştur. Eserlerinden hareketle ehl-i sünnet çizgisinde olduğu şüphe götürmeyen Sa'dî, tam teslimiyetçi bir anlayışa sahip olmamış, çok fazla saygı duymasına rağmen zâhirî (şeriat) ilimlerdeki hocalarının götüş ve eylemlerine bazen aykırı da hareket etmiştir. Mesela; kendisini musiki dinlemekten men eden çok sevdiği ve saydığı hocasını dinlemeyip musiki dinlemeye devam etmesi gibi. Buna, musikiye olan müspet bakışını değiştirmesi konusunda “müteşerria” denilen şeriat âlimlerinin yapmış olduğu büyük baskıyı da eklemek mümkündür. İrtibatlı olduğu insanlardan bir kısmının ve birtakım ulemanın karşı çıkmasına rağmen, her türlü baskı ve zulmü belki de ölümü göze alarak musiki dinlemekten geri durmayan Sa'dî, aynı zamanda musiki aleyhtarlarına karşı musikiyi, musikişinasları, çalgıları ve rakısı da korkusuzca savunmuş, öyle ki bu konuda herkesin cesaret edip de söyleyemeyeceği sözleri musikiye karşı olanlara söylemekten çekinmemiş, böylelikle de musiki taraftarlarının önde gelen yıldız savunucularından biri olarak tarihe adını altın harflerle yazdırmıştır.

Yine mutasavvıfların ulularından olmasının da Sa'dî'nin musikiye bakışı hakkında yeterince bilgi verdiğini düşünmekteyiz. Zira o da - sahip olduğu tasavvufî anlayıştan olsa gerek - Mevlânâ ve Yunus Emre gibi duymuş olduğu tabiattaki herhangi bir sesi musiki olarak algılayabilmekte, kuş ve deve gibi hayvanların dahi musikiden zevk alıp cezbeye geldiğini müşahede etmekte, buna rağmen insanların musikiden zevk alıp da cezelenmemesine hayret etmektedir.

Etkisini artırmak gayesiyle anlatımlarını ayet, hadis ve vecizelerle tezyin etmiş olduğu hikâye ve nasihatlerde musiki kavramlarına bol miktarda yer vermesi göz önünde bulundurulduğunda Sa'dî'nin musikiye, musikişinaslara, çalgılara ve musikinin etkisiyle meydana gelen raksa olumlu baktığı net olarak görülmekte, iyi bir okuyucu, çalgıcı, çalgı yapımcısı olmasa da iyi bir dinleyici olduğu rahatlıkla müşahede edilmektedir.

Sa'dî-i Şîrâzî gibi büyük bir mütefekkir ve mutasavvıf-şairin musikiye bakışı bu kadar net iken bu konuda şu ana kadar herhangi bir çalışma yapılmamış olmasını da çalışmamıza sahasında bir “ilk” olma özelliği kazandırdığı için kendimiz açısından büyük bir şans olarak gördüğümüzü belirterek, gerek yaşadığı dönemde söylemiş olduğu söz ve yapmış olduğu eylemleriyle gerekse kendisinden sonraki nesillere bırakmış olduğu eşine az rastlanan eserleriyle (ki bunların başında çalışmamızda başvurduğumuz kaynaklar olan *Bostan* ve *Gülistan* gelmektedir) musikinin icrasına ve gelişip yayılmasına katkıda bulunan Sa'dî'ye musikişinasların çok şey borçlu olduklarını ve dünya döndükçe kendisini minnet ve şükranla yâd edeceklerini vurgulayarak çalışmamızı nihayete erdirmek istiyoruz.

Kaynakça/References

- Akdoğan, Bayram, *Fıkıh Mezheplerine Göre Müzik Sanatı, Müzik Aletleri ve Müzisyenler*, Ankara: Mans Medya Yapım Ltd. Şti., 2017.
- Avcıoğlu, Gamze Gizem, *Sa'dî-yi Şîrâzî'nin Hayatı, Eserleri Ve Türk Edebiyatındaki Yeri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2018.
- Aybey, Salih, “Sadî Şîrâzî'nin “Bostan” Ve “Gülistan” Adlı Eserlerinin Din Eğitimindeki Yeri Ve Önemi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Kış 2019, 18(69)/425-437.
- Aydoğdu, Yusuf, “Necip Fazıl Kısakürek'te Gençliğe Bakış Ve İdeal Gençlik Tasarımı”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Aralık 2018, 4(22)/1612-1626.

- Cömert, Eray, “Kopuz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019, Ek-2/74-77.
- Çiçekler, Mustafa, “Sa’dî-i Şîrâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, 35/405-407.
- Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *Mevlânâ ve Etrâfindakiler-Risale* (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul: Tercüman Yayınları, 1977.
- Gültaş, “Çeng”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, 8/268-269.
- Halıcı, Feyzi, “Çevgân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, 8/294-295.
- Hasanoğlu, Murat, “Bostan, Gülistan Ve Mesnevî Hikâyeleri Üzerine Genel Bir Karşılaştırma”, *Anasay Dergisi*, 2019, 9/83-107.
- Kara, Mustafa, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Karaismailoğlu, Adnan, “Bostân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 6/307-308.
- Karakaya, Fikret, “Tambur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 39/553-556.
- Kaska, Çetin, “Sa’dî-i Şîrâzî’nin Seyahat Ettiği Yerler”, *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Amasya: 2019, 6/149-164.
- Kaska, Çetin, “Sa’dî-i Şîrâzî Kimdir?”, *Van İlahiyat Dergisi*, Haziran 2019, 7(10)/114-136.
- Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr* (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), 7 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi* (çev. Şefik Can), 6 Cilt, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî* (çev. Derya Örs - Hicabi Kırılancı), 6 Cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Özkan, İsmail Hakkı, *Türk Müsikisi Nazariyatı ve Usûlleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000.
- Öztuna, Yılmaz, *Türk Musikisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Serin, Muhittin, *Hat Sanatımız*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1986.
- Şeyh Sa’dî-i Şîrâzî, *Bostan ve Gülistan*, terc. Kilisli Rifat Bilge, İstanbul: Zafer Matbaası, 1980.
- Şîrâzî, Sa’dî, *Gülistan*, çev. Hicabi Kırılancı, İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Tatçı, Mustafa, *Yûnus Emre Dîvânı: İnceleme - I*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Timurtaş, Faruk Kadri, *Yûnus Emre Dîvânı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Turabi, Ahmet Hakkı, *Gevrekzâde ve Müzikle Tedavi - Amasya Dârüşşifâ Örneği*, Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- Tülücü, Süleyman, “Hâtim et-Târ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, 16/472-473.
- Uludağ, Süleyman, “Âbid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, 1/307.
- Uzun, Yaşar, “Sa’dî Şîrâzî’nin Bostân ve Gülistân’ında Etik Yönetim Tavsiyeleri”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, Haziran 2021, 6(1)/171-204.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Zavotçu, Gencay, “Sa’dî, Düşüncesi Ve Etkileri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum: 2009, 40/47-58.

KHWAJA AHMAD YASAWI'S TOPONYMIC HERITAGE

HOCA AHMET YESEVİ'NİN TOPONİMİK MİRASI

ASSYLBEK MEIRBEKOV  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Abstract

This paper represents the results of the pioneering research work that studied the toponymic heritage of real historical personality like Ahmad Yasawi. It proposed that the name-giver of the city of Turkestan is Ahmad Yasawi by means of conducting intensive toponymic research and by considering Ahmad Yasawi's '*Diwan-i Hikmat*' and Suleyman Baqirgani's '*Aqirzaman*' as historical documents. Also the research paper analyzes the legends and stories related to the life of Ahmad Yasawi by Bolatbek Qorganbekov and Mashkhur Zhusup as the toponymic legends, which can be considered as etymological foundations of some place names. The author of the current research work made the classification of Ahmad Yasawi's toponymic heritage, which can be regarded as the first classification of historical personality's toponymic heritage suggested by scholars. Moreover, the research work discovers Ahmad Yasawi's deed from a new angle. All place names, which are regarded as the toponymic heritage of Ahmad Yasawi, were divided into three main groups. They are as following: 1. The place names whose author was Ahmad Yasawi himself; 2. Ahmad Yasawi's, his relatives', and followers' graveyards, which are considered here as sacred places of Kazakhstan, and also they are nekronyms that can be accepted as toponymic heritage of Yasawi; 3. The place names which appeared under the influence of Yasawi's relatives and followers. The total number of toponyms that are classified as Yasawi's toponymic heritage is 33. They are 13 eonyms, 2 hydronyms, one oronym, and 17 nekronyms.

Keywords: Toponym, Toponymic Heritage, Nekronym, Hydronym, Eonym, Intensive Toponymy, Khwaja Ahmad Yasawi, Turkestan.

Öz

Bu makale, Hoca Ahmet Yesevi gibi ünlü bir tarihi şahsiyetin toponimik mirasını kapsamlı bir şekilde inceleyen ilk bilimsel çalışmadır. Bu çalışmada Ahmet Yesevi'nin "*Divan-ı Hikmet*"i ve Süleyman Bakırgani'nin "*Ahırzaman*" adlı eseri toponimi araştırma konusu olarak ele alınarak, Türkistan şehrini isimlendiren kişinin Ahmet Yesevi olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca Bolatbek Korganbekov ve Meşhür Cüstp tarafından derlenen Hoca Ahmet Yesevi'nin hayatıyla ilgili efsaneler, bazı yer adlarının etimolojik kökenini dikkate alan yer adları efsanesi olarak incelenmektedir. Bununla birlikte, çalışmada Hoca Ahmet Yesevi gibi önemli bir mutasavvıfın toponimik mirası incelenip sınıflandırması sunulmuştur. Böylece Ahmet Yesevi'nin eserlerine yeni bir açıdan bakılmıştır. Ahmet Yesevi'nin toponimik mirası olarak kabul edilen yer ve su adları üç ana gruba ayrılmıştır. Bunlar: 1. Yazarı Ahmet Yesevi'ye ait olan yer ve su adları; 2. Ahmet Yesevi'nin toponimik mirası sayılan Kazakistan'ın kutsal yerleri listesinde yer alan nekronimler, Ahmet Yesevi, akrabaları ve müritlerinin türbeleri; 3. Ahmet Yesevi'nin akrabaları ve müritlerinin etkisi altında ortaya çıkan yer ve su adlarıdır. Çalışmanın bulgularına göre Yesevi'nin toponimik mirası olarak toplam 33 yer-su ismi ele alınmıştır. Bunlardan on üçünün ekonomi, ikisinin hidronim, birinin oronim ve on yedisinin de nekronim olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Toponim, Toponim Mirası, Nekronim, Hidronim, Ekonomi, Yoğun Toponimi, Hoca Ahmet Yesevi, Türkistan.

Introduction

Language is formed during the long process of giving names to every creature, action, quality, abstract thing, etc. Every word is a name that was given by our ancestors. Every nation that inhabited a definite place at a definite time used to give names to the things that they saw, heard, touched, and used during the process of studying the world that surrounded them. As a result, they unconsciously built vocabularies and word-stocks of their own language.

If nowadays some scholars such as Richards and Schmidt (2010, 311) define language as the tool or system of interpersonal verbal communication, then it can be said that language is the stock of names which we use to refer to actions, things, creatures, quality, appearance, and so on. In linguistics, a name can be defined as the word which we use when we mention a particular creature or when we address that particular creature. And linguistics study personal names, therefore it is worth mentioning that linguistics study names of people, places, things, etc.

When people give birth to their children, they name them, and for the majority of their lives, people will not remember who gave them those names. Such things are not considered to have importance. The same phenomenon can be noticed in the case of toponyms. Except for a few scholars like Tent and Blair, most people aren't interested identifying the authors of particular place names that emerged on geographical maps. In their work that related to toponomastics, they defined "intensive toponymy" as a method that aims to gather an in-depth understanding of a particular toponym by closely investigating the history and nature of a single toponym or of a small, focused sample of toponyms (Blair & Tent, 2021, 1). Tent (2015, 71) stated that in extensive toponymy, place names function as independent variables that can be tested against dependent variables such as region, toponym type, or feature type.

The meaning of place names, their functions, and the motivations for naming places were always the main subjects of toponymic research. The Australian National Placenames Survey feels the terms "quantitative" and "qualitative" are too general and vague. Therefore, they adopted the following terms to reflect and denote more precisely the two research approaches it takes: intensive and extensive toponymy. And intensive toponymy is a qualitative research method which is done by responding to the below-mentioned questions related the place names (Tent, 2015):

- 1- Who named the place?
- 2- When was the place named?
- 3- Why was it given this particular name?
- 4- What does the name mean? What kind of feature is it?
- 5- Where does the name come from? (referring to either the language or region of origin); Where is the place located?

And these intensive toponymic research questions may help us identify the historical role and significance of toponym name-givers. From history, it is obvious that people who gave the name to particular geographical objects were not average people, they were historical figures whom people will remember for ages. For example, one of these historical figures is Alexander the Great. The ancient Macedonian king and conqueror who named many cities after himself, including Alexandria in Egypt, Alexandria-of-the-Areians, and Alexandria Eshate (Morkot, 1996). Skelton and Dell

said (2005) that Alexander founded 57 ancient cities, and such historical facts underlie the importance of intensive toponymy. The paper aims to study the literary works of Ahmad Yasawi, “*Diwani-i Hikmat*,” and Suleyman Baqirgani’s “*Aqirzaman*” and legends about the life of Ahmad Yasawi, which were collected by Qorganbekov (2011), Zhandarbek (2006), and Kamalova (2020), to find out which toponyms’ name-giver was Ahmad Yasawi, and to suggest the classification of Ahmad Yasawi’s toponymic heritage.

1. Theoretical Background

A place name, however, is more than just a word or words that describe a type of feature (Randall, 2001, 4). Place names are windows into the history and characteristics of a country. They reflect the migrations of peoples, their religious and cultural traditions, local languages, conquests, fortifications long since disappeared, topography and even industrial development (Everett-Heath, 2000). Place names or in another words geographical names are referred as a part of cultural heritage – because they have often been verbally transferred for centuries. They are also perceived as human footprints in the cultural landscape, i.e. the “fossilised” evidence of human activity and culture because they contain trace of socio-economic activity, and past and contemporary cultures (Crljenko, 2020, 60). A geographical name contains information on a given community’s worldview, on the views of the name giver(s), and on the characteristics of the geographical feature that were thought to be essential for its marking and evaluation at a certain moment (Crljenko, 2017, 82). Because of such a historical, cultural, linguistic value they were always objects of studies which were conducted by different scholars such as Stewart (1954), Tent (2015), Tent and Blair (2011). All those research works belong to the branch of linguistics and onomastics, which is called ‘toponomastics’, and which studies the place names (Hough, 2016). So in toponomastics place names are also called toponyms, and toponymy, whereas place name is called toponym.

Bell (2014, 731) stated that toponyms need to be treated with the same respect as archaeological artifacts. Tent and Slatyer (2009, 5) also mentioned that on every map we may find a wealth of historical, cultural, and linguistic information frozen in the names that people have given to places. Toponyms may also offer insights into the belief and value systems of those who bestowed the names, and are rich sources of information about a region’s history of exploration and settlement, as well as its linguistic and social history (Tent, 2006, 372).

And Kovács (2019, 124) states that historians often rely on toponyms as coordinates in their attempts to map the ethnic composition of an area in the past. This statement proves the idea that one of the historical values of toponyms is the fact that they may contain the data about the act of moving and inhabiting of particular nation or group of people in a given geographical area. The idea which lays on the bases of the toponymic heritage of historical personalities. Voronina et al. (2019, 79) have also said that the act of carrying structural-word formational analysis of toponymic units, may lead to the revealing the data about national specifics of the particular nation. Generally, onomastics the sub-discipline of linguistics which studies all kind of names undoubtedly has closest ties with historical research (Rác & Tóth, 2019, 105). It always considers linguistics in a close connection with history and culture.

The term ‘toponymic heritage’ has been already considered by Coates (2020, 187), but in his research about the toponymic heritage of ancient Europe. The current research examines toponymic heritage of a particular historical personality.

2. Methods and Data

The paper represents the results of an in-depth study of the data, therefore the results were gained utilizing qualitative research. The underlying moment is the fact that the research is based on the modified type of qualitative research, which was referred as intensive toponymy (Tent, 2015).

In his research Tent attempted to analyze the research methods of conducting the research study of place names. Tent (2015, 67-68) stated that performing intensive toponymy is the same as writing the biography of the place names. It helps the scientists to identify the information about the person who gave the particular name as the name to the particular place.

As far as intensive toponymy is relied on the documentary evidences, the research applies one of the four basic types of data collection procedures of qualitative research, which was defined as the research of collecting qualitative document (Creswell & Creswell, 2018, 262-263). The particular data gathering method identified documentary evidences of the research. And the main sources of the data are Khwaja Ahmad Yasawi’s ‘*Diwan-i Hikmat*’ (Yassawi, 1993), Suleyman Baqirgani’s ‘*Aqirzaman*’ (Baqirgani, 2008), Qorganbekov’s ‘*Khozha Akhmet Yassawi esimimen bailanysty angyz, apsana, hikaialar. Ekinshi basylym*’ [*in English. The legends related to Khwaja Ahmad Yasawi’s life. Second edition*] (Qorganbekov, 2011), Zhandarbekov’s ‘*Yassawi zholy zhane qazaq qogamy*’ [*in English. Yasawi’s path and kazakh society*] (Zhandarbekov, 2006), and Kamalova’s ‘*Qazaqstannyng kieli jerleri*’ [*in English. Sacral places of Kazakhstan*] (Kamalova, 2020).

If Ahmad Yasawi’s ‘*Diwan-i Hikmat*’ and Suleymen Bakirgani’s ‘*Aqirzaman*’ are analyzed here as historical artifacts, while Qorganbekov’s, Zhandarbekov’s research works are presented as documents coinciding to the definition of the term document, where it is stated that documents are literary, textual or visual devices that enable information to be shared and ‘stories’ to be presented (Flick, 2014, 369). The fifth source of the data is used during the process of classifying the toponymic heritage of Ahmad Yasawi as a catalog of sacred places in the territory of Kazakhstan. And the process of classifying Ahmad Yasawi’s toponymic heritage as the data analysis of qualitative research was used to show the actuality of the current research. Because without classifying the data, we have no way of knowing what is it that we are analyzing. And classifying the data builds the conceptual foundations for analysis (Dey, 2005, 41). The documentary evidences of the particular research were analyzed through intensive toponymy.

Below-mentioned issues were clarified as the research questions,

- 1- Did Ahmad Yasawi leave toponymic heritage after himself?
- 2- Can Ahmad Yasawi be considered as the «name-giver» of the name of the city Turkestan?

3. The Toponymic Signature of Ahmad Yasawi (The Reflection of The Value of Yasawi's Study)

The descendant of Ali Ibn Abu Talib and his son Muhammad Hanafia (Yassawi, 1993, 7), the scholar who was named 'Mentor of Turkestan', the spiritual father of all Turkish people (Qorganbekov, 2001, 3), the founder of Turkish sufi school which was named after him (Zhandarbek, 2006, 6). All these descriptions are about one outstanding person of all Turkish people of all times whose name was Khwaja Ahmad Yasawi. Ahmad Yasawi's spiritual activities as the founder of first Turkish Sufi tradition were considered by Kenzhetayev and Tan (2020). As Zhandarbek they also considered Yassawi as the first Sufi of Turkish culture (Kenzhetayev & Tan, 2020, 335).

All his life Ahmad Yasawi tried to spread Islam among Turkish people. He attempted to accomplish this act in the most comprehensible way for his people. His masterpiece '*Diwan-i Hikmat*' (Divine Wisdom) reveals the way how he became the person who he was and the way how he taught the main rules of Islam 'shariat' in close connection with traditions of Turkish people. And he called such acceptance of Islam 'tariqat'. Khwaja Ahmad's 'Divine Wisdom' is regarded as one of the oldest and most important works of religious Sufism Turkish literature and examined in terms of education of values by Türküresin (2021, 267).

Hasan (2012, 151) stated that Ahmad Yasawi was an important personality in the spiritual history of Turkish people for centuries, and he mentioned about Ahmad Yasawi's great contribution to the development of Turkish languages, literature and culture. Gürer (2017, 40) noticed that Khwaja Ahmad Yasawi earned reputation as the Peer of Turkestan and affected enormously to Turkish people to become Muslims, and to shape their religious ideas. Ahmad Yasawi mentioned about his deeds at the very beginning of his work 'Divine Wisdom' in the below-mentioned translated lines.

*With the name of Allah, All Mighty, and Merciful.
I told the wisdom, spreading the jewels and diamonds of knowledge to each follower;
I tried all my best going through the unbearable passage of suffer;
And now I am opening the pages of book which I regard the second after prophet's one
(Yasawi, 1993, 17).*

Here Ahmad Yasawi underlined the moment where he raised Islam among Turkish people, Islam which he thought will be accepted among his people. Nowadays plenty of researches devoted to the issue of discovering the importance of his labor as a spreader of Islam are being done. Yasawi's influence to the Kazakh literature and culture was considered by Kerimbai et al. (2022), his importance and role as a historical figure was analyzed by Zhandarbek (2006), the contribution of his '*Diwan-i Hikmat*' to the Kazakh literature was studied by Qyraubaeva (2008), Kelimbetov (2005), and Zhubanov (2010).

Ahmad Yasawi is famous for his main significant three deeds. They are,

- 1- As one of the famous Turkish sufies Ahmad Yasawi tried to explain Islam and Sufism in his Hikmets in the Turkish language. It was the re-flourishing of the Turkish language.
- 2- Most of the Turkish people converted into Islam because of Ahmad Yasawi's influences and because of the chain of his students and followers.
- 3- Ahmad Yasawi built the base of Turkic-Muslim culture in the territory of modern Middle and Minor Asia, in Balkan and Eastern Europe.

These are the main tendencies of Ahmad Yasawi's deeds, which are considered by most of the scholars (Kenzhetayev & Zhandarbek, 2017, 78).

Still, when studying Ahmad Yasawi's works and papers of above mentioned scholars who studied about Yasawi, it can be noticed that Ahmad Yasawi was not considered as the «name-giver» of some place names which exist on the map of the modern world. Only a few legends survived, which state that Yasawi gave the name to the river Syrdaria. This is the first research which proposed the classification of Ahmad Yasawi's toponymic heritage. The classification includes not just the place names that appeared under Ahmad Yasawi's influence but also all place names which appeared under the influence of Ahmad Yasawi's relatives, students and followers. This paper is the first scientific research work that thoroughly analyzes the toponymic heritage of one historical person. Thus, all place names which were included in the toponymic heritage of Ahmad Yasawi were divided into three main groups. They are given in (Table 1).

Table 1: The classification of Ahmad Yasawi's toponymic heritage.

Ahmad Yasawi's toponymic heritage		
The place-names «name-giver» of which was Ahmad Yasawi himself	Ahmad Yasawi's, his relatives', students' and followers' cemeteries, mosques and mausoleums	The place-names that appeared under the influence of Ahmad Yasawi's relatives, students and followers
The city of Turkestan; The hydronym Syrdariya; The oronym Maslikhat tobe.	The mausoleum of Khwaja Ahmad Yasawi; The mausoleum of Arystan Bab; The mausoleum of Ibrakhim Ata; The mausoleum of Qarashash Ana; The mausoleum of Makhmutkhan Sheikh Baba; The mausoleum of Gaukhar Ana; The mausoleum of Qarabura; The mausoleum of Baba Tukty Aziz; The mausoleum of Khorasan Ata; Beket Ata's underground mosque on the place of Ogulandy; Shopan Ata underground mosque; The mosque of Shaqpaq Ata; The underground mosque of Sultan Upi; Zangiata Mausoleum; The mausoleum of Qoshqar Ata; Haji Bektash Veli Complex; The mausoleum of Aisha bibi.	The settlement of Turkibasi; the city Osh; The settlement of Zangiata; The city Qoshqar Ata; The town Hacıbektas; The village named after Qoshqar Ata; The river Qoshqar; The settlement of Baqirgan;

The first place name the name-giver of which is proposed here to be Ahmad Yasawi is the name of the city Turkestan. This city was the heart of Yasawi's sufi school. Generally during the IV-X centuries the place was named Shavgar and it was a little settlement. In the XII-XIV centuries during Ahmad Yasawi's life time it turned from a settlement into a town and was named Yassi. This fact can easily be noticed from the Arabic naming system of giving names to people related to their birth places, as in the cases of great scholars like Sakikh Al-Bukhari, who was from Bukhara, Abu-Nasr Al-Farabi, who was from the city Farab. But Ahmad Yasawi's birth place was another settlement, it was Sairam (Qyraubaeva, 2008, 76). Yassi was the city where Khwaja Ahmad lived and spread his ideas (Kelimbetov, 2005, 226).

The literature review as the secondary research method of exploratory research disclosed a lack of information about the history of the name of the city Turkestan. Only the fact that this name implies that it is the country and the capital of the Turkish people (Zherinin aty – Elinin haty, 2010). And that the name started to be mentioned after the Mongol Invasion (Kenzhetayev & Zhandarbek, 2017, 26) and no other kind of detailed information about the name Turkestan. Hence, such exploratory research can be fulfilled by the usage of intensive toponymy, by the usage of qualitative research in the sphere of toponomastics, which assist to write the biography of place names by responding previously mentioned five questions. And this kind of research may create a hypothesis regarding to the name-giver of the city Turkestan based on the literary works like *‘Diwan-i Hikmat’* and *‘Aqirzaman’*. Using the method which is known as intensive toponymy, when reading Ahmad Yasawi’s Divine Wisdom led to the suggestion that Khwaja Ahmad was the first man who used the name Turkestan for the town of Yassi.

“On altymda barlyq aruaq ules berdi,
Aikhai, Sizge mubarrak dep adam keldi.
Perzentim dep moynym qushyp konilim tapty,
On zhetimde *Turkistanda* turdym mine.” (Yasawi, 1993, 24).

In Kazakh transliterated into English alphabet

“I was blessed by all the saints at sixteen,
People started to follow me, the sign of flourishing it seemed,
It was when I lived in *Turkestan*, when I was seventeen”

Authors’ translation of given lines.

In nineteenth *Hikmet*,

“Musapirlik basqa tusse jetiledi pispegender,
Dana qylar, myqty qylar omir jolin otpegendi.
Tapsa tagam, kir tonnan kier zhetpegennen,
Sonyng ushin *Turkistanga* keldim mine.” (Yasawi, 1993, 52).

In Kazakh transliterated into English alphabet

“Helplessness will mature man when he face it,
It makes man wiser, it makes stronger them who didn’t walk their lives’ path with their feet.
They will eat and wear the things because of need,
That is why I came to *Turkestan* to live.”

Authors’ translation of given lines.

It is easily noticed that instead of saying Yassi in his work, Ahmad Yasawi uses the name Turkestan, which now can prove that Ahmad Yasawi is the name-giver of Turkestan. And that was the answer to the first question of intensive toponymy.

Also, as was stated before the name Turkestan is mentioned in historical documents only after the Mongol Invasion. And Ahmad Yasawi lived before the Mongol Invasion. It leads to thoughts that may be after Ahmad Yasawi’s work people started to refer to the settlement where Yasawi lived as Turkestan, because Yasawi was

the person who had a great influence on the nomadic Turkish culture of all Turkish people. He was the man who was treated as ‘Pir-i Turkistan’ (Türküresin, 2021) and as ‘The Sultan of all Saints’ (Bopaiuly et.al., 2022, 242). And if the king like Alexander the Great used to give names to the cities then it is obvious that ‘Sultan of all Saints’ and ‘Pir-i Turkestan’ could afford himself to name the city, which thanks to him became spiritual and religious capital of all Turkish people as ‘The country of all Turkish people’ or in another words ‘Turkestan’.

The answer to the second question which asks “When was the place name given to a particular geographical object or location” is that it was given when writing his masterpiece called Divine Wisdom. The answer to the third question, which asks “Why was the particular place name given to the particular geographical object or location?” defines the role of Ahmad Yasawi as a historical personality. Because he spread Islam in the Turkish language to the Turkish people in this area, he wanted to name this city the country of Turkish people. Also this above-mentioned fact can be regarded as the answer to the fourth and fifth questions of intensive toponymy.

Another literary work that can also be used as evidence is Suleyman Baqirgani’s ‘*Aqirzaman*’. Baqirgani was one of the best students of Khwaja Ahmad Yasawi. Following lines of his masterpiece proves that after Khwaja Ahmad, people who followed his Islamic path used to name Yassi as Turkestan.

“Otyz ush myng tariqat,
Gishygyng birla bolar shad,
Turkistanda Khozha Akhmed,
Barshaga bir sana dur.” (Baqirgani, 2008, 304).

“Thirty-three thousand tariqats,
Are the ways of being with the one God.
And Khwaja Ahmad of *Turkestan*,
Is the one wisdom jewel for all of us.”

Or in following lines,
“*Turkistanga* baraik,
Qyzmetinde bolaik,
Ules berse alaik,
Shaiqym Akhmed Yassawi” (Baqirgani, 2008, 387).

“Let’s go to *Turkestan*,
Let’s serve and follow him,
Let’s take our share,
From our Mentor Ahmad Yasawi.”

The next two place names the ‘name giver’ of which, as one of the aqyns of Kazakh people Mashkhur Zhusup suggested was Khwaja Ahmad Yasawi, are hydronym Syrdariya and oronym Maslikhat tobe. Mashkhur Zhusup stated that once Khwaja Ahmad invited his ninety nine thousand followers to the hill near the river Seihun to say that during our prophet’s visit to heaven where he had a conversation with Allah, they discussed a lot of things with each other, and that no one alive knows about them. Then Khwaja Ahmad asked from his every follower to give a word of

wisdom for the future generation based on their experience of living a life in this world. He explained that the wisdom of his followers must remain as the shadow of prophets' and Allah's speech in heaven (Zhandarbek, 2006, 45). The wisdom of Steppe was founded as a result of this event.

Ahmad Yasawi's and his followers' wisdom nowadays is converted into proverbs of Kazakh people. After that occasion Yasawi and his followers named that particular hill "Maslikhat tobe", in English it means "The hill of the council". This is because Ahmad Yasawi wanted to deliver the conversation between Allah and our prophet as words of wisdom to people. And the nearby river was named Syrdariya, which means the water of secret in the Kazakh language (Zhandarbek, 2006, 45). These three place names built the first group of Ahmad Yasawi's toponymic heritage.

The second group of Khwaja Ahmad's toponymic heritage includes seventeen nekronyms. A term nekronym is defined as a name of churchyard, cemetery, graveyard (Kladnik et al., 2020, 15). And nekronyms which were classified in this article as Ahmad Yasawi's toponymic heritage are cemeteries and graveyards of Khwaja Ahmad and his followers. All these nekronyms became the places where people use to pilgrimage. The Islamic worldview of Turkish people used to believe that these places and pilgrimage to these places would make people's wishes come true. They are,

- 1- The mausoleum of Khwaja Ahmad Yasawi.
- 2- The mausoleum of Arystan Bab.
- 3- The mausoleum of Ibrakhim Ata.
- 4- The mausoleum of Qarashash Ana.
- 5- The mausoleum of Makhmutkhan Sheikh Baba.
- 6- The mausoleum of Gaukhar Ana.
- 7- The mausoleum of Qarabura.
- 8- The mausoleum of Baba Tukty Aziz.
- 9- The mausoleum of Khorasan Ata.
- 10- Beket Ata's underground mosque on the place of Ogulandy.
- 11- Shopan Ata underground mosque.
- 12- The mosque of Shaqpaq Ata.
- 13- The underground mosque of Sultan Upi.
- 14- Zangiata Mausoleum.
- 15- The mausoleum of Qoshqar Ata.
- 16- Haji Bektash Veli Complex.
- 17- The mausoleum of Aisha Bibi.

All these sacred places are the resting places of the saints who once spread the knowledge and seeds of Turkish Islam which in this paper is regarded to be integral part of the nomadic culture of all Turkish tribes. All of them were connected to Khwaja Ahmad Yasawi, some of them were his relatives, some were his students, and some were his followers. The historical, cultural and spiritual values of all these sacred places are familiar to all Turkish people.

The connection of all these people to Khwaja Ahmad Yasawi was considered during the research study. Description of connection between Khwaja Ahmad Yasawi and above mentioned saints are introduced below.

- 1- Arystan Bab is known as his mentor and as the father of one of his best students

Mansur Ata (Kelimbetov, 2005).

2- Ibrakhim Ata was Khwaja Ahmad Yasawi's father and he was a sheikh. He had the ability to predict and he had a gift of healing diseases (Kamalova, 2020, 44).

3- Qarashash Ana was his mother and one of the first women who tried to translate the Quran into the Turkish language (Kamalova, 2020, 44).

4- Makhmutkhan Sheikh Baba was one of Khwaja Ahmad's ancestors. He spread Islam among Turkish people before Khwaja Ahmad Yasawi. He is known as the "name-giver" of Tulkibasy. Before his death Makhmutkhan Sheikh Baba left a covenant to bury him to the place from where Turkish people started to live as a tribe on their own. In another words he wanted to be buried near to the place where Turkish people started their life as a tribe in this world. And one of the variants of the name of Tulkibasi is 'Turkibasi' in Kazakh it may mean 'the start of Turks' or 'The head of the Turks' (Kamalova, 2020, 45). This place is near to Turkestan, a city that was named by Khwaja Ahmad Yasawi as the country of Turkish people. Nearby to the above-mentioned places, another very interesting place, Qazyqurt, is located. During the studies, the etymology of this place was interpreted as 'genuine wolf'. This impression was made by separating the name of this particular place into two roots, the first is 'qas' which in Kazakh can means 'genuine' and 'kurt' which in Turkish is 'Wolf'. This place is situated in a locality which is believed by the modern inhabitants of Minor Asia to be their Motherland, as their 'Atazhurt'. And now after all these given data, it can be easily understood why our ancestors named the place Qazyqurt, which gives the meaning 'genuine wolf' in English because they wanted to convey that this place is one of the places which is considered as the motherland of Turkish people. Our ancestors believed that the mother of all Turkish people was a wolf. That is what is thought to be the reason for giving such a name to the geographical object which Turkish people regarded as their motherland.

5- The next historical person whose mausoleum belongs to the toponymic heritage of Khwaja Ahmad is his daughter Gaukhar Ana. She had a gift of healing people from different diseases (Kamalova, 2020, 46). Nowadays her resting place is mostly visited by women who wish to conceive a child.

6- Qarabura was one of the saints who influenced the process of spreading Islam in Middle Asia. He was the person who buried Khwaja Ahmad Yasawi according to the norms of Islam (Kamalova, 2020, 47).

7- Baba Tukty Aziz was Khwaja Ahmad's great grandfather's most trusted man. Khwaja Ahmad's great grandfather Ysqaq bab, Abdizhalil bab's brother and the son of Abdirakhman bab once ruled the city Sham. Ysqaq bab and his brother Abdizhalil bab, who is also known as Qorasan Ata came to Middle Asia to establish Islam. When faced with local tribes Ysqaq bab decided not to fight with them, but to spread Islam without war. After that he tried to convince the heads of local tribes to help him during such kind of important event. And one of the heads of local tribes who started to support Ysqaq bab was Baba Tukty Aziz. He was so influential that he convinced two hundred thousand local people to join Islam in one day.

8- Khorasan Ata was Ahmad Yasawi's great grandfather's brother as stated before, he came to Middle Asia with lots of soldiers to spread Islam. And finally when he came to Qyzylqum, he built here mosque and school so that local people could join Islam. Khorasan Ata's mausoleum was the place where Ahmad Yasawi used to pilgrimage during his life time.

9- Beket Ata was not Khwaja Ahmad's student but he continued his deeds. Beket Ata's father told him to visit Shopan Ata's resting place in order to ask Shopan Ata to bless him to study Islam and Turkish Islam which was founded by Ahmad Yasawi.

10- Shopan Ata was one of the students of Ahmad Yasawi (Qorganbekov, 2011, 118).

11- Shaqpaq Ata was Shopan Ata's grandson and Ahmad Yasawi's follower.

12- Sultan Upi was Suleymen Baqirgani's son and one of the followers of Khwaja Ahmad.

13- Zangi Ata was Khwaja Ahmad's follower and Suleymen Baqirgani's student.

14- Qoshqar Ata was Khwaja Ahmad's follower.

15- Haji Bektash Veli was Khwaja Ahmad's students' student and his follower. His teacher was Lukman Perende who is known as one of the Khwaja Ahmad's best students (Taşğın, 2009, 52-53).

16- Aisha Bibi is Suleymen Baqirgani's daughter. Also her mother was Qarabura's daughter.

The geographic location of all resting places of all above mentioned people may serve as evidence that Khwaja Ahmad is the main historical person who started spreading Islam among Turkish people.

The third group of Khwaja Ahmad's toponymic heritage is closely related to Khwaja Ahmad's relatives, his students and followers. The place names that belong to the last group of Ahmad Yasawi's toponymic heritage are formed from the place names which appeared under the influence of Ahmad Yasawi's relatives, students and followers and from the place names which people named after them. They are as above analyzed, Tulkibasi and the name of the city Osh in Kyrgyzstan, the settlement in Uzbekistan which is named after Zangiata, the city Qoshqar Ata in the Kyrgyz Republic, the town Hacıbektaş in Turkey, the village named after Qoshqar Ata in Tajikistan, and the river Qoshqar Ata in Kazakhstan.

One of the place names that appeared under the influence of Ahmad Yasawi's relatives, students and followers is thought to be the name of the place where Suleyman Baqirgani served and spread Islam, the settlement of Baqirgan. Also this place is very covert because nowadays nobody knows where Baqirgan was. It is commonly believed that the place was fled.

According to the legends, the great mentor and founder of Turkish Islamic sufi school Khwaja Ahmad, used to give orders to his chosen and gifted students to spread Islam in the Turkish path in particular places. For example, he blessed Shopan Ata to spread the seeds of his study in Mangystau which is in the Western part of Kazakhstan (Shadkam-Sultanbek, 2022, 3), Khadzhi Bektash Vali to spread Turkish Islam in Minor Asia (Taşğın, 2017, 64-66). And once he invited Suleyman whom he named Khakim Ata and told him that the next day he will see a camel in front of the door of his house. Then Khwaja Ahmad told Hakim Ata to ride that camel and not to stop until the camel will be exhausted and will stop itself. And then Ahmad Yasawi ordered him to spread Islam near the place where the camel will stop. So Baqirgani built a settlement near the particular place where camel stopped, couldn't get up and screamed. 'To scream' in Kazakh means 'Baqyru', 'Baqyrgan' is 'screamed'. So the place where Suleyman stopped and started to reside and spread Yasawi's ideas was named 'Baqirgan' and Khakim Ata became Suleyman Baqirgani, even when he was from Yassi (Qorganbekov, 2011, 103).

Explanation suggesting that some scholars assume Zangi Ata was the person who influenced the process of appearance of the place name Osh on the map of the Kyrgyz Republic is given.

Conclusion

This paper discovers that Khwaja Ahmad Yasawi was the name-giver of some place names. And that he had left huge toponymic heritage after himself, which in this paper are proposed to be divided into three main groups. They are as above mentioned, 1. The place names name-giver of which was Ahmad Yasawi himself; 2. Ahmad Yasawi's, his relatives', students' and followers' tombs, mosques and mausoleums; 3. The place names which appeared under the influence of Ahmad Yasawi's relatives, students and followers. Summing up Khwaja Ahmad's toponymic heritage in numbers it was found that Khwaja Ahmad's toponymic heritage in total includes 13 eonyms, 2 hydronyms, one oronym and 17 nekronyms. It also reveals Khwaja Ahmad's role as a historical person in the process of spreading Islam among Turkish people. There are given suggestions about the etymology of some places which can be accepted not just as the toponymic heritage of Ahmad Yasawi, but also as the place name which belongs to the Turkish toponymic spaces of the Turkestan Region.

References/Kaynaklar

- Baqirgani, S. *Aqirzaman* [Apocalypse] (Qorabay S., Ed.; Vol 7). "Taimas" baspa uii, 2008.
- Bell, H. Exploring Nubian Toponymy in its Traditional Environment. In *Nubian Archaeology in the XXIst Century. Proceedings of the Thirteenth International Conference for Nubian Studies, Neuchâtel. Leuven*, 2018.
- Blair, D., & Tent, J. "A Revised Typology of Place-Naming". *Names*, 2021, 69 (4), 30-47.
- Bopaiuly, B., Kerimbai, S., Tolegen, M., Nabi, A., Tasbolat, A. *Salt-Dastur Soileidi* [Culture speaks]. 'Otbasy khrestomatiasy', 2022.
- Coates, R. "The Island Name KRK, Croatia, in Its Mediterranean and European Context". *Voprosy Onomastiki*, 2020, 17 (3), 186–208. https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2020.17.3.039
- Creswell, J. W., & Creswell, J. D. *Research Design, Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. SAGE Publications, Inc., 2018.
- Crljenko, I. "Classification Method in Exonym Studies". *Hrvatski Geografski Glasnik*, 2017, 79 (1), 81-106.
- Crljenko, I. "Geographical Names as A Research Topic for Croatian Geographers". *Hrvatski Geografski Glasnik*, 2020, 82 (1), 59-83.
- Dey, I. *Qualitative Data Analysis, A User-friendly Guide for Social Scientists*. Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Everett-Heath, J. *Place Names of the World-Europe, Historical Context, Meanings and Changes*. Springer, 2000.
- Flick, J. U. *The Sage Handbook of Qualitative Data Analysis*. Los Angeles, Sage, 2014.
- Gürer, B. "Ahmed Yesevi'nin Dîvân-ı Hikmet'i Ekseninde Tasavvufî Düşüncede İlahî Aşk", [The Divine Love In Sufi Thought Within The Framework of Ahmad Yasawi's Divan-ı Hikma]. *Bilig*, 2017, (80), 15-41.
- Hasan, N. "Batı'da Yesevilik Çalışmaları", [Yassawi studies in West]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2012, Issue 61, 151-168.
- Hough, C., & Izdebska, D. (Eds.). *The Oxford Handbook of Names and Naming*. Oxford University Press, 2016.
- Kamalova, F. *Qazaqstannyng Kieli Zherleri, Dintanulıq Taldau* [The Sacral Places of Kazakhstan, Religious Analysis] (Doctoral Dissertation). Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, 2020.
- Kelimbetov, N. *Ezhelgi Davir Adebieti (Qazaq Adebieti Bastaulary)* [The Literature of The Ancient Period (The Foundations of the Kazakh Literature)]. 'Atamura', 2005.

- Kenzhetayev, D., & Muzaffer, T. "Yassawi Culture Versus Historical Marxist Dialectic". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2020, Issue 95, 335-347.
- Kenzhetayev D., Zhandarbek Z. *Khozha Akhmet Yassawi*. 'İzdatelstvo Zolotaya kniga', 2017.
- Kerimbai, S., Tolegen, M., Nabi, A., Tasbolat, A. *Yassawi fenomeni* [Yasawi's phenomenon]. 'Otbasy khrestomatiasy', 2022.
- Kladnik, D., Geršič, M., & Perko, D. "Slovenian Geographical Names". *Acta Geographica Slovenica*, 2020, 60 (3), 7-190.
- Kovács, É. "Toponymic Findings in Latin-Language Medieval Hungarian Charters, Classification, Structural and Motivational Features". *Voprosy Onomastiki*, 2019, 16 (4), 123-133. https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2019.16.4.048
- Morkot, R., Baker, J., Orme, R., Fairbrass, A., Cox, J., & Haslam, B. *The penguin historical atlas of ancient Greece*. Penguin Books, 1996.
- Qorganbekov, B. *Khozha Akhmet Yassawi Esimimen Bailanisti Angyz, Apsana, Hikaialar* [Legends and stories related with the name of Khozha Akhmet Yassawi] (2nd ed.). 'Effekt', 2011.
- Qyraubaeva, A. *Ezhelgi adabiet* [The ancient literature]. 'Oner', 2008.
- Rác, A., & Tóth, V. "Settlement Names Derived from Ethnonyms As Historical Evidence, The Case Of Medieval Hungary". *Voprosy Onomastiki*, 2019, 16 (1). https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2019.16.1.006
- Randall, R. R. *Place Names, How They Define the World-and More*. Scarecrow Press, Inc. 2001.
- Richards, J. C., & Schmidt, R. *Longman dictionary of language teaching and applied linguistics*. Pearson Education Limited. 2010.
- Shadkam, Zubaida-Sultanbek, Kutlugjon. "Yesevilik Şeyhlerinden Sultan Hubbi Kıssasının Kazakistan Nüshası". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2022, Issue 104, 1-14.
- Skelton, D., & Dell, P. *Empire of Alexander the Great*. New York, Facts On File. 2005.
- Stewart, G. R. "A Classification of Place Names". *Names*, 1954, 2 (1), 1-13.
- Taşğın, Ahmet, "Hikâye-i Hacı Bektâş-ı Velî Risalesi ve Hacı Bektaş'ın Hayatı Hakkında Bazı Değerlendirmeler", *Alevilik Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 2009, Issue 1, 48-84.
- Taşğın, Ahmet. *Horasan'dan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakibi*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
- Tent, J. "Geographic and Linguistic Reflections on Moent and Dubbelde Ree, Two of Australia's First Recorded Placenames". *Geographical Research*, 2006, 44 (4), 372-385.
- Tent, J., & Slatyer, H. "Naming Places on The 'Southland', European Place-Naming Practices from 1606 to 1803". *Australian Historical Studies*, 2009, 40 (1), 5-31.
- Tent, J., & Blair, D. "Motivations For Naming, The Development Of A Toponymic Typology For Australian Placenames". *Names*, 2011, 59 (2), 67-89.
- Tent, J. "Approaches to Research in Toponymy". *Names*, 2015, 63 (2), 65-74.
- Türküresin, H. E. "Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî ve Divan-ı Hikmet'te Bulunan Değerler", [Pir-i Türkistan Hodja Aḥmad al-Yasawî and Values in Dīvān-ı Hikmat]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2021, Issue 99, 267-284.
- Voronina, L. V., Melnikova, Y. N., & Skokova, T. N. "Word-Formation Patterns in German Toponymy, A Dynamic Perspective". *Voprosy Onomastiki*, 2019, 16 (3), 78-90. https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2019.16.3.032
- Yasawi, A. *Divani Hikmet (Aqyl kitabi)* [Divine Wisdom] (Zharmuhameduly M., Ed.). 'Murattas' ortalıgy, 1993.
- Zherinin aty – Elinin haty* [The name of the place – Is the message of its' people]. (2010), 'Aruna Ltd'.
- Zhandarbek, Z. *Yassawi Zholy Zhane Qazaq Qogamy* [Yassawi's path and Kazakh society]. 'El-shezire', 2006.
- Zhubanov, Q. *Qazaq Tili Zhonindegi Zertteuler* [Research works related to the Kazakh language]. "Poligrafkombinat", 2010.

AHMED YESEVÎ HAKKINDA BİBLİYOGRAFİK ARAŞTIRMA

BIBLIOGRAPHIC RESEARCH ABOUT AĦMAD AL-YASAWÎ

BAUYRZHAN SAİFUNOV  

Sorumlu Yazar/Correspondence

ZHANBOLAT SAMBETOV  

Öz

Hoca Ahmed Yesevî'nin (ö.562/1166) mirasına ilişkin bilimsel çalışmalar 20. yüzyılda Fuad Köprülü'nün (1890-1966) araştırmalarıyla başlamıştır. Yesevî ve Yesevîlik üzerine yapılan birçok önemli çalışmaya rağmen Ahmed Yesevî'nin kişiliğine ilişkin bazı önemli konuların ihmal edildiği dikkat çekmektedir. Ahmed Yesevî'nin doğum tarihi hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Yesevî'nin ölüm tarihi ve ne kadar yaşadığı hakkında *Neseb-name* yazılarında kesin bilgiler mevcuttur. Bu bilgilerden hareketle Hoca Ahmed'in doğum yılını tespit etmek mümkündür. Ayrıca Yûsuf el-Hemedânî'nin (ö. 535/1140) Yesevî'nin hocası olup olmadığı fikri de bazı ortaçağ kaynaklara başvurulursa bu konu da tartışmaya açıktır. Bu sebeple Ahmed Yesevî'nin doğum yılı ve ilmi kişiliği hakkında inceleme yapmayı uygun bulduk. Makalede Ahmed Yesevî'nin doğum ve ölüm yılları başta soy ağaçları olmak üzere birincil kaynaklardan tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra Yusuf el-Hemedani'nin Ahmed Yesevî'nin hocası olup olmadığı konusu da adı geçen şahsiyetlerin kendi eserlerindeki görüşleri karşılaştırılarak incelenmiştir. İnsan faktörü sürekli göz önünde bulundurularak, Hemedani'nin Ahmed Yesevî'ye hocalığı hangi şartlarda irtibatlandırıldığı tarafsızlık anlayışı içerisinde tasvirî bir metod ile incelenmiştir. Ayrıca, çalışma esnasında şahıslar üzerinde derinleşme ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılmıştır. Ahmed Yesevî'nin bibliyografyası ve hocaları hakkında bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevî, Neseb-name, Yesevîyye, Nakşibendiyye, Yûsuf Hemedani.

Abstract

Scientific studies on the legacy of Hodja AĦmad al-Yasawî (d.562/1166) started with the research of Fuad Köprülü (1890-1966) in the 20th century. Despite many important studies on al-Yasawî and his legacy, it is noteworthy that some important issues related to AĦmad al-Yasawî's personality are neglected. There is no clear information about AĦmad al-Yasawî's date of birth. However, there is definite information about the date of death of al-Yasawî and how long he lived in the pedigree writings. Based on this information, it is possible to determine the year of birth of Hodja AĦmad. In addition, the idea of whether Yûsuf al-Hamadânî (d. 535/1140) was al-Yasawî's teacher is open to discussion if some medieval sources are consulted. For this reason, we found it appropriate to examine AĦmad al-Yasawî's year of birth and his scientific personality. In the article, the birth and death years of AĦmad al-Yasawî were tried to be determined from primary sources, especially family trees. Later, the issue of whether Yûsuf al-Hamadânî was AĦmad al-Yasawî's teacher was also examined by comparing the views of the mentioned personalities in their own works. By constantly considering the human factor, the conditions under which al-Hamadânî was associated with AĦmad al-Yasawî's teaching were examined with a descriptive method within the understanding of impartiality. In addition, deepening and comparative analysis methods were used on individuals during the study. Some determinations and evaluations were made about AĦmad al-Yasawî's bibliography and his teachers.

Keywords: AĦmad al-Yasawî, Pedigree, Yasawiyya, Naqshibandiyya, Yûsuf al-Hamadânî.

Giriş

Tarihi kaynaklardan İslam'ın gelişiyle Türkistan topraklarında¹ yeni canlanma çağının doğduğunu ve Türk halkı için kültürel değişim sürecinin başladığını görmekteyiz. Ahmed Yesevî, böyle bir kültürel ihya döneminde Türk düşüncesinin gelişmesine büyük katkı sağlayan şahsiyetlerin başında gelmektedir. İslam'ın Türkistan topraklarına girişi, erken dönem Müslüman fetihleriyle yakından ilgilidir. Ancak İslamiyet sayesinde Türkistan bölgesine gelen Arap milliyetçiliği ve zaman zaman hükümdarların tercih ettiği Fars kültürünün etkisi altında Türk-İslam millî kimliğini kaybetmeden sürdürmek Türkler için en büyük sorunlardan biri olmuştur.

Çalışmada ele aldığımız Ahmed Yesevî, İslamiyet'in Türkistan'a gelişinden yaklaşık dört asır sonra yaşamıştır. Türk milleti ise, Ahmed Yesevî doğmadan dört yüz yıl önce İslamiyet ile tanışmıştır. Bu dört asra uzanan süre İslam değerlerinin Arap-Fars kültür unsurlarıyla karıştığı, sonuçta da din ve kültür gücünün Türk kültürünün özelliklerini kökten değiştirmeye etkili olan bir dönemdi. Yesevî'nin yaşadığı dönem ise Türk dili, geleneği ve kültürel değerlerinin Arap ve Fars kültürünün gölgesinde kaybolmaya başlayan, kültürel acıdan çalkantılı bir dönemdi. Bu devirde Yesevî gibi Türk halkının büyükleri: Yûsuf Has Hâcib Balasagun (ö. 1077), Mahmut Kâşgarî (ö. 1102), Edib Ahmed Yüknekî (XII. yüzyıl) de eserlerini Türkçe yazmaya başlamıştır. Zikredilen âlimlerin hepsinin eserleri günümüze kadar önemini kaybetmeyen mânevî ürünlerdendir. Bilhassa, Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet* adlı eseri Türkistan topraklarındaki Türklerin İslamiyet'i benimsemesinde büyük rol oynamıştır.

Ahmed Yesevî'den önce Türkistan topraklarında fikhî yönden Hanefilik, itikâdî boyutta ise Mâtürîdî ekolünün mensupları söz sahibiydiler. Ahmed Yesevî'den sonra Hanefî-Mâtürîdî-Yesevî görüşleri özdeşleşmiştir. Zamanla bu görüşler millî-mânevî değere dönüşerek Türkler arasında hızlıca benimsenmeye başlamıştır. Zira Yesevî düşüncesinin kökeni şer'î yönden Hanefiliğe akidevî yönden de Mâtürîdîliğe dayanmaktaydı.. Ahmed Yesevî'nin eserlerindeki fikhî, itikadî, siyasî ve tasavvufî görüşler incelendiğinde, onun görüşlerinin Hanefî-Mâtürîdî öğretisiyle hem kelime-kelime hem de anlam-anlam örtüştüğü görülmektedir. Mânevî ve ahlakî görüşlerini Hanefî-Mâtürîdî geleneği üzerine inşa eden Ahmed Yesevî, Türkistan topraklarında yaşayan Türk bodununun İslamî değerleri millî-tasavvufî boyutta algılamasında önemli rol oynamıştır. Ayrıca Yesevî yaşayan döneme o zaman açısından bakacak olursak, Türkistan coğrafyasındaki Müslüman Türklerin büyük bir çoğunluğunun Hanefilik ve Maturidiliğin temellerini Yesevî öğretisi aracılığıyla öğrenmeye başladığı bir dönem olarak görmek mümkündür. Hatta Yesevî'nin kaleme aldığı eserler dinî

1 Makalede ifade edilen Türkistan toprakları veya Türkistan bölgesi denildiğinde tüm Türk budunu ecdatlarının yurt edindiği topraklar kastedilmektedir. Tarihi Türkistan toprakları günümüzdeki İran'ın Horasan bölgesinden başlar, Kuzey Afganistan dahil Pamir, Hindukuş ve Kunlun dağlarının kuzey eteklerinden bugünkü Çin'in Dunhuang bölgesine kadar uzanır, oradan Mançurya'nın batısına ulaşır ve Moğolistan'la birlikte Güney Sibiry'a'nın tamamını içine alır ve batıda Ural dağları ile Volga ırmağının Hazar denizine ulaştığı noktaya kadar devam eden geniş bir alanı kaplar. Bu alanın tarihî kaynaklardaki adı XIII./XIX. yüzyıl ortalarına kadar Türkistan'dır. Bu topraklar tüm Türklerin ebediyen Kutsal Mekân'ı, Atayurd'u, Anavatanı'dır. Günümüz araştırmacılarının çoğu Türkistan kavramı yerine Batılı ve Rus araştırmacıların kullandığı Orta Asya veya Merkezi Asya tabirini kullanmayı tercih etmektedir. Ancak makalemizde Orta Asya veya Merkezi Asya tabiri yerine bu coğrafyanın gerçek tarihi adı olan "Türkistan" tabirini kullanmayı tercih ettik. Geniş bilgi için bk. Saifunov Bauyrzhan, "Türkistan'da Ehl-i Sünnet Anlayışının Gelişimi ve Ahmed Yesevî'nin Rolü", Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2022, 10-14.

olmakla birlikte Türklerin ana dilinde yazılan milli-mânevi değerler haline gelmiştir. Özellikle bu dönemden itibaren İslâmiyet Türk dili sayesinde Türkler arasında yeniden canlanmaya başlamış ve Türkler için yeni bir mânevi inkişaf çağı başlamıştır. Nihayet Türk toplumu, fikhî boyutta Hanefîliği, itikadî yönden Mâtürîdîliği kabul görmüşler ve tasavvufî eğilimde ise Ahmed Yesevî'yi (ö. 562/1166) hoca ve önder edinmişlerdir (Saifunov, 2022, 121-136).

Hoca Ahmed Yesevî mirasının incelenmesi XIX. yüzyılda başlamıştır. Bilimsel olarak Ahmed Yesevî'nin tasavvuf geleneği teorisini ilk kez inceleyen Türk bilim adamı Fuad Köprülü (1890-1966)'dür. Ayrıca A.K. Borovkov (1904-1962), V.A. Gordlevskii (1876-1956), E.E. Bertels (1890-1957), M.E. Masson (1897-1986) gibi Rus araştırmacıları Yesevî üzerinde özel bir çalışma yapmasalar da birkaç makalelerinde Türk halkının manevi gelişimi, insanın kendini tanıması hususunda Yesevî şahsının büyük katkıları sağladığını ve onun mirasının incelenmesinin bilimsel açıdan önemli olduğunu vurgulamışlardır. İrene Melikoff (1917-2009), Annemarie Schimmel (1922-2003), Andras Bodroglighetti (1925-2017) gibi bilim adamları da Yesevî'nin manevi mirasının araştırılmasına büyük katkıda bulunmuşlardır. Amerikalı araştırmacı Dewese Devin'in Altın Orda dönemindeki İslam'ı konu alan çalışmaları akademik çevrede önemli bir yer tutmaktadır. Türk araştırmacılar: Kemal Eraslan (1930-2022), Necdet Tosun (1971) ve Namık Kemal Zeybek'in (1944) Yesevî mirası ile ilgili çalışmaları da önemli ve popülerdir. Kazakistan'da ise Yesevî çalışmalarının incelenmesi filoloji alanında Auelbek Konıratbayev (1905-1986), Hangali Suyinişaliyev (1918-2006), Rahmankul Berdibayev (1927-2012) ve Muhamedrahım Carmuhamedulu (1928) eserlerinde yer almıştır. Yesevî mirasının günümüz medeniyetiyle bağlantısını bilimsel bir bakış açısıyla sistematize eden ve İslam felsefesine yaptığı önemli katkıları analiz eden Abdimalik Nısanbayev (1937), Muhammediyar Orynbekov (1946-2006), Klara Tacikova (1941), Aydar Abuov (1960) ve Dosay Kencetay gibi Kazak akademisyenleridir. Eserleri bugün felsefe alanında önemli eserler olarak kabul edilir. Tarih alanında Aşirbek Muminov, Zikiriya Zhandarbek, Elyor Karimov ve Wilferd Madelung gibi tarihçiler, yazma eserlerden hareketle Ahmed Yesevî ve Yesevilik hakkında tarih araştırmaları yapmışlardır. Günümüze kadar Yesevilik üzerine yapılan birçok önemli çalışmaya rağmen Ahmed Yesevî'nin kişiliğine ilişkin bazı önemli konuların ihmal edildiği dikkatimizi çekmektedir.

Yesevî kendi devrinde yaşadığı coğrafyanın en etkili tarikat önderlerinden biri olduğundan dolayı, farklı amaçlarla onun ismiyle ilişkin bir çok gerçeğe aykırı hadiseler üretilmiştir. Hatta XIX. yüzyıllarda *Neseb-nâme*'nin bazı nüshalarına siyasî amaçla sahte isimlerin sokulduğu da görülmektedir. Zira o dönemin özelliği, *Neseb-nâme* yazılarının devletin resmi evraklarından biri sayılmasıydı. Günümüze kadar ulaşan *Neseb-nâme* yazılarının devletin resmi görevlileri - emirler ile kadılar tarafından mühürle tasdik edildiğini görmek mümkündür (Zhandarbekov, 2002, 148).

Mevcut makalede, Ahmed Yesevî'nin doğum ve ölüm yılları başta soy ağaçları olmak üzere birincil kaynaklardan² tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra Yusuf

2 Ahmed Yesevî'nin kendi eserleri, Soy şeceresi, Yesevî'den yüz yüze ilmi tahsil gören onun önde gelen öğrencilerinin eserleri. Makalede Ahmed Yesevî'nin soy şeceresini belirten *Neseb-nâme*'nin Koylakı, Kayalık, Kara Asman ve Arkuk versiyonları kullanıldı. Ağırlıklı olarak 1. Safiyyü'd-din Orun Koylakı'nın, "*Nasab-nama*" adlı eseri, 2. Tarih Bilimleri Doktoru, Doçent Zikiriya Zhandarbekov'un

Hemedanî'nin Ahmed Yesevî'nin hoca olup olmadığı konusu insan faktörü sürekli göz önünde bulundurulurken Hemedanî şahsının Ahmed Yesevî'ye hocalığı hangi şartlarda irtibatlandırıldığı tarafsızlık anlayışı içerisinde tasvirî bir metod ile ele alınmıştır. Ayrıca şahıslar üzerinde derinleşme ve karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılmıştır.

1. Ahmed Yesevî (d. 437/1041 - ö. 562/1166)

1.1. İsmi ve Künyesi

Ahmed Yesevî'nin asıl ismi Ahmed b. İbrahim b. İlyas b. Mahmud'dur. Künyesi ise, Hazret-i Sultan Kul Hoca Ahmed Yesevî'dir. Hoca Ahmed, şöhreti ve ilmi memleket sınırlarının çok ötesine yayılan ve geniş bir coğrafyayı: Kıpçak bozkırlarını, Maverâünnehr'i, Kuzey Horasan'ı, Volga bölgesini, Azerbaycan'ı, Anadolu'yu, yani hemen hemen tüm Türk bölgeleri ve Müslüman Türklerin yaşadığı yerleri kapsayan Türkistan'ın en ünlü tasavvuf şeyhi ve Türk tasavvuf şairlerinin ilkidir. Tarihi kaynaklarda, Ahmed Yesevî'nin ismi için "Sultânü'l-Ârifîn (*Evlîyaların Sultânı*)", "Sultân-ı Türk (*Türklerin Sultânı*)", "Ahmed-î Sâni (*İkinci Muhammed*)", "Astana-î Saadet (*Mutluluk Kapısı*)", "Kutbü'l-Aktab (*Kutup Yıldızı*)", Şeyhü'l-Meşayih (*Hocaların Hocası*)", "Pir-i Türkistan (*Türk Halkının Piri*)" ve Hazreti Sultân Kul Hoca Ahmed Yesevî gibi birçok unvan ve lakap kullanıldığı rastlanmaktadır (Hazini, 1995, 26a-37b/32-33, 44; Sığnaki, 1998; Köprülüzâde, 1926; Muhammed Şarif, 2021, 203; İshak el-Kazığurtî, 2021, 20; Kencetay, 2008, 187).

Ahmed Yesevî Türkistan topraklarında İslâm'ı derin ilim ve güzel ahlakla anlatabilmiş, Türklerin İslâmîyeti benimsemesinde önemli katkılar sağlayan İslâm âlimidir. Türkistan bölgesinde yaşayan tüm Türk halklarının ulusal azizi olarak kabul edilir. Kazak halkı da dahil olmak üzere Türk halklarının kadim kültür tarihinde özel bir yere sahip olan büyük bir şahsiyettir. Bu anlamda Ahmed Yesevî, Türkler için ortak bir sembol ve nokta-i istinat konumundadır. "Pir-i Türkistan" olarak bilinen Ahmed Yesevî, Türkistan halkının dini ve tasavvufi hayatında büyük etkisi olan Yesevîyye tarikatının kurucusu olarak bilinir. Yesevî tarafından kurulan bu öğretiyeye, onun adıyla anılan Yesevîyye kardeşliği, Yesevîyye tarikatı veya Yesevî yolu denilmektedir. Yesevîyye kardeşliği başlangıçta tamamen Türk etnik bir ortamda gelişmiş ve daha sonra bir Sufî tarikatı olarak konsolide edilmiş aynı zamanda tasavvuf dalları ve soyları aracılığıyla İslâm'ı dünyaya yayan ana tasavvuf kardeşliğinden biridir (Eyuboğlu, 1993, 2). XIX. yüzyılda bu okulun şeyhlerinin Buhara Emirleri sarayında resmi görevlerde buldukları bilinmektedir (Deweese, 1999, 31/507-530).

Ahmed Yesevî binlerce talebe yetiştirmiş ve onları İslâm'ı öğretmek gayesiyle Türkler yaşayan bölgenin her tarafına göndermiştir. Böyle bir faaliyetler sebebinden Ahmed Yesevî ismi, İslâm'ın Türkler arasında yayılmasında kilit rollerden biri olmuştur. Bu nedenle Türk halkı ona "Hazret-î Sultân", "Sultânü'l-Ârifîn", "Burhanu'l-Hakikat", "Kutbü'l-Aktab", "Kutbü'l-Tarikat", "Pir-i Türkistan" olarak saygı duymaktadır.

Hoca Ahmed'in talebelerinin çok olmasına rağmen hiçbiri Hacı Bektaş Veli kadar ün kazanmamıştır. Yesevî'nin Türkistan'da sistemleştirdiği öğretiyeye, Anadolu'da

"Nesebname versiyonları ve Türk tarihi (*Nasab-nama Nuskaları cane Türkü Tarihi*)" adlı eseri ve 3. 2008 yılında (Almaty-Bern-Tashkent-Bloomington) Daik-Press yayınevi tarafından yayımlanan Tarih Bilimleri Doktoru, Profesör Muminov Ashirbek vd., "Orta Asya'da İslamlaşma ve Kutsal Soylar (*İslamizatsya i Sakralnie Rodoslovnie v Tsentralnoi Azii*)" adlı *Neseb-nâme* derlemesi kullanıldı.

Bektaş Veli'nin rehberliğinde yeni bir yapı kazandırılmıştır. Bu yerleşik yapı, örgütlü ve sistemli karakteriyle günümüzde de varlığını sürdürmektedir.³ Hacı Bektaş Veli (ö. 669/1271 [?]), Sarı Saltuk (ö. 697/1297-98) ve Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]) gibi isimler Ahmed Yesevî'nin müritleri olarak Anadolu ve Balkanların İslamlaşmasına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ayrıca Hacı Bektaş Veli'nin öğrencisi ve halifesi Barak Baba (ö. 707/1307) da Anadolu, Şam, Halep ve Kosova'ya giderek hoşgörülü bir şekilde İslam'ın yayılmasına hizmet etmiştir (Ecer, 2014: 95, 165; Yüksel, 2018: 55-65). Ahmed Yesevî'nin ölümünden sonra, Timurlu hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı Emir Timur'un (ö. 807/1405) fermanıya mezarının üzerine "Hazret-î Sultân" türbesi inşa edilmiştir. Türk Müslümanlar için saygın bir ziyaretgâh yeri olan bu türbenin inşaatı 1396'da başlamıştır.

1.2. Nesebi

El yazma kaynaklar Ahmed b. İbrahim'in nesebinin Hz. Ali b. Ebû Talib'e bağlandığını göstermektedir. Ahmed Yesevî'nin öz babası Hz. Ali'nin soyundan gelen, İsficâb'da ün kazanan Hanefî âlimlerinden biri olan Şeyh İbrahim b. İlyas b. Mahmud'dur. Soyun secere tarihi olan *Neseb-nâme*'ye göre, Ahmed Yesevî, VIII. yüzyılın başlarında Türkistan topraklarına İslâm yaymak için gelen önderlerden biri olan İshak Bab'ın⁴13. kuşak evladıdır (Koylaki, 1992, 24-33). Ayrıca *Neseb-nâme*'de Ahmed Yesevî'nin Hz. Ali b. Ebû Talib'e kadarki nesep bağılılığı sırasıyla şöyle kaydedilmiştir: 1. İbrahim şeyh (Ahmed Yesevî'nin babası), 2. İlyas şeyh, 3. Mahmud şeyh, 4. İftihar şeyh, 5. Muhammed şeyh, 6. Ömer şeyh, 7. Osman şeyh, 8. Hasan şeyh, 9. İsmâ'il şeyh, 10. Musa şeyh, 11. Mü'min şeyh, 12. Harun şeyh, 13. İshak Bab, 14. 'Abd ar-Rahman, 15. 'Abd al-Kahhar⁵, 16. 'Abd al-Cebbar, 17. 'Abd al-Fattah, 18. İmam Muhammed el-Hanefiyye⁶, 19. Hz. Ali b. Ebû Talib (Koylaki, 1992, 24-33; Turantegi, 1999, 45-86). Sülale şeceresi için hem önemli hem de güvenilir kaynak sayılan *Neseb-name*'yi esas alırsak, Hoca Ahmed Yesevî'nin büyük babası Hz. Ali ile ikisi 19. kuşakta birleştiğini görmek mümkündür. Ayrıca, soy şeceresine bakıldığında Ahmed Yesevî'nin Ehl-i Beyt'e mensup olduğunu da öğrenebiliriz.

Ahmed Yesevî'nin annesi, İsficâblı Musa Şeyh'in (ö. XI yüzyılın ortası) kızı Ayşe'dir. Yerliler için Karaşaş Ana olarak bilinir. Karaşaş Ana'nın babası Şeyh Musa ise, İsficâb'ın ünlü Hanefî âlimi olarak bilinen şahsiyetlerden ve aynı zamanda Hoca Ahmedin babası İbrahim Şeyh'in önde gelen öğrencilerinden biri olmuştur. Ahmed Yesevî'nin annesi ve babası, o daha çocukken vefat etmiş ve her ikisinin de mezarı bugünkü Kazakistan'ın Türkistan İli'ye bağlı Sayram (İsficâb) kasabasında bulunmaktadır.

3 Bu konuda bk. Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, (Ankara 1989); Ahmed Yaşar Ocak, *Bektaşilik*, içinde *TDV İA* (İstanbul: TDV yay., 1992), 5:373-379; Taşgın, Ahmet, "Irak'ta Bektaşî Topluluğu Şebekler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi*, 2009 / 42, ss. 127-143; Eyup Baş, "Ahmed Yesevî'nin Bektaşilik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri", *AÜİFD* 52/2 (2011), 21-53.

4 Bâb, şeyh, muallim, hoca demektir. Bu kelime sonraları bazı eserlere "Baba" diye geçmiştir.

5 'Abd al-Kahhar'ın iki oğlu vardı, 1.si 'Abd ar-Rahman, 2.si 'Abd ar-Rahim'dir. Karahanlılar Devleti'nin yöneticileri yani Bograhan hanedanının kökeni 'Abd ar-Rahim'e dayanmaktadır. Bk. Dulat Turantegi "İshak Bab" Almatı: Sözdik yay. 1999, 46-47.

6 Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 81/700), Hz. Ali'nin Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye isimli hanımından doğan oğludur. Bk. Mustafa Öz, *Muhammed b. Hanefiyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yay., 2005), 30: 537-539.

Kaynaklara göre, Hoca Ahmed Yesevî'nin İbrahim adında bir oğlu ve Gauhar Hoşnaz (bazen Cauhar Şehnaz, bazen Gauhar Huş-Tac-Bibi) ve Cemile adında iki kızı vardı (Neseb-nâme Kara-Asman, 2008, 234). Menkıbeye göre, oğlu İbrahim hala küçükken Türkistan'da çiftçilik için su çekişmesi sırasında Süyür kabilesinin⁷ adamları tarafından kasten öldürülmüştür (Hazini, 2022, 31; Kerimbay vd. 2017, 74-76). Ahmed Yesevî'den sonra onun şerefli soyu ise esasen kızı Gauhar'ın soyundan yayılmaktadır. Yerliler onu Gauhar Ana olarak anmakta ve türbesi de Kazakistan'ın Türkistan şehrinde bulunmaktadır. Bugün Gauhar Ana türbesi bölge halkı için kutsal ziyaretgâh yerlerden biridir.

1.3. Doğumu ve Vefatı

Kaynaklarda Hoca Ahmed'in soyu, doğum yeri ve hayatıyla ilgili bilgiler benzer şekilde tekrar eder. Ahmed Yesevî'nin V./XI yüzyılın başlarında bugünkü Kazakistan'ın Sayram (İsficâb) kasabasında dünyaya geldiği bilinmektedir. Ahmed Yesevî'nin vefat tarihinin 562/1166-1167 yıl olduğu konusunda bilim adamları hemfikirdir (Köprülü, 2006, 62; Zhandarbek, 2006, 26; Tosun, 2015). Ancak Ahmed Yesevî'nin doğum tarihi net olarak bilinmediğinden dolayı, daha doğrusu Hoca Ahmed'in doğum tarihinin kaynaklarda kesin yazılmadığı için araştırmacılar tarafından Ahmed Yesevî'nin doğum tarihi 1041-1042 (Köprülü, 2006, 57; Zharmuhamedov, 1998, 7-23; Zhandarbek, 2006, 26), 1093 (Tosun, 2015; Bice, 2016, 55; Akmataliyev 2008, 27.) ve 1103 (Kambarbek, 2008, 66.) olarak farklı rakamları göstermektedir. Böylece günümüze kadar Ahmed Yesevî'nin doğum tarihine dair farklı görüşleri ileri süren birçok araştırmacılar mevcuttur. Kazakistan bilim adamı, Tarih Bilimi Doktoru, doçent Zikiriya Zhandarbek konuyla ilgili şöyle bir açıklama yöneltir:

“Eskide, elimizde kesin kaynak mevcut olmayan yıllarda Amerikalı araştırmacı Devin Deweese'nin: “Hoca Ahmed Yesevî, Necmeddin Kübra (ö.1222) ile bir zamanda yaşamıştır ...” görüşünü kabul etmek zorunda kalmıştık. Ancak daha sonra bulunan güvenilir veriler Ahmed Yesevî'nin doğum yılının XI. yüzyılın ortası olduğunu belirlememize imkanlık sağladı. Eğer bundan sonra da daha kanıtlayıcı belgeler bulunacaksa, elbet bu bilgiler de tekrar değerlendirilmelidir.” (Zhandarbek, 2006, 26)

Tarihçi, kaynakbilimci Zikiriya Zhandarbek'in bu dediği elbet bilimsel araştırmanın gereğidir. Çünkü araştırma konusuyla kesin kanıtlayıcı belge ortada yokken farklı görüşlerin olması doğaldır. Ancak konuyla ilgili herhangi bir şahsın kendi eseri veyahut birincil kaynaklar elde edindiğinde konu tekrar ele alınmalı ve güvenilir kaynaklar esas alınarak değerlendirilmelidir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Ahmed Yesevî'nin doğum ve ölüm tarihini birincil kaynaklara dayanarak tespit etmeye çalışalım. Ahmed Yesevî ve Yesevilik araştırmalar için en önemli birincil kaynaklar: Ahmed Yesevî'nin öz eserleri, onun soy şeceresi kaydedilen neseb yazıları ve Yesevî Ata'dan yüz yüze ilmi tahsil gören öğrencilerinin eserleridir. Bunlar da şunlardır:

7 Süyür kabilesi, Suriye'den Türkistan'a göç eden Arapların bir kavmidir. Yerliler onları Süyür halkı diyorlardı. Süyür halkı Yesevî'nin oğlu İbrahim'i tarım alanında bir söğüt ağacının altında uyurken yakalayıp başını kestiği söyleniyor. Hazini, bu trajik olayı Şeyh Attar'ın “*Mantık-üt Tair*” adlı eserinde anlattığını yazmıştır. İbrahim'in ölümü hakkında geniş bilgi için bk. Hazini, “*Cevâhirü'l-Ebrâr Min Emvâci'l-Bihâr*”, trc. M.Mırzabekov, D.Şaenov, B.Saifunov, Şimkent: SPC yay., 2022, 31; Kerimbay vd., *Yesevî Fenomeni*, Almatı: Orhan yayınevi, 2017, 74-76.

1. Ahmed Yesevî'nin öz eserleri: “*Divan-ı Hikmet*”, “*Fakr-name*”, “*Risâle der Âdâb-ı Tarikat* ve “*Risâle der Makâmât-ı Erbaîn* .
2. Soy şeceresi kaydedilen *Neseb-name* yazıları.
3. Yesevî Ata'dan yüz yüze ilmi tahsil gören Mevlânâ Safiyyü'd-dîn ismli öğrencisinin *Neseb-name* eseridir.

Ahmed Yesevî'nin “*Fakr-name*” adlı eserinde:

“Sultan Ahmed-i Kübra dediler ki: 73 yıl yaşadım, 40 yıl seferde bulundum, 7 yıl hac kıldım, 1000 defa Kur'an'ı hatmettim, 70 defa Resul-i Ekrem Hazretlerini (s.a.v.) rüyamda gördüm. Mübarek yüzlerine baktım, bu kırk makamı bana bildirdiler...”

cümlesi yer almaktadır.

Bazı tarihçi olmayan araştırmacılar bu bilgiye dayanarak ve Yesevî'nin 1166 yılında öldüğü bilgisini göz önünde bulundurarak “*Ahmed Yesevî'nin 73 yıl yaşadığı ve 1093 yılında doğduğu kabul edilmelidir*” görüşünü ileri sürmektedir (Bice, 2016, 55). Bice tarafından ileri sürülen bu tarih aslında «*Fakr-name*» adlı eserin ne zaman yazıldığı konusunda gerçeğe yakın yorum olabilir. Ama tek bilgiyi esas alarak Bice ileri süren bu görüş Ahmed Yesevî'nin doğum ve vefat tarihini kesin bir şekilde belirlemek için hem zayıf hem de yetersizdir. Çünkü Yesevî Ata'nın *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde, soy şeceresi ve diğer birkaç önemli tarihi yazma eserlerde⁸ onun 73'ten daha fazla yaşadığına dair muhim belgeler mevcuttur. Örneğin, Hoca Ahmed öz eseri *Divan-ı Hikmet*'te kendisinin 125 yaşına girdiğini bildirmiştir:

*Erenlerden feyz ve fetih alamadım,
Yüz yirmi beş yaşa girdim bilemedim,
Hakk Teala'ya ibadelerini kılamadım,
İşitip okuyup yere girdi Kul Hoca Ahmed ... (Yesevî, 2000, 214; Yesevî, 2017, 68).*

Görüldüğü gibi, Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet* adlı eserinden onun 125 yaşına girdiğini öğrenmekteyiz. Bu birdir.

İkinci, Türkistan bölgesi Türklerin algı ile ilişkin konuları araştırmada dikkate alınması gereken hususlardan biri de soy şeceresidir. Eskide Türkler yaşadığı coğrafyada soy şeceresinin önemi dinden de üstün olan millî gururdu. Soy şeceresini iyi kavramak ağırlıklı olarak Yesi yöresinde yaşayan bölge halkının özelliklerinden biridir. Ve bu da o bölge sakinlerinin neseb ilmine ne kadar önem verdiğini ispatlamaktadır. Yesevî ve Yesevîlik araştırmalarında önemli birincil kaynaklardan biri de *Neseb-nâme*'dir. Ahmed Yesevî'nin nesebi ve soy tarihinin yazarı - Mevlânâ Safiyyü'd-dîn Orun Koylakî'dir. Mevlânâ Safiyyü'd-dîn, Hoca Ahmed Yesevî'nin öz kardeşi Sadraddin Şeyh'in torunu, hem de Yesi'de bulunan merkezî tekkenin Şeyhi olarak Ahmed Yesevî'nin kendisi tarafından tayin edilmiş, Şeyhlik sorumluluğu üstlenen mürididir. Kendi soy tarihini ele alan Hoca Ahmed'in akrabası, amca çocuğu hem de onun önde gelen öğrencisidir. Yukarıda bahsedilen önemli el yazma, Mevlana Safiyyüddin tarafından 1239-1240 yıllarında yazılmıştır (Tarihname, 120, 135).

Mevlânâ Safiyyü'd-dîn'in *Neseb-nâme* adlı eserinin *Vasiyet-nâme*, *Tarihname* (*Kaylık*) gibi diğer nüshalarında Şeyh Ahmed Yesevî'nin Yesi şehrine İsficab (Sayram) diyarından geldiği, Yesi'de 100 yıl Şeyhlik yaptığı ve Ahmed Yesevî'nin 120-125 yıl yaşadığı yazılmıştır (Koylakî, 1992, 29; *Vasiyet-nâme Koylakî*, 76; *Tarihname*, 134).

8 Bk. *Neseb-nâme Kara-Asman*, *Tarihname Kayalık*, *Vasiyet-nâme Koylakî*, *Neseb-nâme Arkuk*.

Ayrıca *Neseb-nâme*'nin *Kara-Asman* nüshasında Hoca Ahmed Yesevî'nin 562/1166 yılında 125 yaşında Hakk'ın rahmetine kavuştuğunu, hatta teçhiz işlemlerini kimlerin yaptığı da detaylı bir şekilde kaydedilmiştir. (*Kara-Asman*, 228) *Neseb-nâme*'nin *Kara-Asman* nüshasında şöyle yazılmıştır:

“Ahmed Hoca Ata 100 yıl Yesi ülkesinde yaşadı. 60 yaşın üzerindeyken, nadiren dünyayı dolaştı. Çillehaneden hilvethaneye bir yeraltı yolu ile gidip-geliyordu. (Yesevî Ata) Hilvethaneden sadece bayram namazlarına katılmak için ve âzizlerin mezarlarını ziyaret etmek için çıkıyordu. 562/1166-67'de 125 yaşında bu dünyadan ayrıldı. Onun defnedildiği yeri Yesi ülkesindedir. Ona (burada) Yesevî Ata derler” (*Kara-Asman*, 229). 562/1166-67 yılında Hoca Ahmed ata dedi ki: “Sufi Muhammed Danişmend vücudumu yıkarken bedenimi tutsun, Abdülhalik-han ve Emir-zâde Tayyib ise su döksünler. Toplananlarla vedalaştıktan sonra (Yesevî Ata) şöyle dedi: “Allah'a dua ederken cahil kalmayın, hiçbir durumda ağlamayın. Ölüm (bize Allah'ın iradesiyle) yazılmıştır! Sonra ruhunu (Allah'a) teslim etti. Perşembe günü cenaze namazının ardından toprağa verildi. Üç gün sonra ritüel yemek dağıtıldıktan sonra, Yesevî Ata'nın kızı Gauhar Huş-Tac-Bibi'nin oğullu olduğu muştı haberi ulaştı (*Kara-Asman*, 210).

Pir-i Türkistan Ahmed Yesevî'nin hayatı hakkında önemli bilgiler İmam Hüsameddin Hüseyin b. Ali Sıġnaki (ö.711/1311)'nin *Risale-i Hüsameddin-i Sıġnaki* veya *Menakıb-ı Ahmed-i Yesevî* adlı eserinde de yer almaktadır. Sıġnaki'nin risalesinde Ahmed Yesevî'nin şerefli ömrünün 126 ya da 130 sene olduğu yazılmıştır (Sıġnaki, 1998, 75-78).

XIX. yüzyılın sonunda Taşkent'te *Neseb-nâme*'nin son nüshaları basılmıştır. Bu nüshalarda da Yesevî Ata'nın 125 yıl yaşadığı ve 562/1166-67 yıllarında vefat ettiği yazılıdır (Zhandarbek, 2002, 168). Soyağacının Mevlânâ Safiyyü'd-dîn versiyonu ile Taşkent nüshası arasında fazla farklılık yoktur. Safiyyü'd-dîn *Neseb-nâme* verilerindeki olayların Taşkent nüshasındaki tarihlere çok yakın olması son derece dikkat çekicidir. Bahsettiğimiz Safiyyü'd-dîn şeceresinde ve diğer yazmalarda Ahmed Yesevî'nin kendi torunu Ahmed Sufî'yi 1103 yılında Kayalık şehrine gönderdiği kaydedilmektedir (*Tarihname*; Zhandarbek, 2006, 256).

Türkistan bölgesi ile ilgili herhangi bir konuyu araştırırken doğru sonuçlara ulaşabilmek için bahsettiğimiz değerlerin dikkate alınması gerekmektedir. Bu, o dönemin manevi koşullarını ve tarihi olaylarını doğru anlamamızı kolaylaştıran önemli unsurlardan biridir. Kim ne derse o desin Ahmed Yesevî'nin doğum tarihini 1093-94 veya 1103-5 olarak kabul edilmesi gerçekçi değildir. Elde edilen birincil kaynaklar, Ahmed Yesevî'nin doğum tarihinin 433/1041-42 yılına tekabül ettiğini ispat etmektedir. (*Neseb-name Kara-Asman*, 229; Yesevî, 2000, 214; Yesevî, 2017, 68; Muminov 2008, 229, 256; Sıġnaki, 1998, 75,78; Zhandarbek, 2002, 168) Ahmed Yesevî'nin doğum yılı hakkında birçok farklı görüş bulunmakla birlikte onun kendi eseri ve birkaç neseb yazıları gibi temel kaynaklara dayanarak Hoca Ahmed'in doğum yılını 433/1041-42 olarak tespit etmek mümkündür. Çünkü bilimsel araştırmalarda mezhep, fırka veya tarikatın belge olarak kendi birincil kaynaklarına öncelik verilmesi hakkaniyet ve tarafsızlığın gereğidir.

1.4. Hocaları

Türkistan, İslam'da Ebu Hanife mezhebinin görüşlerinin oluşmasında ve gelişmesinde önemli rol oynayan Hanefi zihniyetine sahip bir bölgedir. Hoca Ahmed'in

babası İbrahim Şeyh ve dedesi Musa Şeyh, o dönemde Türkistan'ın en önemli siyasî ve ictimai merkezlerinden biri olan İsficâb şehrinin ünlü Hanefî âlimlerindendi. Ahmed Yesevî'nin hayatı hakkında bilgiler oldukça sınırlı olup, kaynaklar çoğunlukla onun hayatını menkıbevî olaylarla anlatmaktadır. Hoca Ahmed Yesevî'nin ilmi kişiliğinin gelişmesinde etkili olan kişiler olarak kaynaklarda genellikle babası İbrahim Şeyh, Şeyh Bahaeddin el-İsficâbî bazen Şeyh Şihabiddin İsficâbî, Arslan Baba⁹ ve Yusuf el-Hemedanî zikredilir. Ancak Yusuf Hemedanî'nin Ahmed Yesevî'nin hocası olup olmadığı konusunda ihtilafli görüşler vardır.

1.4.1. İbrahim b. Mahmud (ö. 439/1047-48)

Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrahim b. Mahmud bölgedeki Hanefî mezhebinin meşhur âlimi ve kendi devrinin tanınan siması olmuştur. Bazı kaynaklarda İsficâb'ta vali olduğu kaydedilmektedir. İbrahim Şeyh b. Mahmud'un günümüze kadar ulaşan tek eseri soy şeceresi olan *Neseb-nâme* eseridir. Bu eser, eski Türk lehçesiyle yazılmıştır. Ünlü Hoca Ahmed'nin şeceresini doğrulayan en güvenilir yazılı belge olarak kabul edilir. El yazması sayfasının arka yüzünde bitkinin yapraklarını gösteren özgün bir mühür (damga) mevcuttur. Mührün ortasında - Sultân Ahmed Yesevî ve çevresinde 10 öğrencisinin isimleri yazılıdır.¹⁰ Ahmed Yesevî ilk ilim tahsilini babasından görmüş, ardından Bahaeddin el-İsficâbî tarafından eğitilmiş ve daha sonra Arslan Baba hocadan terbiye almış ve ilm öğrenmiştir. Hoca Ahmed Yesevî'ye babası Şeyh İbrahim'in hocalık yaptığından kimsenin şüphesi yoktur.

1.4.2. Şeyh Bahaad-din el-İsficâbî (ö. 500/1107-08)

Şeyh Bahaad-din el-İsficâbî'nin tam ismi Ebû-l-Ma'ali Muhammed b. Ahmed Baha ad-din el-İsficâbî'dir. Hanefî fakihî, Semerkant'ta Karahanlıların (999-1212) Kādilkudât'ı. Kendi memleketi olan İsficâb'da eğitim görmüş ve ilim adamı olarak yetişmiştir. Daha sonra Karahanlı emiri tarafından devletin başkenti olan Semerkant'a davet edilmiş ve "*Kadı eş-Şark vel-Garp (Doğu ve Batı Kadısı)*" unvanıyla kadılığa atanmıştır. Muhammed b. Ahmed Bahaad-din el-İsficâbî'ye ait "*Zad el-Fukaha*" adlı eserin el yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Yeni Cami no: 466, s. 1b-184b.) saklıdır (Kayırbekov, 2017).

Hoca Ahmed ilk tahsilini babası Şeyh İbrahim'den almıştır. Daha sonra bölgedeki Hanefî mezhebinin ünlü âlimlerinden olan ve Ak Ata olarak da bilinen Şeyh Bahaeddin el-İsficâbî tarafından eğitim gördüğü ve yetiştirildiği bilinmektedir (Muminov, 1996, 22-30; Kencetay, 2005, 87-88). Daha sonra Yesi şehrine giderek manevî hocası, mürşid Arslan Bab'a intisap etmiştir. Yerlilere göre, Şeyh Bahaad-din genç yaşındayken o devirde İsficâb'ın hem valisi hem de Şeyhi olan İbrahim b. Mahmud'a öğrenci olmuştur. Daha sonra Şeyhi İbrahim'in oğlu Hoca Ahmed'e manevi ilmin bazı sırlarını öğretmiştir (Taciyev, 2011, 22:92). Şeyh Bahaad-din İsficâbî ismi yerel halk tarafından bazen Şihabiddin İsficâbî olarak değiştirilmekte, bazen de Bahaad-din İsficâbî şahsına ait menkıbeler Şihabiddin İsficâbî adına

9 Bazı araştırmacıların eserlerinde "Arslan Bab" olarak kullanılır, ancak Hoca Ahmed Yesevî hikmetlerinde "Arslan Baba" olarak geçer, bu yüzden Arslan Baba ismini kullandık. Bkz. Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet* / Ed: Mustafa Tatcı. Ankara 2017, 2. Hikmet s.50, 51; 16. Hikmet s.84; 18. Hikmet, s.86, 87, 88, 89, 90, 91.

10 İbrahim b. Mahmud'un *Neseb-nâme*'sinin orijinal metne erişme için bkz. <https://www.wdl.org/ru/item/7320/>

atfedilmektedir. Adı geçen ikinci kişinin doğum veya ölüm tarihi hakkında maalesef kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla ilgili bilgiler çağdan çağa, nesilden nesile sadece sözlü olarak aktarılır. Hoca Ahmed'in eserlerinde adı geçen şahsiyetlerin Yesevî'ye hoca oldukları söylenmediği gibi, diğer kaynaklarda da adı geçen kişilerin isimleri kaydedilmemiştir. Şihabiddin İsficâbî veya Bahaad-din İsficâbî gibi kişilerin Hoca Ahmed Yesevî'nin hocaları olduğu görüşü sadece yerel halk tarafından dile getirilmektedir.

1.4.3. Arslan Baba (ö. 440/1048-49)

Ahmed Yesevî'nin bir diğer ünlü hocası da Arslan Baba'dır. Arslan Baba hakkında bilgi Hoca Ahmed'in kendi eseri *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde, XV.-XVII. yüzyıllarda yazılan “*Reşehat 'ayn el-Hayat*”, “*Sadr 'ad-din risalesi*” gibi eserlerde bulunmaktadır. Bahsedilen tüm malzemelerde Arslan Baba'nın Hz. Muhammed'in sahabesi olduğu söylenmektedir. Örneğin, Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde ve diğer yazılı kaynaklarda Arslan Baba Hz. Peygamber emanetini Hoca Ahmed'e teslim edici muallimdir. Ahmed Yesevî'nin hocası ile manevî müritlik geleneği ilk kez yukarıda adı geçen “*Reşehat 'ayn al-Hayat*” adlı eserin metninde yer alan hikâyelerden birinde zikredilmiştir. Bu hikâyenin özü, Arslan Baba'nın kâdim bir şeyh olması ve Ahmed Yesevî'yi eğitmesidir. *Reşehat 'in* yazarına göre, Yesevî'nin mânevî eğitilmesi bizzat Muhammed Peygamber'in yönlendirmesi altındadır. *Reşehat* ayrıca Arslan Baba'nın oğlu Ahmed Yesevî'nin baş halifesi olduğunu ve Yesevî'nin hizmetine girmeden önce babası tarafından yetiştirildiğini belirtir. (al-Kâşifi, 1905, 8-18).

Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet*'inde “Arslan Baba” ismi 30'dan fazla geçer. (Yesevî, 2017). Hatta pek çok hikmette “*Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük...*” diye övülür. Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*'te Arslan Baba'yı şahsi hocası olarak şöyle anlatır:

*Yedi yaşta Arslan Baba 'ya verdim selâm,
“Hak Mustafâ emânetini eyleyin armağan”
İşte o zamanda bin bir zikrini eyledim tamâm
Nefsim ölüp lâ-mekâna yükseldim ben işte ... (Yesevî, 2017, 46).*

*Yedi yaşta Arslan Baba Türkistan'a geldiler,
Başımı koyup ağladım, hâlimi görüp güldüler;
Bin bir zikrini öğretilip merhâmet eylediler;
Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük. (Yesevî, 2017, 90).*

Arslan Baba'nın Hoca Ahmed'e hoca olduğu *Divan-ı Hikmet*'in müellifi tarafından açıkça ifade edildiğine göre Hoca Ahmed'in şahsi hocası şüphesiz Arslan Baba'dır.

1.4.4. Yûsuf Hemedanî Kişiliği ve Görüş Farklılıkları

Yesevîlik araştırmalarda önemli veri olarak kabul edilen ikincil kaynaklar da bize Ahmed Yesevî ile ilgili bazı muhim bilgileri vermektedir. Yesevîlik araştırmalarında tali kaynak dediğimiz bilgiler Ahmed Yesevî'nin hayatından yüz veya iki yüz yıl sonra ya da üç asr sonra yazılan Ahmed Yesevî veya Yesevîlik hakkında bilgileri içeren eserlerdir. Bu eserler Ahmed Yesevî'nin hocaları hakkında farklı bilgiler vermektedir. Araştırma sırasında dikkatimizi çeken en önemli ve tartışmalı konulardan biri de

Yûsuf el-Hemedânî'nin Hoca Ahmed Yesevî'nin hocası olduğu fikridir. Ahmed Yesevî'nin "*Divan-ı Hikmet*" adlı eserinde hocası Arslan Baba'nın isminin yaklaşık 40 kez geçtiğine, ancak eserde Yûsuf el-Hemedânî'nin adının geçmediğine tanık oluyoruz. Aksine Yûsuf el-Hemedânî'nin Hoca Ahmed'in hocası olduğuna dair tali kaynaklarda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Aslında Yûsuf Hemedânî şahsının hocalar silsesinesine bakıldığında onun fihki boyutta ise Şafii geleneğine sahip, akidevi yönden ise Eş'ari çizgisinden geldiği görülmektedir. Ahmed Yesevî ise, Hanefilik-Maturidilik geleneğinin takipçisi aynı zamanda zikredilen geleneği tasavvufi yönden canlandırıcıdır. Artık, Hoca Ahmed Yesevî'nin hocası olarak tanıtılan Yûsuf Hemedânî şahsı üzerinde derinleşmeyi isabetli buluyoruz. Bu bağlamda Yûsuf Hemedânî'nin kişiliği üzerinde durulmasının doğru olacağı kanaatindeyiz.

1.4.5. Yûsuf el-Hemedânî (d. 440/1048 - ö. 535/1140)

Tam ismi Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Eyyûb el-Hemedânî olan Horasanlı sûfi 440-441/1048 yılında Hemedan'ın Bûzenecird köyünde doğmuş ve vefatı 535/1140 olarak nakledilmektedir. Yûsuf el-Hemedânî 18 yaşında, Bağdat Nizamiye Medresesi'nin müderrisi olan Şafii fakihî Ebu İshak eş-Şirazi (ö. 476/1083)'nin¹¹ ders halkasına katılmıştır. Şeyh Ebû Ali Fârmedî (ö. 477/1084)'den¹² tasavvufu öğrenmiş ve onun sohbetinde yetişerek kemâle ulaşmıştır. Ebû İshak eş-Şirâzî, Abdullah Cüveynî (ö.478/1085),¹³ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)¹⁴ ve Hasan Sekkâk Simnânî gibi birçok âlime öğrencilik yapmış, ilim öğrenmiştir. Şirâzî'nin yanı sıra Ebû Ca'fer Müslime, Abdüssamed b. Me'mûn, İbnü'l-Mühtedî-Billâh, İbn Hezârmerd ve Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed İbnü'n-Nakkûr gibi Şafii âlimlerden dersler almıştır. Bağdat'ta birkaç sene kalmıştır. Ancak Bağdat'ta ne zaman kaldığı ve oradan ne zaman ayrıldığı bilinmemektedir. Daha sonra İsfahan'da Hamd b. Velkiz'den, Buhara'da Ebû'l-Hattâb Muhammed b. İbrâhim et-Taberî'den ve Semerkant'ta Ahmed b. Muhammed b. Fazl el-Fârsî'den ders almış, hadisler dinlemiştir. Fıkıh ve kelam tartışmalarından sıkılıp tasavvufa yönelmiştir. Muhtemelen sûfi meşrep olarak bilinen Ebu İshak eş-Şirazi'nin de bu yönelişte büyük etkisi olmuştur. Hemedânî'nin tasavvuf yolunda Abdullah Cüveynî ve Hasan Simnânî'den yararlandığı bildirilmektedir (Tosun, 2013, 44:12-13). Bazı kaynaklarda Yûsuf el-Hemedânî, El-Ensârî el-Herevî veya Heratlı Ensârî adlarıyla bilinen Hanbelî sufi olan Hâce Abdullah Herevî'nin¹⁵ en önde gelen takipçisi olarak rastlanmaktadır (Petrosoyan, 1991, 21-22). Ömrünün son yıllarını Merv ve Herat'ta geçiren Yûsuf el-Hemedânî, Herat'tan Merv'e dönerken 22 Rabûlevvel 535/5 Kasım 1140'ta Bağşûr yakınlarındaki Bâmeîn denilen yerde vefat etmiş ve

11 Tam ismi Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhim b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî (ö. 476/1083), Şâfiî fakihidir.

12 Ebû Alî Fazl b. Muhammed el-Fârmedî (ö. 477/1084) Nakşibendî silsesinesinin önemli sûfilerinden biri. Câmî *Nefehâtü'l-üns*'te (Abdurrahman-ı Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds* (nşr. Mehdi Tevhîdî Pûr), Tahran 1337 hş.s. 370) Fârmedî'nin Gazzâlî'nin şeyhi olduğu söylenir. Ebû Ali Fârmedî hem İmâm Gazzâlî'nin hem de Yûsuf-i Hemedânî'nin hocası olarak bilinmektedir. Bkz. Tahsin Yazıcı, Ebû Alî el-Fârmedî, içinde TDV İA, 10:90, İstanbul: TDV yay., 1994; İslam Alimleri Ansiklopedisi www.ehlisunnethubuyukleri.com

13 Abdullah Cüveynî, tam ismi - İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbüri (ö.478/1085), Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihidir. Bkz. Abdülazim Mahmud ed-DİB, "İmâmü'l-Haremeyn" içinde TDV İA, 8:141-144, İstanbul: TDV yay., 1993

14 Hatîb el-Bağdâdî, tam ismi Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071)'dir. "Târîhu Bağdâd" adlı eseriyle tanınan ünlü tarihçi, hadis hâfızı ve Şafii mezhebinin fakihidir.

15 Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensari el-Herevi (m.1006, Herat - 1089, Herat), İranlı şair, Hanbelî sufi.

burada defnedilmiştir. Sonra İbnü'n-Neccâr adında bir müridi Yûsuf el-Hemedanî'nin kabrini Merv'e taşımıştır. Bugün Yûsuf el-Hemedanî'nin mezarı Türkmenistan'da Merv yakınlarında Bayramali adlı bir yerde olup Hâce Yûsuf adında bir ziyaretgâh yeridir (Tosun, 2013, 13).

Görüldüğü gibi dikkat çekici husus ta Yûsuf el-Hemedanî'nin hocaları ve eğitimli çevresinin Şafii ve Hanbelî mezhebine bağlı şahsiyetler olduğunu görmekteyiz. Yûsuf el-Hemedanî'nin hayatı hakkında buraya kadar verilen bilgilerin konunun iyi anlaşılması için yeterli olacağına inanıyoruz. Şimdi Yûsuf el-Hemedanî'ye nispet edilen eserlerin listesini verelim.

1.4.6. Yûsuf Hemedanî'nin Eserleri

Rûtbetü'l-Hayât. Hayatı bir mutasavvıf gözüyle yorumlayan ve hayatı iman, İslam ve ihсан ile yaşanması gereken üç mertebeye ayıran bir eserdir.

Risâle. Evrenin insanın emri ve hizmetine verildiğini anlatan Arapça bir risale.

Risâle. Tarikat âdâbı üzerine bir Farsça risâle.

Risâle. Tevhide dair Farsça risâle.

Şafâvetü't-tevhîd li-taşfiyeti'l-mürîd. Sabır, sâlikin kalp temizliğine ulaşmasının yolları ve “fenâ ba'de'l-fenâ” gibi konuları içeren risâle.

Kitâb-ı Keşf. Günah ve tövbe konusundaki görüşleri içeren risâle.

1.4.7. Yûsuf el-Hemedanî Kişiliği Hakkında Görüşler

Ahmed Yesevî'den bize intikal eden en önemli mirası, onun *Hikmetleri*'dir. Ahmed Yesevî'ye atfedilen başka diğer eserler ise *Fakrname*, *Risale der Adab-ı Tarikat* ve *Risale der Makamat-ı Erba'in* adlı eserlerdir.

Dr. Nodirxon Khasanov, Yesevî ve Yesevîlik araştırmalarına dair bazı eserler hakkında önemli bilgileri verir (Khasanov, 2009, 618-633). Khasanov, Fuad Köprülü'nün çalışmasından sonra Ahmed Yesevî ve Yesevîlik konusunda yazma ve matbu kaynaklara dayanarak ciddi ve kapsamlı bir inceleme yapılmadığını, yayınlanan kitap ve makalelerin çoğu da Köprülü'nün *Türk Edebiyat'ında İlk Mutasavvıflar* adlı eserine dayandığını söyler. Çünkü, Ahmed Yesevî'nin Yûsuf Hemedanî'ye intisab ettiğini çağdaş araştırmalarda (XX. yüzyıl) ilk defa gösteren Fuad Köprülü'dür. Köprülü *Reşehât-ı Aynü'l-Hayât*'a atıfta bulunarak ve *Cevahiru'l-Ebrar*'da da Yûsuf Hemedanî isminin geçtiğini dile getirerek şöyle yazmıştır:

“Menakıb kitapları Ahmed Yesevî'nin Arslan Baba işaretleriyle bir aralık Buhara'ya giderek oranın en tanınmış mürsidi Şeyh Yûsuf Hemedanî'ye intisab ettiğini ve onun ölümünü müteakip bir müddet Buhara'da halkı davete meşgul olduktan sonra, bütün ashabını Hoca Abdülhâlik Gucduvani'ye ismarlayarak manevi bir işaret üzerine Yesi'ye geldiğini müttetikân zikrederler.” (Köprülü, 1976, 31-32)

Günümüze kadar “*Yûsuf Hemedanî Ahmed Yesevî'nin hocasıdır*” görüşünü ileri süren fikir ittifakında bulunan birçok çağdaş araştırmacının uzmanlık alanının tarih olmadığını öğreniyoruz. Yesevîlik araştırmalarda çok araştırmacının Fuad Köprülü'nün “*Türk Edebiyat'ında İlk Mutasavvıflar*” adlı eserine temel kaynak olarak başvurup Yûsuf Hemedanî'yi Ahmed Yesevî'nin hocası olarak gösterdiğini görmekteyiz (Köprülü, 1976; Tosun, 2013; Tosun, 2015; Eraslan, 1989; Gengil, 2018).

Türkistan bölgesindeki tasavvuf sürecini araştırmacı, tarihçi Dr. Doç. Zikirriya Zhandarbek, tarihçi Dr. Prof. Aşirbek Muminov, Dr. Prof. Devin Dewese, Dr. Prof. Wilferd Madelung ve tarihçi Dr. Prof. Elyor Karimov gibi bilim adamları Hoca Ahmed Yesevî ile Abdülhâlik Gucdüvânî'nin (d. 498/1103- ö. 575/1179 veya 617/1220) Yûsuf Hemedanî ile buluşmadığı fikrindedirler. Tarihçi Dr. Doç. Z. Zhandarbek'in Yûsuf Hemedanî ve öğrencileri hakkındaki şu görüşü dikkat çekicidir:

“Yesevî tarikatının tarihi sayılan “Neseb-nâme” nüshalarında Yûsuf Hemedanî hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Yûsuf Hemedanî'nin hayatının son günlerinde yanında olan hemşehir müridi Ebu Sa'ad es-Samâni (d.505/1113 - v.562/1167)'nin “Kitabu'l-Ensab” adlı eserinde Yûsuf Hemedanî'nin talebeleri arasından ne de Hoca Ahmed Yesevî'den ne de diğer şeyhlerden (Hâce Abdullah Berakî, Hasan-ı Endâkî ve Abdülhâlik Gucdüvânî) bahsedilmiştir (Al-Sam'ani, 1912; Karimov, 2000:45). Bu durum Hoca Ahmed Yesevî'nin biyografisine ilişkin bazı bilgilerin gerçek tarih olmadığını göstermektedir. Bu yüzden Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevilîğe ait veriler kullanma esnasında dikkatli bir şekilde analiz edilmeli. Hoca Ahmed Yesevî hakkındaki bilgilerin çoğu XV. ve XVI. yüzyıllarda Nakşibendi tarikatı temsilcileri tarafından kaleme alındığını dikkate alırsak, Hoca Ahmed Yesevî ile ilgili verilerde kalemin oynatılması hatta tarihi gerçeğin diğer yanlış bilgilerle tarif edilmesi doğaldır... XV. yüzyıldan itibaren Nakşibendi şeyhleri Maveraünnehir'deki siyasi iktidar mücadelesinde aktif rol aldılar. Yesevîyye ve Nakşibendiyye tarikatları arasında dini tasavvufi adeplerde önemli bir farkın olmamasından faydalanarak Türk boyları arasında nüfuzlarını daha hızlı yaymaya çalışmıştır. Bu iki tarikatın menşeinin aynı olduğunu göstermek için Hoca Ahmed Yesevî ile Hocagândiyye tarikatının kurucusu Abdülhâlik Gucdüvânî ikisini Yûsuf Hemedanî'nin müridi olarak gösteren sahte bir tarih oluşturmuştur. Bu eylemler yüzünden Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevî tarikatıyla ilgili sahte bir tarih zuhur buldu.” (Zhandarbek, 2006, 30-31).

Wilferd Madelung ise, Yûsuf el-Hemedanî'nin kişiliği etrafında ortaya çıkan “iki farklı biyografik gelenek” olarak adlandırdığı çalışmasında oldukça derin bir çelişkiye dikkat çekmiş ve Yûsuf el-Hemedanî ile ilgili iki biyografik geleneğin (*Risale-i sahibiya* ve *Kandiyya*¹⁶) bağdaşmadığını göstermiştir. Madelung'a göre, “*Risale-i sahibiya*” adlı eser Yûsuf Hemedanî'nin hayatının gerçek bir kanıtı olarak kabul edilemez. Çünkü Madelung'a göre, bu eser Yûsuf el-Hemedanî'nin hayatı ve öğretileri hakkında bir kurgudur (Madelung, 1988, 499; Karimov, 2000, 44-69). Madelung'un çıkardığı sonucu da şöyledir:

“Daha sonraki Müslüman yazarların ve V. Bartold,¹⁷ Fuad Köprülü,¹⁸ Seyyid Nafisî,¹⁹ Louis Massignon,²⁰ M. Mole²¹ ve H. Algar²² gibi yüzyılımızın yazarlarının çabaları, bazı âlimlerin inceleyen malzemeleri ve yaptığı beyanları asılsızdır. Çünkü onlar Türkistan bölgesindeki Fars ve Türk sufilerin Piri olarak Yûsuf el-Hemedanî'nin önemini savunmak maksadıyla iki geleneği birleştirmeye çalışmışlardır”. (Madelung, 1988, 499; Karimov, 2000, 53).

16 *Qandiyya*, Ed. İ. Afshar. Tahran, 1955. 16

17 Madelung makalesinde 1968'in 3. Londra baskısına atıfta bulunur. Bkz. Bartold V.V. *Moğol istilası döneminde Türkistan*, I c.

18 Madelung kendi yazısında 1918'deki İstanbul baskısına atıfta bulunuyor. Yukarıda da belirtildiği gibi biz üçüncü baskıyı kullandık - Ankara, 1976.

19 Gucdüvânî Abdülhâlik, *Risale-i Sahibiya*, haz. Nafisi Sa'id, Farhang-i İran Zamin 1/1 (1953), 70-101.

20 Massignon L. *La Passion de Husayn B. Mansur Hallaj*, New. ed., Paris, 1975.

21 Mole M. *Autour du Dare Mansour L'apprentissage mystique Le Baha'al-Din Naqshband*, Reî, XXVII (1959).

22 Algar H. “*Abu Ya'qub Hamadani*”, Ed. Yarshater Ehsan, *Encyclopædia Iranica, Volume 1/4: Abū Manşūr Heravī-Adat*. London and New York: Routledge & Kegan Paul 1983, p. 395-396.

Madelung, Abdülhâlik Gucdüvânî'nin XIII. yüzyılın başında faaliyetlerine devam ettiğine ve Yûsuf el-Hemedanî ile hiç tanışmadığına dair kanıtlar mevcut olduğunu zikretmektedir. Abdülhâlik Gucdüvânî'ye atfedilen *Risale-i sahibiya*²³adlı eser *Yûsuf Hemedanî'nin kısa biyografileri kompleksine ek olarak, bir dizi eklemeye içerir. Eserde 9 Nisan 1204'e tekabül eden 4 Şaban h.600 yılı gösterilmiştir. Bu zamanın şeyhi Yûsuf el-Hemedanî (ö.535/1140) olarak anılır ama görüldüğü gibi söz konusu şeyhimiz bahsedilmiş zamanda hayatta yoktur. Madelung'a göre, onun dikkatini çeken bir gerçek daha vardır. Gelenekçi bir Şafii olan Yûsuf Hemedanî Risale-yi Sahibiyya metninde Şafii gelenekten gelmesine rağmen ateşli bir Hanefî ve Ebû Hanîfe'nin müridi haline dönüştürülmüştür (Karimov, 2000, 55).*

Bahsedilen dönemde, Irak'ta birkaç yüzyıl boyunca iki ünlü İslâm okulu - Şafii ve Hanefî arasında çatışma devam etmiştir. En son ortaya çıkan Şafilik Irak'ta o kadar yaygındı ki, yandaşları rakip Hanefî mezhebinin doğruluğuna ve meşruiyetine meydan okuyabildi. Bu, tasavvufun yeni dallarının ortaya çıkmasıyla yakından ilgiliydi. VI/XII. yüzyılda Doğu'daki ünlü Sufiler çoğu durumda Şafii idi ve genellikle Yûsuf el-Hemedanî gibi meşhur şeyhler devlet desteğiyle öğrencilere ilim öğretmekteydi. O dönemde Horasan bölgesi Şafî-Hanefî mücadelesinin arenasıydı ve Büyük Selçuklu Devleti genellikle Şafilere ve Eş'arîlere desteklemekteydi. Ancak, Türkistan bölgesi her şeye rağmen Hanefîliğin alınmayacak kalesi olarak kaldı. Bu dönemde Ehl-i Sünnet öğretileri Türkistan topraklarında Ebû Hanîfe okulunun âmeli ve el-Mâtürîdî itikâdı ile özdeşleştirilmiştir. Türkistan topraklarında ve ağırlıklı olarak Türkistan'ın kalbi sayılan Maverâünnehir'de popülerlik kazanmak için Ehl-i hadis eğilimli tasavvuf taraftarları Şafilikle olan bağlarını koparmak ve kendilerini Ebû Hanîfe okulu ile ilişkilendirmek zorunda kalmışlardır. Bu pozisyon, elbette, kendi tarzında ünlü bir sufi'den ve efsanevi Yûsuf el-Hemedanî'de somutlaşan, sadık bir Hanefî'den gelen referanslara sahip, bir kurucuyu gerektiriyordu (Madelung, 1987-88, 499-500; Karimov, 2000, 56).

Madelung tarafından yapılan araştırma kuşkusuz ilgi uyandırır. Madelung, Abdülhâlik Gucdüvânî'nin Yûsuf Hemedanî'nin Sufî bir müridi olduğunu reddeder. O, Gucdüvânî'nin Yûsuf Hemedanî ile bağlantısının uydurma olduğunu ve aynı zamanda yapay olarak bir manevî çizgi oluşturulduğu sonucunu çıkarır. Ayrıca, kendi tasavvuf geleneğini Hanefîlik temelinde meşrulaştırmak için Hemedanî'yi Ebû Hanîfe'ye istinat etmiştir (Karimov, 2000, 58). Çünkü Abdülhâlik Gucdüvânî zamanında Hanefî mezhebi Maverâünnehir'de hüküm sürüyordu.

Risâley-i Sahibiye adlı eserin metnini inceleyen araştırmacı Devin Deweese, bu risalenin çeşitli versiyonlarının bir ön değerlendirmesini yapmıştır. Devin Deweese, *Risâle*'nin ciddi şekilde zarar gördüğünü şöyle kaydetmiştir:

“Alıntı metinler orijinal biçimini kaybetmiş, orijinal içerik kurtarılamaz durumda ve malzemenin somut korunmuş kısmı esasen çok kıttır; anlatmaların birçoğu kusurludur ve parça parçadır.” (Deweese 1999, 510; Karimov, 2000, 58).

23 “*Risale-i sahibiya*” Abdülhâlik Gucdüvânî'ye atfedilen risaledir. Risalede, Gucdüvânî, kendisinin Hemedanî'nin öğrencisi ve dördüncü halefi olduğunu bahseder. Daha sonra, Yusuf el-Hemedanî'yi sufi geleneğin akıl hocası olarak vurgulamıştır. Ancak Gucdüvânî yazıları, el-Samani'nin verileriyle uyumsuzdur. Hatta Yusuf Hemedanî'nin doğum tarihi konusunda bazı çelişkiler içermektedir. Geniş bilgi için Bkz. Elyor Karimov, *Yesevîyye ve Hocağân-Nakşibendiyye: Gerçek ve Uydurma Tarih*, Taşkent: Özbekistan yayınevi, 2000, 41-69.

Konuyu ciddi araştıran Özbekistanlı tarihçi, Dr. Prof. Elyor Karimov «*Yesevîye ve Hocagân-Nakşibendiyye: Gerçek ve Uydurma Tarih*» adlı monografi eserinde şöyle der:

“Kendi silsilelerini Ahmed Yesevî’ye dayandırarak Sadr Ata üzerinden çıkartan Hocagân şeyhleri XIV. yüzyılın sonundan itibaren bölgelerde faaliyet göstermeye başladı. Bunun çeşitli Sufi geleneklerinin temsilcileri arasında bir rekabet tehdidi olduğuna şüphe yoktur. Bu nedenle Hocagân-Nakşibendiyye geleneğinin şeyhleri, Ahmed Yesevî’nin makamını sahiplenmiş ve böylece Gucdüvânî’yi Ahmed Yesevî’ye eşit bir kişi olarak yükseltmiş olabilir. Böylece Ahmed Yesevî’nin merkezden uzaklaşarak Yesi’ye gönderildiği ve dini faaliyetinin sadece bu bölge ile sınırlı olabileceği iddialarının yayılması stratejik önem taşıyordu ve Gucdüvânî hattının Maverâünnehir’de hakim olması sağlanmıştır.” (Karimov, 2000, 69).

Yesevî kardeşliğinin veya sadece Ahmed Yesevî’nin itibarının geniş çapta hürmet ve saygı gördüğünü dikkate alırsak, bu eğilim Hocagan-Nakşibendiyye kolunun Yesevî geleneğine katılmaya teşvik etmiş bir öğe olabilir. Bu durum, Nakşibendiyye çevrelerini kendi manevî önderlerinin Ahmed Yesevî’ye eşit bir figür olarak tasvir etmeye etkilemiştir. Sonuçta daha da önemlisi, üstün bir şahsiyet olan Ahmed Yesevî, adeta tüm Maverâünnehr’in manevî sorumluluğundan "vazgeçip" küçük bir şehir olan Yesi’ye (Türkistan) gitmiştir. Böylece, özellikle Nakşibendi çevreleri tarafından savunulan klasik bölünmenin, Ahmed Yesevî geleneğinin Türkistan’a gönderilmesiyle Nakşibendiyye’nin Maverâünnehir’deki üstünlüğünün iddia edilmesinin başlangıcı atılmış oldu. Silsilelerini Ahmed Yesevî’den Sadr Ata aracılığıyla yönlendiren Hocagan şeyhlerinin faaliyetleri bölgelerde 14. yüzyılın sonunda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu nedenle Hocagan-Nakşibendiyye geleneğinin şeyhleri, Ahmed Yesevî’nin hatırasını ilk sahiplenen ve böylece Gucdüvânî’nin manevî mertebesini Ahmed Yesevî’ye eşit bir kişi olarak yükselten kişiler olmuştur (Karimov, 2000, 70; Saifunov, 2021, 103-106). Böylece Yesevî’nin Türkistan’a gönderildiği ve öğretisinin sadece bu bölge ile sınırlandırılabilceği iddialarının yayılması stratejik olarak önemliydi ve Gucdüvânî çizgisi Maverâünnehir’de hakim olmaya devam etti.

Ebü Hanife (ö. 150/767) ve İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) görüşlerini esas alan Yesevî öğretisi Türkistan topraklarında sadece Türkler arasında değil diğer toplumlar tarafından da hoşgörölü bir öğreti olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden Türkistan topraklarında kendilerine taraftar bulmaya çalışan tarikatlar, farklı fırkalar, akımlar kendi nüfuzlarını arttırmak ve halk arasında etkili olmak için kendilerinin manevî köklerini büyüklere dayandırmak yoluna gitmişlerdir. Hatta dini faaliyetlerde etkili olmak gayesiyle bilhassa Ahmed Yesevî ismini de araç olarak kullanmışlardır (Zhandarbekov, 2002, 32).

Kuşkusuz bu tür eğilimlerin, o dönemde tasavvufun çeşitli dallarının temsilcileri arasında bir cemaâtin diğerine karşı kıskanç rekabetinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Görüldüğu gibi bu konu, diğer hususların yanı sıra tasavvuf temsilcileri arasındaki rekabet açasından değerlendirilmelidir.

1.4.8. Hemedânî ve Yesevî’nin Görüş Farklılıkları

Hace Yüsuf el-Hemedanî’nin “*Hayat Nedir (Rütbetü’l-hayât) Hace Ahmed Yesevî’nin Hocası Yüsuf-i Hemedanî?*” adlı eseri Necdet Tosun tarafından çevrilmiş ve ilk baskısı 1998’de, ikinci baskısı 2000 yılında İstanbul’da İhsan Yayınları tarafından yayımlanmıştır.²⁴

24 Eserin muhtevası ise Yüsuf-i Hemedanî’nin hayatı, şeyhleri, müritleri, tasavvufi kaynaklardaki Hemedanî şahsı, eserleri ve düşüncelerine yer vermektedir.

Rütbetü'l-hayât eserinde gösterilen *Tühfetü'l-Berere*²⁵ adlı yazma eserindeki Yûsuf Hemedanî'nin Mansur Hallac hakkındaki görüşü dikkat çekicidir. *Tühfetü'l-Berere*'fi'l-mesâ'ili'l-'aşere' adlı eserin müellifi Mecdüddin Bağdadî (d. 556/1161 - ö. 616/1219) dir. Mecdüddin Bağdadî bu eserinde “*Hace Yûsuf el-Hemedanî*” ismini üç kere saygıyla anıyor. İlk ikisi Hemedanî'nin Allah'ı zikretmesi, üçüncüsü ise Yûsuf-i Hemedanî'nin Hallac-ı Mansur hakkındaki görüşüdür. Bağdadî şöyle der: “*Hace Yûsuf-i Hemedanî demiştir ki, eğer Hallac-ı Mansur marifeti hakkıyla bilseydi Ene'l-Hak yerine Ene't-türab (ben toprağım) derdi.*” (Hemedani, 2000, 15-16.). Başka bir ifadeyle, Yûsuf el-Hemedanî'ye göre “Ene't-türab” yerine “Ene'l-Hak” diyen Hallac-ı Mansur marifeti hakkıyla bilmemiş ve yanılmıştır”.

Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet* adlı eseri Türk dünyasına *Divan-ı Hikmet*'in dışında, *Kitabü's-Sani*, *Akıl Kitabı*, *Bilgelik Kitabı* gibi farklı isimlerle tanınmıştır. *Divan-ı Hikmet*'in muhtevasına bakıldığında “*Hallac-nâme*” olarak adlandırılabilir. Çünkü, Hoca Ahmed Yesevî için Hallac-ı Mansur en büyük örnek, aşıklığın sembolüdür. *Divan-ı Hikmet*'te Mansur ismi Hoca Ahmed tarafından 37 defa zikredilmiş, övülmüş ve örneklendirilmiştir. (Yesevî, 2017, 55, 457). Hikmetlerden örnekler:

*Ben yirmi altı yaşta sevda eyledim,
Mansur gibi Cemal için kavga eyledim,
Pirsiz yürüyüp dert ve sıkıntı peyda eyledim
O nedenle Hakk'a sığınıp geldim ben işte ... (Yesevî, 2017, 55).*

*Kırk dördümde muhabbetin pazarında,
Yakamı tutup, ağlayıp yürüdüm gül bahcesinde,
Mansur gibi başımı verip aşk darağacında;
Zatı ulu Rabbim, sığınıp geldim sana ... (Yesevî, 2017, 59).*

*Ey dostlar temiz aşkı ele aldım,
Bu dünyayı düşman tutup yürüdüm ben işte.
Yakam tutup Hazret'ine sığınıp geldim,
Aşk kapısında Mansur gibi oldum ben işte. (Yesevî, 2017, 70).*

*Aşık Mansur Enel Hakk'ı dile getirdi,
Cebrail gelerek Enel Hakk'ı beraber söyledi...
Mansur gelince dar ağacı eğilip kendi aldı,
Batın gözü açık olanlar hayran kaldı... (Yesevî, 2017, 71).*

*“Enel Hakk'ın anlamını bilmez cahil,
Bilge gerek bu yollarda, mertler denizi,
Akıllı kullar Hakk yadına “sevgili” dedi,
Candan gecip Sevgili'yi sevdim ben işte.*

*Şeyh Mansur'un Enel Hakk'ı yersiz değil,
Yolu bulan bize benzer gunahkar değil,
Her soysuzlar bu sözlerden haberli değil,
Haberli olup Hakk kokusu aldım ben işte. (Yesevî, 2017, 72).*

25 Mecdüddin Bağdadî, *Tühfetü'l-Berere* fi'l-mesâ'ili'l-'aşere, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1695, vr. 4b-5a, 74a; *Tühfetü'l-Berere* Yazma nüshası, Tahran 1368 hş, Meclis Ktp., nr.598.

*Mansur bir gün ağladı, erenler rahm eyledi,
Kırklar şerbet icirdi Mansur'a değerini koyup
Mansur der "Ene'l-Hakk"; erenler işi doğru;
Mollalar der: "Doğru değil" gönlüne kötü gelip.*

*Söyleme "Ene'l-Hakk", "kafir oldun Mansur" deyip
"Kur'an içinde budur" deyip, öldürdüler taş atıp.
Bilmediler mollalar Enel-Hakk'ın manasını
Zahir ehline hal ilmini Hakk görmedi münasip. (Yesevî, 2017, 206).*

Ahmed Yesevî yukarıda birkaç hikmette gösterdiğimiz gibi "Mansur gibi candan geçip darağacına konsam, Mansur gibi başımı verip darağacını oynatsam, Kul Hoca Ahmed kan ağlayıp, Mansur gibi özünü as, Aşık kullar Mansur gibi candan geçer ..." diye Hallac-ı Mansur'u sadece kendisine örnek almakla yetinmez, hatta dervişlere Mansur gibi candan geçmeye öğüt vermektedir. Yukarıdaki örneklerde de Ahmed Yesevî'nin Hallac-ı Mansur hakkındaki görüşünün Hemedanî'nin görüşünün örtüşmediğini görmekteyiz.

Ahmed Yesevî, Enel Hakk'ın anlamını bilmeyenleri cahil hatta soysuz diye seslenerek çok sert bir tutum sergilemiştir. Böyle bir tavır sergileyen Ahmed Yesevî, Yûsuf el-Hemedanî'ye intisab edebilir mi? Tasavvufta pir ile mürid arasındaki ilişki, böyle mi olur? İki büyük zatın bu şekildeki görüş ayrılıklarını dikkat çekicidir. Bu öğeler de gözden kaçırılmamalıdır.

Yesevilikte müridin şeyhine saygısı sonsuzdur. Bir Yesevî mutasavvıfı olan İshâk Ata, Yesevilik geleneğine göre Hoca Ahmed'in fikirlerine önem verir ve büyük pirin şeyhlikle ilgili düşüncelerinden istifade eder. Ahmed Yesevî: "*Şeyh Hızır gibi, mürid de Musa gibi olmalıdır.*" demiştir. Mürid, şeyhin her söylediğine sabırlı olur, her emrine de itaat eder. Üç günden fazla sabır göstermeyenlerle Şeyhin irtibatı kesilir. Şeyhin sözlerine uymak gerekir. Uymayıp da cevap verilirse bu cevap, mürid olunamayacağına dair bir delildir (Eshabil, 2010, 28-29). Bu durum araştırma esnasında kesinlikle gözden kaçırılmaması gereken hususlardandır. Bu örneklerden Hemedanî ve Yesevî görüşlerinin hiçbir şekilde örtüşmediğini görmek mümkündür.

Nakşibendi tarikatının temsilcileri tarafından kaleme alınan yazılarda Hoca Ahmed Yesevî'nin Yûsuf el-Hemedanî'ye intisab ettiği kaydedilir. Ancak Ahmed Yesevî'nin öğrencilerinin ve Yesevî tarikatı temsilcileri tarafından kaleme alınan eserlerde, Yûsuf el-Hemedanî'den hiç bahsedilmemesi şüphe uyandırıcıdır. Ayrıca, Ahmed Yesevî vefatından önce kendi yerine amca çocuğu - Mevlana Safiyyü'd-dîn Orun Koylakî'yi tayin etmiştir. Yesi'deki postnişin²⁶ sorumluluğunu üstlenen Mevlana Safiyyü'd-dîn, Ahmed Yesevî hakkında mühim bilgileri içeren günümüze ulaşmış *Vasiyet-nâme-i Mevlana Safiyyü'd-dîn Orun Koylakî, Neseb-name-i Safiyyü'd-dîn Orun Koylakî* eserinin yazarıdır. Hanedanın en önemli kişileri hakkında ve soy tarihi için çok önemli olan bu verilerde Ahmed Yesevî'nin hocaları olarak babası İbrahim Şeyh ve Arslan Baba zikredilir, ancak Yûsuf el-Hemedanî'den hiç te bahsedilmez. Mevlana Safiyyü'd-dîn *Neseb-name* yazılarını niçin ele aldığını şöyle bildirmiştir:

"... Bizden sonraki nesillere temel olması için, bazı dar görüşlüler bizim nesebimizde tereddüt etmesinler ve "Fîlân şahıs falanca zürriyetten değildir" demesinler ve bizi İmâm

26 Postnişin, tarikatlarda, dergâhta posta oturan, yani o dergâhın başında bulunan Şeyh'e verilen isim. Merkezi tekke Şeyhi.

(Muhammed Cevad b. Ali Rıza) et-Takî'nin neslinden saymakla hata etmemeleri için bu Neseb-nâme'yi yazdık.” (Neseb-name-i Safiyü'd-dîn Orun Koylakı).

Muhtemelen Safiyü'd-dîn'in bu faaliyeti, o devirde İslam'ın kabulü ve Ahmed Yesevî'nin şahsiyeti hakkında halk arasındaki farklı ve yanlış görüşlere son vermeye yönelik bir girişim olabilir.

O dönemde Şafilik geleneğinden kaynaklanan tasavvuf temsilcileri, Hanefilik düşüncenin alınmayacak kalesi olan Türkistan bölgesini kontrole almak gayesiyle tasavvuf geleneğini Hanefi temelinde Yesevî çizgisinde meşrulaştırmak için Hemedanî'yi Ebû Hanîfe'ye istinat etmiş ve Ahmed Yesevî'yi de Yûsuf el-Hemedanî'ye bağlamış olabilir. Zira Yûsuf el-Hemedanî'nin hocaları silsilesine bakıldığında hocalarının tamamının Şafii ve Hanbeli olduğu anlaşılmaktadır. Hemedanî'nin Bağdat Nizamiye Medresesinde yetişenlerden, hatta önde gelenlerden biri olduğu, meşhur Şafîî fakihî, Bağdat Nizamiye Medresesi'nin müderrisi ve reisi olan Edu İshak Şirazi'nin en yakın, en gözde talebelerinden olduğu araştırmacının gözden kaçırmaması gerekli hususlardandır. Büyük ihtimale göre, Yûsuf el-Hemedanî ile Hoca Ahmed Yesevî görüşmüş olabilir. Daha sonra da bu olaydan yararlanan bölgedeki Nakşibendiyye takipçileri Türkistan topraklarında nüfuzunu arttırmak için büyük olasılıkla “*Ahmed Yesevî, Hemedanî'nin önde gelen öğrencisi oldu*” iddiasını üretmiş olabilir. Çünkü konuyla ilgili kaynaklar detaylı incelendiğinde Yûsuf el-Hemedanî'nin Ahmed Yesevî'ye hoca olduğu pek isabetli görünmemektedir. Birçok şüpheli detay mevcuttur. Tasavvufî görüşleri bile birbirinden oldukça farklıdır. Zira bu iki zatın kendi eserlerindeki tasavvufî görüşleri mukayese edildiğinde pir ile mürid arasındaki saygı ve hürmete dayanan irtibatı görmek mümkün değildir.

Sonuç

Çalışmamızda Ahmed Yesevî'nin doğum yılı ve Yûsuf el-Hemedanî'nin Ahmed Yesevî'ye hoca olup olmadığı konusu incelendi.

Ahmed Yesevî'nin doğum yılı hakkında birçok farklı görüş vardır. Fakat birincil kaynaklara dayanarak Hoca Ahmed Yesevî'nin doğum yılını 433/1041-42, vefat tarihini 562/1166-67 olarak değerlendirmek mümkündür.

Hocalara gelince, Ahmed Yesevî'ye öz babası Şeyh İbrahim'in hocalık yaptığından ve Arslan Baba isimli bir şahsın hoca olduğundan şüphe yoktur. Ahmed Yesevî'ye Arslan Baba'dan önce Bahaad-din İsficabî veya Şihabiddin İsficabî gibi kişilerin hoca olduğu görüşü sadece yöre halkı tarafından dile getirilmektedir. Ancak Hoca Ahmed eserlerinde babası İbrahim ve Arslan Baba hariç herhangi bir şahsiyetin kendisine hoca olduğunu dile getirmemiştir. Kanaatimizce bu Bahaad-din veya Şihabiddin İsficabî gibi zatların Ahmed Yesevî'nin hocası olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir.

Çalışmamızın sonuçlarına göre Yûsuf el-Hemedanî'nin Ahmed Yesevî'nin hocası olması imkânsızdır. Çünkü bu iki zatın eserlerindeki tasavvufî görüşleri karşılaştırıldığında pir ile mürid veya hoca ile öğrenci arasındaki saygıyı veyahut hürmeti görmek mümkün değildir.

Türk halkları arasındaki Hoca Ahmed'e duyulan saygıyı dikkate alırsak Ahmed Yesevî, görüşleri Ehl-i Sünnet'in Hanefi-Mâtürîdî geleneğine dayanan zeki ve derin bir bilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle farklı tasavvuf cemaatleri, tarikat kolları Türkistan topraklarında kendi dini faaliyetlerini sürdürme

ve Türkler çok yaşayan coğrafyada etki elde etmek için çeşitli yollar aramışlardır. Hatta bölgede nüfuz kazanmak için kendilerinin mânevi kökenlerini ünlü kişilere dayandırarak kendi zümrelerini meşrulaştırmak yolundan vazgeçmemişlerdir. Ahmed Yesevî isminin de bu tür eğilimlere araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu yüzden Türkistan coğrafyasında Türkler arasında dini etki sağlamak için tarikatların ve bazı cemaatlerin yazma eserlerde kalem oynatma faaliyetlerini tamamen göz ardı etmenin bilimsel kanaate aykırı bir eğilim olduğu tartışılmazdır. Gerçek tarih yalanlara, uydurmalara veya birinin kişisel görüşüne dayanmaz. Akademik araştırmalarda birincil kaynaklara önem verilmeli ve bilimsel araştırmanın gerekliliklerinden biri olarak her araştırmacı tarafından dikkate alınmalıdır. Ahmed Yesevî ile ilgili tarih sayfalarında millet için utanacak hiçbir nokta yoktur. Dolayısıyla bazı emperyal devletler gibi tarih uydurmaya da ihtiyaç yoktur. Çünkü Ahmed Yesevî Türkler için Hanefilik-Mâtürîdilik geleneğinde öğretisini ortaya koymuş geçmişimizin parlak bir yıldızıdır. Onun öğretisi de Türklerin aydınlık geleceğinin sarsılmaz teminatı olduğu tarihte birçok kez kanıtlanmıştır.

Kaynaklar/References

- Ahmed Yaşar Ocak, “Bektaşilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bektasilik>
- Akmataliyev A., *Ahmed Yasavi (Kul Koca Ahmed) cana kirgiz akındarı*, “Hoca Ahmed Yasavi mirası men iliminin zerttelu maseleleri” halıqaralılıq konferensya materialdarının cinağı, Türkistan: Turan yay. 2008.
- Al-Sam’ani, *Kitab al-Ansab*, Edition of D.S. Margoliouth, Leiden, 1912.
- As-Safi, Fahr ad-Din Ali al-Kaşifi, *Raşahat ‘ain al-Hayat*, Litografi, Laknou (Lukhnow, Hindistan) 1905.
- Bice, Hayati *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*, Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2016.
- Bodrogligeti, Andras J. E.: «*Ahmad Yasavi’s Concept of «Daftar-i Sâni» (Ahmed Yesevî’nin Defter-i Sâni Anlayışı)*» Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, 26-27 Eylül 1991 (Ankara 1992), 1-12.
- Bozkurt, Eshabil “*İshâk Ata’nın Hadikatü’l-Ârifin İsimli Eseri ve Tahlili (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*” Yüksek Lisans Tezi, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi 2010, 28,29.
- Deweese, Devin «*The Politics of Sacred Lineages in 19th-century Central Asia: Descent groups linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters*» International Journal of Middle Eastern Studies. Vol.31 (1999) pp. 507-530.
- Ecer, A.Vehbi, “*Yesevî’den Ahi Evran’a Anadolu Kültürü*”, İstanbul: Yesevî Yayıncılık, 2014.
- El-Kazıgurti, İshak b. İsmail Ata et-Türkistanî “*Hadikatü’l-Arifin*” haz. Dosay Kencetay ve Zülfiya Mominova, Şimkent: SPC yay., 2021.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki “*Günün Işığında Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi*”, İstanbul 1993.
- Eyup Baş, “Ahmed Yesevî’nin Bektaşilik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri”, *AÜİFD* 52/2 (2011), 21-53.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*, İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları 2021.
- Hazini, “*Cevâhirü’l-Ebrâr Min Emvâci’l-Bihâr* (Yesevî Menakıbnamesi)”, trc. Cihan Okuyucu (Kayseri 1995).
- Hazini, “*Cevâhirü’l-Ebrâr Min Emvâci’l-Bihâr*”, trc. M.Mırzabekov, D.Şauenov, B.Saifunov, Şimkent: SPC yay., 2022.

- Hemedani, Yusuf “*Hayat Nedir (Rütbeti’l-hayât) Hâce Ahmed Yesevî’nin Hocası Yusuf-i Hemedanî*”, Çev. Necdet Tosun, İstanbul: İhsan Yayınları Erkam matbaası 2.baskı, 2000.
- İbrahim b. Mahmud “*Neseb-nâme*”, orijinal metne erişme <https://www.wdl.org/ru/item/7320/>
- İslam Alimleri Ansiklopedisi www.ehlisunnetbuyukleri.com
- Kambarbek, Ğaliya “Yasauî Hikmetterindeki Pirmuğan Sözüning Mağınası”, “*Hoca Ahmed Yasauî Murasimen İlimining Zerttelu Maseleleri*” halıqaralılıq konferensya materialdarınıng cınağı, Türkistan 2008.
- Karimov, Elyor “*Yesevîyye ve Hocagân-Nakşibendiyye: İstorya Realnaya i Vımışlennaya*”, Taşkent, İzd-vo Uzbekiston, 2000 (Karimov Elyor, *Yesevîyye ve Hocagân-Nakşibendiyye: Gerçek ve Uydurma Tarih*, Taşkent: Özbekistan yayınevi, 2000).
- Kayırbekov N.E., *Muhammed b. Ahmed el-İsbicabi’nin Orta Asya İslam Hukuku Tarihindeki Yeri Ve Önemi* (“Zad al-fukaha” adlı eserinin verilerine dayanarak), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Almatı: Mısır İslam Kültürü Üniversitesi, 2017.
- Kemal, Eraslan “Ahmet Yesevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bektasilik>
- Kencetay, Dosay “*Hoca Ahmet Yasauî*”, Yasauî Colı Ruhani-Tanımdık Ğilimi Jurnal, №3 (2) Türkistan 2005.
- Kencetay, Dosay, *Hoca Ahmed Yasauî Düniyetanı*, Türkistan: Turan yayınevi, 2008.
- Kerimbay, Sanjar vd., *Yesevî Fenomeni*, Almatı: Orhan yayınevi, 2017.
- Koylaki, Safiyü’l-dîn Orun *Nasabnama*, nşr. A. Muminov ve Z. Zhandarbek, Yesevî bilimsel araştırma laboratuvarı, Türkistan: Mura yay. 1992.
- Köprülü Fuad, *Türk Edebiyat’ında İlk Mutasavvıflar*, 3. baskı, Ankara 1976.
- Köprülü, Mehmed Fuad “*Early Mystics in Turkish Literature*”, Translated, edited and with an introduction by Gary Leiser and Robert Dankoff Foreword by Devin Deweese, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York 2006.
- Köprülüzâde, Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1926.
- Madelung W., “Yusuf-Hemedanî and the Naqşbandiyya”, *Quaderni di Studi Arabi*; 5-6(1987-1988).
- Mahmud ed-Dib, Abdülazim “İmâmü’l-Haremeyn”, *TDV İA*, 8:141-144, İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Massignon, Louis, *La Passion de Husayn B. Mansur Hallaj*, New. ed., Paris, 1975.
- Mevlana Muhammed Şarîf “*Hüccet-üz Zakirin Li-Raddi’l-Münkirin*” haz. Dosay Kencetay ve Saipulla Mollakanagatulu, Şimkent: SPC yay., 2021.
- Mole Mo. *Autour du Dare Mansour L’apprentissage mystique Le Baha’al-Din Naqshband*, REI, XXVII (1959).
- Muminov Ashirbek vd., *Orta Asya’da İslamlaşma ve Kutsal Soylar* (İslamizatsya i Sakralnie Rodoslovnie v Tsentralnoi Azii) 2.C., Almaty-Bern-Tashkent-Bloomington: Daik-Press 2008. Derleme içinde: *Neseb-nâme Arkuk, Neseb-nâme Kara-Asman, Tarih-name Kayalık, Vasiyet-nâme-i Orun Koylaki*.
- Muminov Aşirbek, *Yasauîya Bastauları*, Yasauî tağılımı, Türkistan: Mura yay., 1996.
- Nâdirhan Hasan (Nodirkhon Khasanov), “Yesevîliğe Dair Bazı Kaynak Eserler Hakkında” *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/2 winter 2009*, 618-633.
- Nesebname* maddesi, Ansiklopedik referans kitabı (Nasab-nama, İslam Ensiklopediyalık Anıktamalık) Almatı: Aruna Ltd yay. 2010.
- Öz, Mustafa, “Muhammed b. Hanefiyye”, TDV İA, 30. C., 537-539. İstanbul 2005.

- Petrosyan A.P., “Al-Ansari al-Haravi”, *İslam Entsiklopediceskii slovar*, Otv.red. S.M. Prozorov, (Moskva: Nauka 1991).
- Qandiyya*, 16 s., Ed. İ. Afshar. Tahran, 1955.
- Saifunov, Bauyrzhan “Sheikh Hudaydat and Brotherhood of Mujaddidiyye” *Pearson Journal of Social Sciences & Humanities 2021 Volume 6 Issue 14*, p. 98-108, Issn: 2717-7386 Doi Number: <http://Dx.Doi.Org/10.46872/Pj.320> 98, www.pearsonjournal.com
- Saifunov, Bauyrzhan “*Türkistan’da Ehl-i Sünnet Anlayışının Gelişimi ve Ahmed Yesevî’nin Rolü*”, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2022.
- Sıgnaki, Hüsameddin Hüseyin b. Ali “Risale-i Hüsameddin-i Sıgnaki veya Menakıb-ı Ahmed-i Yesevî”, terc. Necdet Tosun, *İlam Araştırma Dergisi* sayı. 1, cilt 3, Ocak-Haziran 1998.
- Tacıyev Q.T. (derleyen), *Qazınalı Ontüstik*, Almatı: Nuralem yayınevi, 2011, 22. Cilt, 6. Kitap.
- Taşğın, Ahmet, “Irak’ta Bektaş Topluluğu Şebekler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 42 (2009), 127-143.
- Tosun, Necdet (edit.), *Ahmet Yesevî*, Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi yayımları 2015.
- Tosun, Necdet “Yûsuf el-Hemedânî”, *TDV İA*, 44:12-13, İstanbul: TDV yay., 2013.
- Turantegi, Dulat “*İshak Bap*” Almatı: Sözdik yay. 1999.
- Veysel, Gengil “Hoca Ahmet Yesevî ve Bazı Eleştirileri”, *Bartın Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2018), 52.
- Yazıcı, Tahsin “Ebû Ali el-Fârmedî”, *TDV İA*, 10:90, İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Yesevî, Ahmed *Divanî Hikmet (Danalığ Kitabı)*, haz.: Qari Quaniş ve Qambarbekova Ğaliya, Tahran: Al-Huda Yay. 2000.
- Yesevî, Hoca Ahmed *Divan-ı Hikmet*, Ed: Mustafa Tatcı, Ankara: Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İnceleme-Araştırma Dizisi: Yayın No:29, 2017.
- Yüksel, Mücahit, “Siyaset ve İktidar Zemininde Yesevilik” içinde *VI. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Yesevilik)* (Kastamonu, Aralık 2018), 55-65.
- Zhandarbek Zikiriya. *Yesevî Yolu ve Kazak Toplumunu*. Bilimsel Araştırma, Almatı: El Şecire 2006.
- Zhandarbekov Zikiriya, “*Nesebname Nüshaları ve Türk Tarihi* (Nasab-nama Nuskaları cane Türkü Tarihi)”, Almatı: Daik-Press, 2002.
- Zharmuhamedov Muhamedrahım, *Danalığım Dünyeye Ğı Cır Dastan*, H. A. Yasaui Hikmet Cınaq: Danalığ sır. Almatı: Calın Basımevi 1998.

ALTIN ORDA DEVLETİ'NİN İSLAMLAŞMASINDA YESEVİYYE VE KÜBREVİYYE TARİKATLARININ ROLÜ

THE ROLE OF THE *YASAWİYYA* AND *KUBRĀWİYYA* ORDERS IN THE ISLAMIZATION
OF THE GOLDEN HORDE

TUNGYSH ABYLOV 

Sorumlu Yazar/Correspondence

TALGAT ZHOLDASSULY  

Öz

Altın Orda Devleti, Cengiz Han'ın torunu Batu Han tarafından 1241 yılında kurulmuştur. Sınırları Batıda Dinyester Nehri'nden Doğuda İrtiş Nehri'ne kadar uzanan bu devletin geniş coğrafyasında her çeşit ırk ve dine mensup halk yaşamıştır. Altın Orda Devleti'nde 13. yüzyılın ortalarından itibaren tasavvufi zümreler etkin irşat ve tebliğ faaliyetini başlatmış ve 14. yüzyılın ortalarında yönetici sınıfı dâhil halkın çoğunluğu İslamiyet'i kabul etmiştir. İslamiyet halkın yaşamında ve devletin işleyişinde hakimiyet kurmaya başlamıştır. İslamiyet'in Tasavvuf kanalıyla toplum tarafından kolayca benimsenmesine, konar-göçer halkların kendi geçmişinden gelen inanç biçimleriyle Süfi manevi praktiklerinde benzerliklerin katkısı olmuştur. Bu süreçte özellikle Hoca Ahmed Yesevi'nin öğretileri ile oluşan Yeseviyye tarikatı ile Necmeddin-i Kübra'nın kurduğu Kübreviyye tarikatı çok büyük rol oynamıştır. Harezim'den Kırım'a kadar uzanan coğrafyada bu iki tarikatın dervişleri İslam kültürünü yaymışlardır. Yeseviyye ve Kübreviyye şeyhleri Altın Orda'nın farklı dinî ve etnik toplulukları arasında tebliğ çalışması yapmışlar ve yönetimin desteğinden istifade ederek hankah, zaviye ve medrese gibi kurumlarda yaygın eğitim faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Hatta bazıları İslamiyet'i müdafaa etmek amacıyla savaşlara da katılmışlardır. Zaviyeler Altın Orda ahalisinin buhranlı anlarında sığındığı liman hâline gelmiş, sosyal barışın sağlanmasında ve ülkenin mamur hâle gelmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Bu makalede Altın Orda'da hangi tarikatın hangi dönemlerde aktif faaliyet gösterdiği, Süfi şeyhlerinin İslamlaşma sürecine katkıları, onların devletin idari sistemindeki yeri ve manevi mirası ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Altın Orda Devleti, İslamlaşma, Tasavvuf, Tarikatlar, Yeseviyye, Kübreviyye.

Abstract

The Golden Horde was founded in 1241 by Batu Khān, the grandson of Chingghis Khān. People of all religions lived in the vast geography of this state, whose borders stretched from the Dniester River in the west to the Irtysh River in the east. From the middle of the 13th century, *ṣūfī* orders began preaching in the Golden Horde, and in the middle of the 14th century, most people, including the ruling class, converted to Islam. Islam began to dominate the life of the people and the functioning of the state. Islam was easily accepted by society through the channel of *ṣūfīsm*, and this was facilitated by the similarity of *ṣūfī* spiritual practices with the forms of faith of nomadic peoples. In this process, in particular, the *Yasawīyya ṣūfī* order, formed by the teachings of Aḥmad al-Yasawī, and the *Kubrāwīyya* order, founded by Najm al-Dīn al-Kubrā, played a significant role. The dervishes of these two orders spread Islamic culture in the region from Khwārazm to Crimea. *Yasawī* and *Kubrāwī* *ṣūfīs* conducted communication work between various religious and ethnic communities of the Golden Horde, as well as carried out informal educational activities in institutions such as *khānqāh* (*ṣūfī* convent), *zāwīyah* (*ṣūfī* lodge) and *madrasahs*, using the support of the authorities, and some even participated in wars for the support of Islam. *Zāwīyas* became a refuge for the population of the Golden Horde in times of crisis and played an important role in ensuring social peace and restoring the country's sovereignty. Thus, this article will discuss topics such as which orders were active in the Golden Horde, which periods were active, the contribution of *ṣūfī* sheikhs to the process of Islamization, their place in the administrative system of the state and their spiritual heritage.

Keywords: Golden Horde, Islamization, Sūfism, Orders, *Yasawīyya*, *Kubrāwīyya*.

Giriş

Orta Çağlarda bir devletin İslamlaşmasını etkileyen sosyal, politik, jeopolitik ve ekonomik birçok faktörün olduğu bir gerçektir. Bunların yanında, tasavvufi zümreler de İslamlaşma sürecinde son derece önemli bir rol üstlenmişlerdir. Nitekim bu dönemde İslam'ı yaymakla özellikle sûfiler meşgul olmuşlardır. Onlar yabancı bir ülkeye kendileriyle beraber inanç ve hayat tarzlarını getirerek yerli halkı sadece tasavvuf ve tarikatlarla değil, İslam kültürüyle de tanıştırmıştır.

Sûfiler dinî, sosyal, kültürel ve eğitsel alanlardaki faaliyetleriyle Müslüman toplumunun oluşumuna zemin hazırlamışlardır. Tarikatlar ve onlara ait kurumlar yerli halkın İslamiyet hakkında bilgi edinmelerine ve zamanla İslamiyet'i benimsemelerine olanak sağlamış, cami-medrese ve zaviye-hankah gibi dinî yapılarla ahalinin hayatına yön vermişlerdir. Altın Orda Devleti'nin de İslamlaşmasında tasavvufi zümrelerin önemli katkısı olmuştur. Kaynaklardan anlaşıldığı üzere, bunlardan Altın Orda'da en yaygın Kübreviye ve Yeseviye tarikatları olmuştur.

1. Altın Orda'da Tasavvuf

Bilindiği gibi, “tasavvuf” kelimesi Arapça “sûf” yani “yün” kelimesinden türemiştir. Nitekim eskiden sûfiler kaba yünlü giysiler kullanmışlardır. Bu gelenek Altın Orda döneminde de unutulmamıştır. Mesela, 1330'larda ünlü seyyah İbn Battûta (ö. 770/1368-69), Altın Orda'ya bağlı Kırım'a geldiğinde, Rifaî tarikatının şeyhi Muhammed el-Batâihî'nin bir fakihe yolculuğa çıkmadan önce yünden yapılmış hırka giyirdiğini kaydetmiştir (İbn Battûta, 1987, 336).

Altın Orda Devleti'nde tasavvufa her zaman büyük saygı ve ilgi duyulmuş, sûfiler yönetim ve halk tarafından himaye ve destek görmüşlerdir. İbn Battûta, Kırım'dayken halkın Horasan'dan gelen bir sûfi şeyhine ne kadar ilgi ve saygı gösterdiğini, onu kalabalık gruplar hâlinde ziyaret etmeye gittiklerini hatta huzurunda kadı, hatip ve fakihlerin el pençe durduklarını kaydetmiştir (İbn Battûta, 1987, 329).

Altın Orda'nın birçok şehrinde hankah, zaviye gibi sûfilerin toplandıkları tasavvufi mekânlar bulunmuştur. Bu mekanlara sadece dervişler değil, aynı zamanda manevi veya maddi bir kriz yaşayan tüm Müslümanlar da gelirlerdi. Aç, yoksul ve evsiz olanlar da oralara sığınırldı. Onlara devlet ve halk tarafından her türlü destek sağlanırdı. Yerli Müslümanlar, dervişlerin bu tarz evlerine atlarını, ineklerini ve koyunlarını gönderirlerdi (İbn Battûta, 1987, 335). Bunlardan o dönemde tasavvufi öğretilerin geniş halk kitlesi için ne kadar çekici olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Battûta; Kırım, Azak, Macar, Saray, Sarayçık ve Harezm gibi Altın Orda'nın birçok bölgesinde bulunan 8 tane zaviyeden bahsetmektedir. Aynı zamanda o, zaviye ve hankah gibi yerlerin Altın Orda başkenti Saray şehrinde de bulunduğunu belirtmektedir. Onların arasında Hacı Nizameddin ve Numanüddin el-Harezmî gibi şeyhlerin zaviyelerini de ziyaret etmiştir. Ayrıca Şeyh el-Harezmî'yi âlim, mütevazi, mülayim ve yardımsever bir insan olarak tanımlamıştır (İbn Battûta, 1987, 363). Ancak kaynaklardan sayılarını tam olarak bilemezsek bile halkın tasavvufi öğretilere olan ilgisi ve dervişlerin aktif faaliyetleri, zaviye ve hankah sayısının daha çok olduğunu düşündürmektedir.

Tarikat önderleri ilim sahibi şeyhler olarak kabul edildikleri için insanlar onlara genellikle “ata”, “baba”, “pir”, “şeyh-i kebir”, “şeyh” ve “imam” diye hitap

etmişlerdir. Altın Orda'da ünlü sûfîleri ve tarikat önderleri vefat ettikten sonra, onların cenaze törenleri kalabalık bir halk kitlesinin katılımı ile defnedilmiştir. Daha sonra kabirlerinin üzerine büyük türbeler inşa edilerek mezar taşlarına onları öven yazılar yazılmıştır. Bu türbelerde defnedilenler evliyadan sayıldıkları için halk tarafından çokça ziyaret edilmiştir. Karadeniz kıyısındaki Eski Yurt şehrinin kazılarında 14. ve 15. yüzyıllara ait bu tarz 4 türbeye rastlanmıştır (İvanov, 1989, 30). Aynı yapılar Altın Orda'nın diğer şehirlerinde de (örneğin, Saray-i Cedid, Saray Batu, Beljamen) yapılan arkeolojik kazılarda bulunmuştur.

Ayrıca tasavvufî öğretilerin Altın Orda ahalisini ne kadar etkilediğini tarihi şahsiyetlerin birçoğunun isimlerinden bile görmek mümkündür. Mesela alfabetik sırasıyla en önemli tarihi isimler şunlardır: Aziz Baba, Ak Sûfî, Ali Derviş, Bek Sûfî, Berat Sûfî, Derviş Han, Muhammed Sûfî, Pir Budag, Pir Mahmud, Pir Mahmudşah, Rüstem Sûfî, Süleyman Sûfî, Sûfî, Sûfîçuk, Şeyh Sûfî (Seleznev, 2009, 20). Böylece tasavvufun Altın Orda'da derin köklerinin ve yaygın bir öğretisinin olduğu söylenmektedir.

2. Altın Orda'nın İslamlaşmasında Kübreviyye Tarikatı'nın Rolü

Altın Orda'nın İslamlaşmasında etkin rol üstelenen tarikatların biri olarak Kübreviyye'yi ele almadan önce bu tarikatın kurucusu hakkında kısaca bahsetmek gerekir. Tarikatın kurucusu Harezmlî büyük sûfî, “şeyh-i velî-tıraş” unvanıyla anılan Ebü'l-Cennâb Ahmed b. Ömer Necmeddin-i Kübra'dır (ö. 618/1221). Necmeddin-i Kübra Şâfî mezhebine mensup bir mutasavvıftır. Önce memleketi Harezmd'e, daha sonra Tebriz, Nişabur, Hemedan, İsfahan, Mekke ve Mısır'da birçok ünlü âlimden eğitim görmüştür. Efsanelere göre, Dizful şehrindeyken hastalandığı sırada dervişlerin zikir halkasına katılarak iyileştikten sonra tasavvufa intisap ettiği söylenir (Algar, 2006, 500).

Necmeddin-i Kübra, ünlü mutasavvıf Ebü'n-Necib es-Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) yetiştirdiği Ruzbihan'dan tarikat ilmini, Ammar'dan halvet ve uzlet ilmini ve İsmail el-Kasrî'den hırkayı almıştır. Dolayısıyla Kübreviyye, Sühreverdîye tarikatının bir kolu olarak sayılabilir. Daha sonra Harezm'in bu coğrafyanın etkisi ve tasavvufdaki özgün tercihleriyle Kübreviyye yeni bir kimlik kazanmıştır (Gökbulut, 2010, 184, 203.).

Necmeddin-i Kübra ilim talep ederek birçok ülkeyi dolaştıktan sonra 1184 yılında memleketi Harezm'e yerleşmiş ve orada bir hankah kurarak birçok ünlü sûfî yetiştirmiştir. Trimmingham'a göre, onların arasında *Mantuku't-tayr* adlı eserin müellifi, meşhur sûfî, şair Feridüddin Attar'ın (ö. 618/1221) hocası Mecdüddin el-Bağdadî (ö. 616/1219 (?)) de vardır (Trimingham, 1971, 55-56).

Necmeddin-i Kübra Moğol istilası sırasında 1221 yılında Harezm'de şehit edilmiştir. Fakat vefatından önce fikirlerine sadık ve yetenekli talebelerine diğer şehirlere dinî yaymak için yola çıkmalarını emretmiştir. Bedreddin el-Aynî'ye (ö. 855/1451) göre, onların arasında Sa'deddin el-Hamevî'yi Horasan'a, Kemaleddin es-Sirakî'yi (veya Sıgnakî-T.A.) Türkistan'a, Nizameddin el-Cendî'yi Kıpçak'a, Seyfeddin el-Bâharzî'yi ise Buhara'ya göndermiştir (Aynî, 2010, 9).

Bu konuda detaylı bir malumat olmamasına rağmen, araştırmacı Devin DeWeese, Necmeddin-i Kübra'nın müritlerinden Kemâleddin'in (ö. 672/1273) (“Baba Kemâl” olarak da bilinir), Harezm tam olarak işgal edilmeden önce Moğollarla temas

kurabildiğini ileri sürmektedir (DeWeese, 1994a, 79). Çünkü Baba Kemâl, o dönem Moğol hâkimiyetindeki Türkistan'ın Cend kentinde bulunan mutasavvıfların birine şeyhinin hırkasını giydirmek için yola çıkmış ve orada kalmıştır (DeWeese, 1994a, 71).

14. yüzyılın başlarında kaleme alınan Cemâl el-Karşî'nin *Mülhakatu's-Surâh* isimli eserinde Baba Kemâl hakkında bazı bilgiler bulunmaktadır. Baba Kemâl'in unvanını “Şeyhü'l-Meşayih Hüccetü'l-Hak 'ala'l-Hak Kemâlü'l-Hak ve'd-Din el-Harezmî es-Sıġnakî” diye kaydeden Cemâl el-Karşî, onun aynı zamanda Türkler arasında “Şeyh Baba” olarak tanındığını belirtmektedir. Ayrıca Cemâl el-Karşî onunla görüştüğünü ve onun Necmeddin-i Kübra'nın müridi olduğunu ve 672/1273 yılında vefat ettiğinde Cend'deki Hayrabad denilen yere defnedildiğini kaydetmektedir (Cemâl Karşî, 2005, 156-157).

Bu arada Kırım'daki Türk-Tatar nüfusunun İslamlaşmasıyla ilgili efsanelerde, Baba Kemâl hakkındaki efsanelerin bir yansıması olarak “Kemâl Ata” ismi geçmektedir (DeWeese, 1994a, 71-72). Bu Kuzey Karadeniz bölgesinde ünlü efsanevi Kemâl Ata, Eski Kırım (Solhat) şehrinde vefat etmiş ve onun hatırına daha sonra bir türbe yapılmıştır. Nitekim 17. yüzyılın ortasında Evliya Çelebi (ö. 1095/1684 (?)), Eski Kırım'ın Kefe kapısı yakınlarında Kemâl Ata Türbesi'ni ziyaret ettiğini söylemektedir (Evliyâ Çelebi, 2011, 566). 1994 yılında yapılan arkeolojik çalışmalar sırasında orada 15-16. yüzyıllara ait mezarlık kalıntıları ortaya çıkmıştır (Kramarovskiy, 1996, 40). Fakat mezarlıktaki kabirlerin birisinin Kemâl Ata'ya ait olabileceğine dair şimdilik bir delil bulunmamaktadır. Bununla beraber Eski Kırım'da türbesi bulunan Kemâl Ata hakkındaki bilgiler daha çok bir menkıbe niteliğindedir. 734/1333 yılında şehri ziyaret eden ve oranın manevi önderleriyle görüşmeler yapan İbn Battûta da Kemâl Ata hakkında hiç bahsetmemektedir. Dolayısıyla Cend'te defnedilen Baba Kemâl'in Kırım coğrafyasında tanınan Kemâl Ata ile isim benzerliği dışında herhangi bir alakası bulunmamakta olduğu ve ayrı şahsiyetler olduğu düşünülebilir.

Necmeddin-i Kübra'nın müritlerinden Altın Orda'nın İslamlaşması açısından diğer önemli bir isim Seyfeddin el-Bâharzî'dir (ö. 659/1261). Seyfeddin Saîd b. el-Mutahhar b. Saîd el-Bâharzî 586/1190 yılında Nişabur ve Herat arasında bulunan Bâharz şehrinde doğmuştur. Necmeddin-i Kübra gibi o da zamanının ünlü ilim adamlarından din ilimlerini almıştır. Seyfeddin el-Baharzî, hadis çalışmalarına ayrıca önem vermiş ve kısa sürede ünlü bir hadis âlimi olmuştur. Şemseddin ez-Zehebî (ö. 748/1348) onun hakkında: “İmam, muhaddis, dindar, zahid ve takva sahibiydi (...)” (Zehebî, 1985, 366) dedikten sonra İbn'ül-Fuvatî'den (ö. 723/1323) şunları nakletmiş: “(...) İlim ve fazilette dolu deniz gibiydi. Hakikaten evvelkilerin ve sonrakilerin gururuydu, celalet ve büyük itibar sahibiydi. Şöhretini hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler bilirdi. Maveraünnehir ve Türkistan'da eser ilmi onun gayreti sayesinde yayılmıştır” (Zehebî, 1985, 367).

Seyfeddin el-Bâharzî 1218 yılında Necmüddin-i Kübra'nın müridi olmuştur. Moğollar Maveraünnehir'ı işgal ettiğinde, şeyhi ona Buhara'ya gitmesini emretmiştir. Seyfeddin el-Bâharzî, Buhara'ya vardığında şehir harabeye dönmüş ve Moğollar tarafından neredeyse tamamen yıkılmıştır. Zamanla ilme talip olan birçok kişi onun öğrencisi olmuştur. Seyfeddin el-Bâharzî, hem sıradan insanlar hem de Moğollar arasında büyük bir otoriteye sahip olmuştur.

Seyfeddin¹ el-Bâharzî o dönemde Altın Orda Hanı Berke'nin (ö. 665/1266) İslamiyet'i kabul etmesinde büyük bir rol oynamıştır (Zehebî, 1999, 191; Ömerî, 1971, 102-103). Rivayete göre, el-Bâharzî Berke'ye İslam'ı kabul etme teklifinde bulunmuştur. Berke de şeyhin teklifine olumlu cevap vermiş ve kendisine bağlı topraklarda özgür hareket etme hakkını veren bir belge ve tüm isteklerini yerine getireceğini belirten bir mektup göndermiştir. Fakat Seyfeddin el-Bâharzî'yi dünyevi menfaatler ilgilendirmedeği için Berke'nin hediyelerini geri çevirmiştir. Bundan sonra Berke şeyh ile bizzat görüşmek için Buhara'ya gitmiştir. Fakat Berke'yi hemen kabul etmeyen şeyh, onu kapısının önünde sabaha kadar bekletmiştir. Böylece Seyfeddin el-Bâharzî, İslam'ın bir iman ve gönül işi olduğunu Berke'ye anlatmak istemiştir. Şeyhin huzurunda Berke, Müslüman olduğunu bir kez daha yineledikten sonra şeytlen İslamiyet'i ülkesinde yayma görevini almıştır.

İbn Haldun (ö. 808/1406), Berke'nin İslam'ı ne zaman kabul ettiğine dair farklı rivayetlerin olduğunu da belirtmiştir (İbn Haldun, 2000, 603). İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) ve ondan nakleden el-Kalkaşendî (ö. 821/1418) Berke'nin Buhara'ya ziyaretini 1251 yılında olan kurultaydan dönüşüyle ilişkilendirmişler ve orada İslam'ı Seyfeddin el-Baharzî'nin elinden kabul ettiğini zikretmişlerdir (Ömerî, 1971, 102-103; Kalkaşendî, 1914, 474). Şemseddin ez-Zehebî (ö. 748/1348) ise, Hicri 7. yüzyılın 40'lı yıllarında (yani Miladi 1243-1251 yılları arasında) Berke'nin Saksin'den Buhara'ya Seyfeddin el-Baharzî ile görüşmeye gittiğini ve onunla birlikte birçok emirin Müslüman olduğunu belirtmektedir (Zehebî, 1999, 191).

Böylece Seyfeddin el-Bâharzî, şeyhinin gönderdiği Buhara'da uzun yıllar tebliğ ve irşat faaliyetlerinde bulunmuş, toplumun her kesiminden Müslüman olmayanlara İslâm'ı anlatmış ve özellikle Moğol yöneticilerin İslam'ı kabul etmelerinde etkin bir rol üstlenmiştir. Buhara'da tasavvufî öğretilerin yanı sıra başta el-Buhârî'nin *el-Cami 'u's-Sahih*'i olmak üzere birçok hadis kitabından da dersler okutmuştur (Zehebî, 1986, 366). Seyfeddin el-Baharzî 659/1261'de Fethabad'daki hanhakkında vefat etmiş ve kefeni vasiyeti üzere, şeyhi Necmeddin-i Kübra'nın giydirdiği hırkadan hazırlanmıştır. Ardından *Risale der İşk, Şerhu esmâi'l-hüsna, Rubâiyyât, Vekâyi'u'l-halvet, Vesâyâ, Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn* ve *Rûznâme* gibi birçok eser bırakmıştır (Uludağ, 1991, 475).

Necmeddin-i Kübra'nın Horasan'a gönderdiği diğer bir müridi Sa'deddin-i Hammûye'dir (ö. 650/1252). Sa'deddin-i Hammûye Moğol istilası sırasında şeyhinin tavsiyesiyle Hârezm'den ayrıldıktan sonra Herat, Nişâbur, Âmül, Câcerm, Buhara, Tebriz, Musul, Halep, Hama, Humus, Bağdat, Dımaşk, Kudüs, Ba'lebek, Mekke, Medine, Diyarbakır, Harran, Nusaybin ve Gılân (Gürcistan) şehirlerini ziyaret etmiştir. Dımaşk'ta Kasıyûn Dağı eteklerinde bulunan zaviyesinde bir süre irşat faaliyetinde bulunmuştur. Ayrıca Dımaşk'ta Muhyiddin ibn Arabî (ö. 638/1240) ile sohbetler etmiş ve İbn Arabî ona "tükenmez hazine" diye iltifat etmiştir. Yine Dımaşk'ta Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ile de sohbet etmiştir.

Hayatının yirmi beş yılını seyahatle geçiren Sa'deddin-i Hammûye 641/1243-1244 yılında memleketi Bahrâbâd'a dönmüş ve oraya yerleşmiştir. Barhabad'ın mescid-hankahını tamir ettirerek irşat ve tebliğ faaliyetine devam etmiş; bu sırada

1 İbn Haldun, şeyhin ismini yanlışlıkla Şemseddin olarak kaydetmiştir (İbn Haldun, 2000, 603).

Moğol yöneticileriyle iyi ilişkiler kurarak onlardan maddi destek görmüştür. Vefat ettiği büyük dedesi Muhammed b. Hameveyh'in Bahrâbâd'taki kabri yanında defnedilmiştir. Sa'deddîn-i Hammûye hayatı boyunca Arapça ve Farsça pek çok eser kaleme almıştır. Belli başlı eserleri ise şunlardır: *el-Misbâh fi'l-tasavvuf*, *Mahbûbü'l-muhibbîn ve matlûbü'l-vâsîlîn*, *Secencelü'l-ervâh ve nukuşü'l-elvâh*, *Mefâtihu'l-esrâr*, *Te'vîl-i Ehâdis-i 'Aşere*, *Risâle fi beyâni tahkiki's-salât*. Ayrıca tasavvufi şiiirleri ve rubâileri de mevcuttur. Sa'deddîn-i Hammûye, kendi vefatından önce Bahrâbâd'taki hankahına oğlu ve müridi Sadreddin İbrâhim'i (ö.722/ 1322/1323) halife tayin etmiştir. Sadreddin İbrâhim daha sonra İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han'ın (ö. 703/1304) yaklaşık 100.000 Moğol askeriyile birlikte İslâmiyet'i kabul etmesinde önemli rol oynamıştır (Öngören, 2008, 390-391).

Sa'deddîn-i Hammûye'nin hankahında birçok mutasavvıf âlim yetişmiştir. Onlardan birisi Altın Orda coğrafyasında tanınan Hasan el-Bulgarî'dir (ö. 699/1299). O, Azerbaycan'ın Gence şehrinde doğmasına rağmen "Bulgarî" nisbesiyle tanınmıştır. Nitekim dokuz yıl Bulgar şehrinde bulunarak yerli Türkler arasında İslâm'ı yaymak için çok çaba sarf etmiştir. Şihâbüddin Mercânî, Buhara şehrinde Hoca Bulgarî ismiyle meşhur âlimin kabrinin bulunmasından ve halk tarafından ziyaret edilen bir yer olduğundan bahsetmiştir. Aynı zamanda el-Bulgarî'nin 699/1299 yılında Tebriz şehrinde vefat ettiğine dair rivayetlerin de mevcut olduğunu belirtmiştir (Mercânî, 1897, 83.).

14. yüzyılda İbn Battûta, Harezm'e seyahati sırasında şehir etrafında bulunan âlimlerin türbelerinden bahseder. Onların arasında Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddin-i Kübra'nın Türbesini ve zaviyesini ziyaret ettiğini zikretmiştir. Zaviyede ziyaretçilere yiyecek-içecek dağıtıldığını ve orada yaşayan Şeyh Seyfeddin b. Adaba adlı müderrisin Harezm'in en saygın insanlarından birisi olduğunu kaydetmiştir (İbn Battûta, 1987, 366).

Böylece Kübrevî şeyhleri, İslamiyet'in Altın Orda halkı ve yöneticileri arasında yayılmasında büyük bir rol oynamışlardır. İslamiyet'i Moğol yöneticilerle iyi münasebetler kurarak yaymışlardır. Muhtemelen tarikat kurucusunun Moğollarla savaşta şehit edilmesi, Kübrevî sûfilerinde silahlı bir mücadeleyi sürdürmenin olumlu bir sonuç vermeyeceği kanaatinin oluşmasına neden olmuştur.

3. Altın Orda'nın İslamlaşmasında Yeseviyye Tarikatı'nın Rolü

Kübreviyye ile birlikte Altın Orda'nın İslamlaşmasında etkili rol üstlenen tarikatlardan biri de Yeseviyye'dir. Bu tarikat "Pir-i Türkistan" unvanıyla anılan Hoca Ahmed Yesevî'ye (ö. 562/1166) nispet edilir. Yesevî'nin müridi ve halifesi olan Hakîm Ata Süleyman Bakırganî (ö. 582/1186) şeyhinden icazetname alarak Harezm bölgesine yerleşmiş ve orada halkı irşat ile meşgul olmuştur (Kâşifi, 1971, 44; Tosun, 2015, 38). İşte Yesevî öğretilerinin yayıldığı bu bölge 13. yüzyılda Altın Orda Devleti'ne dâhil edilmiş ve İslamlaşma sürecinde en önemli merkezlerden birisi olmuştur.

Rus tarihçi İgor Belic, Sibiryâ Tatarlarının İslamlaşması hususunda araştırma yaparken yerli efsanelerde isimleri geçen Hakîm Ata ve eşi Anber Ana, Hubbî Hoca ve Celâleddin Hoca gibi dinî şahsiyetlerin tarihini incelemiştir. Belic, bölgede Hakîm Ata olarak bilinen zâtn Süleyman Bakırganî olduğunu ve onun Hoca Ahmet Yesevî'nin müritlerinden birisi olduğunu belirttikten sonra Hakîm Ata, Seyyid Ata ile Hubbî Hoca mezarlarının Harezm (Urgenç) yakınlarında bulunduğunu söylemiştir. İlaveten Hubbî Hoca'yı Hakîm Ata'nın en küçük oğlu olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca bu isimlerin Yeseviyye tarikatında önemli isimler olduğunu belirtmiştir (Belic, 2004, 80).

Kaynaklardan Yeseviyye şeyhlerinin özellikle Özbek Han (ö. 740/1340) döneminde (1313-1340) Altın Orda'da aktif irşat faaliyetlerinde buldukları bilinmektedir. Bu süreçteki ana figürlerden kaynaklarda Seyyid Ata, Sadr Ata, Bedr Ata, Uzun Hasan Ata ve Baba Tükles gibi şahsiyetlerin isimleri zikredilir.

Yeseviyye şeyhlerinden birisi Seyyid Ata hakkında oldukça ilginç bilgiler müellifi bilinmeyen *Şeceretü'l-Etrak* adlı (1457 yılında yazılan) eserde yer almaktadır. Eserde Özbek Han'ın İslam'ı Seyyid Ata'nın elinden Hicri 720 yılında kabul ettiği beyan edilmiştir (The Shajarat ul-Atrak, 1838, 231.). Muhtemelen, Altın Orda Hanı'nın İslam'ı kabul etmesiyle ilgili bu rivayet, Mirza Uluğbek'in (ö. 853/1449) tarihi eserine dayanmaktadır. Nitekim orada da bununla aynı içerikli bir bilgi bulunmaktadır (Mirzo Uluğbek, 1994, 138).

İbn Battûta'nın verdiği bilgilere dayanarak Vasiliy V. Bartold (1869-1930), Özbek Han'ın "Ata" diye hitap ettiği hocasının isminin Abdülhamid olduğunu belirtmiştir. Sonra *Şeceretü'l-etrak*'a dayanarak Hicri 720 yılında Özbek Han'ın İslam'ı kabul etmesinde önemli tesiri olan ve ona Sultan Muhammed Özbek Han adını veren kişinin Taşkent yakınlarında mezarı bulunan Zengi Ata'nın (ö. 656/1258) halifelerinden Türkistanlı Şeyh Seyyid Ata olduğunu kaydetmiştir. Ayrıca Seyyid Ata'nın asıl adının Ahmed olduğunu da zikretmiştir (Bartold, 1968, 142). Seyyid Ata'nın tarihi kimliğine dair Devin DeWeese'in tespitleri de değerlidir. Ona göre, Seyyid Ata İbn Battûta'nın "seyyid", "şerif" veya "nakibü's-şürefa" unvanlarıyla zikrettiği Seyyid b. Abdülhamid olmalıdır (İbn Battûta, 1987, 339, 344; DeWeese, 1994b, 133-134).

Özbek Han'ın İslam'ı kabul etmesiyle ilgili rivayetlerde Seyyid Ata dışında Baba Tükles isimli diğer bir Yeseviyye şeyhi de zikredilmiştir (Ötemiş Hacı, 2014, 16). Baba Tükles, Mangıt boyundan olan Altın Orda'lı meşhur devlet adamı Emir Edige'nin (ö. 822/1419) efsanevi atası sayılır. Muhtemelen halk hafızasında Altın Orda'nın İslamlaşmasında Özbek Han'ın rolü Baba Tükles'in torunu sayılan Edige'nin İslamlaştırma faaliyetleri ile özdeşleşmiştir.

Ayrıca Devin DeWeese, bahsi geçen Seyyid Ata'nın efsanevi Baba Tükles'le alakasını araştırarak bu iki şahsın aynı kişi olduğuna dair bir delil olmadığı sonucuna varmıştır (DeWeese, 1994b, 129). Fakat Altın Orda'da İslam'ın yayılışında etkili olan bu iki şahsın kimliğiyle ilgili rivayetlerde bulunan zorlukların üstesinden gelememiştir. Araştırmasının sonucunda Devin DeWeese, Seyyid Ata isminin Altın Orda'daki iki güçlü Türk boylarından biri Kungratlarla, Baba Tükles isminin ise Mangıt boyu ile ilişkili olabileceği düşünmektedir (DeWeese, 1994b, 487-488).

Başka bir yerde, Devin DeWeese, Baba Tükles'in Zengi Ata'nın (13. yüzyıl) müridi Sadr Ata (Sadreddin Ahmed) olabileceğini söylemektedir. Kâşifi'ye göre, Sadr Ata (Sadreddin Muhammed) Seyyid Ata (Seyyid Ahmed), Bedr Ata (Bedreddin Muhammed) ve Uzun Hasan Ata gibi sûfilerle birlikte bir mürşid-i kamil bulmak için Mâverâünnehir'e gitmiş ve orada Zengi Ata'nın yanında her türlü eğitimi almıştır (Kâşifi, 1971, 45). Zengi Ata ise Ahmed Yesevî'nin müridi Hakîm Ata'nın (ö. 582/1186) mürididir. İlim tahsilinden sonra Zengi Ata, Sadr Ata ve Seyyid Ata'yı Türkler arasında İslamiyet'i yaymak amacıyla Deşt-i Kıpçak ve Saraycık'a göndermiş, onlar da o dönem Saraycık'ta bulunan Altın Orda Han'ın İslam'a davet etmişlerdir. Özbek Han'ın onlardan bir keramet beklemesi üzerine Sadr Ata'nın

Kâbe'nin görüntüsünü Saraycık'a getirip Özbek Han'a göstermiş, han böylece Müslüman olmuş ve onunla birlikte 70.000 kişi de İslam dinine girmiştir (DeWeese, 1994b, 569-571, Tosun, 2015, 38).

Molla Abdülgaffar el-Kırımî *Umdetü't-Tevarih* adlı eserinde Özbek Han döneminde irşat ve tebliğ faaliyetinde bulunan bazı isimleri vermiştir. Ulus-ı Cuçi olan Deşt-i Kıpçak ahalisine din-i Muhammedi'yi tebliğ eden dönemin en meşhur dört evliyasından şu şekilde bahsetmiştir: “Onlar Hz. Ali soyundan Şeyh Mecdüddin Şirvanî, Hz. Ebu Bekir Sıddık soyundan Baba Tökles Şeyh Necibuddin, Peygamber soyundan daha iki seyyid – Şeyh Ahmed ve Şeyh Hasan Gürganî'dir” (Kırımî, 1343, 35-36). Devrin Deweese'e göre, yukarıda belirttiğimiz gibi Seyyid Ahmed, Özbek Han'ın hocası olan bir Yesevî şeyhidir. Şeyh Mecdüddin Şirvanî ise 17. yüzyılda Anadolu'da ve Kırım'da faaliyet gösteren Halvetiye tarikatının kurucularından Seyyid Yahya Şirvanî'nin (ö. 870/1466) büyük dedesidir (DeWeese, 1994b, 358).

Özbek Han İslam'ı kabul ettikten sonra Sultan Giyâseddin Muhammed, Özbek Han olarak resmi bir isim almış ve bazı siyasi ve idari reformlar yapmaya başlamıştır. Mesela onun döneminde Altın Orda'nın Türk-Moğol idari sistemine Müslüman müftüler ve kadılar girmiştir. Müslüman ülkelerinde bir yönetim teşkilatına benzer şekilde divan oluşturulmuştur. O zamandan itibaren ordu komutanları Müslüman devletlerinde kullanılan “emir” unvanıyla adlandırılmıştır. Bunlar, Altın Orda'nın Orta Çağ'ın tipik bir Müslüman devleti olarak oluşumunun esaslarıydı. Adli sistemde ise İslam şeriatı Cengiz Yasası'ndan üstün olmuştur. Bu nedenle İbn Kesir, Özbek Han zamanında “Muhammedi şeriat diğer şeriatlardan üstün oldu” demiştir (İbn Kesir, 1988, 68).

Müslümanların lehine gerçekleşen bu tür büyük değişimler tasavvufi zümrelerin üstün gayretleri sonucu mümkün olmuştur. Bu dönemden sonra sûfiler ve onların zaviye ve hankahları her zaman Altın Orda'nın yönetici sınıfının himayesinde olmuştur. Sûfilerin yönetici sınıfla arası iyi bir şekilde gelişmiş ve zaman içinde pek değişmemiştir. Hanlar, önemli şeyhlere ve tarikat liderlerine gelerek tavsiyelerini almışlardır. Bu bağlamda İbn Battûta: “Sultan Özbek, her Cuma onu ziyarete gelir, ama o (şeyh), onu karşılamaya çıkmaz ve onun önünde durmaz. Sultan onun önünde oturur, onunla en sevecen şekilde konuşur ve onun yanında alçakgönüllüdür” demiştir (İbn Battûta, 1987, 363). Bu, Altın Orda yöneticilerinin belirli bir din bilginine, özellikle de tarikat önderlerine, genel olarak tasavvufa olan saygılarının bir işareti olarak görülmelidir. Bu nedenle Müslüman tarihçileri eserlerinde Özbek Han'ın dindarlığından övgüyle bahsetmişlerdir.

Katolik rahip Guillelmus Ade (William of Adam) (ö. 1341) 1317 yılında kaleme aldığı *Tractatus Quomodo Sarraceni Sunt Expugnandi* adlı kitabında ise Altın Orda'daki tasavvufi zümrelerin aktif faaliyetlerine işaret etmiştir. Rahip, Özbek Han ve din politikası hakkında: “Saraken (Müslüman) fakirlerini yani rahiplerini topraklarına alır, onları korur ve kollardı. Sonuçta onların sayesinde Tartarlar diğerleri gibi en kötü Saraken oldular” demiştir (William of Adam, 2012, 46-49).

Aynı zamanda Altın Orda yönetimi Özbek Han'dan itibaren itikadi açıdan Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi destekleyen politikalar izlemiştir. İbn Battûta'ya göre, o dönem Harezmi şehri ileri gelenlerinden bazı kişiler (arasında şehir valisinin hocası da var) Mu'tezile (Ehl-i İ'tizal) mezhebine müntesipler fakat onu belli etmezlermiş. Çünkü Özbek Han ve Harezmi Valisi Kutlu Timur Ehl-i Sünnet mezhebinde idiler (İbn

Battûta, 1987, 367). Demek ki eskiden Harezmi'de yaygın olan Mu'tezile mezhebi Özbek Han döneminde gücünü kaybetmeye başlamış ve kalan az sayıda Mu'tezilî de inançlarını gizlemeye mecbur kalmışlardır.

Ayrıca Özbek Han döneminde Altın Orda'nın büyük şehirlerinde eğitim yerleri olarak medreseler sayısı çoğalmıştır. Fakat büyük camilerin yanında kurulan bu medreselerin çoğu günümüze kadar ulaşmamıştır. İncelediğimiz tabakat kitaplarında âlimlerin ilim aldıkları şehirlere baktığımızda en meşhur medreselerin Altın Orda'nın Saray, Bulgar, Kırım, Hacitarhan ve Harezmi şehirlerinde bulunduğu anlaşılmaktadır (Abylov, 2021, 64). Altın Orda kentlerinde ilmi ortamın oluşmasında, Özbek ve Canibek Hanlar davetiyle uzak ülkelerden gelen bilginler ve eğitilmiş insanlar önemli rol oynamıştır. Daha sonra onlardan ilim tahsil eden birçok yerli âlim de İslam dünyasının diğer beldelerinde tanınmıştır. Buna Sarayî, Harezmi, Bulgarî gibi nisbeli Altın Ordalı âlimlerin tabakat kitaplarında çokça rastlanması delil olabilir.

Özbek Han sonrası döneminde ayrıca Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet*'inden ilham alarak yazılan tasavvufi edebiyat da gelişmiştir. Örneğin, M. Fuad Köprülü'nün belirttiği gibi, Yeseviyye silsilesinden Zengi Ata'nın müridi olan Şeyh Şeref'in *Muinü'l-Mürîd* ve *Cevahirü'l-Esrar* (Köprülü, 1980, 290-292) adlı eserleri, Harezmi'nin 1353 yılında kaleme aldığı *Muhabbetnâme*, Mahmud b. Ali es-Sarayî el-Kerderî'nin (ö. 761/1360) 1358 yılında tamamladığı *Nehcü'l-Ferâdis* adlı eserleri bunlardandır. Bu eserlerin temel amacı, İslam dininin emir ve yasaklarının öğretilmesi, dinî duyguların güçlendirilmesi olmuştur. Ayrıca Altın Orda'da bu dönemde dünyaca meşhur mutasavvıfların eserleri de çok popüler olmuştur ki İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserine başkent Saray'da Rükneddin el-Kırımî (ö. 783/1381-1382) tarafından Farsça şerh bile yazılmıştır (Abylov, 2021, 68-71).

Yeseviyye şeyhleri daha sonraki dönemlerde de Altın Orda hanlarına manevi yönden etkili olmaya devam etmiştir. Bu bağlamda Netanzî'nin eserinde diğer bir Seyyid Ata hakkında rivayet dikkat çekicidir: "Ariflerin sultanı evladından Seyyid Ata lakaplı Seyyid Muhammed el-Yesevî, onun (Aziz Han-T.A.) zamanına kadar yaşadı ve onu kötü amellerden alıyordu. Aziz Han kabul etti ve bu Seyyid Ata'nın elinden tövbe etti ve ona kızını verdi" (Netanzî, 1336, 76). Burada bahsi geçen Aziz Han, 1364-1365/66 yıllarında hüküm süren Altın Orda hanıdır. Altın Orda'da kesilen sikkelerde Aziz Şeyh olarak da geçer. Seyyid Ata Muhammed (veya Mahmud) el-Yesevî ise Bartold'e göre, Ahmed Yesevî'nin torunlarından birisidir (Bartold, 1968, 142).

13. yüzyılın ikinci yarısı Yeseviyye geleneğinin önemli temsilcilerinden birisi de Sarı Saltık'tır (ö. 677/1278-79). Bu dönemde İlhanlıların baskıcı siyaseti nedeniyle Anadolu'dan Altın Orda topraklarına doğru bir göç hareketi olmuştur. Büyük kitleler hâlinde Altın Orda'ya bağlı bölgelere, özellikle Kırım'a göç eden Müslümanlar aynı zamanda buralardaki halkın İslamlaşmasına katkı sağlamıştır. Göç edenler arasında esnaf, tüccar, zanaatkarlarla birlikte önde gelen sülûler de bulunmuştur. 1263-1264'te tahtını kaybederek taraftarlarıyla önce Bizans'a ve sonra Altın Orda'ya gitmek zorunda kalan Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'a (ö. 677/1278-79) on iki bin kişilik aşiretiyle katılan Sarı Saltık da onlardan birisidir (Ocak, 2002, 67).

Saltıknâme'de Sarı Saltık'ın soyu hakkında, onun ana tarafından şerif, baba tarafından ise seyid olduğu ve soyunun Seyyid Battal Gâzi'ye (ö. 122/740 (?)) ulaştığı dile getirilmektedir (Ebu'l-Hayr Rûmî, 2013, 37.). Sarı Saltık *Saltıknâme*'de şu isim ve

lakaplarla anılmaktadır: Seyyid Hızır, Seyyid Şerif, Şerif Gâzi, Seyyid Sultan, Sultan Baba, Sultan-ı Gâziyân, Sultanu'l-Evliyâ, Saltık Baba, Saltık-ı Rûmî. Evliya Çelebi ise, Sarı Saltık'ın Hoca Ahmed Yesevî tarafından Anadolu'daki Hacı Bektaş Velî'ye (ö. 669/1271 (?)) gönderilen yedi yüz dervişe önderlik eden kişi olduğunu ve gerçek isminin Mehmed Buharî olduğunu söylemektedir (Evliya Çelebi, 1999, 657). Hacı Bektaş Velî *Vilâyetnâmesi*'nde Sarı Saltık'ın tahsil görmeyen bir çobanken Hacı Bektaş'ın himmeti sayesinde velayet mertebesine ulaştığı belirtilmektedir (Kardaş, 2018, 389-390).

Sarı Saltık'ın hayatını konu alan *Saltıknâme*'de, onun Altın Orda topraklarında yaptığı gaza faaliyetlerinden de bahsedilmiştir. Anadolu'da II. Giyâseddin Keyhusrev (ö. 643/1246) ve II. İzzeddin Keykâvus döneminden itibaren önemli siyasi olaylarda aktif bir rol alan Sarı Saltık, Kırım'a gittikten sonra, Evliya Çelebi'ye göre, Karadeniz kıyılarından Moskova'ya kadar uzanan topraklarda gazalara katılmıştır (Evliya Çelebi, 1999, 657). *Saltıknâme*'ye göre, Sarı Saltık Tatar Hanı (Han-ı Tatar) ile savaşlara katılmıştır (Ebu'l-Hayr Rûmî, 2013, 123, 135-139). Muhtemelen burada bahsi geçen Tatar Hanı, Altın Orda Hanı Berke'dir. Nitekim Sarı Saltık'ın Altın Orda'da yaşadığı dönemde (663/1264-1265 yılında) Berke Han ve Nogay liderliğinde Altın Orda ordusu Kafkasya'daki Terek nehri boyunca İlhanlıları mağlup etmişlerdi (Nüveyrî, 2004, 245).

14. yüzyılda İbn Battûta, Kırım ahalisinin Baba Saltık'ı keramet sahibi mükâşif olarak gördüğünü ve Sudak kenti yakınlığında Baba Saltık adlı kasaba olduğunu kaydetmiştir (İbn Battûta, 1987, 351). Muhtemelen Sarı Saltık gaza faaliyetlerinde orasını bir askeri üs olarak kullanmıştır.

Sonuç

Moğol hâkimiyeti etkin olan sahalarda tarikatlar ve tasavvuf ehli son derece önemli bir rol üstlenmiştir. Nitekim tarikatlar kendilerine ait hankah ve zaviyelerle İslam ve öğretilerini yerli halka aktarabilmiştir. Bu bağlamda Altın Orda'da yer alan Kübrevî ve Yesevî zaviyeleri ve şeyhlerinin, bölgenin İslamlaşmasındaki rolleri önemli ve kıymetlidir. Bu tasavvufi zümreler, etnik ve sosyal yönden ayrı olan Kıpçaklarla Moğolları, Hârezm ile Kırım'ı birleştirip bütünleştirmeyi başarmıştır.

Kaynaklardan anlaşıldığı üzere, her iki tarikatın da merkezi Harezmi bölgesi olup buradan bozkırlara yayılmıştır. Berke Han dönemi Kübreviyye tarikatı, Özbek Han dönemi ve sonrasında ise Yeseviyye tarikatı Altın Orda'da aktif irşat ve tebliğ faaliyetinde bulunmuştur. Özbek Han dönemi tasavvuf şeyhlerinin faaliyet alanının genişlemesi aynı zamanda birkaç yönde gerçekleşmiştir. Öncelikle, devlet yöneticileri üzerindeki manevi etkileri sayesinde şeyhler, onlara idarî ve dinî konularda danışmanlık yapmıştır. İkincisi, bu güç ve etki Altın Orda topraklarında zaviye ve medreselerin hızla gelişmesini sağlamıştır.

Vakıfların kurulmasıyla İslami-tasavvufî eğitim modelinin geliştirilmesine mali destek verilmiştir. Camilerin yanında medrese ve zaviyelerin toplu olarak açılması, halk arasında okuryazarlığın artmasını etkilemiştir. Okuma yazma oranının artışıyla bu dönemde Altın Orda'nın kendi edebiyatı ve bilimi gelişmeye başlamıştır. Böylece Altın Orda döneminde tasavvufî edebiyat, Yeseviyye ve Kübreviyye tarikatlarının manevi mirası ile zenginleşmiştir.

Altın Orda'da sûfiler devletle iyi münasebetler kurabilmişler, şeyhler resmi din görevlileri kategorisinde yer almışlardır. Aynı zamanda şeyhler müritlerinin

günlük hayattan uzaklaşmalarına sıcak bakmamış ve onları İslam'ı tebliğ etmekle görevlendirmişlerdir. Ayrıca tasavvufi zümreler ve onların öğretileri, Altın Orda'da geleneksel Sünni itikadın kazanılmasında önemli bir rol oynamıştır.

Kaynaklar/References

- Abylov, Tungysh. *Altın Orda'da Dinî Hayat ve Hanların Din Politikası*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Algar, Hamid. "Kübreviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/500-506. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aynî, Bedreddin. *İkdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân ('Asru Selatini'l-Memalik)*, thk. Muhammed Muhammed Emin. 1 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütüp ve Vesaiku'l-Kavmiye, 2010.
- Bartold, Vasiliy. *Soçinenya, Raboti Po İstorii i Flogonii Turkskih i Mongolskih Narodov*. 5 Cilt. Moskova: Nauka, 1968.
- Beliç, İgor. "Vsemirnaya skazka" v folklore sibirskih tatar (opit istoriko-etnografiçeskogo analiza)". *Etnografo-arheologičeskie kompleksi. Problemi kulturi i sotsiuma*. ed. M.A. Korusenko. 63–96. Omsk: Nauka, 2004.
- DeWeese, Devin. "Baba Kamal Jandi and the Kubravi Tradition among the Turks of Central Asia". *Der Islam*, 71/1, (1994a), 58-94.
- DeWeese, Devin. *Islamization and Native religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, University Park, 1994b.
- Ebu'l-Hayr Rûmî. *Saltuk-nâme*, Haz. Necati Demir, Dursun Erdem. İstanbul: Alioğlu Yayınevi, 2013.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. Haz. S. A. Kahraman, Y. Dağlı. 2. Kitap. 1 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Evliyâ Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Viyana, Eflak-Boğdan, Bükreş, Ukrayna, Kırım, Bahçesaray, Çerkezistan, Dağıstan, Kalmukistan, Saray, Moskova*. 7 Kitap. Haz. Seyit Ali Kahraman. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn-i Kübrâ*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- William of Adam. *How to Defeat the Saracens*. trans. Giles Constable. Washington DC: Dumbarton Oaks, 2012.
- İbn Battûta. *Rihletü İbn Battûta (Tuhatü'n-Nüzzar fî Garaibi'l-Emsar ve'l-Acaibi'l-Esfar)*, thk. Muhammed Abdülmünim el-Uryan. Beyrut: Daru'l-İhyai'l-Ulum, 1987.
- İbn Haldun, Abdürrahman. *Tarihu İbn Haldun*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kutübü'l-İlmiye, 2000.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrut: Mektebtü'l-Maarif, 1988.
- İvanov, A.A. "Nadpisi iz Yeski-yurta". *Severnoe Priçernomorie i Povolje vo vzaimootnoşeniyah Vostoka i Zapada v XII-XIV vekah*. ed. German Fedorov-Davidov. 24-31. Rostov-na Donu, 1989.
- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Ali, *Kitabu subhu'l-a'sâ*. 4 Cilt. Kahire: el-Emiriyye, 1914.
- Kardaş, Sedat. *Ali Nihanî'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme-Dizin)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Karşî, Cemâl. *El-Mülkakat bi's-Surah (İstoriya Kazahstana v persidskih istoçnikah)*, çev. Vohidov, Aminov. 1 Cilt. Almatı: Dayk-press, 2005.
- Kâşifi, Hüseyin b. Ali. *Reşehâtu ayni'l-hayât fî menâkibi meşâyihî't-tarikati'n-Nakşbendiyye ve âdâbihimi'n-nebeviyye ve esrârihimi'r-Rabbâniyye*, çev. Muhammed Murad b. Abdullah el-Kazanî. Beyrut: Darü'l-Kutübü'l-İlmiye, 1971.

- Kırımı, Abdülğaffâr. *Ümdetü't-Tevarih*. İstanbul: Matba'a-i 'Amire, Hicri 1343.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken, 1980.
- Kramarovskiy, Mark. "Pogrebenie bekl'yaribeka Mamaya (?): Arheologičeskie nablyudeniya i istoričeskiy kontekst". *Ermitajne čteniya pamyati B.B. Piotrovskogo*. 38–41. Sankt-Petersburg: İzdatelstvo GE, 1996.
- Mercânî, Şihâbüddin. *Kitâbu Müstefâdü'l-ahbâr fi Ahvâl-i Kazan ve Bulgar*. 1 Cilt. Kazan, 1897.
- Mirzo Uluğbek. *Turt Ulus Tarihi*, çev. B. Ahmedov, N. Norkulov, M. Hasanî. Taşkent: Çulpon Neşriyatı, 1994.
- Netanzî, Muinüddin. *Müntehabü't-Tevarih-i Muinî*, nşr. J. Aubin. Tahran: Heydarî, H. 1336.
- Nüveyrî, Şihâbüddin Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihayetü'l-ereb fi fununi'l-Edeb*, thk. Dr. Necib Mustafa Fevvez, Dr. Hikmet Keşli Fevvez. 27 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Sarı Saltık Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*. Ankara: TTK Basımevi, 2002.
- Ömerî, Ahmed b. Yahya. *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-emsâr*, thk. Kamil Selman el-Caburî. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Öngören, Reşat. "Sa'deddîn-i Hammûye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/389-391. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Seleznev, Yuri. *Elita Zolotoy Ordı: naučno-spravoçnoe izdanie*. Kazan: Fen, 2009.
- The Shajaratul-Atrak, or Genealogical tree of the Turks and Tatars*, trans. Col Miles. London: 1838.
- Tosun, Necdet. *Ahmed Yesevî*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Trimingham, J. Spenser. *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Uludağ, Süleyman. "Bâharzî, Seyfeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/474-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihü'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Dr. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 49 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1999.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Haz. Şu'ayb el-Arnaût. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

ABAY, YUNUS EMRE VE AHMET YESEVİ'NİN DİLİNDEKİ TÜRK LEHÇELERİ ARASI DİLSEL ÖZELLİKLER

LINGUISTIC FEATURES BETWEEN TURKIC LANGUAGES IN THE WORKS OF
ABAY, YÜNUS EMRE AND AḤMAD AL-YASAWĪ

SHERUBAY KURMANBAIULY  

Sorumlu Yazar/Correspondence

MARLEN ADILOV  

Öz

Abay Kunanbayulu, XIX. yüzyıl Kazak kültür hayatına damgasını vurmuş önemli ediplerinden biridir. Kazak Türklerinin büyük şairi olarak tanınmaktadır. Abay, eserlerini Kazak Türkçesi ile yazmış fakat Çağatay Türkçesi geleneğini sürdürdüğünden dolayı onun eserlerini Karluk ve Oğuz grubu lehçelerini konuşanlar da kolaylıkla anlayabilmektedir. Abay'ın eserlerinde çağdaş Kıpçak lehçelerinde işlek olarak kullanılmayan ancak kökeni Oğuz Türkçesi olan unsurlar da bulunmaktadır. Abay'dan çok daha eski devirlerde yaşayan Ahmet Yesevi'nin *Dīvân-ı Hikmet*'i Karahanlı döneminde yazılmış olsa da günümüze Çağatay Türkçesi ile yazılan nüshaları ulaşmıştır. Bu duruma rağmen yeni bulunan Kökşetav (Kazakistan) nüshasından da birkaç Oğuz Türkçesi unsura rastladığımızı ifade edebiliriz. Yunus Emre, Eski Anadolu Türkçesinin standart bir yazı dili olması yolunda büyük çaba sarf etmiştir. Fakat şairin dilinde Doğu Türkçesine ait birçok özellik de yer almaktadır. Bu makalede Türk dünyasının farklı dönem ve bölgelerinin şairleri, Ahmet Yesevi, Yunus Emre ve Abay Kunanbayulu'nun dilindeki Kıpçak veya Oğuz Türkçelerine özgü kelimeler karşılaştırılarak incelenmiştir. Çalışmada Yunus Emre Oğuz grubu temsilcisi ve Ahmet Yesevi Yunus'un zamanına yakın Doğu Türkçesi temsilcisi olarak seçilmiştir. Abay da daha yakın zamanda Kıpçak grubu temsilcisi olarak gösterilmiştir. Böylece üç büyük grupta ortak unsurların bulunduğu ortaya çıkarılmıştır. Buna bağlı olarak her iki coğrafyanın yazı dilinde söz varlığı bakımından Göktürk, Eski Uygur, Karahanlı, Harezmi, Çağatay ve Kıpçak Türkçeleri dönemi dil ve kültür geleneğinin etkisinin önemli ölçüde devam ettiği sonuca varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Abay, Yesevi, Yunus Emre, Oğuz Türkçesi, Kıpçak Türkçesi, Çağatay Türkçesi.

Abstract

Abay Qunanbayuli, is one of the important literary man that has left his mark in the nineteenth century Kazakh cultural life. He is known as the greatest poet of Kazakh Turks. Abay wrote his works in *Kazakh* Turkish, but since he continues the tradition of *Chaghatay* Turkish, those who speak *Karluk* and *Oghuz* group dialects can easily understand his works. In the work, elements that are rarely used in contemporary *Kipchak* dialects, but whose origin is *Oghuz* Turkish, are also found in his poems. Although Aḥmad al-Yasawī's *Dīvân-ı Hikmet*, who lived long before than Abay, was written during the *Karakhanid* period, its copies written in *Chaghatay* Turkish have survived. Despite this situation, we can say that we have come across a few *Oghuz* Turkish elements from the new copy. In this article, the poets of different periods and regions of the Turkish world, Aḥmad al-Yasawī, Yünus Emre and Abay Qunanbayuli, were examined by comparing the words specific to *Kipchak* or *Oghuz* Turkish. In the study, Yünus Emre was chosen as the representative of the *Oghuz* group and Aḥmad al-Yasawī as the representative of Eastern Turkish close to the time of Yünus. Abay has also been shown as the representative of the *Kipchak* group more recently. Thus, it was revealed that common elements were preserved in three large groups. Accordingly, it has been concluded that the influence of the linguistic and cultural tradition of the *Göktürk*, Old *Uyghur*, *Karakhanid*, *Khwarazm*, *Chaghatay* and *Kipchak* Turkish periods continues to a significant extent in terms of vocabulary in the written language of both geographies.

Keywords: Abay, Aḥmad al-Yasawī, Yünus Emre, *Oghuz* Turkic, *Kipchak* Turkic, *Chaghatay* Turkic.

Giriş

Kazak edebiyatının en meşhur isimlerinden olan Abay, 10 Ağustos 1845'te Kazakistan'ın Doğu Bölgesinde, Semey ilindeki (2022 yılından beri adı Abay İli olan) Şıngıstav ilçesinde doğmuş ve 1904 yılında, 59 yaşında vefat etmiştir. Kazak halkının şairi, aydını Abay, Orta Jüz bölgesinden olup, Argın boyunun Tobıktı kolundandır. Babası Kunanbay, boy ağası, kadısı ve aydını idi. Abay'ın gerçek adı İbrahim'dir. Babaannesesi Zere, onu çocukken Abay diye sevmiş ve bu isimle tüm Kazak bozkırında tanınmıştır. Abay adının İbrahim isminin Kazak konuşma dilinde telaffuz edilmesinden kısalarak meydana geldiğine dair bir halk etimolojisi mevcuttur. İbrahim adından kısalma olduğu görüşü yaygın olarak kabul görülmektedir. Gerçekten İbrahim ismindeki /a/ ünlüsü gerileyici benzeşmeyle i > a şeklinde değişerek, söz ortasındaki düşmeye uygun /r/ ünsüzü düşerek İbray > Abray > Abay şekline dönüşmüş olabilir.

İkinci bir görüş olaraksa Abay adı Kazakça “dikkatli” anlamındaki *abay* sözcüğüyle aynı anlamda olabilir. Çünkü Abay hakkında yazılan *Abay Joli* adlı romanda yazar Mukhtar Avezov, “Abay'ın ninesi Zere, torunları içinde en çok İbrahim'i sevdiğini; bu yüzden ona “dikkatli ol, kendine iyi bak” anlamında “abay, abay bol” ifadesi söylediğini dile getirmiştir (Avezov, 1997, 25).

Ad bilimci İbrahim Şahin, Türk ad verme geleneği çerçevesinde elde ettiği veriler ışığında *Abay* adının “babacık, atacık” (< abay < apa+ y) anlamına geldiğini belirtmiştir ve ileri sürdüğü görüşler dikkate değerdir (Şahin, 2020, 471).

Şair Abay'ın 200'e yakın şiiri, 3 destanı ve 1 makalesi bilinmektedir. Bununla birlikte 45 bölümden oluşan Kitabı Gakliya adlı didaktik eseri mevcuttur. Çağatay Türkçesi dil özelliklerine de sahip felsefi ve eğitici nasihatları bugünkü edebi dile göre hazırlayan Kazak dilcileri, onu Kara Sözler ve Gakliya Kitabı olarak adlandırmışlardır.

Abay'ın eserleri sadece Kazak edebiyatının değil, Kazak kültürünün ve Kazak dilinin temel taşlarından biri sayılır. Abay, halk dilini çok başarılı kullanmıştır. XIX. yüzyılın ortalarında yaşayan Kazak şairi ve düşünürü Abay, o devirde yazı dili Çağatay Türkçesi olmasına rağmen kendi eserlerinin çoğunu Kazak bozkırlarında konuşulan Kazak Türkçesinin konuşma diliyle yazmıştır. Böylece o, Kazak Türkçesi konuşma dilinin edebî yönden gelişmesi ve genişlemesine katkı sağlamıştır. Şair ve aydın Abay, kendisinden önce var olan sözcük ve söz öbeklerini olduğu gibi kullanmakla birlikte, bazı yeni ifadeler üretmeyi de başarmıştır. Abay'ın dil mirasını ilmî açıdan değerlendiren bilim adamları onun eserlerinde toplam 6000 kelime kullandığını tespit etmişlerdir. Örneğin 1968 yılında yayınlanan *Abay Tili Sözdigi* “Abay Dili Sözlüğü”nde 6000 kelimeye izahat verilmiştir (Iskakov vd., 1968, 14).

1. Abay'da Günümüz Kazakçasına Özgü Olmayan Bazı Unsurlar

Abay'ın kullandığı bazı küçük istisnalar bir yana günümüz Kazak Türkçesinden pek farklı değildir. Abay'ın şiirlerinin dili, daha çok Kazak Türkçesinin edebî diline yakın özelliklere sahiptir. Bundan dolayı Abay, Kazak Türkçesinin edebî dilinin kurucularından sayılmaktadır. O devirlerde Çağatay Türkçesi yazı dili olarak kullanılmaktaydı. Bundan dolayı onun bazı şiirlerinde özellikle “Kara Sözler”inde” Çağatay Türkçesinin, bir kısmı günümüz Oğuz ve Karluk lehçelerinde varlığını sürdüren yaygın özelliklerini buluruz.

Örneğin şair dilinde *bu* (Kazak Türkçesinde *bul*) “bu”, *dagı* (edebî dilde *da/ tagı*) “dahi”, *düzuw* (Kazakçada *tüzuw*) “düz”, *ezgü* (Kazak Türkçesinde *jaksı*) “iyi”,

inan- (edebî dilde *sen-*) “inanmak”, *ol-* (*bol-*) “olmak”, *soñra* (Kazak Türkçesinde *soñ* veya *sosın*) “sonra”, *sür-* (edebî dilde *sürt-*, *jak-*) “boya sürmek”, *tugrı* (edebî Kazak dilinde *tuwra*) “doğru”, *tüzik* (Kazakça Türkçesinde *tüzuw*) “düz, doğru”, *ugıl* (Kazak Türkçesinde *ul*) “oğul”, *uluk* (Kazak Türkçesinde *uli*) “ulu, büyük” (Kurmanbayulı – Adilov, 2020, 4) gibi fonetik varyantlar günümüz Kazak Türkçesine özgü değildir.

Abay’ın dilinde kullanılan ve Kazak Türkçesine özgü olmayan fonetik özellikler arasından örnek olarak Abay’ın eserlerindeki **ol-** fiilinin kullanılmasını göstermek mümkündür.

Abay’da Kazak Türkçesinde “olmak” anlamında kullanılan *bol-* fiili kullanılmıştır. Eski Türkçe *bol-* fiili, Kıpçak grubu Türk lehçelerinden Kazak Türkçesinde *bol-* biçiminde kullanılırken bazı Oğuz grubu Türk lehçelerinde kelime başı *b-* sesinin yitimiyle *ol-* biçiminde kullanılmaktadır. Abay’ın dilinde Türkiye Türkçesindeki bu kullanım vardır. Örneğin:

Mahfi olmaya “gizli olmasın, gizli kalmasın”.

Nârseleriniñ bäriniñ ölçewi bar. Ölşewinen asırsa bogı çığadı. Neniñ kızığın köp izdeseñ, sonıñ küyiğin bir tartasıñ degen buringı galımdar. Baz mahfi olmaya (43.Kara Söz) (Abay, 1961, 487). “Her şeyin kendi ölçüsü vardır. Ölçüsü kaçarsa boku çıkar. Neyin peşinde çok koşarsan onun acısını çekersin, demiş eski âlimlerimiz. Bu çok açıktır ve gizli kalmasın”.

Edebî Kazakçada *mahfi olmaya* gibi bir kullanım yoktur. Buradaki *olmaya* yapısı Oğuzcaya özgü bir unsur olabilir. Çünkü Kazakçada *ol-* fiili, sadece *bol-* şeklinde yazılır. Hatta burada yönelme hali eki, Oğuz Türkçesindeki gibi emir istek işlevinde kullanılmıştır. Kazak Türkçesinde bu yapı *jasırın bolmasın, jasırın kalmasın* veya *jasırın bolmagay* gibi ifadelerle kurulum.

Kudret oluwda “kudretli olmada, güçlü olmada”.

Abay’ın şiirleri kitabında *kudret oluda* yapısı “gücü, kuveti olmada (Kazak Türkçesi: *küşı, kuwatı boluda*)” (Abay, 1961, 471) olarak çevrilmiş ve *oluwda* kelimesi hakkında bilgi verilmemiştir.

Kazak ve diğer Kıpçak lehçelerindeki *bol-* fiili, Oğuz Türkçesinde *ol-* olarak söylenmektedir. Abay ise edebî Kazak dilindeki *boluwda* şeklini kullanmak yerine Oğuz Türkçesindeki biçimiyle kullanmıştır.

Kelime başındaki “b” sesinin düşmesi Çağatay Türkçesinde de görülür. Radlov, onun Osmanlı Türkçesinden girdiğini yazmıştır (Radlov, 1911, 1083). Abay da Çağatay Türkçesindeki “Oğuz Türkçesi unsurunu” kullanmıştır:

Allanı bar dedik, bir dedik, gılım kudreti sipatı birlän sipattadık. Bul birlik, barlık gılım, kudret oluwda bolarlık nârseler me? (38. Kara Söz) (Abay, 1961, 471). “Allah vardır ve birdir dedik, ilim kudret sıfatlarıyla ispatladık. Bu birlik, bütün ilim, kudret (kendine has) olacak şeyler mi?

Olup ketseler kerek “olmalı, olması gerek”.

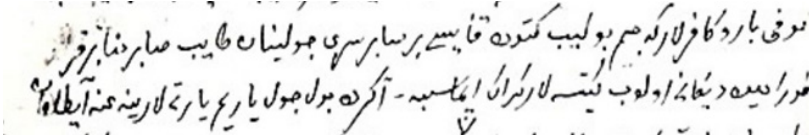
Abay’ın eserlerinin yeni baskılarında bu unsur, edebî Kazak dili kaidelerine göre *bolıp* olarak değiştirilmiştir:

Kâpirlerge jem bolıp ketuwde kaysıbir sabırsız jolınan tayıp, sabırmen bir karar turamın degeni bolıp ketseler de kerek “Kâfirlere yem olup gitmede herhangi bir sabırsız

yolundan saparak bir kararda duracağım demiş olsa gerek” (38.Kara söz) (Abay, 1961, 475). Anlamı: (Bu yolda kar gibi eriyip dünyadan uzaklaşınca) kâfirlere yem olup gitmek de var! Bazı sabırsız olanlar yolunu şaşırırlar olduğu gibi, sabırla beklerim diyenleri de vardır (Ayan, 2017, 102).

Abay’ın Kara Sözleri kitabında edebî Kazakçaya göre *bolıp* olarak değiştirilen kelimenin elyazmada *olup* şeklinde yazılması dikkat çekicidir:

Kafırlerge jem bolıp ketuw de kaysıbir sabırsızı jolınan tayıp sabır menen bir karâr turamın degeni olup ketseler de kerek emes pe? (Petek, 2020, 75).



Edebi Kazak dili kaidelerine göre *bolıp ketuwi kerek* olarak söylenmesi gereken yapı, Abay’da *olup ketseler kerek* şeklinde kullanılmıştır.

Mübada olsa “mübadele olsa”. Abay’ın şiirinde *mübada olsa* yapısı olarak *ol-* fiili bir örnekte geçmiştir:

Mübada olsa ol bir kez / Tamaşa kılsa yüzme-yüz.

Ketip kuwat yumulup köz / Boyıñ sal sal bola nige (Abay, 1961, 27).

Çevirisi:

Ratlasam bir gün ben sana eğer / Yüz yüze gelsek, bakışsa gözler.

Dermanım kalmaz, gözüm kararır / Felç olur, tükenir bedenin dirayeti (Abay, 2020, 19).

Ol- şeklinin meydana gelişi hakkında Melioranskiy, şu fikri ileri sürmüştür, ona göre ilk *vol-* olarak değişmiş, ondan sonra *ol-* gelmiştir, örneğin *bol->vol->ol-*, tıpkı *bar-* fiilinin *var-* olması gibi (Sevortyan, 1978, 185).

Kazak Türklerinin elyazmalarını araştıran Babaş Abilkasimov, XVIII-XIX yy. Çağatay Türkçesi yazı diliyle yazılan eserlerinde *hayran oldum*, *kiriftar olunmuş* gibi bazı öbeklerde *bol-* yerine *ol-* biçimine rastlanabileceğini vurgulamış ve bunun Oğuz Türkçesi bir unsur olduğunu belirtmiştir (Abilkasimov, 1988, 19).

Eski Türkçede *bol-* fiili Orta Türkçe olarak da bilinen Harezmi Türkçesi döneminden itibaren *ol-* şeklinde görünmeye başlamıştır:

Örneğin, Harezmi devri eseri İbni Mühenna Lugati’nde *ol-* «olmak», *olgay* “olacak” (İM.66a.13). Memlûk Kıpçak Türkçesi eserlerinde *ol-* «ay.» (KıpTS 204). Çağatay Türkçesi yazmalarından Lutfi Divanı’nda *ol-* “ay.” (LD 2512...). Eski Anadolu Türkçesi eserlerinde *ol-* «ay.» (YeniTS 161).

Çağdaş Türk lehçelerinden sadece Oğuz Türkçesi (Türkmence hariç) ve Oğuzca etkisindeki Kırım Tatarcasında kullanılmaktadır:

Türkiye Türkçesinde *ol-* “olmak” (TKS 405); Azerbaycan Tk. *ol-* “ay.” (AzRS 232); Gagauz Tk. *ol-* “ay.” (GRMS 350); Kırım Tatarcasında *ol-* “ay.” (KTRS 479).

Zeki Kaymaz, Yesevi hikmetlerinde *ol-* şekline rastlandığını ve bunun Oğuz Türkçesi özellik olduğunu dile getirmiştir. O halde Abay’daki *ol-* biçimi de Oğuz Türkçesinden alıntıdır.

“Hikmetlerde Çağatay Türkçesinin genel özelliklerinden biri olan *bol-* yardımcı fiili kullanılmıştır. Ancak Oğuz Türkçesinin özelliklerinden olan *ol-* yardımcı fiili örnekleri de bulunmaktadır:

Tufram *olup* yerde yatsang kâfir bolmas / Nefsi ölgen bur u gılman kuçar dostlar.

Otka köydüm candın toydum hayran boldum / Bu neçük ot kilymey yanmay biryan *oldum* (Kaymaz, 2002, 161).

Morfolojik özelliklerde günümüz Kazakçası için karakteristik olmayan ekler ve biçimlere rastlanmaktadır. Örneğin *-dür* (edebî Kazakçada eksizdir), *-tuğun/-turgan* (Kazak edebî dilinde tln’dir) “sıfat fiil eki”, *-mış* (Kazakçada *-gan*’dır), *-A bil-* yapısı (*-A al-* şeklindedir), *-(A)llk/-(A)ll* (edebî dilde *-(A)ylk*) “-(A)llm emir I. çokluk şahıs eki”, *anıñ üçün* (Kazakçada *ol üçün* şeklindedir), *dek* (Kazakçada *dey* şekline değişmiştir) “gibi”, *-lar* (örneğin Abay’da *olar almadılar* olarak yazılır) (Kazakçada eksizdir, mesela *olar almadı* olarak kullanılmaktadır), *-mAk* (Kazakça *-uw*’dur), *-Ar/-Maz* ekleri (günümüz Kazakçada *-AdI* şeklindedir), *birlän/birlä* (Kazakçada vasita hali eki men/menen’dir) “ile anlamındaki edat”, *dagı* (Kazakçada *da*) “*da* anlamındaki edat” (Kurmanbayulı – Adilov, 2020, 5) vb. unsurlar Abay’ın diline aittir ve bunlar Kazak edebî dilinde işlek olarak kullanılmaz.

Morfolojik özellikler için bir örnek, -mış sıfat fiil eki:

1. *Sonda men oylawşı edim: e, Kuday-ay, bizden başka halıktñ bäre anturgan eken, eñ täwir halık biz ekenbiz dep, älgı ayılmış sözderdi bir ülken kızık körüp, kuwanıp küluwşı edim* (2. Kara Söz) (Abay, 1961, 440). “Ben o vakit “Vay Allah’ım Kazak milletinden başka halkların tamamı beceriksizmiş, en iyi millet bizmiş” gibi söylenen sözleri düşünür ve bu sözlerden hoşlanır, sevinerek gülerdim”.

2. *Ol, Allataganıñ zatı, eşbir sipatka muktaj emes, bizdin aqılımız muktaj, jogargı jazılmış sipattar birlän tagrıflanın tanımakka kerek* (38. Kara Söz) (Abay, 1961, 471). “Allah-u Teâlâ’nın zatı, hiçbir sığata muhtaç değildir, muhtaç olan bizim aqlımız, yukarıda yazılmış sıfatları ile açıklayarak öğrenmemiz gerek”.

3. *Dünyede gılım zahiri bar, olar ayılmışardı nakliya dep te ataydı, bul nakliyaga jüyriktir galım atanadı* (38. Kara Söz). “Dünyada zahiri ilimler var, onlar söyledikleri nakl diye adlandırır, bu nakli iyi bilenler âlim olurlar” (Ayan, 2017, 103). Bu örnekte “-mış” eki üzerine ekler de eklenmiştir, bunun gibi bir kullanım Kazak Türkçesinde yoktur.

Abay’ın Kara Sözler’inde 7 defa “-mış” şekli kullanılırken bir kere Kazak Türkçesine özgü “s”li (*-mis*) biçim kullanılmıştır:

Munıñ tabılmıqtına sebepter – äweli hawas sälim häm täñ sawlık, bular tuwısanın boladı, kalmısı jaksı ata, jaksı ana, jaksı kurıbı, jaksı ustazdan boladı “Bunun bulunmasına sebepler, önce iyi huy ve vücut sağlığı, bunlar doğuştan olur, diğer kalmış olanları iyi baba, iyi anne, iyi arkadaş, iyi hocadan olur (38. Kara Söz).

Bu cümledeki *kalmısı* “kalanı” yapısı, Abay’ın elyazmasında *kalmıs özgeleriniñ bäre* “kalan diğerlerinin tamamı” şeklinde görülmüştür:

Munıñ tabılmıqlığına sebepler içi hawası salım hem ten sawlık, bular tuwısanın boladı, kalmıs özgeleriniñ bäre *yahşı ata, yahşı ana, yahşı kurıbı, yahşı ustazdan boladı* (Petek, 2020, 69).

Kalmıs şekli Ahmet Yesevi’nin Hikmetlerinde de geçmektedir:

Yaman isim *kalmışlarım* hazır bolsa / Ne yüz birle Hazretige bargum muna.

Kazak edebî dilinde bu işlevde “-gan” eki işlektir. Ancak “-miş” (kalın ünlü şeklinde) bazı eski kelimelerde arkaik bir unsur olarak göze çarpar, örneğin *atalmış* “adı geçen”, *aldamış* “sahte, aldatan”, *kartamış* “yaşlanmış”, *jazmış* “kader”, *ozmuş* “geçen”, *tuwmuş* “doğan”.

-*mİş* ekinin “-mıs/-mis” olan “s”li şekilleri daha fazladır ancak bu ek yeni kelimeler yapımında kullanılmaz, eski kelimelerde korunmuştur. Örneğin: *kartamıs* “yaşlanmış”, *jasamış* “yaşamış”, *bolmıs* “varlık”, *turmıs* “hayat”, *kılmıs* “suç”, *okırmıstı* “aydın”, *könbis* “dayanıklı”, *emıs* “imış”, *jemis* “yemiş”, *taramıs* “zayıf”, ve erkek isimleri: *Ötemis* (Ödemiş), *Tilemis*, *Tölemis*, v.b.

Edebî Kazak dilinde “-mİş” ekinin kullanım alanının oldukça dar olduğunu ve ancak kalıplaşmış yapılarda bulunduğunu dil bilimci Ahmedi Iskakov da söylemiştir (Iskakov, 1974, 163).

Kalıplaşmış yapılarda ek, hep “-mİş” (“s” Kazakça) olarak kullanılmaktadır. Abay’da ise *jazıl-* ve *aytıl-* fiilleri üzerine -miş (“ş”li) varyantı gelerek “daha önce yazılmış olan, söylenmiş olan” anlamındaki yapılar türetilmiştir.

Kazak Türkçesinin tarihini araştıran bilim insanları, -*mİş* ekinin XIX. yüzyılın sonlarına kadar resmî yazılarda, mektuplarda, gazetelerde, Çağatayca yazılan eserlerde -GAn sıfat-fiil eki yerine de kullanıldığına dikkat çekmişlerdir (Abilkasimov, 1971, 123, Sızdıkova, 1968, 285).

Eski Türkçe döneminde geçmiş zamanda -miş/-miş’li fiiller yüklem fonksiyonunda sadece teklik üçüncü şahıs çekimlerinde görülmektedir. Bunun yanında sıfat-fiil olarak kullanımı da mevcuttur: kaniñ kan yiti yegirmi erin *taşıkmuş* (KT.E11); *elsiremiş kağansıramış* bodun (KT.E.13).

Uygur dönemi metinlerinde belirsiz geçmiş zaman bildiren -*mİş* eki, sıfat, isim ve yüklem fonksiyonunda kullanılmıştır: bu yir emgeklig yir *ermiş* (KP.IV.7) gibi.

Karahanlı Türkçesinde daha çok sıfat-fiil işlevinde kullanıldığını görmekteyiz. Dîvânu Lügâti’t-Türk’te yer alan birkaç atasözünü örnek verebiliriz:

Bilmiş yek bilmedük kişiden yeğ “Tanıyan şeytan tanımayan kişiden iyidir” (DLT III 160). *Kadaş temiş kaymaduk, kayın temiş kaymış* “Kardeş demiş bakmamış, kayın demiş bakmış” (DLT I 403). *Korkmuş kişiğe koy başı koş korunur* “Korkmuş kişiye koyun başı çift görünür” (DLT III 126). *Tegirmende togmış sıçgan kök kökregiñe korkmas* “Değirmende doğmuş sıçan gök gürlemesinden korkmaz” (DLT III 282).

Çağatay Türkçesi eserlerinde de bu yapının örneklerini az da olsa görmekteyiz: *nezvrüz öz sırrını bülbülga aymışı; kudretinden kalmamış iş yok turur* (Kaymaz, 2004, 206).

“-mİş duyulan geçmiş zaman sıfat-fiil eki EAT’de (Eski Anadolu Türkçesi) çok işlek bir ektir” (Gülsevin, 2011, 123).

Çağdaş Türk lehçelerinden Türkiye, Azerbaycan ve Gagavuz Türkçelerinde -*mİş* eki hem duyulan geçmiş zaman eki hem de geçmiş zaman sıfat-fiil eki görevleriyle kullanılmaktadır.

“-mİş sıfat-fiil eki olarak Özbek Türkçesinde ve Orta Asya Kıpçak lehçelerinde çok işlek olmayan bir ektir. Daha çok kalıplaşmış kelimelerde bulunmaktadır; ek yazıda daima tek biçimlidir” (Tenişev, 1988, 412).

Bilim adamı Zeki Kaymaz, Hikmetlerdeki -mİş’lı örnekleri Oğuz Türkçesinin etkisi olarak düşünmüştür:

“XI-XIV. yüzyıl Orta Asya Türkçesi metinlerinde umumi olan bu sıfat-fiil eki Çağatay Türkçesinde çok az bulunur. Çağatay Türkçesi metinlerinde sıfat-fiil eki görevi -GAn ekinin üzerine yüklenirken, Oğuz Türkçesinde ise -mİş eki yaygınlaştı. Bu sebeple hikmetlerdeki mİş’lı örnekleri Oğuz Türkçesinin etkisi olarak düşünebiliriz” (Kaymaz, 2002, 160).

Bu halde Abay’daki -mİş’lı kullanışları Oğuz Türkçesinin bir etkisi olarak değerlendirmek de mümkündür.

“-A bil-” yapısı.

Kazak Türkçesi iktidari fiil -A al- biçimindedir. Doğu Türkçesi ve Kazak Türkçesi için asıl olan bu yapının yanında Abay’da kafiye gereği Oğuz Türkçesine özgü -A bil- yapısı da kullanılmıştır:

Niyet kula bilmeydi,

Ne kaladı nâpildi “Niyet etmeyi bilmez, ne yapar ki nafileyi” (Abay, 1961, 64).

Aynı biçim Dîvân-ı Hikmet’te de geçmektedir:

Yüz kişi kilse *tuta bilmes* idi / İki kişi tutup anı hem bağladı.

Dîvân-ı Hikmet’teki böyle bir yapıyı Zeki Kaymaz, Oğuz Türkçesinden alınmış bir unsur olarak değerlendirmiştir (Kaymaz, 2002, 157).

Abay’ın dilinin **leksik özelliklerinden** biri ise günümüz Kazak Türkçesinde kullanılmayan eskicil kelimelerin epeyce kullanılmasıdır. Kazak Türkçesi için eskicil olarak nitelendirilebilecek kelimelerin çoğu Çağatay ve Oğuz Türkçelerine özgüdür. Örneğin, Abay’da *alka-* “övmek”, *äylä-* “eylemek”, *eriştir-* “eriştirmek”, *güzäl* “güzel”, *jak* “yay”, *karaşı* “fukara” *kezne-* “gizle”, *kibik* “gibi”, *küs-* “küsmek”, *neşik* “nasıl”, *tügül* “değil”, *üşbu* “işbu” gibi bazı kelimeler Kıpçakça ve günümüz Kazakçasına özgü değildir.

Bunların içinde Kazak Türkçesinde hiç kullanılmayan fakat Abay’da var olan *güzel*, *kizne-*, *küs-* ve *tügül* kelimeleri üzerinde durmak mümkündür.

Güzel kelimesi:

1. *Adam balasın kurt, kus özge hayuwandar sipatında jaratpay, bul güzäl sipattı berip, eki ayakka bastırıp, basın jogarı turgızıp, dünyeni közderlik kılıp... jaratpaktığı mahabbat emes pe?* “İnsanoğlunu böcek, kuş, diğer hayvanlar sıfatında yaratmayıp, bu güzel sıfatı verip, yürüyecek iki ayak verip, başını dünyayı görecektir şekilde yukarıda.... yaratması rahmet ve merhamet değil mi?” (38. Kara Söz) (Abay, 1961, 473).

2. *Tamağı kardan hem bihtar / Kaşın, kudrat koli şığa / Özin güzellere rahbar/ Sana gaşık bolıp kemtar* (Abay, 1961, 58). “Yanakların al, gözlerin cevher / Kardan da aktır beyaz gerdanın / Sensin güzellere rehber / Sana aşiktir bu kemter” (Abay, 2020, 19).

Güzel, Çağatay Türkçesi ile kaleme alınmış eserlere özgü Türkçe bir kelimedir. Edebî Kazak dilinde hiç kullanılmamaktadır. Abay’ın bazı şiirlerini ve kara sözlerini Çağatay yazı dilinde yazdığı bilinmektedir. Yukarıdaki şiiri ve 38. Kara Söz’den alıntılanan metni eski (Çağatay Türkçesinde) tarzda yazdığı için Oğuz ve Karluk grubu lehçelerine özgü *güzel* kelimesini kullanmıştır.

Güzel kelimesi Oğuz, Karluk ve bazı (Batı) Kıpçak lehçelerinde kullanılmaktadır: Türkiye Türkçesinde *güzel* (TKS 236); Türkmen T. *gözel* “güzel” (TDS 302); Azerbaycan T. *közäl* “ay.” (AzRS 185).

Kırgız T. *közöl* “layık, çok iyi, övmeye değer, güçlü, mükkemel” (KRS I 431); Nogay T. *közel* “sevimli, güzel, en değerli” (NRS 177).

Oğuz Türkçesinin etkisindeki bazı Kıpçak lehçelerinde bu kelime işlek olarak görünür:

Kumuk Türkçesi *gözel* “harika, güzel” (KumRS 82); Karay Türkçesi *gözäl* “ay.” (KRPS 161); Kırım Tatar Türkçesinde *güzel* “ay.” (KTRS 116).

Aynı şekilde Karluk lehçelerinde de görülmektedir:

Uygur Türkçesi *gözäl* “güzel” (YUTS 135); Özbek Türkçesi *gozäl* “çok güzel” (UTİL I 201).

Kizne- “gizlemek”:

Bir jakıı künim dep / Kızıkpnen söylesip / Artunan on nem dep / Uyalıp kiznesip (Abay, 1961, 203). “Bir güzel gün” deyip / Heyecanla konuşup / Sonra “O neydi?” deyip / Mahcup kalıp utanıp”.

Abay’ın söz varlığında “çekinmek, utanmak” olarak anlamlandıran *kizne-* fiilinin “gizlemek” kelimesiyle aynı olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Kazak Edebî Dili Sözlüğünde *kizne-* fiili eskicil kelime olarak gösterilmiş ve anlamı doğru verilmiştir: *kiznew* (esk.) “gizlemek” (KETS 593). Bununla birlikte Kazakça bir atasözünde Oğuzcadaki anlamıyla kullanıldığı tespit edilmiştir: *Öz malın kiznegen, kisi malın izdegen tübinde öz malına iye bolmas* “Kendi malını gizleyip başkasının malını gözleyen sonunda kendi malına sahip olamaz” (KETS 593).

Clauson, *kizle-* şeklinin Oğuzca olabileceğini söylemiştir (Clauson, 1972, 760).

Kizle- fiili tarihî Türk lehçelerinde Eski Uygurcadan beri vardır: *kizle-* “gizlemek, saklamak; kapatmak” (Doğan – Usta, 2014, 191).

Kizle- kelimesi, Karahanlı (DLT.575/473...), Harezmi (KE.190v12...), Çağatay (Şiban.131a-18...), Kıpçak (Kİ.82) ve Eski Anadolu (DKK.34-13...) Türkçelerinde de en işlek kullanılan fiillerden biridir. Fakat Çağdaş Türk lehçelerinden Oğuz grubu dillerinde ve Yakut Türkçesinde de geçmektedir:

Türkiye Türkçesinde *gizle-* “saklamak, görünmeyecek, belli olmayacak bir yere veya bir duruma koymak; bilerek ve isteyerek bir olguyu haber vermemek” (TS, 2011, 950); Azerbaycan Türkçesinde *gizle-* “ay.” (AzTS 532); Türkmencede *gizle-* “ay.” (TrkmRS 178).

Yakut Türkçesinde *kistee-* “gizlemek” (YRS 168).

Küs- fiili ise “küsmek, darılmak; bıkmak, vazgeçmek; kaçınmak” anlamlarında Abay’ın şiirlerinde de geçmektedir. Edebî Kazak dilinde kullanılmayan bu fiili, şair beş defa kullanmıştır:

1. *Sorı kalıñ, sokkı jegen pıšanamız / Kaytıp suwıp, jalğannan küse alamız / Kur därmen atkanga ölmeydi eken / Ömiri maktanşakka nısanamız* (Abay, 1961, 269). “Derdi çok, darbe yiyen talihsiz / Nasıl soğuyarak bu yalan dünyaya küsebiliriz / Kuru derman atmaya ölmüyormuş / Ömrümüzce övünmeye yakın biziz” (aktarma bize aittir).

2. *Oy, dāwren ömir emes, bir körgen tūs / Oyga toyma, kızıkty **kiyaldan kūs** / Karaşı, öz boyña tügel me eken/Istik jürek, ön-şray, kuwat pen küş?* (Abay, 1961, 291). “O devran ömür değildir bir düş / Unut tüm bunları, hayale kūs / Baksana kendine tam mı ki / Sıcak yürek, güler yüz, küvvet ile güç”.
3. *Ayla menen amaldı / Meruwerttey tizippin / Jalmawızday jalañdap / Ar, uyattan **kūsippin*** (Abay, 1961, 302). “Hile ile çareyi / İnci gibi dizmişimdir / Dev gibi açgözlü olup / Ayıp, namusa küsmüşümdür”.
4. *Men-dagı jürgenim jok maldan **kūsip** / Aytım, balam, basıña meyrim tūsip* (Abay, 1961, 324). “Ben de zenginlikten vazgeçmiyorum...”.
5. *Özi zalım, zakünşik / Tanıp aldı talaydı / Körmey turıp **küsemin** / Temir közdi saraydı* (Abay, 1961, 131). “Kendisi zalim, kuralcı / Tanımıştır çoğunu / Görmeden nefret ederim / Demir gözlü saraydan (hapisten)”.

Kūs- fiili Kazak Türkçesinde kullanılmaz ancak şair Abay bu fiili 5 defa ve daha çok “vazgeçmek, uzak durmak” anlamında kullanmıştır. *Küsmek* fiili Oğuz Türkçesi grubu lehçelerine özgüdür. Hatta Kaşgarlı Mahmud *kūs-* fiilini Oğuz Türkçesi (DLT 269/236) olarak değerlendirmiştir.

Çağdaş Türk lehçelerinden bu söz Oğuz grubu Türk lehçelerinde ve Oğuz Türkçesi etkisi fazla olan bazı Kıpçak lehçelerinde de görülmektedir:

Türkiye Türkçesinde *kūs-* (TKS 360); Gagauz Türkçesi *kūs-* (GRMS 303); Azerbaycan Türkçesinde *kūs-* (AzRS 176).

Kumuk Türkçesi *kūs-* “sevmemek, nefret etmek” (KumTS 186); Kırım Tatar Türkçesi *kūs-* “bıkmak” (KTRS 412); Karay Türkçesinde *kūs-* “küsmek, öfkelenmek, darılmak; vazgeçmek, kaçmak” (KRPS 354).

Tügil “değil”. Kazakça gramerlerde «hatta» anlamında bağlaç olarak nitelendirilen *tügil* kelimesi bir tek Abay’ın eserlerinde Kazakça için eskicil «değil» anlamında kullanılmıştır:

*Bizdiñ en bayımızdı: Senin şakşı ayağın bilen pışıraturğa **iden tügil**, şık sası Kazak dep üyinen kuwıp şıgadı* (2.Kara Söz) “Onlar bizim en zenginimizi; “Senin pis tabağın ile pisletecek yerin değil, çık git kokmuş Kazak” diyerek evlerinden kovuyorlar”.

Abay’da *tügil* şeklinde kullanılan kelime, tarihi Türk lehçelerinde ilk defa Divānu Lugāti’t-Türk’te geçmiştir: *teğül* “Oğuzcada değil” (DLT 165/143...).

Mukaddimetü’l-Edeb’de *degül* (ME.71-8), Codex Cumanicus’ta *devül* (CC 140.7) Gülistan Tercümesi’nde *dögül* (GT.7/1); Ed-Dürretü’l-Muddiyye...’de *tegil*, El-Kavānünü’l Külliyye...’de *tügül* (KK.36b/7) fonetik biçimlerinde ve aynı anlamda rastlanmaktadır.

Tegil kelimesi çağdaş Türk lehçelerinden Oğuz Türkçesinde eskicil anlamında korunmuş fakat Kazak ve bazı Kıpçak lehçelerinde anlam değişmesine uğrayarak “hatta” anlamında kullanılmıştır.

Böylece Abay’ın eserlerini edebi Kazak diliyle karşılaştırdığımızda farklı dilsel kullanımlar ile sıkça karşılaşmaktayız. Bu farklılıklardan biri de Abay’ın eserlerinde geçen bazı Oğuz ve Çağatay Türkçesi unsurları kullanımlarında gözlenmektedir. Abay’da bunun gibi farklı biçimler, günümüz Kazak Türkçesinde kullanılmayan kelimelere fazlaca rastlanmaktadır. Burada ise kesin Oğuz Türkçesine özgü diye düşündüğümüz en önemli örneklerle yetindik, çünkü incelediğimiz bu yapılar Kazak

Türkçesi sözlüklerinde kayıtlı değildir. Kazak Türkçesi izahlı sözlüklerinde geçmeyen bazı kelimeleri Abay'ın eserlerinde bularak onların daha çok Oğuz Türkçesinde işlek kullanılan kelimeler olduğunu ispatlamaya çalıştık. Tarihi Türk lehçeleri ve çağdaş lehçelerinden elde edilen örneklerle yapılan karşılaştırmalı incelemeler esasında bu kelimelerin eski devirlerden beri kullanılagelmekte olan bir geleneğin yansıması, özellikle Çağatay ve Oğuz Türkçesinin Abay'daki görüntüsü olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

2. Türk Dünyasının Ulu Şairi, Yunus Emre'nin Dilinde Bugünkü Oğuz Türkçesine Özgü Olmayan Bazı Kelimeler

Yunus Emre, Anadolu'da Türkçenin yayılmasına büyük katkı sağlayan ulu şairdir. Yunus Emre, kendi dönemindeki Farsçanın etkisinde kalan edebî yazı dilinden vazgeçerek Türkçe yazı dilini standartlaştırmış ve yazı dilinin inşasına büyük katkı sağlamıştır. Bu katkılarından dolayı da Yunus Emre'nin dilinin kaynağı hakkında birçok makale yazılmıştır. Bunların içinde Yunus Emre ve Anadolu Türkçesinin Kuruluşundaki Yeri (Zeynep Korkmaz, 1972), Yunus Emre'nin Türkçesi (Hacıeminoğlu, 1976), Yunus Emre'nin Kullandığı İki Farklı Türkçe (Can Özgür), Türkiye Türkçesinin Kuruluşu ve Yunus Emre (Ali Akar, 2012), Yunus Emre Türkçesinin Kaynakları (Ali Akar, 2021), Türkçenin Anadolu'da Edebî Dil Olarak Gelişmesi ve Yunus Emre'nin Dili Üzerine (Mustafa Özkan), Yunus Emre'nin Dili Hakkında (Emek Üşenmez, 2009), Yunus Emre Divanında Türkçe İslami Terimler (Emek Üşenmez, 2013), Yunus Emre'de Türkçe (Yaşar Akdemir, 2007), Yunus Emre'de Kelime Kadrosu (Yaşar Akdemir, 2013), Yunus Emre'de Öz Türkçe Kelimeler (Abdülbâkî) vb. araştırmalar mevcuttur. Araştırmacıların tamamı Yunus Emre'nin dilinin kaynağı Doğu Türkçesi olduğu kanıtına varmışlardır. Böylece Kazak şairi Abay'da Oğuz Türkçesi unsurlara epey rastlanıldığı gibi Eski Anadolu Türkçesi edebiyatının büyük temsilcisi, ulu şair Yunus Emre'nin dilinde de Oğuz Türkçesine özgü olmayan Kıpçak grubu Türk lehçeleri unsurları fazladır.

Ulu şair eserlerini Türkçe yazmış ve onun dönemindeki Batı Türkçesinde Doğu Türkçesine özgü kelimeler çok olduğu için şair dilinde kökeni Oğuz Türkçesi olmayan Kıpçak Türkçesi özelliği taşıyan sözcükler de rastlanmaktadır. Şimdi “Kıpçak Türkçesi veya Oğuz Türkçesi özelliği taşıyan kelimeleri neye göre ayırabiliriz?” sorusuna gelince Güner Gülsevin'in görüşlerine değinmek yerinde olacaktır:

“Lehçeleri birbirinden ayıran çok temel bir özellik, aynı anlamda farklı kelimelerin kullanılıyor olmasıdır: Örneğin, “gizlemek” anlamında Oğuzcada “gizle-”, buna denk olarak Kıpçak ve Karluk grubu Türk lehçerinde “yaşur-” fiili vardır” (Gülsevin, 2009, 363). “Bunun gibi Oğuz ve Kıpçak lehçelerine özgü olan birçok kelimeyi sıralayabiliriz. Örneğin Oğuz Türkçesinde *anla-*, *benze-*, *dön-*; *dudak*, *el*, *gece* vb. kelimelerin genel Kıpçak Türkçesi karşılıkları *tüşin-*, *ukşa-*, *kayt-*, *erin*, *kol*, *tün* biçimleridir” (Adilov, 2017, 191).

Bu sözcükler sadece Oğuz veya Kıpçak lehçelerinde kullanılmış ya da kullanılmakta olduğu için onları “Oğuz veya Kıpçak lehçelerine özgü sözcükler” olarak nitelendirebilir ve buna göre kelimeleri şartlı olarak Oğuz veya Kıpçak sözcükleri diye ayırmak mümkündür.

Bir dil unsurunun hangi dil grubuna ait olduğunun tespit edilebilmesi için bilim insanı şu görüşleri ileri sürüyor:

“Bir unsura Oğuzca diyebilmek için, onun, sadece Oğuzcanın ya tamamında ya da belli bir dalında olması ve Oğuzca dışındaki dallarda ya hiç olmaması ya da düzensiz veya alıntı olarak bulunması gerekir” (Gülsevin, 2007, 164).

Bir lehçe grubuna özgü olan kelimeler diğer lehçeler grubunda bulunmaz diye bir sonuç da çıkaramayız, çünkü Oğuzca özelliği taşıyan kelimelerin Kıpçak lehçelerindeki halk edebiyatı ürünlerinde, özellikle edebiyat eserlerinde ve şiirlerde korunuyor olması mümkündür. Aynı durum Oğuz lehçesi içinde söz konusudur. Nasıl ki Kazak edebiyatının kurucu isimlerinden biri olan Abay’ın eserlerinde Oğuzca unsurlara rastlamak mümkünse, Yunus Emre’nin dilinde de Kıpçakça unsurlara rastlamak mümkündür. Yunus Emre’nin şiirlerini okuduğumuzda Türkiye Türkçesinde kullanılmayan veya işlek olmayan birçok kelimeye rastlarız. Bunların bazılarını aşağıdaki gibi listelemek mümkündür.

Ağ- “değişmek, yükselmek”:

Ay oldum âleme doğdum bulut oldum göğe ağdım (Gölpınarlı, 2020, 218).

Ağmak fiiline “Türkçe-Rusça Sözlüğünde” eskicil kaydı düşülmüştür. Eski Türkçe *ag-* fiili, Kazakçada *auw-* şeklinde aktif bir kelimedir. Eski Uygurca döneminden beri birden fazla anlamı olan kelime olarak kullanılmaktadır. Yunus Emre’nin dilindeki “değişmek” anlamı ilk olarak Dîvânü Lugâti’t-Türk’te görülmektedir: *ölüm körüp yüzi ağıdı* (DTS 16).

Ağu “zehir”.

Taş gönülde ne biter dilinde ağü tüter (Gölpınarlı, 2020, 116).

Türkiye Türkçesinde *zehir* kelimesi işlek olsa da Anadolu ağızlarında eskicil *ağu* şeklinde korunmaktadır. Kazakçada tersine *uw* biçiminde işlektir, alıntı unsur *zahar* (zehir) ve eskicil kelime *aguw* ise ağızlarda söylenmektedir.

Bağır “ciğer”.

Eski Uygur Türkçesi ve Karahanlı döneminden beri var olan ve çağdaş Türk lehçelerinde birkaç anlam kazanan *bağır* kelimesi “ciğer” anlamında Orta Asya dillerinde yaygındır. Türkiye Türkçesinde ise alıntı bir kelime *ciğer* işlektir. Yunus Emre ise bu anlamda Türkçe bir kelime kullanmıştır:

Çalab’ın aşkı benim bağırımı baş eyledi (Gölpınarlı, 2020, 364).

Boğazla- “hayvan kesmek”.

Bir öküz boğazladım kaldırdım serekodum (Gölpınarlı, 2020, 370).

Kazakçada “kesmek” anlamındaki *soy-* fiiliyle birlikte eş anlamlı *bawızda-* fiili kullanılmaktadır. Türkiye Türkçesinde ise *kesmek*, *hayvan kesmek* kelimeleri işlek kullanılmaktadır. Yunus Emre’de Kıpçak lehçelerinde ve Eski Türkçedeki gibi *bogazla-* fiili kullanılmıştır.

Çeri “asker”.

Tekebbür nefsdür sultanı bilmez / Çerisinde iyi dirlik dirilmez (Gölpınarlı, 2020, 6).

Türkiye Türkçesinde daha çok *asker* kelimesi kullanılmaktadır. Şair dilinde Eski Anadolu Türkçesinde olduğu gibi *çeri* olarak kullanılmıştır. Türkiye Türkçesi

için bu kelime eskicildir. Eski kaynaklarda *çeri başı* (veya *çeri begi*) “asker başı” şeklinde kayıtlı, günümüzde *çeri başı* “çingenelerin başı” (TS 523) olarak geçer. *Çeri* sözü bununla birlikte *yeniçeri* teriminde saklanmıştır. Kazakçada da *şeruw* biçiminde vardır. Kazak edebî dilinde *şerüw* kelimesi yeni terim olarak “tören alayındaki sıraya girmiş, saf oluşturmuş asker” (KTTS 914) anlamında kullanılmaktadır.

Dirlik “hayat”.

Ondan yarı dirliğim dirlik değildir benim (Gölpınarlı, 2020, 124).

Türk lehçelerinin çoğunda “hayat” anlamında Arapçadan alıntılanan “ömür” kelimesi ortak sözcük olarak kullanılmaktadır. Ancak *tirlik* kelimesi de Türkçe ortak kelimelerden biridir. Kazakçada da aynı biçim işlektir (bu anlamda *jürim* de vardır). Türkiye Türkçesinde ise *dirlik* biçimine pek rastlanmaz ancak Yunus Emre’de bu şekil en sık kullanılan kelimelerin biridir. Anadolu ağızlarında *dirim*, *dirimlik*, *ölüm dirim*, *dirlik* (DS IV 1518) kelimeleri de “hayat” anlamıyla alakalıdır. Yaşayan Kıpçak lehçelerinde *tirlik* kelimesinden başka da *tirlik*, *tirilik*, *tiriklik* varyantları da mevcuttur. Tarihî Türk lehçelerinden ilk olarak Kutadgu Bilig’de *tiriglik* “hayat” olarak rastlanmaktadır: *tiriglik bul-/tiriglik kul-* “ömür sürmek”; *tiriglik id-* “hayatını kurban etmek”, *tiriglik ye-* “hayatı kullanmak” (DTS 562).

Düğel “hepsi”.

Bu muhtasar cihan iki cihanca / Düğeli bakar isen yüz bin anca (Gölpınarlı, 2020, 5).

Türkiye Türkçesinde daha çok *hepsi* olarak işlek kullanılan kelime Kazakçada *tügel* biçiminde vardır. Yunus Emre’de de *düğel* şeklinde sık rastlanmaktadır. Kelime Türkçe olmakla beraber Eski Uygur ve Karahanlı Türkçelerinde *tükel* (DTS 595) varyantında kullanılmıştır.

Em “ilaç, tedavi”.

Allah sana sundum elim / Senden artık yoktur emim (Gölpınarlı, 2020, 89).

Türkiye Türkçesinde veya ağızlarında *em* kelimesi kullanılıyor olsa da alıntı kelimeler *ilaç* ve *tedavi* kadar işlek değildir. *Em* kelimesi, Oğuz grubu Türk lehçelerinden Türkmen Türkçesi dışında pek yaygın değildir. Kazak ve diğer Kıpçak lehçeleri ile birlikte Karluk ve Sibiryâ lehçeleri *ilaç* ve *tedavi* alıntı kelimeleri kullanılmaz. Onun yerine *em* kelimesi aktif olarak kullanılmaktadır. Yunus Emre’de de bu eski Türkçe kelime kullanılmıştır. *Em* şekli Eski Uygur ve Karahanlı Türkçelerinden beri dilde vardır. Eski Uygur Türkçesinde *em yürüntek*, *ot em* ikilemeleri kayda geçmişken Dîvânü Lugâti’t-Türk’te *em sem* (DTS 172) ikilemesi geçmektedir.

Geñ “geniş”.

Derviş olan kişilerin gönlü geñdir dar gerekmez (Gölpınarlı, 2020, 292).

Türkiye Türkçesinde daha çok *geniş* şeklinde söylenen kelime, Yunus Emre’nin dilinde Eski Anadolu Türkçesi ve ağızlarındaki gibi *geñ* şeklinde yazılmıştır. Eski Türkçedeki *keñ* kelimesine Türk lehçelerinde *keñ*, *kiñ*, *geñ*, *giñ* (ESTY III 46) varyantlarında rastlanmaktadır.

Kezek “sıra”.

Hiç bilmesem kezek kimin aramızda gezer ölüm (Gölpınarlı, 2020, 64).

Türkiye Türkçesinde *sıra* olarak kullanılan alıntı kelime, Yunus Emre’de Kazak Türkçesindeki gibi *kezek* şeklinde kullanılmıştır. Bu kelime *kizek* biçiminde Karahanlı döneminden beri vardır. Eski Uygur Türkçesinde ise *kezik tizik* ikilemesine rastlanmıştır (DTS 305).

Koduk “sıpa”.

Türkiye Türkçesinde *sıpa* olarak bilinen kelime, Kıpçak ve Karluk grubu Türk lehçelerinde *koduk* şeklindedir. *Koduk* şekli, ilk olarak Orta Türkçede özellikle Memlük Kıpçak eserlerinden bulunmuştur. Türkçe ağızlarında da korunmaktadır (DS VIII 2998). Yunus Emre’nin dilinde de aynı kelimeyi bulmak mümkündür:

Leylek koduk doğurmuş baka şunun sözünü (Gölpınarlı, 2020, 369).

Oğrı “hırsız”.

Ev ısız olıcak oğrı kekince (Gölpınarlı, 2020, 22).

Türkiye Türkçesinde *hırsız* şeklinde işlek olan sözcük Yunus Emre’de Kazak Türkçesinde olduğu gibi *oğrı* şeklinde kullanılmıştır. Kelime Karahanlı devrinden beri var olup yaşayan Türk lehçelerinde geniş kullanım alanı bulmuştur. Türkçede *uğru* biçiminde ve eskicil kelime (TurRS 879) olarak korunmaktadır.

Öz “kendi”.

Bundan kend özün giden oldurur yolda kalan (Gölpınarlı, 2020, 340).

Kendi kelimesi Türkiye Türkçesine özgü bir kelime olmuşken Türk lehçelerinin çoğunda bu anlamda *öz* kelimesi kullanılmaktadır. *Öz* sözcüğü, yaşayan Türk lehçelerinde birçok anlama sahip olmuştur. Yunus Emre’nin şiirlerinde de Orta Asya ve bazı Oğuz lehçelerine özgü olan *öz* sözcüğü “kendi” anlamında kullanılmıştır. Şairin dilinde *öz*, tek başına değil, *kend öz* ikilemesi olarak geçmektedir. Kültegin anıtındaki *kentü*, Eski Uygur ve Karahalı Türkçelerinde *kendü* kelimesinin bir tek Türkiye Türkçesi ve Gagauz Türkçesinde korunması dikkat çekicidir.

Saginç “düşünce, arzu, özlem”.

Saginç ile şeker kim yedi ye bal / Bahasın vermeyince ermedi el (Gölpınarlı, 2020, 43).

“Arzu, istek; düşünce” anlamındaki kelime eski Türkçe *sakin-* “düşünmek” fiilinden gelmektedir. Kelimenin “düşünmek” anlamı eskicildir, çünkü lehçelerin çoğunda “bir şey hakkında özlemle düşünmek; özlemek, arzu etmek” vb. anlamları kazanmıştır (Clauson, 1972, 812). Kazak Türkçesinde de *saginış* yapısı “özlem” anlamında iken, *sagin-* fiili “özlemek” manasındadır. Yunus Emre’nin dilinde de *saginç* kelimesi “özlem” anlamına yakın kullanılmıştır. Türkiye Türkçesinde de *arzu*, *istik*, *özlem* sözcükleri aktifken Kıpçak grubu Türk lehçelerinde yaygın olan *saginç* sözcüğü ise işlek değildir. Yunus Emre’de ise çok sık kullanılan sözcüklerden biridir.

Sınık “kırık”.

Sınıktı cümlesi gerü kayıkma / Döker oğlun kızın ardına bakmaz (Gölpınarlı, 2020, 9).

Türkiye Türkçesinde *kırık* biçimi yaygınken Yunus Emre’de Kıpçak lehçelerine özgü *sınık* şekli rastlanmaktadır. Kazak Türkçesinde ise *sınık* biçimi bulunur ancak *kırık* sözcüğü bulunmaz. İki eş anlamlı kelimelerin içinde *sınık* eskicil olup Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesi devrinden beri *sınuk* (DTS 504) biçiminde yaşamaktadır.

Sin “mezar”.

Teferrüç eyleyivardım sabahın sinleri gördüm / Karışmış kara toprağa şu nazik tenleri gördüm (Gölpınarlı, 2020, 57).

“Mezar” anlamındaki *sin* kelimesi eskicildir. Kazakçada bu kelime *sin tas* öbeği olarak ve “eskiden taştan yapılan insan heyheli, balbal” anlamında kullanılmaktadır. Tarihi Türk lehçelerinden Eski Türkçe devrinden beri vardır. Divânü Lugâti’t-Türk’te *Yalıñuk meñgü tirilmes sınka kirip kirü yanmas* “Âdemoğlu sonsuza kadar dek yaşamaz; mezara girince bir daha oradan dönmez” (DLT 504/404) atasözünde de geçmektedir. Harezmi, Kıpçak, Çağatay ve Eski Anadolu Türkçesi eserlerinde sık kullanılan kelimelerin biridir. Ancak günümüz lehçelerinde işlek olarak pek rastlanmaz. Türkçe Sözlükte *sin* (esk.) “ölü gömülen yer, gömüt, mezar, kabir” (TS 2115) biçimi eskicil olarak kaydedilmiştir.

Süngük “kemik”.

Eski Türkçe döneminden başlayıp yaşayan dillerin tamamında *süñük, sögük, süñek, sümek, süyek* olarak var olan kelime, sadece Türkiye Türkçesinde *kemik* biçimindedir. Yunus Emre’de ise eski Türkçedeki şeklinde kullanılması dikkatimizi çekmiştir:

Sorucu gelir yer yırtıp sorar / Tangrın kimdir diye / İşbu canım onu duyup süñüklerim sızadurur (Gölpınarlı, 2020, 81).

Şeş- “çözmek”.

Hamza’yı Kaf’tan aşırın elin ayağın şeşiren / Göksüzlerin gözündeki boz pusarık duman benim (Gölpınarlı, 2020, 209).

Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesinden itibaren yaşayan *şeş-* fiili yerine Türkçe edebî dilinde *çözmek* fiili kullanılmaktadır. Kazak Türkçesi de aynı Yunus Emre’deki gibi *şeş-* şeklinde korunmaktadır. Kazakça bir “s” dilidir ancak bu örnekte Eski Türkçe şeklinde korunmuş veya gerileyici benzeşme ile “s” sesi “ş”ye dönüşmüştür. *Şeş-* fiilinin, ilk başta *yeş-* olarak kullanıldığına dair bilgiler de vardır (Petek – Adilov, 2021, 134). Kazak ve Kıpçak lehçelerine özgü olan bu fiili, Yunus Emre’deki Oğuz Türkçesi olmayan unsur olarak değerlendirmek pek tabii mümkündür.

Toyla- “dügün etmek, coşkuyla kutlamak”.

Kıpçak lehçelerinde Eski Uygurca döneminden beri var olan *toy, toyla-* kelimelerinin Türkiye Türkçesindeki karşılığı *dügün*’dür. Yunus Emre ise şiirlerinde Kıpçakçaya özgü olan sözcüğü seçmiştir:

Miskin Yunus neylesin derdin kime söylesin / Varsın dostu toylasın lezzetli nesnedir aşk (Gölpınarlı, 2020, 119).

Ur- “vurmak”.

Düz döşedim bu yerleri çöksü urdum bu dağları (Gölpınarlı, 2020, 207).

Türkiye Türkçesi ağızlarında korunmakta olan *ur-* fiili, Kazakçada da aynı biçimde işlek olarak kullanılmaktadır. Yunus Emre şiirinde de Kıpçak Türkçesindeki gibi kullanılmıştır fakat kelime tek başına değil söz öbekleri içinde geçmektedir. Eski Uygurcadan itibaren tarihi Türk lehçelerinde *ur-* (DTS 614) şeklinde yaşayan bu

fiil, günümüz Oğuz grubu Türk lehçelerinden, Türkiye, Azerbaycan ve Kırım Tatar Türkçelerinde (Çuvaş T. *var-*) *vur-* (ESTY I 599) şeklindedir. Yunus Emre'deki *ur-* eskicil şeklini günümüz Oğuz Türkçesinde karakteristik olmayan bir unsur olarak da değerlendirmek mümkündür.

Ut- “kazanmak”.

Türkiye Türkçesinde *kazanmak* olarak bilinen kelime (Türkçede daha çok oyunda kazanmak anlamında kullanılarak anlam daralmasına uğramıştır), Kıpçakça ve çoğu lehçelerde *ut-* şeklindedir. Yunus Emre'de de *ut-* olarak geçmektedir:

Halka fetva verirsin ne için sen tutmazsın / İhlas ile gelirsen bizden nesne utarsın (Gölpınarlı, 2020, 281).

Türkçe Sözlük'te *yut-* kelimesi için “oyunda bir şey kazanmak” (TS 2619) anlamı verilerek *yutmak* maddesi içinde gösterilmiştir. Fakat bu kelime Yunus Emre'deki *ut-* ili ilgili olduğu düşünmemektediriz. Ancak halk ağzında kullanılıyor olarak işaret edilmiş *ütme* (TS 2457) fiili bununla ilgili olduğu açıktır.

Ût- “geçmek”.

Severim ben seni candan içeri / Yolum ütmez bu erkândan içeri (Gölpınarlı, 2020, 201).

Yaşayan Kıpçak lehçelerinde “geçmek” anlamında *öt-* fiili işlek ise Oğuz Türkçesi *geç-* fiili işlek kullanılmaktadır. Fakat Yunus Emre'de Kıpçak grubu Türk lehçelerindeki işlek şekil *üt-* fiili kullanılmıştır.

Kazak Türkçesindeki *geç-* fiiliyle kökteş *keş-* fiili de vardır, ancak Türkiye Türkçesindeki anlamıyla aynı değildir. *Keş-* fiili “suyu geçmek” ve mecazî “affetmek” anlamlarındadır. *Keş-* fiili daha eskicildir, Orhon yazıtlarından beri Türkçede var olan, çağdaş Türk lehçelerinden Kıpçak ve Sibiryaya lehçelerinde anlam daralmasına uğramış ve “suyu, nehri geçmek” anlamını kazanmıştır. Bazı lehçelerinde (Türkmen, Çuvaş, Özbek, Uygur Türkçeleri dâhil) Kıpçak Türkçesinde “affetmek” manasını kazanması dikkat çekicidir. *Öt-* fiili ise Orhon anıtlarında geçmez, eski Uygur Türkçesinde ve özellikle Karahanlı Türkçesinden itibaren kullanıldığını görmekteyiz.

Yort- “gezmek, dolaşmak”.

Yort ey gönül sen bir zaman asude fariğ hoş yürü / Korkma kayıkma kimseden gussa ve gamdan boş yürü (Gölpınarlı, 2020, 421).

Yort- fiili, Kazakçada “atla gezmek, dolaşmak” anlamındadır. Yunus Emre'den de bu fiilin “gezmek, dolaşmak” anlamı anlaşılmaktadır. Eski Türkçe *yort-* (DTS 274) fiiliyle alakalı gibi görünmektedir. *Yorit-* şekli de Tonyukuk anıtında kaydedilmiştir: *Ol sabıg eşidip sü yoritdim* “O sözü işittim ve orduyla sefere çıktım” (Ton.35) (DTS 275).

Yu- “yıkamak”.

Türkiye Türkçesinde *yıkamak* şeklinde bilinen kelime, tarihî ve yaşayan Türk lehçelerinin tamamında ve Türkçe ağızlarında *yu-* (yuv-) biçiminde görülmüştür. Yunus Emre'de de eskicil şekli sık kullanılmıştır:

Bir kez gönül yıktın ise u kıldığın namaz değil / Yetmiş iki millet dahı elin yüzün yumaz değil (Gölpınarlı, 2020, 389).

Yunus Emre’de çok sayıda kelime eskicil anlamda kullanılmıştır, örneğin şiirlerdeki *artık, yazık, yarak, il, don, koy-* gibi sözcükler bizce bugünkü Türkiye Türkçesindeki manasından farklıdır:

Nasibine senin sen nazar eyle / Ana göre yarak kıl hazer eyle (Gölpınarlı, 2020, 31).

Kılarsın riya namaz yazığın çok hayrın az (Gölpınarlı, 2020, 281).

Suretım boş gezer dandan içeri (Gölpınarlı, 2020, 201).

Boncuk değil sır sözü gel gidelim ko sözü (Gölpınarlı, 2020, 294).

Nice uzun endişeler yoldaş idi bizim ile/Dost fikretinden artığı cümleten fanidir battal (Gölpınarlı, 2020, 386).

Bu ile garib geldim ben bu ilden bezerim / Bu tutsaklık tuzağın demi geldi üzerim (Gölpınarlı, 2020, 390).

Yunus Emre’nin dilinde karşılaşılan deyimlerden bazılarının Kazakçada da aynı şekilde kullanıldığını görmek mümkündür.

Dünyaya çok gelip gittim erenler eteğin tuttum (Gölpınarlı, 2020, 218).

Yunus Emre’deki *Eteğin tuttu* deyimini anlam ve yapı olarak Kazak Türkçesindeki *Eteğine jarmastı* deyiminiyle aynı olduğunu görmekteyiz.

Değme arif bu düşü yoramaz işi değil (Gölpınarlı, 2020, 317).

Aynı söz öbeği Kazak Türkçesinde *tüs joruw* “rüyayı tabir etmek” şeklinde kullanılmaktadır.

Senden Şey’ullah edince kaşın-karağın çatmagıl (Gölpınarlı, 2020, 325).

Yunus Emre’deki *kaşın çatmagıl* deyimini Kazak Türkçesinde *kabak şıtuw* (KTFS 167) şeklinde geçmektedir.

Boz yapalak devlengice emek yeme erte gece (Gölpınarlı, 2020, 326).

Yunus Emre’deki *erte gece* kullanılışı Kazak Türkçesinde *erte-keş/erteli-keş* “sabahtan akşama kadar” biçimlerinde işlek olarak kullanılmaktadır.

Eğer dilim bende ise kimse bana nesne demez (Gölpınarlı, 2020, 332).

Bu kalıplaşmış yapı Kazak Türkçesinde Yunus Emre’deki gibi *bir nârse dew* şeklinde kullanılmaktadır.

İkincisi tarikat kulluğa bel bağlaya (Gölpınarlı, 2020, 350).

Aynı deyim Kazakçada da kullanılmaktadır: *bel baylaw* “yapmaya karar vermek, tevekkül etmek” (KTFS 63).

Böylece Yunus Emre’nin şiirlerini okuduğumuzda dikkatimizi çeken kelimeleri buraya sıralamış olduk. Kökeni Kıpçak lehçelerine özgü gibi görünen bazı unsurlara kısaca açıkladık. Ancak bunu genişleterek bütün Türk lehçeleriyle karşılaştırmak ve karşılaştırmalı tabloda vermek daha doğru olacaktır. İlerideki bir dönemde bu yöntemle yapılacak bir araştırmayı kitap olarak yayımlamak düşünülebilir. Bunun gibi çalışmalarını yapmamızın amacı, Yunus Emre’nin Kıpçak Türkçesine özgü olan kelimeleri listelemek ve onun Kıpçak olduğunu kanıtlamak değildir. Amacımız Abay’ın Oğuz Türkçesine özgü kelimeleri kullanması gibi Yunus Emre’nin de Kıpçak Türkçesine özgü sözcükler kullanan ve bütün Türk dünyasına ortak ulu şahsı olduğunu göstermektir.

3. Türk Dünyasının Manevi Önderi, Ahmet Yesevi'nin Dîvân-ı Hikmet'indeki Oğuzca Olarak Düşündüğümüz Birkaç Unsur Üzerine

Orta Asya bölgelerinde yaşayan ulu şahıs Ahmet Yesevi'nin dilinde de Yunus Emre'de olduğu gibi tam tersine kendi lehçesine özgü olmayan unsurlar rastlanmaktadır. Bu konu da dilcilerin dikkatini çekmiş ve birkaç araştırma yapılmıştır. Örneğin, Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerinin Dili (Efrasiyap Gemalmaz, 1994), Hoca Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerindeki Oğuz Türkçesi Unsurları (Zeki Kaymaz, 2002), Dîvân-ı Hikmet'teki Eski Türkçe Unsurlar (Yasin Karadeniz, 2016), Dîvân-ı Hikmet'in Kökşetav Nüshasında Lehçelerin Fonetik ve Morfolojik İzleri (Ercan Petek, 2020) vb. makaleler yazılmaktadır.

Ahmet Yesevi'nin Dîvân-ı Hikmet'in Kökşetav (Kazakistan) nüshasının geç dönem Çağatay Türkçesiyle kaleme alındığı söylenmektedir (Petek – Dağıstan, 2017, 111).

Dîvân-ı Hikmet'in Taşkent yazmasında Özbek Türkçesi özelliklerinin, Kazan baskılarında ise Tatar Türkçesi özelliklerinin göze çarptığı gibi bu nüshada da dönemin edebî dilinin özelliklerini yansıtmaktadır (Petek – Dağıstan, 2017, 117).

Hikmetlerin Kazakistan varyantında Kazak Türkçesine özgü yapıların bazılarını Ercan Petek sıralamıştır:

“Bir örnekte kelime içi /-f-/ sesinin /-p-/ye dönüştüğü görülür: *Ka'be saparı kéter bolduk inşâ'llah* (30a-653). Bir yerde /-ç/ sesinin sızıcılışarak /-ş/ sesine dönüştüğü tespit edilmiştir: *Cândın keçip şevç şarâbın Hakkdın işti* (66a-1441)” (Petek, 2020, 968).

-A geniş zamanı ifade etmesi ve teklik şahıs ekinin -mîn olarak eklenmesi Kazak Türkçesi özelliği olarak hikmetlerde geçmektedir:

Bilemen dep ayta sen köngüldeki çirkini / Eya döstlar küp korkamen ilahumdın...

Söz konusu nüshada, Oğuz ve Kıpçak grupların ayırıcı özelliği olan bazı unsurların da bir arada görüldüğü (*küy-* / *yan-*; *öt-* / *keç-* vb.) yazılmıştır:

“Kökşetav nüshasında “yanmak” anlamında hem *küy-* hem de *yan-* fiili kullanılmıştır. 1/3'ünü incelediğimiz nüshada *küy-* fiili 14 kez; *yan-* fiili ise 5 kez kullanılmıştır... *Kêç-* fiili 7 kez; *öt-* fiili ise 11 kez kullanılmıştır” (Petek – Dağıstan, 2017, 113).

Petek, Kökşetav nüshasında kelime başı “t”lerin Çağataycadaki gibi korunmadan “d” olarak kullanılmasını Oğuzca özellik olarak değerlendirmiştir:

“Nüshada kelime başındaki /t-/ sesleri genelde korunmakla birlikte /d-/li kullanımlar da mevcuttur: *'Ayıb etmeñiz Hakkını izlep yüre durmız* (30b-659), *Qaddim elif bolğan duta kılğan işim barça hatâ* (35a-757) (Petek, 2020, 971).

Zeki Kaymaz, Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetlerindeki *di-* “de-, söyle-”, *dik* “gibi”, *har-* “yorul-”, *hürk-* “ürk-, kork-”, *ohşa-* “benze-”, *ohşaş* “benzer”, *ol-* “ol-”, *uçmah* “cennet” gibi kelimeleri Oğuz Türkçesine ait olduğunu ispatlamıştır. Morfolojik olarak *-duk*, *-an* sıfat-fiil eklerini ve *-a bil-* yapısını Oğuz Türkçesine özgü bir husus olduğunu belirtmiştir (Kaymaz, 2002, 156).

Biz de Nurahmetulı'nın hazırladığı *Koşa Ahmet Yasawi Dîvân-ı Hikmet Kökşetaw Nuskası* adlı kitabından Kazak ve Çağatay Türkçelerine özgü olmayan ancak tamamen Oğuz Türkçesine özgü birkaç unsuru görmekteyiz. Bunların içinde

Eski Türkçede *elig*, Çağataycada *elik* olarak kullanılan “el” anlamındaki kelimenin Oğuz Türkçesi gibi geçmesi dikkat çekicidir, örneğin:

Zalımlar eger kılşa japa Alla degil / Elij açıp dıga okıp moyun sungil (Nurahmetulı, 2016, 16).

Menen keçip zalımların elin tutkan / Zalımlarga özüm rauaj berdim mine (Nurahmetulı, 2016, 17).

Oğuz Türkçesine özgü *el* (3 kez kullanılmıştır) şekli, *elik* (50 kez rastlanmıştır) biçimine göre çok daha az kullanılmıştır fakat *kol* eş anlamlı sözcüğü ise daha sık geçmektedir, örneğin “kolum tutup yolga” yapısı gibi 32 yerde yazılmıştır.

Utebekov’un hazırladığı doktora tezinde aynı kelime *il* olarak okunmuş ve bir kere geçtiği anlaşılmaktadır:

Hace Ahmedni aştisin il urmadıj aştisin / Çün kılmadıj hiç aştı sen hakk yadnu ayğıl mudam (Utebekov, 2020, 241).

El kelimesi Orhon yazıtlarında *elig* (KT. D.32...); Dîvânu Lugâti’t-Türk’te *elig* (DLT 49/68...) şeklinde kullanılmış, fakat orta Türkçe devrinden itibaren *elig/el* olan iki biçimde yazılmaya başlamıştır. Sadece Eski Anadolu Türkçesi eserlerinde bir varyantlıdır, örneğin Dede Korkut Kitabı’nda *el* şeklindedir (DKK 15-3...).

Yaşayan lehçelerden Oğuz grubu Türk lehçelerinde *el* şeklini kullanırken, Yakutlar *elig*’in fonetik varyantı olan “ili”yi; Çuvaşlar *al*’ı, Uygur ve Özbek Türkçelerinde *ilk* biçimi kullanmaktadır. Diğer çağdaş lehçelerde *kol* ve onun fonetik varyantları tercih edilmiştir:

Kıpçak grubu Türk lehçelerinde bu kelime *eli* şeklinde kullanılmaktadır ve “parmak genişliği kadar (ölçü)” anlamına değişmiştir.

Dîvân-ı Hikmet’in İmangazi Nurakhmetulı tarafından hazırlanan Kökşetav nüshasında *el* kelimesi gibi, *üzere*, *ayla-*, *degil*, *köksü* (göğsü), *ermis*, *elik*, *tirik* (*diri*), *koşına* (*komşu*) vb. gibi günümüz Kazak Türkçesinde kullanılmayan farklı leksik özellikler vardır. Burada bir örnekle Kazakistan’da yazılan Çağatay Türkçesi bir metinde Oğuz Türkçesine ait unsurlara da rastlayacağımızı göstermeyi amaçladık.

Sonuç

Türk dünyasının önemli bilge şahsı Abay’ın eserlerinde bugünkü edebî Kazak dilinde kullanılmayan kelimeler çok sık rastlandığını görmekteyiz. Makalede incelenen kelimelerden başka Abay’ın eserlerinde geçen *inan-*, *düzüw* (düz), *eyle-*, *kibik* (gibi), *üşbu*, *dön-*, *sür-*, *bak-*, *eriştir-*, *gıp* (kılıp), *gör-* gibi unsurları da ayrıca araştırmak mümkündür. İncelediğimiz unsurların içinde Doğu Türkçesine karakteristik olan *bol-* şeklinin Abay’ın eserlerinde *ol-* olarak dört kere geçtiği dikkat çekicidir. Hatta *el* yazmasında *ol-* olarak yazılan bu yardımcı fiilin yeni baskılarında edebi dilin kaidelerine göre *bol-* olarak değiştirilmesine dikkat edilmiş ve makalede sunulmuştur. Abay’ın eserlerinde rastlanan *ol-* fiili, günümüz Kazak Türkçesinde hiç bulunmaz hatta bütün Türk lehçelerinden bir tek Türkiye Türkçesinde yer almaktadır. Doğu Türk lehçelerinde yaygın olmayan *ol-* şeklinin Abay’da bir kere değil, birkaç defa geçmesi bir tesadüf değildir ve bu nedenle kaynağını araştırmak gereklidir. Bunun gibi örneklerden Abay’ın XIX. yüzyılın sonlarında Eski ve Orta Türkçe dil geleneğini bir arada sürdürdüğünü görmekteyiz. Hatta Oğuz Türkçesinin özelliklerini bildiğini

anlamaktayız. Çünkü *küsmek* fiili, Abay’dan başka hiçbir Kazak Türkü şairinin dilinden bulunmaz. Abay ise söz konusu fiili altı kere kullanmıştır.

Abay’ın eserlerinden Oğuzca unsurların çokça rastlandığı gibi Abay’dan çok daha eski devirlerde yaşayan Doğu ve Batı’nın büyük ruhani temsilcileri Ahmet Yesevi ve Yunus Emre’nin dilinde onların lehçelerine özgü olmayan unsurların epeyce yer alması doğal bir durumdur. Araştırmamızda Yunus Emre’yi Oğuz grubu temsilcisi, Ahmet Yesevi Yunus’un zamanına yakın Doğu Türkçesi temsilcisi olarak seçilmiştir. Abay da daha yakın zamanda Kıpçak grubu temsilcisi olarak gösterilmiştir. Böylece üç büyük grupta ortak unsurların korunduğu ortaya çıkarılmıştır.

Abay’ın dilindeki lehçeler unsurları konusu hiç işlenmemiştir. Bu makalede ise daha çok Abay’ın dilinde Oğuz Türkçesi unsurlarına değinilmeye çalışılmıştır. Fakat Ahmet Yesevi ve Yunus Emre’nin dilinin öteden beri Türk dili tarihiyle uğraşanların dikkatini çekerek birbirinden farklı görüşler öne sürülmüştür. Hoca Ahmet Yesevi’nin hikmetlerinin dili Çağatay Türkçesi ve Müşterek Orta Asya Türkçesi denilse de eserlerinin dilinin Doğu Türkçesi olduğu kesindir. Yunus Emre’nin şiirleri ise Batı Türkçesinde yazılmıştır. Eski Anadolu Türkçesinin ilk devresini teşkil eden 13. yüzyıl geçiş dönemindeki bir Oğuz Türkçesidir. Kullanmış olduğu dilin kaynaklarından biri Doğu Türkçesidir. Bozkırlardan göç ile gelen halkın konuşma dilidir. Onun için Yunus’un Türkçesinde Kıpçak, Karluk ve Eski Türkçe unsurlar korunmuştur. Şairin dilindeki bu özellikler hâlâ Anadolu ağızlarında yaşamaktadır. Bu konu Türkologların dikkatini çekmiş ve biz de Yunus Emre’yi okuduğumuzda şiirlerinde fark ettiğimiz Türkistan coğrafyasına özgü gibi görünen bazı sözcükleri liste şeklinde ve kısa karşılaştırma olarak sunmaya çalıştık. Bunlar “zehir” anlamındaki *ağı* kelimesinden “iş” manasındaki *yumuş* sözcüğüne kadar 50’e yakın sayıdaki kelimedir. Orta Asya bölgelerinde yaşayan ulu şahıs Ahmet Yesevi’nin dilinde de Yunus Emre’de olduğu gibi kendi ağzına özgü olmayan unsurlar çoktur. Bu konuyu da dilciler araştırarak makaleler yazılmaktadır. Bu araştırmalardan anlaşıldığı üzere bu kişiler aynı dönemde ayrı bölgelerde yaşıyor olsa da aynı dilde konuştuğunu, bir ata dilini devam ettiğini gösterir. Böylece Doğu ve Batı Türkçesini birleştiren ortak nokta Eski Türkçe ve Karahanlı Türkçesi olan bir kaynaktır.

Zaten Dîvânu Lugâti’t-Türk’te de Kaşgarlı Mahmud, Kıpçak ve Oğuzların komşu olup hatta bir arada yaşadığını, kelimelerin çoğunun ortak olduğunu belirtmiştir. Kelimeyi izah ederken birkaç yerde “Oğuzlarda” ve “Kıpçaklarda” ve birkaç yerde de “Oğuz ve Kıpçaklarda” kaydını düşmüştür. Belli ki Karahanlı döneminde söz varlığı farklılıkları çok değildi. Ancak zaman geçtikçe bu iki büyük gruba özgü kelimeler doğal olarak çoğalmaktadır. Fakat belli bir dil grubuna özgü kelimelerin başka grupta bulunmayacağı anlamına gelmez. Örneğin Türkiye Türkçesindeki işlek olarak kullanılan kelimeler, Kazak atasözü ve deyimlerinde veya Abay gibi şairler dilinde korunmuş olabilir. Aynı şekilde Kazak Türkçesinde aktif olarak kullanılan birçok sözcük, Türkiye Türkçesi deyim, ikileme, ağızlarında ve tabi ki Yunus Emre gibi ulu şairlerin dilinde korunması pek mümkündür. Eski kelimeler, anlamını bilemeyeceğimiz işlek olmayan unsurlar, daha çok eski zamanlarda yaşamış ediplerin eserlerinde, atasözü ve deyimlerde, ikilemelerin ikinci unsurunda, halk edebiyatı ürünlerinde ve özellikle ağızlarda korunmaktadır. Yunus Emre’nin eserlerindeki Türkçe kelimeleri incelemek eskicil kelimeleri yeniden dilimize kazandırmak açısından önemlidir. Bu zenginliğe sahip çıkarak onları araştırmak, karşılaştırmak Türkoloji için çok

değerlidir. Türkçe dünyanın en zengin dillerin biridir. Bu zenginliği, özellikle söz varlığı hazinesini Yunus Emre gibi ulu şairler dilinden aramak ve onları tekrardan canlandırmak Türkolog'un asıl görevi olmalıdır.

Sovyet döneminde şairlerin dilinden Türk lehçelerine ortak özellikleri, Çağatay veya Oğuz Türkçesi unsurları aramak yasaktı. Şimdi ise ortak unsurları inceleyerek, açığa kavuşturarak eski Türkçe dil geleneğini sürdürdüğümüzü, bir zamanlar aynı toprakları paylaştığımızı gösterir. İki gruba özgü kelimeleri listelemek, dilleri bir birinden ayırmak değildir, ortak kelime listesini sunarak bugün iki grup vekillerinin kolay anlaşmasını sağlamaktır. Bizim görevimiz ortak unsurları ortaya çıkararak dil yönünden birleştirmek ve yakınlaştırmaktır.

Kaynaklar/References

- Abilkasimov, Babaş. *Algaşkı Kazak Gazetteriniñ Tili*. Almatı: Gılım Baspası, 1971.
- Abilkasimov, Babaş. *XVIII-XIX Gasırlardagı Kazak Adebı Tiliñ Jazba Nuskaları*. Almatı: Gılım Baspası, 1988.
- Adilov, Marlen. “Kazakça Atasözü ve Deyimlerinde Korunan Bazı Oğuzca Sözcükler Üzerine”. *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Sempozyumu, Bildiri Kitabı* (17-19 Mayıs, 2017). 191-198. Ordu: Ordu Üniversitesi, 2017.
- Avezov, Mukhtar. *Abay Joli, I. Kitap*. Almatı: Jeti Jargı, 1997.
- Ayan, Ekrem. *Bir Devrin Aynası Abay Kunanbay ve Kara Sözler*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017.
- Baytursınulı, Ahmet. *Altı Tomdık Şıgarmalar Jıynagı*. Almatı: El-Şejire Baspası, 2013.
- Clauson, Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteen-Century Turkish*. London: Oxford University Press, 1972.
- Doğan, İsmail – Usta, Zerrin. *Eski Uygur Türkçesi Söz Varlığı*. Ankara: Altınpost Yayınları, 2014.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Gülsevin, Gürer. “Oğuzca Olmayan Tarihi Metinlerde Oğuzca Unsurlar ve Nehcü'l-Feradis Örneği”. *46 th Meeting of Permanent International Altaistic Conference* (22-27 Haziran 2003). 163-175. Ankara: TDK Yayınları, 2007.
- Gülsevin, Gürer. “Türkiye Türkçesi Ağızlarında Dış Lehçe Unsurları Üzerine”. *IV. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı, Bilkent Üniversitesi* (25-28 Eylül 2009). s.363-371
- Gülsevin, Gürer. *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: TDK Yayınları, 2011.
- Iskakov, Ahmedi vd. *Abay Tili Sözdigi*. Almatı: Gılım Baspası, 1968.
- Kaymaz, Zeki. “Hoca Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerindeki Oğuz Türkçesi Unsurları”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 139 (2002), 155-162.
- Kaymaz, Zeki. “Çağatay Türkçesindeki Oğuzca Unsurlar Üzerine”. *Särsen Amanjolov Okuwları* (2004), Öskemen, s. 204-210.
- Kunanbayulı, Abay. *Abay Şıgarmalarınuñ Bir Tomdık Tolık Jıynagı*. Almatı: Körkem Adebıyet Baspası, 1961.
- Kunanbayev, Abay. *Şiirler, Bilge Sözler*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 2020.
- Kurmanbayulı, Şerubay – Adilov, Marlen. *Abay Tiliñ Ereşelikleri*. Almatı: Sardar Baspası, 2020.
- Nurahmetulı, İmangazı. *Koja Ahmet Yasaviy Divanı Hikmet Kökşetaw Nuskası*. Astana: Regis-CT Poligraf, 2016.
- Petek, Ercan – Dağıstan, Serdar. “Dîvân-ı Hikmet'in Kökşetav Nüshasının Dili”. *Akademik Bakış Dergisi* 63 (2017), 111-119.

- Petek, Ercan. “Divân-ı Hikmet’in Kökşetav Nüshasında Lehçelerin Fonetik ve Morfolojik İzleri”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 9/3 (2020), 962-974.
- Petek, Ercan. *Abay Kunanbayuli Gakliya Kitabı*. Almatı: Ulagat Baspası, 2020.
- Petek, Ercan – Adilov, Marlen. “Historical Development of the /j-/ Sound at the Beginning of the words in the Kazakh Language”. *BULLETIN of L.N. Gumilyov Eurasian National University, Oriental studies, Turkology Series*, 134 (2021), 130-143.
- Radlov, Vasiliiy. *Opıt Slovarya Tyurskih Nareçiy, IV Tom*. Sankt-Peterburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademiy Nauk, 1911.
- Sevortyan, Ervand. *Etiymologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov*, Tom II. Moskva: Nauka, 1974.
- Sızdıkova, Rabiga. *Abay Şıgarmalarınñ Tili*. Almatı: Gılım Baspası, 1968.
- Şahin, İbrahim. “Abay Adının Anlamı ve +y Ekinin Türk Antroponimik Sistemindeki Yeri”. *Doğumunun 175. Yılı Anısına Uluslararası Abay Kunanbayoğlu Sempozyumu Bildirileri (25-27 Kasım 2020)*. ed. Mehmet Temizkan vd. 464-472. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Tenişev, Edhyam. *Sravnitel’no-İstoriçeskaya Grammatika Tyurksix Yazıkov, Morfologiya*. Moskva: Nauka, 1988.
- Utebekov, Senbek. *Divân-ı Hikmet’in Dil İncelemesi - Kökşetav Nüshası - (Metin - Gramer - Dizin)*. Türkiye: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

DEMOKRASİ SONRASI BULGARİSTAN'DA BEKTAŞI, KIZILBAŞ, ALEVİ ALVANLAR (YABLANOVO) KÖYÜ

BEKTASHI, QIZILBASH, ALEVI ALVANLAR (YABLANOVO) VILLAGE IN POST- DEMOCRATIC BULGARIA

ŞABANALİ AHMED  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Bu çalışma, Bulgaristan'ın Avrupa Birliği'ne girişinden sonra Bulgaristan'daki Bektaşî, Kızılbaş, Alevilerin etnik dini durumlarını Sliven ili Alvanlar köyü (Yablanovo) örneğinde incelemeyi amaçlamaktadır. Bulgaristan'daki Bektaşî, Kızılbaş, Aleviler Alvanlar (Yablanovo) köyü örneğinde araştırılmıştır. Aradan geçen on yıllık bir zamandan sonra Alvanlar köyü hakkında yeni bir araştırma yaparak meydana gelen değişim takip edilmiştir. Özellikle Bulgaristan Cumhuriyeti'nin Demokrasiye geçiş ve Avrupa Birliği üyeliği ardından Bulgaristan'daki azınlıklar arasında yer alan Türklere yönelik uygulamalar ile Türkler arasında azımsanamayacak sayıdaki Bektaşî, Kızılbaş, Alevilerin kültürel hak taleplerinin yerine getirilmediği hakkındaki gelişmeler izlenmiştir. Makale araştırmanın önemi ve metodu konusunda bilgi verdikten sonra Bulgaristan Sliven İli Alvanlar köyü kısaca tanıtılmaktadır. İkinci olarak Bulgaristan'daki Alevilik-Bektaşîlik hakkında bilgi verilmektedir -ki tarihi Osmanlı öncesine kadar geriye gitmektedir. Bulgaristan Sliven ili Alvanlar köyü tarihçesi ve Alvanlar köyü Bektaşî, Kızılbaş, Alevilerinin dini ve milli uygulama ve karşılaştıkları zorluklara yer verilmiştir. Özellikle Bulgaristan Sosyalist dönemde Türk ve Müslüman halka yönelik sistematik baskı ve asimilasyon politikasına direnen ve verilen mücadelenin merkezi Alvanlar/Yablanovo köyüdür. Bu bakımdan da Alvanlar/Yablanovo köyü, Bulgaristan'ın hem demokrasiye geçişte hem de Türk-Müslüman kimliğinin korunmasında önemli bir yerleşim yeridir. Beraberinde Horasan'dan Anadolu'ya ve Anadolu'dan da Rumeli'ye ulaşan dervişlerin hatırasını hem taşıyan hem de koruyan Ali Koç Baba, evlatları ve Ali Koç Baba ocağının da merkezidir.

Anahtar Kelimeler: Bektaşîlik, Kızılbaşlar, Alevilik, Yablanovo, Alvanlar, Sliven, Bulgaristan.

Abstract

This study aimed to examine the ethno-religious situation of Bektashi, Qizilbash and Alevis in Bulgaria after Bulgaria's accession to the European Union, in the example of Alvanlar village (Yablanovo) in Sliven province. It was investigated in the example of Bektashi, Kizilbash, Alevis Alvans (Yablanovo) village in Bulgaria. After a period of ten years, a new research on the village of Alvanlar has been made and the change that has occurred has been followed. Especially after the Republic of Bulgaria's transition to democracy and accession to the European Union, the practices against the Turks, who are among the minorities in Bulgaria, and the developments regarding the non-fulfillment of the cultural rights demands of the Bektashi, Qizilbash and Alevis, who constitute a considerable number among the Turks, have been monitored. After the article gives information about the importance and method of the research, the village of Alvanlar in Bulgarias Sliven Province is briefly introduced. Secondly, information is given about Alevism-Bektashism in Bulgaria, whose history goes back to the pre-Ottoman era. The history of the village of Alvanlar in the province of Sliven, Bulgaria, and the religious and national practices and difficulties faced by the Bektashi, Qizilbash, Alevis of the Alvanlar village are included. Especially in the socialist period of Bulgaria, the center of the struggle, which resisted the systematic oppression and assimilation policy against the Turkish and Muslim people, is the village of Alvanlar/Yablanovo. In this respect, the village of Alvanlar/Yablanovo is an important settlement in Bulgaria both in the transition to democracy and in the preservation of the Turkish-Muslim identity. It is also the center of Ali Koç Baba, his children and Ali Koç Babas Ojak, who both carry and protect the memory of the dervishes who traveled from Khorasan to Anatolia and from Anatolia to Rumelia.

Keywords: Bektashism, Qizilbashes, Alevism, Yablanovo, Alvanlar, Sliven, Bulgaria.

Giriş

Bu çalışma Bulgaristan İslimiye (Sliven) ili, Alvanlar köyü (Yablanovo) örneğinde Alevi-Bektaşilerini konu edinmektedir. Rumeli’de Ali Koç Baba Ocaklılar ve Alvanlar Köyü tarih boyunca önemli merkezlerden biri olagelmıştır. Ali Koç Babalı olarak bilinen ocağa bağlı dede ve talip topluluğu, Niğbolu’da (Nikopol) metfun Ali Koç Baba’nın evladı ve talipleridir.

Ali Koç Baba Ocağı kurucusu veya isim babası da Ali Koç Baba’dır. Balkanların fethinde görev alan dervişlerden Ali Koç Baba’nın veli kültü etrafında oluşan kurumsal yapı ile teşkilatlanmış bir ocaktır. Ali Koç Baba’nın kabri ve adına kurulu vakfın Niğbolu’da olmasına karşın ocağın merkezi Bulgaristan’ın İslimiye sancağına bağlı (Sliven) Alvanlar (Yablanovo) Köyüdür (Ceylan-Ersal, 2018, 49-50; “Balkanlar Bilgi Bankası”, 2022).

Alvanlar Köyü Bektaşi, Kızılbaş, Alevileri hakkında makalenin yazarı tarafından 2012 yılında yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Ahmed, 2012). Ardından hazırlanan bu tez 2022 yılında yayınlanmıştır (Ahmed, 2022). Yazar, Kırcaalili olması hasebiyle Bulgaristan Cumhuriyeti vatandaşıdır, Türkçe ve Bulgarca bilmekte, eğitiminin bir kısmını da Bulgaristan’da yapmıştır. Yükseköğrenimini lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini Türkiye’de tamamlamıştır. Bu meyanda Bulgaristan Baş Müftülüğü ve Bulgaristan Cumhuriyeti parlamentosunda milletvekilliği gibi hizmetlerde bulunmuştur. Eğitim, çalışma hayatı ve siyasi faaliyetler boyunca Bulgaristan’ın bütün siyasi, sosyal, kültürel ve dini meseleleriyle yakından ilgilenmiş ve konuları bir bir takip etmiştir. Doğal olarak bu konular arasında Alvanlar Köyü de bulunmaktadır. Alvanlar Köyü, Bulgaristan Türk ve Müslümanlarının hafıza ve hatırasında, Slavlaştırma ve Hıristiyanlaştırmaya karşı direnişin sembolüdür. Bundan dolayı da Alvanlar Köyündeki tarih, Türk ve Müslüman bilinci, kültürü, geleneği araştırma konusu olduğu gibi Rumeli’ye yerleşen Türklerin önderlerinden Ali Koç Baba’nın hem evlatları hem de talip-müritlerinin yerleşik olduğu köylerdendir. Alvanlar Köyünün kültürel dokusu, inancı, geleneği ve Bektaşilik, Kızılbaşlık ve Alevilik hakkındaki bilgi, inanç ve uygulamalarının hem geleneksek aktarım biçimi hem de Bulgaristan’ın komünist idareden, demokrasiye, Avrupa Birliği üyeliğine kadar geçen sürede etki ve değişimi hakkında betimleyici bir çalışma yapmak zorunlu hale gelmiştir.

Bulgaristan uzun tarihi boyunca birçok yönetim veya devletlerin idaresi altında bulunmuştur. Son olarak asırlarca Osmanlı idaresinde bulunduktan sonra bağımsız bir devlet haline gelmiştir. Bulgaristan, Osmanlı Devletinden ayrıldıktan sonra çarlık, demokrasi ve sosyalizm/komünizm idaresi ile yönetilmiştir (Halaçoğlu, 1992, 396-399). Aralık 1989 yılında Bulgaristan Komünist Parti’si, çok partili seçimlerin yapılmasına izin vermiştir. Böylelikle Bulgaristan’ın sosyalizmden demokrasiye ve piyasa ekonomisine geçişi başlamıştır (Kuyucuklu, 1992, 391-396). Bulgaristan’daki gelişmeler bununla da kalmamış, 2007 yılında AB üyeliği kabul edilmiştir (Koyuncu, 1992, 399-401).

Osmanlı Devleti’nden kopup bağımsız bir devlete dönüşen Bulgaristan’da asırlardır varlığını sürdüren dini ve etnik gruplar özellikle Türkler veya Müslümanlar baskıya maruz kalmıştır. Baskılar, siyasi rejimlerin değişmesiyle değişmemiş ve sistematik olarak azalmamış hatta artarak devam etmiştir. Bu yüzden yeni dönemde dünyanın en büyük azınlıkları arasında yer alan Bulgaristan vatandaşı Türk ve Müslümanların durumu yerli ve yabancı birçok araştırmacıların dikkatlerini çekmekte

ve onları araştırmaya sevk etmektedir. Bulgaristan'da yaşayan azınlıklara yönelik uygulamalar, 2007 yılındaki AB üyeliğiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Bulgaristan azınlığı içerisinde yer alan Müslüman veya Türkler hakkında AB müktesebatıyla baskılar azalmış ve buna karşın birçok alanda yasal hakları halen verilmemiştir. Hem demokrasi hem de AB üyeliğiyle kazanılan yeni haklar ve anayasal özgürlükler, asırlardır yaşadıkları memleketlerinde azınlık haline getirilen ve yeni siyasi, kültürel ve iktisadi gelişmeler, Müslüman ve Türk azınlık için nasıl bir etki yapmış veya değişime neden olmuştur? Daha da ötesi Müslüman ve Türkler içerisinde Bulgaristan tarihi açısından öneme sahip Kızılbaş ve Bektaşî toplulukları nasıl etkilendi, dini, kültürel ve sosyal hayatlarında nasıl bir değişim meydana geldi? Bütün bunları öğrenmek ve süreci kavramak için bu çalışmanın araştırma konusu Bulgaristan Alvanlar köyü sakinlerinden oluşmaktadır (Engin, 2010, 371-404; Markoff, 2015, 133-144). Çalışma, Avrupa Birliği'ne girişinden sonra Bulgaristan'da Alevi-Bektaşîlerin dini durumu Alvanlar (Yablanovo) köyü örneğinde araştırılmasıyla sınırlandırılmıştır. Söz konusu köy sakinleri, çok yakın tarihlere kadar her defasında yapılan baskılara karşı durarak kendi gelenek ve göreneklerine bağlı kalmayı sürdürmüş ve bu konuda büyük kahramanlıklar göstermişlerdir. Özellikle Müslüman isimlerinin Bulgar isimleriyle değiştirilmesine karşı çıkarak kendi inanç ve kültürlerine sahip çıkmışlardır (Demirhan, 2019, 397-413; Uzun, 2022).

Alvanlar Köyü, baskı ve hukuksuz uygulamalara karşı Bulgaristan'da bilinen bir mücadele vermiştir. Bu çalışma, Komünist yönetimin ardından demokrasiye geçildikten sonra bu sürede birçok topluluk gibi Alevi Bektaşîlerin de yeni dönemde nasıl tecrübe ve değişim geçirdiği etrafında şekillenmiştir. Bu yüzden demokrasi veya Bulgaristan'ın Avrupa Birliği'ne girişinden sonra Alevi Bektaşîlerin dini durumu merak konusu ve elde edilen verilerle konu hakkında bilgi verilmiştir (Aydın, 2015, 294-348; Doğan, 2020, 25 vd). Son iki asırda Bulgaristan'daki yönetim değişiklikleri Bulgaristan Türkleri üzerinde sürekli olumsuz etki göstermiştir. Bu çalışma, gözlem ve görüşmelerden elde edilen verilerden oluşmakta ve Yablanovo Bektaşî, Kızılbaş veya Alevilerin güncel gelişmelere bağlı olarak son durumun tespitine yönelik olduğu belirtilmelidir.

Bu çalışmanın Alvanlar/Yablanovo köyü merkezinde gerçekleştirilmesinin zorunlu veya zorlayıcı sebepleri bulunmaktadır. Bunları üç noktada toplama mümkündür. Öncelikle Yablanovo (Alvanlar) köyü sakinlerinin kendilerini Bektaşîlik, Kızılbaşlık, Alevilik içinde tanımlamalarıdır. İkincisi Alvanlar köyü nüfus yoğunluğu bakımından Bulgaristan ölçeğinde oldukça büyük hatta en büyük köylerden birisidir. Hane olarak 1500, nüfus olarak 5000 civarında nüfusu barındırmaktadır. Alvanlar'ın makale konusu olarak seçilmesinin üçüncü nedeni ise -ki bize göre en önemlisidir- Yablanovo (Alvanlar) köyüne geçmişte gerek kendi kimliğini korumak hususunda göstermiş olduğu olağanüstü çabalar gerekse Bektaşî, Kızılbaş, Alevi kimliği nedeniyle demokrasi sonrasında uygun ortamdan yararlanmak suretiyle Bulgaristan dışından bazı gayri Sünni ülkelerin ilgi göstermesidir. Bu yüzden Alvanlar'da biri eski diğeri ise yeni yapılmış iki cami bulunmaktadır. Bu arada Alvanlar'ın Bulgaristan sosyalizm/komünizm yönetimi döneminde bütün baskılara karşı koyarak zorluklara göğüs gerdiği, kamu gücü ve imkanlarıyla gerçekleştirilen her türlü baskı ve yıldırmaya karşı başta isim değiştirme olmak üzere birçok isteğe karşı kendi gelenek ve göreneklerinden vaz geçmedikleri bilinmektedir (Demirhan, 2019, 397-413).



Şekil 1: Kotel'in (Kazan) Yablanovo (Alvanlar) köyünde Bulgarlaştırma sürecine karşı protesto eylemleri sırasında şehit düşenlerin anısına yapılan anıt çeşmesine her yıl çelenk ve çiçek bırakılarak anılmaktadır. Kaynak: Kırcaali Haber, 19 Ocak 2022.

Makalenin amacı günümüz Alvanlar köyü halkının kendilerini tanımlarken tercihlerini ve dini durumlarını tespit etmektir. (Seyman, 2006, 96-104). Bulgaristan yetkililerinin tüm platformlarda Türklere karşı “etnik tolerans model siyaseti” uyguladıkları iddiasıdır. Bu çerçevede Bulgaristan Cumhuriyeti yöneticileri tarafından sıklıkla söz konusu uygulamanın başka bir örneğinin bulunmadığına yönelik ifadeleri oldukça önemlidir (Dalkılıç-Biçer-Demirli, 2012; Kışman-Aydın, 2019, 639-657; Alptekin-Lika-Dağdelen-Erdoğu, 2020). Bunun doğruluğu veya pratikteki uygulamalarının sonuçları ancak bilimsel yöntemlerle yapılacak olan bir çalışma ile tespiti mümkündür. Bu araştırma günümüzde Bulgaristan Cumhuriyeti vatandaşı Türk kökenli vatandaşların bahsi geçen uygulamadan haberdar olup olmadığı ve pratikte hayatlarına yansıma durumu yapılacak araştırmalarla tespit edilip ortaya çıkarılabilir.

Özelde Bulgaristan, genelde Balkanlarda barışın kaynaklarından veya temel dayanaklarından bir diğeri de dini inanış, birlikte yaşama, uygulamalarda eşitlik ilkesine riayet etme ve yaşama hürriyetidir. Bulgaristan, Avrupa Birliği ülkeleri arasında en büyük azınlık topluluğuna sahip bir ülkedir. Bu yüzden Avrupa Birliği müktesebatı bakımından Bulgaristan'ın azınlıklar konusundaki tutumu oldukça önemlidir. Bulgaristan'ın tercih edeceği bir azınlık modeli ve uygulamaları bütün Avrupa Birliği ülkelerini ilgilendirmektedir ve önemlidir. Bulgaristan Cumhuriyeti'nde Etnik barışın imkânı ve temini için yapılması gerekenler yanında, etnik barışı bozan unsurlar ve etkileyen faktörlerin tespiti önemli görünmektedir. Bu bağlamda birçok konu sıralanabilir. Bunlardan en önemlisi dindir.

Osmanlı sonrası yönetimler döneminde bütün Türklere için zor zamanlar başlamış ve her geçen gün baskılar artmıştır. Bunlar neticesinde defalarca Türkiye'ye göçler gerçekleşmiştir. Geride kalanlar ise “var olma mücadelesi” vermek zorunda kalmıştır. İnsan haklarından mahrum edilmek istenmiş, asimilasyondan kurtulma çabası vermiş (Demirhan, 2019, 397-413; Doğan, 103-110; Atasoy, 2011; Erdem, 2022). Gençleri eğitim hakkı bulamamış ve her alanda hukuksuzluklar yaşamıştır. Sosyalist dönem sonrası ülkedeki Bulgaristan'daki Müslümanlar kendi öz kültürlerine geri dönme çabası içerisinde olmuşlardır. Makalenin temel amacı bu dönemin Alvanlar köyü Alevi-Bektaşilerinin dini durumunu ortaya çıkarmaktır (Eyice, 1992, 403-408). Ancak tam da bu dönemde dışarıdan ülkeye gelen din temalı düşünceler dini bilgiden mahrum bırakılmış toplumda

olumsuz etki meydana getirmeye başlamıştır. Alvanlar söz konusu olduğunda ise bu köye özellikle Bulgaristan dışından Şii kaynaklı ilgi dikkatlerden kaçmamaktadır.

Demokrasi ile birlikte İslam dinine teveccüh eden Bulgaristan Alevi-Bektaşilerini bir taraftan Türkiye'den gelen diğer taraftan da İran'dan gelen etkilere karşı tepkileri ve dini durum değişkenliklerinin yönü oldukça önemli bir husus arz etmeye başlamıştır. Ayrıca Ortadoğu'dan gelenlerin sundukları İslam yorum biçiminin değerlendirmesini yapamayacak durumda olan Müslümanların din anlayışlarının ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bu sebeple demokrasi sonrası din algısı mutlaka tespit edilmelidir. Nitekim Alvanlar köyünde cemevinin yanında iki cami vardır. Bunlardan biri Osmanlı yani eski diğeri de yenidir. Bu yeni caminin dışardan destek ile yapıldığı söylenmekte ve bilinmektedir.

Bu bağlamda belirtmelidir ki Yablanovo/Alvanlar köyü Alevi-Bektaşileri o güne kadar yabancı oldukları bir ilgiyle karşılaşmışlardır. Bu ilgi İran Şiileri tarafından gösterilmekte ve Alvanlar Bulgaristan genelinde ilk çalışma sahasına eklenmektedir. Yeni caminin inşaatını İran Büyükelçiliği finanse etmektedir. Bu çok özel ve araştırmaya değer bir konu olduğu için ayrı bir makale başlığı altında ele alınacaktır. Burada sadece Alvanlar köyü sakinleri Alevi-Bektaşilerin böyle bir durumla karşı karşıya kaldıklarını belirtmek için değindik.



Şekil 2: Alvanlar (Yablanovo) Osmanlı döneminden kalan eski cami. Kaynak: www.yablanovocamii.wordpress.com (Erişim: 20 Ocak 2022).

1. Alvanlar'ın Tarihi ve Alvanlar'da Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevilik

Balkanlarda Alevilik Osmanlı öncesine kadar geriye gidebilmektedir. Sarı Saltuk Baba veya Sarı Saltuk Dede, (ö. 1297/1298) olarak tanınan Türkmen Dervishi veya Bektaşi şeyhi Balkanların Osmanlılar tarafından fethedilmesinden önce bütün Balkanlarda seyahat ederek insanlara İslâm'ı tebliğ etmiştir (Ersal, 2015, 236-264). Hacı Bektaş Veli mensuplarından Seyyid Mahmud Hayranî'nin müridi ve Rufai tarikatının kurucusu olan Seyyid Ahmed er-Rufai'nin takipçileri arasında anılan Türkmen Bektaşi inanç önderi olarak birçok kaynakta bildirilmektedir (Kayapınar, 2018, 87-114; Hatipler Çibik-Umaroğulları, 2017, 458-481).

Anadolu'dan Balkanlara dervişler, Horasan yolu olarak aktarılan irfanı, Sarı Saltuk, Seyyit Ali Sultan (Koyun Baba/Kızıldeli), Otman Baba ve Ali Koç Baba ile Balkanlara ulaştırmıştır (Taşgın, 2017, 157).

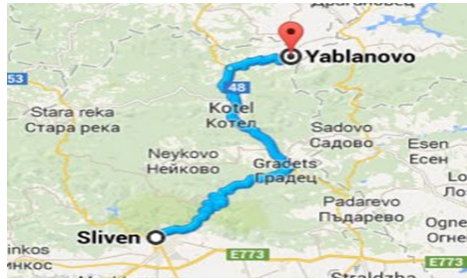
Orta Asya boyları Türkistan-Horasan Erenleri yaşadıkları göçler esnasında Anadolu'ya doğru hareketleri hangi düzene sahip ise devamında Anadolu'dan Balkanlara gerçekleşen göç de aynıdır. Dolayısıyla ilk günden bugüne kadar Horasan Erenlerinin Anadolu'ya ve Anadolu'dan Balkanlara pirlir eliyle Ocakları oluşturulmuştur. Farklı şekillerde dile getirilen bir gerçek vardır ki, Anadolu'dan Erenlerin Balkanlara göçü Osmanlı'nın bu coğrafyayı fethinden önce başlamıştır. Bu da İslam'ın Balkanlarda Osmanlı'dan önce var olduğu anlamına gelmektedir. Bu çerçevede belirtmek gerekir ki toplumsal nitelikte Türklerin Balkanlara yerleşmesi Osmanlı ile olmuştur (Taşgın, 2022, 46).

Konu edindiğimiz Alvanlar/Yablanovo Bektaşî, Kızılbaş, Alevileri, Ali Koç Baba ocağına bağlıdır. Ali Koç Baba Anadolu'dan Balkanlara göç edip Tuna boyunda bulunan Vidin kalesine yerleşmiş ve çalışmalarını buradan yürütmüştür. Hazreti Muhammet'in soyundan gelmekte ve seyyit olarak kabul edildiği için de bu konunun sürekliliği açısından önem arz etmektedir. Bugün itibarıyla Ali Koç Baba'nın evlatları hem Anadolu'da hem de Balkanlardadır (Taşgın, 2022, 46).

Ali Koç baba Alvanlar için büyük önem taşımaktadır. Türbesi Niğbolu'da bulunan Ali Koç Baba rivayete göre, Rumeli'nin ve Bulgaristan'ın fethinde Osmanlı ordularıyla birlikte askeri faaliyetlerde bulunmuştur. Niğbolu Osmanlı tarafından bugün Bulgaristan coğrafyası sınırları içerisinde yer alan son fethedilen yerleşim yeridir. Ali Koç Baba'nın türbesi Niğbolu'da olup tebaası, evlatları Alvanlar/Yablanovo'ya gelmesiyle orayı kendilerine mesken edinmişlerdir. Bağlı oldukları Ali Koç Baba'nın erkanını Alvanlara taşımışlar ve yaşatmaya devam etmişlerdir. Niğbolu'dan Alvanlar/Yablanovo'ya ulaşan Ali Koç Baba'nın Ocağı, Balkanlardaki tek Dede Ocağı diğer ifadeyle Seyit-Pir Ocağı olması nüfusu ve demografik yapısıyla birlikte Alvanlar/Yablanovo'yu daha da ön plana çıkaran unsurların başında gelir (Taşgın, 2022, 45; Kökel, 2007, 13).

Ali Koç Baba'nın Niğbolu'da bulunan türbesi yerliler tarafından günümüzde Hacı Bektaşî Veli'nin torunu ve Koyun Baba'nın müridi olarak bilinir ve algılanır. Türbe girişinde bu meyanda bir levha mevcuttur. Türbede bulunan mezar taşında şu ifadeler "*Ali Koç Baba Rumeli fatihi Ali Resul Hacı Bektaş torunu Rumeli fatihi Seyyid Ali oğlu Ali Koç Baba Paşa*" yer almaktadır (Kökel, 2007, 13).

Alvanlar köyünün kuruluşu hakkında birkaç farklı rivayet vardır biz objektif olarak kısaca onlara yer vereceğiz. Sliven (İslimye) iline bağlı olan Alvanlar (Yablanovo), Veletler (Mogilets) ve Küçükler (Malko selo) Türk-Alevilerin meskûn olduğu köylerdir, birbirine komşu olan bu köyler bölgenin Alevi-Bektaşî nüfusunu oluşturmaktadır. Alvanlar Gerlovo bölgesinin en büyük köyü konumundadır, aşağıda haritada görüleceği üzere Sliven, Şumnu ve Tırgovişte (Eski Cuma) illerine yakın bir konumda bulunan Alvanlar Bulgaristan'ın Kuzeydoğu istikametinde bulunmaktadır.



Şekil 3: Yablanovo/Alvanlar Köyü. Kaynak: <https://sites.google.com/a/bernatelferrercat/friendly-garbage/home/bulgaria-meeting> (Erişim: 20 Ocak 2022).

Alvanlar köyünün kuruluşu ile ilgili birçok rivayet bulunmaktadır biz birkaç tanesine yer vermekle yetineceğiz. Kayda değer görüşlerden bir tanesi “Baba konağı efsanesi” olarak bilinmektedir. Bu rivayete göre köy ilk defa 1573 yılında kaynaklarda yer almaktadır. Efsaneye göre Topuz baba, Koçlu baba, Velet baba, Alvan baba, Gül baba ve benzeri evliyaların köy yakınında sofraya kurup yemek yiyip dinlendikten sonra ok atma usulüyle iskân edecekleri yerleri belirlemişler ve Alvan babanın oku Alvanlar köyünün bulunduğu bölgeye düşmüştür. Diğer bir görüş beş Türk ailesi tarafından kurulmuştur ve bu 1400’lü yıllarda gerçekleşmiştir. Kaynaklarda yer alan aileler Mollaoğlu, Çolakoğlu, Kahyaoğlu, Çobanoğlu ve Topaloğlu olarak geçmektedir (Nikov, 2010, 36-41).

Son olarak köyün kuruluşu ile ilgili bilgi, bölgenin Niğbolu sancağına bağlı olduğu dönemde bu isimle anılmadığı kayıtlarda Albani olarak geçmektedir. Ayrıca 1482-85 yılları arasında bu bölgede bulunan köylerde Türk nüfusundan bahsedilmediği yer almaktadır (Kovachev, 1997, 65).

Alvanlar köyünün idare şekline gelince değişik süreçlerden geçmiştir. Çok eski kayıtlar mevcut olmamakla birlikte 1834 yılı itibarı ile halen Osmanlı sınırları içerisinde bulunan Alvanlar köyü, Osmanlı’da İlçe ve Köylerin belediye başkanı ve muhtarlar tarafından yönetilmeye başlanmasıyla Alvanlar köyü de muhtarlık sistemi ile yönetilmiştir. Muhtarların genel olarak vergileri toplamaları ve ihtiyaç doğrultusunda diğer idari konularda köylüye yardımcı oldukları bilinmektedir. Merkez idare ile halk arasında kendilerini ilgilendiren konuları yürütmekte ve organize etmektedir (Nikov, 2010, 59).

Osmanlı sonrası değişik süreçlerden geçen Alvanlar/Yablanovo köyü önceleri Osmanpazarı (Omurtag) ilçesine Rusçuk (Ruse) iline bağlı olarak varlığını sürdürmüştür. Bulgaristan meclisinin yerleşim yerleri hakkındaki yeni düzenleme ile 1887 yılında Alvanlar/Yablanovo ilk defa ilçe olarak anılmıştır. Alvanlara bağlı iki köy daha bulunmaktadır, bunlar da o bölgede bulunan Veletler (Mogilets), Küçükler (Malko selo) diğer iki Alevi-Bektaşî köyleridir (ODA, a.e. 31, 17).

Statüsü sık değişikliğe uğrayan Alvanlar/Yablanovo köyü çok geçmeden tekrar köy olarak kayıtlara geçmiş ve 1954 yılında tekrar ilçe ilan edilmesine kadar öyle kalmıştır. Alvanlar/Yablanovo komünizmin en yoğun yaşandığı dönemde emsalsiz direnişi ile gündeme gelmiş devlet bunun karşısında statüsünü değiştirmiş ve 1987 yılında tekrar köye dönüştürülerek Kotel ilçesi İslimiye (Sliven) iline bağlanmış ve günümüze dek öyle devam etmektedir (Nikov, 2010, 64).

2. Araştırmanın Yöntemi

Bulgaristan’ın çeşitli bölgeleri Alevilik Bektaşilik açısından farklı zamanlarda araştırma konusu yapılmıştır (Kayapınar, 2018, 3-38). Daha önceki çalışmalarımızda alan araştırması ve anket uygulaması ile aldığımız Alvanlar köyünün durumunu değerlendirmeler oluşturmaktadır.

Araştırmacı, uzun yıllardan beri alanı tanımakta ve bu konunun genel olarak Rumeli özel olarak Bulgaristan tarihi açısından önemini bilmekte ve bundan dolayı da bu konuyu bu öneminden dolayı gerçekleştirmektedir. Özellikle Türkiye’de bulunduğu yıllarda Alevilik-Sünnilik konusunun çift kutupluluk üzerinden toplumun kutuplaştırılarak veya kamplara ayrıştırılma girişimleri ciddi düşünce ve kaygıya kapılmama neden olmuştur. Bundan dolayı bu konuyu Alvanlar örneğiyle çalışmaya karar verdim ve yüksek lisans

tezi ardından gelişmeleri yeniden takip ederek tezde tespit edilen hususları görüşme ve gözlem ile sürekli takip ettim. Her yıl en az üç kez olmak üzere Alvanları ziyaret ettim ve Alvanlılarla hem köyde hem köy dışında görüşme yaptım.

Bulgaristan’da yaşayan Bektaşî, Kızılbaş, Alevilerin dini durumları, algıları, uygulamaları, mevcut durumları, din eğitimi imkânı ve geleceği yanında, yine Bulgaristan merkezli ve dış kaynaklı grupların varlığı ve faaliyetlerinin Bektaşî, Kızılbaş, Aleviler üzerindeki etkisi ile algılanma şeklini incelemek amacıyla araştırma yapılmış ve bu araştırmadan elde edilen verilerin bir kısmı burada değerlendirilmiştir. Araştırmada elde edilen veriler, Bulgaristan’ın Alvanlar köyü sakinlerinden elde edilmiştir. Alvanların çalışmanın konu olarak seçilme nedenine gelince gerek büyüklüğü gerek kültürel bağlılıkları gerekse Türkiye ile ilişkileri etkili olmuştur (Doğan, 2020, 89 vd.).

Konusu Bulgaristan’da Bektaşîlik, Kızılbaşlık ve Alevilik bağlamında Alvanlar/Yablanovo köyü örneğidir. Elbette Bulgaristan’da birçok yöre veya bölgede Bektaşî, Kızılbaş ve Alevi bulunmaktadır (Kılıç-Bülbul-Kökel, 2007, 29-47; Kökel, 2007, 9-27). Ancak gözleme dayalı bu çalışmada Alvanlar/Yablanovo köyünün örnek olarak seçilmesinin temelde dört nedeni vardır:

- 1- Yablanovo (Alvanlar) köyü sakinleri kendilerini Alevilik içinde tanımlamaktadır.
- 2- Alvanlar köyünün nüfus yoğunluğu bakımından oldukça büyük olmasıdır. Bu çerçevede Alvanlar/Yablanovo, 1500 hane ve 5000 civarında nüfusu barındırmaktadır. Baskı dönemlerinde Türk kültürüne sıkı sıkıya bağlılıklarını göstermeleri de önemli bir gerekçedir (Demirhan, 2019, 397-413; De Jong, 1996, 147-152; Kökel, 2007, 9-27).
- 3- Köyün kuruluşu ve yaşayanların kendilerini Ali Koç Baba’ya bağlamaktadır. Alvanlılar, Niğbolu’da mezarı bulunan Ali Koç Baba’ya nispetle köyün kurulduğuna inanmaktadır. Bu nispetten dolayı Ali Koç Baba Ocağı merkezi de yine Bulgaristan’ın İslimiye şehrine bağlı Alvanlar/Yablanovo köyüdür (Georgieva, 1998; Sözer, 2014, 108-133).
- 4- İslimiye (Sliven) ili Jablanovo veya Yablanovo (Alvanlar) köyüne özellikle demokrasi sonrasında farklı dini gruplar dışarıdan ilgi göstermeye başlamıştır. Bu yüzden Alvanlar’da dış destekli yeni yapılmış bir cami bulunmaktadır. Ashında köyde eski tarihli bir mescit bulunmaktadır. Yablanovo/Alvanlar Ali Koç Baba’nın oğlu olduğu bilinen Hüseyin Baba’nın soyuyla birlikte Gerlova Bölgesi, Eski Zağra İli, İslimiye ilçesi, Kazan’a bağlı Yablanovo, Elvanlar veya Alvanlar’da yaşayan köklü bir geleneği vardır. Bu yüzden Alvanlar Köyü başka araştırmalara da konu olmuştur (Doğan, 2020). İran’ın son yıllarda bütün Balkanlardaki Alevi-Bektaşîlere ilgi duyduğu ve onları Şiileştirme girişimlerinin artık daha sık haber konusu edildiği hususu dikkatlerden kaçmamaktadır (Berkolli, 2022; Avramov, 2022). Bu ilgi Alvanlar için de geçerlidir, ancak konunun ehemmiyeti açısından ayrı bir makale konusu olarak ele alınmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Makalenin Alvanlar ile sınırlandırılmasının iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Bulgaristan’daki azınlık statüsü kazanmış Türklerin en büyük azınlık grubunu oluşturmasıdır. İkincisi ise Yablanovo’nun barındırdığı Bektaşî, Kızılbaş ve Alevi nüfusun büyüklüğüdür.

Bunlara ilave olarak Osmanlı sonrası Balkanlı Müslümanların uğradığı haksızlıklar; zulüm ve işkence ile göçe zorlanmanın en son örneği Alvanlar olmuştur. Bu konuda Bulgaristanlı Türklere reva görülenlerin dünyada eşine az rastlanılır nitelikte olduğu belirtilmelidir. Bu çerçevede demokrasi öncesi Bulgaristan vatandaşı Türkler ister Bektaşî, Kızılbaş, Alevi olsun isterse Sünni olsun kendi bölgelerini terk etmeme konusunda mücadele vermiştir.

Bektaşî, Kızılbaş, Alevilerin kayıtlara göre çok eski tarihlere dayalı bir geçmişî olmasına rağmen Bulgaristan siyasi, idari ve resmî kurumlarda etkili olmamışlardır (Özyurt Ulutaş, 2018, 213-230; Teber, 2020, 381-400). Bu durumun eğitim, ekonomik durum, ayrımcılık gibi temel nedenleri bulunmaktadır. Öncelikle Yablanovo Alevilerinin çocuklarını okutma konusunda yeterince imkân bulamadıkları ifade edilmektedir.

3. Yablanovo'da (Alvanlar) Dini Kimlik

Yablanovo Bektaşî, Kızılbaş, Alevilerinin kimlikleri, kültürleri, dini inanç, gelenek ve görenekleri bakımından Bulgarlardan farklı töreleri bulunmaktadır (Eminov, 1997). Uzun yıllar Bulgarlarla birlikte yaşamalarına ve Bulgaristan Cumhuriyeti vatandaşı olmalarına rağmen kendi törelerini muhafaza etmişlerdir ve günümüze dek soyu ehlibeyte bağlı Ali Koç ocağına bağlılık, tekkeye bağlılığı devam ettirmişlerdir. Bu aynı zamanda Rumeli'nin fethinde önemli bir rol üstlenmiş Ali Koç ve talip topluluklarından giderek ayrışan ve tarikatı terk eden diğer Müslüman Türk topluluklara nazaran da geleneği korudukları anlamına gelmektedir.

Bütün baskı ve olumsuzluklara rağmen tarih boyunca bölge tarihine katkıda bulunmuş, birlikte yaşama mücadelesi vermiştir. Onlar, özellikle son bir asır içinde kendilerine reva görülen her alanda kanunsuzluklar ve maruz bırakıldıkları işkenceler, zorlamalar karşısında yine de kendilerini koruyacak enstrümanları bulmuşlardır (Gramatikova, 2015, 155-199).

Bulgaristan'ın Avrupa Birliği'ne kabul edilmesi Bulgaristan'da Müslümanlar dolayısıyla Bektaşî, Kızılbaş, Aleviler için yeni bir dönem başlamıştır. Öncelikle yeni hükümetin Sosyalist yönetimler döneminde Türklere yapılan kanunsuz uygulamaları kınaması, Avrupa Birliği müktesebatı çerçevesinde azınlık halklarına riayet etmeye söz vermesi, bu yeni dönemin habercisi olmuştur. Ancak bu konuda Bulgaristan yönetimlerinin defalarca söz vermesine rağmen bu sözünü tutmamış olması Bektaşî, Kızılbaş, Alevi toplumunu hala endişelendirmektedir.

Bulgaristan Cumhuriyeti'nin Avrupa Birliğine kabulünün Yablanovo Kızılbaş-Alevilerinde yüksek beklentilere neden olmuştur. Bunları iki noktada toplamak mümkündür. İlk beklenti etnik sorunların çözümüne yöneliktir. Bundan böyle kendilerine Bulgar oldukları yönünde baskı gelmemesini ve Türk olarak kabul edilmeleri gerektiği beklentisidir. Etnik sorunun halledilmesi veya kendilerinin Türk Bektaşî, Kızılbaşlar, Alevi kimlikleriyle tanınması aslında başta dil olmak üzere gelenek-görenek, örf-adet ve kültürel olarak temsil edilme beklentisi içinde olmaları anlamına gelmektedir. İkinci beklenti ise son asırdaki kanunsuz uygulamaların ortaya çıkardığı dini konulardaki sorunların çözülmesi ile ilgilidir. Bu çerçevede şimdiye kadar kendilerine verilmeyen inanç ve ibadet özgürlüklerinin tekrar verilmesidir. Böylelikle kendi mabetlerinde ve istedikleri şekilde ibadet edebilmeleri, tören ve geleneklerinin gereğini hiçbir baskıya ve kısıtlamaya maruz kalmadan gerçekleştirebileceklerdir (Doğan, 2020, 65 vd).

Gerek dil gerekse din eğitimi sorunları Osmanlı'nın bölgeden çekilmesi ile birlikte her geçen gün artmış ve katlanılmaz bir durum almıştır. Bu konulardaki zorbalıklar ve kanunsuzluklar çok yakın zamana kadar devam etmiş ve tüm dünyanın gündemine girmiştir (Dalkılıç, 2020). Şimdi tam da bu noktada esas soru şudur: Acaba yeni dönemde Alvanlar köyü Bektaşî, Kızılbaş, Alevilerinin özellikle dini-millî kimlikleri ve önemsedikleri hususlar konusunda güncel görüşleri nedir?

Kızılbaşlık-Alevilik içinde tanımlamakta ve Alvanlar halkının geleneklerine bağlı, kendi göreneklerin düşkün olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim baskı dönemlerinde büyük bir cesaretle sosyalist dönemde isim değiştirme, “*Soya Dönüş*” adı altında Bulgarlaştırma veya asimilasyona karşı çıkmışlar ve bu konuda büyük kahramanlıklar göstermişleridir (Demirhan, 2019, 397-413. Ceylan-Ersal, 2018, 39-134; Hacısalihoğlu, 2022).

Alvanlar köyü Bektaşî, Kızılbaş, Alevilerinin büyük bir çoğunluğu yenilikçi ve modern olmayı kendileri için önemli gördükleri söylenebilir.

Alvanlar köyü Bektaşî, Kızılbaş, Alevilerin Müslüman ve tarikata bağlı olmayı önemsedikleri gözlenmiştir.

Alvanlar köyü halkının ezici çoğunluğunun Türk olma konusunda bilinçli olduğu söylenebilir. Nitekim Yablanovo/Alvanlar köyü halkı baskı dönemlerinde “*İsim Değiştirme ve Asla Dönme!*” adı altında Bulgarlaştırma veya asimilasyona karşı koyma konusunda destansı mücadele vermişlerdir (Demirhan, 2019, 397-413, Doğan, 2020, 65 vd.; Hacısalihoğlu, 2022).

Alvanlar’da yaşayanlar Bektaşî, Kızılbaş, Alevi olarak kendilerini tanımlamalarının önemli olduğunu belirtmişlerdir. Yablanovo/Alvanlar köyü sakinlerinin neredeyse tamamı Bektaşilik ve Aleviliğin kendilerini tanımlayan en uygun ifade olduğunu ve buna çok büyük bir önem attiklerini söylemek mümkündür (Ceylan-Ersal, 2018, 39-134).

Etnik aidiyet ve kimlik bilincine sahip olduklarını ortaya koymak için Alvanlılar, “*Türküz, Müslümanız, Aleviyiz*” ifadesine tereddüt etmeden sahip çıkmaktadırlar (Doğan, 2020, 65 vd).

Sonuç

Bu makalenin konusu Bulgaristan Yablanovo/Alvanlar köyü Bektaşî, Kızılbaş, Alevilerinin durumu ve günümüzde kendilerini tanımlama biçimidir. Makalenin amacı söz konusu köy sakinlerinin kendilerini hangi etnik ve dini grup içinde gördükleri ve kendilerini nasıl tanımladıklarını ortaya çıkarmaktır.

Bulgaristan olarak isimlendirilen coğrafyaya Osmanlı öncesi Sarı Saltuk gibi Bektaşî erenleri, dervişleri gelmiştir. İlk gelen bu dervişleri, Koyun Baba (Kızıldeli Sultan), Otman baba takip etmiştir. Osmanlı Devletinin Balkanları fethetmesiyle birlikte Bulgaristan’ın bulunduğu topraklara Anadolu’dan ilk gelenler yine Rum Abdallar ve Alevi-Bektaşî dervişleri olmuştur.

Osmanlı tarafından bu coğrafyanın fethi başlayınca da Ali Koç Baba gibi takipçileri bizzat askeri cenge de katılarak bu toprakların İslamlaşmasına ve Türkleşmesine katkı sağlamışlar ve İslam’ın yerleşmesi ve yayılması konusunda ilk adımı atmışlardır. Ali Koç Baba Niğbolu’nun fethinde yer almış, bu savaşta şehit düşmüş ve mezarı Niğbolu’dadır. Ali Koç Baba evlatları ve Ali Koç Baba Ocağı Alvanlar/Yablanovo’ya taşınmıştır.

Yablanovo/Alvanlar köyü Bulgaristan’da yaşayan Bektaşî, Kızılbaş, Alevilerin içerisinde buldukları durumu, anlamada iyi bir örnektir. Alvanlar’ın kuruluşundan günümüze Bulgaristan içerisinde kalan nüfus ve kültür olarak toplu en yoğun Bektaşî, Kızılbaş, Alevi yerleşim yerlerinden biridir ve günümüze kadar da bu yapıyı korumuştur.

Kaynaklar/References

- Ahmed, Şabanali. *Bulgaristan'da Alevilik: Yablanovo Örneği*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Danışman Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç, 2012.
- Ahmed, Şabanali. *Bulgaristan'da Alevilik (Yablanovo/Alvanlar Örneği)*. Üsküp: Yeni Balkan Yayınları, 2022.
- Alptekin, Hüseyin vd. *Bulgaristan Türklerinin Kültürel, Ekonomik ve Siyasi Sorunları, Talepleri, Çözüm Önerileri*. Rapor, Seta Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı yayınları, 2020. <https://setav.org> Erişim 28 Mart 2022.
- Atasoy, Emin. *Bizden Olan Ötekiler, Asimilasyon Kıskaçında Bulgaristan Türkleri*. Bursa: MKM Yayıncılık, 2011.
- Avramov, Kiril. "İran'ın Balkanlar'daki gizli varlığı", <https://www.mepanews.com> Erişim 04 Nisan 2022.
- Aydın, Ayhan. "Bulgaristan'da Yaşanan Alevilik-Bektaşilik Üzerine Gözlemler", *Balkanlarda Alevilik Bektaşilik* içinde, Edit. Mehmet Ersal (İstanbul: 2015) 294-348.
- Berkolli, Liridona. "İran'ın Balkan Ülkelerinde Kültürel Hâkimiyetini Genişletme Stratejileri", <https://iramcenter.org> (Erişim 04 Nisan 2022).
- Ceylan, Ömür - Ersal, Mehmet. "Topuz Baba'dan Ali Koç Baba'ya Alvanlar Köyündeki Alevilik Üzerine Yeni Belge ve Bilgiler", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 18 (2018), 49-50.
- Çibik, Tuba Hatipler - Umaroğulları, Filiz. "Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşi Tekkeleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 458-481.
- Dalkılıç, Mehmet - Biçer, R. "Etnik Barış Bağlamında Bulgaristan Türklerinin Bulgarlarla Sosyal İlişkileri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 69 (2014), 119-151.
- Dalkılıç, Mehmet vd. *Balkanlarda Dini Aşırılıklar ve Etnik Barış*. İstanbul: Tasam Yayınları 2012.
- Demirhan, Hasan. "Bulgaristan'ın Asimilasyon Politikalarına Karşı Alvanlar (Yablanovo) Direnişi (17-18-19 Ocak 1985)". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 20 (2019) 20/397-413.
- Doğan, Sezen. *Kültürel Kimlik Bağlamında Bulgaristan'da Bektaşi Geleneği*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2020.
- Eminov, Ali. *Turkish and Other Muslim Minorities in Bulgaria*. London: Hurst&Company, 1997.
- Engin, Refik. "Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşi ve Bektaşi Sürekleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 55 (2010), 371-404.
- Erdem, Ali Kemal. "Balkanlar'daki Bektaşi ve Aleviler asimilasyon çalışmalarından rahatsızlar". <https://www.indyturk.com> Erişim 05 Nisan 2022.
- Ersal, Mehmet. "Balkanlar: Alevi Mi Bektaşi Mi? Ocak Mı Sürek Mi?". *Balkanlarda Alevilik Bektaşilik* içinde. Edit. Mehmet Ersal. İstanbul: 2015, 236-264.
- Eyice, Semavi. "Bulgaristan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/403-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Georgieva, Ivanichka. *Bulgarian Alevis from Demir Babba Tekke*. çev. Türker Acaroğlu. İstanbul: Kaynak, 1998.
- Gramatikova, Nevena (Nevin). "Bulgaristan'da Alevi-Bektaşi Kültürünün Korunmasında ve İfadesinde Nefeslerin ve Zâkirlığın Yeri ve Rolü: Deliorman Bölgesi Örneği", *Balkanlarda Alevilik Bektaşilik* içinde. 155-199.
- Hacısalihoğlu, Mehmet. "Bulgaristan'da bir Türk Alevi Köyünün 19 Ocak 1985 Direnişi". <https://www.yazargazetesi.com.tr> Erişim 04 Nisan 2022.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Bulgaristan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/396-399. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Jong, Frederick De. “Bulgaristan’daki Alevi Gruplar ile Anadolu Tahtacıları Arasındaki İlişki”, Çev: Handan Er. *I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Yörükler) Sempozyumu Bildirileri*. 25-26 Nisan 1994. Antalya: 1996.
- Kayapınar, Ayşe. “Trakya-Doğu Rodop Bölgesinde Alevi-Bektaşî Zaviyeleri (XV-XVI. Yüzyıllar)”, *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 18 (2018), 3-38.
- Kayapınar, Ayşe. “Osmanlı Kayıtlarında Kuzey Bulgaristan Alevi-Bektaşî Köyleri (XVI. Yüzyıl)”. *Balkanlarda Alevilik Bektaşîlik* içinde Edit: Mehmet Ersal. Çorlu: Çorlu Belediyesi Yayınları, 2015.
- Kılıç, Filiz vd. “Bulgaristan’da Bazı Yerleşim Yerlerindeki Alevi ve Bektaşî Talipleri İçeren 1924 Tarihli Bir Defter”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 43 (2007), 29-47.
- Kışman, Zülfükar Aytaç - Aydın, Hasan. “Bulgar Etnik Modelinin Bulgaristan’daki Türkler Üzerindeki Etkileri”. *Rifat Özdemir’e Armağan*, edit: Rahmi Doğanay ve dğr. İstanbul: Hiperlink yayınları, 2019.
- Kovachev, Rumen. “Opis na Nikopolskiya Sandjak ot 80-te Godini na XV vek”, NB Sv. sv.Kiril i Metodi, Sofia, 1997.
- Kökel, Coşkun. “Bulgaristan’da Yaşayan Alevilik ve Bektaşîlik Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 43 (2007), 9-27.
- Kökel, Coşkun. “Sarı Saltık ve Balkanlarda Alevi Bektaşî Kültürü”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 43 (Güz 2007), 117-123.
- Kuyucuklu, Nazif. “Bulgaristan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 6/391-396. İstanbul: 1992.
- Markoff, Irene. “Bulgaristan’ın Deliorman ve Doğu Rodop Dağlarında Zâkirlik ve Nefesler: Etnomüzikolojiden Bir Bakış”. *Balkanlarda Alevilik Bektaşîlik* içinde Edit. Mehmet Ersal. İstanbul: 2015, 133-144.
- Nikov, Hristo. *Shtrihi kim İstoriyata na s. Yablanovo*, Abagra, Sliven, 2010.
- Seyman, Adil. *Balkanlar’da Alevi Bektaşîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Sözer, Hande. *Managing Invisibility* içinde, “Dissimulation and Identity Maintenance among Alevi Bulgarian Turks”. *Balkan Studies Library*, Volume: 15; “Alevi Bulgarian Turks’ Self-Perceptions of the Alevi Ways: “The Path is One; While Practices are a Thousand and One”, Brill 2014, 108–133.
- Taşğın, Ahmet. *Koyun Baba ve Menakıbı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Taşğın, Hakkı. Pir ve Talip İlişkileri Bağlamında Balkanlardan Anadolu’ya Ali Koçlular, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman Prof. Dr. Erdal Aksoy, 2022.
- Teber, Ömer Faruk. “Balkanlarda Babagân Bektâşîliği ve Bektaşî Erenleri”. *Balkanlar ve İslâm – Balkanlarda İslâm Dini ve Kültürel Hayat – içinde* 1/381–400. İstanbul: Ensar 2020.
- Ulutaş, Selcen Özyurt. “Mühimme Kayıtlarına Göre Bulgaristan’da Gayr-i Sünni Hareketler (XV-XVI. Yüzyıllar)”. *Adam Akademi*. 8/2 (2018), 213-230.
- Yılmaz, Hacı - Kökel, Coşkun. “Ali Koç Baba Ocağı ile İlgili Kısa Bir Değerlendirme ve İki Yeni Şecere”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 36 (2005), 125-136.

SEZAI KARAKOÇ'UN ÇOCUKLUĞUMUZ ŞİİRİNDE CENKNAMELERİN İZLERİ

OVERTONES OF CENKNAME IN SEZAI KARAKOÇ'S POEM ÇOCUKLUĞUMUZ

GÖKHAN GÖKÇEK 
Sorumlu Yazar/Correspondence
ESİN HÜDAVERDİ  
NEBAHAT SÜLÇEVŞİ  

Öz

İnsan ve çevre arasındaki sınırsız ilişki hayat tarzından inanç biçimine, iktisadi durumdan geleceğin planlanmasına kadar pek çok alandaki sürecin belirleyicisi olmuştur. Kahramanlık ve yiğitlik mefhumlarına büyük önem veren Türkler, İslâmiyet ile tanıştıktan sonra kadim gelenek ve kültürlerini İslâmiyet'in esasına muhalefet etmeyecek şekilde dönüştürmüşlerdir. Bu değişim ve dönüşümden kuşaktan kuşağa anlatılan kahramanlık hikâyeleri de nasibini alırken özellikle Anadolu'nun fethiyle ortaya çıkan yeni şartların da eklenmesiyle bu gelenek *Cenkname* olarak yeni bir forma bürünmüştür. İslâm tarihinde büyük kahramanlıklarıyla bilinen Hz. Ali de yiğitliğinden dolayı Türklerin yeni bir form kazandırdıkları anlatılarının ana figürü olmuştur. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber ile yakınlığı da ona ayrı bir hürmet duyulmasına sebep olurken destansı özelliklerle anlatılan kahramanlık hikâyelerinin Hz. Ali'ye isnat edilmesi sürecini de doğurmuştur ki *Cenkname* olarak gelişen bu gelenek asırlar boyunca devam etmiştir. Hatta ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı Osmanlı Devleti'nden sonra Cumhuriyet Türkiye'sine de miras kalan Hz. Ali *Cenknameleri* modern Türk edebiyatının büyük şairlerinden Sezai Karakoç'un hayatında da yer edinerek bir şiirine konu olmuştur. Şair Karakoç, *Çocukluğumuz* şiirinde Hz. Ali *Cenknamelerinin* çocukluk dönemindeki anlatım sürecine ve bir çocuk olan kendisiyle arkadaşlarına hissettirdiklerini ifade etmeye gayret etmiştir. Bu çalışma; adı geçen bilgiler ışığında ve Türklerin inanç dünyasından hareketle kahramanlık kavramının Türkler için önemini, *Cenkname* geleneğini, Hz. Ali *Cenknamelerinin* Türk kültüründeki yerini ve buradan Karakoç'un şiirindeki izlerini incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ali, Cenknamer, Kahramanlık, Sezai Karakoç.

Abstract

The massive interaction between mankind and the environment has paved the roads of various processes, how to live, how to believe, how to spend, how to plan a future. As a nation who gave great importance to the aforementioned concepts, Turks carried on their ancient traditions and culture in a way which would not contradict Islam and found a harmony after meeting their new religion. While the heroic stories were passed from one generation to another with this new cultural transformation, it created a new form called "*Cenkname*", especially after the conditions took place with the conquest of Anatolia. İmam Ali, known for his tremendous heroism in Islam history has been the main figure of the narratives mentioned due to his valor in the mentioned form. Hazrat Ali's close relation with the Prophet has gained him respect in the heroic stories with his epic features. These attributes given to Hazrat Ali developed as "*Cenkname*" and continues since centuries. Even after the Ottoman Empire, where "*Cenkname*" emerged and spread, Hazrat Ali's *Cenknames* continued. Also, one of the great poets of the modern Turkish Poem, Sezai Karakoç had a poem, which's main theme was a *Cenkname* of Hazrat Ali. Sezai Karakoç tried to express how the Hazrat Ali *Cenknames* made his friends and himself feel as a child while they were listening to them in his poem "*Çocukluğumuz*". This research is based on the aforementioned information, the importance of the concept of heroism, the tradition of "*Cenkname*", the importance of Hazrat Ali *Cenknames* in Turkish culture and their traces in Sezai Karakoç's poem.

Keywords: Hazrat Ali, Cenknames, Heroism, Sezai Karakoç.

Giriş

Cenkenameler, Türk edebiyatı içerisinde sade nesir türleri arasında yer alır. Halk dilinde yazılan masallar, hikâyeler, gazavatnâmelerle birlikte anılırlar (Uzun, 2007, 9). Anadolu'ya yapılan göçler ise yeni bir dönemi ve sonu gelmez savaşları başlatır. Savaşçı bir yapıya sahip olan Türkler için cenk etmek aynı zamanda yeni dinlerinin de bir emridir ve yurt kazanmak adına bu emre Anadolu'da tam bir uyum sağlamışlardır (Köprülü, 2014, 357). Anlatıların ana temasını kahramanlar oluşturmuş, ilgili kahramanların yaptığı olağanüstülükler ve gösterdikleri gayret konu edinilir hale gelmiştir. Bunların başında hiç şüphe yok ki Hz. Ali ve cenkleri gelmektedir. Hz. Peygamberin damadı ve yeğeni olan Hz. Ali, uğradığı haksızlık ve evlatlarının gördüğü zulümden dolayı Türklerin davasını güttükleri müstesna bir isim olmuştur. Bilhassa merkezî idarenin konargöçer hayat tarzlarına müdahalesinden hoşlanmayan Oğuz/Türkmen kitleleri arasında Hz. Ali; hikâyeleri, soyu ve olağanüstü tasavvuru ile apayrı bir yere oturmuştur (Gülten, 2021). Özellikle Moğol istilasının had safhaya ulaşmış Anadolu'da otorite sorunu yaşandığı bir dönemde Hz. Ali figürü adeta bir kurtarıcı olarak görülmüş ve yorumlanmıştır. Yani her siyasi kargaşa ve keşmekeşte Hazreti Ali ve neslinin hayatı ve kahramanlık hikâyeleri güven ve istikrarın teminatı haline gelmiştir.

Hz. Ali Cenkenameleri, Türk halk hikâyeciliğinin epik halk hikâyeciliği geleneğinin devamı niteliğini taşımaktadır. Anlatılarda yer alan karakterlerin kişiliği, olağanüstü yetenekleri, kahramanlıkları önemlidir. Otağlardan köy odalarına kadar akseden Cenkenameler, millî ve manevî değerlerin aşılmasında büyük bir rol oynamıştır (Gürdarmur, 2018). Konargöçer hayat tarzının şifahi kültürü daha etkin bulmasından dolayı sözlü anlatılar, Türk kültür hayatında bilhassa konargöçerlerin yoğun olduğu dönemde, büyük bir yere sahip olmuştur. Yerleşik hayata geçişle beraber bu anlatılar anlam ve içerik bakımından değişiklik gösterebilir de içerisinde kahramanlık ve yiğitlik barındıran bir öğreti dizisi üzerinden varlıklarını sürdürmüşlerdir. Oğuzların özellikle 13. yüzyıl itibarıyla Anadolu'yu yurt tutma mücadeleleri yani kahramanlık hikâyeleri dilden dile dolaşırken kadim bozkır Türk geleneğinden ilhamla destanlaşmış sözlü olarak aktarılmış veyahut zamanla kalemde kâğıda dökülmüştür. Böylece Anadolu'nun Türkler tarafından fetih süreci, Cenkename geleneğinin devamlılığını korumuştur (Şener, 2021, 129-135).

Cenkenameler barındırdıkları kahramanlık hikâyeleri ile hem bahsi geçen kişilerin hem de yazıldıkları dönemin ruh halini taşımaktadırlar. Böylelikle Cenkenameler hem kendi dönemlerine hem de geleceğe, geçmişini anlatmak ve öğütler sunmak fikri taşırlar. Amaçları ise okuyan kimselere dinî ve ahlâkî öğütler vererek bir tarih bilinci kazandırmaktır (Atalan, 2008, 9). Cenkenameler, Müslümanların adalet, mazlum, yardım, ihsan ve karşılıksız hizmet gibi ortak konularının temsiliyetini ve kültür izlerini barındırmaktadır. Bu bakımdan ifade etmek gerekir ki Cenkenameler Türk kültüründeki, yine İslâmiyet ortak paydasında buluşup kaynaştığı Arap ve Fars kültürlerinin izlerini de taşımıştır (Öztürk, 2018, 310).

Topluma bir tarih şuru kazandırmak, geçmişini anlatmak Türkler için olmazsa olmazları arasındadır. Türk boylarının yaşadığı obalarda değil savaşa giden askerinin yanında orduda, toylarda, Türklerin olduğu her yerdedirler. Selçuklu ordusunun daimî unsurları arasında olan ozanlar kahramanlık destanlarını anlatmakla mükellefler (Köprülü, 2014, 346).

Cenkname geleneğinin ilk örneği olarak Şeyyâd İsa'nın *Salsalnâme*'si kabul edilir. Salsal adlı bir dev, Hz. Ali ile mücadele etmiş ve mezkûr esere göre telef olmuştur (Köprülü, 1980, 253). Bu arka plandan hareketle Türkler, kademeli olarak kahramanlık hikâyelerinde Hz. Ali figür ve tasavvurunu merkeze almışlardır. Cenkenameler bu tercih ve tavırdan hareketle Türk edebiyatında yerini alırken Hz. Ali Cenkenameleri de bu alanda başı çekmiştir.

1. Hz. Ali Cenkenameleri ve Özellikleri

Hz. Ali Cenkenameleri, 13. yüzyılı takip eden süreçte Anadolu'nun içinden geçtiği çalkantılı bir zaman diliminde, Türk hayat tarzı ile sosyal yaşamının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Dönemin tarihsel gerçekliklerini içinde barındırmakla beraber yaşanan karmaşık süreçte en azından edebî ve manevî olarak aranan lider kültüne cevap verebilen bir nitelik taşımaktadır. Devrin ortak kültür öğeleriyle birlikte önyargı ve taassuptan uzak bir İslâm anlayışına uygun bir içeriğe sahip olarak edebiyat ve kültür dünyamızda yerini almıştır (Atalan, 2010, 66). Cenkenameler, doğuşu itibarıyla sözlü kültürün ürünü olmakla beraber yine 13. yüzyılda kademeli olarak yazı ile de kayda geçirilir ve oluşturulur. Bu gelenek Balkanlar'dan Türkistan'a kadar yayılarak Türk cihan hâkimiyeti sahasında yankı bulmuş ve kahramanları "veli" olarak manevi bir özelliği de bulunan Cenkenameler bu formu "gazi" tipinde nihayete erdirerek yeni bir tipi de Cenkenameler eliyle inşa etmiştir (Kaplan, 2014, 112-119).

Hz. Ali'yi merkeze alan Cenkenameler sadece 13. yüzyıldaki varlıklarıyla kalmamış, Osmanlı Devleti'ne oradan da Türkiye Cumhuriyeti'ne miras kalmıştır. Anadolu merkez alındığında Türk edebiyatında ilk Cenkname geleneği Dursun Fakih ile başlamıştır (Atalan, 2008, 11). Dursun Fakih, özellikle Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinin anlamlandırılması adına önemli bir isimdir. Yunus Emre ve Gülşehri gibi Türk edebiyatının önemli isimleriyle aynı çağda yaşadığı düşünülür. Gazavatnâme adlı eserini şair kimliğiyle alan bu zat dinî eğitim almış bir fakihdir. Şeyh Edebalî'nin damadı ve Osman Gazi'nin de bacanağı olarak kabul edilir (Aksoy, 1994, 7). Dursun Fakih'in Cenkenameleri, Nurullah Hoca tarafından uyarlanmış ve kopya edilmiştir. Konu Cenkenameler olunca mezhepsel farklar ortadan kalkmış; uyarlama ve kopya edilme gibi girişimler tepkisizlikle hatta olağan olarak karşılanmıştır. Şüphe yok ki bu esnekliğin en büyük sebebi mezhep veya meşrep fark etmeksizin bütün Müslümanların, Hz. Ali'yi sevmesi ve hürmet etmesidir. Özellikle Anadolu'nun fethedilmesinden sonra Cenkenameler, Orta Anadolu'da çokça okunan ve talep edilen edebî eserler haline gelmiştir (Atalan, 2010, 68).

Türklerin kahramanlık hikâyelerini yoğun bir şekilde anlatan Dede Korkut Kitabı'nda Hz. Ali, "*erler şahı*" olarak tavsif edilmiştir (Ergin, 2005, 17). Hz. Ali'nin Cenkenamelerinin çoğunda hadiseler Hz. Peygamber'e bağlı olarak gerçekleşirken Hz. Ali aktif bir şekilde anlatılarda yerini alır ve hadiseler onun karakteri etrafındaki olaylar örgüsünde şekillenir. Cenkenamelerde vurgu Hz. Ali'nin kahraman kimliğine yapılsa da ana konu, Hz. Ali'nin İslâmiyet'i yayma mücadelesidir (Ünlüsoy, 2020, 240-241). Kan Kalesi Cengi adını taşıyan Cenkenamede, Hz. Peygamber üzerinden dini yayma vazifesinin daha sonra Hz. Ali'ye tevdi edilişi anlatılmıştır (Balaban, 2019, 122). Bu anlatılardan hareketle Cenkenamelerde Hz. Ali gayrimüslimlerle mücadele içinde olsa da savaştıkları varlıklar sadece Müslüman olmayan unsurlar değildir. Gayrimüslimlerle beraber ejderha, dev, şeytan, cin, cadı, ifrit ve yılan gibi Türk mitolojisi içerisinde

“kötü” bir anlam dünyasına sahip olan ve aynı zamanda efsanevi kimliklerle anlatılan varlıklarla da mücadele etmektedir (Ünlüsoy, 2020, 247).

Hız. Ali Cenknemelerinde aktarılan konular arasında İslâmiyet’in temel esas ve öğretileri de mevcut bulunarak dolaylı öğretim sağlanmaktadır. Bunlar arasında Kur’an-ı Kerim’e ve İncil’e dair atıflar görülmektedir. Yine sık sık ismi Cenknemelerde geçen Cebrail, Allah’ın emrini Hız. Peygamber’e bildirerek fethedilecek yerleri anlatmaktadır. Hız. Peygamber de Hız. Ali’yi fütuhât ile görevlendirir. Ahiret vurgusu, dine davet ve namaz da Cenknemelerde bahsi geçen konular arasındadır (Ünlüsoy, 2020, 250-256).

Seçuklu Devleti’nin bütün birikimini ve tecrübesini yüklenen Osmanlı Devleti’nin gelişmesindeki güç, gaza ve fethin sürekli canlı tutulması ve teşvik edilmesidir (İnalçık, 2018, 9). Yine Osmanlı Devleti’nin ilk daimî ve merkezî ordusu olan Yeniçerilerin de Hacı Bektaş’a uzanan silsile aracılığıyla Hız. Ali’yi meslek piri kabul etmeleri de Cenkname geleneğinde Hız. Ali izlerini ve keskin tesirini artırmıştır. Rivayete göre Seçuklu Devletinden Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarına kadar uzan menkıbevi hayatında Hacı Bektaş Veli’nin Orhan Gazi zamanında hayatını sürdürmüş, Osmanlı neferlerini yani Yeniçerileri görmüş ve onlara dua etmiştir (Maden, 2013, 16). Adeta Osmanlı Devleti’nin kuruluş ve kurumsallaşma döneminde Cenknemeler, Hazreti Ali soyundan gelen Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Rumeli hattını birleştiren velilerin hayatlarının anlatıldığı menkıbeleriyle çok geniş bir alana yayılmıştır (Taşğın, 2014, 267-272). Menkıbe sahibi veliler, kendi döneminin padişahını irşat eder ve devletin kurumlarıyla yerleşmesine katkı sunarken gazaya destek verdikleri hatta içerisinde yer aldıkları görülmektedir.

Hız. Ali Cenknemeleri modern edebiyatın öncü isimlerinin de çocuklukta dinlediği ve hayatlarına etki ettiği birikimin adı olurken yeniden yazılmaya da çabalanmıştır. Mesela Osmanlı Devleti’nin son günlerini, işgal yıllarını, Millî Mücadele dönemini ve Cumhuriyetin kuruluşunu gören ve bu süreçlerde aktif olarak yer alan Halide Edip Adıvar da bu isimler arasındadır. Mor Salkımlı Ev adlı eserinde kendisine çocukken Hız. Ali’nin hikâyelerinin okunduğunu bu hikâyeler okunurken güven hissine kapıldığını ve Hız. Ali’nin ejderha başta olmak üzere mücadelesindeki başarısını hep ilgiyle dinlediğini anlatmaktadır (Adıvar, 1998, 89). Halide Edip Adıvar’dan Erdem Beyazıt’a kadar uzanan kuşaklar arası Türk edebiyatçıları arasında Hız. Ali Cenknemelerini dinleyen ve eserlerin etkileri görülen pek çok isim olmuştur. Bunlardan birisi de Sezai Karakoç’tur. Türk edebiyatının önemli şairlerinden birisi olan Karakoç, Hız. Ali Cenknemelerinden o kadar etkilenmiştir ki edebi hayatındaki tesirini anlatan bir şiir yazarak bu etkiyi görünür kılmıştır.

2. Sezai Karakoç ve Çocukluğumuz Şiiri

Sezai Karakoç Türk edebiyatının, Türk şiirinin önde gelen isimleri arasında kabul edilir. Karakoç, 1932 yılında Diyarbakır Ergani’de dünyaya gelmiştir. Bölgede Leventoğulları olarak bilinen bir aileye mensup olup annesi Emine Hanım babası ise Mustafa Bey’dir (Karataş, 1994, 1-3). Eğitimini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde tamamlayan Karakoç, hayatının erken yaşlarında edebiyat ve felsefeye ilgi duyar. Gerek yaşadığı dönem gerekse de bulunduğu çevre onun gelenekçi bir kimlik kazanmasına ve bu kimliğini de ortaya koyduğu edebi eserlerine yansıtmasına bir anlamda köprü olmuştur. Özellikle şiirde geleneği ve gelenek figürlerini belki

de en iyi şekilde kuran Yahya Kemal dışında geleneği ve öğelerini böylesine şiirine taşıyan ikinci bir isim Sezai Karakoç'tur (Enser, 2018, 77).

Hız. Ali figürünü merkeze alarak vücut bulan Cenknemeler de geleneğin önemli bir taşıyıcısıdır. Anadolu'da uzun bir süre evleri süslemiş olan gerek şifahi gerekse de kitabî bir usulle taşınan Hız. Ali merkezli Cenknemeler, Sezai Karakoç'un da şiirine konu olmuştur. Evlerde, köy veya ilçe odalarında okunan Cenknemelerin, Karakoç'un da hayatında bir yer edindiğini *Çocukluğumuz* şiirinde görülmektedir. Bu şiir, Karakoç'un doğup büyüdüğü, çocukluğunu geçirdiği Anadolu'da ikamet ettiği her yerde bir Cenkname geleneğinin var olduğunu hatta diri bir şekilde yaşadığını gözler önüne sermek açısından önemlidir (Ceylan, 2013, 115-154).

Sezai Karakoç, *Çocukluğumuz* şiirini 1960 yılında, 28 yaşında kaleme almıştır. Şiir, şairin 28 yaşına ulaşınca toplumsal değişim ve geleneği besleyen güçlü alan ve aktarımın kaybolduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu çerçevede anne, baba, çocuklar, Allah, peygamber, Ali etrafında Yunus'un diliyle ev, sokak, Mekke, Bedir, Medine ve Hayber ile ilişkilendirilen Cenknemeler vasıtasıyla cenklere yer verilmektedir. Allah sevgisi, geleneğe duyulan özlem ve Yunus Emre'nin yanı sıra merkezde Hız. Ali vurgusu gül etrafında yer almaktadır. Şair, eserinde Hız. Ali'nin kahramanlıklarından bahsederken Hız. Ali'ye dair malumatları nereden öğrendiğini de aktarmaktadır. Burada karşımıza Cenkname geleneğinin canlı bir şekilde o dönem yaşadığını gösteren dizeler çıkmaktadır.

Şair şiirinde, ilk dizesinden son dizesine kadar Müslümanlığın tercümanı veya aktarım usulünün Yunus olduğu, Yunus'un anlam dünyasında şekillenen ve aktarılan dilinden annesi tarafından çocuğun ruhuna nakşedildiği, gül kokusu etrafında peygambere yer verilirken çocuk terbiyesinin nasıl gerçekleştirildiğini aktarmaktadır. Anne, geleneği temsil ederken kelam, mezhep ekollerinin tartıştığı rasyonel kıldığı Allah ve Nübüvvet meselesiyle ilgisiz hatta uzakta aktarılmaktadır. Akademik veya ilmi mülahazadan uzakta bir Allah ve Peygamber tarifi, çocuğu şekillendirirken yine öğrendiğini ve yaşadığını çocuğuna aktaran anneden bahsedilmektedir. Bu aktarımın çocukken şahidi, 28 yaşına gelince nasıl belli belirsiz ortadan kalktığına da şahitlik edip ifade etmektedir.

Bundan dolayı Karakoç, şiirinde Hak-Muhammet-Ali'yi şiirinde sırayla aktarmıştır. Fakat bu aktarışın entelektüel birikim ve arka planı ise ya da hazırlanma zemini Yunus ile sağlanmıştır. Yunus, Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Rumeli marifetini şiir ile aktaran pir veya mürşittir. Yunus'un içerisinde bulunup temsil ettiği alanda şiir ve kelamın temsilcisi olarak söze sırasıyla Hak-Muhammet-Ali ile başlanıp devam ettirilmiştir. Nihayetinde şair de *Çocukluğumuz* şiirine aynı yerden başlayarak devam etmiştir. Şiir söze-kelama şöyle başlar:

"Annemin bana öğrettiği ilk kelime" (Karakoç, 2020, 97).

Allah ve şah damarından yakın! Buradan hareketle şair, "ümm" anne kelimesi asıl ve kaynak olarak bilgi ve hikmeti bir arada temsil eden aktaran ve yaşayan olarak bir sonraki nesle yani mekana ve zamana mezederek aktaran fail olarak takdim etmektedir. Bunun ifadesi olarak da şair, geleneğin anlatısını şiire dönüştürmesini sağlayan kelimeleri ilk olarak annesinden öğrenmiştir. Bu durum Karakoç'un temsil ettiği ve vurguladığı gelenekselci çizgisine de uygun düşmektedir. Şair ilk olarak söze-kelama Allah ile başlar ve şöyle devam eder:

"Allah, şahdamarımdan yakın bana benim içimde" (Karakoç, 2020).¹

¹ Bu dize, Kur'an-ı Kerim'e göndermedir (Kaf Suresi, 16-17).

Şair ikinci olarak Muhammet ile sözüne-kelamına devam eder ve şu dizeleri ekler:

*“Annem bana güllü şöyle öğretti
Gül, Onun, o sonsuz iyilik güneşinin teriydi!
Annem gizli gizli ağlardı dilinde Yunus
Ağaçlar ağlardı, gök koyulaşırdı, güneş ve ay mahpus” (Karakoç, 2020).*

Şair, yine eğitimde anne vurgusuyla hem geleneğe atıf yapmayı sürdürmekte hem de hayat tarzına dair ipuçları vermeye devam etmektedir. Şiirde gül, bir mecaz olarak kullanılmıştır. Gül, irfanda Hz. Peygamberi sembolize etmek için kullanılmıştır (Kemikli, 2009). Menkıbelerde Hz. Peygamberin terinin gül koktuğu ifade edilmektedir ki şair, ikinci dizesinde gül ve ter kavramları üzerinde nakledilen alıntılara bir gönderme yapar. Şair, annesinin gizli gizli Yunus dilinde ağladığını, onunla beraber ağaçların da ağladığını göğün koyulaştığını, güneş ve ayın hapis olduğunu ifade ediyor. Dizesine misafir ettiği Yunus’un hayatına dair kesin malumatlar bulunmamakla beraber 13. yüzyılda yaşadığı ve özellikle son çeyreğinde şiirleriyle Türkmenler arasında maruf olduğu bilinmektedir (Köprülü, 2014, 310). Yunus’un dili saf, durudur. Asırlar sonra dahi kuşaklar arasında bir kopukluğa sebep olmadan anlaşılabilir. Şair burada; anne sevgisinin ve üzüntüsünün bir manevi ağırlık oluşturduğunu ama bu ağırlığını Yunus dilinde olduğu gibi asırlar boyunca arı, duru bir şekilde anlaşılabilirliğini ifade etmektedir.

Şiirin devamındaki mısralar da Hz. Ali ile ilgilidir.

*“Babamın uzun kış geceleri hazırladığı cenklerde
Binmiş gelirdi Ali bir kırata” (Karakoç, 2020).*

Baharın kendisini sakladığı ve soğuk kışın insanlara bir ateş etrafında toplanma dışında pek fazla bir imkân vermediği zaman dilimlerinde bilhassa kırsal bölgelerde odalarda düzenlenen toplantılarda Cenknemeler, okunan ve dinlenen eserlerin başında gelmiştir. Kış özellikle Anadolu’da büyük bir zorluk demektir. İşte burada yine bir bakıma gelenek devreye girerek evlerde ve köy odalarında baş konuk olan Cenkname geleneği bir kere daha dirilir. Şair de bahse konu geleneği yaşatan babasından Cenknemelerde yer alan Hz. Ali’nin kahramanlıklarını dinler. İlk mısra bunlara işaret etmekle birlikte ikinci dizedeki “kırata” Hz. Ali’nin atı Düldül’ü tarif etmektedir. Kır bir rengi olan Düldül, Mısır hükümdarı Mukavkıs tarafından Hz. Peygamber’e hediye edilmiş ve Hz. Peygamber de daha sonra bu atı Hz. Ali’ye hediye etmiştir (Yardım, 1994, 20). At, Türk kültür ve siyasi hayatında büyük bir yere sahiptir. Türkler için at evvela bir yoldaştır. Uzun seferleri sırasındaki en büyük destekçileridir. Bunlarla beraber Türkler atın etinden, sütünden, gücünden, kılından ve derisinden her anlamda yararlanmaktadırlar (Kafesoğlu, 1991, 32).

Türkler atıyla birlikte Hz. Ali’nin kılıcını da zikrederler. Zülfikar ismi verilen bu kılıç, rivayete göre Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali’ye hediye edilmiştir. Yine bir başka rivayete göre Hz. Peygamber “*Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ zülfikâr*” (Ali’den başka yiğit, Zülfikar’dan başka kılıç yoktur) diyerek Türklerin Cenknemelerinde kahramanlıklarını dinlediği ve anlattığı Hz. Ali’yi yüceltmıştır (Öz, 2013, 555).

Şiirin sonunda bu aktarımın artık gerçekleşmediği vurgusu, toplumsal değişime işaret ederken diğer yandan Şiirin annesi ile başlayıp devam ettirdiği sürecin bir bakıma koptuğu veya bittiğini de vurgulamaktadır. Öyleyse şair, aşamalarıyla anne ve

temsil ettiği alan ve taşıdığı değerler itibarıyla aktarılırken şiirin sonunda çocukluğu hüznü bir aktarım ile bitirmektedir. Yenidünyada çocuk, anne ve baba, temsil ettiği değerlerini kaybetmiş ve aktaracak başka hikâyeler bulmuş ve destanlarından yoksun kaldığı tespitiyle tamamlanmaktadır. Şair, bir dönemin kapanışını ve yeni bir dönemin başlamasını aktarırken her iki dönem arasındaki keskin bir hattı da ifade etmektedir. Böyle olunca yeni dönem için Hak, Muhammet, Ali, Yunus'un diliyle mana kazandırılıp Cenname biçimiyle nasıl takdim edilecektir? Acaba şairin "Çocukluk güzün dökülen yapraklar gibi" hüznü, güzün dökülen ve bir sayfanın kapanması mıdır? (Şahin, 2021, 611-632).

Karakoç'un şiirinde Hz. Ali ile ilgili kısımlar şöyle devam eder:

*"Ali ve at, gelip kurtarırdı bizi darağacından
Asya'da, Afrika'da, geçmişte gelecekte
Biz o atın tozuna kapanır ağlardık
Güneş kaçardı, ay düşerdi, yıldızlar büyürdü"* (Karakoç, 2020).

Hz. Ali figürünün at ile "birlikte" temsil edilmesi Türk tarzı destan tipine uygundur. Alp tipini barındıran bu tarz, gazi ve veli tipini bir bütün hale getirerek merkeze almıştır. Burada da Hz. Ali figürü üzerinden bir rol model inşa etmiştir (Çetin, 2014, 193-194). İkinci mısra, birinci mısra ile bir anlam bütünlüğü elde ettiğinde Hz. Ali'nin atıyla birlikte darağacındaki mazlumları hem Asya'da hem Afrika'da hem geçmişte hem gelecekte kurtardığı ifade edilmektedir. Şair, çocukluğun yeniden yaratılışı ve kainatın yeniden kuruluşunu mazlumların yanında olmayı zalime karşı durmayı, zaman ve mekânı aşan hakikat ile aktarmaktadır. Bu ise bir sabi-çocuğun sadeliği ve duruluğu etrafında şekillenmektedir. Çünkü Hazreti Ali, çocukluk ve çocuğu temsil etmektedir. Bütün hayatı boyunca sadelik, duruluk ve iyilik ile hareket etmek olmuştur (Şener, 2011, 573-604).

Bu anlatım yine klasik Türk tarzı destan tipine bağlı olarak Türklerin çok önem verdiği yiğitliği, korkusuzluğu esas almaktadır. Bununla beraber mazlumlara zaman ve mekân fark etmeksizin umut ışığı olmak da bir bakıma menkıbevi bir kişiliğin çocukların zihinlerinde ve ruhlarında inşasının delillerindedir. Hz. Ali'nin olağanüstü doğumu, hayatı ve zaferleri Türk destan geleneğinde sıklıkla ele alınmıştır (Çetin, 2014, 195-200). Sadece Hz. Ali değil, Hz. Ali taraftarları da Hz. Ali'ye atfen, onun yolundan giden özellikle evlatları olağanüstülükler göstermişlerdir. Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Rumeli marifetinde Hz. Ali kimliği etrafında oluşmuş tarihsel ve menkıbevi bir karakter olan Battal Gazi ve Sarı Saltık da Hz. Ali gibi zaman ve mekândan azade bir şekilde atıyla seferlere çıkabilmektedir (Taşğın-Atay, 2019, 155-184). Hz. Ali'ye nispet edilen bu olağanüstülük sadece onunla sınırlı değil onun takipçilerine de yakıştırılmıştır (Ocak, 2011, 34-57). Sarı Saltık gibi böylesi olağanüstülükler tıpkı Hz. Ali'de olduğu gibi Hacı Bektaş için anlatılacak ve olaylar Hacı Bektaş velayetnamesinde de görülecektir (Gölpınarlı, 2014, 33).

Çocuk ve oyun kısmıyla bağlantılı olarak şair, kahramanlığı paylaşamayan bir ortama dönüştürdüğünü ve mazlumların beklediği adalet için oyunla birlikte temrin edildiğini de aktarmaktadır. Şair, kahramanlık, adalet, mazlum gibi değerleri oyun içerisinde senaryolaştırmaktadır. Senaryonun tam kadro oyuncularını evden sokağa taşan platformda çocuklardır. Evlerde Cennameleri işiten ve gönlünde yer eden kahraman Ali'ler atlarıyla meydana yürüdüklerinde konudan habersiz mahallenin

diğer çocuklarına da senaryodan bahsettiklerin de sahne, mahalle veya köyün meydanında gerçekleştirilmektedir. Ardından bütün oyuncular, rollerini kapmak için bütün hünerlerini sergilerken büyük bir yarış içerisinde ve çocukların sayısınca meydana cenk etmeye hazır Ali'dir. Karakoç, şiirinde Hz. Ali ile ilgili son kısımda Hz. Ali'ye olağanüstülükler yüklemeye şu dizeleriyle devam ediyor:

*“Çocuklarla oynarken paylaşamazdık Ali rolünü
Ali güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar kahraman
Ali olmak bir hedef her çocukta” (Karakoç, 2020).*

Hz. Ali'nin, irfan geleneği içerisinde eşsiz ve farklı bir yeri bulunmaktadır. Hz. Peygamberin sahabesi olmakla beraber amcaoğlu ve damadı da olan Hz. Ali, Hicret'ten sonra Hz. Peygamberin kardeş olarak seçtiği bir isimdir (Fığlalı, 1989, 371). Bu bakımdan manevi bir arka planın da şiire yansımaları kuvvetle muhtemeldir. Cenknameleri dinleyen çocukların rol model olarak Hz. Ali'yi almaları, eğitim bilimleri açısından da makul ve olağan bir yorumla açıklanabilecektir. Yine Türklerin yiğitlik ve kahramanlıklarıyla meşhur olan tarihi karakterlerini evlatlarına, gelecek nesillerine bir tecrübe birikimi ve ibret vesikası olarak anlatma geleneğine sahip olduğunu biliyoruz. Bu bakımdan Sezai Karakoç'un beraber büyüdüğü arkadaşlarının da Cenknamelerde Hz. Ali'yi ve kahramanlıklarını dinlediği, bu anlatımlardan da etkilenerek Hz. Ali'ye benzemeye çalıştıkları anlaşılabilir.

Hazreti Ali, önce evde baba ile temsil edilmektedir. Büyük bir manevi temsilci ve ihtiramla okunan Cenknameyle evde babanın anlatımından sokağa taşmakta ve çocukların her birini Ali kılmaktadır. Çerağın nurunda okunan Cenkname, çocukların dünyasına ümmetin bir bütün olduğunu öğretir ve öğütlerken, harp meydanında her şehit ile bir hüzün çöker ve gözyaşı sel olup akmaktadır. Ardından her yeni fetih bir bayrama dönüşür hem şehit hem fetih büyük bir sevinci haber vermektedir. Tabiatıyla şehitler, fetihler ile aktarılan bütün insanları Allah'ın kulları görüp mazlum olanlara yetişen İslam doğrudan gönüllere yazılır ve korku ve kaygıdan güvenlik duygusunu inşa ederdi. Karakoç hikâyeleri dinlediği anı ve anlatılanlardan kaynaklanan ruh coşkunluğuyla yaşadıklarını şöyle ifade etmektedir:

*“Babam lambanın ışığında okurdu
Kaleler kuşatırdık, bir mümin ölse ağlardık
Fetihlerde bayram yapardık
İslâm bir sevinçti kaplardı içimizi” (Karakoç, 2020).*

Sezai Karakoç burada sosyo-ekonomik durumla da alakalı olarak bilgi vermektedir. Daha önce uzun kış gecelerinde okunduğunu ifade ettiği Cenknamelerin babası tarafından lambaların altında anlatıldığını aktarmaktadır. Şair, o loş ışıkta Allah'ın aslanı olarak tavsif edilen Hz. Ali'nin kahramanlıklarından o kadar coşkun bir hale gelmiş olacak ki anlatılanları dinlediği sırada Hz. Ali gibi kaleler kuşattığını ifade etmektedir. “Bir mümin ölse ağlardık.”, “Fetihlerde bayram yapardık.” diyerek de Cenknamenin etkisinin altını çizmektedir. Akabinde gelen dizesi ise Hz. Ali Cenknameleriyle verilmek istenen fütüvvet ahlak ve şuurunu özümlediğini ifade etmesi bakımından büyük bir delil olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Şiirin anlam bütünlüğü içeren son kısmı ise şu şekildedir:

*“Peygamberin günümüzde küçük sahabileri biz çocuklardık
Bediri, Hayberi, Mekkeyi özlerdik, sabaha kadar uyumazdık*

Mekkenin derin kuyulardan iniltisi gelirdi

*Kediler mangalın altında uyurdu
Biz küllenmiş ekmekler yerdik razı
İnanmış adamların övüncüyle
Sabırla beklerdik geceleri*

*Şimdi hiçbirinden eser yok
Gitti o geceler o cenk kitapları
Dağıldı kalelerin önündeki askerler
Çocukluk güzün dökülen yapraklar gibi” (Karakoç, 2020).*

Şair, Cenknemelerin etkisiyle arkadaşlarıyla kendilerini Hz. Ali başta olmak üzere sahabilere benzettiklerini ifade ediyor. Çocukların kendilerini sahabilere benzetmesinin Hz. Ali'nin çocukken Hazreti Muhammet'e iman etmesiyle alakalıdır (Erbaş, 2010). Çocuklar, Hazreti Peygamberin yanında Ali olarak iman eden ve onun ilk sahabelerinden olmaktadır. Ardından Hazreti Peygamber dönemi önemli hadiselerde de Ali olmaya devam etmekte ve onun yanından ayrılmamaktadırlar. Bundan dolayı Bedir, Hayber ve Mekke, Hazreti Ali'nin kahraman çocuğun cenklerini sürdürüp Hazreti Peygamberin zamanında devam ettirdiğini onun vefatının ardından da devam ettirdiği anlamına gelmektedir.

Şair bu dizelerde, kıt kanaat imkânlarla geçinirken geceleri Hz. Ali Cenknemeleri dinlemeyi sabırla beklediklerini, onlar için nasıl bir “etkinlik” ve öğrenim metodu olduğunu vurgulamaktadır.

Son olarak ise geçmişin özlemiyle mevcudun tenkidini yaparak cenklerin, Hz. Ali'nin yiğitliklerinin anlatıldığı o uzun kış gecelerinden hiçbir izin kalmadığını, çocukluğuyla beraber bunların bir nesille birlikte yitip gittiğini aktarmaktadır.

Sonuç

Cenname, yiğitlik ve kahramanlığı da içerisine alan bir tarz ve üsluptur. Allah için savaşan gazi tipinin aktarıldığı Cenknemeler, sosyal hayattan askeri alana, edebiyattan dini hayata kadar pek çok noktaya tesir etmiştir. Kahramanlıklarıyla nam salmış Hz. Ali de Türklerin ortaya koydukları bu tipe en uygun figürlerden biri olmuştur. Yiğitliği onu Türklerin destanlarının ve Cenknemelerin ana karakteri yapmış kuşaktan kuşağa anlatılır hale getirmiştir. Bu Cenknemeler o kadar etkili ve kalıcı olmuştur ki oluştuğu Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet Türkiye'sine kalıcı bir miras olarak geçmiş, geleneğin takipçisi pek çok ismin eserine de konu olmuştur. Bunlardan birisi de Sezai Karakoç'tur.

Türk edebiyatının önde gelen şairlerinden birisi olan Sezai Karakoç, ortaya koyduğu eserlerinde geleneği yaşatmaya, yeniden keşfetmeye ve yeni nesillere daha uygun bir üslup ve tarzda sunmaya gayret etmiştir. *Çocukluğumuz* adlı şiirinde de anlaşılacağı üzere Hz. Ali Cenknemelerinin okunma geleneği, onun çocukluğunu yaşadığı evde, muhitte de devam etmiş ve Karakoç'un şiirine bir tema olarak yansımıştır.

Sezai Karakoç şiirinde Hz. Ali Cenknemelerinin okunduğuna işaret ederken yine Hz. Ali'nin Cenknemelere uygun şekilde nasıl olağanüstü yeteneklerle donatıldığını, zamandan ve mekândan azade olarak zulümlere karşı durduğunu ve daima kazanan büyük bir “asker” olduğunu anlatmaya gayret etmiştir. Yüzyıllar öncesinde başlayan bir geleneğin hala devam ediyor olması, Türklerin, Hz. Ali'ye duyduğu hürmet kadar onda buldukları ve atalarıyla özdeşleştirdikleri yiğitlik mefhumuyla doğrudan ilgilidir.

Hazreti Ali ve cenkleri, çocukken Hazreti Peygamber'e iman eden ilk çocuk olması hasebiyle çocukların dünyasında derin izler bırakarak devam ettiği ve fütüvvetin temsilcisi olarak da Türkler arasında iyilik, güzellik, sevgi ve saygının timsali olarak cesaret, adalet ve mazlumların koruyucusu olarak aktarılmıştır. Karakoç, geleneğe uygun olarak Allah ile başlamakta, Hazreti Muhammet ile devam etmekte ve üçüncü olarak Hazreti Ali ile devam etmektedir. Buna Hak Muhammet Ali üçlüsüyle başlarken bu aktarımındaki etkin kişi olarak annesini işaret etmektedir. Annesinin aktardığı bu gelenek Yunus ile şekillendirilmiştir.

Kaynaklar/References

- Adivar, Halide Edip. *Mor Salkımlı Ev*. İstanbul: Can Yayınları, 1998.
- Aksoy, Hasan. “Dursun Fakih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c: 10, Ankara: TDV Yayınları, 1994, s. 7.
- Atalan, Mehmet. “Türk Kültüründe Hz. Ali Cenknemeleri”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2008, I/2, s. 7-27.
- Atalan, Mehmet. “Hz. Ali Cenknemelerinde Mâturidilik Ve Hanefilik İle İlgili Unsurlar”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2010, III/1, s. 65-103.
- Atalan, Mehmet. “Anadolu’da Cenknemelerin Toplumsal Yansımaları”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, Cilt 9, Sayı 1, ss. 45-56.
- Balaban, Tuğrul. “Hz. Ali Cenknemelerinde Toplumsal Konumlandırılmalar: ‘Kan Kalesi Cengi Örnekleme’”, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, Sayı 20, 2019, ss. 111-134.
- Ceyhan, Âdem. “Hz. Ali Cenknemelerinin Tesirleri ve Yeniden Yazılması Meselesi”, *Âşık Paşa ve Anadolu’da Türk Yazı Dilinin Oluşumu Sempozyumu -Bildiriler-*, Kırşehir: 2013, ss. 115-154.
- Çetin, İsmet. vd. *Türk Halk Edebiyatında Hz. Ali, Tarihten Teolojiye: İslâm İnançlarında Hz. Ali*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Enser, Ramazan. “Sezai Karakoç’un Şiirlerinde Geleneğin Tezahür Odakları Olarak İnsan, Zaman Ve Mekân” Yayınlanmış Doktora Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, İstanbul, 2018.
- Erbaş, Muammer. “Kur'an'ı Sende Oku, Anla ve Yaşal!” Erişim Tarihi: 23.09.2021, 2010. <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=3509&SRC=g%C3%B6kteki%20y%C4%B1ld%C4%B1zlar>
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2005.
- Fırlıklı, Ethem Ruhi. “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 2, Ankara: TDV Yayınları, 1989, s. 371,
- Gürdamur, Emin. “Otağlardan Köy Odalarına Hz. Ali Cenknemeleri”. Erişim Tarihi: 22.09.2021, 2018. <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=31824>
- Gölpınarlı, Abdülhakî. *Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2014.
- Gülten, Sadullah. *Türklerin Hz. Alisi*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021.

- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Kafesoğlu, İbrahim. "At". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 14, Ankara: TDV Yayınları, 1991, s. 32.
- Kaplan, Mehmet. *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 (Tıp Tahlilleri)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Karakoç, Sezai. *Gün Doğmadan*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2020.
- Karataş, Turan. *Sezai Karakoç (hayat-sanat-tenbit)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1994.
- Kemikli, Bilal. "Türk Kültüründe Hz. Peygamber ve Gül İmajı". Erişim Tarihi: 22.09.2021, 2009. <https://www.sonpeygamber.info/turk-kulturunde-hz-peygamber-ve-gul-imagi>
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötügen Yayınevi, 1980.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2014.
- Maden, Fahri. *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Sarı Saltık*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Öz, Mustafa. "Zülfikar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 44, Ankara: TDV Yayınları, 2013, s. 555,
- Öztürk, Ashıhan. "Bilinmeyen Bir Hz. Ali Cenknamesi", *IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşilik Sempozyumu*, Ankara, 2018.
- Şahin, Hanifi. "Sanal Kuşatılmışlık Altındaki Çocuklara Geleneksel Kahramanlarımızı Sunmanın Aracı Olarak Cenknâmeler", *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Peygamberimiz ve Çocuk*, 6-8 Kasım 2020, 2021, ss. 611-632.
- Şener, Osman Zahit. Dini Tarihi Kaynaklı Olağanüstü Anlatıların Dini Çocuk Edebiyatı Açısından Değerlendirilmesi ve Hz. Ali Cenknâmeleri'nin İncelenmesi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri: 2021.
- Şener, Osman Zahit. "Hz. Ali Cenknâmeleri'nin Günümüz Dini Çocuk Edebiyatı Çerçevesinde Uyarlanması: Dini İçerik Ve Değerler Eğitimi Açısından İmkan Ve Sınırlılıklar", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021a, Cilt 8, Sayı 2, ss. 573-604.
- Taşğın, Ahmet. "Menkıbelerin Kurduğu Zaman ve Mekân Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Örneği". *Uluslararası "İpek Yolunda Türk Dünyası Ortak Kültür Mirası" Bilgi Şöleni*, Ed. Fahri Atasoy. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 2014, ss. 267-272.
- Taşğın, Ahmet – Atay Öner, "Horasan'dan Konya'ya Türkistan – Horasan Marifetinin Göçü: Fütüvvetin Son Meydanı Olarak Konya", *Geçmişten Günümüze Göçler Konya Kitabı XVII*, Editör Alaattin Aköz-Doğan Yörük-Haşim Karpuz, Konya Ticaret Odası Yayınları, 2019, ss. 155-184.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Nesir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 33, Ankara: TDV Yayınları, 2007, s. 9.
- Ünlüsoy, Kamile. *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII.-XVI. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Yardım, Ali. "Düldül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 10, Ankara: TDV Yayınları, 1994, s. 20.

Ekler**Ek-1:** Sezai Karakoç, Çocukluğumuz, 1960.

Annemin bana öğrettiği ilk kelime
Allah, şahdamarımdan yakın bana benim içimde

Annem bana gülü şöyle öğretti
Gül, O'nun, O sonsuz iyilik güneşinin teriydi

Annem gizli gizli ağlardı dilinde Yunus
Ağaçlar ağlardı, gök koyulaşır, güneş ve ay mahpus

Babamın uzun kış geceleri hazırladığı cenklerde
Binmiş gelirdi Ali bir kırata

Ali ve at, gelip kurtarırdı bizi darağacından
Asya'da, Afrika'da, geçmişte gelecekte

Biz o atın tozuna kapanır ağlardık
Güneş kaçırdı, ay düşerdi, yıldızlar büyürdü

Çocuklarla oynarken paylaşamazdık Ali rolünü
Ali güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar kahraman

Ali olmaktan bir sedef her çocukta

Babam lâmbanın ışığında okurdu
Kaleler kuşatırdık, bir mümin ölse ağlardık
Fetihlerde bayram yapardık
İslâm bir sevinçti kaplardı içimizi

Peygamber'in günümüzde küçük sahabileri biz çocuklardık
Bedir'i, Hayber'i, Mekke'yi özlerdik, sabaha kadar uyumazdık

Mekke'nin derin kuyulardan iniltisi gelirdi

Kediler mangalın altında uyurdu
Biz küllenmiş ekmekler yerdik razı
İnanmış adamların övüncüyle
Sabırla beklerdik geceleri

Şimdi hiç birinden eser yok
Gitti o geceler o cenk kitapları
Dağıldı kalelerin önündeki askerler
Çocukluk güzün dökülen yapraklar gibi



YAYIN DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

Mehmet Dönmez, *Romanya Babadağ Türklerinin Toplumsal Yapısı ve Sarı Saltuk Algısı*, Sonçağ Yayınları, Ankara, 2018.

FADİME KURTOĞLU  RÖR

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

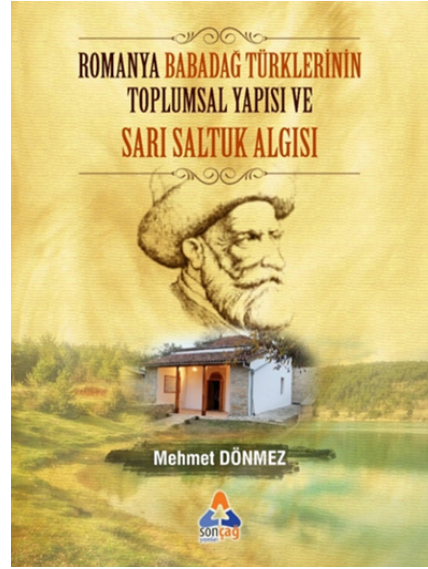
İncelediğimiz eser, muhteva olarak Romanya'nın Tulça iline bağlı Babadağ kasabasında yaşayan Türklerin toplumsal yapısının ve Sarı Saltuk'a bakış açısının değerlendirildiği alanına katkı sağlayan önemli bir çalışmadır. Söz konusu çalışmada bölgedeki Türk aileleriyle, bölgenin sosyo-kültürel yapısı, dini inançları ve Sarı Saltuk algıları üzerine mülakatlar yapılmıştır. Yazar, yaptığı mülakatlarda Babadağ kasaba merkezinde ve bu kasabaya bağlı köylerde yaşayan yaşlı nüfusla görüşerek bölgenin sosyal hafızasını tespit etmiştir. Genç nüfusun genellikle Avrupa ülkelerine göç etmesi kalanların ise büyük oranda kültürel dejenerasyona uğramış olmasından dolayı çalışmada yaşlı nüfus örneklem olarak alınmıştır. Eserde, bölgede yaşayan Tatar Türklerinin ve diğer Türklerin kendilerini "Türk" olarak, Türkçe konuşan ve Müslüman olan çingenelerin ise "millet" veya "Türk milleti" olarak tanımladıkları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Babadağ, Sarı Saltuk, Sosyo-kültürel Yapı.

Abstract

The work we are doing is an important work that contributes to the field of evaluation of the social structure of the Turks living in the town of Babadağ in the province of Tulca of Romania and their perspective on Sarı Saltuk. In this study, interviews were conducted with Turkish families on the socio-cultural structure of the region, religious beliefs and perceptions of Sarı Saltuk. The author analyzed the social memories of the region by interviewing the elderly population living in the Babadağ town center and the villages connected to this town. The elderly population was taken as a sample in the study due to the fact that the young population usually immigrates to European countries and the remaining ones have undergone cultural degeneration to a large extent. In the present work, it was found that Tatar Turks and other Turks living in the region identify themselves as "Turks", while gypsies, who speak Turkish and who are Muslims identify themselves as "millet" or "Turkish nation".

Keywords: Babadağ, Sarı Saltuk, Socio-cultural Structure.



Giriş

Değerlendirmelerde bulunacağımız kitabın yazarı Mehmet Dönmez, Alevilik-Bektaşilik konusu ve din sosyolojisi alanında yaptığı saha araştırmalarıyla tanınan bir sosyologdur. Araştırma sahasını Balkanlar ve Anadolu'nun muhtelif bölgeleri olarak yoğunlaştıran Dönmez, 2018 yılında yayımladığı *Romanya Babadağ Türklerinin Toplumsal Yapısı ve Sarı Saltuk Algısı* isimli çalışmasıyla Balkanları konu edinmiştir.

Dönmez'in bu çalışmasında, geçmişten bugüne Türk nüfusunun yoğun olarak bulunduğu yerleşim yerlerinden biri olan (Romanya) Babadağ ilçesinde yaşayan Türklerin sosyo-kültürel yapısı ve Sarı Saltuk algıları mülakat ve katılımcı gözlem tekniği kullanılarak objektif ve bilimsel bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Bu açıdan kitap, din sosyolojisi alanına önemli verileri sunmasının yanı sıra, alan araştırmalarının da toplumsal belleği kaydetmesi bakımından sosyolojik açıdan ne kadar değerli olduğunun ispatı niteliğindedir.

13. yüzyılda yaşamış bir Türkmen alpereni olan Sarı Saltuk, Anadolu ve Balkanların Türkleşmesi ve İslamlaşmasında son derece önemli bir yere sahiptir. Sarı Saltuk, Alevi- Bektaşi inancında saygı duyulan tarihi ve mistik şahsiyetlerden biridir. Romanya'nın Tulça iline bağlı Babadağ ilçesinde bulunan Sarı Saltuk Türbesi bölgede Türk kültürü ve İslam inancının yaşatılması açısından önemli rol üstlenmiştir. Sarı Saltuk ve Babadağ hakkında yapılan çalışmalara bakacak olursak; Ahmet Yaşar Ocak *Sarı Saltuk Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü (XII. Yüzyıl)* isimli kitabında Baba Saltuk'un Balkanlarda İslam'ın yayılışı ve Türk iskânı sürecindeki rolü üzerinde durmuştur (Ocak, 2011). Kemal H. Karpat, *Sarı Saltuk Diyarı Babadağı: Anıt Bir Türk Müslüman Kasabası Tarihi* isimli kitabında Osmanlı devlet ve tarihine Babadağ Kasabası açısından bakmaktadır. Karpat, Osmanlı Balkanlara geçmeden yıllar önce Türkleşen bu kasabayı Osmanlı Öncesi, Osmanlı Dönemi ve Osmanlı'dan sonra dönemleriyle ele almıştır (Karpat, 2018). Şükrü Haluk Akalın'ın *Rumeli'de Sarı Saltuk'un İzleri ve Ohri'deki Sveti Naum/Sarı Saltuk Ziyaretgâhi* isimli çalışmasında Sarı Saltuk'un Anadolu ve Rumeli'deki türbe ve makamlarıyla ilgili inanışlar ve Ohri'deki Sveti Naum Manastırı'nda bulunan mezarın Hıristiyanlar ve Müslüman Türkler açısından önemi üzerinde durulmuştur (Akalın, 1987). Giray Saynur Bozkurt'un, *Geçmişten Günümüze Romanya'da Türk Varlığı* isimli çalışmasında geçmişten bugüne Romanya'da yaşayan Türklerin tarihi, siyasi ve kültürel oluşumları ele alınmıştır (Bozkurt, 2008). Ayşe Beyza Büyükçınar'ın, *Romanya Babadağ'ı Ekseninde Sarı Saltuk ve Heterodoks İslam* isimli çalışmasında, Sarı Saltuk'un dini kimliği ve asıl türbesinin nerede olduğu ile ilgili görüşlere yer verilmiş, Sarı Saltuk'un bölgedeki önemi üzerinde durulmuştur (Büyükçınar, 2017). Fahri Maden'in *Babaeski'de Sarı Saltuk (Saltuk) Baba Türbe ve Tekkesi* isimli çalışmasında ise Sarı Saltuk'un Babaeski'deki Tekke ve Türbesi tarihi açıdan ele alınmıştır (Maden, 2020). Sarı Saltuk ve Babadağ hakkında literatürün oldukça zengin olmasına rağmen Mehmet Dönmez'in bölgedeki Türklerin Sarı Saltuk algılarını ikili mülakatlar yaparak ele alması, bu mülakatların sonucunu değerlendirerek yorumlayıp, analiz etmesi literatüre önemli katkı sağlayacaktır.

Dönmez'in üzerinde değerlendirmede bulunacağımız bu çalışması; önsöz, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Kitabın bölümleri alt başlıklar ve bu alt başlıklar da kendi içinde iç başlıklara ayrılmıştır. Kitabın önsözünde, Balkan coğrafyasında yer alan çalışma alanının Osmanlı Devleti için önemi, bölgede Sarı Saltuk'un türbesinin

bulunması ve sosyolojik açıdan cemaat özelliği gösteren Türk nüfusunun bulunmasının çalışmanın çıkış noktası olduğu belirtilmiştir (s. 3-4).

Araştırmacı, kitabın giriş kısmında; Türklerin Balkanları fethetmeleriyle bölgenin Müslümanlaşma sürecinden, bugün Romanya Babadağ Türklerinin kültürel ve dini yapılanmalarındaki değişimlerden bahsetmiştir (s. 8-9).

Kitabın birinci bölümü; Araştırmanın Metodolojisi, Romanya'nın Coğrafi Konumu ve Özellikleri, Romanya'nın Demografik Yapısı, Nüfus ve İşgücü Yapısı, Romanya'nın Genel Ekonomik Durumu, Romanya'nın Kısa Bir Tarihçesi, Günümüzde Romanya'daki Türk Nüfusunun Yoğunluğu, Romanya Müslüman Türklerinin Kısa Bir Tarihçesi, Babadağ'ın Tarihçesi ve Osmanlı Dönemindeki İdari Yapısı başlıklarını içermektedir. Ayrıca konular arşiv kayıtları ve tablolarla desteklenerek açıklanmaktadır.

Araştırmanın Metodolojisi kısmında mülakat tekniği kullanılarak kartopu örneklem modeline göre araştırmanın gerçekleştirildiği belirtilmiştir. Romanya'nın Babadağ İlçesi'nde yaşayan Türk kültürünün tanımlanması ve durum tespiti, bu kültürün kendi içindeki farklılıkları ve yapılan araştırmanın varsayımlarının alan araştırmasıyla sınanmasının amaçlandığı ifade edilmiştir. Aynı başlık altında araştırmada verilerin betimsel analiz yöntemi kullanılarak değerlendirildiği belirtilmiştir (s. 12-15).

"Romanya'nın Coğrafi Konumu ve Özellikleri" başlığı altında, Balkanların ve orta Avrupa'nın önemli merkezlerinden olan Romanya'nın, Avrupa'nın güneydoğusunda Balkan yarımadasının kuzeyinde yer alan 238.391 km'lik yüzölçümüne sahip Karadeniz'e kıyısı olan ve batı Avrupa ülkeleriyle bağlantılı transit yolları bulunduğu belirtilmekte, bu durumun coğrafi olarak bir avantaj sağladığı ifade edilmektedir. Romanya'nın yazları kurak ve sıcak, kışları sert ve karlı geçen dağlık alanlarının bol yağış alan bir iklimle sahip olduğu belirtilirken bölgede sürekli akan nehirlerin, verimli toprakların, ormanların ve tuz, demir, petrol, metan gazı gibi zengin tabii kaynakların bulunduğu ile ilgili bilgi verilmektedir (s. 16-18).

Kitapta, "Romanya'nın Demografik Yapısı" başlığı altında Türkiye'den Romanya'ya göçler arşiv kayıtları ve yıllara göre nüfus dağılımı tablo ile verilmiş 19.96 milyon olan nüfusun Rumenler, Macarlar ve Romanlardan oluştuğu ifade edilmiştir (s. 22).

"Nüfus ve İşgücü Yapısı" başlığı altında 1990 yılından itibaren Avrupa ülkelerine göç ve azalan doğum oranı nedenleriyle nüfusun giderek azaldığı ve toplam işgücünün 2016 yılı itibariyle % 6'ya gerilediği belirtilmiştir (s. 25).

"Romanya'nın Genel Ekonomik Durumu" başlığı altında ülkenin ekonomisinin verimli topraklara sahip olduğundan dolayı büyük oranda tarıma dayandığı, hayvancılığın yaygın olarak yapıldığı, endüstri ve turizmin de önemli gelir kaynakları olduğundan bahsedilmiştir (s. 27).

"Romanya'nın Kısa Bir Tarihçesi" başlığı altında, Türk hâkimiyetinin Romanya'da miladi 4. yüzyılda Avrupa Hun Devleti ile başladığı, daha sonraki süreçte Hazar Devleti, Avar Devleti, Altınordu ve Osmanlı Devleti ile devam ettiği, bölgeye Slavların Hıristiyanlığı getirdiği anlatılmaktadır. 1003 yılından itibaren Macar Krallığı'nın bölgede hâkim olarak 13. yüzyılda Sakson ve Germen kabilelerinin bu bölgeye yerleştiği bunun sonucunda yerli halkın Eflak ve Boğdan'a kaydığı, 1526'da Mohaç Savaşı sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgedeki etkisinin hissedilmeye başladığı anlatılmıştır. 1877-1878 Rus-Türk savaşları sonrası

Osmanlı'nın varlığının tamamen sona erdiği, ülkenin tam bağımsızlığını 1878'de kazandığı, 1881'de ise Krallık ilan ettiği belirtilmiştir. 1919-1944 yılları arasında ülkedeki Müslüman Türklerin bir kısmının baskılar sonucu Türkiye'ye göç ettiği bunların yerine Romenlerin yerleştirildiği, ikinci Dünya Savaşı sonrası Romanya'nın Komünist Rusya nüfuzu altına girdiği ifade edilmiştir. 1980'li yıllarda Romanya'nın batılı ülkelerle yakınlaştığı ve rejim aleyhtarı gösterilerin başladığı ordunun da halkın yanında yer almasıyla Komünizmin kanlı şekilde çöktüğü tek ülke olduğu, Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin yönetime geçerek sosyalist rejime son verdiği ilk serbest seçimlerin 1990 yılında yapıldığı anlatılmaktadır. Ayrıca Anadolu'dan giden Türklerin bu bölgeye yerleşmelerinin Selçuklu Sultanı II. İzzettin Keykavus'un 1263-1264'de Sarı Saltuk'u davet etmesiyle gerçekleştiği belirtilmiştir (s. 33-37).

“Günümüzde Romanya'daki Türk Nüfusunun Yoğunluğu” başlığı altında, Köstence ve Mecidiye şehirlerinin tarihçesi hakkında bilgi verilmiştir. Önemli bir liman şehri olan Köstence'nin M.Ö. 6. yüzyılda kurulduğu ilk kez I. Beyazıt tarafından fethedildiği, 15. yüzyılın ortalarına doğru Türklerin burayı Osmanlı Devleti'ne ilhak ettikleri açıklanmaktadır. 18. yüzyılda kadılık merkezi olduğu, 1809'da Rus Kazaklar tarafından işgal edildiği ve 1812 Bükreş Barış Anlaşmasıyla tekrar Türklere verildiği, 1877'de Rus birlikleri tarafından işgal edilip 1878'de Romanya'ya bırakıldığı anlatılmaktadır. Günümüzde Romanya'daki Türk ve Müslümanların önemli bir kısmının burada yaşadığı ve ülkenin İslami merkezi konumunda olduğu ifade edilmiştir (s. 38-39). Çalışmada Romanya'daki Türklerin yoğun olarak yaşadığı Mecidiye şehri ile ilgili, şehrin ismini Padişah Abdülmecid'den aldığı, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında 6000 Kırım Türkünün buraya yerleştirildiği, Türkiye Cumhuriyeti tarafından yaptırılan Kemal Atatürk İlahiyat ve Pedagoji Lisesi'nin Müslüman din adamı ve öğretmen ihtiyacını karşıladığı anlatılmaktadır (s. 40).

Araştırmacı, “Romanya Müslüman Türklerinin Kısa Bir Tarihçesi” başlığı altında, Romanya'da Oğuz ve Tatar Türkü olmak üzere toplam 54.173 Müslüman Türk'ün yaşadığını, Türk azınlıkların büyük çoğunluğunun Dobruca'da yaşadığını ifade etmekte ve Dobruca Türklerinin tarihini üç dönemde ele almaktadır. Bunlar 9.-14. yüzyılları kapsayan Sarı Saltuk ve beraberindekilerin bulunduğu Osmanlı İmparatorluğu öncesi dönem, 15.-19. Yüzyıllarını kapsayan Anadolu Türklerinin yerleştiği Osmanlı İmparatorluğu dönemi ve 1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan günümüze kadar devam eden Romen hâkimiyeti dönemidir (s. 41-44).

Kitabın “Babadağ'ın Tarihçesi ve Osmanlı Dönemindeki İdari Yapısı” başlığı altında, adını Rumeli'nin Türkleşmesinde önemli yeri olan Sarı Saltuk Baba'dan alan Babadağ'ın tarihçesi, burada bulunan mahallelerin, camilerin, Türk köylerinin ve görev yapan Türk yöneticilerin isimleri verilmiştir (s. 53-58). Ayrıca “Babadağ Tarihçesiyle ilgili Mülakatlar” alt başlığı altında özellikle elli yaş üstü kişilerle yapılan mülakatlar yer almaktadır. Bu kişiler görüşmelerde Türk olduklarını vurgulamakta, Türk askerinin yiğitliğinden bahsederek, komünist rejim zamanında yaşanan olumsuzluklar aktarılmaktadır (s. 59-62).

Kitabın birinci bölümünde alt başlıklar halinde Babadağ'ın tarihi, coğrafi ve ekonomik özelliklerine ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Ancak daha genel ifadelerle Türklerin bölgeye yerleşme süreci, tarihi açıdan dönüm noktası olan olaylar ve asıl konu olan bölgedeki Türklerin toplumsal yapısı, din algıları ve kültürünü oluşturan temel unsurlar hakkında bilgi verilmesi bu çalışmanın geliştirilebilir noktaları arasında söylenebilir.

Kitabın ikinci bölümünde; Babadağ Türklerinin toplumsal yapısı incelenmektedir. Kitabın bu bölümünde mülakat ve gözlemlerin sonuçlarını daha iyi yansıtılabilmek için doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Bu bölüm “Babadağ Türklerinin Toplumsal Yapısı Üzerine Bir İnceleme”, “Babadağ Türklerinde Örf ve Adetler Üzerine İnceleme”, “Babadağ Türklerinde Eğitimden Beklentiler”, “Babadağ Türklerinde İktisadi Hayat”, “Babadağ Türklerinde Dinin Önemi”, “Babadağ Türkleri Açısından Sarı Saltuk’un Önemi”, “Babadağ Türklerinde Sarı Saltuk Algısı” başlıklarından oluşmaktadır. Bu konularda tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuş ancak mülakatların tamamı yaşlı insanlarla yapılmıştır. Mülakattaki bu yaş sınırlamasının kaldırılarak, çalışmaya genç nüfus gibi farklı yaş gruplarının da dâhil edilmesi, bu çalışmayı örneklem açısından daha kapsamlı bir hale getirebilirdi. Farklı yaş gruplarıyla yapılacak görüşmeler sonrası, onların örf, adet, dinin önemi, Sarı Saltuk algıları gibi konularda da görüşlerine başvurularak karşılaştırmalı, istatistiksel bir sonuca varılıp, çözüm önerileri ve tespitlerin sunulması da bu çalışmanın Babadağ bölgesine genellenebilmesi açısından son derece önemlidir.

“Babadağ Türklerinin Toplumsal Yapısı Üzerine Bir İnceleme” başlığı altında mülakat görüşmelerinde, Türklerin yaşadıkları yerin küçük bir yerleşim yeri olduğu, herkesin birbirini tanıdığı, Türk ailelerin arasında güçlü bir dayanışma bağının bulunduğu ancak toplum düzenini bozanların çingeneler olduğu belirtilmiştir. Bu ilçede kendilerini “Türk Milleti” olarak tanımlayan insanları, bazılarının “çingene” olarak adlandırdıkları ifade edilmektedir. Türk Milleti’nin İslam algısıyla ilgili yapılan bir mülakatta; çingenelerin çok küçük yaşta evlendiği, Allah korkusunu ileri derecede taşıdıkları, kendi içlerinde liderleri olduğu ve bu liderlerin sözünden asla çıkmadıkları, özellikle kışın camilerin dolduğu ancak yazın kimsenin camilere gitmediği anlatılmaktadır (s. 64-68)

“Babadağ Türklerinin Örf ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme” başlığı altında yapılan mülakatlarda Türklerin örf ve adetlerine son derece bağlı oldukları modernlik ile yabancılaşmanın aynı görüldüğü, düğün törenlerinde geleneklerin uygulama şekilleri üzerinden aktarılmıştır (s. 69-87).

“Babadağ Türklerinde Eğitimden Beklentiler” başlığı altında araştırmacı tarafından yörede yaşayan Türklerin çocuklarını Türk kültürü ve İslam inancı ile yetiştirmek istedikleri ancak bu konuda eğitim verecek öğretmenlere acil olarak ihtiyaç duyulduğu ve bunun bölgedeki Türk varlığının devamı için gerekli olduğu aktarılmıştır (s. 87-90).

“Babadağ Türklerinde İktisadi Hayat” başlığı altında Babadağ Türklerinin tarım ve hayvancılık faaliyetlerine bağlı olarak gelişen mesleklerde çalıştıkları, kadınların bir kısmının terziilik yaptıkları, iş imkânlarının kısıtlı olduğu, gençlerin çalışmak için Türkiye veya Almanya gibi ülkelere gittikleri ve komünizm zamanında halkın üretimine sınırlama getirildiği aktarılmıştır. Ayrıca bölgedeki yaşlı insanlar arasında Türk-Tatar ayrımının belirgin olduğu ifade edilmiştir (s. 90-94).

“Babadağ Türklerinde Dinin Önemi” başlığı altında “kavram olarak aşkın bir varlığa inanmak ve bu inancın gerektirdiği düşünce ve uygulamaların bütünü” şeklinde dinin tanımı yapılmış, dinin fert ve toplum üzerinde önemli etkileri olduğundan bahsedilmiştir (s. 103-104). Daha sonra Babadağ Türklerinde kurban kesmenin önemli bir dini vecibe olarak görüldüğü, dayanışma ve birliğin çok güçlü hissedildiği

cenazelerin defin uygulamasının İslami esaslara göre yapıldığı, ibadet yerleri ve dini önderlerin önemi, yaşlı nüfusun İslamiyet’i tam olarak yaşayamadıklarından şikâyetçi oldukları ifade edilmiştir. Türk gençlerinin İslamiyet’i öğrenmeye istekli olmadıkları, Ramazan aylarında eskisi gibi birlik ve beraberliğin günümüzde kalmadığı, camilerde hoca olmadığı için gençlerin farklı eğilimler gösterdiği, camilerdeki hocaların türbelere karşı olmalarından dolayı duydukları rahatsızlıkları yapılan mülakatlar sonucunda tespit edilmiştir (s. 104-143).

“Babadağ Türkleri Açısından Sarı Saltuk’un” önemi başlığı altında, Sarı Saltuk’un hayatı ve kişiliği, türbe ve makamları ile ilgili bilgiler verilmiştir. Sarı Saltuk’un hayatı, kişiliği, yaşadığı dönemin özelliklerini konu alan başlıca destansı eserlerden *Saltukname* ve Evliya Çelebi’nin *Seyahatnamesi*’nden bahsedilmiştir. Araştırmacı tarafından bunların dışında menâkıpnamelerde, seyahatnamelerde ve velayetnamelerde Sarı Saltuk’un Anadolu ve Rumeli’nin fethine katılan, kahramanlıklarıyla tanınan, destansı bir kişilik ve evliya olarak anlatıldığı dile getirilmiştir. 12. yüzyılda yaşamış olan Sarı Saltuk’un Türklerin Dobruca iline ilk yerleşmelerinde öncü olduğu, asıl adının Şerif Hızır olduğu, soyunun Hz. Ali’ye dayandığı, Anadolu ve Balkanların Türkleşmesindeki önemli etkisinden bahsedilmektedir. Sarı Saltuk’un alp-eren kişiliğinin yanı sıra Alevi-Bektaşî çevresi tarafından saygı duyulan bir lider olduğuna vurgu yapılmıştır. Sarı Saltuk’un Balkanlar dışında Anadolu’nun birçok yerinde türbesinin olduğu, Türkmenler ve Alevi inancına mensup insanlar arasında menkıbeleri ve gülbankleriyle Sarı Saltuk kültürünün yaygınlığı ifade edilmiştir (s. 144-158). Eski Türk geleneğinde ve Türk fütihat tarihinde önemli bir yeri olan kudretin, adaletin ve hâkimiyetin sembolü “Tahta Kılıç” a sahip olan Hacı Bektaş Veli, Gül Baba ve Sarı Saltuk’un bu üç önemli şahsiyetten biri olduğu vurgulanmıştır. Sarı Saltuk’un kendi döneminde ve sonraki dönemlerde farklı toplum ve inanç grupları tarafından benimsenen, sahip çıkılan ve yaşatılan, Tahta Kılıcı’nı Türkleşmek ve İslamlaşmak için kullanan bir halk önderi olduğu aktarılmıştır (s. 160-165). Eserde Sarı Saltuk’un Romanya (Babadağ) dışında dünyanın birçok yerinde türbe ve makamlarının olduğu belirtilmekte ve Babadağ’daki türbesinin fotoğrafları yer almaktadır (s. 169-173).

“Babadağ Türklerinde Sarı Saltuk Algısı” başlığı altında özellikle yaşlılarla yapılan mülakatlar çerçevesinde tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu görüşmelerde, önemli günlerde Sarı Saltuk’un türbesine gidildiği, Sarı Saltuk ve Koyun Baba’nın isimlerinin birlikte anıldığı, Saltuk Baba türbesinin ziyaret adabı ve bölgedeki geleneklere de değinilmektedir. Evliyaların yöre halkının hayatında son derece önemli bir yere sahip olduğu, bölgede yaşayan Türklerin İslam algısını türbelerin oluşturduğu, Sarı Saltuk, Koyun Baba ve Gazali Ali Paşa’nın birer kahraman ve din büyüğü olarak algılandıkları ifade edilmektedir (s. 175-189).

İkinci bölümde Sarı Saltuk Algısı konusunda tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur ancak yapılan mülakatların sorularının derinlemesine bir şekilde yapılandırılması çalışmanın gelişmesine son derece önemli katkı sağlayacaktır. Mülakatların kısa ve yüzeysel olması, araştırmacının bölgede bulunma süresinin sınırlı olmasından kaynaklanan bir durum olmasıyla açıklanabilir. Araştırmacının sınırlı bir süre de olsa yabancı bir ülkede ciddi özveri ve emek isteyen bir çalışmayı gerçekleştirmesi son derece kıymetlidir.

Kitabın sonuç kısmında Romanya’nın Tulça iline bağlı Babadağ ilçesinde yaşayan Türklerin toplum yapısı ve Sarı Saltuk algısı ile yapılan alan araştırmasına

göre; burada yaşayan halkın kendilerini “Türk” olarak tanımladıkları ifade edilmektedir. Bölgedeki Tatar Türkleri ve diğer unsurlar arasında herhangi bir ayırım gözetmedikleri ancak Türk kültürünün yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu, bölgedeki genç nüfusun Türkiye ve Avrupa ülkelerine göç ettiği belirtilmektedir. Araştırmacı bölgede Türk nüfusu içinde kendilerini “Millet” veya “Türk Milleti” kimliğiyle tanımlayan bir kesimin bulunduğunu ancak bu kesimin kendileri dışındaki insanlar tarafından “çingene” olarak tanımlandıkları, Türkçe konuşan ve Müslüman olan bu insanların çingene tanımlamasını kesinlikle kabul etmedikleri, aşağılayıcı buldukları tespit edilmiştir. Yörede çocukların dini eğitimi konusunda eksikliklerin olduğu, camilerde düzenli bir şekilde din görevlilerinin bulunmamasından şikâyetçi olan insanların çocuklarının geleceği için endişe duydukları ifade edilmektedir. Babadağ ilçesinde dini hayatı canlı tutan ve yaşayan unsurların yöredeki türbeler olduğu, Koyun Baba ve Sarı Saltuk’un yörenin “Türk Yurdu” olduğunun en önemli göstergesi olduğu vurgulanmıştır (s. 190-191).

Kitabın kaynakça kısmında yazılı kaynakça, sözlü kaynakça ve mülakat resimleri yer almaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışmada Babadağ ilçesinde yaşayan Osmanlı’dan beri devam eden Sünni Türkmenler üzerinde alan araştırması yapılmış olması kitabın özgünlüğünü yansıtmaktadır. Babadağ Türklerinin toplumsal yapısı ve dini algılarının türbeler üzerinden kökleşmesi ve bölgede bulunan Sarı Saltuk türbesine verilen önem etrafında gelişen alan araştırmasının daha önce yapılmamış olmasından dolayı bu çalışma alana katkı sağlayarak yapılacak olan farklı araştırmalar için de basamak teşkil edecektir. Kitapta, araştırmacının bölgedeki Türklerin yaşlı nüfusun gelenek, görenek, örf, adet, kültür, dini algıları üzerinden toplumsal yapılarını ele alması, gençlerin bu çalışmanın örnekleme dâhil edilmemesi, genç nüfusun hangi kültürü ve inancı yaşadıkları konusunda belirsizlik uyandırabileceği düşünülmektedir. Yaşlı Türk nüfusunun gelenek ve kültürlerine sıkı sıkıya bağlılıkları, geçmişe olan özlemleri sık sık dile getirilmiş ancak bu derece geleceğe bağlı olarak yaşayan bireylerin bulunduğu bir toplumda Türk kültürü ve İslam inancının yaşatılması adına çözüm olarak sadece gençlerin eğitim almalarının yanında farklı önerilerin de sunulması bu çalışmayı daha ileriye götürecektir. Türk kültürünün ve İslam inancının derinden yaşandığı söylenen bir toplumda gençlerin daha duyarlı olması beklenmektedir. Bu bağlamda, gençlerin ve çocukların kültürel ve dini duyarlılığının artırılmasıyla bölgedeki Türk varlığı yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmayacaktır.

Kaynaklar/References

- Akalın, Şükrü Haluk. “Rumeli’de Sarı Saltuk’un İzleri ve Ohri’deki Sveti Naum/Sarı Saltuk Ziyaretgâhi”. *1. Uluslararası Türkoloji Kongresi Bildirileri, (12-14 Aralık 1998)*. ed. Nimetullah Hafız. 221-244. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2001.
- Bozkurt, Giray Saynur. “Geçmişten Günümüze Romanya’da Türk Varlığı”. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 5/17 (2008), 1-31, 2008.
- Büyükcınar, Ayşe Beyza. “Romanya Babadağ’ı Ekseninde Sarı Saltuk ve Heterodoks İslam”. *Uluslararası Balkan Tarihi ve Kültürü Sempozyumu, (6-8 Ekim 2016)*. ed. Aşkın Koyuncu. 1/266-274. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Balkan ve Ege Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2017.

- Dönmez, Mehmet. *Romanya Babadağ Türklerinin Toplumsal Yapısı ve Sarı Saltuk Algısı*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2018.
- Karpat, Kemal H. *Sarı Saltuk Diyarı Babadağ'ı: Anıt Bir Türk Müslüman Kasabası Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Maden, Fahri. "Babaeski'de Sarı Saltık (Saltuk) Baba Türbe ve Tekkesi". Ankara: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 95(2020), 25-69.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Sarı Saltuk Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü (XII. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.

Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.

YASİN ŞAHİN  RÖR

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

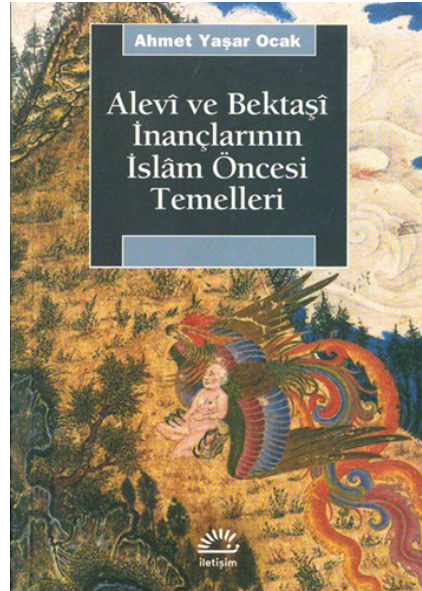
Ahmet Yaşar Ocak Alevî-Bektaşî velayetnameleri ile nefeslerini kaynak olarak ortaya koyduğu bu eserinde Alevîlik ve Bektaşîliğin temelleri ve inanç kökenlerinin tarihsel arka planını oluşturan unsurların eski Türk inançları, Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Taoizm; Zerdüştlük ve Mazdekizm; Hıristiyanlık ve Musevîlik olduğunu iddia etmiştir. Bu eser sayesinde araştırmacılar gerek Alevî ritüellerinde gerekse menakıpnamelerde yer alan inanç motiflerinin kaynakları hakkında bilgi sahibi olabileceklerdir. Eser bu alanda yol gösterici bir mahiyettedir.

Anahtar Kelimeler: Alevîlik-Bektaşîlik İnanç Kökenleri, Menakıpname, Tasavvuf.

Abstract

Ahmet Yaşar Ocak, in this work, which he puts forward by taking Alevî-Bektashi velayetnames and their breath as a source, claimed that the foundations of Alevism and Bektashism and the elements that constitute the historical background of the origins of belief consist of , Shamanism, Buddhism, Manichaeism, Taoism; Zoroastrianism and Mazdakism: Christianity and Judaism. Thanks to this work, researchers will be able to have information about the sources of belief motifs in both Alevî rituals and menakipnames. The work is a guide in this field.

Keywords: Alevism-Bektashism Belief Origins, Menakıpname, Sufism.



Giriş

Bu çalışmada Ahmet Yaşar Ocak'ın “*Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*”¹ isimli eseri değerlendirilecektir. Müellifin *Alevi-Bektaşî inançlarının “İslam öncesi”*² temellerini, menakıpnamelere ve Alevi- Bektaşî nefeslerine dayandırarak ortaya koymaya çalıştığı eserini değerlendirirken; öncelikle kitabın fiziki yapısı ele alınmış, daha sonra yazarın kitapta ileri sürdüğü savına değinilmiştir. Müellifin eseri oluşturma amacından bahsedildikten sonra eseri meydana getirirken başvurduğu yerli ve yabancı kaynaklar ortaya konulmuştur. Kitabın bölümleri ve içeriği hakkında kısa bir değerlendirme yapıldıktan sonra, son bölümde kitap hakkında kişisel görüşlerimize yer verilmiştir.

Eserin ilk baskısı 1983 yılında Enderun Kitabevi tarafından gerçekleştirilmiştir. Son baskısı olan 14. baskısı ise 2020 yılında İletişim Yayınları tarafından yayınlanmıştır. Son baskıda kitabın ön kapağında *Şehname* 'de yer alan “Zal”ın Simurg tarafından kaçırılışını” betimleyen oyma baskıdan bir ayrıntı bulunmakta, arka kapakta ise kitabın özetine yer verilmektedir.

Kitabın giriş bölümünde Ocak, Alevilik ve Bektaşîliğin temelleri ve inanç kökenlerinin tarihsel arka planını oluşturan unsurların eski Türk inançları (Atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı inancı), Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Taoizm; İran dinlerinden Zerdüştilik ve Mazdekizm; Musevilik, Hristiyanlık, Putperest ve Hristiyan Anadolu Kültürü olduğunu ileri sürmüştür (Ocak, 2020).

Ahmet Yaşar Ocak'ın kitabı yazmadaki maksadı ise bugüne kadar gelişmiş ve sistematik bir teoloji literatürü oluşturma imkânından mahrum kalan Alevilik ve Bektaşîliğin temel aldığı inançların İslam öncesi kaynaklarını ortaya koymak ve bu kaynakların günümüzde bazı ideolojik eserlerde iddia edildiği gibi, kültürel çevre ve coğrafi alan anlamında tek kökenli olmayıp geniş bir yer ve zamana yayılan çok kültürlü bir bağdaştırımcılığın (senkretizm) sonucu olduğunu göstermektir (Ocak, 2020). Türkiye’ de 1990 yılından bu yana Alevilik ve Bektaşîliğin temelleri ve inanç kökenlerinin tarihsel arka planı hakkında, Bektaşî- Alevi kesimine mensup birçok müellifin de arasında bulunduğu çevreler tarafından yayınlar, varsayımlar ortaya sürülmüştür. Bu müelliflerden bazıları Aleviliğin temeli olarak antik Anadolu kültür ve inançlarını gösterirken bir başka kısmı Mezopotamya din ve kültürünü göstermiştir. Kürt kökenli bazı Alevi müellifler ise yayınlarında Aleviliğin temelini Zerdüştilik, Mazdekizm gibi eski dinlere dayandırmaya çalışmaktadırlar (Ocak, 2020).

Bu eser Ocak'ın (2000) daha önce yayınladığı “*Babailer İsyanı*” isimli eserin devamı niteliği taşımaktadır. Eserde 13. yüzyıldaki Anadolu’da “heteredoks”³ Türkmen çevrelerin rol oynadığı ve önderliğini yaptığı Babai İsyanı denilen başkaldırının hâkim olduğu dini hareketin mahiyeti araştırılmakla birlikte bu hareketi oluşturan çevrelerin temsil ettiği heteredoks İslam anlayışının yapısı, hangi unsurlarda teşekkül ettiği ve bu unsurların menşei hakkında bilgi verilmemiş olması ve bu alanda yapılan çalışmaların yetersiz olması incelemesini yaptığımız eserin yazılmasına sebebiyet vermiştir. Ayrıca bu dönem hakkında yazılan eserlerde siyasi olaylardan sıkça bahsedilmesine rağmen

1 Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi Ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

2 “İslam öncesi” tanımlaması yazarın eserinde kullandığı tanım ve kavramsallaştırma değildir.

3 “Heteredoks” tanımlaması genellikle yabancı yazarların Alevi-Bektaşî, Kızıbaş inancına sahip insan toplulukları hakkında kullandıkları bir kelime olup, anlam olarak bahsettiğimiz toplulukları ifade etmediği; ayrıca Aleviliği İslam dışı bir oluşummuş gibi göstererek ayrıştırımcı bir kavram olduğu için tartışmalı bir ifade şeklindedir.

bu siyasi hareketlerin arkasında yatan dini düşünceler hakkında bilgi verilmemesi de bu eserin yazılış amaçlarından bir tanesidir. Yazar Bektaşî menakıbnamelerinin taranması ile 16. yüzyıla kadar Anadolu'daki heteredoks İslam anlayışının öğelerini ve menşelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Yazarın çalışması İslamiyet'in kabulünden sonraki Türk metinlerinde İslamiyet'ten önceki inançlara ait unsurları belirlemeye yönelik bir çalışmadır (Ocak, 2020).

Yukarıda bahsettiğimiz alanda yapılan ve yazarın faydalandığı kaynaklardan biri Fuad Köprülü'nün (1926) "*Inffluence Du Chamanisme Turco- Mongul Sur Les Ordres Mystiques Musulmans*" adlı araştırmasıdır. Diğer bir kaynak ise Abdülkadir İnan'ın (1966) "*Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar Ve Gelenekler*" adlı makalesidir. Bir başka çalışma ise Mustafa Canpolat'ın (1974) "*Divan-ı Lügati 't Türk 'te Şamanizm İzleri*" adlı çalışmasıdır. Ocak çalışmasında aynı zamanda üniversitede doktora öğrenimi gördüğü yıllarda hocası olan Irene Melikoff'un (1960, 1962) "*La Geste De Melik Danişmend ve Abu Muslim, Le Porte-Hache Du Khorassan*" isimli çalışmalarından da faydalanmıştır. Bu yazarların hemen hemen hepsi Şamanizm'i araştırarak Alevi-Bektaşî inancının temellerini Şamanizm'e dayandırmaya çalışmıştır. Şamanizm etkisi dışında yazar bu eserinde menakıbnamelerden yararlanarak farklı kaynaklardan gelen değişik inanç motiflerini de ortaya koymuştur.

Yazar bu kitabı oluştururken *Menakıbu'l Kudsiye* başta olmak üzere sekiz Bektaşî menakıbnamesini esas almıştır. Bu menakıbnamelerde yer alan inanç motifleri temsil ettikleri dinlere göre gruplara ayrılmıştır. Bu inanç motiflerinin Türkler'in inanç dünyasına ne zaman girdiği, nasıl hayat bulduğu, İslamiyet'in kabulü ile hangi biçimlere dönüştüğü hususuna dikkat etmiştir. Yazar İslam'ı Hz. Muhammed ile başlatmıştır. İslam ile Musevilik Hıristiyanlık, Zerdüştilik gibi yukarıda bahsettiğimiz dinleri aynı düzlemde değerlendirmiştir.

Ayrıca bu çalışmayı yaparken çeşitli Türk topluluklarının iktisadi ve içtimai vaziyetlerini de dikkate almıştır. Motiflerin yorumlanmasında başvurulan kaynaklar ise Orta Asya ve Anadolu Türklüğü'ne ait İslam öncesi ve İslami devir tarihi haberler, efsaneler, destanlar, dini menkabeler, masallar ve şifahi halk rivayetleridir. Her inanç motifinin ortaya çıkışından bugüne kadar olan seyri, uğradığı değişiklikler, zaman içinde kaybolan veya ilave edilen unsurlarına dikkat edilmiş, İslami devir için bu devirle alaka konusu hesaba katılmış; hadisler, *Kuran-ı Kerim* gibi İslami kaynaklara dikkat edilmiştir. İnanç motifleri yorumlanırken belirli olan durumlarda belirli ölçüde bir sonuca varılmaya çalışılmış, belirli olmayan durumlarda ise ihtimaller ortaya konularak kesin hükümlerden uzak durulmuştur (Ocak, 2020).

IX. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında tasavvuf düşüncesi ortaya çıkmaya başlamıştır. Tarikatların kurulması ise XI. yüzyıla rastlamaktadır. Tarikatların kurulması ile birlikte bu tarikat önderlerinin hayatlarını anlatan menkabeler ve evliya tezkireleri ortaya çıkmaya başlamıştır. XIII. yüzyılda ise tek bir evliyanın hayatının anlatıldığı menakıpname, vilayet name adı altında eserler yazılmıştır (Ocak, 2020).

Yazar çalışmasını meydana getirirken Mevlevilik, Rifailik, Kadirilik ve özellikle de Anadolu'da tasavvuf düşüncesinin yayılmasında büyük etkisi olan Vefailik tarikatının önde gelen pirlere ve şeyhleri hakkında yazılmış olan menakıbları ve vilayetnameleri ile Alevi- Bektaşî nefeslerini kaynak almıştır. Bunlar arasında "*Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli, Menakıbu'l-Kudsiye Fi Menasını'l-Ünsiye,*

Vilayetname-i Hacım Sultan, Vilayetname-i Abdal Musa, Menakıb-ı Kaygusuz Baba, Vilayetname-i Seyyid Ali Sultan, Vilayetname-i Sultan Şucauddin, Vilayetname-i Otman Baba, Vilayetname-i Koyun Baba, Vilayetname-i Demir Baba ve Menakıb-ı Veli Baba” yer almaktadır. Yazar bu menakıblar ve vilayetnameler içerisinde Bektaşî menakıbnamelerinin özel bir yeri olduğunu, bunların sade bir dil ve doğal bir üslupla, İslam öncesi devirlerden doğal bir şekilde süregelen inançları okuyuculara yansıttığını söylemektedir (Ocak, 2020).

Kitabın giriş bölümünde Türkler ’in tarih boyunca yeni bir dine girdiklerinde eski dinlerini ve inançlarını toptan terk etmediklerinden, eski dinlerinin yeni dine ters düşmeyen inançlarını olduğu gibi; ters düşenlerini ise yeni dine uydurmak suretiyle aktarma yolunu seçtiklerinden bahsetmektedir. Yazar Türkler ’in İslamiyet’e geçerken de bu yolu takip ettiklerini ifade etmiştir. İnançları aktarma yolunun tüm Türk topluluklarında benimsenmemiş olduğu, özellikle göçer evli yaşamı benimseyen Türkler arasında daha yaygın olduğu söylemiştir (Ocak, 2020). Oysaki inançları aktarma yolu sadece Türkler ’de değil diğer topluluklarda da aynı şekilde gerçekleşmiştir. Ayrıca yazarın bu inanç biçiminin neden göçer evli Türkler ’de daha yaygın olduğunun sebebinin açıklamaması kitapta önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. İslamiyet’in getirdiği şartlar (Şeriat hükümleri) göçer evli yaşamı seçen Türkler ’de zorluklar yarattığı için bu topluluklar İslam’ın daha sadeleştirilmiş ve basitleştirilmiş hali olan tasavvufi boyutunu benimsemişlerdir. Şeriat ise daha çok yerleşik hayata geçen Türkler arasında benimsenmiştir.

Kitabın giriş bölümünün sonuç kısmında yazar bu inançların Bektaşî Alevi menakıplarına yansımalarından ve bu inançları taşıyan ve yaşayan geniş bir insan topluluğunun olduğundan bahsetmekte birlikte; bunları sadece Bektaşî Alevi (Kızılbaş) toplumu olarak göstermektedir (Ocak, 2020). Oysaki bu inanç motiflerinin birçoğu, Sünnilik başta olmak üzere birçok inanç sistemine mensup insan topluluklarında da görülmekte ve kabul edilmektedir.

Kitabın birinci bölümü “Eski Türk İnançları Kaynaklı Motifler (Tabiat Kültürleri)” başlığını taşımaktadır. Kitabın bu bölümünde yazar Bektaşî Aleviliğin eski Türk inançları kaynaklı tabiat kültürleri motifi olarak dağ tepe kültüründen, taş ve kaya kültüründen, ağaç kültüründen bahsetmiştir. Dağ kültürüne Arafat dağı, Hırka dağı, Denek dağı örnek olarak gösterilmiştir. Özellikle Arafat dağının Bektaşilikte oldukça önemli bir yerinin olduğundan, Hacı Bektaş Veli’nin Sulucakarahöyük ’e geldiği zaman köy yakınlarında bulunan bu dağa çıktığından ve bu dağda bulunan bir mağarayı sürekli bir inziva yeri olarak kullandığından söz edilmiştir. Özellikle evliyaların mezarlarının böyle yüksek dağ ve tepelere yapıldığı vurgulanmıştır. Eserde taş kaya kültürüne verilen örneklerden bir tanesi şu şekildedir: Bir gün Seyyid Mahmud Hayrani aslan üzerinde ve yılanı da kamçı yapmış vaziyette Hacı Bektaş Veli’yi ziyarete gitmektedir. Bunu haber alan ve o sırada duvar örmekte olan Hacı Bektaş Veli ise onu karşılamak için kızıl bir kayaya binerek kayayı uzunca bir müddet yürütmüştür. Bugün gerçekten yürüdüğüne inanılan bu kaya türbeye 350 metre uzaklıkta bulunmaktadır ve bu sebeple de bu kaya kutsal sayılarak kaya içinde bulunan oyukta eskiden kırk gün halvete çekinilmekte olduğu anlatılmaktadır. Ağaç kültürleri hakkında ise; Türklerde çam, çınar, köknar, selvi, kavak gibi ağaçların kutsal sayıldığı; genellikle evliya mezarlarının başına ağaç dikildiği, bu sebeple özellikle yüksek kesimlerde tek olarak yetişen bu ağaçlar görüldüğünde burada bir evliya mezarının olduğuna inanıldığı, bu

sebeple bu ağaçlara bez bağlamak gibi uygulamalar yapıldığı, dilekler dilendiği ve dualar edildiği anlatılmaktadır (Ocak, 2020).

Kitabın ikinci bölümünde “Şamanizm Kaynaklı İnanç Motifleri” başlığı altında Şamanizm’in din olmaktan çok bir büyü sistemi olduğundan ve menakıpname kahramanlarının yaptıkları doğüstü işler anlatılırken Şamanizm’in büyü motifinden etkilenildiği belirtilmektedir. Bu motifler genel olarak Şamanizm’in din adamları olan şamanların özellikleridir. Ahmet Yaşar Ocak bu motifleri şöyle sıralamıştır: Sihirbazlık yapma, hastaları iyileştirme, gelecekte ve gaipten haber verme, ruhları bedenlerini terk edip tekrar dönme, ata binip göğe yükselip tanrı ile konuşma, tabiat güçlerini yönlendirme, ateşten etkilenmeme, yenilmiş hayvanları kemiklerinden tekrar hayata döndürme, ayinlere kadın ve erkeğin birlikte katılması ve tahta kılıç ile savaşıma (Ocak, 2020).

Kitabın üçüncü bölümünde “Uzak Doğu ve İran Kaynaklı İnanç Motifleri” başlığı altında doğu ve İran kaynaklı inanç motiflerinin, heterodoks Türk zümreleri ismi ile bilinen Bektaşî ve Kızılbaş topluluklarının inançlarında en az eski Türk inançları kadar yer tuttuğundan söz edilmektedir. Bunlardan bazılarının Bektaşî Alevî topluluklarındaki kadar canlı olmasa da Sünnî topluluklarda da benimsendiğine vurgu yapılmıştır. Ahmet Yaşar Ocak (2020) bu uzak doğu ve İran kaynaklı inanç motiflerinin: “Tenasüh inancı, hulûl inancı, şekil (don) değiştirme, ejderha ile mücadele, havada uçma, dört unsur (Anasır- u erbaa) inancı, ateş kültü” olduğunu belirtmiştir.

Kitabın dördüncü bölümü olan son bölümü ise “*Kitab-ı Mukaddes* Kaynaklı İnanç Motifleri” başlığını taşımaktadır. Ahmet Yaşar Ocak (2020) bu bölümde ele alınan inanç motiflerinin neredeyse tamamının *Kitab-ı Mukaddes*’te geçen olaylara benzerlik gösterdiğini hatta menkıbelerden bazılarının sadece isim ve yer değiştirilerek yapılan birer uyarılama olduğunu belirtmiştir. Bu inanç motiflerin bolca ve rahatlıkla kullanılabilmesinin sebebini ise bazılarının *Kuran-ı Kerim* ve hadislerde peygamber mucizelerinde geçmesi olarak göstermiştir. Bu fikir kabul edilmekle birlikte bunun bir başka sebebini de İslam’ı Hıristiyan topluluklar arasında yaymak, onların bu yeni dine kolaylıkla uyum sağlamalarını gerçekleştirmek olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Yazar *Kitab-ı Mukaddes* kaynaklı bu inanç motiflerini: ölmeden önce göğe çekilmek, suyu kana çevirmek, halka felaket musallat etmek, bereket getirmek, az yiyeceklerle çok kişiyi doyurmak, körleri gördürmek, ölü insan veya hayvanı diriltmek, nefes evladı edinmek, kuru odunu ağaç haline getirmek, yerden veya taştan su fişkırtmak, ırmağı veya denizi yarıp geçmek, ırmak veya deniz üzerinde yürümek olarak belirtmiştir (Ocak, 2020).

Sonuç olarak Ahmet Yaşar Ocak’ın “*Alevî Ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*” isimli kitabı; Bektaşîlik-Alevîlik alanında ilk defa araştırma yapan bilim insanlarının ve bu alanda bilgi sahibi olmak isteyen okurların öncelikle okuması gereken kitaplar arasında yer aldığı kanaatindeyiz. Bu eser sayesinde araştırmacılar gerek Alevî ritüellerinde gerekse menakıpnamelerde yer alan inanç motiflerinin kaynakları hakkında bilgi sahibi olabileceklerdir. Bu açıdan eser alanda yol gösterici bir mahiyettedir.

Diğer taraftan “İslam öncesi” kavramı yazarın ve Melikoff gibi birçok yabancı yazarın kullandığı bir kavram olup Türkler ’de ve özellikle de Alevî Bektaşîlikte İslamiyet’in vahiy yolu ile tebliğ edildiği tarihin öncesini değil, Türklerin İslamiyet’le

tanışmalarını ifade etmektedir. Hâlbuki İslam'ın öncesinde de vahiy yolu ile tebliğ edilen dinlerin hepsi⁴ farklı isimlerde anılsalar da İslam'ın ta kendisidir. Kuran-ı Kerim'de de belirtildiği üzere “Kuşkusuz Allah katında din İslam'dır” (Âl-i İmrân Suresi 3/19). Bu kavram özellikle Alevi Bektaşî inancını sanki İslamiyet'in ve Türk toplumunun dışında yer alan bir oluşum gibi yansıtmaktadır.

Yazarın bu çalışması alana katkı sunmuş ve alan kaynaklarını değerlendirmiştir. Fakat alanın teori ve kavramlarıyla çalışma yapılmadığı için bir süre sonra alanda çok ciddi karışıklık ve karmaşaya neden olmuştur. İslam öncesi, hetoredoks gibi adlandırmalar konunun kavranmasını kolaylaştırmakla birlikte çok ciddi sorun ve sorunlu bir alan da oluşturmaktadır.

Kaynaklar/References

- Canpolat, Mustafa. “Divanü Lugati't-Türk'te Şamanizm İzleri”, *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı*, Sayı 1, 1974, ss. 19-34.
- İnan, Abdulkadir. “Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar Ve Gelenekler”. *Türk Kültürü Araştırmaları* 6/3-4 (1966- 1969), ss. 145-157.
- Köprülüzade, Mehmed Fuad. *Infufluence Du Chamanisme Turco- Mongul Sur Les Ordres Mystiques Musulmans*. İstanbul: 1929.
- Kur'an Yolu*. Erişim 09 Haziran 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Âl-i%20İmrân-suresi/312/19-ayet-tefsiri>
- Melikoff, Irene. *La Geste De Melik Danişmend*. Paris: 1960.
- Melikoff, Irene. *Abu Muslim, Le Porte-Hache Du Khorassan*. Paris: 1962.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik Ve Alevilik*. Ankara: Ardıç Yayınları, 1998-1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2000.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi Ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

4 Burada insan eliyle değişime uğratılmamış ilk şekli kastedilmektedir.

Abdurrahman Yılmaz, *Tahtacılar da Gelenekler*, Ulus Basımevi, Ankara, 1948.

ADEM ŞEN  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

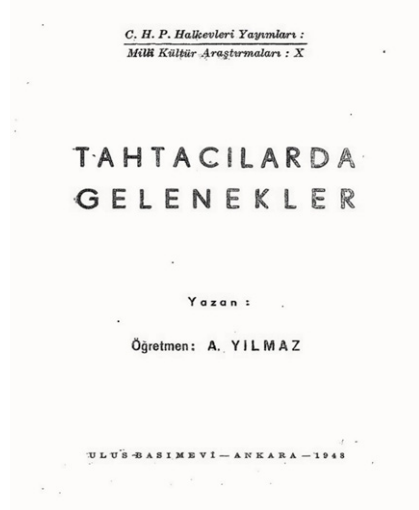
Değerlendirmesi yapılan eser, Tahtacıların gelenekleriyle ilgili gözlem ve araştırmalar ile Tahtacıların tarihi ve mitolojik geçmişi yansıtmaktadır. Eser, Tahtacıların kökenlerini anlatan tarih bölümü ile günlük yaşantılarını, kültürlerini anlatan gelenek ve yaşayış bölümleri olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmada yazarın eseri oluşturma amacı, verileri elde etmede kullandığı yöntem ve kaynaklar ile yazarın Tahtacılarla ilgili vermiş olduğu tarih, gelenek ve inançlar değerlendirilecektir. Eserin Tahtacıların kültürünü ve tarihini anlatan ilk eserlerden biri olması bu eserin tanıtılıp değerlendirilmesini önemli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tahtacılar, Tahtacılar da Gelenekler, Abdurrahman Yılmaz.

Abstract

This work, which has been evaluated, reflects the traditions, historical and mythological backgrounds of the Tahtacılar. The work consists of a history section describing the origins of the Tahtacılar and traditions and living part of describing their daily lives and the cultures. In the study, the author's purpose of creating the work, the methods and the sources that obtain to the data, and the history, traditions and beliefs, given about the Tahtacılar will be evaluated.

Keywords: Tahtacılar, The Traditions of Tahtacılar, Abdurrahman Yılmaz.



Giriş

Bu değerlendirmede Abdurrahman Yılmaz'ın *Tahtacılar da Gelenekler* isimli 1948 yılında yayınlanmış eseri tanıtılacaktır.

Abdurrahman Yılmaz, öğretmenlik yaptığı İzmir'e bağlı Bergama ilçesinde -bugün mahalle olan Bergama'ya bağlı- Zeytinadağ bucağında çalışırken, uygun zamanlarda bölgede yaşayan Tahtacıların gelenekleriyle ilgili çalışmalar yürütmüştür. Yılmaz'ın bu çalışmaları yürütürken verileri elde etmede kullandığı yöntem, kaynaklar, eserin yazılış amacı ve eserinde Tahtacıların tarihleri, gelenekleri ve inançlarıyla ilgili vermiş olduğu bilgiler değerlendirilecektir. Zira bu eser Tahtacı kültürünü anlatan, bu alanda yazılmış ilk eserlerden biri olması hasebiyle son derece değerlidir. Aynı zamanda eserin baskısının olmaması tanıtılıp değerlendirilmesini önemli kılmaktadır.

İncelemesini ve değerlendirmesini yapacağımız bu kitabın yayınlandığı 1948 yılına kadar Tahtacılar üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların XIX. yüzyıldan itibaren özellikle batılılar tarafından yapıldığı görülmektedir. Söz konusu araştırmalara bakıldığında bilimsellikten uzak, öznel yorumlar içeren çalışmalar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu araştırmacılar Tahtacıların kökenini Anadolu'da yaşamış yerli Hıristiyan halklar, Yahudiler gibi dini gruplara ya da Lidyalılar, Hititliler gibi etnik unsurlara dayandırmış ve Tahtacıları adı geçen bu etnik ya da dini zümrelerin kalıntıları olarak görmüşlerdir.

Günümüzde Tahtacı adıyla anılan toplulukların tanımı, yaşadığı coğrafya ve geleneklerine dair neredeyse ortak fikir birliği vardır. Buna göre Çanakkale Kaz Dağları'ndan başlayıp ağırlıklı olarak güneye doğru ilerleyerek Balıkesir, Edremit, Manisa, İzmir, Aydın, Denizli, Muğla, Antalya, Mersin, Adana hattındaki dağlarda ya da dağ eteklerinde (Biçen, 2005, 99) yaşayan Alevi-Türkmen zümrelerinden olan Tahtacılar, hayatlarını ağaç kesim işleriyle sağlamaktadırlar. Tahtacılar, bundan dolayı da ormanlık alanlarda yaşamakta ya da ormanlık alanlara mevsimlik göçlerle yaşamlarını sürdürmektedirler. Bugünse Tahtacılar konargöçerlikten yerleşik hayata geçmişler ve Tahtacıların bir kısmı çiftçilikle uğraşırken bir kısmı da farklı meslek kollarında değişik geçim kaynaklarına yönelmiştir (Çıblak, 2005, 30).

Tahtacılarla ilgili yapılan tanımlamalardan sonra değerlendirmesini yapacağımız eserin yazıldığı yıla kadar yapılan çalışmalar hakkında bilgi vermek eserin değerini ortaya koymak bakımından önemlidir. Batılı araştırmacıardan Felix von Luschan 1886-1927 yılları arasında yaptığı çalışmalarda Tahtacıların Alevi ve Anadolu'nun eski halklarından Likyalıların devamı olduğunu (Engin, 1998, 14) iddia etmiştir. Doğu bilimci Frederick William Hasluck da bu iddiaları destekleyerek Tahtacıların Likyalıların devamı olabileceği görüşüne katılmıştır (Çıblak, 2005, 31). Bu konuda başka bir iddia ise Alman coğrafyacı Ewald Banse tarafından ortaya atılmıştır. Banse, Tahtacıları Hititli olarak görerek onların bütün eski kültür kalıntılarını taşıdıklarını öne sürmüştür (Engin, 1998, 19). Tahtacıların kökenleri ile ilgili iddialardan bir diğeri ise Henry Rawlinson'un Tahtacıları, Yahudi kalıntıları olarak görmesidir (Fikri, 1927, 444). Bunun dışında Coğrafyacı Karl Humann 1880 yılında yayınladığı yazısında Tahtacıları, eskiden Hıristiyan olup korkularından dolayı İslamiyet'e yönelen bir topluluk olarak belirtmektedir (Engin, 1998, 68). Buna benzer biçimde 1891 yılında yazdığı yazıda Theodore Bent, Tahtacıların inanışlarını eski pagan kültlerine ve Hristiyanlığın yarı veya çürümüş haline bağlamaktadır (Bent, 2021, 227). Georgios

Kleantus Skalieri ise 1920’de Atina’da yayınladığı çalışmasında Tahtacıları Yunan asıllı Hıristiyan halkların bir kalıntısı olarak görmüştür (Küçük, 2009, 28).

Tahtacılar hakkında yapılan en eski araştırmalarda çoğunlukla Tahtacıların inanç yapıları ve kökenlerine dair vurgular bulunmaktadır. Batılı araştırmacılar tarafından başlatılan bu çalışmalara karşılık Türk araştırmacılar da ilk başlarda Tahtacıların kökenleri ve inanç yapıları üzerinde durmuşlardır. Bu araştırmacılar, o dönemde hükümette olan İttihat ve Terakki tarafından yönlendirilmiş ve özellikle batılı devlet temsilcilerinin tezlerini çürütmek üzere çalışmalar yapmışlardır. Bu araştırmalardan biri olan 96 sayfalık Ramazanoğlu Niyazi Bey’in “Adana Tahtacıları Raporu” ilklerden sayılabilir. Dâhiliye Nezaretinin 30 Mayıs 1918’de gönderdiği ve 8 Haziran 1918’de yinelediği araştırma talebine 30 Haziran 1918 tarihinde raporla birlikte cevap verilmiştir. Bu raporda Niyazi Bey; Adana Tahtacılarının yaşadığı coğrafya, yerleşim yerleri, bu yerlerin iklimi ve bitki örtüsü hakkında bilgi vermiş. Bu bilgilerle birlikte Adana Tahtacılarının nüfuslarını, itikatlarını, geçim kaynaklarını, kökenlerini, günlük hayatlarını, gelenek ve göreneklerini ayrıntılarıyla yazmıştır. Yazar, Tahtacıların milliyetlerine olan bağlılıkları hakkında “Türkçeden başkadil bilmeyen Türkmenlerdir.” vurgusunu yaparak raporunu Dâhiliye Nezaretine göndermiştir (Sarısır, 2012, 53, 94-184). Araştırmalarını Osmanlının son döneminde yapıp Cumhuriyet döneminde yayınlayan araştırmacılarından Hamid Sadi, Tahtacıların Batı Anadolu’da yaşadıklarını ifade ederek onların ırkı ve mezhebi özellikleri hakkında bilgi edinmeye ihtiyaç olduğunu belirtip, Felix von Luschan’ın 1890 yılında Tahtacılar üzerine yazdığı yazıyı nakletmiştir (Sadi, 1926, 437-442). Hamid Sadi’nin bu makalesini okuyan Baha Said, Profesör Luschan’ın taraflı yazısına itiraz ederek Tahtacıların kökenini Aktav Türklerine bağlamış, onların çevre halkı tarafından Türkmen olarak adlandırıldığını belirtmiştir (Said, 1926, 428-436). Tahtacıların başka etnik köklere sahip olduğu iddialarına karşı çıkanlardan biri de Süleyman Fikri’dir. Süleyman Fikri, Tahtacılar hakkında İrani oldukları iddialarına karşı çıkmış, Tahtacıların askerlikten muaf olmak için İran pasaportu alma gayretinde olduklarını söylemiştir (Fikri, 1927, 445-446). Bu araştırmacılar, yabancı araştırmacıların iddialarına karşılık Tahtacıların Türk kökenli oldukları tezine vurgu yaparak çalışmalarını sürdürmüşlerdir.

İlerleyen yıllarda Tahtacılarla ilgili yapılan çalışmalarda, Tahtacıların kökenlerine dair vurgu yapılmakla birlikte daha geniş araştırmalara gidilmiştir. Bunlardan ilki Yusuf Ziya Yörükan tarafından, 1929-1930 yıllarında farklı zamanlarda makaleler şeklinde yayınlanıp Tahtacıların tarihleri ve bugünkü durumları ile inanış ve inançlarının konu edildiği daha sonra kitaplaştırılan “*Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*” adlı eseridir. Yazar bu eserinde, Tahtacıların kökenini Orta Asya’da yaşamış ve Bayatlarla birlikte Anadolu’ya gelmiş olduğunu iddia ettiği Tahtahlara dayandırmıştır (Yörükan, 2015, 364-367). Son olarak Taha Toros, “*Toroslarda Tahtacı Oymakları*” adlı eserinde Tahtacıların nüfusları ve buldukları yerler, kökenleri, itikatları, fiziksel yapıları, oymakları, yaşantıları, gelenek, görenekleri, sanatları hakkında bilgiler vermiştir. Hemen her araştırmacının yaptığı gibi Toros da Tahtacıların kökenlerine özellikle vurgu yapmıştır. Toros, onların Türkmen olduklarını Orta Asya’dan gelen Oğuz Türklerine şeklen çok benzediklerini ifade ederek saltanat devrinde hor görülen bu çalışkan insanların Türkmenlerin birbirine vurgun en önemli oymaklarından biri olduğunu ifade etmiştir (Toros, 1938, 28).

Tahtacılar hakkında 1948 yılına kadar yapılan ve yukarıda bilgi verilen çalışmalar Tahtacılarla ilgili önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu boşluğu dolduran eserlerden biri

de Abdurrahman Yılmaz'ın yazdığı “*Tahtacılar da Gelenekler*” adlı eserdir. Eserin yazarı uzun yıllar Tahtacılar arasında kalmıştır. Yazar Tahtacılar arasında kaldığı bu süre zarfında Tahtacı geleneklerini Tahtacıların içinde yaşayarak, katımlı gözlem ve görüşmeler yaparak özümsemiş, anlamış ve özümseyip anladıklarını bu kitapla aktarmıştır.

İncelenen esere ön söz yazan Mustafa Rahmi Balaban¹, kitabın iddiası olarak toplumsal bir yol olan Tahtacılığın durumu ve tarihi karanlıklarının aydınlatılması olduğunu belirtmiştir. Bu yolun aydınlatılmasında yazarın yöntem olarak Tahtacı toplumu içerisinde yaşayarak, zahmetler çekerek sır olan gelenekleri açığa çıkarmaya çalıştığı vurgulanmıştır. Yine bu bölümde eserin yazarı Abdurrahman Yılmaz'ın hayatı hakkında kısa bilgiler verilmiştir (S. 5).

Eserin önsözünden sonra asıl bölümlere geçmeden evvel “Başlangıç ve Narlıdere” adını taşıyan iki başlık verilmiştir. Bu başlıklardan sonra kitap iki bölüme ayrılmıştır: Birinci bölüm “Tarih” bölümü diğer bölüm ise “Gelenek ve Yaşayış” bölümüdür.

“Başlangıç” adını taşıyan kısımda yazar eseri oluşturma yönteminden bahsetmektedir. Buna göre eser araştırma alanında yaşayan kaynak kişilerden edinilen bilgiler, yazarın sahadaki görüşmeleri ve kaynak tarama yöntemiyle edinilen bilgilerden oluşturulmuştur. Ayrıca bu kısımda Yılmaz, bu eseri yazmasının amacını “Şimdiye kadar bir muamma olduğu söylenen ve herkesin birçok yanlış dedikodularına yol açan Tahtacılarıdaki Aleviliğin iç yüzünü gidip deşmiş ve bu muammayı çözmüş, yurdun folkloruna gene bir damlacık bal sızdırabilmişsek ne mutlu bize.” diyerek açıklamaktadır (S. 7). Özellikle Yörükân'ın Alevi ve Tahtacılar hakkında yaptığı alan çalışmalarında Alevi-Kızılbaş kesimler için yapılan ithamlardan “*mum söndü*”nün gerçekten olup olmadığını gittiği Alevi köylerinde sorgulamaya çalışmasının yazılı literatürün araştırmacıyı yönlendirmesi (Ersal, 2016, 12) iddiasının doğruluğunu Yılmaz'ın eserindeki “Büyük yanlış dedikodulara yol açan Tahtacılarıdaki Aleviliğin iç yüzünü gidip deşmek” ifadesinden de anlayabilmekteyiz. Yazar bu ifadeleriyle Tahtacılar hakkında ortaya atılan iftiralara cevap bulmayı da amaç edinmiştir.

Kitabın “Narlıdere” adını taşıyan kısmında Narlıdere'nin İzmir'e göre konumundan, çevresindeki yerleşim yerlerinden, halkın geçim kaynaklarından, yerleşim yerinin iklim ve bitki örtüsünden, çevrenin sosyal hayatı gibi özelliklerinden bahseden yazar Yanyatır Ocağı'nın merkezinin de Narlıdere olduğunu belirtmektedir (S. 9-10).

Eserin “Tarih” adını taşıyan birinci bölümünde yazar farklı kaynaklardan hareketle Toroslardan Çanakale'ye kadar uzanan bölgelerde yaşayan Tahtacıların, Ağaçeri Türklerinden geldiğini iddia ederek Tahtacıları Ağaçeri Türkmenlerinin 12 oymağına dayandırmaktadır. Yazar ayrıca Aktavlılarla Tahtacılar arasında da tarihsel bir bağ kurmaktadır. Kaz Dağları'na yerleşen Aktav Türklerinin eski inançlarını İslam

1 Bergama'da 1888 yılında doğan yazar hem rüştiye eğitimi hem de medrese eğitimi almıştır. İstanbul Yüksek Öğretmen Okulundan mezun olmuştur. Yazar buradan mezun olduktan sonra Adana Öğretmen Okulu Müdürlüğüne getirilmiştir. Maarif Nezareti tarafından Avrupa talebe müfettişliğine tayin edilmiştir. Gittiği Cenevre'de resmi görevinin yanı sıra pedagoji eğitimi almıştır. Avrupa'dan dönüşünde önce Maarif Vekâletinde Telif ve Tercüme Heyeti üyeliğine ardından aynı kurumda başkanlığa getirilmiştir. Maarif Vekâletindeki bu görevinden sonra İzmir Kız Öğretmen Okulunda, İzmir Eğitim Enstitüsü Müdürlüğünde ve son olarak İzmir Atatürk Lisesi felsefe öğretmenliğinde bulunmuştur. Hakikat Yollarında, Filozoflarla Birer Saat, Tarih Boyunca Ahlâk, İlim, Ahlâk ve İman adlı kitapları yayınlanan yazarın bunların dışında gazete ve dergilerde de çeşitli yazıları da yayımlanmıştır. Doğu-Batı arasındaki bağlantıyı temsil eden fikir adamları zümresinden sayılan Balaban pedagojik yayımlarıyla Batı fikir dünyasına girebilmiştir. Balaban, 1954 yılında ölmüştür. Mustafa Rahmi Balaban ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Ülken, 1992, 417).

perdesine büründürerek Kaz Dağları'nın zirvesine Sarıkız dediklerini belirtip Sarıkız mitolojisi hakkında bilgiler vermektedir. Ancak yazarın Sarıkız efsanesi hakkında verdiği bilgilerle Aktavlılar hakkında verdiği bilgileri çok fazla değiştirmeden ve kaynak göstermeden alıntıladığı ortadadır. Zira Baha Said tarafından Türk Yurdu dergisinde yazılan “Anadolu’da Alevi Zümreleri Tahtacı, Çetmi, Hardal Türkmenleri yahut Yanbatır Zümresi” (Said, 1926, 429-436) adlı makalesinde bu bilgilerin aynısı vardır. Yılmaz, bu makaledeki değerlendirme ve yorumları da aynen eserine aktarmıştır. Bu bölümde son olarak yazar Yanyatırlar hakkında da bilgiler vermiş, Yanyatırların bölgeye nereden geldiklerini söylencelere dayandırarak aktarmıştır. Ayrıca bu kısımda Tahtacıların Yanyatıroğulları ve Emiroğulları olmak üzere iki ocakları bulunduğundan da söz etmiştir.

Eserde daha uzun bir yer kaplayan ikinci bölüm “Gelenek ve Yaşayış” adını taşımaktadır. Yazar bölümün girişinde gündelik hayatta kullanılan ev eşyası ve diğer eşyalara değindikten sonra Tahtacılar da yaşayış ve geleneklerden bahsetmeye başlamıştır. Tahtacıların ormanlık alanlarda yaşamalarının nedenlerini hükümetten gördükleri baskılara bağlayan yazar göçebe hayatıyla ilgili çeşitli bilgiler vermektedir.

Yazar gelenekler ile ilgili bölümde konuları belli bölümleri ayırmadan her birini bir alt başlık olarak yazmıştır. Geçiş dönemlerinden doğum, sünnet, evlenme, ölüm konularını kümelememiş, dağınık bir şekilde ele almıştır. Evlenme bölümünde yazar, kız isteme ve nişan, düğün, baş bağlama konularını ayrıntılı bir şekilde işlemektedir. Ardından yazar erkek ve kadınların günlük hayatta giydikleri giysilerden bahsetmekte Tahtacılar da özgü elbiseleri ayrıntılı biçimde anlatmaktadır. Bu bölümden sonra konu bütünlüğü sağlamadan yine evlenme ile alakalı olan el öpme ziyareti, gelinlik etme ve evlenen erkeğin kendi yuvasını kurduğu bir uygulama olan yeni yaka gelenekleriyle ilgili de bilgi vermektedir.

Yazar doğum ve doğum etrafında kümelenen geleneklerden kırklama ve ninni konularından bahsettikten sonra yine geçiş dönemlerinden sünnet ve onun etrafında gelişen sünnet düğünü ve baş yülüme geleneği hakkında bilgiler vermektedir. Tahtacı bir çocuk sünnet olduktan sonra “selamet” denilerek dışarıya sünnet olduğu bildirilir. Sünnet şöleninin bittiği gece selamet kurbanı kesilip cem yapılır (S. 37). Selamet kurbanında kurban yenmeden önce çocuğun başının ön kısmından ve üç yerinden birer parça ustura ile kazınır. Dede hayırlı verir, bu törene baş yülüme, denir. Çocuğun tıraş edildiği bugüne kadar başına ustura ya da makine vurulmaz. Saçı yalnız saçlarının ucundan alınmak suretiyle makasla kesilir. Baş yülüme ayininden önce Cebrail kurbanı kesilmesi önemli bir ayrıntı olarak bu bölümde anlatılmaktadır. Baş yülüme ayininin Tahtacıların çalışmadığı salı ve cuma günleri yapılması da dikkat çekici bir ayrıntıdır. Sünnet olmuş ve on iki yaşına basmış bir çocuk, yolun gereklerinin öğrenilmesi için uygun olan yaşa geldiği kabul edilerek o çocuğa çocukluk ikrarı aldırılır. Çocukluk ikrarı ve boğaz ipleme olarak bilinen bu uygulamada amaç “yolun” gereklerini öğrenmektir. Dede tarafından ikrarı alınan çocuk Aleviliğe de ayak basmış olur (S. 39-40). Alevi topluluklarının çoğunda Tahtacılar da olduğu gibi çocuk ikrarı aldırılmamaktadır. Tahtacılarıdaki çocuk ikrarının benzerini Diyarbakır Alevi Türkmenlerinde de görebilmekteyiz. Yörede bir çocuk yedi yaşından itibaren birtakım davranışlarından sorumlu tutulmaktadır. Tahtacılar da olduğu gibi grubun bir üyesi olmak isteyen çocuk, irşat ve kuşanma töreni ile gruba dâhil edilmektedir. Irşat ve kuşanma töreni yapılmamış olan çocuk, hiçbir etkinliğe dâhil edilmediği için

toplumda yalnızlaşmaktadır. Toplum içinde yalnızlaşan çocuk çevresinin de etkisiyle gruba dâhil olmaya yani irşat ve kuşanmaya hazır hale getirilmektedir. İrşat ve kuşanma olan çocuk grubun doğal üyesi olmakta dolayısıyla artık Alevi olarak kabul edilmektedir. Aleviler için belirleyici olan ibadetlere katılabilmenin ön koşulu irşat ve kuşanma olmaktır (Taşgın, 2006, 55).

Eserde dini hayat ile ilgili olan ancak bu başlık altında kümelenmeyen konular müstakil birer başlık halinde işlenmiştir. Yazarın bunlardan delil ile ilgili verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Geleneğe göre delilin çitlembik ağacı ya da bakırdan yapılması gerekmektedir (S. 42). Bu bölümde yazar, her Alevinin bilmesi gereken şartları sıralamış bunların yedi farz, üç sünnet, dört kapı ve on iki erkân, on iki imam, on dört masum, on yedi kemerbest ve kırk makam olduğunu belirterek bunlar hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir.

Yazar “Muhtelif Tahtacı Duaları ve Gülbankları” başlığı altında günlük hayatta, kurban kesiminde, yemek yenilmesinde, ziyaretlerde ve cemlerde okunması gereken tercüman, gülbank ve duaların neler olduğunu doyurucu bir şekilde anlatmış, hemen ardından Tahtacıların kutsal olarak tanıdıkları kitaplar hakkında bilgi vermiştir.

“Meydana Geçmek” alt başlığıyla başlayan kısımda yazar, önce meydandan geçme cemi hakkında bilgi vermekte ardından boğaz ipeleme ve ikrar alma ayinlerinden bahsetmektedir. Bunun hemen ardından bir tür sanal akrabalık olan musahip olma ceminden bahsetmektedir. İçeri cemlerinde gerçekleştirilen semahın nasıl yapıldığı ile ilgili bilgi veren yazar, semah türlerinden kırklar semahı hakkında da doyurucu bilgiler vermektedir. Okurların musahiplikle ilgili konuları daha iyi anlayabilmesi için yazar musahiplikle bağlantılı olan öz ayini, aşinalık peşine, çeğildaş konularına da değinerek Tahtacı ayinleri hakkında bilgisi olmayan kişilere konuyu genel hatlarıyla sunmuştur. Musahiplik etrafında oluşan öz ayini, musahiplilerin bir üst aşama olan aşinalık kapısına girmek için kurban kesip kazançları, zararları, iyi ve kötü hallerinde ortak olma durumundan özlerini ayırarak kendi başlarına iş görüp ayin yapabileceği durumlarıdır (S. 73-74). Özlerini ayıran musahipliler böylelikle bir üst musahiplik kurumu olan aşinalık, ardından peşine ve sonra sırayla çeğildeş olabilmektedir. Bu kurumların Tahtacıların diğer ocağı olan Hacı Emirli Ocağı dâhil birçok Alevi ocağında olmaması da dikkat çekici bir durumdur. Tahtacı toplum yapısında önemli bir yere sahip olan düşkünlük ve düşkünlükten çıkma olarak adlandırılan “yunmak” konuları da hemen musahiplik konusundan sonra aktarılmıştır.

Yazar, ölüm ve ölüm etrafında oluşan gelenekleri kümelendirmemiş her konuyu başlık olarak işlemiştir. Bu bölümde cenaze töreni, cenaze töreni sırasında okunan nefesler, mezarın kazılması, ölünün yıkanması, cenaze namazı, ölünün tabuta konması ve mezara götürülmesi ölü ile helalleşme, tabutun kapatılması, yel bayrağı geleneği, yas yeri, ağıtlar, mezara taş dikme konuları ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Yine bu konuyla alakalı olarak bölgedeki yatırların neler olduğu, bu yatırların nerelerde bulunduğu, yatırlara giderken yapılması gereken davranışlar ayrıntılarıyla anlatılmış ve yatırlar etrafında oluşmuş adak geleneğinden de bahsedilmiştir.

“Eski İnanış ve Bağlılıklar” başlığı altında tanrı, kötü ve azgın yaratılmışlar, iyi ve uysal yaratılmışlar, ermiş kimseler, başka dünya, düş, adak konularına değinilmiştir. Bunlardan düş konusundaki “Düşümüzde Tanrı’yı, gök tümbeği, ermişleri görür sevinir veya kaygılanırız.” ifadesinden (S. 95) Tahtacılar Tanrı’nın

düşte görülebildiği sonucu çıkmaktadır. Nitekim “Şimdiki İnanış ve Bağlılıklar” başlığı altında tanrı, melekler, şeytan, cin, peri, kitap, peygamber, evliya, dede, ahiret, oruç, sema, niyaz konuları anlatılırken Tahtacıların tanrı konusundaki inanışları şöyle ifade edilmektedir: “Tanrı, gördüğümüz canlı ve cansız bütün şeyleri ve ahireti yoktan var eden şeklen insana benzeyen yaratıcıdır. Tanrı her şeyi görür, işidir ve bilir.” (S. 96). Bu ifadelerden hareketle Tahtacı inancında Tanrı, düşte görülebilen, şeklen insana benzeyen yaratıcı olarak tasavvur edilmiştir.

Hemen ardından bu inanışlarla bağlantılı olarak sevilen ve sevilmeyen hayvanların neler olduğu ortaya konmuştur. Bunlardan sevilen hayvanlar olarak: turna, geyik, koyun, koç, kaz, çaylak, horoz; sevilmeyen hayvanlar olarak da: ayı, maymun, şebek, keklik, domuz, tavşan sayılmıştır. Bu hayvanların neden sevilip sevilmediğinin açıklaması da dikkate değerdir.

Önemli gün ve haftalar başlığı altında da değerlendirebileceğimiz Şeker ve Kurban Bayramı, Nevruz ve Hıdırellez, Muharrem yası ve oruç, yaz kurbanı, aralık kurbanı yazarın değindiği ve Tahtacılar için önemli kabul edilen zamanlardır. Bunlardan Yaz Kurbanı, İmam Hüseyin aşkına yapılmakta olup zenginlerin refah kurbanıdır. Aralık Kurbanı ise aralık ayı olarak kabul edilen Ramazan ayı ile Kurban Bayramı arasına denk gelen zaman diliminde kesilen bir kurbandır. Bu kurbanın kesildiği gün cem yapılır (S. 104). Bu bölümün ardından yazar kısaca günlük hayatta ve cemlerde kullanılan çalgılardan da bahsederek okuyucuları aydınlatmaktadır.

Yazar kitabın sonunda halk hekimliği başlığı altında değerlendirebileceğimiz iki başlık daha oluşturmuştur. “Hastalıklar ve Kocakarı Tedavileri” başlığı altında günlük hayatta karşılaşılan hastalıklara karşı halk hekimliği uygulamaları hakkında bilgiler vermiştir. Diğer bir başlık olan “Bazı Sağlık Tedbirleri” bölümünde ise yine günlük hayatta karşılaşılan kimi sağlık sorunlarına nasıl müdahale edileceği ile ilgili bilgiler vererek eser tamamlamıştır.

Sonuç olarak değerlendirmesi yapılan bu eser Tahtacı literatürünün en önemli kaynaklarından biridir. Eserdeki bilgiler alan araştırmasına, gözlemlere ve görüşmelere dayanmıştır. Eser; Tahtacıların inançları, takip ettikleri edep, erkân, usul, marifet irfanını ve Tahtacıların yaşamış oldukları gündelik hayatın tamamını ayrıntılarıyla ele almıştır. Bugün yazarın araştırma yapıp verileri elde ettiği, geleneği yaşayan yerleşim yerleri büyükşehir sınırları içinde kalarak yok olmuştur. Dolayısıyla bu yerleşim birimlerinin kentleşmeyle birlikte geleneksel yapısını yitirmesi geleneklerin de aşınmasına ya da yok olmasına neden olmuştur. Bu nedenle yazarın kendi dönemindeki tespitleri büyük önem taşımaktadır. Okurlar bu eserde dönemin sosyal yapısını öğrenerek günümüz Tahtacı geleneklerini karşılaştırma imkânı da bulabileceklerdir. Eser, bugün kaybolan ya da kaybolmaya yüz tutmuş gelenekleri anlatması bakımından yeri doldurulamayacak bilgiler vermiştir. Bu sebeple de alanda çalışan herkesin elinde bulunması gereken önemli bir kaynaktır.

Kaynaklar/References

Bent, James Theodore. “Küçük Asya’nın Yörükleri”. çev. Ufuk Ali Kaftanlı. *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 23. 221-254, 2021.

Biçen, Hüseyin Yüksel. *İnanışları ve Gelenekleriyle Tahtacılar*. Ankara: Tekağaç Yayıncılık, 2005.

Çıblak, Nilgün. *Mersin Tahtacıları.-Halk Bilimi Araştırmaları-*. Ankara: Ürün Yayınları, 2005.

- Engin, İsmail. *Tahtacılar: Tahtacı Kimliğine ve Demografisine Giriş*. İstanbul: Ant Yayınları, 1998.
- Ersal, Mehmet. *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi: -Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.
- Fikri, Süleyman. "Teke Vilayetinde Tahtacılar". *Alevilik Bektaşilik Türk Yurdu Yazıları*. ed. Erdal Aksoy. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 2018.
- Küçük, Murat. *Horasan'dan İzmir Kıyılarına Alevi Türkmenler: Cemaat-ı Tahtacıyan*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2009.
- Sadi, Hamid. "Tahtacılar". *Alevilik Bektaşilik Türk Yurdu Yazıları*. ed. Erdal Aksoy. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 2018.
- Said, Baha. "Anadolu'da Alevi Zümreleri Tahtacı, Çetmi, Hardal Türkmenleri yahut Yanbatır Zümresi". *Alevilik Bektaşilik Türk Yurdu Yazıları*. ed. Erdal Aksoy. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 2018.
- Sarısır, Serdar. *İttihat ve Terakki Dönemi Tahtacı Araştırmaları: Niyazi Bey ve Adana Bölgesi Tahtacıları*. Konya: Kömen Yayınları, 2012.
- Taşgın, Ahmet. Diyarbakır Türkmen Alevilerinde İrşat ve Kuşanma Töreni. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 39, 51-62, 2006.
- Toros, Taha. *Toroslarda Tahtacı Oymakları*. Mersin: Mersin Halkevi Basımevi, 1938.
- Yılmaz, Abdurrahman. *Tahtacılar Gelenekler*. Ankara: Ulus Basımevi, 1948.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1992.
- Yörükkan, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.

Shahzad Bashir, *Fazlullah Esterabâdi ve Hurufilik*, (Çev.) Ahmet Tunç Şen, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013.

ESMA KARABEY  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

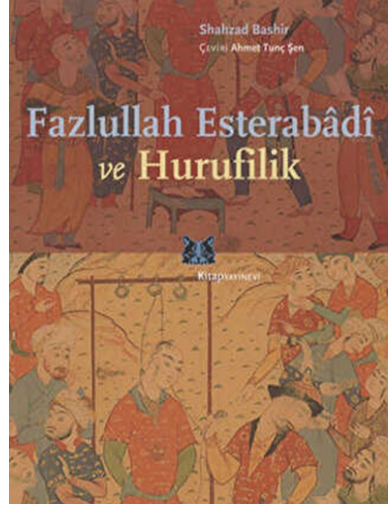
İncelemesini yaptığımız kitabın konusu Hurufiliktir. İngilizceden Türkçeye çevrilmiş, monografik bir eserdir. Kitap, Hurufilik ve Fazlullah Esterabâdi hakkında temel ve önemli bilgilere yer vermesi, genel okuyucuya hitap etmesi, açık ve anlaşılır bir dil kullanması bakımından dikkate değer bir çalışmadır. Kitap; iki önsöz, yedi bölüm, ek/Hurufilik literatürü, okuma önerileri ve dizinden oluşmaktadır. Bu çalışmada kitabın yazarı, bölümleri ve içeriği/ Hurufiliğin temel esasları ve kurucusu hakkında özet mahiyetinde bilgilere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hurufilik, Fazlullah Esterabâdi, Harfler.

Abstract

The subject of the book we are examining is Hurufism. It is a monographic work translated from English to Turkish. The book is a remarkable work. It contains basic and essential information about Hurufism and Fazlullah Esterabâdi, appeals to the general reader, and uses clear and understandable language. Book; It consists of two prefaces, seven chapters, an appendix/Hurufi literature, reading suggestions, and an index. This study briefly explains the author, chapters, content / the basic principles of Hurufism and its founder.

Keywords: Hurufism, Fazlullah Esterabadi, Letters.



Giriş

Bu çalışmada tanıtımını yapacağımız kitabın adı “Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik”tir.

Eserin yazarı Shahzad Bashir’dir. Bashir; İran, Orta ve Güney Asya toplumlarının sosyal ve kültürel tarihleriyle ilgili çalışmalar yapmıştır. Uzmanlık alanı İslam tarihi ve Beşeri Bilimlerdir. Profesör olan yazar, Brown Üniversitesi’nde çalışmalarını sürdürmektedir. “*Pers Dünyasında Şiir Pazarı (The Market in Poetry in the Persian World)*, *Tasavvuf Organları: Ortaçağ İslam’ında Din ve Toplum (Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam)*, *Dronlar Altında: Afganistan-Pakistan Sınır Bölgesinde Modern Yaşamlar (Under the Drones: Modern Lives in the Afghanistan-Pakistan Borderlands)*, *Mesihi Umutlar ve Mistik Görüşler: Ortaçağ ve Modern İslam Arasındaki Nurbahşiya (Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya Between Medieval and Modern Islam)*, *İran’ın Hakemleri: Edebi Ödül Çağında Tarihçiler ve Patronlar (Arbiters of Iran: Chroniclers and Patrons in an Age of Literary Bounty)*, *Tarih ve Teori (History and Theory)*” adlı çalışmaları yayınlanmıştır. Bunlar dışında yazarın yayımlanan birçok akademik çalışması bulunmaktadır.

Bashir, “Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik” adlı kitabını monografi türünde, İngilizce kaleme almıştır. Eser, ilk olarak 2005 yılında *Oneworld Publications* tarafından “Fazlullah Astarabadi and the Hurufis ” adıyla yayınlanmıştır. Eserin Türkçeye çevirisini Ahmet Tunç Şen yapmış ve eser, Kitap Yayınevi tarafından da 2013’te yayınlanmıştır. Eser; iki önsöz, yedi bölüm, ek/Hurufilik literatürü, okuma önerileri ve dizinden oluşmaktadır. Önsözlerden biri Türkçe baskı içindir. Bashir, eserin önsözünde çalışmanın ana hatlarını ve bölümlerini kısaca açıklamıştır.

Hurufilikle ilgili yapılan çalışmaların başında Abdülbaki Gölpınarlı’nın “*Hurûfilik Metinleri Kataloğu*” gelmektedir. Kabalcı Yayınları’ndan çıkan, Fatih Usluer’in “*Hurûfilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*” adlı eseri konuyla ilgili yapılan en kapsamlı araştırmadır. Bashir, eserin önsözünde ve okuma önerilerinde Hurufilik ve Fazlullah Esterabadi hakkında yapılan alan çalışmalarına yer vermiş, konunun ilgili okuyucular/araştırmacılar için temel ve önemli kaynaklarının künyelerini belirtmiştir. Bu bağlamda Fatih Usluer, Abdülbaki Gölpınarlı, Orhan Mir-Kasimov, Goncağül Erdoğan gibi Hurufilik üzerine detaylı çalışmalar yapan kişileri zikretmiştir. Bashir, kitabını Hurufilikle ilgili akademik uzmanlığı bulunmayan okuyucular için yazdığını ifade etmiştir. Bu noktada kitap, genel okuyucu kitlesine Hurufilik ve Fazlullah Esterabâdî hakkında temel ve önemli bilgileri vermesi bakımından dikkate değer bir çalışmadır.

Eserde Fazlullah Esterabadi’nin hayatı, ilk üç bölümde alt başlıklar şeklinde anlatılmıştır. Fazlullah’ın düşünceleri, dördüncü ve beşinci bölümlerde alt başlıklarla âlem, insan, zaman, kıyamet, mehdi, harflerin ilmi, harfler ve eşyalar gibi kavramlar üzerinden dile getirilmiştir. Altıncı bölüm; Fazlullah’ın halifeleri, halifelerinin onun ölümünden sonraki faaliyetleri ve türbesinin inşa edilmesi hakkındadır. Yedinci bölümde ise Fazlullah’ın düşüncelerinin kendisinden sonraki dönemlerde ve farklı coğrafyalardaki etkileri anlatılmaktadır. Eserin bölümlerindeki başlıklar ve alt başlıklarda işlenen konular hakkında okuduklarımızdan çıkardığımız notlar şunlardır:

Kitabın birinci bölümünde “Hayatının İlk Dönemi, Doğumu ve Çocukluğu, Manevi Arayışları, Harezmi’de Gördüğü Rüya, Sebzevar, Şöhret Bulması”

başlıkları yer almaktadır. Bu bölümde; Fazlullah'ın hayatı hakkında kesin olarak bilinen bilgilerin az ve asıl adının Abdurrahman olduğuna, Ebu'l-Fazl Esterabâdî ya da Seyyid Fazlullah olarak tanındığına ve Fazlullah ile ilgili ayrıntılı bilgi veren eserlerin müritleri tarafından kaleme alındığına değinilmiştir. Müritlerinin verdikleri bilgilerin, taraflı bir bakış açısıyla gördükleri rüyalar ve rüya yorumları üzerinden aktarıldığı, onunla ilgili anlatıların tarihi, tasavvufi ve mitolojik özellikler barındırdığı söylenmektedir. Bu nedenle Fazlullah ve Hurufilikle ilgili kesin ve kanıtlanmış tarihi bilgilerden söz etmenin mümkün olmayacağı yazar tarafından belirtilmiştir. Onun hayatıyla ilgili bilgiler kendi ve müritlerinin eserinden alınmıştır. Müritlerine göre Fazlullah, 1340 yılında Esterabad'da doğmuş; Hz. Muhammed'in soyundan geldiğine binaen "Seyyid" lakabıyla anılmıştır. Eserde, mezhebi aidiyeti konusunda bir kesinlik olmamakla birlikte Şiiliğin *İsnaaşerriye* koluna yakınlığı belirtilmektedir. Yazdığı eserlerde Kur'an, hadis ve ilk dönem Müslümanların uygulamaları gibi konulara hâkimiyet noktasında Fazlullah'ın iyi bir eğitim aldığı görülmektedir. Bashir; bir gün, bir dervişin Mevlana'nın "*Bekâya sahip olduğun halde ölümden niye endişe ediyorsun? Hüdânın nuruna sahipken neden mağarada gizleniyorsun?*" beytini okumasıyla Fazlullah'ın bu beyitten etkilenip hocasının teşvikiyle tasavvuf yolunu tercih ettiğini belirtmektedir (S. 11-14).

Eserde Fazlullah'ın 19 yaşındayken manevi arayışlar içerisinde gezginci bir derviş olarak Esterabâd'dan çıkarak İsfahan'a gittiği, İsfahan'da manevi gelişimi için önemli olan birtakım rüyalar görmeye ve bunları tabir etmeye başladığı anlatılmaktadır. Bu bölümde rüya ve rüya tabirlerinin Fazlullah tarafından olayların ve metinlerin altındaki hakikate ulaşma aracı olarak kullanıldığı; rüya tabir etme, hakikate erişmedeki maharetinden dolayı takipçilerinin onu "sahib-i tevil" olarak andıkları ve Fazlullah'ın Allah'ın kendisine kuşdilini ve rüyaları anlatabilme ilmini verdiğini düşündüğü aktarılmaktadır. Devamında Fazlullah'ın İran'ın kuzeydoğusundaki Sebzevar'a¹ gittiğine, bölgenin sosyal ve siyasi yapısının Fazlullah'ın geleceği için önem arz ettiğine değinilmiştir. Burada, Mesih ve kıyamet beklentisi iddiaları ile Fazlullah kendi tecrübelerini bu iddialarla birleştirerek kendisinin de bir Mesih ve kıyamet beklentisinde olduğu ve bunu ifade etmeye başladığı açıklanmıştır. Sebzevar'dan sonra Yezd'e, oradan da İsfahan'a geçtiği, Tohcı Mescidi'ni kendisine mesken edindiği, burada insanların ilgisini çektiği İsfahan'da *Hâbnâme*'nin yazarı olan Nasrullah Nafici, Şehristani ve başka insanların Fazlullah'a mürit oldukları anlatılmaktadır. *Hâbnâme*'nin Fazlullah'ın biyografisini anlatan önemli bir eser olduğu ifade edilmiştir. Fazlullah'ın, tabir ettiği rüyalarla geçmiş ve gelecekle ilgili bilgiler verdiği, bu durumun onu, güçlü ve etkili bir mutasavvıf konumuna getirdiği, İsfahan'da tabir ettiği rüyaların onun şöhretini Azerbaycan, Horasan, Irak-ı Acem ve Şirvan'a yaydığı anlatılmıştır (S. 16-25).

İkinci bölüm; "Keşf-i İlahi, Evliliği, Tebriz'de Tabir Ettiği Rüyalar, Keşf-i İlahi, Davayı Kabul Edişi, Siyasi Hırsları" gibi konu başlıklarından oluşmaktadır. Bashir, bu bölümde Fazlullah'ın 1370-74 yılları arasında Tebriz'e gittiğini, burada rüya tabirleriyle kısa zamanda itibar kazandığını, müridi Celâyirî Devleti Veziri Hâce Bayezid Damganî'nin kızıyla evlendiğini ifade etmiştir. Eserde Fazlullah'ın

1 Bölge, 1336-81 yılları arasında seçkin ve soylu ailelerin birleşiminden oluşan bir sınıf olan Serbedârîlerin yönetimindedir, bu durum siyasi karışıklıklar ve ailelerin çıkar çatışmalarına neden olarak nüfusun çoğunluğunda bir "kıyamet ve Mesih" inancının oluşmasını sağlamıştır.

sosyal ve siyasi konulara ilgi duymaya başladığına, bu nedenle yüksek zümrelerle olumlu ilişkiler kurma konusunda gayret gösterdiğine değinilmiştir. Tebriz'deki faaliyetleri ve gösterdiği kerametlerle halkı etkileyen Fazlullah'ın manevi gelişimini sürdürerek keşf-i ilahiye mazhar olduğu, Nasrullah Nacifi'nin *Hâbnâme*'sinde; onun, zamanın efendisi ve tüm peygamberlerin sultanı olduğunu dizelerle dile getirdiği eserde anlatılmıştır. Bu bağlamda ilah-i keşfle Allah'ın marifetinin ve azametinin Fazlullah'ta zuhur ettiği algısının ortaya çıktığı belirtilmiştir. Eserde bu ilahi zuhur ve peygamberlik konumunun; Fazlullah'a, kıyametten önce beklenen son peygamber olan Mesihlik makamının sahipliğini sunduğu söylenmektedir. Hurufiliğin önemli halifelerinden biri olan Aliyyü'l-A'lâ'nın, *Kürsînâme*'sinde; Fazlullah'ın gönülsüz olarak Mehdilik davasını kabul ettiğini aktaran bilgilere de eserde yer verilmektedir. 1386-87'de Fazlullah'ın davayı üstlenmesi, "ilahî azamet in ortaya çıkışı" olarak yorumlanmış, bu yorum Allah'ın Fazlullah'ı kendisine mecra seçerek onun üzerinden bütün dünyaya ulaşması anlamında açıklanmıştır. Bu süreçte ona biat edenlerin daha sonra Hurufiliğin temellerini oluşturdukları anlatılmaktadır. Kitapta, Fazlullah'ın *Nevmnâme* adlı eserinde 1383-94 yılları arasında gördüğü rüyaları Farsçanın Esterabâdî lehçesiyle, kısaltmalarla anlattığı, bu nedenle yazılanları tamamıyla anlamının zorlaştığı aktarılmaktadır. Bashir, *Nevmnâme* ve diğer metinlerde Fazlullah'ın İran, Orta Asya ve Kafkaslara giderek Mehdilik iddiasıyla ilgili faaliyetlerde bulunduğunu, 1384 yılında gördüğü bir rüyayla kendisini Mesih olarak kabul ettiğini, rüyasında Hz. Ali'nin kendisine biat ettiğini söyleyerek Mesihlik iddiasını kuvvetlendirdiğini belirtmiştir (S. 26-37).

Eserin üçüncü bölümü "Ölümü, Timurlenk, Yakalanışı, Son İsteği ve Vasiyeti, İdamı" başlıklarından oluşmaktadır. Yazarın bu bölümde belirttiğine göre, Fazlullah, 1394 yılında Timur tarafından yakalanıp kısa bir hapislik döneminden sonra öldürülmüştür. Eserde, Sünnî kaynaklar üzerinden Fazlullah'ın ölüm nedeninin aşırı fikirleri ve siyasi hırsları olduğu belirtilmiştir. Bashir'in eserinde belirttiğine göre, Fazlullah'ın öldürülmesinin asıl nedeni; onun İran bölgesinde geniş bir taraftar kitlesi toplayarak siyasi bir potansiyele sahip olması, Timur Devleti için bir tehlike unsuru oluşturmasıdır. Timur'un bölgedeki siyasi çıkarlarına zarar vereceği düşüncesi, Fazlullah'ın öldürülme gerekçesi olmuştur. 1394'te Alıncak Kalesi'nde idamı gerçekleştirilen Fazlullah'ın kısa vasiyetnamesinin bir örneğine eserde yer verilmiştir. Yazarın verdiği bilgilere göre, bu vasiyetnamede Fazlullah; kendisini Hz. Hüseyin ile özdeşleştirmiş, dönemin Hz. Hüseyin'i olarak zulmün karşısında durduğunu ve bunun sonucunda şahadete yürüdüğünü, Şirvan şehrinin kendisi için Kerbela olduğunu söylemiştir. Ayrıca takipçilerine ve ailesine birtakım öğütlerde de bulunmuştur. Eserde Fazlullah'ın ölümünden sonra bazı çocuklarının ve takipçilerinin farklı coğrafyalara gittiklerine, takipçilerinin onun hayatını yeniden yorumlamaya, öğretilerine sahip çıkarak hareketi ayakta tutmaya ve yaymaya çalıştıklarına; bu noktada hareket içerisinde bazı görüş ayrılıklarının da meydana gelmeye başladığına değinilmiştir (S. 38-46).

Kitabın dördüncü bölümü; "Âlem ve İnsan, Âlem-i Kebîr (Makrokosmos), Âlem-i Sagîr (Mikrokosmos), Kozmik Zaman" gibi başlıklardan müteşekkildir. Bashir, eserinin bu bölümünde Fazlullah'ın dini düşüncelerini ihtiva eden âlem-i kebir, âlem-i sagir ve kozmik zaman konularına yer vermiştir. Bu bağlamda insan (mikrokosmos) ve âlem (makrokosmos), birbirleriyle bir ilişki sistemi içerisinde düşünülmüştür.

İnsan ve âlem birbirine bağlı bir bütünü oluşturmaktadır. İkiyi birbirinden ayrı olarak anlaşılamamaktadır, insanı anlamak isteyen önce kâinatı bilmeli, anlamalıdır. Fazlullah, insan ve âlem arasındaki ilişki bağının Allah'ın ikisi üzerindeki tecellisi bakımından farklılık arz ettiğini ifade etmiştir. Eserde, Fazlullah'a göre âlem-i kebir; Allah'ın varlığının, sıfatlarının, işaretlerinin ve fiillerinin görüldüğü âlem olarak tanımlanmaktadır. İnsan/âlem-i sagîr ise, yaratılmışlar içerisinde âlem-i kebirdeki Allah'ın varlığına işaret eden alametleri anlayacak biricik varlık olarak açıklanmıştır. Eserde insanın dünyadaki amacının, kâinatın görünen yüzünün arkasındaki hakikati anlamak ve ilahi sırra ulaşmak olduğu vurgulanmıştır. İnsanın kâinattaki varlık amacı, bu ilahi sırrın hakikatine ulaşmakla ilişkilendirilmiştir.

Eserin aktarımında, Fazlullah'a göre “Kün/ol” emriyle Allah, yaratılış sürecini somut olarak başlatmıştır. Bu noktada Allah'ı, dilin yapısı içerisinde “ol/kün” kelimesini kullanarak kâinatı yaratan olarak algılamak gerekmektedir. Bu ilahi emirde ‘dil ve madde’ birbirinden ayrı değildir. “Kün/ol” emrinde ses ve hitaptan sonra oluşan madde/varlık, tek bir süreci ifade eden iki farklı unsurdur. Yaratılış anında, ilahi vasıflar ile âlemdeki sesler ve cisimler arasında daimi bir ilişki oluşturulmuştur. Âlem; sesler ve cisimlerin birleşiminden müteşekkil olarak “kün” ilahi emrinin yansımasıdır. Yani bu emir/kelam, mevcut olan tüm varlık ve hareketler üzerinden kendisini göstermektedir. Eserde âlemin ve insanın yaratılışı anlatılmış, yaratılışa ilgili olan Kur'an'daki ayetlerden örnekler verilmiştir. Burada Fazlullah'ın yaratılmışlar içerisinde Allah'a en çok benzeyenin Âdem olduğu düşüncesine de yer verilmiştir. Fazlullah'a göre, insana secde edilmesini ve kâinatı anlamlandırmasını sağlayan ezelde insana öğretilen isimler bulunmaktadır. Bütün bu isimler, harflerden oluşmaktadır. Bu harfler ise “Kün” kelamının olduğu dilin temel unsurlarıydı. Âdem'e öğretilen isimler, diğer bütün ses ve harfler, “Kün” kelamından türemiştir ve bu ilahi dilin alfabesi ise 32 sestenden oluşmaktaydı. Fazlullah'a göre insanın yaratılışı ve embriyonun anne karnına düşmesi, makrokosmos açısından Kün/ol emrine denk gelmektedir. Dünyaya gelen her bebek, yüzünde Allah'ın nutkunu işaret eden, yedi hattı taşımaktadır. Bu hatlar; saçı yüzden ayıran çizgi, iki kaş ve dört kirpiktir. Bunlar Fatiha suresinin yedi ayetine de denktirler. Yüzdeki hatlar, erkeklerde sakalların çıkmasıyla on dörde tamamlanmaktadır. Kadınlarda ise doğurma özelliği yedi hatta karşılık gelmektedir. İnsanın yaratılışında da cisim ve ses arasındaki ilişki, insan bedeni ile Allah'ın kelamı Kur'an'ın eşleştirilmesi olarak algılanmalıdır. Yüzdeki on dört hat, Kur'an ile ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda, Kur'an'da bazı sureler “huruf-ı mukattaa” denilen bir sözcük oluşturmayan harflerle başlamaktadır, Fazlullah huruf-ı mukattaa'nın on dört tane olduğunu ileri sürerek iddiasını güçlendirmeye çalışmıştır. Bashir, eserinde Fazlullah'ın Kur'an-sayı-insan bedeni ile ilgili iddia ettiği başka örneklere de yer vermiştir. Eserde Fazlullah, zamanı; nübüvvet, velayet, ulûhiyet olmak üzere üçe ayırmıştır. Bu noktada Fazlullah ulûhiyet zamanının kendisinin mazhar olduğu keşf-i ilahiden sonra bu zamanın kendisiyle başladığını iddia etmiştir. Fazlullah'ın tebliğiyle başlayan ulûhiyet zamanı, kıyametle son bulacaktır. Yazar, kozmik zaman başlığı altında Fazlullah'ın zamanı kavrayışını ve yorumlayışını, ilahi bir dilin varlığına dair açıklamalarını aktarmıştır (S. 47-58).

Beşinci bölüm; “Kıyamet, Dil ve Ebedi Kurtuluş, Dini Dinbilim, İlm-i Huruf, Arapçadan Farsçaya, Harf İççiliği, Harfler ve Eşya, Kısaltmalar ve Yeni Terkipler, Kıyametçilik Dalgası” başlıklarından oluşmaktadır. Yazar, bu bölümde Mesih inancı

ve inancın kökenlerine, farklı din ve mezheplerdeki yorumlanışı ile Fazlullah'ın konuyla ilgili düşüncelerine yer vermiştir. Eserde, Fazlullah'ın 14. yüzyılda kendisini Mesih, Tanrı'nın insan suretindeki zuhuru olarak ilan ettiği dile getirilmiştir. Yazar, Fazlullah'ın kıyameti vahiy-keşf-i ilahi ve âlemin yok oluşu olarak ikiye ayırdığını eserlerinde ise daha çok keşf-i ilahi/ilahi marifete mazhar olduğundan bahsettiğini açıklamıştır. Bu bağlamda Fazlullah'ın kıyamet teorisinin çıkış noktası âlem, insan ve zaman kavramlarındaki algısıdır. Ona göre âlemdeki her şey ilahi dilin tecessümü olup bu dil, yalnızca kendisine keşf olunmuştur. Kâinattaki sesler ilahi dilin sözlü, eşyalar ise yazılı halini ifade etmektedir. Bir nesnenin ilahi dildeki ismi, o nesnenin özünü oluşturmaktadır. Eserde ilahi dilde kelimelerin harf ve seslere ayrıldığı, bu harflerin referanslarına bakılarak batınındaki manaya inildiği, Fazlullah'ın, bunu “ilm-i huruf” olarak adlandırdığı anlatılmaktadır. Buradan hareketle huruf ilmi, dili yeniden inşa eden bir ilim olarak görülmeli, bu dilin anlaşılması için Fazlullah'ın eserleri ve düşünceleri dikkate alınmalıdır.

Eserde Fazlullah, sıradan dillerin ses ve harflerinde gizli olan hakikatin aslında âlemdeki ses ve harfler olduğunu, bu anlamda tüm âlemin ilahi dille kavranabileceğini söylemiştir. İlahi harfleri, Allah'ın marifetini işaret eden göstergeler ve âlemdeki tüm varlıkların kaynağı olarak görmüştür. Onun bu harflere dair yorumları, Mesih inancını yansıtmaktadır. O, bu ilimle uğraşması ve inancı nedeniyle Hurufî olarak isimlendirilmiştir. Yazarın ifadesine göre Fazlullah, Arapça ve Farsçayı ilahi dile en yakın diller olarak görmüş ve Farsçayı Arapçadan üstün tutmuştur. Arapça ayetlerin Farsça okunabileceğini ileri sürmüş, bazı ayetleri Farsça okuyarak tevil etmiş, Arapça ve Farsçadaki ayetleri tek tek inceleyerek bir harfin tek başına hak ve batılı ifade ettiğini vurgulamış, *lam-elif* harfine ayrı bir önem vermiştir. Ayetleri tevil eden Fazlullah, kendisinin dönemin Mesih'i olduğunu, kendisine kitap indirilmediğini fakat bütün kutsal kitaplardaki manayı çözebilecek ilmin kendisine verildiğini ileri sürmüştür.

Yazar eserinde Fazlullah'ın Kuran'da anlatılan konu isimlerinin ebced karşılığının ayet sayısına denk olduğunu örneklerle açıklamış ve Huruf-i mukattaa harfleriyle ilgili Fazlullah'ın düşüncelerini dile getirmiştir. Eserde, Fazlullah'ın harflerin yerlerine ve şekillerine önem verdiği, insan bedeni ve hareketleri ile harfleri özdeşleştirdiği, harflerin insan yüzünde ve bedenindeki konumu anlatılmıştır. Fazlullah ve takipçilerinin eserlerinde kullandığı sembolik bir dilin varlığından ve çeşitli kısaltmalar yaptıklarından bahsedilmiş bu anlamda “Esterabâdî Lehçesi”ne vurgu yapılmıştır. Kullandıkları dilin ilahi dile yakınlığı konusundaki düşünce ve delilleri de dile getirilmiştir. Fazlullah'a mazhar olan bu ilahi dil, takipçilerine göre, Allah'ın Fazlullah'ta ve onun suretinde tecellisi anlamına gelmekteydi. Fazlullah'ın bedeninde âlemi ve Allah'ı temsil ettiğine, en üst konumda olduğuna dair anlatılara değinilmiştir (S. 60-78).

Özet olarak Bashir, eserinin dördüncü ve beşinci bölümünde; Fazlullah'ın düşünce yapısı üzerinde durmuştur. Bu konuda yazar, Fazlullah'ın, âlemin ve insanın yaratılış tarihine büyük önem verdiğini, bu noktada “*Kün/ol*” emrinin ses ve cisimden ibaret iki yönünün olduğuna değinmiştir. Yaratılış serüveninin neticesinde Fazlullah ilahi bir dilin varlığından bahsetmiş, Allah'ın bu ilahi dil ile sıfatlarını yaratılmışlara aktardığını, âlem, âlemdeki varlıkların ve insanın Allah'ın sıfatlarını taşıdığını dile getirmiştir. Bu ilahi dilin kendisine mazhar olduğunu, Tanrı'nın kendisinde tecelli ettiğini ileri sürerek âlemde var olan, 28 harften oluşan Arapça, 32 harften oluşan

Farsçanın ilahi dile ve Âdem'e öğretilen dile en çok benzeyen diller olduğunu söylemiştir. Fazlullah'ın zaman, yaratılış, Mehdilik, kıyamet ve harflerle ilgili düşüncelerinin temelinde "ilahi dil" algısı vardır. İlahi dilin 32 harften meydana geldiğini ve Farsçanın da 32 harften oluştuğunu, bu anlamda Farsçanın üstün bir dil olduğunu dile getiren Fazlullah, eserlerinin çoğunu Farsça yazmıştır. Kur'an'daki "huruf-ı mukattaa" harflerinin gizemini çözmeye çalışmış, her harfin tek başına bir anlam ifade ettiğini ileri sürmüştür. Ayrıca eserde Fazlullah'ın harflerin insan bedeninde ve hareketlerindeki yansımalarına dair görüşleri de anlatılmıştır. Örneğin; fazl sözcüğünü oluşturan harflerin yüzdeki yerleri ve ibadet ederken (namaz kılarken) yapılan hareketlerle vücudun aldığı şekillerde harflerin konuları vb.

Eserin altıncı bölümü "Türbesi ve Halifeleri, Türbesi, Bölünmüş Bir Cemaat, Dünyaya İkinci Gelişi, Başlıca Müritleri, Mirza Şahruh'a Suikast Girişimi (1427), İsfahan ve Tebriz'deki Ayaklanmalar, Fatih Sultan Mehmet'i Hurufiliğe Katma Girişimi, Özet" başlıklarından oluşmaktadır. Bahir, eserinin bu bölümünde 1394'te idam edilen Fazlullah'ın ölümünün takipçileri üzerindeki etkisine, türbesine ve önemli halifelerine dair bilgilere yer vermiştir. Takipçilerinin Fazlullah'ın düşüncelerini yeniden yorumladıklarına bu noktada cennet hayatı ve Mesih'in yeniden zuhuru konusunda hareket içerisinde yaşanan ayrılıklara değinilmiştir. Eserde Fazlullah'ın türbesini inşa eden halifelerinin Allah'ın Fazlullah sayesinde âlemi var ettiğine, onun türbesini yeni Kâbe olarak gördüklerine, türbesinde yapılan hac ve uygulamalara dair görüşleri anlatılmıştır. Bashir'in açıklamalarına göre, Fazlullah tarafından halife olarak atanan müridi Aliyyü'l-A'la'dır. Fazlullah'ın en önemli müridi olarak tanıtılmış, eserlerine yer verilmiştir. Fazlullah'ın sadık bir yoldaşı, müridi olan Hacı Seyyid İshak, davanın yayıcısı ve Fazlullah'ın eserlerindeki sembolik dilin açıklayıcısı, Pir-i Horasan olarak anlatılmıştır. Ayrıca Seyyid Nesimi en meşhur halifesi olarak anılmış, Nesimi'nin hayatı ve faaliyetleri hakkında bilgilere yer verilmiştir. Eserde 15. yüzyıldan sonra Fazlullah'ın takipçilerinin siyasi olaylara, isyanlara karıştıkları ve Timur'un oğullarından Şahruh'a suikast girişiminde bulduklarına dair olaylar anlatılmaktadır. Yazara göre Fazlullah'ın kızı Kelimatullah'ın ölümünden sonra Hurufilik Osmanlı topraklarında yayılmış ve bir müridin Fatih Sultan Mehmet'i etkilediği, onun Hurufi görüşlere sempati duyduğu ifade edilmektedir (S. 79-98).

Kitabın yedinci bölümü; "Düşünce Mirası, İran, Hindistan, Osmanlı İmparatorluğu, Hurufiliğin Modern Yorumları, Orhan Pamuk ve Kara Kitap" gibi başlıklardan oluşmuştur. Bu bölümde Fazlullah'ın Mesihlik iddialarına dair düşünceleri, Arap ve Fars alfabesindeki harflerle ilgili yaptığı yorumları, 15. yüzyıldan sonra İran, Orta Asya, Hindistan ve Osmanlı topraklarındaki etkileri açıklanmıştır. Osmanlı'daki Bektaşiler üzerindeki Hurufi etkisi dile getirilmiş ve bu etkilerden dolayı eleştirilip sapkın ilan edildikleri söylenmiştir. Eserde Fazlullah'ın görüşlerinin modern araştırmacılar tarafından farklı yorumlanması, Marksist ve Materyalist görüşlerle ilişkilendirilmesine değinilmiştir. Yazar bölümün sonunda, modern Müslümanlardan Abdülbaki Gölpınarlı'nın Hurufilik ve Fazlullah'la ilgili çalışmalarını, Orhan Pamuk'un *Kara Kitap* adlı eserinde Hurufi unsurları dile getirerek, Hurufi edebiyatıyla ilgili eserlere ve okuma önerilerine yer vererek eserini tamamlamıştır (S. 99-117).

Sonuç olarak yukarıda ayrıntılı tanıtımını yapmaya çalıştığımız eser, Fazlullah Esterabâdi'nin hayatı, düşünceleri, Hurufilik ve Hurufiliğin temel kaynakları

hakkında önemli bilgiler vermektedir. Hurufilik ve Fazlullah'la ilgili verilen bilgiler, dipnotsuz olup kolay bir şekilde okunabilmektedir. Bu anlamda eser, genel okuyucu kitlesine hitap etmektedir. Bashir, eserin önsözünde ve okuma önerilerinde Hurufilik ve Fazlullah Esterabadi üzerine detaylı çalışmalar yapan kişileri zikretmiştir. Bilimsel araştırmalar dışında, Fazlullah ve takipçilerinin kaleme aldığı eserlerin isimlerine ve eserlerde geçen bazı anlatılara yer vererek Hurufilik edebiyatının temel kaynakları olan “*Câvidânnâme-i Kebîr; Nevmnâme, Kürsînâme, Arşnâme, Mesihnâme*” gibi eserleri okuyucuya sunmuştur. Eserde Hurufilik ve Fazlullah ile ilgili anlatılanların büyük çoğunluğunda *Kürsînâme* ve *Câvidânnâme*'ye atıfta bulunulmuştur. Bashir kitabını, bir harita ve iki fotoğrafla görsel olarak zenginleştirmiştir. Bunlar; “Geç Ortaçağda İran ve Orta Asya bölgesini gösteren bir harita, Aliyü'l-A'lâ'nın *Kürsînâme*'sinden bir sayfa, Fazl sözcüğünün insan yüzünü oluşturduğu bir Bektaşî hattı örneğidir.” (S. 10-13-73-109).

Eserde Fazlullah, kendisini Tanrı'nın zuhuru olarak görmüş, kendisini Mesih ilan etmiştir. Eserde bu konuda Fazlullah'ın rüya ilmine vakıf olması, rüyaları yorumlaması, yorumladığı rüyaların gelecekte haber vermesi ve doğru çıkması, tüm semavi kitapları yorumlayabilmesi kısaca ilahi dile hâkim olması gibi anlatılar ilk okunduğunda peygamberlere verilen bazı vasıfları ve o peygamberleri² akla getirmektedir. Yine bu tarz anlatılar, onun kendisini peygamberlerden üstün bir konumda görmesiyle yorumlanmaktadır. Bu bağlamda anlatılar, Fazlullah'ın aziz ve yüce kişiliği, peygamberlere verilen vasıflarla meşrulaştırılmaktadır.

Yazar, eserinde Fazlullah'ın İran, Hindistan, Osmanlı Devleti topraklarındaki etkilerinden bahsetmiştir. Bu konuda yazar, Osmanlı'da Bektaşî grupların Fazlullah'ın etkisinde kaldığını aktarmıştır. Eserde bu etkilere verilen tepkilere, Bektaşî gruplara karşı yazılan reddiyelere de yer verilmiştir. Bu açıdan eser, objektiflik ve düşünce zenginliği kazanmaktadır. Eserde, Anadolu'ya Fazlullah'ın görüşlerini taşıyan müridi Aliyyü'l-A'lâ'dan bahsedilmektedir. Ayrıca Fazlullah'ın Osmanlı topraklarındaki en meşhur halifesi olan Nesimi, onun fikirlerini Türkçe ve Farsça yazdığı şiirlerle yaymaya çalışmıştır. Eserde Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmet'in Hurufî ekole dâhil edilmeye çalışılması dikkat çekicidir. Bu çaba, doğruluğu tartışılabilen Fazlullah'ın Mehdilik iddiasındaki faaliyetlerinden olan askerleriyle İstanbul'u fethedeceğine dair düşüncelerden ya da siyasi otoritenin desteğini alma arzusundan kaynaklanabilir.

Eserde Fazlullah'ın düşüncelerinin ve Hurufiliğin, Batılı-Doğulu araştırmacılar tarafından modern olarak yeniden yorumlanması, modern görüşlere yer verilmesi, Marksist ve Materyalist düşüncelerle, O. Pamuk'un kitabıyla ilişkilendirilmesi de dikkat çeken bir başka konudur. Böyle bir yaklaşım kitabın muhtevasını ve okuyucunun bakış açısını çeşitlendirmiştir. Bashir, eserini monografi tarzında yazarak Hurufilik ve Fazlullah'la ilgili bilgileri; açık ve anlaşılır bir şekilde ifade etmiştir. Konuyla ilgili tarihsel, geleneksel ve modern bilgilere yer vermiştir. Başka bir ifadeyle konuyu, geniş bir yelpazeye okuyucuya sunmaktadır. Ancak Fazlullah'ın ve takipçilerinin harflere yüklediği anlamlarla ilgili örneklerin çoğaltılmasıyla ve günümüzdeki takipçilerinin faaliyetleri hakkında bazı detaylı bilgilere yer verilmesiyle eserin muhtevası daha da çok zenginleştirilebilirdi.

2 Hz. Yusuf; rüya yorumlama, yıldızlarla ilgili rüya görme, Hz. Musa, Hz. İsa vb.

Kaynaklar/References

- Bashir, Shahzad. *Fazlullah Esterabâdi ve Hurûfilik*. Çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.
- Bashir, Shahzad. *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya Between Medieval and Modern Islam*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2003.
- Bsahir, Shahzad. "Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlallah Astarabadi in Hurufi Thought." *Muslim World*, C. 90, S. 3&4, 2000, ss. 289-308.
- Huart, Clément. *Textes persans relatifs à la secte des houroufîts*. Leiden: E.J. Brill, 1909.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- Usluer, Fatih. *Hurûfilik-İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.



ÇEVİRİ
TRANSLATION

İLYA PAVLOVİÇ PETRUŞEVSKİY, HORASAN'DA SERBEDARLAR HAREKETİ

THE SARBEDAR MOVEMENT IN KHORASAN

[İlya Pavloviç Petruşevskiy. "Dviniye Serbedarov v Xorasane". Uçyoniy Zapiski İnstituta Vostokovedeniya Akademii Nauk SSSR. Tom XIV: İstoriya i ekonomika stran Blijnego i Srednogo Vostoka. Moskva: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1956, s. 91-162.

Илья Павлович Петрушевский. «Движение сербедаров в Хорасане». Учёные записки Института востоковедения Академии Наук СССР. Том XIV: История и экономика стран Ближнего и Среднего Востока. Москва, 1956, с. 91-162.]

NAMİQ MUSALI  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Çeviren/Translator

Öz

Sovyet şarkiyat biliminin önemli temsilcilerinden olan Prof. Dr. İlya Pavloviç Petruşevskiy (1898-1977), Azerbaycan, Orta Asya ve İran'ın Ortaçağ tarihine ve bilhassa Doğu feodalizminin gelişim süreci ve özelliklerine dair araştırmalarıyla bilinmektedir. Kendi hayatı sırasında basılmış olan yüzden fazla ilmî çalışması mevcuttur. 1956 yılında Moskova'da SSCB Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'nün İlmî Eserleri serisinin XIV. cildinde yayınlanmış olan "Horasan'da Serbedarlar Hareketi" başlıklı çalışması, yazarın meşhur yapıtlarından biridir. İlgili eser, Kerim Keşâverz tarafından Rusçadan Farsçaya çevrilmiş ve 1972 yılında müstakil bir kitap olarak Tahran'da neşredilmiştir. Konunun ehemmiyetine binaen Petruşevskiy'nin zikri geçen çalışmasını Rusça'dan Türkçe'ye tercüme etmeyi gerekli bulduk. 1336-1337 tarihlerinde Horasan'daki Beyhak yöresinin Baştın köyünde başlayan Serbedarlar hareketi, çok geçmeden Sebzevar merkezli Serbedarlar Devleti'nin kuruluşuna yol açmıştır. 1337-1386 yılları arasında varlığını sürdüren bu devlet, İran'ın siyasi hayatında oynadığı rol kadar toplumsal alanda gerçekleştirdiği reform ve uygulamalarla da tarihe damgasını vurmuştur. Marksist bir tarihçi olan Petruşevskiy, Serbedarlar hareketini araştırırken başlıca olarak bu süreci tetikleyen sosyo-ekonomik faktörlere, sınıf çatışmasına, Serbedarlar arasındaki farklı sosyal grupların iktidar mücadelesine ve bunlar arasındaki program farklılıklarına dikkat çekmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: İran Tarihi, Horasan, Şiilik, Serbedarlar.

Abstract

One of the prominent representatives of Soviet Orientalism Prof. Dr. Ilya Pavlovich Petrushevsky (1898-1977) is known for his studies on the medieval history of Azerbaijan, Central Asia and Iran, especially the development process and characteristics of Eastern feudalism. He has more than a hundred scientific works published during his lifetime. One of the author's well-known works is the paper "The Sarbedar Movement in Khorasan", published in the XIV volume of the series "Scientific Works of the Institute of Oriental Studies of Academy of Sciences of USSR" in Moscow in 1956. The corresponding work was translated from Russian into Persian by Karim Keshavarz and published in Tehran in 1972 as a separate book. In view of the importance of the topic, we considered it necessary to translate the mentioned work of Petrushevsky from Russian into Turkish. The Sarbedar movement, which began in the village of Bashtin in the Bayhak district of the Khorasan region in 1336-1337, soon led to the creation of the Sarbedar state with its center in Sabzavar. This state, which existed between 1337 and 1386, left its mark on history due to the role it played in the political life of Iran, as well as the reforms and practices that it carried out in the social sphere. Petrushevsky, a Marxist historian, studying the Sarbedar movement, mainly tried to pay attention to the socio-economic factors that provoked this process, the class conflict and the struggle for power of various social groups among the Sarbedars, and programmatic differences between them.

Keywords: History of Iran, Khorasan, Shiism, Sarbedars.

Takdim

İlyâ Pavloviç Petruşevskiy, Gregoryen takvimine göre 22 Haziran 1898 tarihinde Kiev’de doğdu. 1920 yılında Harkiv Üniversitesi’nde öğrencilik hayatına başladıysa da daha sonra Azerbaycan Devlet Üniversitesi (şimdiki Bakü Devlet Üniversitesi)’ne geçiş yaparak bu üniversitenin Tarih ve Filoloji Fakültesi’nden 1926 yılında mezun oldu. 1926-1931 yıllarında Bakü’de öğretmenlik yaptı, aynı zamanda Azerbaycan’ı Tetkik ve Tettebbu Cemiyeti’nde ve Azerbaycan İlmî Tetkikat Enstitüsü’nün Tarih ve Etnografya Bölümü’nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 1931-1936 yılları arasında Tiflis’teki Kafkasya Araştırmaları Enstitüsü’nün Tarih Bölümü’nde görev yaptı ve bu faaliyetine ek olarak 1933-1936 yıllarında Tiflis Devlet Üniversitesi’nde ders verdi. 1935 yılında tarih alanında Ph.D. (*kandidat istoričeskix nauk*) unvanına sahip oldu. 1936-1941 yıllarında Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi’nin Tarih Enstitüsü’nün Leningrad Şubesi’nde bilim uzmanı olarak çalıştı. Leningrad’da yaşadığı esnada, Bilimler Akademisi’ndeki faaliyetinin yanı sıra 1937-1938 yıllarında Leningrad Devlet Üniversitesi Tarih Fakültesi’nde sözleşmeli doçent olarak görev yaptı. 1941’de aynı üniversitede tarih alanında post-doktora tezini savundu. İkinci Dünya Savaşı döneminde Bakü (1941-1942) ve Taşkent’teki (1942-1945) akademik kurumlarda görev yaptı. 1945’ten itibaren Leningrad’da Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi’nin Şarkiyat Enstitüsü’nde çalışmaya başladı. 1947-1950 yıllarında Şarkiyat Enstitüsü’nün müdürlüğünü yaptı. Aynı zamanda Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi’nin Tarih Enstitüsü’nde de çalışan Petruşevskiy, Leningrad Devlet Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi’nde dersler verdi ve 1947 yılında bu üniversiteden profesör unvanı aldı. 1950-1954 ve 1961-1977 yıllarında adı geçen üniversitenin Yakın Doğu Ülkeleri Tarihi Bölümü’nün başkanlığını yürüttü, 1956-1959 yıllarında ise Şarkiyat Enstitüsü’nün Leningrad Şubesi’nde İran Araştırmaları Bölümü’ne başkanlık yaptı. 1967 yılında Azerbaycan’ın Emektar Bilim İnsanı adına lâyük görüldü. Üstadım Oktay Efendiyev’in hocalarından olan İ. P. Petruşevskiy, 19 Mart 1977 tarihinde Leningrad’da vefat etti (Sumbatzade vd., 1977, 140-141; Quliyev, 1983, 518-519; Jukov, 1968, 121; Korzinin, 4 Şubat 2023).

Azerbaycan’ın, İran’ın ve Orta Asya’nın tarihine dair çok sayıda bilimsel çalışmanın müellifi olan Petruşevskiy, özellikle de İlhanlı, Şirvanşahlar, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevî devletlerinin tarihinin araştırılmasına büyük katkı sunmuştur. Sovyet tarihçiliğinde ana çizgiyi teşkil eden sosyo-ekonomik meselelerin ve bu bağlamda Doğu feodalizminin araştırılması, Petruşevskiy’nin çalışmalarında başlıca bilimsel hedefler sırasında yer almışlardır. *XIX. Asrın İlk Üçte Birinde Car-Balaken Özgür Toplulukları (İç Yapı ve Rusya’nın Sömürgeci Saldırganlığına Karşı Mücadele)*, Tiflis, 1934; *XIX. Yüzyılın 20’li Yıllarından 60’lı Yıllarına Kadar Çarlık Yönetiminin Azerbaycan’daki Sömürgecilik Politikası*, Moskova ve Leningrad, 1936-1937 (iki ciltte); *Hamdullah Kazvinî’ye Göre Doğu Transkafkasya’nın Sosyo-Ekonomik Tarihi*, Moskova, 1937; *Büyük Vatansever Şirvanşah İbrahim*, Bakü, 1942; *XIII-XIV. Asırlarda Azerbaycan Halkının Kahramanlık Mücadelesi Üzerine*, Bakü, 1943; *XVI. Yüzyıldan XIX. Yüzyılın Başlarına Kadar Azerbaycan’da ve Ermenistan’da Feodal Münasebetler Tarihi*, Leningrad, 1949; *XVI-XVII. Asırlarda Azerbaycan*, Bakü, 1949; *XV. Asırda Azerbaycan Devletleri*, Bakü, 1951; *XIII-XIV. Yüzyıllarda İran’da Tarım İşleri ve Ziraî Münasebetler*, Moskova ve Leningrad, 1960; *VII-XV. Yüzyıllarda İran’da İslâm*, Leningrad, 1966 vs. gibi çalışmalar, Petruşevskiy’nin en önemli eserlerini

oluşturmaktadırlar. Kendisi ayrıca Leningrad Devlet Üniversitesi'nde yayımlanan *En Eski Zamanlardan XVIII. Yüzyılın Sonuna Kadar İran Tarihi* (1958) ve Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi'nce neşredilen *Asya ve Avrupa'da Tatarlar-Moğollar* (1977) adlı kolektif kitapların, ayrıca Cambridge Üniversitesi tarafından basılmış olan *İran Tarihi*'nin V. cildinin (1968) de müelliflerindedir. Bazı eserleri diğer dillere (Azerbaycan Türkçesine, Farsçaya, İngilizceye vs.) çevrilerek yayımlanmıştır (Musalı, 2013, 83-86).

Marksist tarih ekolünün temsilcilerinden olan Prof. Dr. İ. P. Petruşevskiy, Ortaçağ Müslüman coğrafyasında vuku bulmuş olan halk hareketlerine özel bir ilgi göstermiştir. Kendisinin bu alanda yazdığı en kapsamlı çalışmalardan biri de “Horasan’da Serbedarlar Hareketi” başlığını taşımaktadır. Adı geçen hacimli makale, 1956 yılında SSCB Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü’nün İlmî Eserler’inin “Yakın ve Orta Doğu Ülkelerinin Tarihi ve Ekonomisi” konusuna adanmış olan XIV. cildi içinde basılmıştır: *İlya Pavloviç Petruşevskiy. “Dvijenije Serbedarov Xorasane”, Uçyonıye Zapiski İnstituta Vostokovedeniya Akademii Nauk SSSR, Tom XIV: İstoriya i ekonomika stran Blijnego i Srednogo Vostoka, Red. B. N. Zaxoder, M. N. İvanova i İ. S. Braginskiy, Moskva: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1956, s. 91-162.* Serbedarlar hareketinde öncelikli olarak sömürücülerle sömürülenler arasında bir sınıf çatışması örneğini gören Petruşevskiy, söz konusu hadiseyi İranlı küçük feodallerin, köylülerin, zanaatkarların, esnafların ve şehir yoksullarının İlhanlı bakiyesi olan göçebe soylulara ve onlarla işbirliği halindeki İranlı büyük feodallere ve üst düzey bürokrasiye karşı dinî sloganlar eşliğinde yürütülen bir ayaklanma olarak ele almaktadır. Serbedarlar hareketinin arka planı ve bu süreci tetikleyen etkenler arasında sosyo-ekonomik unsurlara son derece önem veren araştırmacı, Serbedarlar Devleti’nin kuruluşu, gelişimi ve yıkılışı aşamalarında sosyal gruplar arasındaki iktidar mücadelesinin aydınlatılmasına özen göstermektedir.

Ortaçağ’da dinî ideoloji gerek Doğu’da ve gerekse de Batı’da devlet yönetimine ve toplumsal hayatın her alanına nüfuz etmiş bulunduğundan dolayı bahsi geçen dönemde bu tarz ideolojiler, siyasi mücadelenin ve fikrî tartışmaların önemli bir unsuru haline gelmişti. Mevcut feodal düzeni korumaya çalışan siyasi iktidarlar resmî din anlayışına atıfta buldukları gibi, onlara muhalefet eden ve farklı bir sosyo-ekonomik sistem yerleştirmeyi hedefleyen zümreler de yine dinî inancın sıra dışı yorumlarına dayanan karşıt görüşleri benimsemekte ve geliştirmekteydiler. Bu tarz aşırı ideolojiler çoğu zaman halk hareketleri için de düşünce zemini oluşturmaktaydı. Ortaçağ’da İslâm âleminde baş gösteren Hurremîler, Karmatîler, Bâtınîler, Babaîler, Serbedarlar, Muşaşalar, Hurûfîler, Kızılbaşlar vs. gibi akımların siyasi iktidarlar aleyhine mücadeleleri, yine aynı devirde Hıristiyan dünyada Pavlikanlar, Albililer, Dolcinocular, Hussitler, Thomas Müntzer takipçileri vd. gibi grupların hareketleri, mevcut düzeni yıkmaya girişimlerini ve daha adil olacak yeni bir düzen kurma hayallerini ihtiva etmekte olup, resmî din adamlarınca sapkınlık olarak görülen muhalif dinî ideolojilerin etkisiyle meydana gelmişlerdir.

Geç Ortaçağ İranı’ndaki halk hareketleri içinde kendine özgü bir yeri olan Serbedarların faaliyetleri, son zamanlarda Türkiye tarihçiliğinin dikkatini çekmeye başlamış ve münhasır olarak bu konu üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır (Merçil, 2009, 549-550; Ahmetoğlu, 2014, 129-154; Coşkun, 2016; Şahin, 2017, 663-678; Coşkun, 2019, 65–76; Coşkun, 2020, 327-335). Türkiye’de konu üzerine çalışan araştırmacılar,

Petruşevskiy'nin Serbedarlara dair eserinin Kerim Keşâverz tarafından yapılmış ve 1972 yılında Tahran'da basılmış olan Farsça tercümesinden yararlanmaktadırlar. Konuya ilginin gittikçe arttığını göz önünde bulundurarak, hocamızın hocası olan Petruşevskiy'nin çalışmasının Rusçadan Türkçeye çevrilmesinin faydalı olacağını düşündük.

Çeviri sırasında üslup itibarıyla orijinale sadık kalmaya çalıştık. Makalenin Rusça baskısının dipnotlarında ana kaynaklardan yapılan alıntuların Farsça metinlerine yer verilmiş ve bunlar bazen metin içinde bazen de yine dipnotlarda Rusçaya çevrilmişlerdir. Biz, söz konusu alıntuların tercümesi sırasında Farsça kaynaklardan aktarılan pasajları da dikkate aldık. Ayrıca bazı tarihî şahıs isimlerinin Petruşevskiy tarafından tercih edilmiş versiyonlarını muhafaza ettik. Örneğin Derya Coşkun'un "Cevri" nisbesiyle andığı şeyhi, Petruşevskiy "Cûrî" diye zikretmekte, Türkiye tarihçiliğinde Toga/Togay Timur diye bilinen hükümdarın ismi ise Sovyet bilim adamının eserinde Tugay Timur şeklinde ifade edilmektedir. Bunların dışında Petruşevskiy, kullandığı eserlerin künyesini bazı durumlarda tam olarak aktarmamış, özellikle de yazarların soyadlarını tam belirtirken isimlerinin sadece baş harflerine yer vermiş, yayınevi bilgilerini göstermemiş, bazı eserlerin yayın yıllarını belirtmemiş ve makalenin sonuna kaynakça eklememiştir. Biz, makalede yer alan kaynakların künyelerinde bir standart oluşturmak amacıyla bu eksikleri giderdik ve ayrıca yine atıflardan yola çıkarak makale için kaynakça oluşturduk. Çalışmanın orijinali bir bütün olup bölümlere ayrılmazken, okuyucuların metni daha rahat inceleyebilmesi adına makaleye alt başlıklar ilave etmeyi uygun gördük. Bu ilavelerimizin yanı sıra gerek metin içine gerekse de dipnotlara yaptığımız eklemeleri, asıl metinden ayrışsın diye köşeli parantez içinde sunduk.

Tercüme

[Giriş]

İran tarihinde XIV. yüzyılın 30'lu-80'li yıllarını kapsayan dönem, feodal sömürüsünün artışı ve Moğol-Türk göçebelerinin soyluları tarafından halk kitlelerine karşı baskının tırmanışı neticesinde sınıf çatışmasının şiddetlenmesi ile dikkat çekmiştir. İlhan Ebu Said'in ölümünün ardından yaşanan iç savaşlar ve feodal grupların iktidar uğruna mücadelesi esnasında askerî unsurların ve ayrı ayrı feodallerin yağmacılık faaliyetleri ve zulümlerinden köylüler ve şehirliler çok zarar görmüşlerdir. XIV. yüzyılın 30'lu yıllarının ortalarından başlayarak yine aynı asrın 50'li yıllarının ortalarına kadar İran ve komşu ülkelerin toprakları üzerinde gerçekleşen aralıksız askerî operasyonlar halk kitlelerinin hayat şartlarını kötü yönde etkilemesine rağmen aynı zamanda onların başkaldırısını da körüklemiştir. Tarihî örneklerden belli olduğu üzere köylülerin çok ağır durumu bile her zaman onları ayaklanmaya itmemiştir. *Almanya'da Köylü Savaşı* başlıklı eserinde Friedrich Engels bu hususu şöyle tespit etmektedir: "Korkunç bir sömürü karşısında öfkelenmiş olsalar bile köylüleri ayaklanmaya sevk etmek çetin bir işti. Onların dağınıklığı, genel bir uzlaşmaya varmalarını son derece zorlaştırıyordu. Uzun bir süreden beri kuşaktan kuşağa geçerek var olan itaat alışkanlığı devreye giriyordu. Pek çok yerlerde köylüler silah kullanma alışkanlığını kaybetmişlerdi. Sömürünün şiddeti, efendinin kişiliğine bağlı olarak kâh artıyor kâh da azalıyordu. Bütün bu faktörler, köylüleri itaat altında tutmaya yardım ediyordu" (Engels, 1952, 31). Almanya'nın Ortaçağ köylüleriyle ilgili söylenmiş olan bu sözler, tam anlamıyla Doğu'nun Ortaçağ'daki köylü kitlelerine de atfedilebilir.

İşgalciler tarafından kurulmuş olan derme çatma devletlerin ve işgaller sırasında değişik halkları kendi çatısı altına toplamış olan konglomera imparatorlukların tamamında olduğu gibi Hülâgû soyundan gelen İlhanlıların Moğol Devleti (1256-1353)'nin siyasi çöküşü, tarihî açıdan kaçınılmaz bir son idi. Değişik vilayetlerin arasındaki ekonomik, etnik ve kültürel ayrışma, emtia üretiminin rolünün azalması, doğal ekonomi eğiliminin üstünlük kazanması, feodal derebeyliğinin artışı ve bununla bağlantılı olarak İlhanlıların merkezî hâkimiyetinin zayıflaması gibi bütün bu hususlar hep birlikte İlhanlı Devleti'nin çöküşünü hazırlamışlardı. Bir diğer husus da büyük önem taşımaktaydı. Şöyle ki ilk İlhanlılar döneminde Moğol-Türk askerî göçebe soyluları yeni toprakların ve harp ganimetlerinin ele geçirilmesi uğruna başarılı savaşlar yapılmasını sağlayacak tek güç olan kuvvetli bir han hâkimiyetine muhtaç olsalar da XIV. yüzyılın başlarından itibaren yeni toprakların işgalinin son bulması ve savaş ganimetlerinin miktarının azalması ile beraber Moğol-Türk askerî göçebe soyluları güçlü han hâkimiyetini artık gereksiz bulmaya başlamışlardı.

Kendisinden sonra hiçbir erkek evlat bırakmamış olan İlhan Ebu Said'in 30 Kasım 1335 tarihinde vuku bulmuş olan ölümünün ardından hâkimiyeti devletin tamamında kabul gören herhangi bir İlhanlı hükümdarı mevcut olmamıştır. İktidar uğruna mücadele veren güçlü yerel feodal gruplar, Cengiz Han soyundan gelen kukla ilhanları tahta oturtmaktaydılar. Bu ilhanların çoğu zaman sırf sembolik özellik taşıyan hâkimiyeti, sadece bahsi geçen feodal grupların ele geçirmiş oldukları topraklarda kabul görmekteydi. Başlıca olarak beş feodal grup vardı.

Moğol-Türk göçebe soylularının söz konusu gruplarından biri, Moğolların Oyrat boyunun Cânî Kurbânî ailesinden Emîr Argunşah¹ başta olmak üzere Horasan ve Gürgân'a hâkim oldu. Onlar Cengiz Han'ın kardeşi olan Otçigin'in soyundan gelen Tugay Timur Han'ı ilhan olarak kabullendiler.

1340 yılı civarında İlhanlıların eski imparatorluğunun toprakları üzerinde aşağıdaki devletler mevcuttu: 1) Acem Irakı, Azerbaycan ve Ermenistan'da² Çobanîler; 2) Arap Irakı'ndaki Celayirîler (bunlar daha sonra Çobanîlerin topraklarını da ele geçirdiler); 3) Batı Horasan ve Gürgân'da fiilî olarak Cânî Kurbanî ailesinden olan emirler tarafından yönetilen İlhan Tugay Timur'un devleti; 4) Doğu Horasan ve Afganistan'da Kurtların (Kurtîlerin ve bir diğer deyişle Kertlerin) Herat Devleti; 5) Hâmûn Gölü havzasında Sistan melikinin devleti; 6) Kirman ve Yezd'de Muzafferîler Devleti; 7) Fars ve İsfahan'da İncular Devleti (sonraları, 1353-1357 yıllarında bunların toprakları Muzafferîler tarafından işgal edildi); 8) Lur Atabeylerinin hâkimiyet alanı; 9) Gilan ve Mazenderan'da fiilî olarak bağımsızlıklarını kazanmış olan en azından on emîrlik; 10) Hürmüz hâkimlerinin deniz devleti. İsimleri anılmış olan bu bağımsız devletlerin her biri daha küçük feodallerin hâkimiyet alanlarını askerî ve idari olarak kendi bünyesinde birleştirmişti. 1336-1340 yıllarında gerçekleşmiş olan iç savaşın ilk turunun ardından İran'ın siyasi bölünmüşlüğünün manzarası işte bu şekildeydi.

Bu büyük yerel devlet yapılanmalarının yanı sıra daha çok sayıda küçük ve orta feodaller kendi toprakları üzerinde bağımsızlıklarını ilan etmişlerdi. Onların

1 Bu şahıs, XIII. yüzyılın 40'lı-50'li yıllarında büyük hanın İran'da ve Güney Kafkasya ülkelerinde naibi olan Emîr Argun'un soyundan gelmekteydi ve Gazan Han'ın iktidarı döneminin başlarında kısa süreliğine üst düzey bir devlet adamı olan Emîr Nevruz'un torunuydu.

2 [İ. P. Petruşevkiy, kendi eserinde bazen Ermenistan, Afganistan gibi modern ülkelerin adlarını anmışsa da o dönemde bu isimlerle bilinen herhangi bir ülke mevcut değildi].

her biri güçleri yettiği kadarıyla kale, şehir ve vilayet gibi yerleri ele geçirmişlerdi. Mahmud Şebânkâreî'nin eserine zeyil yazmış olan müellif, nispeten küçük olan bu “mütegalliblerin” yani zorba veya işgalcilerin kuru bir listesini aktarmaktadır (Feryûmedî, C-372, 248a-249a).

İlhanlı Moğol Devleti'nin siyasi çöküşünün (onun son parçası olan İlhan Tuğay Timur'un Gürgân'daki devleti 1353 yılına kadar dayandı), İran ve komşu memleketlerde Moğol mezaliminin tamamen sona ermesi anlamına gelmediğini özellikle belirtmek durumundayız. Moğol-Türk askerî göçebe soyluları bir dizi vilayetlerde hâlâ kendi siyasi üstünlüklerini muhafaza etmekteydiler. Cengiz Han Yasası ile Moğol devlet gelenekleri ve feodal sömürsünün canavarca yöntemleri sadece Moğol kökenli sülalelerin (Çobanîler, Celayirliler, Tuğay Timur) kendi varlığını sürdürdüğü devletlerde değil, yerleşik Fars veya Tacik feodal âyanının (Muzafferîler ve Kertler) iktidarda bulunduğu devletlerde de az veya çok derecede yürürlükte kalmaktaydı. İşte bahse konu yıllarda halk ayaklanması sonucunda Batı Horasan'da Serbedarlar Devleti kuruldu.

[1. XIV. Yüzyılda Yakın ve Orta Doğu'da Gelişen Özgürlükçü Hareketlerin Ortak Özellikleri]

Serbedarların Horasan'daki isyanı, XIV. yüzyılda Orta Doğu'da çapı itibarıyla en devasa ve tarihî açıdan en önemli özgürlük hareketiydi. O, sosyal içerik ve siyasi maksatlar bağlamında diğer analogi isyanlara kuşkusuz bir etki yapmıştır. 1350'de Mazenderan'da, 1370'te Gilan'da, 1373'te Kirman'da, 1365'te Semerkant'ta ve Zereşan havzasında baş göstermiş olan isyanlar bu kabildendir. Bütün bu ayaklanmalar ile gerek kendilerinden daha önce vuku bulmuş olan Alafreng hareketi ve gerekse de XV. yüzyılda Yakın ve Orta Doğu'da gerçekleşmiş olan halk hareketleri (örneğin 1415-1418'de Osmanlı Türkiyesi'nde Bedreddin Simâvî ve Börklüce Mustafa isyanı, XV. asrın ilk yarısında İran'da, Azerbaycan'da ve Küçük Asya'da Hurûfiler hareketi, 1440 ve sonrasında Huzistan'daki halk ayaklanması vs.) arasında benzeri özellikler görülmektedir.

Bütün bu hareketler, araştırmacılar tarafından ya az incelenmiş ya da hiç araştırılmamışlardır. Bilhassa Sovyet şarkiyat literatüründe bu hareketlerin tarihinin bilimsel açıdan çalışılması daha şimdilerde başlamış bulunmaktadır (bkz. Zaxoder, 1945, 119-141).³

İlk İlhanlılar döneminde köylülerden oluşan dağınık ayaklanmacı çetelerin faaliyetlerinden farklı olarak daha sonraları, XIV. yüzyılda gerçekleşmiş olan özgürlükçü hareketler kıyaslanmayacak kadar geniş çaplı olma özelliği taşımaktaydılar. Buna ilaveten XIV. yüzyıldaki bu hareketlere köylülerin yanı sıra şehir yoksulları ve zanaatkârlar da katılmaktaydılar. Şehir nüfusunun kaynaklarda “serseriler ve ayaktakımı” (*rünûd ü evbâş*) veya benzeri diğer ifadelerle tabir edilen bu aşağı zümresi bazı durumlarda XIV. yüzyıl hareketlerinde başlıca rol oynamaktaydı. Firari köleler de bu hareketlere iştirak etmelerine rağmen sınıf olarak müstakil bir

3 Sovyet tarihçiliğinde XIII. yüzyıldaki halk hareketleri hakkında sadece bir tek basılı çalışma mevcuttur (Yakubovskiy, 1936, 101-135). Serbedarların Semerkant isyanı üzerine Vasiliy Vladimiroviç Barthold'un eski çalışmasından (Barthold, 1906, 1-19) başka Lyudmila Vladimirovna Stroyeva'nın da makalesi vardır (Stroyeva, 1949, 270-181). Serbedarlar isyanına dair iki doktora adaylığı tezi hazırlanmıştır (Belenitskiy, 1938, yayınlanmamıştır; Nabiye, 1942, yayınlanmıştır). Yabancı yazarların çalışmalarından ise sadece V. F. Büchner'in Horasan Serbedarları üzerine *İslâm Ansiklopedisi* için yazdığı maddeyi zikredebiliriz (Büchner, 1908, 248-250).

şekilde davranmamakta ve herhangi bir belirgin rol almamaktaydılar. XIV. yüzyıldaki özgürlükçü hareketlerin ilk aşamasında halk kitleleri genelde Fars ve Tacik kökenli yerel küçük feodaller ve toprak sahipleri ile birlikte faaliyet göstermekteydiler. Zikri geçen grupların ayaklanmacılara katılmaları, Moğol-Türk askerî göçebe soylularının zorbalık, yağma ve baskılarından bir hayli zarar görmüş olmaları ve özellikle de küçük ve orta düzeydeki yerel ve yerleşik toprak sahiplerine mahsus mülklere el koyulması ile ilgiliydi. İşte bu yüzden onlar da sömürüye uğrayan sınıflar – köylüler ve zanaatkârlar – ile birlikte mücadeleye kalkışmaktaydılar. Birbirlerinden çok farklı olan bu heterojen unsurları birleştiren umumi maksat, Moğol mezaliminin (yukarıda da belirttiğimiz üzere bu mezalim, İlhanlı Devleti'nin yıkılışına karşın henüz son bulmamıştı) ortadan kaldırılması, yabancı işgalcilerin yani Moğol-Türk askerî göçebe soylularının, Cengiz Han Yasası'nın ve Moğol devlet geleneklerinin hükümsüz kılınmaları ve bertaraf edilmeleri idi. Elbette ki bununla beraber ayaklanmacıların nefreti sadece Moğol-Türk askerî göçebe soylulara karşı değil, aynı zamanda eskiden beri işgalcilere hizmet eden, onların ve Moğol yönetiminin sayesinde epeyce güç kazanmış olan yerleşik İranlı ileri gelenlere – meliklere, finans memurlarına, üst düzeydeki Sünni Müslüman din adamlarına vd. – karşı yönelmekteydi.

Köylülerle küçük toprak sahiplerinin üst düzey göçebe ve yerleşik feodal soylular aleyhinde ortak faaliyetlerini kolaylaştıran hususlardan biri de ayaklanmacı köylülerin genelde kendi programlarına sahip olmamalarıydı. Onlar sadece kendi durumlarının çekilmezliği düşüncesini ve sömürgecilere karşı nefret duygusunu rehber edinmişlerdi. Çoğu zaman köylüler feodal sınıfı içinden, en sık olarak da yerel küçük feodaller arasından çıkmış bulunan, askerî işlerden anlayan, enerjik ve belagatli kişilerin önderliği altına giriyorlardı. Bu feodaller, köylüler ile aralarındaki ittifakı Moğol-Türk işgalcileri ve onların yerel işbirlikçilerini bertaraf etme ve köylülerin eliyle kendileri için hâkimiyet ele geçirme yolunda bir araç olarak görüyorlardı.

İşte bundan dolayıdır ki özgürlükçü hareketin başarıyla ulaştığı yerlerde, örneğin Batı Horasan ve Mazenderan'da bu hareketlerin ikinci aşamasında ayaklanmacıların arasında bir tarafta sadece Moğol-Türk göçebe soyluların ve onların işbirlikçilerinin bertaraf edilmesine çalışan küçük feodaller, diğer tarafta ise her türlü feodal baskısından kurtulmak için çaba gösteren köylüler, şehir yoksulları ve zanaatkârlar arasında mücadele başlamıştı. Özgürlükçü hareketlerin ikinci aşamasında görülen bu iç mücadele, silahlı çarpışmalara varıncaya değin muhtelif şekillerde yürütülmekte, sömürülen kitlelerin aktifliğini artırmakta ve bazı durumlarda özgürlükçü hareketlerin gerçek halk hareketine dönüşmesini sağlamaktaydı. Ayrıca çoğu zaman hareketlerdeki öncü rol, daha müteşekkil ve organize bir unsur olan zanaatkârlara geçmekteydi.

Özgürlükçü hareketlerin başarıya ulaştıkları yerlerde kendine özgü devletler kuruluyordu. Biz, şartlı olarak bunları, benzeri devletlerin en önemlisi olan yapılanmanın ismiyle Serbedar tipli devletler diye tabir edeceğiz. Batı Horasan'daki Serbedarlar Devleti (1337-1381), Mazenderan (1350-1392) ve Gilan'daki (1370'ten itibaren) Seyyidlerin devletleri, Semerkant'ta (1365-1366) ve Kirman'da (1373) kısa süreliğine var olmuş Serbedar devletleri bu tarz yapılanmalardan idiler. Daha sonraları Huzistan'da Muhammed Muşaşa'nın takipçileri tarafından kurulmuş olan devlet (XV. yüzyılın 40'lı yılları – XVI. yüzyılın başları) de muhtemelen bu tipe aittir.

Serbedar tipli devletlerde hâkimiyet ya küçük feodallerin elinde bulunuyor ya da bunlarla zanaatkârlar, şehir yoksulları ve köylüler arasında mücadele konusuna

dönüşerek zaman zaman el değiştirmiş oluyordu. Fakat hâkimiyet küçük feodallerinin elinde bulunduğu zamanlarda bile onlar yalnız halk kitlelerine dayanarak iktidarda tutunabiliyorlardı ve halkın yararına vergilerin büyük ölçüde indirilmesi, devlet teşkilatının basitleştirilmesi, yöneticilerle yönetilenler arasında kıyafet ve yaşam tarzı açısından görünürde eşitliğin sağlanması gibi ciddi tavizler vermek durumunda kalıyorlardı. Serbedar tipli devletlerde askerî güç, emirlerin feodal birliklerinden ve meliklerin savaşçı hizmetkârlarından (nökerlerden) değil, küçük toprak sahipleri ve özgür köylülerden ibaret birliklerden oluşmaktaydı. Devletin yapısı monarşik olarak kalıyordu. Köylüler, monarşi dışında bir yönetim şeklini düşünemiyorlardı ve monarşinin sınıfsal mahiyetini anlamayan köylüler kötü efendilere karşı mücadele vermelerine rağmen “iyi hükümdarı” kabullenmeye hazırlardı. Menfur Cengiz Han Yasası’na karşı koyulan şeriat idealize ediliyordu. Lakin Serbedar tipli devletlerde monarşi kendisinin eski revnak ve ihtişamından mahrum idi ve mütevazı bir kılığa girmek, “umumi Müslüman kardeşliği” görünümüne bürünmek zorundaydı.

[2. Serbedarlar Hareketinin İdeolojik Temelleri]

XIV. yüzyılda İran ve komşu ülkelerdeki halk hareketleri, İslâmiyet’in Şii mezhebi ile Arapçada “tasavvuf” diye bilinen Müslüman mistisizminin birleşiminden oluşan din perdesi altında gelişmişlerdi.

Bu olgu, Friedrich Engels’in bahsettiği Ortaçağ Batı Avrupası’ndaki halk hareketlerinin dinî boyalarla kaplanması ile tamı tamına benzerlik göstermektedir: “Feodalizme karşı devrimci muhalefet bütün Ortaçağ boyunca görülmektedir. O, zamanın şartlarına bağlı olarak bazen mistisizm, bazen açık bir bidat ve bazen de silahlı ayaklanma şeklinde kendini belli etmiştir” (Engels, 1952, 34; ayrıca bkz. Engels, 1931, 656).⁴

Tıpkı Ortaçağ’da Batı Avrupa’da feodalizme ve onun ideolojik ayarı olan Katolikliğe karşı yönelmiş sosyal hareketler Hıristiyanlığın erken dönemine geri dönme sloganları eşliğinde öne çıkan dinî sapkınlık şeklini aldıkları gibi, İran’da da benzeri hareketler Cengiz Han Yasası’nın yanı sıra hâkim ideoloji olan Sünniliğe karşı mücadele ve halk kitlelerine idealleştirilmiş bir biçimde anlatılan erken dönem İslâmiyet’ine geri dönüş sloganları eşliğinde yürütülüyordu. Fakat din, sosyal hareketlerde sırf başlıca amaca hizmet rolünü oynuyordu. Her hâlükârda İran ve civar ülkelerdeki halk hareketlerinin dinî ideolojik örtüsü, bunların sınıf mücadelesinin bir şekli olma niteliğini değiştirmiyordu.

Ortaçağ’da İran’da İslâmiyet’in Şii öğretisinin esas itibarıyla köylülerin arasında yaygınlaştığı ve sıklıkla halk hareketlerinin ideolojisi rolünü oynadığı daha Vasiliy Vladimiroviç Barthold tarafından öne sürülmüştür (Barthold, 1923, 54-62; Barthold, 1926, 33). Fakat bu görüş tashihe muhtaçtır. Şiilik İran’da meydana gelmemiştir. Ayrıca o, köylü muhitinde oluşmamış ve ilk zamanlarda köylülerin menfaatlerini ifade etmemiştir. Ancak Ortaçağ İranı’ndaki köylü hareketleri çoğu zaman Şiiilerin yeşil sancağı altında yürütülmüştür. Zira Şii ideolojisinin bazı yönleri köylülerin muhalif duygularına hitap etmekteydi. Her şeyden önce, XIII-XIV. yüzyıllarda İran’da mevcut olan feodal devletlerin neredeyse tamamında hâkim inanç Sünnilik idi.⁵ Şiilik ise

4 Bunlara ilaveten Friedrich Engels’in “Ludwig Feuerbach” adlı eserinin elyazmasına Karl Marks tarafından yapılan derkenarlara bakılabilir (Marks – Engels, 1933, 592).

5 İlhanlı Olcaytu Han Şiiliği kabullenmişse de bunu kişisel bir eylem olarak gerçekleştirmiş, fakat Şiiliği bir devlet inancı yapmayı başaramamıştı.

İslâmiyet'in baskı altında tutulan bir akımıydı. Şiilerin ideolojisinde büyük bir yer kapsayan şehadet ve şehitler (Ali, Hüseyin vd. şehit imamlar) kültü sömürüye maruz kalan köylülerin kalbine yatkındı. Fakat Mehdi'nin zuhuruna ilişkin mesiyane idea, halk kitleleri açısından daha çok ilgi çekiciydi.

Şii akımları içinde İran'da en geniş bir şekilde yaygınlık kazanmış olan İmamiyye akımının Şiilerine göre Mehdi derken, Miladi tarihle 875 yılından sonra kaybolarak kendisinden bir daha haber alınamayan 12. Şii imamı, Mehdi lakaplı Muhammed Muntazar kastedilmektedir. İmamiyye Şiileri, İmam Mehdi'nin hayatta olduğuna ve saklandığına, ancak er geç zuhur ederek inancı ihya edeceğine, İslâmiyet'in ilk halini geri getireceğine, Sünniler ve ayrıca Moğol işgalciler (Cengiz Han Yasası vs.) tarafından koyulmuş olan adaletsiz kuralları kılıcıyla ortadan kaldıracığına inanmaktaydılar.⁶ İşte bu yüzden Mehdi'nin zuhurunun beklenmesi, gerek XIII. yüzyılda ve gerekse de daha fazla bir şekilde XIV-XV. asırlarda İran'daki halk hareketlerinin ideolojisinde önemli bir yer kapsamaktaydı. Bu hususun ne kadar kuvvetli olduğunu Yakut el-Hamevî'nin bir anlatısı göstermektedir. Bu anlatıya göre XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde İran'da Şiiliğin en önemli merkezlerinden olan Kaşan kentinde şehir ileri gelenleri, İmam Mehdi'nin ansızın zuhuru durumundan ötürü besledikleri eyerli atı kontrol etmek için her gün şafak vaktinde şehir kapıları dışına çıkarlardı. Serbedarların hâkimiyeti döneminde benzeri uygulamaya bir diğer Şii merkezi olan Sebzevar'da rastlıyoruz. Orada her gece ve gündüz Sahibü'z-Zaman (İmam Mehdi)'in zuhurunu bekleyerek onun için eyerli bir at bulunduruyorlardı (Mîrhând, 1883, 1088; Fasîhî, nr. B-709, vr. 374b). Daha sonraları yaşamış ve 1470 yılı civarında vefat etmiş bulunan köylü şair Hüsâmeddin Muhammed b. Hüsâm Kûhistânî, çiftçi olmasına rağmen şiirler yazmış, Ali'nin, Şii imamların ve Sahibü'z-Zaman'ın övgüsünü içeren *Hâvernâme* adlı bir Şii mesnevisinin müellifi olmuştur (Devletşah, 1901, 438).

İran'daki halk hareketlerinin ideolojisinde “sapkınlık” (Şiilik), Müslüman mistisizmi (tasavvuf) ile iç içe girmişti. Burada İran'daki tasavvufun gelişimine dair karmaşık ve ayrıntılı bir değerlendirme yapmayı amaçlamadığımız için İran'da baş göstermiş bulunan özgürlükçü mücadelelerin ve halk hareketlerinin tarihinde tasavvufun rolünün anlaşılması açısından kaçınılmaz olan bazı genel yorumlarla yetineceğiz.

Şimdilik münhasır olarak sufi ideolojisinin, onun sosyal köklerinin ve ayrı ayrı tasavvuf akımlarının tarihteki rolünün analizine adanmış olan Marksist-Leninist tarih literatürü mevcut değildir.⁷ Batılı müsteşrikler tasavvufa büyük ilgi göstermişlerse de onlar tasavvufun mistik panteist ideolojisinin, terminolojisinin, tarikatların ve ayrıca tasavvufun “köklerine” ilişkin problemlerin araştırılması ile sınırlı kalmışlardır. Fakat bu “kökler”, Yakın ve Orta Doğu ülkelerindeki sosyal ilişkilerle herhangi bir bağlantı kurulmaksızın tetkik edilmişlerdir. Bununla birlikte Batılı ve Rus araştırmacıların bazıları tasavvufu İslâmiyet için yabancı bir olgu olarak görme ve onun meydana

6 Meşhur “aşırı” Şii Hurûfî tarikatının risalelerinden biri olan ve 831 / 1427-1428 tarihinde Esterâbâd lehçesinde tertip edilen Seyyid İshak'ın *Mahremname*'sinde bu konuya değinilmiştir: “Bazıları eski zamanlardan bugüne kadar Kaim İmam'ın intizarını çekerler. Geleneğe göre onun bir diğer adı da Mehdi'dir. Onlar onun kılıç sahibi olduğunu söylemekte ve ‘Dünya zulüm ve haksızlık ile dolduktan sonra o, yeryüzüne adalet ve dürüstlük getirecektir’ şeklindeki hadiste kendisine işaret edildiğini anlatmaktadırlar. Onların inancına göre o, bazı insanların diğerleri üzerindeki zorbalığını ifade eden zulmü kendi kılıcıyla ortadan kaldıracaktır” (Huart, 1909, orijinal metin, s. 39, Fransızca tercüme, s. 63).

7 Yevgeni Eduardoviç Bertels'in ayrı ayrı mutasavvıf şairlerle ilgili bir dizi makale ve yayınları bulunmaktadır.

gelmesini sadece gayrimüslim dinî ve felsefî sistemlerin etkisiyle açıklama eğilimine sahip olmuşlardır. Louis Massignon ve Reynold Alleyne Nicholson gibi diğer Batılı araştırmacılar ise tasavvufu İslâmiyet zemininde ortaya çıkmış bulunan yerli bir olgu olarak görmeye hazırlardır.

Tasavvufa benzerliği olan gayrimüslim mistik akımlar hiçbir şekilde onun meydana gelmesini sağlamamışlarsa da daha sonraları onun gelişimine belli bir tesir göstermişlerdir. Daha Hicretin I. yüzyılında ortaya çıkmış olan tasavvuf, ilerleyen dönemde Neoplatonizm'in etkisini hissetmiştir. Bu süreç öncelikle Doğu Hıristiyan (Suriye) mistikleri (Sahte Dionisos Areopagite'nin ve diğerlerinin yazıları) üzerinden, daha sonra ise doğrudan gelişmiş, Hicri III / Miladi IX. yüzyılda Plotinos'un *Enneadlar*'ının bir kısmı Arapçaya çevrilmiştir. İdeal ve materyal dünyanın tek kaynaktan (Tanrı'dan) ortaya çıkmış olduğuna dair sufi öğretisi bu şekilde gelişmiştir. Akabinde, Hicri IV / Miladi X. yüzyılda bu öğretiyi, Platon'un eserlerinin Arapça çevirilerinin etkisiyle birlikte daha da karmaşık bir hal almıştır. Böylece tasavvufta panteizme belli ölçüde bir eğilim görülmeye başlanmıştır. Sufi panteizmi kendisinin son şeklini Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1164-1240)'nin eserlerinde bulmuştur. Onun bu konudaki düşüncesi, "Mahlûkatın (yaratılmışların) varlığı, Hâlık'ın (Yaratıcı'nın) varlığının aynıdır" formülünde ifade edilmiştir.⁸ Sonraki sufilerin pek çoğu panteizme, İslâmiyet'in tek tanrıcı dogmasının yegâne mümkün idrâki olarak bakmaktaydılar. İbnü'l-Arabî'den sonra tasavvuf, ideolojik alanda yeni hiçbir şey öne süremedi ve çöküşe doğru gitmeye başladı. Yeterince yaygın bir görüşün aksine olarak tasavvuf, hiçbir zaman müstakil bir inanç olmaya çalışmamıştır. O, "Ortodoks İslâmiyet" in koynunda, onun mistik bir akımı olarak geçinmiştir. Şiiler uzun bir süre zarfında tasavvufa son derece olumsuz yaklaşmışlardır. Fakat bahse konu dönemde bazı sufi akımları Şii cemaatlere ve özellikle de onların aşırı gruplarına yaklaşmışlardır ve birtakım derviş tarikatları Şii renklere bürünmüştür.

Belli olduğu üzere tasavvuf bir bütün değildi. Bu çerçeveye, gerek "ortodoks" olsun ve gerekse de "heterodoks" olsun, Müslüman mistisizminin değişik akımları dâhildi. Onların ideolojisinin ortak unsuru, her bir insanın maddi nimetlerden uzaklaşma, kendini reddetme, uzun süre düşünceli ve münzevi bir hayat sürme yoluyla herhangi arabulucu olmaksızın bizzat Tanrı ile iletişim kurmasının, sufi "yolunun"(Arapça *tarikât* diyorlar) hakikat diye adlanan daha yüksek seviyesinde ise hatta Tanrı'ya tamamen kavuşmasının mümkün oluşuna ilişkin öğretiydi. Bu tarz kavuşmanın zorunlu koşulu, dünyadan ve kendi "ben" inden gönül rızasıyla uzaklaşma, kendi kişiliğini ortadan kaldırma (Arapça "fenâ" – yok olma) ve onu Tanrı'da yok etme olarak görülmekteydi.⁹

8 Fransız tasavvuf araştırmacısı Louis Massignon, İbnü'l-Arabî'nin doktrinini "egzistansiyal monizm" diye isimlendirmektedir ki bu adlandırma da kendiliğinden Arapçadaki Vahdetü'l-vücûd (varlığın tek oluşu) ifadesinin tercümesidir.

9 Gerek yabancı ve gerekse de Rus araştırmacılarından bazıları (A. Y. Krımskiy vd.) fenâ ile ilgili sufi öğretisi ile Budizm'deki nirvana öğretisini birbiriyle yaklaştırmaya çalışmışlardır. Aslında ise burada yüzeysel bir benzerlik söz konusudur. İçerik itibarıyla fenâ, Budizm'deki nirvana ile hiçbir ortak özelliğe sahip değildir. Zira Budizm yaratıcı bir Tanrı ideasını ve dünyanın O'ndan türediğini bilmiyor, ruh ve şahsiyetin gerçek varlığını kabul etmiyor. Dünyanın Tanrı'dan türediği ve şahsiyetin yeniden Tanrı'ya kavuşacağı ile ilgili sufi öğretisi Budizm'e yabancı olduğu gibi, Budizm'de yeniden doğuş zincirinden kurtuluşu simgeleyen nirvana ideasının temelini oluşturan yeniden doğuşlar hakkındaki öğretiyi de tasavvufa yabancıdır. Fenâ ile ilgili sufi öğretisinin açıklanması için Hücürî'nin *Keşfü'l-Mahcûb* isimli eserinin "Fakirlik hakkında" (Hücürî, 1926, 11-21) ve "Fenâ ve bekâ üzerine söz" (Hücürî, 1926, 311-317) başlıklı bölümlerine bakınız.

Horasan eskiden beri tasavvufun yaygınlık kazandığı başlıca merkezlerden biriydi. Sufi ideolojisine ilişkin sistematik eserlerin yazarları olan Ebü'l-Kasım Kuşeyrî, Cüllâbî Hücvîrî ve Abdullah Ensârî (her üçü XI. yüzyılda yaşamışlardır) Horasan'dan çıkmışlardır. XI. yüzyılda burada Ebü'l-Hasan Harakânî ve Ebû Said Fazlullah Meyhenî gibi şeyhlerin çok meşhur sufi-derviş zaviyeleri kurulmuştur. XI-XIV. yüzyıllarda Horasan'da ve genel olarak İran'da tasavvufun etkisi daha da artmıştır. Selçukluların, Oğuzların ve Moğolların istilalarının ardından ülkenin uğradığı korkunç tahribat ve göçebe işgalcilerin uyguladıkları ağır sömürü, hayata yönelik pesimist sufi bakışının, kendini reddetme, dünyadan uzaklaşma, gönüllü yoksulluk çekme vs. gibi hallerin propagandasının popülerlik kazanmasına sebebiyet vermiştir. XII-XV. yüzyıllarda tasavvufun Fars şiirine tesiri çok iyi bilindiğinden dolayı burada bu konuya temas etmeyeceğiz. Akademisyen Agafangel Yefimoviç Krımskiy'nin belirttiği üzere; “Tasavvuf tarihi için karakteristik belirti şudur ki bütün en mühim derviş tarikatları XII-XIII. asırlarda, yani tam da Selçuklu İmparatorluğu'nun çöküşü sırasında yaşanan kanlı çekişmeler döneminde ve Moğol hâkimiyetinin zor zamanlarının karanlığında meydana gelmişlerdir” (Krımskiy, 1912, 80-81). Fakat aynı zamanda bu tarikatlarda tasavvuf, gittikçe daha kabarık bir biçimde keramet sergilemekle ilgili kaba saba bir inanca, gerek ölü gerekse de diri olan çok sayıda “kutsal” ve “hakka ermiş” şeyhlerin, onların türbe ve emanetlerinin kültürüne dönüşmekteydi. Sufi-derviş tarikatları ve zaviyeleri, şeyhlerin kültürünün ve her türlü bâtil inançların yuvası haline gelmişlerdi. Sufi mistisizminin idealleri, inançlılar kitlesini her şeyden daha az ilgilendirmekteydi. Onlar kendi şeyhlerinden kerametler ve yaşam meselelerinde yardım beklemekteydiler. Sufi şeyhlerin kültürünün yaygınlaşması derviş zaviyelerinin zenginleşmesine yol açmakta, feodal ve şehirli inanç adamları onlara para, mal, değerli eşyalar, tahıl ve araziler bağışlamakta, han ve sultanlar ise vakıflar ve dokunulmazlık fermanları vermekteydiler.

Muhtelif sufi akımlarının kendilerine taraftar ve talebeler (Arapçada murid, Türkçe telaffuz şekliyle mürid kelimesi “arayan” demektir) devşirdiği XIII. ve XIV. yüzyılların sosyal muhiti bir hayli rengârenkti. Ayrıca aynı derviş tarikatları farklı zamanlarda ve farklı ülkelerde farklı roller oynayabiliyorlardı. Bahse konu dönemde İran'daki sufi tarikatlarının tamamının halk kitlelerinin duygularını yansıttığını düşünmek, tarihî perspektifin büyük ölçüde tahrif edilmesi anlamına gelir. Tam tersi, bu tarikatların çoğu “fani dünyadan” uzaklaşma, hayatı pasif düşünceler içinde geçirme ve toplum içinde herhangi bir aktif faaliyetten kaçınma üzerine propaganda sayesinde feodal efendilerin hâkimiyetini pekiştirmekteydi. Bu derviş tarikatları, maddi nimetlerden uzaklaşma ve perhiz ile ilgili sufi öğretisini halk kitlelerinin sabır ve itaat göstererek şiddet karşısında direnmeme öğretisine dönüştürmüşlerdi. Bu tarikatların feodal efendiler arasında kendilerine gayretli hâmler bulmaları bir tesadüf değildi.

Fakat buna rağmen halk kitlelerinin muhalif duyguları ve İlhanlı Devleti'nin çekilmez zulmüne karşı onların protestosu sufi tarikatlarının hepsinin olmasa bile bazılarının öğretisine yansımıştı. Esnaf teşkilatlarıyla bağlantılı olan sufi-derviş örgütlenmeleri de mevcuttu. Söz konusu esnaf teşkilatları da derviş örgütlenmeleri modelinde kurulmuşlardı. Tarikat üyesi olan dervişler, XIII. yüzyılda Roma Papaları tarafından baskıya maruz kalan Fransiskan tarikatının Spritualler akımının temsilcileri gibi “nefsin kurtuluşu” için yoksulluğu ideal bir durum olarak görüyor ve kuşkusuz

bir şekilde “kurtuluşa” engel teşkil ettiğini düşündükleri zenginliği kınıyorlardı.¹⁰ Bu dervişler açısından gönüllü yoksulluk kültü ön plana çıkmakta, sufi mistisizmi ise ikinci plana itilmektedir. XII. yüzyılda ve XIII. yüzyılın başlarında yaşamış olan şair Ferideddin Attâr’ın “dönüşümü” hakkında hikâye bu bağlamda dikkate şayandır. Bu anlatı muhtemelen menkıbevi olsa da şehir yoksullarıyla bağlantılı olan sufilerin duygularını iyi aksettirmektedir. Söz konusu hikâyeye göre Nişabur şehri civarında bulunan Şadyah’ta bir attâr (aktar) dükkânının sahibi olan Attâr, divane bir dervişin etkisiyle “kendi dükkânını yağmalattı ve bu dünyanın pazarından uzaklaştı; pazarcı iken miskin oldu, dünya telaşının zincirinde tutsak iken dünya telaşını zincire vurdu”. Kısacası o, yoksulluk çeken bir dervişe dönüştü (Devletşah, 1901, 187-188, Ferideddin Attâr’ın biyografisi içinde).

Şeyh Ebû Said Meyhenî’nin menâkıbında da Nişabur’da yaşayan açgözlü bir mürit hakkında karakteristik bir hikâyeye rastlıyoruz. Bu anlatıya göre söz konusu mürit bir gece kendi evinin çatısında uyurken, çatıya çıkan bir hırsız oradan evin içine girmiş ve onun kendi derviş kıyafetinin içine diktığı parası dışında biriktirmiş olduğu bütün paraları alıp götürmüştü. Paraları çalınmış olan mürit şaşkın bir gönülle Şeyh Ebû Said’in hangâhındaki meclise (sufiler toplantısına) yollanmıştı. Şeyh ise onun yüzüne bakarak şu şiiri söylemişti (Muhammed b. el-Münevver b. Ebû Said, 1899, 136):

*“Evet, ey can! Dün gece senin çatındaydım,
Dedin (sandın) ki hırsızdır; hırsız değildi, ben idim”.*

Böylece hırsız, kendisinin sapkın müridini “gönül açısından felaket içeren” zenginlikten “kurtarmak” isteyen şeyhin elinde bilinçsiz bir âlete dönüşmüştü. Hayrete kapılan mürit ağlamış ve kendisinde kalmış olan son paraları derhal şeyhe vermişti. Şeyh bunu beğenmiş ve gerçek bir dervişin böyle davranması gerektiğini söylemişti (Muhammed b. el-Münevver b. Ebû Said, 1899, 135-136).

Bazı dervişler kendi vaazlarında “bu dünyanın büyüklerinin” ve “haram lokma yiyenlerin” (yani “Tanrı kullarının” sömürüsüyle geçinenlerin) lüks içindeki yanlış hayat tarzını sert biçimde eleştiriyorlardı.¹¹ Nimetullahiyye derviş tarikatının kurucusu olan Şeyh Seyyid Nureddin Nimetullah (1330-1431)’ın Devletşah tarafından aktarılan biyografisinde bu şeyhin hiçbir zaman baskı ve haksızlık yoluyla elde edilmiş olan “haram lokma” yemediği anlatılmaktadır. Mevzubahis eserde adı geçen şeyhin Sultan Şahruh’a söylediği iddia edilen aşağıdaki sözlere de yer verilmiştir: “Bütün dünya kan ile dolsa bile yine de bir Allah adamı asla helalden başka bir şey yemez” (Devletşah, 1901, 335).¹²

10 Örneğin Abdülvehhâb Şa’rânî, şahsen dürüst bir emekle uğraşmanın her bir sufi için kayıtsız şartsız bir zorunluk olduğunu düşünüyor ve zanaatla meşgul olmayı ilimlerle meşgul olmaya tercih ediyordu (Schmidt, 1914, 173). Sovyet literatüründe tasavvuf ideolojisinin sosyal hareketlere yansımına dair ilk açıklamalar için bkz. Zaxoder, 1945, 133-135.

11 Şeyh Abdülvehhâb Şa’rânî de helal ve dürüst bir yolla elde edildiğine ilişkin hatta çok azıcık bir kuşku bulunan yiyeceğin ve herhangi bir şeyin sadece hediye olarak kabul edilmesini değil, satın alınmasını bile sufi için kesinlikle uygun görülemez bir davranış olarak algılamaktaydı. Bkz. Schmidt, 1914, 170-172 (İlgili sayfalarda vergi toplayıcısının torunu olan bir şahsın verdiği hediyein geri çevrilmesi hakkında hikâyeye yer verilmiştir).

12 “Helal yemek” hakkında benzeri bir anekdot, Şeyh Ebû Said Meyhenî’nin menâkıbında da yer almaktadır (Hâlât, 1899, 72-74).

Sadi Şîrâzî kendi *Gülîstan* 'ında¹³ bir keresinde “dervişlerin görünümünde olan, fakat onların huyunu taşımayan” bir kişiyle tanıştığından bahseder. Söz konusu adam “şikâyet defterini açarak zenginleri kötölemeye başlar”, dünyanın zengin ve güçlülerini hayır işleri yapma yeteneğinden yoksun oldukları için itham eder ve onların necat bulmasının mümkün olmadığını dile getirir (Şîrâzî, 1291, 78). O zamanlarda bunun gibi dervişlerin sayısı az değildi.¹⁴

Bir kısım dervişler tarafından feodal devlet yapısına ve özellikle de finans memurlarına karşı düşmanca tavır sergilenmesi de dikkate şayandır. XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan İranlı mutasavvıf şair Mevlana Hasan Selimî'nin biyografisinde Devletşah tarafından aktarılan bir örnek bu açıdan ilgi çekicidir. O, gençliğinde Sebzevar'daki maliye divanında memur idi. O yıllarda oranın halkı arasında Serbedarlar dönemine ilişkin anılar hâlâ canlılığını korumaktaydı. Bir keresinde Selimî, yaşlı bir kadından ek vergi alınması üzerine bir berat yazar. Yaşlı kadın bağırarak Selimî'ye sorar: “Sen benimle ilgili bu haksız beratı kimin emriyle yazdın, be adam?” Selimî; “Devletin veziri olan Seyyid Fahreddin'in emriyle yazdım” diye cevap verir. Yaşlı kadın itiraz eder: “Ey zalim! Mahşer gününde senin eteğin benim elime geçtiğinde (yani seni Allah'a şikâyet ettiğimde), bana Seyyid Fahreddin'in emriyle zulmettiğini mi söyleyeceksin? O zaman Cenab-ı Hak senin bu mazeretini kabul edecek midir?” Yaşlı kadının bu sözleri Selimî'yi etkiledi. O, rahatsız oldu ve haykırdı: “Hayır, vallahi billahi hayır!” Yaşlı kadının evinden çıkan Selimî, kendi mürekkep hokkasını taşa vurarak parçaladı, kâmiş kalemini de kırdı ve hayatta olduğu müddetçe şeriata aykırı işler yapmayacağına ve vergi memuru olmayacağına yemin etti. Sonra o, derviş kıyafeti giydi ve günahlarını affettirmek için Mekke ziyaretine yollandı (Devletşah, 1901, 437).

Böylece kendinde hayat uğraşlarından vaz geçme ideali ile “fenâ” dinginciliğini barındıran sufi ideolojisinin gerici (irticai) niteliğine rağmen yine de tasavvufun bazı akımlarına halkın huzursuzluğu ve feodal hâkimiyetine karşı halk muhalefeti sık sık yansımaktaydı. Bazen bu protesto pasif şekilde oluyordu. Bazen de halk kitlelerinin feodal zulmüne karşı aktif protestosu, sufi vaazının zâhiri manasına dayanıyordu. Kuşkusuz, bu gibi durumlarda sufi mistisizminin başlıca idealleri geri plana itiliyor ve tamamen sufi söylemleri kılığına sokulmuş olan sosyal içerikli propagandanın arkasına saklanıyordu. Sufi edebiyatı tarafından asırlar boyunca oluşturulan gelişmiş ve zengin terminoloji, barındırdığı imge ve alegoriler sayesinde farklı şekillerde yorumlanma özelliği taşıyan sufi vaazlarına, mahiyeti itibarıyla mistik içeriğe sahip olmayan diğer anlamların eklenmesine müsaade ediyordu.

Kimi zamanlarda düşüncelerin sufi tarzında ifade edilmesi ve sufi terminolojisi sadece dinî ve siyasi ifade özgürlüğü, materyalizm ve hatta ateizm için veya hüküm süren sosyal yapıyı eleştirmek için bir kılıf rolünü oynuyordu. Ünlü mutasavvıf şair

13 Sadi'nin *Gülîstan*'ının 7. Bölümündeki 20. Hikâye, “Sadi'nin zenginlik ve yoksulluğun açıklanması üzerine bir müddei ile tartışması” diye isimlendirilmektedir (Şîrâzî, 1291, 78 ve sonrası). Bunu şair Senâî'nin biyografisindeki divane bir dervişle ilgili hikâye ile karşılaştırınız. Söz konusu derviş meyhanede içki içerken, kazanç elde etme ve işgal gerçekleştirme hürsüne sahip sultanın kör olmasını dilemekteydi (Kırmskiy, 1912, 116).

14 Abdurrahman Câmî de sufi şeyhlerinin biyografilerini ele aldığı mecmuasında kalenderler (yoksulluk çeken dervişler) hakkında şu tespitlerde bulunur: “Bu zamanda Kalender adıyla bilinen topluluğa gelince, onlar İslâm kemendini boyunlarından çıkarmışlardır ve yukarıda sıralanmış olan (sufilere özgü) vasıflardan mahrum kalmışlardır” (Câmî, 1859, 15).

Nureddin Abdurrahman Câmî (XV. yüzyıl), sufilerin arasında “gerçek sufilerin”, mistik düşüncelerin ve münzevi yaşam tarzının takipçilerinin yanı sıra tasavvufun sadece edebî şeklini, imge ve terminolojisini benimsemiş olan, fakat gerçek fikirleri ve yaşam biçimleri açısından tasavvufla yakından uzaktan herhangi bir alakası bulunmayan ve hatta ona düşman olan insanlar zümresinin de bulunduğunu belirtmektedir (Câmî, 1859, 13-17).¹⁵ Bu yorum, tarihî olgulara tamamen uygundur. Bazı müelliflerce epeyce dünyevi olan ve mahiyeti itibarıyla mistik unsurlar barındırmayan, bazen hatta İslâm dinine yabancı olan düşüncelerin açıklanmasından ötürü sufilere özgü ifade tarzından yararlanması, bir nevi din adamlarının ve feodal devletin baskılarından kaçınmaya fırsat veren özgün bir kamuflaj idi. Birçok şairler, heterodoks tarikatçılar, hüküm süren düzene düşman olan hümanist ve sosyal düşüncelerin propagandacıları ve bazen hatta ateistler bu kamuflajdan yararlanmaktaydılar.

Tarihçi Reşideddin, 1303 yılında Şehzade Alafreng’in adıyla bağlantılı olarak gerçekleşen hareketten bahsederken, bu hareketin akıl hocalarının kendilerini derviş şeyhler olarak tanıtmalarına rağmen aslında onların “Mezdek’in düşüncelerinin” propagandasını yaptıklarını anlatır (Reşideddin, İstanbul nüshası, 582; Reşideddin, 1946, 198-199). Hamdullah Kazvîni, kendi coğrafi eserinde Acem Irakı’nın Rudbar nahiyesinde görünürde kendilerini Müslüman olarak tanıtan Mezdekiyye takipçileri cemaatinin varlığından söz eder: “Oranın halkı Bâtînî (İsmailî) inancındaydılar. Marâğîler (Marâğîyân) diye isimlendirilen bazıları ise Mezdekiyye ile bağlantılıydılar. Buna rağmen Rudbar’ın bütün ahali kendilerini Müslüman olarak görürler” (Kazvîni, 1915, 61). Mezdekiyye’nin bir inanç sistemi olarak XIV. yüzyılda hâlâ kendi varlığını koruması inandırıcı değildir. Muhtemelen zikri geçen kaynaklar, Mezdekiyye adı altında eski Mezdekîlerin sırf sosyal programlarını (toprak üzerinde özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, bütün toprakların köylülerin toplu mülkiyetine verilmesi ve genel sosyal eşitliğin sağlanması) anlamaktaydılar.

XV. yüzyıl Yunan yazarı Dukas’ın anlatımına binaen Osmanlı İmparatorluğu’nda Türk ve Yunan köylülerin 1415-1418 yılları arasında vuku bulmuş olan ayaklanması sırasında Derviş Börklüce Mustafa sadece feodal soyluların toprakları üzerinde feodal mülkiyeti ortadan kaldırmakla yetinmemiş, aynı zamanda tam bir sosyal eşitlik kurulmasına, toprak, iş hayvanları ve iş aletleri üzerinde toplu mülkiyet sağlanmasına çalışmıştır.¹⁶

XIV-XV. yüzyıllarda İran’da gerçekleşmiş olan halk hareketlerine ilişkin anlatsal kaynakların bilgilerinde Börklüce Mustafa’nın ideolojisi ile epeyce örtüşen bazı detaylara (herkes için aynı kıyafet şeklinin belirlenmesi, genel sofraların kurulması, bütün insanların eşit olduğuna yönelik propaganda yapılması) rastlıyoruz. Öyleyse XIV-XV. yüzyıllarda bu ideolojinin sadece Börklüce Mustafa’ya özgü olmadığını, Yakın ve Orta Doğu’da ve bilhassa İran’da baş gösteren halk hareketlerinin aşırı kanadını da içine aldığı tahmin edebiliriz. XV. yüzyılda aşırı Şii tarikati olan Hurûfîlerin kadınlar dışında her şey üzerinde ortak mülkiyetin tesisine

15 Câmî, bu tarz sahte sufileri “müteşebbih-i mübettel” (bozuculara benzeyen) diye adlandırmaktadır. Ayrıca Câmî, sahte sufilerin arasında zındıkların (bu, genelde Mezdekîleri ve Maniheyleri ifade etmek için kullanılan bir terimdi) olduğunu öne sürmektedir (Câmî, 1859, 15).

16 Bu isyan hakkında Franz Babinger’in şimdi bile önemini kaybetmemiş olan eski bir monografisi bulunmaktadır (Babinger, 1921). Anna Stepanovna Tveritina ve Aron Davidoviç Novıçev bu isyanın tarihi üzerine çalışmaktadırlar [Söz konusu çalışmalar ilerleyen dönemde yayımlanmışlardır. Bkz. Tveritina, 1956, 200-224; Novıçev, 1960, 67-81; Novıçev, 1980, 26-35]. Ayrıca yeni basılmış olan şu çalışmaya bkz. Stepanov, 1952, 99-104.

dair bir programa sahip olduklarının öne sürülmesi sebepsiz değildi. Hurûfilere yakın olan Şii şeyhi ve aynı zamanda İran'ın büyük bir şairi olan Kasım-ı Envâr (1356-1433)'ın talebeler topluluğu arasında da kullanılacak malzemelerin eşit dağılımı uygulanmaktaydı (Câmî, 1859, 690). Yalnız anlatısal kaynaklardaki malumatın kıt olması ve gerek tasavvufun gerekse de aşırı Şii tarikatlarının sosyal idealalarının araştırılmaması, bizi bu hipotezle yetinmeye ve daha kalıcı sonuçlara varmaktan kaçınmaya mecbur bırakıyor.¹⁷

[3. Serbedarlara Dair Ana Kaynaklar]

Horasan'daki Serbedarlar hareketi çok büyük bir tarihî öneme sahiptir. XIV. yüzyılda telif edilmiş olan *Târîh-i Serbedârân* (*Serbedarlar Tarihi*) adlı anonim eseri, Horasan Serbedarlarının tarihiyle ilgili en önemli ana kaynak olarak betimlemek gerekmektedir.¹⁸ Günümüze kadar ulaşmamış olan bu eser, şairler hakkında tezkire yazarı Devletşah'ın açıklamalarından bilindiği üzere XV. yüzyılın sonunda artık kaybolmuş olarak görülmekteydi (Devletşah, 1901, 277). Buna rağmen söz konusu eser, XV. yüzyılın başlarında tarihçi Hâfız-ı Ebrû tarafından *Zübdetü'l-Tevârih* isimli eserde bol bol kullanılmıştı. Hâfız-ı Ebrû, *Târîh-i Serbedârân*'ın bilgilerini kendi anlatısının temeline yerleştirmesine karşın yer yer bunun dışına çıkmış¹⁹ ve kaynağını belirtmediği diğer tanıklıklara dayanmak suretiyle bazı detayları aktarmayı tercih etmiştir. Abdürrezzak Semerkandî, kendisinin *Matla'ü's-Sa'deyn* adlı eserinde Serbedarları anlatırken, neredeyse harfiyen Hâfız-ı Ebrû'nun malumatını tekrar ettiği için biz sadece son olarak adı geçen yazara atıfta bulunmakla yetineceğiz.²⁰

Devletşah'tan birkaç yıl sonra, 1498 yılında vefat etmiş olan ve tarihî eserleri incelemekle uğraşan Mîrhând, kendi itirafına göre hayatının ilk yarısında yani XV. yüzyılın 50'li-60'lı yıllarında *Târîh-i Serbedârân*'ı görmüş ve doğrudan bu eserden yararlanmıştı (Mîrhând, 1883: 1080).²¹ Mîrhând, *Târîh-i Serbedârân*'daki anlatımı aktarmakta ve bu esere atıfta bulunmakta (Mîrhând, 1883, 1080,1081,1083 vs.), bununla birlikte kâh Abdürrezzak Semerkandî'ye (dolayısıyla Hâfız-ı Ebrû'ya) (Mîrhând, 1883, 1080,1087) kâh da ismini anmadığı kimi "tarihçilere" dayanarak²² bazı olaylar hakkında paralel bir şekilde diğer anlatım varyantlarını sunmaktadır. Muineddin Muhammed İsfîzârî, Herat vilayetinin coğrafyasına ve tarihine adadığı

17 Yukarıda anılmış olan *Mahremname*'de insanlar arasında eşitliğin sağlanması, zorbalığın ve güçlülerin zayıflar üzerindeki baskısının ortadan kaldırılması, başlıca kural olarak gösterilmektedir (Huart, 1909, Fransızca çeviri, 59 ve sonrası).

18 Mîrhând ve diğer kaynaklarda bu eserin müellifinin ismi anılmamakta ve kendisi sadece "Sâhib-i Târîh-i Serbedârân" (*Serbedarlar Tarihi*'nin sahibi/yazarı) olarak tanımlanmaktadır.

19 Bu durum, *Târîh-i Serbedârân*'ın dışına çıkmamaya özen gösteren Mîrhând'ın ve Hândmîr'in anlatıları ile onun açıklamaları karşılaştırılınca ortaya çıkmaktadır.

20 Biz, Taşkent'teki Özbekistan SSC Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'ne mahsus olan ve *Târîh-i Hâfız-ı Ebrû* adını taşıyan 4078 No'lu yazma nüshadan yararlandık. *Zübdetü'l-Tevârih*'in bir kısmını içeren bu nüshada İlhan Tugay Timur Han'ın öldürülmesine değin Serbedarların tarihi, zikir adlanan yedi bölüm halinde anlatılmıştır (vr. 473a-480b). Serbedarların hikâyesinin bitişini ele alan son bölüm bu nüshada yer almamaktadır. Hâfız-ı Ebrû'nun coğrafi eserinde ise Serbedarların isyanı hakkında "Zikr-i Hurûc-ı Serbedârân" başlıklı küçük bir anlatı sunulmuştur (Hâfız-ı Ebrû, nr. 5361, vr. 395-396a).

21 *Ravzatü's-Safâ*'nın 1270-1274 / 1854-1858 yılları arasında Tahran'da yapılmış olan taşbaskısı kıyaslanamaz derecede daha iyi olmasına rağmen sayfa numaraları bulunmadığından dolayı ona atıfta bulunmak zordur.

22 Serbedarlar hakkında bkz. Mîrhând, 1883, 1080-1088,1131,1242. İlgili bölümün Rusça çevirisi için bkz. Xolmogorov, 1860, 3-52.

eserinde Hâfiz-ı Ebrû'nun anlatımının bir hayli özetlenmiş halini aktarmaktadır (İsfizârî, No. 788, 163b-165b). Mîrhând'ın torunu olan ve onun işini devam ettiren XVI. yüzyılın birinci yarısının tarihçisi Hândmîr, bazı küçük farklılıklar dışında genel olarak Mîrhând'ın anlatımını tekrar etmektedir (Hândmîr, 1850, 143-160).

Adı geçen kaynakların tamamı esas itibarıyla doğrudan veya dolayısıyla mezkûr ana kaynağa yani *Târîh-i Serbedârân*'a dayanan aynı anlatıyı takdim etmektedirler. Söz konusu kaynaklar, Serbedarların ılımlı kolunun temsilcileri olan küçük taşra feodallarının ve özellikle de onlardan Veciheddin Mesud ve Yahya Kerrâbî adlı ikisinin faaliyetlerini olumlu bir şekilde değerlendirmekteyseler de²³ Serbedarlar hareketi içinde zanaatkârların ve muhtemelen çok yoksul köylülerin çıkarlarını ifade eden aşırı kanadın temsilcilerine karşı olumsuz bir yaklaşım sergilemektedirler. İranlı tarihçiler tarafından ılımlı kanadın temsilcilerinin faaliyetlerinin olumlu bir şekilde değerlendirilmesi, onların Moğol ilhanı Tugay Timur Han'a ve Moğol-Türk göçebe soylularına karşı mücadelede kazandıkları başarılarla açıklanmaktadır. Zikri geçen İranlı tarihçilerin tamamı, Timurlu sultanı Şahruh (1405-1447)'un sarayında şekillenmiş olan Herat feodal tarihçilik ekolüne mensuplardı. Şahruh, İranlı yerleşik soylulara dayanan ve Moğol-Türk göçebe soylularının etkisini sınırlandırma çabası gösteren Gazan Han'ın siyasi çizgisini canlandırmaya çalışmaktaydı.

İşte adı geçen ekolün bu siyasi oryantasyonu, oraya mensup olan tarihçiler tarafından Horasan'ın Moğol-Türk göçebe soylularından (Oyrat, Uygur vd. topluluklara ait emirlerden) kurtuluşu uğruna mücadele veren kişiler olarak gördükleri Veciheddin Mesud'a, Yahya Kerrâbî'ye ve diğer ılımlı Serbedarlara yönelik, çok ihtiyatkâr bir biçimde ifade edilmesine rağmen, sempati duyulmasına sebebiyet vermiştir.

Bunlara ilaveten XV. yüzyılın iki İranlı tarihçisi – Fasihî ve Zahireddin Maraşî – de şüphe götürmez bir şekilde doğrudan veya dolaylı yolla *Târîh-i Serbedârân*'dan yararlanmışlardır. Fakat daha önce andığımız tarihçilerden farklı olarak bunlar Serbedarlar hareketinin tam anlatımına yer vermiyorlar. Bunlardan birincisi, kendisinin nadir eseri olan *Mücmel-i Fasihî (Fasihî'in Özetlemesi)*'de Serbedarlar hareketinin tarihine dair sadece bazı olaylara temas ediyorsa da diğer yazarlarda yer almayan birtakım ayrıntıları aktarıyor. Yine onun eserinde biz, her zaman doğru olmasalar bile, bütün Serbedar hükümdarlarının cüluslarının ve bazı olayların kronolojik tarihlerine rastlıyoruz.²⁴

Zahireddin Maraşî, Horasan'daki Serbedarlar hareketinin yalnız ilk yılları üzerine bilgi veriyor (Maraşî, 1850, 102-113, 328-334). Fakat onun tarafından bu hareketin geniş halk kitlelerini kapsadığının belirtilmesi ve bununla Mazenderan'daki analogik Seyyidler hareketi arasında bağlantıya temas edilmesi bizim açımızdan kıymetlidir.

Devletşah'ın İranlı şairlerin biyografilerinden bahseden tezkiresinde ve özellikle de Serbedarlardan olan şair İbn Yemîn'in biyografisinde biz, Horasan Serbedarları tarihinin müstakil bir versiyonuyla karşılaşyoruz (Devletşah, 1901, 277-288, 236-237, 426-429, 462-463). Horasan'daki Serbedarlar Devleti'nin tarihine dair içerikli bir anlatım yapan Devletşah, sırf *Târîh-i Serbedârân* kayboldu diye bu konuyu ele aldığını açıklıyor (Devletşah, 1901, 277). Devletşah'ın versiyonu, tarihler ve detaylar açısından *Târîh-i Serbedârân*'a dayanan versiyondan önemli ölçüde farklılık

23 İsfizârî ise Serbedarlara karşı genellikle düşmanca bir yaklaşım sergilemektedir.

24 Fasihî, nr. B-709, vr. 358b-383'teki muvafık yılların olayları içinde Serbedarların da tarihi anlatılmaktadır.

gösteriyorsa da, siyasi oryantasyon bakımından genel olarak onunla aynı çizgide duruyor. Şeyh Halife ve Hasan Cûrî gibi şeyhlerin faaliyetlerine kısaca değinen Devletşah, Serbedarların aşırı kanadı olan Şeyhler hakkında susmayı tercih ediyor. Ancak buna rağmen Devletşah'ın versiyonu bizim açımızdan büyük bir önem taşıyor. Zira kendi anlatılarını *Târîh-i Serbedârân*'a dayandıran müellifler, Serbedarlar tarafından kurulmuş olan devletin sadece askerî ve siyasi tarihini açıklıyor ve Serbedar hükümdarlarının sosyal düzenlemeleri üzerinde neredeyse hiç durmuyorlar. Devletşah ise bunun aksine olarak, kısa olsa bile, Horasan'daki Serbedarlar Devleti'nin sosyal hayatına ilişkin mühim ayrıntılara yer veriyor. Kanaatimizce Devletşah'ın kronolojisi daha doğrudur; buna rağmen bazı yerlerde gerçeğe ters düştüğü de gözlemlenmektedir.

Zikri geçen kaynakların tamamı, bütün dikkatlerini Serbedarların liderlerine yönlendiriyor, halk kitlelerinin Serbedarlar hareketine katılımından ise azıcık, cimrice ve açık bir isteksizlikle bahsediyor veya asla bunun sözünü bile etmiyorlar.

Serbedarlar tarihi açısından ikinci dereceli öneme sahip olan XIV. yüzyılın iki müellifi daha vardır ki onlar yukarıda anmış olduğumuz versiyonların hiçbirisine katılmıyorlar. Bunlardan biri olan Gıyaseddin Ali Feryümedî, Mahmud Şebânkâreî'nin *Mecma'u'l-Ensâb (Nesepler Külliyyâtı)*'ını devam ettirmiş ve Serbedarlar hakkında kısaca kit ve kuru bilgiler sunmuştur (Feryümedî, C-372, 248b-249b). Onun eserinde başlıca olarak XIV. asrın 30'lu ve 40'lu yıllarındaki olayların tarihlendirilmesi ilgi çekicidir. Fakat onun 1350'li yıllara dair tarihlendirmeleri açık bir şekilde hatalıdır. Adı geçen yazar, olaylar ve bunlara karışan kişilerin faaliyetleri üzerine hiçbir değerlendirmede bulunmuyor.

1340'lı yıllarda Arap seyyah İbn Battûta, Horasan Serbedarları üzerine, hiç kuşkusuz, feodallerin üst zümresi ve Sünni din adamları timsalinde Serbedarlardan nefret edenlerin muhitinden çıkmış olan kısa, fakat ilginç bilgiler vermiştir (İbn Battûta, 1853-1859, 3/64-69). Onun kendisi Ortodoks İslâmiyet anlayışı içinde bulunan ve Mâlikî mezhebinden olan çok mutaassıp bir Sünni olarak Şii Serbedarlara dehşetli bakışlarla bakıyordu. İbn Battûta'nın bu konuda anlatısının aşırı derecede kasıtlı olduğuna şaşırılmamalıdır. Buna rağmen onun eseri diğer kaynaklarda yer almayan bazı olgusal detayları içermektedir. O, Serbedarları eşkıya diye nitelendiriyor ve onların veya benzeri ayaklanmacıların Irak'ta *eş-şuttâr* (eşkıyalar), Mağrip'te ise *es-sukura* (akbabalar) diye isimlendirildiklerini belirtiyor (İbn Battûta, 1853-1859, 3/65). Bu husus, XIV. yüzyılın birinci yarısında Yakın ve Orta Doğu ülkelerinde Serbedarlara benzeyen ayaklanmacı hareketlerin yaygın olduğunu göstermektedir.

[4. Serbedarlar Hareketi Öncesinde Horasan'ın Sosyo-Politik Durumu]

XIV. yüzyılın 20'li-30'lu yıllarında Horasan'ın doğu kısmı (Herat vilayeti) Kert hanedanından olan Herat meliklerinin hâkimiyeti altındaydı. Adı geçen hanedan, 1318 yılından başlayarak önemli ayrıcalıklar elde etmiş ve ilk kez vergi muafiyeti alarak, Horasan divanına vergi ödemekten kurtulmuştu (Seyfi, 1944, 745 ve sonrası). O zamandan itibaren Kertlerin iktidar alanı fiilî olarak müstakil bir devlete dönüşmüştü. Horasan'ın diğer kısımları (Nişabur, Merv ve Belh vilayetleri) ise Horasan'daki İlhanlı valisinin yönetimi altında kalsalar da merkezî hâkimiyete hiçbir vergi ödemiyor, toplanmış vergileri büsbütün yerel harcamaların karşılanmasına, yani memur kadrosunun ve feodal askerî birliklerin geçimine sarfediyorlardı (Kazvîni, 1915, 147). Horasan'ın ekonomik durumu ağırdı. Onun birçok bölgeleri 1316-1318

yıllarında bazı yerel feodallerin de destekledikleri Çağatay şehzadesi Yasavur'un yıkıcı saldırıları sırasında tahrip edilmişlerdi. Yasavur, Horasan'ı sadece yağmalamak ve tahılları yakmakla yetinmiyor (Seyfi, 1944, 644, 651, 656, 716-717, 769), aynı zamanda birçok köylüleri köle olarak alıp götürüyordu (Seyfi, 1944, 644, 645, 676, 689). Onun saldırıları sırasında açlık ve çekirge istilası da baş göstermekteydi (Seyfi, 1944, 655-657; krş. Hâfız-ı Ebrû, nr. 5361, vr. 392b).

İlhanlı Ebû Said Bahadır Han, Emîr Şeyh Ali'yi Horasan'a vali olarak atadı, oranın yerlilerinden olan Sahib-i Divan Hoca Alâeddin Muhammed Hindû'yu ise onun veziri tayin etti (Hâfız-ı Ebrû, nr. 5361, vr. 393a). Son olarak ismi anılan şahıs, meşhur vezir ve tarihçi Reşideddin'in ekolünden olan sivil bir bürokrattı. Böylece 1330 yılında Horasan'ın vezirliğine atanan Alâeddin Hindû, vilayetin ekonomik durumunu biraz iyileştirmeye, emîrlerin ve memurların keyfi vergiler toplamalarına son vermeye çalıştı. Hâfız-ı Ebrû'nun sözlerine göre vezir Hindû tarafından alınan önlemler olumlu neticeler verdi (Hâfız-ı Ebrû, nr. 5361, vr. 393a). Fakat aslında bunlar sadece yarım yamalak önlemler olup, üst düzey Moğol-Türk göçebe soylularının reyayı sömürmesine engel teşkil edemiyorlardı.

Horasan'da Moğol-Türk göçebe soyluları çok güçlüydüler. Türkçe konuşan Uygur boylarına ve Moğolların Oyrat aşiretine mensup emîrlere burada özellikle etkinlerdi (Feryümedî, nr. C-372, vr. 235a ve sonrası, vr. 248b). Burada üst düzey feodal sınıfın en güçlü temsilcileri şunlardı: Emîr Ali Kuşçu'nun oğlu olan vali Emîr Şeyh Ali; Cânî Kurbânî ailesine mensup bulunan, Emîr Nevruz'un torunu, vali Argun Ağa'nın ise torununun oğlu olan, Nişabur, Tus, Meşhed, Ebiverd vs. gibi bölgeleri elinde tutan Oyrat aşiretinin reisi Emîr Argunşah; Kûhistan hâkimi Emîr Abdullah Mulay; İsfereyin hâkimi Emîr Mahmud İsfereyini; yine Cânî Kurbânî ailesinden olan Emîr Muhammed Tevekkül (Hâfız-ı Ebrû, nr. 5361, vr. 394b-395a; Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 472b).²⁵ Askerî göçebe soylularından olan bu büyük feodallerin emrinde güçlü savaşı birlikleri vardı. Onlar kendilerine ait topraklar üzerinde tam iktidara sahiplerdi ve kendilerini merkezî hâkimiyetten hemen hemen bağımsız olarak görmekteydiler. Cânî Kurbânî ailesinden olan emîrlere, kaynaklarda zalim zorbalık olarak nitelendirilmekte, onların reyayı ve yerel küçük toprak sahiplerini (mâlikleri) baskı altında tuttukları anlatılmaktadır.²⁶ İlhan Ebû Said'in ölümünden sonra feodaller arasındaki çekişmeler ve onların zorbalığı arttı. Hâfız-ı Ebrû'nun sözlerine göre "onların her biri kendi toprağına yollandı, sonuçta her köşede bir zorba (mütegallib) sıkıntı çıkarmaya ve kanunsuzluk yapmaya başladı" (Hâfız-ı Ebrû, nr. 5361, vr. 349b). 737 yılının başlarında / 1336 yılının ilkbaharında Horasan emîrleri, Tugay Timur Han'ı ilhan olarak kabullendiler.

Zahireddin Maraşî'nin sözlerine göre vezir Alâeddin Muhammed Hindû, şahsını "padişahın (ilhanın) cezasından ve divanın muhasebecilerinden güvende hissettiği için kendisine yararlı olacak hiçbir fırsatı kaçırmıyordu. İşte bu yüzden Horasan'ın reyası sıkışık duruma düşmüş ve despotizm haddini aşmıştı. Özellikle de Tacik halkı (kavm-i Tacik)²⁷ ölümün eşiğine gelmiş ve insanlarda sabır diye bir şey kalmamıştı" (Maraşî, 1850, 103-104).

25 Hândmîr'in (1850, 148) sözlerine göre Nişabur, Argunşah'ın hâkimiyeti altındaydı. Devletşah (1901, 280), Argunşah'ı "Nişabur ve Tus padişahı" diye adlandırmaktadır.

26 İlginç ayrıntılar için bkz. Devletşah, 1901, 421-422.

27 Ortaçağ'a özgü bu kavram, İran'ın yerleşik halklarının tamamını ifade etmekteydi (bkz. Barthold, 1908, 648).

[5. Şeyh Halife'nin Propaganda Faaliyetleri]

Artık İlhan Ebû Said'in hâkimiyetinin son yıllarında Horasan'da köylüler ve yoksul şehirliler arasında hoşnutsuzluk ve huzursuzluk seviyesi çok yüksekti. Tam o sırada hoşnutsuzların hareketini örgütlemeye ve onlara ideolojik açıdan önderlik etmeye çalışan bir vaiz ortaya çıktı. XV. yüzyıl tarihçilerinin kayıp *Târih-i Serbedârân*'a dayanan rivayetlerine binaen bu, kökeni itibarıyla Mazenderanlı olan Şeyh Halife lakaplı bir derviş şeyhiydi.²⁸ O, gençliğinde medresede eğitim gördü, Kur'ân'ı hıfzetti, diyalektiği ve ilm-i firâseti yani fizyonomiyi öğrendi. Akabinde tasavvufu öğrenmeye yöneldi ve Mazenderan'daki Amul kentinde dervişlerin şeyhi olan Belvî'nin müritleri arasında katıldı. Fakat Halife, kendisini rahatsız eden sorulara ondan cevap bulamayınca, o zamanlarda İran'ın en ünlü sufi-derviş şeyhi ve Melik Şerefeddin Simnânî'nin oğlu olan Rükneddin Alaüddevle Simnânî'nin huzuruna Simnan'a gitti. Bir keresinde bu şeyh, Halife'ye Sünniliğin dört hak mezhebinden hangisine bağlı olduğunu sordu. Halife; "Benim aradığım şey, bu mezheplerden daha üstündür" diye cevap verdi.²⁹ Dindar şeyh o günahkârın sapkın konuşmasına tahammül edemedi ve kendi mürekkep hokkasını Halife'nin kafasına çaldı. Bunun üzerine Halife, Şeyhülislam Gıyaseddin Hibetullah el-Hamevî'nin huzuruna Behrabad'a gitti. Fakat orada da umduğunu bulamadı ve onu terk etti (Mîrhând, 1883, 1081).

Peki, Halife'nin bu arayış ve kuşklarının sebebi neydi? Acaba onun sonraki faaliyetlerinde gördüğümüz üzere sosyal adaletin sağlanması ve despotizme karşı mücadeleyle ilgili meselelerin bu sürece etkisi var mıydı? Kaynaklar belki de bilinçli olarak bu konuda suskunluklarını korumaktadırlar. Tek bildiğimiz şu ki Halife, en seçkin sufi şeyhlerinin öğretilerinden memnun kalmamış ve onlardan ayrılmıştır. Çok geçmeden o, Sebzevar'a gelerek, orada artık şeyh diye anılmaya başladı. Halife'nin diğer herhangi bir şeyhten hırka alması hakkında kaynakların hiçbir şey söylememesi dikkate şayandır. Oysaki onun şeyh unvanını hak etmesi için böyle bir olayın yaşanması elzemdir. Zaten kendisinin anlayamadığı ve sonrasında memnuniyetsizlikle terk ettiği şeyhlerin herhangi birisinin ona hırka giydirmesini beklemek çok zordur. Böylece Halife'nin sahte bir şeyh olduğunu düşünmekten başka çaremiz kalmıyor. Kendisini tasavvuf yoluna adanmış bir insanın açısından bu, yanlış ve ahlaka uymayan bir tutumdur. Dervişlerin kurallarından birisinde; "Şeyhten hırka almayan birisi onu şeytandan almıştır" diye buyrulduğuna dikkat çekmek isteriz. Fakat Halife, anlaşıldığı kadarıyla gerçek anlamda bir sufi değildi. Muhtemelen o, sömürgecilere karşı vaazların verilmesi ve isyan hazırlanması için sufi kavramlarını ve derviş kardeşliğinin dış görünümünü sadece bir araç olarak kullanıyordu.

Propagandanın yapıldığı yer olarak Nişabur'dan batıda, Beyhak bölgesinde bulunan Sebzevar şehrinin tercih edilmesi son derece başarılı bir seçimdi. Etraftaki köylüler ve yoksul şehirliler mutaassıp Şiilerden oluşmaktaydı ve elbette ki onlar mevcut iktidara düşmanlardı. Sebzevar, İran'da Şiiliğin başlıca merkezlerindendi. Burası aynı zamanda ülkenin vatanperverlik geleneklerinin yoğun olduğu yerlerden biriydi. Şöyle ki eski bir efsaneye göre *Şehname* destanının kahramanlarından Rüstem ile Sührab arasındaki mücadelenin Sebzevar meydanındaki bir yerde yaşandığı anlatılmaktaydı.

28 İbn Battûta'nın sözlerine göre o, Râfîzî (Şii) şeyhiydi. Muhtemelen İbn Battûta Şeyh Halife'yi onun talebesi olan Hasan Cûrî ile karıştırmış ve Halife kelimesini Hasan Cûrî'nin unvanı olarak algılamıştı.

29 Bu bilgi *Târih-i Hâfiz-i Ebrû*'nun Taşkent nüshasında yer almaktadır.

Kaynaklardaki anlatıma göre Sebzevar'a gelen Şeyh Halife, büyük camiye yerleşti ve burada yüksek sesle Kur'an okumaya, vaazlar vermeye başladı. Onun etrafına çok sayıda talebeler, müritler toplandılar. Kısa zaman sonra etraftaki köylüler Şeyh Halife'nin müritlerine dönuştüler (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 474a). Sebzevar'ın Sünni fakihleri, Şeyh Halife'nin propagandasından korkarak onu camiden kovmaya çalıştıysalar da bunu başaramadılar. Böyle olunca onlar onun hakkında fetva çıkarmaktan ötürü şu soruyu belirlediler: "Bir şahıs camiye yerleşmiştir ve orada bidat yapmaktadır (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 473b).³⁰ Ona bunu yasaklamalarına rağmen direnmektedir. Böyle olunca onu öldürmek caiz midir değil midir?"

Kaynaklar Halife'nin vaazlarının muhtevasından bahsetmiyorlar. Müslümanların dinî âdetleri bakımından bir dervişin cami yanındaki hücrelerden birine yerleşmesi ve orada tasavvuf propagandası yapması hiçbir şekilde şaşırtıcı ve suç içeren bir davranış değildi. Aksine, bu, en sıradan bir olaydı. Mîrhând ve Hândmîr'in versiyonlarına göre fetvada üstü kapalı bir biçimde Şeyh Halife'nin "dünyevi" vaazlar verdiği ifade edilmişti. Onun öğrencilerinin ve takipçilerinin daha sonraları verdikleri vaazlara bakılırsa fetvada anılan "dünyevilik", genel eşitliğin ve sömürüye direnişin propagandasından ibaretti.

Yukarıda sorulmuş olan soruya fakihlerin çoğu "evet, caizdir" cevabını verdi. Buna rağmen fikir birliği sağlanamadığı için fetvayı onaylanmak üzere İlhanlı Ebû Said Bahadır Han'a yolladılar. Bâtil inançlara inanan ve ikiyüzlü bir riyakâr olan İlhan, dervişlerden korktuğu için cevabında kendi elini dervişlerin kanyıla lekeleyen insanlardan olmadığını, Sebzevar fakihleri bu adamın sapkın olduğunu belirleyebilirlerse o zaman kendilerinin sorumluluk alarak bu işi halletmelerini önerdi. İlhanın cevabını alan Sebzevar fakihleri Şeyh Halife'yi yakalamaya çalıştılar, lakin onun taraftarlarıyla çarpışma sırasında başarısızlığa uğradılar. Böyle olunca düşmanları Şeyh Halife'yi gizlice öldürmekle ondan kurtulma kararı aldılar. Bir sabah Şeyh Halife'nin talebeleri camiye gelirken, kendi hocalarını cami avlusundaki direklerden birinin halkasına asılmış halde buldular. Hiç kuşkusuz, bu bir katil hadisesiydi. Buna rağmen şehir yönetimi şeyhin kendisini asarak intihar ettiği söylentisini yaydı. Söz konusu olay 22 Rebiülevvel 736 / 9 Kasım 1335 tarihinde gerçekleşti (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 473b).³¹

[6. Şeyh Hasan Cûrî'nin Propaganda Faaliyetleri]

Şeyh Halife'nin talebeleri arasında Hasan Cûrî kendi enerjisi ve aklıyla seçilmekteydi. Bu, Cûr köyünden olan muhtemelen köylü bir gençti.³² O, medrese eğitimini başarıyla tamamlamış ve müderris unvanı almış olmasına rağmen şeyhin propagandasına kapılarak kendi unvanından ve resmî (Sünni) din anlayışından vaz geçti. Şeyh Halife onu kendine yardımcı olarak atadı. Hocasının trajik ölümünden sonra

30 Bu cümlemin diğer kaynaklardaki versiyonları şu şekildedir: "Bir şahıs camiye yerleşerek dünya sohbetleri yapmaktadır" (Hândmîr, 1850, 146); "Bir şahıs camiye yerleşerek dünyevi bidatlar yapmaktadır" (Mîrhând, 1883, 1082).

31 Mîrhând (1883, 1083) ve Hândmîr (1850, 147) de aynı tarihi aktarmaktadırlar.

32 Zahiraddin Maraşı'nın (1850, 328) sözlerine göre; "Şeyh Hasan Cûrî, İlähi lütf atölyesinin dokumacıları tarafından İlähi bilgi iğnesiyle dikilmiş olan yoksulluk (veya dervişlik) elbisesini giymişti". Bu pasajda zanaatkâr ortamına ilişkin dokumacı, atölye, iğne ve elbise gibi unsurlar birer mecaz olarak kullanılmışlarsa da bu mecazların tesadüfî olmadığı ve belki de Hasan Cûrî'nin genç iken dokumacılar ve dokumacılıkla bağlantısına işaret edilmek amacıyla kullanıldığı kanaatindeyiz.

Şeyh Hasan Cûrî Nişabur'a gitti ve orada Şeyh Halife'nin öğretisini yaygınlaştırmaya başladı. Onun oradaki vaazlarının başarısı muazzamdı. Etraftaki dağlıların büyük bir kısmı da bu öğretiyi kabul etti (Mîrhând, 1883, 1083).³³ Şeyh Hasan Cûrî, kendi taraftarlarını organize etmeye ve onları sıkı bir biçimde birleştirmeye çalışarak kendi örgütlenmesine zâhiren derviş tarikatı görünümü verdi. Tarikata yeni giren her bir müridin ismi kayıt altına alınıyor, her bir mürit yemin ediyor, gereken süre zarfında kendisinin örgüte üye olduğunu saklayacağına ve şeyhin ilk çağrısı üzerine eline silah alarak ayaklanmaya hazır bulunacağına dair taahhüt etmiş oluyordu.³⁴ Buradan açıkça görülmektedir ki Şeyh Halife ve Şeyh Hasan Cûrî'nin propagandası Moğol hâkimiyetine ve onları destekleyen yerel büyük feodallere karşı isyana davetten ibaretti. Bu isyan propagandası, halk kitleleri arasında popüler olan Şii boyalarla örtülü tasavvuf perdesi altında yürütülmekteydi. Sonraları Şeyh Halife ve Şeyh Hasan Cûrî'nin tarikatı olarak bilinecek derviş örgütlenmesi bu şekilde organize edilmiş oldu. Diğer derviş örgütlenmelerine benzemeyen bu tarikat, feodalların nefret odağına dönüştü.

Şeyh Hasan Cûrî'nin tarikatı geniş bir coğrafyaya yayıldı. Hiç kuşku yok ki bu, zanaatkârları, şehir yoksullarını ve köylüleri içine alan kitlesel bir hareketti.

Birtakım kaynaklarda (Hâfız-ı Ebrû, Mîrhând, Zahirreddin Maraşî) Şeyh Hasan Cûrî'nin Emîr Muhammed Bey b. Argunşah Cânî Kurbânî'ye yazdığı mektubun görünüşe göre gerçek metni aktarılmaktadır.³⁵ Bu mektupta Hasan Cûrî, uğradığı ve propaganda yaptığı şehir ve bölgeleri sıralamaktadır. Kendi müşdidinin ölümünün ardından gece iken Sebzevar'dan kaçan Şeyh Hasan Cûrî ertesi gün yani 23 Rebiülevvel 736 / 10 Kasım 1335 tarihinde Nişabur'a gelmiş ve orada iki ay boyunca saklanmıştı. Onun saklandığı yer bulunduğu ise Ali Rıza'nın mezarının olduğu Meşhed'e ulaşmış, oradan da Ebiverd ve Habuşan'a gitmiş, böylece beş ay boyunca yaşamını bir yerden diğer yere intikal ederek geçirmişti. Şeyh Hasan Cûrî'nin sözlerine göre nerede hiç değilse bir hafta kalıyorsa, halk akın akın onun yanına gelmeye başlıyor ve son derece büyük kalabalıklar oluşuyordu (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 476a). 1 Şevval 736 / 13 Mayıs 1336 tarihinde Şeyh Hasan Cûrî, Horasan'ı terk ederek Irak'a ulaşmış ve bir buçuk yıl boyunca orada kaldıktan sonra Horasan'a dönmüştü. Talebelerinin bir kısmı da onun peşinden Irak'a gitmiş ve oradan tekrar Horasan'a geri gelmişlerdi. Hasan Cûrî Horasan'da yaklaşık iki ay kalmıştır. Buradaki iki üç vilayette o, "havas ve avamın" oluşturduğu büyük kalabalıklardan dolayı uzun süreliğine bulunamamıştır (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 476a). 739 yılının Muharrem ayında (1338 yılının 20 Temmuz ve 18 Ağustos tarihleri arasında) Şeyh Hasan Cûrî Belh'e yollanmış, akabinde ise Amuderya ırmağı kıyısındaki Termez (Tirmiz)'e gitmiş, sonrasında Herat ve Kûhistan'a uğramış, daha sonra ise Kirman'a yönelmiş de "yolun kapalı olduğunu" görmüştü. Şeyh Hasan Cûrî hastalanarak yeniden Meşhed ve Nişabur'u ziyaret etmişti. Yaklaşık iki ay boyunca

33 Aynı yazar, Hasan Cûrî'nin Meşhed'deki takipçilerinin zanaat ile uğraştıklarını söylemektedir (Mîrhând, 1883, 1083). Hâfız-ı Ebrû da "onun müritlerinin ekseriyetinin zanaatkârlar (ehl-i hîrfet) olduklarını" bildirmektedir (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 474a).

34 "Onların davetini kabul eden herkesin ismini kayıt altına alıyor ve şöyle diyordu: Şimdi gizlenme (ihtifâ) vaktidir. Akabinde onlara talimat veriyordu ki şeyh işaret ettiğinde ve zühur vakti geldiğinde, silahlanarak savaşa hazır olmaları gerekmektedir" (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr.474a). Mîrhând (1883, 1083) da bu alıntıyla neredeyse harfiyen örtüşen bilgiler aktarmaktadır.

35 Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 475b-477b (*Sevâd-ı mektûb-ı Şeyh Hasan-ı Cûrî ki be Emîr Muhammed b. Argunşah nübişte est*). Ayrıca bkz. Mîrhând, 1883, 1084-1085; Maraşî, 1850, 328-334. İsmi geçen müelliflerin eserlerinde mektubun metni bazı küçük farklıklar dışında birbiriyile örtüşmektedir.

o, etraftaki şehirlerde saklanmış, bir yerde birkaç gün içinde kaldıktan sonra kendisine başka bir yer seçmişti. Buna rağmen her defasında başına çok sayıda insan toplanmıştır (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 476a).

Şunu belirtmek gerekir ki Emîr Muhammed Bey'e gönderilmiş olan bu mektup Doğu diplomatik kurnazlığının tipik bir örneğiydi ve mektubun içeriğinde Şeyh Hasan Cûrî samimi değildi. O, emîri, insanların kendisine yani şeyhe "çoğunluk itibarıyla ahiret yolunda kurtuluş ve necat bulmak için" geldiklerine ikna etmeye çalışıyordu (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 476a). Fakat eğer bu, gerçekten böyle olsaydı, o zaman Hasan Cûrî'nin saklanmasına gerek kalmazdı ve onu kimse kovalamazdı. Zira bu tür vaazlar bütün camilerin minberlerinden özgürce söylenmekteydi. Bu, elbette ki mevcut düzene karşı herhangi bir tehdit oluşturmuyor ve hiç kimse tarafından bastırılmaya çalışılmıyordu. Şeyh Hasan Cûrî, Râfîzî yani İmamiyye akımına mensup bir Şii olsa da dindar şeyh ve fakihlerin onun ölümünü istemeleri için sadece bu husus yeterli bir neden olamazdı. Oysaki bahsi geçen mektuba binaen din adamları ve soylular birkaç kez Hasan Cûrî'nin idamını talep etmişlerdi (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 476a-b). Bir defasında Emîr Muhammed Vâsâk³⁶ şeyhi arayıp bulmuş, onun hayatıyla ilgili bazı hususları ortaya çıkardıktan sonra onu suçlamaya başlamıştı. Bu olay, Şeyh Hasan Cûrî'yi Kûhistan'ı terk ederek Acem Irakî'na, Destecerdan'a gitmek zorunda bırakmıştı. Şeyh yalnız başına gitmiyor, takipçilerinden oluşan kalabalık bir kitle ona eşlik ediyordu (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 476b). Yolda onlar bazı tehlikelerle karşılaştılar ve şeyh Meşhed'e dönerek birkaç gün orada kaldı. Burada düşmanları ona karşı baskı uyguladılar. Aynı zamanda mektupta anlatıldığı üzere, "bir kez daha şeyhler, seyyidler ve fakihler entrikaya başlayarak hâkimlere mektuplar gönderdiler ve bu adamın isyan başlatmak ve hâkimiyeti ele geçirmek istediğini, onun takipçi ve müritlerinin sayısının çoğaldığını, onların silah ve mühimmat hazırladıklarını bazılarına telkin ettiler. Ayrıca onun Râfîzî (Şii İmamiyye) mezhebinin yaygınlaştıracağını söylediler" (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 476b). "Büyük emîr" Argunşah Cânî Kurbânî, Şeyh Hasan Cûrî'nin yakalanması için Meşhed'e elçi gönderdi. Fakat mektupta üstü kapalı ve belirsiz bir şekilde anılan bazı hususlardan dolayı elçi şeyhle müzakerelere başladı. Yalnız iki ay sonra Şeyh Hasan Cûrî, Emîr Argunşah'ın emri üzerine Kûhistan'dan Nişabur'a giden yolda tutuklandı ve Yazır nahiyesindeki Tak kalesine hapsedildi. Ona eşlik eden 60-70 "dervişi" ise muhtemelen direniş gösterdiklerinden dolayı sakatlayarak Tus'a gönderdiler (Mîrhând, 1883, 1085).

Hasan Cûrî'nin bu anlatısı, kendisinin ne kadar büyük bir coğrafyayı gezdiğini ve hiç kuşkusuz buralarda propaganda çalışmaları yaptığını ortaya koymaktadır.³⁷

Mektuba bakıldığında, Şeyh Hasan'ın görünüşe göre 739 yılının ortalarında / 1338 yılının sonlarında yani İnan üzerinde üç yıl boyunca gezip dolaştıktan sonra tutuklandığı dikkate şayandır. Bununla beraber, artık 1336 veya 1337 yılında Beyhak yöresinde onun taraftarlarının isyanı vuku bulmuştu. Şeyh Hasan Cûrî şahsen bu isyanı yönetmemiştir. İsyana gitgide büyüme ve genişleme eğilimi göstermiş olsa da o, ayaklanmacılara katılmamıştır. Kaynaklarda onu böyle davranmaya zorlayan sebebin ne olduğu yer almıyor. Emîr Muhammed Bey'e mektubunda o, kendisinin

36 [Bu şahsın ismi Esak, Bâsak ve İshak olarak yazılmaktadır].

37 Mîrhând'ın (1883, 1083) sözlerine göre fakihler Emîr Argunşah'a hitaben; "Şeyh Hasan Cûrî fitne çıkaran bir adamdır, halkı Ehl-i Teşeyyu (Şii) mezheplerine davet etmektedir ve başkaldırı yapma düşüncesindedir" demişlerdi.

isyan çıkmasını istemediğine, barışın sağlanması yönünde çalıştığına, halkı daha fazla zorlamamak konusunda Emîr Argunşah'tan yazılı olarak ricada bulunsa da bu isteğinin olumlu bir karşılık bulmadığına ve sonunda “halkın tamamının galeyana gelerek sabırlarını kaybettikleri” için şeyhin iradesi dışında isyanın patlak verdiğine yemin etmekteydi (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 477a; Mîrhând, 1883, 1085). Bu mektup diplomatik bir belgedir ve şeyhin sözlerini onun gerçek düşüncesi olarak algılamak doğru değildir. Fakat kuşkusuz, isyan doğal bir şekilde patlak vermiş ve Şeyh Hasan Cûrî şahsen isyana katılmak için acele etmemişti. Muhtemelen bunun sebebi, isyana önderliğin hemen şeyhin güvenmediği insanların yani küçük feodallerin eline geçmesiydi. Zaten bunlar daha sonraları şeyhe ve onun tarikatına karşı düşmanca tavır sergileyeceklerdi. Belki de şeyh başka bir bölgede, daha kapsamlı bir ayaklanmanın başında bulunmayı ummaktaydı. Şeyhin böyle bir beklenti içinde Emîr Argunşah ile yazışarak onu ılımlı bir tavır takınmaya ve tavizler vermeye sevk ettiğini ve barış vaadinde bulunduğunu düşünebiliriz. Ancak elbette ki bu, sadece diplomatik bir kurnazlık olup, gerçek anlamda kendisiyle barışılması imkânsız olan uyanık düşmanı bir süreliğine uyutmak isteğinden kaynaklanmaktaydı.

[7. İsyanın Başlangıcı ve Serbedarlar Devletinin Kuruluşu]

Söylendiği üzere Batı Horasan'da isyan, Şeyh Hasan Cûrî'nin işaretinden önce doğal bir şekilde patlak vermişti. İlhanlı Devleti'nde sıradan bir durum olan tesadüfî bir olay, Moğol elçisinin bir köyde sergilediği uygunsuz davranışlar köylülerin sabrını taşırması ve uzun zamandan beri yetişmekte olan patlama gerçekleşmişti.³⁸ Bu isyan hakkında bilgi veren kaynaklar detaylar açısından farklılık gösterebilir de onların tamamı ayaklanmanın Sebzevar yakınlarındaki Beyhak yöresinin Baştın veya Paştın köyünde başladığı konusunda hemfikirdirler.³⁹

Baştın köyündeki olaylarla ilgili en ayrıntılı bilgiyi *Mücmel-i Fasîhî* vermektedir (Fasîhî, nr. B-709, vr. 358b-359b). “Elçi olan beş Moğol onların (Hüseyin Hamza ile Hasan Hamza adlı iki kardeşin) evinde kaldılar, onlardan şarap ve güzel kızlar talep ettiler ve ısrarcı bir şekilde onlara karşı zorbalık yaptılar ve aşağılayıcı davranışlarda bulundular. Kardeşlerden biri gitti ve bir yerden onlar için azıcık şarap bulup getirdi. Onlar sarhoş olduktan sonra güzel kızlar getirilmesi talebinde bulundular ve o yere vardılar ki kardeşlerin eşlerini zorla çekip almak istediler. Kardeşler birbirlerine dediler ki başımızı darağacında görsek bile biz kendimize karşı böyle bir davranışa müsaade etmeyiz. Onlar kılıçlarını çekerek geldiler, Moğolların beşini de öldürdüler ve çıkıp dediler ki biz kendi başımızı darağacına (ser be dâr) vereceğiz”.⁴⁰ Böylece

38 Reşideddin, yolculuk esnasında reayanın evinde konaklayan İlhanlı devlet görevlilerinin kadınlara karşı sık sık yaşanan şiddeti üzerine bilgi vermektedir. O, bir kethüdanın [köy topluluğunun başkanı]; “Birkaç yıl sonra bir tane bile meşru bir şekilde doğan çocuk bulunamayacak ve tamamı gayrimeşru bir şekilde Türklerden (göçebelerden) peydahlanmış veya melezi (Türkzâde ve iğdiş) olacaklardır” diye açıklama yaptığını aktarmaktadır (Reşideddin, İstanbul nüshası, vr. 677; Reşideddin, 1946, 313).

39 İbn Funduk diye bilinen Ebû'l-Hasan Ali b. Zeyd Beyhâkî'nin *Târih-i Beyhak* adlı eserine ve *Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû*'ya göre Baştın, Beyhak vilayetinin 12 bucağından (bölük) birinin başlıca köyüydü (İbn Funduk, 1317, 38; İbn Funduk, nr. 1524, vr. 15a; Hâfız-ı Ebrû, nr. 5361, vr. 243a). XII. yüzyıla ait *Târih-i Beyhak*'a binaen Baştın bölüğünde 11 büyük köy vardı. Hâfız-ı Ebrû'ya göre ise XV. yüzyılın başlarında orada 6 köy mevcuttu. Hâlihazırda Baştın köyü, 36 köyden müteşekkil Kah-Baştın kırsal kesimine (dehistan) dâhildir (bkz. Kitâb-ı Coğrafya, 1945, 434-435).

40 *Târih-i Serbedârân*'a dayanan Mîrhând (1883, 1081) ve Hândmîr'in (1850, 143 ve sonrası) anlatıları, *Mücmel-i Fasîhî*'deki anlatı ile örtüşmektedir. Onların anlatımına göre Baştın köyünde yaşayan Hasan Hamza

isyan başlamış oldu. Köy halkının büyük bir kısmı Şeyh Hasan Cûrî'nin müritleriydi (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 474a; Mîrhând, 1883, 1081) ve muhtemelen uzun zamandan beri ayaklanmak için hazırlanmaktaydılar.

Aynı zamanda yerel toprak sahibinin oğlu olan Abdürrezzak da Baştin'e geldi. Orada o, elçilerin öldürülmesi nedeniyle Hasan Hamza ile Hüseyin Hamza'nın teslim edilmeleri talebinde bulunmaktan ötürü Hoca Alâeddin Hindû tarafından gönderilmiş olan elçiyle görüştü. Abdürrezzak, köyün sahibi (kethüda) olarak şöyle söyledi: "Hoca'ya de ki elçiler çirkeflik etmiş ve bu yüzden öldürülmüşlerdir" (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 474a). Elçi bu cevabı Alâeddin Hindû'ya ulaştırınca, o sinirlendi ve bahsi geçen iki kardeşi getirmekten ötürü yüz tane asker gönderdi. Kardeşler yardım için yine Abdürrezzak'a başvurular. O, köyden çıkıp askerlerle savaştı, onları kaçırmaya zorladı. Ardından yeni savaşa hazırlandı ve ahaliyi etrafına toplayarak Baştin köyünden harekete geçti (Mîrhând, 1883, 1081).

Hâfız-ı Ebrû ise başka bir versiyona yer vermektedir. O, Baştin'de köy reisi (reis-i dih) olmasının yanı sıra tahsildar (âmil) görevinde de bulunan şahsın, yerel toprak sahibinin oğlu Abdürrezzak tarafından öldürüldüğünü anlatmaktadır (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 474a).⁴¹Devletşah'ın belirttiğine göre Abdürrezzak Baştin'e döndüğüne kendisine şunları anlatmışlardı: "Hoca Alâeddin Muhammed Feryümedî (Hindû)'nin kız kardeşinin oğlu gelmiş ve birkaç günden beri bu köyde zulüm ve zorbalık yapmakta ve bizden şarap ile güzel kız talep etmektedir". Sinirlenen Abdürrezzak köy halkıyla beraber aynı gecede zorbuyı öldürmüştü (Devletşah, 1901, 277). XVI. yüzyıl derleyicisi Şeref Han Bidlisî'nin sözlerine göre ayaklanmacılar "Sebzevarlı serserilerden ve ayaktakımından" (*rûnûd ü evbâş-ı Sebzevar*) ibarettiler (Bidlisî, 1862, 40, Hicri 737 yılının olayları içinde).

Bu versiyonlar arasında kayıp *Târîh-i Serbedârân*'in anlatımına dayanan Fasihi, Mîrhând ve Hândmîr'in versiyonları gerçeğe daha uygundur.⁴² Diğer yazarlar, İlhanlı memurunun öldürülmesini Abdürrezzak'a bağlamışlardır ve sırf daha sonra isyana o önderlik etti diye onun olaylardaki rolünü abartılı bir biçimde tasvir etmişlerdir.

Ortaçağ'da sık sık görüldüğü üzere, organize bir şekilde hareket edemeyen köylülerin doğal bir şekilde gelişen ayaklanması, kendi içinden gerçek bir halk önderi çıkaramamıştır. Böylece isyanın başına yerel toprak ağası Hoca Celaleddin Fazlullah Baştinî'nin genç oğlu geçmişti. O, eski bir taşra soyluları ailesine mensuptu. Onun soyu baba tarafından üçüncü Şii imamı Hüseyin'e (İbn Funduk, 1317, 46; İbn Funduk, nr. 1524, vr. 30a), anne tarafından ise Abbasî halifesi Harun er-Reşid'in İranlı veziri Yahya Bermekî'ye dayanmaktaydı.⁴³ XIV. yüzyılda Baştinî seyyidlerinin ailesi feodal sınıfının üst düzey zümresine mensup değildiyse de Beyhak yöresinin yerel taşra soyluları arasında büyük nüfuza sahipti. Sahip olduğu toprak alanları (emlâk) ve

ve Hüseyin Hamza adlı iki kardeşin evinde konaklayan devlet ulağı (elçi) bağırıp çağırarak şarap ve güzel kadın talep etmiş ve en son bazı kadınlara tecavüz etmeye kalkışmıştı. Buna tahammül edemeyen kardeşler; "Bu rezalete katlanmaktansa başımızı darağacına verimiz daha iyi" diye haykırması ve elçiyi öldürmüşlerdi.

41 Mîrhând, bu versiyonu da aktarmasına rağmen yukarıda belirttiğimiz ilk versiyonu daha inandırıcı buluyor.

42 Mîrhând ve Hândmîr sadece bir elçinin katlinden söz etmişlerse de Fasihi beş elçinin öldürüldüğünü aktarmıştır. Bu olayla ilgili *Mücmel-i Fasihî*'yi diğer iki yazarın eserinden ayırtıran tek nokta da zaten budur.

43 Devletşah'ın (1901, 277) sözlerine göre Fazlullah Baştinî, anne tarafından Sâsânîler zamanında "Cüveyn şahı" diye adlandırılan yerel bir beyin soyundan gelmekteydi.

menkul mal varlıkları (esbâb) bakımından Beyhak yöresinde Fazlullah Baştinî'ye eşit olacak kimse yoktu (Devletşah, 1901, 277).

Abdürrezzak Baştinî, ilhan tarafından Kirman'a finans memuru olarak atanmıştı. Kendisi toplanmış vergi meblağını harcadıktan sonra⁴⁴ divana olan borcunu ödemekten ötürü babasından kalma emlakini satmak amacıyla memleketine gelmişti (Devletşah, 1901, 277). Tam o sırada İlhan Ebû Said'in ölüm haberi ulaştı. Abdürrezzak sevindi ve devlet hizmetini terk ederek sakin bir şekilde kendi köyü olan Baştin'e döndü. Orada vuku bulan olayları duyunca, o, kararlı bir şekilde köylüleri destekledi ve onları Moğol hâkimiyeti aleyhine isyana davet etti. Kaynaklardaki bu anlatı doğru ise İlhanlı hâkimiyetiyle bağlantısı zaten koptuğu için Abdürrezzak açısından bu kararın alınması zor olmamıştı. Onun kaybedecek hiçbir şeyi yoktu ve bu hırslı genç, ayaklanan köylülerin eliyle kendisi için geniş bir alanda beylik kurabilirdi.

Kaynaklara göre genç köylü yiğitlerden oluşan kalabalık silahlandı ve fiziksel gücü ve kahramanlığından dolayı değer verdikleri Abdürrezzak'ı kendilerine lider olarak seçtiler (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 474a). Ayaklanmacılar Serbedarlar adını aldılar. *Târîh-i Serbedârân*'a dayanan kaynakların anlatımına göre bu adlandırma, "darağacı için başlar" yani "darağacına mahkûm olan başlar", "asılacaklar", "çaresizler", "kararlılar" diye yorumlanmakta ve bu adlandırmanın meydana gelmesini aşağıdaki şekilde açıklamaktadırlar. Ayaklanmacılar diyorlardı: "Hâkimiyeti elinde tutan insanlar çok zulüm yapıyorlar. Eğer Yüce Tanrı bize yardım ederse zorbalığa son vereceğiz ve zorbaları bertaraf edeceğiz. Eğer başaramazsak o zaman başımızın darağacına asılmasına razıyız, fakat şiddet ve baskıya tahammül etmeyeceğiz" (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 474a). Devletşah ise Serbedar adlandırmasının kökenini farklı bir şekilde izah etmektedir. Onun açıklamasına göre ayaklanmış olan Baştin sakinleri darağacı ("dar" kelimesi sadece "ağaç" veya "direk" anlamını da ifade edebilir) dikmiş, onun üzerinden sarıklar ve şapkalar asmış ve bunları ok ve taşlarla vurmaya başlamışlardı (Devletşah, 1901, 278). Bu durumda darağacındaki sarık ve şapkaların sembolik olarak düşmanların başlarını ifade etmesi mümkündür. XVI. yüzyıl derleyicisi Şeref Han Bidlisî, Serbedar isminin kökenine dair daha bir versiyon sunmaktadır: "O (Abdürrezzak), etrafına Sebzevarlı serserileri ve ayaktakımını (rûnûd ve evbâş) toplayarak Sebzevar'ın kapısı yanında bir darağacı kurdu ve dedi ki benimle birlik olan herkes, bütün dünya ve dünyanın sakinleri nezdinde bize bağlı ve bizimle hemfikir oldukları ortaya çıksın diye kendi başları yerine sarıklarını buradan asmalıdır" (Bidlisî, 1862, 40-41). Bu anlatıların, ilk manası sonraki kuşakların nazarında artık belirsizleşmiş olan adlandırmanın anlaşılması için daha sonra uydurulmuş birer efsane oldukları ihtimalini göz ardı edemeyiz.

Zahireddin Maraşî ve Mahmud Şebânkâreî gibi bazı kaynaklarda Serbedar yerine Serbedal kelimesine rastlamaktayız. Öyle veya böyle, bu adlandırma kısa bir zamanda bütün Orta Doğu'da yüksek ses getirdi ve büyük bir ün kazandı.

Neredeyse bütün kaynakların açıklamalarına göre Baştin isyanı, 12 Şaban 737 / 16 Mart 1337 tarihinde baş gösterdi.⁴⁵ Fakat Devletşah'ın anlatımına binaen bu tarih,

44 Fasihi (nr. B-709, vr. 359a), Abdürrezzak'ın ne Kirman'daki görevinden ne de harcamalarından bahseder, sadece onun han tarafından "bağışlandığını" ve hanın ölümünü takiben Abdürrezzak'ın Baştin'deki evine gittiğini söyler.

45 Şebânkâreî'nin *Mecmau'l-Ensâb*'ını devam ettiren müellif, Abdürrezzak'ın 9 Şaban 737 / 13 Mart 1337 tarihinde ayaklandığını söyler (bkz. Feryûmedî, nr. C-372, vr. 249a).

daha sonraki bir olaya, vezir Alâeddin Hindû'nun ölümüne aittir. İsyân, İlhan Ebû Said'in ölümü (30 Kasım 1335) hakkında haber ulaştıktan az sonra çıktığı için onun daha 1336 yılında başladığını düşünmeliyiz.⁴⁶

Horasan'ın veziri Alâeddin Muhammed Hindû, Baştın ayaklanmasını bastırmak için bin tane süvari gönderdi. Fakat köylüler onları dağıttılar ve kovdular. Bunun ardından ayaklanmacılar, vezir Hindû'nun kendisini ortadan kaldırmaya karar verdiler. O, Feryumed'den ayrılarak, Horasan valisi Emir Şeyh Ali'nin bulunduğu Esterâbâd'a kaçtı. Lakin Serbedarlar veziri takip etmek için 300 adam gönderdiler. Onlar vezire yetişerek yakaladılar ve Gürgân'daki Kebûd-Câme civarındaki dağlarda onu öldürdüler.⁴⁷ Bundan sonra Serbedarlar vezir Hindû'nun hazine ve servetini ele geçirerek kendi aralarında paylaştılar. O sırada Serbedarların askerî kuvveti 700 silahlı adamdan oluşmaktaydı (Mîrhând, 1883, 1082; Devletşah, 1901, 278). Zahireddin Maraşî'nin sözlerine göre kendisini mağdur hisseden herkes Serbedarlara katılıyordu (Maraşî, 1850, 104).

İlk zamanlarda Serbedarlar, büyük feodallere (Moğollara ve onların taraftarlarına) karşı gerilla savaşı veriyorlardı. Serbedarlar hakkında onların düşmanlarından anlatılar dinlemiş olan İbn Battûta, ilk zamanlarda Serbedarların başında yedi cesur liderin durduğu bilgisini vermektedir. Bunlar Mesud (Abdürrezzak'ın kardeşi Veciheddin Mesud), Muhammed (muhtemelen Mesud'un gulanı olan Aytimur Muhammed) ve onların beş arkadaşıydı. İbn Battûta'nın sözlerine göre gündüzleri Serbedarlar pusuda oturuyor, akşamları ve geceleri ise yağmacılık için ortaya çıkmış oluyorlardı. Onlar yolları kesiyor, insanların parasını ve malını alıyorlardı. "Onlar gibi şer ve fesat ehli insanlar" da kitleler halinde onlara katılıyor ve onların sayısı önemli boyutlara ulaşıyordu (İbn Battûta, 1853-1859, 3/65).

İbn Battûta'nın anlatısında sınıfsal açıdan Serbedarlara düşman olan çevrelerin düşüncelerinin yansımaları kolayca görmek mümkündür. İbn Battûta'nın yağmacılık diye nitelendirdiği davranış, aslında Serbedarların sadece kendi düşmanlarından savaş ganimeti ele geçirmesinden ibaretti. Bu, Ortaçağ savaşlarının çok eskiden beri belirlenmiş olan âdetiydi ve eğer bunu feodaller yerine getirmiş olsaydılar, İbn Battûta ve onun gibileri bu davranışı çok şerefli bir iş olarak görürlerdi.⁴⁸ Serbedarların asla kim olduğuna bakmaksızın herkesi yağmalayan eşkıyalar olmadıkları, yine aynı İbn Battûta'nın aşağıdaki anlatısından görülmektedir. Onun dediğine göre Serbedarlar o kadar büyük bir dürüstlük sergiliyorlardı ki onların kampında yere düşmüş olan dinar ve dirhemleri kimse almıyordu ve bunların sahipleri geri dönerek kendi paralarını bulabiliyorlardı (İbn Battûta, 1853-1859, 3/65).

Az sonra Serbedarlar Beyhak yöresinin merkezi olan Sebzevar'ı ele geçirdiler, ardından da diğer komşu şehirlere hâkim oldular (İbn Battûta, 1853-1859, 3/65). Hândmîr'in sözlerine binaen Beyhak yöresinde Serbedarlara direniş gösterecek hiç

46 Baştın'de ayaklanmayı ve "Serbedarlığın başlangıcı" Hicri 736 yılının (21 Ağustos 1335 ve 9 Ağustos 1336 arasında) olayları içinde ele alan, Abdürrezzak'ın Sebzevar'ı ele geçirmesini ise 737 / 1336-1337 yılı içinde anlatan *Mücmel-i Fasihi*'deki tarihlendirme bunu teyit etmektedir (bkz. Fasihi, nr. B-709, vr. 358b,360a). Muhtemelen en doğru tarihlendirme bu olmalıdır.

47 Bunu Devletşah anlatmaktadır. Diğer kaynaklar ise vazir Hindû'nun katlinin Şehreçe-i Nou (Yeni Kasaba) adlı yerde gerçekleştiğini belirtmektedirler. *Mücmel-i Fasihi*'ye göre Hindû Mazenderan'a kaçmış ve yalnız 742 / 1341-1342 tarihinde orada Serbedarlar tarafından öldürülmüştür (Fasihi, nr. B-709, vr. 362a).

48 Örneğin bkz. İbn Battûta, 1853-1859, 2/309-310 (İlgili yazar, Küçük Asya'daki Aydın beyinin yağmacı akınlarını büyük bir beğeniyle anlatmaktadır).

kimse yoktu (Hândmîr, 1850, 144). Serbedarlar Sebzevar'ı direnişsiz bir şekilde ele geçirmişlerdi. Mîrhând'a göre Sebzevar'ın askerî yöneticisi Serbedarlara teslim olmuştu (Mîrhând, 1883, 1082).

Sebzevar'da bulunan sağlam iç kale, Serbedarların karargâhına ve yeni kurulmuş olan Sebedarlar Devleti'nin başkentine dönüştü.⁴⁹

Hâfız-ı Ebrû, "Bu başarının ardından kalkışma her tarafa yayıldı... ve bu nedenle Horasan'ın büyük bir kısmında fitneler baş gösterdi" diye yorum yapmaktadır (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 474a). Serbedarlar Cüveyn, İsfereyîn, Cacerm, Biyar ve Hucend'i ele geçirdiler. Emir unvanı alan Abdürrezzak, Cuma namazları sırasında kendi adının hutbede anılmasını ve Sebzevar'da darp edilen paraların üzerine kendi adının basılmasını emretti (Hândmîr, 1850, 145). Ayrıca Şii mezhebi yaygınlaştırıldı.

Abdürrezzak, Sebzevar'ın iç kalesinde kendi kardeşi Veciheddin Mesud tarafından öldürüldü. Bu olay, Devletşah'a (1901, 279) göre 738 yılının Safer ayında (29 Ağustos ve 26 Eylül 1337 tarihleri arasında),⁵⁰ diğer kaynaklara göre ise 12 Zilhicce 738 / 1 Temmuz 1338 tarihinde gerçekleşti. Bütün kaynaklar Mesud'u haklı buluyor ve onun kendi kardeşini öldürmesini onurlu bir sebeple ilişkilendiriyorlar. Onların anlattıklarına binaen Abdürrezzak, vezir Alâeddin Hindû'nun güzel dul kızını esir ederek onunla zorla evlenmek istemiş, fakat bu kadının çaresiz durumuna ve gözyaşlarına acıyan Veciheddin Mesud onu serbest bırakmış ve güvenli bir şekilde salıvermişti. Bu olay, kardeşler arasında tartışmaya yol açmış ve o esnada ağabeyinin saldırısından kendini koruyan Mesud onu kale duvarının üzerinden yere atmıştı. Ancak bu hikâyeye güvenmeye değmez. Mesele şudur ki kaynaklarda muhafaza edilmiş olan her iki versiyon Veciheddin Mesud'u idealize etmekte, Abdürrezzak'ı ise her türlü kötölemektedir. Kaynaklardaki bu yaklaşım, onların yazarlarının sınıfsal oryantasyonuyla ilgilidir. Abdürrezzak Serbedarların önderi olmasına rağmen muhtemelen sahip olduğu hırs yüzünden Horasan soyluları onu feodalleri yağmalayıp öldüren ve onların kasırlarını ele geçiren ayaklanmacı köylülerin elebaşı olarak görmekteydiler. Hâlbuki Veciheddin Mesud, kendisini daha ılımlı bir akımın taraftarı olarak göstermekteydi.⁵¹

[8. Veciheddin Mesud'un Saltanat Dönemi]

Veciheddin Mesud'un önderliğinde (1338-1344) Serbedarlar, Moğol-Türk göçebe soylularını ve onlara katılmış olan üst düzey yerel feodalleri baştan başa bozguna uğrattılar. Veciheddin Mesud'u idealize eden İran kaynaklarının hep birlikte belirttiklerine göre o, bin süvari ve iki bin yaya olmak üzere yanında sadece üç bin

49 Mahmud Şebânkârî'nin *Mecmau'l-Ensâb*'ını devam ettiren müellife göre Abdürrezzak, ilk kez 5 Şevval 737 / 7 Mayıs 1337 tarihinde Sebzevar'a girerek şehri ele geçirdiyse de aynı gün içinde orayı terk etti. 12 Safer 738 / 9 Eylül 1337 tarihinde ise o, ikinci kez Sebzevar'a girdi ve iç kaleyi ele geçirdi (Feryümedî, nr. C-372, vr. 249b). *Mücmel-i Fasîhî*'ye göre Serbedarların Feryümedî ve Sebzevar'ı ele geçirmeleri Hicri 737 yılında yani 10 Ağustos 1336 ve 29 Temmuz 1337 tarihleri arasında gerçekleşmişti (Fasîhî, nr. B-709, vr. 359b).

50 Eğer bu tarihlendirme doğru ise o zaman Serbedarlar hareketi 1336 yılının yazında başlamıştır. Çünkü Devletşah'a göre Abdürrezzak 1 yıl ve 2 ay boyunca hüküm sürmüştür.

51 Devletşah'ın (1901, 279) "Horasan'ın soylu kişileri ve ahalisi Mesud'un bu davranışını beğendiler" şeklindeki açıklaması dikkate şayandır. *Mücmel-i Fasîhî*, Abdürrezzak'ın vezir Hindû'nun kızıyla zorla evlenme çabası gösterdiğine ilişkin hiçbir şey söylemiyorsa da Abdürrezzak'ı "soylu ailelere mensup kişilere karşı aşâğılık bir şekilde davrandığı" için suçluyor (Fasîhî, nr. B-709, vr. 360a).

Serbedar bulunduğu halde, bir gün içinde Horasan emîrlerinin toplamda yetmiş bin süvari ve yayadan oluşan üç tane feodal askerî birliğini darmadağın etmişti.⁵² Bu üç askerî birlik, Argunşah Cânî Kurbânî başta olmak üzere Horasan emîrlerinin ön istişaresinden sonra toplanmışlardı. Şöyle ki Argunşah emîrleri ikna ederek, onların Serbedarları kovmadıkları müddetçe özellikle de Şeyh Hasan Cûrî'nin kalabalık müritleri ve taraftarları yüzünden Horasan'da yaşamalarının mümkün olmayacağını söylemişti. Emîrler önceden belirlenmiş olan gün ve saatte, öğle namazı vaktinde Nişabur civarında üç feodal askerî birliğinin bir araya geleceği ve daha sonra hep beraber Serbedarlara saldıracakları konusunda anlaşılabilir. Lakin birbirleriyle rekabet halinde bulunan feodaller bu anlaşmaya uymadılar ve Nişabur etrafına aynı günde fakat farklı saatlerde vardılar. Serbedarlar onları ayrı ayrı olarak darmadağın ettiler ve bir hayli ganimet ele geçirdiler. Argunşah'ın kendisi askerlerini panik içinde kaçırmaktan vaz geçirmeye çalıştıysa da başaramadı ve en sonunda kendisi de kaçtı. İran kaynakları o günü İranlıların “Türkler” yani Moğol-Türk göçebeleri üzerindeki zaferi olarak yorumlamaktadırlar.⁵³ İşte İranlı tarihçilerin bu durumda Serbedarlara sempatisi zikri geçen hususla ilgilidir. Söz konusu tarihçiler, Veciheddin Mesud'u överek Serbedarların Sahipkıranı diye adlandırmaktadırlar. Belli olduğu üzere Sahipkıran (saadetli yıldızların kavuşma anının sahibi) unvanı, resmî tarihçiler tarafından Timur'a atfedilmekteydi. Veciheddin Mesud'un komutası altındaki Serbedarların aynı günde üç “Türk” birliğini bozguna uğratmasından söz eden Devletşah, “Âdem zamanından itibaren ona (Mesud'a) kadar hiçbir kimse böylesine bir iş yapmamış ve tarihçiler (böylesine bir olay) anlatmamışlardı” diye yazmaktadır (Devletşah, 1901, 280).

Kuşku yok ki bu savaşın (veya üç savaşın) tafsilatı, kaynaklarda aktarılan efsanevi ayrıntılarla abartılmıştır. Fakat Serbedarlar tarafından Moğol-Türk göçebe emîrlerinin Horasan grubunun darmadağın edilmesinden ibaret olan esas olgu, bunun akabinde gerçekleşen tarihî olayla, yani bütün Batı Horasan'ın Serbedarlar Devleti'ne katılmasıyla teyit edilmektedir. Serbedarlar gösterişli bir şekilde Nişabur'a giriş yaptılar. Serbedarlar Devleti şimdi batıdan doğuya doğru Damgan'dan başlayarak Cam'a kadar, kuzeyden güneye doğru ise Habuşan'dan başlayarak Turşiz'e değin uzanmakta, yani 500 km uzunluğa ve 200 km genişliğe sahip bulunmaktaydı (Devletşah, 1901, 281).⁵⁴ İbn Battûta'nın sözlerine göre Nişabur, Serahs, Zave, Tus

52 Bu birliklerin her birindeki muhtemelen abartılı asker sayısı ile ilgili muhtelif kaynaklarda değişik rakamlara yer verilmektedir. Şöyle ki Mîrhând'a (1883, 1080) göre Emîr Mahmud İsfereyîni 20 bin, Emîr Muhammed Tevekkül Cânî Kurbânî 25 bin ve Emîr Argunşah Cânî Kurbânî 25 bin savaştığı getirmişlerdi. Devletşah'a (1901, 280) göre ise Emîr Muhammed Türkmen 8 bin, Emîr Kara Buka Cânî Kurbânî 20 bin ve Emîr Argunşah 30 bin savaştığıyla gelmişlerdi. *Mücmel-i Fasihi*'ye binaen 738 yılında (30 Temmuz 1337 ve 19 Temmuz 1338 arasında) Veciheddin Mesud sadece 700 Serbedar ile Emîr Argunşah'ın 10 bin süvari ve piyadesini bozguna uğratarak kovmuş ve ardından Nişabur'u ele geçirmişti. 739 yılında (20 Temmuz 1338 ve 8 Temmuz 1339 arasında) ise onun iki bin kişilik birliği aynı gün içinde ayrı ayrı üç orduyu – şafak vaktinde Emîr Mahmud İsfereyîni'nin 20 bin savaştığını, kuşluk vaktinde Emîr Muhammed Tukul'un 20 bin savaştığını ve öğle namazından sonra Emîr Argunşah'ın 30 bin askerini – kaçırmaya mecbur bırakmıştı. Bu arada Argunşah'ın ordusu diğer iki ordunun darmadağın edildiğini duyarak savaşa girmeden geri çekilmişti (Fasihi, nr. B-709, vr. 360a-b).

53 Zahiruddin Maraşi'nin (1850, 104) sözlerine göre Serbedarlar, “şehirden (Sebzavar'dan) çıkarak Türk emîrlere ve diğer zorbalara (mütegallibân) saldırdılar ve çok sayıda servet ve savaş ganimeti toplayarak kendi ordularını iyice donattılar”.

54 Zahiruddin Maraşi'ye (1850, 104) göre Serbedarlar Devleti Cam ve Baherz hududundan Mazenderan sınırına kadar uzanmaktaydı.

ve Cam Serbedarların eline geçmişti (İbn Battûta, 1853-1859, 3/65). Emîr Argunşah, Etrek çayı kıyılarına kaçmıştı. Onun oğlu Muhammed Bey ise Kopetdağ'ın kuzey yamacındaki vahalarda tutunmaktaydı.

İbn Battûta'nın verdiği bilgiye göre Veciheddin Mesud "sultan unvanı almıştı" (İbn Battûta, 1853-1859, 3/65-66). Hâfız-ı Ebrû'nun anlatımı da bu malumatı teyit etmektedir. Adı geçen müellife göre Serbedarların hükümdarı, "İslâm'ın sultanı, yedi iklimin (dünyanın) şahlar şahı, gökyüzünden destek alan, düşmanları yenen, Hakk'a ve dine layık olan Mesud" (*Sultan-ı İslâm, şâhinşâh-ı heft iklim, el-müeyyed mine's-semâ, el-muzaffer li'l-a'dâ ve Vecihü'l-Hak ve'd-din Mesud*) unvanını taşımaktaydı (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 479a). O zamanlarda sultan unvanı, bağımsız bir devletin hükümdarı olma algısıyla özdeşleştirilmekteydi. Böylece hareketin başına geçen küçük feodal, İslâm monarşisinin geleneksel şeklini kabul ettirmişti.

Devletşah dışındaki kaynaklar Veciheddin Mesud'un iç politikası hakkında hiçbir şey söylemiyorlar. Devletşah'a gelince o da bu konuda az bilgi veriyor. Köylüler arasında şöhret kazanmak isteyen Veciheddin Mesud, onların arasından 12 bin kişiyi kendi ordusuna alarak onlara daimi maaş (ulûfe) bağlamıştı (Devletşah, 1901, 280). Esas itibarıyla köylülerden oluşan bu ordu yüksek savaş becerisi göstermişti. Buna ilaveten yeni ortaya çıkmış olan "İslâm sultanı" yine de eski feodal hükümdarları örnek alarak kendisine 700 Türk gulamdan ibaret hassa birlik kurmuştu (Devletşah, 1901, 280). İbn Battûta'nın belirttiği üzere Serbedarların sultanı, diğerlerinin firari kölelerini memnuniyetle kendi hizmetine alarak⁵⁵ onlara at ve para veriyordu. Muhtemelen bu durumda kölelerin kitlesel bir şekilde özgürlüğe kavuşturulmasına yönelik herhangi bir destek verilmesi değil, kölelerin özel bir zümresi olan gulamların veya memlûklerin yani köle kökenli savaşçıların Serbedar saflarına geçişinin teşvik edilmesi söz konusudur. Kaynaklarda Serbedarlar tarafından ne zamansa kölelik kurumunun ortadan kaldırılması hedefinin öne sürüldüğü ihtimaline mahal verecek herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. X-XI. yüzyıllarda Karmatîler arasında özgür çiftçi ve zanaatkârlar için genel eşitlik ve toprak üzerinde ortak mülkiyet sloganlarının, Lahsa'da görüldüğü üzere kamu malı olan yabancı kölelerin tarla ve bahçelerde çalıştırılması eşliğinde hayata geçirildiğini unutmamalıyız (Farsça metin için bkz. Nâsır-ı Hüsrev-i Alevî, 1881, 82; Rusça tercümesi için bkz. Nasir-i Xusrau, 1933, 180).

Zahireddin Maraşî'nin sözlerine göre Veciheddin Mesud kendi ordusu içinde, kendi nökerleri ve arkadaşları arasında onlara eşit birisi olarak davranıyor ve ganimet paylaşıldığında kendisi için ayrıcalık yapılması talebinde bulunmuyordu (Maraşî, 1850, 104). Bir başka deyişle o, Müslüman hukukuna göre savaş ganimetinden hükümdar için ayrılması gereken beşte birlik (humus) kısmın kendisine verilmesini talep etmiyordu. Elbette ki Veciheddin Mesud'un bu tarz davranışı, halk ordusu içinde kendisi ve hanedanı için bütün taleplerini yerine getirecek bir şekilde sağlam bir dayanak oluşturma çabasından kaynaklanmaktaydı. Fakat savaş ganimetinin paylaşılmasında gerek Müslüman hukukuna ve gerekse de Cengiz Han Yasası'na aykırı olan eşitlik ilkesi, büyük ihtimalle Şeyh Hasan Cûrî'nin eşitlik propagandasının etkisi altında Serbedar halk kitlesi tarafından öne sürülmüştü. Moğol hâkimiyeti döneminde köylülerin üzerine düşen en ağır yük, feodallere ödenen toprak vergisinin yüksek olmasından kaynaklanıyordu. Bu vergi hatta Gazan Han'ın reformlarından sonra bile

55 "Köleler kendi efendilerinden kaçıyorlardı" (İbn Battûta, 1853-1859, 3/66).

pek çok yerde brüt mahsulün %60'ından aşağıya inmemişti. Köylülerin yardımıyla iktidara gelen Veciheddin Mesud'un, feodallere ödenecek toprak vergisinin temelini oluşturan haracın meblağını azaltmaması mümkün değildi. Kaynakların belirttiği üzere Serbedarların son hükümdarı olan Ali Müeyyed'in zamanında köylüler brüt mahsulün onda üçü oranında doğal ürünlerle haraç ödüyorlardı ve bunun dışında bir dinar para veya bir batman tahıl bile ödemiyorlardı (Devletşah, 1901, 287.).⁵⁶ Bir başka deyişle haracın meblağı, mahsulün %30'u oranında indirilmiş, doğrudan şeriata dayanmayan diğer vergiler ise ortadan kaldırılmışlardı. Büyük bir ihtimalle Horasan'daki Serbedarlar Devleti'nde bu düzen en başından beri kurulmuştu. Aynı şekilde şeriata dayanmayan vergilerin ortadan kaldırılması talebi, 1365 yılında Semerkant Serbedarlarının lideri olan Mevlanazâde tarafından öne sürülmüştü (Barthold, 1906, 1-19).⁵⁷ Görünüşe göre bu, Serbedarların ılımlı kanadının siyasi programındaki maddelerden biriydi. Serbedarların aşırı kanadının başlıca talebi ise hukuk ve mülkiyet bakımından eşitliğin sağlanmasıydı.

Devletşah, "Serbedar ileri gelenlerinin" varlığından defalarca bahsetmiştir. Şöyle ki Serbedarların geç dönem hükümdarlarından biri olan Pehlivan Hasan Damganî "Serbedar büyüklerinden" (*ez büzürgân-ı Serbedâr*) idi (Devletşah, 1901, 284). O ve Hoca Nasrullah Baştinî "Serbedarların büyüklerinden ve emîrlerinden" (*ez ekâbir ü ümerâ-yı Serbedâr*) idiler (Devletşah, 1901, 285). XV. yüzyılın birinci yarısında yaşamış olan İranlı büyük şair Emîr Şâhî Sebzevârî'nin ataları "Serbedar büyüklerinden idiler" (Devletşah, 1901, 426). Serbedarlar Devleti yıkıldığında, Emîr Şâhî Sebzevârî'nin menkul mülkiyetine (esbâb)⁵⁸ ve irsî emlakine (emlâk-i mevrûs) divan yararına el koyulmuş, fakat şairi himaye eden Timurlu şehzadesi Mirza Baysungur'un çabaları sayesinde bunların bazıları yeniden ona iade edilmişti (Devletşah, 1901, 426). Şair ihtiyarladığında, Sebzevar'da küçük bir mülk arazisi vardı ve kendisi orada "zevk ve sevinç içinde çiftçilikle uğraşmaktaydı" (Devletşah, 1901, 427). Kuşkusuz, bu işte o, ortakçı köylülerin yardımından yararlanmaktaydı. XV. yüzyıl şairi Şerefeddin Rıza soylu bir ailedendi. Serbedarların hâkimiyeti zamanında ve Serbedarların son hükümdarı olan Hoca Ali Müeyyed döneminde onun ataları vezir makamında bulunmuşlardı.⁵⁹ Aktarılan örneklerden anlaşıldığı kadarıyla bu Serbedar büyükleri (büzürgân-ı Serbedâr), Moğol hükümlerine ve Moğol-Türk askerî göçebe soylularına olan nefretlerinden dolayı Serbedar hareketine katılmış olan ve Horasan'daki Serbedarlar Devleti'nde yüksek makamlarda bulunan yerel küçük feodaller idiler. Tahmin edebiliriz ki Veciheddin Mesud ve onun halefleri, Moğollardan kurtarılmış olan toprakların bir kısmını yerel küçük feodallere ve aynı zamanda köylülerin üst zümresinden olan taraftarlarına dağıtmış ve böylece söz konusu Serbedar ileri gelenlerinin sıralarını yeni insanlarla kuvvetlendirmişlerdi.⁶⁰

56 Metin için aşağıya bk.

57 V. V. Barthold'un Semerkant'taki Serbedarlar hareketine dair makalesinde Abdürrezzak Semerkandî'ye dayanılarak Mevlanazâde'nin konuşmasından bir alıntı aktarılmıştır: "Baç ve haraç adıyla Müslümanlardan cizye toplayarak bunları dilediği şekilde harcayan bir hâkim..." (Barthold, 1906, 15).

58 Fakat bu terim, işletme tarzındaki emlaki de ifade etmiş olabilir.

59 "Hasep ve nesep sahibi bir adamdı... Onun ataları Serbedarlar ve Hoca Ali Müeyyed zamanında vezir olmuşlardı" (Devletşah, 1901, 462-463).

60 Serbedar hükümdarı Yahya Kerrâbî'nin himayesi sayesinde soylular sınıfı içine giren hain adamlar hakkında Mîrhând'ın (1883, 1087) açıklamalarına binaen bu konuda muhakeme yürütmek mümkündür.

Veciheddin Mesud zamanında Serbedarlar arasında aşırı akım da oluşmuştu. Bu akımın oluşumuna Şeyh Halife ve Şeyh Hasan Cûrî'nin vaazları zemin hazırlamışlardı. Argunşah ve Horasan'ın Moğol-Türk emirleri üzerinde kazandığı zaferlerin hemen ardından Veciheddin Mesud, kaledeki hapiste mahzun kalmış olan Şeyh Hasan Cûrî'yi serbest bırakmak durumundaydı. Bu teşebbüsün Mesud'dan gelmediği şüphe götürmemektedir. Bu, daha önce de ifade edildiği üzere şeyhin son derece şöhret bulduğu halk kitleleri ortamından gelen bir istektir. Hatta Kûhistan'daki uzak Tun'da Şeyh Hasan'ın Cûrî'nin koyu bir taraftarı olan Hoca Esad, şeyhin diğer müritlerine ve onun tarikatının dervişlerine hitaben şöyle demişti: “Siz güvenilirmez Müslümanlarsınız. Acaba şeyh zincire bağlı otururken, sizin onu serbest bırakmaya çalışmamanız ve sakin bir şekilde evlerinizde oturmanız sizin açınızdan bir rezalet değil mi?” Aynı Hoca Esad, kendi şeyhinin hapis hayatını gönüllü olarak paylaşmasına izin vermesini Emîr Argunşah'tan rica etmişti. Akabinde Argunşah, Emîr Mahmud İsferyânî'ye hitaben Şeyh Hasan'ın bunun gibi kaç müridi bulunduğunu sormuştu. Emîr (Mahmud) ise Esad gibi 500 müridin olduğunu söylediğinde Argunşah; “Her kimin Esad gibi on müridi olursa, o kişi onlarla birlikte dünyayı yıkacak gücü sahip olur” diye bir tespitte bulunmuştu. Takalesinin reisine mahpus Şeyh Hasan'ı sıkı bir şekilde kontrol altında tutması emredilmişti. Şeyhin müritlerinden olan yetmiş kişi onu serbest bırakacaklarına veya canlarını bu yolda feda edeceklerine dair yemin etmişlerdi.

Bir versiyona göre onlar bunu başarmış, diğer bir versiyona göre ise Şeyh Hasan'ı Yazır'a bir bölük süvariye gelen Veciheddin Mesud zor kullanarak serbest bırakmıştı (Mîrhând, 1883, 1083).⁶¹

Kuşkusuz, Veciheddin Mesud kendi otoritesini pekiştirmekten ötürü Şeyh Hasan Cûrî'nin halk üzerindeki etkisini kullanmak istiyor (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 475a) ve şeyhi kendi elinde bir alete dönüştürmeyi düşünüyordu. Mesud görünürde Şeyh Hasan'a çok büyük bir saygı gösteriyor ve kendisini “şeyhlerin şeyhi” olan Hasan Cûrî'nin müridi olarak gördüğünü beyan ediyordu (Devletşah, 1901, 280). Sebzevar'da okunan hutbelerde şeyhin ismini ilk sırada, Veciheddin Mesud'un ismini ise ikinci sırada anmaya başlamışlardı. Serbedarlar Devleti'nde sanki iki başkanın olduğu kabul edilmişti: manevi iktidarda Şeyh Hasan, siyasi iktidarda ise Sultan Veciheddin Mesud bulunuyordu.⁶² Elbette ki bu durum, şeyhin halk kitleleri arasındaki muazzam şöhretinden kaynaklanıyordu.

İlk başta Şeyh Hasan Cûrî ile Veciheddin Mesud anlaşarak faaliyet gösteriyorlardı. Fakat çok geçmeden, beklenildiği gibi, onların arasında ayrışma meydana geldi ve her birinin kendi taraftar çevresi oluştu. Hâfız-ı Ebrû'nun sözlerine göre “Serbedar topluluğu iki gruba ayrıldı: Şeyh Hasan'ın takipçileri Şeyhiler, Emîr Mesud'un taraftarları ise Serbedarlar diye isimlendirildiler” (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 479b). Böylece Serbedarlar arasında ılımlı veya sırf Serbedar akımı ve aşırı veya “derviş”, Şeyhî akımı oluştu. Daha önce de ifade edildiği üzere XIV-XV. yüzyıllarda Yakın ve Orta Doğu'da baş göstermiş olan diğer halk hareketlerinde de benzeri akımlar gözlemlenmektedir.

61 Mîrhând her iki versiyonu aktarmaktaysa da ilk versiyonu doğru bulunduğunu söylemektedir. Şeyh Hasan'ın Emîr Muhammed Bey'e yazmış olduğu ve Hâfız-ı Ebrû, Mîrhând ve Zahireddin Maraşî'nin aktarmış buldukları mektupta üstü kapalı bir şekilde şeyhin Sebzevarlılar tarafından kurtarıldığından bahsedilmektedir. Devletşah, şeyhin kurtuluşunda Mesud'un yer aldığından söz etmemektedir.

62 *Târih-i Hâfız-ı Ebrû*'da şeyh hakkında şöyle denilmektedir: “*Şeyhülislam, sultan-ı evliyaullahü'l-'azâm, mürsidü's-sâlikin*” (İslâm'ın şeyhi, büyük evliyaullahın sultanı, yol ehlinin mürsidi). Bkz. Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr.479a.

Serbedarlar arasındaki iç ayrışma onların düşmanlarına saklı kalmadı. Emîr Argunşah'ın oğlu Emîr Muhammed Bey, Şeyh Hasan Cûrî'ye mektup yazarak Emîr Mesud'un kısa bir süre sonra düşeceğini öngörüsünü yaptı ve şeyhi Serbedar hareketini desteklememeye, bu hareketin hücrede oturarak gönüllerin kurtuluşu adına çalışan bir derviş şeyhine yabancı olduğuna ikna etmeye çaba gösterdi (Mîrhând, 1883, 1084). Bu mektup, Horasan'ın üst düzey feodallerinin başında duran adamın Şeyhîleri hareketten koparmak ve onları geçici olarak tarafsız kılmak suretiyle Serbedar hareketinin gücünü parçalama çabasıydı. Veciheddin Mesud'un taraftarlarından oluşan ılımlı kanat, o sıralarda Horasan'ın üst düzey feodallerine daha ciddi bir düşman olarak görünüyordu. Kuşkusuz, bunun sebebi Serbedarlar üzerinde gerçek siyasi hâkimiyetin ve askerî gücün, halk milisleri kumandanlığının Veciheddin Mesud'a ait olmasıydı. Şeyh Hasan Cûrî bu mektuba yukarıda aktarılmış olan bir mektupla cevap verdi. Orada çok ihtiyatlı ve üstü kapalı bir biçimde şeyhin taraftarlarının Emîr Argunşah ile barışmasının mümkün olduğundan söz edilmekte ve bunun için adı geçen emîrin kan akıtmak ve zulüm yapmaktan vaz geçmesi, barışa karar vermesi ve şeyhin savunduğu şeriat kurallarına riayet etmesi gerektiği şart olarak öne sürülmekteydi. Elbette ki Şeyhîler ile Horasan'ın üst düzey feodal sınıfı arasında gerçek bir barışın sağlanması söz konusu bile olamazdı. Şeyhin mektubu Doğu diplomasisinin tipik bir örneği olup, düşmanı kandırma ve bir süreliğine etkisiz kılma gayesi gütmekteydi.

Fakat Serbedarlar arasındaki düşünce farklılığı onların ortak hareket etmesini henüz engellemedi. Son Moğol ilhanı Tugay Timur Han, Şeyh Hasan'a ve Veciheddin Mesud'a elçi göndererek onların kendisine itaat etmesini önerdi. Şeyh Hasan Cûrî, Moğol ilhanına aşağıdaki cevabı gönderdi: "Gerek padişah ve gerekse de reaya Tanrı'ya itaat etmek ve Kur'ân-ı Kerîm'e uymak zorundadır. Buna karşı gelen ise asidir ve çevresindekiler onu itaate getirme hakkına sahiplerdir. Eğer hükümdar, Tanrı'nın ve O'nun elçisinin hükümlerine uyumlu bir şekilde yaşarsa o zaman biz de kendisine itaat ederiz. Eğer böyle olmazsa o zaman bizimle sizin aranızdaki sorunu kılıç çözer" (Mîrhând, 1883, 1085). Şunu hatırlatmak gerekir ki Serbedarlar açısından bakıldığında, hatta İslâmiyet'i kabullenmiş olan Moğol hanları ve onların emîrleri kâfir Cengiz Han'ın yasasına uydukları, Kur'ân ve şeriat tarafından belirlenmemiş ve onaylanmamış olan vergiler, yükümlülükler ve yönetim usulleri getirdikleri için Müslüman toplumun meşru yöneticileri olarak değil, kendilerine karşı direnişe şeriat tarafından izin verilmiş olan müstebitler olarak görülmekteydiler.

Tugay Timur Han, göçebelerden oluşan feodal güçleriyle birlikte Serbedarlara karşı harekete geçti (Mîrhând, 1883, 1085).⁶³ Şeyh Hasan ve Mesud da ordu topladılar. Serbedarlar arasında kendilerini İran destanlarının eski kahramanları olan Rüstem ve Sâm-ı Neriman'a eşdeğer bilen 3700 yiğitten ibaret seçkin bir birlik vardı. Her iki ordu Gürgân ırmağı kıyısına konuşlandılar (Mîrhând, 1883, 1085).⁶⁴ Serbedarlar kendi anlayışlarına yani Şeyh Hasan Cûrî'nin tarikatına uyumlu bir biçimde "Yüce Tanrı'nın hükümlerine riayet edilmesini" şart olarak öne sürmek suretiyle ilhana barış

63 Mîrhând, İlhanlı ordusunun sayısını 70 bin olarak ifade etmekteyse de bu rakam belli ki fantastiktir. Bu arada aynı sayıya yer veren Devletşah (1901, 281), toplamda 12 bin Serbedarın savaştığından söz etmektedir. İbn Battûta'nın (1853-1859, 3/67) sözlerine göre ise Tugay Timur Han 50 bin Tatar'dan oluşan orduya sahipti.

64 Hâfız-ı Ebrû'nun sözlerine göre bu savaş Beyhak yöresinde, Sebzevar yakınlarında vuku bulmuştu (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 477b).

telifinde bulundular. Tugay Timur ise; “Siz bir avuç köylü (rûstâî)⁶⁵ olduğunuz halde bizi kendi emirlerinize bağlamak ve halkı kandırmak istiyorsunuz” diye cevap verdi. Savaş Serbedarların tam zaferiyle sona erdi. İlhanlı ordusu bozguna uğratıldı ve ilhanın kendisi de dâhil olmak üzere kaçıp dağıldı (Mîrhând, 1883, 1085). Bunun ardından Horasan’ın bazı feodal hâkimleri ve bilhassa merhum Emîr Abdullah Mulay’ın oğlu olan Kûhistan hâkimi Emîr Muhammed (Mîrhând, 1883, 1085), kendilerini Veciheddin Mesud’un vasalları ve Şeyh Hasan Cûrî’nin müritleri olarak gördüklerini beyan ettiler (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 477b-478a). Kaynaklar Serbedarların bu zaferinin Hicri 742 yılında (17 Haziran 1341 ve 5 Haziran 1342 arasında) veya hatta Hicri 743 yılında (6 Haziran 1342 ve 25 Mayıs 1343 arasında) gerçekleştiğini öne sürmektedirler.⁶⁶

Bu başarıdan sonra Serbedarlar kendi iktidarlarını Horasan’ın tamamına yaymaya çalıştılar. Şeyh Hasan ve Mesud, halk kitlelerinin isteğini yerine getirmek ve o dönemde artık fiilî olarak bağımsızlık elde etmiş bulunan, İlhan Tugay Timur Han ile ittifak halinde hareket eden, Horasan’ın feodal hâkimlerinin en büyüğü olan Herat meliki Muizzeddin Hüseyin Kert’e karşı sefer düzenlemek zorundaydılar. Serbedarlar on bin kişilik bir ordu topladılar. Bu sefer, bütün Horasan’ı Moğol-Türk askerî göçebe soylularının hâkimiyeti altından kurtarmayı hedeflediği için Serbedarlar hareketi açısından büyük önem taşımaktaydı. Herat melikinin saray şairlerinden biri bu savaşın ehemmiyetini mecazi olarak dizelere aktarmıştır:

*Eğer Kert hüsrevi (hükümdarı) [Serbedar] yiğitlerini vurmasaydı,
Eğer o, iyi bir kılıçla aslanların boynunu vurmasaydı,
O zaman Serbedarların mızraklarının korkusundan,
Kıyamet gününe değin hiçbir Türk (göçebe) İran’da çadır kuramazdı (Hândmîr, 1850, 149).*

Fakat Serbedarların beklentileri gerçekleşmedi. Onlarla Heratlı Melik Muizzeddin Hüseyin Kert’in ordusu arasında savaş 13 Safer 743 / 18 Temmuz 1342 tarihinde Zave’den 2 fersah (yaklaşık 13 km) kenarda vuku buldu (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 478a-b; Fasihi, nr. B-709, vr. 364a). Herat meliki Taciklerden, Gurlulardan, Türklerden, Niküder Moğollarından, Halaçlardan ve Beluçlardan oluşan (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 478a), sayısı güya 30 bin kişiye varan bir ordu toplamıştı (Gaffârî, nr. 1377, vr. 300b).

Savaşta ilk başta Serbedarlar başarı elde ettiler. Fakat çarpışma sırasında beklenmedik bir şekilde Şeyh Hasan Cûrî öldürüldü. Onun ölümü Serbedarlar arasında paniğe yol açtı ve onların safları bozuldu. Sonuçta onlar bozguna uğradılar ve kaçıp dağıldılar. Onların bir kısmı Herat meliki tarafından esir edildi ve onun emri üzerine şair İbn Yemîn dışında esirlerin tamamı (bunların sayısı güya dört bin civarındaydı) (İbn Battûta, 1853-1859, 3/68) öldürüldü. İbn Battûta’nın anlatımına göre o sıralarda Serbedarlar Devleti’ne batıdan Simnanlıların yani Simnan hâkiminin saldırması Herat melikinin zaferini kolaylaştırmıştı (İbn Battûta, 1853-1859, 3/68).

65 Burada Serbedar ordusunun sosyal içeriğine yapılan işaret dikkat çekmektedir (Mîrhând, 1883, 1085).

66 Hâfız-ı Ebrû, Hicri 742 tarihini vermektedir (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 478b). Gaffârî, *Nigaristan* isimli eserinde bu savaşın Hicri 743 tarihinde gerçekleştiğini belirtmektedir (Gaffârî, nr. 1377, vr. 299a). *Mücmel-i Fasihi* ise tam tersi, Veciheddin Mesud ve Şeyh Hasan Cûrî önderliğindeki Serbedarların Tugay Timur Han ordusunu Hicri 740 yılında (9 Temmuz 1339 ve 26 Haziran 1340 arasında) kaçmaya mecbur bıraktıkları, Hicri 741 yılında (27 Haziran 1440 ve 16 Haziran 1441 arasında) ise Serbedarların İsfereyin, Cacerim, Biyar, Cemend, Bistam, Dangan ve Simnan’ı ele geçirdikleri bilgisini vermektedir (Fasihi, nr. B-709, vr. 361a). Her hâlükârda bu savaş 742 / 1341-1342 yılından geç tarihlendirilmemelidir.

Hafız-ı Ebrû'ya göre; “Şeyh Hasan’ın derviş ve müritleri Emîr Mesud’dan şüphe etmekte ve bu işin (şeyhin katlinin) Emîr Mesud’un rızası üzerine gerçekleştiğini düşünmekteydiler” (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 479b). Mîrhând ve Hândmîr ise Veciheddin Mesud’un gizli emri üzerine Serbedarlardan birinin Şeyh Hasan Cûrî’yi öldürdüğünü açıkça ifade etmektedirler (Mîrhând, 1883, 1085; Hândmîr, 1850, 149).

Aynı zamanda Devletşah; “Hoca Mesud, bir kişiye Hasan’ı vurmaya emretti” diye bir açıklama yapmaktadır (Devletşah, 1901, 281).⁶⁷Bir geç dönem kaynağında, Gaffârî’nin XVI. yüzyılda kaleme aldığı *Nigâristân*’da bu bilgi onaylanmakla kalmıyor, hatta Şeyh Hasan’ı vurmuş olan Serbedar’ın isminin Nasrullah Cüveynî olduğu belirtiliyor (Gaffârî, nr. 1377, vr. 301a). Olayın hakikaten böyle vuku bulduğunu tamamen emin bir şekilde söylemek imkânsızsa da Şeyh Cûrî’nin taraftarlarının onun ölümünde Veciheddin Mesud’un suçlu olduğuna yönelik kuşkuvarlığına gerçeğe benzerlikten yoksun değildir. O sıralarda Serbedar saflarındaki iki akım arasında ilişkiler artık çok gerilmişti. Mesud’a nazaran Şeyh Hasan Cûrî halk arasında çok daha büyük bir saygınlık ve etkiye sahipti. Zahirreddin Maraşî’nin sözlerine göre bu dönemde Serbedarlar Devleti’nde başlıca siyasi güç Hasan Cûrî’nin taraftarlarının elindeydi.⁶⁸ Bu bakımdan Mesud’un şeyhten ve onun taraftarlarından korkması hiç şaşırtıcı değildir. Lakin eğer Şeyh Hasan’ın katli hakikaten de Veciheddin Mesud’un ihanetinin bir sonucuysa o zaman Mesud kendi hesaplarında yanılmıştı. Zira o, Şeyhîler akımını yok etmeyi başaramamış ve ayrıca mühim bir savaşı kaybetmişti. Bütün kaynakların ortak görüşüne göre Serbedarlar galip gelmek üzereyken şeyhin öldürülmesi paniğe yol açmış ve akabinde Serbedarlar kaçıp dağılmışlardı. Bu mağlubiyetten sonra Serbedarlar bir daha Doğu Horasan’da tutunamadılar ve bu olayın ardından onlar kendi devletlerinden doğuda güçlü bir rakibin – Kertler hanedanından olan Herat melikin – varlığını her daim hesaba katmak zorunda kaldılar.

Kendi gönül rızasıyla Serbedarlara katılmış olan İranlı mühim şair İbn Yemîn de Zave Savaşı’nda Herat meliki tarafından esir edilmişti.⁶⁹ İbn Yemîn diye bilinen Fahredin Mahmud b. Emîr Yemîneddin Muhammed et-Tuğrâi el-Feryümedî İranlılaşmış bir Türk olup (Devletşah, 1901, 273), soylu fakat yoksullaşmış bir aileden gelmekteydi. Methiyeci saray şairi olarak bir lokma ekmek için kendi kalemını onlarca kibirli ve işe yaramaz, bazen de kaba feodal efendilere satmak zorunda kalan İbn Yemîn, onlardan ve temsil ettikleri toplumsal düzenden şiddetli bir şekilde nefret etmekteydi. Serbedarlar hareketi başladığında o, gönüllü olarak Serbedarlara geldi. Şehir aydınları zümresinin temsilcilerinin halk hareketlerine katılmaları, XIV-XV. yüzyıllarda Yakın ve Orta Doğu ülkeleri tarihinin karakteristik özelliği idi. İbn Yemîn, Şeyh Hasan Cûrî’nin ve Veciheddin Mesud’un şerefine kasideler yazdı. O, 1342 yılında Serbedarların saflarında Zave Savaşı’na katılmış ve o esnada kendi şiirler divanının tek nüshasını kaybetmişti (Fasîhî, nr. B-709, vr. 364a, 743 / 1342-1343 yılı içinde). Esir edildikten sonra ise ilk fırsatta tekrar kaçarak Serbedarlara katılmıştı.

67 *Mücmel-i Fasîhî*’de de aynı bilgi paylaşılmaktadır (Fasîhî, nr. B-709, vr. 364a).

68 “O vakitlerde o diyarda (Horasan’da) şeyhlik ve müritlik tam bir şörete sahipti ve o vilayetin yönetiminin dizginleri büyük ölçüde şeyhlerin elinde bulunmaktaydı” (Maraşî, 1850, 328).

69 İbn Yemîn’in edebî sanatı üzerine İranlı modern bilim adamı Reşid Yâsimî’nin ciddi ve mufassal bir monografisi bulunmaktadır (Yâsimî, 1303). Ayrıca SSCB Bilimler Akademisi tarafından yayınlanmış olan “İran” isimli mecmuada (I. c., s. 253-260) Yevgeni Eduardoviç Bertels’in bu esere ilişkin teftiş yazısına bakabilirsiniz. İbn Yemîn üzerine Edward Granville Browne de değerlendirmelerde bulunmuş ve onun şiirlerinin Farsça metinlerinden örnekler sunmuştur (Browne, 1920, 211-222).

Yaşlılık zamanında bitkin şair, köylü hayatı yaşamaktan ötürü kendi köyüne geri dönmüştü. O, feodal efendilere ve onlara hizmet etmeye karşı nefretini aşağıdaki dizelerine yansıtmıştır:

*Kendine bir tarla ve bir çift öküz ayarla,
Birini emir, diğerini de vezir diye isimlendir.
Eğer bunlar senin günlük geçimine yetmezse,
Güt ve akşam yemeği için Yahudi'den borç al.
Bu, sabah erkenden kendin gibi birinin önünde,
[Hizmet için] kemer bağlayıp⁷⁰ [selam için] eğilmekten bin kat daha iyidir.⁷¹*

İbn Yemîn 8 Cemâziyelahir 769 / 30 Ocak 1368 tarihinde vefat etmiştir.⁷²

Bazı kaynaklar Tugay Timur Han'ın kardeşi Emîr Ali Kaven (veya Kaun)'e karşı Serbedarların sefer düzenledikleri ve onu yenilgiye uğratarak öldürdükleri üzerine bilgi vermekteler. Ancak bu olayın Zave Savaşı'ndan önce mi sonra mı vuku bulduğunu söylemek zordur. Mîrhând iki versiyon aktarıyor. Bunlardan birine göre Emîr Ali Kaven, Gürgân ırmağı kıyısında İlhan Tugay Timur Han'ın Serbedarlara karşı savaşı esnasında öldürülmüş, diğerine göre ise o kaçmış, Serbedarlarla yeniden savaşmış, bozguna uğramış ve katledilmişti (Mîrhând, 1883, 1085). Hândmîr'in sözlerine göre bu olayın ardından Tugay Timur Han, Hazar Denizi tarafına kaçmıştı ve onun terk etmiş olduğu Esterâbâd şehri az kalsın Serbedarların eline geçecekti (Hândmîr, 1850, 150).

Kendi hâkimiyetinin sonunda Veciheddin Mesud, Şeyhilerin çok sayıda taraftarlarının oldukları Mazenderan'a sefer düzenledi. Orada kendilerini İlhan Tugay Timur Han'ın vasalları olarak gören yerli feodal hâkimler arasında baş gösteren iç çekişmeler nedeniyle Mesud bunlar üzerinde kolay bir zafer elde edeceğini umuyordu. Serbedarların Mazenderan üzerine seferine dair Zahireddin Maraşîve diğer tarihçiler tarafından sunulan ayrıntılı anlatıma göre bu dönemde 14 bin at, 600 deve ve 400 katır sahibi olan Serbedarların silahlı kuvvetleri önemli bir seviyeye ulaşmıştı (Maraşî, 1850, 105-111; Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 479b, çok kısa; Hândmîr, 1850, 150-152, ayrıntılı). Serbedarlar Mazenderan'ın başkenti olan Amul'u zaptettiler. Fakat akabinde onlar Rüstemdar'ın ormanlıkla kaplı dağ geçitlerine ilerlediklerinde, yerel feodal hâkimlerden biri olan Rüstemdar meliki tarafından organize edilmiş olan pusuyu düştüler. Serbedar ordusunun bir bölümü öldürüldü, bir kısmı ise Veciheddin Mesud'la birlikte esir edildi. Ardından Rüstemdar melikin emri üzerine Veciheddin Mesud katledildi. Serbedarların bu yenilgisi 745 yılının Rebiülahir ayında (12 Ağustos – 9 Eylül 1344 tarihleri arasında) gerçekleşti (Devletşah, 1901, 281; Hândmîr, 1850, 156-157).⁷³

[9. Serbedarlar Arasında Görüş Ayrılıkları ve Aytimur Muhammed'in Başa Geçmesi]

Bu iki büyük askerî başarısızlık Horasan'daki Serbedarlar Devleti'nin gücünü kıramadı. Veciheddin Mesud'un ölümünden sonra Serbedarların on hükümdarı daha

70 Ortaçağ İrani'nda kemer bağlamak, diğer birisine hizmet etmenin sembolüydü.

71 *Mücmel-i Fasîhî*'ye göre İbn Yemîn, 755 / 1354 yılında bile Serbedarların saflarında bulunmaktaydı.

72 Zikri geçen tarih, *Mücmel-i Fasîhî*'ye binaen R. Yâsimî tarafından belirlenmiştir. Devletşah'ın bulunduğu 745 / 1344-1345 tarihinin doğru olmadığı apaçıktır. İbn Yemîn'in baki kalan şiir parçaları 1865 yılında Kalkûta'da yayınlanmıştır. Almanca tercümesi de mevcuttur.

73 *Fasîhî*, nr. B-709, vr. 365b'de 745 / 1344-1345 tarihi sunulmaktadır.

sırasıyla iktidara geçti. Bunların bazıları Serbedarların ılımlı, bazıları da aşırı akımının taraftarlarıydılar. Bu iki akım arasındaki mücadele sürecinde bazı hükümdarlar iktidardan indiriliyor ve onların yerini diğerleri alıyordu. Kaynaklar bu mücadele hakkında çok az ve üstü kapalı bir şekilde bilgi verdikleri için araştırmacının bu süreci ve dahası onun detaylarını net bir biçimde tasavvur etmesi mümkün değildir. Veciheddin Mesud’un ölümünden sonra Serbedarların başına geçen ilk hükümdarlar sultan unvanı taşımamışlardır. Bu durumu, onların Veciheddin Mesud’un küçük yaşlarında olan oğlu Lütfullah’ı Mirzâ yani Şehzade diye tanımlayarak saltanatın mirascısı olarak görmeleri ve onun yardımcıları sıfatıyla formalite icabı hüküm sürmeleri ile açıklamak mümkündür.

Serbedarların ılımlı kanadı orduya, askerî görevlilere, bir başka deyişle “Serbedar ileri gelenlerine” – küçük toprak sahiplerine ve muhtemelen üst düzey köylülere (köy zenginlerine) – dayanıyordu. Aşırı kanadın taraftarları – Şeyhiler veya dervişler – ise başlıca olarak zanaatkârlara yöneliyorlardı. Aşırı akımın organize gücü, Şeyh Halife ve Şeyh Hasan Cûrî’nin büyük nüfuza sahip olan derviş örgütlenmesi idi. Şimdi artık aşırı akımın en etkin mümessili Hoca Şemseddin Ali idi. Kaynaklar onun yeteneklerini kabul etseler de kendisine karşı düşmanca bir yaklaşım sergiliyorlar. Devletşah’ın sözlerine göre Hoca Şemseddin Ali “Sebzevar zanaatkârlarının ortağı (*şerîk*) idi”, bir başka deyişle onunla zanaat ehli arasında herhangi bir şekilde bağlılık vardı ve o, onların tarafını tutmaktaydı (Devletşah, 1901, 282).⁷⁴ Ayrıca o, Hasan Cûrî tarikatının dervişlerinin dostuydu, onlara saygı duyar ve onların toplantılarına katılırdı (Mîrhând, 1883, 1086). Mîrhând’ın sözlerine göre Hoca Şemseddin Ali her zaman derdi: “Tanrı’nın emri üzerine sadece Şeyh Hasan’ın mübarek amelleri ve dervişlerin şecaatleri sayesinde bizim saltanatımız pekişmiştir”. Kendi konuşmalarında o, Serbedarlar Devleti’nde hâkimiyetin askerî görevlilere değil, Hasan Cûrî tarikatının dervişlerine yani Serbedarların aşırı akımına ait olması gerektiğini savunuyordu (Mîrhând, 1883, 1086).

Veciheddin Mesud’un ölümünün ardından askerî görevlilerin çabalarıyla Mesud’un savaş arkadaşı ve onun eski gulamı (kölelerden olan askerî hizmetkârı) olan Aytimur Muhammed Serbedarların hükümdarı olarak seçildi (Devletşah, 1901, 281). Hândmîr’in sözlerine binaen Aytimur “onun (Lütfullah’ın) babasının (yani Mesud’un) kölelerinden biri” idi (Hândmîr, 1850, 154).⁷⁵ Mesud, cesaretinden dolayı Aytimur’a değer vermiş ve onu kendisinin Sebzevar’daki naibi tayin etmişti (Hândmîr, 1850, 154; Mîrhând, 1883, 1086).

Aytimur ılımlı akımın temsilcisi olduğu için Şeyhiler ona karşı mücadele verdiler ve onu “dervişlerin saygısını gözetmediği” için suçladılar. Bir keresinde Şeyh Hasan Cûrî’nin mürit ve dervişlerinden oluşan bir topluluğun eşliğinde Aytimur Muhammed’in meclisine gelen Hoca Şemseddin Ali ona karşı suçlamalarda bulunarak şunları söyledi: “Senin dervişlere asla saygı göstermemen ve onlara değer vermemen çok şaşırtıcıdır. Zira senin ve senin efendinin faaliyeti bu muhterem fırkanın mübarek desteği sayesinde güç bulmuştur” (Hândmîr, 1850, 152).⁷⁶

74 Mîrhând’a (1883, 1085) göre o, soylu bir aileden (büzürgzâde ve asil) gelmekteydi.

75 *Mücmel-i Fasihi* de aynı bilgiyi vermektedir. Bkz. Fasihi, nr. B-709, vr. 367a.

76 Şemseddin Ali aynı zamanda Aytimur Muhammed’i “sade halkı ve ayaktakımını” yani şehir yoksullarını dervişlere tercih ettiğinden dolayı suçlamaktaydı. Görüldüğü üzere Aytimur Muhammed de demagojik yöntemlere başvuruyordu. Belki de burada “sade halk ve ayaktakımı”, dervişlerle bağıntılı olan zanaatkâr esnafa karşı koyulmaktaydı.

Mecliste bulunan diğerleri de Hoca Şemseddin Ali'nin sözlerini desteklediler ve Aytimur Muhammed'in hâkimiyetten vaz geçmesi talebinde bulundular. O, bu duruma hazırlıksız yakalandığı ve üzerinde silahlı bulunmadığı için bu talebi derhal kabullendi ve hükümdar sarayını terk etti. Fakat Aytimur Muhammed'in kendi taraftarlarını toplayacağından endişe eden Hoca Şemseddin Ali, dervişlere işaret etti ki onun peşinden gitsinler ve hiç vakit kaybetmeden onu öldürsünler (Mîrhând, 1883, 1086; Hândmîr, 1850, 152). Bu anlatı, Serbedarlar Devleti'ndeki yönetim şeklinin demokratik sadeliğini gözler önüne sermektedir. Şöyle ki insanların davetsiz bir şekilde hükümdarın meclisine gelmeleri, onun hareketlerini tartışmaları ve kınamaları mümkündür. Ayrıca görünüşe göre hükümdarın sarayında muhafız bile yoktu. Mahmud Şebânkâreî'nin eserine zeyil yazmış olan müellif, diğer kaynakların anmadığı bir başka Serbedar liderinin ismini zikretmektedir ki bu, dervişlerle birlikte Aytimur Muhammed'i katletmiş olan Mevlana Hasan Ahi'dir (Feryümedî, nr. C-372, vr. 439b).⁷⁷ İsmindeki Ahi lakabı bu şahsın o zamanlarda zanaatkâr muhiyetiyle bağlantısı bulunan Ahi kardeşliğine (örgütlenmesine) mensup olduğunu göstermektedir.⁷⁸

[10. Külû İsfendiyar'ın İktidarı]

Aytimur Muhammed'in devrilmesinden sonra Şeyhiler iktidarı Hoca Şemseddin Ali'ye teklif ederek dediler: “Sen bizim aramızda en iyi ve en büyüksün. Şeyh Hasan (Cûri) bile senin tavsiyelerine uyuyordu”. Fakat Şemseddin Ali bir derviş olarak apaçık bir şekilde iktidara can atmasının uygun olmayacağını ve kendi saygınlığının düşüşüne yol açacağını anlayarak bu öneriyi reddetti ve şunları söyledi: “Ben bir köşede oturan dervişim ve dünyanın dörtte birlik meskûn kısmının saltanatına yaramam” (Hândmîr, 1850, 153). Böylece onun tavsiyesi üzerine Külû İsfendiyar'ı hükümdar (şehriyar) seçtiler.

Şeyhilerin adamı olan Külû İsfendiyar Serbedar, kuşkusuz, zanaatkâr ortamdan çıkmış birisiydi. Kendisinin Külû lakabı buna işaret etmektedir. İsfahan şehrindeki zanaatkâr birliklerinden bahseden İbn Battûta, bu tarz birliklerin seçilmiş başkanlarının Külû diye isimlendirildiklerini belirtmektedir.⁷⁹ Böylece Farsça bir kelime olan külû veya külûy, o zamanlarda İran'da zanaatkâr birliğinin başkanı anlamını ifade etmekteydi. 1365'de Serbedarların Semerkant'taki isyanının önderlerinden biri olan hallaçlar birliği başkanı Ebû Bekr de kaynaklarda Külûy diye anılmaktadır (Mîrhând, 1883, 1102).⁸⁰ Şeyh Safiyeddin Erdebîli'nin menakıbında “petrol tüccarlarının başkanının (külûy) oğlu” anılmaktadır (İbn Bezzâz, nr. 4357, vr. 130b). Mahalle

77 Adı geçen kaynağa göre Aytimur Muhammed, 747 yılının Muharrem ayında (24 Nisan ve 23 Mayıs 1346 tarihleri arasında) öldürülmüştür.

78 Ahiler üzerine geniş bir literatür mevcuttur. Sovyet müelliflerinin konuya ilişkin çalışmaları için bkz. Yakubovskiy, 1927, 53 ve sonrası; Gordlevkiy, 1927, 235-248; Gordlevskiy, 1941, 106-113 (IX. Bölüm). Bu son eserde konuya ilişkin ayrıntılı bir bibliyografya sunulmaktadır. Ana kaynaklar arasında ise İbn Battûta'nın eserindeki tafsilatlı anlatıya bakılabilir (İbn Battûta, 1853-1859, 2/260-265).

79 “Her bir zanaat ehli kendilerinden olan birini kendilerine başkan seçiyor ve onu el-külû diye isimlendiriyorlar” (İbn Battûta, 1853-1859, 2/45).

80 V. V. Barthold, “Semerkant'ta Halk Hareketi” isimli makalesinde Abdürrezzak Semerkandî'de geçen Külû kelimesini yanlışlıkla Kelevî diye okuyarak bu ifadeyi Ebû Bekr'in nesbesi olarak kabul etmiştir. V. V. Barthold'un peşinden diğer bilim insanları (A. Y. Yakubovskiy vd.) da bu ismi Ebû Bekr Kelevî diye okumuşlardır. Fakat bu, bariz bir hatadır. Ebû Bekr-i Külûy-ı Neddâf ifadelerinden bunun “Neddâf (hallaçlar) başkanı Ebû Bekr” şeklinde anlamak gerektiği ortaya çıkmaktadır. Böylece Ebû Bekr Kelevî diye birisi olmamış, fakat zanaatkârlar başkanı Ebû Bekr Külûy olmuştur.

reisi de külûy adlanmaktaydı.⁸¹ Çünkü genellikle Yakın ve Orta Doğu şehirlerinde aynı zanaat veya ticaret dalının ustaları aynı mahallede yaşıyor ve onların atölyeleri, dükkânları da orada bulunuyordu. Böyle olunca esnaf birliği başkanı ile mahalle reisinin makamları birbirleriyle örtüşüyordu.

Hândmîr'in sözlerine göre Külû İsfendiyar'ın "ne asaleti, ne yüksek soyu soppu, ne bilgisi, ne de eğitimi vardı. O, hiçbir sebep olmadan insanları idam ediyor, zorbalık ve şiddet gösteriyordu" (Hândmîr, 1850, 153).⁸² Devletşah, Külû İsfendiyar'ın "aşağılık ve rezil bir adam" olduğunu söylemektedir (Devletşah, 1901, 281). Feodal tarihçiliğinin temsilcilerinin bu görüşleri, Serbedarların aşırı kanadının mümessiline karşı onların sınıfsal düşmanlık yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu durumda büyük ihtimalle soylu ve zenginlerin idamı söz konusudur. Külû İsfendiyar becerikli bir hükümdar değildi. Yaklaşık bir yıl sonra o, Devletşah'ın sözlerine göre aşağı zümreden olan insanları tercih ettiği ve askerî görevlilere maaş ve ödül vermediği suçlamasıyla Serbedarların askerî görevlileri⁸³ yani ılımlı kanadın temsilcileri tarafından öldürüldü (4 Cemâzîyelâhir 748 / 11 Eylül 1347). Kaynakların tamamı, katli riyakârca kınamasına rağmen iktidara can atan Hoca Şemseddin Ali'nin tahriki üzerine bu ölümün gerçekleştiğini öne sürmektedirler.

[11. Hoca Şemseddin Ali'nin Hâkimiyeti]

Külû İsfendiyar'dan sonra askerî görevliler "Hoca (Veciheddin) Mesud'un Mirza (Şehzade) diye isimlendirdikleri oğlu Hoca Lütfullah'ı saltanat tahtına çıkarmak istediler. Fakat Hoca Şemseddin Ali bunun faydasız olduğunu öne sürerek, 'O daha çocuktur, saltanatın âdetlerini bilmiyordur' dedi" (Devletşah, 1901, 281). Böyle olunca, onun buluşa ermesine kadar amcası Hoca Şemseddin b. Fazlullah'ı ona naip olarak atamaya karar verdiler.⁸⁴ Fakat önemsiz bir kişiliğe sahip olan bu adam sadece yedi ay tutunmayı başardı. İç çekişmeler nedeniyle Serbedarlar Devleti'nin zayıfladığını düşünen İlhan Tugay Timur Han'ın taarruza geçtiği haberi ulaştınca, Şemseddin b. Fazlullah "bu göreve layık olmadığını" söyleyerek alelacele hâkimiyetten vaz geçti.⁸⁵ Kaynaklara göre o, kendi seleflerinin kaderini paylaşacağından korkuyor ve hâkimiyetten vaz geçme pahasına kendi hayatını koruyacağını umuyordu.⁸⁶ Muhtemelen onun hâkimiyetten vaz geçmesi Şeyhîlerin baskısıyla alakalıydı. O, naiplik makamını Hoca Şemseddin Ali'ye verdi. Şemseddin Ali'ye gelince, daha öncesinde bu gibi teklifleri birkaç kez geri çevirdikten sonra şimdi artık hırslı birisi olarak anılmaksızın, dervişler ve Şeyhîler arasında saygınlığını kaybetmeksizin bu öneriyi kabul edebilirdi.

81 Ayrıca *Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû'ya* bkz.: "Nökerler, bütün ulema ve mahalle külûları" (Hâfız-ı Ebrû, nr. 5361, vr. 130b). Aynı eserde Şiraz'dan bahsedilirken, "Mahalle külûları ve bilge kişiler" şeklinde ifadelerle yer verilmektedir (Hâfız-ı Ebrû, nr. 5361, vr. 152b). Bu bilgileri 1356'da Şiraz'da şehirlilerin isyanının önderi olan Külûy Fahreddin üzerine *Mücmel-i Fasîhî*'de yer alan anlatıyla karşılaştırmız.

82 Aynı bilgi *Mîrhând*'ın (1883, 1086) eserinde de yer almaktadır.

83 "Leşker-i Serbedar" (Devletşah, 1901, 281). *Mîrhând*'a (1883, 1086) göre başlıca katil Muhammed Ceys adlı komutan idi. Fakat katiller arasında 'Assâr (yani yağ üretip satan) lakaplı Fahreddin de vardı.

84 *Mücmel-i Fasîhî*'de verilen bilgiye göre Lütfullah tahta çıkarılsa da çocuk olduğu gerekçesiyle on günden sonra iktidardan indirilmişti (Fasîhî, nr. B-709, vr. 367a). Bu olayda Serbedarların iki grubunun arasındaki mücadeleyi görmek gerekmektedir.

85 O, iktidardan vaz geçmesi karşılığında tazminat olarak hazineden dört harvar ("eşek yükü") ham ipek almıştı.

86 Onun dediği aşağıdaki şiir bunu teyit etmektedir: *Yoksul ve aylak olmak, padişah olmaktan daha iyidir / Bir anlık gönül rahatlığı, dilediğin her şeyden daha iyidir* (bkz. Hândmîr, 1850, 153).

Hoca Şemseddin Ali Serbedar (748-753 = 1347/48-1352/53), Serbedarların hükümdarları arasında en seçkin şahsiyeti.⁸⁷ Bu durumu, kuşkusuz ki onun sosyal statüsünden dolayı kendisine olumsuz yaklaşan bütün kaynaklar kabul etmektedirler. Kaynaklardan belli olduğu üzere Hoca Şemseddin Ali Serbedarların aşırı akımına katılmıştı. Fakat onun politik çizgisi tam olarak belli değildir. Kaynaklar Hoca Şemseddin Ali ve onun haleflerinin döneminde Serbedarlar Devleti'nin sosyal düzeninde hangi değişikliklerin gerçekleştiği üzerine bilgi vermiyor, özellikle de tarımsal ilişkiler alanında değişiklikler hakkında hiç söz etmiyorlar. Sadece Devletşah'ın belirttiği üzere Hoca Şemseddin Ali zamanında reaya (köylüler ve yoksul şehirliler) “tam memnuniyet ve huzur içinde” yaşam sürmekteydiler ve o, devlet görevlilerine maaşın yerel hazinedarlığa yazılan berat aracılığıyla ödenmesi gibi Ortaçağ İrani'nda çok yaygın bir pratiği ortadan kaldırmıştı. Zira genellikle yerel hazinedarlık bu gibi beratların ödenmesini reyanın omuzlarına yüklüyor veya nakit para olmadığından dolayı ödemeyi geciktiriyordu. Beratlar sistemiyle ilgili olarak finans memurlarının hangi suistimallere yol verdiklerini Reşededdin ayrıntılı bir biçimde anlatmıştır (Reşideddin, İstanbul nüshası, vr. 621, 626; Reşideddin, 1946, 248-250). Serbedarlar Devleti'nde beratların ortadan kaldırılması gerek devlet görevlileri ve gerekse de reaya açısından büyük bir rahatlamaya sebebiyet vermiştir. Beratlar yerine Hoca Şemseddin devlet görevlilerine maaşı (mersûm) nakit parayla ödüyordu.⁸⁸

Onun zamanında devletten maaş alan görevlilerin sayısı 18 bin kişiye ulaşmıştı (Devletşah, 1901, 282). Büyük ihtimalle bunların başlıca kitlesi ordu ehlinde oluşmaktaydı. Onun kendisi belirgin bir şekilde sade hayat sürüyor, sadece bir iki adamın eşliğinde sokakları dolaşüyor, herkes ona ulaşabiliyor ve eski bir İran ön yargısına aldırış etmeksizin, hatta ölü yıkayıcılarla (mürdeşûr) yani şehir yoksullarının en dezavantajlı ve aşağılanmış grubuyla konuşmaktan bile çekinmiyordu. Görünüşe göre o, dervişlerin yararına olarak lüks yaşam tarzını baskı altında tutuyor, şarap ve uyuşturucu kullanımını yasaklıyordu. İş o yere varmıştı ki Sebzevar'da hiçbir kimse “beng” (uyuşturucu) kelimesini bile ağzına alamıyordu (Mîrhând, 1883, 1086). Ayrıca fuşu da yasaklamıştı (Devletşah, 1901, 282; Mîrhând, 1883, 1086).

Kaynaklar Hoca Şemseddin Ali'nin memleket ve hazinenin ekonomik durumunu iyileştirdiğinden üstü kapalı bir şekilde bahsetmekte, onun ciddiyetine ve onun yönetiminin oluşturduğu korkunun etkisine değinmektedirler (Mîrhând, 1883, 1086). Bu durumda yerel toprak sahiplerine ve onların taraftarlarına karşı terörist eylemlerden söz edildiği şüphe götürmemektedir. Devletşah'ın anlatımına göre; “Onun yönetimi o derecede (ciddi) idi ki o, efendilerden (*erbâb*)⁸⁹ veya askerî görevlilerden (*leşker*) herhangi bir kimseyi (kendi huzuruna) çağırıyorsa, onlar ilk önce vasiyetname yazar, daha sonra ona giderlerdi” (Devletşah, 1901, 282). O, soylu bir aileden geldiği bilinen, güya Emevîler zamanında Hilafet'in doğu vilayetlerinin zalim yöneticisi

87 Devletşah'a (1901, 282) göre o, 749 yılı Zilhicce ayından (1349 yılının 20 Şubat'ından 21 Mart'ına kadar) başlayarak 756 / 1355 tarihine değin hüküm sürmüştür. Ancak son tarih yanlıştır. Mahmud Şebânkâre'nin eserine zeyil yazmış olan müellife göre Şemseddin Ali, 16 Şaban 748 / 21 Kasım 1347 tarihinden itibaren iktidarda bulunmuş ve 752 yılının Zilkade ayında (20 Aralık 1351 ve 18 Ocak 1352 tarihleri arasında) öldürülmüştür (Feryümedî, nr. C-372, vr. 249b). *Mücmel-i Fasihi*'ye göre o, 755 / 1354 yılında katledilmiştir (Fasihi, nr. B-709, vr. 370a).

88 “Diyorlar ki o, insanlara maaş için berat yazmaz ve mecliste nakit olarak hesaplayıp verirdi” (Devletşah, 1901, 282).

89 *Erbâb* kelimesini “toprak sahibi” şeklinde de çevirmek mümkündür.

olan Haccâc b. Yusuf'un soyundan gelen Sebzevar kelânterini (şehir başkanını) zehirlemeyi emretmişti (Mîrhând, 1883, 1086). Kuşkusuz, bu eylemler reyanın soylu üst tabakaya karşı nefretini yansıtmaktaydı. Devletşah, soylu insanların Şemseddin Ali'den korktuklarını doğrudan dile getirmektedir (Devletşah, 1901, 283). Şemseddin Ali büyük bir istihbarat ağı kurmuştu. Gizli ajanlar toplumsal ve özel hayatta vuku bulan her şeyi ona haber veriyorlardı (Mîrhând, 1883, 1086). Fakat görünüşe göre onun takip ettiği politik çizgi, eşitlikçi temayüle sahip Şeyhîleri ve Hasan Cûrî tarikatının dervişlerini tam olarak tatmin etmiyordu. Bu durumu, Şemseddin Ali tarafından Damgan'a hâkim olarak atanmış derviş Hindevî Meşhedî'nin orada başkaldırı yaparak bastırılmasından tahmin etmek mümkündür (Mîrhând, 1883, 1086). Şemseddin Ali zamanında zanaatkarlık ve ticaretten alınan tamga vergisinin meblağı muhtemelen indirilmiş olsa bile bu vergi tamamen ortadan kaldırılmadı.

Şemseddin Ali döneminde Serbedarlar Devleti'nin kuvvetlenmesi, gerek Gürgân ve Mazenderan'da tutunmaya devam eden İlhan Tugay Timur Han'ı ve gerekse de Herat'taki Melik Muizzeddin Hüseyin Kert'i korkutuyordu. Hoca Şemseddin Ali'nin Serbedarların hükümdarı olarak seçildiğini duyan Tugay Timur Han Serbedarlar üzerine planladığı seferden vaz geçmişti (Mîrhând, 1883, 1086). Şemseddin Ali zamanında Tugay Timur Han ile barış imzalanmıştı. Bu anlaşmaya göre Veciheddin Mesud döneminde Serbedarların elinde bulunan vilayetler onların hâkimiyeti altında kalmaya devam edeceklerdi (Devletşah, 1901, 282).

Şemseddin Ali döneminde Serbedarlar Emîr Argunşah Cânî Kurbânî'ye karşı savaşıyorlardı. Onlar Tus şehrini kuşatmış ve orayı ele geçirmek üzereyken Heratlı Muizzeddin Hüseyin'in saldırısını önlemekten ötürü kuşatmayı kaldırmak zorunda kalmışlardı (Mîrhând, 1883, 1086). Hoca Şemseddin Ali yaklaşık beş yıl hüküm sürdükten sonra kendi nökerlerinden (hizmetkârlarından) biri olan, eski mesleğine işaret edilircesine Kasap İakabıyla anılan tamga toplayıcısı Haydar tarafından öldürüldü. Kasap Haydar topladığı vergi paralarının tamamını hazineye vermediği için cezalandırılacağından korkarak hançerini Şemseddin Ali'nin göğsüne sapladı. Kasap Haydar her ne kadar kişisel motiflerle hareket ediyor gibi görünse de büyük ihtimalle onun askerî görevliler yani Serbedarların ılımlı akımı elinde bir alet olduğunu düşünebiliriz. Bu olayın ardından ılımlılardan biri olan Pehlivan Yahya Kerrâbî Serbedarların başına geçti ve belli ki yerel soylular sınıfının düşmanı olan Şemseddin Ali'yi öldürmesine karşılık bir ödül olarak Kasap Haydar'ı sipehsâlâr (ordu kumandanı) makamına tayin etti (Devletşah, 1901, 283). Mîrhând'a göre bizzat Yahya Kerrâbî'nin kendisi Kasap Haydar'ın eliyle Şemseddin Ali'nin katlini organize etmişti (Mîrhând, 1883, 1087).

[12. Yahya Kerrâbî'nin İktidar Yılları]

Yahya Kerrâbî Beyhakyöresindeki Kerrâbköyündendi.⁹⁰ O, Veciheddin Mesud'un nökerlerinden ve mukarreblerinden (hizmetkârlarından ve yakın adamlarından) idi. Sonuç itibarıyla bu şahıs Serbedar ileri gelenlerinin (*büzürgzâde*) temsilcisi ve ılımlı akımın takipçisiydi. Fakat o, Veciheddin Mesud'a nazaran kıyaslanamayacak derecede ihtiyatla hareket ediyor, siyasi etkileri henüz kırılmamış olan Hasan Cûrî tarikatının dervişlerine tavizler vermek yoluyla onları kendi yönetimiyle barıştırmaya ve halk

90 Bu köy, *Târîh-i Beyhak*'ta ve *Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû*'da anılmıştır (İbn Funduk, 1317, 276; İbn Funduk, nr. 1524, vr. 121a; Hâfız-ı Ebrû, nr. 5361, vr. 243a).

arasında otoritesini korumaya çalışıyordu. Gerek Emîr Yahya'nın kendisi ve gerekse de onun bütün nöker ve mukarrebleri hepsi yünden veya deve kılından dokunmuş olan aynı sade kıyafetleri giyiyordu.⁹¹ İran'ın feodal saraylarında daha önce benzeri bir durum görülmemiştir. Hükümdarın evinde her gün zengin bir genel sofra kuruluyor ve buraya herkes, gerek varlıklı ve gerekse de fakir insanlar katılabiliyorlardı.⁹² Bu davranışları Yahya Kerrâbî tarafından uygulanan sırf demagojik yöntemler olarak algılamak gerekmektedir. Bu eylemler, Emîr Yahya'nın hesaba katmak zorunda kaldığı aşırı akım taraftarlarının eşitlikçi temayüllerinin baskısının bir sonucuydu.

Yahya Kerrâbî, Hasan Cürî tarikatının dervişlerine saygı gösteriyordu (Devletşah, 1901, 283).⁹³ Devletten maaş alan askerî görevlilerin sayısı şimdi artık 22 bin kişiye ulaşmıştı (Devletşah, 1901, 283). Bu arada köylülerin bir kısmının ordu ehli listesine alındığına dair şüphemiz yoktur.

Yahya Kerrâbî'nin iktidarı zamanında Serbedarlar bir kez daha Emîr Argunşah Cânî Kurbânî'yi yenerek ondan Tus'u, Meşhed'i ve bunların etrafındaki bölgeleri aldılar. Cânî Kurbânî emîrlerinin vahşice sömürüsü neticesinde Tus ve Meşhed bölgeleri son derece yıkık durumda oldukları için bu bölgelerin kurtuluşundan sonra Serbedarlar orada tarımı canlandıracak önlemler aldılar. Su yolları (kanevât) yani yeraltı sularını yüzeye çıkarmak için yeraltı galerileri ifade eden kehrizler onarıldılar (Devletşah, 1901, 283).

İlhanlı Devleti'nin kalıntılarının ortadan kaldırılması Serbedarların inkâr edilemez tarihî hizmeti idi. Bu, Yahya Kerrâbî'nin iktidarı döneminde yerine getirildi. Artık uzun zamandan beri İlhan Tugay Timur Han Serbedarların artan gücünden endişe ediyordu. Devletşah bu ilhamı zayıflık göstermekte ve Serbedarlara yönelik barışçıl bir politika izlemekte suçlayarak şöyle diyor: “O, aşağı dereceli ve soysuz insanlara lütufta bulunuyor, yüksek zümreden olan insanlara ise düşmanca davranıyordu. Aşağı dereceden olan insanlara tamga ödemelerinden soyurgal veriyordu. Soylular ondan korkuyorlardı ve bu açıdan Serbedarlarla hemfikir idiler. (Serbedarlara) gelince, onlar o sıralarda tam bir hükümlanlık elde etmişlerdi. O (Tugay Timur Han) ise unvan ve saltanat simgeleriyle yetiniyordu ve Serbedarların saldırganlığını savuşturacak güce sahip değildi” (Devletşah, 1901, 236).⁹⁴

Görünüşe göre orduyu Serbedarlar tarafından bir hayli yıpratılmış olan Tugay Timur Han, açıkça mücadele vermek gücünde olmadığı Serbedarların uyanıklığını yatıştırmak için göstermelik bir şekilde “halka yönelik sevgi” sergilemek suretiyle demagojik yöntemlerden yararlanıyordu. Bu zayıflık ve demagoji ise Moğol-Türk göçebe soylularının huzursuzluğuna sebebiyet vermişti.

Tugay Timur'un hâkimiyeti sadece Gürgân ve Mazenderan'ı kapsıyor, ayrıca Kuzey Horasan'daki (Ebiverd vd. bölgelerdeki) Cânî Kurbânî emîrlerinin topraklarında da sözde kabul görüyordu. İlkbaharda son ilhanın ordusu Radkan'ın çayır ve otlaklarına göç ediyor, kışı geçirmekten ötürü ise Gürgân ırmağı kıyısına, Esterâbâd civarındaki Sultan-Düvin mevkiine gidiyordu (Devletşah, 1901, 236).

91 “Onun nöker ve mülâzımlarının tamamı yün elbise (*sîf*) giyer ve (başlarına) börk koyarlardı” (Mîrhând, 1883, 1087).

92 “Onun cömert sofrasının etrafına daima zengin ve fakirler otururlardı” (Mîrhând, 1883, 1087).

93 Mîrhând (1883, 1087), Yahya Kerrâbî'nin din adamlarıyla şahsen sohbetler ettiğini söylemektedir.

94 Burada zikri geçen soyurgal, söz konusu metin bağlamında belli kişilere *idrâr* (tekaüt) gibi vergi araçlarından rant ayrılmasını ifade etmektedir.

İbn Battûta'nın (1853-1859, 3/70-71) sözlerine göre Tugay Timur Han, sayıları güya 50 bin kişiye (sadece erkekler mi?) varan "Tatarların" ve "Türklerin" (bu adlandırmalar gerek Moğol ve gerekse de Türk göçebelerini ifade edebilir) padişahıydı. Onlar bozkırda yaşıyor, yani göçebe hayat sürüyorlardı. Her yıl onlar yağmacılık yapmak ve savaş ganimeti ele geçirmek amacıyla Herat üzerinden hareket etmek suretiyle uzak Hindistan'a sefer düzenliyorlardı. Elbette ki bu akınlar, "çok tanrıci" İnduslara karşı "din uğruna yapılan savaş" sloganı eşliğinde yürütülüyordu. Fakat Hindistan'ın karışık ahalisini ve özellikle de kadınları zorla alıp götürün bu "Türkler"; "kâfirler" ve Hintli Müslümanlar arasında fark koymaksızın herkesi esir ediyorlardı. İbn Battûta, onların emirlerinden biri olan Timuraltı adlı bir kişinin bu tarz "kahramanlıkları" hakkında enteresan bir hikâye aktarmaktadır (İbn Battûta, 1853-1859, 3/71-72). Herat meliki onlardan korkuyor ve kendi toprakları üzerinden onların geçip gitmelerine engel olamıyordu. Zahiruddin Maraşî, Tugay Timur Han'ın göçebelerini *cete* (Moğolca "başiboş insanlar") diye tabir ediyor.⁹⁵

Daha Yahya Kerrâbî'nin iktidar döneminin başında (1353 yılında) Moğol ilhanı Tugay Timur Han, barış antlaşması yapılması ve onun ilhana itaat yemini etmesi için onu kendi ordugâhına davet etmişti. Bu davet, Tugay Timur Han tarafından yapılan bir hilekârlık idi. O, sevecen bir karşılama töreniyle Serbedarların hükümdarının uyanıklığını yatıştırarak ziyafet sırasında onları sarhoş etmeyi ve daha sonra hepsini ele geçirerek öldürmeyi düşünüyordu (Mîrhând, 1883, 1087).

Hâfız-ı Ebrû'nun sözlerine göre ilhanla Serbedarlar arasındaki bu müzakerelerin öncesinde onlar arasında savaşlar vuku bulmuştu. Bunun ardından her iki taraf mektuplaşmış ve ilhanın ordugâhında görüşecekleriyle ilgili anlaşmaya varmışlardı (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 480a).⁹⁶ Yahya Kerrâbî, Serbedarların Hâfız Şaganî ve Muhammed Ceyş gibi diğer liderleriyle birlikte 300 tane silahlı Serbedar'ın eşliğinde ordugâha geldi. İlhanın kötü niyetini öğrenen Serbedarlar onu önlemeye ve ahdi bozma suçlamasına maruz kalmamak için yemin etmeden, antlaşma yapmadan önce ona karşı saldırıya geçmeye karar verdiler.

İlhanlı ordugâhındaki ziyafet üç gün devam etti. Üçüncü günün sonunda ilhanın büyük çadırında şarap kadehleri dağıtılırken, Yahya Kerrâbî elini başına koydu. Aslında bu, önceden belirlenmiş bir işaret idi. Bu işaretin üzerine Hâfız Şaganî, Tugay Timur'a öldürücü bir darbe indirdi. Diğer Serbedarlar ise kılıçlarını çekerek Moğollara saldırdılar. Saldırının beklenmedik bir şekilde vuku bulması olayın sonucunu belirledi. Moğolların bir kısmı öldürüldü, diğer bir kısmı ise paniğe kapılarak kaçtı. Büyük servete sahip bütün ordugâh savaş ganimeti olarak Serbedarların eline geçti (Mîrhând, 1883, 1087; Hândmîr, 1850, 154-155).⁹⁷

Hâfız-ı Ebrû, İlhanlı karargâhının darmadağın edilmesini canlı bir şekilde aksettirmektedir: "Tugay Timur Han'ın ordugâhında büyük bir katliam gerçekleşti.

95 "Türklerin zalim kavmine mensup cete soyundan gelen topluluk onunla (han ile) birlik içindeydi" (Maraşî, 1850, 103).

96 Her iki mektubun manzum metinleri için bkz. Hândmîr, 1850, 175-176.

97 Devletşah'ın (1901, 237) anlatımına göre Yahya Kerrâbî ile beraber yaklaşık bin tane Serbedar vardı. Ziyafetin üçüncü gününde Yahya Kerrâbî, Hâfız Şaganî'ye söyledi: "Bugün bu Moğol öldürülmelidir". Yahya Kerrâbî işaret ettiğinde, Hâfız Şaganî hana yaklaştı. Hanın hizmetkârları Hâfız'ın yaklaşmasını engellediyse de han, "Bırakin gelsin!" dedi. Böyle olunca Hâfız, çizmesinin içinden bıçağını çıkararak hanı yaraladı. Yahya Kerrâbî ise alelacele balta ile hanın kafasına vurdu ve onun işini bitirdi. Diğer Serbedarlar da Moğollara saldırarak bazılarını öldürdüler. Diğer Moğollar ise panik halde kaçıp dağıldılar.

(Serbedarlar) büyüklerden ve küçüklerden, Türklerden ve Taciklerden hiçbir kimseye merhamet etmediler, buldukları herkesi öldürdüler. Tugay Timur Han'ın çocuklarından ve ev halkından bazılarını ele geçirerek derhal katlettiler, nispeten uzakta olan diğerleri ise kaçtılar. Padişahın ordugâhı bir an içinde öyle darmadağın edildi ki ondan hiçbir eser kalmadı. Vilayetin büyük bir kısmı Serbedarların hayvanlarının ayakları altında çığnendi. Onlar etrafta gördükleri her türlü hayvan sürüsünü alıp götürdüler” (Hâfız-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 480b). Bu olay 16 Zilkade 754 / 13 Aralık 1353 tarihinde gerçekleşti.⁹⁸

Hülâgû soyundan gelen İlhanlıların Moğol Devleti'nin son kalesi Serbedarlar tarafından böylesine kolayca ve büyük bir çaba sarf etmeksizin ortadan kaldırıldı. Vahşilerin ve yağmacıların bu son yuvasının darmadağın edilmesi, tartışmasız bir şekilde Serbedarların büyük bir kahramanlığının ürünüydü. Esterâbâd şehri merkez olmak üzere Gürgân, Serbedarlar Devleti'ne katıldı.⁹⁹ Böylece bu devlet artık Hazar Denizi'nin güneydoğu sahillerinden Tus ve Meşhed şehirlerine kadar uzanmaktaydı. Fakat İlhanlı Devleti'nin yıkılışı, İran'ın bütününde ve komşu ülkelerde Moğol hükümlerinin tamamen ortadan kaldırılması anlamına gelmiyordu. Orta Doğu'nun feodal devletlerinde çok veya az derecede Moğol devlet gelenekleri ve yönetim yöntemleri kalmaktaydı. Bu durum özellikle de Celayirliler Devleti ve Kuzey Horasan'daki Cânî Kurbânî memleketleri gibi Moğol-Türk askeri göçebe soylularının hükümlerinde bulunduğular yerlerde kendini belli etmekteydi.

Bütün kaynaklar Yahya Kerrâbî döneminde Serbedarlar ile Orta Asya'nın Moğol hanı olan “Mâverâünnehir sultanı” Çağataylı Gazan Han (Han Kazan) arasında dostluk antlaşması yapıldığından söz etmektedirler (Mîrhând, 1883, 1087).

[13. Yahya Kerrâbî'nin Katli Sonrasında Yaşanan Taht Kavgaları]

Yahya Kerrâbî kendi eşinin biraderi tarafından öldürüldü.¹⁰⁰ Kaynaklar bu katlin hangi sebeplerden ve hangi şartlarda gerçekleştiğini açıklamıyorlar. İktidarı fiili olarak Kasap Haydar kendi eline aldı. Belki de kendisi katili bu işe sevk eden kişiydi. Ancak sözde hükümdar olarak Zahireddin Kerrâbî tayin edildi.¹⁰¹ Aynı zamanda daha büluğa ermemiş olan Lütfullah b. Veciheddin Mesud'un amcası Hoca Nasrullah Baştinî İsfereyin'de ayaklandı. Nasrullah, Lütfullah Baştinî'nin atabeyi olarak görülmüyordu. Az sonra Kasap Haydar, Zahireddin Kerrâbî'yi iktidardan indirerek kendisi hükümdar oldu.¹⁰² Nasrullah Baştinî ise İsfereyin'de direnişini sürdürüyordu. Kasap Haydar beş bin kişilik ordusuyla İsfereyin'i kuşattı. Bir ay süren muhasaranın ardından Kasap

98 Bu tarihlendirme, Devletşah (1901, 237-238) tarafından Rükneddin Sâin'in biyografisi içinde aktarılmış olan manzum bir madde-i tarihten alınmıştır. Ayrıca bkz. Gaffârî, nr. 1377, vr. 340b.

99 *Mücmel-i Fasihi*'ye göre İlhanlı ordugâhının darmadağın edilmesinin ardından Serbedarlar Esterâbâd, Şaşfan, Bistam, Damgan, H(v)ar, Simnan ve Tabaran kentlerini ele geçirdiler (Fasihi, nr. B-709, vr. 371a).

100 Hândmîr'in (1850, 156) bu olay için sunduğu 756 / 1355 tarihinin hatalı olduğu apaçiktir. Zira aynı kaynağa göre Yahya Kerrâbî 4 yıl ve 8 ay boyunca hüküm sürmüştür. Mahmud Şebânkâreî'nin eserine zeyil yazmış olan müellife göre Yahya Kerrâbî 3 Cemâziyelâhir 757 / 3 Haziran 1356 tarihinde veya hatta 759 / 1358 yılında öldürülmüştür (Feryümedî, nr.C-372, vr. 249b). *Mücmel-i Fasihi*'ye göre bu olay 759 / 1358 yılında gerçekleşmiştir (Fasihi, nr. B-709, vr. 372b). Devletşah (1901, 283) da aynı tarihi vermektedir.

101 Abdürrezzak Semerkandî'ye göre o, Yahya Kerrâbî'nin yeğeni (kızkardeşinin oğlu), *Târih-i Serbedârân*'in versiyonuna ve Devletşah'a göre ise kardeşiydi.

102 Mîrhând ve Hândmîr'e göre Zahireddin Kerrâbî toplam 40 gün hüküm sürmüştür. Devletşah'a göre ise o, bir yıl boyunca hüküm sürdükten sonra 13 Receb 760 / 10 Haziran 1359 tarihinde devrılmıştir. Mahmud Şebânkâreî'nin eserine zeyil yazmış olan müellif onun 757 yılının Şaban / 1356 yılının Ekim ayında devrildiğini belirtmişse de bu tarihlendirme bir hayli şüphe doğurmaktadır.

Haydar'a karşı onun kendi ordugâhında bir suikast gerçekleşti.¹⁰³ Onun sipehsaları makamında bulunan ve Serbedar ileri gelenlerinden olan Pehlivan Hasan Damganî kendisinin Türk kölesi (gulamı) olan Kutluk Boğa'yı Kasap Haydar'ı öldürmesi için ikna etti. Maktûlün kafasını İsfarayın kalesinin surları altında gezdirmek suretiyle vakanın Nasrullah Baştinî tarafından da bilinmesini sağladılar. Böylece o, derhal kalenin kapılarını açtı. Her iki taraf, Veciheddin Mesud'un gençlik dönemine varmış olan oğlu Lütfullah'ın hükümdar makamında bulunacağı, Hoca Nasrullah Baştinî ile Pehlivan Hasan Damganî'nin ise her ikisinin Lütfullah'ın atabeyleri olacakları konusunda anlaştilar. Lütfullah hemen hükümdar ilan edildi. Onun şerefine davullar çaldı. Kasap Haydar'ın kafasını ise Sebzevar'a gönderdiler (Devletşah, 1901, 284). Daha sonra her iki atabey de oraya yollandı. Sebzevar'da Lütfullah'ın cülus töreni düzenlendi.¹⁰⁴

Bu hükümdar değişikliğinin arkasında içtımai grupların mücadelesinin mi saklandığı, yoksa olayın ayrı ayrı hırslı kişilerin faaliyetlerinin bir sonucu mu olduğu sorusunu kaynaklar açıklamıyorlar. Kaynaklardaki anlatılar bize her zaman sadece hükümdarların ve iktidara iddialı kişilerin davranışlarından bahsetseler de halk kitlelerinin ruh hali ve faaliyetleri konusunda suskunluklarını tamamen koruyorlar. Bu yüzden araştırmacı 1358-1362 yılları arasında Serbedarlar Devleti'ndeki iç sosyal mücadeleye ilişkin hiçbir sağlam neticeye varamıyor ve gerçeğe az çok uygun olan hipotezlerle sınırlı kalmaya mecbur oluyor. Lütfullah ile Nasrullah Baştinî'yi ve daha sonra Pehlivan Hasan Damganî'yi Serbedar ileri gelenlerinin destekledikleri kuvvetle muhtemeldir. Acaba zanaatkar muhitinden çıkmış bulunan ve Hoca Şemseddin Ali'nin eski taraftarı olan Kasap Haydar, Şeyhilerin ve Hasan Cûrî tarikatı dervişlerinin desteğini almaya çalışmış mıydı? Onlar bu olaylarda herhangi bir rol oynamışlar mıydı veya pasif bir pozisyon sergilemişler miydi? Bu meselenin çözümü için kaynaklar bize hiçbir ipucu ve hiçbir işaret vermiyorlar.

Sadece tek şey söylemek mümkündür: Serbedar ileri gelenleri arasında, dolayısıyla ılımlı akımın sıralarında hâkimiyetin Veciheddin Mesud soyunda kalıcı olmasını isteyen insanların sayısı az değildi. Mesud'un ölümünden itibaren onun oğlu Mirza Lütfullah'ın bülûğa ermesine değin geçen süre zarfında (1344-1360 yılları arasında) iktidara yükselmiş bulunan bütün hükümdarları onlar sadece Lütfullah'ın geçici yardımcıları, naipleri ve atabeyleri olarak görüyorlardı. Fakat aşağıda göreceğimiz üzere Serbedar ileri gelenlerinin hiç de tamamı Baştinî Seyyidlerinin sülale hâkimiyetinin kurulmasından yana değildi. Hasan Cûrî tarikatının taraftarlarına gelince, faaliyetlerine bakacak olursak, onların sülale hâkimiyeti ilkesini herhangi bir şekilde desteklediklerini göremiyoruz. Hatırlatmak gerekir ki Hoca Şemseddin Ali bir zamanlar Mirza Lütfullah'ın çocuk olduğu ve yönetebilecek durumda bulunmadığı gerekçesiyle onun hükümdar tahtına yükseltilme çabasını açıkça engellemişti. Bir başka deyişle o, sülale hâkimiyeti ilkesi yerine seçim ilkesini ve hükümdarın kişisel yararlılığı prensibini öne sürmüştü.

103 Mîrhând ve Hândmîr'e göre Kasap Haydar 4 y boyunca hüküm sürmüştür. Mahmud Şebânkâreî'nin eserine zeyil yazmış olan müellife göre onun hâkimiyeti 757 yılının Şevval ayından Zilkade ayına / 1356 yılının Ekim ayından Kasım ayına kadar devam etmiştir. Devletşah'a binaen o, bir yıl ve bir ay boyunca hüküm sürdüktan sonra 761 yılının Rebiülâhîr ayında (20 Şubat ve 19 Mart 1360 tarihleri arasında) öldürülmüştür. XIV. yüzyılın 50'li-60'lı yılları açısından Devletşah'ın tarihlendirmeleri gerçeğe daha uygundur. *Mücmel-i Fasîhî*'ye göre Kasap Haydar 762 / 1360-1361 yılında katledilmiştir (Fasîhî, nr. B-709, vr. 374a).

104 "Serbedarların büyüklerinden ve emîrlerinden olan Pehlivan Hasan Damganî ve Hoca Nasrullah Baştinî, Emîrzâde Lütfullah'ı memleketin tahtına oturtular. Sebzevar'ın erbâbı (efendileri veya toprak sahipleri) ve ahali bu duruma sevindiler ve Emîrzâde'yi karşılamak için (şehirden) çıkarak, 'Su gitmiş olsa da saltanat kanalına geri döndü' dediler, tebrikler söylediler ve paralar saçtılar" (Devletşah, 1901, 285).

[14. Pehlivan Hasan Damganî'nin Tek Başına Hâkimiyeti]

Devletşah'ın sözlerine göre Hasan Damganî “cesur ve mert bir adamdı, fakat düşüncelerinde ve eylemlerinde hatalara yol veriyordu” (Devletşah, 1901, 285). Dolayısıyla o, başarısız ve ünsüz bir politikacıydı. O, hırslı bir maceracı gibi davranmaktaydı. Lütfullah'la tartışan Hasan Damganî onu devirerek Destecerdan kalesine hapsedmiş ve kendi kendini hükümdar olarak ilan etmişti. Az sonra o, hapiste tutulan Lütfullah'ın katlini emrederek ondan kurtulmuş oldu. Bu olay 762 senesi Receb ayının son gününde / 1361 yılı Haziran ayının 5'inde gerçekleşti (Devletşah, 1901, 285).¹⁰⁵

Hasan Cûrî tarikatının takipçileri yani Serbedarlar arasındaki aşırı akımın taraftarları Pehlivan Hasan Damganî'ye karşı kalktılar. O sıralarda adı geçen tarikatın en nüfuzlu üyesi, Şeyh Hasan Cûrî'nin talebesi olan enerjik ve ateşli derviş Aziz Mecdî¹⁰⁶ idi. Mîrhând'ın sözlerine göre o, daha önceleri de “kalkışmalar” yapmış, Serbedar hükümdarlarından biri tarafından kovalandığı için Irak'a kaçmak zorunda kalmış, fakat daha sonra Horasan'a dönerek Meşhed'e yerleşmişti (Mîrhând, 1883, 1088). İmam Ali Rıza'nın “şehit edildiği o kutsal mekânda” Derviş Aziz “ibadet ve çile çekmek ile meşgul olmuştu” (Mîrhând, 1883, 1088; Hândmîr, 1850, 157; Devletşah, 1901, 285). Büyük bir ihtimalle o, kalkışma için uygun anın gelmesini beklemekteydi. Bir zamanlar Şeyh Halife ve Şeyh Hasan Cûrî de kendi politik amaçlarını dinî maske altında gizlemişlerdi. Nihayetinde Derviş Aziz, Pehlivan Hasan Damganî'ye karşı isyanın başında durdu. Aziz'in etrafına “çok sayıda halk toplandı ve bu topluluğun yardımıyla derviş ayaklandı” (Hândmîr, 1850, 157); akabinde ise o, mühim bir kale olan Tus'u ele geçirdi.

Bu durumda biz artık Serbedarların aşırı akımı tarafından yönlendirilen gerçek bir kitlesel halk hareketiyle karşılaşyoruz. Dolayısıyla Serbedarlar arasındaki iç çekişme o kadar keskinleşti ki Hicri 762 yılında (11 Kasım 1360 ve 30 Ekim 1361 arasında) bu süreç Serbedarlar Devleti'nde açık bir iç savaşa kadar vardı. Maalesef kaynaklar bu savaşla ilgili olan olayları sadece gelişigüzel biçimde anmaktadırlar.

Halk hareketinin bu defa çok kapsamlı boyutlara ulaştığını, Pehlivan Hasan Damganî'nin yalnız altı aylık bir muhasaranın ardından Tus'u ve daha sonra da Meşhed'i almayı başarmasından anlamaktayız. İsyân bastırıldıysa da Pehlivan Hasan Damganî, ayaklanmanın lideri olan Derviş Aziz'i öldürmeye cesaret edemedi. Ona iki harvâr ham ipek vererek (Devletşah, 1901, 285);¹⁰⁷ “Sen, Allah'a hizmet eden insanlardansın. Ben seni öldürmüyorum, çünkü Allah'tan korkuyorum. Kalk ve benim memleketimin toprağından def ol git!” dedi (Devletşah, 1901, 285). Derviş Aziz İsfahan'a giderek oraya yerleşti.

Hareketin başarısızlığının en yakın sonucu, devletin zayıflaması ve hükümdarın nüfuzunun düşüşü oldu. Gürgân'da İlhan Tuğay Timur Han'ın “büyük emîrlerinden” birinin oğlu olan Emîr Veli'nin önderliğinde Moğol-Türk göçebelerinin isyanı baş

105 Bütün kaynaklar Lütfullah'ın geçici “saltanatının” 1 yıl ve 3 ay boyunca devam ettiğini belirtmeler de sadece Mahmud Şebânkâreî'nin eserine zeyil yazmış olan müellif onun hâkimiyetinin 757 yılının Zilkade / 1356 yılının Kasım ayından 759 yılının Zilhicce / 1358 yılının Kasım ayına kadar sürdüğünü ifade etmektedir.

106 Mecdî nisbesini sadece Devletşah sunmaktadır. *Mücmel-i Fasihi*'de ise şöyle aktarılmaktadır: “Derviş Aziz Cûrî, kendi taraftarları olan Derviş Kemaleddin ve Derviş Muhammed Hindû ile birlikte” (Fasihi, nr. B-709, vr. 374b,377b).

107 Mîrhând ve Hândmîr'e göre “birkaç harvâr ipek”.

gösterdi (Hândmîr, 1850, 159). İlhanın ölümünden (1353) sonra Emîr Veli, Emîr Şibli Cânî Kurbânî'nin memleketine kaçmış ve onun kızıyla evlenmişti. Emîr Veli, Serbedarlara karşı şiddetli mücadelenin ardından Esterâbâd'ı ele geçirdi, daha sonra ise Bistam, Damgan, Simnan ve Firuzkûh kentlerini Serbedarlardan aldı (Hândmîr, 1850, 159-160). Böylece Serbedarlar Gürgân ve Kumis gibi batıdaki mühim vilayetleri kaybettiler.

Henüz bu olaylar sona ermeden önce Damgan kentinde Serbedar ileri gelenlerinden olan Hoca Ali Müeyyed kendisi hükümdar olmak niyetiyle Hasan Damganî'ye karşı kızgınlık gösterdi (Devletşah, 1901, 286; Fasihî, nr. B-709, vr. 374a).¹⁰⁸O, sadece kalabalık halk kitlelerinin desteğiyle hâkimiyeti kalıcı bir şekilde ele geçirmeyi başaracağını anlıyordu. Bu yüzden de kendisini Hasan Cûrî tarikatının taraftarıymış gibi göstererek, Derviş Aziz'i getirmek üzere kendi yandaşlarından olan Mahmud Rıza'yı İsfahan'a gönderdi. Mahmud Rıza, Hoca Ali Müeyyed'e şöyle dedi: "Ben bu talimatı şu koşulda yerine getiririm ki sen padişah olunca vezirlik makamını bana vereceksin" (Hândmîr, 1850, 157). Ali Müeyyed kabul etti. Mahmud İsfahan'a yollandı ve isyana önderlik etmesi için Derviş Aziz'i oradan Damgan'a getirdi. Hoca Ali Müeyyed kendisinin Derviş Aziz'in müridi olduğunu kabullendi. Hândmîr'in söylediğine göre; "İşte bu nedenle o hududun halkının birçoğu ona hizmet etmek üzere kemer kuşandı" (Hândmîr, 1850, 157). Bir başka deyişle, Derviş Ali'nin katılımı sayesinde hareket kitlesel bir karakter aldı. Kuşkusuz ki Derviş Aziz'in ve halk kitlelerinin desteğini almaktan ötürü Ali Müeyyed onlara Serbedarların aşırı akımına özgü eşitlikçi düşüncelerle bağlantılı vaatlerde bulunmak zorundaydı.

Aynı zamanda Şakkan (Şagan) kalesinde de Hasan Damganî aleyhinde ayaklanma baş gösterdi ve askerî görevliler ayaklanmaya katıldılar. Kaynaklar bu ayaklanmanın karakteriyle ilgili muhakeme yürütmeye imkân verecek herhangi diğer ayrıntılara yer vermiyorlar. Ali Müeyyed'in gizli ajanları Şagan'da ayaklanma vuku bulduğu ve Pehlivan Hasan Damganî'nin de ordu ile birlikte kaleyi kuşatmak amacıyla yola çıktığı konusunda onu bilgilendirdiler. Hoca Ali Müeyyed ile Derviş Aziz, Hasan Damganî'nin yokluğundan yararlanarak Serbedarlar Devleti'nin başkentini ele geçirmek için Sebzevar üzerine gitmeye karar verdiler. Mîrhând'ın sözlerine göre hoca ve derviş bin savaşıyla birlikte Sebzevar'a doğru harekete geçtiler ve Hasan Damganî'ye bu sefer konusunda bilgi sızmasın diye sadece geceler hareket ettiler (Mîrhând, 1883, 1088). Hoca Ali ile Derviş Aziz hiçbir direnişle karşılaşmaksızın Sebzevar'a giriş yaptılar (Mîrhând, 1883, 1088; Hândmîr, 1850, 157). Devletşah diyor ki; "Sakinler Pehlivan Hasan [Damganî]'nin geldiğini düşündüler ve Hoca Hasan [Damganî]'nin devlet güneşinin dağların arkasında batması için dua ettiler. Baba Şems-i Miskin¹⁰⁹ ise Hasan'ın yerine Ali geçmiştir diye söyledi ve insanlara belli oldu ki bu, Hoca Ali Müeyyed'dir" (Devletşah, 1901, 286). Buradan görüldüğü üzere Pehlivan Hasan Damganî'nin iktidarını Sebzevar'da hiç kimse desteklemiyordu. Böylece Hoca Ali Müeyyed "Sebzevar'da hükümdarların tahtına oturdu" (Hândmîr, 1850, 158). Hasan Damganî'nin veziri olan Hoca Yusuf Simnânî, Veciheddin Mesud'un oğlu Mirza Lütfullah'ın katli karşılığında intikam gerekçesiyle idam edildi (Mîrhând, 1883, 1088; Hândmîr, 1850, 157).

Hândmîr'in sözlerine göre gelişmelerden haberdar olan Pehlivan Hasan Damganî, "itaat etmekten başka bir çare bulamayarak, Derviş Aziz'e mürit ve Hoca

108 Devletşah, bu şahsı "Sebzevar hocazâdelerinden olan asilzâde" diye tanımlamaktadır.

109 Miskin "yoksul" demektir. Dervişlere özgü Baba lakabı onun bir derviş olduğunu göstermektedir.

Ali [Müeyyed]'e nöker olmak maksadıyla Sebzevar'a yollandı" (Hândmîr, 1850, 157). Bu sözlerden görüldüğü üzere bir zamanlar Veciheddin Mesud, hâkimiyeti Şeyh Hasan Cûrî ile paylaşmak zorunda kaldığı gibi şimdi de Hoca Ali Müeyyed, Derviş Aziz Mecdî'ye yönelik bu şekilde davranmaktaydı. İsimleri son anılan iki kişiden birincisi siyasi lider, ikincisi ise manevi önder ve ideolog olarak görülmekteydi.

Elbette, Pehlivan Hasan Damganî'ye inanmadılar. Ali Müeyyed, Şagan kalesi etrafındaki Serbedar ordusunun komutanlarına mektuplar yollayarak, "Siz öncelikle Hasan Damganî'yi öldürünüz, daha sonra ise bana geliniz ve vatanınıza (memleketinize) dönünüz" dedi. Komutanların eşleri ve çocukları Ali Müeyyed'in hâkimiyeti altındaki Sebzevar'da bulduklarından dolayı onların onun tarafına geçmekten başka çareleri yoktu. Onlar Hasan Damganî'nin kafasını keserek Hoca Ali Müeyyed'e gönderdiler (766 / 1364-1365).

[15. Hoca Ali Müeyyed'in Saltanatı ve Serbedarlar Devleti'nin Sonu]

İktidarı ele geçiren Ali Müeyyed halk kitlelerinin umutları doğrultusunda herhangi ciddi önlemler almayı düşünmedi. Bununla beraber o, kendisinin becerikli bir demagog olduğunu sergiledi. O, kendi seleflerinden daha mutaassıp bir Şii olduğunu gösterdi. O, her gün sabah akşam Mehdi'nin, Sahibü'z-Zaman'ın yani Şiiler tarafından geliş beklenen 12. imam Muhammed Mehdi'nin ani zuhuru için eyerli at hazır bulundurmayı emretti (Mîrhând, 1883, 1088). Böylece halk kitlelerine, geliş beklenen İmam Mehdi sayesinde daha iyi bir geleceğe umut etmek öneriliyordu. On iki Şii imamının isimleri sikkelere darp ediliyordu (Mîrhând, 1883, 1088; ayrıca bkz. Fraehn, 1826, 632; Fasîhî, nr. B-709, vr. 374b). Seyyidlere ve ulemaya müstesna bir saygı gösteriliyordu.

Bir zamanlar Veciheddin Mesud ile Şeyh Hasan Cûrî arasında ayrışma baş gösterdiği gibi şimdi de çok geçmeden Ali Müeyyed ile Hasan Cûrî tarikatının dervişleri arasında anlaşmazlık ortaya çıktı. Bu anlaşmazlığın, Serbedarların aşırı akımının taraftarlarının taleplerinin Ali Müeyyed tarafından yerine getirilmek istenmemesi sebebiyle ortaya çıktığı şüphe götürmemektedir. Ali Müeyyed iktidarı ele geçirdikten dokuz ay sonra Derviş Aziz'den ve onun taraftarlarından kurtulma fırsatı buldu. Zira şimdi artık onlara gerek duyulmuyor ve ayrıca onlar onu (Ali Müeyyed'i) baskı altında tutuyorlardı. Derviş Aziz Herat üzerine, Melik Muizzeddin Hüseyin Kert'in memleketine bir sefer düzenleme önerisinde bulunduğu anda, Ali Müeyyed sahte bir şekilde bunu kabul ederek, "dinliyorum ve itaat ediyorum" dedi ve orduyu hazır duruma getirdi. Ordudan başka dervişler de sefere katıldılar. Fakat Aziz Nişabur'a ulaştığında, Ali Müeyyed ordu komutanlarına Derviş Aziz'i ve onun taraftarlarını terk etmelerini ve geri dönmelerini emretti (Hândmîr, 1850, 158). Serbedar ileri gelenlerinin temsilcileri olan komutanlar emre uyararak Sebzevar'a geri döndüler. İhanete uğradığını gören ve şimdi artık kendisinin ve taraftarlarının hayatının söz konusu olduğunu fark eden Derviş Aziz, çevresindeki yaklaşık 400 müridiyle beraber yeniden Acem Irakı'na yollandı. Fakat Ali Müeyyed, halk arasında çok popüler olan bu dervişin hatta sınır ötesinde bulunursa bile kendi hâkimiyetine karşı bir tehdit oluşturacağını ve kuvvetlendikten sonra yeni bir isyan başlatmak için kesinlikle geri döneceğini anlıyordu. Ali Müeyyed, Derviş Aziz'i takip etmeleri için Mîrhând'a göre iki bin savaşı gönderdi ve dervişin kellesini almadan geri dönmelerini emretti. Bu birlik, çöldeki bir kuyunun civarındaki durak yerinde firarilere yetişti. Derviş Aziz

ve yaklaşık yetmiş yoldaşı öldürüldü. Aziz'in kafası Sebzevar'a getirildi ve sırasıyla şehrin dört kapısından asıldı (Mîrhând, 1883, 1088).¹¹⁰

Ali Müeyyed baskılar sonucunda Serbedarların aşırı akımının taraftarlarını darmadağın etti. Serbedarlar Devleti'nin kuruluşundan itibaren bu devlette hâkim konumda olan Şii inancını muhafaza eden Ali Müeyyed; Şeyh Halife ve Hasan Cürî dervişlerinin tarikatını yasakladı. Bu şeyhlerin Sebzevar meydanında bulunan ve o zamana kadar hürmet ve ziyaret mekânı olan türbeleri yıktırıldı ve onların yerinde pazar tüccarları için tuvaletler yaptırıldı. Her iki şeyhin aleni bir şekilde lanetlenmesine başlanıldı (Mîrhând, 1883, 1088; Devletşah, 1901, 287).

Ancak her hâlükârda Ali Müeyyed halk kitlelerinin ruh halini hesaba katmak zorundaydı. O, toprak vergisinin (haracın) mahsülün %30'u oranında kalmasını sağladı. Bu orandan bir dinar bile fazla alınmamaktaydı. Hükümdar sarayında bütün ziyaretçiler için genel sofralar kurulmaktaydı. Onun kendisi ise sade kıyafetler giyiyordu. Yılda bir kez o, içinde bulunan eşyalarla birlikte kendi evini "kalabalığın yağmalamasına" veriyordu. Dul kadınlara cömertçe ihanda bulunuluyordu.¹¹¹ Bu önlemler aracılığıyla Ali Müeyyed şehir yoksullarını sakinleştirmeyi düşünüyordu. Fakat buna rağmen o, kendisini güvende hissetmez ve her zaman elbisesinin altından zırh giyerdi (Mîrhând, 1883, 1088).

"Havuç ve sopa" politikası sayesinde Ali Müeyyed diğer Serbedar hükümdarlarına nazaran kendisi için daha uzun fakat aynı zamanda en şöhretsiz hâkimiyeti (1364-1381) temin etmiş oldu. Geniş halk kitlelerinin desteğinden mahrum kalan Ali Müeyyed komşu devletlere ve büyük feodal efendilere karşı mücadelede zayıf duruma düştü. O, onlarla anlaşmaya çalıştıysa da onlar buna aldırış göstermediler, onun hâkimiyetinin "ası", Serbedar kökenli oluşunu affetmediler ve Ali Müeyyed'i kendilerine eş değer bir hükümdar olarak kabullenmediler. Gürgân'da kuvvetlenmiş olan ve Moğol-Türk göçebelerine dayanan Emîr Veli daima batı taraftan Serbedarlar Devleti'ni tehdit ediyordu. Ona karşı savaş, tarafların değişken başarıları eşliğinde sürdürülüyordu. 775 / 1373-1374 tarihinde Esterâbâd'da Ali Müeyyed'in adına darp edilmiş olan sikkeye binaen (Howorth, 1888, 737) orası bir müddet yeniden Serbedarların hâkimiyeti altına geçmiş, fakat az sonra tekrar kaybedilmişti. Herat meliki II. Gıyaseddin Pir Ali Kert'e karşı mücadelede Ali Müeyyed, Serbedarlar Devleti'nin zengin ve bereketli doğu bölgelerinin tamamını kaybetti. 777 yılında (2 Haziran 1375 ve 20 Mayıs 1376 arasında) Herat meliki hatta çok mühim bir şehir olan Nişabur'u bile Serbedarlardan aldı (Hândmîr, 1850, 158). XIV. yüzyılın 50'li yıllarında bütün Batı Horasan'ı, Kumis ve Gürgân'ı kapsayan Serbedarlar Devleti şimdi artık Beyhak yöresinin ve batıdan oraya bitişik olan diğer bazı yörelerin toprakları içine sıkıştırılmıştı.

778 / 1376-1377 tarihinde Serbedarlar Devleti'nde aşırı akımın taraftarlarının daha bir ayaklanması baş gösterdi. Bu, Şeyh Hasan Cürî'nin ve Derviş Aziz'in talebesi olan, son anılan şahsın öldürülmesinin ardından Fars'ta saklanan Derviş Rükneddin'in önderliğinde gelişen bir halk isyanıydı. Onun etrafına halktan çok

110 *Mücmel-i Fasîhî*'de bu olay 764 / 1362-1363 olarak tarihlendirilmişse de (Fasîhî, nr. B-709, vr. 374b) bu, doğru değildir.

111 "Onun döneminde insanlar rahatladılar. Reayadan mahsülün onda üçünü alıyordu ve bir dinar bile fazlası istenmiyordu. Kendi saltanatı döneminde devleti yapılandırmaya başladı. Her zaman sade elbise giyerdi. Onun sofrasından has ve avam insanlar yararlanırlardı. Her yeni yıl geldiğinde, kendi evini yağmalamaya verirdi ve geceleri mahallelere dul kadınlar için dirhem ve yiyecek dağıtırdı" (Devletşah, 1901, 287).

sayıda insan toplandı. 779 / 1377-1378 tarihinde ayaklanmacılar Sebzevar şehrini ele geçirdiler ve oranın merkezî camiinde Rükneddin'in adına hutbe okudular. Nişabur da ona itaat gösterdi ve Emîr İskender Şeyhî kendisini Derviş Rükneddin'in müridi ilan etti veya böyle yapmak zorunda kaldı (Howorth, 1888, 737). Hândmîr, Derviş Rükneddin'in isyanını sadece birkaç satırla anmakta ve ayrıntılara yer vermemektedir. Fakat ayaklanmanın iki yıl boyunca sürmesi, bunun kapsamlı bir hareket olduğunu göstermektedir.

Ali Müeyyed bu hareketi yalnız kendi düşmanı olan Emîr Veli'nin ordusunun yardımıyla bastırmayı başardı. Önceleri birbirlerinin uzlaşmaz düşmanı olan bu iki şahıs, halk isyanının genel tehdidi karşısında geçici olarak birleştiler. Emîr Veli ve Ali Müeyyed kendi ordularıyla beraber Sebzevar üzerine hareket ettiler. Derviş Rükneddin'in taraftarları savaşı kaybettiler ve derviş kaçtı. 780 / 1378-1379 tarihinde Ali Müeyyed yeniden Sebzevar'a ayak bastı (Hândmîr, 1850, 158).¹¹²

Fakat ayaklanmanın bastırılmasının ardından Emîr Veli tekrar Ali Müeyyed'e saldırdı ve onu baskı altında tutmaya başladı. 783 / 1381-1382 tarihinde Serbedarlar Devleti'ni tamamen ortadan kaldırmayı hedefleyen Emîr Veli Sebzevar'a yöneldi ve orayı kuşattı. Herkes tarafından terk edilmiş olan Ali Müeyyed dört aylık muhasaranın ardından yardım için Orta Asya fatihi Timur'a müracaatta bulundu. Ali Müeyyed'in Timur'a yönelik bu müracaatının sadece Emîr Veli karşısında değil, aynı zamanda halk kitleleri karşısındaki korkudan kaynaklandığına şüphe etmemek gerekmektedir. Mahiyeti itibarıyla Ali Müeyyed'in söz konusu müracaatı Serbedarlar Devleti'ne karşı bir ihanetti ve onun ne pahasına olursa olsun, hatta Timur'un vasalı şeklinde olsa bile hâkimiyette tutunma isteğinden kaynaklanan kişisel çıkarlarına hizmet etmekteydi (bkz. Yakubovskiy, 1950, 350).

Araştırmacılar şimdiki kadar Timur'un İran'a yönelik sadece yabancı bir işgalci olarak değil, aynı zamanda halk hareketlerinin celladı ve bastırıcısı, ayrıca Moğol devlet usulü ve yönetim metotlarının taşıyıcısı ve ihya edicisi gibi davrandığına vurgu yapmamışlardır. Belli olduğu üzere daha Timurlu Devleti kurulmadan önce Emîr Hüseyin ile birlikte Timur, başlıca olarak Moğol-Türk göçebe aşiretlerinin soylularından oluşan Orta Asya feodal ordusunun başına geçerek, Semerkant bölgesinde oluşmuş olan Serbedarlar Devleti'nin yıkılmasına ve Orta Asya'daki Serbedarlar hareketinin bastırılmasına iştirak etmişti (1365-1366).

Öte yandan Aleksandr Yuryeviç Yakubovskiy, gençliğinde paralı asker ve macera arayan birisi olan Timur'un Serbedarlarla bazı ilişkiler içinde bulunduğunu tahmin etmiştir (Yakubovskiy, 1950, 350). Bu, gerçeğe çok uygundur. Fakat bu durumu, hırslı feodalın kendi rakiplerini zayıflatmak ve kendi politik pozisyonunu pekiştirmek amacıyla halk hareketini geçici olarak kullanma çabasından başka bir şekilde algılamak gerekmektedir. 1366 yılında Semerkant'taki Serbedar hareketinin darmadağın edilmesi sırasında Timur, belli olduğu üzere Semerkant Serbedarlarının liderlerinden olan Mevlanazâde'nin affında ısrarcı olmuştu. Bu durumda da hesaplı bir demagojik jest dışında herhangi bir tahminde bulunmak yersizdir. Elbette ki 1370 yılında Timur Orta Asya'da hâkimiyeti ele geçirdikten sonra onun açısından bu tarz demagojik yöntemlere olan ihtiyaç ortadan kalkacaktı.

112 *Mücmel-i Fasihi*'de 781 / 1379-1380 tarihindeki olaylardan söz edilirken, Emîr Veli tarafından Sebzevar şehrinin alınması anlatılmakta ve onun burasını "eskiden Sebzevar hükümdarı olsa da daha sonra kovulmuş bulunan" Ali Müeyyed adına zaptettiği belirtilmektedir (Fasihi, nr. B-709, vr. 382a). Fasihi-i Hâfi, Derviş Rükneddin'i anmamıştır.

Ali Müeyyed'e yardım etmeyi kabullenen Timur, Horasan'da Serbedarlar Devleti'ni muhafaza etmeyi düşünmüyordu. Aksine, Timur'a göre Ali Müeyyed'in yardım talebi, Horasan'ın işlerine karışmak ve öte yandan göçebe soyluların nefret ettikleri Horasan Serbedarları Devleti'nin "yardım" adıyla ortadan kaldırılması için sadece bir bahane olacaktı. Böylece Timur kendi ordusuyla birlikte Horasan'a dâhil olarak Emîr Veli'yi kovdu ve ihtişamlı bir şekilde Sebzevar'a giriş yaptı. Ali Müeyyed onu karşılamaya çıktı, onun karşısında eğildi ve kendisini onun vasalı ilan etti (783 / 1381-1382). Timur, Ali Müeyyed'i kendi sarayında tuttu. Orada kendisine saygı gösterilmesine ve hükümdar olarak tanınmasına rağmen fiilî olarak Timur'un askerlerinin elinde bulunan Sebzevar'a gidişine izin verilmiyordu. Birkaç yıl sonra Timur artık hiç kimseye lazım olmayan Ali Müeyyed'in öldürülmesini emrederek ondan kurtuldu (788 / 1386).

Kendi hükümdarları tarafından ihanete uğramış olan Sebzevar şehrinin halkı yabancı işgalcinin hâkimiyetine katlanmak istemiyordu. 785 / 1383 yılında Serbedarlar Devleti'nin ihyası talebiyle Sebzevar'da ve onun etrafında Şeyh Davud Sebzevârî'nin öncülüğünde bir halk hareketi vuku buldu. Bir derviş şeyhinin katılımı, bu harekette aşırı akımın öncü rol oynadığını düşünmemize yol açmaktadır. Timur derhal Sebzevar üzerine giderek orayı kuşattı. Elbette ki Timur'un çok güçlü devletine karşı mücadele, Serbedarların yenilgisiyle bitmeliydi. Kahramanca direnişe rağmen 785 yılının Ramazan ayının başlarında / 1383 yılının Ekim ayının sonlarında Sebzevar, Timur'un ordusu tarafından ele geçirildi (Mîrhând, 1883, 1131). Timur asi Serbedarları korkunç bir şekilde cezalandırdı. O, isyanın iki bin civarında aktif katılımcısını çölde dikmiş olduğu kulelerin duvarlarına örmeyi emretti. Şöyle ki insanları canlı canlı bağlayarak, yapılacak duvarın içine yerleştiriyor ve onların etrafını tuğla ve kil ile örüyorlardı. Ayrıca Sebzevar'ın sağlam surları da yıktırıldı.

Ancak bu cezalar bile Sebzevar ahalisinin bağımsızlık arzusunu ve Serbedar ruhunu öldürmeye yetmedi. 807 / 1405 yılında Timur ölünce, Sebzevar'da ve etrafında Timur'un oğlu Sultan Şahruh'a karşı Serbedarların yeni bir isyanı baş gösterdi. Veciheddin Mesud'un soyundan gelen Sultan Ali hükümdar ilan edildi. Bu ayaklanma Şahruh'un ordusu tarafından zorla bastırıldı (Mîrhând, 1883, 1242-1243).

Timur ve Timurulara karşı Serbedar ayaklanmaları müstakil bir araştırma konusu olabilir ve biz, bunların üzerinde fazla durmayacağız.

[Sonuç]

Şimdi ise bazı sonuçlar çıkaralım. Her ne kadar kaynaklar Serbedar hareketinde halk kitlelerinin rolünden az bahsetseler de, her ne kadar feodal tarihçiliğinin temsilcileri Serbedarlar Devleti'ndeki sosyal düzene ilişkin çok kısa ve bölük pörçük bilgiler verseler de Serbedarlar arasında iki akımın var olduğunu kaynaklarda açıkça izlemek mümkündür.¹¹³ Kaynaklar Serbedarların iki grup veya fırkaya – bizzat Serbedarlar ve Şeyhiler veya Hasan Cûrî tarikatının dervişleri – ayrıldıklarını doğrudan anlatmaktadırlar (Hâfiz-ı Ebrû, nr. 4078, vr. 479b). Serbedar askerî görevlileri ile Şeyhiler veya Hasan Cûrî tarikatının dervişleri arasındaki çarpışmalara ilişkin kaynaklarda yer alan anlatıların tamamında bu iki akım arasında mücadele

113 Kendi eserini 875 / 1470-1471 yılına kadar sürdüren Muineddin Muhammed İsfizârî (nr. 788, vr. 165b), Şeyh Hasan Cûrî'nin derviş diye isimlendirilen takipçilerinin kendi zamanında bile mevcut olduklarını yazmıştır: "Şeyhin Dervişân diye isimlendirilen müritleri hâlâ dahi varlar".

gözlemlenmektedir. İlimli akımın “Serbedar ileri gelenleri” yani yerel küçük toprak sahipleri ile bağlantısı şüphe doğurmamaktadır. Aşırı akıma gelince, kaynaklarda Külû İsfendiyar, Hoca Şemseddin Ali, Kasap Haydar gibi zanaatkâr muhitinden çıkmış olan kişilere veya Semerkant Serbedarlarının lideri olan ve Mîrhând’ın sözlerine göre gerçek bir Serbedar evsâfı taşıyan hallaçlar reisi Ebû Bekr gibi yine söz konusu ortamlarla bağlantılı olan insanlara işaret edildiğine tanık oluyoruz (Mîrhând, 1883, 1102). Köylülerin Serbedar hareketine geniş bir katılım sağlamaları, Serbedar hareketinin ilk yıllarına dair kaynaklardaki anlatılardan açıkça görülmektedir. Fakat Serbedarlar Devleti’nin varlığının sonraki yıllarında köylülerin tutumunun ne olduğu üzerine kaynaklar suskunluk göstermektedirler. Bu suskunluk herhangi belli bir neticeye varmaya izin vermese de Serbedar hükümdarları tarafından köylülere verilen tavizler ve köylü muhitindeki daha enerjik unsurların ordu saflarına alınarak daimi maaşa bağlanması sonucunda köylülerin aktifliğinin azaldığı ihtimali göz ardı edilmemelidir. Fakat kuşku yok ki XIV. yüzyılın 40’lı yıllarından itibaren Hasan Cürî tarikatinin başlıca dayanağı zanaatkârlar ve şehir yoksulları olmuşlardır.

Horasan’daki Serbedarlar Devleti’nin karakteri de araştırmacılar açısından büyük bir ilgi uyandırmaktadır. Külû İsfendiyar ve Hoca Şemseddin Ali’nin iktidarı altında geçen birkaç yıl dışında Serbedarlar Devleti’nde hâkimiyet orduya dayanan Serbedar soylularının elinde bulunmuştur.¹¹⁴ Serbedarlar Devleti bir köylü demokrasisi örneği değildi. Bu, küçük toprak sahiplerinin devleti olmasına rağmen köylülere yönelik önemli tavizler vermesinin sayesinde ayakta durabilen bir devlettir. Yukarıda biz, Serbedarlar Devleti’nde şeriat hukukuna dayalı İslâm monarşisinin geleneksel şekillerinin muhafaza edildiğinden bahsetmiştik.

Yine yukarıda anlatıldığı üzere hükümdarlar sultan unvanı taşımakta (Veciheddin Mesud, onun oğlu Lütfullah, Ali Müeyyed) veya padişah,¹¹⁵ şehriyar¹¹⁶ diye adlandırılmaktaydılar. Serbedarlar Devleti’nde biz, Müslüman monarşiler için karakteristik olan bir dizi makam ve rütbelerin kullanıldığını gözlemlemekteyiz: vezir (başbakan),¹¹⁷ sipehsâlâr (başkomutan),¹¹⁸ naip (hükümdarın vekili),¹¹⁹ müstevfi (finans idaresinin müdürü)¹²⁰ vs. Ayrıca bu yapılanma içinde emûrleri, serdarları, nökerleri, âmilleri (vergi toplayıcılarını) vd. görmekteyiz.

Buradan anlaşıldığı gibi ilimli akımın temsilcileri olan Serbedar liderleri Müslüman feodal monarşisinin şekillerini kopyalamaya çalışmaktaydılar. Fakat onların iradesinin aksine olarak Serbedarlar Devleti birçok bakımdan önceki Müslüman devletlerine ve özellikle de Hülâgû soyunun Moğol Devleti’ne benzememekteydi.

Her şeyden önce silahlı kuvvetler askerî soylulardan ve onların nökerlerinden, göçebe aşiretlerden değil, küçük toprak sahipleri ve köylülerden oluşmaktaydı. Dolayısıyla ordunun yapısı demokratikleştirilmişti. Son ilhan Tugay Timur Han’ın

114 Veciheddin Mesud ve onun ailesinden olan diğer hükümdarlar, Yahya Kerrâbî ve onun akrabası Zahreddin, Pehlivan Hasan Damganî ve Hoca Ali Müeyyed elbette ki Serbedar soylularına mensuplardır.

115 Ali Müeyyed hakkında: “Eğer padişah olursan...” (Hândmîr, 1850, 157).

116 Külû İsfendiyar ve daha sonra Ali Müeyyed hakkında: “Şehriyarlık tahtına oturdu” (Hândmîr, 1850, 153,157).

117 Muhammed Rıza ve Yunus Simnânî hakkında (Mîrhând, 1883, 1088); Aynı şahıslar hakkında (Hândmîr, 1850, 157); Şair Şerefeddin’in ataları hakkında (Devletşah, 1901, 462-463).

118 Kasap Haydar hakkında (Devletşah, 1901, 283).

119 Veciheddin Mesud’un halefleri ve Şemseddin b. Fazlullah hakkında (Devletşah, 1901, 281,282); Aytimur Muhammed hakkında (Hândmîr, 1850, 152).

120 Hoca Bahaeddin hakkında (Hândmîr, 1850, 151); Aynı şahıs hakkında (Maraşî, 1850, 110).

Serbedar ordusunu “köylü yığını” diye isimlendirmesi boşuna değildi. Yüksek savaş becerisi ve deneyimine sahip bulunan feodal birlikleri üzerinde defalarca zafer kazanmış olan Serbedarların şevki ve yiğitliği bu hususla açıklanmaktadır. Serbedar hükümdarları orduya kaydedilmiş olan ve devletten maaş alan insanların sayısını artırmak yoluyla kendileri için sağlam bir dayanak oluşturmaya çalışıyorlardı. Veciheddin Mesud döneminde askerlerin sayısı 12 bin kişi iken, Hoca Şemseddin Ali zamanında bu sayı 18 bin kişiye, Yahya Kerrâbî döneminde ise 22 bin kişiye ulaşmıştı (Devletşah, 1901, 281,282,283). Maaşlar ya nakit para ile ya da doğal ürünlerle ödenmekteydi. Devletşah ödemelerin ham ipekle yapıldığına dair örnek sunmaktadır (Devletşah, 1901, 282,285).

Bunun ötesinde Veciheddin Mesud ve Yahya Kerrâbî gibi yerel küçük feodallerden olan Serbedar hükümdarları hanedan tesis etme yönünde çaba sarf etmiş olmalarına rağmen bunu başaramamışlardır. Bu çabalara karşın hükümdarlar, Serbedarlar arasındaki iki akımın mücadelesiyle bağlantılı olarak ya askerî görevliler ya da Hasan Cûrî tarikatının müritleri arasından çıkıyorlardı. Buna ilaveten Serbedar hükümdarları sultan veya naip diye adlandırılmalarına, isimlerinin hutbede okunmasına ve sikkelerin üzerine basılmasına rağmen Ortaçağ Müslüman hükümdarlarının âdeti doğrultusunda saray hayatının görgü kurallarını, ihtişamını ve alışlagelen düzenini yerleştiremediler. Yukarıda görüldüğü üzere Serbedar hükümdarının meclisine kâh Hasan Cûrî tarikatının dervişleri kâh da askerî görevliler serbest bir şekilde geliyor, hükümdarın faaliyetini açıkça eleştirebiliyor ve onun iktidardan çekilmesi talebinde bulunabiliyorlardı. Sade ve standart “eşitlik kıyafetlerinin” giyilmesi, savaş ganimetinin paylaşımında eşitliğin sağlanması, bütün ziyaretçiler için genel sofraların kurulması, yılda bir kere hükümdarın evinin kalabalığının “yağmalamasına” sunulması gibi Serbedar hükümdarlarının yaşamına özgü yukarıda anılmış olan hususlar, halkın aşağı kesimleri ve Serbedarların eşitlikçi hedeflere sahip aşırı kanadı tarafından Serbedar hükümdarları üzerinde güçlü bir baskı kurulduğunun göstergesidirler.

Haracın umumi mahsulün %30’u oranına düşürülmesi ve şeriata dayanmayan bütün diğer vergi ve yükümlülüklerin ortadan kaldırılması gibi önlemler de aynı sebebe dayanmaktadır. Bu, elbette ki köylülerin beklentilerini tam olarak karşılamasa da Moğol ilhanlarının ve hatta Gazan Han’ın vergi siyaseti ile karşılaştırıldığında bu bile köylüler açısından büyük bir rahatlamayı sağlamaktaydı. Beratların ortadan kaldırılması da önemli bir reform idi. Maalesef kaynaklar Serbedar hükümdarlarının tarım politikası ve Horasan’daki Serbedarlar Devleti’nde toprak işletmeciliğindeki değişiklikler hakkında hiçbir şey söylemiyorlar. Fakat kuşku yok ki Serbedarlar Devleti’nin sınırları içine katılan geniş topraklar üzerinde Moğol-Türk askerî soylularına ve onların yerel büyük feodaller timsalindeki taraftarlarına mahsus azımsanamayacak sayıda mülk ve araziler mevcuttu. Bu topraklara Serbedarlar tarafından el koyulduğu ve bunların muhtemelen orduya katılmış ve savaşlarda yer almış olan küçük feodallere ve köylülere dağıtıldığı şüphe doğurmamalıdır. Belki de Devletşah’ın Serbedar ileri gelenleri diye tabir ettiği ve bizim yukarıda anlattığımız sosyal grup toprak mülkiyetinin yeniden dağılımı sürecinde oluşmuştu.

Halk kitlelerinin baskısı altında Serbedar hükümdarları tarafından alınan önlemler, Serbedarlar tarafından ele geçirilmiş olan topraklarda üretim gücünün artışına sebebiyet verdi. Kaynaklardaki bilgiler buna tanıklık yapsalar da maalesef çok kısa kalmaktadırlar. Örneğin Yahya Kerrâbî hakkında bilgi veren Mîrhând’ın söylediğine

göre “o, kendi ülkesini refah düzeyine getirmişti” (Mîrhând, 1883, 1087). Hândmîr “onun ülkesinin tarımsal açıdan işlendiği ve meskûn olduğu” bilgisini vermektedir.¹²¹ Devletşah ise Tus ve Meşhed bölgelerinde sulama işlerinin (kehrizlerin onarımının) yapıldığını anlatmaktadır (Devletşah, 1901, 283). Horasan’ın coğrafi tasviri üzerine eserini XV. yüzyılın başlarında yazan Hâfız-ı Ebrû, Serbedar hükümdarları devrinde Beyhak yöresinin kalkınmasından ve Serbedarların hâkimiyetinin sonlarına gelindiğinde, onların başkenti olan Sebzevar şehrinin büyüyerek İran’ın en büyük şehirlerinden birine dönüşmesinden bahsetmektedir (Hâfız-ı Ebrû, nr. 5361, vr. 242b).

Belli olduğu üzere Serbedarların ve bilhassa onların aşırı akımının fikrîsel etkisi çok büyük olmuş ve Horasan’ın hudutlarından çok uzaklara yayılmıştır. Semerkant’ta, Kirman’da ve diğer şehirlerde gelişen halk hareketleri de Serbedar diye tabir edilmişlerdir. Ele alınan dönemin diğer analogik hareketleri gibi taşıdığı dinî-mistik kılığa rağmen Serbedar hareketinin tarihî rolünün terakkiperver olduğunu kabullenmek gerekir. Zira o, direkt üreticilerin geniş zümrelerini kapsamış ve onları kendi sosyal çıkarları uğruna, feodal sömürüsüne ve yabancı işgalcilere karşı silahlı mücadeleye sevk etmiştir.

Kaynaklar/References

- [Ahmetoğlu, Şahin. “Serbedârî Hareketi ve Temel Görüşleri”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2014), 129-154.]
- Babinger, Franz. *Schejch Bedr ed-Dîn, der Sohn des Richters von Simâw*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1921.
- Barthold, Vasiliy Vladimiroviç. *İran: istoriçeskiy obzor*. Taşkent: Tipografiya Vostkazgosizdata, 1926.
- Barthold, Vasiliy Vladimiroviç. “İz istorii krestyanskix dvijeniy v Persii”, *İz dalekogo i blizkogo proşlogo: Sbornik etudov iz vseobşey istorii v çest pyatidesyatiletitiya nauçnoy jizni N. İ. Kareeva*. 54-62. Red. V. V. Biryukoviç. Petrograd: İzdatelstvo Misl, 1923.
- Barthold, Vasiliy Vladimiroviç. “Narodnoye dvijenije v Samarkande 1365 g.”. *Zapiski Vostoçnogo Otdeleniya Russkogo Arxeologičeskogo Obşestva*. 17 (1906), 1-19.
- Barthold, Vasiliy Vladimiroviç. “Tadjiki”, *Enzyklopaedie des Islam*. 4/648. Leiden-Leipzig: Brill, 1908.
- Belenitskiy, Aleksandr Markoviç. *Dvijenije Sarbadarov v Xorasane v 1337-1380 gg*. Leningradskiy Gosudarstvennyy Universitet, Kandidatskaya dissertatsiya, 1938.
- Bidlîsî, Şeref Han b. Şemseddin. *Şerefnâme*. Be ihtimâm-ı Vladimir Vladimiroviç Veliaminof-Zernof. II. c. St. Peterburg: Dârû't-Tibâi Akademiye-i İmparatoriyye, 1862.
- Browne, Edward Granville. *A History of Persian Literature under Tartar Dominion (A.D. 1265-1502)*. Cambridge: University Press, 1920.
- Büchner V. F. “Serbedar”, *Enzyklopaedie des Islam*. IV/248-250. Leiden-Leipzig: Brill, 1908.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-Üns*. Nşr. Nassau Lees. Kalküta, 1859.
- [Coşkun, Derya. *Serbedârî Devleti'nin Siyasî, İçtimâî ve İktisadî Tarihi (1336-1382)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.]
- [Coşkun, Derya. “XIV. Yüzyıl Horasan’ında Şîî Bir Otorite: Şeyh Hasan Cevrî ve Siyaset Algısı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 90 (2019), 65–76.]
- [Coşkun, Derya. “Moğol Yönetimine Karşı Ortaya Çıkan Bir Halk Hareketi: Semerkand Serbedârîleri”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 64 (2020), 327-335.]

121 “Memleketi mamur ve abat oldu” (Hândmîr, 1850, 155).

- Devletşah b. Alâüddeve Bahtîşah el-Gazi es-Semerkandî. *Tezkiretü's-Şu'arâ* (*Dawlatshah's Memoirs of the Poets*). Edited in the Original Persian with Prefaces and Indices by Edward Granville Browne. London: Luzac & Co – Leyden: E. J. Brill, 1901.
- Engels, Friedrich. *Krestyanskaya voyna v Germanii*. Moskva: Gospolitizdat, 1952.
- Engels, Friedrich. “Ludwig Feuerbach”, *Soçineniya K. Marksa i F. Engelsa*. XIV/631-678. Moskva-Leningrad: Gosudarstvennoye Sotsialno-Ekonomiçeskoye İzdatelstvo, 1931.
- Fasîhî (Fasîh-i Hâfi). *Mücmel-i Fasîhî*. Leningrad: SSCB Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Ktp., B-709.
- Feryûmedî, Gıyaseddin Ali. *Zeyl-i Mecmau'l-Ensâb*. Leningrad: SSCB Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Ktp., C-372.
- Fraehn, Christian Martin. *Recensio numorum muhammedanorum*. St. Petersburg: Acad. Imp. Scient. Petropolitanae, 1826.
- Gaffârî. *Nigârîstân*. Taşkent: Özbekistan SSC Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Ktp., No. 1377.
- Gordlevskiy, Vladimir Aleksandroviç. *Gosudarstvo Seldjukidov v Maloy Azii*. Moskva-Leningrad: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1941.
- Gordlevskiy, Vladimir Aleksandroviç. “İz jizni tsexov v Turtsii: K istorii axi”, *Zapiski Kollegi Vostokovedov*2(1927), 235-248.
- Hâfiz-ı Ebrû. *Coğrafya-yı Hâfiz-ı Ebrû*. Taşkent: Özbekistan SSC Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Ktp., No. 5361.
- Hâfiz-ı Ebrû. *Târîh-i Hâfiz-ı Ebrû*. Taşkent: Özbekistan SSC Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Ktp., No. 4078.
- Hâlât ü Suhanân-ı Şeyh Ebû Said*. Bâ ihtimâm-ı Valentin Alekseyeviç Jukovskiy. St. Peterburg, 1899.
- Hândmîr. *Habîbü's-Siyer* (*Die Geschichte Tabaristan's und der Serbedare nach Chondemir*). Persisch und Deutsch von Bernhard Dorn. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1850.
- Howorth, Henry Hoyle. *History of the Mongols*. Part III. London: Longmans, Green and Co., 1888.
- Huart, Clément. *Textes persans relatifs à la secte des Hourouûfis: Publiés, traduits et annotés*. Leyden-London: Gibb Memorial Series, 1909.
- Hücvîrî, Abul-Hasan Ali Cüllâbî. *Keşfü'l-Mahcûb* (*Raskritiye skritogo za zavesoy*). İzdaniye persidskogo teksta V. A. Jukovskogo. Leningrad, 1926.
- İbn Battûta. *Voyages d'Ibn Batoutah*. Texte arabe, accompagné d'une traduction par Charles François Defrémery et le Beniamino Raffaello Sanguinetti. Tome I-IV. Paris: Société Asiatique, 1853-1859.
- İbn Bezzâz. *Menâkıb-ı Şeyh Safî-i Erdebilî*. Taşkent: Özbekistan SSC Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Ktp., No. 4357.
- İbn Funduk. *Târîh-i Beyhak*. Bâ tashîh ü ta'likât-ı Ahmed Behmenyâr. Tahran: Kitâbfürûşî-i Fürûğî, 1317.
- İbn Funduk. *Târîh-i Beyhak*. Taşkent: Özbekistan SSC Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Ktp., No. 1524.
- İsfizârî, Muineddin Muhammed. *Ravzatü'l-Cennet fî Evsâfi Medineti Herat*. Taşkent: Özbekistan SSC Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Ktp., No. 788.
- [Jukov, Yevgeni Mixayloviç (ed.). *Sovetskaya istoriçeskaya entsiklopediya*. Tom XI. Moskva: İzdatelstvo Sovetskaya Entsiklopediya, 1968.]
- Kazvînî, Hamdulah Müstevfî. *Nüzhetü'l-Kulûb*. Ed. by Guy le Strange. London-Leyden: Gibb Memorial Series, 1915.

- Kitâb-ı Coğrafya ve Esâmi-i Dehât-ı Kışver*. Tahran: Vezâret-i Kışver, İdâre-i Küll-i Âmâr ü Sabt-ı Ahvâl, 1945.
- [Korzinin, Aleksandr Leonidoviç. “Petruşevskiy İlya Pavloviç”. *Setovoy biografiçeskiy slovar istorikov Sankt-Peterburgskogo Universiteta XVIII-XX vv.* (2012). Erişim 04 Şubat 2023. <https://bioslovhist.spbu.ru/person/1150-petrushevskiy-il-ya-pavlovich.html>.]
- Krımskiy, Agafangel Yefimoviç. *İstoriya Persii, yeyo literaturı i dervişskoy teosofii*. Çast II. İzdaniye 3-ye. Moskva: Tipografiya Krestnogo Kalendarya, 1912.
- Maraşî, Zahireddin. *Târîh-i Taberistân ü Rûyân ü Mâzenderân (Sehir-eddin's Geschichte von Tabaristan, Rujan und Masanderan)*. Persischer Text, herausgegeben von Bernhard Dorn. Band I. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1850.
- Marks, Karl – Engels, Friedrich. *Soçineniya*. Tom IV. Moskva-Leningrad: Partiynoye İzdatelstvo, 1933.
- [Merçil, Erdoğan. “Serbedâriler”. *Türkiye Diyanet Vakfıİslâm Ansiklopedisi*. 36/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.]
- Mîrhând. *Ravzatü's-Safâ*. V. c. Lucknow: Nawal Kishore Matbaası, 1883.
- Muhammed b. el-Münevver b. Ebû Said. *Esrârü'î-Tevhid fî Makâmâtü'ş-Şeyh Ebû Said*. Bâ ihtimâm-ı Valentin Alekseyeviç Jukovskiy. St. Peterburg, 1899.
- [Musalı, Namiq. *Rus Oryantalistlere Göre Ehl-i Haklar*. İstanbul: Önsöz Yayınları, 2013.]
- Nabiye, Raşid Nabiyeviç. *XIV asrda Urta Osiyeda Sarbadorlar kuzgaloni*. Taşkent: Uzfannaş, 1942.
- Nâsır-ı Hüsrev-i Alevî. *Sefername (Sefer Nameh relation du voyage de Nassir i Khosrau, en Syrie, en Palestine, en Egypte, en Arabie et en Perse pendant les années de l'hégire 437-444 / 1035-1042)*. Publié, traduit et annoté par Charles Schefer. Paris: Librairie de la Société Asiatique, 1881.
- Nasir-i Xusrau. *Safar-name (Kniga puteşestviye)*. Perevod i vstupilnaya statya Y. E. Bertelsa. Moskva-Leningrad: Academia, 1933.
- [Noviçev, Aron Davidoviç. “K istorii narodnogo vosstaniya v Turtsii pod rukovodstvom şeyxa Bedreddina Simavni”. *Obşestvo i gosudarstvo na Balkanax v sredniye veka*. Otv. red. M. M. Freydenberg. 26-35. Kalinin: Kalininskiy Gosudarstvennyy Universitet, 1980.]
- [Noviçev, Aron Davidoviç. “Krestyanskoye vosstaniye v Turtsii v naçale XV veka”. *Problemi Vostokovedeniya* 3 (1960), 67-81.]
- [Petruşevskiy, İlya Pavloviç. “Dvijeniye Serbedarov v Xorasane”. *Uçyoniy Zapiski İnstituta Vostokovedeniya Akademii Nauk SSSR* 14 (1956), 91-162.]
- [Quliyev, Cəmil (ed.). *Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası*. VII. c. Bakı: Azərbaycan Sovet Ensiklopediyasının Baş Redaksiyası, 1983.]
- Reşideddin. *Câmiü'î-Tevârih*. İstanbul nüshasının SSCB Şarkiyat Enstitüsü'nde bulunan fotokopisi.
- Reşideddin. *Sbornik Letopisey*. Tom III. Perevod s persidskogo A. K. Arends. Moskva-Leningrad: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1946.
- Sadi Şîrâzî. *Külliyât*. Tahran: Çâp-ı Sengî, 1291.
- Schmidt, Aleksandr Eduardoviç. *Abd-al-Vaxxab Şaraniy i Yego Kniga Rassıpanıx Jemçujin*. St. Peterburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, 1914.
- Seyfî. *Târîhnâme-i Herat*. Tashih: Muhammed Zübeyir es-Sıddıkî. Kalküta: Çâp-ı Ofset-i Gülşen, 1944.
- Stepanov A. S. “Trud Duki kak istoçnik po istorii vosstaniya Börklidji Mustafi naçala XV veka”. *Vizantiyskiy Vremennik* 5(1952), 99-104.

- Stroyeva, Lyudmila Vladimirovna. “Serbedarı Samarkanda”. *Uçyonıye Zapiski Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta* 98 (1949), 270-281.
- [Sumbatzade, Alisohbat vd. “Pamyati İ. P. Petruşevskogo”. *İzvestiya Akademii Nauk Azerbaydjanskoj SSR (Seriya istorii, filosofii i prava)* 2 (1977), 140-141.]
- [Şahin, Mustafa. “Serbedârî Hareketinin Ortaya Çıkması ve Gelişmesinde Fütüvvet Teşkilâtının Rolü”. *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu: XIII. Yüzyıla Kadar Türk ve İslâm Dünyasında Ahiliğin Temelleri (5-7 Ekim 2017)*. Ed. Ahmet Gökbel ve Ahmet Doğan. 2/663-678. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2017.]
- [Tveritinova, Anna Stepanovna. “K voprosu ob izuçeniya pervogo antifeodalnogo vosstaniya v srednevekovoy Turtsii”. *Vizantiyskiy Vremennik* 11 (1956), 200-224.]
- Xolmogorov, İvan Nikolayeviç. “İstoriya Serbedarov iz V toma obşey istorii Mirxonda Rauzatussafa”. *Uçyonıye Zapiski Kazanskogo Universiteta* 4 (1860), 3-52.
- Yakubovskiy, Aleksandr Yuryeviç. “Rasskaz İbn Bibi o poxode maloaziatskix turok na Sudak”. *Vizantiyskiy Vremennik* 25 (1927), 53-76.
- Yakubovskiy, Aleksandr Yuryeviç. “Rost i razvitiye feodalizma v Maverannaxre (v XIV-XV vv.)”. *İstoriya narodov Uzbekistana*. Red. S. P. Tolstov i dr. 1/343-407. Taşkent: İzdatelstvo Akademii Nauk Uzbekskoy SSR, 1950.
- Yakubovskiy, Aleksandr Yuryeviç. “Vosstaniye Tarabi v 1238 g. (K istorii krestyanskix i remeslennıx dvijeniy v Sredney Azii)”. *Trudi İnstituta Vostokovedeniya* 17 (1936), 101-135.
- Yâsimî, Reşid. *Ahvâl-i İbn-i Yemîn*. Tahran: Matbaa-i Muhammed Ramazanî, 1303 Hicri-Şemsî yılı (1924).
- Zaxoder, Boris Nikolayeviç. “Xorasan i obrazovaniye Seldjukskogo gosudarstva”, *Voprosı İstorii* 5-6 (1945), 119-141.

