



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



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

TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAS VELİ RESEARCH QUARTERLY

YAZ-HAZİRAN 2024 | SAYI : 110
SUMMER-JUNE 2024 | ISSUE: 110



TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELİ
ARAŞTIRMA DERGİSİ

Yıl: 31 Yaz-Haziran 2024 Sayı: 110

Yayın Türü:

3 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası

Yayın Dili:

Türkçe, İngilizce, Almanca

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

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

Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Baş Editör:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

sadullah.gulten@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>

Editörler:

Dr. Mesut KARAKULAK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

mesut.karakulak@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0142-9170>

Dr. Gökhan YURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

yurtoglug@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7143-9665>

Dr. Fahri MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

fahri.maden@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8529-9165>

Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak

Üniversitesi

ozturk.abdulkadir@ayu.edu.kz

<https://orcid.org/0000-0002-3077-458X>

Yabancı Dil Editörleri:

Dr. Ali Serinkoz

Hacettepe Üniversitesi

aliserinkoz@gmail.com

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Sekreteryası:

Damla KAYA

Yönetim Merkezi Adres:

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli

Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10.

Kat Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA

Telefon: +90 312 546 05 23

Web: hbvdersisi.hacibayram.edu.tr

dergipark.org.tr/pub/tkhcbva

Elektronik Posta: hacibektas@hbv.edu.tr

Baskı:

Hazar Reklam Matbaacılık

Kazım Karabekir Cad. Kültür Çarşısı 7/56-57

İskitler Altındağ/ANKARA



TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAŞ VELİ
RESEARCH QUARTERLY

Year: 31 Summer-June 2024 Issue: 110

Publication Type:

Quarterly, Open Access, International

Publication Language:

Turkish, English, German

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

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

Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Rector of Ankara Hacı Bayram Veli University

Managing Editor:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Editor in Chief:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

sadullah.gulten@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>

Editors:

Dr. Mesut KARAKULAK

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

mesut.karakulak@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0142-9170>

Dr. Gökhan YURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

yurtoglug@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7143-9665>

Dr. Fahri MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

fahri.maden@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8529-9165>

Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak

University

ozturk.abdulkadir@ayu.edu.kz

<https://orcid.org/0000-0002-3077-458X>

Foreign Language Editors:

Dr. Ali Serinkoz

Hacettepe University, TÜRKİYE

aliserinkoz@gmail.com

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Secretariat:

Damla KAYA

Headquarter:

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli

Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10. Kat

Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA/TÜRKİYE

Phone: +90 312 546 05 23

Web: hbvdersisi.hacibayram.edu.tr

dergipark.org.tr/pub/tkhcbva

E-mail: hacibektas@hbv.edu.tr

Printed By:

Hazar Reklam Matbaacılık

Kazım Karabekir Cad. Kültür Çarşısı 7/56-57

İskitler Altındağ/ANKARA

Dr. Abdulmamad İLOLİEV

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

Dr. Ahmet T. KARAMUSTAFA

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

Dr. Ahmet Yaşar OCAK

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

Dr. Ali Sinan BİLGİLİ

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

Dr. Ataullah HASANİ

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

Dr. Cemal KAFADAR

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

Dr. Cenk GÜRAY

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

Dr. Cenkşu ÜÇER

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

Dr. Erdal KALAYCI

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

Dr. Farhad DAFTARY

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

Dr. Fatih USLUER

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

Dr. Ferenc Péter CSÍRKÉS

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

Dr. Frances TRİX

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

Dr. Gergő Máté KOVÁCS

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

Dr. Heath W. LOWRY

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

Dr. Henryk JANKOWSKI

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

Dr. Irene MARKOFF

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

Dr. Iurii AVERİANOV

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

Dr. İlker Evrim BİNBAŞ

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

Dr. Janina KAROLEWSKI

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

Dr. Krasimira MUTAFOVA

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

Dr. Marcello MOLLİCA

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

Dr. Markus DRESSLER

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

Dr. Mehmet Baha TANMAN

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

Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL

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

Dr. Memiş Syuleyman MERDAN

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

Dr. Namiq MUSALI

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

Dr. Razia SULTANOVA

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

Dr. Robert LANGER

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

Dr. Salih ÇİFT

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

BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD**Dr. Abdülkadir YELER**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ahmet GÜNŞEN

Trakya Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ali DUymAZ

Balıkesir Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ali Murat İRAT

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Ali Rıza MUKADDEM

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Aliye UZUNLAR

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Arif KALA

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Aynur KOÇAK

Yıldız Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ayten KAPLAN

Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuarı,
TÜRKİYE

Dr. Aziz ALTI

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bahriye Güray GÜLYÜZ

Trakya Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bayram DURBİLMEZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bülent KELEŞ

İslam Din Dersi Öğretmeni, GERMANY

Dr. Cahit GELEKÇİ

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Darya ZHIGULSKAYA

Lomonosov Moscow State University, RUSSIA
DİMİTRIS LOUPIS
Institute For Balkan Studies, GREECE

Dr. Dragi GJORGIEV

Institute of National History in Skopje, REPUBLIC OF
NORTH MACEDONIA

Dr. Emine Erdoğan ÖZÜNLÜ

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Esra Bilge SAVCI

İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Esra Doğan TURAY

Mardin Artuklu Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Fevzi RENÇBER

Şırnak Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Gülberk BİLECİK

İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

Kırıkkale Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Halit ÇAL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamit AKTÜRK

Adıyaman Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamit ÖNAL

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamiye DURAN

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Harun YILDIZ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Haşim Şahin

Eskişehir Anadolu Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Haydar EFE

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hege İrene MARKUSSEN

Lund University, SWEDEN

Dr. Hulusi YILMAZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Huriye EMEN

İstanbul Topkapı Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hüseyin YALTIKIRIK

Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT), TÜRKİYE

Dr. İbrahim GÜL

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İbrahim KARACA

Erciyes Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İlgar BAHARLU

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İsa Ekber HABİBBEYLİ

Azerbaycan Milli Elmler
Akademiyası, AZERBAIJAN

Dr. Kamil SARITAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Karen RUFFLE

University of Toronto, CANADA

Dr. Kibar TAŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mark Lewis SOILEAU

Researcher, USA

Dr. Mavlyuda YUSUPOVA

Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan,
UZBEKISTAN

Dr. Mehmet AÇA

Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet DÖNMEZ

İnönü Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

Süleyman Demirel Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Meriç HARMANCI

Yıldız Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD**Dr. Metin İZETİ**

Tetova University, REPUBLIC OF NORTH MACEDONIA

Dr. Metin ÖMER

Köstence "Ovidius" Üniversitesi, ROMANIA

Dr. Metin ÖZARSLAN

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Muhammet ARSLAN

Kafkas Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa ALKAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa ARSLAN

Pamukkale Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Muzaffer TAN

Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mürüvet HARMAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Naida ADEMOVİĆ

University of Sarajevo, BOSNIA AND HERZEGOVINA

Dr. Nedim BAKIRCI

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Nüket ESEN

Boğaziçi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Nursel UYANIKER

Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ömür CEYLAN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ

Hitit Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Paschalis ANDROUDİS

Aristotle University, GREECE

Dr. Pervin ERGUN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Peter Kövesci OLAH

Eötvös Loránd University, HUNGARY

Dr. Resul AY

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Romyana MARGARİTOVA

Bulgarian Academy of Science, BULGARIA

Dr. Salahaddin BEKİ

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Seadet ŞİXİYEVA

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, AZERBAIJAN

Dr. Serkan ÇAKMAK

Atatürk Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Serkan KÖSE

Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Seval EROĞLU

İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı, TÜRKİYE

Dr. Sevilay ÇINAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, TÜRKİYE

Dr. Sıddıka Dilek YALÇIN ÇELİK

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Stefan WILLIAMSON FA

Lund University, SWEDEN

Dr. Sultanmurat ABZHALOV

Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, KAZAKHISTAN

Dr. Şengül ŞENOL

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Talgat ZHOLDASSULY

Korkyt Ata Kyzylorda University, KAZAKHISTAN

Dr. Türker EROĞLU

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Uğur UZUNKAYA

Erzurum Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zekeriya İŞİK

Hitit Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zeynel ÖZLÜ

Gaziantep Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zeynep OKTAY USLU

Boğaziçi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zubaida SHADKAM

Al-Farabi Kazakh National University, KAZAKHISTAN

YURT DIŞI TEMSİLCİLERİ / REPRESENTATIVES ABROAD

AFGANİSTAN/AFGHANISTAN
Mehrabuddin SHARİFİ

ALMANYA/GERMANY
Dr. Özgür SAVAŞI

AMERİKA/USA
Eliton Mehmet PASHAJ

ARNAVUTLUK/ALBANIA
Hisen SULEJMANİ

AVUSTURYA/AUSTRIA
Kazım BALABAN

AZERBAYCAN/AZERBAIJAN
Dr. İlham GÜLTEKİN

BELÇİKA/BELGIUM
Abbas ŞAHBAZ

BULGARİSTAN/BULGARIA
Veysel BAYRAM

BOSNA HERSEK/BOSNIA AND HERZEGOVINA
Dr. Çazim HACİMEYLİÇ

CEZAYİR/ALGERIA
Dr. Zaim KHENCHELAOUI

DAĞİSTAN/DAGHISTAN
Dr. Meherremov Şerafeddin ARİFOVİÇ

FRANSA/FRANCE
Serdar UMUT

HOLLANDA/HOLLAND
Alper KELEKÇİ

IRAK/IRAQ
Seyyid Enver EL-MUSAVİ

İRAN/IRAN
Gheis Ayaz EBADI

İSVEÇ/SWEDEN
Eraslan ÖRGÜN

İSVİÇRE/SWITZERLAND
Ozan SEVİNÇ

İTALYA/ITALY
Tommaso PARLANTİ

KANADA/CANADA
Dr. Lale JAVANSHİR

KAZAKİSTAN/KAZAKHSTAN
Dr. Zhakhangir NURMATOV

KIRGİZİSTAN/KYRGYZSTAN
Dr. Roza ABDYKULOVA

KIRIM/CRIMEA
Dr. Neriman SEYİTAYAHYA

KKTC/TRNC
Dr. Nuran ÖZE

KOSOVA/KOSOVO
Dr. Ergin JABLEY

KUZEY MAKEDONYA/NORTH MACEDONIA
Abedin TEKESHANOSKİ

LİTVANYA/LITHUANIA
Dr. Galina MİSKİNİENE

MACARİSTAN/HUNGARY
Dr. Eva CSAKİ

MEKSİKA/MEXICO
Lucia Cirianni SALAZAR

MİSİR/EGYPT
Dr. Ahmed AMEEN

ÖZBEKİSTAN/UZBEKISTAN
Dr. Nodirkhon KHASANOV

PAKİSTAN/PAKISTAN
Dr. Hasan Ali KHAN

POLONYA/POLAND
Dr. Cem ERDEM

ROMANYA/ROMANIA
Öner ERMİŞ

RUSYA/RUSSIA
Dr. Pavel BASHARİN

TACİKİSTAN/TAJIKISTAN
Hakim ŞAKURI

TATARİSTAN/TATARSTAN
Dr. Azat AKHUNOV

TUNUS/TUNISIA
Dr. Fathi JARRAY

TÜRKMENİSTAN/TURKMENISTAN
Dr. Kakajan BAYRAMOV

UKRAYNA/UKRAINE
Dr. Tudora ARNAUT

YUNANİSTAN/GREECE
Necmettin KAHYA

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

MLA



Scopus

SCOPUS

SJR



ULAKBIM TR Dizin

MAKALE/ARTICLE

- ALEVİ BEKTAŞI İNANÇ SİSTEMİNİ BESLEYEN KAYNAK**
THE SOURCE THAT FEEDS THE ALEVİ-BEKTASHI BELIEF SYSTEM
GIYASETTİN AYTAŞ1
- YAVUZ SULTAN SELİM DÖNEMİNDE GERÇEKLEŞEN KIZILBAŞ TEFTİŞİNE ANALİTİK BİR YAKLAŞIM DENEMESİ**
AN ANALYTICAL ATTEMPT ON THE INSPECTION OF QIZILBASH DURING THE REIGN OF YAVUZ SULTAN SELİM
METİN ZİYA KÖSE..... 15
- HZ. ALİ'YE NİSPET EDİLEN KADİM BİR MUSHAF: TİEM 458**
AN ANCIENT MUSHAF ATTRIBUTED TO HAZRAT ALİ: TIEM 458
FATİH CANKURT 39
- BİR YAZMADAN HAREKETLE ŞAHKULU TEKKEŞİNDE UYGULANAN ABDAL MUSA SULTÂN TIRAŞ ERKÂNI**
ABDAL MUSA SULTAN SHAVING ARKÂN IMPLEMENTED IN SAHKULU LODGE, BASED ON A MANUSCRIPT
MUSTAFA ÖGE..... 61
- HAMDULLAH ÇELEBİ'NİN MİRAÇLAMASI MERKEZİNDE, MİRAÇLAMALARIN ALEVİ VE BEKTAŞI GELENEĞİNDEKİ YERİ: TOKAT ÖRNEĞİ**
THE PLACE OF MİRAÇLAMAS IN THE ALEVİ AND BEKTASHI TRADITION IN THE CENTRE OF HAMDULLAH ÇELEBİ'S MİRAÇLAMA: TOKAT EXAMPLE
MUHAMMED AVŞAR..... 79
- KUREYŞAN OCAĞI'NIN ERZİNCAN UZANTISI OLAN KUREYŞLİ SARIKAYA KÖYÜNDEKİ BEZEMELİ MEZAR TAŞLARI**
DECORATED GRAVESTONES IN THE VILLAGE OF KUREYŞLİ SARIKAYA THE ERZİNCAN EXTENSION OF THE KUREYSHAN FAMILY
FUNDA NALDAN..... 109
- KÜLTÜREL MİRASI KORUMA KAPSAMINDA BİR BEKTAŞI MEKÂNININ İNCELENMESİ: SİNAN DEDE TÜRBESİ ÖRNEĞİ**
STUDY OF A BEKTASHI PLACE WITHIN THE SCOPE OF CULTURAL HERITAGE CONSERVATION: SİNAN DEDE TOMB EXAMPLE
DUYGU KÖSE - AYŞE BETÜL GÖKARSLAN..... 143
- SAFEVİ DEVLETİ'NDE TEKELİ TÜRKMENLERİ**
TEKELİ TURKMANS IN THE SAFEVİ STATE
ARİF SARI179
- ŞAH İSMAİL DÖNEMİ PORTEKİZ-SAFEVİ İLİŞKİLERİ: ANTÓNIO TENREIRO'NUN PORTEKİZ ELÇİSİYLE ŞAH İSMAİL'İN SARAYINA SEYAHATI (1523-1524)**
PORTUGAL-SAFAVID IRAN RELATIONS IN THE PERIOD OF SHAH ISMAIL: ANTÓNIO TENREIRO'S TRAVEL WITH THE PORTUGUESE ENVOY TO THE COURT OF SHAH ISMAIL (1523-1524)
EMRAH NAKİ 199
- XVI. YÜZYILDA KÜTAHYA SANCAĞI'NDA AHİLER VE AHİ ZAVİYELERİ**
AKHİS AND AKHİ DERSHİSH LODGES IN THE SANJAK OF KÜTAHYA (XVI. CENTURY)
BURCU AKBULUT227
- KAYNAKLARIN IŞIĞINDA HACI BEKTAŞ VELİ - SARI SALTİK GAZİ İLİŞKİLERİ**
IN THE LIGHT OF RESOURCES HACI BEKTAŞ VELİ - SARI SALTİK GAZİ RELATIONS
NECATİ DEMİR247
- DİNİ MİRAS VE SİYASİ ÇEKİŞMELER: DOĞU TÜRKİSTAN'DA SÜFİ HOCALAR**
RELIGIOUS LEGACY AND POLITICAL CONFLICTS: SUFI KHOJAS IN EAST TURKESTAN
TEKİN TUNCER..... 265

EMPATİ VE DİĞERKÂMLIĞA MEVLÂNÂCA BAKIŞ EMPATHY AND ALTRUISM IN MEVLÂNÂ'S PERSPECTIVE MUSTAFA ATAK.....	289
KONYA MEVLÂNÂ DERĞÂHI SEMÂHÂNESİ VE KUBBE KASNAĞINDAKİ KUŞAK YAZILARI KONYA MEVLÂNÂ DERĞÂH'S SEMÂHÂNE (WHIRLING HALL) AND ITS DOME DRUM BELT INSCRIPTIONS MİLAD SALMANİ - ŞERMİN BARİHÜDA TANRIKORUR.....	303
16. YÜZYIL TÜRK EDEBİYATI DİNİ, AHLAKİ VE TASAVVUFİ MESNEVİLERİNDE HİKÂYELERLE ADALET KAVRAMI THE PERCEPTION OF JUSTICE THROUGH THE STORIES IN MASNAWIS THAT SPECIALIZED ALL RELIGIOUS, MORALITY AND TASAWWUF AT 16 TH CENTURY'S TURKISH LITERATURE ESİN TÜMER KURNAZ - EMİNE YENİTERZİ.....	329
THE USE OF PRECIOUS STONES FOR THERAPEUTIC PURPOSES IN MEDIEVAL ANATOLIAN TURKISH CIVILIZATION: THE CASE OF THE RUBY ORTAÇAĞ ANADOLU TÜRK UYGARLIĞINDA KIYMETLİ TAŞLARIN TEDAVİ AMAÇLI KULLANIMI: YÂKÛT ÖRNEĞİ MERYEM GÜRBÜZ - HÜSEYİN DOĞAN	349
FRANSIZ PRENS JOİNVİLLE'NİN İSTANBUL, ANADOLU, SURİYE VE MİSİR'A DAİR SEYAHAT NOTLARI TRAVEL NOTES OF THE FRENCH PRINCE OF JOINVILLE, ON ISTANBUL, ANATOLIA, SYRIA AND EGYPT SÜLEYMAN UYGUN.....	361
YAYIN DEĞERLENDİRME / BOOK REVIEW	
SAİD AMİR ARJOMAND, THE SHADOW OF GOD & THE HIDDEN IMAM: RELIGION, POLITICAL ORDER, AND SOCIETAL CHANGE IN SHİ'ITE IRAN FROM THE BEGINNING TO 1890. THE UNIVERSITY OF CHICAGO, 1984. EDA GEYİK	387
RAİF VİRMİÇA, KOSOVA TEKKELERİ-TÜRBELERİ VE KİTABELİ MEZAR TAŞLARI, SUFİ KİTAP, İSTANBUL, 2010. ESİN HÜDAVERDİ	395
FATİH USLUER, ÖZER ŞENÖDEYİCİ, İSMAİL ARIKOĞLU, HURÛFİLİK BİLGİSİ: FERİŞTEOĞLU ABDÛLMECİD KÛLLİYATI, GECE KİTAPLIĞI, ANKARA, 2015. MERVE AKYÜZ.....	403

Değerli bilim insanları, kıymetli okurlarımız;

30 yılı aşkın kesintisiz bir şekilde yayın hayatına devam eden ve ilk sayısından itibaren alanında itibarlı ve öncü bir dergi haline gelen Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'nin 110. sayısı ile huzurlarınızdadır. Öncelikle dergimize gösterilen ilgiden dolayı son derece mutluyuz. Dergimize yazar, hakem ve okuyucu olarak destek veren herkese şükranlarımızı sunarız. Sizlerin de desteğiyle dergimizin ulusal ve uluslararası platformlardaki saygınlığını arttırmak ve daha da üst seviyeye çıkartmak için çalışmalarımızı titizlikle sürdürdüğümüzü belirtmek isteriz. Bu vesileyle sizlerden gelecek her türlü destek ve eleştiriyi bekleriz.

Dergimizin bu sayısında 3'ü yayın değerlendirme 17'si ise araştırma makalesi olmak üzere toplam 20 çalışma yer almaktadır. Alevilik ve Bektaşik alanına katkı sunacak tarih, edebiyat, sanat tarihi ve sosyoloji alanlarına dair çalışmalardan başka Türk kültür ve edebiyatının diğer alanlarıyla ilgili de makaleleri dikkat ve istifadenize sunuyoruz. Yazar ve makale isimleri şöyledir: Gıyasettin Aytaş, Alevî Bektaşî İnanç Sistemini Besleyen Kaynak; Metin Ziya Köse, Yavuz Sultan Selim Döneminde Gerçekleşen Kızılbaş Teftişine Analitik Bir Yaklaşım Denemesi, Fatih Cankurt, Hz. Ali'ye Nispet Edilen Kadim Bir Mushaf: Tiem 458; Mustafa Öge, Bir Yazmadan Hareketle Şahkulu Tekkesinde Uygulanan Abdal Musa Sultân Tıraş Erkânı; Muhammed Avşar, Hamdullah Çelebi'nin Miraçlaması Merkezinde, Miraçlamaların Alevî ve Bektaşî Geleneğindeki Yeri: Tokat Örneği; Funda Naldan, Kureyşan Ocağı'nın Erzincan Uzantısı Olan Kureyşli Sarıkaya Köyündeki Bezemeli Mezar Taşları; Duygu Köse-Ayşe Betül Gökarslan Kültürel Mirası Koruma Kapsamında Bir Bektaşî Mekânının İncelenmesi: Sinan Dede Türbesi Örneği; Arif Sarı, Safevî Devleti'nde Tekeli Türkmenleri; Emrah Naki, Şah İsmail Dönemi Portekiz-Safevî İlişkileri: António Tenreiro'nun Portekiz Elçisiyle Şah İsmail'in Sarayına Seyahati (1523-1524); Burcu Akbulut, XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı'nda Ahiler ve Ahi Zaviyeleri; Necati Demir, Kaynakların Işığında Hacı Bektaş Veli-Sarı Saltık Gazi İlişkileri; Tekin Tuncer, Dinî Miras ve Siyasî Çekişmeler: Doğu Türkistan'da Sûfî Hocalar; Mustafa Atak, Empati ve Diğerkâmlığa Mevlânâca Bakış, Milad Salmani-Şermin Barihüda Tanrıkorur, Konya Mevlânâ Dergâhı Semâhânesi ve Kubbe Kasnağındaki Kuşak Yazıları; Esin Tümer Kurnaz-Emine Yeniterzi, 16. Yüzyıl Türk Edebiyatı Dinî, Ahlakî ve Tasavvufî Mesnevilerinde Hikâyelerle Adalet Kavramı; Meryem Gürbüz-Hüseyin Doğan, The Use of Precious Stones for Therapeutic Purposes in Medieval Anatolian Turkish Civilization: The Case of the Ruby; Süleyman Uygun, Fransız Prens Joinville'nin İstanbul, Anadolu, Suriye ve Mısır'a Dair Seyahat Notları. Ayrıca Eda Geyik, Said Amir Arjomand'ın The Shadow of God & The Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890; Esin Hüdaverdi, Raif Virmiçâ'nın Kosova Tekkeleri-Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları ve son olarak Merve Akyüz ise Fatih Usluer'in Hurûfilik Bilgisi: Feriştöğlü Abdülmecid Külliyyatı isimli kitaplarını değerlendirmişlerdir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'ne gösterdiğiniz ilgi ve verdiğiniz destek için minnettarız.

EDITORIAL

Dear scholars, dear readers;

You have before you the 110th issue of the Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Journal, which has been published without interruption for more than 30 years and has become a respected and guiding journal in its field since its first issue. First of all, we are very pleased with the interest shown in our journal. We would like to thank all those who support our journal with their work and criticism as authors, referees and readers. With your support, we would like to declare that we will continue our efforts to increase the reputation of our journal on national and international platforms and raise it to a higher level. On this occasion, we expect all kinds of support and criticism from you.

In this issue of our journal, we present 20 studies, including 3 reviews and 17 research articles, from the fields of history, literature, art history and sociology, which will contribute to the research of Alevism and Bektashism, as well as articles from other fields of Turkish culture and literature.

The author and article names are as follows: Gıyasettin Aytaş, The source that feeds the Alevi-Bektashi belief system; Metin Ziya Köse, An analytical attempt on the inspection of Qızılbaş during the reign of Yavuz Sultan Selim; Fatih Cankurt, An ancient Mushaf attributed to Hazrat Ali: Tiem 458; Mustafa Öge, Abdal Musa Sultan shaving arkân implemented in sahkulu lodge, based on a manuscript; Muhammed Avşar, The place of mirajlamas in the Alevi and Bektashi tradition in the centre of Hamdullah Çelebi's mirajlama: Tokat example; Funda Naldan, Decorated gravestones in the village of Kureyşli Sarıkaya the Erzincan extension of the Kureyshan Family; Duygu Köse - Ayşe Betül Gökarslan, Study of a Bektashi place within the scope of cultural heritage conservation: Sinan Dede tomb example; Arif Sarı, Tekeli Turkmans in the Safevi State; Emrah Naki, Portugal-Safavid Iran Relations in the period of Shah Ismail: António Tenreiro's Travel with the Portuguese envoy to the court of Shah Ismail (1523-1524); Burcu Akbulut, Akhis and Akhi Dervish Lodges in the sanjak of Kütahya (xvi. Century); Necati Demir, In the light of resources Hacı Bektaş Veli - Sari Saltık Gazi Relations; Tekin Tuncer, Religious legacy and political conflicts: Sufi Khojas in east Turkestan; Mustafa Atak, Empathy and altruism in Mevlânâ's perspective; Milad Salmani - Şermin Barihüda Tanrikorur, Konya Mevlânâ Dergâh's Semâhâne (Whirling Hall) and its dome drum belt inscriptions; Esin Tümer Kurnaz - Emine Yeniterzi, The perception of justice through the stories in Masnawis that specialized all religious, morality and tasawwuf at 16th Century's Turkish Literature; Meryem Gürbüz - Hüseyin Doğan, The use of precious stones for therapeutic purposes in medieval Anatolian Turkish Civilization: The case of the Ruby; Süleyman Uygun, Travel notes of the French Prince of Joinville, on Istanbul, Anatolia, Syria and Egypt; Eda Geyik, Said Amir Arjomand, the shadow of god & the hidden imam: religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890. The university of Chicago, 1984; Esin hüdaverdi, Raif Virmiça, Kosova Tekkeleri-Türbeleri Ve Kitabeli Mezar Taşları, Sufi Kitap, Istanbul; Merve Akyüz, Fatih Usluer, Hurûflük Bilgisi: Ferišteoğlu Abdülmecid Külliyyati, Gece Kitaplığı, Ankara.

We are grateful for your interest and support for Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Journal



MAKALE
ARTICLE

ALEVİ BEKTAŞI İNANÇ SİSTEMİNİ BESLEYEN KAYNAK

THE SOURCE THAT FEEDS THE ALEVI-BEKTASHI BELIEF SYSTEM

GIYASETTİN AYTAŞ*

Öz

Alevi Bektaşî inanç sisteminin birbirine bağlı ve birbiriyle ilişkili birçok kavramı bulunmaktadır. Bu kavramların alt yapısı araştırıldığında inancın ser çeşmesi olarak kabul edilen Hacı Bektaş Veli'nin ortaya koyduğu temel prensiplerin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin hayatı ile ilgili genel verilerden yola çıkıldığında, onun bir sistematîğin ana unsurlarını kendi hayatı ile birlikte nasıl şekillendiği görülecektir. Horasan'dan yola çıkılarak Anadolu coğrafyasına kadar sürüp gelen hayat çizgisinde elde bulunan veriler, birbiriyle uyumlu ve tutarlı olmasa bile, onun söyledikleri ve yazdıkları derin bir inanç ve felsefenin kaynağı olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. İncanın ana kaynaklarından biri olan hoşgörü, bilinenin ve kabul edilenin ötesinde özel ve özellikli bir yapı ortaya koyar. Öz ve detay arasındaki ilişkinin önemini anlamayan, Hak kapısında olabilmek için vaz geçmesi gerekenleri bilmeyenlerin geçici heveslerine işaret edilerek aslolanın birlik, irilik ve dirilik olduğu ifade edilir. Bu birliğe de eline, beline ve diline sahip çıkılarak ulaşılabilecek dile getirilerek inanca ait temel prensipler ve dayanaklar ele alınır. Ayrılıklar insanın kabulleridir. Bu kabullerden insanın kurtulmadığı takdirde hüsrânı yaşaması muhakkaktır. Dünya büyük bir yıkım ve kargaşaya sürüklenirken, kendisi için ne istiyorsa, kardeşi için de aynı şeyi isteyen bir anlayış ve düşünceyi dünyaya hâkim kılmak bu inancı doğru anlaşılması ile birlikte mümkün olacaktır. Alevi Bektaşî inanç sisteminin dayandığı temel kaynakla ve bu kaynakları besleyen kaynak ana hatlarıyla ele alınarak bir düşünme zemini oluşturulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli. Alevilik. Bektaşîlik. Yol. Cem. Hoşgörü.

Abstract

The Alevi Bektashi belief system has many interconnected and interrelated concepts. When the infrastructure of these concepts is investigated, it is seen that the basic principles put forward by Hacı Bektaş Veli, who is considered the fountain of faith, have an important place. Based on the general data about Hacı Bektaş Veli's life, it will be seen how he shaped the main elements of a systematic together with his own life. The data available on his line of life, which starts from Khorasan and extends to Anatolian geography, reveals the fact that what he said and wrote is the source of a deep belief and philosophy, even if they are not compatible and consistent with each other. Tolerance, one of the main sources of belief, reveals a special and distinctive structure beyond what is known and accepted. It is emphasized that the temporary desires of those who do not comprehend the significance of the relationship between essence and detail and are unaware of the sacrifices they must make to be close to God are insignificant. Instead, unity, size, and vitality are considered important. The basic principles and foundations of faith are discussed, stating that this unity can be achieved by protecting one's hands, waist, and tongue.

Araştırma Makalesi / Künye: AYTAŞ, Gıyasettin. "Alevi Bektaşî İnanç Sistemini Besleyen Kaynak". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 1-13. <https://doi.org/10.60163/tkhecvba.1435482>.

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, E-mail: giyaytas@gazi.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1381-1094.

Differences are human acceptance. If a person does not get rid of these assumptions, he will certainly experience disappointment. While the world is being dragged into great destruction and chaos, it will be possible to dominate the world with an understanding and thought that wants the same thing for its brother as it does for itself, with the correct understanding of this belief. It aims to create a basis for thinking by discussing the basic sources on which the Alevi Bektashi belief system is based and the source that feeds these sources.

Key Words: Hacı Bektashi Veli. Alevism. Bektashism. Path. Cem. Tolerance.

Giriş

Anlatılabilmek için öncelikle anlamak; anlayabilmek için de uzun soluklu bir çaba ve sabır gerekir. Anlaşılmak istenen konunun özelliğine göre, gösterilecek çabanın, harcanan enerjinin ve gösterilecek ilginin değeri de artıp eksilebilmektedir. Hakkında tarihsel verilerin yetersiz, daha çok rivayet ve varsayıma dayalı anlatılar çok olduğunda, durum daha karmaşık bir hal almaktadır.

Hacı Bektaş Veli, hakkında tarihsel verilere ve Anadolu sahasındaki etkisine dair ilk bilgi ve kayıtlara 14. Yüzyılda rastlamaktayız.¹ Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda rol oynadığı, ortaya koyduğu düşünce sistemi ile bir devlet felsefesinin alt yapısını inşa ettiği, II. Mahmud'un (1808-1839) Yeniçeri Ocağını kapatması ile birlikte, Osmanlı Devleti üzerindeki nüfuzunu kaybetse de Abdülaziz (1861-1876) döneminde yeniden etkin olan ve Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte Tekke ve Zaviyelerin (25 Kasım 1925) kapatılmasına kadar etkisini devam ettiren Bektaşî tarikatının mürşidi olarak kabul edilir.

Hacı Bektaş Veli, Anadolu başta olmak üzere, Balkanlar, Arnavutluk, Yunanistan, Bulgaristan, Bosna Hersek, Kosova, Makedonya, Gül Baba türbesinin bulunduğu Macaristan ve Azerbaycan'a kadar birçok yerde kabul görmüş ve benimsenmiştir. Onun düşünce ve öğretisi, 14. yüzyıl başlarında kurulan tarikatın, 16.yüzyıl başlarından itibaren daha etkin hale gelmiştir.

Hacı Bektaş Veli'nin doğumu, ölümü, kim tarafından eğitildiği, Anadolu'ya tam olarak hangi tarihte geldiğine dair bilgiler rivayetlere dayalıdır. Döneme ait bilgi veren kaynakların önemli bir kısmı ya yok edilmiş ya da kaybolmasından ötürü, hakkında sağlıklı bilgiye ulaşamıyoruz. Ölümünden sonra kaleme alınan ve anlatıların önemli bir kısmı tarihsel gerçeklikten kopuk olmakla birlikte, 'Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi' Hacı Bektaş'la ilgili ana kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir.

Velayetname'de Hacı Bektaş Veli'nin, Hz. Ali'nin soyundan yedinci İmam Musa Kazım nesline bağlı olduğu belirtilmekte ve şu soy silsilesi sıralanmaktadır: 'Hacı Bektaş Veli, Seyyid Muhammed İbrâhim-î Sâni, Seyyid Mûsâi-Sâni, İbrâhim Mükerrrem el-Mücâb, İmam Mûsâ Kâzım.' Silsilede, Hz. Ali ile Hacı Bektaş Veli arasındaki şahısların azlığı, onu tartışmalı hale getirmiştir. Emeviler döneminde Hz. Ali taraftarlarının Horasan bölgesine yerleştikleri düşünüldüğünde, Hacı Bektaş Veli'nin soyunun Hz. Ali'ye bağlanması ihtimal dâhilinde görülse de, bunun kesin olarak ispatı mümkün değildir.

Hoca Ahmed Yesevi tarafından yetiştirilip Anadolu'ya gönderildiği iddiası ise, her ikisinin yaşadıkları dönem göz önünde bulundurulduğunda, mümkün görülmemektedir. Ahmed Yesevi 1166'da öldüğü bilinmektedir. 1209-1271 yıllarında

1 Daha geniş bilgi için Bkz. Gölpınarlı, Abdülbaki (1952). "Bektaş", Türk Ansiklopedisi, M.E.B., c. 6, s. 32-33, Ankara.; Gölpınarlı, Abdülbaki (1952). "Bektaşılık", Türk Ansiklopedisi, M.E.B., c. 6, s. 34-38, Ankara, 1952.; Köprülü, Fuat (2007). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Akçağ Yay., Ankara.; Melikoff, Iréne (1994). Uyur İdik Uyardılar, çev. Turan Alptekin, Cem Yay., ikinci baskı, İstanbul.

yaşadığı kabul edilen Hacı Bektaş Veli'nin, Yesevi ile zaman diliminde yaşamadığı anlaşılmaktadır. Var olan bilgiler ve elde edilen kanaate göre, Lokman Perende'nin himayesinde ve Yesevilik öğretisinin etkin olduğu bir ortamda yetiştiği açıktır. Ahmed Yesevi tarafından Anadolu'ya gönderilmesi manevi bir emirle olma ihtimalini daha güçlü bir düşünce olarak ortaya koymaktadır.

Velayetname'de, Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişi şöyle aktarılmaktadır. '(.....) Rum ülkesine yürür. Elbistan'da Ashâb-ı Kehf mağarasına uğrar. Orada erbain çıkarır.² Kayseri'ye doğru yola çıkar. (.....) Rum ülkesine Zülkadirli ilinde Bozok'tan girer. Sulucakarahöyük'e iner'.³

Horasan ve Erdebil'de aldığı tekke eğitimi, Anadolu'ya geliş yolu ve Anadolu'da bulunduğu yerler dikkate alındığında, Hacı Bektaş Veli, Yesevilik, Melamilik, Batınilik, İsmaililik, Ahilik, Babailik, Mevlevilik, Kalenderilik gibi dönemin inanç ve anlayışlarını yakından tanıyor ve biliyor olmalıdır. 13. yüzyılda Moğol istilasının yol açtığı göçler sebebiyle, muhtemelen Hacı Bektaş Veli'nin de kendine bağlı bir Türkmen aşiretiyle birlikte Anadolu'ya gelmiş olduğu düşünülmektedir.

Bazı kaynaklarda, Hacı Bektaş Veli'nin 1248 yılında doğduğu, 1337-1338 yılında öldüğüne dair kayıtlar olsa da, Kırşehir'de kurulan bir Mevlevi tekkesi Vakfiyesinde, Hacı Bektaş Veli için 'kuddise sırruhu...' (sırrı kutlu olsun) ibaresi kullanılmıştır.⁴ 1297 yılında kurulmuş vakfın kayıtlarında bu ibarenin kullanılmış olması, bu tarihte Hacı Bektaş'ın ölmüş olduğunu gösterir.

Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinde, Türbenin I. Murat (1359-1389) zamanında Yanko Madyan tarafından yapıldığı; II. Bayezid'in (1481-1512) türbenin üstünü tunç levhalarla kaplattığı gibi bilgiler yer alırken, 1501 yılında tekkenin başına getirilen Balım Sultan'dan bahsedilmemektedir. Bu bilgilerden hareketle Velayetnamenin 15. yüzyılın sonlarında yazılmış olabileceği düşünülmektedir. Eserde, Hacı Bektaş Veli'nin Osman Gazi'ye kılıç kuşatıp Elif Tac giydirdiği yazılı ise de Aşıkpaşazade,⁵ Hacı Bektaş Veli'nin Osmanlı hanedanından kimse ile görüşmediğini ifade etmektedir. 1281'de, 23 yaşındayken Kayı Boyu'nun yönetimini üstlenen Osman Gazi'ye, 1209-1271 yılları arasında yaşadığı düşünülen Hacı Bektaş Veli'nin kılıç kuşatıp Elif Tacı giydirmesi tarih olarak mümkün değildir. Bu bilgilerin, Yeniçeri Ocağının kurulmasından sonra, Ocak mensuplarının Hünkâr'a olan bağlılıkları, bu bağlılığın Osmanlı Hanedanınca tarafından makbul sayılmasından sonra Velayetname'ye eklenmiş olabileceğini düşündürmektedir.⁶

Hacı Bektaş Veli'nin çocuklarının olup olmadığı, Alevi ve Bektaşiler arasında ihtilaf konusudur. Ortaya atılan iki farklı iddia vardır. Birincisi, Çelebiler, Hacı Bektaş Veli'nin Kadıncık Ana'dan (Fatma Ana ya da Kutlu Melek) Seyyid Ali Sultan (Timurtaş) adlı bir çocuğun dünyaya geldiğini, kendilerinin de bu soydan oldukları, Babağan (Babalar) kolu ise, Hacı Bektaş Veli'nin mücerret kaldığını, dünyadan da mücerret olarak göçtüğüdür. Bu grup mensuplarına göre, bugün Hacı Bektaş Veli'nin evladı olarak bilinenler, Pir'in Kadıncık Ana'dan gelen nefes (yol) evlatlarıdır.

Alevi Bektaşi inanç sistemini belirleyen kaynakları doğru analiz edebilmek için, öncelikle Hacı Bektaş Veli ve onun söz ve eylemlerini çözümlemek gerekmektedir.

2 Erbain: Belirli bir süreyle özel bir mekânda inzivaya çekilmesi anlamında tasavvuf terimi.

3 Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi (2010). Yayına Haz.: Duran, Hamiye; Gümüşoğlu, Dursun, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, s. 160, Ankara.

4 Coşan, Esad (1971). Hacı Bektaş-ı Veli, Makâlât, Sehâ Neşriyat, Ankara, ss. XLII-LII.

5 Aşıkpaşazade (1332). Tevârih-i Âli-i Osmân (nşr. Âli Bey), s. 85, İstanbul.

6 Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi (2010). Yayına Haz.: Duran, Hamiye; Gümüşoğlu, Dursun, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, s. 160, Ankara.

Bu çözümlemede sözler ana kaynak olmalıdır.

Alevilik ve Bektaşilik Felsefesini Oluşturan Ana Kavramlar

Felsefesinin temelini oluşturan ana kavramlardan biri ve belki de en önemlisi sevgidir. Onu besleyen ve hayatın ana unsuru hâline getiren, bu inanç sistemini kendine özel ve özgü kılan sevgi, kimi zaman bu inancın besleyici kaynağı, kimi zaman da inanca zemin oluşturan düşünce sisteminin temeli olmaktadır. Katı ve tavizsiz din anlayışını reddeden bu inancın ser çışmesi olan Hacı Bektaş Veli,

‘Sevgi saygı üstüne, kurulmuştur yapımız

*Ta ezelden ebede, açık durur kapımız*⁷ sözüyle inancın varlık anlayışını ve bunu besleyen sınırsız sevgi kaynağını ortaya koyar. Bu öyle bir kaynaktır ki, sadece sevmeyi esas alır. Burada bahsi geçen yapı iki anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamı, içinde yaşanan bina, ev, ikinci anlamı da vücudumuz. Hünkâr, kapının sonsuza kadar açık olduğundan bahisle, burada sınırsız bir muhabbet zeminine işaret eder.

Hacı Bektaş Veli, kin ve nefretle dolu dünyanın sevgi ile yaşanır hale geleceğini ifade ederken, insanın insan olma vasfını bütün nitelikleri ile birlikte ele alarak açıklar.

İnananlar için ölüm asla bir son değil başlangıçtır. Ölen biri için sıklıkla söylenen ‘Allah’tan geldik, yine ona döneceğiz (‘İnnâ Lillâhi ve İnnâ İleyhi Râciûn, (Bakara, 2/156) hükmü, dünya ve insan arasındaki ilişkinin sürecini ortaya koyması bakımından önemlidir. Geldiğimiz ve döneceğimiz belli olduğuna göre, bu dünyada elde ettiklerimiz geçici heves ve arzularımızın karşılığıdır. Onlar bizimle birlikte geri dönmeyecektir. ‘Sonsuza kadar yaşamak elimizde değil, ancak adımızı sonsuza kadar yaşatacak eserler bırakmak elimizdedir.’ atasözü de ifade edildiği gibi bu dünyada bıraktığımız izdir. Zaten Hünkâr Hacı Bektaş Veli,

‘Malım mülküm servetim, hepsi evde kaldı,

Eşim dostum akrabam, geçtiğim yolda kaldı,

Dostlarımdan birisi, benden hiç ayrılmadı,

Allah için yaptığım iyilikler bende kaldı.’

derken, dünyada kazanılan mal, mülk ve servetin anlamsızlığına dikkat çeker.

Talep ettiklerimiz hayatımızın sınırlarını çizmekle birlikte, yönünü de belirler. ‘Cennet dedikleri birkaç evle birkaç huri, isteyenlere ver onları, bana seni gerek seni’ diyen birinin başka ne dileği olabilir? Kimi dost tuttuğun ve kiminle mutlu olacağını bilirsen, başka taleplerde bulunmanın anlamı olmayacaktır. Alevi Bektaşî inanç ve felsefesinin ana kavramlarından biri de Hakk’a kul olmak ve onun kapısından başka kapı tanımamaktır. ‘Hak, Muhammed, Ali’ diyenlerin de pek tabi Hak’tan başka ne muradı olabilir ki?

‘Hakka talip olan, başka murat isteme

Dostun seninledir, başka vuslat isteme’ derken,

İnsanoğlu iki şekilde doyar: Ya karnını doyurur, ya da gönlünü. Karnın doyması geçicidir, ikinci bir acıkma ile birlikte önemini yitirir. Gönlün doyması ise kalıcıdır. Bu dünya sofrasında karnını doyuranlar, her zaman aç kalmaya mahkûmdur. Gelip geçici bir arzunun peşinde olanlar, bir mürşide talip olmadıkları takdirde gönül doyunluğuna ulaşamayacaklardır. Bir mürşide sahip olanlar ise başka bir murat istemeleri gerekmeyecektir. Onun içindir ki, Hakk’a ulaşmak için Hak Muhammed,

7 Sümer, Ali (1974). Hacı Bektaş Veli’nin Söyleyişleri, Yeni Sanat Matbaası, Ankara. Metinde kullanılan söz ve beyitler bu kaynaktan alınmıştır.

Ali yolunda olmak icap eder.

*'Dünya bir sofradır, arzular gelir geçer
Eğer bizi buldun ise, başka murat isteme'*

Şu hikâye, geçici ve kalıcı olan ilişkisini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir:

'Bir zamanlar, büyük bir ülkeyi yöneten güçlü kralın dört eşi varmış. Bu kral, en çok dördüncü eşini sever, bir dediğini iki etmez, her şeyin en güzelini en iyisini ona vermiş. Üçüncü eşini de çok sevmesine karşın bu güzelliğin bir gün kendisini terk edebileceğinden korktuğundan onu çok kıskanır, üzerine titirmiş. Kendisine karşı her zaman iyi ve sabırlı davranan, ne zaman bir derdi olsa, onun yanında bulunan, sorunun çözümünde ona destek veren ikinci eşini de çok severmiş. Birinci eşi olan kraliçe, onu karşılık beklemeden sevmekte, sağlığına ve hükümranlığına en büyük katkıyı sağlamakta olmasına karşın, kral birinci eşini sevmezmiş ve onunla hiç ilgilenmezmiş.

Bir gün kral ölümcül bir hastalığa yakalanmış. Yakında öleceğini anladığı ve öldükten sonra yapayalnız kalmaktan çok korktuğu için, eşlerinden hangisinin ölüm yalnızlığını kendisi ile paylaşmak isteyebileceğini öğrenmek istemiş.

En çok sevdiği dördüncü eşine, 'Ölüm yolculuğunda kendine eşlik etmek ister mi?' diye sorduğunda aldığı yanıt kalbine bıçak gibi saplanan kısa ve net 'mümkün değil' olmuş...

'Hayatım boyunca hep seni sevdim. Benimle birlikte ölmeyi kabul eder misin?' sorusuna üçüncü eşi de 'hayır, hayat çok güzel. Sen ölünce ben yeniden evleneceğim' diye yanıt vermiş.

Kral bir kez daha yıkılmış.

'Her sorunumda her zaman yanımda olan bana yardım eden sendin, bu sorunumda da bana yardımcı olur musun?' talebine karşı ikinci eşinden; 'Bu sorunun için hiçbir şey yapamam, olsa olsa sana mezarına kadar eşlik eder, güzel bir cenaze töreni yaptırır ve yasını tutarım.' karşılığını almış.

Büyük bir hayal kırıklığı yaşamakta olan kral birinci eşinin sesi ile irkilmiş.

'Nereye gidersen git seninle olurum, seni takip ederim...'

Ah diye inlemiş kral; 'Keşke bir şansım daha olsaydı...'

Yaşamda hepimiz dört eşliyiz aslında;

Dördüncü eşimiz vücudumuz. Onun güzel görünmesi için ne kadar zaman, kaynak ve çaba harcarsak harcayalım öldüğümüzde bizi terk edecektir.

Üçüncü eşimiz sahip olduğumuz servetimiz ve statümüzdür. Ölür ölmez başkalarına yar olacaktır.

İkinci eş, ailemiz ve dostlarımızdır. Tüm sorunlarımızı paylaştığımız bu kişilerin en son yapabilecekleri şey bu dünyadan gözleri yaşlı bizi uğurlamak olacaktır.

Birinci eş ise ruhumuzdur. Bizimle gelir.'

Hacı Bektaş Veli'de öz ve detay arasındaki ilişkiyi oluşturan göstergeler, somut verilere bağlı olarak ortaya konmaktadır. Dolaylı anlatıma başvurmadan, doğrudan ve en basit anlatımla ifade edilen bu durum, ateş ve nar göstergesi ile birlikte ele alınır. Sacın altında yanan ateş, onu ısıtarak kızartmaktadır. Kızaran saca aldanıp onu bu hale getiren ateşi unutan insan yanılır. Bu yanılığın Hacı Bektaş Veli tarafından şöyle dile getirilmektedir:

*'Hararet nârdadır, sacda değildir,
Keramet baştadır, tâcda değildir.
Her ne arar isen, kendinde ara,
Kudüs'te, Mekke'de, Hac'da değildir.'*

Allah insanı varlıkların en üstünü ve şerefliyi olarak yarattı. Bütün meleklerle ona secde etmesini emretti. İnsan, kendi özünü fark etmeyip farklı bir arayışa girerse uğrayacağı sonuç hüsrandır. Aradığı her şeyin kendinde var olduğunu bilen insan, onu Kudüs ve Mekke'de aramaz.

İnsanoğlu bu dünyaya gelişinin anlamını çoğu zaman çözümleyemez. Yaratılış bir amaç taşımakta ve bu amaca ulaşamayan insan da hüsrana uğramaktadır. Kimileri bina yaparak kendi varlığını anlamlandırırken, kimileri de bunu gönül yaparak varlığını farklı bir zemine oturtur. Kâbe, Müslümanlar için kutsal bir mekândır ve orası Allah'ın evi olarak kabul edilir. Tasavvuf ehli de gönlü kutsal olarak kabul eder. Kâbe'yi Halil İbrahim Peygamber inşa etti gönül ise Allah'a ait. Bu yüzden gönül tasavvuf erbabı tarafından daha kutsal kabul edilir. Hacı Bektaş, gönlün önemini şöyle dile getirir:

*'Hacı Bektaş Veli'm ben de gelmişem
Erenler bezminden payım almışam
Meram Kâbe ise gönül yapmışam
Her gönülden bir yol gider o burca'*

Kalp ve gönül birbirinin yerine sıklıkla kullanılmakta, kalp, maddi bir varlık olarak kabul edilirken, gönül daha çok şuur, vicdan, idrak ve muhabbeti ifade eder. İnsan asıl kıymetini bu manevi gösterge ile elde eder. Rivayet edilen bir mevzu hadiste Allah, şöyle buyurmaktadır: 'Yere, göğe, arşa, kaleme sığmam. Mümin kulun kalbine sığarım.'⁸ Hacı Bektaş Veli de bize şöyle seslenir:

*'Sakın, bir kimsenin gönlünü yıkma,
Gerçek erenlerin sözünden çıkma.
Eğer insan isen ölmezsin, korkma,
Âşığı kurt yemez, Uçta değildir.'*

Olgun insan, diğer insanların kalbini kırmaz, gönlünü yıkmaz, kendisine yapılmasını istemediğini başkasına yapmaz. Buna modern psikolojide 'duygudaşlık' adı verilmektedir.

Hacı Bektaş Veli öğretisi, akıl ve bilgiyi olgunlaşmanın ana unsuru olarak kabul eder:

*'Madde karanlığı akıl ışığı ile aydınlanır
Cehalet karanlığı bilgi ışığı ile aydınlanır
Nefs karanlığı erdem ışığı ile aydınlanır
Her işi aşkla yapmak gerekir.'*

Günümüzde bu yöntem, dıştan içe doğru gelişen ve insanların üzerinde birleşebilecekleri ve kullanacakları bir reçete olduğu açıktır. İnsana verilen en büyük mucize olan akıl, iyi kullanıldığında, onu cehaletin karanlığından kurtarıp bilgi ışığı ile doğru yola sevk edecektir. O halde bilgiyi her şeyin üstünde ve vazgeçilmez bir dayanak olarak kullanmak gerekir. Zaten Hacı Bektaş Veli de 'İlimden gidilmeyen

8 Yılmaz, Mehmet (2013). Kültürümüzde Ayet ve Hadisler-Ansiklopedik Sözlük, Kesit Yayınları, s. 486, İstanbul.

yolun sonu karanlıktır.’ sözünü, bu durumu somutlaştırmak üzere söylemiştir.

Gönül, ikiliği kabul etmez. İkiliğin olduğu yerde ise birlikten söz edilemez. Yine tasavvuf erbabı tarafından sıklıkla dile getirilen şu mevzu hadis de gönülde birliğin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır: *‘Ben kulumda bir gönül yarattım o da benim içindir. İki gönül yaratmadım ki birine beni, birine dünyayı koysun. Benim olduğum yerde dünya, dünyanın olduğu yerde ben olmam.’* Allah dostları sürekli olarak gönülde birliğin önemine dikkat çekmişlerdir. Bu yüzden gönlün korunması ve onda ikilik bulunmaması gerekmektedir. Cem başlamadan önce Dede, muhabbet başlamadan baba, ‘Erenler gönüller bir mi?’ demesinin altında yatan sır da bununla ilgilidir.

*‘Gönül Kâbe’sine girmesin hülya,
Nefsine hâkim ol düşme bed huya.
Kirleri arıtan baksana suya,
Hep yüzü yerlerde, burcda değildir.’*

Hacı Bektaş, gönülde Allah’tan gayri bir şeyin bulunmaması gerektiğini, erenlerin yolundan giderek kurtuluşa erileceğini belirttikten sonra, kendini kirlere arıtmak için suya nazar edilmesine işaret eder. Bu arınma asla dışın değil, iç âlemin arınması şeklinde mümkün olacaktır. İçi temiz olmayan birinin dışı temiz olamaz. Öyleyse her insan kendisinden başlayarak kalbindeki kin, kıskançlık, öfke, cimrilik ve cahilliği ortadan kaldırmaya çalışmalıdır. Bunu yapan insan dış görünüşünü, başkalarına karşı tutum ve davranışlarını kendiliğinden düzenler.

Nefsin kötü sıfatlarının yedi olduğu tasavvuf erbabı tarafından dile getirilmektedir. Bunlar sırasıyla, kov (birini çekiştirmek), gıybet, hırs, haset, tamah, şehvet ve bühtandır. İnsanı insanlıktan çıkaran bu yedi kötü özellikten kurtulmak için de yola girmek ve arınmak gerekir.

Para ve statü uğruna insanoğlu her türlü entrikaya başvurur. Bunlar insan kalbindeki yedi kötü özelliğin önünü açar. Kıskançlık, cahillik, cimrilik, saygısızlık, tembellik, utanmazlık, acelecilik insanı her an yanlış sürükler. Nefsinin kötülüklerinden kurtulan insan Hünkârın ifadesiyle şu vasfa sahip olur:

*‘Sevgi muhabbet kaynar, yanan ocağımızda
Bülbüller şevke gelir, gül açar bağımızda
Hırslar kinler yok olur, aşkla meydanımızda
Arslarla ceylanlar dosttur kucağımızda’*

Erenler yolunda asla ikilikten, benlik ve şenlikten söz edilmez. Hacı Bektaş Veli felsefesinin dayanaklarından biri de kırklar meclisidir. Bu meclisle ilgili anlatılan rivayet, aslında günümüz Alevi ve Bektaşî inancını değerlendirmek açısından önemlidir. Söylenceye göre, Hz. Peygamber Mirac’dan dönerken yolu kırklar meclisine düşer. Kapıyı çalıp içeri girmek ister. Kırklar ona kim olduğunu sorar. O da peygamber olduğunu söyleyince kırklar ‘Peygamberliğini git ümmetine eyle’ derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber naçiz bir kul olduğunu söyleyince onu içeri alırlar. Peygamber onlara kim olduklarını sorduğunda, *‘Biz kırklarız ve kırkımız biriz’* şeklinde cevap alır. Bunu ispatlamak için Hz. Ali elini kesince, diğerlerinin de ellerinin kanadığı görülür. Bu da birliğin en önemli simgesel anlatımı olarak dilden dile anlatılarak günümüze kadar gelir. Hacı Bektaş Veli, vahdeti şu sözlerle dile getirir:

*‘Dostumuzla beraber, yaralanır kanarız,
Her nefeste aşk ile yaratana anarız.’*

*Erenler meydanına, vahdet ile gir de gör,
Kırk budaklı şamdanda kırkımız bir yanarız.'*

Bahsi geçen kırk budak, bir köke bağlı dalların ifadesi olmakla birlikte, yukarıda bahsi geçen kırklar meclisine atfedilmekte olup, birlikte yanmak ve birlikte aydınlatmak anlamlarına gelmektedir. Bilindiği üzere, inançlarla ilgili kullanılan sembollerin her birinin arkasında dayandığı bir felsefe ve bu felsefenin de mutlak bir gerçekliği vardır. Hiçbiri kendiliğinden ve tesadüflere bağlı değildir.

Hacı Bektaş Veli'nin dünyaya sunduğu en değerli armağan hoşgörüdür. Günümüzde insanların birbirlerini acımasızca katlettiği, farklılıklara asla tahammül etmediği, yaptıklarını da asla kötülük olarak görmedikleri bir dönemde, hoşgörüyü daha çok ihtiyaç duyulmaktadır.

Günümüzde bencillik, hoşgörüsüzlük, kibir, gurur, haset ve fesat yaygınlık kazanmakta, bunun önüne geçmek için çareler aranmaktadır. Bundan asırlar önce Anadolu'yu kendilerine yurt tutan, bu topraklarda barış ve hoşgörünün tohumlarını atan Horasan erenlerinin ser çeşmesi Hacı Bektaş Veli, 'İncinsen de incitme.' 'Her ne ararsan kendinde ara.' sözleri ile bütün insanlığı sevgi, barış ve kardeşliğe çağırır. 'Düşmanın bile insan olduğunu unutma' sözü ile de insana verdiği değeri ortaya koyar.

Kavramlar, kendi kullanım alanına göre değer kazandığı gibi, kullanan kişinin amacına göre de farklı anlamlar kazanabilir. Bunlardan biri de 'hoşgörü' kavramıdır. Türkler bu kavramı tarihleri boyunca diğer milletlerden çok farklı ve gerçek karşılığı ile kullanmıştır. Hacı Bektaş Veli ve öğrencileri, yaşadıkları dönemden başlamak üzere, günümüze kadar gelen süreçte bir hoşgörü abidesi oldular. Bütün yaratılmışları yaratandan ötürü seven bu anlayış, yetmiş iki millete bir nazarla bakmanın erdemine ermiş ve bu erdemi hayatlarının bir parçası haline getirmişlerdir. Çünkü insanlar, farklı din, dil, ırk, cinsiyet özellikleri taşıyabilirler, yaratının güzelliğini yansıtır ve ondan bir parçadırlar.

'Bir olalım, iri olalım, diri olalım' sözlerinin Sahibi Hacı Bektaş Veli, öncelikle birliğin gönülde başlayarak bedende vücut bulmasını, bunun gerçekleşmesi ile birlikte irilik ve diriliğe erişileceğini de iade etmiş olur. Siyaset meydanlarında sıklıkla kullanılan bu mesaj, Hacı Bektaş Veli'nin evrensel mesajının göstergesidir. Diğer yandan 'eline, beline ve diline sahip ol' mesajı ile de, yurdunu dilini ve soyunu koruyarak ona sahip çıkılması gerektiği mesajı da onun millet olma bilincini pekiştiren sözlerinin başında gelmektedir.

Edep, insanı insan yapan, onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliklerin başında gelmektedir. Toplumun ortak değerlerine uygun davranış olarak kabul edilen edep, utanma, çekinme, sıklıma duygusunun yanında incelik göstergesi olarak da kabul edilir. Bu incelikle oturuşta sofrada yenilen yemek nur olur. Her bir lokma yiyene helal, yedirene ise nur-ı iman olur. Bu yüzden Alevi ve Bektaşî muhabbetlerinde sofranın özel ve önemli yeri olmasının sırrı budur.

*'Edeb, erkâna bağlıdır, ayağımız başımız,
Güllerden koku almıştır, toprağımız taşımız.
Soframızda bulunan, lokmalar hep helâldir,
Yiyenlere nûr olur, ekmeğimiz aşımız.*

Muhabbet sofrasında edeple oturan biri, hiçbir yere bakmaz, oturma biçimine ve düzenine uyar. İzinsiz konuşmaz, yeme içme usulüne dikkat eder. İç ve dış âlemini bir tutan talip, nefsin heveslerine kapılmadan birliğe erer. Muhabbet sofrasında, iç

ve dış edebi birlikte bulunursa o sofraya nura dönüşür. Kur'an'da Allah bizlere şöyle buyurmaktadır: *'Ey iman edenler, nefsinizi ve ehlinizi (çocuk çocuğunuzu) cehennem azabından koruyun!'* (Tahrim, 66/7) Bu ayet, nefsi terbiye etmenin yanında, edepli olmanın da önemine dikkat çeker. Edep dünya ehli için güzel söz, sanat ve eğlence ile ilgili usullerde ortaya çıkarken dindarlar için Allah'ın emirlerine uyup yasaklarından kaçmak, muhabbet ehli için ise kalp temizliği, ahde vefa ve halini korumaktır.

İkilik her zaman insanın bakış açısı ile ilgilidir. Nasıl bakarsa öyle görür. Hacı Bektaş Veli, birliği cinsiyette görmez, onun felsefesinde erkek dışı muhabbet sofrasında bir olur. Gönüllerde birliği sağlamayan kişi, istese de biri göremez. O noksan sıfatından arınmamış, ikilikte kalmıştır.

*'Erkek dışı sorulmaz, muhabbetin dilinde,
Hak'ın yarattığı her şey yerli yerinde.
Bizim nazarımızda, kadın erkek farkı yok,
Noksanlıkla eksiklik, senin görüşlerinde.'*

Hacı Bektaş Veli'yi yaratan ve onu hazırlayan tarihsel koşulları ve bu dönemin Anadolu ortamını, yaşantısını ana çizgileriyle anlayabilmemiz için bu dönemdeki koşulları bilmek gerekir.

Allah yoluna talip olanların tek dileği vardır: O'na ulaşmak ve rızasına ermektir. Bu hedefe ulaşmak için de maddi varlıkların bağlayıcı etkilerinden kurtulmak gerekmektedir. Bu yolda mücadele eden ve başarıya ulaşan kimse Allah dostu olarak vasıflandırılır. Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapılarından geçilerek varılan menzil, bir kul için en yüce makamdır.

Hacı Bektaş Veli'ye göre şeriat; 'Bir anadan doğmaktır'. Şeriat kapısındaki kişi aradığı soruların cevabını bulmak ve aydınlığa giden yolu aralamak için kendisine bir pir bulur. Şeriat kapısının makamları 'İman etmek, İlim öğrenmek, İbadet etmek, Haramdan uzaklaşmak, Ailesine faydalı olmak, Çevreye zarar vermemek, Peygamberin emirlerine uymak, Şefkatli olmak, Temiz olmak, Yaramaz işlerden sakınmak'tır.

Dört Kapı Kırk Makam inanç ve felsefesinde ruhsal tekâmülün ikinci kapısı olan Tarikat Kapısı, Hacı Bektaş Veli'nin diliyle; 'ikrar verip bir yola girmek' kapısıdır. Bu kapıda yola girmek için pir, talibin olgunluk derecesini ölçmek için onu sınar. Bu sınav, çeşitli biçimlerle olabilir. Kişi bu sınavı başarırsa, o zaman tarikata (yola) alınır. Tarikat piri tarikata bağlanmak isteyen talibi çoğunlukla sözlü olarak da uyarır. 'Gelme gelme, gelirsen dönme, gelenin malı dönenin canı. Bu yol ateşten gömlek, demirden leblebidir, bu yola girmeye karar vermeden önce bir daha düşün', derler.

Hacı Bektaş Veli bu yolun ne denli zor ve çileli olduğunu, her kişinin değil, er kişinin sürebileceğini söyler. Yolun (tarikatin) inceliğini şöyle anlatır: 'Yolumuz barış, dostluk ve kardeşlik yoludur. İçinde kin, kibir, kıskançlık, ikicilik gibi huyu olanlar bu yola gelmesinler.' der.

Tarikat kapısının özelliklerinden biri de bu kapıda ikrar verip musahip (ahiret ve yol kardeşi) tutulmasıdır. Musahip evli ve yola girmek isteyen çiftler arasından olur. Yine geleneksel olarak ikrar, pir, müridin ve rehberin de yardımcı olduğu bir ayin eşliğinde yapılır. Yola girenlere pir yolun duasını verirken, diğer yandan da onlara öğütler verir. Onları kâmil ve olgun insan olma yolunda manevi yönden hazırlar. Toplum içerisinde olgun ve örnek insan olma yolunda ilerletir.

*'Sevgi muhabbet kaynar, yanan ocağımızda,
Bülbüller şevke gelir, gül açar bağımızda.
Hırslar, kinler yok olur, aşkla meydanımızda,
Arslanlarla ceylanlar, dosttur kucağımızda.'*

Tarikat kapısının makamları 'Tövbe Etmek, bir mürşide talip olup, ikrar vermek, Temiz giyinmek ve manevi temizlik, İyilik yapmak ve iyilik yolunda savaşmak, Hakk yolunda hizmet etmeyi sevmek, Haksızlıktan ve kul hakkından korkmak, Ümitsizliğe düşmemek, İbret almak, Nîmet dağıtmak, cömert olmak, Özünü fakir görmek, türap olmak'tır.

Marifet kapısı, ilahi-aşkın dervişin gönlünde tuttuğu ve kâmil insan mertebesine kadar kendisine mürşitlik edeceği ruhi ve manevi bir tekâmül aşamasıdır. Bu aşamadaki insana derviş denir.

Hacı Bektaşî Veli'nin sözleriyle ifade edersek, 'Marifet, Hakkı kendi özünde bulmaktır.' Bu mertebeye gelmiş kişi, neye yönelirse o alanda başarı elde eder. Eğer zahiri ilimlere verirse kendini öğrenme aşkıyla bir âlim olabilir, batını ilimlere verir, dervişlik yolunda ilerlerse bir mürşidi kâmil olup insanları irşat edebilir.

Marifet kapısının makamları 'Edepli olmak, bencillik, kin ve garezden uzak olmak, perhizkârlık, babır ve kanaat, haya, cömertlik, ilim, hoşgörü, özünü bilmek, ariflik'tir.

*'Madde karanlığı, akıl nûru;
Cehâlet karanlığı, ilim nûru;
Nefis karanlığı, marifet nûru;
Gönül karanlığı, aşk nûru ile aydınlanır.'*

Dört Kapı Kırk Makam öğretisinin son kapısı olan Sırrı Hakikat Kapısı, Hünkârın deyimiyle, 'Tanrıyı kendi özünde bulma' makamıdır. Bu kapıda, can gözünü perdeleyen perdeler bir bir açılmış, hakkı da batını ve zahiri dünyayı da görür olmuştur.

Hakikat kapısının makamları 'Alçakgönüllü olmak, Kimsenin ayıbını görmemek, yapabileceğin hiçbir iyiliği esirgememek, Allah'ın her yarattığını sevmek, tüm insanları bir görmek, birliğe yönelmek ve yöneltmek, gerçeği gizlememek, mânâyı bilmek, ilahi sırrı öğrenmek, ilahi sırı ulaşmak'tır.

Günümüzde Hacı Bektaş Veli ve onun düşünce sistemi ile ilgili bir kargaşa yaşanmakta, farklı görüşler ve farklı araştırmalar yapılmaktadır. Ona gönül veren kesimlerde de birbiriyle çelişen algılamalar bulunmaktadır. Asıl soru, bu farklılıklara neden olan problemleri tartışmaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

İskit ve Hun Devletleri dönemlerinde bin yıldan fazla bir süre Türkler Avrupa'da etkin olmuştur. Göktürk Devleti ile doğuya, Selçuklu ve Osmanlı Devleti ile tekrar batıya yönelen Türkler, tarihî geçmişi ile doğuda ve batıda devlet kurmuş ve her iki kültürü birlikte yaşamış, onu bünyesinde birleştirmiş ender milletlerdendir. Buna paralel olarak tek büyük siyasi yapı kültürüne en erken ulaşmış, doğuda ve batıda emsali olmayan birçok toplumdaki önce evrenselleşmiş bir millettir. Buradan hareketle evrensel inanç ve kültürler merkezinin Türkler ve Türkiye olduğu söylemek, iddialı bir ifade olmayacaktır. Dolayısıyla evrensel inanç, kültür, değer yargılarının ve bu değer yargıları içindeki yanlışlıkların belirlenmesine yönelik organizasyonların Türkler tarafından ve Türkiye'de gerçekleşmesi de tarihimizin bize yüklediği bir görevdir.

Ne Allah'ın dininde ayrılık ve bölünme ne de peygamberleri arasında ayrılık ve bölünme vardır. Ayrılık ve bölünme insanların, yöresel din adamlarının yorumlanmasındadır. Oysa Allah birdir. Dinin sahibi de kendisidir. Allah'ın kendi dinini korumak için insanlara ihtiyacı yoktur. Ne var ki, Ortaçağda, Avrupa'da, çağımızda da İslam toplumları içinde bir kısım din adamı, Allah'ın dini korumak adına gerek kendi toplumlarına gerekse dünya insanlığına büyük kötülükler yapmıştır ve yapmaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin bir olalım felsefesi bir anlamda önemli ve anlamlıdır.

İnsanlar arasında baskı, şiddet ve ayrımcılığı tartışmanın zamanı gelmiş geçmiştir. Bugün bütün dünyayı tehdit eden ayrılıklar, insanlara büyük acılar çektirmekte, kalkınmayı engellemektedir. Ülkelerin kalkınması geciktikçe çatışmalar, ayrılıklara yönelik çatışmaları besleyen ve ondan yarar sağlayanlara dönmekte ve medeniyet zarar görmektedir. Yetmiş iki milletin bir olarak görülmesi ve herkese bir nazarda bakılması halinde yeni bir insanlık medeniyetinin inşasının mümkün olacağı açıktır. Çünkü hiç kimse: çatışmayı, şiddeti ve cehaleti Allah'a ve dine mal edemez. Hiç kimse de Allah adına şiddet yapamaz.

Hız. Âdem'den Hız. Musa'ya kadar toplumların ve insanların kendilerine gelen peygamberlere karşı yaptıkları hatalar Hız. Musa ile inanlara hatırlatılmış ve tek dine davet edilmişlerdir. Hazret-i Musa'ya karşı yapılan hatalar ve yanlışlar Hız. İsa, Hazret-i İsa'ya karşı yapılanlar Hız. Muhammed ile hatırlatılarak Allah'ın dini tamamlanmıştır.

Allah, kendisine karşı olan görev ve sorumluluklarımızdan dolayı bizi yargılayacağını; fakat insanların beşeri ve toplumsal ilişkilerinden doğan maddi-manevi hak ve hukuku kendi içlerinde kendi aralarında çözümlemelerini emretmekte, teokratik veya her türlü kamu düzenini ve dinî siyasileşmeyi reddetmektedir. Alevi Bektaşî inancında da insanların kendi aralarında problemlerini çözmeleri ve birbirlerinden rızalık almaları toplumsal uzlaşmanın en önemli göstergesidir.

Günümüzde, Ortaçağdaki kilise adına, şeriat adına hiçbir siyasi veya başkaldırıcı Allah'a inananlar olarak Müslüman, Hıristiyan, Musevi hiçbir inananın kabul etmemesi gerekir. Başkaldırı ancak, Allah'a inanmanın reddedilip baskı altına alınmasına karşı kabul edilebilir. Bunun dışında, Allah'a inananların Allah'a inananlara karşı Allah adına başkaldırması, saldırılarda bulunmasını Allah reddeder. Alevi ve Bektaşî inanç sistemi içinde dilde ve gönülde birlik felsefesinde de bu incelik gizlidir.

Bugün için, içinde bulunduğumuz dönemde, bu konulardan en öncelikli ve en önemli olanını dile getirmeye şiddetle ihtiyacımız vardır. Bu evrensel insanlık ihtiyacıdır. Bu ihtiyacın bir sonucu olarak Alevi Bektaşî inanç sisteminin bütün insanlığa sunduğu ana mesajı şöyle özetlemek mümkündür:

Bu inanç sistemi, hoşgörünün uygulanma merkezidir ve bunun böyle olduğu, bütün dünyaya tanıtılmalıdır.

Kaynağı nereden gelirse gelsin, kimi etkilerse etkilesin, bütün dünyanın cehalet karanlığının oluşturduğu tehlikeye karşı işbirliği ve dayanışma içerisinde olmalıdır. Bu karanlık ancak bilimin ışığı ve aklın nuru ile yenilecektir. Alevi Bektaşî inanç sisteminin dayandığı bu zeminin önemi her fırsatta vurgulanmalıdır.

Kaynaklar/References

- Alkış, A. (2021). Tasavvufta Tahta Kılıç Sembolizmi. *Van İlahiyat Dergisi*, 9 (15), s. 99-126.
- Aydın, Mehmet (1997). 'Türklerin Dini Tarihi Üzerinde Bir Değerlendirme', *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, Konya, ss.1-9.
- Aytaş, G. (2010). Hacı Bektaş Veli ve Thomas More'de Hümanizm. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (55), Ankara.
- Aytaş, G. (2020). Alevi-Bektaşî Dünyası İnceleme ve Değerlendirmeler. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aytaş, Gıyasettin (2009). 'Hacı Bektaş Veli' nin 800. Doğum Yıldönümü Anısına Saygıyla', *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 50, s. 25, Ankara.
- Aytaş, Gıyasettin (2014). 'Hacı Bektaş Veli ve Düşünce Sistemi'. *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014. 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB). Eskişehir*
- Barkan, Ömer Lütfi (2020). İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri, Haz.: Yahya Kemal Taştan, Ötüken Neşriyet, İstanbul.
- Eröz, Mehmet (1990). Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Erseven, İ. C. (2019). Pir Sultan Abdal, Dönemi ve O'nu Yaratın Koşullar. *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, (19), s. 351-372.
- Kafesoğlu, İbrahim (1980). Eski Türk Dini, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli. (2005). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Melikoff, İrene (2022). Hacı Bektaş- Efsaneden Gerçeğe- Türk Halk Tasavvufunun Doğuşu ve Evrimi, Çev.: Onur Bülbül, Monografi Yayınları
- Noyan, Bedri (1987). Alevilik Bektaşilik Nedir?, 2.Baskı, Ankara.
- Şahin, F. (2019). Hacı Bektaş Veli felsefesine eğitsel bir bakış. Yüksek lisans tezi, Gaziantep Üniversitesi,
- Ulutürk, M. (2012). Osmanlı Devleti'nin inşasında Horasan erenleri. *Tefekkür Dergisi*, 57, s. 1-4.

Extended Abstract

It is consulted to traditions and assumptions about people who lack sufficient information. One of them is Hacı Bektaş Veli. The starting point of data about him is the 14th century. He took part in the establishment of the Ottoman Empire and continued his influence until the closure of the Janissary Corps. Hacı Bektaş, who made his influence felt in a wide geography, especially in Anatolia and all the way to the Balkans, is accepted as a descendant of Hazrat Ali, received a good education, and was sent to Anatolia by a spiritual order (by Ahmed Yesevi)

Considering the period in which he was raised and the education he received, it is understood that he had knowledge about Yesevism, Melamiism, Batiniism, Ismailism, Ahiism, Babaiism, Mevleviism and Kalenderism. There are debates about whether he married or not, and therefore whether his lineage continues. While some claim that he was married and had children, others claim that he was never married and therefore had no children.

Love forms the basis of Hacı Bektaş Veli's philosophy. Hacı Bektaş, who believes in the philosophy that the material is temporary and the spiritual world of man is the real one, attaches importance to the relationship between inner person and detail. He states that details distance people from some values. Man is the highest of beings, and knowing the wisdom of his birth will enable him to rise. A person becomes mature if he equates breaking hearts with destroying the Kaaba. This maturation is meaningful when it occurs from outside to inside. First, it is necessary to purify the soul from its bad attributes and mature it. Getting rid of duality and achieving unity is the main philosophy of this path and Hacı Bektaş.

The source of this philosophy becomes more concrete with the Council of Forty. The main source that nourishes the principle of being one, being big and being alive gains an even deeper meaning by having control over one's hand, waist, and tongue. Hacı Bektaş, who believes that even the most basic human need, eating, should have a proper manner, emphasizes the importance of loving humanity for being human and makes it meaningful by seeing all seventy-two nations as one. He transforms the fundamental belief system into a deeper philosophy with the concept of "Four Gates Forty Stations."

Hacı Bektaş, who claimed that each of the gates of Sharia, Tariqa, Ma'rifat, and Haqiqah has ten stations which are essential for one to attain the virtue of being human, is considered the spiritual father of the Horasan saints who systematized Turkish-Islamic Sufism along with the philosophy of existence that the Turkish nation had created since the first moment the Turkish nation appeared on the stage of history.

He always prioritizes unity, not differences, and asserts that discrimination and conflict between people will not benefit anyone, and it is seen that these will be inevitable where rights and justice are not provided. Looking at the history of religions, it will be seen how selfishness and ignorance have led to great disasters. This subtlety is also taken as basis in Alevi and Bektashi philosophy. The main idea presented by the Bektashi belief system to humanity is to eliminate the darkness of ignorance with the light of knowledge.

YAVUZ SULTAN SELİM DÖNEMİNDE GERÇEKLEŞEN KIZILBAŞ TEFTİŞİNE ANALİTİK BİR YAKLAŞIM DENEMESİ

AN ANALYTICAL ATTEMPT ON THE INSPECTION OF
QIZILBASH DURING THE REIGN OF YAVUZ SULTAN SELİM

METİN ZİYA KÖSE*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışma Yavuz Sultan Selim zamanında gerçekleşen Kızılbaş teftişinin analizine odaklanmıştır. Kızılbaş oldukları iddiası ile mahkeme edilen Seydi Sevindik ve İshak adlı şüphelilerin dava süreçleri irdelenmiştir. Vaka analizi yolu ile incelenen iki mahkeme zabtı 16. yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Safevi Devleti ile giriştiği mücadelenin bir neticesi olarak vuku bulan Kızılbaş teftişinin idarî ve hukukî açılardan nasıl gerçekleştirildiğinin anlaşılmasında önemli veriler ihtiva etmektedirler. Bunun yanında ilgili dava kayıtları Kızılbaş oldukları iddia edilen, haklarında izleme ve istihbarat kararı alınanların belirli hukukî aşamalar sonrasında mahkeme edildiklerini göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Bu nedenle kayıtların barındırdığı bilgiler tahlil edilerek Kızılbaşların belirleme, izleme, istihbarat, yargılanmaları ile verilen cezalar ve cezalandırma usulleri tartışılmıştır. Sonuç olarak Kızılbaş oldukları iddiasıyla haklarında soruşturma başlatılanlardan en azından bazılarının hukuk düzeni normları içerisinde ve belirli koşullar işletilerek yargılandıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyasi Tarih, Kızılbaş, Teftiş, İstihbarat, Yargılanma.

Abstract

This study focuses on the analysis of the Qizilbash inspection that took place during the time of Yavuz Sultan Selim. The legal processes of the suspects Seydi Sevindik and İshak, who were accused of being Qizilbash, have been examined. The examination of two court records through a case analysis contains important data in understanding how the Qizilbash inspection, which occurred as a result of the Ottoman Empire's struggle with the Safavid State in the early 16th century, was carried out administratively and legally. In addition, the relevant case records highlight that those accused of being Qizilbash, and against whom surveillance and intelligence decisions were made, were prosecuted after certain legal stages. Therefore, by analyzing the information contained in the records, the identification, monitoring, intelligence, trials of Qizilbashes, and the penalties imposed, as well as the methods of punishment, have been discussed. As a result, it has been concluded that at least some of those who were investigated on the grounds of being Qizilbash were prosecuted within the norms of the legal system and under certain conditions.

Key Words: Political History, Qizilbash, Inspection, Intelligence, Trial.

Araştırma Makalesi / Künye: KÖSE, Metin Ziya. "Yavuz Sultan Selim Döneminde Gerçekleşen Kızılbaş Teftişine Analitik Bir Yaklaşım Denemesi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 15-38. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1444919>

* Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, E-mail: metinzia@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-4998-1140.

Giriş

Selimî mahlasıyla bir divan telif eden Yavuz Sultan Selim “*İstanbul tahtından İran tarafına asker koşturdum/Kızılbaş melâmet kanına boğdum*” diye terennüm ederken muzaffer bir padişah olduğunu ilan etmesi yanında bütün saltanatı boyunca devam eden Kızılbaşlara yönelik siyasetinin ipuçlarını da verir. Bu siyasetin yansımaları olarak Yavuz Sultan Selim döneminde gerçekleşen Kızılbaş teftişi Osmanlı İmparatorluğu’nun Safevi Devleti’yle olan siyasî çekişmeleri ve mezhepsel ayrılıkların etkisi altında cereyan etmiştir.

Çaldıran Seferi’nden önce ve sonra Yavuz Sultan Selim’in giriştiği en önemli dahili teşebbüslerden başta geleni Kızılbaş teftişi olmuştur. Ancak görünüşte Safevilere yönelik ılımlı siyasetine rağmen Kızılbaş takibi ve teftişinin daha II. Bayezid döneminde başlatılmış olduğunu ileri sürmek yanıltıcı olmayacaktır (Şahin-Emecen, 1994, XXIV-XV). Kendisine yapılan suikast girişiminden sonra Sultan Bayezid, Teke-ili Kızılbaşlarından bazılarını Rumeli’ye sürmüştü (Kütükoğlu, 1962, 2-3; Ahmet Refik, 1994, 24; Öztürk, 2000, 137). Aynı padişahın Şahkulu Ayaklanması’ndan sonra özellikle Hamid-ili ve Teke-ili yöresinde bulunan Kızılbaş toplulukları sürgüne veya zorunlu iskâna tabi tutması hem toplumsal hem de demografik açıdan yeni sorunlar doğurmuştur (Artan Ok, 2024, 315; Artan, 2019, 292 ve 306). Bu arada padişah Kızılbaşların dikkatlice takip edilmesine dair emirler vermekten de geri kalmamıştı (Şahin-Emecen, 1994, 8, 21, 32, 78, 92, 125).

Yavuz Sultan Selim daha Trabzon’da şehzade iken Safevi Devleti’yle gerilimli bir dönem geçirmiş, babası II. Bayezid’in temkinli bir devlet aklının yansımaları olan tutumunun aksine daha şiddetli bir siyaset sergilemiştir (Bostan, 2019, 2021). Selim padişah olduktan sonra bir yandan gerginlik stratejisi uygularken bir yandan da Osmanlı Devleti’nin sınırlarında ve çoğunlukla Doğu ve Orta Anadolu’da Safevi halifeleri vasıtasıyla yapılan Kızılbaş propagandasının etkisi altında kalan yerlerde teftişler yaptırmıştır (Emecen, 2011, 65; Bacqué-Grammont, 1991, 208).

Safevi Devleti üzerine yapacağı sefere girişmeden evvel babası II. Bayezid döneminde Anadolu’da Erdebil sufi ve halifelerinin etkili propagandası neticesinde Osmanlı reayasası olan Türkmenler arasında Safevi taraftarlığının günbegün artarak tehlikeli bir hal alması Yavuz Sultan Selim’in çok sert tedbirleri uygulamaya koymasına sebep olmuştur. Bu yüzden daha şehzade olduğu dönemlerden itibaren Osmanlı coğrafyasındaki Kızılbaşların neden olduğu aykırı hareketler ilgili görevliler tarafından dikkatlice takip edilmiş, güvenlik açısından Safevilerle iş birliği halinde olanların tespiti yoluna gidilmişti (Uzunçarşılı, 1988, 257). Yavuz Sultan Selim’in Safevi hükümdarı Şah İsmail’i yendiği Çaldıran Savaşı (1514) sonrasında ise Osmanlı İmparatorluğu’nun etki sahası belirgin bir şekilde genişlemiş, Safevilerin Anadolu’da etkisi nispeten azaltılmıştı. Bu dönemde, Şah İsmail ile iş birliği yaptıkları gerekçesiyle Kızılbaşlara yönelik takibat artarak devam etmişti.

Çaldıran’dan sonra Osmanlı yönetiminde Sünnî İslam’ı önceleyen bir dinsel politika anlayışı hâkim olmuştur. Ancak Kızılbaşlara yönelik olarak alınan tedbirlerin bütünüyle mezhepsel bir baskı ve ayrıştırıcı/dışlayıcı bir tavır dönemi olarak değerlendirilmesi eksik bir bakış açısını yansıtır. Safevi Devleti’yle olan kesintisiz mücadele, Osmanlı Devleti’nin sınırlarındaki istikrarsızlık ve mezhepsel farklılıkların kontrol altına alınmasıyla ilgiliyse de Kızılbaş teftişleri, aynı zamanda siyasî ve askerî bir stratejinin bir parçası olarak görülmüş olmalıydı. Nitekim Osmanlı-Safevi

1 Leşker ez-taht-ı Sitânbül süy-ı İrân tahtem/Sürh-i ser-râ garğa-i hün-ı melâmet sahtem (Aydın, 2019, 475).

mücadelesinin olumsuz seyrinin Anadolu'daki Kızılbaş teftişi ile yakından alakası olduğu gibi bunu yalnızca din temelli bir anlaşmazlık olarak değerlendirmemek gerekir. Bu süreçte Sünni Osmanlı ile Kızılbaş Safevilerin gerek siyasî ve gerekse ekonomik açıdan birbirlerine üstünlük kurma yoluna gittikleri görülmektedir. Osmanlıların Azerbaycan ve Safevi topraklarına düzenledikleri seferler mücadelenin siyasî ve askerî yönünü gösterirken, ipek ticareti üzerinden geleneksel ticaret yolunu kontrol altına alma düşüncesi rekabetin ekonomik boyutuna işaret etmektedir (İnalçık, 2016, 116-118).

Uygulanmasının beklenenden daha şiddetli olmasından dolayı teftişlerin sosyal, dinsel ve siyasî açıdan neden olduğu kırılğan mevzular yalnızca o zamanla sınırlı kalmamış çağdaş tarihçilerin hissesine düşen münakaşalı meseleleri de beraberinde getirmiştir (Yılmaz, 2018, 297-390). Bir yanda Yavuz'un Kızılbaş siyasetini onun tüm saltanatı boyunca gerçekleştirdiği iki büyük seferin ön aşaması olarak gören, bunu geniş bir perspektiften değerlendiren ve dönemin kaynaklarının yol göstericiliğinde tartışan bir bakış açısı mevcuttur (Emecen, 2010, 95-100). Diğer tarafta ise teftişin Anadolu Kızılbaşlarına yönelik bir kıyamın (40.000 Kızılbaşın katledilmesi iddiası) habercisi olduğunu yönelik bir kanıyı destekleyen tutumun izleri görülmektedir (Karakaya-Stump, 2020, 275-281).

Burada bu tartışmalı mevzulara girilmeyecek, öncesi ve sonrası ile teftişin planlı bir harekât olarak nasıl işletildiğine odaklanılacaktır. Teftişler, Kızılbaşlara yönelik baskıların belirgin bir şekilde arttığı ve Kızılbaşlık inancını benimseyenlerin şiddetli bir tarzda takip edildiği bir dönemi ifade eder. Bununla beraber ve daha bütüncül bir bakış açısı ile teftiş sonrasında hukuken yürütülen süreçlerin ve cezalandırmaların tamamını da kapsar.

Bu çalışmanın ilk kısmında Kızılbaş teftişini analiz etmeyi mümkün hale getiren iki mahkeme kaydı hakkında ön izahat yapıldıktan sonra Yavuz Sultan Selim dönemini anlatan muasır kaynakların teftişe nasıl baktıklarına dair bir bölüme geçiş yapılmıştır. Ancak bilhassa Selimnâme olarak bilinen eserlerde İdrisî Bidlisî haricinde hiçbirinin konu hakkında bilgi vermedikleri görülmüştür. Keza genel Osmanlı tarihi müelliflerinin de ancak belirli bir miktarda ve birbirlerinden alıntı yaparak teftişe dair kısmî bilgiler verdikleri sonucuna ulaşılmıştır. Takip eden ikinci kısımda ise teftişin aşamaları tartışılmıştır. Planlı bir devlet siyaseti olarak teftişin nasıl işletildiği sorusunun cevabı aranmıştır. Yavuz Sultan Selim dönemine ait sözkonusu iki mahkeme kaydı eşliğinde teftişin bir analiz denemesi yapılmıştır.

1. Kaynakların Şahitliği

1.1. Şer'iyye Sicilleri ve Teftiş

Yukarıda genel çerçevesi çizilen tarihî gelişmeler ışığında, bu çalışma Yavuz Sultan Selim döneminde gerçekleşen Kızılbaş teftişi neticesinde yargılanan ve Kızılbaş oldukları ileri sürülen Seydî Sevindik ve İshak adlı şahısların mahkeme süreçlerine odaklanmıştır. Seydî Sevindik'in yargılanmasını konu edinen mahkeme kaydına daha önce birkaç farklı çalışmada dikkat çekilmiştir (İnalçık, 2021, 435; Ceylan, 2019, 63-64; Erünsal, 2019, 502). Ancak hepsinde de belgenin detaylı bir analizi yapılmamış olup, sadece Osmanlı-Safevi münasebetleri açısından ve genel bir zaviyeden değerlendirilmiştir. İshak hakkında ise mevcut bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu dava kaydı iki büyük doğu seferinden sonra Kızılbaş teftişinin devam ettirilmiş olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Selim'in son zamanlarına kadar devam eden Kızılbaş teftişinin neticelerini gösteren daha farklı misallerden de bahsedilebilir.

Bunlardan biri teftiş neticesinde yok olma tehlikesi gösteren Doğu Anadolu'daki birçok köyle ilgilidir. Mesela 1518'de Amid Sancağı Tahrir Defteri'ne göre Türkçe adlı birçok Kızılbaş köyünün tamamen boşatılmış olduğu kayıt altına alınmıştır (Erpolat, 2020, 159; Yılmaz, 2018, 365).

Tahlile tabi tutulacak her iki dava tutanağının "inşa" edilmiş olduklarını ileri sürmek yanıltıcı olmayacaktır. Zira bilhassa 16. yüzyılın ilk yarısına ait çoğu mahkeme metni davaların tüm ayrıntılarını vermezler ve bir şekilde özetlenmiş bir haldedirler (Pierce, 2005, 133 vd.).² Ancak bu durum çalışma için elde edilecek veriler açısından bir handicap olarak görülse de mahkeme başkanı olarak kadıların Kızılbaşlar hakkındaki görüşlerinin derinlikli olduğu gerçeğine aykırılık teşkil etmez. Nitekim 1619 tarihli bir sicil kaydı İstanbul'da Kızılbaşlıkla suçlananların teftişini emreden fermana binaen İstanbul kadısı Çeşmizâde'ye verdikleri ifadelerden yola çıkarak hazırlanmıştır ve Kızılbaşların anlattıklarını detaylı bir halde ihtiva etmektedir. Çeşmizâdenin Kızılbaşlardan aldığı ifadelerden derlediği anlatım esasen kadıların yargılama esnasında meseleyi etraflıca sorguladıkları gerçeğine işaret etmektedir. Bu bakımdan oldukça değerli olan bu vesika kadının Kızılbaş teftişinde oynadığı rolü ortaya koyması açısından mühimdir (Yıldırım, 2022, 120-125).

Bununla benzer bir şekilde aşağıda tartışılacak iki dava metni dikkatlice irdelendiğinde teftişin ve yargılamanın seyrini bütün detaylarıyla betimlemektedir. Böylece dava tutanaklarında tasvir edilen anlatımdan yola çıkarak Seydî Sevindik'in ve İshak'ın teftişi, takip ve istihbarat çalışmaları, hapsedilme ve yargılanma süreçleri ile cezalandırma aşamaları irdelenmiştir.³

Gebzeli Seydî Sevindik'in duruşma kaydı, propaganda, hukuksal alt yapının oluşturulması, yapılan istihbarî çalışmalar ve ön tahkikat, dava açılması ve mahkeme edilmesi süreçlerini ayan beyan ortaya koyduğundan Anadolu'da birçok yerinde ve aynı anda yapılan Kızılbaş teftişinin anlaşılması açısından önemli olduğu kadar bunun bir hukuksal metin içinde yer bulması dikkate şayandır.⁴ Bolu'da derdest edilen İshak'ın dolaylı yollardan anlatılan dava sürecinde ise yukarıdaki aşamalara ek olarak cezalandırmaya yönelik bir uygulamanın izlerini sürmek mümkün olmaktadır.⁵ Seydî Sevindik ve İshak'ın Kızılbaşlık suçlamalarını tasvir eden her iki vesikada hikaye edilenlerden yola çıkarak teftiş yapılırken vuku bulan aşamalar aşağıdaki şekilde gerçekleşmişti: Propaganda, Hukukî Altyapının Oluşturulması, Ön Soruşturma, İzleme ve İstihbarat, Mahkemeye Çıkarma, Ceza ve Cezalandırma.⁶

1.2. Selimnâmeler ve Teftiş

Dönemin ana kaynaklarından biri olan Selimnâmelerin önemli bir kısmında Kızılbaşlar, Safeviler ve Çaldıran Seferine dair çokça atf varsa da teftiş her nedense söz konusu edilmez.⁷ Bunun biraz da muzaffer padişahın şehzade iken yiğitliğine,

2 Çankırı sicillerinde yer alan 1698 tarihli bir Kızılbaşlık iddiası dava tutanağı inşasının analizine dair bk. Ergene, 2003, 164-167.

3 Buna rağmen bir Kızılbaş davasının mahkeme tutanağında birkaç duruşma şeklinde yer bulduğu görülmektedir. Aynab'da 1540 başlarında görülen, Kızılbaş olduğu tescillenen ve hatta şehirden sürülme kararı verilen Hacıye Sabah'ın yargılanması farklı celseler şeklinde sicil defterine kaydedilmişti (Pierce, 2005, 329-360).

4 Üsküdar Mahkemesi, nr. 1, v.13b-1, Evâil-i Muharrem 920 (26 Şubat-6 Mart 1514).

5 Üsküdar Mahkemesi, nr.2, v.15a-2, Evâhir-i Cemaziyelahir 925 (19-29 Haziran 1519). Her iki belge <https://www.kadisicilleri.org/veritabanından alınmıştır>. Belgelerin transkriptlerine bu veritabanından ulaşılabilir.

6 Benzer usullerin 16. yüzyılın ikinci yarısında devam ettirildiği görülmektedir (Savaş, 2018a, 60-86).

7 Teftiş atlayan ve anlatmayan Selimnâmelere bazılarını için bk. Celal-zade Mustafa. *Selim-name*, haz. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990; Ezgi Doğruel, *Cevri'nin Selim-nâme'si* (İnceleme-metin), Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022; Saliha Boşnak, *Muhyi Çelebi-Selimname (Giriş-metin-dizin-ıtpkbasım)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek

padişah olduktan sonra ise iki önemli seferine odaklanılmasından kaynaklanmış olduğu ileri sürülebilir.

Yavuz Sultan Selim döneminin tarihçisi ve diplomatı İdris-i Bidlisî bir istisna olarak genel bir anlatımla detaysızmış gibi görünüp ama aslında teftişi aşamaları ile tasvir eden pek kıymetli bilgiler verir. Telif ettiği bir Selimnâme’de teftiş şu şekilde betimlenir: “...*O dinden çıkmış, zararlı, fesatçı zındıklardan ülkenin ve sınırların temizlenmesi için Sultan-ı Süleyman-mekân bütün bölgelerin ümeralarına, yöneticilerine ve tabilerine ferman göndererek, eskiden bu zamana kadar o dinsizlerle ve liderleriyle ilişkisi olan herkesin köylerde ve şehirlerden dikkatli bir şekilde isim, isim soruşturulmasını irtibatı tespit edilen yetişkinliğe ve ergenliğe ulaşmış, yaşlılar veya gençler ergen olmayanlar, ömrünü hata içinde geçirmiş olanların tamamının listesini detaylı olarak başkente gönderilmesini buyurdu. İdareciler tarafından isimleri tespit edilip divana gönderilen kırk bin kişiden fazla kişi yakalanıp tutuklandıktan sonra Padişah’ın emriyle kılıçla öldürüldüler... O kış sultanın kışlağı Edirne’deydi, öyle ki Rumeli ve Anadolu’da o cemaatten kadınlar, çocuklar ve annelerin karnındaki ceninlerden başka hayatta hiç kimse kalmamıştı...*” (Aksoy, 2012, 81).

Benzer bir anlatım bir diğer Selimnâme nüshasında da görülür: “...*O sırada mücahitler sultanı saltanat diyarı Edirne’de kışlakta bulunuyordu. Görüşmelerden ve konuşmalardan sonra bu Kızılbaş taifesinin kökünü kazıma hareketlerinin öne alınması için padişahın şu hükmü yöneticiler adına gönderildi: Hiç beklemeden, her yörede Kızılbaş taifesinden kim varsa ve nerede bulunuyorsa, üç atasına dek bu Safaviye şeyhlerinin üç tabakasına inanan müridlerden iseler (çünkü sapık şahın, kardeşinin ve babasının üç nesli, daha önce belirtildiği gibi ayaklanmayı başlatıp ülke fethetme iddiası taşımışlar, hepsi sulh seccadesini kılıç ve silah sahiplerinin tahtına dönüştürmüşler ve ehl-i sünnet ve’l-cemaatin dosdoğru yolundan Rafiziliğin ve ilhad sahiplerinin sapıklığına saplanmışlar) her halükarda ‘imanı inkarla değiştiren şüphesiz doğru yoldan sapmış olur’ ayeti gereğince kökleri kazınmak ve tebdil ile cezalandırmayı hak etmişlerdir; kaçınılmaz olarak Rum beldelerinde oturan ve yolculuk halinde bulunan bu taifenin yediden yetmiş hepsini yazsınlar ve yüce divanın naiplerine arz etsinler. Acele olarak, uyulması gereken hükümlerin dayanakları tamamlanınca hükümler her bir yörenin yöneticisine gönderildi. ‘Onları bulduğunuz yerde öldürün’ genel hükmünce amel edip onlardan büyük bir kitle öldürüldü...*” (Kırlangıç, 1995, 139-140).

Her iki anlatımda aşağıda tahlili yapılacak teftişin tüm aşamalarını görmek mümkündür. Devlet adamları ve din âlimlerinin görüşünün alınması, hukuken ve idareten bu girişimin başlatılması, taşra idarecilerine emirlerin gönderilmesi, Kızılbaşların defterlere kaydedilmesi, kimlerin kaydedileceği ya da yazılmayacağı ve mahkeme edilmeleri gibi hususlar üzerinde durulur. Teftiş yapılan Kızılbaşların tamamının katledilmesi emri ise Bidlisî’nin abartarak tahlil ettiği bir görüş olarak yorumlanmalıdır. En azından aşağıda tahkiki yapılacak olan iki sicil kaydına bakarak 1514-1518 yıllarında takibata uğrayan bazı Kızılbaşların hemen öldürülmeyip haklarında yasal süreçlerin işletilmesi yolunun tercih edildiği ileri sürülebilir.

Lisans Tezi, 2022; Ali Kökoğlu, *Kemal Paşa-zadenin Selim-namesi*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994; Abdurrahman Sağırlı, *Keşfi Mehmet Çelebi Selim-name veya Bağ-ı Firdevs-i Guzat ve Ravza-i Ehl-i Cihad*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993; Hatice Aynur, *Mahremi ve Şeh-Name’si I. Kısım Yavuz Sultan Selim Dönemi: İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993; Mustafa Arğuşah, Şükri’nin *Selim-namesi ve Eserdeki Doğu Türkçesi Unsurları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986; Hamdi Savaş, İshak Çelebi ve Selim-Namesi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.

Genel Osmanlı Tarihi yazar müellifler de teftiş ile alakalı fazla malumat vermez, daha genel bir açıklama sistematığı tercih edilir. Mesela Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l Ahbar*'da teftişi şöyle açıklar: "...ve mukaddema Anadolu vilayetlerindeki hükkam-ı bahirü'l-ahkam gönderilüb Kızılbaş-ı evbaş meredesinden olan riyaz-ı dini İslam'ı pejmürdelerden teftiş ü tefahhus idirilüb, sinn-i heft-saleden heftad-saleye varınca kırkbin mikdarı nüfûs-ı menhus ele girüb rafz ü şenaati ve efal-i şenia ile ol kallaşlara Şia ve Rafavız ve ilhad serini ki tume-i tiğ-ı alem-gir ve lokma-i şir-i şimşir idüb, defterin göndermişler idi..." (Gelibolulu Mustafa Ali, 1997, 1076-1077). Hoca Saadettin ve Müneccimbaşı da Âlî gibi benzer ifadeler kullanmışlar, teftişin ayrıntıları hakkında fazla bir malumat vermemişlerdir. (Hoca Saadettin Efendi, 1979, 176; Müneccimbaşı Ahmed Dede, 1977, s.457). Aşağıda malumatı verilecek olan Sarı Görez ve Kemalpaşazade'ye ait risaleler ise teftişin kendisini değil, teftişin yapılma gerekçelerine dayanak oluşturacak görüşleri açıklarlar.

Son olarak bu konu ile bağlantısı olması hasebiyle bazı çağdaş eserler de aynı tutumu sergiler ve çokça tartışılan teftiş hakkında ne yazık ki detaylı açıklamalar yapılmaz, sadece şiddet ve sonrasında yapılan katliamlar vurgulanır (Ocak, 2011, 287; Yıldırım, 2022, 117). Dönemin ana kaynaklarının ve çağdaş araştırmacıların tafsilat içermeyen anlatımlarına rağmen bu çalışma II. Bayezid zamanında hazırlıkları yapılan ve uygulanmaya başlanan, Yavuz Sultan Selim sıkı ve şiddetli bir şekilde gerçekleştirildiği kesin olan Kızılbaş teftişini dikkatli bir bakış açısı ve sorgulama yöntemi ile daha belirgin hale getirme niyeti taşımaktadır. Bu nedenle yukarıda bahsedilen iki Kızılbaşın yargılanma süreçleri vaka çalışması yolu ile analiz edilmiş, teftişin hukuken ne anlama geldiğinin kritiği yapılmıştır.

2. Teftiş ve Aşamaları

2.1. Propaganda: Bir Meşrulaştırma Aracı

Osmanlı dünyasındaki tasavvufî hareketleri detaylıca anlatan İngiliz elçilik görevlisi Paul Ricaut, Yavuz Sultan Selim'in sadece kanunu esas alan dayanaklar teşkil etmeyip propagandayı bir muvaffakiyet metodu olarak etkili bir şekilde kullandığını ima eder. Padişahın Safevilere karşı açacağı savaşı bir din davası olarak ilan ettiğini, onun bu seferi Hz. Muhammed'in intikamını almak, Kızılbaşları ona ettikleri küfürler yüzünden cezalandırmak amacı ile açtığını zikreder (Ricaut, 2012, 189).

Burada söz konusu edilmesi gereken önemli bir husus mevcuttur. Aşağıda bahsedilecek olan şer' ehlinin ürettiği yasa hükmündeki değerlendirmeler hukukî altyapıyı oluşturmaya yönelik adımlardı. Oysaki birer propaganda unsuru olarak daha farklı metinlere de ihtiyaç duyulmaktaydı.⁸ Din adamlarını ve idarecileri hüsnükabül ile benimseyen geniş Müslüman Sünnî topluluklar Kızılbaşlık hususunda ancak bu şekilde uyarılabileceklerdi.

Dinî bir anlam ihtiva eden ve kanun niteliğine sahip bazı doktriner metinler dışında Yavuz Sultan Selim ile muasır bir kısım müellif ve eserlerine bu gözle bakmak gerekir. Bunun en bariz örneğini Ali B. Abdülkerim Halife'nin Yavuz'a sunduğu bir raporda görmek mümkündür (Tansel, 1969, 26-30; Yıldırım, 2008, 504 vd.). Keza Fazlullah b. Rûzbihân-i Huncî'nin Yavuz'a sunduğu Farsça ve Türkçe yazılmış iki şiir de benzer niyetlerle hazırlamıştı (Yıldırım, 2008, 515). Yine Yavuz ile Doğu seferine katılan Muhyiddin Muhammed b. Ömer b. Hamzâ Antakî (Molla Arab) *es-Sedâd fî*

⁸ 16. yüzyılda Osmanlı bürokrasisinin ürettiği belgelerde Kızılbaşların dini-siyasi farklılıklarını ön plana çıkarmak için bu türden kavramların kullanıldığı görülmektedir (Alandağlı, 2023, 507-528).

Fedâ'ili'l-Cihâd adlı eserinde Yavuz Sultan Selîm'i Kızılbaşlar üzerine yapılacak sefere teşvik etmiştir.⁹

Padişahı, din ehlini ve inanan her kesimi Safevilere karşı harekete geçmeye çağırın bu risaleler bir yerde dönemin propaganda araçlarından sayılmalıdır. Padişah ile devlet ve din muhitlerindeki erbapların Kızılbaş Safevilere karşı bizzat inşa ettiği yaklaşımın temel referansı din ve örf olmuştur. Bununla birlikte çift yönlü bir akışın neticesi olarak dönemin kültür elitlerinin Kızılbaş karşıtı söylemleri bir hayli yankı bulmuştur denilebilir. Neticede burada etraflıca bahsedilmeyen yıkıcı Safevi propagandasının etkileri bu şekilde izale edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma içerisinde kullanılan belgelerden birinde söz konusu edilen propagandanın emsiline rastlanması şaşırtıcı değildir. Buna göre ifade veren şahitlerin ağzından Kızılbaş olduğu beyan edilen Seydi Sevindik özelinde ama gerçekte tüm Kızılbaşların dinsiz oldukları varsayımı kayıt altına alınmıştır.¹⁰ Dönemin bakış açısını yansıtmaya açısından mühim olan bu yaklaşım Osmanlı mahkemesinde Kızılbaşlarla ilgili süreçleri yöneten hâkimin ve diğerlerinin Osmanlı merkezi idaresinin etkili bir şekilde yürüttüğü propagandanın etkisi altında kaldığının somut bir örneğidir.

2.2. Hukukî Altyapının Oluşturulması

Kızılbaş teftişinde hukuksal altyapının oluşturulması aşaması makro bakış açısı ile gözlemlendiğinde merkez ve taşradaki dinî ve idarî mekanizmalarının devreye girerek eşgüdümü olarak hareket ettikleri sonucu hâsıl olur. Merkezi yönetim, icraî ve kazaî otoritelerin çalışmaları neticesinde hukuksal girişimleri temellendirecek altyapıyı oluşturulmuş, taşradaki ehl-i örf ise süreci yönetmişlerdi.

Yavuz Sultan Selim çift yönlü bir hukuksal yaklaşım sergilemiştir. Bunu hem örf hem de şer'e dayandırma zorunluluğu nedeniyle atılan ilk adımlar bu yönde olmuştur. Teftişin bütün aşamalarını şer'i hukuka bağlama düşüncesinin en bariz yansıması din adamlarından alınan fetvalar ve şer'i dinsel metinlerdir (Bulut, 2005, 180). Bir Selimnâme, Çaldıran öncesinde Yavuz Sultan Selim'in Fil Çayırı'nda kadı, müftü ve müderrisler ile Kızılbaş meselesini görüştüğünü, kendilerinden sefer için icazet aldığını betimlemektedir (Doğruel, 2022, 211-213).

Sultan, sapkın olduğu ileri sürülen Kızılbaş Safevi Devleti'nin aynı zamanda bir Müslüman devlet olması hususiyetini buraya yapılacak harekâtın meşruiyeti için bir engel teşkil etmesi zorluğunu fetvalar vasıtası ile aşacaktı (Yıldırım, 2008, 507 vd.). İdris-i Bidlisî Selimnâmesi'nde Yavuz'un böylece Kızılbaşlara yönelik atacağı adımlarda elini olabildiğince sağlamlaştırdığını "*Kızılbaş cemaatinin ortadan kaldırılmasının diğer din düşmanlarının ortadan kaldırılmasından daha hayırlı ve önemli olduğunu belirten akli ve nakli fetva vardı*" şeklinde ifade etmektedir (Aksoy, 2012, 80).

Yavuz döneminde Kızılbaşlara yönelik olarak verilen iki dinî risale dikkatleri celbetmektedir. Bunlardan ilki Sarıgörez adıyla bilinen Müftü Hamza'ya (Nureddin) ait olanıdır ki bir beyanname niteliğini havidir (İpşirli, 2009, 151-152). Sarıgörez belki de Safevilere karşı yapılacak savaşı bir din savaşı olarak addeden ilk Osmanlı hukukçusu olmalıdır (Tekindağ, 1968, 53-54). Diğer ise dönemin Sünni düşüncesinin tercümanı olan Kemalpaşazade'nin Kızılbaşlar hakkında ürettiği risalelerdir (Erdoğdu

9 Yağcı, 2014, 127. Aynı bakış açısını Kanuni Sultan Süleyman'a biri siyasetnâme, biri kalam ve sonuncusu tasavvuf metni olarak sunulmuş olan el-Şirvani'nin risalelerinde görmek mümkündür. (Yılmaz, 2015, 299-309).

10 "...bu lâ-dînin Kızılbaşları..."

Başaran, 2019, 20 vd.). Her ikisinin Çaldıran öncesinde hazırladığı metinler Selim I. zamanında gerçekleşen Kızılbaş teftişi, yargılanma ve cezalandırma usullerine dayanak teşkil etmiştir.¹¹

Kızılbaşlara yönelik olarak atılacak adımların mer'i hale gelmesini tetikleyecek örfi hukuk düzenlemelerine bakıldığında ise Divan'ı Hümayun'da alınan kararların ve taşraya gönderilen emirlerin yer aldığı fermanların varlığından sözedilebilir. Osmanlı tarih yazarları Yavuz Sultan Selim, devlet adamları ve ulemanın Kızılbaşlık meselesini etraflıca tartıştıkları bir divan-ı hümayun toplantısından haber vermektedirler (Tansel, 1969, 32-34). Örneğin Hoca Sadeddin eserinde bu divan toplantısı hayli detaylı bir şekilde anlatmıştır (Erkan, 2014, 166-167). Merkezi idarenin Kızılbaş teftişini başlatmak için siyaseten kullandığı ve dayanak noktası yaptığı aslı unsur ise bir padişah buyruğu olmuştur. Kanun hükmünde olan emir taşradaki idarecilerin harekete geçmelerine yardımcı olmuştur. Neticede Yavuz Sultan Selim'in Kızılbaşların soruşturulmasına yönelik olarak hazırlattığı ve ilgililere gönderilen bu ferman, teftişin başlamasına imkân tanımıştır.¹²

Bununla beraber *teftiş* kelimesinin Seydî Sevindik'in duruşmasına ait hukukî metin içerisinde yer almasının önemli olduğunun altı çizilmelidir.¹³ Çünkü bu mefhumun örfi açıdan derin anlamlar taşıdığını ilgililer yakinen bilmekteydiler. Mahalli idarecilerin Kızılbaş takibatını başlatmak için yapacakları çalışmaların örfi dayanağının altı çizilmiş olmaktadır. İdris-i Bidlisi bu dayanaklardan şöyle bahseder: "... Acele olarak, uyulması gereken hükümlerin dayanakları tamamlanunca hükümler her bir yörenin yöneticisine gönderildi..." (Kırlangıç, 1995, 139-140). Keza bu kavram mahkeme süreçlerinin neden başlatıldığını temellendirmek için anahtar rolü üstlenmiştir. Ayrıca devletin bütün idarî bölgelerine gönderilmiş olması gerektiğinden taşra yöneticileri konunun ne kadar ehemmiyetli olduğunun farkına varmışlardı. Son olarak bu kelimenin çok daha geniş bir manada Kızılbaşlara yönelik olarak girilecek teşebbüslerin tüm merhaleleri için kullanılmakta olduğu mesajını almışlardı. Nitekim 16. yüzyılın ikinci yarısına ait bir mühimme hükmünde yer alan "*Bozok beyi Çerkes beye... Kızılbaşlıkla müttehem olan kimesneler şer ile teftiş olunup sabit olursa idam edilüp... ve şer ile sabit olmayup lakin müttehem olduklarına kanaat gelirse Kıbrıs'a sürülmeleri...*" ifadeleri teftişe sadece izleme, istihbarat, takip etme, belirleme süreçleri açısından değil mahkeme, yargılama ve cezalandırma gibi uygulamalar şeklinde bakıldığı sonucunu doğurmaktadır (Baltacıoğlu-Brammer, 2014, 24). Böylece tahlili yapılan ilgili iki belgede adları zikredilen ve aşağıda sözkonusu edilecek olan Kocaeli ve Bolu Sancak beylerinin Kızılbaş teftişine dair atmış oldukları adımların yasal dayanağı şekillendirilmiş olmaktadır.

2.3. Ön Soruşturma

Kızılbaş teftişinin başlatılması için dayanak teşkil edecek hukukî adımların atılmasından sonra yapılan ilk iş Safevi yanlısı oldukları ileri sürülen kişilerin tespit edilmesi için taşra idarecilerinin ön soruşturma amaçlı görevlendirilmesi olmuştur. Buna dair elde ne yazık ki fazla bir malumat yoktur. Ancak Amasya'da gerçekleştiği görülen bir uygulama ön soruşturmanın nasıl yapıldığını ortaya koyması açısından değerlidir. Buna göre şehirdeki üst düzey idarî, adli ve dinî görevlilerinden oluşturulan

¹¹ Bu iki din/hukuk adamı ile birlikte Kanuni Sultan Süleyman döneminin ünlü şeyhülislamı Ebussuud Efendi'nin Kızılbaşlara yönelik fetvaları hakkında ayrıntılı bir değerlendirme yapan çalışma için bk. Atçıl, 2017, 295-314; Baltacıoğlu-Brammer, 2019, 50 vd.

¹² Mahkeme tutanağında geçtiği üzere "*dergâh-ı mu'allâdan hükm-i şerif vârid olup ...*".

¹³ "*bu lâ-dinin Kızılbaşları teftiş olunmağa...*".

bir komisyonun gözetiminde ön soruşturma yapılmış ve bir rapor hazırlanmıştır.

Amasya Tarihi'nde Hüseyin Hüsameddin, yukarıda bahsedilen Amasya ve civarındaki istihbaratın nasıl yürütüldüğünü açıklıkla ortaya koymaktadır: "...Şadi Paşa'nın *vusûlünde Amasya kadılığına Yegânzâde Şemseddin Ahmed Efendi bin Yusuf Çelebi ve müftülüğüne Yegânzâde Rükneddin Efendi bin Mehmed Çelebi, evkâf-ı sultâniye mütevelliliğine Fenârizâde Zeyneddin Mehmed Efendi ta'yîn olub geldiler. Amasya'da şiiilerin ve üçlerin ahvâlini tahkîke memur oldular... Amasya'ya gelen kadı, müftü, mütevellî Amasya'da cereyân eden ahvâl ve fecâyi'i tahkîke me'mûr olmuşlardı. Bu hey'et günlerce tahkîkât icrâ etdiler. Yapdıkları tahkîkât evrâkını bir kitâb şeklinde doğrudan Sultân Selim'e gönderdiler..."*

(Abdîzâde Hüseyin Hüsâmeddin Yasar, 2022, 494). Bu bilginin alındığı kaynak ilgili eserde açıklanmadığından verilen teferruatın doğruluğu hususunda dikkatli olmak gerekmektedir. Ancak anlaşılan Amasya beylerbeyi Şadi Paşa'nın gözetiminde Amasya kadısı, müftüsü ve bir mütevelliden oluşturulan heyet buradaki Kızılbaşlar hakkında etraflıca bir ön incelemenin ardından bir rapor hazırlamışlar ve İstanbul'a göndermişlerdir.

Seydi Sevindik ve İshak hakkında idare ya da mahkeme davayı başlatmak için bir ön soruşturmaya ihtiyaç duymuş olmalıdır. Ancak Seydi örneğinde olduğu gibi kadı, onun Kızılbaş olduğu yönündeki ön soruşturma hakkında bilgi vermek ihtiyacı duymadığı gibi kim tarafından yapıldığını da belirtmemiştir. Bunun yerine daha genel bir açıklama yapma ihtiyacına binaen doğrudan dava muamelesini başlattığını anlamaya yarayan bir kayıt şekli uygun görülmüştür.

2.4. İstihbarat ve İzleme

Kızılbaşlar, daha II. Bayezid zamanında Osmanlı Devleti tarafından takip edilmiş ve istihbarat birimleri tarafından haklarında raporlar hazırlanmıştır.¹⁴ 1500 yılında Şah İsmail'in meşhur Erzincan ziyaretine dair istihbarat bilgilerinin varlığı dikkat çekicidir (Emecen, 2003, 38-40; Savaş, 2018a, 45). Bir vesikaya göre Anadolu'da katledilen Kızılbaşların listesinde yer alan bazı kişilerin 1500'de Şah İsmail'in Erzincan'a gelişinde Kızılbaşlara katılmış oldukları bilgisi mevcuttur (BOA, *TS.MA-d*, nr.5720: Yıldırım, 2008, tezden naklen). 1503-1512 yılları arasında II. Bayezid'in, şehzadelerinin ve Anadolu'daki idarecilerin istihbarat çalışmaları Safevi Devleti sınırında yoğunlaşmış, buradan haber getiren casusların istihbarat faaliyetleri önem kazanmıştır (Gürkan, 2017, 194).

Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkışından önce ve hemen sonrasında Kızılbaşlara yönelik istihbarat faaliyetleri daha belirgin ve yoğun bir hale gelmişti. Mesela Selim'in tahta çıkışına yakın bir tarihte Musa adlı casusun hazırladığı rapor dikkat çekicidir (Yıldırım, 2008, 479-482). Nitekim aşağıda verilecek örneklerde görüleceği üzere takibata takılan Seydi Sevindik ve İshak hakkında istihbarat çalışmasının yapıldığı açıkça görülmektedir. Bu iki örnek dikkatli bir şekilde işletilen bir istihbarat ağının kurulmasının neticesi olarak değerlendirilmelidir. Taşradaki yerel idarecilerden gizlice Kızılbaş tespitinin istenmesini bu doğrultuda düşünmek gerekir (Tansel, 1969, 38). Keza 1513 yılında Rum eyaletinin bazı yerleşimlerindeki timarlı sipahiler hakkında tutulmuş istihbarat raporu da bunu doğrulamaktadır (Bacque-Grammont, 1982-1983, 163-176). Burada devlet yanlısı olan ya da Kızılbaş'a meyletmemiş timarlı sipahiler hakkında fişleme yapılmıştır. Yine sipahiler dışında Safevi yanlısı olan reaya

14 1488 senesine ait olan ve Muhammed el-Fakir adlı elçinin tuttuğu, Akkoyunlu Devleti'nin dahili vaziyetini (bunlardan biri olan Safevilerin atalarından biri olan Şeyh Haydar'ın isyanını) ve harcî münasebetlerini detaylarıyla anlatan bir istihbarat raporunun analizi hakkında bk. Woods, 1979, 1-9.

mertebesindeki şahısların adları da kaydedilmiştir.¹⁵

Uzun süreli Kızılbaş takibinin rastlantı olmadığı, Kızılbaşların başka yerlerde de istihbarat birimleri tarafından izlendiği anlaşılmaktadır. Yukarıda beyan edildiği üzere İdris-i Bitlisi'ye göre Selim 1513-1514 kışında taşra idarecilerinden Kızılbaşlara ait bütün bilgilerin defter edilip gönderilmesini emretmişti (Yıldırım 2008, 550). Bu istihbarat çalışması sonucunda dönemin Osmanlı kaynaklarına göre sayıları 40.000 kişi olduğu ileri sürülen Kızılbaş'ın fişlenmesi işi tamamlanmıştır.

Selim zamanındaki istihbarat çalışmaları yönelik bu genel açıklamadan sonra analiz edilen iki mahkeme zabtına bakılacak olunursa Kızılbaş olduğu iddia edilen Seydi Sevindik ve İshak için istihbarat çalışması çok belirgin bir biçimde işletilmiştir. 1514'te davası görülen Seydi Sevindik hakkındaki istihbarat raporu onun en azından 1511'den beri takip edildiğini ortaya koymuş ve izleme ve istihbarat faaliyetleri şahitlerin ağzından beyan edilmiştir. Aşağıda mahkeme aşamasında açıklanacak olan şahitlerin anlattıklarının bir kısmının birer takip ve istihbarat çalışması olduğu anlaşılmaktadır. Duruşma kaydının hemen başında Seydi Sevindik hakkında Kızılbaş olduğuna dair duyuların mevcut bulunduğu belirtilmesi aslında mahkemenin nihaî karara daha en başından vardığının bir işaretidir.¹⁶

Seydi yapılan sorgulama ve şahitlerin anlattıklarından hayatının en azından son üç yılını yeniden hatırlamış olmalıdır. Takip edilmişti ve her hareketi gün be gün kayıt altına alınmıştı. Şahit ifadeleri onun için hiç de iyi olmayacak bir sona doğru gidildiğini gösteriyordu. Safevi Devleti elçisi ile gerçekleştiği ileri sürülen bu gizli buluşma iddiasının neticesi Seydi açısından elbette kötü olmuştur. Burada muhbirlerin ve kadının asıl amacı Seydi'nin Kızılbaş Safevi Devleti ile olan bağlantısını net bir biçimde ortaya koymak niyetine matuftu. Şahitlerin ifadeleri istihbarat çalışmaları sonucunda elde edilen bilgileri eşleştirme amacı taşımaktaydı.

İshak'ın da takip edildiği, istihbarat faaliyetlerine takıldığı belgenin dilinden anlaşılmaktadır. Belgenin zaman içerisinde bazı yerlerinin tahrif olmasından dolayı okunamayan kısmı İshak hakkındaki istihbarat çalışmasının ve takibinin bir şekilde yapıldığını ortaya koysa da hangi usulle gerçekleştirildiği net bir biçimde anlaşılamamaktadır. Ancak muhtemelen kılık değiştirerek hareket halinde olduğunun açıklanması onun takip edildiğini bildiğini de ortaya koymaktadır.¹⁷

2.5. Mahkeme

Kızılbaş oldukları zannıyla takip edilenler hakkında aleni ya da gizli ön araştırma yapıldıktan sonra çoğunlukla Osmanlı mahkemelerine çıkartılmış olmalıydı.¹⁸ Mahkemeler Osmanlı hukuk yapısı içerisinde ve şer'i hukuk kurallarına göre düzenlenmişti. Seydi Sevindik ve İshak'ın mahkemeleri bu açıdan bakıldığında olağan bir şekilde işletilmiştir. Her iki mahkeme kaydının tarihleri belirli bir zaman dilimini kapsadığından muhtemelen davalar farklı celseler halinde görülmüş olmalıdır. Özellikle Seydi Sevindik'e ait muhakeme süreci için bu daha çok geçerli olmuştur. Nitekim kadının gerekli ön araştırmayı yapması, şahitlerin güvenilirliğinin

15 Savaş ve Emecen bu raporun aslında Şehzade Ahmet ve oğulları taraftarlarını belirlemek üzere hazırlandığı kanaatinde dir (Savaş, 2018a, 14; Emecen, 2008, 98-99). Yıldırım ise dört farklı kategori belirler: Şehzade Ahmet taraftarları, oğlu Şehzade Murat'a meyledenler, Kızılbaş olanlar, Selim taraftarları (Yıldırım, 2008, 559-560). Safevilere meyledenler hakkında daha genel bir inceleme için bk. Alandağlı, 2021, 1601-1619.

16 "...Seydi Sevindik için kızılbaşdır deyu mesâvi olunup...".

17 "...İshak nâm kimesne tâ'ife-yi kızılbaştan olmak tevehhüm olunup (...) sûretinde gide yürürken tutulup habs olunduktan...".

18 Kızılbaş teftişinin şiddetli olduğu dönemlerde bazı Kızılbaşların mahkeme edilmemiş olduğu varsayılabilir.

belirlenmesi ve nihaî kararın verilmesi gözetildiğinde duruşmanın farklı celseler halinde yapıldığı izlenimi belirginleşmektedir. Ancak bu celseler kayıt altına alınırken kadı muhtemelen tek bir tutanak oluşturmuş olmalıdır.

2.5.1. Seydî Sevindik'in Yargılanması

Mahkemeye çıkarılan Seydî Sevindik karşısında hem Üsküdar kadısını hem de Kocaeli sancak beyi Hüsrev Bey'i bulmuştu. Osmanlı hukuk düzeni içerisinde herhangi bir davada elbette davanın içeriğine bağlı olarak icraî ve kazaî erkin temsilcilerinin bulunması olağan ve beklendik bir vaziyetti. Kadı mahkeme başkanı olarak zaten davanın tam merkezinde olurdu. Örfü temsil eden beylerbeyi ya da sancak beyleri de çoğu kez kamuyu doğrudan ilgilendiren davalara müdahil olurlardı (Köse, 2023, 77-108). Bu kez dava konusu devletin güvenliğini doğrudan ilgilendirdiğinden yargıyı ve örfü temsil eden her iki vazifeli de hazır bulunmuştu. Ancak davanın gidişatından anlaşıldığı üzere süreci kadı idare etmiş, sancak beyi müdahil olmaktan daha ziyade gözetleyici pozisyonunda kalmıştır.

Üsküdar kadısı yargılamayı başlatmak üzere Osmanlı mahkemesinin en önemli karar verme aparatı olan şahitlik kurumunu devreye sokmuştur (Dörtok Abacı, 2019, 45-64). Yargılama esnasında üç şahit bulunmaktadır: Yakub b. Yusuf, Mehmed b. Bıyıklı ve Nasuh b. Yakub adlı şahitlerden öncelikle ilk ikisi aynı anda konuşturulmuştur. Sonrasında Mehmed tek başına bir kez daha ifade vermiştir. Mahkemede kiler en sonunda Nasuh'u dinlemiştir. Bu üç şahidin istihbaratla birlikte çalışan görevliler olduğu düşünülmektedir.

Kadı çok akıllıca davranarak şahitlerin dilinden hem yaşanan anı hem de geçmiş sorgulatmıştı. Nitekim birlikte ifade veren Yakub ve Mehmet, üç farklı açıdan Seydî Sevindik'e suç isnad etmişlerdi. Onlara göre Seydî dinsiz bir Kızılbaşlı.¹⁹ Böylece daha en başta ona dair kesin kanaatlerini belirtmiş olmaktadır. Seydî Sevindik'in diğer Kızılbaşlara yardım ve yataklık ettiğini²⁰ beyan etmiş olmaları ise Seydî'nin Kızılbaşlara yönelik gerçekleştirdiği yardımların Osmanlı düzeni için nasıl yıkıcı sonuçlara varacağı üstü kapalı bir anlatımdı. Şahitler onun casusluk yaptığını yani Safevi tarafına Osmanlı Devleti hakkında bilgi servis ettiğine yönelik bir kanaati de açıkladılar.²¹ Buradaki asıl amaç Seydî Sevindik'in tüm faaliyetlerinin kanun dışı olduğunun ispatına yöneliktir.

Seydî Sevindik'in geçmişi ile ilgili şahitlerin ifadeleri ise yapılan istihbaratın bir neticesi olup mahkemenin gerçekten suçlu bir Kızılbaş olduğu düşüncesini ve soruşturmanın derinlemesine yapıldığı kanaatini oluşturmak niyetinin bir göstergesiydi. Şahitlerden Mehmed, II. Bayezid zamanında Safevi elçisi Gebze'ye vasıl olduğunda Seydî Sevindik'in yatsıdan sonra yasak olmasına rağmen elçi ile çadırda gizlice görüşüğünü, hatta ona turfanda kavun ikram ettiği ifadesini vermişti.²²

II. Bayezid zamanında Safevi Devleti'nden gelen elçilerin en üst düzeyde ağırlandığını, bu dönemde iki devlet arasındaki münasebetleri II. Bayezid'in dikkatlice takip ettiğini, ilişkilerin Anadolu'daki Kızılbaş hareketliliğine rağmen olumlu düzeyde seyrettiğini kaynaklar zikretmektedir (Genç, 2022, 235-236).

19 "...edâ-i şehâdet edip dediler kim lâdin kızılbaşlır...".

20 "...ve hem yatakdir...".

21 "...hem dildir deyu...".

22 "...merhûm Sultan Bâyezid Han zamanında bu lâdin Kızılbaş elçisi Gekviz'e [ye] geldikde mezkûr elçiye kimesne buluşmak yasak olup kapısında çavuş dururken yatsıdan sonra mezkûr Seydî çadır ardından girip iki turfanda kavun iletüp musâhabet edip...".

Mesela 16. yüzyıl başlarında II. Bayezid-Şah İsmail arasında Erdebil'i ziyaret edecek Osmanlı uyrukları hakkındaki mektuplaşmalar olmuştu (Baharlu, 2023, 3-18; Baltacıoğlu-Brammer, 2021, 434). Ancak II. Bayezid 1511'de gelen elçileri aynı yıl içindeki birçok önemli olaydan dolayı [deprem (Gelibolulu Mustafa Âli, 2019, 183b; Artan, 2022, 120), Şahkulu Ayaklanması (Artan- Ok, 2024; Artan, 2019, 285-312 ve Artan, 2022, 103-136), Şehzade Selim'in babasına kıyama] kontrol altında tutmuş ve günlük hareketlerini takip ettirmiştir (Genç, 2022, 240). Esasen Bayezid'in ana gayesi elçinin şehzadeler arasındaki taht kavgası hakkında malumat sahibi olmasının engellenmek istenmesiydi. (Fisher, 2014, 122). Dolayısı ile Seydî Sevindik büyük bir ihtimalle Safevi elçisinin bilgisi dâhilinde ve onayı alındıktan sonra bu gizli girişimi gerçekleştirmiş olmalıydı.

İkinci olarak Seydi Sevindik'in iki turfanda kavun ile elçinin çadırına girmiş olması hikayesi de mantıklı gibi durmaktadır. Karanlıkta (yatsıdan sonra) ve gizlice yapılan bu girişimin bu kadar net bir biçimde hatırlanması, hatta açıklıkla anlatılması biraz zorlama gibi dursa da II. Bayezid zamanında gelen üç Safevi elçisinin her hareketinin takip edilmiş olması gerçeği vaziyeti aydınlatmak için yeterli bir bakış açısı kazandırmaktadır.²³ Elçiye getirilen nesnenin kavun olduğunun tayin edilmesi karanlıkta ne kadar mümkündür? sorusu akıllara gelmekteyse de elçinin sıkı bir takipte olması nedeniyle böyle bir ayrıntı net olarak hatırlanmış olmalıdır. Kavunların turfanda olduğunun beyan edilmesi de ilginçtir. Kavunların olgunlaşma mevsiminin elçinin geliş tarihinden sonraya denk düşmesinin farkında olan muhbir böyle bir ifade verilmiş olmalıdır. Son Safevi elçisi 1511 yılının Mayıs ayı sonlarında İstanbul'a ulaştığından (Fisher, 2014, 122) kavunların turfanda oldukları bilgisi doğru olmalıdır.

Neticede şahitlerin aslında istihbarat birimleriyle bağlantılı olduğu düşüncesi ağır basmakta, Seydî'nin anbean takip edildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Seydî Sevindik'in geçmişini sorgulama niyetindeki kadı bu kez bir diğer muhbir şahide söz vermişti. Nasuh, Mehmed'e göre daha mantıklı bir geçmiş hatırlatmasında bulunmuş ve Safevi elçisi bir imarete iken Seydî ile gizlice buluştuklarına dair hafızasını tazeleme imkanı bulmuştu. Kendisinin bir gece bekçisi olduğunu ve Seydî'nin elçinin ikinci gelişinde onunla gece yarısından sonra buluştuğunu mahkemede bulunanlara anlatmış, elçi ile Seydî'nin sohbet ettiği yönünde bir ifade vermişti.²⁴

Bir mahkeme tutumu ve yöntemi olarak tezkiye, şahitlerin doğruluğunu ve güvenilir oluşunu tasdik etmeye yarayan bir soruşturma süreciydi. Bu aşamada şahitler yine güvenilir olduğu düşünülen adaletli kişilerin fikri alınarak şahitlere yönelik olumlu görüş "tadil", ya da olumsuz görüş "cerh" ortaya konurdu. Ayrıca bu süreci müzekki/muaddil adlı görevli yapardı (Başoğlu, 2012, 77). Kadı Seydî Sevindik aleyhinde ifade veren şahitler hakkında tezkiye sürecini başlattığını ve bitirdiğini kayıt altına aldırması.²⁵ Geleneksel olduğu üzere kadı bu süreci kimin yürüttüğünü ve görüşü alınanların kimler olduğunu sicile çoğunlukla kaydettirirdi (Erünsal, 2019, 12). Seydî Sevindik'in davasında ise bu hususta nasıl bir soruşturma yapıldığı anlatılmamış, tezkiyenin kim tarafından yapıldığı açıklanmamıştı. Anlaşılabileceği üzere tezkiye hakkında detaylı bir bilgi verilmemiştir. Üç şahidin güvenilir oluşu hususunda ayrıntıların verilmemesi Üsküdar'ın erken tarihli şer'iyeye sicillerinin genel karakteristiği olduğu gibi dava süreçlerinin tüm aşamalarının mahkeme defterlerine

23 Safevi elçileri II. Bayezid zamanında 1505, 1508 ve 1511'de İstanbul'a gelmişler, çeşitli nedenler yüzünden her hareketleri takip edilmişlerdi (Fisher, 2014, 115-122; Yıldırım, 2008, 421, 425).

24 "...def'a-i sâniide kızılbaş elçisi gelip imârete kondukda biz ol gece bekçi iken mezkûr Seydî yine yatsıdan sonra gelip halvet buluşup musâhabet etti..."

25 "...ba'de 't-tezkiye..."

ayrıntılı olarak kaydının daha geniş bir şekilde yapılması Osmanlı mahkeme yargılanma düzeninin gelişmesi ile yakından alakalı olmalıdır.

Dikkat çekici bir diğer husus ise Seydî Sevindik'in kendisini savunup savunmadığı belli değildir. Ya savunma kasıtlı olarak kayıt altına alınmamış ya da bu hak kendisine tanınmamıştır. Sonradan inşa edilen mahkeme zabıtlarında bu yaklaşım çoklukla görülmele birlikte hayat memet meselesi olan böyle bir davada daha en başında mahkum edileceği ifşa edilmiş olan bir Kızılbaş'ın sesini duyurmasına imkan tanınmış olması beklenirdi.

2.5.2. İshak'ın Yargılanması

Takibata uğrayan ve sonunda ölümlle hayatını tamamlayan İshak'ın mahkeme edilmesi Yavuz döneminde gerçekleşen Kızılbaş teftişi hakkında bazı bakış açıları elde etmede yol gösterici olmaktadır. Mahkeme tutanağına göre İshak'ın bir Kızılbaş olduğundan şüpheleniliyordu. Bolu sancak beyi Mahmut, İshak'ı bir şekilde yakalamış ve refakatçi Mezid Çelebi adlı adamıyla İstanbul'a göndermişti. İshak yolda hastalanmış, Üsküdar'a vardıklarında Davut Paşa İmareti'nde ölmüştü. Ölümünden sonra muhalefatı yani İshak'ın sahip olduğu servet Bolu kadısı tarafından sayıma tabi tutulmuş, varlığı beytülmale kalacak şekilde kayıt altına alınmıştı. Bu mahkeme tutanağı esasen İshak'ı İstanbul'a götürmekle görevlendirilmiş Mezid Çelebi hakkında verilen bir karar için hazırlanmıştır. Dava Mezid Çelebi'nin ölen İshak'ın bazı esbabını kanundışı bir şekilde aşırıldığı iddiasıyla mahkeme edilmesi üzerine açılmıştır. Buna odaklanan mahkeme bir yandan da İshak'ın başına gelenleri tasvir etmişti. Bu bir şanstır. Zira İshak üzerinden Kızılbaşlara yönelik olarak yapılan teftiş ve tahkikatın ayrıntıları hakkında bazı fikirler ileri sürme şansı elde edilebilmektedir.

Öncelikle İshak'ın kim olduğuna dair bir açıklama yapılmamıştır ve Kızılbaş olduğu da kesin değildir. Zira belgede geçtiği üzere onun kızılbaşlığından *tevehhüm* edilmekteydi. Buna rağmen Bolu sancakbeyi Mahmud Bey, İshak'ı bir şekilde yakalamış ve hapsedmişti. Yavuz'un saltanatının sonlarına doğru gerçekleşen bu yakalama ve hapis vakası Çaldıran'dan önce başlatılan Kızılbaş teftişinin Yavuz'un son zamanlarına kadar devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Yerel idarecilerin merkezden gönderilen emirlere uyararak Kızılbaşlara yönelik tahkikat yapmaya devam ettikleri sonucuna da ulaşılabilir.

İshak'ın İstanbul'a gönderilmeden önce mahkeme edilip edilmediği kayıt altına alınmamıştır. Yakalanıp, hapsedilip sonrasında yola çıkarıldığı belirtilmektedir. Dolayısı ile yargılanmasının İstanbul'da yapılmak istendiği ileri sürülebilir. Bunun farklı sebepleri olabilir. Öncelikle yerel mahkemeye ve taşra idarecilerine Kızılbaş zannı ile derdest edilenlerin devlet merkezine gönderilmesi hususunda bir emir gitmiş olabilir. İkincisi İshak'ın belirli bir suçlama kapsamında başkente sevk edilmesi istenmiştir denilebilir. Zira belgede silik olduğu için anlaşılmayan ama büyük bir ihtimalle kılık değiştirerek yani gizlice hareket halinde olduğu esnada yakalandığı kaydedilen İshak'ın aranılan bir kimse olması bunda etkili olmuştur savı ileri sürülebilir. Nitekim İshak'ın İstanbul'a gönderilmek istenmesinin ardında Kızılbaş meselesinde mühim bir rolünün etkili olduğu kanaati hasıl olmuş olabilir. Mahalli idarecilere giden bazı hükümlerde Kızılbaşlardan bir kısmının doğrudan başkente gönderilmesi emri verilmekteydi (Savaş, 2018b, 296; Emecen, 2015, 530; Savaş, 2018a, 65). İshak muhtemelen İstanbul'da ilgililerin huzurunda sorgulanacak ve mahkeme edilecekti. Ancak ömrü buna vefa etmemiştir.

Belgede Bolu Beyi'nin İshak'ı yakaladıktan sonra Bolu kadısı ile birlikte soruşturmaya tabi tuttuğuna ve dava açtığına dair bir ipucu verilmemiş olması nedeniyle İshak'ın Bolu'da iken hukuken ne ile karşılaştığı hakkında net bir fikir ortaya koymak mümkün olamamaktadır. İshak'ın Bolu'da iken mahkeme edilmişse kendini savunup savunmadığı da belli değildir. Bu biraz da dava kaydının bağlantılı olmasından ve başka bir nedenle açılmış olmasından kaynaklanan bir durumdur. Eğer Seydî Sevindik davasında olduğu gibi İshak'ın dava tutanağı elde olsaydı onun mahkeme edilmesi hakkında daha farklı analiz yapılabilirdi.

2.6. Ceza ve Cezalandırma

Kızılbaşlara suçlu bulunmaları halinde muhtelif cezalar verilmişti. Ceza, hapis, sürgün, malvarlığına el koyma veya idam gibi farklı şekillerde uygulanmıştı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında mühlidlere ve casuslara kürek cezası da uygun görülmekteydi (İpşirli, 1982, 223, 224, 225, 233). Analizi yapılan her iki dava örneğinde görüleceği üzere ceza kayıt altına alınmadığından hangi tür cezanın verildiği bilinmemektedir.

Seydî Sevindik'in hangi cezayı aldığı duruşma tutanaklarına kaydedilmemiştir. Bunun asıl nedeni geleneksel Osmanlı mahkeme zabıtlarının hazırlanma düzeninden kaynaklanmaktadır. Zira çoğu dava sonucunda olduğu gibi ceza verilse bile bu kayıt altına alınmazdı. Osmanlı mahkeme düzeninin geliştiği ve değiştiği dönemlerde ceza örneklerine rastlanmaktaysa da (Tak, 2019, 128-129; Tak, 2014, 505-514) çoğunlukla ceza sicile kaydedilmezdi. Seydî Sevindik için de benzer bir yol izlenmişti. Seydî Sevindik'e verilen ceza için iki seçenek çok güçlü olarak durmaktadır: Katl ya da sürgün.²⁶ Yavuz'un Çaldıran seferi esnasında yakalanan Safevi casuslarının işkence edilerek öldürülmesi (Seslikaya, 2014, 39-40, 44, 48) yargılanan ve casuslukla suçlanan Seydî Sevindik için de aynı sonu hazırlamış olmalıdır.

Kızılbaşlara yönelik sürgün cezasının daha çok Kızılbaş hareketinin başladığı ilk dönemlerde ve II. Bayezid zamanında uygulandığı görülmektedir. Buna dair kaynakların haber verdiği örnekler mevcuttur. Mesela Âşıkpaşazâde, II. Bayezid'in Erdebil sofuları ve hulefasına kızıp, onları tahkir ettikten sonra Rumeli'ye sürdüğünden bahseder (Âşıkpaşazâde, 2013, 330-333). Yine 1505'te Erdebil sufleri hakkında Mora'ya sürülmeleri kararı verilmişti (Emecen, 2019, 13-24; Emecen, 2009, 331; Sümer, 1976, 36). Ancak II. Bayezid'in Erdebili sufler için *siyaseten* ölüm emri verdiği de görülmektedir (Genç, 2021, 83; Fisher, 2014, 118; Erkan, 2014, 73-74).

Yavuz Sultan Selim döneminde daha şiddetli cezaların tercih edildiği bilinmektedir ki Safevilerle iş birliği yaptığı çeşitli yollarla belirlenmiş olanların çoğu hakkında katl kararı verilmiştir. Seydî Sevindik'in II. Bayezid döneminde Safevi cenahından gelen elçi ile iki kez gizlice görüşmesi dışında planlayan, örgütleyen ve yönlendiren bir Kızılbaş olduğu sonucuna varılmıştır. Osmanlı mahkeme düzeninde şahitlerin verdiği ifadeler kati bir karar alınmasında temel dayanak olduğundan onun bir Kızılbaş sayılması için yeterli görülmüş olmalıdır. Seydî Sevindik için hangi cezanın verildiği ise açıklanmamıştır. Bu nedenle Seydî'nin akıbeti hakkında kesin bir yargı ileri sürülemez. Ancak *siyaseten katl* ve diğer bazı cezaların nihaî kararlarını çoğunlukla divan-ı hümayun verdiğiinden (İpşirli, 1982, 209) tıpkı İshak'ta olduğu gibi kadının kararını açıklayan bir sicil kaydı ile birlikte Seydî Sevindik'in İstanbul'a gönderilmiş olması yüksek ihtimaldir.

²⁶ İnalıcık'a göre casuslar vasıtası ile Safeviler ile ilgileri olduğu anlaşılan Kızılbaşlar yapılan hukukî tahkikattan sonra ya sürgün edilir ya da öldürülürlerdi (İnalıcık, 2014, 173). Emecen de aynı görüştedir (Emecen, 2003, 42).

Seydi Sevindik adından anlaşılacağı üzere peygamber soyundan gelmekteydi. Osmanlı yönetimi seyyidlere birçok ayrıcalık tanımıştı. Bunun yansıması olarak toplumsal katmanlarda seyyidlere büyük saygı duyulmakta (Sarıcık, 2003, 63-90) ve Osmanlı idaresi tarafından birçok bakımdan ayrıcalıklı bir konumda değerlendirilmekteydi (Küçükbaşçı, 2009, 87-130) Osmanlı toplumunda Peygamber soyuna hürmeten Seyyid ya da Seydi ise bir erkek adı olarak sıkça kullanılmıştı (Ongan, 1956, 92-94; Ongan, 1961, 32-36).

Hız. Ali-Hız. Fatıma soyundan olanlara yönelik ayrıcalıklı Osmanlı bakışının Seydi Sevindik özelinde Şii eğilimli seyyidler için menfi bir tarzda devreye girmemesinin farklı nedenleri olmalıdır. Öncelikle bu olumsuz tutum Kızılbaşlara yönelik genel bir Osmanlı bakışının bir yansıması idi. Bunun dışında onların saygı duyulan dinî bir otorite olarak toplumu yönlendirebilme yeteneklerine sahip olmaları da etkili olmuş gibi durmaktadır.

Osmanlı idaresi kendi yönetimlerine karşı muhtemel bir muhalefetin öncülüğünü yapabilecek bu kaynağın gücünü izale etmek istemekteydi. Daha erken dönemlerden itibaren Osmanlıların Şiilik taraftarı seyyidlere yönelik kovuşturmalar yapılması ve cezalar verilmesini bu siyasetin bir sonucu olarak okumak gerekir (Kılıç, 2000, 432-433). Bu eğilimin takip eden dönemlerde devam ettiği görülmektedir. 16. yüzyılın ikinci yarısında Kızılbaş takibatının nispeten yavaşladığı dönemlerde bile Divan-ı Hümayun'da Kızılbaş seyyidlere yönelik menfi bakışın yansıması olarak çeşitli kararlar alınmaktaydı. Sürgün cezaları en dikkate şayan olanıdır.²⁷

Sünni seyyidlere büyük değer veren Osmanlı idaresinin Şii seyyidlere yönelik ayrımcı bir tutum içerisine girmesi onların Safevi Devleti ile yakın münasebetler kurduklarına dair bir bakış açısının bulunmasından kaynaklanmaktaydı. Osmanlı yönetiminin Şii seyyidlere yönelik bu menfi yaklaşımının izlerini İbn-i Kemal'in fetvalarında aramak gerekir. Buna göre İbn-i Kemal Şah İsmail'in seyyidliğini reddetmektedir. Gerçek seyyidliğin Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dine tabi olmak ve onu korumak olduğunu, bunu ancak Osmanlı Devleti'nin yaptığını açıklamaktadır (İnanır, 2008, 38). Şah İsmail'e kadar uzanan bu bakış açısı diğer Kızılbaş seyyidler için de geçerli olmuş gibi görünmektedir.

İbn-i Kemal bu görüşlerini siyasî çekişmelerin devreye girdiği ve mezhepsel polemiklerin zirve yaptığı bir zamanda ifade etmişti. Bunun aksine II. Bayezid zamanında Şii seyyidlere yönelik daha ılımlı bir siyasetin yürütüldüğü görülmektedir. *Münşeati's-Selatin*'te II. Bayezid'in Şah İsmail'e seyyid olarak hitap ettiği bir mektubu (1502-1503) bulunmaktadır (Allouche, 2001, 87). Yine 1504'te Safevi ülkesine gönderilen Osmanlı elçilik heyetinin Şah İsmail'e sunduğu II. Bayezid mektubunda onun "seyyid soylu" olduğu ifade edilmişti (Genç, 2021, 84). Dahası Hatâyî mahlasıyla bir divanı bulunan Şah İsmail kendi soyunun Hz. Ali'den geldiğini iddia ediyordu (Şah İsmail, 2017, 249, 257, 335; Dressler, 2005, 157).

Netice olarak Seydi Sevindik'in peygamber soyundan geliyor olması hakkındaki takibata, muhakemeye ve aldığı muhtemel ağır cezaya etki etmemiştir denilebilir. Osmanlı idaresinin Osmanlı ve Safevi yanlısı seyyidleri ayırmedici mekanizmaları devreye girmiş ve bu kural Seydi Sevindik için de işletilmiştir.

²⁷ Musul'da 1574 yılında aşura töreni düzenlemeleri gerekçe gösterilerek Filibe'ye sürgüne gönderilen beş seyyid hakkında bk. Imber, 1979, 248. Sürgünün Kızılbaş seyyidlere yönelik bir cezaı uygulama olduğuna dair bk. Ocak, 2002, 508. Buna rağmen daha 1530'larda Osmanlı Devleti Safevi yanlısı Kızılbaş kabileleri Osmanlı tarafına çekmek için çeşitli hediyeler sunmak gibi bazı uygulamaları devreye sokmaktaydı. Bu kabile üyelerinin bir kısmı seyyiddi (Canbakal, 2009, 560).

İshak'ın cezası ile alakalı birkaç netice ön plana çıkarılabilir. Evvela İshak'ın Üsküdar'da iken ölümüne şüphe ile yaklaşmak gerekir. Zira daha yolda iken hastalanması²⁸ ve Üsküdar'da Davut Paşa İmaretinde²⁹ ölmesi Bolu'da hapsedildiğinde kötü muameleye yani işkenceye maruz kaldığına dair bir izlenim uyandırmaktadır. Kati olmamakla birlikte hapiste iken bildikleri hakkında konuşması için baskı yapılmış, hatta fiziken kendisine zarar verecek işkenceler uygulanmış olabilir. Onu Bolu'dan İstanbul'a götürme vazifesi verilen Mezid Çelebi şahsî inisiyatif olarak hastalanan İshak'a tedavi uygulamak istemiştir denilebilir.

Beklenmedik ölümü üzerine tahkikat durdurulsa da muhallefatı sayıma tabi tutulmuştu. Bolu kadısı terekesini kayıt altına almıştı. Kadı haricinde Resul ve Osman adlı beytülmal görevlileri huzurunda sayım gerçekleşmişti. Bilindiği üzere ölen her Osmanlı için tereke sayımı yapılması usuldendi. İshak için de aynı süreç işletilmiş olmakla birlikte Kızılbaş muhallefat sayımları daha farklı gerekçelerle yapılmaktaydı.

Ölen, kaçan, Safevi Devleti'ne göç eden Kızılbaşların tüm servetleri devletleştirilmiş ya da başka bir ifade ile Kızılbaşların bütün varlıklarına zorla el konulmuştur. Osmanlı idaresi bu uygulamanın dayanağını bir fetvaya dayandırmıştır. Nitekim İbn-i Kemal, Safevi tarafına kaçan, göçen ya da gitme niyeti ile yolda yakalanan Kızılbaşların öldürülüp malları müsadere edilmeli ve yasal mirasçıları arasında paylaştırılmalı şeklinde görüş bildirmiştir (İnanır, 2008, 40; Allouche, 2001, 189).³⁰

İshak'ın serveti için de aynı usul geçerli olmuş, yasal yollardan servetinin sayımı yapılmış ve hayatı boyunca elde ettiği tüm birikimi beytülmale aktarılmıştır. Öyleyse Osmanlı-Safevi ilişkilerinin çok iyi olmadığı bir dönemde ölen/öldürülen bazı Kızılbaşlara ait mal varlıklarının kamulaştırılması için İshak örneğinde olduğu gibi en azından hukukun gösterdiği yolda adımlar atılmış, devlet malı haline getirme süreçlerinde mevcut kanunlar işletilmiştir.

Bu konuda bir son söz olarak İshak'ın yasal varislerinin olmaması nedeniyle servetinin beytülmale kalmış olması ihtimalini de ayrıca zikretmek gerekir (Çimen, 2023, s.1 vd.; Bilgin-Bozkurt, 2010, 3). Yani İshak'ın servetine el konulması Kızılbaş olmasından dolayı gerçekleşmemiştir de denilebilir. Bu arada Bolu'daki beytülmal görevlilerinin Mezid Çelebi'yi İshak'ın terekesinin en azından bir kısmına el koyduğu şüphesi ile suçlamaları, İshak'ın hatırı sayılır bir servete sahip olduğu zannını kuvvetlendirmektedir. Öyle olmasaydı bu devlet görevlileri Mezid'in peşinden koşturmazlardı.

İshak'ın maruz kaldığı hukukî yaklaşım ve merkezi idarenin Kızılbaşlara yönelik geliştirdiği bakış açısının bir yansıması olarak takibat, yakalanma, hapsedilme, sorgulanma ve İstanbul'a gönderilme süreçleri benzerleri şeklinde yürütülmüştür. Ölümü hastalığına bağlanan İshak'a yapılan muamele Yavuz Sultan Selim döneminde birçok Kızılbaş için geçerli olmuştur. Refakatçisi Mezid Çelebi'nin onu bir imarete muhtemelen tedavi ettirmek istemesi kişisel bir girişim olarak kabul edilmelidir. Zira Osmanlı-Safevi ilişkilerinin kırılma noktasında bir Kızılbaş olduğu varsayımıyla kovuşturmaya uğrayan İshak'ın hayat yolculuğu ölümü ile noktalanmıştı. İstanbul'da sorgulanacak olması Safevi yanlısı bir tutum içerisinde olduğu zannına yüksek

28 Belgede geçtiği üzere *marîz*.

29 Diğer Osmanlı imaretlerinde olduğu gibi bu imarete de hastalara yönelik hizmet verilmekteydi. Bu konuda bk. Sağlam, 2018, s.251.

30 İbn-i Kemal'in Kızılbaşlar hakkında verdiği bu fetvanın bütünüyle siyasi içerikli olduğu yönündeki görüş için bk. Ocak, 2017, 16.

dercede işaret etse de şüpheli ölümü Kızılbaş teftişi süreçlerinin zorluğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu çalışma II. Bayezid zamanında hazırlıkları yapılan ve uygulanmaya başlanan, Yavuz Sultan Selim'in bizzat yönettiği Kızılbaş teftişinin nasıl yapıldığına odaklanmıştır. Sonuçları açısından değerlendirildiğinde bu teftişin Anadolu Kızılbaşlığını ve Kızılbaşları derinden etkilediği aşikârdır. Kızılbaş teftişine yakalanmış Seydi Sevindik ve İshak için de aynı vaziyet geçerli olmuştur. Takibata uğrayan ve yasal aşamalarla yüzyüze gelen; haklarında mahkeme kararı bulunan bu iki Kızılbaş'ın teftişi esnasında zuhur eden tüm aşamalar bu çalışmada ayrıntılarıyla tartışılmıştır. Bunun yanında daha genel bir bakış açısı ile 1512-1520 arasında şiddetli bir şekilde uygulanan Kızılbaş teftişine ait tarihçilerin ürettiği bilginin doğrulanabilirliği üzerinde durulmuş, kritik edilmiştir.

Seydi Sevindik ve İshak yasal süreçleri tecrübe edenlerden yalnızca iki tanesi idi. Seydi Sevindik'in teftişi ve takibatı Çaldıran'dan önce, İshak'ınki ise Yavuz Sultan Selim'in son zamanlarında olmuştu. Sicil kayıtları incelendiğinde İshak'ın tahkikatına dair süreçlerden dolayı olarak haberdar olunmaktaysa da Seydi Sevindik'in teftişi bir Kızılbaş'ın nasıl mimlendiği ve fişlendiği, takip edildiği, en nihayetinde yargılandığını göstermesi açısından gözlem yapılmasına yardımcı olacak bir bakış açısı sağlamaktadır.

Seydi Sevindik Osmanlılar ile diplomatik münasebetlerin nispeten barışçıl olduğu bir dönemde görüştüğü Safevi elçisinden dolayı istihbarat birimlerinin sıkı takibine takılmış ve suçlanmıştı. Şartlar değiştiğinden yıllar önce gerçekleşen bu iki buluşmadan dolayı artık bir zanlıydı. Seyyid olması bile hayatının sonraki aşamalarında kendisine bir fayda sağlamamıştı. Seydi Sevindik'in yargılanmasından sonraki akıbeti meçhuldür. Bir ihtimal öldürülmüştür.

Seydi Sevindik'in yargılanmasından sonra Kızılbaş olduğu kesin olarak tescillenirken, İshak'ın hukukî süreçleri tamamlanamadığından Kızılbaşlığının belgede geçtiği üzere *tevehhüm* düzeyinde kaldığı sonucu belirginleşmektedir. İshak'ın yargılanmasından dolayı olarak bahseden sicil kaydı, İstanbul'a giderken vuku bulan ölümünü bir hastalığa bağlasa da şüpheli bir ölüm olduğu yönündeki fikri beyan etmek gerekir. Neticede belgenin diline göre İshak takibat devam ederken hastalanarak ölmüştü.

Seydi Sevindik'in akıbeti yani yargılanma sonrasında eğer hayatta kalmışsa başına gelenler bilinmemektedir. İshak'ın hastalıktan ölümü üzerine mal varlığının müsadereye tabi olduğu görülmektedir. Kızılbaş teftişinin bir uygulaması ve planlı bir devlet yaklaşımı olarak alınan kararlardan biri Kızılbaşların servetlerine el konulması gerçeğidir. Safevi Devleti topraklarına göç edenlerin, çeşitli cezalara çarptırılanların, ölen ve öldürülenlerin malları Osmanlı yönetimi tarafından kamulaştırılmıştır.

Daha genel sonuçlar açısından bakıldığında öncelikle en azından bu iki numune özelinde Selim I. zamanındaki Kızılbaş teftişinin meşru yollardan yapıldığını beyan etmek gerekir. Teftişin haklı ya da haksız oluşu dikkate alınmadan gerekli düzenlemeler yapılarak hukuken sağlamlaştırılan bir girişim olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Safevi Devleti, Çaldıran Savaşı öncesinde Anadolu'da Osmanlı idaresinin güvenliğini tehlikeye düşüren faaliyetlere girişince II. Bayezid'in bazen ılımlı, bazen takip edici ve bazen de aşırılık yanlısı uygulamalarından farklı olarak Yavuz Sultan Selim daha şiddetli bir siyaset gütmüş, meşhur İran seferinden evvel Kızılbaş teftişini

başlatmıştı. Çaldıran Savaşı'ndan sonra teftiş devam etmiş, Kızılbaş olduğu gerekçesi ile istihbarata yakalanan, takibata uğrayan kimseler Osmanlı mahkemelerinde yargılanmışlar ve cezalandırılmışlardı.

Burada belirtilmesi gereken bir diğer sonuç ise Seydî Sevindik ve İshak'ın davalarında hemen her şey klasik Osmanlı mahkeme düzeniyle aynı olmakla birlikte Kocaeli ve Bolu sancak beylerinin mevzunun ehemmiyetinden dolayı mahkeme aşamalarına dâhil olmalarıyla ilgilidir. Böylece her iki dava devam ederken yerel idarî gücün devreye girdiği ve takibatın hem siyasî hem de hukukî açılardan ele alındığı ortaya çıkmaktadır. Davaların siyasî yönü düşünüldüğünde yerel yöneticiler teftişle alakalı fermanların içerdiği aşırı yönlendirici tutumun etkisiyle Kızılbaş teftişine büyük önem vermişler, bu yüzden yargılamaya da müdahil olmuşlardı. Ümeranın merkezi otorite ile olan bağları, taşrada kaza erki ile yaptığı iş birliğini şekillendirdiğinden her iki davada sancakbeyleri doğrudan hukukî aşamalarda yer almışlardı. Bu iki örnek davada görüleceği üzere bir aykırı din/mezhep meselesinden daha ziyade yüksek derecede siyasî anlamı olan bir takibat süreci yaklaşımı mevcuttu.

Dava kayıtlarına bakıldığında dikkat çekici bir durum olarak sözkonusu edilecek ilk şey davacılara ait olan bazı hukuki hakların işletilmemiş olmasıdır. Mesela Seydî Sevindik'in yaptığı savunma (eğer gerçekleştiyse) zabıtlara kaydedilmemiştir. Oysaki geleneksel mahkeme yaklaşımında davalılar her daim söz hakkına sahip olmuşlardı. Davalılar davacının iddialarını reddedebildikleri gibi gerektiğinde mahkemeye şahitler de getirebilmekteydiler. Ne yazık ki Seydî Sevindik bundan mahrum kalmıştır. Kendini savunma hakkını kullanıp kullanmadığı hususu mevcut duruşma tutanağındaki bilgi yetersizliği nedeniyle belirsizdir.

İshak örneğinde olduğu gibi Kızılbaşlara ait mal ve mülkün kamulaştırılması yani müsadere edilmesi teftişin ve yargılamanın sonucunda yalnızca şahsa yönelik bir hükme varılmadığına, aynı zamanda Kızılbaşlara ait maddi servete el konulduğuna dair bir yaklaşıma dayanak teşkil etmektedir. Ancak İshak'ın bir ailesinin olup olmadığı müphem olduğundan bir ihtiyatı açıklamak gerekir. İshak'ın yasal mirasçıları olmadığı için devlet terekesine el koymuş olabilir. İshak'ın servetinin müsadere devletin Kızılbaş olduğu hukuken kesinleşmiş şahısların mal varlıklarına el koyma yaklaşımının bir tezahürü olarak da değerlendirilmelidir. Böylece teftiş sadece Kızılbaş olanların yakalanması, mahkeme edilmesi ve muhtelif cezaların verilmesi şeklinde nihayete ermiyor onlara ait emlak, mal ve gelirlerin müsadere edildiği bir süreç olarak devam ediyordu.

Sonuç olarak teftişin hukuken gerçekleştirildiğine dair kanıyı kuvvetlendiren bu iki dava örneği Kızılbaş takibinin ve kovuşturmasının, göz altılarının, mahkeme süreçlerinin ve yargılanmalarının planlı bir devlet uygulaması şeklinde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu hususta genelleme yapmak için yeterli olmayan bu mahkeme kayıtları en azından elebaşı olarak görülen bazı Kızılbaşların yasal prosedürler işletilerek yargılandıkları gerçeğini açığa çıkarmaktadır. Sadece bu iki dava kaydına bakarak Yavuz Sultan Selim döneminde Kızılbaşların tamamı için benzer hukuki süreçlerin gözetildiği sonucuna ulaşmak şimdilik olası görülmemektedir. Bununla birlikte en azından bu iki örnek davada olduğu gibi Kızılbaş olduğu iddia edilenlerin teftişi sıkı ve dikkatli bir şekilde yapıldığından hukukî aşamaların istenildiğinde işletildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Yine de Yavuz Sultan Selim zamanına ait muhakeme edilen Kızılbaşlara yönelik elde daha fazla örnek olsaydı tahkikat ve teftişin usulüne uygun olarak ne derece yapıldığının resmini çizmek daha mümkün olabilecekti.

Kaynaklar/References

Arşiv Kaynakları

Üsküdar Şer'iyeye *Sicili*, nr.1, 2.

Kronikler ve Telif Eserler

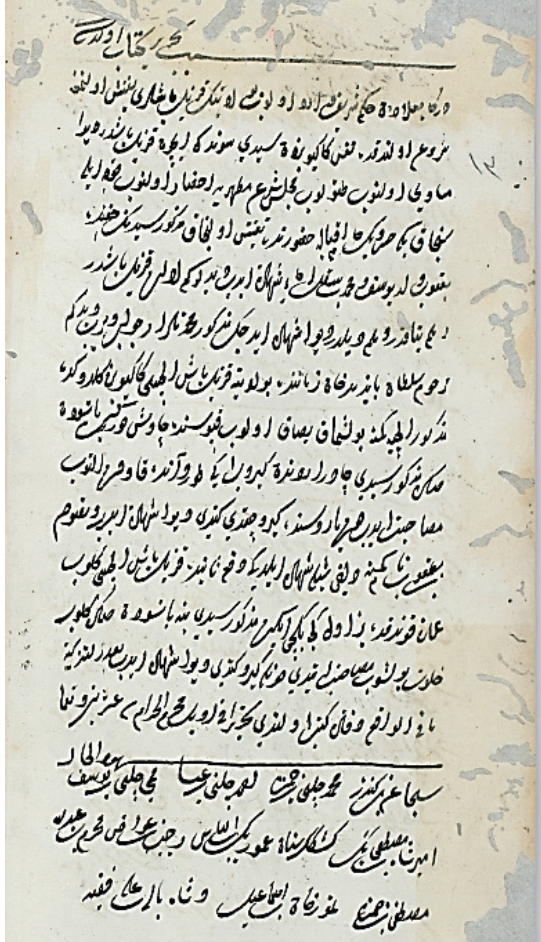
- Abacı Dörtok, Zeynep. "Söz Söyleyen Yoktur Sözüm Üstüne: Osmanlı Mahkemelerinde Toplumsal Kanaat Bağlamında Şahitlik ve Yemin", *Journal of Turkish Studies*, LI, (2019), 45-64.
- Ahmet Refik. *Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, İstanbul: Ufuk Matbaası, 1994.
- Aksoy, İdris. *İdris-i Bidlîsi'nin Selim-nâme'sinin Tahkik ve Tercümesi*, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Alandağlı, Murat. "XVI. Yüzyıl Osmanlı-Safevî Çekişmesinin Diplomatik Diline Yansımaları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 108 (Aralık 2023), 507-528.
- Alandağlı, Murat. "XVI. Yüzyılın Son Çeyreğinde Rum Eyaletinde "Şah'a Meyledenler", *Journal of History School*, 52 (2021), 1601-1619.
- Allouche, Adel. *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Artan Ok, Mihriban. *Mehdilik ve Şahkulu Ayaklanması*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2024.
- Artan, Mihriban. "Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 19, (2019), 285-312.
- Artan, Mihriban. "Şahkulu Ayaklanmasında Mehdi Söylemi ve Hicri 1000 Yılı Üzerinde Bir Değerlendirme", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 25, (2022), 103-136.
- Âşıkpaşazâde. *Âşıkpaşazâde Tarihi [Osmanlı Tarihi (1285-1502)]*, haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Atçıl, Abdurrahman. "The Safavid Threat and Juristic Authority in the Ottoman Empire During the 16th Century", *International Journal of Middle East Studies*, 49, (2017), 295-314.
- Aydın, Seda. "Sultan-Şair Olarak Yavuz Sultan Selim", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 40 (2019), 469-484.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis. "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safevîler", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tarih Araştırma Merkezi, 1991.
- Bacqué-Grammont, Jean Louis. "1513 Yılında Rum Eyaletinde Şüpheli Timar Sahiplerine Ait Bir Liste", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, XLI/1-4 [Ord. Prof. Dr. Ömer Lütfi Barkan'a Armağan], (1982-1983), 163-176.
- Baharlı, İlgar. "Sultan II. Bayezid-Şah İsmail Safevî İlişisine Yakın Tanıklık: Birincil Kaynak Olarak İki Mektup", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 27, (2023), 3-18.
- Baltacıoğlu-Brammer, Ayşe. "Neither Victim Nor Accomplice: The Kızılbaş as Borderland Actors in the Early Modern Ottoman Realm", *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c.1450-c.1750*, ed. Tijana Krstić-Derin Terzioğlu. Leiden: Brill, 2021.
- Baltacıoğlu-Brammer, Ayşe. "One Word, Many Implications: The Term "Kızılbaş" in the Early Modern Ottoman Context", *Ottoman Sunnism: New Perspectives*, Edinburg: Edinburg University Press, 2019.
- Baltacıoğlu-Brammer, Ayşe. "The Formation of Kızılbaş Communities in Anatolia and Ottoman Responses 1450s-1630s", *International Journal of Turkish Studies*, 20/1&2, (2014), 21-48.
- Başaran, Reyhan Erdoğan. "Does Being Rafidî Mean Shi'ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records", *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 6/1, (2019), 11-35.
- Başoğlu, Tuncay. "Tezkiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XLI/77-79, Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Bilgin, Arif-Bozkurt, Fatih. "Bir Malî Gelir Kaynağı Olarak Vârissiz Ölenlerin Terekeleri ve Beytülmâl Mukataaları", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20, (2010), 1-31.
- Bostan, M. Hanefî. "Yavuz Sultan Selim'in Şehzâdelik Dönemi (1487-1512)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 40, (2019), 1-86.
- Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemâl Paşazade Örneği", *Dini Araştırmalar*, 7/21, (2005), 179-195.

- Canbakal, Hülya. "The Ottoman State and Descendants of the Prophet in Anatolia and the Balkans (c. 1500-1700)," *JESHO*, 52, (2009), 542-578.
- Ceylan, Feyzanur. *A Practice in Ottoman Law: Accusations Against the Kızılbaş in the Sixteenth Century*, İstanbul: Sabancı Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çimen, Ayşegül. *Public and Private Property Claims in the Ottoman Empire: the Beytulmal and its Institutionalization in the Early Modern Period*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Doğruel, Ezgi. *Cevri'nin Selim-nâme'si* (İnceleme-metin), Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Dressler, Marcus. "Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman Safevid Conflict", *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden-Boston: Brill, 2005.
- Emecen, Feridun. *İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları-I*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Emecen, Feridun. *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Emecen, Feridun. "Osmanlı Devleti'nin "Şark Meselesi"nin Ortaya Çıkışı İlk Münasebetler ve İç Yansımaları", *Tarihten Günümüze Türk - İran İlişkileri Sempozyumu: 16 - 17 Aralık 2002*, Ankara, 2003, 33-48.
- Emecen, Feridun. "İhtilalci Bir Mehdilik" Hareketi mi? Şahkulu Baba Tekeli İsyanı Üzerine Yeni Yaklaşımlar", *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Emecen, Feridun. *Zamanın İskenderi Şarkın Fatihî Yavuz Sultan Selim*, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010.
- Ergene, Boğaç A. *Local Court Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu : (1652-1744)*, Leiden: E.J. Brill, 2003.
- Erkan, Ümit. *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Erpolat, M. Salih. "XVI. Yüzyılın Başlarında Tutulan Tahrir Defterlerinde Kızılbaşlara Dair Notların Tarih Açısından Önemi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 20, (2020), 149-178.
- Erünsal, İsmail E. "Osmanlı Mahkemelerinde Şâhitler: Şuhûdü'l-'Udûlden Şuhûdü'l-Hâle Geçiş", *Osmanlı Araştırmaları*, 53, (2019), 1-50.
- Erünsal, İsmail E. "Zındıklar ve Mülhidler XV-XVI. Asır Osmanlı Zendeke ve İlhad Tarihine Bir Katkı", *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Fisher, Sydney Nettleton. *Sultan Bayezid Han 1481-1512*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Gelibolulu Mustafa Âli. *Kühû'l-'Ahbâr*, haz. Ali Çavuşoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- Genç, Vural. "16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ile Safeviler Arasında Yaşanan Dini ve Siyasî Polemikler", *Osmanlı Araştırmaları*, 57, (2021), 81-130.
- Genç, Vural. "Osmanlı Belgelerine Göre I. Şah İsmail ve II. Bayezid'in Siyasî ve Diplomatik İlişkileri (911-917/1511-1515)", *Mukaddime*, 13/1, (2022), 230-248.
- Gürkan, Emrah Safa. *Sultanın Casusları 16. Yüzyılda İstihbarat, Sabotaj ve Rüşvet Ağları*, İstanbul: Kronik Yayınları, 2017.
- Imber, Colin. "The Persecution of the Ottoman Shi'ites According to the Mühimme Defterleri, 1565-1585", *Der Islam*, 56, (1979), 245-273.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- İnalçık, Halil. *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014.
- İnalçık, Halil. *Tarihçilerin Kutbu "Halil İnalçık Kitabı"*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- İpşirli, Mehmet. "Sarıgövez Nüreddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/151-152, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- İpşirli, Mehmet. "XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası ile İlgili Hükümler", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi [Prof. Tayyib Gökbilgin Hatıra Sayısı], 12, (1981-1982), 203-248.
- Karakaya-Stump, Ayfer. *The Kizilbash-Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Kılıç, Rüya. "Seyyid ve Şeriflerin Osmanlı Yönetimiyle İlişkileri: XIV-XVI. Yüzyıllar", *Uluslar Arası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, 07-09 Nisan/April 1999, Bildiriler*, Konya, 2000, 425-436.
- Kırlangıç, Hicabi. *İdris-i Bidlisi, Selim Şah-name*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Köse, Metin Ziya. "Umera and Judiciary in the Ottoman Province: Representation and Trial of the Executive Power at Konya Court (1701-1702)", *Tarih Alanında Seçme Yazılar-I*, Gaziantep: Özgür Yayınları, 2023.
- Küçükaşçı, Mustafa S. "Tarihî Süreçte Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı", *Osmanlı Araştırmaları*, 33, (2009), 87-130.
- Kütükoğlu, Bekir. *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri 1578-1590*, I, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1962.
- Pierce, Leslie. *Ahlak Oyunları 1540-1541 Osmanlı'da Aynab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2005.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Selçuklular Osmanlılar ve İslam*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Osmanlı Kaynaklarında ve Modern Türk Tarihçiliğinde Osmanlı-Safevi Münasebetleri (XVI. XVII. Yüzyıllar)", *Belleter*, LXVI/246, (2002), 503-516.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Türkiye-İran Dini İlişkileri Selçuklulardan Osmanlıların Sonuna Kadar Genel Bir Bakış", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Ongan, Halit. "Şer'îye Sicillerinde Geçen Türkçe Kişi Adları", *Türk Etnografya Dergisi*, 1, (1956), 92-94.
- Ongan, Halit. "XV. Yüzyıla Ait Bursa Sicillerinde Geçen Bazı Türkçe Kişi Adları", *Türk Etnografya Dergisi*, 4, (1961), 32-36.
- Öztürk, Necdet. *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.
- Ricaut, Paul. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Halihazırının Tarihi (XVII. Yüzyıl)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012.
- Sağlam, Nevzat. "Kara Dâvud Paşa Camii İmâreti Vakfı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45, (2018), 243-290.
- Sarıcık, Murat. "Ebussuud Efendi'nin Fetvalarında Seyyidler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, (2003), 63-90.
- Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018a.
- Savaş, Saim. "Osmanlı Dönemi Arşiv Belgelerinin Alevilik Araştırmaları Bakımından Önemi", *OTAM*, 44/Güz, (2018b), 279-309.
- Seslikaya, Ali. *Yavuz Sultan Selim'in Sefer Menzilnameleri (Çaldıran, Kemah, Dulkadiroğlu ve Mısır Seferi Menzilnameleri) ve Haydar Çelebi Ruznamesi: Transkripsiyon ve Değerlendirme*, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Sümer, Faruk. *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri*, Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 1976.
- Şah İsmail. *Hatâyî Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*, haz. Muhsin Macit. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2017.
- Tak, Ekrem. "XVI-XVII. Yüzyıl Osmanlı Katl Davalarında Bürokratik Prosedür: Mahkeme ve Divân Kayıtları Üzerine Bir İnceleme", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı Dergisi*, XVII/27, (2019), 127-141.
- Tak, Ekrem. "Osmanlı Kadılarının Ceza Davalarına Bakma Salahiyeti ve Şer'îye Sicillerindeki Had Cezalarına Dair Kayıtlar", *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan: Tarih*, I, İstanbul: Ülke Yayınları, 2014, 505-514.
- Tansel, Selahattin. *Yavuz Sultan Selim*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969.

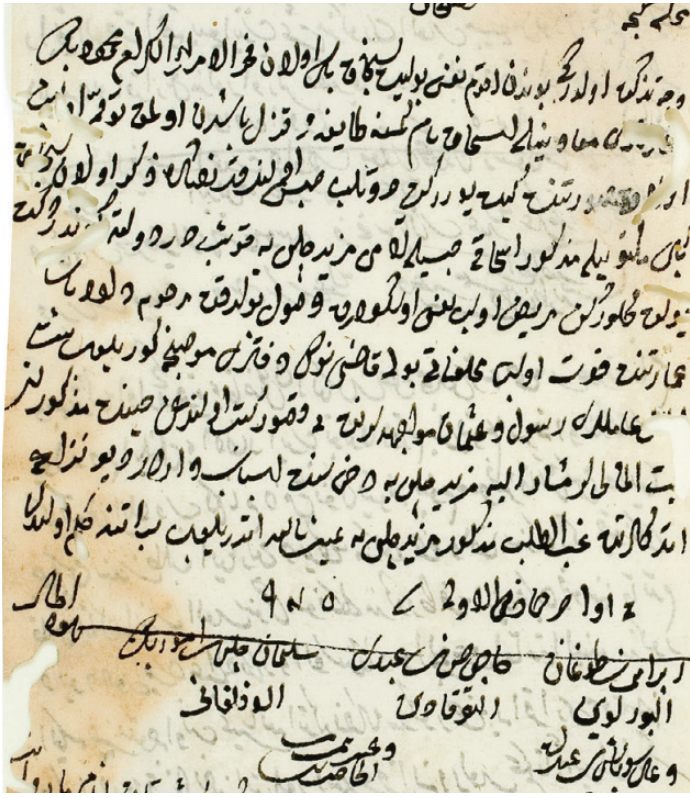
- Tekindağ, Şehabeddin. “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, 22, (1968), 49-78.
- Woods, John E. “Turco-Iranica I: An Ottoman Intelligence Report on Late Fifteenth/ Ninth Century Iranian Foreign Relations,” *Journal of Near Eastern Studies*, 38, (1979), 1-9.
- Yağcı, Ömer Gökhan. *Yavuz Sultan Selim Dönemi Kültür ve Edebiyatı*, Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Yasar, Abdîzâde Hüseyin Hüsâmeddîn. *Amasya Tarihi*, III, Samsun: Amasya Belediyesi Yayınları, 2022.
- Yıldırım, Rıza. *Turkoman Between Two Empires: The Origins of The Qizilbash Identity in Anatolia*, Ankara: Bilkent Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Yıldırım, Rıza. *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk) Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Yılmaz, Fikret. “Selim’i Yazmak”, *Osmanlı Araştırmaları*, 51, (2018), 297-390.
- Yılmaz, Hüseyin. “İran’dan Sünni Kaçışı ve Osmanlı Devleti’nde Safevî Karştı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî’nin Mesiyaniik Çağırısı”, *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul’un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, İstanbul: 2015.

Ekler



Ek-I: Seydi Sevindik hakkındaki mahkeme kaydı.

[Üsküdar Mahkemesi, nr. 1, v.13b-1, Evâil-i Muharrem 920 (26 Şubat-6 Mart 1514)].



Ek-II: İshak hakkındaki mahkeme kaydı.

[Üsküdar Mahkemesi, nr.2, v.15a-2, Evâhir-i Cemaziyelahir 925 (19-29 Haziran 1519)].

Extended Abstract

This study focuses on the legal proceedings of Seydî Sevidik and İshak, individuals who were accused of being Kizilbash and were tried as a result of the Kizilbash inspection during the reign of Yavuz Sultan Selim. In the first part of this study, after providing an explanation about court records that make it possible to analyze the inspection of the Kizilbash, a transition is made to a section discussing how contemporary sources describing the Yavuz Sultan Selim era viewed the inspection. However, it has been observed that except for İdris-i Bidlisi's works, particularly those known as Selimnâme, none of them provide information on the subject. Similarly, it has been concluded that general Ottoman historians only provide partial information about the inspection by quoting a certain amount from each other. In the subsequent second part, the stages of the inspection are discussed. An attempt is made to answer the question of how inspection operated as a planned state policy. An analysis of inspection is attempted with the support of two court records from the Yavuz Sultan Selim era.

This study also underline how the Kizilbash inspection, initiated and personally overseen by Yavuz Sultan Selim, was conducted, with preparations made during the reign of Bayezid II. When evaluated in terms of its results, it is evident that this inspection deeply affected Anatolian Kizilbashism and the Kizilbash individuals. The same situation applied to Seydî Sevidik and İshak, who were caught up in the Kizilbash inspection. Every stage that emerged during the inspection of these two Kizilbash individuals, who underwent investigation and faced legal procedures, with court decisions made about them, has been extensively discussed in this study. Additionally, a more general perspective has been taken to critically evaluate and verify the information produced by historians regarding the intense Kizilbash inspection implemented between 1512 and 1520.

Seydî Sevindik and İshak were only two of those who experienced the legal processes. Seydî Sevindik's inspection and investigation occurred before the Battle of Çaldıran, while İshak's took place in the latter days of Yavuz Sultan Selim. Although indirect information about the processes of İshak's investigation can be inferred from the registry records, Seydî Sevindik's inspection provides insight into how a Kizilbash was profiled, monitored, and ultimately judged, aiding in observation from that perspective.

From a broader perspective, it must first be stated that the Kizilbash inspection during the time of Selim I, at least in the context of these two examples, was conducted through legitimate means. Regardless of the justifiability of the inspection, it can be argued that it was an initiative legally reinforced through necessary regulations. Indeed, when the Safavid Empire engaged in activities in Anatolia before the Battle of Çaldıran that jeopardized the security of Ottoman administration, Yavuz Sultan Selim pursued a more rigorous policy compared to the sometimes moderate, sometimes investigative, and sometimes extreme practices of Bayezid II, initiating the well-known Kizilbash inspection before the famous Iran campaign. The inspection continued after the war, with individuals suspected of being Kizilbash being arrested by intelligence services, undergoing investigation, and being tried and punished in Ottoman courts.

Despite these adversities, the examples of these two cases strengthen the conviction that the Kizilbash surveillance, prosecution, arrests, court processes, and trials occurred as a planned state practice. Although these court records, which are not sufficient for generalization, reveal that some Kizilbash individuals, at least those considered as leaders, were tried through legal procedures, it should be kept in mind that there may have been Kizilbash individuals who were politically convicted without legal proceedings.

In conclusion, it does not seem likely to conclude that similar practices were applied to all Kizilbash individuals during the reign of Yavuz Sultan Selim based solely on these two court records. Indeed, it should be noted that during periods of intense Ottoman-Safavid conflict, there were instances where Kizilbash individuals were convicted and executed without due legal process, thus cautioning against such generalizations leading to historical anachronisms. However, at least in cases such as these two examples, it emerges that the inspection of those accused of being Kizilbash was conducted rigorously and carefully, and legal procedures were followed when necessary. Nevertheless, if there were more examples of Kizilbash individuals judged during the time of Yavuz Sultan Selim, it would have been more feasible to depict to what extent investigations and inspections were conducted in accordance with procedure.

HZ. ALİ'YE NİSPET EDİLEN KADİM BİR MUSHAF: TİEM 458

AN ANCIENT MUSHAF ATTRIBUTED TO HAZRAT ALI: TIEM
458

FATİH CANKURT*

Sorumlu Yazar

Öz

Başta İslâm coğrafyası olmak üzere birçok ülkede, erken dönemlere ait mushaflar mevcuttur. Bunların arasında üçüncü halife Hz. Osman'a nispet edilenler çoğunluğu teşkil etmekle birlikte dördüncü halife Hz. Ali'ye ait olduğu iddia edilen mushaflar da bulunmaktadır. Halifelîği döneminde mushafların istinsahı işlemine riyaset etmesi ve çoğaltılan mushaflardan birini kendi yanında bıraktığına dair bilgiler dikkate alındığında Hz. Osman'a ait bir mushafın varlığına dair ihtimal makul görülebilir. Buna karşın Hz. Ali'nin günümüze ulaşan bir mushafı olduğuna dair iddiada bulunulması ise birçok soru işaretini beraberinde getirmektedir. Bu çalışmada Hz. Ali'ye nispet edilen mushaflardan biri, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi 458 envanter numaralı mushaf incelenmektedir. Mushaf, Hz. Ali'ye aidiyetini tespit yanında şekilsel, tarihsel özellikleri itibarıyla de tahlil edilmektedir. Zira erken dönem mushaflar, hangi tarihlerde vücut bulduğu bilgisiyle birlikte hattı, tezhibi, süre başı bilgileri, ayet sonu işaretleri, tahmis-ta'şir işaretleri gibi pek çok önemli veri ihtiva edebilmektedir. Bunun yanında kıraat ve resmî'l-mushaf ilmine dair mevcut bilgilerin mushafta ne derece dikkate alındığı da bu alanlar açısından kayda değer bilgilere ulaşmayı mümkün kılabilir. Kıraat ve resm-i mushaf yönü ayrıca ve kapsamlı bir çalışmanın konusu edileceği için TİEM 458 numaralı Mushaf, şekilsel özellikleri, imla edildiği tarih ve Hz. Ali'ye nispeti yönüyle bu çalışmada tahkik edilmektedir. Buna göre, TİEM 458'in küfi hatla yazıldığı, sonrasında irabî tayin, harfleri tefrik için noktalar konulduğu görülebilmektedir. Tezhip unsurları açısından da oldukça yeterli olduğu görülen mushafın tüm hususiyetleri dikkate alınarak hicrî ikinci asrın ortalarında imla edildiği kanaati ortaya çıkmıştır. Bunun yanında hem mevcut hususiyetleri hem de imla edildiği tarih itibarıyla Mushaf'ın, Hz. Ali'ye nispet edilebilmesinin imkan dışı olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Ker'im, Mushaf Tarihi, Kadim Mushaflar, Hat, Tezhip, Hz. Ali, TİEM 458.

Abstract

In many countries, especially in the Islamic geography, there are many mushafs from the early periods. Most of these mushafs are attributed to the third caliph, Hazrat Uthman, but there are also mushafs claimed to be by the fourth caliph, Hazrat Ali. Since he presided over the reproduction of the mushafs during his caliphate, the possibility of the existence of a mushaf

Araştırma Makalesi / Künye: CANKURT, Fatih. "Hz. Ali'ye Nispet Edilen Kadim Bir Mushaf: Tiem 458". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 39-60. <https://doi.org/10.60163/tkhebv.1409392>.

* Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, E-mail: fatihcankurt@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9352-429X.

belonging to Hazrat Uthman can be considered reasonable. On the other hand, the claim that Hazrat Ali has a surviving mushaf raises many questions. In this study, one of the mushafs attributed to Hazrat Ali, the mushaf with inventory number 458 in the Museum of Turkish and Islamic Arts, is analyzed. The Mushaf is analyzed in terms of its attribution to Hazrat Ali, its formal and historical characteristics. Because early mushafs can contain many important data such as calligraphy, illumination, information on the beginning of the sūrah, and end-of-verse signs. In addition, the extent to which the principles of qiraat and rasm al-mushaf were taken into account in the spelling of the manuscripts can also provide new and remarkable information in these fields. The Qiraat and official mushaf aspects of the Mushaf will be the subject of a separate and comprehensive study. For this reason, the Mushaf, which is the subject of this study in terms of its formal, historical and attribution to Hazrat Ali, was written in kufic calligraphy and then dots were placed to determine the irab and letters. Considering all the features of the mushaf, which is also quite sufficient in terms of illumination elements, it is concluded that it was written in the middle of the second century of Hijri. In addition, it is seen that it is not possible for it to have belonged to Hazrat Ali both in terms of its characteristics and the date it was written.

Key Words: Qur'an al-Qarim, History of Mushaf, Ancient Mushafs, Calligraphy, Illumination, Hazrat Ali, TIEM 458.

Giriş

Mesâhif-i Kadîme, İslâm'ın ilk dönemlerine ait birikimi günümüze aktarma vazifesi gören değerli eserlerdir. Hat, tezhip yönünden özellikleri yanında okumayı kolaylaştırıcı işaretler (zabt), imlasında dikkate alınan kıraat ve Hz. Osman mushaflarının yazım şekline (resm-i mushaf) uygunluk açısından durumu, birçok önemli bilgi verebilmektedir. Bu çalışmada mesâhif-i kadîmeden, Türk ve İslâm Eserleri Müzesinde 458 envanter numarasına kayıtlı, Hz. Ali'nin yazdığı belirtilen Mushaf incelenmeye, tanımaya ve tanıtılmaya çalışılacaktır. Mushaf'ın genel özellikleri yanında şekilsel hususiyetleri (hat, tezhip, zabt) yönünden durumu tespit edilmeye çalışacak, bunun yanında eserin hangi tarihlerde imla edildiği, Hz. Ali'ye nispetinin bir mesnedi olup olmadığı hususları da aydınlatılmaya çalışılacaktır.

İslâm kültür mirasının önemli eserleri arasında yer alan erken mushaflar üzerine, uzun yıllardır Batı'da ciddi araştırmaların yapıldığı bilinmektedir. Buna karşın nüfusun çoğunluğunu Müslümanların teşkil ettiği ülkemizde, yakın zamanlara kadar bu mushaflara dair bir çalışma yapılmamış, gerek duyulmamıştır. Bu alanda ilk kez Tayyar Altıkulaç tarafından Hz. Osman'a ait addedilen mushaflar özelinde çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Altıkulaç'ın çalışmalarında esas teşkil eden nokta, ilgili mushafın nispetinin doğruluğunu tahkik ve Kur'an âyetlerinin günümüze değin tahrif olmaksızın geldiğini tespittir. Altıkulaç bu hususta hedeflediği amaca ulaşmış, ilgili nüshaların sahâbîlere nispetinin mesnetsiz olduğunu, bununla birlikte Kur'anın ise tahrif edilmeden günümüze eriştiğini ispat etmiştir. Lakin mezkûr çalışmalarda -amaç mushafın sıhhatini saptamak olduğu için- şekilsel özellikler, tarihlendirme gibi konularda sınırlı sayıda örnek üzerinden değerlendirmelerde bulunulmuştur (Altıkulaç, 2015). Bu çalışmada ise TIEM 458 nr. Mushaf şekilsel, tarihsel ve nispeti yönünden, ilgili kaynakların ve uzmanları referans alınacak, bu doğrultuda tespitlerde bulunulmaya gayret edilecektir. Erken dönem mushaflarda tespiti önem arz eden kıraat ve resm-i mushaf başlıkları ise makalenin sınırlılığı dikkate alınarak farklı bir

çalışmaya konu edinilecektir. Bu kapsamda Mushaf, öncelikle hattı, tezhibi, okumayı kolaylaştırıcı işaretler yönünden tetkik edilecek, sonrasında Hz. Ali'ye nispeti ve imla edildiği tarih yönüyle mevcut veriler ışığında tespitle bulunulmaya çalışılacaktır.

İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Mukaddes Emanetler kısmında yer alan Mushaf, 458 numara ile envantere kayıtlıdır. 12 Nisan 1914'te Ayasofya Kütüphanesinden Müze'ye getirilmiştir. (Şahin vd., 2010, 171) Dikdörtgen bir şekle sahip Mushaf, 20,8 cm en × 29,5 cm boy ve 10 cm kalınlığında, yatay olarak tasarlanmıştır. Salbekli ve oval şemseli, mıklepli kahverengi deri cildinin Memlük döneminde (14. Yüzyıl) yapıldığı anlaşılmaktadır. (Şahin vd., 2010, 171) Mushaf cildinin sertab kısmı üzerinde ters bir şekilde (لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ)¹ ve (تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ (الْعَالَمِينَ)² âyetleri yazılmıştır. Mushaf'ın cildi de dahil olmak üzere mevcut 388 dijital görüntüden 382'si metni ihtiva etmektedir. Her görüntüde 2 sayfa bulunduğu dikkate alındığında Mushaf'ın, toplam 764 sayfadan meydana geldiği ifade edilebilir.

Müze envanter defterinde Mushaf sayfalarının ceylan derisinden mamul parşömen olduğu belirtilir.³ Her sayfada muntazam şekilde 16 satır düzeni muhafaza edilmiştir. İmlada siyah mürekkeple klasik Küfî hat kullanılmıştır. Sayfalar paralel siyah çizgiler ile çerçevelenmiş, bu çizgilerin araları altın rengi mürekkep ile doldurulmuştur. Her ikisini de mavi cetvel çevrelemektedir. (bk. el-Bakara 2/32-38, *Mushaf*, Mukaddes Emanetler, 458/35a).

Müze'de bulunan envanter defterinde Mushaf hakkında şu bilgiler verilmektedir:

*“Sığır dili tarzında ve 30*21 tul ve arzında 10 santim kalınlığında olup yediyüzaltmışdört sahifedir. Ve her sahife ceylan derisi üstüne siyah mürekkep ve kufi hatla (16) satır olarak yazılmıştır. Mavi hatla mücedveldir. Sonunda (كتبه علي بن ابي طالب) ibaresi yazılıdır. Birinci sahifede levha arkası (veya arkasız) olup Arap tarzındadır. (في كتاب مكتون) yazılıdır. Altında birinci Sultan Mahmud'un vakıf mührü ve Beyazid-i Sani'nin de bir mührü vardır. Kabı kahverengi meşinden olup kendinden kabartma ve yaldızla Arap tarzında tezyinatlıdır. İçi kırmızı meşinden olup siyah ve yaldızla şemselidir. Sertabında (لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) ve (تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ) ayeti de tersine yazılmıştır.*

Ayasofya Kütüphanesinden 31 Mart 1330'da getirilmiştir.

Sayfalarda mürekkep dağılması, tamir ve mantarlaşıma vardır. Bazı formlar şirazeden ayrılmıştır (13.12.2011 tarih ve 4975 sayılı Bakan onayı)”

Mushaf'ı tasvir eden bu genel bilgiler yanında Mushaf'ın hattı, satır düzeni, tezhibi, zabt yönü, Hz. Ali'ye nispeti ve tarihlendirmesi özelindeki başlıklar altında ulaşılan malumat ve değerlendirmeler şu şekildedir:

1. TIEM 458 nr. Mushaf'ın Hattı

İslâm'ın ilk dönemlerinde resmi yazışmalar için Hz. Peygamber'in tercihi ile ma'kilî olarak nitelendirilen keskin köşeli yazı çeşidi kullanılmıştır. Yazım esnasında zorluğa sebep olduğu için bu hattın yerine yuvarlak yazım özelliği ile bilinen Şâmî

¹ el-Vâkıa Suresi 56/79.

² el-Vâkıa Suresi 56/80.

³ Parşömen: Üzerine yazı yazmak, harita yapmak ve buna benzer işlerde kullanmak üzere hazırlanmış deridir: Mehmet Önder, *Antika ve Eski Eserler Kılavuzu*, (Ankara: 1988), 200.

yazıya meyledilmiş, nihayetinde bu iki hat çeşidinin bir araya gelmesiyle kûfi ortaya çıkmıştır (Serin, 1982, 36). Kûfi hat, dik ve köşeli olma yönüyle temayüz etmiştir (İbnü'n-Nedim, 1978, 6; Çetin vd., 1992, 21). Bu yazı, hatt-ı mensub olarak da nitelendirilmiştir (Serin, 1982, 36). Halifeler ve Emevî döneminde kûfi hat ile mushaf yazımına devam edilirken (Serin, 1982, 39), IV/X yüzyılda neshî yazı kûfinin yerini almıştır. (Serin, 1982, 29; Özkafa, 2010, 310). Bazı kaynaklarda kûfi hattın mucidi olarak Hz. Ali'nin gösterildiği ifade edilmiştir (Serin, 1982, 367).

TİEM 458 nr. Mushaf, önceki kısımda da zikredildiği üzere kûfi hat ile imla edilmiştir. Kûfi hattın mucidi olarak Hz. Ali'nin gösterilmesi ve H 4. asırda neshî yazının tamamen kûfinin yerini almış olması dikkate alınır, Mushaf'ın ilk üç asırlık zaman diliminde imla edildiğinin ifade edilmesi mümkün görünmektedir.

2. TİEM 458 nr. Mushaf'ın Satır Düzeni

Satır düzeni, bir el yazması eserin dönemini tespit için dikkate alınan hususlardan birisidir. Mushafalarda satır düzeni gözetmenin Abbâsî döneminde başladığı kabul edilmektedir. (Müneccid, 1972, 50) Ancak bazı araştırmacılar tarafından Emevî devrinde de, dönemin şartlarına uygun şekilde, satır düzeni kullanıldığı, Abbâsî devrinde ise bunun sistemleştiği de ifade edilmiştir (Yılmaz, 1996, 71). Zira 52/672 tarihli Ukbe b. Amir'in mushafında satır sistemi çok iyi şekilde uygulandığı görülmektedir.⁴ Bu sebeple, muntazam satır düzenine sahip bir mushafın Emevî dönemine ait olabileceği ihtimali göz önüne alınmalıdır.

Satır düzeni ile alakalı başka bir konu da satır sonlarında kelimelerin bölünmesidir. TİEM 458'de de mevcut olan bu uygulama sahâbeye dayandırılır. Zeyd b. Sabit'in kelimeleri satır sonlarında bölerek yazdığı ifade edilir (Yılmaz, 1972, 85). Keşide, satır düzeniyle alakalı hususlardan biridir: Harfleri süslü göstermek, istife uydurmak için yapılan fazlalığa denir (Yazır, 1972, 223). İcadı çok öncelere dayanan keşidelerin özellikle Emevî döneminde oldukça yaygın olarak kullanıldığı belirtilir (Yılmaz, 1972, 74). Harflere eklenen bu uzatmalar IV. asır başında, İbn Mukle'ye (ö. 328/940) kadar satır hizasında yapılmış, İbn Mukle'den sonra satır hizasının altına düşürülmeye başlamıştır (Yılmaz, 1972, 74). Buna göre satır hizasında keşidelere sahip mushaf III. asır veya daha öncesine ait olarak nitelenmelidir. TİEM 458 nr. Mushaf'ta bulunan keşideler satır ile aynı hizadadır. Bu da ele aldığımız Mushaf'ın III. asır veya daha önceki bir zamanda imla edildiğine işaret etmektedir (*Mushaf*, 458/25a).

3. TİEM 458 nr. Mushaf'ın Tezhibi

Lügatte "altınlamak" manasına gelen tezhip, yazma eser, levha ve murakka'ların tezyin edilmesinde, ezilmiş varak altın ve farklı renklerin kullanılması şeklinde uygulanan süsleme sanatıdır (Biol, 2012, 42/61). Tezhip sanatının İslâm kültürüne Emevî döneminin sonları, Abbâsî döneminin başlarında dahil olduğu kabul edilmektedir ki, VIII. yüzyıl başlarına ait olduğu düşünülen evraklar bunun kanıtıdır (Duran, 2014, 133-138).

⁴ bk. Topkapı Sarayı Emanet Hazinesi, nr. 40.

TİEM 458 nr. Mushaf'ın tezyinî açıdan çok zengin olduğunu söylemek mümkün değilse de bazı tezhip unsurlarını ihtiva ettiği görülmektedir. Bu kısımda öncelikle Mushaf'taki mevcut tezhip kısımları tanıtılacak, sonrasında Mushaf'ı bu unsurlar açısından değerlendirilmeye gayret edilecektir.

3.1. Zahriyye Sayfası

Metnin başladığı ilk sayfadan önceki sayfa veya sayfalara zahriyye denilmektedir (Derman, 2012, 647). Bu sayfaların IV. yüzyıl'dan itibaren tezhiplenmeye başladığı belirtilir. Zahriyye sayfalarında “Kur'ân'a ancak temiz olanların dokunabileceği” (el-Vâkıa 56/79) vb. âyetler yanında mushafın kime ait olduğunu belirten bilgilere yer verilebilmektedir (Duran, 2012, 63).

TİEM 458 nr. Mushaf'ta bulunan zahriyye sayfası, sayfa yapısına paralel şekilde uygulanan dikdörtgen şeklindeki tezhip, iç içe 5 adet dikdörtgen kısımdan oluşmaktadır. Ortada bulunan dikdörtgenin motifleri, diğerlerinden farklılık arz etmektedir ki sağ kenarında el-Vâkıa 56/78. ayetin “فِي كِتَابٍ” kısmı, sol kenarında “مَنْكُونٍ” kısmı aşağıdan yukarıya doğru yazılmıştır (*Mushaf*, 458/3a). Sayfanın sol kenarında Osmanlı Sultanı I. Mahmut'un (ö. 1168/1754), alt kısmında ise Sultan II. Bayezid'in (ö. 918/1512) mührü⁵ mevcuttur (*Mushaf*, 458/3a).

Tezyinatlı kısmı çevreleyen mavi renkli cetvel ile motiflerin içinde kullanılan mavi renkli kısımlar, diğer sayfa kenarlarındaki cetvellerle aynı tonda ve canlılıktadır. Bu da zahriyye tezhibinin cetveller ile aynı zamanda Mushaf'a eklendiklerine işaretir. Diğer tezhip unsurları ile birlikte bunlar da Memlûk Döneminde (14. yüzyıl) yapılmıştır (Şahin vd., 2010, 171).

3.2. Bölüm/Sûre Başı Tezhibi

El yazması eserlerde her bölümün başında yer alan, fasıl veya bahir olarak adlandırılan, mushaflarda ise sûrelerin başladığı yeri gösteren tezhipli alanlardır (Derman, 2009, 527; Duran, 2012, 63). Hz. Osman mushaflarında sûre fasılları olmadığı fakat her sûre başının besmele ile ayrıldığı, besmeleden önce de küçük bir boşluk bırakıldığı ifade edilmektedir (A'zamî, 2018, 152). İlk istinsah edilen mushaflardan sonraki yakın dönemde imla edilen mushaflarda farklı renk mürekkep ile sûre adının yazıldığı,⁶ âyet sayılarının 9. yüzyılda mushaflara dahil edilmeye başladığı zikredilir (Déroche, 2003, 260).

TİEM 458 nr. Mushaf'ta, Fatıha ve Fîl sûresi dışındaki bütün sûrelerin başına altın renginde mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısı yazılmış, Mekkî-Medenî olması vb. bilgilere yer verilmemiştir.⁷ Bakara sûresinin baş kısmında: “وسبع ثمنون و مائتان البقرة” ifadesi yer almaktadır ki “el-Bakara, 287 âyettir” manasına gelmektedir. Bu ifadeye göre âyet sayısı 287'dir. Bu sayı da sadece Basralıların kabul ettiği âyet sayısına uyum göstermektedir (Dâni, 1994, 140). Mushaf'ın tamamında aynı tertip muhafaza edilmiştir. Sûre isimlerinde günümüz mushafları ile genel bir mutabakat söz konusu olmakla birlikte, bazı sûre başlarında isim yerine, sûrenin ilk kelimesi veya

⁵ Seraccetin Şahin vd., 1400. Yılında Kur'an-ı Kerim, 171.

⁶ Resimli örnekler için bk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Kur'an Tarihi*, 152.

⁷ bk. el-Bakara Sûresi başı: *Mushaf*, 458/4b.

kelimeleri sûre adı olarak yazılmıştır. Örneğin; Beyyine sûresi başına “لم يكن” şeklinde, İnşikâk sûresi başına “السماء انشقت” şeklinde ibare mevcuttur.⁸

Sûre başlarında yer alan âyet sayıları, mushafın hangi beldenin âyet sayısı kabulüne uyduğunu tespit etmek açısından önemlidir. TİEM 458 nr. Mushaf'taki 112 sûrenin başında bulunan bilgilere göre: Cîn⁹ ve Tekâsür¹⁰ sûrelerinin başındaki âyet sayısı hiçbir belde kabulüyle uyum göstermezken (Dâni, 1994, 256-286), Sâd,¹¹ Vâkıa¹² ve Mâûn¹³ sûrelerinin âyet sayıları Medine, Mekke ve Şam Mushaflarına uygun (Dâni, 1994, 214, 239, 291); Fecr sûresinin âyet sayısı¹⁴ Kûfe ve Şam Mushaflarına (Dâni, 1994, 273), İbrâhim sûresinin¹⁵ âyet sayısı da Kûfe Mushaflarına uygun sayıyı ihtiva etmektedir (Dâni, 1994, 171). Bunun dışındaki 105 sûrenin âyet sayısı ise Basra Mushafı ile mutabakat sağlamaktadır. Bu veriler, Mushaf'ın Basra şehrine ait olabileceğine dair güçlü bir delil niteliği taşımaktadır.

3.3. Durak Tezhibi

Mushaflarda âyet veya durak yerlerindeki boşluklara yapılan tezyinattır (Derman, 2009, 527; Duran, 2012, 63). Mushafı harf noktalarının eklenmesinden sonra ilk çalışma, âyet sonlarını tayin amacıyla nokta koyma üzerine olmuştur. Sahâbenin, âyet sonlarını belirtmek için üç nokta kullandığı bilinmektedir (Yılmaz, 1996, 88). III-IV/IX-X. yüzyıla ait mushaflarda âyetlerin bitiş yerleri, tezyinî durak yerine kırmızı renk ile veya altınla, üçgen şeklindeki noktalar topluluğu ile gösterildiği ifade edilmektedir (Derman, 2012, 649). İlk yüzyıla ait mushaflarda ise âyet fasılları için -sayıları farklılık arz etmekle birlikte- bazen üçgen bazen kare şeklinde noktalar bulunduğu görülmektedir (el-A'zamî, 156-157).

TİEM 458 nr. Mushaf'ta âyet sonlarını işaret için, sağdan sola doğru meyilli, aşağıdan yukarı doğru sıralanan üç nokta konulduğu görülmektedir. Bu da ilk dönem mushaf özelliklerine uymaktadır. Mushaf'ın tamamında âyet fasılları olarak başka bir şekil, noktalama mevcut değildir. Fakat bu noktalamanın da muntazam olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Zira Fatiha suresinde ilk üç âyetin sonuna bu şekilde noktalama yapıldığı, diğer âyetlerde ise yapılmadığı görülmektedir (*Mushaf*, 458/4b). Hûd, Mutaffifin, İnşikâk, Alak, Kevser ve Felak dışındaki sûrelerin başında bulunan besmelelerin tamamından sonra âyet sonunu bildiren üç nokta konulduğu görülmektedir. İlgili eserlerde mezkûr sûrelerle ilgili diğer sûrelerden farklı bir bilgi mevcut değildir. Bu altı sûre haricindeki tüm sûre başlarındaki besmelelerin ardından üç noktanın konulmuş olması besmelenin, mushaf imlasını deruhte eden kişi veya kişilerce sûrenin ilk âyeti olarak addedildiğine işaret eder. Veya -genel uygulamanın aksine- bu noktaların âyet sonunu değil âyet başını tayin için konulduğu kabulüne işaret ettiği söylenebilir.¹⁶

⁸ bk. el-Beyyine Sûresi başı: *Mushaf*, 458/381b; el-İnşikâk Sûresi başı: *Mushaf*, 458/375b.

⁹ *Mushaf*, 458/363a.

¹⁰ *Mushaf*, 458/382b.

¹¹ *Mushaf*, 458/284b.

¹² *Mushaf*, 458/338b.

¹³ *Mushaf*, 458/383b.

¹⁴ *Mushaf*, 458/377a.

¹⁵ *Mushaf*, 458/158b.

¹⁶ bk. Âl-i İmrân Sûresi Başı, *Mushaf*, 458/32a.

3.4. Hatime Tezhibi (Ketebe Kaydı)

Mushaf metninin sonuna yapılan tezhiplere hatime tezhibi denilmektedir (Derman, 2009, 528; Duran, 2012, 65). TİEM 458'deki hatime sayfasında tahribat fazladır fakat zahriyye sayfasındaki motiflerle benzerlik arz ettiği görülebilmektedir. Zahriyye sayfasında motiflerin içinde âyet mevcut iken burada âyet yoktur. Sayfanın kenarlarında ise tezhip yapıldıktan sonra eklendiği anlaşılan sarı renkte bir yazı görülmektedir. Yazı Osmanlı Türkçesi ile imla edilmiştir. Baş kısmında "Emiru'l-Müminin Ali'nin hattıdır" kısmı net okunabilir vaziyettedir. Bu cümlenin ardından gelen kısımlar çoğunlukla tahrip haldedir ancak Hz. Ali'yi metheder mahiyette ifadelerin yer aldığı anlaşılabilir (Hâtime sayfası, *Mushaf*, 458/385a).

3.5. Tahmîs ve Ta'şir İşaretleri (Gülleri)

Tahmîs ve ta'şir işaretleri; mushaflarda sayfa kenarlarına konulan tezyinî madalyonlardır (Duran, 2012, 63). İlk dönemlerde, beş âyette bir kelimelerin arasına damla biçiminde tahmîs işareti konulmuş, daha sonraları ise sayfa kenarına, âyet ile aynı hizaya armudî biçimde hamse gülü yerleştirilmiştir. Bunlar umumiyetle armut şeklinde olsa da yuvarlak örnekleri de vardır. Ta'şir için önceleri on âyet sonunda "ayn" harfi konulurken, sonraları tezyinî güller konulmaya başlanmıştır. IV. yüzyıl sonrasındaki musaflarda aşere güllerinin yuvarlak olduğu görülmüştür. Bu tezyin unsurları, VII. yüzyıl sonuna kadar yapılmış daha sonra devam etmemiştir (Celasin, 2013, 104).

Tahmîs ve ta'şir işaretlerinin kullanıma başlandığı tarihle ilgili olarak H II. asrı işaret edenler bulunmakla birlikte,¹⁷ Kurtubi (ö. 671/1273), İbn Atyıye (ö. 541/1147) ve İbn Cüzey el-Kelbî (ö. 741/1340) gibi alimler, bu işaretlerin I. asırda da kullanıldığını ifade etmişlerdir (Zerkeşî, 2006, 175, Şen, 2014, 1883). ed-Dânî ise bu konu hakkında Katade'den (ö. 117/735) şu rivayeti nakleder: "Sahâbe-i Kirâm, Kur'ân'ı önce noktaladılar, sonra da hiziplere ayırdılar, ardından da ona ta'şir işareti koydular." (Dânî, 1997, 3) Bu da, mushaflara nokta, hizip ve ta'şir koyma işinde, sahâbe ve tabînin ileri gelenlerinin öncü olduklarına delalet eder. Ancak bu görüşe itiraz edenlerin çoğunlukta olduğu ifade edilmelidir. Bu konuda kabul edilen en makul görüş, tahmîs, ta'şir gibi bölümlemelerin Haccâc b. Yusuf es-Sekafî (ö. 95/714) döneminde yapıldığı yönündedir.¹⁸

3.5.1. Tahmîs İşaretleri

TİEM 458 nr. Mushaf'ın hemen tamamında tahmîs işaretleri mevcuttur. Bu işaret için âyet ortalarında ebced hesabında 5'e tekabül eden (Uzun, 1994, 69), kûfik "ha" olarak nitelenen (Déroche, 1992, 11) damla şeklindeki "ه" harfi kullanılmıştır. Sayfa kenarlarında da bu işaretin hizasında içinde "خمسة" yazan armudî formdaki hamse gülleri konulmuştur.

Tahmîs işaretlerinde bazı yerlerde düzensizlik veya özensizlik göze çarpmaktadır. Örneğin; âyet sayıları hakkında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmayan Mâide 5/23.

¹⁷ Resimli örnekler için bk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Kur'an Tarihi*, 156-157.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Veli Kayhan, "Doğru Okuma Bağlamında Mushaf'a İşaret Konulması: İ'cam ve Sonrası", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 12, (5), 121.

Âyete (Dâni, 1997, 150) konulan tahmîs işaretleri, âyet sonundaki “إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” ifadesinin yerine âyet ortasında “فَأَنْتُمْ غَالِبُونَ” ibaresinde sonra konmuştur (*Mushaf*, 458/69a). Bunun dışında da tahmîs işaretlerinin, âyet sonu yerine âyet ortalarında konulduğu yerler mevcuttur: 115 yerde tahmîs işareti, konulması gerektiği yerden bazen 1 âyet bazen de 3, 4 âyet öncesine veya sonrasına konulduğu görülmektedir. Zikredilen tahmîs işaretlerinin bulunduğu âyetleri ilgili kaynaklardan incelediğimizde, ihtilaf noktasında bir bilgiye ulaşamadık. Dolayısıyla bu uygulamaları hata veya dikkatsizlik olarak değerlendirmenin doğru olacağı kanaatindeyiz.

3.5.2. Ta‘şîr İşaretleri

TİEM 458 nr. *Mushaf*’ta ta‘şîr işaretlerine yer verilmiştir. Âyetlerin ortasına konulan bu işaretler üç farklı şekilde sahiptir; İsrâ sûresi 17/100. âyete kadarki kısımda yer alan ta‘şîr işaretleriyle (*Mushaf*, 458/19a) İsrâ sûresi 17/100. ayetten *Mushaf*’ın sonuna kadarki işaretler farklıdır (*Mushaf*, 458/181b). Şûrâ sûresinin 53. ayeti olan son ayetten sonra ise diğerlerinden farklı işaret kullanılmıştır (*Mushaf*, 458/308b).

Mushaf’ta âyet ortalarında tahmîs ta‘şîr işaretleri için hiçbir boşluk bırakılmamıştır. Birçok yerde tahmîs ve ta‘şîrin metin içerisine sıkıştırıldığı görülmektedir (*Mushaf*, 458/233b). Tahmîs ve ta‘şîrlerin mürekkeplerinin diğer kısımlara oranla çok daha canlı bir görüntüye sahip olmasına dayanarak bu işaretlerin *Mushaf*’a sonradan eklendiğini ifade edilebilir. Tahmîs ve ta‘şîr işaretleri de dahil tüm tezhip unsurlarının Memlûk Dönemi örneklerine muvafakat göstermesi de (Şahin vd., 2010, 171) bu öngörü için kanıt niteliğindedir.

4. TİEM 458 Nr. *Mushaf*’ta Bulunan Okumayı Kolaylaştırıcı Unsurlar

Bu kısımda *Mushaf*’ın zabt yönünü ilgilendiren hususlarla birlikte *Mushaf*’ta bulunan cüz ve tilavet secdesi alametleri gibi okumayı kolaylaştırıcı unsurlara yer vermeye çalışılacaktır.

4.1. *Mushaf*’ın Zabıt Yönü

Zabıt (ضبط); hareke, sükûn, tenvin, şedde, med vb. delalet için harflere dahil edilen hususi işaretlere verilen genel isimdir (Mes’ûl, 2011, 244). Bilindiği üzere Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushaflar noktasız, harekesiz harfler dışında hiçbir unsura sahip değildi (Dâni, 1997, 17). Hz. Osman döneminden sonra 30-40 sene kadar mushaflar üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış (Çetin, 1995, 13), Hz. Osman’ın amaçladığı mushaf ve kıraat birliği sağlanmaya gayret edilmiştir (Özsoy, 2022, 74). Sonraki dönemlerde özellikle Arap olmayan milletlerin İslâm’ı tercihi sonucunda Kur’ân’ı okuma noktasında hatalar zuhur etmiş, bu sebeple de mushafların harekelenmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Harekeleme noktasında ilk çalışma, Irak valisi Ziyad b. Ebîhi’nin (53/673) talebiyle Hz. Ali’nin de talebesi olan Ebu Esved ed-Düelî (69/688) tarafından gerçekleştirilmiş, harflere irab için noktalar eklenmiştir (İbn Ebî Dâvûd, 2002, 144). ed-Düelî tarafından âyetlerin okunup talebesi/talebelerinin noktalamasının yapıldığı bu işte; fetha hareke için harfin üstüne, kesre hareke için altına, damme hareke için de harfin önüne kırmızı noktalar dahil edilmiştir. Bu

noktalar ilk etapta her harfe değil sadece yanlış okumaya müsait yerlere konmuştur (Dâni, 2011, 129; Kalkaşendî, 1987, 149), sakin harflere hareke konulmamıştır (Dâni, 1997, 210). Naktu'l-İ'rab olarak isimlendirilen bu çalışmanın vali Ziyad döneminde icra edildiği dikkate alındığında H 44-53 yılları arasında (Kaddûrî, 1982, 498; Maşalı, 2015, 302), muhtemelen de 50 yılında yapıldığı görüşü makul görülmüştür (A'zamî, 2018, 188).

Abdûlmelik b. Mervan'ın hilafetinde (65-86/685-705) kıraatte tashîfin yaygınlaşması, birbirine benzeyen harflerin okunuşundaki hataların çoğalması neticesinde Irak valisi Haccac b. Yusuf (95/714, katiplerinden, mushafalarda benzer harfleri birbirinden ayıracak noktalar konmasını istemiştir. Genel kabule göre bu işi de ed-Düeli'nin talebelerinden Nasr b. Asım (89/707) gerçekleştirmiş (Çetin, 1995, 13), harfleri tefrik için sağdan sola doğru meyilli siyah noktalar, harekeler içinse renkli noktalar kullanılmıştır (Dâni, 1997, 43; Çetin, 1988, 4). Harflere eklenen siyah noktalara benzer bir noktalama sisteminin İslâm'dan önce var olduğu, görüntülerine ulaşılabilen çeşitli vesikalar ve yazıtlar vesilesiyle ispat edilmiştir (A'zamî, 2018, 184). Ancak ne zamandan beri var olduğu net olarak bilinmemektedir (Cuburî, 1977, 154-155; Yılmaz, 1996, 56).

Nasr b. Asım tarafından gerçekleştirilen harfleri noktalama işinin H 75-86 yılları arası yapıldığını söylenebilir. Zira noktalama işi valiliği döneminde gerçekleştirilen Haccac b. Yusuf Irak valiliğine H 75 yılında atanmıştır (Aycan, 1996, 427). Nasr b. Asım eliyle Basra'da yapılan noktalamanın daha sonra Medine ve diğer beldelere yayıldığı ifade edilmiştir (Dâni, 1997, 6-7; Çetin, 2014, 93). Harf noktalarının Abdûlmelik b. Mervan hilafetinde (H 65-86) bütün kitapları da içine alacak şekilde resmîyet kazandığı ifade edilmiştir (Zerkânî, 1943, 1/401).

TİEM 458 nr. Mushaf'ta benzer harfleri birbirinden ayıran noktalar bazı yerlerde bulunmasa da Mushaf'ın genelinde mevcuttur. Ancak bunların Mushaf ilk imla edilirken mi dahil edildiği yoksa sonradan mı eklendiği mütalaa edilmeye muhtaçtır: Mushaf'ta harflerin tamamı siyah mürekkep ile yazıldığı gibi harflere dahil edilen noktalar da siyah mürekkep ile işaretlenmiştir. Genel itibariyle hem harf iskeleti hem de nokta için kullanılan siyah mürekkebin tonunda farklılık görünmese de bazı yerlerdeki noktaların mürekkebinin daha canlı olduğu söylenebilir. Bu da Mushaf'ın tamamında değilse de bazı yerlerindeki noktaların sonradan eklendiğini söyleyebilmesine imkân vermektedir. Yine bazı kelimelerin iskeletine uyumsuz biçimde fazla nokta konulduğu görülmektedir: Örneğin, Enbiyâ sûresi 21/88. âyetteki “نُنْجِي” kelimesinin iskeletinde ُ harfi için tek dış bulunmasına rağmen iki nokta konulmuştur ve noktaların mürekkebi daha canlı görünmektedir (*Mushaf*, 458/204a). Her ne kadar bu kelimenin tek ُ ile yazılması resm-i mushaf kaidelerine uygun olsa da (İbn Ebî Dâvûd, 1/436; Dâni, 244; Ebû Dâvûd, 3/732; Kirmânî, 118), bu noktaların Mushaf'ın imlasından sonraki zamanda konulduğuna delalet addedilebilir.

Mushaf'ta harflere irabı belirtmek için konulan harekeler de gâyet muntazamdır. Fetha için harfin üstüne, kesre için harfin altına, damme için ise harfin önüne tek kırmızı nokta konulmuştur. Yine iki üstün için harfin üstüne, iki esre için harfin altına, iki ötre için de harfin önüne iki nokta dahil edilmiştir. Bu tertip, Ebu'l-Esved ed-Düeli tarafından icat edilen hareke sistemine uygunluk arz etmektedir. Bu noktaların Mushaf yazıldığı esnada değil, imlası tamamlandı kenar çizgileri de çekildikten sonra

dahil edildiğın rahatlıkla ifade edilebilir. Zira birçok yerde sayfa kenar çizgilerinin üzerine kırmızı noktaların konulduğu görülmektedir ki bu da kırmızı noktaların Mushaf'a sonradan eklendiğini göstermektedir (*Mushaf*, 458/61a, 130b). Yine birçok sayfada bazı kelimeler silinmiş olmasına rağmen kırmızı noktaların çok canlı renkte olması, bunların Mushaf'ın imlasından çok sonra eklendiğini işaretler (*Mushaf*, 458/293b).

Zikredilen harf ve hareke için konulan bu noktalamaların dışında, Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'n-nakt ve 'ş-şekl* isimli eserinde şekillendirilen (Topuzoğlu, 1997, 310) ve bugünkü mushaflarda da istimal edilen harekeleme sisteminin TİEM 458'de bulunduğu görülebilmektedir.¹⁹ Bu sisteme göre yapılan harekeleme şekli Mushaf'ta çok az sayıda sayfada mevcuttur ki bu sayfaların tamamında sonradan dahil edildiği net bir şekilde anlaşılabilir.

Harfleri tefrik için konulan noktaların sonradan dahil edilmiş olma ihtimali yanında irab için konulan kırmızı noktaların da Mushaf'a sonradan eklenmesi, Mushaf'ın erken dönemde imla edildiğine işaret noktasında şüpheye mahal bırakmamaktadır. Halil b. Ahmed tarafından ortaya konan ve sonrasında kabul gören harekeleme sisteminin Mushaf'ta çok az sayıdaki yerde bulunması, -vefat tarihi dikkate alındığında- H 175 yılı öncesine ait bir mushaf olduğuna delalet kabul edilebilir. Çünkü Halil b. Ahmed'in sisteminin (Topuzoğlu, 1997, 309) -H IV. asırda kullanılmaya başlanıldığı ifade edilse de (Déroche, 2003, 263)- özellikle Irak bölgesinde hemen kabul görüp mushaflara uygulandığı, Endülüs ve Mağrib'de ise kabul görmediği, ilk dönemlerdeki şekliyle noktaların kullanımına devam edildiği zikredilmiştir (Dâni, 1997, 87). Elde ettiğimiz diğer verilerden de hareketle Basra bölgesine ait olduğunu tahmin ettiğimiz TİEM 458'in, Halil b. Ahmed (Basrî) ile aynı bölge hatta aynı şehirde vücut bulmasına rağmen bu sistemden uzak kalması mümkün görünmediği için, Mushaf'ın H 175'ten önce imla edilmiş olduğunu düşünmekteyiz.

4.2. Mushaf'ta Bulunan Cüz Alamefleri

Mushafların, okumayı kolaylaştırma adına cüz, hizb, tahmîs, ta'şir, gibi bölümlere ayırdığı malumdur. Cüzlere ayırma işinin tahmis-ta'şirde olduğu gibi Haccâc döneminde yapılmaya başlandığı ifade edilir (Zerkeşi, 2006, 175). Şöyle ki mushaflar Haccâc döneminde Kur'an'ı haftada bir hatmetmek isteyenler için yediye bölünmüş, III. asırda ise 30 cüze ayrılarak belirli semboller ilave edilmiştir (Zerkânî, 1943, 410).

TİEM 458 envanter numaralı Mushaf'a bakıldığında hem yedili hem de otuzlu bölümlere ayrıldığını gösteren işaretler görülebilmektedir. Bu kısımda, yedi ve otuzlu cüz işaretlerinin buldukları yerler ülkemiz mushafları²⁰ esas alınmak suretiyle tespit edilmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır.

4.2.1. 30'lu Sistem Cüz Alamefleri

İncelemesini yaptığımız Mushaf'ta, cüz işaretleri bakımından bir düzen ve istikrar söz konusu olmadığı ifade edilebilir. Zira 30 cüzden 24 tanesinde cüz başı –altıncı (السادس) gibi- tertip sayısı yazılarak belirtilmiş, 6 tanesinde ise hiçbir bir yazı,

¹⁹ bk. el-Kamer süresi 54/ 18-23. âyetler: *Mushaf*, 458/335b

²⁰ *Kur'an-ı Kerim (Bilgisayar Hatlı)*, İstanbul: 5. Basım., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

işaretleme yapılmamıştır. Bu 24 cüz başının 10 tanesinde altın rengi mürekkep kullanılırken diğer 14 tanesi siyah veya sarıya çalan renkle yazılmıştır. Farklı renk mürekkepler kullanılan bu yazılarda da bir düzen olmadığı ifade edilebilir: 24 cüz başının 14 tanesi marife olarak başında “ال” takısı ile yazılmışken diğer 10 tanesi nekre olarak imla edilmiştir.

Cüz başlarını işaret eden bu sayıların, Mushaf’a sonradan eklendiği çok net anlaşılabilir. Bu yazıların birçok yerde kenar çizgilerinin üzerine taşınarak yazılmış olması, yazı stiline Mushaf’ın hattından farklılık arz etmesi bunu kanıtlar niteliktedir. Yine bu yazıların mürekkeplerindeki farklılığı, marifelik-nekrelik açısından tutarsızlığı da birbirinden habersiz ve farklı zamanlarda, farklı katipler tarafından Mushaf’a eklendiğine işaret addedilebilir.

4.2.2. 7’li Sistem Cüz Alametleri

Bilindiği üzere ülkemizde ve birçok İslâm beldesinde basılan mushaflarda 30’lu cüz sistemi kullanılmaktadır. Bunun yanında mushafların haftada bir hatim edilebilmesi adına 7 cüze bölündüğü, bu uygulamanın da İslâm’ın ilk yüzyıllarından beri var olduğu bilgisi kaynaklarda zikredilmektedir (Bursevî, 1969, 98; Şahin, 2017, 665-700). Tabiîn’den Katade b. Diâme (ö. 117/735) tarafından mushafın 7’ye bölündüğüne dair bilgi zikredilir ve bölümlerin bitiş noktalarının şu şekilde olduğu ifade edilir: 1. cüz- Nisâ sûresi 4/76. âyet; 2. cüz -Enfâl sûresi 8/36. âyet; 3. Cüz- Hicr sûresi 15/49. âyet; 4. cüz- Müminûn sûresi sonu, 23/118. âyet; 5. cüz- Sebe sûresi 34/54. âyet; 6. cüz- Hucurât sûresi 49/18. âyet; 7. cüz- Nâs sûresi (İbn Ebî Dâvûd, 2002, 506).

TİEM 458 nr. Mushaf’a da 7’li tasnife işaret eden alametler mevcuttur. Bunlar Mushaf’ta şu şekilde yer almaktadır:

1. Türkiye basımı mushaflarda 87. sayfada bulunan Nisâ sûresi 4/61-62. ayetin yanında, ta‘şir işaretinin altına altın rengi mürekkep ile “السبع الاول” ifadesi yazılmıştır (*Mushaf*, 458, 55a).

2. Türkiye basımı mushaflarda 172. Sayfa başında yer alan A’râf sûresi 7/171. ayetin yanına, sayfanın sol tarafındaki boş kısma altın rengi mürekkep ile “السبع الثاني” yazılmıştır (*Mushaf*, 458/107a).

3. Türkiye’de basılan mushaflarda 258. sayfada yer alan İbrahim sûresi 14/26-26. ayetin yanına, sayfanın sol tarafında yer alan tahmîs işaretinin altına altın rengi mürekkep ile “السبع الثالث” yazılmıştır (*Mushaf*, 458, 160a).

4. Türkiye’de basılan mushaflarda 344. sayfada yer alan Müminun sûresi 23/54-55. ayetin yanına, sayfanın sol tarafındaki boş kısma altın rengi mürekkep ile “السبع الرابع” yazılmıştır (*Mushaf*, 458, 214a).

5. Türkiye’de basılan mushaflarda 429. sayfada yer alan Sebe sûresi 34/21. ayetin yanına, sayfanın sol tarafında bulunan ta‘şir işaretinin altına “السبع الخامس” yazılmıştır (*Mushaf*, 458, 269a).

6. Türkiye’de basılan mushaflarda 514. sayfada yer alan Hucurat sûresi başına, 1. ayetin yanına sayfanın sağ tarafında kenar çizgisine bitişik olarak “السبع السادس” yazılmıştır (*Mushaf*, 458, 325b).

Görülmektedir ki ibarelerdeki “السبع” kelimesi 7’li cüz sitemine işaret etmekte, ardından gelen kelimeler ise cüz sırasını belirtmektedir. Bu işaretler 30’lu sistemdeki gibi cüzün başına değil sonuna konulmuştur. Ancak mevcut 7’li düzene göre Mushaf’ın sonunda bulunması gereken “السبع السابع” yazısı mevcut değildir. Mushaf’ta, mevcut 6 cüz alametinin 4 tanesinde altın rengi mürekkep, 2 tanesinde ise siyah mürekkep kullanılmıştır. Bu da yine işaretlemelerin, farklı kişiler tarafından yapıldığı ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

7’li cüz alametlerinin tertip noktasında tutarlılık arz ettiği ifade edilebilir. Alametleri öncelikle Katâde tarafından tespit edilen cüz sonları ile mukayese ettiğimizde, tamamen uyum göstermese de alametlerin sure-âyet sayısı bakımından yakın yerlere konulmuş olduklarını ifade edebiliriz. TİEM 458’deki bu işaretlerin bulunduğu yerleri dikkate aldığımızda Türkiye basımı mushafların sayfa tertibine göre: 1-2. cüz işareti arası 85; 2-3 arası 86; 3-4 arası 86; 4-5 arası 85; 5-6 arası 85 sayfaya tekabül ettiği görülmektedir. 6. cüz işaretinden Mushaf sonuna kadarki sayfa sayısı ise 90’dır. Ülkemizde basılan mushafların 604 sayfa olduğu, ancak son kısımlarda bulunan kısa sûre başı tezhiplerinin kapladığı satır sayısı hesap edildiğinde, diğer yerlere nispeten fazladan 5 sayfa kullanıldığı görülebilmektedir. Buna göre 6. cüz işaretinden sonra kalan sayfa sayısı da 85 olmaktadır. Bu bilgiler dikkate alındığında Mushaf’a 7’li cüz sistemi için konulan 2 alamet arası ortalama 85-86 sayfa olarak farklılık arz etmemiştir. Bu da Mushaf’ın 7’li cüz alametleri yönünden gâyet tutarlı bir nizama sahip olduğunu göstermektedir.

4.3. Mushaf’ta Bulunan Tilavet Secdesi Alametleri

Tilavet Secdesi; Kur’ân-ı Kerim’deki secde âyetleri okunduğu veya dinlendiği takdirde yapılması gereken secdedir (Çetin, 2012, 157). Bu kısımda TİEM 458 nr. Mushaf’ta tilavet secdesine işaret eden alametlerin tespit ve değerlendirmesi yapılmaya gayret edilecektir. Mushaf’taki secde işaretlerine dair ulaşılan bilgiler şu şekildedir:

1. Ra’ d sûresi 13/15. âyet yanında, tahmîs işaretinin kenarında “سجده” yazısı vardır (*Mushaf*, 458, 255b).

2. Nahl sûresi 16/49. âyet yanında “سجده” yazısı mevcuttur (*Mushaf*, 458, 168a).

3. İsrâ sûresi 17/107. âyet yanında secde âyeti olduğuna dair işaret mevcuttur (*Mushaf*, 458, 181a).

4. Meryem sûresi 19/58. âyet yanında secde âyeti olduğuna dair işaret mevcuttur (*Mushaf*, 458, 192b).

5. Hac sûresi 22/18. âyet hizasında silinmiş vaziyette “سجده” yazısı vardır (*Mushaf*, 458, 192).

6. Hac sûresi 22/77. âyet: Secde yapılması gerektiği hususunda ihtilaf edilen (Çetin, 2012, 157) âyetin yanında secdeye işaret eden “سجده” yazısı mevcuttur (*Mushaf*, 458, 192). Suud basımı mushafalarda da bu âyetin yanında secde işareti vardır.²¹

Görüldüğü üzere TİEM 458 nr. Mushaf’ta, 5 sûredeki 6 yerde secdeye alamet olarak “سجده” yazısı bulunmaktadır. Bu secde yazıları da Mushaf’a sonradan

²¹ bk. *Mushafu'l-Medineti'n-Nebeviyye*, Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd li't-Tibaâti'l-Mushafi's-Şerif, 2016, 341.

eklenmiştir. İsrâ ve Meryem sûrelerinde bulunan işaretler altın rengi mürekkep ile yazılmış, diğer 4'ü ise siyah mürekkep ile imla edilmiştir. Ülkemiz mushaflarında secde alameti bulunan A'râf 7/206, Furkân 25/60, Neml 27/25, Secde 32/15, Sâd 38/24, Fussilet 41/37, Necm 53/62, İnşikâk 84/21, Alak 96/19 âyetlerin bulunduğu yerlerde herhangi bir işaretleme yapılmamış ancak ülkemizde mushaflarında mevcut olmayan Hac 22/77. âyetin yanına secde işareti konulmuştur.

Bu veriler, sonradan eklendiği anlaşılan secde alametlerini koyma işine başlanıp daha sonra herhangi bir sebeple yarıda bırakıldığına işaret etmektedir. Zira ülkemiz mushaflarındaki sûre tertibine göre ilk secde yeri olan A'raf 7/206. âyette işaret bulunmasa da ondan sonra gelen 6 secde âyetinde işaretleme yapılmıştır. Bu alametler üzerinden net bir zaman tayini mümkün değilse de -cüz işaretleri gibi- kenar cetvelleri ve tahmis-ta'sir işaretlerinden sonra dâhil edildiği görüntülerden anlaşılabilir. Bundan yola çıkarak da XIV. yüzyıl sonrasında Mushaf'a dahil edildiğine dair bir tahminde bulunabilmek mümkündür.

5. TİEM 458 Nr. Mushaf'ın Hz. Ali'ye Nispeti

Tarihi nitelikte bir eser olmasının yanı sıra TİEM 458 nr. Mushaf'ın Hz. Ali'ye nispeti, ona daha fazla önem atfedilmesini sağlamıştır. Yukarıda işaret edildiği üzere bu Mushaf, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi "Mukaddes Emanetler" kısmında sergilenmektedir. Kendisine özel bölümde yer verilmesinin sebebi şüphesiz, Mushaf'ın Ehl-i Beyt mensubu ve önde gelen sahâbilerden Hz. Ali'nin yazdığına dair mevcut bilgidir. Bu bilgi de Mushaf'ın sonunda, Nâs sûresinin hemen altında yer alan "كتبه علي بن ابي طالب" ifadesine istinat etmektedir ki bu kayıt "Mushafı Ebû Tâlip oğlu Ali yazdı" manasını içermektedir (*Mushaf*, 458/384a).

Hz. Ali'nin yazdığını bildiren ibare Mushaf'taki son sayfada yer almaktadır ki bu sayfadaki birçok harf neredeyse okunamayacak kadar silinmiş vaziyettedir. Okunabilir hale getirmek için bazı harflerin üzerinden -çok da özen gösterilmeden- yine siyah mürekkep ile gidildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu ibare de bir miktar silinmiş durumdadır ancak hiçbir harfinin üzerinde kalemle müdahale izi yok gibidir. Buna rağmen aynı sayfadaki diğer yazılardan daha okunabilir durumda olduğunu söyleyebiliriz. İfadenin daha okunaklı olması sonradan eklendiği ihtimalini ortaya çıkarsa da yazı karakteri, kalemi bu sayfa ve diğer sayfalar ile aynıyet arz ettiği için bunu söyleyebilmek pek mümkün görünmemektedir. Bu yazı -düşük bir ihtimal-sonradan eklenmişse bile Mushaf'ın imlasından çok kısa süre sonra ve muhtemelen aynı kâtip tarafından eklenmiş olmalıdır (en-Nâs, *Mushaf*, 458/384a).

Mushaf'ın Hz. Ali'ye nispetini destekler mahiyetteki bir diğer unsur da hatime sayfasının kenarlarında bulunan sarı renkli yazılardır (Hâtîme Sayfası, *Mushaf*, 458/385a). Yazıların bulunduğu kısımlar deforme olduğu ve kırıştığı için okunabilir vaziyette değildir. Bu sebeple yazının tamamını buraya aktarmak mümkün değilse de metin içerisinde "Emiru'l-Müminin Ali'nin hattıdır." kısmı net okunabilir durumdadır. Görülebildiği kadarıyla bu cümlenin ardından da Hz. Ali'yi övücü mahiyette ifadeler mevcuttur. Burada dikkat çeken iki husus bulunmaktadır: Birincisi, söz konusu cümlelerin Şîa geleneğini yansıtan medhiyelerden oluşmasıdır. Bu da Mushaf'ın siyasi bir amaç ile kullanılmaya çalışıldığı fikrini vermektedir. İkinci husus

ise, bu mezkûr cümlelerin Arapça değil Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olmasıdır. Türkçenin Arap harfleri ile yazımına m. 11. yüzyılda başladığı kabul edilir. Bu bilginin ispatı da Karahanlı döneminde, 1073 tarihinde Kaşgarlı Mahmut tarafından Arap dilinde yazılan *Dîvânü lügati't-Türk*'ün Türkçe kelime ve cümleler barındırmasıdır (Karadoğan, 2016, 241). Bu da söz konusu yazıların, Mushaf'ın imlası esnasında değil çok zaman sonra dahil edildiğini bize göstermektedir.

Hız. Ali'nin Yazdığı Belirtilen Mushaf'ın Özellikleri

Şîî ve Sünnî kaynaklarda Hz. Ali'ye ait bir mushafın varlığı zikredilmektedir. Bu sebepledir ki, bazı İslâm beldelerindeki birçok mushaf, Hz. Ali'ye nispet edilmektedir.²² Pek çok kaynakta Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber vefat ettikten sonra, Kur'an'ı cem edinceye kadar -Cuma namazı hariç- sırtına ridasını almayacağına dair yemin ettiği ve bu sözüne sadık kalarak dışarı çıkmadığına dair bilgiye yer verilir (İbn Sa'd, 2001, 2/338). Aynı rivayetin devamı niteliğinde, Hz. Ebu Bekir'in "halife olmam senin hoşuna gitmediği için mi böyle yapıyorsun" demesi üzerine Hz. Ali'nin "yemin ettiğim için bu şekilde yaptım" şeklinde cevap verdiği, akabinde halifeye biat ettiği bilgisi zikredilir (Süyûtî, 1987, 183). Bu rivayette geçen cem' etme (جمع) kelimesinin "toplamak" manasında değil, Kur'an'ı "ezberlemek" manasında kullanıldığı şeklinde bir görüş bulunmaktadır (Süyûtî, 1987, 164). Kur'an'ı ezberleyen kişiye "قد جمع القرآن" denildiğine dair ifade (İbn Ebî Dâvûd, 2002, 10) de bu görüşü desteklemektedir.

Hız. Ali'nin, mushaf cem' etmeye dair yemin etmesine sebep olarak iki husus zikredilir. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in kendisine bu husustaki emridir. Rivayete göre Peygamber (s.a.v) vefatına yakın bir zamanda Hz. Ali'yi çağırarak, onu Kur'an'ı toplamakla görevlendirmiş, Hz. Ali de bu emre binaen sarı bir bezin içine sararak Kur'an'ı toplamış ve mühürlemiştir (Zencânî, 1969, 22). Diğer görüş ise daha çok Şîa kaynaklarında yer almaktadır. Buna göre halifelik beklentisi içindeki Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir'in halife olması ile hayal kırıklığı yaşamıştır. Bu kırgınlık sebebiyle de -halifeye biat etmeyi geciktirme niyeti ile- Kur'an'ı cem' etmeden dışarı çıkmamaya dair yemin etmiştir (İbn Sa'd, 2001, 2/245-246). Hz. Ali'nin yazdığı kabul edilen mushaf da bu durumun neticesi olarak ortaya çıkmıştır (Öztürk, 2006, 23).

Hız. Peygamberin eşleri de dahil sahâbeden birçok kişiye şahsi mushaf nispet edilmekte iken (İbn Ebî Dâvûd, 2002, 85-88), Hz. Ali gibi hem Kur'an bilgisi hem de vahiy katipliği yönü ile öne çıkan bir sahâbinin de kendine ait bir mushafı olması tabiidir (Altıkulaç, 2012, 7). Ancak Hz. Ali tarafından yazılan bir mushaf var ise bu mushafın akıbeti de doğal olarak merak edilmektedir. Bu hususta iki görüş öne çıkmaktadır. Birinci görüşe göre mushaf, Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'a intikal etmiş, onun çocukları da mushafı birbirlerine miras bırakmışlardır (İbnü'n-Nedim, 1978, 42). İkinci görüşe göre ise -bu görüşün sahibi Şîa'dır- mushaf, Şîa imamları arasında tevârüs etmiştir ve şu anda gaybette olan 12. imamın yanındadır, 12. imam zuhur ettiği zaman mushafı halka sunacaktır (Meclisî, 1983, 92/54).

²² San'a nüshası, Topkapı Sarayı Müzesi nüshaları ve Hz. Ali'ye nispet edilen diğer mushaf hakkında bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadime*, (İstanbul: IRCICA Yayınları, , 2015), 279-297.

Hız. Ali'nin yazdığı kabul edilen mushaf ile ilgili kaynaklarda yer verilen özellikler şunlardır (Şen, 2013, 221/224): 1-Hız. Ali Mushaf'ı, nüzul tertibi dikkate alınarak imla edilmiştir (Süyûtî, 1987, 130-137). 2- Mushafta bazı âyetlerin tefsiri yer almaktadır (Zencânî, 1969, 222). 3- Mushaf'ta nesh edilen âyetler önce, nesh edenler sonra; Mekki âyetler önce, Medeni âyetler sonra yazılmıştır. 4-Mushafta hem muhkem hem müteşabih âyetler bulunmaktadır. 5-Mushaf Hız. Peygamberin harf harf okuduğu şekilde imla edilmiştir. 6- Mushafta ümmetin içinde bulunduğu çirkinlik ve rezilliklerden bahsedilmektedir. 7- Büyüklük bakımından 70 zira' uzunluğundadır. Bu özellikler içerisinde en muteber ve sıhhatli kabul edileni, -Süyûtî tarafından da zikredilen- mushaf tertibinde nüzul sırasının esas alındığıdır. Bunun dışında Hız. Ali'nin yazdığı iddia edilen mushaf hakkında ifade edilen bu özelliklerin birçoğunun, gerçeklikten uzak, "hayal ürünü" olduğu anlaşılmaktadır (Şen, 2013, 224).

Buraya kadar aktarılan bilgiler göstermektedir ki, Hız. Ali'nin mushaf cem' ettiğine dair bilgilerin sıhhati ve içeriğinde tartışmalı bazı noktalar bulunmaktadır (Öztürk, 2011, 114). Zira Hız. Ali'nin yaptığı cem' işini kimi alimler gerçek manada Kur'ân'ı cismen bir araya getirme şeklinde anlamış, kimileri ise "جمع" kelimesinin ezberlemek manasına geldiği, Hız. Ali'nin de Kur'ân'ı ezbere hatmettiğini ifade etmişlerdir. İlk görüşe itibar edilip Hız. Ali tarafından bir mushaf vücuda getirildiği kabul edildiği takdirde, bu mushafın akıbetinin ne olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Eldeki bilgiler, bu problemi çözebilmek için kâfi değildir. "Mushafın Hız. Hasan ve sonrasında çocukları arasında tevarüs ettiği", "Şîa imamlarının mushafı birbirine aktardığı ve şu an 12. imam nezdinde olup imam zuhur ettiği zaman halka sunacağı" şeklindeki rivâyetler ise mesnetsiz ve itibar edilebilirlikten uzaktır. Hız. Ali tarafından şahsına ait bir mushafın mevcudiyeti muhakkaktır. Lakin bu mushafın Hız. Osman döneminde yapılan istinsah faaliyeti sonrasında diğer hususi mushaflar gibi yakılması en makul görüş olarak görünmektedir. Zira bilinmektedir ki Hız. Ali, Hız. Osman'ın mushafları istinsah ettirmesine ve sonrasındaki şahsi mushafların yakılması emrine karşı çıkmamıştır. Aksine Hız. Ali'nin Hız. Osman'a desteğine dair "Osman'ın yerine ben olsaydım ben de aynı şeyi yapardım" şeklindeki rivayete birçok kaynakta yer verilmiştir.²³ Yine Hız. Ali'nin dilinden aktarılan şu ifadeler de hususi mushafını yakmama olasılığını ortadan kaldırmaktadır: "Ey insanlar! Osman hakkında haksızlık etmeyin. Onun yazdığı mushaflar hakkında ve bu mushafların dışındakilerin yakılmasını emretmesi konusunda ancak hayır söyleyin. Allah'a and olsun ki onun mushaflar konusunda yaptığı, içimizden bir topluluğun görüşü doğrultusunda yapılmıştır." (İbn Ebî Dâvûd, 2002, 22)

Bütün bu malumat da dikkate alınarak Mushaf'ın Hız. Ali'ye nispeti şu şekilde değerlendirilebilir: Hız. Ali'ye ait bir mushaf var idiyse, muhtemelen özel mushafların yok edilmesi emri sonrası yakılmış olmalıdır. Hız. Ali'nin -halifeyi destekleyen beyanına rağmen- mushafını yakmadığı varsayıldığı takdirde ise, Hız. Ali'ye nispet edilen mushafın sahip olduğu özelliklerin tetkiki önem arz ediyor ki, yukarıda sayılan özelliklerin hiçbirisinin TİEM 458 nr. Mushaf'ta bulunmadığı ifade edilebilir. Zira TİEM 458 numaralı Mushaf, bugün birçok İslâm beldesinde ve ülkemizde basımı yapılan mushaflardan sûre tertibi olarak en ufak bir farklılığa sahip değildir. Sayfaları,

²³ bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 12; İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 18; Ebu Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, 53-54; İbnü'l-Cezerî, *en-Neyr*, 1/8.

yer alan âyetleri bakımından eksiksiz bir mushaftır. Dolayısıyla bu Mushaf'ın, nüzul tertibine uygun şekilde yazıldığı kabul edilen Hz. Ali'nin şahsi mushafı olarak nitelenmesi mümkün görünmemektedir.

6. TİEM 458 Nr. Mushaf'ın Tarihlendirilmesi

Erken dönemlere ait bütün mushaflar gibi TİEM 458 nr. Mushaf açısından da önemli konulardan biri tarihlendirilmesidir. Erken dönem mushafların tarihlendirilmesinde üç yöntemin kullanıldığı ifade edilebilir. Bu yöntemlerin en öncelikli ve güvenilir olanı, mushafa ait tarih bilgisi içeren temlik kaydı, vakfiye bilgisidir. Bu vesileyle mushafın imla edildiği tarihe dair bilgi var ise, diğer yöntemlere ihtiyaç duyulmadan mushafın imla tarihi belirlenebilir. Hakkında herhangi bir kayıt bulunmayan mushaflar için ise, tarihi değeri haiz eserler için kullanılan Carbon 14 testi uygulanabilmektedir. Bu test ile Kur'ân metninin yazılı olduğu malzemenin yaşı, dolayısıyla -yaklaşık olarak- yazım tarihi de tespit edilebilmektedir (Saifullah, 2007, 175-192). Bu yöntemin uygulama imkânı bulunmadığı durumlarda tatbik edilen bir metot daha vardır ki bu da metin tahlilidir. Metin tahlili, paleografi ve ortografi olmak üzere iki kısımdan müteşekkildir: Ortografi, imla kurallarıyla alakalı bir ilim dalı iken paleografi bir dilin yazısında harflerin imla şekli ve noktalarının yerleştirilmesi ile ilgilenir (A'zamî, 2018, 183; Kütükoğlu, 2007, 153).

TİEM 458 nr. Mushaf'ın imla tarihini belirleyebilme maksadıyla bu yöntemler sırasıyla tetkik edildi: Mushaf'a ait herhangi bir tarih, yazar, dönem bilgisi içeren temlik kaydı veya vakfiye bulunmadığı görüldü, Mushaf'a dair Müze envanter defteri dışında bir kaynak tespit edilemedi. Bu defterde Mushaf'ın geçmişine dair bulunan tek bilgi de 1914 yılında Ayasofya Kütüphanesinden Müze'ye gelmiş olduğudur. Bununla beraber zahriyye sayfasında Osmanlı padişahları 2. Bayezid ve 1. Mahmud'un mühürleri bulunduğu dikkate alınarak Mushaf'ın Osmanlı'ya intikalinin tespit edebilmek için bu mühürlerin sahibi padişahların devri başta olmak üzere tüm Osmanlı arşivi tarandı. İlgili olabileceği düşünülen yüzlerce evrak incelendi. Ancak bu araştırmanın nihayetinde ne yazık ki TİEM 458'e dair en ufak bir bilgiye ulaşılamadı.

Tarihlendirmede kullanılan bir diğer yöntem olan Carbon 14 testini TİEM 458'e uygulamak maksadıyla tarafımızca TÜBİTAK bünyesindeki Marmara Araştırma Merkezi/Yer ve Deniz Bilimleri Enstitüsü'ne bağlı laboratuvar idaresine başvuruda bulunuldu. İlgili Enstitü tarafından, Carbon 14 testinin uygulanabilmesi için Mushaf'ın farklı kısımlarından yaklaşık 10 mg'lık parçalar alınması, bu parçaların da Müze'deki ilgili uzmanlar tarafından alınıp laboratuvara ulaştırılması gerektiğine dair verilen bilgi üzerine, Mushaf'a Carbon 14 testi yapılmasına dair talebimizi bu bilgilerin de dahil olduğu bir dilekçe ile Müze yönetimine ilettik. Fakat bu testin uygulanabilmesi için Mushaf'tan alınması gereken parçalar sebebiyle Mushaf'ın zarar göreceği endişesi dile getirilerek Müze Müdürlüğü tarafından gerekli izin verilmedi.

Zikri geçen iki yöntemi de uygulama imkânı bulunamadığı için Mushaf'ı tarihlendirme için metin tahlili yöntemi tek seçenek olarak kalmıştır. Metin tahlilinin ortografi ve paleografi olmak üzere iki ayağı bulunduğunu ifade edilmiştir. Paleografi,

harflerin imla biçimiyle ilgilenirken, harflere hareke için konulan noktalar, durak, tahmîs, ta'şir işaretleri, sûre başı bilgileri, satır sayısı, satır genişliği gibi unsurların tamamı ortografi kapsamındadır (el-A'zamî, 2018, 183; Kütükoğlu, 2007, 153). Esas itibariyle ortografi ile ilgili olan bu başlıklar önceki kısımlarda incelenmişti: Sayfa ortası ve kenarlarında bulunan tahmîs-ta'şir işaretleri gibi tezyinî unsurların, Mushaf'ın imlasından çok sonraki zamanlarda; Memlûk dönemine (14. yüzyıl) ait olduğunu belirtmiş; harekeleme için konulan kırmızı noktaların ise Halil b. Ahmed'den (ö. 175/791) önceki bir zamana işaret ettiği ifade edilmişti. Bu kısımda bilhassa paleografi, harflerin yazılış şekilleri üzerinden yapılacak tahlille Mushaf için yaklaşık bir tarih belirlemeye gayret edilecektir.

Daha önce zikredildiği gibi, kadim mushaflar üzerine Batı'da ciddi bir literatür mevcuttur. Özellikle metin tahlili üzerinden mushafları tarihlendirmede Fransız müsteşrik François Déroche²⁴ bir otorite olarak kabul edilmiştir. Mushafları imla şekline göre tarihlendirmenin Alman müsteşrik Graf von Bothmer ve Gerd R. Puin tarafından başlatılsa da Déroche tarafından bir şablon haline getirildiği ifade edilmektedir.²⁵ Söz konusu şablonu tesis için Déroche, başta Fransa Millî Kütüphanesi olmak üzere farklı koleksiyonlarda bulunan, H I-IV. asırlarda imla edilmiş mushafları incelemiştir. Bu mushafları, sayfadaki satır sayısı, satır genişliği, harf ve hareke noktaları, sûre başları ve paleografik özellikleri yönünden değerlendirmiş, A, B, C, D, E, F şeklinde 6 grup belirlemiştir. Bu 6 grubu da kendi içinde -A, E ve F grupları hariç- I, II, III şeklindeki kısımlara taksim etmiştir (Déroche, 1992, 35-37). Söz konusu grupları birbirinden ayıran en temel kıstas, mushafların imlasında kullanılan harflerin yazım biçimleridir. Bu tasnifin temel mantığı, hat sanatında selefî taklidin temel teşkil etmesi (Rezvan, 1992, 5), dolayısıyla yazı karakteri benzer olan mushafların aynı dönemde yazılmış olması gerektiğine dair kabuldür (Déroche, 1992, 14-16).

Déroche, 9 temel harf iskeleti üzerinde toplam 13 harfin yazım şekline göre mezkur grupları belirlemiştir. Bunlar 1-elif (ا), 2-cîm/hâ/hâ (خ/ح/ج), 3-tâ/zâ (ط/ظ), 4-ayn/ğayn (غ/ع), 5-kâf (ك), 6-mîm (م), 7-nûn (ن), 8-hâ (ه), 9-lâmelif (ل) harfleridir. Bu harflerin bazılarını sadece müstakil yazımı ile değerlendirirken, bazılarını ise harfin başta, ortada ve sonda yazılışıyla tasnife dahil etmiştir (Déroche, 1992, 38-46). Zikri geçen 13 harf için TIEM 458 nr. Mushaf'ın bazen aynı sayfadan bazen de belirli aralıktaki farklı sayfalarından alınan harf örnekleriyle Déroche tarafından oluşturulan gruplardaki harf özellikleri ile yapılan karşılaştırma neticesinde -tereddüt ile de olsa- B. II grubu harflerinin yazımıyla benzerlik arz ettiği kanaatine varıldı. Bu sonucu teyit amacıyla başta Fransız Millî Kütüphanesi (BNF) olmak üzere Corpus Coranicum, The Khalili Collection, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi gibi kaynaklardan dijital görüntüsüne erişilen yüzlerce mushaf incelendi, yazıları mukayese edildi. Bu mukayese net bir sonuca ulaştırmadı lakin Déroche tarafından B. II grubuna örnek olarak verilen, BNF Arabe 340f mushafı ve KFQ 13-14 folyoları tetkik edildi. Gerek

²⁴ Prof. Dr., Collège de France.

²⁵ bk. Efim A. Rezvan, "The Data-Base On Early Qur'an MSS: New Approach To The Text History Reconstruction", 3.3.4; Alain George, "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'ans", 97; Adam Bursi, "Connecting the Dots: Diacritics, Scribal Culture, and the Qur'an in the First/Seventh Century," *Journal of the International Qur'anic Studies Association*, 3, 2018, 5.

satır sayısı gerek sûre başları gerekse yazı şekli olarak TİEM 458'in imla şeklinin bu mushaf'lara²⁶ muvafakat ettiği görüldü.

Her ne kadar Déroche tarafından TİEM 458'in III/IX. asra ait olduğunu belirten ifadesini tespit etmiş olsak da (Déroche, 2003, 256), bu sonuç hakkında detaylı bilgi ve teyit almak için Déroche ile iletişim kurmaya çalıştık, lakin muvaffak olamadık. Bunun üzerine erken dönem mushaf'lar üzerine araştırmalara devam eden Déroche'un öğrencilerinden ve halen The College de France'da Déroche ile beraber çalışmalarını sürdürmekte olan araştırmacı Eléonore Cellard ile irtibat kurduk. Mushaf'ın sayfalarından paylaştığımız örnekler üzerinden yaptığımız müzakere neticesinde Cellard, bu Mushaf'ın B.II grubuna dahil olduğuna dair kanaatini paylaşmış, bizim de ulaştığımız sonucu tasdik etmiştir.

Déroche'a göre B.II tipi yazı şekline sahip mushaf'lar M 9. yüzyılın başları (M. 801-?), H 2. asrın sonlarında imla edilmiştir (Déroche, 1992, 36). Bu önemli veri TİEM 458 nr. Mushaf'ın H 2. asrın sonu 3. asrın başı (H 186-?) gibi imla edildiği sonucuna ulaştırmaktadır. Lakin harflere dahil edilen hareke vb. unsurlara son şeklin Halil b. Ahmed tarafından verildiği dikkate alındığında, Halil b. Ahmed (ö. 175) ile aynı şehirde imla edildiğini tahmin ettiğimiz bu mushafta da ayniyet arz eden kullanımın bulunmaması, Mushaf'ın H 175 öncesinde yazıldığı sonucuna götürmektedir. Buna göre Hz. Ali'ye nispet edilen TİEM 458 nr. Mushaf'ın H 2.asrın ikinci yarısında imla edilmiş bir mushaf olduğunu ifade edebiliriz.

Sonuç

Önemli eserlerin muhafaza edildiği Türk ve İslâm Eserleri Müzesinde 458 numara ile envantere kayıtlı Mushaf'ı inceleme ve alana kazandırabilme gayesiyle hazırlanan bu çalışmada, Mushaf'ın hem yazı hem de sayfa düzeni itibariyle gâyet tertipli olduğu görülmüştür. Mushaf'ta eksik/fazla âyet bulunmaması ve sûre tertibinin günümüz mushaf'larından en ufak bir farklılık arz etmemesi Kur'ân'ın günümüze değin tahrif olmaksızın geldiğine delil teşkil eden önemli sonuçlardandır

Mevcut satır düzeni, kenarlıklar, tahmîs-ta'sîr işaretleri gibi unsurlar, Mushaf'ın ilk asırlarda değil daha sonraki zamanlarda imla edildiği zannını ortaya çıkarabilmektedir. Lakin mistar aleti kullanılarak gâyet düzenli biçimde Mushaf ana metninin yazıldığı, sonrasında mevcut metne irab ve harfleri tefrik için noktaların ilave edildiği, çok sonraki bir dönemde de mavi kenar cetveli çizilip aynı mürekkep ile kenarlara tahmîs, ta'sîr işaretleri dahil edilerek Mushaf'a son şeklinin verildiği anlaşılabilir. Bu bilgiler doğrultusunda Mushaf'ın erken dönemde imla edildiği, okumayı kolaylaştırıcı pek çok unsurun ise Mushaf'a sonradan eklendiğini söylemeye mani bir durum bulunmamaktadır.

Erken dönemde imla edildiği bilinen bu Mushaf'ın hangi tarihlerde yazıldığı, çalışmada cevap bulunmaya çalışılan sorulardandır. Çalışmada erken dönem mushaf'ları tarihlendirmede öne çıkan üç metot da uygulanmaya gayret edilmiş; vakfiye, temlik kaydı gibi eser hakkında bilgi veren bir unsur bulunmadığı için

²⁶ Paris, Bibliothèque nationale de France Arabe 340 (f), 100b. (Câiye Süresi 45/35.- Ahkâf Süresi 46/5. âyetler arası); Paris, Bibliothèque nationale de France Arabe 340 (f),102b. (Kamer Süresi 54/12-27. Âyetler); Londra, The Khalili Collections, KFQ 13 (Şuarâ Süresi 26/11- 25. âyetler arası); Londra, The Khalili Collections, KFQ 14 (Şuarâ Süresi 40/11- 52. âyetler arası).

öncelikle carbon 14 testi yaptırmak istenilmiş, ancak Müze'den gerekli izin alınamamıştır. Bunun üzerine metin tahlili yöntemi kapsamında yapılan paleografik ve ortografik incelemelerin neticesinde eserin ikinci asrın sonu üçüncü asrın başında imla edildiğine dair yaklaşık bir tahmin ortaya çıkmıştır. Ancak kıraati ve resm-i mushaf kaidelerine uygunluğu yönüyle yaptığımız incelemede Basra bölgesine ait olduğu kanaatine vardığımız Mushaf'ta, aynı bölgede yaşamış Halil b. Ahmed'in ortaya koyduğu harekeleme sisteminin bulunmaması, Mushaf'ın H 175 öncesinde imla edilmiş olabileceği sonucuna işaret şeklinde yorumlanmış Mushaf'ın H II. asrın ikinci yarısında imla edildiği sonucuna erişilmiştir.

Hz. Ali'ye nispeti noktasında itibar gören bu Mushaf'ın, aidiyetini ispatlayacak nitelikleri sağlamadığı da bu çalışmada ulaşılan neticelerdendir. Zira Hz. Ali'ye ait olduğu düşünülen ve kaynaklarda özelliklerine işaret edilen mushafı alakalı en öne çıkan özellik, sûrelerin nüzul sırasına göre tertip edilmesidir. TIEM 458'de ise bu özelliğin bulunmadığı açıkça görülebilmektedir. Bununla birlikte Mushaf'ın H II. asrın ikinci yarısında imla edildiğine dair tahmin de H 40 yılında vefat eden Hz. Ali'ye nispet olasılığını ortadan tamamen kaldırmaktadır.

İslâm coğrafyasında Hz. Osman ve Hz. Ali'ye nispet edilen birçok mushaf bulunduğu dikkate alındığında, bu mushafın akademik yönden incelenmesi, nispeti, tarihi ve şekilsel özelliklerinin tetkik edilmesi gerektiği muhakkaktır. Böylece ilgili mushafın, toplumda edindiği konum tasdik veya tashih edilebilecektir. Aynı zamanda mushafın sahip olduğu hat, tezhib unsurları, imlasında esas alınan kıraat ve resm-i mushaf kaideleri açısından durumu dikkate alınarak alanla alakalı yeni tanımlamalar yapabileme imkanı bulunabilecektir.

Kaynaklar

- Abdü'l-Âli el-Mes'ûl. *Mu'cemü mustalâhâti ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyye ve mâ yetealleku bih*. Kahire: Daru's-Selâm, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hz. Ali ve İlk Mushaf Nüshaları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Darulfunun İlahiyat], 21, (2012), 5-26.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2015.
- Aycan, İrfan. "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. 427.
- Biröl, İnci Ayan. "Tezhip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru ruhu'l-beyân*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1969.
- Bursi, Adam. "Connecting the Dots: Diacritics, Scribal Culture, and the Qur'ân in the First/Seventh Century" *Journal of the International Qur'anic Studies Association*, 3 (2018), 111-157.
- Celasin, Ayşe Tanrıver. "XVI. Yüzyıl Mushaf Güllerinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Üç Kur'an-ı Kerim Kapsamında İncelenmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2013), 101-118.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilavet Secdesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/157, İstanbul, TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlmi ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Çetin, M. Nihad vd. *Hat Sanatı*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 1992.

- Çetin, M. Nihad. “İslâm Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi”. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 10 (1995), 1-50.
- Çetin, M. Nihad. “İslâm’da Paleografyanın Doğuşu ve Gelişmesi”. *Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 1988.
- Çiçek Derman, “Tarihimizde Mushafaların Bezenmesi”. *Diyanet İlmî Dergi Kur’an Özel Sayısı*. Ankara: 2012.
- Davut Şahin, “Yaygın İki Mushaftaki Bölümlemeler ve Mahiyeti”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 665-700.
- Derman, Fatma Çiçek. “Tarihimizde Mushafaların Bezenmesi”. *Diyanet İlmî Dergi Kur’an Özel Sayısı*. Ankara: 2012, 647-653.
- Derman, Fatma Çiçek. “Tezhip Sanatında Kullanılan Terimler, Tabirler ve Malzeme”. *Hat ve Tezhip Sanatı*. ed. Ali Rıza Özcan. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Déroche, François. *The Abbasid Tradition: Qur’ans of the 8th to the 10th Centuries A.D., The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art*. Londra: Oxford University Press, 1992.
- Duran, Gülnur. “Mushafaların Bezenmesinde Tezhip Sanatının Önemi ve Katkıları”. *III. Uluslararası Türk Sanatları, Tarihi ve Kongresi*. (2014), Delhi/Hindistan.
- Duran, Gülnur. “Tezhip”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebu Davud, Süleyman b. Necah (ö.496/1103). *Muhtasaru’t-tebyîn li hecêi’t-tenzil*. thk. Ahmet Şarşal. Medine: Matbaatü Melik Fahd, 2002.
- Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî (665/1267). *Ebû Şame el-Makdisî ve el-Murşidu’l-veciz*. nşr. Tayyar Altıkulaç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1986.
- ed-Dâni, Ebu Amr Osman b. Said (ö. 444/1053). *el-Beyân fî addi âyi’l-Kur’ân*. thk. Ganem Kaddûrî Hamed. Kuveyt: Merkezü’l-Matûtât ve’t-Türâs ve’l-Vesâik, 1994.
- ed-Dani, Ebu Amr Osman b. Said (ö. 444/1053). *el-Muhkem fî nakt’il-mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Dimaşk: Daru’l-Fikr, 1997.
- ed-Dani, Ebu Amr Osman b. Said (ö. 444/1053). *el-Mukni’ fî marifeti mersumi mesahifi ehli’l-emsâr*. thk. Hatim Salih ed-Dâmin. Beyrut: Daru’l-Beşairi’l-İslâmiye, 2011.
- el-A’zamî, Muhammed Mustafa. *Kur’an Tarihi*. çev. Ömer Türker, Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- El-Cuburî, Süheyle Yasin. *Aslü’l-hatti’l-arabî ve tatavurihi hattê nihayeti’l-asrı’l-Emevî*. Bağdat: y.y, 1977.
- el-Kirmânî, Ebû’l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhânüddin Mahmûd b. Hamza b. Nasr (ö. 500/1106). *Hattu’l-mesâhif*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Dimaşk: Daru’l-Gavsânî li’d-Dirâseti’l-Kur’aniyye, 2014.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menahilü’l-irfan fî ulûmi’l-Kurân*. Kahire: 1943.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh (ö. 794/1392). *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Daru’l-Hadis, 2006.
- François Déroche, “Manuscripts of the Qur’ân”. *Encyclopedia of the Qur’ân*. ed. Jane Dammen McAuliffe. Boston: 2003.
- Gânim Kaddûrî el-Hamed. *Resmü’l-mushaf dirase lügaviyye tarihiyye*. Bağdat: Menşuratü’l-Lecneti’l-Vataniyye, 1982.
- George, Alain. “Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur’ans”. *Journal of Qur’anic Studies* 17/2 (2015), 75–102.
- İbn Ebî Dâvûd, Abdullâh b. Süleyman (ö. 316/929). *Kitâbü’l-mesâhif*. thk. Muhibbi’d-Dîn Abdü’s-Sübhân. Beyrut: Daru’l-Beşairi’l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.

- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri (ö. 230/845). *et-Tabakâtü'l-kübra*, thk. Ali Muhammed Ömer. Mısır: Mektebetü'l-Hâneçî, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed (ö.833/1429). *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*. Mısır: Mektebetü't-Ticariyye, ty.
- İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak (ö. 385/995). *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali (ö. 821/1418). *Subhu'l-a'sâ fi sinâati'l-inşa*. thk. M. Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: 1987.
- Karadoğan, Ahmet. "Arap Harfleri ve Osmanlı Türkçesi". *Bütün Yönleriyle Osmanlıca ve Mirası Uluslararası Sempozyumu (26-27. Nisan 2016, Kırıkkale)*. (2016), Ankara.
- Kayhan, Veli. "Doğru Okuma Bağlamında Mushaf'a İşaret Konulması: İ'cam ve Sonrası". *Bilimname: Düşünce Platformu* 5/12.
- Kur'an-ı Kerim (Bilgisayar Hatlı), İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2018.
- M. Saifullah, Abdullah David Ghali Adi. "Radyokarbon (Carbon-14) Tarihleme Yöntemi ve Kur'an Yazmaları". çev. Mehmet Dağ. *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/5 (2007), 75-192.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisi (ö. 1110/1698). *Biharü'l-envari'l-câmia li-düreri ahbari'l-eimmeti'l-ethar*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 2. Basım, 1983.
- Mushaf*. İstanbul: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, Mukaddes Emanetler, 458/1a-382a.
- Mushafu'l-Medineti'n-Nebeviyye*, Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd li't-Tibaâti'l-Mushafi's-Şerif, 2016.
- Mübahat S. Kütüköğlü, "Paleografya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/153. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Müneccid, Selâhaddin. *Dirasat fi tarihi'l-hatti'l-Arabi münzü bidâyetihi ila nihaye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1972.
- Önder, Mehmet. *Antika ve Eski Eserler Kılavuzu*. Ankara: 1988.
- Özkafa, Fatih. "Hat Sanatı Bakımından Mushaf Kitabedinin Tarihi Seyri", *Marife*, Sayı 3/10 (2010), 307-326.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: İlahiyat, 2002.
- Öztürk, Hayrettin. *Ebedî Mucize Kur'an*. İstanbul: Ensar Yayınları, 5. Basım, 2011.
- Öztürk, Mustafa. "Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya Nisbet Edilen Mushafın Mahiyeti". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/6 (2006), 15-38.
- Rezvan, Efim A. "The Data-Base On Early Qur'an MSS: New Approach To The Text History Reconstruction". *Proceedings Of The 3rd International Conference And Exhibition On Multi-Lingual Computing (Arabic And Roman Script)*, The Centre For Middle Eastern And Islamic Studies: University of Durham, 1992.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatımız*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1982.
- Süyüfî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (911/1505). *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Şahin, Seracettin vd. *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kur'an-ı Kerim Koleksiyonu*. İstanbul: Antik A.Ş. Yayınları, 2010.
- Şen, Ziya. Haccac b. Yusuf ve Mushaf Tarihindeki Yeri, *Turkish Studies*, Volume 9/5, Ankara, 2014, s. 1867-1894.
- Şen, Ziya. *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Halil b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/309-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. C. XV.

- Uzun, Mustafa İsmet. "Ebced", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/69. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yazır, M. Bedreddin. *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*. Ankara: 1972.
- Yılmaz, Abdülkadir. *Hat Sanatında Satır Sistemi (Sülüs, Nesih, Ta'lik, Rik'a)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum, 1996.
- Zencâni, Ebû Abdullah. *Tarihü'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 3. Basım, 1969.

Extended Abstract

Ancient mushafs are valuable works that serve to transfer the accumulation of the first periods of Islam to the present day. In addition to their features in terms of calligraphy and illumination, their status in terms of signs that facilitate reading, the qiraat taken into account in their spelling and their conformity with the writing style of Hazrat Osman's mushafs (rasm al-mushaf) can provide a lot of important information. In many countries, especially in the Islamic geography, there are many mushafs from the early periods. Most of these mushafs are attributed to the third caliph, Hazrat Uthman, but there are also mushafs claimed to be by the fourth caliph, Hazrat Ali. Since he presided over the reproduction of the mushafs during his caliphate, the possibility of the existence of a mushaf belonging to Hazrat Uthman can be considered reasonable. On the other hand, the claim that Hazrat Ali has a surviving mushaf raises many questions.

It is known that serious research on early mushafs, which are among the important artefacts of Islamic cultural heritage, has been carried out in the West for many years. On the other hand, in our country, where the majority of the population is Muslim, there has not been a study on these mushafs until recently. For the first time in this field, Tayyar Altıkulaç started to carry out studies on the mushafs considered to belong to Hazrat Uthman. The main point in Altıkulaç's studies is to verify the accuracy of the attribution of the relevant mushaf and to determine that the verses of the Qur'an have survived to the present day without distortion. Altıkulaç has achieved his aim in this regard, proving that the attribution of the related copies to the Companions is baseless and that the Qur'an has survived to the present day without being tampered with. However, in the aforementioned studies, since the aim was to determine the authenticity of the mushaf, evaluations were made on a limited number of examples on issues such as formal features and dating.

In this study, one of the mushafs attributed to Hazrat Ali, the mushaf with inventory number 458 in the Museum of Turkish and Islamic Arts, is analyzed. The Mushaf is analyzed in terms of its attribution to Hazrat Ali, its formal and historical characteristics. Because early mushafs can contain many important data such as calligraphy, illumination, information on the beginning of the sūrah, and end-of-verse signs. In addition, the extent to which the principles of qiraat and rasm al-mushaf were taken into account in the spelling of the manuscripts can also provide new and remarkable information in these fields. The Qiraat and official mushaf aspects of the Mushaf will be the subject of a separate and comprehensive study. For this reason, the Mushaf, which is the subject of this study in terms of its formal, historical and attribution to Hazrat Ali, was written in kufic calligraphy and then dots were placed to determine the irab and letters. Considering all the features of the mushaf, which is also quite sufficient in terms of illumination elements, it is concluded that it was written in the middle of the second century of Hijri. In addition, it is seen that it is not possible for it to have belonged to Hazrat Ali both in terms of its characteristics and the date it was written.

BİR YAZMADAN HAREKETLE ŞAHKULU TEKKESİNDE UYGULANAN ABDAL MUSA SULTÂN TIRAŞ ERKÂNI

ABDAL MUSA SULTAN SHAVING ARKÂN IMPLEMENTED IN
SAHKULU LODGE, BASED ON A MANUSCRIPT

MUSTAFA ÖĞE*

Sorumlu Yazar

Öz

Bektaşî tarikatının önemli isimlerinden biri olan Abdal Musa'nın doğum ve ölüm tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Bektaşî tarikatı içerisinde derin izler bıraktığı muhakkak olan Abdal Musa'nın etkisi ölümünden sonra da devam etmiştir. Çalışmamızın konusunu oluşturan tıraş erkânının yer aldığı nüsha İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında OE_Yz_1056_297.7 BEK 1 katalog numarası ile kayıtlıdır. Nesih yazı türü ile yazılmış olan nüsha bir Bektaşî erkânıdır. “Şâh Abdâl Musa Sultân Efendimizden Erkân-ı Tıraş Budur” başlıklı bölüm oldukça kısa bir metindir. Nüshanın kim tarafından ve hangi tarihte yazıldığı ile ilgili bir kayıt olmamakla birlikte içerisinde yer alan bilgilerden hareketle bir kısım görüşler ileri sürmek mümkündür. Çalışmada kısaca Abdal Musa'nın hayatı ile ilgili bilgi verilerek nüshanın fizikî özellikleri ve içeriği hakkında bir değerlendirme yapılmıştır. Nüshanın müellifi olduğunu düşündüğümüz el-Hâc Hasan'ın kendisi hakkında verdiği şecere bilgileri aynı zamanda Şahkulu Sultân Tekkesi'nin 19. yüzyıl başlarındaki döneminin aydınlatılabilmesine katkı sağlayacak ipuçları içermektedir. Daha sonra Tıraş erkânının uygulanması nüshada nakledilen sıraya uygun olarak ele alınarak metnin çeviri yazısı ve değerlendirilmesi yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Bektaşîlik, Abdal Musa, Şahkulu Tekkesi, Erkân, Tıraş.

Abstract

There is no exact information about the birth and death dates of Abdal Musa, one of the important names of the Bektashi sect. The influence of Abdal Musa, who undoubtedly left deep traces within the Bektashi sect, continued after his death. The manuscript containing the shaving man, which is the subject of our study, is registered in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library with the catalog number OE_Yz_1056_297.7 BEK 1. The manuscript written in Nasih script is a Bektashi ritual. The section titled “This is the Erkân-ı Tıraş from Shah Abdal Musa Sultan Efendi” is a very short text. Although there is no record of who wrote the manuscript and on what date, it is possible to put forward some opinions based on the information contained in it. In the study, brief information about Abdal Musa's life was given and an evaluation was made about the physical characteristics and content of the manuscript. The genealogy information given by el-Hâc Hasan, who we think is the author of the manuscript, also contains clues that will contribute to illuminating the period of Şahkulu Sultan Lodge in the early 19th century. Then, the implementation of the shaving ritual was discussed in accordance with the order conveyed in the manuscript, and the text was translated and evaluated.

Key Words: Bektashism, Abdal Musa, Sahkulu Lodge, Arkân, Shaving.

Araştırma Makalesi / Künye: ÖĞE, Mustafa. “Bir Yazmadan Hareketle Şahkulu Tekkesinde Uygulanan Abdal Musa Sultân Tıraş Erkânı”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 61-78. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1458650>.

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, E-mail: mustafaoge@balikesir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2834-5575.

Giriş

Bektaşî tarikatında önemli bir yeri olan ve kendisine büyük saygı gösterilen Abdal Musa'nın ne zaman doğduğu kesin olarak bilinmemektedir. Doğum tarihinin 1280-1290, ölüm tarihinin ise 1390-1410 yılları arasında olabileceği kabul edilmektedir (Güzel, 1999, s. 44) (Seyirci, 1999, s. 21-37) (Eyuboğlu, 1991, s. 35-36). Doğum ve ölüm tarihleri konusunda görüş farklılıkları olmakla birlikte Azerbaycan'ın Hoy şehrinden olduğu şüpheye yer bırakmayacak şekilde kesindir. “*Kim ne bilir bizi biz ne soydanuz / Ne bir zerre od'dan ne hod Su'danuz / Bizim hususumuz marifet söyler / Biz Horasan mülkindeki Boy'danuz / Neslimizi sorarsan asıl Hoy'danuz*” (Güzel, 1999, s. 44) (Seyirci, 1999, s. 27) (Eyuboğlu, 1991, s. 37). Ayrıca müridlerinden Geda Muslu; “*Horasan mülkünden Hoy'dandır aslı / Şah İmam Hasan'dır Pirimin nesli / Mürşidine bend ol ey Geda Musli / Kıyamette olsun elin eline*” (Ergun, 1936, s. 165). dizelerinde bu durumu teyit etmektedir. Babası Hasan Gazi, annesi Ana Sultân, kız kardeşi Hüsniye Bacı'dır (Güzel, 1999, s. 44). Bir müddet Sulucakarahöyük'te kalan Abdal Musa sonrasında Osmanlı Beyliğine gelerek Geyikli Baba ile birlikte Bursa'nın fethine katılmıştır (Uçar, 2010, s. 275). Sonrasında Antalya Elmalı'nın Teke köyüne gelmiş ve hayatının sonuna kadar burada kalmıştır (Güzel, 1999, s. 45) (Öztürk, 1990, s. 180). Burada pek çok mürit yetiştirmiştir. Yetiştirdiği önemli isimlerden bir tanesi de yaklaşık kırk yıl hizmet ettikten sonra nasip alıp, menzil ve mertebe sahibi olan Kaygusuz Abdal'dır (Uçar, 2010, s. 276).

Çalışmamızın konusunu oluşturan Abdal Musa Sultân tıraş erkânı kısa bir metindir. Bektaşî Dede babası Bedri Noyan mücerretler için uygulanan tıraş erkânını el yazması eserlerden de istifade ederek anlatmıştır. (Noyan, 2010). Tıraşname-i Hacı Bektaş El-Horosanî adlı erkânname üzerine çalışmış olan Şenzeybek, halifelik erkânı ve tıraş hakkında bazı bilgiler vermiştir (Şenzeybek, 2012). Mustafa Öge tarafından “*Babagân Bektaşîliğine Ait Bir Tıraş Erkânname'si 'Der Beyân-ı Erkân-ı Tıraş Ve İntisâb-ı Tarik-i Bektâşiyye*” (Öge, 2022a). “*Bektaşî Tarikatına Ait Bir Halifelik Tıraş Erkânname'si: 'Menzil-i Hilâfet Tıraş-ı Erkân'*” (Öge, 2022b). isimli çalışmalar yapılmıştır.

Neşir ve değerlendirmesini yaptığımız tıraş erkânında kirpiklerin tıraş edilmesi ile ilgili bir bilgi olmaması bu metnin bir halifelik tıraş erkânı olmadığını göstermektedir. Mücerretler ve Bektaşî tarikatına intisâb edenlere uygulanan tıraş erkânı arasında da çok fazla bir fark olmadığı düşünüldüğünde buradaki erkânın mücerret ya da Bektaşî tarikatına intisâb edenlere uygulanan erkân olduğu değerlendirilebilir. Mustafa Öge tarafından yayınlanan yukarıda belirtilen çalışmanın Arnavutluk'taki bir erkânname'den yapılmış olması İstanbul'daki bir tekkede uygulanan erkân arasında farklılıklar olup olmadığını ortaya koyabilmek açısından son derece faydalı olacaktır. Bu çalışma ile hem tıraş erkânı ile ilgili farklı bir metnin neşrinin yapılması amaçlanmış aynı zamanda daha önce neşri ve değerlendirmesi yapılmış metin ile olan farklılıklar ve benzerliklerin ortaya konulması hedeflenmiştir.

1. Nüşanın Fizikî Özellikleri ve İçeriği:

Çalışmamıza konu olan yazma İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında OE_Yz_1056 297.7 BEK 1 katalog numarası ile kayıtlıdır. Konu başlıkları ve bazı düzeltmeler kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Derkenarlar vasıtasıyla eser sonradan kontrol edilerek müellif tarafından eksik kalan konular ile ilgili eklemeler yapılmıştır. Nesih yazı türüyle yazılmış olan eser bazı sayfaları boş olan 51 varaktan ibarettir. Nüşhada yer alan başlıklar;

“*Fermâyed el-Hâc Muhammed ‘Ali Dede İbn-i Kuzuzâde el-Hâc Hasan ve ümmuhu Fatıma*, (Varak 2)

Hâzâ ikrârname-i ‘ahd ve misâk, (varak 2)

Hâzâ ikrârname-i ‘ahd ve misâk, (varak 5)

Der beyân-ı silsile-i Hacı Bektaş Veli-kaddese sırrehu’l-celi, (varak 7)

Der beyân-ı silsile-i yed Es-seyyîd İsmâ’il Dede vefâtehu (varak 7)

Der beyân-ı şehâdet-i Duvazdeh-i imaman ‘aleyhime’s-selâm, (varak 11)

Der beyân-ı şehâdet-i Cehârdeh-i Ma’sûm-ı Pâk ‘aleyhime’s-selâm, (varak 12)

Hâzâ nâd-ı ‘Aliyyi Kebir ‘aleyhime’s-selâm, (varak 13)

Diğer nâd-ı Ali (ayın, mim), (varak 14)

Diğer nâd-ı Ali ism-i şâh (varak 14)

İmam Ca’fer-i Sâdık Efendimizin Haccâc zâlim üzerine vardıkda okuduğu du’â budur (varak 15)

Tekbîr-i tâc-ı şerîf ve tercemanlar (varak 17)

Şâh Abdâl Musa Sultân Efendimizden erkân-ı tıraş budur (varak 33)

Bâb fi’s-sû’âl ve’l-cevâb (varak 34)

Bâb meyân-beste ve şerâ’it-i evvel (varak 37)

Fasıl der beyân meyân-bestegân (varak 37)

Fasıl der beyân-ı fakr (varak 38)

Fasıl der beyân-ı makâm (varak 38)

Fasıl der beyân-ı hurûf hesâb-ı eb-ced (varak 39)

Ebnâ-i fakr kimlerdir (varak 39)

Der beyân-ı abdest hırka (varak 40)

Fasıl der beyân-ı çerâğ (varak 41)

İmam Ca’fer-i Sâdık hazretleri buyurur (varak 41)

Tercemanlar (varak 43)

Sû’âl (varak 50)

Âdem yedi a’za üzerinedir (varak 50)

ile pek çok gülbank ve terceman bulunmaktadır.

1.1. Nüshanın Müellifi:

Söz konusu yazmanın kim tarafından ve hangi tarihte kaleme alındığı ile ilgili olarak nüshada herhangi bir kayıt yoktur. Ancak nüshada yer alan bazı bilgilerden hareketle tahmini olarak yazan kişi ve tarihi hakkında bir şeyler söyleyebilmek mümkündür. Ancak bu bilgilerin kesinlik arz etmediğini de belirtmekte fayda vardır. “*Fermâyed el-Hâc Muhammed Ali Dede İbn-i Kuzuzâde el-Hâc Hasan ümmuhu Fatıma*” şeklinde açılan başlıkta “benim dedem...” (OE_Yz_1056 297.7 BEK1, s. 2) şeklinde bir ifade ile başlamış olmasından hareketle yazmanın Kuzuzâde el-Hâc Hasan tarafından yazılmış olduğu söylenebilir. Yazma içerisinde İsmail Dede’nin vefat tarihi 1218 yılı 19 Şevval Salı gecesi saat bir buçuk (1 Şubat 1804) ve dedesi Hacı Muhammed Ali Baba’nın ise 1255 yılı 9 Şaban Perşembe (18 Ekim 1839) gecesi seher vakti olarak verilmiştir. Vefat tarihleri ile ilgili bu kadar ayrıntılı bilgi verilmiş olması müellifin bunlara tanık olduğu izlenimini vermektedir. Ayrıca bu bilgiler

yazmanın hangi yıllarda yazılmış olabileceği ile ilgili de bir fikir vermektedir.

Ahd ve misâk içerisinde yer alan “*Es-seyyid Mustafa Dede Efendimizden Merdimanlı postnişini es-seyyid İsmâ’il Dede Efendimize, es-seyyid İsmâ’il Dede Efendimizden es-seyyid el-Hâc Muhammed Ali Dede Efendimize, bizden size*” ifadesi ahd ve misâkın kimler aracılığıyla eserin yazıldığı döneme ulaştığı bilgisini vermektedir. Bu ifade aynı zamanda bu nüshayı kaleme alan kişinin Bektaşî tarikâtı içerisinde önemli bir görevde bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Bilgilerin nakledildiği halka içerisinde kendisinin de bulunmuş olması buna kanıt olarak gösterilebilir. Bu bilgilerin aktarıldığı silsile içerisinde postnişinlik görevinde bulunanların bazılarının isminin başında bu belirtilmiş ancak kendi isminin önünde böyle bir ifade kullanılmamıştır. Dolayısıyla bu bilgileri aktaran kişinin postnişinlik görevinde bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Burada verilen bilgilerden hareketle bir değerlendirme yapmak gerekirse yazmanın, vefat tarihleri dikkate alındığında 1839’dan sonra yazılmış ya da tamamlanmış olması gerekir. Bu tarihlerde tekkede türbedarlık görevi yapan Şeyh Hacı Hasan Efendi vardır (Maden, 2018, s. 162). Ancak yazmanın müellifinin aydınlatılabilmesi yazmada yer alan bilgilerden hareketle oldukça zordur. Çünkü kendi verdiği bilgiler dışında henüz başka bir bilgiye ulaşamadık. Yazmayı kaleme aldığını düşündüğümüz kişi kendi şecere bilgilerini verirken aslında Şahkulu Tekkesi¹ açısından da son derece önemli olabilecek bilgilere değinmektedir.

1.2. Nüshada Müellifin Kendisi Hakkında Verdiği Şecere Bilgileri

Yazmada müellif kendi şeceresini anlatırken Şahkulu Tekkesi’nin 1800’lerin başlarındaki tarihini aydınlatılabilmek açısından bazı ipuçları vermektedir. Yazmada Seyyid İsmail Dede ile Mehmet Ali Dede’nin vefat tarihleri ve şecereleri ve Muhammed Dede’nin ise sadece şeceresi verilmiştir. Bu bilgilerin tekkenin tarihinin aydınlatılmasında katkı sağlayacağı muhakkaktır. Yazmada Muhammed Ali Baba’nın vefatı 1255 senesi Şaban’ının 9. Perşembe günü (18 Ekim 1839) seher vakti olarak belirtilmiş, Seyyid Nizam Hazretleri’nin türbesinin karşısındaki kabre ikinci vakti defnedildiği kaydedilmiştir. (OE_Yz_1056 297.7 BEK1, s. 2)

İsmail Dede’nin vefatı tarihi ile ilgili “*Der beyân-ı silsile-i yed Es-Seyyid İsmail Dede vefatehu*” başlığı altında;

“İmdi ma’lûm ola ki mürşidimiz es-seyyid İsmâ’il Dede İbn-i es-seyyid Mustafa Dede İbn-i Ali Dede medfûn fî Fevka’l-hisâr-ı Rum ili Şehidlik İbn-i Tarhanacı Ali Baba medfûn fî Seyyid Ali Sultân ve rehberleri Sultân Evli İbrâhim Baba’dır. Ve İsmâ’il Dede Efendimiz bin iki yüz on sekiz senesi mâh-ı Şevval’in on dokuzuncu günü Salı gecesi sâ’at bir buçukda perdeyi dolandılar. Yani kendüsün zâhirden pinhân eylediler. Kerem ve himmet-i ‘âlileri üzerimizde hâzır ve nâzır ola. Ve rûh-ı revânları şâd ve handan ola. Allah Allah Allah” (OE_Yz_1056 297.7 BEK1, s. 7)

bilgisi verilmiştir. Bazı isimlerin nerede medfûn oldukları da belirtilmiştir.

Fermayed el-Hâc Muhammed Ali Dede İbn-i Kuzuzâde el-Hâc Hasan ümmuhu Fatma başlığı altında yer alan bir diğer bilgide ise;

“benim rehberim Şah Kulu Sultân postnişini Seyyid Ali Sultân Halifesi Muhammed Dede, Muhammed Dede’nin dedesi Nuri Baba ve Nuri Baba’nın

1 Şahkulu Sultân Tekkesi’nin kuruluşu oldukça eskidir. Kadıköy ilçesine bağlı Merdivenköy’de bulunmaktadır. Tekke ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Maden, 2018).

dedesi Ömer Dede ve ânın dedesi Topal Aşçı Baba, ânın dedesi Ak Baba Dede Hazret-i imam Hüseyin Evlidir. Dedemin rehberi def'a Sultân ön(ün)de Ali Baba ki imam ve Hâfızu'l Kur'an'dır. Rehberimin rehberi el-Hâc Said Ağa'dır. Merdimanlı'lı elhamdülillah" (OE_Yz_1056 297.7 BEK1, s. 2)

şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu bilgidenden de anlaşıldığı üzere Muhammed Ali Baba'nın torunu el-Hâc Hasan'ın rehberi Şah Kulu Sultân postnişini Seyyid Ali Sultân Halifesi Muhammed Dede'dir.

Satır aralarında geçen bilgiler değerlendirildiğinde tekkede postnişinlik görevinde bulunan iki isimden bahsedilmektedir. Bu isimler Seyyid İsmail Dede (v. 1 Şubat 1804) ve Muhammed Dede'dir. Muhammed Dede'den rehberi olması itibarıyla bahsedilmiş ve onun şeceresi ile ilgili bilgiler de verilmiştir. Müellif rehberinin şeceresini dört kuşak öncesine kadar götürmüştür. Onun dışında yazmada Muhammed Dede ile ilgili bir başka bilgi yoktur. Vefat tarihi ile ilgili herhangi bir açıklama verilmemiştir. Seyyid İsmail Dede'den bahsedilirken postnişin olduğu isminin geçtiği yerlerde vurgulanmıştır. Ancak Muhammed Dede ismi sadece bir kez zikredilmiştir. Bu tekke ile ilgili yapılan çalışmalarda postnişin olarak bu tarihlerde görev yapanlar arasında bu isimler zikredilmemektedir. Bu tekkenin tarihin aydınlatılmasına değerli katkılar yapmış olan Fahri Maden'in çalışmasında yardımcı olarak bahsedilen Derviş İsmail'in vefat tarihi 1796'dır (Maden, 2018, s. 160). Yazmada bahsedilen Seyyid İsmail Dede ile ölüm tarihleri arasında yaklaşık olarak 8 yıllık bir fark söz konusudur. Bu nedenle aynı kişiler olmama ihtimali güçlenmektedir. Bu tekke ile ilgili ortaya konulacak yeni bilgi ve belgelerin söz konusu dönemin aydınlatılması açısından önemli katkı sağlayacağı muhakkaktır. Çünkü nüsha içerisinde Seyyid İsmail Dede'nin Şah Kulu tekkesinde postnişinlik görevinde bulunduğu şüpheye yer bırakmayacak şekilde birkaç kez ifade edilmiştir. Dolayısıyla yazma içerisinde verilen bilgiye istinaden bu tekkede postnişinlik görevinde bulunan iki isim daha olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ahd ve misak başlığı içerisinde yer alan;

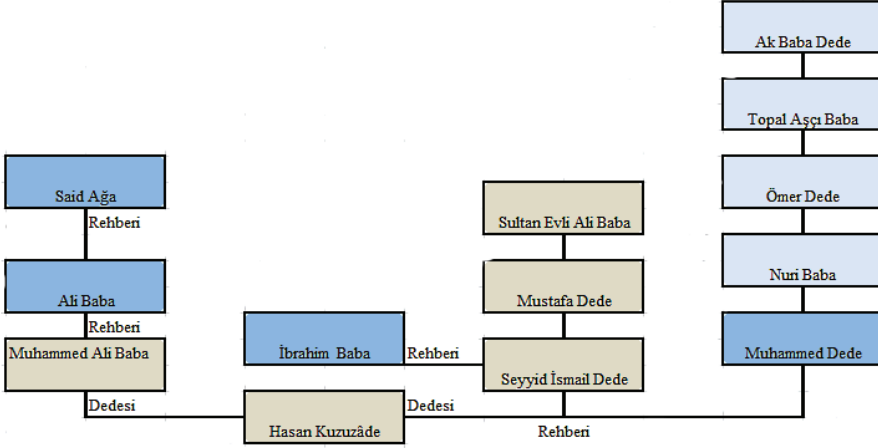
"...Abdâl Musa Sultân Efendimizden Rum ili gözcüsü Seyyid Ali Sultân Efendimize Seyyid Ali Sultân Efendimizden Sultân Evli postnişini Tarhanacı Ali Baba Efendimize, Ali Baba Efendimizden Şehidlik postnişini es-seyyid Ali Dede Efendimize, Ali Dede Efendimizden es-seyyid Mustafa Dede Efendimize, es-seyyid Mustafa Dede Efendimizden Merdimanlı postnişini es-seyyid İsmâ'il Dede Efendimize, es-seyyid İsmâ'il Dede Efendimizden es-seyyid el-Hâc Muhammed Ali Dede Efendimize, bizden size" (OE_Yz_1056 297.7 BEK1, s. 5-6).

ifadesi erkânâmeye yazılan bilgilerin nasıl aktarıldığını da açıklamaktadır. Buna göre Şehitlik Tekkesi'nde Seyyid Ali Dede'nin postnişinlik yaptığı ve Seyyid Mustafa Dede'ye bu bilgileri aktardığı anlaşılmaktadır. İsmail Dede'nin dedesi Mustafa Dede olarak belirtilmiştir. Şah Kulu tekkesinde postnişinlik yapan Mustafa Baba (ö. 1682) ile İsmail Dede ile arasında 122 yıllık bir süre olduğunu görüyoruz. Bu sürenin oldukça uzun olması dolayısıyla aynı kişiler olmama ihtimalinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Şehitlik postnişini Seyyid Ali Dede ile ilgili bir değerlendirme yapacak olursak Şehitlik tekkesinin bilinen en eski postnişini Şeyh Ali Baba'dır (Maden, 2003, s. 187). Şeyh Ali Baba'nın ölüm tarihinin 1771 ve Seyyid İsmail Dede'nin 1804 tarihi olduğu düşünüldüğünde arada Mustafa Dede'nin bulunması dolayısıyla verilen bilgi tutarlı görünmektedir. Nüshada verilen şecerelere ait bu bilgilerin Bektaşî tarikatı içerisinde önemli isimlere ait olduğu muhakkaktır. Burada verilen isimler hakkında bulunacak yeni bilgi ve belgeler hem Şahkulu Tekkesi tarihi açısından hem de Bektaşî tarikatı

açısından önemli katkılar sağlayacaktır.

“*Hâzâ İkrânâme-i ‘Ahd ve Misâk*” başlığı altında verilen bilgide uygulanan erkânın Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Hz. Ali’den kendilerine kadar gelen bir uygulama olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla tıraş erkânının kökeninin de peygamberimiz Hz. Muhammed’e (s.a.v.) dayandığı ifade edilmiştir. Ayrıca bu bilgiyi bir şecere bilgisi olarak ta değerlendirebiliriz. Nüshayı yazan kişi aynı zamanda kendi şeceresini de ifade etmekte ve soyunu Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Ahmet Yesevi’ye, Hz. Ali ve Hz. Muhammed’e (s.a.v.) dayandırmaktadır.



Şekil 1: Yazmada yer alan şecere bilgileri

2. Tıraş Erkânının Kökeni

Bütün tarikatlarda olduğu gibi Bektaşî tarikatında da erkân son derece önemlidir. Erkân, Bektaşî tarikatında genel anlamıyla tarikat kurallarının bütünüdür karşılayan kapsayıcı bir terimdir. (Özdemir, 2021, s. 111-130). (نكح) “*rukûn*” kelimesinin çoğulu olan erkân (Kaplan, 2008, s. 99). “temeller, esaslar, direkler” (Cebecioğlu, 2005, s. 181) gibi anlamlara gelmektedir. Yazıya dökülmüş kurallar ise erkânâme olarak adlandırılmaktadır. Erkânâmenin pek çok farklı tanımı yapılmıştır. Teber’e göre “*Bektaşîliğin toplumsal düzenini sağlayan kurallar ve mensuplarının yaşam biçimini belirleyen uygulamalar hakkında bilgi veren eserlerdir*” (Teber, 2009, s. 362). Erkânâme kavramı hakkında yapılan en kapsamlı tanımlardan birisi Özlem Özdemir ve Ali Rıza Özdemir’e aittir.

“*Babagân Bektaşîliğinin inanç, ibadet, adap-erkânını en az bir cem erkânı etrafında anlatan, kaynağını ayet, hadis ve dini anlatılardan alan, tarikatın kolektif belleğini temsil eden, Bektaşî tekke ve dergâhlarında tarikat bağluları tarafından derlenen, nesir ağırlıklı olmak üzere nazım-nesir karışık yazılan, genellikle gülbak ve terceman gibi yan metinlerle desteklenen, yer yer şiirsel bir üslup kullanılarak oluşturulan dini-irfani metinlerdir*” (Özdemir - Özdemir, 2022, s.77).

Tıraş erkânının kökeni konusunda farklı görüşler olsa da (Ocak, 1991). Bektaşî ananesinde tıraş erkânının dayanak noktası Kur’an-ı Kerim âyetleri ve Hz. Muhammed’in (s.a.v.) uygulamalarıdır (Öge, 2022a, s.366). “*Hâzâ ikrânâme-i ‘ahd ve misâk*” içerisinde yer alan;

“Bu emânet Hazret-i Muhammed Mustafa’dan Aliyyü’l-Murtazâ’ya Aliyyü’l-Murtazâ’dan Hazret-i imam Hasan Efendimize, Hazret-i imam Hasan Efendimizden imam Hüseyin Efendimize, Hazret-i imam Hüseyin Efendimizden Hazret-i imam Zeyne’l-‘Abidin Efendimize, Hazret-i imam Zeynel-‘Abidin Efendimizden Hazret-i imam Muhammedi’l-Bakır Efendimize, Hazret-i imam Muhammedi’l-Bakır Efendimizden Hazret-i imam Ca’feri’s-Sadık Efendimize, Hazret-i imam Muhammed Sâdık Efendimizden Hazret-i imam Musa Kazım Efendimize, Hazret-i imam Musa Kazım Efendimizden Hazret-i imam Ali Musa Rıza, Ali Musa Rıza Efendimizden Hoca Ahmet Yesevi hazretlerine, Hoca Ahmet Yesevi hazretlerinden Pîrim Hünkâr Hacı Bektaş Veli Efendimize, Hacı Bektaş Veli Efendimizden (Balım Sultân Efendimize) Abdâl Musa Sultân Efendimize Seyyid Ali Sultân Efendimize Seyyid Ali Sultân Efendimizden Sultân Evli postnişini Tarhanacı Ali Baba Efendimize, Ali Baba Efendimizden Şehidlik postnişini es-seyyid Ali Dede Efendimize, Ali Dede Efendimizden es-seyyid Mustafa Dede Efendimize, es-seyyid Mustafa Dede Efendimizden Merdimanlı postnişini es-seyyid İsmâ’il Dede Efendimize, Es-seyyid İsmâ’il Dede Efendimizden es-seyyid el-Hâc Muhammed Ali Dede Efendimize, bizden size” (OE_Yz_1056 297.7 BEK1, s. 5-6)

şeklinde yer alan ifade de bu erkânın kökeninin Hz. Muhammed’e (s.a.v.) dayandığını açıkça ifade etmektedir. Bektaşilikte önemli erkânlardan birisi olan tıraş erkânı ile ilgili yazmalar içerisinde henüz yayınlanmamış başka eserlerin de olması muhtemeldir. Bu eserlerin günümüz alfabesine çevrilmesi ve karşılaştırmalarının yapılması Bektaşî tarikatı ile ilgili konuların daha iyi ortaya konulması açısından faydalı olacaktır.

2.1. Yazmadaki Bilgilere Göre Tıraş Erkânının Uygulanması:

Tıraş erkânında yapılması gerekenler metne göre sırasıyla şu şekildedir:

- 1- Dülbendin alınması
- 2- İnsân Sûresi 28. âyetin okunması
- 3-Hz. Peygambere salavât getirilmesi
- 4-Taş ve tığın eline alınması
- 5-Dua edilmesi ve Yasin Sûresi 83. âyetin okunması
- 6- Hz. Peygambere salavât getirilmesi
- 7- Abdest alıp dua okunması
- 8-Hz. Peygambere salavât getirilmesi
- 9-Başa kef vurulması ve dua okunması
- 10-Hz. Peygambere salavât getirilmesi
- 11-Havaleteke ve beyat çekilmesi
- 12-Pîrin müridin elini eline alması
- 13-Zâhir ve bâtın erenleri çekilmesi
- 14-E’üzü Besmele çekip Fetih Sûresi 27. âyet-i kerîmesinin okunması
- 15- Veliyyi nebi hânedân-ı Muhammed Ali dem şâh ya’ni Sultân Hacı Bektaş Veli Allahu Ekber deyip Hz. Peygambere salavât getirilmesi
- 16- 4 Elif çekilmesi
- 17-İlk olarak alınma elif çekilmesi
- 18- İkinci olarak sağ yanına bir elif çekilmesi

- 19-Üçüncü olarak sol yanına elif çekilmesi
- 20- Dördüncü olarak ensesine elif çekilmesi
- 21-Sakal tıraşının yapılması
- 22-Bıyık tıraşının yapılması
- 23-Kaş tıraşının yapılması
- 24-Elin eline alıp ‘ahd ve misâkın okunması² (Amenerresulu âyetinin okunması)

2.2. Tıraş Erkânındaki Sûre ve Âyetler³:

“Onları biz yarattık ve eklemelerini (birbirine) biz bağladık. Dilediğimizde (onları yok eder) yerlerine benzerlerini getiririz” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, İnsân 76/28).

“Her şeyin hükümrânlığı elinde olan Allah’ın şanı yücedir! Siz yalnız O’na döndürüleceksiniz” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, Yâsîn 36/83).

“Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram’a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, Fetih 48/27).

“Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, Yûnus 10/62).

“Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, Rahman 55/26).

“Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, Rahmân 55/27).

“(5-7) (Kur’an’ı) ona, üstün güçlere sahip, muhteşem görünümlü (Cebail) öğretti. O, en yüksek ufukta bulunuyorken (asli suretine girip) doğruldu” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, Necm 53/7).

“Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, Necm 53/8).

“(Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, Necm 53/9).

“Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, Necm 53/10).

“Ey iman edenler! Siz de ona salat edin, selâm edin” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, Ahzâb 33/56 dan bölüm).

“Ey iman edenler! Allah’a içtenlikle tövbe edin. Umulur ki, Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, Tahrîm 66/8 den bölüm).

“Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü’minler de (iman ettiler). Her biri; Allah’a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: “Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz” (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2011, Bakara 2/285 den bölüm).

“Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O’ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”

2 Nûshada iki tane “*Hâzâ ikrânâme-i ‘ahd ve misâk*” başlığı açılmıştır. İki metin arasında küçük farklılıklar söz konusudur. Ekler içerisinde iki metnin transkripsiyonu ve orijinal metni verilmiştir.

3 Erkânda okunduğu sıraya göre verilmiştir.

(Kur'an-ı Kerim Meâli, 2011, Âl-i İmrân 3/18).

“Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır” (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2011, Âl-i İmrân 3/19 dan bölüm).

“De ki: “O, Allah'tır, bir tekdir.” “Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.)” O'ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir.)” “Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir” (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2011, İhlâs Sûresi 112/1-2-3-4).

“Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap, mükâfat ve ceza gününün (ahiret gününün) mâliki Allah'a mahsustur. (Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz. Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil” (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2011, Fâtiha Sûresi 1/1-2-3-4-5-6-7).

“Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir” (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2011, Fetih 48/10).

“Hamd, çocuk edinmeyen, mülkte ortağı olmayan, zillet ve âcizliğin gerektirdiği bir yardımcıya ihtiyacı bulunmayan Allah'a mahsustur” (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2011, İsrâ 17/111 den bölüm).

“O, kendisine ortak koşanlar hoşlanmasa da, dinini bütün dinlere üstün kılmak için peygamberini hidayet ve hak din ile gönderendir” (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2011, Saff 61/9).

“Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz, Allah sizi elem dolu bir azaba uğratar” (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2011, Fetih 48/16 dan bölüm).

“Kendilerine uyulanlar o gün azabı görünce, kendilerine uyanlardan uzaklaşacaklar, aralarındaki bütün bağlar kopacaktır” (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2011, Bakara 2/166).

“Uyanlar şöyle derler: “Keşke dünyaya bir dönüşümüz olsaydı da onların şimdi bizden uzaklaştıkları gibi, biz de onlardan uzaklaşsaydık.” Böylece Allah, onlara işledikleri fiilleri pişmanlık kaynağı olarak gösterir. Onlar ateşten çıkacak da değillerdir” (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2011, Bakara 2/167).

Sonuç

Erkânâme içerisinde yer alan tıraş erkânı oldukça kısa bir metindir. Arnavutluk'taki bir erkânâmeden yapılan diğer çalışma ile karşılaştırıldığında tıraş erkânının uygulanması ile ilgili bir farklılık söz konusu değildir. Arnavutluk erkânâme içerisinde ahd ve misâk başlığı ayrıca açılmamış ancak erkânda yapılacak olanlar sırasıyla anlatılmıştır. Neşrini yaptığımız erkânâme içerisindeki tıraş erkânında diğer erkânâmeden eksik olarak bıyık tıraşı yapılırken okunan ayet yazılmamıştır. Bu da muhtemelen müellifin dikkatsizliğinden kaynaklanmış bir durumdur. Her ne kadar yazmanın tekrar kontrol edilerek hatalı ya da eksik olan kısımlar ile ilgili derkenarlar ile düzeltme yapılmış ise de burası muhtemelen gözden kaçmıştır.

Neşrini yaptığımız metinde farklı bir bilgi olarak ifade edilebilecek en önemli husus tıraş erkânının nüshanın müellifine nasıl ulaştığı ile ilgili silsileyi belirtmiş olmasıdır. İki farklı coğrafyada yazılmış olan erkânâmelerin içerisinde yer alan tıraş erkânı ile ilgili bilgilerin bu kadar yakın olması Bektaşî tarikatı ile ilgili uygulamaların

son derece iyi korunduğunun da bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Nüsha içerisinde yer alan şecere bilgileri Şahkulu Tekkesi'nin tarihi açısından da son derece önemlidir. Burada yeni bir bilgi olarak ifade edebileceğimiz konu Şahkulu Tekkesi'nde postnişinlik görevinde bulunduğu iddia edilen iki isimden bahsedilmesidir. Bunlardan birisi Seyyid İsmail Dede ve diğeri Muhammed Dede'dir. Muhammed Dede ile ilgili nüshada mürcüdi olması itibarıyla sadece bir kez postnişin olduğu ifade edilmiş ancak İsmail Dede'nin postnişinliği pek çok kez vurgulanmıştır. Postnişinlik görevinde bulunanlar ile ilgili verilmiş olan şecere bilgileri başka kaynaklardan teyit edilmeye muhtaçtır. Ancak verilen bu bilgilerin Bektaşî tarikati ve Şahkulu Tekkesi ile ilgili çalışmalar için yeni ipuçları olacağı muhakkaktır.

Kaynaklar/References

- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Ergun, S. Nüzhed. *Türk Şairleri*. İstanbul: Suhulet Yayınları, 1936.
- Eyuboğlu, İ. Zeki. *Abdal Musa - Bir Ermişin Işıldağıyla Aranan Gerçek*. İstanbul: Geçit Kitabevi, 1991.
- Güzel, Abdurrahman. *Abdal Musa Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Kaplan, Doğan. *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2008
- Maden, Fahri. "Şehitlik Tekkesi ve Şeyh Ali Baba Vakfıyesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, sayı: 65, (2003), 185-210.
- Maden, Fahri. "Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında Şahkulu Sultân Tekkesi ve Postnişinleri". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 1/15, (2018), 153-202.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Ankara: Ardıç Yayınları, 2010.
- Ocak, A. Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı OE_Yz_1056 297.7 BEK1.
- Öge, Mustafa. "Babagân Bektaşiliğine Ait Bir Tıraş Erkânâmesi 'Der Beyân-ı Erkân-ı Tıraş ve İntisâb-ı Tarik-i Bektaşîyye'". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 103, (2022), 363-375.
- Öge, Mustafa. "Bektaşî Tarikatına Ait Bir Halifelik Tıraş Erkânâmesi: Menzil-i Hilâfet Tıraş-ı Erkân". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 12(2), (2022), 1159-1174.
- Özdemir, A. Rıza. "Alevi-Bektaşî Yolunda Anlam ve Özellikleriyle 'Erkan' Kavramı". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)*, (2021), 111-130.
- Özlem, Özdemir - A. Rıza Özdemir. "Babagân Bektaşiliğinin Kolektif Belleği: Erkânâmeler Ve Türkiye'deki Neşri". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, (2022), 72-90.
- Öztürk, Y. Nuri. *Tarihi Boyunca Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Boyut, 1990.
- Seyirci, Musa. *Abdal Musa Sultân*. İstanbul. 1999.
- Şahin, Muzaffer - Altuntaş Halil. *Kur'ân-ı Kerim Me'âli*. (11. Baskı b.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Şenzeybek, Aytekin. "Hacı Bektaş Veli'ye Atfedilen Yeni Bir Yazma Tıraşname-i Hacı Bektaş El Horasani". *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, VII(13), 2012, 139-174.
- Teber, Ö. Faruk. "Bektaşî Dervişinin Yol Haritası: Bektaşî Erkânâmeleri". Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (s. 359-371). Nevşehir: Aktif Yayıncılık, 2009.
- Uçar, Ramazan. "Pir-i Sani Abdal Musa". *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. ed. Halil İbrahim Bulut, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.

Metnin Çeviri yazısı:

Şâh Abdâl Musa Sultân Efendimizden Erkân-ı Tıraş Budur

İmdî dülbendin alıcak bu âyet-i kerîmeyi okuya. Ve izâ şî'nâ beddelnâ emsâlehum tebdilâ.⁴ Ba'dehu Hazret-i resûle salavât getü(re). Ve andan sonra sengi ve tığı eline alıcak bunu okuya. Elhamdülillahillezi ce'ale Musa el-hacere ve'l-kuvvete ve'l-kudrete sebeben lil erzâki.⁵ Fe sübhanellezi bi yedihi meleküti külli şey'in ve ileyhi turce'ün.⁶ Ve Hazret-i peygambere salavât getüre ve andan sonra elini suya sokucak bunu okuya. El- mâ'e mu'ayyen mâ'en tahûren.⁷ Ve hazret-i Peygambere salavât getüre. Andan başına kef urıcak bunu okuya. Neveytü en üğsile min cemi'il-iştigâli dünya ve yüşebbihü zalike takarruben ilallâhi Te'ala tarîk-i evliyâ ve libâsü'l-'ârifin ve zeyne'l-muvahhidin⁸ diye. Ve hazret-i Peygambere salavât getüre. Ve andan havaleten ile bey'ata çükere ve pîr dahi mürîd elin eline ala. Zâhir ve bâtın erenleri deyüb bu âyet-i kerîmeyi okuya. E'ûzu besmele Lekad sadakallâhu'dan fethen kariba'ya dek⁹ Elâ inne evliyâ Allâhi lâ havfun 'aleyhim ve lâ hum yahzenûn.¹⁰ Veliyyi nebî hânedân-ı Muhammed Ali dem şâh ya'ni Sultân Hacı Bektaş Veli Allahü Ekber diye ve peygambere salavât getüre. Dört elif çeke. Evvel alına çeke. Bismillah ve bi-emrillah ve ilallâhi vallahü Ekber diye. Andan sağ yanına bir elif çeke. Bismillah Elhamdülillahi rabbi'l-'âlemin. Allahü Ekber¹¹ diye. Andan sol yanına bir elif çeke. Bismillahi'l-mebde-il ahireti vel ûla. Allahü Ekber diye. Ve andan ensesine bir elif çeke. Bismillah el minneti lillahi resûlehu Allahü Ekber ve lillahi'l hamd diye andan sakal tıraşında bunu okuya. Kullu men 'aleyhâ fân.¹² Ve yebkâ vechu rabbike zülcelâlî vel ikrâm.¹³ Fenai 'abdî bekaen Allahü Ekber diye. Bıyık tıraşının ayeti hak versin(?) kaş tıraşında bu ayeti okuya. Ve huve bil ufuki'l- a'lâ.¹⁴ Summe denâ fe tedellâ.¹⁵ Fekâne kâbe kavseyini ev ednâ.¹⁶ Fe-evhâ ilâ 'abdihi mâ evhâ.¹⁷ yâ eyyuhâllezîne âmenû sallü 'aleyhi vesellimû teslîmâ¹⁸ diye ve dahi elin eline alub 'ahd ve misâki okuya. Ve 'ahd ve misâk içinde Amenerresulu âyetinin ile âhire okuya. Erkân-ı tıraş budur. Abdâl Musa Sultân Efendimizden bizlere yadigârdır vesselâm.

4 "Onları biz yarattık ve eklemelerini (birbirine) biz bağladık. Dilediğimizde (onları yok eder) yerlerine benzerlerini getiririz" (İnsân 76/28).

5 "Taşı, Musa'yı yaratan kuvvet ve kudretin ve rızkın sahibi Allah'a hamdolsun."

6 "Her şeyin hükümlanlığı elinde olan Allah'ın şanı yücedir! Siz yalnız O'na döndürüleceksiniz" (Yâsin 36/83).

7 "Suyu özel, temizleyici... (abdest duasının bir bölümü yazılmıştır.)"

8 "Allah'a yaklaşmak için cümle dünya işlerinden ve benzerlerinden arınmaya, evliyalının yolu ve ariflerin örtüsü ve süsüyle bezenmeye niyet ettim."

9 "Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi" (Fetih 48/27).

10 "Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de" (Yunus 10/62).

11 "Âlemlerin rabbine hamd olsun. Allah en büyüktür."

12 "Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır" (Rahman 55/26).

13 "Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı baki kalacaktır" (Rahman 55/27).

14 "(5-7) (Kur'an'ı) ona, üstün güçlere sahip, muhteşem görünümlü (Cebrail) öğretti. O, en yüksek ufukta bulunuyorken (aslı suretine girip) doğruldu" (Necm 53/7).

15 "Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu" (Necm 53/8).

16 "(Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu" (Necm 53/9).

17 "Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti" (Necm 53/10).

18 "Ey iman edenler! Siz de ona salat edin, selam edin.(Ahzâb suresinin bir bölümü alınmıştır)" (Ahzâb 33/56).

Hâzâ ikrârnâme-i ‘ahd ve misâk

Bismillahirrahmanirrahim. Estağfurullah üç kerre diye. Cemi’i günahlarıma tevbe ve istiğfâra geldim. Hak için gelmekliğim hak için hak didünüze hak deyüb hak bilem. Bâtıl didünüze bâtil bilüp itmeyem. Elim ile bir kimesnenin bir nesnesin almayam. Tevbe Tevbe tevbe (Ya eyyuhâllezine âmenû) Tûbû ilallâhi tevbeten nasûhâ¹⁹. Kullun âmene billâhi ve melâ-iketihî ve kutubihi ve rusulih. Lâ nüferriku beyne ehadin min rusulih.²⁰ Şehidallâhu ennehu lâ ilâhe illâ huve ve’l melâ-iketü veulû’l ilmi kâ-imen bil kıstı. lâ ilâhe illâ huve-l ‘azîzu-l hakîm.²¹ İne-ddîne ‘indallâhi’l-islâm.²² Neveytü en uğsile’l-fena min gaslil fena min cemi’ -i iştigalid-dünya mâ yeşâü zalike takarruben ilallahi Te’ala. Ba’dehu üç İhlâs²³ bir Fâtiha-i şerîf²⁴ okuya. Andan sonra bu âyeti okuya. İne-llezîne yubâyi’üneke innemâ yubâyi’ünallâh, yedullâhi fevka eydihim, femen nekese fe-innemâ yenkusu alâ nefsih ve men evfâ bimâ âhede ‘aleyhullâhe fe se yu’tihî ecen azîmâ.²⁵ Ve lem yettehiz sâhibeten ve lâ veleda ve lem yekun lehu şerîkun fi’l-mülki.²⁶ Eşhedü en lâ ilahe illallâh ve eşhedü enne Muhammeden ‘abduhu ve resûlüh²⁷ ve şefî’a hüve-llezî ersele resûlehu bi’lhudâ ve dîni’l hakkı liyuzhırahu alâ-ddîni küllihî velev kerihel- müşrikîne.²⁸ Ve eşhedü enne emirü’l-mü’minine ‘Aliyyi bin Ebi Talib Esedu’llâhi’l-gâlip imamen ma’sûmen ve irşâden min kıbelillahi ve min kıbeli’r- resûlullah²⁹ diye. Ba’dehu salavatnâme okuya. Ve Cehardeh-i ma’sûm-ı Pâk’e salavat getüre. Âhirinde salavatullâhi ‘aleyhim ecma’in diye. Ba’dehu şeyhinâ ehl-i terk ve sâhibü’l-bahr-i ‘ilm-i ledünni pîrim Hünkâr Hacı Bektaş Veli el Horasanî kaddesallahu sırrehu’l ‘azîz³⁰ Huvallahü ‘ala mâ nekûlu vekil.³¹ Ve in tetevellev

19 “Ey iman edenler! Allah’a içtenlikle tövbe edin. Umulur ki, Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter” (Tahrim 66/8 den bölüm).

20 “Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü’minler de (iman ettiler). Her biri; Allah’a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: “Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz” (Bakara 2/285 den bölüm).

21 “Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O’ndan başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir” (Al-i İmrân 3/18).

22 “Şüphesiz Allah katında din İslam’dır” (Al-i İmrân 3/19 dan bölüm).

23 “Kul huvallahu ehad. Allahus samed. Lem yelid ve lem yuled. Ve lem yekun lehu kufuven ehad. De ki: “O, Allah’tır, bir tek tir.” “Allah Samed’dır. (Her şey O’na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.)” O’ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir).” “Hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir” (İhlâs Süresi 112/1-2-3-4).

24 “Bismillahir rahmanir rahim. El hamdu lillâhi rabbil alemin . Er rahmanir rahim. Maliki yevmid din. İyyake na’budu ve iyyake nestain. İhdinas sıratel mustakim. Sıratellezine en’amte aleyhim gayril magdubi aleyhim ve lad dâllin. Bismillahirrahmanirrahim. Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahman, Rahim, hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) maliki Allah’a mahsustur. (Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz. Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil” (Fatıha/1-2-3-4-5-6-7).

25 “Sana biat edenler ancak Allah’a biat etmiş olurlar. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah’a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir” (Fetih 48/10).

26 “Hamd, çocuk edinmeyen, mülkte ortağı olmayan, zillet ve acizliğin gerektirdiği bir yardımcıya ihtiyacı bulunmayan Allah’a mahsustur” (İsrâ 17/111’den bölüm).

27 “Ben şahadet ederim ki Allah’tan başka ilah yoktur ve yine şahadet ederim ki Hz Muhammed O’nun kulu ve elçisidir.”

28 “O, kendisine ortak koşanlar hoşlanmasa da, dinini bütün dinlere üstün kılmak için peygamberini hidayet ve hak din ile gönderendir” (Saff 61/9). (Yazmada kafirine şeklinde yazılmıştır. Burada muhtemelen dikkatsizlik sonucu bir yazım yanlış olmuştur.)

29 “Ben şahitlik ederim ki mü’minler emiri Hz. Ali bin Ebi Talip (zafer kazanan Allah’ın aslanı, Allah ve Peygamber yolunda irşat eden masum imam olduğuna).”

30 “Terk ehli olan ve gizli ilimlerin hazinesi ariflerin Sultânı Horasanlı Hacı Bektaş Veli, Allah onun sırrını kutlu kılsın.”

31 “O Allah ki, söylediklerimize vekildir.”

kema tevelleytum min kablu yuazzibkum azaben elima.³² ve İz teberraellezinet tübiu minellezinettebeu (ve raevül azabe) ve tekattaat bihimül esbab.³³ Ve kalellezinet tebeu lev enne kerraten fe neteberrae minhüm kema teberrau minna kezalike yürnhimüllahü a'malehüm haserâtin 'aleyhim ve mâ hüm bi haricine minen nâr.³⁴

Hâzâ ikrânâme-i 'ahd ve misâk

Bismillahirrahmanirrahim Estağfurullah estağfurullah estağfurullah cemi' günahlarıma tevbe ve istiğfara geldim Hak için. Hak didünüze hak deyüb hak bilem bâtil didünüze bâtil bilüp itmeyem. Elim ile bir kimesnenin bir nesnesin almayam. Haramı yemeyem. Yalanı söylemeyem. Elimde komadığım şeye yapışmayam. Bir kimesnenin kusurunu görmeyem. Görürsem elimle eteğimle örtem. Tevbe tubu illallâhi tevbeten nasûhen diye. Yevme lâ yenfau mâlun ve lâ benun. İlla men etallâhe bi kalbin selîm. Eline beline dinine diline merd ol. Gelme gelme dönme dönme. Gelenin malı dönenin canı on bir tavladan(?) boşanan pirim Efendimin tavra doğru bağlanur. Pîrimin tavra doğru boşanan zincirler dahi zabt idemez. Şeyhinâ ehl-i terk ve sahibü'l-bahr-i 'ilm-i ledünni pîrim Hünkâr Hacı Bektaş Veli Horasanî -kaddesallahu sırrehu'l-'aziz-sen beni babalğa kabul itdin mi. İtdim. Ben de seni evlatlğa kabul itdim. Üç def'a diye. Bu emânet Hazret-i Muhammed Mustafa'dan Aliyyü'l-Murtazâ'ya Aliyyü'l-Murtazâ'dan Hazret-i imam Hasan Efendimize, Hazret-i imam Hasan Efendimizden imam Hüseyin Efendimize Hazret-i imam Hüseyin Efendimizden Hazret-i imam Zeyne'l-'Abidin Efendimize, Hazret-i imam Zeynel-'Abidin Efendimizden Hazret-i imam Muhammedi'l-Bakır Efendimize, Hazret-i imam Muhammedi'l-Bakır Efendimizden Hazret-i imam Ca'feri's-Sadık Efendimize, Hazret-i imam Muhammed Sâdık Efendimizden Hazret-i imam Musa Kazım Efendimize, Hazret-i imam Musa Kazım Efendimizden Hazret-i imam Ali Musa Rıza Ali Musa Rıza Efendimizden Hoca Ahmet Yesevi hazretlerine, Hoca Ahmet Yesevî hazretlerinden Pîrim Hünkâr Hacı Bektaş Veli Efendimize, Hacı Bektaş Veli Efendimizden (Balım Sultân Efendimize) Abdâl Musa Sultân Efendimize, Abdal Musa Sultân Efendimizden Rum ili gözcüsü Seyyid Ali Sultân Efendimize Seyyid Ali Sultân Efendimizden Sultân Evli postnişini Tarhanacı Ali Baba Efendimize, Ali Baba Efendimizden Şehidlik postnişini es-seyyid Ali Dede Efendimize, Ali Dede Efendimizden es-seyyid Mustafa Dede Efendimize, es-seyyid Mustafa Dede Efendimizden Merdimanlı postnişini es-seyyid İsmâ'il Dede Efendimize, es-seyyid İsmâ'il Dede Efendimizden es-seyyid el-Hâc Muhammed Ali Dede Efendimize, bizden size ândan üç ihlâs-ı şerîf bir Fâtiha-i şerif okuya. Amentü billahi ve melâ'iketihî ve kütübihî ve resûlühü ve'l-yevmil ahiri ve bil kaderi hayrihi ve şerrihi minallahi Te'ala İnnellezine yubayiuneke innema yubayiunallah, yedullahi fevka eydihim, fe men nekese fe innema yenkusu ala nefsih, ve men evfa bi ma ahede aleyhullahe fe se yu'tihi ecren azima. Eşhedü enlâ ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammeden resulullah. Ve eşhedü enne emirü'l-mü'minin Ali bin Ebi Talip Esedü'llâhi'l- gâlip imaman ma'sûman ve irşâden min kabli Allah ve min kabli resûlullâh imam duvazdeh salat-ı serîfini okuya. Hânedân-ı Ehl-i beyt Efendilerimize kim ki hıyânetlik itdiyse biz âna teberrâ buğz 'adavet ideriz. Sevenlere tevellâ ideriz.

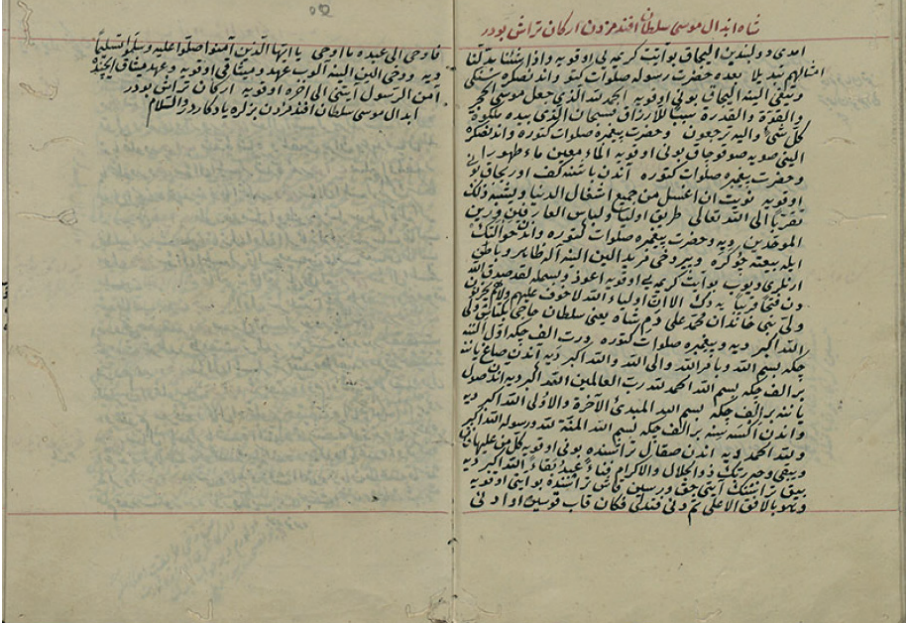
32 "Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz, Allah sizi elem dolu bir azaba uğratar" (Fetih 48/16 dan bölüm).

33 "Kendilerine uyulanlar o gün azabı görünce, kendilerine uyanlardan uzaklaşacaklar, aralarındaki bütün bağlar kopacaktır" (Bakara 2/166).

34 "Uyanlar şöyle derler: "Keşke dünyaya bir dönüşümüz olsaydı da onların şimdi bizden uzaklaştıkları gibi, biz de onlardan uzaklaşsaydık." Böylece Allah, onlara işledikleri fiilleri pişmanlık kaynağı olarak gösterir. Onlar ateşten çıkacak da değillerdir" (Bakara 2/167).

Efendilerimizi sevenleri severiz. Sevmeyenlere sad hezar la'net. Âdem Safiyullâh neslindenim. İbrâhim Halilullâh milletindenim. Şâh-ı Merdân kulumuyum. Âl-ı 'Aba'nın bendesiyim. Gürûh-ı nâcidenim. Mezhebim Ca'feri's-Sâdık Pâk mezhebindenim. Rehberim Muhammed mürşidim Ali On İki İmam Efendilerime teslim-i rızâyım.

Ek 1: Tıraş Erkânı



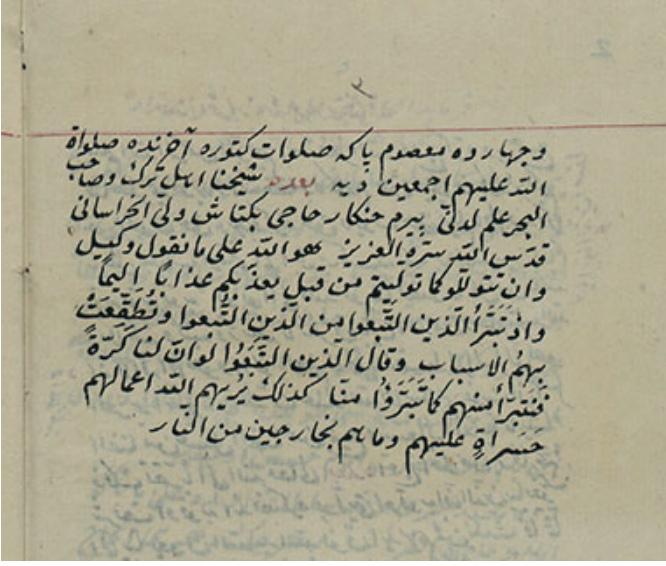
Ek 2: Hâzâ ikrâr-nâme-i 'ahd ve misâk



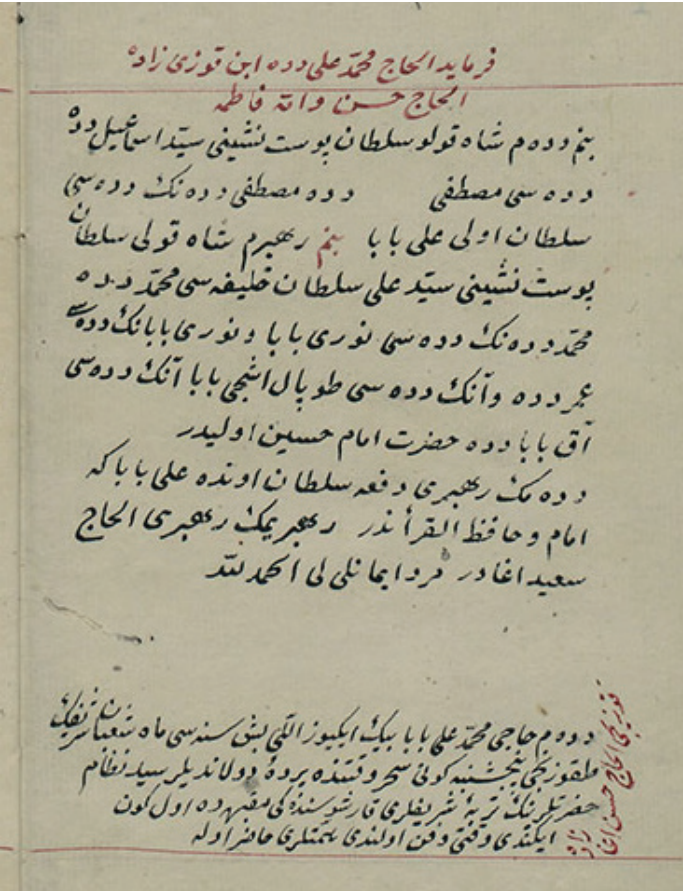
ان الذين ساء يعونك انما يبعون الله يد الله فوق
 ايديهم فمن تكلم فانما تكلم على نفسه ومن اوفى بما
 عاهد عليه الله فسيؤتيه اجرًا عظيمًا **اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً رسول الله واشهد ان ابي
 المؤمنين علي بن ابي طالب اسد الله الغالب امامنا
 معصوماً وارثنا وامن قبل الله ومن قبل رسول الله
 امام دوازده صلوة شريفي او قويه خاندان اهل بيت
 افندي بركه كجمله خيا نيك انديسه بزكات ترا بعض
 عداوت ايده رز سونكره تولا ايده رز افندي بركه
 سونكره سوره رز سوهينكره صدقهار كغيت
 آدم صفي الله نسلنده نم اراهيم خليل الله ملتنده نم
 شاه مردانك قولويم آل عبا نك سنده سيم گروه
 ناجي ده نم مذهبهم امام جعفر صادق باك مذهبنده نم
 رهبرم محمد مرشدم علي اون ابي امام افندي بركه تنظيم رسايم**

Ek 3: Hâzâ ikrârname-i 'ahd ve misâk

هذا اقرارنا مع محمد ميثاق
 بسم الله الرحمن الرحيم استغفر الله اوج كره و به جميع
 كن بھكريمه توبه واستغفاره كلدم حق ايجون كللك بكم
 حق ايجون حق ويد و كره حق ديوب حق بيل باطل و ديوب
 باطل بيلوب ايجيم الم ايلد بركسته نك برسته سين الام
 توبه توبه توبه توبه توبه الى الله توبتا رضوحا كل من بالته
 و ملائكتيه و كتبه و رسله لانفرق بين احد من رسله شريفه الله
 الله لا اله الا هو و اولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو
 العزيز الحكيم ان الذين عند الله الاسلام توبت ان اسأل
 الغنا من قسائل الغنا من جميع اشتغال الدنيا ما يشاء
 ذلك تقرباً الى الله تعالى **بعده** اوج اخلاص برافراجه
 شريف او توبه اندنصره بو ابي او قويه ان الذين ساء يعون
 انما يبعون الله يد الله فوق ايديهم فمن تكلم فانما
 تكلم على نفسه ومن اوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه
 اجرًا عظيمًا ولم يتخذ صاحبتاً ولا ولداً و لم يكن له
 شرك في الملك **اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان
 محمداً عبده ورسوله و شفيعه هو الذي ارسل رسول
 بالهدى ودين الحق ليظفره على الدين كله و لو كره الكافرون
 واشهد ان امير المؤمنين علي بن ابي طالب اسد الله
 الغالب امامنا معصوماً وارثنا وامن قبل الله
 ومن قبل رسول الله و به صلوة تامه او قويه**



Ek 4: Fermâyed el-Hâc Muhammed Ali Dede İbn-i Kuzuzâde el-Hâc Hasan ve Ümmuhu Fatıma



[Fermâyed el-Hâc Muhammed Ali Dede İbn-i Kuzuzâde el-Hâc Hasan ve ümmuhu Fatıma

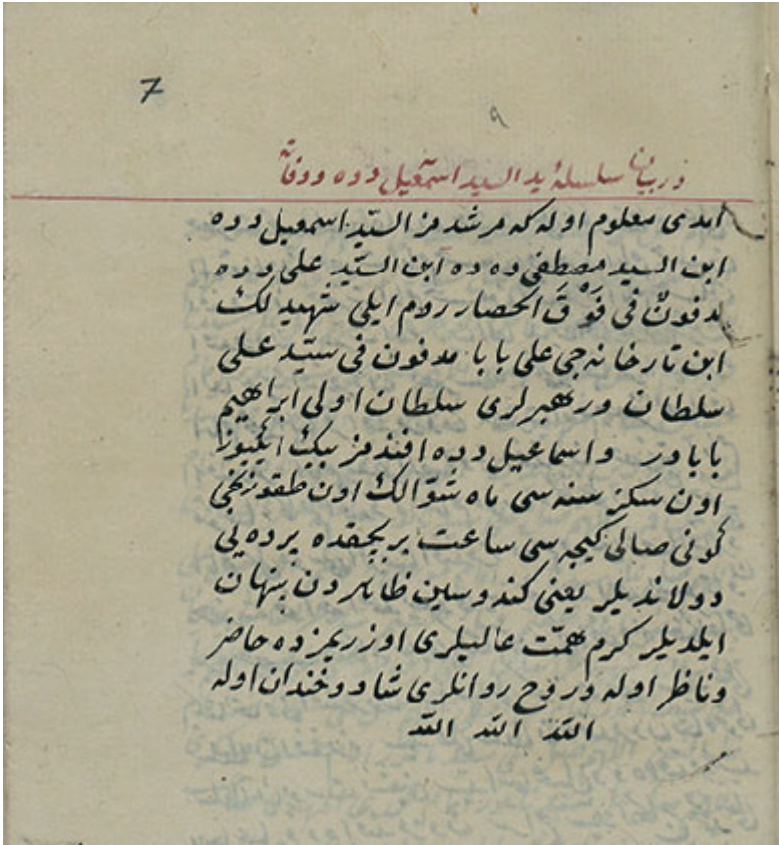
Benim dedem Şahkulu Sultân postnişini Seyyid İsmâ'il Dede, Dedesi Mustafa Dede, Mustafa Dede'nin dedesi Sultân Evli Ali Baba benim rehberim Şahkulu Sultân postnişini Seyyid Ali Sultân Halifesi Muhammed Dede, Muhammed Dede'nin dedesi Nuri Baba ve Nuri Baba'nın dedesi Ömer Dede ve ânın dedesi Topal Aşçı Baba, ânın dedesi Ak Baba Dede Hazret-i imam Hüseyin Evlidir.

Dedemin rehberi def'a Sultân ön(ün)de Ali Baba ki imam ve Hâfızu'l Kur'an'dır. Rehberimin rehberi el-Hâc Said Ağa'dır. Merdimanlı'lı elhamdülillâh

Kuzucu el-Hâc Hasan Ağazâde

Dedem Hacı Muhammed Ali Baba bin iki yüz elli beş senesi mâh-ı Şa'ban-ı şerifin dokuzuncu Pençşenbe günü seher vaktinde perdeyi dolandılar. Seyyid Nizâm hazretlerinin türbe-i şerifleri karşısındaki makberde ol gün ikinci vakti defn olundu. Himmetleri hâzır ola.

Ek 6: Der Beyân-ı Silsile-i Yed es-Seyyid İsmâ'il Dede Vefâtehu:



Der beyân-ı silsile-i yed es-seyyid İsmâ'il Dede ve vefâtehu

İmdî ma'lûm ola ki mürşidimiz es-seyyid İsmâ'il Dede İbn-i es-seyyid Mustafa Dede İbn-i Ali Dede medfûn fi Fevka'l-hisâr-ı Rum ili Şehidlik İbn-i Tarhanacı Ali Baba medfûn fi Seyyid Ali Sultân ve rehberleri Sultân Evli İbrâhim Baba'dır. Ve İsmâ'il Dede Efendimiz bin iki yüz on sekiz senesi mâh-ı Şevval'in on dokuzuncu

günü Salı gicesi saat bir buçukta perdeyi dolandılar. Yani kendüsin zâhirden pinhân eylediler. Kerem himmet-i ‘âîleri üzerimizde hâzır ve nâzır ola. Ve rûh-ı revânları şâd ve handan ola. Allah Allah Allah.

Extended Abstract

The subject of our study, Abdal Musa Sultan shaving man, is a short text in the manuscript registered in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library with the catalog number OE_Yz_1056 297.7 BEK 1. The fact that there is no information about shaving eyelashes in the shaving customs that we published and evaluated shows that this text is not a caliphate shaving custom. Considering that there is not much difference between the customs of shaving applied to those who belong to the abstract and Bektashi sect, it can be considered that the custom here is the one applied to those who belong to the abstract or Bektashi sect. In the study, after evaluating the physical characteristics and content of the manuscript registered in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library with the catalog number OE_Yz_1056 297.7 BEK 1, the copyist of the manuscript and its genealogical information, a brief information about the rituals and rituals in the Bektashi sect was given and the transcription and evaluation of the Abdal Musa Sultan shaving ritual in the manuscript was made.

There is no record in the manuscript about who and on what date the manuscript, which is the subject of the study, was written. However, based on some of the information contained in the manuscript, it is possible to say something approximately about the person who wrote it and his date. However, it is worth noting that this information is not definitive. It can be said that the manuscript was written by Kuzuzâde el-Hâc Hasan, based on the fact that the title started with the phrase “my grandfather...” in the title that opened as “Fermayed el-Hâc Muhammed Ali Dede İbn-i Kuzuzâde el-Hâc Hasan ümmuhu Fatima”. The information given about the genealogy of el-Hâc Hasan is also important in terms of elucidating the history of Şahkulu Sultan Lodge. When the information between the lines is evaluated, two names are mentioned who served as postnişin in the lodge. These names are Seyyid İsmail Dede and Muhammed Dede. Muhammed Dede was mentioned as his guide and information about his genealogy was also given. Apart from that, there is no other information about Muhammed Dede in the manuscript. No explanation was given regarding the date of death. When talking about Seyyid İsmail Dede, it is emphasized in the places where his name is mentioned. However, the name Muhammed Dede is mentioned only once. In the studies conducted on this lodge, these names are not mentioned among those who served as postnişin during those dates.

Compared to the other study, there is no difference in the application of the shaving procedure. One of the issues that can be expressed as different information in the text we published is that it stated the sequence of how the shaving master reached the copyist of the manuscript. The fact that the information about these rituals is so close in the rituals written in two different geographies can be considered as an indication that the practices related to the Bektashi sect are extremely well preserved.

The genealogy information about Şahkulu Lodge included in the manuscript is also extremely important. What we can express as new information here is the mention of two names who are claimed to have served as post-nişin in Şahkulu Lodge. One of them is Seyyid İsmail Dede and the other is Muhammed Dede. It is certain that this information will provide new clues for studies on the Bektashi sect and Şahkulu Lodge.

HAMDULLAH ÇELEBİ’NİN MİRACLAMASI MERKEZİNDE, MİRACLAMALARIN ALEVİ VE BEKTAŞİ GELENEĞİNDEKİ YERİ: TOKAT ÖRNEĞİ

THE PLACE OF MİRACLAMAS IN THE ALEVİ AND BEKTAŞİ TRADITION IN THE CENTRE OF HAMDULLAH ÇELEBİ’S MİRACLAMA: TOKAT EXAMPLE

MUHAMMED AVŞAR*

Sorumlu Yazar

Öz

Alevi ve Bektaşî geleneği içerisinde, miraç hadisesi ve sonrasında kırklar mitine dair inanışlar; özellikle cem ayinlerinde okunan “*miraçlama*” türündeki şiirlerle birlikte yüzlerce yıldır varlığını devam ettirmeyi başarmıştır. Buyruk gibi yazılı kaynaklarda da yer almasına rağmen Alevi ve Bektaşî geleneğinde okunan bu manzumeler, daha çok sözlü kültür etkisiyle günümüze kadar ulaşmıştır. Miraçlamalar; cem ayinlerinin önemli bir parçası olan semahın ve gelenekteki pek çok uygulamanın menşecini açıklayan; miraç eksenli mitik anlatıların şiire dönüşmüş şekilleridir. Halk şiirinin geleneksel kalıplarıyla oluşturulan bu tasavvufi şiir türü, cem ayinlerinde genellikle icra edilmektedir. Anadolu coğrafyasında, özellikle sufîyan süreğini sürdüren Alevi ocakların cemlerinde genellikle Şah Hatayi’nin miraçlamaları okunmaktadır. Bunun yanında farklı şahsiyetlere ait miraçlamaların okunduğu Alevi ve Bektaşî zümreler de mevcuttur. Tokat, Alevi ve Bektaşî geleneğinin önemli merkezlerinden biridir ve Tokat’taki cem ayinlerinde Şah Hatayi’nin miraçlamaları dışında özellikle Hacı Bektaş-ı Veli’ye bağlı ocaklar arasında Pir Hamdullah Çelebi’nin miraçlaması da icra edilmektedir. Ancak cemleri yürüten dedelere ve zakirlere bağlı olarak bazı Alevi ocaklarında Hamdullah Çelebi’nin, bazı Bektaşî ocaklarında ise Şah Hatayi’nin miraçlaması okunmaktadır. Hamdullah Çelebi, Hacı Bektaş-ı Veli postnişini olup şiirlerinde Hasreti mahlasını kullanmış; Bektaşî tekkelerinin kapatılması sonucu Amasya’da sürgünde iken vefat etmiştir. Hamdullah Çelebi’nin miraçlaması merkezinde yapılan bu araştırmada, miraç hadisesi ve sonrasında kırklar meclisine dair inanışlar özellikle Bektaşî sembolizmi bağlamında yorumlanmıştır. Miraçlamalarla ilgili olarak, Tokat’ta cem yürüten genellikle farklı ocaklara mensup yirmi dede ve zâkirin görüşlerinden faydalanılmış, kaynak tarama ve görüşme yöntemlerine başvurulmuştur. Hamdullah Çelebi’nin miraçlama türündeki şiirinden hareketle miraçlamaların dini- tasavvufi halk edebiyatındaki yeri ve öneminin ortaya konması, miraç hadisesi ve kırklar anlatısının Tokat’taki Alevi ve Bektaşî topluluklar arasındaki kutsiyetinin söylene- erkân-şiir ilişkisi bağlamında ele alınması amaçlanmıştır. Araştırmamız, Tokat yöresiyle sınırlandırılmış olup Alevilik ve Bektaşîlik üzerine ocak merkezli olarak yapılan çalışmalara katkı sunmak açısından önem arz etmektedir. Özellikle Bektaşîlerin cemlerinde okunan Hamdullah Çelebi’nin miraçlamasından hareketle; miraç ve kırklar meclisi inanışının Tokat’ta canlı bir şekilde yaşatıldığı görülmüş, miraçlamaların Alevi ve Bektaşî geleneği üzerindeki etkisi tartışılmıştır. Buna göre Hamdullah Çelebi’nin miraçlamasının sözlerinde, dördlük sıralamasında ve yorumlanmasında ocaklara göre çeşitli farklılıklar olduğu tespit edilmiş; bu tür kutsal anlatılar üzerine yapılacak çalışmalarda en doğru

Araştırma Makalesi / Künye: AVŞAR, Muhammed. “Hamdullah Çelebi’nin Miraçlaması Merkezinde, Miraçlamaların Alevi ve Bektaşî Geleneğindeki Yeri: Tokat Örneği”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 79-108. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1410262>.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, E-mail: muhammed.avsar@gop.edu.tr, ORCID: 0009-0007-8862-5994.

değerlendirmelere ulaşmanın önemi vurgulanmıştır. Ayrıca miraçlamaların Alevi ve Bektaşî geleneğinin temelini oluşturan pek çok erkânın temelini oluşturduğu düşüncesinden hareketle bu konuda ocak merkezli ve mukayeseli olarak yapılacak çalışmaların geleceğe önemli katkılar sunacağı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevi ve Bektaşî Geleneği, Tokat, Miraç, Kırklar meclisi, Miraçlama, Hamdullah Çelebi (Hasreti)

Abstract

Within the Alevi and Bektashi tradition, beliefs about the miraj event and the myth of the kırklar afterwards have managed to survive for hundreds of years, especially with poems in the genre of “*mirajlama*” recited in cem rituals. Although also found in written sources such as Buyruk, these verses, which are recited in the Alevi and Bektashi tradition, have survived to the present day mostly through the influence of oral culture. Mirajlamas are the forms of mythical narratives centered on miraj, which explain the origin of semah, an important part of cem rituals, and many other practices in the tradition, transformed into poetry. This type of mystical poetry, created with the traditional patterns of folk poetry, is usually performed with melody in cem rituals. In the Anatolian geography, especially in the cems of Alevi ocaks that continue the Sufian continuity, Shah Hatayi’s mirajlamas are usually recited. In addition, there are also Alevi and Bektashi communities where mirajlamas of different personalities are recited. Tokat is one of the important centers of the Alevi and Bektashi tradition, and in addition to Shah Hatayi’s mirajlama, Pîr Hamdullah Çelebi’s mirajlama is also performed in cem rituals in Tokat, especially among the ocaks affiliated to Hacı Bektaş-ı Veli. However, depending on the dedes and zakirs conducting the cems, some Alevi ocaks also recite Hamdullah Çelebi’s mirajlama and some Bektashi ocaks recite Shah Hatayi’s mirajlama. Hamdullah Çelebi was a postnishin of Hacı Bektaş-ı Veli and used the pseudonym Hasreti in his poems; he died in exile in Amasya as a result of the closure of Bektashi lodges. In this study, which centres on Hamdullah Çelebi’s mirajlama, the beliefs about the miraj event and the assembly of kırklar afterwards are interpreted especially in the context of Bektashi symbolism. Regarding the Mirajlamas, the opinions of twenty dede and zâkir, who generally belong to different ocaks and conduct cem in Tokat, were utilized, and the methods of literature review and interview were applied. Based on Hamdullah Çelebi’s mirajlama poem, it is aimed to reveal the place and importance of mirajlamas in religious and mystical folk literature, and to examine the sanctity of the miraj event and the narrative of the forties among Alevi and Bektashi communities in Tokat in the context of the relationship between myth, worship system and poetry. Our research is limited to the Tokat region and is important in terms of contributing to the ocak-centred studies on Alevism and Bektashism. Especially based on Hamdullah Çelebi’s mirajlama, which is recited in Bektashis’ cems; it has been seen that the belief in miraj and the assembly of kırklar is kept alive in Tokat, and the effect of mirajlamas on Alevi and Bektashi tradition has been discussed. Accordingly, it has been determined that there are various differences in the lyrics, stanza order and interpretation of Hamdullah Çelebi’s mirajlama according to the ocaks; the importance of reaching the most accurate evaluations in studies on such sacred narratives has been emphasized. In addition, based on the idea that mirajlamas constitute the basis of many worship systems that form the basis of Alevi and Bektashi tradition, it has been evaluated that ocak-centered and comparative studies on this subject will make important contributions to the tradition.

Key Words: Alevi and Bektashi Tradition, Tokat, Miraj, Assembly of kırklar, Mirajlama, Hamdullah Çelebi (Hasreti)

Giriş

Miraç hadisesi, İslam inancı içerisinde Hz. Muhammed'in hayatında cereyan eden en önemli olaylardan biri olarak kabul edilmektedir. Miraç, isra ve miraç olmak üzere iki kısımdan meydana gelmekte olup Türkçede miraç kelimesiyle ikisi birden kastedilir. Kur'an-ı Kerim'de, İsra Suresindeki, “*Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.*” ayeti¹ ve Necm Suresindeki;

“Onu çok güçlü, üstün nitelikleri olan biri (Cebrail) öğretti. O üstün yetenekli melek doğrudur. O, ufkun en yüce noktasındayken asıl şekliyle göründü. Sonra yaklaştıkça yaklaştı. Öyle ki iki yay aralığı kadar hatta daha yakın oldu. Böylece Allah kuluna vahyini ilettiler. Gözünün gördüğünü gönül yalanlamadı. Şimdi siz şüpheye düşüp gördükleri hakkında onunla tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Andolsun ki onu (meleği) iniş esnasında en sondaki sidretü'l-müntehânın yanında bir daha gördü. Ki onun yanında huzur içinde kalınacak cennet vardır. O an sidreyi bürüyen bürümüşü. Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı. Hiç kuşkusuz o, rabbinin âyetlerinden en büyüğünü görmüştü” ayetleri² hakkında farklı mülâhazalar olmakla birlikte genellikle miraç hadisesiyle ilişkilendirilmiştir.

Sözlükte “*yukarı çıkmak, yükselmek*” anlamındaki urûc kökünden türemiş bir ism-i âlet olan miraç kelimesi “*yukarı çıkma vasıtası, merdiven*” demektir. Arapça, “*yukarı çıkmak*” manasındaki ‘araca’ fiilinin ‘mif’âl’ vezninde bir müştakıdır. Mif’âl vezniyle hem alet ismi hem mekân ismi yapılabilmektedir. Buna göre miraç kelimesinin “*yukarı çıkma aleti*” ve “*yukarı çıkma yeri*” olmak üzere iki anlamı ortaya çıkar. Bazı sözlüklerde iki anlamı da birlikte verilmiştir (Akar, 1987, 3). Resûl-i Ekrem'in bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptığı yolculuğa isrâ, oradan da göklere yükselmesine miraç denilmiştir. (Yavuz, 2020, 132). Miraç, Hz. Peygamber'in Allah'a kâbe kavseyn³ mesafesinde yaklaşması, bu âlemde peygamberlerin ruhlarıyla görüşmesi, cenneti, cehennemi, melekleri görmesi ve çok kısa bir an içinde Kâbe'ye geri dönmesi mucizesini anlatır (Pala, 1986, 372). Miraç, tasavvuf geleneğinde ise insanın kendi mana ve hakikatine yükselmesi şeklinde tarif edilebilecek seyr-u sülûk olarak da anlaşılmıştır (Kurnaz, 2001, 238). Bu olağanüstü hadise; Hz. Muhammed'in zahiri âlemde batını âleme hareketini, fiziki âlemde fizik ötesine geçişini, yerden semanın yedinci katına astral seyahatini konu edinir. Miraç hadisesine, Ehl-i sünnet anlayışı içerisinde daha çok hadis, siyer, mevlit, mesnevi, divan ve na't mecmuaları gibi eserlerde rastlamaktayız. Yunus Emre, Süleyman Çelebi, Âşık Elesker gibi pek çok şair miraciye söylemiştir (Kaya, 2014, 572). Klasik Türk edebiyatının da ele aldığı hususlardan olan miraç hadisesi; “*mi'râciye, mi'râc-nâme, mi'râc-ı nebî, mi'râcü'n-nebî*” gibi türler içerisinde Ehl-i sünnet anlayışına bağlı olarak ele alınmıştır. Alevi ve Bektaşî şairlerin miraç ve kırklar anlatısıyla ilgili şiirlerine ise daha çok 13.yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. Abdal Musa, Kaygusuz Abdal gibi Bektaşî geleneğinin ve Hatayi gibi Sufiyan süreği/ Kızılbâş geleneğinin önde gelen şairlerine ait olduğu düşünülen şiirler bunlara örnek olarak gösterilebilir. Alevi ve Bektaşî telakkisinde, miraç hadisesi ve sonrasındaki kırklar

1 Kur'an Yolu (Erişim 15 Ağustos 2023), İsra 17/1

2 Kur'an Yolu (Erişim 15 Ağustos 2023), Necm 53/ 5-18

3 Kabe kavseyn, “İki yay aralığı kadar, hatta daha da yakın bir mesafe; çok kısa bir mesafe. Hz. Peygamber'in miraç gecesi Allah'a çok yaklaştığını anlatan bir ifadedir.” Kabe Kavseyn'le ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2016), 200

anlatısı daha çok sözlü gelenekten beslenmiştir. Miraç hadisesi ve devamındaki kırklar anlatısı, Alevî ve Bektaşî geleneğinin cem ayinlerini, erkânını, nübüvvet ve velayet konularındaki felsefesini ortaya koymak adına önemlidir. Gerek cem ayinleri gerekse cemlerde yürütülen erkân, öte âlemde ve zamanın ötesinde bir kırklar ceminin yeryüzündeki tekrarıdır. Bektaşî geleneğe miraçtaki her şey simgeseldir ve bu simgeselliğin arkasında “*Bektaşî Sırrı*” denen şey gizlidir (Melikoff, 2011, 25). Bu sır, Hz. Ali’nin sonsuz tanrısal bilgiye sahip olması ve miraçlamalardaki aslan motifiyle bu sırrın koruyucusu olmasıdır. Bu bağlamda, Alevî ve Bektaşî geleneğine bağlı olarak anlatılan ve miraç esnasında geçtiği düşünülen birçok olay kendine özgü simgeleri barındırmaktadır. Kızılbaş/ Sufiyan süreğine mensup ocakların yazılı kaynağı olarak bilinen Buyruklarda, miraca ve kırklar meclisine değinilmektedir. İmam Cafer-i Sadık Buyruğu ya da kısaca Buyruk olarak bilinen bu yazılı eserler Aleviliğin ilkelerini içeren kılavuz niteliğindedir. Miraç ve sonrasındaki kırklar anlatısının günümüze kadar varlığını sürdürmesi Buyruklar yanında sözlü geleneğin etkisiyle gerçekleşmiştir. Alevî ve Bektaşî toplulukların hem yazılı eserlerinde hem de sözlü anlatılarında geçen bu hadiseler, birçok Alevî ve Bektaşî âşığın sazında ve sözünde şekillenerek varlığını sürdürmüştür. Cem ayinlerinde icra edilen düvazımam, nefes ve deyişler yanında; kendine özgü bir erkânı olan “*miraçlama*” adı verilen bağımsız bir tür de meydana gelmiştir. İslam tarihi açısından çok önemli olan miraç hadisesi, Alevî ve Bektaşî sözlü geleneğindeki kırklar meclisi anlatısıyla birlikte yüzyıllar boyunca nakledilerek halk edebiyatı içerisinde kendine özgü erkânı olan bir şiir türüne dönüşmüştür. Cem ayinleri ve semah, kırklar meclisinin bir temsilidir ve miraçlamalar, zâkirler tarafından cem ayinlerinde ezgiyle icra edilen şiirlerdir. Miraçlamalar; şiir, müzik ve bazı uygulamaların bütünleşmesiyle Alevî ve Bektaşî geleneğe icra edilen bir erkân özelliği kazanmıştır.

1. Alevî ve Bektaşî Geleneğinde Miraç Hadisesi ve Kırklar Anlatısı

Alevî ve Bektaşî kaynaklarında Miraç hadisesi çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır: 1. Hz. Muhammed’in bedeniyle göklere yükselerek Tanrı katına çıkması, kendi aklıyla bânının farkına varması, bir düşünsel yolculuğa çıkması ve müşit aşamasına ulaşması (Muhammed Miracı) 2. Bir sufînin iç yolculukla insan-ı kâmil seviyesine ulaşması ve Ene’l Hak noktasına çıkması (Sufî Miracı). 3. Hak yüzünü görme anlamında algılanan ikrar verme, nasip alma (Talip Miracı) 4. Görgüden geçerek ikrar tazeleme ruhsal açıdan temizlenme (Talip Miracı). 5. Bir talibin eğitim sürecine girerek bir makamdan diğer makama yükselmesi (Talip Miracı) (Korkmaz, 2003, 295). Bu bilgilerden hareketle Alevî ve Bektaşî anlatılarında Miraç yolculuğu; Hz. Muhammed’in göğe yükselmesi dışında, arınma ve tasavvufî eğitim sayesinde ruhun yükselişi olarak da değerlendirilmektedir. Bundan dolayıdır ki Alevî toplumlarında görgüden geçerek ikrar tazeleyen, nasip alan ve ruhsal açıdan temizlenen talibe “*Miraçın kutlu olsun*” denir (Korkmaz, 2003, 295). Kırklar meclisi anlatısı, Türk kültürü ve mitolojisinde son derece önemli olan kırk sayısı etrafında teşekkül etmiştir. Bu nedenle kırk sayısının mitolojik gizemine bir parantez açmak yerinde olacaktır.

Tasavvufta, masallarda, destanlarda, efsanelerde, halk hikâyelerinde, atasözlerinde, deyimlerde, alkışlarda, kargışlarda, birçok halk inancı ve uygulamasında kırk sayısına yer verildiği görülmektedir. Annemarie Schimmel, “*Sayıların Gizemi*” adlı kitabında kırk sayısının büyük sayılar arasında en büyüleyicisi olduğuna; Orta Doğu ve Türkiye’de yaygın biçimde kullanıldığına değinir (2000, 265). Celal Beydili, Türk halklarının mitolojik görüşlerine göre sonsuza kadar yaşayacaklarına inanılan varlıklar olarak kırk erenler ya da kırklara yer verir. Beydili, kırklar veya kayıp eren

ruhlarının koruyuculuk işlevinin İslam öncesi çağların inançlarıyla ilgili olduğunu ve son zamanlarda bu varlıkların Müslümanlığın görünür kalıplarını kabul ettiğini ve İslam formlarına büründüğünü savunur (2005, 313). Kırk sayısı sadece Türk kültürüne mahsus bir formülistik sayı değildir. Kitab-ı Mukaddes'te ve Kur'an-ı Kerim'de de bu sayının kullanımları dikkat çekmektedir (Güvenç, 2009, 89). Alevi zümreler arasında miraç hadisesi ve kırklar meclisi; Hz. Ali'nin velayetinin ve sırrının Hz. Muhammed tarafından bilinmesini ifade etmektedir. Alevi zümrelerce kabul gören bu durum Hz. Ali'nin kutsiyetini ortaya koymak ve onu yüceltmek için sözlü gelenekten aktarılan bir belge konumundadır. Söylenceye göre Hz. Muhammed miraca yükseldiğinde Tanrı'nın cemalini ayan beyan görmüş ve yaratıcıyla doksan bin kelam konuşmuştur. Söyleşilen doksan bin kelamın otuz bini şeriat kapısına ait olup Hz. Muhammed'e verilmiştir. Altmış bin kelam ise otuz bini tarikat, kalan otuz bini de marifet veya hakikat kapısında olmak üzere Hz. Ali'ye aktarılmıştır veya bu "kelamlar" Hz. Ali'de sır olmuştur (Sarıkaya, 2017, 15). Bu durum, yine Alevi ve Bektaşî geleneğinde önemli bir yer teşkil eden dört kapı kırk makam öğretisine dair temel yaklaşımı göstermesi açısından oldukça önemlidir. Hz. Muhammed'i şeriat kapısında zahirin; Hz. Ali'yi tarikat ve marifet kapısında batının temsilcisi kılan bu telakkide, hakikat kapısının sırlarına erişme olgusunun yine miraçla bağlantılı bir kabul olduğu anlaşılmaktadır. Kırklar meclisi anlatısı; Alevi ve Bektaşî geleneğinin özellikle de Kızılbaş/Sufiyan Süreğine mensup olan ocakların ana kaynaklarından kabul edilen İmam Cafer-i Sadık Buyruğu, Erdebili Şeyh Safi ve Buyruğu gibi eserlerde sözlü gelenekteki anlatılarla ufak tefek bazı farklılıklara rastlanmakla birlikte şu şekildedir:

"Bir gün Cebrail Hz. Muhammed'e Hakk'ın davetini bildirir ve ona miraç yolculuğunda rehberlik eder. Semada yolculuk sırasında önlerine bir aslan çıkar ve kükremeye başlar. Hz. Muhammed ne yapacağını şaşırır. O anda bir ses. 'Ey Muhammed! Yüzüğünü aslanın ağzına ver.' der. Hz. Muhammed söyleneni yapar ve yüzüğü aslanın ağzına verir. Aslan yüzüğü alınca sakinleşir. Hz. Muhammed yoluna devam eder, göğün en yüksek katına ulaşır. Sonunda Hak tecelli eder ve Hz. Muhammed Hakk'ın yüzünü görür; dost dostla kavuşur. Dost dostla doksan bin sır söyleşir. Bunlardan otuz bini şeriat olur; altmış bini Hz. Ali'de sır olur. Cennette Muhammed'e bal, süt ve elmadan oluşan yemek gelir. Tanrı süte sevgiyi, bala aşkı, elmaya dostluğu bağışlar ve insanlara yollar. Hz. Muhammed miraçtan dönerken bir kubbe dikkatini çeker. Yürüyüp kapısına varır ve kapıyı çalar. İçeriden bir ses: 'Kimsin?' diye sorar. Hz. Muhammed: 'Ben peygamberim. Açın içeri gireyim. Erenlerin güzel yüzünü göreyim.' der. Bu kez içeriden: 'Bizim aramıza peygamber sığmaz. Var peygamberliğini ümmetine yap.' Yanıtı gelir. Hz. Muhammed tam gideceksen Tanrı: 'Muhammed o kapıya var.' diye seslenir. Hz. Muhammed tekrar kapıya varır. Yine aynı diyalog gerçekleşir ve içeri giremez. Tam dönerken Tanrı yeniden o kapıya gitmesini söyler. Bu sefer Hz. Muhammed, 'Kimsin?' sorusuna, 'Yoktan var olmuş bir yoksul oğluyum. Sizi görmeye geldim. Girmeme izin var mı?' şeklinde cevap verir. O an kapı açılır ve Hz. Muhammed sağ ayağıyla içeri girer. İçeride 22 erkek 17 kadın olmak üzere 39 kişi vardır. Hz. Muhammed'i görünce hepsi kıyama durur ve ona yer verirler. Hz. Muhammed Hz. Ali'nin yanına oturur; ancak onu tanıyamaz. Hz. Muhammed, 'Sizler kimlersiniz, size kim derler? Sizin ulunuz, küçüğünüz kim' diye sorar. Onlar: 'Biz kırklarız, bizim ulumuz da uludur küçüğümüz de uludur. Bizim kırkımız bir, bizim kırktır.' cevabını verirler. Hz. Muhammed, 'Ama biriniz eksik o birinize ne oldu?' deyince kırklar, 'O bizim Selman'dır. Taşraya parsaya çıktı. Selman da aramızdadır. Onu aramızda say.' dediler. Hz. Muhammed'in bunu kanıtlamasını istemelerini üzerine Hz. Ali kolunu uzatır ve kırklardan biri mübarek koluna bir kesik atar. Kanamaya başlayınca aynı anda hepsinin kolu kanamaya başlar. Bir damla kan

da pencereden gelip meydana dökülür. Bu da Selman'ın kolunun kanıdır. Sonra kırklardan biri Selman'ın kolunu bağlar; kan diner. Aynı anda tüm canların da kanı durur. O sırada devşirmeden dönen Selman getirdiği bir üzüm tanesini Hz. Muhammed'in önüne koyar ve paylaştırmasını ister. Hz. Muhammed Cebrail'in cennetten getirdiği nurdan tabağa bir damla su koyar ve mübarek parmağıyla üzüm tanesini ezip şerbet yapar ve kırklara sunar. Kırklar şerbetten içer ve tümü mest olur. Ayağa kalkıp 'Ya Allah' diyerek dest verirler. Üryan büryan semaha dururlar. Hz. Muhammed de onlarla birlikte semaha girer. Semah sırasında Hz. Muhammed'in mübarek imamesi başından düşer. Kırklar imameyi yerden alıp 40 parça ederler. Her bir parçayı biri alarak kırk parça ederler. Her bir parçayı biri alıp bağlayıp tennure yaparlar. Semah bitince Hz. Muhammed kırklara pîrlerini ve rehberlerini sorar. Kırklar: 'Pîrimiz Şah-ı Merdan Ali'dir ve rehberimiz Cebrail Aleyhisselam'dır.' derler. Bu yanıt üzerine Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin de mecliste olduğunu anlar ve tecella ve temenna ile Hz. Ali'ye yürür ve ona yer gösterir. Kırklar da Hz. Muhammed'e katılır ve ona yer açarlar. Bu sırada Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin parmağında miraca giderken aslanın ağzına verdiği yüzüğü görür. Hz. Ali bu kırklar söylencesine göre batın dünyanın pîri kabul edilir." (Korkmaz, 2003, 296- 298).⁴

2. Miraç Hadisesi ve Kırklar Anlatısının Alevi ve Bektaşî Geleneğine Yansımaları

Miraç hadisesi, Alevi ve Bektaşî anlatılarında geleneğin kendi temel yaklaşımını yansıtan bir özelliğe sahiptir. Miracın, Buyruk adıyla yayımlanan eserlerde anlatıldığı üzere bir dış anlamı bir de iç anlamı vardır. Bu bağlamda; kırklar meclisi anlatısını Alevilikteki velayet makamının ve Allah-Muhammed- Ali ilişkisinin temeli kabul etmek gerekir. Bektaşî Dedebabası Bedri Noyan'a göre bu anlatının iç anlamda anlatmak istediği şudur:

"*Hakikate tümüyle ulaşma yolunda [olan] Hazret-i Muhammed ile Hz. Ali maddi anlamda karşılaşp ruhsal bakımdan birleşmişler ve Hakk'a birlikte, bir ruh [tin] olarak ulaşmışlardır. Başka bir deyişle Tanrı kendini bilmesi, sevmesi için Hazret-i Muhammed ve Hazret-i Ali suretlerinde ve kişiliklerinde (şahıslarında) tecelli etmiştir ki, onların ruhları birleşince, tekrar aranan zat bulunmuş ve O'nunla tekrar birleşilmiş, bir olunmuştur.*" (2010, 27).

Alevi ve Bektaşî sözlü anlatı geleneğinde miraç hadisesine kısaca yer verilmişken sonrasındaki kırklar meclisi anlatısı çok daha fazla kabul görmüştür. Kırklar meclisi anlatısı, Aleviliğin ve Bektaşîliğin temelleri bağlamında bir takım unsurların Hz. Muhammed merkezinde ve tanıklığında ortaya konmasıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, "Kırklar meclisi veya cemi anlatısı Anadolu Aleviliğinin temel adap- erkânının bütünü olan cem ayininin hem tarihi hem de mitolojik kökeni durumundadır." (Çağlayan, 2000, 43). Esasında Alevi ve Bektaşî tasavvufu terminolojisindeki; cem, semah, musahiplik (Avşar, 2012, 140), zahir, batın, nübüvvet, velayet, lokma, dolu, kemerbestlik, dört kapı-kırk makam, Allah-Muhammed-Ali birlikteliği, vahdet-i vücud, insan-ı kâmil, kesret, tecelli gibi birçok tasavvufi kavramın da menşei miraç ve kırklar meclisiyle ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla kırklar anlatısı, Alevilikteki adap- erkânın temel dayanak noktalarını oluşturmuştur. Aleviliğin, ayin'ül cem kavramı etrafında teşekkül ettiği düşünüldüğünde ve başta semah olmak

4 Alevi- Bektaşî geleneğinde Miraç hadisesi ve Kırklar söylencesi için bkz. Mehmet Yaman, *Erdebili Şeyh Safi ve Buyruğu*. (İstanbul: Ufuk Matbaası, 1994), 79; Adil Ali Atalay, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. (İstanbul: Can Yayınları, 2009), 21; İrene Melikoff, *Kırkların Ceminde*. Çev. A. Turan, (İstanbul: Demos Yayınları, 2011), 17- 18; Fuat Bozkurt, *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. (İstanbul: Kapı Yayınları, 2009), 16-21; Seyit Derviş Tur, *Erkânname*. (İstanbul: Can Yayınları, 2012), 609- 611.

üzere cemdeki erkân değerlendirildiğinde, “*kırklar meclisi*” Aleviliğin temellerinin atıldığı ilk ortamlardan kabul edilebilir. Bu bağlamda kırklar anlatısının Alevi ve Bektaşî geleneğine yansımaları hakkında şu bilgiler verilebilir:

Musahiplik kavramının kökeni hakkında muhtelif görüşler olmakla birlikte musahipliğin kırklar meclisinde ortaya çıktığı düşüncesi de bazı Alevi topluluklarda mevcuttur. Ocaktan ocağa tanım ve uygulamaları değişik olmakla birlikte genel kabul olarak musahiplik; Alevilikte yol kardeşliği, ikrar vermiş evli canların yaşam boyu dayanışması (Korkmaz, 2003, 305), Alevi geleneğe mensup ocak/gruplarda kan bağı taşımayan evli iki kişinin eşleri ile birlikte, Hakk’a yürüyünceye kadar kardeş kalacaklarına, her açıdan birbirini kollayıp koruyacaklarına dair dedenin ve cem topluluğunun önünde söz vermelerini içeren bir tören/erkânla kurulan manevî kardeşlik (Üçer, 2020, 13) olarak tanımlanmaktadır. Musahiplik kavramının menşei bazı Alevî zümreler arasında Hz. Peygamber ile Hz. Ali’nin bağına da dayandırılmaktadır. Musahipliğin ortaya çıkışı, Hz. Peygamber’in Mekke’den Medine’ye hicreti, Vedâ Haccı ya da miraç olayıyla irtibatlandırılmaktadır (Kaplan, 2010, 202- 206). Bu çalışmada ele aldığımız miraçlamalardan biri olan Selmani’nin miraçlamasına göre musahipliğin temeli kırklar meclisinde atılmıştır. Tokatlı zâkir âşiklerden Selmani; Hz. Muhammed’in kırklar ceminde “*Lahmuke lahmî, demuke demî, rûhuke rûhî, cismuke cismî*” yani “*Senin etin benim etimdir, kanın benim kanımdır, ruhun benim ruhumdur, cismin benim cismimdir.*” diyerek Hz. Ali ile musahip olduklarından bahseder (Avşar, 2012, 140). Bazı sözlü kaynaklara göre, kırklar ceminde Hz. Muhammed iki kişinin birbiriyle musahip olmasını buyurmuş; kendisi de Hz. Ali’yi kendi gömleğinin içine alarak bir yakadan baş göstermişler, iki bedende tek vücut olmuşlar, ruhen ve cismen birleşmişlerdir. Bu esnada Hz. Muhammed’in, “*Ben ve Ali bir nurdanız*” buyurduğu rivayet edilmiştir (K16, Kişisel Görüşme, 02 Ağustos 2009). Musahipliğin kökenini miraca dayandıran İmam Cafer-i Sadık Buyruğu yanında⁵ bu hadisenin miraçta değil veda haccından sonra gerçekleştiği görüşü gelenekte daha yaygındır.⁶ Alevi ve Bektaşî kabullerinde yaratılan ilk nurların Hz. Muhammed ve Hz. Ali’ye ait olduğu inancı yaygındır. Bu bağlamda, Alevi ve Bektaşî geleneğindeki Hz. Muhammed’le Hz. Ali’nin birlikteliği hatta bazı görüşlere göre Allah’ın miraç hadisesinde Hz. Ali bedeninde tecelli etmesinden hareketle Allah-Muhammed-Ali anlayışının ortaya çıkmasının kökeni de kırklar söylencesine isnat edilmektedir. Bu durum üçünün manada bir olmasıdır (Üçer, 2009, 116- 144). Muhammed-Ali birlikteliği, Tanrı’nın ilk tecellisi olarak vahdetin kesrete açılan kaynaklarıdır ve birlikte çoklukta veya çoklukta birliktedirler. Üçü birdir, aynı zamanda üçünün de kimlikleri vardır; bu kimliklerin sırrına vakıf olan onların birliğini idrak eder. (Sarıkaya, 2009, 232). Yani tasavvuftaki vahdet-i vücud ve tecelli kavramları, Alevi ve Bektaşî geleneğindeki Hak- Muhammed- Ali birlikteliğinde vücut bulmuştur. Başka bir açıdan değerlendirildiğinde ise anlatıya göre miraç esnasında Tanrı ile insan

5 Ayrıntılı bilgi için bkz. Cenksu Üçer, “Musahiplik Kurumu Üzerinden Alevi Ocaklar ve Gruplar Hakkında Bazı Değerlendirmeler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 93 (2020), s.15- 16; Halil İbrahim Bulut, “Alevi Bektaşî Türkmen Geleneğinde Sosyal Dayanışma ve Kardeşlik Kurumu Olarak Musahiplik”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 65 (2013), s.106-107; Hüseyin Dedekargınoğlu, “Dede Garkın Ocağı’nda Musahiplik Uygulaması Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 78, (2016), 91-112.

6 Alevi ve Bektaşî geleneğinde “*İki ten bir baş olma, aynı nurdan yaratılma, lahmuke lahmî ve musahip olma*” kavramları üzerine geniş bilgi için bkz. Doğan Kaplan, “Alevilikte Muhammed-Ali Tasavvuru: Bir Ten İki Baş ya da İki Ten İki Baş Sembolizminin Kültürel Temeli”. *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), C.I, 147-159.

arasında perde kalkmış, Tanrı-insan birliği sağlanmış, vahdet-i vücut gerçekleşmiştir.

Kırklar anlatısına göre, zahir dünyanın pîri Hz. Muhammed, batın dünyanın pîri olarak da Hz. Ali kabul edilmektedir. Hz. Muhammed, Alevi ve Bektaşî geleneğindeki dört kapı anlayışında şeriatı, Hz. Ali ise tarikatı temsil etmektedir. Din Muhammed, iman Ali'dir. Evvel ve ahir Muhammed Ali'dir (Atalay, 2009, 30). Alevi ve Bektaşî düşüncesine göre Hz. Muhammed miraç ve kırklar meclisiyle birlikte şeriatın zahirinden sıyrılarak batına adım atmıştır (Korkmaz, 2008, 22- 56). Alevi ve Bektaşî geleneğinde Hz. Muhammed ve Hz. Ali ayrı düşünülmez. “*Ben ilim şehriyim. Ali de onun kapısıdır. İlim isteyen kapıya gelsin.*” şeklindeki hadiste⁷ düalist bir bakış açısı görülür. Bu hadis, Alevi ve Bektaşî geleneğinde de çok yaygın olarak kullanılır. Birge, “*Bektaşilik Tarihi*” olarak Türkçeye çevrilen ve orijinal adı “*The Bektashi Order of Dervishes*” adlı eserinde bu hadisi yorumlarken, “*Muhammed ve ona indirilen Kur'an'da din ilimi için yeterli malzeme bulunur; fakat o malzemenin anlaşılmasına giriş Ali'de bulunacaktır.*” (1991: 151) cümleleriyle Muhammed'i anlamak için Ali'yi bilmek gerektiğine vurgu yapar. Alevi ve Bektaşî kabullerine göre miraç hadisesiyle birlikte Allah- Muhammed- Ali birliği sağlanmış, sır Ali'de çözülmüş; Hz. Muhammed Allah'la görüşürken Hz. Ali'de tezahür eden Tanrısal bilginin sırrına da vakıf olmuştur.

Yine Alevi ve Bektaşî geleneğinde önemli yer tutan; birlikte ibadet etme, kırklar semahı, dolu, lokma ve adil paylaşım olgusunun kökeni de kırklar meclisine dayandırılmaktadır. Söylenceye göre kırklar meclisinde bulunanların on yedisi kadındır. Aynı mecliste kadınla erkeğin bir arada bulunması ve hepsinin ulu sayılması Alevilerdeki kadın-erkek eşitliğini simgeler. Ayrıca Hz. Muhammed lokma olarak değerlendirebileceğimiz üzümü (engür) ezerek şerbet (dolu) yapmış ve kırkların her birine eşit şekilde paylaşmıştır. Üzümünden yapılan ve ilahi aşkla kendinden geçmeyi sembolize eden dolunun tesiriyle kadın- erkek herkes üryan büryan semaha durmuştur. Kırklarla birlikte semaha kalkan Hz. Muhammed'in imamesi o anda yere düşmüş, kırklar bu imameyi eşit kırk parçaya ayırmış ve her biri bir parçasını alarak bellerine sarmışlardır. Kırklar meclisindeki bir üzümün kırk kişiye paylaşılması, bir neşter vurulmasıyla kırk kişiden birden kan akması, Hz. Muhammed'in yere düşen imamesinin kırk kişi tarafından kuşanılması hadiseleri genellikle “*kırkta bir*” olmayı simgelemiştir. Bu birliktelik, Alevilikte gönüldeki birliği ve ruhlardaki vahdeti sembolize eder. Üçer'e göre Cem ayinlerinde semah dönenlerin kemerbest olması yani kemer kuşanmalarının menşei de kırklar meclisindeki bu hadiseyle ilişkilendirilmiştir (Üçer, 2010, 340).

Alevi ve Bektaşî geleneğinde bezm-i elest kırkların ilk cemi olarak kabul edilir. O nedenle “*Alevi söylencesinde ilk ayin-i cem, insanın yaratıldığı kırklar meclisinde yürütülmüştür*” (Çınar, 2005, 112). Miraç ve kırklar anlatısının Alevi ve Bektaşî geleneğine yansımalarından en belirginini, özellikle görgü cemlerinde zâkir ya da kamber denilen kişilerce okunan miraçlamalardır. Miraçlamalarda yüzlerce yıldır sürdürülen sözlü anlatı geleneği dâhilinde şiir, müzik ve erkân ilişkisinin iç içe sürdürüldüğü görülür.

3. Miraçlamalar

Miraçlama, Alevi ve Bektaşî geleneğinde Hz. Muhammed'in batinın ayırımına vardığının kanıtı anlamında düşüncede gezinme olarak algılanan miraç yolculuğunu

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Haydar Kaya, *Musahiblik*. (İstanbul: Engin Yayınları, 1989), 40.

ve dönüşünde kırklar meclisine katılımını anlatan mistik anlatıyı ve cem törenlerinde bu anlatı sırasında dönülen semahı ifade eden bir terimdir (Korkmaz, 2003, 298). Bu açıdan değerlendirildiğinde miraçlamalar, Alevi ve Bektaşî gelenek bağlamında çok boyutlu bir kavram olup; hem kutsal bir anlatıyı hem mukaddes kılınmış bir erkânı hem edebi bir türü hem de müziği içerisinde barındırır. Aynı zamanda miraçla ilgili bu anlatılar, “*Mitler, eski zamanlarda geçmiş ve o zamandan beri de dünyayı ve insanın yazgısını sürekli etkileyen canlı bir gerçekliktir.*” (Malinowski, 1990, 87) ifadelerine paralel olarak kutsal bir anlatı olma özelliğiyle Alevi ve Bektaşî geleneği içerisinde koşulsuz gerçek kabul edilir. Mitin (kutsal öykünün) riti geçerli kılmak işlevi vardır (Raglan 2005, 322). Günümüze kadar sürdürülen cem ayinlerindeki birçok erkânın kökenini açıklaması açısından miraçlamalar, manzum şekilde oluşturulmuş etiyojik mit özelliği de gösterir. Dolayısıyla miraçlamalar, kutsal ve gerçek kabul edilen mitolojik bir anlatının şiir, müzik ve çeşitli erkânlarla sentezlenerek günümüzde dahi yaşamaya devam eden şekilleridir. Alevi ve Bektaşî zümrelerine mahsus bir edebi tür olan miraçlamalar, dini-tasavvufî halk edebiyatının şekil ve tür özelliklerini yansıtır. Aynı konuda yazılmış “*mi’râciye, mi’râç-nâme, mi’râc-ı nebî, mi’râcü’n-nebî*” türlerinden birçok farklılıklar göstermekle birlikte bu türlerle yakından ilgilidir. Zira Alevilik ve Bektaşîlik; tasavvuf düşüncesi, tarikat hayatı bağlamında anlaşılacak bir yapıdadır⁸ (Üçer, 2005, 250; Sarıkaya, 2017, 9-11) ve miraçlamalar bu yapıya bağlı olarak saz eşliğinde, ezgiyle okunan ve kendine özgü erkânları olan bir tür olarak diğerlerinden ayrılmaktadır. Koşma kafiye örgüsü kullanılarak oluşturulan miraçlama türündeki şiirlerde genellikle hece ölçüsünün 8’li ve 11’li kalıpları kullanılır. Miraçlamalar; dörtlük sayısı olarak fazla, hacimce geniş oldukları için daha çok destan türü içerisinde değerlendirilir. Bu şiirlerin icra ortamları ayin-i cemler olup cem törenlerinde hizmet yürüten âşık, kamber ya da zâkir adı verilen kişilerce okunur (Kaya, 2014, 571). Sadece şiir şeklinde olanları yanında Miraçlamalar genellikle cem erkânlarında ezgiyle icra edilir.

Anadolu Aleviliğindeki cem törenlerinde genellikle Şah Hatayi’nin miraçlamaları öne çıkmakla birlikte Feyzullah Çelebi, Hamdullah Çelebi, Kul Himmet Üstadım (Şahin, 2015, 103), Geda Feyzi (Kaya, 2014, 571-572) ve daha birçok Alevi ve Bektaşî âşığın miraçlamaları mevcuttur. Günümüz âşıkları içerisinde miraçlama türünde şiiri olan pek fazla âşık olmadığı için yürütülen cemlerde genellikle Alevi ve Bektaşî zümreler arasında genel kabul görmüş olan bu âşıkların miraçlamaları icra edilir. Bu durum, miraçlaması olan bu şairlere duyulan saygıyla ilişkilidir.

Ayin-i cemlerde okunan miraçlamalar cemin asli unsurlarındandır. Miraçlamaların bazı bölümlerinde, sözler toplu bir şekilde yapılan semahlarla ve eylemlerle desteklenir. Kırklar meclisinde gerçekleştiğine inanılan bazı hadiseler, dede öncülüğünde ceme katılanlar tarafından benzer şekilde canlandırılarak temsile dönüştürülür. Bu açıdan bakıldığında miraçlamalar; sözün eylemle birleştiği, okunan dizelerin törene yön verdiği ve anlatının şiir, ezgi ve erkânlarla zenginleştirildiği Alevi ve Bektaşîlere özgü bir tür olarak dikkat çeker. Örneğin Şah Hatayi’nin miraçlamasının okunduğu bir cemde; şiirde geçen “*Muhammed ayağa durdu*” dizesiyle birlikte ceme katılanlar hep beraber ayağa kalkar. “*Cümlesi de secde kaldı*” dizesiyle birlikte herkes secde edip doğrulur. “*Cebrail getirdi üzüm*” dizesiyle birlikte ortaya bir salkım üzüm atılır

8 Cenksu Üçer, Aleviliği İslam düşünce tarihindeki geleneklerden irfani gelenek içerisinde değerlendirmiş; Aleviliğin inançlar, âdâp-erkân ve ahlaki ilkeler ile tasavvuf düşüncesinin kurumsallaşmış hali olan tarikatlar şeklinde anlaşılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cenksu Üçer, “Tokat Örneğinden Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 34 (2005), 250.

ve kırkların lokması olarak algılanan üzüm taneleri toplanıp yenir. “*Mümin müslim üryan büryan*” dizesiyle birlikte üç bacı ya da bir erkek bir bacı semaha kalkar ve üç semah dönülür. Her semahta da dede dua eder. Bu semah yavaş başlayıp daha sonra hızlanır (Korkmaz, 2003, 300; Tur, 2012, 561, 609).

4. Hamdullah Çelebi'nin Miraçlamasının Tokat'ta Alevi ve Bektaşî Geleneğe Yansımaları

Gerek zihniyet gerek uygulamalar olarak tasavvuf ve tarikat hayatının gereklerini yerine getiren Tokat bölgesindeki Aleviler ve Bektaşîler⁹ arasında ismi saygı ile anılan Hamdullah Efendi, Hacı Bektaş-ı Velî dergâhının 23. postnişini olup 1824 yılında Feyzullah Çelebi'nin Hakk'a yürümesi üzerine Hacı Bektaş-ı Velî Dergâhına postnişin olmuş bir Bektaşî şeyhidir. Önce Yeniçeri Ocakları, ardından Bektaşî tekkelerinin kapatılması¹⁰ sonucunda 1827 yılında II. Mahmud tarafından çıkarılan bir fermanla Amasya'ya sürgün edilmiştir (Noyan, 1986, 92-93). Hamdullah Çelebi sekiz arkadaşıyla birlikte tutuklanmış, yapılan yargılama sonucu idama mahkûm edilmiştir. Ancak saraydan gelen yazıyla cezası Amasya'da sürgüne çevrilmiştir. Hamdullah Çelebi ve yaklaşık aile mensubu kırk kişi Amasya'da on yıl yokluk içinde sürgün hayatı yaşamış, Amasya'da Hakk'a yürümüştür (Şener, 2010, 420- 427). Hem postnişin hem de şair olan Hamdullah Çelebi, şiirlerinde Hacı Bektaş'a hasretini ifade etmek üzere “*Hasreti*” mahlasını kullanmıştır. Çelebi, sürgün hayatı yaşadığı Amasya ve çevresinde önemli bir etki bırakmıştır. Bu etkinin en önemli tezahürlerinden biri de Hamdullah Çelebi'nin miraçlamasının günümüzde bile Amasya, Tokat, Çorum ve Sivas çevresindeki özellikle Bektaşî topluluklarda okunuyor olmasıdır. Alevi ve Bektaşî geleneğinin terminolojisine hâkim olmak adına miraçlamalar hakkında bilgi sahibi olmak önemli bir gerekliliktir. Anadolu'daki Alevi Kızılbaş topluluklar ile Sıraç Türkmenler arasında Şah Hatayi'nin miraçlamaları kullanılmaktadır (K2, Kişisel Görüşme, 6 Ekim 2023). Çalışma sahamız olan Tokat'ta Alevi topluluklar dört başlıkta toplanmıştır. Bunlar: Hacı Bektaş'a bağlı olanlar (Bektaşîler), Hubyar'a bağlı olanlar (Hubyarlılar), Erdebil'e bağlı olanlar (Erdebilliler), Keçeci Baba'ya bağlı olanlar (Keçeci Babalılar) (Üçer, 2005, 183). Bu dört gruptan özellikle Hacı Bektaş'a bağlı olan ocaklar arasında Hamdullah Çelebi'nin miraçlaması daha yaygındır. Ancak Keçeci Baba Ocağı'nda ve Yunus Emre Ocağı'nın bir kısmında da Pîr Hamdullah Çelebi'nin miraçlaması okunur. Keçeci Babalılar cem ayinlerine “*Nazenin Bektaşî Cemi*” adını verirler (K8, Kişisel Görüşme, 9 Mart 2024).

Tokatlı âşıklardan Selmani'nin de bir miraçlaması olmasına rağmen bu miraçlama pek bilinmemektedir. Selmani'nin miraçlamasında Pîr Hamdullah Çelebi'nin miraçlamasının özellikle başlangıç aşamasında ve kullanılan ayaklarında belirgin bir etkisi hissedilmektedir. Selmani'nin 28 dörtlükten oluşan miraçlaması, “*Kün emriyle karar kıldı/ Yerler gökler ve arşullah/ Dört nesne ile yoğruldu/ Beni Âdem safiyullah*” şeklinde başlar (Avşar, 2012, 173) ve metinde de görüleceği üzere Pîr Hamdullah Çelebi'nin miraçlamasının başlangıç kısmıyla neredeyse aynıdır. Ancak Selmani'nin

9 Tokat yöresinde, geleneğe mensup kişilerin Alevilik telakkisi yanında Alevilik ve Bektaşîliği hangi kategoride değerlendirmek gerektiğiyle ilgili olarak bkz. Üçer, “Tokat Örneğinden Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme”, .229- 268; Hasan Coşkun, *Tokat Alevileri*. (Ankara: Kitabe Yayınları, 2021), 48, 95, 97, 98, 118; M. Saffet Sarıkaya, “Alevilik-Bektaşîliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 82 (2017), 9- 11.

10 Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve Bektaşî babaların cezalandırılmasıyla ilgili olarak bkz. Fahri Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018 s. 16- 26; Bedri Noyan, *Alevilik Bektaşîlik Nedir*. Ankara: Ardiç Yayınları, 1998, 174

şirinde miraç hadisesi ve kırklar meclisi daha ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Miraç hadisesi ve kırklar meclisi kısımlarında Selmani'nin miraçlamasının Şah Hatayi'nin miraçlamasına daha yakın olduğu görülür. Zira Şah Hatayi'nin miraçlamasında da miraç hadisesi ve kırklar meclisi kısımları daha ayrıntılı olarak ele alınmış, Alevi geleneği açısından önem arz eden simgelere daha geniş bir şekilde yer verilmiştir.¹¹ Selmani'nin miraçlamasında hem Pîr Hamdullah Çelebi'nin hem de Şah Hatayi'nin etkisinin bulunması Selmani'nin uzun süre zâkir olarak cem yürütmesi ve her iki miraçlamaya da hâkim olmasıyla açıklanabilir. Tokat'ta okunan miraçlamalarla ilgili yaptığımız alan araştırması sonucunda; Keçeci Baba Ocağında, Bektaşilerde ve Yunus Emre Ocağına mensup Alevi köylerinin bir kısmında (K5, Kişisel Görüşme, 3 Kasım 2023) Pîr Hamdullah Çelebi'nin miraçlamasının; Hubyar, Şah Hatayi, Pîr Sultan, Şah İbrahim Veli, Kul Himmet Ocaklarında ise Şah Hatayi'nin miraçlamasının okunduğu tespit edilmiştir.¹² Bunun yanında Tokat'ta birkaç ocağa mensup taliplerin birlikte yaşadığı köyler de vardır. Bu köylerde cem erkânını yürüten dede ve zâkir hangi miraçlamayı okursa o miraçlama kabul görmüştür. Merkeze bağlı Kemalpaşa köyünde Bektaşiler, Hubyar, Keçeci, Şah İbrahim, Hıdır Abdal Ocağına bağlı talipler birlikte yaşamaktadır. Birlikte yapılan cemlerde, cemi yürüten dede ve zâkir Bektaşî olduğu için köyde Hamdullah Çelebi'nin miraçlamaları icra edilmektedir (K13, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023; K14, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023). Bunun yanında Reşadiye yöresinde Hacı Bektaş Veli Tekkesine bağlı Bostankolu Ocağı bölgenin en büyük ocağıdır. Türkiye'nin her yerinde yaşayan Aleviler ve Bektaşiler için çok büyük önem arz eden Bostankolu ocağının merkezi aynı ismi taşıyan köydedir. Reşadiye yöresinde Bektaşî yoğunluğu bulunmaktadır. Bostankolu ocağı mensubu yöre Alevileri Dedeci Bektaşî'dir. Hacı Bektaş Veli'yi Serçeşme olarak kabul ederler (Üçer, 2010, 217-218). Bostankolu Ocağına bağlı Bektaşilerin cem erkânlarında ağırlıklı olarak Şah Hatayi'nin miraçlamaları okunmakla birlikte ceme gelen zakirin tercihinine bağlı olarak nadiren de olsa Hamdullah Çelebi'nin miraçlamaları da okunmaktadır (K17, Kişisel Görüşme, 10 Mart 2024). Yine Reşadiye yöresinde Hacı Bektaş-ı Veli'ye bağlı ocaklardan bir diğeri Kesikbaş ocağıdır. Ocağın merkezi Reşadiye'ye bağlı Toklar köyüdür. Köy Bektaşî olmasına rağmen cem erkânlarında genelde Şah Hatayi'nin miraçlamaları okunmaktadır. Lakin cem yürüten zakire göre Hamdullah Çelebi'nin miraçlaması da icra edilmektedir (K18, Kişisel Görüşme, 12 Mart 2024). Merkezi Reşadiye Soğukpınar ve Karşıkent köyleri olan Emir Şeyh Yakup ocağı da aslında Bektaşî olmasına rağmen cemlerde ağırlıklı olarak Şah Hatayi'nin miraçlaması okunmaktadır. Ancak cem yürüten zakire göre Hamdullah Çelebi'nin miraçlaması da zaman zaman kullanılmaktadır (K20, Kişisel Görüşme, 13 Mart 2024). Almus, Niksar, Turhal, Zile ilçelerinde talipleri olan Güvenç Abdal Ocağı cemlerinde de genel olarak Şah Hatayi'nin miraçlamaları icra edilmekle birlikte cem yürüten zakirlere bağlı olarak bazen Hamdullah Çelebi'nin miraçlamaları da okunmaktadır (K19, Kişisel Görüşme, 15 Mart 2024).

Bütün Alevi ve Bektaşî geleneğinde olduğu gibi Tokat'ta da cem erkânı yürütülürken miraçlama asli unsurlardandır ve bütün cemlerde miraçlamaya yer verilir. Miraçlama okunurken sözler ceme katılanlar tarafından bazı eylemlerle desteklenir. Bu durum,

11 Şah Hatayi'nin miraçlaması için bkz. Nizam Bozkurt, *Kuran'da Alevi Erkânı, Erkânname*. (Ankara: Kalan Yayınları, 2008), 264-267.

12 Bu tespitler için Alevi ocak dedeleriyle ve zâkirlerle görüşülmüştür (K1, Kişisel Görüşme, 13 Ekim 2023; K2, Kişisel Görüşme, 6 Ekim 2023; K4, Kişisel Görüşme, 16 Ekim 2023; K6, Kişisel Görüşme, 18 Ekim 2023; K10, Kişisel Görüşme, 19 Kasım 2023; K11, Kişisel Görüşme, 24 Ekim 2023, K12, Kişisel Görüşme, 6 Kasım 2023, K16, Kişisel Görüşme, 02 Ağustos 2009). Görüşülen kaynak kişilerin bilgilerine sözlü kaynaklar kısmında yer verilmiştir.

kırklar meclisinin âdeta cemdeki temsilidir. Miraçlama okunurken erkekler dizlerinin üstüne toplu olarak oturur (Mansur dâri), kadınlar ise ayaktadır. Kadınlarca Fatma Ana dâri uygulanır, sağ ayak başparmağı sol ayak başparmağının üstünde mühürlenir. Miraçlamada semah bölümüne gelindiğinde bacılar ve sofular genellikle dört kişi olmak üzere (bu sayı bazen altı olabilmektedir) birlikte semaha kalkarlar. Kırklar semahı Alevi ve Bektaşî geleneğindeki temel semahtır. Miraçlama sonrasında dede “*Miraçın kabul olsun.*” diyerek dua eder. Rahat oturmak için ise “*Dâr çeken dîdâr göre, müminler muradına ere.*” şeklinde dua eder (K7, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2023).¹³

Hamdullah Çelebi'nin incelediğimiz miraçlaması 33 dörtlükten meydana gelmiştir. Ancak bu miraçlama gelenekte genellikle 32 dörtlük olarak bilinmektedir. Yararlandığımız yazılı kaynaktan (Özmen, 1998, 206- 208), şiirin 12 imamlara yer verilen kısmında bir dörtlüğe yer verilmediği tespit edilmiştir. Hamdullah Çelebi'nin miraçlaması, hece ölçüsüyle yazılmış olup şiirde hecenin 8'li kalıbı kullanılmıştır. Ancak bazı dizelerin ölçüsünde kaymalar olduğu gözlemlenmiş, bu dizelerde hece sayılarının sekizden fazla ya da az olduğu görülmüştür. Bu durumun oluşmasında sözlü geleneğin etkisinden bahsedilebilir.

Çalışmamızda Alevi- Bektaşî Şiirleri Antolojisinin üçüncü cildinde yer alan Hamdullah Çelebi'nin miraçlaması (Özmen, 1998, 206- 208) ve Tokat'ta cem erkânı yürüten dedelerin ve zâkirlerin icra ettiği miraçlamalar dikkate alınmış, sözlü ve yazılı kaynaklar mukayeseli olarak incelenmiştir. Özmen'in yayımladığı miraçlamadaki dörtlük sıralamasının Tokat'taki cemlerde icra edilenle farklılık arz ettiği görülmüştür. O nedenle dörtlüklerin sıralamasındaki hatalar, dedelerin ve zâkirlerin icra sırasına göre düzenlenmiştir. Yine birçok dizede, muhtemelen zâkirlerden kaynaklı söyleyiş farklılıkları mevcut olup bir birliktelik söz konusu değildir. Bu durum, sözlü kültür ortamlarındaki aktarımlar esnasında şiirin çeşitli değişim ve dönüşümlere uğradığını göstermektedir. Saydığımız problem durumlarından dolayı, İsmail Özmen'in çalışmasından aktardığımız Hasreti'nin miraçlaması; zâkirlerin cemlerde kullandığı dörtlük sırasına uygun hale getirilerek mukayeseli şekilde incelenmiştir. Hamdullah Çelebi'nin (Hasreti) miraçlaması dörtlük dörtlük ele alınmış, miraç hadisesine ve kırklar meclisine dair simgelerin Tokat'taki Alevi ve Bektaşî geleneği açısından önemi dedelerin ve zâkirlerin görüşleri doğrultusunda yorumlanmaya çalışılmıştır.

Miraçlama¹⁴

“Kün” dedi karar etti¹⁵

Yeri göğü arşullahu

Çar anasırdan yarattı

Âdem safiyullahi” (Özmen, 1998, 206)

Hamdullah Çelebi'nin miraçlaması dünyanın ve insanın yaradılışıyla başlayarak

13 Tokat'taki Alevi cemlerinde miraçlama okunurken deyişte geçen ibarelere göre yapılan eylemler ve dönülen semahlarla ilgili olarak bkz. Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 365

14 Pir Hamdullah Çelebi'ye ait bu miraçlamadan hareketle, miraçlamaların Alevi ve Bektaşî geleneği açısından önemi Tokat'taki ocak dedelerinin ve zâkirlerin de görüşleri doğrultusunda dörtlük dörtlük yorumlanmaya çalışılmıştır

15 Bu dizede yedili hece ölçüsü kullanılmıştır. Ancak Tokat'taki bazı ocakların cemlerde bu dize “*Kün dedi karar eyledi*” şeklinde sekizli hece ölçüsü kullanılarak okunmaktadır (K7, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2024; K13, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023). Miraçlamada 8'li hece ölçüsü kullanıldığı için bu dizinin sözlü geleneğin etkisiyle değişime uğradığı söylenebilir.

ve devamında Hz. Muhammed'e gelene kadar kronolojik bir ilişki dizisi ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, "Mit, her zaman bir yaratılışın öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatır". (Eliade 2001, 28) görüşü paralelinde bu miraçlamanın kozmogoni ve antropogoni niteliği de gösterdiğini söyleyebiliriz. Şiirin birinci dörtlüğünde Allah'ın "kün" emriyle yeri, göğü ve insanı yaratmasına değinilmiştir.

Âdem ol hâliki gördü

Başına çok haller geldi

Cemaline bir nur indi

*Âdem bildi nûrullahı*¹⁶ (Özmen, 1998, 206)

Miraçlamasının ikinci dörtlüğünde Hz. Âdem'in yaratılarak Allah'ı tanınması, Allah tarafından ona hidayet nurunun verilmesi ve Hz. Âdem'in Allah'ın nuruna dair sırlara vakıf olmasından bahsedilmiştir. Alevi ve Bektaşî sözlü geleneğinde, hakikatte yaratılan ilk nurların Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin nuru olduğu, bu nurların bir kandilde bekletildiği, Hz. Âdem'in ilk insan olarak yaratılışından sonra insan soyunun Abdülmuttâbî'e ulaşmasıyla birlikte nurun ikiye ayrılarak Allah'ın nurundan Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin dünyaya geldiği inancı mevcuttur. Tasavvuf geleneğinde "Nur-ı Muhammedî" ya da "Hakikat-ı Muhammedî"¹⁷ olarak bilinen ve Allah'ın hiçbir şey yokken Hz. Muhammed'in nurunu yarattığı inancı yaygındır. "Levlâke levlâke lemâ halaktı'l-eflâke" yani "Sen olmasan ben bu kâinatı yaratmazdım" kutsî hadisi de buna delil gösterilir (Aclûnî, 1979, II, 132; Demirci, 1997, 179- 180). Bu inanışa göre Hz. Âdem insanlığın zahiri atası, Hz. Muhammed ise ruh atasıdır. Alevilikteki bir inanış, Hz. Muhammed'e atfedilerek şu şekilde aktarılır:

"Ben ve Ali, Âdem yaratılmadan on dört bin yıl önce Allah'ın yed-i kudretinde bir nûr idik. Allah Âdem'i yaratınca bizim nûrumuzu onun sulbüne nakletti ve bu nur nesilden nesile Abdülmuttâlib'e gelinceye kadar intikal etti. Abdülmuttâlib'de iki kısım oldu; bir kısmı Abdullah'a bir kısmı Ebû Tâlib'e geçti. Ali bendendir, ben de Ali'denim." (Sarıkaya, 2005, 5).

Hz. Muhammed'in nuruyla birlikte Hz. Ali'nin nurunun da yaratıldığı anlayışı Alevi ve Bektaşî tasavvuf geleneğinde yaygınken diğer tasavvuf ekollerinde de bu durum kabul görür. Bu inanışa göre Muhammed-Ali, Tanrının ilk tecellisi olarak vahdetin kesrete açılan kaynaklarıdır; birlikte çokluk veya çoklukta birliktirler; üçü birdir, aynı zamanda üçünün de kendi kimlikleri vardır, bu kimliklerin sırrına vâkıf olan onların birliğini idrak eder. Bu birliği anlamının yolu da sevgidir (Sarıkaya, 2017, 12). Eşrefoğlu Rumi önce bu iki nurun yaratılmasıyla ilgili olarak şu hadisi nakleder: "Hz. Muhammed Cebrail'e, 'Ya Cebrail Allah seni yarattığında ne gördün?' diye buyurdularında Cebrail 'İki kişi gördüm, biri mağrip biri maşrıktâ, çevgan ellerinde ve bir altıntop var bu topu birbirlerine atarlar.' dedi. Hz. Peygamber, 'Mağripteki Ali idi ve maşrıktaki ben idim' buyurdu" (Nr-12b-13a). Alevi ve Bektaşî

¹⁶ Bu dörtlük Keçeci Baba Ocağı cemlerinde genellikle "Evvel Âdem Hakk'ı bildi/ Başına çok haller geldi/ Alnına bir top nur indi/ Âdem bildi nûrullahı" şeklinde okunmaktadır (K7, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2024). Bununla birlikte, bu dörtlüğün gelenekteki icra sırası, Özmen'in (1998) yayımladığı miraçlamadaki sırayla uyusmamaktadır. Özmen'in sıralamasında bu dörtlük yedinci sıradadır.

¹⁷ "Nur-ı Muhammedî" ya da "Hakikat-ı Muhammedî" kavramlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Demirci, "Nûr-ı Muhammedîyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) C. XV, 180; Süleyman Uludağ, "Muhammed (İslam kültüründe Hz. Muhammed/tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), C. XXX, 446- 448; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 115, 117, 126.

geleneğindeki mitik bir anlatıya göre âlemler yaratılmadan önce Allah, Cebrail'e "Sen kimsin, ben kimim?" diye sorar. Cebrail soruya cevap veremez. Allah ona uçmasını emreder ve Cebrail sonsuz boşlukta 30 bin yıl (bir rivayete göre 6 bin yıl) uçar. Allah Cebrail'e aynı soruyu tekrar sorar. Yine cevap alamayınca Allah tarafından uçmaya devam etmesi emredilir. 30 bin yıl (bir rivayete göre yine 6 bin yıl) daha uçtuktan sonra yorulan Cebrail uzaklarda semaya asılmış halde kudret kandilini ve kandilde iki nurun olduğunu görür. Beyaz olan kandilde Hz. Muhammed'in nuru, yeşil olan kandilde ise Hz. Ali'nin nuru mevcuttur. Beyaz olan nur Cebrail'e soruya nasıl cevap vereceğini öğretir. Allah cevabı alınca, 'Rahmet senin pîrine ve üstadına' der. O nedenle Alevilikte pîr, Muhammed Mustafa; üstat ise Hz. Ali kabul edilir. Bu anlatıdan da anlaşılacağı üzere Alevilik düşüncesine göre âlemde yaratılan ilk nurlar Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye aittir (K15, Kişisel Görüşme, 14 Kasım 2023). Alevi geleneği içerisinde bu anlatının çeşitli varyantları bulunmakla birlikte anlatıların müşterek noktası Cebrail'in ilk yaratılan nurlara şehadet etmesidir.¹⁸

"*Ve lekad kerremnâ*" dedi

Melekler secdeye indi

İblis lain inmem dedi

Takındı lanetullahı" (Özmen, 1998, 206)

Üçüncü dörtlükte İsrâ Suresi 70. âyet'e (Ant olsun ki Âdemoğlu'nu kerem sahibi kıldık) telmih yapılmış, insanın eşref-i mahlûkat oluşu vurgulanmıştır. Allah'ın meleklerden Hz. Âdem'e secde etmesini istemesi, meleklerin secde etmesi ancak İblis'in secde etmeyerek lanetlenmesine değinilmiştir.

"*Âdem'den nur Şit'e indi*

Hak emri dört gürûh oldu

Dördüne dört taat verdi

*Evvel zikri zikrullahı*¹⁹" (Özmen, 1998, 206)

Miraçlanmanın dördüncü dörtlüğünde Hamdullah Çelebi (Hasreti); Hz. Âdem'in neslini devam ettirmesinden, dolaylı şekilde Âdem'e verilen peygamberlik nurunun Şit'e aktarılmasından, dört unsurdan (*su, ateş, toprak, rüzgâr*) ve bu nuru taşıyan dört güruhun (*âbidler, zahidler, ârifler ve muhibler*) Allah'ın emriyle var olmasından bahseder (Yüksel, 2016, 132). Hacı Bektaş-ı Veli'nin en önemli eserlerinden olan Makâlât'ta, ilk olarak Allah'ın insanları dört nesneden (toprak, su, ateş, hava) yarattığı ve dört gruba (âbidler, zâhidler, ârifler ve muhibler) ayırdığı söylendikten sonra âbidlerin şeriat, zâhidlerin tarikat, âriflerin marifet, muhiblerin ise hakikat kavmi olduğundan bahsedilir (Coşan, 1990, 3). Âdem'e zürriyet gelmesi hadisesi Alevilikte Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın çocuk yapamayacak kadar yaşlanması sonrası ilahi bir sır olarak Hz. Şit'in doğmasına telmihtir. Bilindiği üzere Alevi geleneğine mensup olanlar Güruhu Naci soyundan geldiklerini ve bu soyun peygamberler, veliler ve seçkinler soyu olduğunu iddia ederler. Pîr Sultan Abdal Kültür Derneği Tokat Şubesi Başkanı Muharrem Erkan bu dörtlükte dört kapıya da atıfta bulunduğunu; bu

18 Yaratılan ilk nurların Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye ait olmasıyla ilgili bkz. Kaplan, "Alevilikte Muhammed-Ali Tasavvuru: Bir Ten İki Baş ya da İki Ten İki Baş Sembolizminin Kültürel Temeli". C.I, 147-159; M. Saffet Sarıkaya, "Alevi İnançlarında Hz. Muhammed". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü* (2009), 232- 233.

19 Bu dörtlük Tokat'ta icra edilen Bektaşî cemlerinde genelde "Âdem'den zürriyet geldi/ Hak emri dört güruh oldu/ Dördüne dört ta'at verdi/ Evvel zikri zikrullahı" şeklinde okunmaktadır (K7, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2024; K13, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023).

kapıların mürşit kapısı, pîr kapısı, rehber kapısı ve talip kapısı olduğunu belirtmiştir. Erkan'a göre evvelden söylenen zikri bunlar devam ettirmişlerdir (K15, Kişisel Görüşme, 14 Kasım 2023).

“Bir katre meniden geldi”²⁰

Âdem'den nur Şit'e indi

Ehl-i Hakk'ı tahkik bildi

Hem Şit-i nebiyullahı” (Özmen, 1998, 206)

Miraçlamının beşinci dörtlüğünde Aleviliğin kozmolojik anlatılarında önemli bir yeri olan Hz. Şit'e değinilmiştir. Bu dörtlük Hz. Şit'in doğumuna ve Gürüh-u Naci'ye işaret etmektedir. İslam kaynaklarına göre; Hz. Havva'dan doğan, Hz. Âdem'e indirilen sayfaları toplayan, ayrıca kendisine 50 sayfalık bir kitap indirilen, Hz. Âdem'den sonra peygamberlik yapan Hz. Şit, Habil'in yerine Allah'ın hediyesi (hibetullah) olarak verilmiştir (Köksal, 2004, 67- 70). Şinasi Gündüz'ün Taberi'den aktardığı bilgiye göre Hz. Şit, Hz. Âdem'den sonra peygamberlik yapmış ve kendisine elli sayfa indirilmiştir. Hz. Âdem ona birçok şeyi öğretmiş, gelecekteki tufan hakkında bilgi vermiş ve onu kendisine vâris kılmıştır. Rivayete göre Şit döneminde insanlar yeryüzüne dağılmış ve Şit bin şehir kurmuştur. Hatta Şit; Mekke ve Kâbe'yle de ilişkilendirilmiş olup onun Mekke'de yaşadığı, Kâbe'yi çamur ve taş kullanarak inşa ettiği, 912 yaşında vefat ettiği rivayet edilir. Eski Ahid'in Tekvin kitabında, Habil'in yerine Âdem'e bahşedilen Şit, Hz. Âdem 130 yaşındayken babasına benzeyen bir çocuk olarak doğmuştur. Şit, 105 yaşındayken oğlu Enoş dünyaya gelmiş, başka birçok oğlu ve kızı olmuştur. Şit, 912 yaşında vefat etmiştir (2010, 214).

Alevi ve Bektaşî inanmalarına göre ise Hz. Âdem ile Hz. Havva 72 çocuktan sonra daha çocuklarının olmaması konusunda karşılıklı suçlamalarda bulunarak bir iddialaşma içine girerler. Halk anlatılarında sıkça karşılaştığımız sınama/ımtihan motifine uygun şekilde iki küpe (çömlek) nefes üfleterek, kırk gün açmamak üzere anlaşılır. Buradaki nefes doğurganlığın ve zürriyetin sınanmasını temsil eder. Amaç, Habil ve Kabil'in Allah'a kurban sunmalarında olduğu gibi yaratıcının tanıklığına başvurmak olarak kabul edilebilir. Ancak Hz. Havva hırs ve merakına yenilerek küpleri açar. Kendi küpünden yılan, çıyan ve kötülükler çıkarken (başka bir rivayette tavşan); Hz. Âdem'in küpünde ise bir çocuk olduğunu görür. Bu durum Yunan mitolojisindeki Pandora'nın kutusu mitini çağrıştırmaktadır.²¹ Bu durum karşısında Havva, öfkelenerek küpü sallar, bu nedenle de çocuk sakat olarak doğar. Ancak bedenindeki eksiklik onu ruhen tamama erdiren (yetkinleştiren) bir yaşam enerjisi olarak ortaya çıkar. Ana rahminden değil nefesten gerçekleşen bu olağanüstü doğum Hz. Şit ve onun soyundan gelenlerin seçkin sayılması ve Alevi ve Bektaşî geleneğinde Hacı Bektaş-ı Veli ile ilişkilendirilen “*bel evladi*”, “*nefes evladi*” şeklindeki olağanüstü doğum anlatılarının menşei olarak da değerlendirilebilir.²² Alevi gelenekteki inanışa göre Hz. Şit, Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla gönderilen Naciye ile evlenmiş; onların soyundan gelenlere de Gürûhu Naciye denmiştir. Peygamberlerin, velilerin, yüce şahsiyetlerin bu soydan geldiğine inanılır. Bu nedenle Aleviler kendilerini Gürûhu Naciye'den sayar ve kendilerini seçkin bir soyun devamı kabul ederler (Işık,

20 Bu dize Bektaşî cemlerinde “*Bir meniden izhar etti*” (K13, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023) ya da “*Bir katre nutfeden oldu*” (<https://www.deyisler-nefesler.com>) şeklinde de okunmaktadır.

21 Pandora'nın kutusu mitiyle ilgili bilgi için bkz. Turhan Yörükhan, *Yunan Mitolojisinde Aşk*. (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006), 50- 67

22 Bektaşîlikteki “*Nefes Evladi*” inancıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi- Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. (İstanbul: Görüşme Yayınları, 1983), 268-271.

2015, 23-51). Alevi inancına göre Hz. Âdem- Havva'dan 72 soy, Şit ve Naciye'den de bir soy türemiştir. Alevi ve Bektaşî felsefesi nazarında Havva'dan türeyenler maddeyi, Naciye'den türeyenler ise ruhu temsil eder. Tokatlı zâkir âşıklardan olan Âşık Selmani üzerine tarafımızca yapılan çalışma esnasında kendisinin Güruhu Naci üzerine anlattıkları da aynı minvalde olup kayıtlarımızda mevcuttur (K16, Kişisel Görüşme, 02 Ağustos 2009).

*“Açıldı Haşimi necli²³
Mustafa Murtaza nesli
Yüz yirmi dört bin nebi
İbrahim Halilullahi²⁴”* (Özmen, 1998, 207)

Miraçlamanın altıncı dörtlüğünde peygamberliğin Haşimi nesline geçişine, Hz. İbrahim'in Hz. Muhammed'in atası olduğu düşüncesine yer verilmiştir.

*“Halil'in evladı gelip
Ali bini Ebû Talip
Ol nûru ikiye bölüp
Bilenler bildi billahi”* (Özmen, 1998, 206)

Miraçlamanın yedinci dörtlüğünde Hz. Ali'nin babası Ebu Talip'ten bahsedilmiş ve devamında Alevi ve Bektaşî geleneğinde kutsal kabul edilen sırra vurgu yapılmıştır. Alevi ve Bektaşî inancına göre Abdulmuttalip soyu Ebu Talip ve Abdullah'tan devam etmiş olup Ebu Talip ve Abdullah sadece zahiri âlemde Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin atalarıdır. Şairin nurun ikiye bölünmesinden kastı, Alevi ve Bektaşî inanışlarında ve anlatılarında ilk yaratılan nurların zahirde amca çocukları olan Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye ait olmasıdır. Daha önce de açıklandığı üzere ilk yaratılan nurun Hz. Muhammed'in nuru olmasını kabul eden *“Nûr-ı Muhammedî”* anlayışına karşılık Alevi ve Bektaşî düşünce sisteminde ilk yaratılan nurların Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin nurları olduğu düşüncesi hâkimdir. Alevilikteki ve Bektaşilikteki Allah-Muhammed- Ali birlikteliğinin temelinde de bu kabul yatar.

*“Abdullah'tan nebi zuhur
Dû cihanda oldu fahir
Ebu Talip'den geldi o nur
Ali'yy-ün Velîyullahi”²⁵* (Özmen, 1998, 207)

Sekizinci dörtlükte, yedinci dörtlüğün devamı olarak Abdullah'ın oğlu Hz. Muhammed'e nübüvvet makamının; Ebu Talip'in oğlu olan Hz. Ali'ye ise velayet makamının verilmesi anlatılır. Alevi ve Bektaşî inancında Hz. Muhammed nebilerin, Hz. Ali ise velilerin en üst makamındadır.

*“Dû cihan güneşi Ahmed
Vahiy geldi oldu irşâd
Münkir ne bilsün ahâd
Ol bir nur-u Nurullah'ı²⁶”* (Özmen, 1998, 207)

23 Necil: Soyu temiz, asil

24 Bu dörtlük Bektaşî ve Keçeci Baba Ocağı cemlerinde *“Açıldı Haşim'in urku/ Mustafa Murtaza nargu/ Yüz yirmi dört bin nebi farkı/ İbrahim Halilullah'ı”* şeklinde okunmaktadır (K7, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2024; K13, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023). Yine Özmen'in yayımladığı miraçlamada (1998) bu dörtlüğün sıralaması gelenekte icra edilenden farklı olup dokuzuncu dörtlükte yer almaktadır.

25 Bu dörtlüğün Özmen'in (1998) yayımladığı miraçlamadaki sıralaması cemlerde icra edilen miraçlamadan farklı olup onuncu dörtlükte yer almaktadır.

26 Bu dörtlüğün son iki dizesi Keçeci Baba Ocağı cemlerinde *“Kafirler ne bilsün ahad/ Çün surru surrillahı”* şeklinde okunmaktadır (K7, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2024).

Dokuzuncu dörtlükte, “*iki cihan güneşi*” olarak kabul edilen Hz. Muhammed’in vahiy gelerek peygamberlik mertebesine erişmesinden, inkâr edenlerin onun Allah’ın ilk yaratılan ilk nûra sahip olmasını anlamayacağından bahseder.

“*Hak emretti Cebrail’e*
‘Habibim miraca gele’
Özündelili bile
Cebrail eminullahı” (Özmen, 1998, 207)

Miraçlama metinlerinin genelde ana başlangıç noktasını oluşturan Cebrail’in Hz. Muhammed’i miraca daveti Hamdullah Çelebi’nin miraçlamasında 10. dörtlükten itibaren yer alır. Bu dörtlükte Allah’ın emriyle Cebrail’in Hz. Muhammed’i miraca davetine yer verilir.

“*Dostunun selâmın aldı*
Gönülleri şâzi²⁷ kıldı
Cebrail rehberi oldu
Seyr eyledi arşullahı²⁸” (Özmen, 1998, 206)

On birinci dörtlükte Hz. Muhammed’in Allah’ın selamını alarak Cebrail rehberliğinde semaya yükselişi anlatılır.

“*Sidret-ül müntehâya vardı*
Anda ol Cebrail durdu
Bundan öte sana dedi
Sen görürsün ol Allah’ı” (Özmen, 1998, 207)

On ikinci dörtlükte Hz. Muhammed’in Cebrail’le birlikte sidret-ül müntehaya varması ve sonrasına Hz. Muhammed’in tek başına ilerlemesi hadisesine vurgu yapılır. Sidret-ül münteha terkibiyle ilgili olarak başlıca iki görüş ileri sürülmüştür. Daha çok kabul gören anlayışa göre sidret-ül münteha semada bulunan, miraç gecesi yanında Resûl-ü Ekrem’in ilâhî sırlara mazhar olduğu bir ağaçtır. Çünkü terkinin yer aldığı Necm Sûresindeki âyetler Resûlullah’ın miracıyla ilgilidir (Uludağ, 2009, 151-152). Sidre’den sonraki âleme geçebilme, yeryüzündeki varlıklar için mümkün değildir. O âlemde mahlûkatın bir vücudu yoktur, mahlûk o âlemde adeta erimiş gibidir (Cebecioğlu, 1997, 643).

“*Nalinin çıkarmak ister*
Hatiften nida “dost” der
Arş-ı azimi göster
Nalinin habibullahı” (Özmen, 1998, 207)

On üçüncü dörtlükte Hz. Muhammed’in na’l-i şerifi (sandalet tarzı ayakkabı) çıkarmak istemesi üzerine gaipten ilâhî bir sesin ona “*dost*” diye seslenmesi ve Allah’ın habibine arşın en yüksek makamlarını göstermesi hadisesi anlatılır. “*Hatif*”, Arapçada uzatarak bağırma, çağırma ve seslenmek olarak tanımlanır (Uludağ, 1997, 467). “*Nalinlerini çıkarmak*” ifadesi Kur’an-ı Kerim’de Taha Suresi 12. ayette de mevcuttur. Ayet, “*İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin rabbim; artık pabuçlarını*

27 Özmen’in (1998) yayımladığı miraçlamada “*şâzi*” şeklinde geçen kelime geleneği sürdüren bazı zâkirlerce “*şadi*” şeklinde okunmaktadır. Sözlükte her ikisi de “*sevinç, memnuluk, mutluluk, gönül ferahlığı*” anlamına gelmektedir (luggat.com). Dörtlüğün son dizesi Keçeci Baba Dedesi Muzaffer Eraslan tarafından “*Arzu eyledi Allah’ı*” şeklinde okunmaktadır (K7, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2024).

28 Bu dörtlüğün Özmen’in (1998) yayımladığı miraçlamadaki yeri problemlidir. Zira miraç kısmında olan bu dörtlüğe Özmen tarafından altıncı dörtlükte yer verilmiştir. Cemlerde icra edilen sıralama, anlatının kronolojisine bakıldığında daha doğrudur.

çıkar; çünkü şu anda kutsal vadide, Tuvâ'dasın”²⁹ şeklindedir. Allah, Hz. Musa'dan kutsal vadi olan Tuva'ya girerken nalinlerini çıkarmasını ister. Bu ayetle ilgili pek çok müfessir görüş bildirmiş olmakla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığının tefsirinde kutsal mekâna vurgu yapılmaktadır.³⁰ Miraçlama metinleri pek çok mitik sembolü bünyesinde bulundurmaktadır. O nedenle bu metinleri zahiri manadan ziyade daha çok mistik ve mecâzi manalarına dikkat ederek yorumlamak gerekir. Tokat'ta Alevi ve Bektaşî cem ayinlerinde kırklar semahı dönülürken de ayaklar çıplaktır (K12, Kişisel Görüşme, 7 Kasım 2023). Pîr Sultan Abdal Kültür Derneği Tokat Şubesi Başkanı Muharrem Erkan da bu dörtlüğü şu şekilde yorumlamıştır:

“Dört kapının sonunda insanın özüne dönmesi yani türap olmak vardır. Yalın ayak, çıplak yürümek ve çile çekerek insanın özü olan toprakla bütünleşmek esastır. Burada Hz. Muhammed'in arşın en yücesine ve âlemlerin yaratıcısına yürüyüşünde ayaklarının çıplak olması ve Hak'la bütünleşmesi vardır.” şeklinde yorumlamıştır (K15, Kişisel Görüşme, 14 Kasım 2023).

Bu dörtlükle ilgili olarak, Tokat'ta Hubyar Ocağı cemlerinde zâkirlik hizmetinde bulunan Alican Yıldırım da şu bilgileri vermiştir:

“Alevilerde hizmete yalın ayakla çıkılır. Bütün ağır hizmetler yalın ayakla yapılır. Semah olsun diğer bütün ibadetler olsun çıplak ayakla yapılır. Yol Hak yolu olduğu için ayağın yalın ve çıplak olması yola aracı olmadan temiz basmayı temsil eder. Allah'a ulaşmak arzulanırsa o yolda aracısız ve temiz yürünmelidir. İnsanı kâmil olmak için Hakk'a teslimiyet ve Allah'la bütün olmak esastır. Bu dörtlükte Hz. Muhammed'in ilahi yolculuğunda Allah'la bütünleşmek adına ayağının çıplak olmasına vurgu yapılmıştır.” (K3, Kişisel Görüşme, 10 Ekim 2023).

*“Yetmiş iki perde geçti,
Hakk'ın emri ile uçtu,
İlk perdeyi anda geçti,
Gördü hikmetullahı”* (Özmen, 1998, 206)

On dördüncü dörtlükte Hz. Muhammed'in Allah'ın huzuruna varmak için yetmiş iki perdeden geçip en son perdeden sonra Allah'ın hikmetine mazhar olması anlatılır.

*“Arş-ı muazzama vardı
Anda çok hikmetler gördü
Habib'e bir nişan verdi
Hâtem-i nebiyullahı”³¹* (Özmen, 1998, 207)

On beşinci dörtlükte Hz. Muhammed'in arş âlemine erişmesinden bahsedilmiştir. Bu dörtlükte Alevi ve Bektaşî miraç anlatılarındaki Hz. Muhammed'in peygamberlik mührünü (hatem-i nübüvvet) taşıdığı yüzüğünü önüne kesen aslanın ağzına vermesi hadisesine telmih yapılmıştır (K3, Kişisel Görüşme, 10 Ekim 2023). Dörtlükte geçen

29 Kur'an Yolu (Erişim 10 Şubat 2024), Ta'ha, 20/12

30 Taha Suresi 12. âyette Hz. Mûsâ'dan niçin pabuçlarını çıkarmasının istendiği açıklanırken bazı müfessirler pabuçların yapıldığı malzeme üzerinde durmuşlarsa da, daha çok ayaklarının o kutsal mekâna doğrudan temas etmesinin ve bereketinden nasiplenmesinin istendiği yorumu tercih edilmiştir. Fakat burada ilâhî vahye muhatap olacak olan Mûsâ'nın kendisini ruhen buna hazırlamasının amaçlandığı, dolayısıyla kendisine çeki düzen vermesi ve daha özel bir saygı göstermesi için uyarıldığı söylenebilir. Ayetin ayrıntılı tefsiri için bkz. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.

31 Özmen'in (1998) yayımladığı miraçlamada bu dörtlük de gelenekteki miraç anlatısındaki kronolojiye uygun kullanılmamış ve 19. dörtlükte yer almıştır. Tokat'taki cemlerde kullanılan ve bizim de metinde dikkate aldığımız yukarıdaki sıralama miraç anlatısına daha uygundur. Keçeci Baba Ocağı cemlerinde bu dörtlük, *“Arş-ı muazzamdan girdi/ Orada çok haller gördü/ Arslana bir nişan verdi/ Hatem nebiyullahı”* şeklindedir (K7, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2024).

“arş-ı azam”; arşların en yükseği, kâinatın yönetim merkezi olup yüceliği ve Allah’ın tecelli ettiği makamı temsil eder. Maddeye dair olan her şeyin son noktası kürsi makamında son bulurken, arş mana âlemini ifade eder.³²

“Uçmak kapısına vardı
Destur ya Allah’ım’ dedi
‘Gel’ deyü Rab vird eyledi (utanırım ya rabbim dedi)
Uzattı desd-i yedullahı³³” (Özmen, 1998, 207)

On altıncı dörtlükte Hz. Muhammed’in cennet kapısına varıp izin istemesi üzerine Allah’ın peygambere elini uzatmasından bahsedilir. Tasavvuf ekollerinde “Yedullah” ayeti olarak da geçen Fetih Suresi onuncu ayete atıfta bulunulmuştur. Ayet, “Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah’a vermiş oluyorlar, Allah’ın eli onların elleri üzerindedir. Bu sebeple kim Allah’a verdiği ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur, Allah’a verdiği sözün gereğini yerine getirene ise Allah yakında büyük ödül verecektir.”³⁴ şeklindedir. “Yedullah”, Arapçada “Allah’ın eli” anlamına gelmektedir. Alevi ve Bektaşî gelenekte bu ayetin Hz. Ali için indirildiği düşüncesi hâkimdir ve Allah’ın elinin Hz. Ali’nin eli şeklinde tezahür ederek Hz. Muhammed’e uzatıldığı görüşüne inanılır (K8, Kişisel Görüşme, 9 Mart 2024; K9, Kişisel Görüşme, 10 Mart 2024).

“Azizullah el uzattı
Nür-u âlemi bezetti
Âlem bu anı gözetti
Gördü hatem nebiyullahı” (Özmen, 1998, 207)

On yedinci dörtlükte “Azizullah” iki anlamda kullanılmış olabilir. Allah’ın kıymetli, değerli, çok sevilen olması anlamında “Aziz Allah” manasına gelebileceği gibi bazı Alevi toplulukların inanışlarında olduğu gibi “Allah’ın aziz kulu” anlamında Hz. Ali’ye de vurgu yapılmış olabilir. Tokat’ta Şah İbrahim Veli Ocağı dedesi olan Erkan Çanakçı bu ifadeyle ilgili olarak, “Bu dörtlükte hem Allah’a hem de Hz. Ali’ye vurgu yapılmış olabilir. Çünkü bizim inancımıza göre Allah; miraçta Hz. Muhammed’e, ‘Ben sana en sevdiğinin sesiyle seslendim’ diyerek Hz. Ali’nin sesiyle konuşmuştur.” bilgisini vermiştir (K15, Kişisel Görüşme, 7 Kasım 2023). Her ne kadar daha önceki dörtlüklerde açıkça yer verilmemiş olsa da Alevi ve Bektaşî anlatılarında, Hz. Muhammed’in miraç yolculuğuna çıkarken hatemini aslan donundaki Hz. Ali’ye teslim etmesi ve Allah’la görüşmesi anında uzanan elde kendi hatemini görmesine değinilir. Ancak bu inanış bütün Alevi topluluklarda aynı şekilde değildir. Çünkü bazı Alevi topluluklarına göre miraçta Hz. Muhammed’in kendine uzanan elde hatemini görmesi inanışı yoktur. Örneğin Keçeci Baba Ocağı kabullerinde hatemin miraçta uzanan elde de görülmesine inanılır (K8, Kişisel Görüşme, 9 Mart 2024).

“Âşık maşuğunu gördü
Habib maksuduna erdi
Doksan bin kelâm sordu
Danışdı kelâmullahı” (Özmen, 1998, 207)

32 Arş, kürsi kavramları üzerine geniş bilgi için bkz. Tahsin Kazan, *Ebu'l-Muin En-Nesefi'ye Göre Arş, Kürsi ve Levhi Mahfuz*. (Elazığ: Elâzığ Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 79- 131

33 Bu dizedeki hece sayısı şiirin genelinde uygulanan hecenin 8’li kalıbına uymamaktadır. Dizede dokuz hece kullanılmıştır. Özmen’in (1998) yayımladığı miraçlamada bu dörtlüğün yeri de Alevi ve Bektaşî gelenekteki miraç anlatısının kronolojisine uymamaktadır.

34 Kur’ân Yolu (Erişim 15 Eylül 2023), Fetih 48/10

“Otuz bini şeriatıta
Otuz bini tarikatta
Otuz bini hakikatte
Bilenler bildi billahi³⁵” (Özmen, 1998, 207)

On sekiz ve on dokuzuncu dörtlüklerde Hz. Muhammed’in Allah’la yüz yüze görüşmesi, kendisine doksan bin kelamın nakledilmesi anlatılır. Alevi geleneğe bu doksan bin kelamın otuz bini Hz. Muhammed’in temsil ettiği şeriat makamına geri kalan altmış bini ise Hz. Ali’yi temsil eden tarikat ve hakikat makamına aittir (Sarıkaya, 2017, 15). Bu dörtlüklerde bu inanışın izlerini görmek mümkündür.

“Bilenler bilir bileni
Gerçeğe âşık olanı
Gördü bir mahbup oğlanı
Habib bildi sırrullahı³⁶” (Özmen, 1998, 207)

Yirminci dörtlükte Hz. Muhammed’in miraçta, Hakk’ın cemaline tecelli ettiği bir delikanlıyı görmesine değinilmiştir. Keçeci Baba Ocağı Dedesi Mahmut Koç, burada civan olarak bahsedilen delikanlının aslan suretinde görünen Hz. Ali olduğundan ve Hz. Muhammed’in onu tanıyıp ilahi sırta erdiğinden bahsetmiştir (K8, Kişisel Görüşme, 9 Mart 2024).

“Süt, elmadan, baldan aldı
Kudret lokmaları geldi³⁷
İkisi birlikte tattı
Yediler nimetullahı” (Özmen, 1998, 207)

Yirmi birinci dörtlükte miraç esnasında Hz. Muhammed’e kudret lokması olarak ikram edilen ve Alevi ve Bektaşî geleneğinde de kutsal sayılan süt, elma ve baldan bahsedilmiştir. Alevi ve Bektaşî kabullerinde, Hz. Muhammed, miraç yolculuğu sırasında cennete ulaştığında kendisine bal, süt ve elmadan oluşan bir yemek ikram edilmiştir (Bozkurt, 2009, 16). Pîr Sultan Abdal Kültür Derneği Tokat Şubesi Başkanı Muharrem Erkan, Hz. Muhammed’e sunulan bu içecek ve yiyeceklerin zahirden çok batın anlamlarına vurgu yapmıştır. Bu ürünlerin zahiri olarak da Alevilikte son derece kutsiyet arz ettiğini belirten Erkan, şu bilgileri vermiştir:

“Hz. Muhammed’e ikram edilen bu besinler miraç hadisesini temsilen lokma olarak cemlerde canlara da sunulmaktadır. Ancak bu kutsal besinler esasında mitik simgelere sahiptir. Süt beyazlığı ve temizliği temsil eder. Tokat Aleviliğinde son derece önemli bir içecek olarak canlara Hızır aylarında ve cemlerde süt ikram edilmesi halen yaygındır. Bal tatlı dilli olmayı, kırmamayı, hiçbir varlığı incitmeyi temsil eder. Musahip olacıklara dede tarafından süt ve bal yedirilmesi inanışı da Tokat’ta halen devam etmektedir. Bu durum, Hz. Muhammed’e verilen bu nimetler ekseninde miracın yeniden kutsanması niteliğindedir. Elma ise Alevilikte kurbandır ve Allah’a yaklaşmaktır. Cemlerde eskiden beri lokma olarak canlara elma verilmesi semboliktir. Verilen bu elma açların doyurulmasını, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacının giderilmesini temsil

35 Bu dörtlüğün, Özmen’in (1998) yayımladığı miraçlamada anlatı sıralamasına uygun olarak kullanılmadığı, Tokat’taki Bektaşî cemlerinde icra edilen sıranın daha doğru olduğu düşüncesindeyiz. Zira doksan bin kelamdan bahsedilen bir önceki dörtlükten sonra doksan bin kelamın neler olduğunun açıklandığı sıralama kronolojiye daha uygundur.

36 Keçeci Baba Ocağı’nın cemlerinde bu dörtlük: “Bilenler bilir bileni/ Gerçeğe âşık olanı/ Gördü bir nevcivanı/ Habib bildi şirullahı” şeklinde okunmaktadır. Kemalpaşa köyü Bektaşî cemlerinde ise bu dörtlük, “Bilenleri bilir bileni/ Hakikate âşık olanı/ Gördü bir nevcivan oğlanı/ Habib bildi sırrullahı” şeklindedir (K13, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023).

37 Özmen’in (1998) yayımladığı miraçlamayla Tokat’taki Keçeci Baba Ocağı cemlerinde okunan miraçlamalara bakıldığında ilk iki dizinin yer değiştirdiği görülmektedir.

eder. *Elma aynı zamanda tıbbi olarak sağlık ve zindeliktir.*" (K15, Kişisel Görüşme, 14 Kasım 2023).

Şah İbrahim Veli Ocağı dedesi olan Erkan Çanakçı da bal, süt ve elma üzerine şu bilgileri aktarmıştır:

"Süt bizde temizliği temsil eder. Bunun yanında ilk emilen süt çiğdir. O nedenle insan da önce çiğdir ve hayatın içinde kendini pişirip olgunlaştırması gerekir. Elma kurbandır, kalptir, doğurganlıktır ve kâinatı temsil eder. Ceme gelenlere elma ikram edilir. Bizde koç uğlanırken iki boynuzuna elma takılır. Elma bizim geleneğimizde Hz. Âdem ve Hz. Havva'ya işaret eder. Bal ise üretim şekliyle sirdir ve Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin sırrına binaen musahip olacak olanlara bal ve süt ikram edilir (K12, Kişisel Görüşme, 7 Kasım 2023).

Bu düşünce çerçevesinde, miraçta ikram edilen nimetlere hem gerçek hem de sembolik olarak kutsallık atfedildiğini, hatta kaynak kişilerin ifadeleri doğrultusunda Türklerde yaygın olan Tanrı'ya kansız kurban adama anlayışının elma üzerinden devam ettirildiğini söyleyebiliriz. Bu görüşler paralelinde, Hubyar Ocağı Zâkiri Alican Yıldırım da kutsal ikramlarla ilgili olarak şu hususlara değinmiştir:

"Elma, Cebrail'in cennetten getirdiği bir lokmadır. O nedenle Alevilerde kurban kesmeye gücü olmayanlar elmayı tekbriletip dilim dilim dağıtırsa kurban kesmiş kabul edilir. Bal da yine kutsal olup ceme gelenler acıyı bal edip cemden tatlılıkla, rızayla ve bir olarak çıkmak zorundadır. Süt de temizliği yansıtır. Musahip olmak isteyenlere musahip ceminde elma, süt, bal ikram edilir; sonrasında ikrar erkânı yürüdükten sonra da kurban lokması yedirilir." (K3, Kişisel Görüşme, 10 Ekim 2023).

Alevi ve Bektaşî geleneğine göre; insanların ihtiyaçlarını görmek, açları doyurup çıplakları giydirmek, komşuları gözetmek ve yardıma muhtaç olana sağ elin verdiği sol el görmeden yardım etmek Allah'la insan arasındaki mesafeyi yaklaştırdığı için ibadet hükmünde sayılmaktadır (K12, Kişisel Görüşme, 7 Kasım 2023).

*"Gelmek için destur aldı
Cihanı gülşen şaz kıldı³⁸
Mü'mine tevhîdi verdi
Tutmak için illallâhı³⁹"* (Özmen, 1998, 207)

Yirmi ikinci dörtlükte Kelime-i Tevhid'e atıfta bulunulmuş, Allah'tan başka yaratıcının olmadığına vurgu yapılmıştır. Tevhid, Alevilikte birlik beraberliği temsil etmektedir. Tevhid burada hem Allah-Muhammed-Ali birlikteliğiyle hem kırklar ceminde somutlaşmış olan birlik duygusuyla hem de vahdet-i vücud kavramı ekseninde Allah-varlık bütünlüğüyle açıklanabilir. Bu dörtlüğün ikinci dizesi, Tokat'taki bütün Alevi ve Bektaşî topluluklarda "*Muhammed ayağa kalktı*" şeklinde okunmaktadır. Bu dizesin okunmasıyla, cem erkânında bulunanlar hep birlikte ayağa kalkar ve niyaz ederler (K9, Kişisel Görüşme, 5 Kasım 2023).

*"Kudret hazinesin buldu
Özünü⁴⁰ ikiye böldü
Engürü bergüzar aldı
Secde etti bâbullahı"* (Özmen, 1998, 207)

38 Bu dize Tokat'taki Alevi ve Bektaşî cemlerinde genelde "*Muhammed ayağa kalktı*" şeklinde okunmaktadır.

39 Özmen'in (1998) yayımladığı miraçlamadan farklı olarak bu dörtlük, Keçeci Baba Ocağı cemlerinde "*Destur etti kalkmak için/ Alemler irşad etmek için/ Müminleri bir etmek için/ Tarif verdi fahrullahı*" şeklinde okunmaktadır (M. Eraslan, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2024).

40 Bu kelime Tokat'taki Bektaşî cem erkânlarında bazen "*üzüm*" olarak da okunmaktadır.

Yirmi üçüncü dörtlükte Alevi ve Bektaşî geleneğinde kutsal sayılan ve kırklar meclisinin en önemli simgelerinden ve sırlarından olan üzümün yer verilmiştir. Şah Hatayi miraçlamasının okunduğu ocaklarda, kırklar meclisinde üzümün ezilip herkese pay edilmesinden bahsedildiğinde ortaya nasip olarak bir avuç üzümün serpilmesi geleneği vardır (K12, Kişisel Görüşme, 7 Kasım 2023); ancak Bektaşî cemlerinde bu uygulamaya pek rastlanmaz (K8, Kişisel Görüşme, 9 Mart 2024). Miraçlamanın bu dörtlüğünde geçen secde etme kısmında ise gerek Şah Hatayi'nin gerekse Hamdullah Çelebi'nin miraçlamasının okunduğu topluluklarda secdeye el uzatıp niyaz etme uygulaması mevcuttur (K12, Kişisel Görüşme, 7 Kasım 2023; K13, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023).

*“Kırklar yolunu gözetti
Vardı kırkları bezmetti
Oturuben niyaz etti
Selman sundu keşküllahı”* (Özmen, 1998, 207)

Yirmi dördüncü dörtlükte Hz. Muhammed'in miraç dönüşü kırklar meclisine uğraması, kırklarla sohbet kurması ve Selman'ın kırkinci kişi olarak keşkullahtan (şeydullah, parsa⁴¹) yani rızık aramadan dönüşü anlatılır. Bu durum, zamanla Alevilik ve Bektaşîlik etrafında toplanmış ve daha sonra değişmeler göstermiş olan Kalenderilere ait tese'ül (dilenme) adı verilen bir uygulamayı anımsatmaktadır ki bunun kökenleri de kırklar anlatısında aranabilir. Kalenderiler bazen gruplar halinde şehir şehir, kasaba kasaba, hatta köy köy ilahiler söyleyerek dolaşmakta, önlerine çıkana keşkül (keşgül veya geçgül) denilen, Hindistan cevizi kabuğundan veya o biçime uydurularak midenden yapılmış olup, iki yanındaki zincirle boyuna asılan, içi çukur ve genişçe kabı uzatarak verilen para veya yiyecekleri toplamaktadırlar (Ocak, 1999, 167-168). Bu dörtlükteki *“Oturuben niyaz etti”* dizesi okunurken, cemde bulunanlar Keçeci Baba Ocağı talipleri oturarak niyaz ederler (K7, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2024).

*“Selman'a bir üzüm verdi
Yâr yâri ol demde gördü
Hepsi pervaneye girdi⁴²
Tutundular arşullahı”* (Özmen, 1998, 207)

Yirmi beşinci dörtlükte kırklar ceminde Selman'ın kudretten getirdiği üzümün Allah'ın izniyle Hz. Muhammed tarafından ezilmesi, kırkların her birinin bundan tadararak sermest olması, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi kırklar arasında görmesi (daha önce belirttiğimiz bir rivayete göre Hz. Muhammed'le Hz. Ali'nin musahip olmaları hadisesi de (Avşar, 2012, 140) burada gerçekleşir), kırkların sermest olduktan sonra semaha durmasına değinilmiştir. Başka bir rivayete göre ise Hz. Muhammed meclise girdiğinde kırklara pîrlerini sormuş, *“Hz. Ali”* cevabını almış ve kırklar arasında Hz. Ali'yi kendi hatemiyle görerek onun sırrına vakıf olmuştur (K3, Kişisel Görüşme, 10 Ekim 2023). Bu dörtlükte geçen *“Hepsi pervaneye durdu”* dizesiyle birlikte cemdeki semahçılar (genellikle dört kişi ama bazen altı kişi de olabiliyor) semah dönmeye başlar (K13, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023).

41 Şeydullah (Parsa): Rızık arama, bağış toplama, dilenme. Alevi topluluklarda senede bir kez köylere gelen dedeye talipler tarafından verilen bağış için de bu kavram kullanılır. Sözlükte ise, *“Bir izleyici topluluğu önünde yapılan gösteriden sonra toplanan para”* (sözlük.gov.tr) şeklinde tanımlanmıştır.

42 Bu dize, Bektaşî cemlerinde *“Cümlesi pervaza durdu”* şeklinde okunmaktadır (K13, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023).

“Esrar-ı Hak galip oldu
Kırklar muradını aldı
Habibullah anda geldi⁴³
Gördü Ali Keremullahı⁴⁴” (Özmen, 1998, 208)⁴⁵

“Ali onda tavaf etti
Doksan bin kelâmı vasfetti⁴⁶
Hatemi münteha⁴⁷ etti
Verdi Şah’a emrullahı” (Özmen, 1998, 207)

Yirmi altı ve yirmi yedinci dörtlüklerde Hz. Muhammed’in de katıldığı kırklar ceminde maksadın hâsil olması, Alevi gelenekte Allah’ın sırrı olarak kabul edilen Hz. Ali’nin Hz. Muhammed’e ayan edilmesi, Hz. Muhammed’in evine döndüğünde Hz. Ali’yi görmesi, Hz. Ali’nin doksan bin kelâmı anlatması, hatemi göstererek sahibine teslim etmesi hadisesi anlatılır. Aleviler ve Bektaşiler arasındaki anlatılara göre Hz. Muhammed sırta vakıf olarak evine döndükten sonra miraçtan itibaren kendi hatemini taşıyan Hz. Ali’yle karşılaşır ve Hz. Ali’nin sırrı ve kutsiyeti karşısında duyduğu şaşkınlığı dile getirir. Şah Hatayı’nın miraçlamasında geçen dörtlükte Hz. Muhammed’in, miraç dönüşü Hz. Ali’yi gördükten sonra “*Evveli sen ahiri sen/ Batını sen zahiri sen/ Gizli sırlar sana beyan/ Dedi settarsın sen Ali*” ifadeleri de Alevi geleneğinde Hz. Muhammed’in Hz. Ali’nin sırrına şahit olmasına delil kabul edilir (K12, Kişisel Görüşme, 7 Kasım 2023).

“Çâr emânet fahri geldi
Muhammed Ali’ye verdi
Ahir sahibi var dedi
Bektaş Kaddesallahu” (Özmen, 1998, 206)

Yirmi sekizinci dörtlükte Hz. Peygamber miraca yükseltildiğinde kendisine Cebrail vasıtasıyla gönderilen çeyizde bulunan emanetlere (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2005, 24) telmih yapılmış bu emanetlerin ahir sahibi olacak olan Hacı Bektaş-ı Veli’ye ulaşmasına değinilmiştir. Bu dörtlükte Hacı Bektaş-ı Veli, “*Allah onu (onun sırrını) aziz ve mübârek etsin*” anlamına gelen ve tasavvufta da sık sık kullanılan “*Kaddesallah*” sıfatıyla birlikte kullanılmıştır.

“Şah Hasan Hüseyin geldi
İmam Zeynel parelendi
İmam Bakır şehid oldu
Ol sırr-ı Kutbullah’ı”⁴⁸

43 Bu dize Keçeci Baba Ocağı cemlerinde “*Fahri âlem eve geldi*” şeklinde okunmaktadır (K8, Kişisel Görüşme, 9 Mart 2024).

44 Bu dize de hece sayısı açısından problemlidir. Zira miraçlama hecenin 8’li kalıbyla yazılmışken bu dizede hece sayısı dokuzdur.

45 Bu dörtlük Özmen’in (1998) yayımladığı miraçlamada 29. dörtlükte yer almaktadır ki bu durum miraç ve kırklar meclisi anlatısındaki sıralamayla uyuşmamaktadır. Gelenekte icra edilen miraçlamadaki sıralamanın doğruluğunu teyit etmek açısından bu dörtlüğü örnek gösterebiliriz.

46 Bu dize dokuz heceden oluşmaktadır. Muhtemelen doğrusu sözlü gelenekteki haliyle “*Doksan bin kelâm vasfetti*” şeklindedir.

47 Bu kelime “*son*” anlamına gelmektedir (sozluk.gov.tr). Tokat’taki Bektaşî cemlerinde ise bu kısım “*nümayan*” şeklinde okunmakta olup kelime anlamı “*âşîkar, açık*” demektir (<https://www.luggat.com>). Dolayısıyla “*nümayan*” kelimesinin burada daha doğru ve anlamlı olduğu düşüncesindeyiz.

48 Bu dörtlük Özmen’in (1998) yayımladığı miraçlamada yoktur. Ancak gerek Alevilik ve Bektaşilikle ilgili internet sitelerinde (<https://www.deyisler- nefesler.com/>) gerekse Bektaşî cemlerinde bu dörtlük yer almaktadır. Dörtlük 12 İmamlarla ilgilidir ve şiirin devamındaki dörtlüklerde de 12 İmamların hepsinden bahsedilmektedir. O nedenle bu dörtlüğün Özmen’den alıntılan yazılı metinde olmaması bir

“İmam Cafer din rehberi
Musa Kazım din serveri
Olam Rıza'nın çekeri
Veririm canı billahi” (Özmen, 1998, 208)

“Taki, Naki, Şâh Askerî
Onlar birbirinin yâri
Mehdi mümin intizârı
Tez gel zamanullahi” (Özmen, 1998, 208)

Miraçlamannın 29, 30, 31. dörtlüklerinde on iki imamlara ve onların belirgin özelliklerine yer verilmiştir.

“Kutb-u âlem Hünkâr geldi
Emanet sahibini buldu
Cümle erler nasîb aldı
Bağladı rızauullâhi” (Özmen, 1998, 208)

“Bendesin almış araya
Varınca baki saraya
Ol Hasreti bi-çareye
Şefaata eder inşallahı” (Özmen, 1998, 208)

Otuz ikinci dörtlükte emanetlerin (elif, tac, hırka, çerağ ve seccade) Hacı Bektaş-ı Veli'ye ulaşmasından bahsedilmiştir. Son dörtlükte ise Hamdullah Çelebi (Hasreti) şefaata dileğini beyan ederek miraçlamasını tamamlamıştır.

Miraçlama bittiğinde Tokat'taki Bektaşî cemlerinde semahçılar Gözlekçi Baba'nın yanına çekilir ve dede niyazda bulunur. Düvazimamlar okunur, semahlar dönülür ve dedenin duasıyla erkân sona erer (K7, Kişisel görüşme, 8 Mart 2024).

Sonuç

Miraçlamalar, Alevi ve Bektaşî geleneğinin temellerine dair pek çok erkânın kökenlerini ortaya koyan miraç hadisesi ve sonrasındaki kırklar cemi anlatılarının ortaya konduğu manzumelerdir. Bu anlatılar yüzyıllar boyunca Alevi ve Bektaşî geleneğin sözlü hafızasında söylenegelmiş ve günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır. Sözlü kültür aracılığıyla yüzyıllardır varlığını koruyan miraç ve kırklar meclisi anlatıları, Alevi ve Bektaşî erkânlarına kaynaklık etmiş ve miraçlamalar yoluyla da halk şiirinde yerini almıştır. Hz. Ali'yi kutsayan ve Hz. Muhammed'in nübüvvet makamından sonra Hz. Ali'nin velayet makamını tescilleyen bu anlatılarda Hz. Ali'nin tanrısal bilgiye vakıf oluşuna ve ilahi kişiliğine vurgu yapılmıştır. Hz. Ali'nin aslan donuna girmesi ve peygamberlik hatemini Hz. Muhammed'den almasıyla başlayan Hz. Muhammed'in metafiziki yolculuğu bir nevi otoritenin hatem-i nübüvvetten sonra hatem-i velayete aktarımını sembolize etmiştir. Bu aktarım süreci, aslında Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yle bütün olmasını ve Hz. Muhammed sonrasının Hz. Ali'yle devamlılığın sağlanmasını ortaya koymuştur. Batın- zahir ilişkisi üzerinden miraç mucizesi boyunca Allah- Muhammed- Ali birlikteliği ele alınmıştır. Alevi inanışlarında Hz. Muhammed şeriat kapısının temsilcisi kabul edilmiş; miraçta söylenen doksan bin kelamın otuz bininin Hz. Muhammed için, altmış bininin ise tarikat ve hakikat kapısının temsilcisi olan Hz. Ali için olduğuna inanılmıştır. Alevilikteki cem, semah,

musahiplik, kemerbestlik, lokma, dolu, dört kapı kırk makam, Allah-Muhammed-Ali birlikteliği, vahdet-i vücud anlayışı, tevhit gibi pek çok temel inanışın, erkânın ve sembolün kökeni miraç hadisesine bağlı anlatılar ve bu anlatılardan hareketle söylenen miraçlamalarla ilişkilendirilmiştir.

Miraçlamalar ekseninde yapılan bu çalışmada Tokat'taki cemlerde icra edilen miraçlamalar hakkında bilgi verilmiş; Hamdullah Çelebi'nin miraçlaması merkeze alınarak Alevilik ve Bektaşilikteki miraçlamaların önemi değerlendirilmiştir. Çalışmamızda yer verdiğimiz miraçlama metni, İsmail Özmen tarafından hazırlanan Alevi- Bektaşî Şiirler Antolojisinden alınmış ve bu metin Hamdullah Çelebi'nin Tokat'taki cemlerde icra edilen miraçlamasıyla mukayeseli olarak incelenmiştir. Cemlerde icra edilen miraçlama metinleriyle, kaynak gösterdiğimiz metin arasında hem dörtlüklerin sıralaması hem de sözlerin farklılaşması bağlamında bazı problemlerle karşılaşmıştır. Ele aldığımız metin, Tokat'ta cem ayınlarındaki icra edilen miraçlamanın icra sırasına ve gelenekteki miraç anlatısına uygun olarak yeniden düzenlenmiş; şiirin şekil ve içerik özellikleri dikkate alınarak hatalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Yazılı kaynaktan aldığımız miraçlamadaki dörtlük sıralama hataları, antolojiyi hazırlayanların metni güvenilir bir kaynaktan almadığı ve doğruluğu konusunda detaylı bir araştırma yapmadığı düşüncesini doğurmuştur. Miraçlamanın sözlerinde karşılaşılan farklılıklar ve kullanılan yakıştırmaca sözcükler, sözlü kültür ortamlarında üretilen ürünlerin zamanla değişime uğrayarak yeniden üretilmesiyle açıklanmıştır. Sözlü kaynaklardan ve bazı internet ortamlarından edinilen Hamdullah Çelebi'nin miraçlaması otuz üç dörtlükken, faydalandığımız kaynaktaki miraçlama otuz iki dörtlükten müteşekkildir. On iki imamlardan bahsedilen bir dörtlük miraçlamada mevcut değildir, o nedenle cem erkânını yürüten dedelerden ve zâkirlerden alınan bilgi doğrultusunda eksik olan dörtlük çalışmamıza eklenmiştir.

Araştırmamızda, Tokat yöresinde özellikle Şah Hatayi ve Hasreti mahlaslı Hamdullah Çelebi'nin miraçlamalarının cemlerde okunduğu tespit edilmiştir. Tokatlı olan uzun süre zâkirlik yapmış olan Âşık Selmani'nin de bir miraçlaması mevcuttur ancak bu miraçlamanın cemlerde okunduğuna dair hiçbir veriye ulaşamamıştır. Selmani'nin zâkir âşiklerden olduğu da dikkate alınarak Selmani'nin miraçlamasının şekil ve içerik olarak Hamdullah Çelebi ve Şah Hatayi'nin miraçlamalarının her ikisinden de beslendiği görüşüne ulaşılmıştır. Hamdullah Çelebi, Bektaşî postnişini olduğu için ona ait miraçlamanın özellikle Bektaşîlerin cem erkânlarında daha çok tercih edildiği görülmüştür. Çalışmamızda, Tokat'ta varlığını sürdüren ve gelenekteki etkisi daha fazla olan ocaklar değerlendirmeye tabi tutulmuş; özellikle Bektaşîler arasında, Keçeci Baba Ocağında ve Yunus Emre Ocağına bağlı bazı köylerde Hamdullah Çelebi'nin miraçlamalarının, diğer ocaklarda ise Şah Hatayi'nin miraçlamalarının okunduğu belirlenmiştir. Merkeze bağlı Kemalpaşa gibi bazı köylerde; farklı ocaklara mensup Aleviler ve Bektaşîler bir arada yaşadığı için cemlerde okunan miraçlama köye gelen dede ve zakirin mensup olduğu ocağa bağlıdır. Kemalpaşa köyünde cem erkânını yürüten dede ve zâkirler Bektaşî olduğu için cemlerde Hamdullah Çelebi'nin miraçlaması okunmaktadır. Bunun yanında; Bostankolu, Kesikbaş, Emir Şeyh Yakup gibi Bektaşî ocaklarında cem yürütmek üzere köylere gelen zâkirlerden kaynaklı olarak genelde Şah Hatayi'nin miraçlamalarının icra edildiği saptanmıştır.

İçerik olarak değerlendirildiğinde, Şah Hatayi'nin miraçlaması direkt Cebrail'in Hz. Muhammed'i miraca davetiyle başlarken; Hamdullah Çelebi'nin miraçlaması dünyanın yaratılışıyla başlamış ve kozmogonik bir manzume niteliği de kazanmıştır. Hamdullah Çelebi'nin miraçlamasında Cebrail'in Hz. Muhammed'i miraca daveti onuncu dörtlükten itibaren. Hamdullah Çelebi ilk on dörtlükte, Hz. Âdem'den

Hız. Muhammed'e kadar Alevi ve Bektaşî gelenekte karşılık bulan kişi ve hadiseler yer vermiştir. Alevi ve Bektaşî gelenekte ilk yaratılan nurların Hız. Muhammed ve Hız. Ali'ye ait olması, Hız. Şit'in dünyaya gelişi, Hız. Muhammed'in soyu gibi hususlara miraçlamanın bu ilk on dörtlüğünde değinilmiştir. Ancak Şah Hatayi'nin miraçlamasında, miraç ve kırklar meclisiyle ilgili bölümler Hamdullah Çelebi'nin miraçlamasına göre daha ayrıntılıdır. Hamdullah Çelebi'nin Bektaşî postnişini olmasına bağlı olarak miraçlamasının son bölümlerinde 12 İmamlardan ve Hacı Bektaş-ı Veli'den bahsedilen dörtlükler varken, özellikle Alevi ve Sıraç toplulukların cemlerinde okunan Şah Hatayi'nin miraçlamasında bu kısımlar mevcut değildir.

Miraç hadisesi ve kırklar meclisinin bir temsili niteliğindeki miraçlamalar, Alevi ve Bektaşî geleneğine bağlı pek çok inanışın temellerini ve mitolojik kökenlerini ortaya koymak açısından önemlidir. O nedenle Tokat'taki cemlerde icra edilen miraçlamalar "Yol bir sürekin bir" anlayışıyla ocaklara göre ele alınmış, kaynak kişi olarak yirmi ocak dedesi ve zâkirle görüşmeler yapılmıştır. Çalışmamızın merkezini oluşturan Hamdullah Çelebi'nin miraçlamasında mevcut olan birçok unsurun Alevi ve Bektaşî geleneği açısından önemi, geleneğin yürütücüsü olan bu dedelerin ve zâkirlerin fikirleri de alınmak suretiyle dörtlük dörtlük yorumlanmıştır.

Sonuç olarak; Alevi ve Bektaşî geleneğinde Hız. Ali'nin velayet sırrını ortaya koyan, onun Tanrısal bir ilme sahip olmasına kaynaklık eden, Allah-Muhammed-Ali birlikteliğinin temellerini açıklayan, Aleviliğe ve Bektaşîliğe dair temel birçok erkâna kaynaklık eden miraçlamaların bir edebi tür olarak bütün Anadolu Aleviliğinde ve Bektaşîliğinde olduğu gibi Tokat'ta da canlı bir şekilde varlığını devam ettirdiği görülmüştür. Ancak bu araştırmayla sözlü gelenekten beslenen miraçlamalar gibi kutsiyet atfedilen metinlerin yorumlanması ve değerlendirilmesinde en doğru verilere ulaşmanın gerekliliği bir kez daha ortaya çıkmıştır. İnanışların, uygulamaların ve yorumların ocaklara göre farklılık göstermesinden hareketle; bu tür çalışmalarda ocaklar bazında ve mukayeseli çalışmaların artması Alevilik ve Bektaşîlik araştırmalarına önemli katkılar sağlayacaktır.

Kaynaklar

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, (ö. 1162/1652), Keşfu'l-Hafâ ve Muzilû'l-İlbâs amme'stehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs, (I-II), Thk., Ahmet Kalaş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998.
- Akar, Metin. *Türk Edebiyatında Manzum Mirâc-nâmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987
- Atalay, Adil Ali. *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları, 2009.
- Avşar, Muhammed. *Tokatta Âşıklık Geleneği ve Âşık Selmani*. Konya: Kömen Yayınları, 2012.
- Beydili, Celal. *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2005.
- Birge, John Kingsley. *Bektaşîlik Tarihi*. çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Bozkurt, Nizam. *Kuran'da Alevî Erkânı, Erkânname*. Ankara: Kalan Yayınları, 2008.
- Bozkurt, Fuat. *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2009.
- Bulut, H. İbrahim. "Alevi Bektaşî Türkmen Geleneğinde Sosyal Dayanışma ve Kardeşlik Kurumu Olarak Musahiplik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 65 (2013), 106- 107.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Coşan, Esat. *Makâlât*. sad. Hüseyin Özbay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Çağlayan, Alper. "Semâh". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 14, (2000), 43.
- Çınar, Erdoğan. *Aleviliğin Gizli Tarihi*. İstanbul: Çivi Yazıları, 2005
- Dedekarginoğlu, Hüseyin. "Dede Garkın Ocağı'nda Musahiplik Uygulaması Örneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 78, (2016), 91-112.

- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XV/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirci, Mehmet. "Nür-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV/180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınları, 2001
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Hatâyi Divanı- Şah İsmail Safevî Edebî Hayatı ve Nefesleri*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1956
- Ersal, Mehmet. "Alevi Cem Zakirliği: Battal Dalkılıç Örneği". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, C.1 (2011), 188-205.
- Eşrefoğlu R. (t.y.) *Tarikatname*. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Nu: 441. vr. 1-79
- Gündüz, Şinasi. "Şit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIX/ 214. İstanbul: TDV Yayınları, 2010,
- Güvenç, A. Özgür. "Kırk Sayısının Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kullanımı Üzerine Bir İnceleme". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 41 (2009), 85-97.
- Işık, Caner. "Güruhu Naciye'den Aleviliğe". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 10 (2015), 23-51.
- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kaplan, Doğan. "Alevilikte Muhammed-Ali Tasavvuru: Bir Ten İki Baş ya da İki Ten İki Baş Sembolizminin Kültürel Temeli". *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı*, I. 147-159. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Kaya, Doğan. *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ, 2014.
- Kaya, Haydar. *Musahiblik*. İstanbul: Engin Yayınları, 1989.
- Kazan, Tahsin. *Ebu'l-Muin En-Neseî'ye Göre Arş, Kürsi ve Levhi Mahfuz*. Elazığ: Elazığ Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003
- Korkmaz, Esat. *Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2008.
- Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kurnaz, Cemal. "Kastamonulu Muslihüddin Vahyî ve Mi'râcü'l Beyân'ı". *Birinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri*, ed. Refik Turan vd. I. 38. Kastamonu: Kastamonu Valiliği Yayınları, 2001.
- Maden, Fahri. *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük, Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1990
- Melikoff, İrene. *Kırkların Ceminde*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2011
- Noyan, Bedri. *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*. Aydın: Doğu Matbaacılık, 1986.
- Noyan, Bedri. *Alevilik Bektaşilik Nedir*. Ankara: Ardıç Yayınları, 1998.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Ardıç Yayınları, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi- Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik Kalenderiler*. Ankara: TTK Yayınları, 1999
- Özmen, İsmail. *Alevi Bektaşî Şiirleri Antolojisi III*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998
- Pala, İskender. "Miraç, Miraciye (Miraçname)", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. VI/ 372-374. İstanbul: Dergah Yayınları, 1986
- Raglan, Lord. "Mit ve Ritüel". çev. Evrim Ölçer. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. Ed. Mehmet Öcal Oğuz ve Sercan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2005.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Şerhu Hutbeti'l-Beytin'da Ehl-i Beytle İlgili İnanç Motifleri" *İnsan Bilimleri Araştırmaları* 13 (2005), 5
- Sarıkaya, M. Saffet. "Alevi İnançlarında Hz. Muhammed". *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü* (2009), 228-240.

- Sarıkaya, M. Saffet. "Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 82 (2017), 9-23.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000.
- Şahin, Halil İbrahim. "Ritüel ve Kutsal Anlatı İlişkisi Bağlamında Balıkesir Çepnilerinin Cem Törenlerindeki Miraçlamalar Üzerine Bir Değerlendirme". *Milli Folklor*. 105 (2015), 103.
- Şener, Cemal. "İdamla Yargılanan Hamdullah Çelebi'nin Savunması". Ed. Osman Eğri vd. *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. I. 420-427. Çorum: Hitit Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2011
- Tur, Seyit Derviş. *Erkânname*. İstanbul: Can Yayınları, 2012
- Uludağ, Süleyman. "Hatîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: 1997, C.XVI, s. 467
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2016.
- Uludağ, Süleyman. "Muhammed (İslam kültüründe Hz. Muhammed/tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXX/ 446- 448. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Üçer, Cenksu. "Hakk-Muhammed-Ali (Üçler) Telakkileri Çerçevesinde Alevilikte Hz. Ali. *Hazreti Ali Sempozyum Bildirileri*. I. 116-144. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009
- Üçer, Cenksu. "Musahiblik Kurumu Üzerinden Alevi Ocaklar ve Gruplar Hakkında Bazı Değerlendirmeler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 93 (2020), s.11-35.
- Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî. *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*. çev. Serhan Tayşi. İstanbul: Ocak Yayınları, 2005
- Yaman, Mehmet. *Erdebilli Şeyh Safî ve Buyruğu*. İstanbul: Ufuk Matbaası, 1994
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'râc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXX/ 132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000
- Yörükhan, Turhan. *Yunan Mitolojisinde Aşk*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.
- Yüksel, Emine. *Alevi-Bektaşî Kültüründe Yaratılış Anlatıları ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016.

İnternet Kaynakları

- Deyişler- Nefesler. "Miraçlama Örnekleri". Erişim 13 Ağustos 2023. https://www.deyisler-nefesler.com/miraclama-ornekleri/#google_vignette
- Kur'an Yolu. Erişim 10 Şubat 2024. <https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/sure/20-taha-suresi>
- Kur'an Yolu. Erişim 15 Ağustos 2023. <https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/Necm-suresi/4789/5-18-ayet-tefsiri>
- Kur'an Yolu. Erişim 15 Ağustos 2023. <https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/sure/17-isra-suresi>
- Kur'an Yolu. Erişim 15 Eylül 2023. <https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/Fetih-suresi/4591/8-10-ayet-tefsiri>
- Osmanlıca- Türkçe Sözlük. Erişim 12 Şubat 2023. <https://www.luggat.com/n%C3%BCmayan/1/1>
- Osmanlıca- Türkçe Sözlük. Erişim 12 Şubat 2023. <https://www.luggat.com/%c5%9f%c3%a2di>

Sözlü Kaynaklar

- K1: Hasan Kabak, 72 yaşında, ilkokul mezunu, Hubyar Ocağı dedesi, emekli, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K2: Ahmet Özçelik, 58 yaşında, İlkokul mezunu, Hubyar Ocağı dedesi, Ahşap ustası, Bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K3: Alican Yıldırım, 62 yaşında, ilkokul mezunu, Hubyar ocağı zâkiri, sanatçı, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K4: Haydar Şahin, 74 yaşında, ilkokul mezunu, Kul Himmet Ocağı dedesi, emekli, bilgileri

- gelenekten edinmiştir.
- K5: Yunis Özer, 63 yaşında, ilkokul mezunu, Yunus Emre Ocağı dedesi, esnaf, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K6: Muharrem Şahin, 59 yaşında, ortaokul mezunu, Şah Hatayi Ocağı dedesi, esnaf, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K7: Muzaffer Eraslan, 76 yaşında, ilkokul mezunu, Keçeci Baba Ocağı dedesi, emekli, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K8: Mahmut Koç, 65 yaşında, ilkokul mezunu, Keçeci Baba Ocağı dedesi, emekli, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K9: Veli Yüksel, 50 yaşında, ilkokul mezunu, Keçeci Baba Ocağı dedesi, çiftçi, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K10: Hasan Şahin, 80 yaşında, eğitimi yok, Pîr Sultan Ocağı dedesi, emekli, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K11: Celal Özer, 67 yaşında, ilkokul mezunu, Şah İbrahim Veli Ocağı dedesi, emekli, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K12: Erkan Çanakçı, 41 yaşında, yüksek lisans mezunu, Şah İbrahim Veli Ocağı dedesi, öğretmen, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K13: Ali Ulukan, 69 yaşında, ilkokul mezunu, Bektaşî zâkiri, emekli, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K14: Eren Ulukan, 42 yaşında, lisans mezunu, Bektaşî zâkiri, öğretmen, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K15: Muharrem Erkan, 62 yaşında, lisans mezunu, Pîr Sultan Abdal Kültür Derneği Tokat Şubesi Başkanı ve Hıdır Abdal Ocağı dedesi, emekli, bilgileri gelenekten edinmiştir.
- K16: Hasan Salman (Âşık Selmani), vefat etmiştir, Şah İbrahim Veli Ocağı zâkiri, bilgileri gelenekten öğrenmiştir.
- K17: Temel Yıldız, 50 yaşında, ortaokul mezunu, Bostankolu Ocağı dedesi, bilgileri gelenekten öğrenmiştir.
- K18: Veysel Eraslan, 60 yaşında, ortaokul mezunu, Kesikbaş Ocağı dedesi, bilgileri gelenekten öğrenmiştir.
- K19: İmdat Çelebi, 57 yaşında, ortaokul, Güvenç Abdal Ocağı dedesi, bilgileri gelenekten öğrenmiştir.
- K20: Ali Aslan, 70 yaşında, ortaokul, Emir Şeyh Yakup Ocağı dedesi, bilgileri gelenekten öğrenmiştir.

Extended Abstract

Beliefs about the Miraj event and the myth of the kirkklar after it have survived for hundreds of years in the Alevi and Bektashi oral tradition, especially in the form of “*mirajlama*” poems recited during cem rituals. Mirajlamas are the poetic forms of mythical narratives centered on mirac, which explain the origin of semah, an important part of the cem rituals that Alevi and Bektashi communities consider as worship, and many other practices in the tradition. The miraj event and the narrative of the assembly of kirkklar in the Alevi and Bektashi oral tradition have survived to the present day through mirajlamas. This type of mystical poetry, created with the traditional patterns of folk poetry, is usually performed with melody in cem rituals. In classical Turkish literature, the event of Miraj has been dealt with in genres such as “*mi'râciye*, *mi'râç-nâme*, *mi'râj-ı nebî*, *mi'râcû'n-nebî*” depending on the understanding of Ahli Sunnet. However, mirajlamas differed from these genres in that they were fed by oral culture, performed with melody in cem ceremonies and composed in syllabic meter.

The poems of Alevi and Bektashi poets about miraj and kirkklar narratives are mostly found from the 13th century onwards. Leading poets of the Bektashi tradition such as Abdal Musa and Kaygusuz Abdal and of the Sufiyan continuity/Kizilbash tradition such as Hatayi wrote poems in the genre of mirajlama. In the Anatolian geography, especially in the cems of Alevi ocaks that continue the Sufiyan tradition, Shah Hatayi's mirajlama are usually recited. In addition, there are Alevi and Bektashi communities where mirajlamas of different personalities are recited. Tokat is one of the important centers of the Alevi and Bektashi tradition, and in addition to Shah Hatayi's mirajlamas, Pîr Hamdullah Çelebi's mirajlama is also used in cem rituals in Tokat,

especially among the ocaks affiliated to Hacı Bektaş-ı Veli. However, Hamdullah Çelebi's mirajlama is also recited in some Alevi communities, depending on the dedes who conduct the cem rituals.

Hamdullah Çelebi was the son of Feyzullah Çelebi, who was the postnishin of Hacı Bektaş-ı Veli. Hamdullah Çelebi, himself a postnishin, used the pseudonym Hasreti in his poems. It is thought that his use of this pseudonym was due to his longing for Hacı Bektaş while he was in exile. Hamdullah Çelebi died in exile in Amasya as a result of the closure of Bektashi lodges. In this research centered on Hamdullah Çelebi's mirajlama, the beliefs about the miraj event and the assembly of kirkklar afterwards were interpreted especially in the context of Bektashi symbolism. The opinions of twenty Alevi dedes and zâkir who conduct cems in the region of Tokat regarding the mirajlamas performed in the Tokat region were utilized, and the methods of literature review and interview were applied. While conducting field research, interviews were conducted with resource persons belonging to different ocaks. Representatives of ocaks that are important for Alevism and Bektashism such as Hubyar Sultan, Pir Sultan, Erdebil, Keçeci Baba, Shah Hatayi, Shah İbrahim Veli, Yunus Emre, Kul Himmet, Güvenç Abdal, Hıdır Abdal, Bostankolu, Kesikbaş, Emir Şeyh Yakup were interviewed. In addition, both written sources and internet data were utilized, and the similarities and differences between oral and written sources were discussed comparatively. Taking Hamdullah Çelebi's poem in the mirajlama genre as the center; it is aimed to reveal the place and importance of mirajlamas in religious and mystical folk literature, and to discuss the sacredness of the miraj event and kirkklar narrative in the Alevi and Bektashi culture in the Tokat region in the context of the relationship between myth, worship system and poetry. In line with this purpose; Hamdullah Çelebi's mirajlama is interpreted comparatively in the light of different views, and determinations about the place of mirajlama in the tradition are included.

In our study, answers to questions such as *“Why are mirajlamas important for Alevism and Bektashism, what is the usage area of Hamdullah Çelebi's mirajlama, what can be said about the aspects that differ from Shah Hatayi's mirajlama, does Hamdullah Çelebi's mirajlama have a counterpart in Alevi ocaks, how is the mystical background of Çelebi's mirajlama interpreted by the masters?”* were sought. Our research is limited to the Tokat region and it is important in terms of contributing to the oak-centered studies on Alevism and Bektashism. Especially based on Hamdullah Çelebi's mirajlama, which is recited in Bektashis' cems, it has been seen that the belief in miraj and the assembly of kirkklar is kept alive in Tokat, and the effect of mirajlamas on Alevi and Bektashi tradition has been discussed.

In this study based on Hamdullah Çelebi's mirajlama, the importance of mirajlamas on the Alevi and Bektashi tradition in Tokat was discussed, and it was seen that the belief in miraj and the assembly of kirkklar was kept alive in Tokat through mirajlamas. It has been determined that mirajlamas performed in cem ceremonies in Tokat are at the basis of many practices that form the basis of Alevi and Bektashi tradition, but differences in interpretation between ocaks have drawn attention. This reveals the necessity of accessing the most accurate data in the interpretation and evaluation of sacred narratives such as mirajlamas, which are fed by oral tradition. Based on the fact that beliefs, practices and interpretations differ according to the ocaks; increasing such studies on the basis of ocaks and conducting comparative studies will make important contributions to Alevism and Bektashism research.

KUREYŞAN OCAĞI'NIN ERZİNCAN UZANTISI OLAN KUREYŞLİ SARIKAYA KÖYÜNDEKİ BEZEMELİ MEZAR TAŞLARI

DECORATED GRAVESTONES IN THE VILLAGE OF KUREYŞLİ
SARIKAYA THE ERZİNCAN EXTENSION OF THE KUREYŞAN FAMILY

FUNDA NALDAN*

Sorumlu Yazar

Öz

Erzincan'ın Üzümlü ilçesine bağlı Kureyşli Sarıkaya köyüne yerleşen Kureyşan Ocağı'na bağlı kişilerin mezarları bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Köyün ismi arşiv belgelerinde en erken 1845/46 tarihinde geçmekte olup, köyde yerleşimin tam olarak ne zaman başladığı bilinmemektedir.

Kureyşli Sarıkaya Mezarlığı'nda bulunan tarihi mezar taşları bu araştırma ile kayıt altına alınmış ve bilimsel olarak ilk kez tanıtılmıştır. Mezar taşlarında çok fazla tahribat görülmeyip günümüzde yeni definler de bu mezarlık içerisinde yer almaktadır. Mezarlar, kitabeleri, malzeme, bezeme özellikleri ile sanat tarihi metodolojisi içerisinde ele alınmıştır. Mezar taşlarında fes ve sarık gibi başlıklı taşların yanı sıra insan başı formulu, yuvarlak ve dilimli kemerli, üçgen biçimli başlıksız mezar taşları görülmektedir. Mezarlıkta bezemenin zenginliği dikkat çekmektedir. Bu kapsamda mezarlıkta sadece tarihi olan 8 adet mezar incelenmiş, diğer örnekler günümüz mezar yapılarındandır. Mezarlıkta bezemesiz mezar yapısı bulunmamaktadır. Ele alınan mezarların hepsi de bezemeli örneklerdir. Figürlü ve nesneli bezemelerin ağırlıkta olduğu mezarlarda at, kuş, mimari tasvir, ay-yıldız motifleri, ateşli ve kesici silahlar, kahve takımları, ibrik, tepsi, leğen, kepeç, kadeh motifleri vardır. Bitkisel süsleme türünde servi ve hayat ağacı tasvirleri, altı yapraklı çiçekler olup bunun yanı sıra rozet, mührü Süleyman, çarkıfelek gibi geometrik türde kompozisyonlar da bulunmaktadır. Bezemelerde Orta Asya Türk geleneğini devam ettiren tasvirler görülmektedir. Türklerin Orta Asya'daki inanç ve geleneklerinin, Anadolu'da mezar taşları üzerinde nasıl devam ettiği ile ilgili örnekler üzerinden bu bezemelerin değerlendirilmesi yapılacaktır. Her bir mezar yapısı katalog olarak hazırlanmıştır. Mezarlıkta 1845'den başlayarak 1951'e kadar süren yaklaşık 100 yıllık dönem aralığındaki mezarlar bir geleneği sürdürmesi bakımından önemlidir. Kitabelerde yer alan bilgiler sadece isim ve tarih içerdiğinden kişi hakkında yeterli bilgi vermemektedir. Anadolu'da aynı bezemelerin farklı bölgelerde kullanılmış olması ile bölge kültürü içerisindeki yeri de belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kureyşli Sarıkaya, Kureyşan ocağı, mezar, gelenek, bezeme.

Araştırma Makalesi / Künye: NALDAN, Funda. "Kureyşan Ocağı'nın Erzincan Uzantısı Olan Kureyşli Sarıkaya Köyündeki Bezemeli Mezar Taşları". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s.109-141. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1401107>.

* Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, E-mail: fnaldan@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2722-4269.

Abstract

The graves of people belonging to the Quraysh family who settled in the village of Kureyşli Sarıkaya in Üzümlü district of Erzincan constitute the subject of this study. The name of the village is mentioned in the archive documents at the earliest in 1845/46, but it is not known exactly when the settlement in the village started.

The historical gravestones in Kureyşli Sarıkaya cemetery were recorded with this research and were scientifically examined and introduced for the first time. There is not much damage to the gravestones and new burials are also located in this cemetery today. The tombs, inscriptions, material and ornamental features of the tombs were analysed in the context of art history methodology. In addition to headstones such as fez and turban, headstones with human head shapes, round and segmented arches, and triangular shaped gravestones without headgear can be seen on the tombstones. The richness of the decoration in the cemetery attracts attention. In this context, only 8 historical graves in the cemetery were examined, the other examples are from today's grave structures. There are no undecorated grave structures in the cemetery. All of the graves discussed are decorated examples. In the graves where decorations with figures and objects predominate, there are horse, bird, architectural depictions, crescent and star motifs, firearms and cutting weapons, coffee sets, pitchers, trays, basins, ladles and goblet motifs. In the type of botanical decoration, there are depictions of cypresses and the tree of life, flowers with six petals, as well as geometric compositions such as rosettes, the seal of Solomon and the passion flower. In the decorations, depictions that continue the Central Asian Turkish tradition can be seen. These decorations will be evaluated by presenting examples of how the Turks continued their beliefs and traditions in Central Asia on tombstones in Anatolia. Each tomb structure has been prepared as a catalogue. The graves in the cemetery, which span a period of approximately 100 years, starting from 1845 and lasting until 1951, are also important in that they continue a tradition. The information in the inscriptions doesn't provide sufficient information about the person as they only contain names and dates. Since the same decorations were used in different regions in Anatolia, an attempt was made to determine their place in the regional culture.

Key Words: Kureyşli Sarıkaya, Qurayshin family, grave, tradition, decoration.

Giriş

Ülkemizde mezar ve mezar taşları ile ilgili çalışmaların hızla arttığını görmekteyiz. Ancak halen pek çoğu yayınlara geçmeyi beklemektedir. Mezar taşları, milli kültürümüzün önemli belgeleri arasındadır. Toplumun sanat, örf ve geleneklerinin taşa yansımış birer örnekleridir. Anadolu'da mezar yapma geleneği Orta Asya'ya dayanmaktadır. Orta Asya'daki Türk toplumları, bezemeli mezar taşı geleneğini gittikleri yere beraberinde götürmüşlerdir. Mezar taşlarının bezenmesi, Anadolu'nun neredeyse geneline yayılmış durumdadır. Bezemeli mezar taşlarında görülen bezemeler, yerleşim yerlerinde aynı olmakla birlikte farklılık da gösterebilmektedir. Bu bezemelerle, ölümsüzlük işlenen motifler üzerinden anlatılmıştır.

Figürlü, tasvirli bezemeli mezar taşları başta Doğu Anadolu Bölgesi mezarlarında estetik bakımdan dikkat çekmekle birlikte burada yatan kişinin kimlik bilgisi, cinsiyeti, mesleği, sanat anlayışı ve hatta toplumdaki yerine kadar pek çok bilgiyi yansıtmaktadır (Sili, 1996: 220). Koç, koyun ve at biçimli mezar taşları Doğu Anadolu bölgesinde Erzincan, Erzurum, Kars, Tunceli'de sıkça karşımıza çıkmaktadır (Danık, 1990, Kulaz, İgit, 2018).

Erzincan'ın Üzümlü ilçesine bağlı Kureyşli Sarıkaya köyüne yerleşen Kureyşan Ocağı'na bağlı kişilerin mezarları bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. İncelenen mezarlar, 19.yüzyıl ortalarından 20.yüzyıl başlarına tarihlenmektedir. Üzümlü ilçesine yaklaşık 20 km. uzaklıkta yer alan köye toprak ve engebeli yoldan gidilmektedir. Köy, Esence dağları Çardaklı deresi vadisinin yukarı kısmında kalır. Esasen burası eski bir

mezra yerleşimidir.

Bu konuyu seçmemizin nedenlerinden biri, bu köyde yer alan mezar taşları daha önce kayıtlara geçmemiştir. Ulaşımın bu köye zor olması, buradaki mezarlara gereken önemin verilmemiş olmasından mezarlar bakımsız bir haldedir. Taşlar ve üzerindeki bezemeler kaybolup gitmeden belgelenmek istenmiştir. Ayrıca, bu çalışmada, Kureyşan aşireti hakkında genel bir bilgi verilerek bu aşirete tabii kişilerin mezar taşlarındaki bezemelerin Alevi geleneği ve Anadolu Türk sanatındaki yeri üzerinde durulmuştur.

Bu çalışmayla birlikte incelenen eserler ilk kez sunulacak ve katalog halinde tanıtılacaktır. Bu şekilde diğer benzer mezar yapılarıyla karşılaştırılması yapılabilecek ve bu eserlerin sanat tarihi bakımından önemi ortaya konmaya çalışılacaktır. Alevi ve Bektaşî geleneğinin sembolik ifadelerle mezar taşlarına yansıtılması bakımından önemli örneklerdir.

1. Kureyşan Aşireti ve Yerleşim Yerleri

Kureyşan Aşireti/Ocağı ile ilgili rivayet ve tartışmaların olduğu görülmüş, bu konuyu daha şeffaf bir şekilde ele alan bir doktora tezinin hazırlandığı tespit edilmiştir. Aşiret/ocak ile ilgili bilgiler için söz konusu bu tezden faydalanılmıştır (Taş, 2017).

Bugünkü Kureyşan Ocağı mensupları, 1220'lerde Kirmanşah'tan Dersim'e gelen Kureyş isimli aşiretin bir mensubu olan Seyyid Mahmud-ı Kebir'in soyundandır (Taş, 2017,129). Bu seyyid, Peygamber'in aşiretinin isminin unutulmaması için *Kureyş* mahlasını kullanmış ve bundan ötürü günümüzde Kureyşanlılar olarak anılmaktadır (Taş, 2018, 244).

Kureyşan Ocağı'na tabii olanlar kendilerinin peygamber soyundan geldiklerine inanmaktadır. Bu inanışta etkili olan şey, ataları Seyyid Mahmud-ı Kebir'in, 7. İmam Musa-i Kazım aracılığı ile Ehl-i Beyt soyuna dayanmasıdır. Alaeddin Keykubad'ın, Kureyş'i yanan fırında ateşle imtihan etmesi ve sonrasında elinde bulunan ve peygamber döneminde yazılan şecereye mühür basarak, Kureyş'in seyyidliğini kabul etmiş olması bu durumun bir kanıtı olarak görülmektedir. Ayrıca her yazılı belgede Kureyşanlıların *seyyid* olduklarının belirtildiği ifade edilmiştir (Taş,2018, 231).

Kureyşan Aşireti 13.yüzyıl başlarında Kirmanşah'ta yaşarken buradaki baskılardan dolayı Dersim'e göç eder. Çeşitli meslek gruplarından oluşan aşiret, o dönem Aksakal tabir edilen dervişler tarafından yönetiliyordu. Bu dervişler (7 Aksakal) içinde daha sözü geçen derviş ise Kureyş'in babası Seyyid Mahmud'du. Farklı mesleklere sahip olan bu insanlar, yerleştikleri yörenin küçük ve dağlık olması, aşiretin kalabalık olması gibi nedenlerle aşiret yöneticisi Seyyid Mahmud tarafından Anadolu'ya gönderilmişlerdir (Taş,2018, 230). Aşiret mensuplarından bazıları Anadolu'ya içlerine yayılırken, bazıları da Tunceli Mazgirt'te kalmıştır. Anadolu'ya içlerine gidenlerin çoğu o dönemki Anadolu Selçuklularının merkezi olan Konya'ya doğru gidip Karaman'a yerleşmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde bu yörelerde *Kureyş* isminin cemaat ve yer ismi olarak karşımıza çıktığı belirtilmiştir (Taş, 2018, 231).

Günümüzde Tunceli/Nazımiye ilçesi ve Gaziantep/Yukarı Kayabaşı köyündeki insanlar, Kureyşan ismini, 13. yüzyılın başında Kureyş aşiretiyle birlikte genç yaşta Anadolu'ya gelen ve bu aşiretin bir üyesi olan ataları Kureyş'in isminden dolayı almışlardır. Tunceli'deki ocakların çoğu, 13. yüzyılın başında buraya göçüp gelen Kureyş aşiretine dayandırılmaktadır. Ocaklar atalarının isimlerini kullanıp Kureyş ismini kullanmamışlardır.

Kureyş aşiret mensupları, Seyyid Mahmud Kureyş ile birlikte başlangıçta Mazgirt/Çelekas'ta yaşamış, Alaaddin Keykubad ile yaşanan fırın olayından sonra da bir kısmı Kureyş ile Tunceli Nazimiye ilçesine bağlı Zeve köyüne yerleşmişlerdir. Geçen yüzyıllar içinde hem taliplerin soyu hem de Kureyş'in soyundan gelenler bu köye sığamadıklarından Anadolu'nun farklı yerlerine ve yurtdışına doğru göç etmişlerdir. Tunceli'den sonra başlangıçta Erzincan, Muş/Varto, Bingöl illerine yerleşmişlerdir. Elazığ, Maraş, Gümüşhane, Erzurum, Sivas, Aydın, Mersin gibi illere de Kureyşanlı ailelerin yerleştiği ifade edilmiştir (Taş, 2017, 146).

Osmanlı Dönemi arşiv belgelerinde de Erzincan ve Tercan ilçesi yakınlarında yer alan bazı yerleşim isimlerinin ve bugünkü Üzümlü ilçesine bağlı Kureyşli Sarıkaya köyünün Kureyş aşiretine bağlı olduğu görülmektedir. Bu arada Osmanlı belgelerinde *ocak* yerine daha çok *aşiret* terimi kullanılmıştır. Kureyşan ocağı ile ilgili belgelerden biri de H.1262/M.1845/46 tarihlidir ve bu belgede, Erzincan, Tercan ve çevresinde yaşayan Kureyşanlı Aşireti'nden bahsedilmektedir (Taş, 2017, 149).

Aşiretler hakkında tutulan raporlarda da Erzincan'a yerleşen Kureyşli Aşireti'nden bahsedilmektedir. 7.260 kişilik bir nüfusu olan bu aşiretin Kürtçe ve Dersim Zazacası konuştuğu, Alevi-Kızılbaş olduğu ayrıca, Çayırılı ilçesine bağlı Yukarı Çamurdere, Ozanlı, Hastarla, Paşayurdu, Doğanyuva, Yaylalar, Yayalakent, Başköy, Sarıgüney, Turnaçayırı, Çilhoroz, Boybeyi ve Eşmepınar köylerinde yaşadıkları ve daha önceki isyanlara katılmadıkları belirtilmiştir (Taş, 2017, 155).

Kureyşanlılar ile diğer Alevi aşiretleri arasında ise kültür ve inanç bakımından pek bir fark olmadığı, *Kureyş*'i *pir* kabul eden aşiretlerin onun yolunu sürdürdükleri, gelenek ve göreneklerin de bazı yerel farklılıklar dışında aynı olduğu ifade edilmiştir (Taş, 2017, 157).

Kureyşanlılar'ın Anadolu'ya Aleviliği yaymak için geldiği anlaşılmaktadır. Kureyş adının verildiği yerleşimlerden birinin de Erzincan'daki Kureyşli Sarıkaya olduğu, çalışma konumuz olan köyün isminin buradan geldiği görülmektedir.

Bu çalışmada, aşiretin inanç ve değerler birliğini oluşturan Alevilik ve aşirete tabii kişilerin mezar ve mezar taşlarındaki bezemelerin Alevi geleneği ve Anadolu Türk sanatındaki yeri değerlendirilecektir.



Şekil 1: Kureyşli Sarıkaya Köyü uydu görüntüsü (<https://www.ilcelerikoyleri.com/koy/erzincan-uzumlu-kureyslisarikaya-koyu-17159>)

2. Figürlü Mezar Taşı Geleneği

Mezar taşları, milli kültürümüzün en önemli arşiv vesikalarından biridir. Anadolu'nun bazı bölgelerinde görülen figürlü mezar taşları, Orta Asya üzerinden Anadolu'ya bir köprü kurarak geleneksel mezar taşı yapımı geleneği ve kültürünün sürdürüldüğünü göstermektedir. Mezar taşı bezemesinde ölen kişiye duyulan sevgi, saygı, özlem bir takım simge ve motiflerle ifade edilmiştir. Mezar ve mezar taşındaki figürlü ve tasvirli bezeme, Anadolu'nun farklı bölgelerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu bezemeler bölgeden bölgeye farklılık gösterebilmektedir. İç, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde ağırlıklı olarak görülen bezemeli mezar ve mezar taşlarında kullanılan motifler, defnedilen kişinin yaşam tarzı, cinsiyeti, inancı, mezhebi gibi pek çok bilgiyi bizlere aktarmaktadır.

Figürlü mezar taşı taşlarının özellikle yaygın olarak görüldüğü yerler arasında Erzincan, Sivas, Tunceli, Ardahan, Adıyaman, Kayseri, Bitlis, Nevşehir, Kars gibi şehirler gelmektedir.

Erzincan'da yer alan bezemeli mezar taşları yerele ait geleneksel sanatı yansıtmaktadır. Özellikle Tercan ve Çayırılı ilçelerinde bezemeli mezar taşı yapımı geleneğini sürdüren köyler bulunmaktadır. Çayırılı'ya bağlı Başköy, Çamurludere, Eşmepınar, Sarıgüney, Yaylakent, Ozanlı, Verimli bu köylerden bazılarıdır¹. Erzincan merkez, köyler, ilçe ve ilçelere bağlı köylerde tarafımdan çeşitli çalışmalar yapılmış olup çalışmalar halen daha devam etmektedir. Çalışmaya konu olan mezarlarda kullanılan tasvirlerin Çayırılı ilçesi mezarlarındaki bezemeler ile paralellik gösterdiği yapılan saha çalışmalarından bilinmektedir. Köylerde halkın sanat ve estetik açıdan bu bezemeleri halen devam ettirdiği görülmektedir. Bu mezarların yapıldığı mezarlık alanlar günümüzde halen defin için kullanılmaktadır. Bazı köylerde ise kullanılmayan mezarlıklar da vardır.

3. Kureysli Sarıkaya Köyü Mezarlığı

Erzincan Üzümlü ilçesine bağlı, ilçeye yaklaşık 20 km. uzaklıkta bulunan Kureysli Sarıkaya köyü, diğer yandan Çayırılı ilçesine sınırdadır. Mezarlık, UTM 43 96 241 koordinatında bulunmaktadır². Mezarlık, köy sınırları içerisinde yer almaktadır. Yüksek bir tepe üzerinde yer alan mezarlık etrafı tel örgü ile çevrilmiştir (Foto.1,2). Mezarlıkta toplam 8 tarihi mezar yapısı yer almaktadır. Mezar tipi olarak sanduka formunda mezarlar yapılmıştır. Yüksek bir kaide üzerinde dikdörtgen formlu iki ucuna baş ve ayak taşı yerleştirilmiştir. İçleri boşatılmamıştır. Sanduka üzerinde kapak taşları mevcuttur. Mezar yapıları yekpare blok taş veya dikdörtgen blok parça taşlardan yapılmıştır. Sandukaların yan taşlarında çeşitli bezemeler yer almaktadır. Mezarlar, bölgeden çıkarılan sarı kesme taş malzemenen yapılmıştır. Mezar taşlarının hepsinde kitabe bulunmaktadır. Kitabe bulunan taşların ise bir kısmı okunamayacak durumdadır.

Mezar ve mezar taşlarında görülen bezemeler figürlü ve nesneli, geometrik ve bitkisel bezeme türündedir.

1 Çayırılı mezar ve mezar taşları, 2018-19 yılında "Çayırılı İlçesi Mezar Taşlarındaki Nesne, İnsan Sembolizmi ve Sanatsal Yorumla Yeniden Üretime Dönüştürülme Olanaklarının Araştırılması" başlıklı BAP projesi şahsımın yürüttüğü olduğu bir çalışma olarak hazırlanmıştır. Yakın bir tarihte kitap çalışması olarak yayımlanacaktır.

2 Bu mezarlık, 2021 yılında yürütücüsü olduğum "Erzincan İli ve İlçelerinde Türk-İslam Dönemi Yüzye Araştırması" projesi kapsamında Kültür ve Turizm Bakanlığı yüzey araştırmasında incelenmiştir.



Foto. 1: Kureyşli Sarıkaya köyü mezarlığı genel görünüş



Foto. 2: Kureyşli Sarıkaya köyü mezarlığı genel görünüş

4. Katalog

Katalog 1

Kitabe/Tarih: H.1261/M.1845

Ölçüler:

Mezar yüksekliği: 1.26 cm, genişlik: 72 cm., uzunluk: 1.50 cm.

Baş şahide: Yükseklik: 73.5 cm., alt genişlik: 23cm, üst genişlik: 27 cm., kalınlık: 7.5 cm.

Ayak şahide: Yükseklik: 64.5 cm., alt genişlik: 23 cm., üst genişlik: 30 cm., kalınlık: 8 cm.

Tanımı: Baş taşı, sarık tiplidir. Ayak şahide, dilimli kemer formundadır. Baş taşı üzerinde yalnızca “H.1261/M.1845” tarihi yazılıdır (Foto.4). Sanduka üzerinde bir

kapak taşı bulunmaktadır. Baş ve ayak taşı bu taş üzerinde yükselmektedir (Foto.3).

Baş taşının bulunduğu sandukanın kısa yan taşında, altı yapraklı çiçek ve rozet motifleri vardır. Güney sanduka yan taşında sırası ile iki tüfek, mermi, fişeklik, iki kılıç, leğen, ibrik ve at (Foto.5), kuzey yönde kılıç, barutluk ve tepsi motifleri yer almaktadır (Foto.6). Her bir motif, blok kare veya dikdörtgen şeklindeki taşların üzerine işlendiğinden mezar yüzeyinde çerçeve oluşturmuştur.



Foto. 3: Mezar, kuzeybatı görünüşü

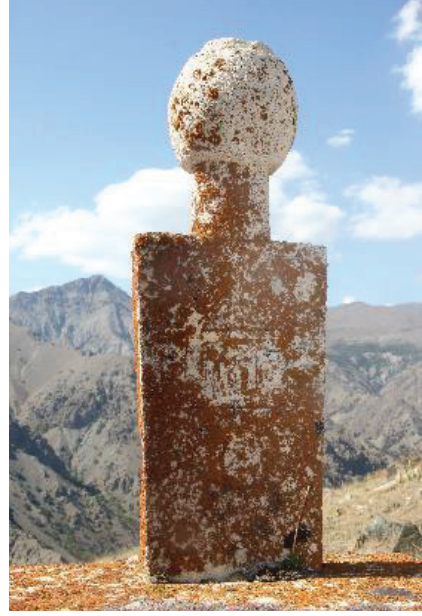


Foto. 4: Baş taşı, doğu yön



Foto. 5: Sanduka güney yan taşı



Foto. 6: Sanduka kuzey yan taşı

Katalog 2

Kitabe/Tarih: H.1329/M.1911

Ölçüler:

Mezar yüksekliği: 1.25 cm., genişlik: 73.5 cm., uzunluk: 1.50 cm.

Baş şahide: Yükseklik: 70 cm., alt genişlik: 22 cm., üst genişlik: 28.5 cm., kalınlık: 8.5 cm.

Ayak şahide: Yükseklik: 67 cm., alt genişlik: 24.5 cm., üst genişlik: 33.5 cm., kalınlık: 8 cm.

Tanımı: Baş taşı, sarık tiplidir. Ayak şahide, dilimli kemer formundadır. Baş taşı üzerinde yalnızca “1329” tarihi yazılıdır (Foto.8). Sanduka üzerinde bir kapak taşı bulunmaktadır. Baş ve ayak taşı bu taş üzerinde yükselmektedir. Mezar yapısı, dikdörtgen ve kare biçimli blok taşlarla örülmüştür.

Baş taşının bulunduğu sandukanın kısa kenar yan taşında leğen ve ibrik tasvirleri vardır (Foto.9). Güney sanduka yan taşında sırası iki kılıç, tüfek ve fişeklik, iki kılıç, barutluk ve mührü Süleyman bezemesi vardır (Foto.7). Kuzey yöndeki sanduka yüzeyinde ise, fişeklik, barutluk, tepsi ve at tasviri yer almaktadır (Foto.10).



Foto. 7: Sanduka güneybatıdan görünüş



Foto. 8: Baş taşı, doğu yön



Foto. 9: Baş taşının olduğu sanduka kısa kenar



Foto. 10: Sanduka kuzey yan taşından görünüş

Katalog 3

Kitabe/Tarih: H.1311/M.1893-94

Ölçüler:

Mezar yüksekliği: 106 cm., genişlik: 55 cm., uzunluk: 53 cm.

Baş şahide: yükseklik: 75 cm., genişlik: 26 cm, kalınlık: 11 cm.

Ayak şahide: yükseklik: 72 cm., genişlik: 25.5 cm., kalınlık: 11 cm.

Tanımı: Sanduka diğer mezarlara göre tahrip olmuştur. Taşlarda oynamalar vardır. Birkaçı yerinden çıkmıştır. Baş şahide, fes tiplidir. Ayak şahide yuvarlak kemerli formdadır.

Baş şahide, fes tiplidir. Ayak şahide yuvarlak kemerli formdadır. Baş taşı üzerinde yalnızca “1311” tarihi yazılıdır (Foto.12). Sanduka üzerinde bir kapak taşı bulunmaktadır. Baş ve ayak taşı bu taş üzerinde yükselmektedir.

Baş taşının bulunduğu sandukanın kısa kenarında iki kare biçimli blok taşın köşelerinde yelpazeye benzer süslemeler, ortada iki adet mührü Süleyman motifi vardır (Foto.14).

Ayak taşının alınlık kısmına çarkifelek motifi işlenmiş olup hemen altında da servi ağacı yer almaktadır (Foto.15). Ayak taşının bulunduğu sanduka doğu yöndeki yan taşında ayak taşında görülen servi ağacının aynısı işlenmiştir.

Güney yönde sanduka yan taşı yüzeyinde kenar çerçevesi oluşturulmuştur. Dikdörtgen biçimli blok taşların yan taşlara bakan yüzlerine çarkifelekler, daire içine alınmış altı yapraklı çiçekler işlenmiştir. Sandukanın güney yan taşının üstündeki blok taş yerinden çıkmıştır. Bu yüzeyde fişeklik, barutluk ve tabanca, üç tüfek, iki kılıç ve at tasviri yer almaktadır (Foto.11). Kuzey sanduka yan taşında ise yine kenarlarda çarkifelekler, daire içine alınmış altı yapraklı çiçekler vardır. Orta kısımda sırası ile kandil, üç kadeh, tepsi, leğen ve ibrik, kepçe, kaşık ve iki cezve, kahve değirmeni bulunmaktadır (Foto.13).



Foto. 11: Sanduka güney yan taşından görünüş



Foto.12: Baş taşı, batı yön



Foto. 13: Sanduka kuzey yan taşından görünüş



Foto.14: Sanduka doğu yön kısa kenar

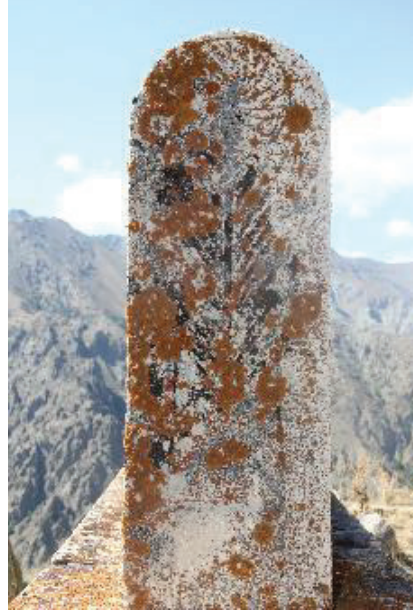


Foto.15: Ayak taşı doğu yön

Katalog 4

Kitabe/Tarih: H.1321-1322/ M.1903-1905

Ölçüler:

Mezar yüksekliği: 93 cm., genişlik: 47 cm., uzunluk: 1.48 cm.

Baş şahide: Yükseklik: 74 cm., genişlik: 25 cm., kalınlık: 11 cm.

Ayak şahide: Yükseklik: 65 cm., genişlik: 26 cm., kalınlık: 11,5 cm.

Tanımı: Baş şahide, fes tiplidir. Ayak şahide yuvarlak kemerli formdadır. Baş taşı üzerinde H. "1321-1322" tarihi yazılıdır (Foto.16). Sanduka üzerinde bir kapak taşı bulunmaktadır. Baş ve ayak taşı bu taş üzerinde yükselmektedir. Mezarın yapımında dikdörtgen biçimli blok taşlar kullanılmıştır.

Baş taşı yüzeyinde servi ağacı üzerinde kuş tasviri (Foto.17), baş taşının bulunduğu sandukanın kısa kenarında altlı üstlü daire içine alınmış rozet ve mührü Süleyman uygulaması mevcuttur. Ayak taşında ise batıya bakan yüzünde mührü Süleyman, doğu yüzünde hayat ağacı üzerinde kuş figürü bezemesi (Foto.18), buranın alta gelen sanduka yan taşında servi ağacı tasviri vardır (Foto.19).

Güney yönde sanduka yan taşı yüzeyinde daire içine alınmış altı yapraklı çiçek, çarkıfelek, kemeççe, saz, tepsi, kadeh, ibrik, leğen, kepeç, kaşık, iki cezve, kahve değirmeni ve kutusu bulunmaktadır (Foto.21). Kuzey sanduka yan taşı ise iki adet mührü Süleyman, bir kılıç, iki tabanca, bir tüfek, barutluk ve fişeklik, sandukanın alt sırasında tüfek, fişeklik, mermi, at, kandil ve dört kadeh tasviri işlenmiştir (Foto.20).



Foto.16: Baş taşı doğu yn



Foto.17: Baş taşı batı yn



Foto.18: Ayak taşı doğu yn



Foto.19: Doğu yn sanduka kısa kenardan görünüş



Foto. 20: Sanduka kuzey yan taşından görünüş



Foto.21: Sanduka güney yan taşından görünüş

Katalog 5

Kitabe/Tarih: Mezar baş taşı kırık bir şekilde yere düşmüş olup mezar üzerinde değildir. Baş taşında yer alan kitabenin okunuşu şu şekildedir:

“Hüvelbaki

...

Kureyşli Mâhmud Ağazade

Mehmed Efendi ruhu için

Fatiha”

Kitabeden mezarın Mehmed Efendi’ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tarih bilgisi verilmediğinden diğer mezarların üslup ve bezemeleri de dikkate alınarak 20. yüzyıl başlarına tarihlendirilebilir.

Ölçüler:

Mezar yüksekliği: 95,5 cm., genişlik: 35 cm., uzunluk: 1.12 cm.

Baş şahide: Yükseklik: 75,5 cm., alt genişlik: 22 cm., üst genişlik: 23 cm., kalınlık: 12 cm.

Ayak şahide: Yükseklik: 66 cm., alt genişlik: 19 cm., üst genişlik: 23 cm., kalınlık: 12 cm.

Tanımı: Baş şahide, fes tiplidir. Ancak baş taşı kırık olup yerinde değildir. Mezarın hemen yanında yerde bulunan baş taşının başlık kısmından ayrıldığı görülmüştür. Ayak şahide, dilimli kemerlidir. Ayak taşı üzerinde “*Ali Ağa oğlu Mehmed Ağa*” ibaresi geçmektedir (Foto.25).

Baş taşının bulunduğu sandukanın kısa yan taşında at tasviri vardır (Foto.24). Güney sanduka yan taşında köşeler yelpazeyi andıran süslemelerle bezenmiştir. Bu yüzeyin etrafı ise yarım daire şeklindeki motiflerle çevrelenmiştir. Mezarda blok taş uygulaması yerine yekpare taş uygulaması görülmektedir. Dört kadeh, ibrik, leğen ve yanında hayat ağacı tasviri bulunmaktadır (Foto.22). Kuzey sanduka yan taşı yüzeyinde üstte iki ay tasviri ortasında yıldız olup bu yüzeyde iki bölümden oluşan kitabe mevcuttur (Foto.23). Kitabenin okunuşu şu şekildedir:

“*La İlahe illallah*

Muhammeden Resulullah

Ali ve duâ Allah

İnna fetahna leke fethan mübina

La Feta illa Ali

La Seyfe

İlla Zülfikâr

Seyyid Hüseyin”

Kitabenin hemen alt kısmında kılıç tasviri bulunmaktadır.



Foto.22: Sanduka güney yan taşından görünüş



Foto.23: Sanduka kuzey yan taşından görünüş



Foto.24: Sanduka kısa kenar, batı yönden



Foto.25: Ayak taşı, doğu yönden görünüş

Katalog 6

Kitabe/Tarih:

“*Mehmed Efendi*

Zevcesi Halime

Ruhuna Fatiha

1371/1951”

Kitabeye göre, Mehmed Efendi'nin hanımı Halime Hatun'un mezarı olduğu, 1951 yılında vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Ölçüler:

Mezar yüksekliği: 71 cm., genişlik: 37 cm., uzunluk: 80 cm.

Baş şahide: Yükseklik: 59 cm., genişlik: 20,5 cm., kalınlık: 8 cm.

Ayak şahide: Yükseklik: 59 cm., alt genişlik: 19 cm., üst genişlik: 20 cm., kalınlık: 8 cm.

Tanımı: Mezar, yekpare blok taştan yapılmıştır (Foto.27). Baş taşı, insan başı formundadır. Baş taşında okunamayacak durumda kitabesi vardır. Altta yer alan tarih kısmında “1951” geçmektedir (Foto.28). Ayak şahide, dilimli kemerlidir. Baş ve ayak taşı yüzeyinde herhangi bir süsleme bulunmamaktadır.

Sanduka güney yan taşında yüzeyin etrafı zikzak ve yarım daire şeklindeki bezemelerle kuşatılmıştır (Foto.26). Orta kısımda ise cami, alem motifi bulunmaktadır (Foto.29). Bu mezar yapısı da yekpare blok taştan yapılmıştır. Kuzey sanduka yan taşındaki bezemeler silinmiş haldedir.



Foto.26: Sanduka güney yan taşından görünüş



Foto.27: Mezar genel görünüş



Foto.28: Baş taşı, batı yönden



Foto.29: Sanduka güney yan taşından görünüş

Katalog 7

Kitabe/Tarih: Baş taşında yer alan kitabenin okunuşu şu şekildedir:

“Edib Efendi

Zevcesi Safiye

Ruhuna Fatıha

1365/1950”

Kitabeye göre, mezarın Edib Efendi'nin hanımı Safiye Hatun'a ait olduğu ve onun da 1950 yılında vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Ölçüler:

Mezar yüksekliği: 79 cm., genişlik: 37 cm., uzunluk: 80 cm.

Baş şahide: Yükseklik: 56 cm., genişlik: 22 cm., kalınlık: 11 cm.

Ayak şahide: Yükseklik: 59 cm., alt genişlik: 22 cm., üst genişlik: 23 cm., kalınlık: 11 cm.

Tanımı: Mezar, yekpare blok taştan yapılmıştır (Foto.30). Baş şahide, insan başı formundadır (Foto.32). Ayak şahide, dilimli kemerlidir. Üzerinde herhangi bir süsleme bulunmamaktadır.

Sanduka güney yan taşı etrafı sarmaşık dallarla bezenmiştir. Orta kısımda kahve değirmeni, kahve kutusu, dört bardak, ibrik ve ay-yıldız tasviri bulunmaktadır (Foto.33). Kuzey sanduka yan taşında ise sanduka çevresi yarım dairelerin yan yana sıralanmasıyla çevrelenmiştir. Orta kısımda hayat ağacı tasviri ve ağacın her iki yanında daire içinde altı yapraklı çiçek vardır (Foto.31).



Foto.30: Mezar genel görünüşü



Foto.31: Sanduka kuzey yan taşından görünüş



Foto.32: Baş taşından görünüş



Foto.33: Sanduka güney yan taşından görünüş

Katalog 8

Kitabe/Tarih: Baş taşında yer alan Türkçe harflerle yazılmış kitabesi şu şekildedir:
Kureyşli Me-met Efendi, Zade-Ölmüş, ...Ru, Huna Fatıha,1305''

Kitabeden mezarın Mehmet Efendi'ye ait olduğu ve 1887-88 tarihinde yaptırıldığı anlaşılmaktadır.

Ölçüler:

Mezar yüksekliği: 118 cm., genişlik: 41 cm., uzunluk: 118 cm.

Baş şahide: Yükseklik: 66,5 cm., alt genişlik: 22,5 cm., üst genişlik: 25 cm., kalınlık: 13 cm.

Ayak şahide: Yükseklik: 53,5 cm., alt genişlik: 23 cm., üst genişlik: 24 cm., kalınlık: 14 cm.

Tanımı: Mezar, yekpare blok taştan yapılmıştır (Foto.34). Baş şahide, fes tiplidir (Foto.36). Baş taşında kitabesi vardır. Ayak taşı üçgen formundadır. Tepelik kısmında rozet bulunmaktadır. Ayak taşının bulunduğu sanduka kısa kenar yüzeyinde servi ağacı üzerinde ay-yıldız vardır (Foto.35).

Güney sanduka yan taşı çevresi yarım dairelerin yan yana sıralanmasıyla çevrelenmiştir. Orta kısımda Türkçe harfle yazılmış bir beyit olmasına karşın günümüzde okunamayacak durumdadır. Kuzey yönde ise yine güney yöndeki gibi yarım dairelerin sanduka çevresini kuşatması uygulaması vardır. Orta kısım ayrı bir şekilde çevrelenerek pano oluşturulmuştur. Köşelerde yelpazeyi andıran süslemeler, ortada iki rozet ve altta ay-yıldız tasvirleri ile bezemeye gidilmiştir.



Foto.34: Sanduka güneyden görünüş



Foto.35: Doğu yönden sanduka kısa kenar



Foto.36: Baş taşından görünüş

5. Değerlendirme

İnceleme kapsamında ele alınan 8 adet mezar yapısı mezar tipi, mezar taşı, kitabesi, malzeme, süsleme tekniği ve süsleme türlerine göre değerlendirilecek ve karşılaştırılacaktır. Özellikle bezemeyi meydana getiren kompozisyonlar ve bu motiflerin ikonografik anlamları üzerinde durulmuştur. Bu mezar taşlarından kitabelerine göre 2'si kadın, 6'sı erkek mezarıdır. Bezemeli mezar taşlarının en erkeni 1845 tarihli olup, diğerleri sırası ile 1887/88-1893/93,1903/04,1911,1950,1951 tarih aralığındadır. Mezarlardan biri üzerinde tarih ibaresi yoktur. Ancak benzer özelliklere sahip olduğundan 20.yüzyıl başlarına tarihlendirilebilir.

Kureyşli Sarıkaya köyü mezarlığında bulunan mezarların sanduka tipinde yapıldığı görülmektedir. Sandık biçimli gövdeden oluşan mezarlardır. Sembolik lahit (Barışta, 1994, 1073-1077) adı da verilen bu mezarlar, yekpare taş blokların sanduka çevresini kapatarak baş ve ayakucunda bulunan taşlardan oluşan mezar tipidir. İncelenen mezarlıkta yer alan mezarlarda gövdenin üzerinde yatay dikdörtgen bir taş olup baş ve ayak taşları bu taş üzerinde yükselmektedir. Mezarlıkta, sanduka yükseklik ölçüleri 71-1.26 m., genişlik ölçüleri 35-73.5 m., uzunluk ölçüleri ise 80-1.50 m. arasında değişmektedir. 3 numaralı mezarda sanduka, diğer mezarlara göre zarar görmüştür. Güney yöndeki blok taşlar yerinden kaymış, düşmek üzeredir. Taşlardan biri yerinde değildir. 5 numaralı mezarın baş taşı yerinde değildir. Ancak başlık kısmı mezar üzerine eğreti bir şekilde oturtulmuştur. Diğer mezarlar sağlam durumdadır.

Mezarların başucu taşlarının hepsi batı yönünde yer almaktadır. Yekpare ve blok taşlardan oluşan bu taşlarda yükseklik ölçüleri 56-75,5 m arasında, genişlik ise 20,5 ile 28,5 m, kalınlık 7,5 ile 12 cm. arasında değişmektedir. Mezarlıkta yer alan 8 mezardan birinin baş taşı yıkılmış, başlığı mezar üzerinde sabitlenmeden konulmuştur. Bu baş taşından kalan başlığın fes tipli olduğu anlaşılmaktadır. Geriye kalan 7 adet baş taşından 2'si sarık, 3'ü fes, 2'si insan başı biçimindedir. Bu taşların hepsinde kitabe bulunmaktadır. Tarih bilgisi içermeyen 5 numaralı mezar 20.yüzyıl başlarına tarihlendirilmiştir. Diğer örnekler ise 1845-1951 yılları arasına tarihlenmektedir. Baş taşlarında bezemenin genellikle süslemesiz ve sade bırakıldığı görülmektedir. Bazı örneklerde batıya bakan yüzeyde bazılarının da ise doğu yönünde kitabelik vardır. Mezar taşları, başlıklı ve başlıksız olmak üzere iki grup halinde incelenerek değerlendirilecektir.

Dikdörtgen levha üzerine erkek başlıklı mezar taşlarının olduğu grup başlıklı taşlardır. Mezarlıkta 6'sı erkek mezar taşının hepsi (5 numaralı taşın başlığı kırık olmak üzere) bu gruba aittir. Başlıklı taşlardan 2'si sarık, 4'ü fes biçimlidir. Sarık biçimli başlık tipinde başlık bölümü yukarı doğru çok daralmadan yuvarlatılmıştır. Üst kısımda ise içte yer alan başlığın tepesi görünmektedir. Sarıklı 1 ve 2 numaralı örneklerde başlığa herhangi bir şerit çekilmeden sade bir şekilde bırakılmıştır. Fes biçimli başlıklarda, feslerin üst çapı alt çapından küçüktür. Bu fes tipi, Sultan Abdülaziz'in adına bağlanarak Aziziye kalıplı olarak adlandırılan fes tipine benzemektedir. Bu fesi, genellikle memur veya askerlerin giydiği söylenebilir. Bu tipin en yaygın kullanılan başlıklardan olduğu ve 19.yüzyılın ortalarından Cumhuriyet'e kadar kullanıldığı bilinmektedir (Laquer, 2013, 139). İncelenen 3 örnekten 3 numaralı mezar, bunlar içinde en erken tarihli (1893-94) olup diğer örnekler 20.yüzyıl başlarına kadar gitmektedir. Baş taşları üzerinde herhangi bir süsleme bulunmamaktadır. Yalnızca 4 numaralı mezar baş taşında servi ağacı üzerine tünemiş kuş tasviri bezemesi ile diğer baş taşlarından ayrılmaktadır. Kitabe işlenmiş örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mezarlıkta 8 mezar yapısında bulunan mezar taşlarından 6'sı başlıklı, diğer 10 tanesi başlıksızdır. Bu 16 mezar taşından 8 tanesi baş, 8 tanesi ayak taşıdır. Mezar taşlarından 2 tanesi başlıksız kadın baş taşıdır. Diğer 8 ayak taşı başlıksız mezar taşları tipolojisindedir. Tespit edilen başlıksız mezar taşları tepelik formlarına göre incelenmiştir. Bunlardan 6 ve 7 numaralı mezar baş taşları insan başı biçimli taşlardır. Baş taşının insan başı biçiminde yapılmış olması ile bu isimle nitelendirilmiştir. Buradaki baş taşlarında yüz ifadesi bulunmamakla birlikte aynı formda bölgede çok fazla yüz ifadesi de bulunan baş taşı vardır. Genellikle bu bölgede kadın baş taşı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tepelik kısmı dilimli kemerli tepelikli olan 5 ayak taşı³ bu tiptedir. Tepelik kısmı yuvarlak kemerli tepelikle sonlanan 2 ayak taşı bu tiptedir⁴. Tepeliği üçgen şeklinde tamamlanan bu tip, ters "V" gibi iki yana keskin eğimi vardır. Sadece 8 numaralı örnekte bu tip görülmektedir.

Mezarlarda malzeme olarak çevredeki taş ocaklarından çıkarılan sarımtırak renkli kesme taş malzemenin tercih edildiği görülmektedir. Bu taş çok sert olmamakla birlikte kolay işlenebildiğinden dolayı tercih edilmiş olmalıdır.

İncelenen mezarlardan hepsinin kitabesi vardır. Kitabeler baş taşı üzerine yerleştirilmiştir. Çerçevesi kartuş oluşturularak yazıldıkları görülmektedir. Ancak 5 numaralı mezarın kuzey yan taşında çerçeve oluşturularak yazılmış ve ay-yıldız simgesi konularak başlanmış özenli işçiliğe sahip kitabesi vardır. Bu kitabede tarih bilgisi verilmemiştir. Kitabesinde tarih taşıyan 7 örnek 1845-1951 yılları arasına aittir. 8 numaralı mezarda Türkçe harflerle beyit yazılmış, ancak burası okunabilecek durumda değildir. Erken tarihli mezar ile geç tarihli mezar arasında yaklaşık 100 yıl vardır. Bu durum buradaki bezemeli mezar taşlarının uzun zamandır devam ederek geleneğe dönüştüğünü göstermektedir. Kitabelerde yer alan bilgiler sadece isim ve tarih içerdiğinden kişi hakkında yeterli bilgi vermemektedir.

5.1. Süsleme

Mezar taşlarındaki tasvir veya motiflerin her birinin ikonografik anlamı bulunmaktadır. Bu bezemeler, mezarda yatan kişinin bazı özelliklerini göstermekle birlikte cinsiyetlerini ve meslek bilgilerini içerebilir. Motiflerde simgeler net bir şekilde karşımıza çıkmakta ancak arşiv vesikalarının azlığından bunların çözümü yorumlara dayanmaktadır (Akar, 1976, 14). Kadın mezar taşlarına genelde mutfak eşyaları işlenirken, erkek mezar taşlarına kılıç, tüfek, fişeklik gibi silah tasvirleri işlenmiştir.

Kureyşli Sarıkaya köyünde incelenen mezarların süsleme programlarına bakıldığında sanduka yan taş yüzeylerinin tamamının bezeli olduğu görülmektedir. Bu örneklerden 5 numaralı sandukanın kuzey ve güney yan taşları yelpaze formu geometrik süsleme ile çevrelenmiş, 6 ve 8 numaralı sandukada zikzak ve yarım dairelerle çerçeve oluşturulmuş olup 7 numaralı mezarda da bu çerçeve sarmaşık dallar şeklindedir. 1, 2, 3, 4 numaralı örneklerde parça blok taşlarla mezarlar örülmüştür. 5, 6, 7, 8 numaralı mezarlar ise yekpare blok taşlardan yapılmıştır. Mezar taşlarının tamamı kabartma tekniğiyle süslenmiştir.

İncelenen mezar ve mezar taşları bezemeler bakımından zengin olup daha çok 19. yüzyıla ait örneklerdir. Estetik kaygılarla oluşturulan bu motiflerin ikonografik bakımdan anlam ifade ettiği ve aynı zamanda mezarda yatan kişinin genel özellikleri

3 1,2,5,6 7

4 3 ve 4

ile paralellik gösterdiği söylenebilir. Mezar taşlarında yer alan bu tasvirlerin anlamlarının yanı sıra geçmişten gelen kültürel belleğin, geleneği devam ettirmenin de yansımaları olabileceği düşünülmektedir. Mezar taşlarında cinsiyeti bilinen 8 mezarın bezemesine bakıldığında kadın ve erkek mezarında kullanılan bezemeler hakkında fikir vermektedir. Süsleme kompozisyonunda geometrik ve bitkisel süsleme programı yanında ağırlıklı olarak nesnel ve figürlü bezeme görülmektedir. Çalışmada bezemeli mezar ve mezar taşlarının süsleme türüne alt başlıklar halinde değerlendirilmesi yapılacaktır.

5.1.1. Bitkisel Süsleme

Mezar ve mezar taşları üzerinde görülen bitkisel süslemeler, servi, hayat ağacı, altı yapraklı çiçek, dallardır. Bezemeler çok ayrıntıya girmeden basit bir üslupla yapılmıştır. Mezar süslemelerinde bitkisel türe yer verilmesinin nedeni, insanların mezarlarını cennet bahçelerine benzetmek ve İslam'da ağaç yetiştirmenin öneminden olmalıdır. Türk mitolojisinde orman ve ağaç kültürüne bağlanan ağaç, insan yaratılışı ile ilişkilendirilmiştir (Ersoy, 2001, 91-95, Şeyban, 2007, 146-147).

İncelenen örneklerde servi ve hayat ağacı olmak üzere 2 farklı ağaç tipi görülmektedir. Bunlardan servi ağaçları biçim olarak birbirinin aynısıdır. Çizgisel bir üslupla yapılmışlardır. Bu tasvirde, gövdenin iki tarafından çıkan çizgi şeklindeki dallardan meydana geldiği görülmüştür. 3 numaralı mezarın ayak taşının alınlığında ve sanduka kısa kenarında, 4 numaralı mezarın baş taşında üzerine kuş tünemiş servi ağacı, 4 ve 8 numaralı mezarın ayak taşının bulunduğu sanduka yan taşında olmak üzere incelenen mezarlarda toplam 5 adet servi ağacı vardır. Servi ağacına, Osmanlı Dönemi mezar taşlarında sıkça rastlanmaktadır. Servi ağacı, sürekli yeşil kalabilmesiyle ölümsüzlüğü, güzelliği temsil eden bir ağaçtır (Çulpan, 1961, 14, 16). Mezar taşları üzerinde ölümsüzlüğü simgelemek için kullanılmış olmalıdır. Üzerine kuş tüneyen ağaçlar, “Şaman geleneklerine göre evrenin eksenini, Şaman'ın ruhuna alemler arası yolculukta merdiven görevi görmekte, kuşlar da Şaman'a eşlik eden ruhları temsil etmektedir. İslam inancına göre ise, ağaç cennet simgesi olup buraya cennet kuşları tünemiş” (Arık, 2000, 105,106) şeklinde yorumlanmıştır. Servi ağacı tasavvufta da önemli bir yere sahiptir. Allah yazılışının ilk harfi “Elif”i temsil eder ve Vahdet-i vücudun bir göstergesi olarak görülmektedir (Pala, 1999, 350).

Benzer servi örneklerine Tunceli (Kulaz-İğit, 2018,17), Sivas/İmranlı'da (Taşkın, 2022, 2142-2144), Kayseri (Arslan, 2018, 423,424) ve Nevşehir (Kavalçalan, 2023, 243) mezar taşlarında da rastlanmaktadır. Erzincan Çayırılı'da yine aynı özellikte yapılmış örnekleri vardır.

Hayat ağacı tasviri mezar taşlarında sık rastlanılan bezemelerden biridir. Bunlardan 4 numaralı mezarın ayak taşının doğuya bakan yüzünde kuş tünemiş hayat ağacı, 5 numaralı mezarın güney yan taşında ve 7 numaralı mezarın kuzey yan taşında bulunan hayat ağacı tasvirleri vardır. 5 ve 7 numaralı örneklerdeki tasvirler, natüralist üslupta yapılırken 4 numaralı ağaç tasviri şematik olarak karşımıza çıkmaktadır. Şaman inancında hayat ağacı dünyanın eksenini olup Şaman'ın gökyüzü ve yer altı yolculuğunda bu ağaç, bir merdiven veya yol işlevini sağlar. Hayat ağacı, ölümlerin ruhlarının öteki dünyaya yükselmesinde de ayrıca önemli rol oynar (Öney, 1968, 27-30). Benzer formda düzenlenen hayat ağacı tasvirli örnekler, Çayırılı köylerindeki mezar taşlarında da vardır.

Bitkisel bezeme türünde yer alan bir diğer motif daire içine alınmış altı yapraklı çiçektir. Altı yapraklı çiçek motifi bir daire içerisindedir. İncelenen örneklerde 1

numaralı mezarın baş taşının bulunduğu sanduka kısa kenarında, 3, 4 numaralı mezarın güney yan taşında, 3 ve 7 numaralı mezarın kuzey yan taşında olup taşlarda 5 adet bu motife rastlanır. Erzincan mezar taşlarında da (Naldan, 2019) sıkça görülen motifin Kayseri, Tunceli ve daha birçok merkezde benzer örneklerinin olduğu bilinmektedir. Mezar taşlarında sevilerek kullanıldığı anlaşılan motifin benzer örnekleri Tunceli (Kulaz-İgit,2018), Sivas-Divriği ve Kayseri (Arslan, 2018,425-426), Nevşehir (Kavalçalan, 2023, 244) görülebilmektedir.

Sarmaşık dalların bulunduğu tek mezar yapısı 7 numaralı mezardır. Burada sanduka güney yan taşında çerçeveyi oluşturacak şekilde düzenlenen sarmaşık dallar, natüralist üslupta yapılmıştır.

5.1.2. Geometrik Süsleme

İncelenen mezarların üzerindeki geometrik bezemeler, çarkıfelek, rozet, mührü Süleyman, üçgen ve yarım dairelerden oluşmaktadır.

Mezar taşlarında sık rastlanan çarkıfelek motifi, incelenen örnekler arasında 3 ve 4 numaralı mezarlarda vardır. 3 numaralı mezarın ayak taşı kemer alınlığında, güney ve kuzey sanduka yan taşında, 4 numaralı mezarın güney yan taşında bulunmaktadır. Çark simgesi, orta noktadaki merkezden dışa doğru açılan kollar ve bu kolları çevreleyen daireden oluşmaktadır. Bu kollarda herhangi bir sabit sayı yoktur, işlenen yüzeye göre kolların sayıları değişebilmektedir. Türk sanatında sıkça rastlanabilen çarkıfelek motifi, sürekliliği, devamlılığı ifade etmektedir (Çaycı, 2017,235). Çarkıfelek ifadesi, daire etrafında dönülerek oluşturulan hareketler sırasında ortada oluşan merkezi kısım dünyayı ve inancı, merkezin etrafında dönenler ise kulları temsil etmektedir. Bu motifin yalnızca bezeme ögesi olarak kullanılmadığı, ölüm ve doğum gibi iki zıt döngüyü ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Alevi semahında ibadet olarak karşımıza çıkmaktadır (Kulaz, İgit 2018: 43). Bölgede yine sıkça karşımıza çıkan motifin Tunceli (Kulaz, İgit 2018, 325), Nevşehir (Kavalçalan,2023,245), Kahramanmaraş (Polat, 2017,528-532) gibi merkezlerde benzer örneklerinin olduğu bilinmektedir.

Rozet bezemesi, dairenin ortada yer alan merkezinden kenarlara doğru uzanan kollardan oluşmaktadır. Bu kollar genellikle 10 tanedir. 1 numaralı mezarın baş taşının bulunduğu sanduka kısa kenar üzerinde ve 8 numaralı mezarın ayak taşı tepeliğinde rozet tasvirleri bulunmaktadır. Rozetlerin, erken tarihlerden itibaren mezar taşlarında ve şaman asaları üzerindeki bayraklarda (Çoruhlu, 2011, 225) kullanıldığı bilinmektedir. Güneş veya ayı temsil eden dairede yer alan kollar, güneşin göstergesi olarak da yorumlanmıştır (Esin, 2004,60). Rozetlerin, Alevi inancında kutsal sayılan şahısları ifade ettiği söylenmiştir. 3 sayısını Allah, Muhammed, Ali'yi, 5 sayısının Muhammed Ali Hasan Hüseyin ve Fatma'yı, 12 sayısının 12 imamı temsil ettiği belirtilir (Kulaz-İgit, 2018, 308). Ancak burada kullanılan rozetlerde 10 çizgi kullanılarak oluşturulan bezeme ya herhangi bir anlam içermeyen süsleme unsuru olarak kullanılmış ya da motifin eksik bir şekilde kalmış olabileceği düşünülmektedir. Çayırılı'da 12, 14 ışınsal hatlardan oluşan rozetlerin de olduğu bilinmektedir. 5 ve 6 numaralı mezarlarda görülen yelpaze biçimli çeyrek daire motifi, Giresun Alucra İlçesi merkez mezarlığındaki (Çal- İltar, 2011, 110) mezar süslemesinde görülmesi bakımından benzer örnek olarak verilebilir.

Kureyşli Sarıkaya köyünde dikkat çeken bezemelerden biri de mührü Süleyman'lardır. Altı kollu yıldız biçiminde, genel anlamda biri taban diğeri de üst kısımda yer almak maksadıyla ters açılarla meydana getirilen ve iki eşkenar üçgenin

birleşimden oluşan sembol olarak tanımlanmaktadır (Çam, 1993, 207). Türk-İslam sanatında sıkça görülen altı kollu yıldız motifi için Hz. Süleyman'ın mührü yani mührü Süleyman tabirinin yaygın bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. Türk Sanatının erken devirlerinden itibaren altı kollu yıldız motifinin bilinmesi İslamiyet'in kabulüyle birlikte İslam Sanatının da ayrılmaz bir bezeme ögesi haline gelmiştir. Türk-İslam Sanatlarında karşımıza çıkan altı kollu yıldız motifi, Yahudilikteki kullanımının aksine ilahi bir bağlılığın sembolü haline gelmeyen, bir toplumu nitelendirmeyen ya da dini bir çağrışım yapmayan bir anlam dünyasına sahiptir (Tercanlı, 2023, 200). Hz. Süleyman'ın mührü eski çağlarda her türlü tehlikeye, talihsizliğe, kötülüğe karşı korunmak için takılmıştır. Anadolu'da kötülüklerden korunma sembolü olarak da kullanılmıştır. Türk kültüründe ve sanatında çeşitli eşya ve mezar taşları üzerinde hem bezeme hem de güç ve hikmet sembolü olarak kullanılmıştır (Bayram, 1993, 63). İncelenen 8 adet mezardan 3 mezar üzerine mührü Süleyman bezemesi islenmiştir. Bu bezemeden, 2 numaralı mezarın sanduka güney yüzünde ve 3 numaralı mezarın doğu yüzünde 2 çarkifelek, 4 numaralı mezarın doğu yüzünde, ayak taşının batıya bakan yüzünde ve kuzey sanduka yan taşında iki olmak üzere toplam 6 adet çarkifelek motifi uygulanmıştır.

Ay ile yıldız bezemesine süsleme sanatında sıkça rastlanmaktadır. 5, 7 ve 8 numaralı mezarlarda mezarın kuzey ve güney sanduka yan taşına ay-yıldız motifi işlenmiştir. Ay yıldız bezemesi olan mezarlardaki kişiler, şehit veya asker olabilir. Bu mezar üzerindeki süslemeler 19.yüzyıl ortalarından 20.yüzyıl başlarına tarihlendiğinden mezarın üzerine kabartılarak yapılan ay ve yıldız motifi Türklük göstergesi olarak da düşünülebilir. Özellikle Çayırılı ilçesi mezarlıklarında benzer motife sıkça rastlanmaktadır.

5.1.3. Figürlü ve Nesnel Süslemeler

Figürlü süslemeler içerisinde yer alan kuş tasviri, 8 mezar yapısından sadece birinde kullanılmıştır. 4 numaralı mezarın baş taşının batı yönüne işlenmiş servi ağacı üzerine tünemiş kuş tasviri vardır. Kuşun cinsi belli olmamakla beraber güvercin olabileceği düşünülmektedir. Orta Asya'nın kuşlarla ilgili inanışlar bakımından zengin olduğunu biliyoruz. Şaman dinine mensup Türk topluluklarında ruhun simgesi niteliğinde madeni kuşlar kullanıldığı bilinmektedir (Esin, 1997, 11). Bununla birlikte Türkçede *uçmak* deyişi de ölümü nitelemektedir (Çoruhlu, 1995, 53-60). Anadolu'da ölüm için "aramızdan kuş gibi uçtu gitti" ifadesinden de bu durum anlaşılmaktadır. Alevi inanışa göre ruh, bir kafes gibi olup aslına erişmek istemektedir (Coşkun, 2013, 272). Hayat ağacının tepesinde kuşların Şaman inancında özel bir yeri vardır. Kartal veya kuş, Şaman'a öteki dünyaya geçişinde yardımcı olmaktadır (Öney, 1970, 290). Kuş figürlerinin, Bektaşilik'te yeni bir anlam içinde Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli'yi temsil ettiği ifade edilmiştir (Karamağaralı, 1971, 98). Anadolu mezar taşlarında kuş figürü Samsun, Afyon, Akşehir, Kırşehir, Konya, Sivas, Samsun, Tokat, Hasankeyf gibi merkezlerde görülmekte ve geniş bir coğrafyaya dağılmaktadır (Çal, 2011, 222-223). İncelenen mezardaki kuş tasvirinin hem tarih bakımından hem de bezeme biçimi yönünden benzerlerinin aynı bölgeden Çayırılı'da örnekleri olmakla birlikte Tunceli (Kulaz-İğit, 2018, 343), Kayseri (Budak, 2020, 284) gibi merkezlerde de olduğu bilinmektedir.

Mezarlarda günlük kullanım eşyaları, mutfak eşyaları, silahlar gibi eşyalar dikkati çeken bezemeler arasında yer almaktadır. Bu bezemeler içerisinde kahve takımları yine sıkça rastlanan nesnelere aittir. Bu tasvir ile buradaki insanların kahve kültürüne

önem verdikleri düşünülmektedir. İncelenen mezarlarda kahve takımları içinde kahve değirmeni, kahve kutusu ve cezve yer almaktadır. Bu eşyalar kadın ve erkek mezarında görülebilmektedir. Bektaşilerde kahve fincanı, önemli bir eşyadan sayılmıştır. Ahilerde yaran odalarında kahvenin pişirildiği yer ise evin saygı gösterilen köşelerindedir (Karamağaralı, 1985, 354, Arslan, 2018, 409)⁵. Kahve ölüm acısı çeken insanlara rahatlık vererek tarikat ayinlerinde topluluğu birleştirici bir unsurdur. Ayrıca vefat etmiş olan kişilere kıyamet gününde yeniden can verildiği zaman, bu kişilerin kahve içmesi için mezar taşlarına işlendiği ifade edilmiştir (Karamağaralı, 1985, 360). Kahve takımının mezar taşı üzerinde bulunması, ölen kişinin aynı zamanda misafirperver ve zengin olduğunun da bir göstergesidir (Karamağaralı, 1985, 13). Günümüzde bazı yerlerde, cenazeden sonraki yedinci günde ölen kişinin hayrı için vefat eden kişilerin yakınları tarafından, komşulara kahve ve şeker gönderilmektedir (Arslan, 2011, 272). Tunceli (Kulaz-İğit, 2018, 233), Kayseri (Arslan, 2018, 444), Adıyaman (Arslan, 2011, 273)'da benzer tasvirler görülmektedir.

Bezemeli mezarlarda bir diğer eşya grubundan sıkça karşımıza çıkanlardan biri de tepsilerdir. Tepsiler, yuvarlak formlu olup içine 6 ile 7 fincan işlenmiştir. Fincanların üstten görünümü yine yuvarlak biçimdedir. Tepsiler de kahve takımları gibi mezardaki kişinin misafirperver olabileceğini düşündürmektedir. İncelenen örneklerde 4 adet tepsi işlenmiştir. Bunlardan birine (1 numaralı mezarın kuzey yüzü) 7 fincan diğer üçüne 6 fincan yerleştirilmiştir. 3 ve 4 numaralı mezarın güneyinde, 2 numaralı mezarın kuzey yüzünde tepsi bezemesi vardır. Tepsi bezemeli örneklerin aynı bölgeden Erzincan Çayırılı, Tercan mezar taşlarında olduğunu biliyoruz. Tunceli (Kulaz-İğit, 2018, 284), Sivas (Arslan, 2018, 448), Kayseri (Arslan, 2018, 448, Budak, 2020, 289)'de tepsi bezemeli mezar taşları görülmektedir.

Mezar taşlarına ibrik ve leğen işlenmesi, ölen kişinin abdestli namazlı olabileceğini akla getirmektedir. İbriğin ibadete hazırlık için kullanılması bakımından değer kazanmış ve hem bu özelliği hem de zarif duruşu bakımından bezemelerde tasvir olarak kullanılmıştır (Bozkurt- Ertuğrul, 2000, 375). İncelenen örneklerde, genellikle ibrik ve leğen birlikte işlenmiştir. Mezar taşları üzerine işlenen ibrik ve leğenler, kabartma tekniği ile basit bir üslupla yapılmıştır. 1, 3 ve 4 numaralı mezarın güney yan taşında, 2 numaralı mezarın baş taşında toplam 4 adet mezarda leğen ve ibrik birlikte verilmişken 5 numaralı mezarda leğen, 7 numaralı mezarda ibrik motifi tek olarak karşımıza çıkmaktadır. Mezarlara işlenen ibrikler, ölen kişinin ruhunu ferahlatmak için yapılmış olmalıdır. Başkent İstanbul'da mezar taşlarında çok görülmemekle birlikte İç Anadolu, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yaygın şekilde kullanıldığı ve tek veya leğen gibi nesnelere birlikte verilen ibrik tasvirini halk kültüründe ölümü, ahireti yansıttığı ifade edilmiştir (Altier, 2019, 167).

Mutfak eşyalarından biri olan kepçe, incelenen mezarlar içerisinde 3 numaralı mezarın güney yan taşında ve 4 numaralı mezarın kuzey yan taşında vardır. Basit bir şekilde kaşıktan daha büyük olarak mutfak eşyaları arasında genellikle birlikte de kullanılarak yüzeylere işlendiği görülmektedir.

Kadeh, incelenen örneklerde çokça gördüğümüz bezemelerdendir. Genellikle çoklu bir şekilde görülmektedir. 3 numaralı mezarın kuzey yan taşında 3, 4 numaralı mezarın kuzeyinde 4, 5 numaralı mezarın güneyinde 4, 7 numaralı mezarın güneyinde 4 kadeh bezemesi vardır. Kadeh işlemleri hepsinde benzer şekilde kabartmalı olarak yapılmıştır. Ölümsüzlük simgesi olarak kadehler mezar taşlarına işlenmiş olabilir.

⁵ Ahilerde kahve konusu için bkz. Numan, İbrahim. "Çankırı'da Yaran Sohbetleri ve Sohbet Odaları", Vakıflar Dergisi, XIII, Ankara, 1981, 591-634

Kureysli Sarıkaya köyünde mezarlarda karşılaşılan figürlerden biri de at tasviridir. 5 mezar yapısında görülmektedir. At tasviri, mezarlarda kabartma tekniğinde işlenmiştir. At, Türk toplumunda oldukça büyük öneme sahiptir. Türklerin kültürel hayatlarında ise yaşadıkları coğrafya ve savaşçı olmaları dolayısıyla at, önemli bir değere sahiptir. At, bir Türk süvarisi için hem bu dünyada hem de ölümden sonraki dünyada silah arkadaşı ve yoldaşdır. At, sahibi ile gömülmekteydi (Esin, 1965, 171). Mezar taşlarına işlenen at figürleri, ölen kişinin cesaretli ve yiğit olduğunu göstermekte, savaşçı bir kişiliğe ve binici olduğunu göstermektedir (Sili, 1996, 221-222). İncelenen örneklerin 19-20.yüzyıllara ait olması, savaşçı kişiliğinden ziyade bir geleneğin devam etmesi ile ilişkili olmasındandır. Boratav, atın tabiatüstü özelliklerini belirten pek çok inanış olduğunu ifade etmektedir. Bu düşünce ile atların ölümsüzlüğe eriştiğine inanılır. Bu atlardan Köroğlu'nun Kıratı, Hızır'ın Bozadı, Hazreti Ali'nin Düldül'ü, Şah İsmail'in Kamer-tayıdır ve bunlar ab-ı hayattan içip ölümsüzlüğe erişmişlerdir (Boratav, 1994, 59). Mezarlarda da ölen kişilerin ölümsüz olduğu düşüncesi ile bu tasvirlerin yapılmış olabileceği akla gelmektedir. At tasvirli mezarlar, daha çok Şaman inanç geleneklerinin görüldüğü köylerde karşımıza çıkmaktadır. Çayırli mezar taşlarında at tasvirli örneklerin yanı sıra at biçimli mezar taşları da vardır. Tunceli (Kulaz-İgit, 2018, 284), Kayseri (Budak, 2020, 283) ve diğer Türkmen yerleşimlerinde benzer örneklerinin olduğu bilinmektedir.

Müzik aletinin işlendiği tek mezar 5 numaralı mezardır. Saz ve kemençe, sanduka güney yan taşında birlikte işlenmiştir. Saz çalan kişi ona hürmet ederek başlar ve bitirir. Saz veya bağlama cem seremonisinin önemli ürünlerindedir. Bu enstrümanlar olmadan cem yapılsa da gerçek bir cem olarak algılanmaz Saz, dede soylu insanlarla ilişkili olması burada yatan kişinin bir dede veya halk ozanı olma ihtimali vardır (Kulaz-İgit, 2018, 332).

Mezar taşlarında kullanılan bezemelerden biri de ölen kişinin mezarını ahirete kadar aydınlatması, ışık vermesi için mezar taşı üzerine işlenen kandil motifidir. Anadolu'daki mezar taşları süslemelerinde önemli bir yere sahip olan kandil motifi, İslam inancının etkisiyle yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Mezar taşları üzerine işlenmiş olan kandiller genellikle kişinin öbür dünyada aydınlığa ulaşması amacı taşımaktadırlar. Kandiller, İslam inancında Allah'ın Nurunu simgelediği ve sonsuz yolculuğun başlangıcı olan karanlık mezarları aydınlatan ışık kaynaklarıdır (Çetin, 2015, 95). Anadolu mezar taşlarına bakıldığında, kandil motifinin neredeyse her bölgede tercih edildiği görülmektedir. Bunun sebebi, kandilin Kuran-ı Kerim'de geçmesi ve üzerine yüklenen anlam ile sahip olduğu kutsal değerdedir. Ölen kişinin mezarı başında ateş veya kandil yakılması ve bunun sonucunda kandilin bir süsleme unsuruna dönüşmesinin bu kutsal anlamdan kaynaklandığı düşünülmektedir (Kalfazade ve Ertuğrul, 1989, 27). Tüm bu düşüncelerden yola çıkarak mezarda yatan kişinin ahirette aydınlığa kavuşması için mezar taşlarına kandil motifi işlenmiş olmalıdır.

İncelenen mezarlardan birinde cami tasviri vardır. 6 numaralı mezarın güney yan taşında iki katlı bir yapı şeklindedir. Basamaklarla camiye çıkılmaktadır. Kapı ve pencere detayları verilmiş olup üzeri iki yana meyilli çatı ile örtülmüştür. Çatı üzerine ay-yıldız işlenmiştir. Yapı ev görünümü izlenimi vermekte iken hemen yanına alem işlenmesi buranın cami olduğunu göstergesidir. Bezeme, şematik düzende kabartma tekniği ile yapılmıştır. Mezar üzerine ölen kişinin namaz kıldığını veya hayırsever olduğunu ifade etmiş yapılmış olabileceği düşündürmektedir. Cami tasvirli mezar taşlarının, Batı Anadolu bölgesinde yaygın olarak görüldüğünü biliyoruz. Ancak buradaki örnek, Batı Anadolu cami tasvirli mezar taşlarındaki bezemelerden

farklıdır. Kubbe, minare gibi yapı elemanları burada görülmez. Erzincan Kemah ilçesi mezarlığında, sanduka yan taşında yer alan cami tasvirli örnek, buradakinden daha farklı olarak ince bir işçilikle yapılmıştır. Her bir detayı verilerek kubbe ile örtülü, 4 minareli cami, bilinen örneklerden farklı olarak dikkat çekicidir.

Bezemeli mezar taşları üzerinde yer alan silah tasvirleri burada yaygın olarak kullanılmıştır. Kataloğa alınan mezarların çoğunda silah türlerinden biri görülmektedir. Silah tasvirleri, genellikle sanduka kuzey ve güney yan taşları üzerinde yer alıp kabartma tekniğinde yapılmıştır. Silah tasvirleri ölen kişinin silah kullanabilen kahraman veya yiğit bir insan olduğunu anlatmak için işlenmiş olmalıdır. Bir diğer ihtimal de asker olabileceği düşüncesidir. Orta Asya’da erken tarihlerde Türklerde ve diğer bozkır toplumlarında, geyikli taş veya sin taşı olarak bilinen mezar taşları üzerinde balta, kazma gibi aletlerin yanı sıra kılıç, hançer veya bıçak gibi silah tasvirlerinin bulunduğu bilinmektedir (Çoruhlu, 1997, 61). Türk inancında bu aletlerin, insanı kötülüklerden koruyacağı inancı ile yapılmış olabileceği düşünülmektedir (Güngör, 1987, 50). Bu silahlardan ateşli olanların 17 ve 18. yüzyıllardan itibaren Anadolu’da kullanılmaya başlandığını biliyoruz. Tüfek, tabanca, fişeklik, mermi ve barutluk ateşli silahlar arasındadır. Ateşli silah işlenmiş mezarlarda ölen kişinin iyi bir nişancı veya da avcı olabileceğini akla getirmektedir. Kılıç, kesici olan diğer silah grubunda yer almaktadır. Kılıç gücün, hakimiyetin, cesaret ve yiğitliğin sembolüdür (Çoruhlu, 1997, 65). Alevi inancına mensup kişilerin mezarlarında görülen kılıç tasviri, Hz. Ali’ye olan sadakat ile ilişkilendirilmelidir (Arslan, 2011, 277). Hz. Muhammed’in Hz. Ali’ye *Zülfikâr* adlı kılıcı hediye olarak verdiği ve bunun göstergesi olarak kılıç tasviri kullanılmıştır (Arslan, 2010, 43). İncelenen örneklerde 1 numaralı mezarın güney yan taşında 2 tüfek, 2 kılıç, mermi, fişeklik, kuzeyinde kılıç ve barutluk vardır. 2 numaralı mezarın güney yan taşında 2 kılıç, tüfek, 2 kılıç, barutluk, kuzeyinde fişeklik ve barutluk, 3 numaralı mezarın güney yan taşında fişeklik, barutluk, tabanca, kuzeyinde 3 tüfek ve 2 kılıç, 4 numaralı mezarın kuzey yan taşında 1 kılıç, 2 tabanca, 2 tüfek, barutluk, fişeklik, tüfek ve mermi, 5 numaralı mezarın da kuzey yan taşında kılıç bezemesi görülmektedir. Erzincan ve çevresinde mezar taşlarında kesici ve ateşli silah örneklerine çok sık rastlanmaktadır. Özellikle Çayırılı merkez ve köy mezarlıklarında benzer örnekleri vardır. Bitlis (Pektaş, 2001, 274), Sivas ve Kayseri (Arslan, 2018, 457), Tunceli (Kulaz-İğit, 2018) mezar taşlarında silah örnekleri olduğu bilinmektedir.

Bezemeli mezar taşlarının 1478-1610 tarihli daha erken benzer örnekleri Azerbaycan çevresinde görülebilmektedir (Efendi, 1999, 261). Anadolu’da sıkça karşımıza çıkan at, koç, koyun biçimli mezar taşları ve figürlü ve tasvirli mezar taşlarının Anadolu’ya gelmeden önce burada görülmesi dikkat çekmektedir. Orta Asya, İran, Azerbaycan, Kafkasya’da erken örnekleri görülmekte olup (Dumézil, 2000, 36-103, Berkli, 2012, 34) daha sonra Anadolu’ya gelerek burada kültürel devamlılık sağlanmıştır. Bu tür mezar taşlarının özellikle Erzincan, Tunceli, Adıyaman, Kayseri, Sivas, Maraş, Bitlis, Tokat ve Malatya başta olmak üzere Anadolu’nun çoğu bölgesindeki Türkmen yerleşim yerlerinde bulunması geleneğin inançla yaşatılmasındandır.

Sonuç

Erzincan Üzümlü ilçesine bağlı Kureyşli Sarıkaya köyünde 8 adet bezemeli mezar taşı incelenmiştir. Mezar taşları bu araştırma ile kayıt altına alınmış ve eserler bilimsel olarak ilk kez incelenerek tanıtılmıştır. Tahribatin fazla olmadığı mezarlıkta tüm mezar taşları ele alınarak kitabeleri okunmuştur. Eserler mezar tipolojisi, başlık

tipleri, malzeme, teknik ve özellikle bezeme özellikleri sanat tarihi metodolojisi içerisinde ele alınarak değerlendirilmiştir. Osmanlıca ve Cumhuriyet Dönemi'ne ait günümüz Türkçesi ile kitabelerin yazıldığı görülmektedir. Bezemelerin kim tarafından yapıldığı bilinmemekle birlikte muhtemelen yöredeki yerel sanatçılar tarafından yapılmış olmalıdır. Burada yer alan mezar taşları ölen kişilerin kimliklerini vermesi ve dönemin sanat anlayışını aktarmaları bakımından önemlidir. En erken mezar 1845 tarihli iken en geç mezar 1951 yılı tarihlidir.

Mezar taşlarında bu yöredeki taş ocaklarından çıkarılan sarımtırak renkli taşlar kullanılmıştır.

Köyün ismine en erken 1845 yılındaki arşiv belgelerinde rastlanmıştır. Bu sebeple ne zaman kurulduğu bilinmemektedir. Mezarlıkta yer alan en erken mezarın da 1845 yılına tarihlendiğini kitabesinden anlıyoruz. Bu mezarın kitabesinde tarihi dışında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Bu bilgiden hareketle, bu mezar, köye ilk yerleşen Kureyşan aşiret mensubunun mezarı olabilir.

Kureyşan aşireti Alevi inancına sahiptir. Mezar ve mezar taşlarında kullanılan motif, figür veya tasvirlerin Orta Asya Türk sanatı geleneğini sürdürdüğü görülmektedir. Şamanist inançlarda anlam ifade eden ve önemli bir yere sahip olan hayat ağacı, kuş, at tasvirleri, bu mezarlıkta mezarlar üzerine işlenerek gelenek yaşatılmaya çalışılmıştır.

Mezar taşlarında 8 örnekte 4 fes, 2 sarık tipli başlıklı erkek mezarı, 2 insan başı biçimli kadın mezar taşının kullanıldığı görülmektedir.

Süslemenin sanduka yan taşlar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bezemeler, bazı mezarlarda kuşak ile çevrelenmişken bazılarında çerçeve olmadan yüzeye doğrudan tasvir veya figürler işlenmiştir. Süslemelerde servi ve hayat ağacı, mührü Süleyman, rozet, çarkıfelek motifleri kullanımının yanı sıra kişisel eşyalar, mutfak eşyaları, mimari tasvir de vardır. 19.yüzyıl ile 20.yüzyıl başlarına tarihlenen mezar taşlarının benzerleri Tunceli, Adıyaman, Sivas, Kayseri, Bitlis, Maraş gibi merkezlerde görülebilmektedir. Bu mezarların 1478-1610 yıllarına ait daha erken tarihli benzer örneklerinin ise Azerbaycan'da bulunduğu bilinmektedir. Anadolu'da Alevi-Türkmen yerleşimlerinde karşımıza çıkan bu mezar taşlarının Alevi geleneklerine göre kendine has bir üslupla şekillendiği görülmektedir.

Sonuç olarak Kureyşli Sarıkaya köyündeki mezar taşları köyün tarihini aydınlatmasının yanı sıra yerel halkın kültürel sürekliliğini ve yerel sanat anlayışını yapılan bezemeler aracılığı ile yansıtması açısından önem taşımaktadır. Özellikle taşa işlenmiş bir şekilde verilen tasvir ve figürlerin ölen şahısla alakalı özelliklerin anlatıldığı veya gösterildiği önemli arşiv vesikaları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu eserler, zaman kaybedilmeden koruma altına alınıp gelecek nesillere aktarılmalıdır. Gün geçtikçe doğal şartlar, insan tahribatı ile yok edilmekte olan bu sanat eserlerinin korumaya alınması gerekmektedir. Tarihi mezarlık alanların içerisine sıradan ve gelişigüzel yeni mezarların açılması hem tarihi mezarlara zarar vermekte hem de tarihi dokuya uymamaktadır.

Kaynaklar

Akar, Azade. "Eski Türk Mezartaşı Süslerine Dair", *Sanat Dünyamız*, 2, İstanbul, 1976, 12-16.

Altuer, Semiha. "Osmanlı Sanatı'nda İbrik Tasvirleri ve İkonografi", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, 26, 2019, 149-202.

Arık, Rüçhan. *Kubad Abad*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.

- Arslan, Aslı Sağıroğlu. *Kayseri Zamanlı Irmağı Çevresindeki Bezemeli Mezar Taşları*, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Arslan, Muhammed. “Adıyaman Besni İlçesindeki Bazı Mezar Taşlarında Görülen Kahve Yapımı ve Sunumu ile İlgili Kabartmalar Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 30, 2011, 257-284.
- Arslan, Muhammet , Uysal, Nacide, “Adıyaman Besni İlçesi İncearıklar Köyü’ndeki Mezar Taşları”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, XXV, 2010, 15-49.
- Barışta, H. Örcün. “Konya İnce Minareli Medrese Müzesi’ndeki 15-16. Yüzyıl Sembolik Lahitlerden Örnekler”, *XII. Türk Tarih Kongresi Bildiriler*, 3, Ankara, 1994, 1073-1077.
- Bayram, Sadi. “Mühr-ü Süleyman ve Türk Kültüründeki Yeri”, *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal’a Armağan*, Ankara, 1993, 61-72.
- Berkli, Yunus. “Azerbaycan-Bakü’de Bulunan İnsan Heykel Biçimli Mezar Taşları ve Orta Asya-Azerbaycan-Anadolu İlişkisi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61, 2012, 27-42.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*, İstanbul: Bilge Su Yayınları, 1994.
- Bozkurt, Nebi, Ertuğrul, Selda “İbrik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.21, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, 372-376.
- Budak, Ayşe. “Kültürel Belleğin Yinelenmesi: Kayseri’de Koçgiri Aşireti’nin Yerleştiği Köylerde Bezemeli Mezar Taşları”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 95, 2020, 277-299.
- Coşkun, Nilgün Çıplak. “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Dârdan İndirme Cemi Ve Bu Cemin Toplum Yaşamındaki Önemi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 65, 2013, 271-280.
- Çal, Halit. “Erzincan Çayırılı İlçesi Mezarlarında Kuş Motifi”, *Milli Folklor*, 89, 2011, 220-239.
- Çal, Halit, İltar, Gazanfer, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*, Giresun: Giresun İli Valiliği, 2011.
- Çam, Nusret. “Türk ve İslam Sanatlarında Altı Kollu Yıldız (Mührü Süleyman)”, *Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı*, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya, 1993, 207-230
- Çaycı, Ahmet. *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Çetin, Yusuf. “Ağrı Mezar Taşlarında Form ve Bezeme Unsurları”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 40, 2015, 95.
- Çoruhlu, Yaşar. “Orta Asya’dan Anadolu’ya Lahit veya Taş Sandukalarda Görülen Hançer-Bıçak Tasvirlerinin Sembolizmi”, *Eyüpsultan Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul: Eyüp Belediyesi Yayınları, 1997, 60-70.
- Çoruhlu, Yaşar. “Türk Sanatında Yırtıcı Olmayan Kuşların Sembolizmi”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi* 102, 1995, 53-60.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Çulpan, Cevdet. *Serviler*, I, İstanbul, 1961.
- Danık, Ertuğrul. *Koç ve At Şeklindeki Tunceli Mezartaşları*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990.
- Dumézil, Georges. *Kafkas Halkları Mitolojisi*, Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Efendi, Rasim. “Azerbaycan Heykeltıraşlığında Eski Türk İzleri”, *Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri Kitabı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1999, 255-262.
- Ersoy, Ayla. “Eyüp’teki Mezar Taşlarında Servi Ağacı Kültü”, *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler* (11-13 Mayıs 2001). ed. İrfan Çalışkan vd.. V/91-95. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2002, 92-97.
- Esin, Emel. *Türkistan Seyahatnamesi*, Ankara: TTK Yayınları, 1997.

- Esin, Emel. "The Horse In Turcic Art", *Central Asiatic Journal*, 10, 3/4, 1965, 167-227.
- Esin, Emel. *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabaıalı Yayınları, 2004.
- Gönül Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Hayat Ağacı Motifi", *Belleten*, S. 32, Ankara, 1968, 25-36.
- Güngör, Harun. "Kayseri ve Çevresinde Bazı Mezar Taşları", *I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri*, Kayseri, 1987, 48-52.
- Kalfazade, Selda, Ertuğrul, Özkan. "Kandil ve Kandil'in Motif Olarak Anadolu Türk Sanatı Kullanımı Üzerine". *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C.2 (S.5), 1989, 23-34.
- Karamağaralı, Beyhan, "Kayseri Elbasan Köyü Kabristanındaki Bazı Mezar Taşlarındaki Kahve ve Kahve Hazırlanması İle İlgili Kabartmalar Üzerine", *Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler*, Ankara, 1985, 353-360.
- Karamağaralı, Beyhan. "Sivas ve Tokat'taki Figürlü Mezar Taşlarının Mahiyeti Hakkında", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* II, 1971, 75- 109.
- Kavalçalan, Enes, "Bayat Boyunun Nevşehir'deki Uzantıları: Ayhan Köyü Mezar Taşları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 106, 2023, 211-252.
- Kulaz, Mehmet ve İter İğit. *Tunceli'deki Mezarlıklar ve Mezar Taşları*, İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2018.
- Laqueur, Hans-Peter. *Hüve'l-Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. (Çev. S. Dilidüzgün). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Morris, Desmond. *Koruyucu Tılsımlar, Uğurlar, Muskalar, Nazarlıklar*, (Mehmet Harmancı Çev.), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1999.
- Naldan, Funda. *Erzincan Terzibaba Türbesi Haziresinde Bulunan Mezar Taşları*, Ankara, 2019.
- Öney, Gönül. "Anadolu'da Selçuk Geleneğinde Kuşlu, Çift Baslı, Kartallı, Şahinli ve Arslanlı Mezar Taşları", *Vakıflar Dergisi*, 8, Ankara, 1970, 283-291.
- Pala, İskender. *Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Pektaş, Kadir. *Bitlis Tarihi Mezarlıkları Mezar Taşları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Polat, Cavit. "Kahramanmaraş Keklikoluk Köyü Mezar Taşlarının Şekil ve Süsleme Bakımından Değerlendirilmesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 61, 2017, 523-538.
- Sili, Timur. "Taşların Dili", *Bilig* 2, 1996, 220-227.
- Şeyban, Lütfi. *Osmanlı Dönemi Taraklı Mezar Taşları ve Kitabeleri*, Adapazarı: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2007.
- Taş, Kibar, "Kureyşan Aşireti'nin/Ocağı'nın 16. Asırdaki Kureyş Cemaati ile Tarihsel Bağlamdaki Yakınlığı", *OTAM*, 43, 2018, 229-246.
- Taş, Kibar. *Dünü ve Bugünü ile Kureyşan Aşiretleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara, 2017.
- Taşkın, Yasemin, "İmranlı Yöresi Mezar Taşlarında Hayat Ağacı Motifi ve Çağdaş Türk Resim Sanatında Hayat Ağacının Kullanımı", *International Social Sciences Studies Journal*, 8/99, 2022, 2137-2151.
- Tercanlı, Akın. "Mühr-i Süleyman Motifi Bir Kaide: Kilis İbrahim Efendi Cami Minaresi", *Dini Araştırmalar*, 26, 2023, 183-206.

Extended Abstract

Gravestones are among the important documents of our national culture. They are examples of the art, customs and traditions of the society reflected in stone. The decoration of gravestones is almost universal in Anatolia. The decorations seen on the decorated gravestones are the same in the settlements, but they may also differ. With these decorations, immortality is explained through the motifs. In gravestone decoration, love, respect and longing for the deceased are

expressed with a number of symbols and motifs.

The graves of people belonging to the Quraysh family who settled in the village of Kureyşli Sarıkaya in Üzümlü district of Erzincan constitute the subject of this study. The name of the village is mentioned in the archive documents at the earliest in 1845/46, but it is not known exactly when the settlement in the village started. The graves analysed date from the mid-19th century to the early 20th century. The village, which is about 20 km. away from Üzümlü district, is reached by a dirt and hilly road. In fact, this is an old hamlet settlement.

The cemetery is located within the borders of the village. There are a total of 8 historical grave structures in the cemetery. The grave type is cist shaped graves. On a high pedestal, a rectangular shaped head and foot stone are placed at both ends. They are not eviscerated. There are cover stones on the cist. The grave structures are made of monolithic block stones or rectangular block pieces. There are various decorations on the side stones of the cists. The graves are made of yellow cut stone material quarried from the region. All of the gravestones have inscriptions. Some of the stones with inscriptions are illegible. The decorations seen on the graves and tombstones are in the form of figurative and object, geometric and floral decorations. One of the reasons for choosing this topic is that the gravestones in this village have not been previously recorded. The stones and the decorations on them were wanted to be documented before they were lost.

Kureyshan tribe has Alevi belief. It is seen that the motifs, figures or depictions used in graves and tombstones continue the tradition of Central Asian Turkish art. The depictions of the tree of life, birds and horses, which have an important place in Shamanist beliefs, were engraved on the graves in this cemetery and the tradition was tried to be kept alive. In 8 gravestones, 4 fez, 2 male graves with turban-type headdresses and 2 female gravestones in the form of human heads are used. It is seen that the ornamentation is concentrated on the side stones of the cist. In some graves, the decorations were surrounded by a belt, while in others, depictions or figures were carved directly on the surface without a frame. The study particularly focuses on the compositions that make up the decoration and the iconographic meanings of these motifs. In addition to the use of cypress and tree of life, seal of Süleyman, rosette, passionflower motifs, there are also personal belongings, kitchen utensils and architectural depictions.

The decorated tombstones in Erzincan reflect the traditional art of the locality. Especially in Tercan and Çayırılı districts, there are villages that continue the tradition of making decorated tombstones. Başköy, Çamurludere, Eşmepınar, Sarıgüney, Yaylakent, Ozanlı, Verimli are some of these villages.

The tombstones in the village of Kureyşli Sarıkaya are important in terms of illuminating the history of the village as well as reflecting the cultural continuity of the local people and the local understanding of art through the decorations. Especially the depictions and figures engraved on the stone are important archival documents in which the characteristics of the deceased person are described or shown.

KÜLTÜREL MİRASI KORUMA KAPSAMINDA BİR BEKTAŞİ MEKÂNININ İNCELENMESİ: SİNAN DEDE TÜRRESİ ÖRNEĞİ

STUDY OF A BEKTASHI PLACE WITHIN THE SCOPE OF CULTURAL HERITAGE CONSERVATION: SİNAN DEDE TOMB EXAMPLE

DUYGU KÖSE*

Sorumlu Yazar

AYŞE BETÜL GÖKARSLAN**

Öz

Isparta Gönen İlçesi Gümüşgün köyünde yer alan Sinan Dede Türbesi sözü geçen coğrafyada Alevi-Bektaşî kültürünü mekânsal ve yapısal olarak günümüze taşıyan sayılı örneklerden birisidir. Türbe içinde hem Anadolu'yu Türkleştiren ve Müslümanlaştıran bir asker, hem de büyük bir evliya olduğu kabul edilen, Anadolu erenlerinden ve Horasan erlerinden "Seyyid Sinan Baba" adıyla anılan zata ait bir adet sanduka yer almaktadır. Vakfiye ya da kitabesi bulunmadığından, yapının inşa edildiği tarih tam olarak bilinmemekle birlikte çeşitli kaynaklardan edinilen bilgilere göre yapının Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ardından inşa edildiği düşünülmektedir. Alevi-Bektaşî kültürü ve inanç geleneklerine ev sahipliği yapan türbe, bu çalışmada kültürel bir miras olarak değerlendirilmiş ve yapının sosyokültürel ve mekânsal sürekliliğini sağlayacak koruma ve müdahale kararlarını içeren rölöve, restitüsyon ve restorasyon projeleri hazırlanarak bu projelerden elde edilen veriler ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu düşünceden hareketle öncelikle yapının mekânsal ve yapısal sorunlarına değinilmiş ve sonrasında da bu sorunların giderilmesi ve yapının özgün mekâna en yakın haliyle mevcut işlevini sürdürebilmesine yönelik müdahale kararları aktarılmıştır. Bulunduğu coğrafyada halen aktif olarak kullanılan az sayıdaki Alevi-Bektaşî mekânından biri olan ve bu nedenle sembolik bir değer taşıyan Sinan Dede Türbesi'nin özgün işlevi ve yapısal öğeleriyle gelecek nesillere aktarılması ve kültürel mirasın korunması ilişkin literatüre katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Koruma, Restorasyon, Sinan Dede Türbesi, Kültürel Miras, Alevi-Bektaşî Türbesi.

Abstract

The Tomb of Sinan Dede, located in Gümüşgün Village of Gönen District of Isparta, is one of the few examples that carries the Alevi-Bektashi Culture to the present day, spatially and structurally, in the mentioned geography. Inside the tomb, there is a sarcophagus belonging to the person known as "Seyyid Sinan Baba", one of the Anatolian saints and Khorasan soldiers, who is both a soldier who Turkified and Islamized Anatolia and a great saint. Since there is no

Araştırma Makalesi / Künye: KÖSE, Duygu – GÖKARSLAN, Ayşe Betül. "Kültürel Mirası Koruma Kapsamında Bir Bektaşî Mekânının İncelenmesi: Sinan Dede Türbesi Örneği". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 143-177. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1366702>.

* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, E-mail: duygukose@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1643-0510.

** Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, E-mail: aysebetul_sezer@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-6983-2660.

foundation charter or inscription, the exact date of construction of the building is not known, but according to information obtained from various sources, it is thought that the building was built after the establishment of the Ottoman Empire. The tomb, which hosts the Alevi-Bektashi culture and belief traditions, was evaluated as a cultural heritage in this study and the data obtained from these projects were prepared by preparing survey, restitution and restoration projects that included conservation and intervention decisions that would ensure the socio-cultural and spatial continuity of the structure. Based on this idea, first, the spatial and structural problems of the building were mentioned, and then the intervention decisions were given to eliminate these problems and to ensure that the building could continue its current function as close to the original space. It is aimed to transfer the Sinan Dede Tomb, which is one of the few Alevi-Bektashi places still actively used in its geography and therefore carries a symbolic value, to future generations with its original function and structural elements, and to contribute to the literature on the preservation of cultural heritage.

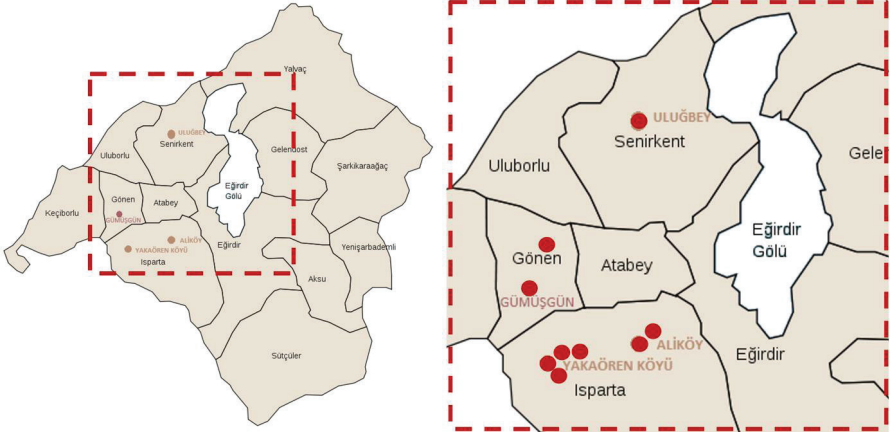
Key Words: Conservation, Restoration, Sinan Dede Tomb, Cultural Heritage, Alevi-Bektashi Tomb.

Giriş

Anadolu Coğrafyası yüzyıllardır farklı inanç sistemleri ile biçimlenmiş pek çok sayıda kültürel oluşumu barındırmaktadır. Bu kadim inanç ve kültürel birikimlerden biri de Alevi-Bektaşî geleneğidir. Sözü geçen kültürel birikimlerin günümüze kadar aktararak gelmesinde sözlü gelenekler ve anlatımlar, toplumsal uygulamalar, ritüeller, zanaatlar gibi somut olmayan kültürel mirasların yanında inanç ve ibadet biçimlerine ev sahipliği yapan ibadet mekânları da önemli sorumluluklar üstlenmektedirler. Bu bağlamda Alevi-Bektaşî geleneğinin önemli mekânlarından biri de türbelerdir. Ülkemizin çeşitli bölgelerinde görülen çok sayıda türbe, Alevi-Bektaşî kültürüne ilişkin ibadet, mezar ziyareti, aşure pişirme ve kurban kesme vb. gibi ritüellerin gerçekleştirildiği mekânlardır. Özellikle inanç önderlerinin kabirlerini barındıran Alevi türbeleri, Alevi-Bektaşî kültürü ve inanç geleneklerine ev sahipliği yaparak bu birikimin gelecek nesillere aktarılmasında önemli rol oynayan somut kültürel miraslardır.

Isparta ili de Alevi türbeleri yönünden zengin bir kültürel mirasa sahip olup İl merkezinde, ilçelerde ve köylerinde Alevi-Bektaşî kültürüne ait türbeler mevcuttur. Bunlar Gönen- Gümüşgün köyünde Sinan Dede (Baba) Türbesi, Senirkent ilçesi Uluğbey (İlegüp) köyündeki Veli Baba Sultan Türbesi, Yakaören köyünde (Lavus Köyü) Aslan Baba (Aşağı Tekke) Türbesi, Lavus (Yakaören) köyünde Yukarı Mahalledeki Elyaz Tekke Türbesi, Yakaören (Lavus) köyündeki İsmail Dede (Yukarı Tekke) Türbesi, Aliköy'de Şeyh Mehmet Dede ve Aliköy Hatip Dede Türbeleri, Yakaören Köyü'nde Yukarı Cami'yle bitişik Ümmi Nine Türbesi ve Gönen Tapduk ve Yunus Emre Türbeleridir (Tıgılı, 1944). Alevi türbelerinin konumları incelendiğinde çoğunluğunun Yakaören, Gönen ve Aliköy gibi Isparta merkez ilçesine yakın yerleşimlerde yer aldığı gözlenmiştir (Şekil 1). Sözü geçen Alevi türbelerinden sadece bir tanesi Senirkent ilçesinin Ulubey mevkiinde bulunup istisnai bir durum oluşturmaktadır. Ancak türbelerin çoğunun Isparta merkez yerleşiminin hemen çeperlerinde yer alan mevkilerde yoğunlaştığı görülmektedir. Fakat türbelerin yer aldığı bölgeler her ne kadar merkez ilçeye yakın yerleşim alanları olsalar da konumları arasında kayda değer mesafeler söz konusudur. Aşure pişirme ve dağıtma gibi çeşitli dini ritüellerle ve sahip oldukları yatırımlar ve türbeleriyle kültürel kimliklerini şekillendirmiş ve ortaya koyan bu yerleşimlerin arasındaki fiziksel uzaklıklar birbirileri ile birebir etkileşim içinde olmalarına engel teşkil etmiş olabileceğini düşündürmüştür. Öyle ki ilerleyen bölümlerde ayrıntılı şekilde bahsedilecek olan

Isparta’da yer alan Alevi türbeleri için ortak bir türbe tipolojisine ulaşılamamasının nedenin bu fiziksel mesafelerle ilişkili olabileceği düşünülmektedir (Şekil 2).



Şekil 1: Isparta’da yer alan Alevi türbelerinin konumları



Şekil 2: Yakaören (Lavus) İsmail Dede (Yukarı Tekke) Türbesi, Senirkent Uluğbey (İlegüp) Veli Baba Türbesi, Yakaören Ümmi Nine Türbesi, Yakaören Aslan Baba Türbesi ve Alıköy Hatip Dede Türbesi

Bu türbelerden Sinan Dede Türbesi, Veli Baba Türbesi ve İsmail Dede Türbesi tarihsel değere ve mimari niteliğe sahip olup, koruma kurulu tarafından tescillenmiştir. Isparta Valiliği, Alevi türbelerinin korunması, bakım ve onarımlarına yönelik çalışmalar başlatmış, Kültür Müdürlüğü ile Alevi türbelerinin restorasyonlarına ilişkin işler ilgili kişilere verilmiştir. Güncel olarak bu üç türbeden Senirkent Veli Baba Türbesi’nin restorasyon uygulaması gerçekleştirilmiş olup (İnternet kaynağı 1-2), Sinan Dede Türbesi ile İsmail Dede Türbesi’nin restorasyon projesi işleri de ilgili uzman kişiler tarafından hazırlanarak uygulamaya geçirilmek üzere tamamlanmıştır. Özetle, tarihsel

değerliliği olan her üç türbenin üçünün de koruma çalışmalarının tamamlanması hedeflenmektedir. Bu türbelerden başka tarihi niteliği olmayan Aslan Baba Türbesi, Ümmi Nine Türbesi ve Gönen Tapduk ve Yunus Emre Türbesi'nin boya vb. bakım ve onarım çalışmaları gerçekleştirilmiş olup, Güneykent'te yer alan Yunus Emre'ye ait olduğu düşünülen mezarın çevresinde de Güneykent Belediyesi tarafından çevre düzenleme projesi yaptırılmıştır.

Alevi türbelerine 2021 yılından itibaren restorasyon uygulamaları için verilen bütçe destekleri artırıldığı gözlenmiştir. Cumhurbaşkanlığınca 25 Ekim 2021 tarihinde ülkenin 58 ilindeki 1585 cemevi ziyaret edilmesiyle hazırlanan kapsamlı bir çalışmadan bahsedilmiştir. Yine ilgili kaynağa göre cemevlerine ibadethane statüsü verilebileceği ve İçişleri Bakanlığı ile Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın konuyla ilgili çalışma yaptığı belirtilmiştir (İnternet kaynağı 3). Isparta özelinde ise Isparta İl Kültür ve Turizm Müdür V. Osman ÇOT' tan alınan sözlü bilgiye göre Isparta Valiliği tarafınca, Isparta İl Özel İdaresi ile İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü arasında yapılan görüşmeler neticesinde, Isparta içerisindeki türbelerin restorasyon ve tadilatları için ödenek ayrılması yönünde prensip karar varılmıştır. Diğer illerde de benzer uygulamalara rastlanmış ve bu bağlamda restorasyon uygulaması geçiren türbeler literatürde de taranarak Alevi türbelerinin onarım ve restorasyonları ile ilgili çalışmalar değerlendirilmiştir. Isparta'daki Veli Baba Dergâhı'nın türbe kısmında yer alan 8 sandukanın yanındaki sandukasız kabrin Gül Baba'nın makamı olduğu bilinmekte ve ayak ucundaki mermerde "Gül Baba Seyyid Veliyüddin Gazi Oğlu D.1485 / V. 1541 (Rahmetullahi Aleyhima)" bilgisi yazmaktadır (Yılmaz, 2021). Bu bağlamda çalışma kapsamında Mehmet Emin Yılmaz'ın (2021) Budapeşte'deki Gül Baba Türbesi'nin 1884 ile 1915 yılları arasındaki onarımları ele aldığı çalışmasından söz etmekte fayda vardır (Yılmaz, 2021). İlk olarak 1916 yılında restore edildiği bilinen Gül Baba Türbesi, 2. Dünya Savaşı'nda büyük hasar görmüş, 1963'te ve 1997'de Türk-Macar hükümetlerinin iş birliğiyle restore edilmiştir. Son olarak da 2018 yılında kapsamlı olarak restorasyon uygulaması geçirmiştir (Yılmaz, 2021). Bunun yanında Muammer Semih İrteş ve Ali Fuat Baysal (2023) tarafından Nevşehir'de yer alan Hacı Bektaş Veli Türbesi'nin iç mekân duvar yüzeylerinde yer alan kalem işi tezini ve dönemsel çözümlerini ele alınmıştır (İrteş & Baysal, 2023). Türbe, 2021 ile 2022 yılları arasında kapsamlı restorasyon uygulaması geçirirken, Nevşehir'de yer alan ve Hacı Bektaş Veli Dede'yi misafir etmiş Kadıncık Ana Evi Türbesi de restore edilmiştir. Bunların yanında Fahri Maden ise Şahkulu Sultan Tekkesi'ni Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında incelemiştir (Maden, 2018). İstanbul'daki bu tekke 1980'li yıllarda restore edilmiş ve ardından bir vakıf kurulmuştur. Ancak yakın bir zamanda restorasyon geçirmemiştir. Öte yandan İzmir'de yer alan Balım Sultan Türbesi'nin 2022 yılında restorasyon çalışmaları başlamıştır (İnternet kaynağı 6). Benzer şekilde Sinop'taki Yesari Baba Türbesi'nin de restorasyon projeleri 2022 yılında tamamlanmış olup, uygulamaya geçirilmesi planlanmaktadır (İnternet kaynağı 7). 2021 yılı öncesine ait Alevi türbesi restorasyonlarına da 2019 yılında restore edilen Antalya Elmalı Abdal Musa Türbesi (Şahin & Göküş, 2020) ve Burdur Veli Dede Türbesi (İpekçioğlu, 2014) örnek verilebilir.

Alevi-Bektaşî kültürü için önemli inanç önderlerin biri olan Sinan Dede'nin mezarının içinde bulunduğu Sinan Dede (Baba) Türbesi de bu türbelerden biridir. Türbe, Isparta İli, Gönen ilçesi, Gümüşgün (Baladız) köyü, Yukarı Mahalle, 48 ada, 4 parselde yer almaktadır. Alevilik inancına ve kültürüne ilişkin sahip olduğu değerlerle yöre halkı için önemli bir yapı olan Sinan Dede (Baba) Türbesi, Antalya Kültür ve

Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 26.03.2009 tarih ve 3040 sayılı kararıyla tescil edilmiştir.

Günümüzde Sinan Dede Türbesi Yaptırma ve Yaşatma Derneği tarafından bakımı üstlenilen türbede “Seyyid Sinan Baba” adıyla anılan, Anadolu erenlerinden ve Horasan erlerinden olduğu bilinen Sinan Dede (Baba)'ya ait sanduka yer almaktadır. Sinan Dede (Baba), hem Anadolu'yu Türkleştiren ve Müslümanlaştıran bir asker, hem de büyük bir evliya olduğu kabul edilmektedir (Erdenk, 2001). Türbenin içinde Hz. Ali'nin resimleri ve kılıcı Zülfikar'a ait duvara işlenmiş motifler ve Alevi-Bektaşî geleneğine ait işlemeler mevcuttur.

Türbe halihazırda kullanılabilir durumda olsa da yapıda zaman içinde geçirdiği hatalı müdahaleler ve doğa koşullarından kaynaklı bozulmalar söz konusudur. Bu düşünceden hareketle yapının restorasyonun yapılarak Gümüşgün (Baladız) Köyü'ne kazandırılması ve yeniden işlevlendirilmesi için Isparta İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü tarafından girişimlerde bulunulmuştur. Bu bağlamda Isparta İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, yazarlar ve SURAY Mimarlık Mühendislik İnşaat Restorasyon Sanayi ve Ticaret Ltd. Şirketi arasında protokol imzalanmış ve sonrasında “Sinan Dede Türbesi Rölöve-Restorasyon Projesi Uygulaması” işi Süleyman Demirel Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü öğretim elemanları Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül GÖKARSLAN ve Dr. Öğr. Üyesi Duygu KÖSE tarafından ilgili üniversitenin döner sermaye işletme müdürlüğü aracılığı ile hazırlanarak ve Antalya Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu'na iletilmiştir. Türbenin rölövesi Antalya Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 10.08.2023 tarihli ve 16334 sayılı kararıyla olumlu olarak bulunurken, hemen akabinde restitüsyon ve restorasyon projeleri de 14.09.2023 tarihli ve 16486 sayılı kararıyla uygulamaya geçirilmek üzere onaylanmıştır. Bu çalışmaya projelerin hazırlanma safhasını kapsayan süreç konu olmuştur.

Sözü geçen projeler doğrultusunda hazırlanan bu çalışmada ilk olarak yapının bozulma ve korunmuşluk durumu hakkında da bilgi verilmiş ve belgelenmesine yönelik rölöve çizimleri ile yapıya ilişkin analizler ortaya konmaya çalışılmıştır. Rölöve aşamasında lazer ölçüm cihazları kullanılmış, fotoğraflanarak zaman içinde meydana gelen malzeme bozulmaları ve bunların nedenleri saptanmıştır. Hazırlanan rölöve ile yapının mimari ve estetik karakteri ile uyum olmayan bazı geç dönem ekleri (çeşitli kapı, aydınlatma ve korumaya yönelik tesisat vb.) ve ileriki yıllarda yeni bozulmalar meydana getirecek sorunlar tespit edilmiştir. Kısacası yapının özgün mimari kimliğinin korunarak gelecek nesillere aktarımı için özgünlük tespitinde bulunulmuştur. Ardından türbeye ait mekânsal, yapısal ve mimari elemanlar düzeyinde alınan restitüsyon kararları, bu kararların alınmasındaki yöntemler, tipolojik bilgiler, yapı üzerinde tespit edilen mevcut izler ve sözlü kaynaklardan elden edilen bilgiler aktarılmıştır. Son olarak da restorasyon kararları ve müdahale önerilerinden bahsedilmiştir. Restorasyon projesi kapsamında çağdaş restorasyon kuramının gerekliliklerinin kabul edilmiş ve işlev önerisinde “romantik görüş” ün doğrultusunda onarım müdahaleleri önerilmiştir. Müdahale kararları verilirken Bektaşî Kültürü için önemli bir mekân olan türbe özelinde açığa çıkarılan her özgün detayın kullanım işlevini güçlendirecek, yapının sosyo-kültürel ve mekânsal sürdürülebilirliğini ve sürekliliğini destekleyecek potansiyelde olması göz önünde bulundurulmuştur. Bunun yanında Sinan Dede Türbesi'nin restorasyon projelerinin kamu yararına yapılmış önemli bir proje olarak hazırlanıp koruma kurulundan onaylanması sürecinin, Alevi-Bektaşî kültürünün oldukça yaygın olduğu Isparta ve yakın çevresinde yer alan dede türbelerinin korunmasına yönelik farkındalığı artıracığı da düşünülmektedir.

1. Sinan Dede Türbesi'nin Tarihçe ve Mimarisi

Süleyman Sami Böcüzade'ye göre (1983), Isparta'nın birçok bölgede çok sayıda türbe mevcuttur. Kent merkezinde Çelebiler Mahallesi'nde Bostan Çelebi, Yaylazade Mahallesi'nde Hacı Beşir Dede, Tekke Mahallesinde Leblebici Dede, Lâgus Köyünde Şeyh İsmail, Kavak Dede, Aslan Baba, Çünür Köyünde Yakup Dede, Niyazi ve Kerim Babalar, Aliköyünde Şeyh Mehmet Kadı ve Şems'ü Kamer, Hacılar Köyünde Şeyh Ali Dede, Senirkent İlegüp'te Alevi Veli Baba, Sav köyünde İlyas Dede, Destab ve Sinan Baba'ya ait yatırlar ve türbeler bunlardan bazılarıdır (Böcüzade, 1983). Adak ritüellerine ev sahipliği yapan türbeler ise Gümüşgün (Baladız) köyünde Sinan (Dede) Baba, Mehmet Dede, Hasan ve Hüseyin Dede'leridir. Bunlara ek olarak İslâmköy'e giden yol üzerinde Hıdırlık Tepesi olarak bilinen mevkide, Hızır Dede ve Pazar Mahallesinde etrafı taşla çevrilmiş Osman Efendi, Çeşme mahallesinde Taşlı Dede, Kerizlerde Veli Efendi, Altunbağ mahallesinde Mehmet Dede, İslamköy'ün Çalıcı Mevkii'nde adları bilinmeyen iki kabir de diğer adak ve ziyaret yerlerindedir (Böcüzade, 1983). Sinan Dede (Baba) Türbesi de bu türbelerden biri olup, yapının inşa edildiği tarih tam olarak bilinmemektedir. Vakfiye ya da kitabesi bulunmadığından yaklaşık bir tarihlendirme yapılması da mümkün değildir. Hem arşiv kaynaklarındaki verilere hem yöre halkından edinilen bilgiye hem de yapının mimari üslubuna göre Sinan Dede Türbesi'nin Osmanlı döneminde inşa edildiği ya da onarıldığı düşünülmektedir. Ancak bazı kaynaklarda Sinan Dede Türbesi ile ilgili kısmi düzeyde bilgiye yer verilmiştir. Yasin Erdenk'in Sinan Dede Türbesi'nin Türbedarı İbrahim Öncel ile olan görüşmelerinden ulaşılan bilgilere göre, Anadolu ve Horasan erlerinden olduğu bilinen Sinan Dede (Baba)'nın, hem Anadolu'yu Türkleştiren ve Müslümanlaştıran bir asker, hem de büyük bir evliya olduğuna dair kabulün yaygın olduğu gözlenmiştir (Erdenk, 2001). Sinan Dede Türbesi Yaptırma ve Yaşatma Derneği tarafından elde edilen Sinan Dede'nin 1180 ile 1270 yıllarında yaşadığına ilişkin bilgi bu bilgiyle örtüşmektedir (Anonim, 2009). Bunların yanında Süleyman Sami Böcüzade (1983), Baladız'da Sinan Dede Türbesi olduğundan bahsetmiş ancak yapının tarihine ilişkin bir bilgi vermemiştir (Böcüzade, 1983). Sümer Şenol ise Sinan Dede Türbesi'nin 16. yüzyıla ait olduğunu belirtmiş, ancak bu tarihi hangi kaynağa göre verdiği bilgiye ulaşılamamıştır (Şenol, 2006).



Şekil 3: Sinan Dede Türbesi Konumu (Kaynak: Google Earth)

Köy Tüzel Kişiliği mülkiyetine kayıtlı türbenin bakımı Sinan Dede Türbesi Yaptırma ve Yaşatma Derneği tarafından yapılmaktadır. Gümüşgün (Baladız) Köyü'nün Yukarı Mahallesi'ndeki türbe, köye ve ovaya hâkim olan kuzey tepesinde yer almakta olup, geniş bir bahçeye sahiptir. İçinde çam ve söğüt ağaçları, mutfak ve bir su tulumbası bulunmakta olup türbenin bahçesi her sene gerçekleştirilen toplu aşure pişirme ve dağıtım geleneğine ev sahipliği yapmaktadır (Şekil 3). Türbenin içerisinde yöre halkı tarafından "Seyyid Sinan Baba" adıyla bilinen zata ait bir sanduka vardır.

Türbenin duvarlarında Hz. Ali'nin resimler asılı olup kılıcı Zülfikar'a ait kalem işi mevcuttur. Bunun yanında geç dönem müdahaleleri ile eklenmiş Alevi-Bektaşî geleneğine ait başka kalem işlemleri de söz konusudur. İç mekânda yer alan sandukanın üstünde halkın adak için getirdiği seccadeler, yazmalar ve değişik renklerde basmalar ve sandukanın iki yanında adak mumları yakmak için şamdanlar mevcuttur. Türbe günümüzde aynı zamanda mescit olarak da kullanılmaktadır (Erdenk, 2001).

2. Rölöve Çalışması

Rölöve çalışması kapsamında lazer ölçüm cihazları kullanılarak yapı doğru ve hassas biçimde ölçülmüş, fotoğraflanarak zaman içinde meydana gelen malzeme bozulmaları ile bunların nedenleri saptanmış ve yapının özgün mimari karakterinin korunarak yaşam ömrünün uzatılması için özgünlük tespitinde bulunulmuştur.

Sinan Dede Türbesi, sekizgen plan tipine sahip olup günümüzde topuz çatı üstü Marsilya kiremit örtü ile kaplıdır ve plan tipolojisine göre biçimlenmiş sekizgen taş platform üzerine inşa edilmiştir. Tek katlı olan yapıya giriş doğu cephesinde yer alan sivri kemerli ve dışbükey silmeli bir taç kapı ile sağlanmaktadır. Taç kapıyı meydana getiren üst kottaki kör sivri kemer ve dışbükey profiller köfke taşından olup kapı boşluğunu oluşturan alt kottaki basık kemerli sistem mermer malzemeden üretilmiştir (Şekil 4).



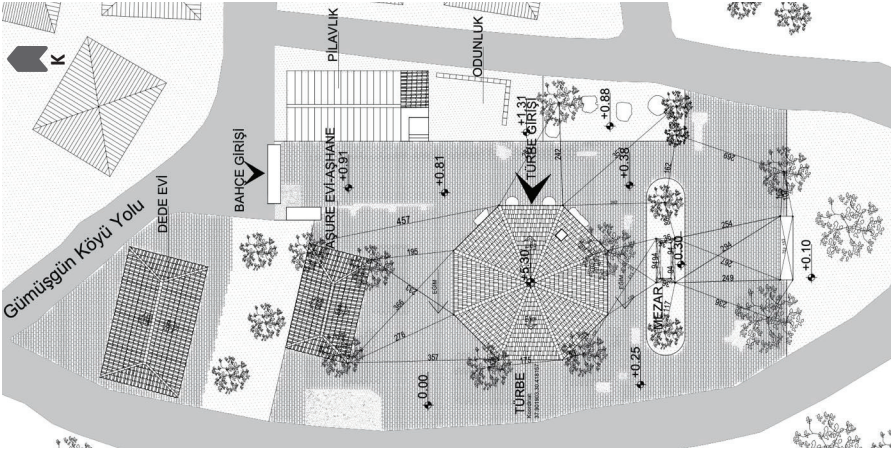
Şekil 4: Türbenin Giriş cephesi ve iç mekânı

İç mekânın güneyinde doğu-batı doğrultusunda Sinan Dede'ye ait bir sanduka konumlanmaktadır. Buna ek olarak günümüzde tavan kontrplak kaplı olup duvarlarda boya uygulaması mevcuttur (Şekil 5). Sekizgen plan şeması sebebiyle Selçuklu türbelerini anımsatan yapının üzerinde kitabe yer almamaktadır. Ancak sözlü kaynak araştırması sonucu kaynak kişilerle yapılan görüşmelerde yapının özgün halinde ilk olarak kubbeli, ardından düz damlı olduğu bilgisine ulaşılsa da yapıda ve de yazılı ve görsel kaynaklarda bu bilgiyle örtüşen bir ize rastlanamamıştır. Yakın çevredeki türbe yapıları incelendiğinde de ortak tipolojide bir türbenin varlığından söz etmek mümkün olamamıştır. Ancak yapı Isparta merkez ilçesindeki Yakaören köyünde bulunan İsmail Dede Türbesi ile plan ve cephe biçimlenişi bağlamında benzerlikler göstermektedir.



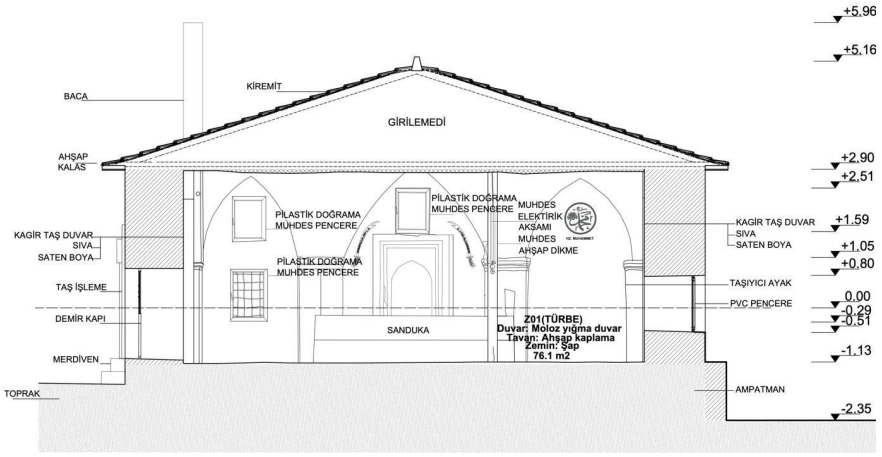
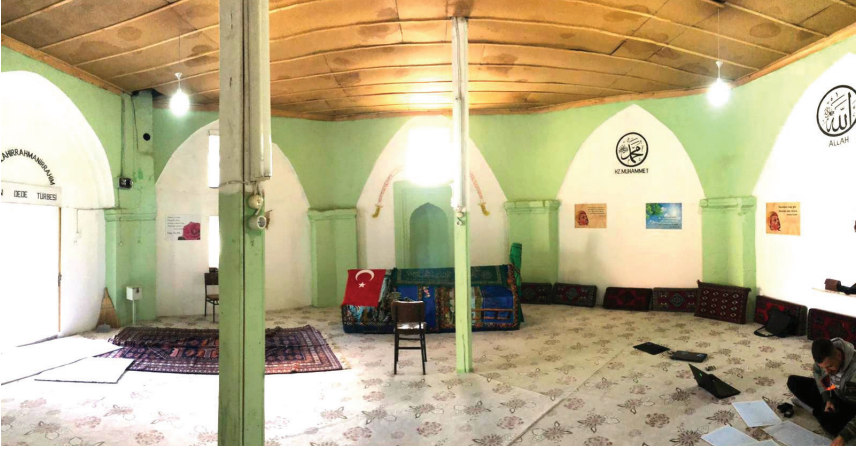
Şekil 5: İç mekândaki tavan kaplaması

Türbe doğudan batıya doğru yaklaşık 100 cm., kuzeyden güneye ise yaklaşık 70 cm fark içeren eğimli bir arsanın hemen hemen merkezinde yer alırken kuzey ve doğusunda Alevi kültürü ile ilişkili işlevlerde yapı birimleri mevcuttur. Yapının en kuzeyinde dede evi yer alırken dede evinin hemen güneyinde ve türbenin hemen kuzeyinde ise aşure evi-aşevi mevcuttur. Türbenin doğusunda da aşure evi-aşevindeki eylemlere ilişkin hazırlıkların gerçekleştirildiği pilav evi ve odunluk birimleri yer almakta olup ayrıca türbenin güneyinde bir adet mezar bulunmaktadır (Şekil 6).



Şekil 6: Rölöve Vaziyet Planı

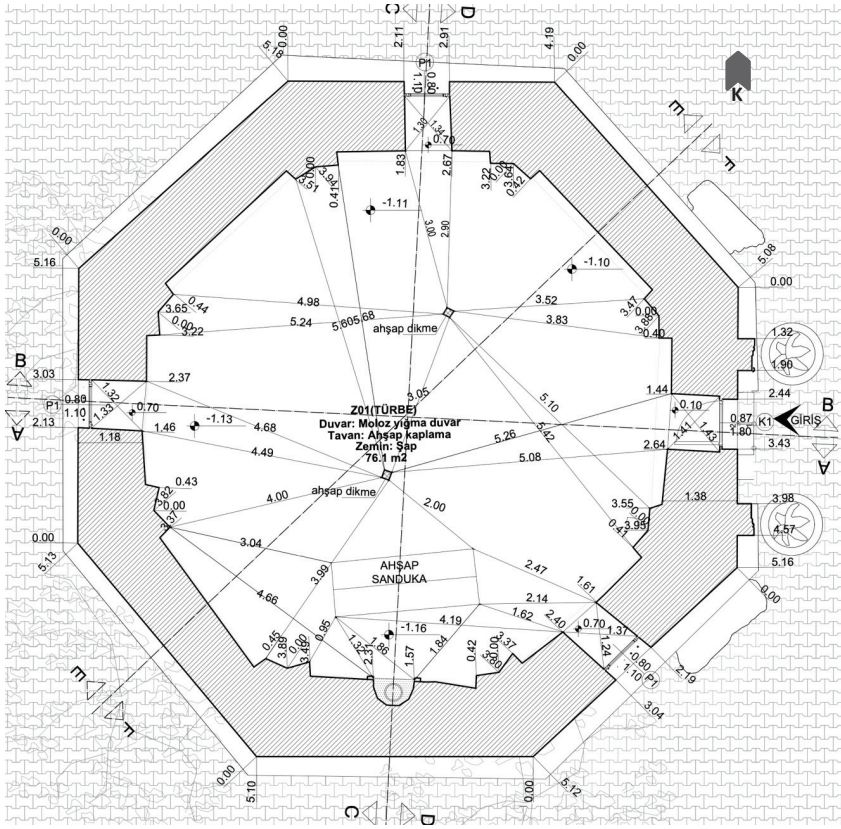
Tek katlı olan Sinan Dede Türbesi'ne giriş, doğu cephesinde yer alan taç kapıdan sağlanmakta olup giriş kapısından tek hacimden oluşan türbe mekânına ulaşılmaktadır. Türbe mekânına girildiğinde güney yönünde doğu-batı doğrultusunda uzan bir sanduka mevcut olup sandukanın arkasında kalan güney duvarında mermer bir mihrap yer almakta olup, mihrapla ilişki duvarın cephesinde mihraba ilişkin bir izin tespit edilememiş olması sözü geçen yapı elemanın dönem eki olduğu düşündürmüştür. Bunun yanında türbe mekânının ortasında tavan kaplamasını ve üst örtüyü taşıyan kuzeydoğu-güneybatı aksında iki adet muhdes ahşap dikme yer almakta olup ve beden duvarlarının birleşimlerinde taşıyıcı ayaklar mevcuttur. Doğru ve güneydoğu beden duvarlarının kesişimde yer alan taşıyıcı ayağın üzerinden çatıya uzanan muhdes baca iç mekândan gözlenebilmektedir (Şekil 7).



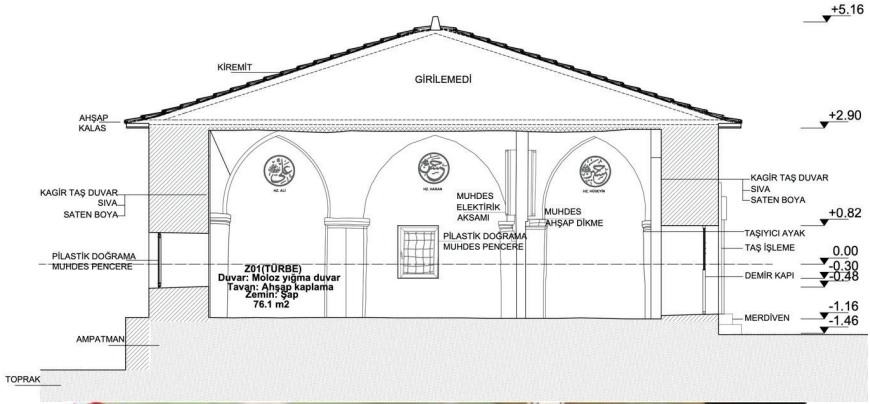
Şekil 7: İç mekânda giriş, sanduka, mihrap, aşşap dikme ve kalem işlerinin yerleşimi

2.1. Mekânsal Organizasyon

Türbe 75.2 m²'lik tek bir hacimden meydana gelmekte olup tavan muhdes kontrplak malzeme ile kaplanmıştır (Şekil 8). Ayrıca zemin döşemesinde muhdes şap uygulaması söz konusuysen, özgün yığma moloz taş beden duvarlarının iç mekândaki yüzeylerinde de muhdes boya uygulamasının mevcut olduğu gözlenmiştir. Benzer şekilde duvar birleşimlerinde yer alan ve beden duvarları ile bütünleşen yanaşık derzli yığma taş duvar taşıyıcı ayaklar özgün olup yüzeylerinde muhdes boya uygulaması mevcuttur. Bunun yanında yapının beden duvarlarının 125 cm genişliğinde olduğu ve bu ölçünün taşıyıcı ayakların yerleştiği duvar birleşimlerinde bir buçuk metreyi geçtiği gözlenmiştir (Şekil 9). Ayrıca daha önce de belirtildiği üzere güney duvarında dönem eki bir mihrap mevcut olup, aynı duvar üzerinde kalem işi Zülfişkarlar ve batı, kuzey ve kuzey batı beden duvarları üzerinde de mihrapla benzer şekilde dönem eki olduğu düşünülen kalem işi madalyonlar yer almaktadır.

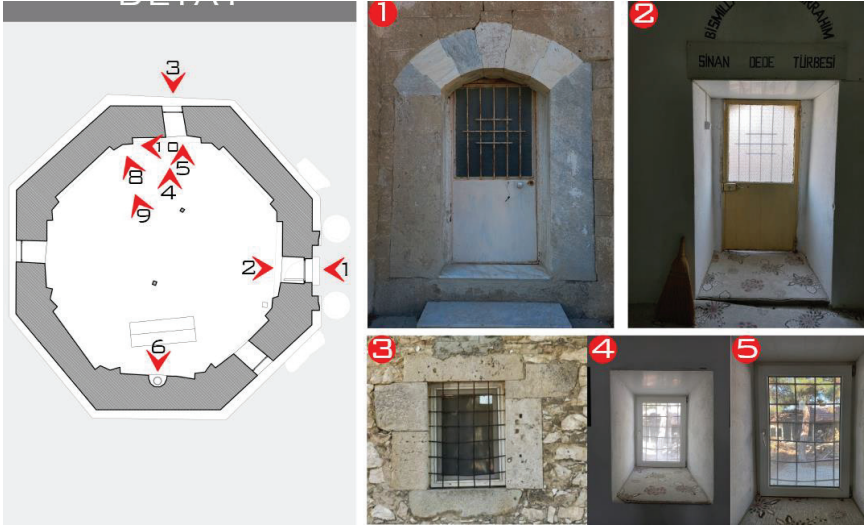


Şekil 8: Türbe plan rölövesi



Şekil 9: İç mekânda duvar yüzeyindeki dönem eki madalyonlar ve mihrap

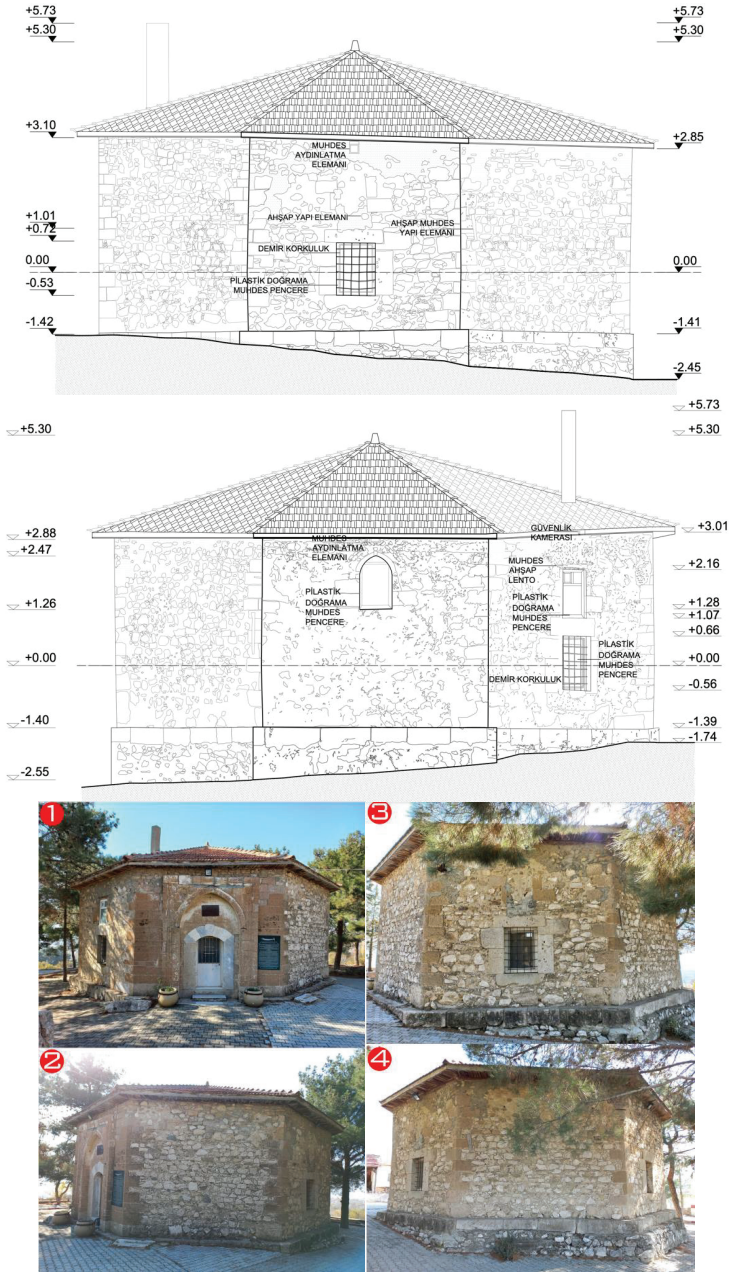
Mekânın pencere ve kapı boşlukları incelendiğinde doğu cephesinde yer alan ana giriş kapısının kapı boşluğunun özgün olduğu görülmüştür. Öte yandan kapı boşluğu özgün olmakla birlikte tek kanatlı demir kapı doğramasının muhdes olduğu ve özgün giriş kapısı doğramasının ahşap olduğu fikrine varılmıştır (Şekil 10). Benzer şekilde mekânın batı, kuzey, doğu ve güneydoğu cephelerinde alt kotta yer alan dikdörtgen pencerelerin pencere boşluklarının özgün olduğu ancak günümüzde mevcut olan plastik esaslı doğramaların da muhdes olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında alt kot pencerelerinin dış cepheye bakan bölümlerindeki madeni parmaklıklar ise özgündür. Yapının üst kotta yer alan aydınlatma pencerelerinin biçimlenişi incelendiğinde tüm aydınlatma pencerelerinin düz hatlı ve dikdörtgen olduğu görülürken güney cephesindeki pencerenin sivri kemerli olduğu gözlenmiştir. Bu durum güney cephesindeki sivri kemerli aydınlatma penceresinin mihrapla benzer bir tarihte gerçekleştirilmiş dönem eki olduğu fikrini uyandırmıştır. Tüm pencere doğramalarında olduğu gibi aydınlatma pencerelerinin doğramalarının da plastik esaslı malzeme ile değiştirilmiş şekilde muhdes olduğu gözlenmiştir (Şekil 8).



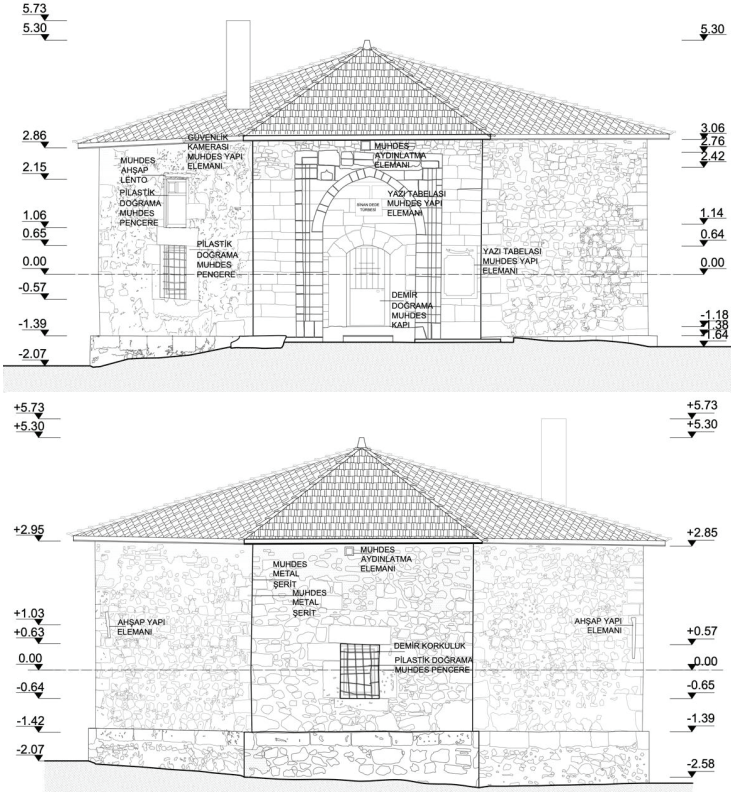
Şekil 10: Yapıya ait kapı ve pencere örnekleri

2.2. Cepheler

Sekiz cephesi bulunan ve tek katlı olan yapıya giriş doğuş cephesinde yer alan sivri kemerli ve dışbükey silmeli bir taç kapı ile sağlanmakta olup taç kapıyı meydana getiren üst kottaki kör sivri kemer ve dışbükey profiller köfke taşı ve kapı boşluğunu oluşturan alt kottaki basık kemerli sistem mermer malzemedен üretilmiştir. Öte yandan daha öncede belirtildiği üzere mevcut kapı doğraması özgün değildir Yapının cephesindeki beden duvarları incelendiğinde giriş cephesi duvarının yanaşık derzli düzgün kesme kâgir taş duvar olarak inşa edilmişse de, bunun aksine diğer cephelerin tümünün yığma moloz taş duvar olduğu görülmüştür. Ayrıca kuzey, güney, doğu, güneydoğu ve batı cephelerinde farklı kotlarda pencere boşluklarını mevcut olduğu ancak yapı izlerinden anlaşıldığı üzere kuzey ve batı cephesinde yer aldığı tahmin edilen üst kottaki aydınlatma pencerelerinin kapatılmış olduğu fikrine varılmıştır (Şekil 11,12).



Şekil 11: Türbenin kuzey ve güney cephelerinin rölvəsi ve görselleri



Şekil 12: Türbenin doğu ve batı cephelerinin rölövesi ve görselleri

Sözlü kaynaklarla yapılan görüşmeler ve yapı izlerinden yapılan çıkarımlar sonucu yapının mevcut üst örtüsü ahşap topuz çatı strüktürünün nitelikli bir dönem eki, ancak Marsilya kiremit kaplamasının muhdes olduğu düşünülmektedir. Sözü geçen kaynak araştırması neticesinde, yapının özgün halinde ilk olarak kubbeli, daha sonradan düz damlı olduğu bilgisine ulaşılsa da yapıda ve de yazılı ve görsel kaynaklarda bu bilgiyle örtüşen bir ize rastlanamamıştır. Günümüzde mevcut olan dönem eki

çatının geçilen açıklık kaynaklı taşıyıcı sistem zorunluluğu sonucu biçimlendiği düşünülmektedir. Sözlü kaynaklar aracılığıyla kubbe ve düz çatı hakkında edinilen bilgiler ile özgün çatının türbe mekânının açıklığını geçmekte ve mevcut coğrafi koşulların gereksinimlerini karşılamakta güçlük çektiği ve bu nedenle topuz çatıya dönüştürüldüğü tahmin edilmektedir. Yakın çevrede yer alan benzer ölçekteki türbeler incelendiğinde sekizgen külah ya da kubbe şeklinde biçimlenen üst örtülerin mevcut olduğu görülmüş olup, çatı bağlamında ortak tipolojide bir türbenin varlığından söz etmek mümkün olamamıştır.

Çatıyla ilişkili olarak yapının tüm cephelerinin çatı altı bölümlerinde ve bacanın üretiminde çatının topuz çatı olarak değiştirildiği dönemdeki müdahalelerle ilgili olduğu düşünülen çimento esaslı malzeme içeren uygulamalar mevcut olduğu gözlenmiştir. Bunun yanı sıra doğu cephesindeki taş kapının üzerinde, güneydoğu cephesinde alt kot penceresi ve ampatman hizasında ve güneybatı ile kuzey cephe beden duvarlarındaki taş malzemelerde de coğrafi koşullardan kaynaklı renk değişimine neden olan bozulmalar söz konusudur. Güney ve güneydoğu cephesinde ise özgün yığma moloz taş duvar yüzeylerinde bütünüyle tuzlanma gerçekleşmiştir. Sözü geçen bozulmalarla benzer şekilde coğrafi unsurlar nedeniyle kuzeydoğu cephesi beden duvarında ve kuzey, kuzeybatı ve batı cephelerinde ampatman hizasındaki taş malzemelerde kısmi olarak kirlenme olduğu gözlenmiş olup aynı cephelerde beden duvarları ve ampatman hizasında zemin suyundan kaynaklı rutubetle ilişki malzeme bozulmaları mevcuttur. Söz gelimi güney, güneydoğu ve güneybatı cepheleri dışındaki tüm cephelerde ampatman hizasında kısmi olarak yosunlanma gözlenmektedir. Bunlara ek olarak doğu ve batı cephelerindeki moloz taş malzemeler arasında kısmi derz kaybı söz konusuysen, kuzeybatı, batı ve kuzey cephelerinde taş ve derzlerde aşınma söz konusudur. Tüm bunların dışında giriş cephesi üzerine yerleştirilmiş metal tanıtım levhası, muhdes demir giriş kapısı ve cephelerde yer alan plastik doğrama muhdes pencereler gibi kullanıcı kaynaklı malzeme değişimine karşılık gelen bozulmaların mevcut olduğunu söylemek mümkündür.

3. Restitüsyon Araştırması

Restitüsyon araştırmaları sözlü, yazılı kaynaklara başvuru, tipoloji karşılaştırmaları ve mimari izlerden yararlanılma yöntemleriyle yapılmıştır. Sinan Dede Türbesi Gümüşgün'ün köy belleğinde önemli bir yere sahip olmasına rağmen, arşiv kaynaklarında yapıya ait eski görsel verilere ve yapının inşası, banisi vb. bilgilere ulaşılamamıştır. Bunun yanında hem Sinan Dede Türbesi'nin bulunduğu Gümüşgün köyünde, hem de Isparta ilinde, Sinan Dede Türbesi'ne benzer plan, cephe ve strüktürel mimari özelliklere sahip başka bir türbe mevcut değildir.

Yapının giriş kapısının yanında bulunan ve yakın tarihte eklenen bilgi levhasında yapıya dair bazı bilgilere yer verilmiştir. Ancak bu bilgilerin büyük bir kısmının kaynağı belirsizdir. Bilgi levhasında, 13. yüzyılda (1201-1280) Şeyh Sinan Efendi veya Sinan Ata olarak anılan Sinan Dede'nin (Sinan Ata) Orta Asyalı bir Türk Şeyhi (mutasavvıfı) olduğu ve Sinan Dede (Şeyh Sinan Efendi)'nin, Yunus Emre'nin Şeyhi Taptuk Emre'nin Şeyhi olduğu belirtilmiştir. Yani Sinan Dede Taptuk Emre'yi, Taptuk Emre'nin de Yunus Emre'yi aydınlatığı ifade edilmektedir. Yine bilgi levhasında Bursalı Şeyh İsmail Hakkı Efendi tarafından, Buhara'daki Türklerin Cengizhan istilası üzerine bu topraklara geldiği, bu sırada Sinan Efendi'nin (Sinan Dede) de Şeyh Yunus Emre köyüne geldiği ve burada Taptuk Emre'yi mürşit seçtiği, onun da Yunus Emre'ye ilmini aktardığı belirtilmiştir (Köprülü, 2007). Aynı kaynakta Sinan Dede

Türbesi'nin Keçiörlü yakınlarındaki Baladız'da bulunduğu da belirtilmiştir.

Elde edilen bu bilgilere ek olarak restitüsyon kararları için tipolojik incelemeler, yapı izlerine yönelik irdelemeler ve sözlü araştırmalar da yapılmıştır. Restitüsyon araştırması ve projelendirilmesi yapılırken ilk olarak benzer mimari üslupta ve benzer dönemde inşa edilen yakın çevredeki türbeler ile karşılaştırma (tipoloji çalışması) yapılması amaçlanmıştır. Bu düşünceyle hareketle yapı ile aynı dönemde inşa edilen türbeler ile arasında bir karşılaştırma yapmak istenmiş ancak yapının kesin inşa tarihi ya da dönemine ilişkin net bir bilgiye ulaşılamadığı için sadece Isparta ve ilçelerinde yer alan benzer mimariye sahip türbeler ile karşılaştırılma denenmiştir. Fakat çevrede bulunan benzer plan ve cephe tipolojisine sahip türbeler araştırılmasına rağmen ne Gümüşgün'de ne de Isparta'nın diğer noktalarında Sinan Dede Türbesi ile benzer tipolojide bir türbeye rastlanamamıştır. Bu nedenle ülke ölçeğinde Alevi-Bektaşı kültürüne ait türbeler arasında bir karşılaştırma yoluna gidilmiştir. Bu bağlamda karşılaştırma kıstası olarak plan morfolojisi belirlenmiş ve sekizgen plana sahip türbeler listelenmiştir. Tipoloji araştırması ardından türbe özelinde yapısal incelemeler yapılmış ve yapıda tespit edilen izlerden (müdahaleler ve muhdesler) edinilen bilgilerin derlenmesi ile yapının onarımlar yapılmadan önceki haline ait özgün durum tespit edilmiştir. Bu duruma ilişkin kararlar hazırlanan restitüsyon projesindeki plan, kesit ve görünüşler ile ortaya konmuştur. Son olarak da sözlü kaynaklardan elde edilen (türbenin türbedarı tarafından verilen) bilgiler de restitüsyon kararlarının verilmesinde faydalanılan bir başka kaynak olmuştur. Türbenin dedesi ve Sinan Dede Türbesi Yaptırma ve Yaşatma Derneği Başkanı Kadir Tekin'den yapıda yapılan onarımlara ait sözlü bilgilere ulaşılmıştır. Köyün yaşlıları ile yapılan görüşmelerden de yapıya ilişkin bilgiler edinilmiştir.

3.1. Tipolojik Araştırma

Sinan Dede Türbesi'nin inşasının tam tarihi bilinmemekte olup bu durum benzer dönemdeki yapılar ile karşılaştırma yapmaya imkân tanımamıştır. Bu nedenle türbe için tipoloji çalışması yapılırken dönemseller benzerlikler yerine kültürel kodlar üzerinden bir ortalık izlenerek Alevi-Bektaşı türbeleri ile karşılaştırılmıştır. İncelenen türbelerden sadece Yakaören İsmail Dede Türbesi'nin sekizgen planlı olması açısından planimetri bağlamında benzerlik gösterdiği, ancak cephe üslubu ve strüktür tekniği açısından benzerlik taşımadığı görülmüştür.

Bu nedenle daha sonra Isparta ve ilçelerindeki sekizgen plana sahip türbeler ile bir karşılaştırmaya gidilmiştir (Doğan, 2008). Sekizgen tip planimetriye sahip türbeler şunlardır; Eğirdir Baba / Dede Sultan Türbesi, Isparta Yakaören İsmail Dede Türbesi, Atabey Medresesi yanı şeyh Veli Efendi Türbesi ve Isparta Kesikbaş Türbesi'dir (Tablo 1). Bu türbelerin hepsi sekizgen planlı olup, farklı dönemlere tarihlenmektedirler. Bu nedenle her birinin yapı tekniği ve cephe karakteri de birbirinden farklıdır. Türbe ayrıca yakın çevredeki Elmalı Abdal Musa Türbesi ile karşılaştırılmış ve Sinan Dede Türbesi'nin hem plan hem de cephe açısından farklılaştığı gözlenmiştir (Şekil 13). 14. Yüzyıl yapısı olan Eğirdir Baba Sultan Türbesi ve 13. Yüzyıl yapısı olan Atabey Medresesi yanındaki şeyh Veli Efendi Türbesi şaşırtmalı teknikle uygulanan kesme taş duvar örgüsüne sahiptir. Her iki türbede de üst örtü olarak külah yapılmıştır. Atabey Türbesi'nde bu külah tuğladan inşa edilmiştir (Tablo 1).



Şekil 13: Abdal Musa Türbesi

20. yüzyılın ikinci yarısında onarım geçiren Isparta Yakaören İsmail Dede Türbesi ve Isparta Kesikbaş Türbesi (Ölmez-Gökmen, 2005) ise düzgün kesme taştan inşa edilmiş türbeler olup kurşun kaplı kubbe örtü sistemine sahiptir (Şekil 14). İsmail Dede Türbesi 1950'li yılların Isparta'sının mimari cephe karakterine sahip olup Hükümet Konağı, Mimar Sinan Camisi, Ulu Cami gibi kamu yapılarında kullanılmış olan köfke taş ile inşa edilmiştir. Her iki türbenin de üst örtüsü kurşun kaplı kubbe olmasına rağmen İsmail Dede Türbesi iki kademeli bir çatı sistemine sahip olup, kubbeye geçişte yine sekizgen bir kasnak vardır (Tablo 1).



Şekil 14: İsmail Dede ve Kesikbaş Türbelerinin kurşun kaplı kubbeleri


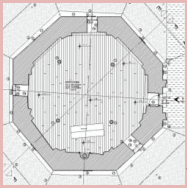
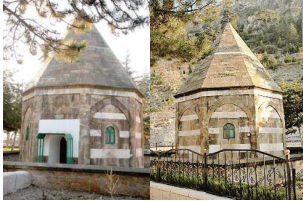
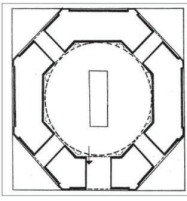
Türbelerin girişleri karşılaştırıldığında sadece İsmail Dede Türbesi ve Sinan Dede Türbesi'nin girişinde bir portal ve mermer kemerli bir kapı boşluğu tasarlandığı gözlemlenmiştir (Şekil 15). Beyaz mermerden basık kemerli olarak tasarlanan kapı boşluğu her iki türbede de düzgün kesme köfke taşı ile çerçevlenerek bir portal (taç kapı) oluşturulmuştur. Yüksek sivri kemer, en dışta dikdörtgen, yivli silme ile bir çerçeve içine alınmış olan taç kapıyı oluşturmaktadır. Her iki türbede de kitabe yeri olup, kitabeye sahip değildir. Giriş cephesindeki yüksek sivri kemer köfke taşından, altta yer alan basık kemerli kapı açıklığı ise mermerden inşa edilmiştir (Tablo 1).


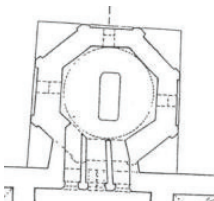

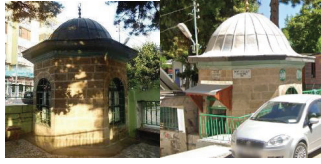


Şekil 15: İsmail Dede ve Sinan Dede Türbeleri

Eğirdir Baba Sultan ve Isparta Yakaören İsmail Dede Türbeleri'nde duvarların dış yüzeylerinde de sivri kemerler vardır. Ancak Sinan Dede Türbesinde sadece girişi vurgulamak amacıyla giriş cephesinde bu kemer sistemi görülmektedir (Tablo 1). Sinan Dede Türbesi karşılaştırılan sekizgen planlı türbelerde olduğu gibi tamamen kesme taş duvar örgüsüne sahip değildir. Karma bir duvar örgüsü olan Sinan Dede Türbesi'nde ampatman düzgün yonu, giriş cephesindeki kapı çerçevesi / portal, iç mekânda belli noktalar, bazı pencere boşluklarının kenarları, cephe köşeleri düzgün kesme taş olup geriye kalan bütün beden duvarları moloz taş örgüsüne sahiptir. Diğer türbelerin cephe karakteri ile malzeme ve strüktür tekniği karşılaştırıldığında Sinan Dede Türbesi'nin çok daha eski bir tarihte inşa edilmiş olabileceği düşünülmektedir. Ancak buna ilişkin net bir veri yine de yoktur (Tablo 1). Sinan Dede Türbesi'nin iç mekân büyüklüğünün daha fazla olması ve içerisinde yer alan mihrap bu türbeyi diğer türbelerden farklı aktadır. Bölge halkının aynı zamanda mescit olarak kullandığı türbe hem kullanım hem de plan tipolojisi bakımından özelleşmektedir (Tablo 1).

Tablo 1: Yakın çevrede bulunan sekizgen plana sahip türbeler

	TÜR BENİN ADI	YILI	FOTOĞRAF	PLAN
1	Sinan Dede Türbesi	Tahmini 14.yy		
2	Eğirdir Baba / Dede Sultan Türbesi	1357 - 1358	 (Doğan, 2008, s.98)	 (Doğan, 2008, s.95)

3	Atabey Medresesi yanı Şeyh Veli Efendi Türbesi	1224 M.	 (Doğan, 2008, s.40)	 (Doğan, 2008, s.40)
4	Isparta Yakaören İsmail Dede Türbesi	1958		
5	Isparta Kesikbaş Türbesi	1951	 (Anonim, 2009)	---

3.2. Yapı İzlerinden Elde Edilen Veriler

Öncelikle rölovesi alınan yapıdaki izler incelendiğinde muhdes bir kütleyle rastlanmamış ve bu durum yapının plan ve kütlelerinde bir değişikliğe gidilmediği kanaatini oluşturmuştur. Öte yandan çatı strüktürü 1970’lerde yapılmış bir dönem eki olduğu fikrine varılmışsa da mevcut Marsilya tipi kiremit kaplamasının geleneksel dokuya uyumlu olmadığı için muhdes olduğuna karar verilmiştir.

Yapının cepheleri incelendiğinde, özgün ahşap kapının madeni bir kapı ile, özgün ahşap pencere doğramalarının ise plastik esaslı malzemeden yapılmış pencerelerle değiştirildiği anlaşılmaktadır. Bu pencerelerin öncesinde Isparta, ilçe ve köylerindeki geleneksel mimaride yer alan pencere tipolojisine benzer ahşap giyotin pencereler olduğu düşünülmektedir.

Yapının iç mekânı ele alındığında ise, zeminde yer alan şap döşemenin yakın dönemde yapılan onarımlarda uygulandığı anlaşılmakta ve özgün döşemenin bu malzemeden farklı olduğu düşünülmektedir. Yakın çevredeki yapılardan yola çıkarak zemin döşemesinin geleneksel dokuda kullanılan ahşap rabitalı taban kaplaması ya da toprak zemin olarak kullanıldığı tahmin edilmektedir. Ayrıca iç mekândaki tavanda uygulanan kontrplak kaplamanın da yakın dönem onarımlarında yapılan niteliksiz ek olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında iç mekândaki diğer muhdes uygulamalar olan sıva ve boyanın özgününde nasıl olduğuna ilişkin net bir bilgiye ulaşılmaması için sıva ve boya rasmasına ihtiyaç duyulmuş, bu işlemin ardından ilgili restitüsyon kararının verilmesi kararlaştırılmıştır.

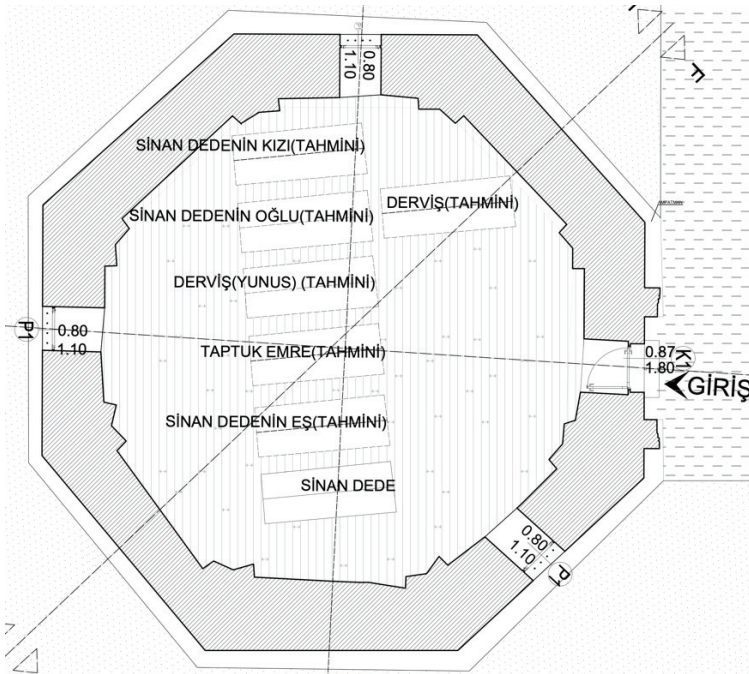
3.3. Sözü Kaynaklardan Elde Edilen Veriler

Sinan Dede Türbesi’nin restitüsyon araştırması sırasında tek ulaşılabilen kaynak olan “sözlü kaynaklara” göre iki döneme ait restitüsyon projesi çizilmiştir.

Bunlardan ilki Sinan Dede Türbesi'nin ilk inşa edildiği haline ilişkin döneme ait restitüsyon projesi (1. Dönem- Kubbeli), ikincisi ise 1950'lerde yapılan onarımından önceki haline ilişkin döneme ait restitüsyon projesidir (2.Dönem – Toprak Damlı). İlk dönemde kubbeli olarak inşa edildiği bilindiği için kubbeli bir strüktüre sahip restitüsyon oluşturulmuş, 2. Dönem Restitüsyonunda ise düz dam olarak inşa edilmiş bir strüktüre sahip restitüsyon önerisi geliştirilmiştir.

Sinan Dede Türbesi Yaptırma ve Yaşatma Derneği Başkanı ve türbenin dedesi Kadir Tekin tarafından iletilen ve Gümüşgün (Baladız) halkının yaşlılarına ait video ve ses kayıtlarından edinilen bilgilere göre bazı verilere ulaşılmıştır. Bu kişilerden Şengül Öncel ve Cemal Erdal ile yapılan röportajlardan yapının 2. Dönem restitüsyonuna ilişkin bazı çıkarımlar yapılmıştır.

Cemal Erdal (85), çocukluğunda türbenin duvarlarının tahrip olduğunu ve türbenin kuzey duvarında İmam Hasan, İmam Hüseyin, Muhammed ve Fatma Zehra isimlerinin Arapça harflerle yazılı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca türbe içinde irili ufaklı 5-6 mezarın daha olduğunu fakat mezarların olduğu yerlerin sonradan kazılarak kaldırıldığını da dile getirirken giriş kapısına yakın bir bölümde türbe dervişlerine ait bir mezar daha olduğu belirtilmiştir (Şekil 16). Bunun yanında türbenin yıllarca ibadet yeri ve türbe olarak kullanıldığını ve güneyindeki eğimli arazinin altında da birçok mezarın olduğunu da dile getirmiştir. Ayrıca yapının daha önceden (1. dönem) kubbeli olarak inşa edildiği, kubbeli halinden sonra ise çeşitli tahribatlar nedeniyle düz damlı bir üst örtü (2. Dönem) ile kullanıldığı belirtilmiştir. Yine Yunus Emre'nin Sinan Dede ile burada kaldığını rivayet edildiğini ifade etmiştir.

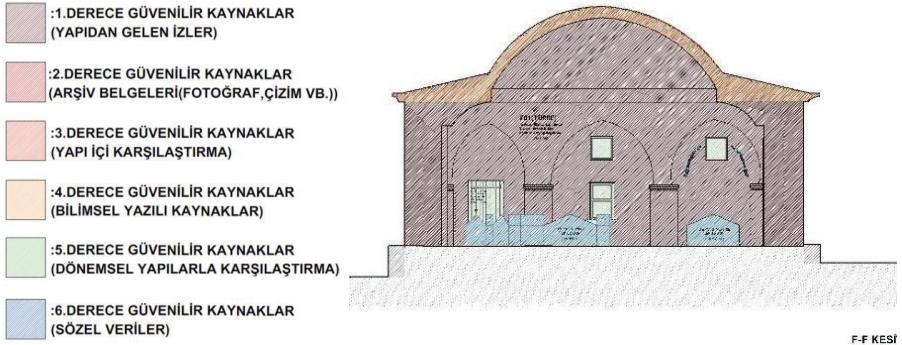


Şekil 16: 1. Dönem restitüsyon projesi zemin kat planında tahmini çizilen sanduka yerleri

Şengül Öncel ise, türbe çatısının da sekizgen ya da kubbeli olduğunu sonrasında düz dama çevrildiğini ifade etmiş, ancak depremler ve diğer doğal tahribatlar nedeniyle düz toprak damın yıkılarak günümüzdeki topuz çatıya dönüştürüldüğünü belirtmiştir. Yapının çatı strüktürünün önceden tahrip olduğunu ve sürekli su aldığını, yine aynı dönem içerisinde 5-6 mezar daha olduğunu söylemiştir. Zeminin de toprak zemin olduğunu her sene sıvandığını belirtmiştir. Kadir Tekin ise sıvanmadan önce raspalarda siva altından mavi yazılar çıktığını söylemiştir.

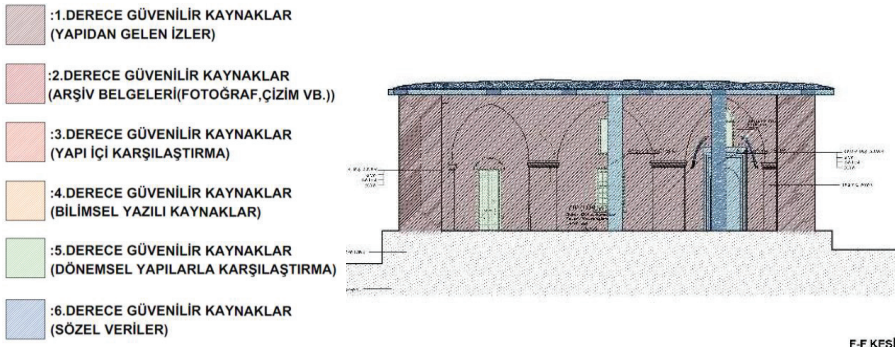
Yukarıdaki bilgiler ışığında sözel kaynaklardan elde edilen tespitler, yapı izlerinden ulaşılan tespitler ile benzerlik göstermiş ve yapının geçirdiği müdahaleler de göz önünde bulundurulduğunda 1. ve 2. dönem olmak üzere iki ayrı dönem için restitüsyon kararları alınmıştır. Elde edilen verilerin iki dönem restitüsyonuna ilişkin kararları nasıl ve ne düzeyde biçimlendirildiğini ortaya koymak adına da güvenilirlik analizi yapılmıştır. Bu analiz için güvenilirlik düzeyi 1’den 6’ya kadar derecelendirilmiş olup bunlar 1. derece güvenilir kaynaklar (yapıdan gelen izler), 2. derece güvenilir kaynaklar (arşiv belgeleri), 3. derece güvenilir kaynaklar (yapı içi karşılaştırma), 4. derece güvenilir kaynaklar (bilimsel yazılı kaynaklar), 5. derece güvenilir kaynaklar (dönemsel yapılarla karşılaştırma), 6. derece güvenilir kaynaklar (sözel veriler) dir.

1. Dönem restitüsyonunda (Kubbeli) 1., 3., 5. ve 6. derece güvenilir kaynaklar kullanılmıştır. Duvarlar 1. derece kaynağa göre, çatı strüktürü 3. derece kaynağa göre, pencere kapı gibi doğramalar 5. derece kaynağa göre, sandukalar 6. derece kaynağa göre şekillenmiştir (Şekil 17).



Şekil 17: İlk Dönem Restitüsyonunda Güvenilirlik Analizi

2. Dönem restitüsyonunda (Düz damlı) 1., 5. ve 6. derece güvenilir kaynaklar kullanılmıştır. Duvarlar ve döşemeler 1. derece kaynağa göre, pencere kapı gibi doğramalar 5. derece kaynağa göre, çatı strüktürü, dikmeler ve mihrap 6. derece kaynağa göre şekillenmiştir (Şekil 18).



Şekil 18: İkinci Dönem Restitüsyonunda Güvenilirlik Analizi

4. Restorasyon Önerileri

Restorasyon projesi hazırlama aşamasında çağdaş restorasyon kuramının gerekliliklerinin kabul edilmesinin yanı sıra yeni işlevi doğrultusunda “romantik görüş” ün benimsenmesi ile onarım müdahaleleri önerilmiştir. Bu yaklaşım yapının tüm ölçeklerde mümkün olan en özgün halinin açığa çıkarılması ve en az müdahale ile onarılması sağlayacaktır. Açığa çıkarılan her özgün detayın mevcut işlevi güçlendirecek, yapının sosyokültürel ve mekânsal sürdürülebilirliğini ve sürekliliğini destekleyeceği düşünülmektedir. Camillo Boito ilkelerinde anıtların birer tarihi belge olduğunu, üzerlerinde yapılacak değişikliklerin yanıltıcı sonuçlar doğurabileceğini vurgular. Bu ilkelere göre, yenileme ve eklerden kaçınılmalı, bunlar zorunluysa bile mümkün olan en az müdahale ile gerçekleştirilmelidir. Yapıya ait önceki dönemlerden kalma ekler nitelikleri özelinde koruma altına alınmalıdır. Ayrıca yapıya yapılan müdahaleler ayırt edilecek şekilde olmalı ve yapının görsel bütünlüğü gözetilmelidir. Tüm işlemler yazılı ve görsel çıktılar ile belgelenmelidir (Boito 2018). Bu bağlamda çalışmada türbenin niteliksiz dönem eklerinin kaldırılması ve yapının belgelenmiş olan özgün bölümlerinin var olan rölüveye göre onarılarak yapısal devamlılığının sağlanmasına önem verilmiştir. Ayrıca mevcutta bulunan topuz çatı özgün yapı elemanın ölçeğine yakın bir boyutta olup günümüze bu şekilde ulaşmıştır ve bu müdahale günümüzde nitelikli bir dönem eki halini almıştır. Bu bağlamda “Restorasyon Projesi” önerisinde “Restitüsyon Projesi” kararlarının tamamı esas alınmamış, nitelikli dönem eki ve aynı dönem müdahalesi olarak değerlendirilen topuz çatı ve mihrabın kaldırılmayarak yapının basit onarımlarla sağlıklılaştırılmasına karar verilmiştir. Bunun yanında yapının geneli ile uyumlu ancak niteliksiz bir şekilde yapılmış olan bölümleri yeniden yapılarak nitelikli hale getirilecektir. Korunacak bölümler mevcut malzeme, form ve boyutları ile sağlıklılaştırılarak, çağdaş tekniklerle yeni kullanımın getireceği bazı müdahaleler yapılacaktır.

Bu düşüncelerden hareketle yapıda kapsamlı onarım gerektiren koruma önerileri olarak zemindeki rutubetlenme sorununun giderilmesi, çatı konstrüksiyonun korunarak üst örtü kaplamasının alaturka kiremit olarak değiştirilmesi, iç mekânda beden duvarları üzerinde yer alan muhdes boya ve kalem işlerinin raspalanması ve zemindeki taş malzemede görülen boşalmalarının giderilmesi ve türbe bahçesinin dini ritüellere hizmet edecek şekilde düzenlenmesi şeklindeki müdahaleler belirlenmiştir. Bunların dışında yapının kapsamlı restorasyon (temizleme, yıkım, söküm- sağlamlaştırma, bütünlüme, yeniden yapım, yenileme) gerektiren bozulması mevcut olmayıp, sorunlara ilişkin tespitler ve müdahale kararları restorasyon projesi kapsamında ayrıntılı olarak

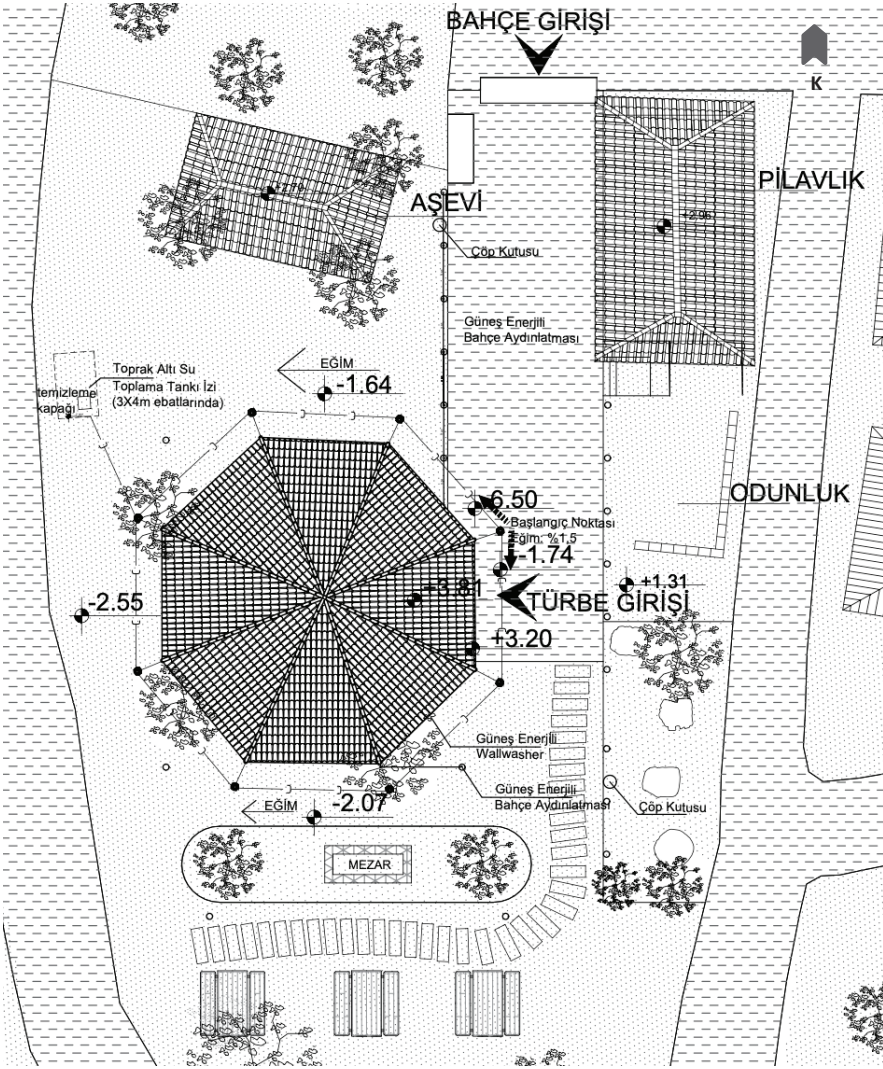
belirtmiştir. Yapıda genel anlamda strüktürel bir bozulmanın söz konusu olmadığı ve gerek özgün gerekse de dönem eki olan kabul edilen kısımlarda yer alan yapı elemanlarının çoğunun nitelikli olduğu kararına varılmış ve korunması önerilmiştir

4.1. Yapısal Müdahaleler

Restorasyon projesi ve müdahale analizi kapsamında yapının gerekli basit onarımlar görmesi ve mevcut haliyle kullanılması uygun bulunmuştur. Bu bağlamda duvarların raspalanarak boya değişimlerinin yapılması, şap döşemenin restorasyon projesinde gösterildiği şekliyle kaldırılarak yerine geleneksel ahşap rabitali döşemenin yeniden üretimi, kontrplak tavan kaplamasının kaldırılması ve projedeki önerilen tavan kaplamasının uygulanması, çatı konstrüksiyonunu korunarak Marsilya kiremit üst örtünün kaldırılıp alaturka kiremit uygulamasının gerçekleştirilmesi ve mevsimsel bakımlar gibi rutin bakım onarım ile yapının türbe işlevine gerekli konfor ortamında devam etmesi amaçlanmıştır. Yapı için iki döneme ait restitüsyon projesi hazırlanmıştır. Ancak restorasyon projesi bağlamında genel olarak mimari gereklilikler ve 2. dönem restitüsyon projesinde verilen bazında kararlar dikkate alınmış, proje bu doğrultuda düzenlenmiştir. 2. dönem restitüsyon projesindeki tespitler (mihrap ve topuz çatı gibi) nitelikli dönem müdahalesi olarak değerlendirilmiştir. Bu düşünceden hareketle mimari gereklilikler nedeniyle yapının mevcut üst örtüsünün kiremit kaplamasının alaturka kiremitle değiştirilerek aynı kalması uygun görülmüş, beden duvarları, plan ve cephe mimarisinde muhdeslerinden arındırma sonrası ihtiyaç doğrultusunda onararak korunması prensibi benimsenmiştir. Ayrıca kılcal çatlakların onarımı, mevcut izler ve buluntular doğrultusunda eksik bölümlerin yeniden yapılması veya tamamlanması, kirlilik gözlenen bölümlerin, metal elemanların çiçeklenme tespit edilen mermer yüzeylerin ve bitkilenmelerin uygun yöntemlerle temizlenmesi, muhdes alçı ve harç uygulamalarının kaldırılması, sıva dökümlerinin düzeltilmesi ve boya uygulamasının gerçekleştirilmesi, ahşap malzemelerin temizlenmesi ve cilalanması gibi belli başlı bakım ve onarım önerileri de getirilmiştir. Yapı özelindeki incelemeler sonucunda beden duvarlarında korozyona uğramış kısımların özgün taşın yapısına uygun renk ve dokudaki taşlarla onarılması, boşalmış derzlerin uygun harçla doldurulması ve yüzey kirliliğinin su püskürtme yöntemi kullanılarak temizlenmesi faydalı olacağı fikrine varılmıştır. Bunlara ek olarak mevcut muhdes elektrik tesisatının kaldırılarak yeni elektrik tesisatının çekimi (priz, anahtar, vb.), yağmur oluklarının yerinin değiştirilerek yapıdan ve zeminden yağmur suyunun uzaklaştırılması için drenaj uygulamasının gerçekleştirilmesine yönelik müdahale kararları alınmıştır.

4.1.1. Planlar

Aşure pişirme ve dağıtma gibi Alevi-Bektaşî kültürüne ilişkin ritüellere ev sahipliği yapan yapının bu bağlamdaki işlevlerini yerine getirebilmesi adına restorasyon projesi vaziyet planında gösterilen ilgili yerlere, oturma ve güneş enerjisiyle çalışan enerji tasarruflu aydınlatma elemanları (Şekil 20), çöp kutuları ve yürüyüş aksları yerleştirilmiştir. Ayrıca türbenin güneyinde bulunan Sinan Dede'nin yardımcısına ait olduğu bilinen mezar ve mezar taşında oluşan çatlakların uygun harç kullanılarak doldurulması, taş yüzeyindeki kirlenmelerin su püskürtme yoluyla temizlenmesi ve bitkilerin sökülmesi uygun olacaktır (Şekil 19).



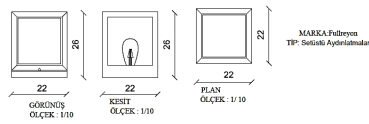
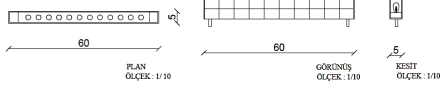
Şekil 19: Sinan Dede Türbesi restorasyon projesi vaziyet planı

AYDINLATMA DETAYI (GÜNEŞ ENERJİLİ WALL WASHER) AYDINLATMA DETAYI (BAHÇE DUVARI)

(TÜRBEİNİN DİŞ DUVARLARINDA TÜRBENİN AYDINLATMASI İÇİN)

MARKA: SEL-17 Outdoor

(TÜRBEİNİN BAĞIÇ DUVARLARINDA)



AYDINLATMA (APLİK) (İÇ MEKAN) DETAYI

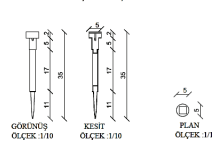
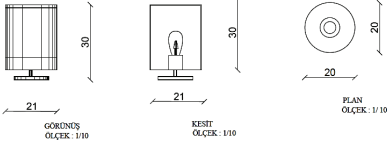
(TÜRBEİNİN İÇ MEKANINDA TÜRBENİN AYDINLATMASI İÇİN)

MARKA: Takoz-Akayır

SOLAR GÜNEŞ ENERJİLİ AYDINLATMA SİSTEMİ (BAHÇE)

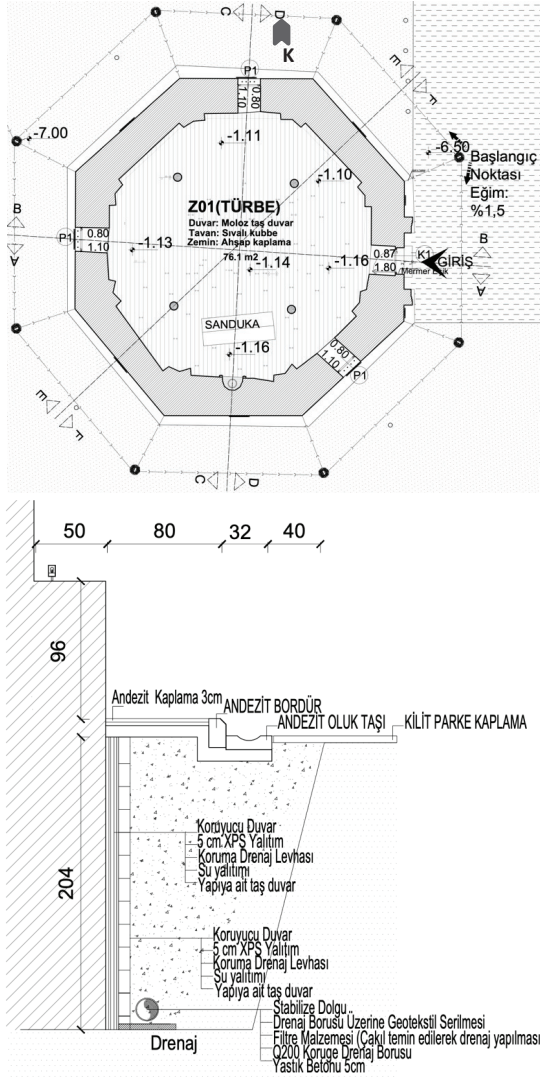
(TÜRBEYE GİDEN YÜRÜYÜŞ YOLUNDA)

MARKA: BAHTAHS ÜRÜN KODU: 61396029



Şekil 20: Sinan Dede Türbesi restorasyon projesi vaziyet planı aydınlatma elemanları

Zeminden kaynaklı rutubet sorununu ve yağmur suyu tahliyesine yönelik sorunları çözmek adına yağmur oluklarının yerinin değiştirilerek çatı ve zeminden gelen tahliye edilecek suyun yapıdan drenajla uzaklaştırılması, drenaj yerleşimi yapılmadan önce ampatmandaki taşlara numara verilerek taşların sökülmesi, bu işlem sonrasında drenajın yapılması, işlem tamamlanması ardında da numaralandırılmış taşların yerleştirilmesi gerekmektedir (Şekil 21). Kazı seviyesinde farklı bir bulguya rastlanmasında kazının derinliğinin değişiklik gösterebileceği ancak olağan koşullar altında tahmini olarak ampatmandan seviyesinden 3 metre aşağı inilerek drenaj uygulaması yapılacağı ön görülmektedir. Drenaj detayının tahliye güzergahı restorasyon projesi kapsamında hem vaziyet planında hem de zemin kat planında ayrıntılı olarak gösterilmiş olup bu kararlar alınırken yapının yer aldığı topografyanın eğimi ve yer altı pis su sistemine yakınlık dikkat edilen hususlar arasında olmuştur. Drenaj işlemi ardından özgün ampatmanın kullanılabilir duruma gelmesi için özgün kilit taşlarında bulunan çatlakların uygun harç enjekte edilerek doldurulması, ampatmanda bulunan malzeme kayıplarının özgün malzemenin, rengi, yapısı ve dokusuna uygun olarak onarılması, ampatmanda yer alan bitkilenme sorunu için bitkilerin sökülmesi, oluşan boşlukların uygun harç kullanılarak doldurulması gerekmektedir. Ancak sözü geçen özgün harç ve malzemenin çalışma kapsamında analizi yaptırılmamıştır. Bu nedenle yapıdaki özgün harç ve malzemenin restorasyon uygulaması sırasında laboratuvar analizlerinin yapılması ve bu analiz sonuçlarına göre özgün harca uygun bir malzeme ile enjeksiyon yapılması gerekmektedir. Ayrıca bu uygulamadan sonra yapıyla ve peyzajla uyumlu zemin döşemesi uygulamasının gerçekleştirilmesi uygun olacaktır.

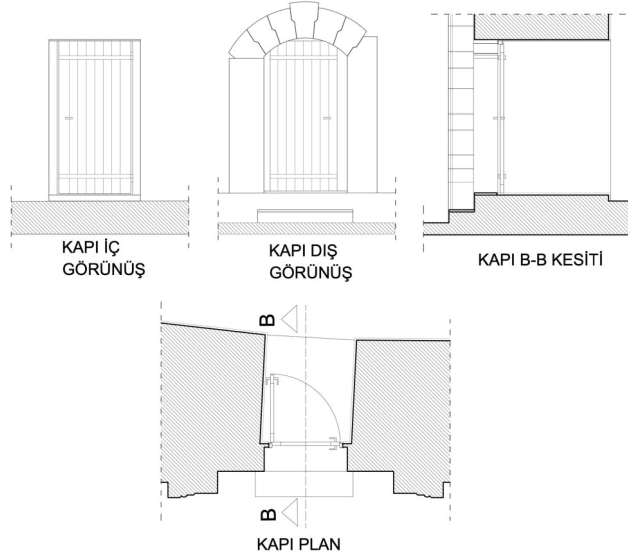


Şekil 21: Sinan Dede Türbesi Restorasyon Projesi Zemin Kat Planı su tahliyesi drenaj hattı ve detayı

2. Dönem Restitüsyon projelerindeki yapının mevcut çatı konstrüksiyonunun günümüze ulaşmamış olması, özgün çatının herhangi bir yazılı görsel belgede yer almaması ve mimari gereklilikler nedeniyle mevcut çatı konstrüksiyonunun korunarak bakım onarım ile yenilenmesi ve alaturka kiremit ile kaplanması kararna varılmıştır. Bu bağlamda ahşap konstrüksiyonlu topuz çatı üzeri alaturka kiremit kaplı çatı örtüsünün üretilmesi uygun görülmüştür.

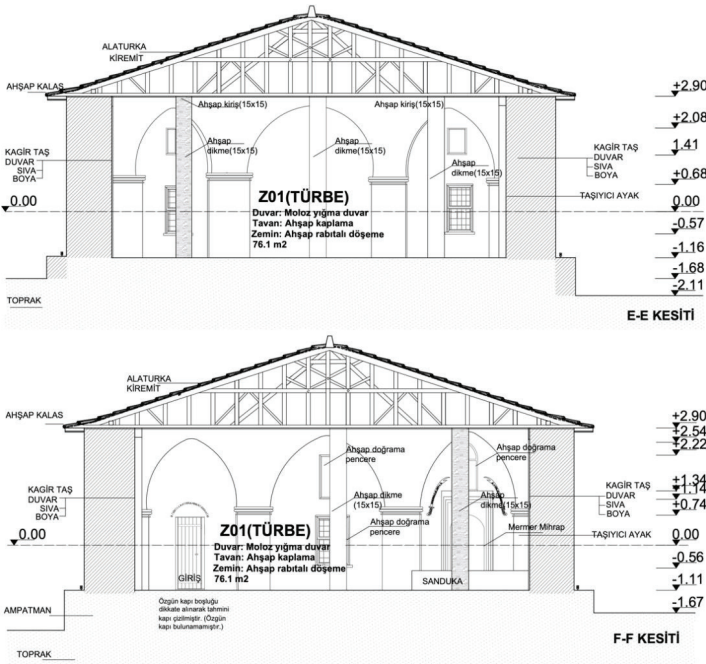
Plan bazındaki müdahale kararlarına ek olarak zeminde yer alan ve restitüsyon projesinde muhdes olduğu kararna varılan şap döşemenin kaldırılması ve restorasyon projesinde gösterildiği şekliyle geleneksel ahşap rabitalı döşemenin yeniden üretiminin yapılması uygun görülmüştür. Projelerde tanımlandığı şekliyle +0.00 kotunda bulunan pencere boşluklarının denizliklerinde oluşan kılcal çatlakların

malzemeye uygun harç enjekte edilerek onarılması kararına varılmıştır. Ayrıca benzer şekilde mevcuttaki muhdes metal giriş kapısının kaldırılması, restitüsyon projeleri kapsamında kararı alınmış özgün ahşap kapının yeniden üretilmesi uygun bulunmuştur. Ancak önerilen kapının özgün detayları hakkında ayrıntılı bir bilgiye ulaşılamadığı için giriş kapısının biçimsel karakterine ilişkin kararlarda çevrede yer alan kapı tipolojilerinden esinlenilmiştir (Şekil 22).



Şekil 22: Restorasyon projesi kapsamında önerilen ahşap doğramalı giriş kapısı

Mevcutta türbe içindeki muhdes elektrik tesisatının kaldırılması ve yeni elektrik tesisatı çekimine (priz, anahtar, vb.) ve bu işlem öncesinde iç mekândaki beden duvarlar yüzeyindeki muhdes sıvanın raspanlanması kararına varılmıştır. Ayrıca iç mekândaki döşemesinin altında daha önceden farklı mezarların da bulunduğu göz önünde bulundurularak, muhdes döşemenin kaldırılması ardından kazı ile mezar yerlerinin tespitlerinin yapılması, sonrasında restorasyon projesinde belirtildiği şekliyle yerine geleneksel ahşap rabıtalı döşemenin yeniden üretiminin gerçekleştirilmesi uygun bulunmuştur. Bunlara ek olarak kontrplak tavan kaplamasının kaldırılması ve projedeki önerilen ahşap tavan kaplamasının uygulanması gerekmektedir (Şekil 23.).



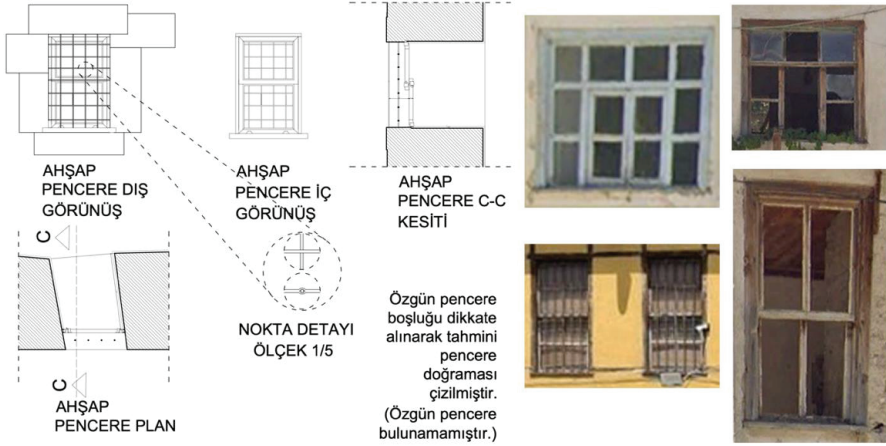
Şekil 23: Sinan Dede Türbesi Restorasyon Projesi Kesitler

4.1.2. Cepheler

Sekiz cephesi bulunan yapıda girişin yer aldığı doğu cephesinin tamamına yakını özgün olmakla beraber demir doğramalı giriş kapısı ve metal tanıtım levhaları muhdestir. Bu nedenle restorasyon projesinde muhdes levhaların ve giriş kapısının kaldırılması, giriş kapısının yerine restitüsyon projelerinde kararı verilen özgün ahşap doğramalı kapının yeniden üretilmesi önerilmiştir. Ayrıca kuzey, batı ve güneydoğu cephelerindeki alt kot pencerelerinde yer alan plastik doğrama muhdes pencerelerin tümünde kullanıcı kaynaklı malzeme değişimine karşılık gelen bozulmalar söz konusudur. Sözü geçen yapı elemanlarının boşlukları özgün olmakla birlikte sonradan kullanıcı müdahalesi ile malzeme değişimi söz konusu olmuştur. Bu nedenle bu restorasyon projesinde, restitüsyon projesinde kararı verilmiş olan özgün ahşap doğramalı giyotin pencerelerin yeniden üretilmesi önerilmiştir.

Restitüsyon projesi bağlamında yapıdaki alt kot pencere ahşap doğramalı giyotin pencereler olduğu ve bu pencere boşluklarında dış cephe hattında özgün madeni parmaklıkların yer aldığı tespit edilmiştir. Ancak restorasyon projesi kapsamında güncel kullanım da göz önünde bulundurulmuş ve iç mekânın olası kötü hava koşullarından etkilenmesini önlemek adına çevredeki geleneksel dokudaki pencerelerin incelenmesiyle zemin kat pencere boşluklarına tipolojiye uygun geleneksel ahşap doğramalı giyotin pencere önerisi getirilmiştir. Ancak mihrap üzerinde bulunan üst kot penceresinin kemerli boşluğunun özgün olduğu tespit edilmiş, bu nedenle mevcut plastik doğramanın değiştirilerek onu yerine sabit ahşap doğramalı kemerli bir pencerenin üretilmesine karar verilmiştir. Bunun yanında üst kotta yer alan pencere boşluklarından kuzey ve batı cephesindekilerin kapatıldığı, güney cephesindekinin malzemesinin değiştirildiği ve güneydoğu cephesindekinin hem özgün boşluğunun boyutlarının hem de doğramasının malzemesinin değiştirildiği gözlenmiştir. Bu

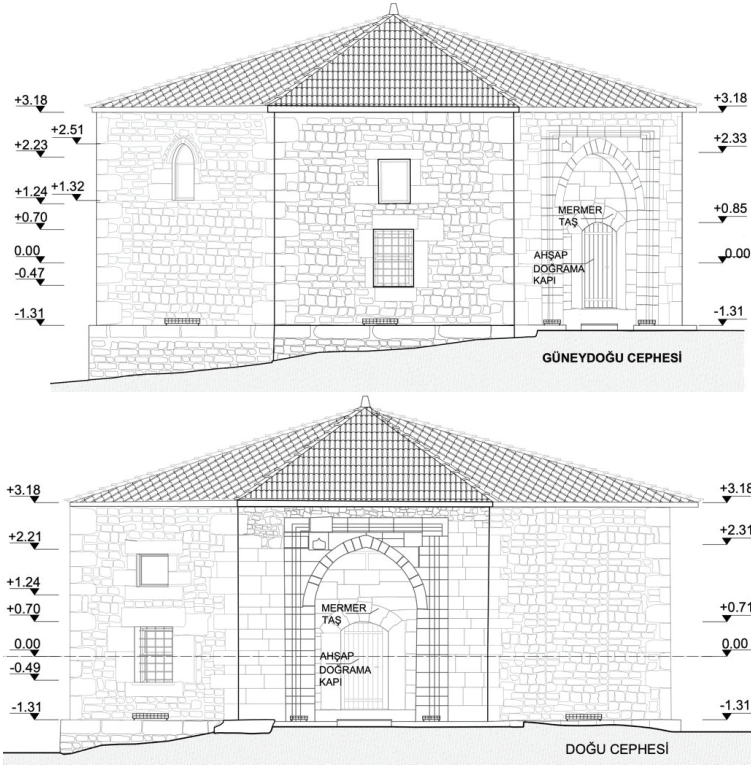
düşünceden hareketle restorasyon projesinde restitüsyon projelerindeki kararlar referans alınarak kapatılan pencere boşluklarının özgün boyutlarında yeniden açılması ve müdahale görmüş diğer pencerelerin de özgün pencere boyut ve malzemesiyle restorasyon projesinde gösterildiği şekliyle yeniden üretilmesi kararı alınmıştır. Dolayısıyla kullanıcı müdahalesi kaynaklı bozulmaya maruz kalan özgün ahşap üst kot pencerelerinin özgün malzemesinin yapısı, dokusu, rengi dikkate alınarak, projede gösterildiği gibi ahşap doğramalı pencere olarak yeniden üretilmesi önerilmiştir. (Şekil 24).



Şekil 24: Sinan Dede Türbesi için yakın çevrede yer alan pencere tipolojileri

Yapının tüm cephelerinde çatının oturduğu hatta ve beden duvarları üzerinde çimento esaslı dolgu malzemesi içeren uygulamaların mevcut olduğu gözlenmiştir. Benzer çimento esaslı malzeme uygulaması muhdes bacanın üretiminde de gözlenmiştir. Bu nedenle restorasyon projesinde gösterilen ilgili yerlerde çimento esaslı malzemenin rasplanması veya sökülmesi, ardından kireç esaslı malzeme ile özgüne uygun dolgu ya da harç uygulamasının gerçekleştirilmesi öngörülmüştür. Ayrıca tüm cephelerde saçak altı hattındaki duvarlarındaki kılcal çatlakların yapıya uygun harç enjekte edilerek onarılması, gereklilik durumunda taş malzemenin sökülüp yüzey hizası sağlanacak şekilde yeniden yerleştirilmesi kararına varılmıştır (Şekil 25). Bunun yanı sıra doğu cephesindeki taç kapının üzerine, güneydoğu cephesinde alt kot penceresi ve ampatman hizasında ve güneybatı ile kuzey cephe beden duvarlarındaki taş malzemelerde kısmi olarak renk değişimi söz konusu olup güney ve güneydoğu cephesinde ise özgün yığma moloz taş duvar yüzeylerinde bütünüyle tuzlanma gerçekleşmiştir. Kuzeydoğu cephesi beden duvarında ve kuzey, kuzeybatı ve batı cephelerinde ampatman hizasında coğrafi unsurlar nedeniyle taş malzemelerde kısmi olarak kirlenme olduğu da gözlenmiştir. Bu tespitler doğrultusunda özgün taşın rengine yapısına, malzemesine ve dokusuna uygun onarımın gerçekleştirilmesi ve girişte yer alan köfke taşı taç kapıdaki renk değişimi ve kirlenmenin su püskürtme yöntemi ile temizlenmesi önerilmiştir. Benzer şekilde aynı cephelerde beden duvarları ve ampatman hizasında zemin suyundan kaynaklı rutubetle ilişki malzeme bozulmaları mevcut olup bunlardan farklı olarak güney, güneydoğu ve güneybatı cepheleri dışındaki tüm cephelerde ampatman hizasında kısmi olarak yosunlanma gözlenmektedir. Bu nedenle zeminden kaynaklı rutubet sorununu çözmek adına çatı ve zeminden gelen suyun yapıdan drenajla uzaklaştırılması; drenaj yerleşimi

yapılmadan önce ampatmandaki taşlara numara verilerek gerekli durumlarda taşların sökülmesi bu işlem sonrasında drenajın yapılması, işlem tamamlanması aradan da numaralandırılmış taşların yerleştirilmesi kararına varılmıştır.

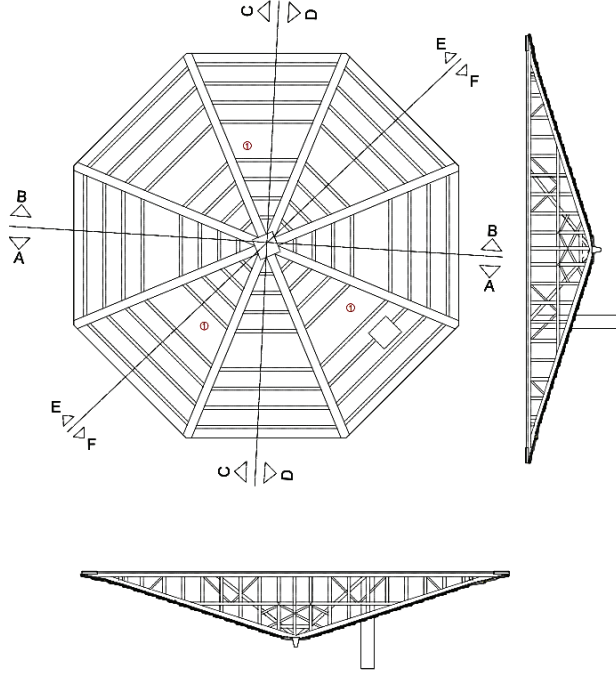


Şekil 25: Sinan Dede Türbesi Restorasyon Projesi Cepheler

4.1.3. Çatılar

Sekizgen plan tipine sahip yapının beden duvarlarına oturmuş ahşap konstrüksiyonlu Marsilya kiremit kaplı (topuz) çatı örtüsü mevcuttur. Sözlü kaynak araştırması sonucu kaynak kişilerle yapılan görüşmeler sonucu yapının 1. restitüsyon projesindeki halinde kubbe üst örtülü, 2. restitüsyon projesindeki halinde düz çatı olduğu bilgisine ulaşılsa da yapıda ve de yazılı ve görsel kaynaklarda bu bilgilerle örtüşen bir ize rastlanamamış ve yakın çevrede yer alan benzer ölçekteki türbeler incelendiğinde sekizgen külahi kubbe ya da topuz kırma çatı şeklinde biçimlenen üst örtülerin mevcut olduğu görülmüştür. Ancak çalışmaya söz konusu olan Sinan Dede Türbesi'nin özgün örtüsüne ilişkin yalnızca sözlü kaynaklar aracılığıyla bilgiye ulaşılabilmemiş ve günümüzde mevcut olan dönem eki çatının geçilen açıklık kaynaklı taşıyıcı sistem zorunluluğu sonucu biçimlendiği düşünülmüştür. 2. dönem restitüsyonu için ortaya konan düz çatı hakkında sözlü kaynaklardan edinilen bilgi çatının türbe mekânın açıklığını geçmekte ve mevcut coğrafi koşulların gereksinimlerini karşılamakta güçlük çektiği ve bu nedenle düz çatının topuz çatıya dönüştürüldüğü düşüncesini doğurmuştur. Bu düşünceden hareketle topuz çatının mekân boyutları ve taşıyıcı özelliği arasındaki ilişki, restitüsyon projelerindeki kararlar ve yapının mimari gereklilikleri göz önünde bulundurulduğunda mevcut çatı konstrüksiyonunun onarımla korunması gerektiği fikrine varılmıştır (Şekil 26). Yapılan gözlemler sonucunda

zaman içerisinde bazı kısımların yıprandığı ve tahrip olduğu gözlemlenmiştir. Bu nedenle mevcut çatı kaplamasının kaldırılması restorasyon projesi esas alınarak ahşap konstrüksiyonlu topuz çatı üzeri alaturka kiremit kaplı çatı örtüsünün yeniden üretilmesi öngörülmüştür.



Şekil 26: Restorasyon projesinde önerilen çatı konstrüksiyonu

4.2. İşlevlendirme Müdahaleleri

Çalışmaya konu olan yapının mekân boyutları ve malzeme nitelikleri incelendiğinde birçok yapı elemanın özgünlüğünü koruduğu tespit edilmiştir. Hemen hemen tümü özgün durumda olan yapının türbe olarak inşa edilmiş olması ve günümüze kadar ibadet işlevi için kullanılmış olması yapının özgünlüğünü korumasına katkı sağlanmıştır. Ayrıca yapının bu işlev devamlılığı daha sonraki süreçte gelişen gereksinimleri karşılama açısından hem alansal hem de işlevsel anlamda olumlu çözümler sağlamasında ve bu şekilde günümüze kadar ulaşabilmesinde önemli rol oynamıştır. Bu noktada John Ruskin'in üslup birliğine varma kaygısı ile yapılan restorasyonları tarihsel bir yanılmaya neden olacağı, yapının bakım ve onarımının yapıldıktan sonra kendi işleviyle kullanıma bırakmanın en iyi koruma yolu olduğuna yönelik görüşleri yapıya ilişkin tespiti desteklemektedir (Arabacıoğlu ve Aydemir, 2007). Manastır, tekke, kervansaray gibi işlevlerini yitirmiş mekân ve yapılar için mümkün olamasa da anıtların düzenli bakımı ve korunması için tercihan özgün işlevinde, bunun gerçekleşmemesi durumunda da mekâna en az zarar verecek ve en uygun işlevle kullanılması gerektiği bilinmektedir (Ahunbay, 2014). Yeniden işlevlendirme olarak tanımlayabileceğimiz bu durum “Yapısal ve statik olarak ayakta olan bir binanın ilk yapılış amacına yönelik olarak işlevsel, çevresel ve ekonomik nedenlerle kullanılmamasından dolayı, farklı bir işlevle yeniden değerlendirilmesidir.” olarak tanımlanmaktadır (Hakyemez, B. ve Gönül, B., 2014). Zorunluluklar gereği yapılacak işlev değişikliğindeki müdahale kararların da restorasyon/koruma projesi kapsamında

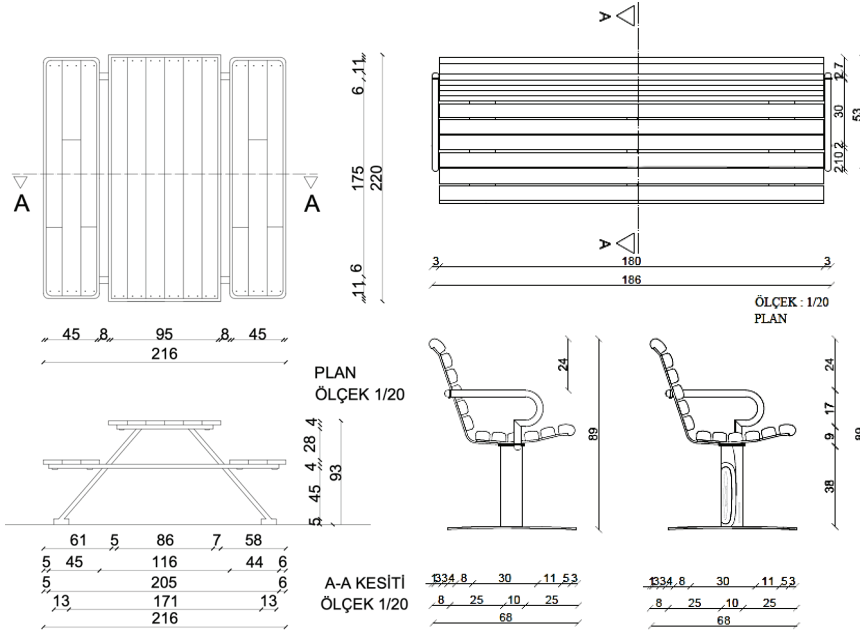
uygulamaya geçirilmelidir. Bu süreçte yapının konfor düzeyi yükseltirken, özgünlüğüne, bütünlüğüne ve anlamına saygı gösterilmelidir (ICOMOS, 2013).

Bu düşünceden hareketle çalışmada restorasyon projesinin hazırlanması esnasında yoğunlukla yapısal müdahale kararları alınmış ancak restitüsyon projesi ve korunmuşluk durumu analizi dikkate alınarak işlev değişikliğine gidilmemiştir (Tablo 2). Dolayısıyla karar alınırken yapının günümüzde halen aktif olarak türbe işlevinde kullanıyor olması ve özgün işlevine yönelik kullanıcının mevcut olduğu bilgisi yapının tercihen özgün işlevinde kullanılması prensibini desteklemiştir.

Tablo 2: İşlevlendirme Müdahaleleri

<i>Mahal adı</i>	<i>Mevcut İşlevi</i>	<i>Yeni işlevi</i>
Z01	Türbe	Türbe
Z02	Bahçe	Bahçe

Türbe mekânının özgün işlevini sürdürmesine yönelik karar verilirken, türbenin bulunduğu arsa içinde dini ritüellere hizmet edecek ve türbe işlevini destekleyecek açık alan düzenlemelerine yönelik önerilerde de bulunulmuştur. Bu düşünceden hareketle restorasyon projesinin vaziyet planında gösterilen ilgili yerlere, oturma ve aydınlatma elemanları, çöp kutuları ve yürüyüş aksları yerleştirilmiş, aynı zamanda yapının güneyinde kalan ağaçlıklı araziye ibadet ritüelleri arasındaki yemek yemeye yönelik etkinliklere hizmet edecek yeme-içme platformları tasarlanmış ve önerilmiştir (Şekil 27).



Şekil 27: Sinan Dede Türbesi restorasyon projesi vaziyet planı peyzaj elemanları

Sonuç

Ülkemizin çeşitli bölgelerinde, Alevi-Bektaşî kültürüne ilişkin ibadet, mezar ziyareti, aşure pişirme ve kurban kesme vb. gibi ritüellerin gerçekleştiği çok sayıda türbe mevcuttur. Özellikle inanç önderlerinin kabirlerini barındıran ve isimlerini taşıyan türbeler, Alevi-Bektaşî kültürü ve inanç geleneklerine ev sahipliği yaparak bu birikimin gelecek nesillere aktarılmasında önemli rol oynayan somut kültürel miraslardır. Alevi-Bektaşî kültürü için önemli inanç önderlerin biri olan Sinan Baba'nın mezarının içinde bulunduğu Sinan Dede (Baba) Türbesi de bu türbelerden biridir. Alevi-Bektaşî inanç ve geleneklerinin mekânsallaştığı bir yapı olarak Alevi-Bektaşî kültürüne ilişkin çok sayıda izi bünyesinde taşımakta olup Isparta ili ve yakın çevresindeki Alevi türbe mimarisinin sayılı örneklerinden biri olarak yapının korunması ile kültürel sürekliliğin sağlanmasına mekânsal bağlamda da katkı sunulabilecektir. Bu düşünceden hareketle çalışmada Alevi-Bektaşî kültürü için önemli bir mekân olan Sinan Dede Türbesi mekânsal ve yapısal olarak korunmaya değer bir kültür varlığı olarak ele alınmış ve yapının sosyokültürel ve mekânsal sürekliliğini sağlayacak koruma ve müdahale kararlarını içeren yapıya ilişkin rölöve, restitüsyon ve restorasyon projelerine değinilmiştir. Projeler hazırlanırken öncelikle yapının rölövesi çıkarılmış ve hemen ardından korunmuşluk durumu analizi ve restitüsyon projeleri ortaya konmuş ve sonrasında da restorasyon önerileri getirilmiştir.

Isparta'da Alevi-Bektaşî kültürünün yaşatıldığı sayılı mekânlardan biri olarak yapı, plan özelliği, malzeme-tekniki, sahip olduğu peyzaj ve bulunduğu alandaki konumu açısından önem taşımaktadır. Bir Alevi türbesi olarak yapı inşa edildiği dönemin mimari ve kültürel izlerini taşımasıyla, günümüzde yok olmaya yüz tutmuş benzeri yapıların özelinde "tek olma" özelliği göstermektedir. Anıtsal değerinin yanında, ibadet ve anma gibi kamusal işlevleri barındıran yapı, dönemi ve günümüz için tarihsel anlamda sembolik bir değer taşımaktadır. Bulduğu mevki ve çevresi için halen aktif olarak kullanımı söz konusu olan yapının toplumsal hafıza için kıymetli olduğunu da belirtmekte fayda vardır. Bu düşünceden hareketle hazırlanan projeler doğrultusunda çalışmada, sonradan eklenmiş özgün nitelikler taşımayan yapı elemanlarının kaldırılması ve yapının özgün mekâna en yakın haliyle mevcut işlevini sürdürebilmesi amaçlanmıştır. Müdahale kararları verilirken Alevi-Bektaşî kültürü için önemli bir mekân olan türbe özelinde açığa çıkarılan her özgün detayın kullanım işlevini güçlendirecek, yapının sosyo-kültürel ve mekânsal sürdürülebilirliğini ve sürekliliğini destekleyecek potansiyelde olması göz önünde bulundurulmuştur. Böylelikle bulunduğu coğrafyada Alevi-Bektaşî kültürü için önemli ve az sayıdaki mekânlardan biri olarak Sinan Dede Türbesi'nin özgün işlevi ve yapısal öğeleriyle gelecek nesillere aktarılmasının mümkün olabileceği düşünülmektedir.

Sözü geçen belgeleme ve projeler kapsamında yapıların günümüze kadar geçirdiği müdahaleler ve yapısal bozulmalar tespit edilmiş ve giderilmeye çalışılmıştır. Muhdes eklerin kaldırılması, zemin drenajları, yapı malzemesi özelindeki temizleme ve yenileme çalışmaları ile bu mekânın özgün haline en yakın şekliyle yaşamına devam etmesi amaçlanmıştır. Özellikle yapısal müdahalelerin ardından gerçekleştirilen işlevsel müdahaleler ile yapının, yaşayan ve işleyen ve Alevi-Bektaşî kültürel mirasının inanç ve ibadet biçimlerinin deneyimlenip gözlenebilmesine imkân sağlayan kültürel bir mekâna dönüşmesi hedeflenmiştir. Başka bir deyişle koruma ve restorasyon kararları ile ibadet ve anma gibi kamusal işlevleri barındıran bu yapının dönemi ve günümüz için tarihsel anlamda taşıdığı sembolik değerlerin gelecek nesillere aktarılması mümkün kılınacaktır. Bunun yanında Sinan Dede Türbesi'nin restorasyon projesinin kamu yararına yapılmış bir proje olarak hazırlanarak koruma kurulundan onaylanmasına

ilişkin sürecin, Isparta ve yakın çevresinde yer alan Alevi-Bektaşî kültürüne ait dede türbelerinin korunmasına yönelik farkındalığı artıracak da düşünülmektedir.

Kaynaklar/References

- Ahunbay, Zeynep. (2014). Tarihi Çevre Koruma ve Restorasyon. YEM Yayın, İstanbul.
- Anonim. (2009). Isparta Kültür Envanteri, Isparta Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları: 3, Isparta.
- Arabacıoğlu, P. ve Aydemir, I. (2007). Tarihi Çevrelerde Yeniden Değerlendirme Kavramı. YTÜ. MİM. Fak. E-Dergisi. Cilt: 2. Sayı: 4. s:204-212.
- Boito, Camillo. (2018). Korumak mı, Restore Etmek mi? Janus Yayınları, İstanbul.
- Böcüzade Süleyman Sami. (1983). Isparta Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Isparta.
- Doğan, Nermin Şaman. (2008). Isparta'da Selçuklu ve Beylikler Dönemi Mimarisi, Isparta Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları: 1, Isparta.
- Erdenk, Yasin. (2001). Isparta Yöresi Ziyaret ve Adak Yerleri, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Isparta.
- Hakyemez, B. ve Gönül, B. (2014). Eminönü Hanlarının Yeniden İşlevlendirilmesi Kapsamında Değerlendirilmesi: IV. Vakıfhan. Beykent Üniversitesi Fen ve Mühendislik Bilimleri Dergisi. Cilt: 7, Sayı:2, s:101-129.
- ICOMOS, Türkiye Mimari Mirası Koruma Bildirgesi "2013". s.7.
- İpekçioğlu, İpek (2014). Burdur Yeşilova Onocak Köyü Veli Dede Türbesi Değerlendirme Rölöve Analiz ve Restorasyon Raporu.
- İrteş, M. Semih, Baysal, Ali Fuat. (2023)"Hacı Bektaş-I Veli Türbesi İç Mekân Duvar Yüzeylerinde Yer Alan Kalemîşi Tezyînatı ve Dönemsel Çözömlmeleri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi / Cilt:105, Sayı: Mart, s:57-71.
- Kadir Tekin Fotoğraf ve Video Arşivi, 2022.
- Köprülü, M. Fuad, (2007). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Maden, Fahri. (2018). "Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında Şahkulu Sultan Tekkesi ve Postnişinleri", Alevilik Araştırmaları Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 15, s: 153- 202
- Ölmez, Filiz Nurhan-Gökmen, Şirin. (2005). "Isparta İl Merkezi'nde Bulunan Türbeler", Bilig Dergisi, sayı 35: (71-103).
- Sinan Dede Türbesi bilgi levhası, 2022.
- Şenol, Sümer. (2006). A'dan Z'ye Isparta'nın El Kitabı, Isparta Belediyesi, Isparta.
- Şahin, Mehmet-Göküş, Şeref. (2020). "Antalya'da Bir İlim ve İrfan Merkezi: Elmalı", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 7, s:1062-1072.
- Şenol, Pervin-Altunek, N. Serpil. (2017). "Kırsal Habitusun Değişimi: Üç Köy Okuması", Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, Cilt:20, Sayı:1, s:201-236.
- Tığlı, Tevfik. (1944). "Isparta ve Çevresi Köylerine Genel Bir Bakış" VII. Ün Dergisi, 11 (127-128), 1775-1779.
- Yılmaz, Mehmet Emin. "Budapeşte'deki Gül Baba Türbesi'nin Onarımları 1884-1915". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi / 99 (September 2021): 11-36.
- İnternet Kaynağı-1: Erişim adresi: <https://ispartakulturelmiras.sdu.edu.tr/senirkent/veli-baba-kulliyesi/206/> [erişim tarihi: 27.09.2023].
- İnternet Kaynağı-2: Erişim adresi: <http://www.senirkent.gov.tr/ulugbey---velibaba-turbesi-restorasyon-calismasi-tamamlandi> [erişim tarihi: 27.09.2023].
- İnternet Kaynağı-3: Erişim adresi: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-59725062> [erişim tarihi: 27.09.2023].
- İnternet Kaynağı-4: Erişim adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/kultur/restorasyonu-biten-bektas->

efendi-turbesi-haci-bektas-veliyi-anma-torenlerinde-acilacak/2658868 [erişim tarihi: 27.09.2023].

İnternet Kaynağı-5: Erişim adresi: <https://www.alevihaberler.com.tr/haber/huseyin-dogan-dede-turbesi-ve-cemevi-yeniden-ziyarete-acildi-493> [erişim tarihi: 27.09.2023].

İnternet Kaynağı-6: Erişim adresi: <https://www.habertire.com/balim-sultan-turbesinde-calismalar-suruyor> [erişim tarihi: 27.09.2023].

İnternet Kaynağı-7: Erişim adresi: <https://www.iha.com.tr/sinop-haberleri/-3576519> [erişim tarihi: 27.09.2023].

Extended Abstract

The Anatolian geography has hosted numerous cultural formations shaped by various belief systems for centuries. One of these ancient beliefs and cultural accumulations is the Alevi-Bektashi tradition. Oral traditions and narratives, social practices, rituals, crafts and places of worship that host beliefs and worship forms have played significant roles in the transmission of these cultural accumulations to the present day. In this context, one of the important places of the Alevi-Bektashi tradition is the tomb. Numerous türbes found in different regions of our country serve as places where rituals related to Alevi-Bektashi culture, such as worship, grave visits, cooking ashura, sacrificing, animals etc. are performed. Especially, tomb that house the graves of religious leaders and bear their names, play an essential role as tangible cultural heritages in preserving and transmitting the Alevi-Bektashi culture and belief traditions to future generations. The Sinan Dede (Baba) Tomb, which contain the grave of Sinan Baba, an important religious leader for Alevi-Bektashi culture, is one such tomb. Although the tomb is currently in use, the structure has experienced deterioration over time due to faulty interventions and natural conditions.

Today, the tomb, which is maintained by the Sinan Dede Tomb Construction and Sustenance Association, embodies numerous traces of this culture as a building where Alevi-Bektashi beliefs and traditions are spatialized. As one of the few examples of Alevi tomb architecture in Isparta province and its immediate surroundings, the preservation of this building will contribute to cultural continuity in a spatial context. With this idea in mind, the study considers the Sinan Dede Tomb, an important place for the Alevi-Bektashi culture, as a cultural asset worthy of spatial and structural preservation. It discusses the restoration, restitution, and conservation projects related to the building, which include decisions to ensure its socio-cultural and spatial continuity.

In preparing these projects, the first step was to create measured drawings of the building, followed by an analysis of its current state of preservation and restitution projects, and subsequently, restoration proposals were developed. This study, prepared in accordance with the mentioned projects, initially provides information and documentation about the building's condition of deterioration and preservation, along with measured drawings and analyses related to the structure. Various techniques were used during the measured drawing phase to identify material deteriorations and their causes that have occurred over time. The prepared measured drawings revealed some late-period additions (such as various doors, lighting, and security installations) that are not in harmony with the architectural and aesthetic character of the building and identified problems that could cause new deteriorations in the coming years.

Following this, restitution decisions taken at the spatial, structural, and architectural element levels for the tomb, the methods for these decisions, typological information, existing traces identified on the building, and information obtained from oral sources were conveyed. Finally, restoration decisions and intervention proposals were discussed. When making intervention decisions for the türbe, it was considered that each original detail uncovered should enhance the tomb's function and support the building's socio-cultural and spatial sustainability and continuity. Additionally, it is believed that the process of preparing and obtaining approval from the conservation board for the restoration projects of Sinan Dede Tomb, as a significant project conducted for public benefit, will raise awareness regarding the preservation of dede tombes in Isparta and its vicinity, where the Alevi-Bektashi culture is widespread.

SAFEVİ DEVLETİ'NDE TEKELİ TÜRKMENLERİ TEKELI TURKMANS IN THE SAFEVI STATE

ARİF SARI*

Sorumlu Yazar

Öz

Erdebil'de neşet etmiş Sünni bir tarikat olan Safevilğin Şiiliğe evrilerek hızla yayılması ve kısa sürede siyasî bir teşekkül halini alması tarihin müstesna hadiselerindendir. Bu konuda çok sayıda eser telif edilmiş olmakla beraber halen mesele tüm yönleriyle ortaya konulabilmiş değildir. Bilhassa Safevî devletinin ortaya çıkışının Osmanlı Devleti ve Anadolu beyliklerine tesiri hususunda etraflı tetkiklere ihtiyaç vardır. Merhum Faruk Sümer'in yaklaşık elli yıl önce ileri sürdüğü, Türkmenlerin Osmanlı merkezi idaresinin tazyikiyle İran'a gittikleri, Osmanlı topraklarında doğrudan şahın ihtiyariyle çıkan isyanlarla Safevîlerin Anadolu'dan nüfus devşirdikleri ve İran'a geçen Türkmenlerin imtiyazlı bir hayata kavuştukları tezinin bu anlamda gözden geçirilmesi icap etmektedir. Zira Safevî konfederasyonuna dahil olan Türkmen boyları münferiden ele alındığında bunların Safevî birliğine katılmalarında farklı amillerin etkili olduğu tespit edilmektedir. Örneğin Tekeliler, Safevî tarikatının yayıldığı ve devletleştiği süreçte Osmanlı idaresinin dışında, Karamanoğullarının topraklarında yaşamaktaydılar. İddia edilen aksine Şah Kulu Baba isyanının başlamasında Safevî şahının dahil olmadığı gibi isyan sonrasında Tekelilerin Safevî topraklarına geçmeleri de onların ilk arzusu değildi. Hatta İran'a giden Tekelilerin Safevî iç çekişmelerinde uğradıkları zaiyata bakılırsa onlar Anadolu'daki vaziyetlerine nazaran müreffeh bir hayata da kavuşamadılar. Bu tespitler Türkmen boylarının Anadolu'dan İran'a göç etmelerini aynı gerekçelerle izah eden ve Safevî devletinin Anadolu'dan giden nüfus sayesinde kurulduğunu varsayan görüşlerin anakronik hatalar barındırdığına delalet etmektedir. Bu anlamda muasır Safevî ve Osmanlı kaynaklarının mukayesesiyle Tekelilerin Safevîlerle münasebetlerinin tetkiki iki bakımdan ehemmiyet kesp etmektedir. Bunlardan ilki Tekelilerin hangi yollarla Safevî tarikatıyla irtibat kurdukları, Şah Kulu isyanının ne sebeple çıktığı ve neticesi, İran'a giden Tekelilerin Safevî devleti içerisindeki hallerinin ortaya konulmasıdır. Beklenen ikinci fayda ise Tekeliler örneği üzerinden Safevî konfederasyonunun parçası olan sair Türkmen boylarının da ayrı ayrı ele alınması böylece Safevilik konusunda yeni bir araştırma modeli sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Safevilik, Tekeli Türkmenleri, Şahkulu İsyanı, Şah İsmail, Şah Tahmasb, Tekeli Afeti

Abstract

Safavidism, a Sunni sect that originated in Ardabil, evolved into Shi'ism, spread rapidly and became a political organization in a short time. Although many works have been written on this subject, the issue has not yet been revealed in all its aspects. There is a need for detailed studies, especially on the impact of the emergence of the Safavid state on the Ottoman Empire and Anatolian principalities. A review in this sense of the thesis put forward by the late Faruk

Araştırma Makalesi / Künye: SARI, Arif. "Safevî Devleti'nde Tekeli Türkmenleri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 179-198. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1479919>.

* Doç. Dr., Milli Savunma Üniversitesi, Kara Harp Okulu, E-mail: arifsari.gazi@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5820-7296.

Sümer about fifty years ago, that Turkmans went to Iran under the pressure of the Ottoman central administration, that the Safavids recruited population from Anatolia with the rebellions that broke out in the Ottoman lands directly at the shah's discretion, and that the Turkmans who moved to Iran gained a privileged life. When the Turcoman tribes included in the Safavid confederation are considered individually, it is determined that different factors were effective in their participation in the Safavid union. For example, the Tekeli Turkmans lived outside the Ottoman administration, in the lands of the Karamanoglu Principality, during the period when the Safavid sect spread and became a state. Contrary to what is claimed, the Safavid shah was not involved in the beginning of the Shah Kulu Baba rebellion, and it was not their first wish for the Tekeli Turkmans to move into Safavid territory after the rebellion. In fact, considering the losses suffered by the Tekeli Turkmans who went to Iran during the Safavid internal conflicts, they could not have a prosperous life compared to their situation in Anatolia. These findings indicate that the views that explain the migration of Turcoman tribes from Anatolia to Iran with the same reasons and assume that the Safavid state was established thanks to the population migrating from Anatolia contain anachronistic errors. In this sense, examining the relations of the Tekeli Turkmans with the Safavids by comparing contemporary Safavid and Ottoman sources is important in two respects. The first of these is to reveal the ways in which the Tekeli contacted the Safavid sect, the reason for the Shah Kulu rebellion and its outcome, and the situation of the Tekeli people who went to Iran within the Safavid state. The second expected benefit is to consider the other Turcoman tribes that were part of the Safavid confederation separately, through the Tekeli Turkmans example, thus presenting a new research model on Safavidism.

Key Words: Safavidism, Tekeli Turkmans, Sakhulu rebellion, Shah Ismail, Shah Tahmasb, Tekeli disaster

Giriş

Türkmenlerin Safevîliğe meylini ve Safevî topraklarına gidişlerini dînî ve siyâsî-ekonomik sâikler olmak üzere iki başlıkta toplamak mümkündür. Bu ikisi arasında dînî nedenlerin çok daha ön planda bulunduğu gibi bunda Türkmenlerin geleneksel inançlarıyla Safevîlik arasındaki yakınlık son derece etkilidir. Safevî şeyhlerinin ve bilhassa Şeyh Cüneyd'in, Türkmenlerin kadim inanç esaslarını, İslamî motiflerle bezeyerek tarikata yeni bir yön vermeleri ve neseplerini ehl-i beyte ulaşan bir şecereye dayandırmaları tarikatın göçerler arasında yayılmasını hızlandıran esas âmil olmuştur. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar döneminde iyiden iyiye belirginleşen biçimiyle Safevî şeyhleri, kendilerini bu inancın merkezine yerleştirmişler, tarikat mensupları nezdinde tanrısal düzeyde kutsal bir makamda kabul görmeye başlamışlardır (Abdüllatif Kazvînî, 2011 , 34). Safevî şeyhini, mürşid-i kâmil ve beklenen kurtarıcı mehdî kabul eden Türkmenler, ona sorgusuz ve sınırsız bir sadakate bağlanmışlardır (Melikoff, 2006 s. 54; Gülten, 2016, 27-29). Keza Safevîliğin iyiden iyiye yayılmaya başladığı XV. yüzyılın ortalarında dahi Türkmenler, Tanrı'nın insan suretinde görünmesi, ruhun bir bedenden başka bir bedene göçü, haksızlık ve zulme son verecek bir kurtarıcı önder beklentisi gibi temeli eski Türk dinine dayanan inançlarını canlı biçimde muhafaza ediyorlardı (Ocak, 2000, 144). Türkmenler arasında peygamber soyuna saygı, ona bağlanma arzusu ve bunlarla ilintili olarak evliya anlayışı önemli yer tutmaktaydı. Bu inançta ehl-i beyt sevgisi ve onun kutsallaştırılması, hatta ilâhî bir vasfa büründürülmesi ön plana çıkmaktaydı.

Türkmenlerin İran'a gidişlerinde, dinî iştîyak derecesinde olmasa da, XV. yüzyılın sonları ve XVI. yüzyıl başlarında Anadolu'nun içinde bulunduğu idârî ve sosyo-ekonomik vaziyetin de tesiri olmuştur. Bununla birlikte Osmanlı merkezî ve mahallî idarecilerinin vergi tevzîi üzerinden baskısı ve iskân politikasının göçlere etkisi son derece kısıtlıdır. Esas mesele ortadan kalkan beyliklerin ayrıcalıklarını yitirmiş

nüfuzlu beylerinin ve askerî sınıfının Osmanlı hükümetine tepki duymalarıdır. Bunlar, önce Karamanoğulları ve Timur'u, Safevîlerin ortaya çıkmasıyla da onları Osmanlılara alternatif olarak görmüşlerdir. Safevî şahının kendisine bağlanan beylere alışa geldikleri serbest bir hayat, önemli bir siyâsî-askerî rol ve tarikat çerçevesi içinde dinî bir heyecan vaat etmesi göçerlerin İran'a yönelmelerini kısmen kolaylaştırmıştır. Şah İsmail'in propagandasının başarısında karizmatik kişiliğinin yanında tarikat ehli olması ve askerî nitelikli bir kökenden gelmesi de ayrıca etkilidir (Ocak, 2000, 150).

Şeyh Haydar devrinden itibaren Safevîlik ile irtibatlı olan Tekeli Türkmenlerinin İran'a gidişlerinde de evvela mezhep gayretinin tesiri olduğu anlaşılmaktadır. Bilhassa Teke-ili'nde faal olan Safevî halifeleri bölgedeki göçerler arasında tarikatın yayılmasında son derece etkili olmuşlardır. Bununla birlikte Teke-ili'nin, özellikle Karamanoğullarının ortadan kalkmasından sonra içinde bulunduğu istikrarsız vaziyetinde yöreden İran'a yapılan göçlere tesir etmiştir.

1. Teke-ili ve Tekeli Yörükleri

Genel olarak bugünkü Antalya havâlisine tekâbül eden Teke-ili'nde ilk Türk hâkimiyeti 1207 yılında I. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında başladı. 1215 yılında Kıbrıs kralının eline geçen Antalya, ertesi yıl I. İzzettin Keykavus'un Antalya kalesini fethiyle kesin olarak alındı (İbn Bîbî, 2014, 125-130; Turan, 1996, 284). II. Mesud'un ölümüne kadar Selçukluların elinde kalan bölge, 1308 yılı itibarıyla Hamîdoğulları'nın idaresine geçti (Armağan, 2002, 9). Beyliğin merkezini Eğirdir'e taşıyan Hamîd Bey'in torunu Feleküddin Dündar Bey, Antalya'nın yönetimini kardeşi Yûnus Bey'e verdi. Hamîdoğulları'nın, merkezi Antalya olan Teke kolu böylece ortaya çıkmış oldu. Yûnus Bey'in ardından sırasıyla oğullarından Mahmud Bey ve Hızır Bey tarafından idare olunan Antalya, muhtemelen 1332 yılında Mübârizüddin Mehmed Bey'in yönetimine geçti (Emecen, 1991, 233-234; Çelik, 2011, 344-347; Tekindağ, 1979, 128-129). Bundan sonra Antalya havâlisi, Teke Bey olarak da tanınan Mehmed Bey'e izafeten Teke-ili olarak anılmaya başlandı (Tekindağ, 1979, 124-125; Armağan, 2002, 5; Karaca, 2002, 42). Mehmed Bey'den sonra bir müddet daha Tekeoğulları'nın hâkimiyetinde kalan şehir, Yıldırım Bayezid tarafından Osmanlı topraklarına katıldı (Armağan, 2002, 8-10; Tekindağ, 1979, 128-129). Ankara Savaşı'ndan sonra Mübârizüddin Mehmed Bey'in oğlu Osman Çelebi, Karamanlıların yardımıyla şehri tekrar ele geçirmek istediye de 1423 yılında yakalanarak öldürüldü. Teke-ili ve merkezi olan Antalya'da Osmanlı hâkimiyeti kesin olarak sağlandı (Tekindağ, 1977, 58; Çelik, 2011, 344-347; Kofçulu, 2011, 348-350).

Teke-ili, ağırlıklı olarak Oğuzların Üçoklu boyları tarafından yurt tutulmuş, bunlara Tekeli Yörükleri denilmiştir. Anadolu Selçuklular tarafından İğdir yörüklerine kışlak olarak tahsis edilen bölgeye (Tekindağ, 1979, 125), II. İzzettin Keykâvus zamanında Moğol istilasıyla yerlerinden olan bazı Türk aşiretleri de gelmişlerdi. 1260 yılında yöreden geçen İbn Sâid, Antalya ile Denizli arasındaki dağlık alanda kalabalık bir göçer gurubun yaşadığından bahsetmektedir (Çelik, 2011, 344-347). XIV. ve XV. yüzyıllarda Osmanlılarla mücadele halindeki Menteşe, Saruhan ve Karamanoğlu topraklarından gelen bazı Türkmen toplulukları da Teke-ili'ni yurt tutmuşlardı (Armağan, 1997, 7).

XVI. yüzyıl başlarında Teke-ili Anadolu'nun güneyinde; Antalya, Finike, Kaş, Kalkanlı, Milli, Gömbe, Elmalı, İstanos (Korkud-eli) ve Karahisar ile Antalya ve Alanya arasındaki sahil bölgesini kapsamaktaydı (Çelik, 2011, 344-347; Karaca, 2002, 42). Osmanlı idaresinde sancak itibarıyla Teke-ili, doğuda Alaiye sancağına bağlı Manavgat kazası, batıda Menteşe (Muğla) sancağına bağlı Meğri (Fethiye) kazası,

kuzeyde Hamid (Isparta) sancağı ve Terkemış (Burdur) sancağıyla komşuydu (Ak, 2018, 1022; Karaca, 2002, 64). Terkemış (Burdur), Hamid ve Menteşe, her ne kadar farklı idârî birimler olsa da yaylak ve kışlak sahalalarının iç içe olması bakımından yürüklerin birbiriyle irtibatlı oldukları sahalardı. Bilhassa Burdur ve Isparta hattı Teke Yürüklerinin yaylak alanıydı (Ak, 2018, 1029). Bu bakımdan Teke Yürüklerinin asıl kütesini Antalya havalisini yurt tutmuş olanlar teşkil etmekle birlikte Burdur, Isparta, İçel havalisindeki yürüklerin büyük kısmı da Teke yürükleriyle ilişkiliydi. Keza Safevî kaynaklarında İran'a giden Tekelilerden bahisle yalnızca Antalya havalisinden değil zikredilen coğrafyanın bütününden gelenler kastedilmektedir.

Osmanlı tahrir defterlerinden tespit edildiği kadarıyla Teke sancağının yürük cemaatleri arasında Bayındır, Beyçük, Bozdoğan, Çaltı, Çardağın, Çavdır, Çaylı, Çeriler, Emirhan, Eymür, Eyneşe, Geriş, İğdir, İnceli, Karacalar, Karkın, Kavacık, Kelemen, Kızılcakeçili, Kösel, Ovacık, Saruca Yazır, Sarular, Sıçan, Serik, Süleyman, Todurga, Ulucalı, Uluyörük, Varsaklar, Yalnızbağ, Yıva ve Yüreğir kalabalık nüfusa sahip olanlarıydı (Armağan, 1997, 8-9). Teke yöresinde 1530 yılında 128 cemaat olmak üzere 32-37.000 kişilik bir nüfusa mâlik olan büyük bir konargöçer topluluk tespit edilmektedir. Bu rakam, Tekelilerin kitleler halinde İran'a gitmelerinden sonra yapılan tahrire aittir (Çelik, 2011, 344-347).

2. Safevîliğin Türkmenler Arasında Yayılması

Safevî tarikatı, ilk başta Akkoyunlu ve Karakoyunlu sahasındaki aşiretlerden, kısa süre sonra Anadolu ve Suriye'nin kuzeyinde bulunan Türkmenlerden taraftar topladı. XVI. asrın hemen başında İran'a giden Türkmenler; Dulkadirli, Avşar, Şamlu, Ustaclu, Rumlu ve Tekelilere mensuptu. Bunlardan Dulkadirliler, Maraş ve Bozok'a hâkim olan Dulkadirli Beyliği topraklarından ayrılmışlardı. Avşarlar, Akkoyunlu Türkmen konfederasyonunun nüfuzlu boyu olup Safevîlik onlar arasında daha Şeyh Cüneyd zamanında yayılmaya başlamıştı. Ustaclular ve Şamlular, Halep Türkmenlerinden koparak İran'a gitmişlerdi. Rumular ve Tekeliler ise Osmanlı hâkimiyetindeki bölgelerden ayrılan Türkmenlerdendi (Gündüz, 2010, 54-55).

Safevîlerin Anadolu'yla irtibatları tarikatın kurucusu Şeyh Safiyüddin döneminde başladı. Bu münasebet Şeyh Hoca Ali devrinde aratarak devam etti. Tarikatın, bölgede ciddi şekilde yayılması esas itibarıyla Şeyh Cüneyd zamanında oldu. Karakoyunlu Sultanı Cihanşah, müridlerinin sayısının hayli artması ve şeyhlikle yetinmeyeceğinin anlaşılması üzerine Şeyh Cüneyd'i Erdebil'den çıkarınca Cüneyd, Anadolu'ya geçti (Gündüz, 2010, 25). O, Osmanlı Anadolu'sundan Karaman bölgesine geçtiği, oradan Varsaklar, Tekeliler, Halep Türkmenleri, Dulkadirliler ve Çepniler arasında dolaşarak Akkoyunlu ülkesine döndüğü yolculuğunda Türkmenlerin büyük ilgisiyle karşılaştı (Hoca Sadeddin, 1979, 171; Rumlu Hasan, 2004, 25). Evvelce Teke, Hamid, Ramazanoğulları, Dulkadirliler ve Karamanoğulları gibi güney beyliklerine tabi göçerler arasına gönderilmiş olan Safevî halifeleri sayesinde tarikata çok sayıda mürid devşirilmişti (Hinz, 1992, 9; Yazıcı, 1966, 53; Celâlzâde, 1990, 48-51). Âşıkpaşazâde, Şeyh Cüneyd'in Anadolu'daki faaliyetlerinden sonra yirmi bin asker toplayabilecek güce eriştiğini zikretmektedir (Aşıkpaşazâde, 1949, 266-267). Gerçekten de Şeyh Cüneyd'in 1459'da Erdebil'e binlerce müridiyle dönüşü, onun büyük bir güce eriştiğini fark ederek siyâsî faaliyetlere girişmesinin de başlangıcı oldu (Celâlzâde, 1990, 48,129). Cüneyd vakit kaybetmeksizin Çerkesler ve Gürcüler üzerine akınlar düzenlemeye başladı ancak nihâi hedefi olan yeni bir devletin tesisini gerçekleştirilmeden 1460'ta savaş meydanında öldü (Hurşad b. Kubad el-Hüseynî, 2001, 3).

Şeyh Cüneyd'in oğlu Haydar, babası öldüğünde henüz küçük yaşta bulunduğundan dayısı Uzun Hasan'ın nezaretinde yetiştirildi; onun kızı Âlemşah Begüm ile evlendi. 1480 yılına gelindiğinde yine dayısının desteğiyle o sırada Erdebil Tekkesi şeyhi olan amcası Cafer'i bertaraf ederek tarikatın başına geçti. Cüneyd'in ölümüyle başlayan yaklaşık yirmi yıllık sessizlik döneminden sonra Şeyh Haydar'ın başa geçmesi, Safevî müridleri arasında hareketlenmeyi tekrar başlattı (Gündüz, 2010, 30-31). Siyâsî emellerini iyiden iyiye belli eden Şeyh Haydar, askerî faaliyetlere girerek 1483'ten 1488'e kadar üç defa Dağıstan üzerine sefere çıktı. Her defasında yanına on bin kadar taraftar toplayabildi. Bunlar arasında Karaman, Teke-ili ve Hamid-ili bölgelerinden gelenler de azımsanmayacak sayıdaydı. Onun, Akkoyunlulara karşı fiili bir istiklâl mücadelesine giriştiğinde arkasında yine sadık Türkmen müridleri bulunuyordu. Şeyh Haydar, 1488 yılında Akkoyunlularla giriştiği savaşta maktul düştü. Bu gelişme, Osmanlı tebaasından çok sayıda Türkmen'in Erdebil'e gitmesinden ve Şeyh Haydar'ın faaliyetlerinin endişe verici boyutlara ulaşmasından rahatsız olan II. Bayezid tarafından memnuniyetle karşılandı.

Safevî sûfileri, Şeyh Sultan Ali'nin 1493 yılında Akkoyunlu Sultan Rüstem tarafından serbest bırakılmasıyla bu kez onun etrafında toplandılar (Hinz, 1992, 80). Sultan Ali, Anadolu'dan gelen Kızılbaşların da desteğiyle gücünü kısa zamanda artırdı. Onun, Akkoyunlu askerleriyle birleşerek Sultan Baysungur'un güçlerini iki defa yenilgiye uğratmasından ve taraftarlarının artmasından tedirgin olan Sultan Rüstem, Sultan Ali'yi ortadan kaldırttı (Gündüz, 2010, 36-37; Hinz, 1992, 82-85). Sultan Ali'nin katledildiği 1494'ten Safevî Devleti'nin kurulduğu 1501 yılına kadar tarikat tekrar bir sessizlik evresine girdi. Bu dönemde Anadolu'dan İran'a gidenlerin sayısı da azaldı (Gündüz, 2010, 36-37; İbn Kemal, 1997, 277).

1501 yılında Şah İsmail'in hurûcu Safevî müridleri arasında yeniden bir heyecan uyandırdı. Bekledikleri kurtarıcı mehdînin İsmail olduğuna inanan Türkmenler, onun çağrısına uyarak kendisine katılmak üzere Erzincan Yaylası'na koştular. Bunlar ağırlıklı olarak Ustaclu, Şamlu, Rumlu, Musullu, Bayburdlu, Karamanlı, Varsak, Tekeli, Avşar, Kaçar, Karacadağ ve Dulkadirli aşiretlerine mensuplardı. Erzincan'da Şah İsmail'e intisap edenlerin sayısı ilk etapta 7000 kişiye baliğ olmuştu (Gündüz, 2010, 50). II. Bayezid'in, Safevî mülküne göçün önünü alabilmek için sınır kontrollerini artırması, İran'a gidişleri bir miktar yavaşlattı ancak tamamen durduramadı (Tekindağ, 1977, 59). Şah İsmail'e katılmak üzere Trabzon, Amasya, Antalya, Karaman, Kastamonu ve Sivas vilayetlerinden Safevî topraklarına göçler sonraki dönemlerde de sürdü (Şahin-Emecen, 1994, 21,32,78-79,125,126).

3. Şahkulu Baba Tekeli İsyanı ve Safevî Mülküne Göçen Tekeliler

Safevîye tarikatına bağlanan ilk Türkmen gruplarından olan Tekeliler, daha Şeyh Haydar hayattayken Erdebil'de toplanmaya başlamışlardı. XVI. asrın başına gelindiğinde Safevîye; Antalya, Isparta ve Burdur yöresini yurt tutmuş göçerler arasında hayli yayılmış durumdaydı. Bunda, bölgede faal olan Safevî halifelerinin önemli tesiri olmuştur. II. Bayezid dönemi ahkâm defterinde adına rastlanan ve yirmi otuz halifesiyle Teke-ili'nde Yarhisar'a gelmiş olduğu bildirilen Ehlüddin Halife bunlardan biridir (Gülten, 2022, 116). Anlaşılan o ki; Tekelilerin irşadı için gönderilmiş halifeler arasında Hasan Halife'nin bölgedeki tesiri çok daha fazla olmuştur (Gündüz, 2011, 347).

Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın müridlerinden olan Hasan Halife, onların telkin ve terbiyesinden geçmiş, daha sonra memleketine dönerek Kızılkaya'da Yalın köyünde irşada başlamıştı (Emecen, 2015, 522). Şah İsmail'in hurûcu esnasında Tekelilerin

kalabalık guruplar halinde Erzincan yaylasında ona intisabını temin etmişti (Gündüz, 2011, 347). Tekelilerin, Kızılbaşlarla irtibatını kesmeye çalışan II. Bayezid, onların bir kısmını Anadolu'nun farklı bölgelerindeki Kızılbaşlarla birlikte 1501 ve 1505 yıllarında İnebahtı, Modan ve Koron'a sürdü (Tekindağ, 1977, 58-59; Gülten, 2022, 115; Fisher, 2014, 113). Ancak Osmanlı hükümetinin aldığı tedbirler başarılı olmadı, Şahkulu Baba isyanıyla Tekelilerden büyük bir gurup daha İran'a gitti.

Şahkulu Baba, Hasan Halife'nin oğluydu (Gündüz, 2010, 101). Son derece cerbezeli, faal, cesur bir adam olarak tavsif edilen Şahkulu, Şah İsmail'in devlet kurmasından etkilenmiş, kendisi de aynı amaçla faaliyetlerine başlamıştı (Sümer, 1999, 32). O sıralarda Osmanlı şehzâdeleri arasındaki çekişme, padişahın pasif idaresi ve Karamanoğullarına son verilmesinden sonra Teke yöresinde artan istikrarsızlığın sürmesi Şahkulu'nu cesaretlendirmiştir. Celâlîzâde Mustafa, Şahkulu'nun etrafındaki Türkmenlerin bu denli cesurca hareket etmelerini, nihayetinde âsileri tenkile muktedir olamayan paşaları ağır sözlerle eleştirir. Ona göre, yalnızca kendi ikballerini düşünen lâkin buldukları makamlar için liyâkati olmayan bu paşalar, padişahı yanlış yönlendirmiş buna uyan II. Bayezid de esasen aczini göstermiştir (Celâlîzâde, 1990, 302). II. Bayezid'in, Kızılkaya Tekkesi'ne her yıl altı yedi bin akçe sadaka göndermesi de duruma vaziyet edilememesinin bir başka delili olarak gösterilir (Azamat, 1992, 132; Fisher, 2014, 113).

Şahkulu'nun uzun bir hazırlık aşamasından sonra harekete geçmesi, II. Bayezid'in oğulları arasındaki taht çekişmelerinin ülke sathında otorite boşluğu meydana getirmesiyle oldu. Şehzâde Selim'in Rumeli havâlisine geçerek babasına muhalefeti artırması üzerine en büyük şehzâde olan Ahmet, Karaman vilayetine hareket etti. Bunu kendisine karşı bir hareket addeden Teke valisi Şehzâde Korkud hazırlıksız ve tedbirsiz olarak Manisa'ya gitmek üzere Antalya'dan ayrıldı (Celâlîzâde, 1990 s. 297). Şehzâdenin ansızın gidişi halk tarafından hasta olduğu bilinen padişahın vefatına ve saltanat mücadelesinin başladığına yorumlandı (Armağan, 2002, 18). Teke havalisinde hurûc edebilmek için uygun ortamı bekleyen Şahkulu, Şehzâde Korkud'un şehirden ayrılmasıyla 1511'de isyanı başlattı. Şah İsmail de Karamanoğullarına son verilmesinden sonra istikrarsızlaşan Teke yöresinde kendisine taraftar olan zümrelere dayanarak Orta Anadolu ve bilhassa Karaman bölgesinde siyâsî bir oluşum kurmanın peşinde olmuştu. Bunun başarısız olması üzerine ihtilâlini Akkoyunluların merkezi olan Tebriz'de gerçekleştirdi (Emecen, 2015, 523). Şahkulu'nun hedefi daha önce Şah İsmail'in de denediği gibi Osmanlı hükümetini ele geçirerek siyâsî bir ihtilâl yapmaktı (Armağan, 2002, 18).

Şahkulu Baba, Türklerin eski dinlerinden mühlhem kurtarıcı mehdî beklentisini ve tenâsüh inançlarını çok iyi işleyerek kendisini bu îtikâdın merkezine yerleştirdi. Antalya kadısının Şehzâde Korkud'a gönderdiği 1510 tarihli belgede, müridlerinin Şahkulu için, "*Allah budur; peygamber budur; sûr-ı hesâb bunun önünde olsa gerektir; buna itaat etmeyen imansız gider.*" (Tekindağ, Aralık 1967, 38) dediklerini bildirmesine bakılırsa Şahkulu propagandasında son derece başarılı olmuştu. Nitekim isyanına başladıktan kısa bir süre sonra kendisinin mehdî olduğunu da ilan etti (Tekindağ, Ocak 1968, 54).

Kızılbaşlar, Şahkulu Halife'nin etrafında birleşerek öncelikle Şehzâde Korkud'un Manisa'ya götürülmek üzere yola çıkarılan eşyalarını yağmaladılar ardından Antalya'yı basarak talan edip şehrin kadısını katlettiler (Gündüz, 2011, 347). Sayıları giderek artan âsiler, Kütahya'ya yöneldiler (Oruç Bey, 2014, 92). Şehre varıncaya kadar yolları üzerinde bulunan beldeleri yağma ve talana devam ettiler. Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa, beraberindeki yaklaşık 4000 kişilik bir kuvvetle asilerin önünü kesmek istedi. Şahkulu, akıllıca bir taktikle bozguna uğramış gibi geri çekilip

mallarını ve eşyalarını geride bıraktı. Karagöz Paşa'nın adamları ve Kütahya halkı bu malları yağmalamakla meşgulken ansızın geri dönüp onları dağıttı. Karagöz Ahmed Paşa'yı esir aldı, başını kestirdikten sonra şehir halkının gözünün önünde kazığa vurdurdu (22 Nisan 1511) (Celâlzâde, 1990, 300; Gündüz, 2010, 101-102; Hasan-ı Rumlu, 1979, 1058). Şahkulu Baba'nın başarısı, yakın vilayetlerde derhal duyularak daha önce kendisiyle irtibatlı olan çok sayıda kişinin silahlanıp kendisine katılmasını sağladı (Sümer, 1999, 32).

Şahkulu, Kütahya'yı ateşe verdikten sonra Manisa'ya gelmiş bulunan Şehzâde Korkud'un üzerine yürüdü (Emecen, 2010, 285). Şahkulu'nun, Kütahya'dan sonraki hedefi Bursa olsa da bu sırada II. Bayezid'in hayatta bulunduğunu öğrenince hükümeti ele geçiremeyeceğini anlayarak Teke bölgesine döndü (Emecen, 2015, 532). Burada mahalli bir hâkimiyet tesis etmeye çalışarak sahil ve Taşili taraflarına birer bey gönderdiği gibi zapt ettiği diğer yerlere de birer beylerbeyi ve subaşı tayin etti (Tekindağ, 1968, 54). Antalya kalesini almaya çalışan Şahkulu, Sadrazam Hadım Ali Paşa ve Şehzâde Ahmed'in ordusunun geldiğini duyunca Haziran 1511'de Kızılkaya'dan ayrılarak Karaman taraflarına doğru çekildi (Tekindağ, 1979, 127). Osmanlı ordusu asileri sarp bir mevkide sıkıştırdıysa da Şehzâde Ahmed'in hükümdarâne tavırlarından rahatsız olan yeniçerilerin gayretsizliği nedeniyle Şahkulu ele geçirilemedi (Gündüz, 2010, 102; Hasan-ı Rumlu, 1979, 1059). Şahkulu önce İncirli sonra da Döşeme derbentlerinden kendisine yol açarak Beyşehir önüne gelmeyi başardı (Armağan, 2002, 18). Bu sırada karşısına çıkan Karaman beyi Haydar Paşa ile Kayseri sancakbeyi Kemal Bey'in birliklerini bozdu, iki sancakbeyi de maktul düştü.

Sadrazam Hadım Ali Paşa on dört günlük hızlı bir takipten sonra Şahkulu'na, Sivas yakınlarındaki Çubuk adlı yerde yetişti. Osmanlı kaynaklarına göre bu savaş sırasında Şahkulu, Osmanlı ordusunun uyguladığı gibi ordugâhının etrafına hendek kazdırdı, develerle bir barikat oluşturdu, bu savunma duvarının arasına saldırıp geri çekilmeyi kolaylaştıracak kapılar yaptırdı. Hadım Ali Paşa'nın yanında çoğu yorgun 2000 asker vardı. Ulûfeciler kethüdası Kara Musa'nın bir süre istirahat edilmesi ve gelecek yardımcı kuvvetlerin beklenmesi yolundaki telkinlerini dinlemeyen sadrazam yaptığı saldırılarda başarılı olamadı. Savaş başlar başlamaz sadrazamın yanındaki adamlardan bazıları kaçtı. Çankırı ve Ankara sipahileri gerektiği gibi savaşmadı, Amasya-Tokat sipahileri mücadeleye dâhil olmadı. Yeniçerilerle yalnız kalan sadrazam büyük gayret gösterse de etrafındaki çemberi yaramayarak hayatını kaybetti (Sümer, 1999, 33; Emecen, 2010, 286). Savaşta ağır yaralanan Şahkulu'ndan da bir daha haber alınamadı (Emecen, 2015, 532-533). Kızılbaşlar, Şahkulu'nun yerine Halife Baba'yı kendilerine reis seçerek İran'a yöneldiler (Sümer, 1999, 33). Erzincan yolunda Tebriz'den dönmekte olan bir ticaret kervanını yağmalayıp kervandaki 500 kişiyi katlettiler (Gündüz, 2010, 102).

Şahkulu isyanının bu derece başarılı olmasının sebebi tımarları ellerinden alınmış eski sipahilerin onun etrafında toplanmış olmasıydı. Bunlar vaktiyle II. Bayezid'in Karaman'a yönelik askerî harekâtları ve Çukurova bölgesindeki Memlûklere karşı yapılan savaşlar sebebiyle Osmanlı karşıtı bir askerî oluşum içinde yer almaktaydılar (Emecen, 2015, 530). Çakır-oğlanları, Kızıl-oğlu, Göle-oğlu, Dede-Alisi, Ulama, Kara Mahmud ve Hızır gibi sipahiler isyanın büyük bir süratle genişleyip bütün Anadolu'yu tehdit etmesinde mühim rol oynadılar (Tekindağ, 1977, 59-60). Çoğunluğu Tekeli'nin köylüleri ve göçerlerinden müteşekkil bir kuvveti askerî birlik mahiyetinde sevk ve idare eden tecrübeli sipahiler ve tüfekli süvariler isyan süresince Osmanlı ordusuna önemli zaiyat verdirdiler (Oruç Bey, 2014, 93).

Şah İsmâil, Şahkulu isyan ettiğinde Horasan taraflarında bulunuyordu (Hurşad b. Kubad el-Hüseynî, 2001, 55). Onun, Teke İli'nde meydana gelen hadiselere

dahli olmadığı gibi isyanı ancak Tekeliler İran'a yönelindiklerinde öğrendi (Emecen, 2015, 529-530). Kendisine gelen ilk haberler, Osmanlılarla defalarca vuruşup onları mağlup eden Tekelilerden yaklaşık 15 bin süvarinin Safevî topraklarına girdikleri yönündeydi. Şah İsmail, bu denli büyük bir güçle İran'a yönelen Tekelilerin gerçek niyetlerinin ne olduğunu ilk başta anlamadı hatta bunun bir askerî harekâtla ilgili olabileceğini düşünerek Horasan havâlisindeki muharebeleri derhal durdurdu (Hurşad b. Kubad el-Hüseynî, 2001, 55). Tekelilerin geliş sebeplerini öğrenmek için Tekeli Çuha Sultan'ı onları karşılamakla görevlendirdi. Bunlar şahın ordusuna katılmak istediklerini ve kendisine samimi kalple bağlı olduklarını izhar edince Şah İsmâil, Rey yakınlarında itaatlerini kabul etti. Ancak yolda kervana saldırımları yüzünden Tekeli ileri gelenlerini öldürttü. Diğerlerini Kızılbaş emirleri arasında taksim ederek birlikte hareket etmelerinin önüne geçti (Hurşad b. Kubad el-Hüseynî, 2001, 55-56; Gündüz, 2011, 347; Hasan-ı Rumlu, 1979, c.2, 1060).

Safevî ve Osmanlı kaynakları isyan ederek İran'a giden Tekelilerin on ila on beş bin kişi olduklarını kaydetmekte ise de nicelikleri hakkında bilgi vermemektedir. Bununla birlikte göç edenler aileleriyle birlikte İran'a geçtiklerinden, gelenlerden 5000 kişininin savaşı olarak Safevî ordusuna katılmış olabilecekleri tahmin edilmektedir (Gündüz, 2010, 103). Şahkulu'dan sonra Nur Ali Halife'nin 1512 yılında Orta Anadolu'da çıkardığı isyana Varsak, Avsar, Karamanlu, Turgudlu, Bozoklu, Hamidlu bölgesinden Türkmenlerin yanında Tekeli kabileleri de destek vermiş, bu hadiseden sonra da İran'a gidenler olmuştur.

Şahkulu isyanından sonra İran'a gidenlerin ekserisi Teke, Alanya, Menteşe ve Hamid sancaklarından ayrılmışlardı. Anılan sancaklardan Hamid dışındakilerin 1523 yılına ait tahrir defterleri elimizde olmadığından isyanın bölge nüfusuna etkisi ve göçenlerin sayısı hakkında kesin bilgimiz yoktur. Bununla birlikte Hamid sancağının 1523 tarihli defterinin icmalı olan 1530 tarihli defter ve sonrasına ait defterlerdeki veriler bölgedeki nüfusun azaldığına işaret etmektedir. Mezralar öncesine göre çoğalmış ve nüfus yeterince artmamıştır. Özellikle Karaağaç-ı Gölhisar'a bağlı Yavice nahiyesinde, Eğirdir'e tabi Yuva nahiyesinde ve Gölhisar, İrle, Uluborlu, Ağlasun, Eğirdir kazalarındaki bazı köylerin halkının Kızılbaş olup İran'a gittikleri ve köylerinin mezraya dönüştüğü görülmektedir (Karaca, 2017, 580-582).

4. Safevî Şahlarının Tekeli Emirleri

Tekeliler, Safevî Devleti'nin teşekkülünde Şah İsmail'e önemli derecede destek vermiş, kuruluş aşamasında Şah İsmail'in yaptığı savaşlara büyük bir adanmışlıklarla katılmışlardır. Şah İsmail 1501 yılında Gülistan Kalesi'nin fethine giriştiğinde ve Akkoyunlu Elvend Bey ile Nahçıvan yakınlarındaki Şurûr mevkiinde savaşa tutuştuğunda Tekeli Saru Ali Bey ve Tekeli Helvacı oğlu İlyas Bey kendi aşiret kuvvetlerinin başında Safevî ordusunda yer almışlardır (Sümer, 1999, 21). Bu savaş hem Azerbaycan hâkimiyetinin hem de Safevî Devleti'nin başlangıcı olmuştur. Savaş sonrası Türkmen emirleri farklı görevlere tayin edilmiş bu sırada Tekeli Ali Bey mühürdâr, Helvacıoğlu İlyas Bey avcıbaşı olarak vazifelendirilmiştir (Sümer, 1999, 22).

1510-1511 yılında Türkistan ve Horasan hükümdarı Özbek Şeybanî Han'ı yenilgiye uğratan Şah İsmail'in ordusunda Tekeli Burun Sultan vazife görmüş, Tekelilerin yaptıkları hücum neticesinde Özbek hanı ve yanındakiler öldürülmüşlerdir. Bu zafer Şah İsmail'e tüm Horasan'ı ele geçirmekte önemli katkı sağlamıştır (Sümer, 1999, 31). Çaldıran Savaşı'nda da Tekeliler Safevî ordusunun merkezinde ve ön saflarda savaşmışlar, Hamza Tekeli Yeğen Bey bu savaşta hayatını kaybetmiştir (Gündüz,

2010, 131).

Çaldıran Muharebesi, Kızılbaşların şaha bağılıklarında büyük bir değişimi beraberinde getirmiştir. Çaldıran'dan önce Kızılbaşlar, Şah İsmail'i Allah'ın zatının sırrı ve kurtarıcı mehdî addediyor, onu yenilmez bir lider olarak görüyorlardı (Hinz, 1992, 5; İbn Kemal, 1997, 277). Bu düşünce onları şahları uğruna can vermeye adanmış birer savaşıya dönüştürüyordu. Şahın her galibiyeti onun yenilmez liderlik imajını daha da güçlendiriyor, etrafında toplanan Türkmen obalarına yenilerini ekliyordu. Çaldıran yenilgisi ise Şah İsmail'in Kızılbaşlar nezdinde neredeyse tanrısal bir makamda bulunduğu ve yenilmez olduğu algısına yıkıcı bir darbe vurdu. Mağlubiyet, Kızılbaşlar için şaha manevi hislerle bağılılığın terkedilip makam ve maddî arzunun öne çıktığı bir dönemi başlattı (İskender Bey Münşi, 2019, 291). Büyük askerî birliklere hükmeden Türkmen beyleri, fetihlerle yeni idarî birimlerin oluşturulmadığı bu dönemde var olan makamlar üzerinden çatışmalara giriştiler (Roemer, 2006, 91-92).

Şah İsmail devrinin sonunda Türkmen boylarından her biri genellikle İran'ın bir bölgesini dirlik olarak elinde bulunduruyordu. Ustaclular hem emirlerinin sayısı hem de merkezî bürokrasinin mühim mevkilerini işgal etmeleri sebebiyle en güçlü boy durumundaydı. Ustaclu beylerinin büyük kısmı Azerbaycan'da nadiren de Irak-ı Acem'de bulunuyorlar, Kirman üzerine de tesir ediyorlardı. Rumlular daha ziyade Azerbaycan ve Erran'da, Dulkadirli Fars'ta, Musullu beyleri Bağdad'ta, Şamlular Horasan'da, Tekeliler ise İsfahan ve Hemedan başta olmak üzere Irak-ı Acem'de iktâ sahibiydiler. Kaçar, Karamanlı, Afşar beyleri de kendilerine taksim edilmiş bölgelerin idaresinden sorumluydular (Sümer, 1999, 33).

Çaldıran Savaşı sonrasında Şah İsmail, İran sahasında güçlü ve kalıcı bir devletin merkezî bir idare yapısı gerektirdiğini görerek boyların yönetimdeki etkisini sınırlama yoluna gitti. İranlı bürokratları, devlet sistemine katarak bir taraftan kurumsallaşma konusunda adım atarken diğer taraftan Farsları Türkmen beylerine karşı denge unsuru haline getirmeyi amaçladı. Kızılbaşların merkezîleşme çabalarına karşı tepkileri etkili isyanlar çıkarmak oldu. 1524 yılında Şah İsmail'in ölümüyle yerine henüz on yaşında bulunan oğlu Tahmasb'ın geçmesi (Şah Tahmasb, 2001, 19), Safevî Devleti'nin kuruluşuna iştirak eden mühim Türkmen boyları arasındaki insicam ve dayanışmayı tamamen ortadan kaldırdı. Kızılbaş ileri gelenleri arasında müstakil hareket etme arzusu güçlendi, kavga ve çatışma ortamı başladı. Tekeliler de Şah İsmail'in ölümünden sonra başlayan makam ve mansıp mücadelesinin merkezinde yer aldılar. Tekelilerin, Türkmen boyları arasındaki mücadelede mühim rol oynadıkları ilk hadise Rumlular ile Ustaclular arasındaki emîr'ül-ümerâlığı elde etme kavgasında Rumlu Div Sultan ile ittifak kurmalarıdır.

Şah İsmail tarafından 1513 yılında Belh hâkimi olarak vazifelenen Rumlu Div Sultan, orada Özbeklere karşı başarılı mücadele vermişti. Ancak bu mücadelesinde yalnız bırakıldığı gerekçesiyle 1516 yılında Tebriz'e gelerek şahın huzuruna çıkmış, Şah İsmail de oğlu Tahmasb'ı Horasan valiliğine atayarak kendisini de Tahmasb'ın lalâlığına getirmişti. 1524 yılında Ustaclu Çayan Sultan öldüğünde Rumlu Div Sultan, Şah İsmail tarafından Tebriz'e çağırılarak emîr'ül-ümerâlık makamına getirilmişti (Kazvinî, 1966, 276, 281; Abdüllatif Kazvinî, 2011, 55,60). Aynı yıl Şah İsmail'in ölümü üzerine tahta geçen Tahmasb da Div Sultan'ın emîr'ül-ümerâlığını tasdik etmekle birlikte Ustaclu Köpek Sultan'ı da bu makama ortak etti (Şah Tahmasb, 2001, 19,20). Asıl yetki Div Sultan'da olmasına rağmen Karahanoğlu Abdullah Han gibi Ustaclu emirlerinin de desteğini alan Köpek Sultan, saltanatın mühim işlerinde Div Sultan'a muhalefet etmeye başladı (İskender Bey Münşi, 2019, 53; Şah Tahmasb, 2001, 21; Allouche, 2001, 145).

Tebriz’de oturarak, muhalif emirlerle baş edemeyeceğini anlayan Div Sultan, 1525 yılında Özbeklerin Horasan’a saldırdığı haberi yayılınca ordunun başına geçerek Taberistan’a yürüdü (Kazvinî, 1966, 282). Onun asıl amacı Özbek meselesinden ziyade Ustaclulara muhalif olan diğer Türkmen emirleriyle ittifak kurarak Köpek Sultan’ı bertaraf etmektir. Şah Tahmasb’ın Fars ve Irak’ta bulunan Türkmen emirlerini Div Sultan’a yardım etmeleri için görevlendirmesi de işini kolaylaştırdı (Şah Tahmasb, 2001, 20). İsfahan valisi Tekeli Çuha Sultan (Mousavi, 2018, 45), Meşhed valisi Tekeli Burun Sultan, Hemedan valisi Tekeli Karaca Sultan gibi Tekeli beyleriyle Sirâz valisi Ali Sultan Dulkadir onun ordusuna katıldılar (Hurşad b. Kubad el-Hüseynî, 1379/2001, 92; Mousavi, 2018, 45; Kazvinî, 1966, 282; İskender Bey Münşi, 2019, 53).

Özbeklerin öncü kuvvetlerini mağlup eden Div Sultan, Türkmen emirlerinden toplanan birliklerle Horasan’a varmadan Tebriz’e yöneldi (Şah Tahmasb, 2001, 20). Bunun kendilerine karşı bir hareket olduğunu anlayan Ustaclu Karınca Sultan, Köpek Sultan’ı karşı koyması ve orduyu şehre sokmaması için ikna etmeye çalıştıysa da o, gelen ordunun şahın ordusu olduğunu söyleyerek savaşmaya yanaşmadı. Köpek Sultan, Div Sultan’ı Tebriz yakınlarındaki Türkmen Kenti’nde karşılayıp kendisine bir savaşa tutuşmayacağını, şahın vereceği karara uyacağını bildirdi. Birlikte şahın huzuruna çıktıklarında Köpek Sultan nâiblik vazifesini Div Sultan’a devretmek zorunda kaldı (Mousavi, 2018, 45). Div Sultan, fitnenin defedilmesi bahanesiyle aynı gün Ustaclu Karınca Sultan, Ustaclu Hacı Fakihli ve Narin Bey Kaçar’ı katletti. Gazi Cihan Bey’i de Luri Kalesi’ne göndererek onun görevini kendi akrabalarından Mir Cafer Savcı’ya verdi (Mousavi, 2018, 45; Kazvinî, 1966, 282-283). Köpek Sultan’ı tüm Ustaclu kuvvetleriyle Gürcistan muharebesine gönderen Div Sultan, merkezdeki kuvvetini tam olarak tesis etmiş oldu. Bu hadise sonrasında Çuha Sultan’ın (Mousavi, 2018, 38) emîr’ül-ümerâlıkta Div Sultan’ın ortağı olmasıyla Tekeliler, Safevî Devleti’nde önemli mevkiiler işgal etmeye başladılar (Sümer, 1999, 58).

Rumlu Div Sultan’ın, kendisine destek olan ve Ustaclularla eskiden beri nizam bulunan Tekelilerin gönlünü hoş edebilmek amacıyla Ustacluların tımarlarını Tekeli emirlerine vermesi aşiretler arasındaki anlaşmazlıkları düşmanlığa dönüştürdü (İskender Bey Münşi, 2019, 53). 1526 yılında Köpek Sultan, Menteşe Sultan ve Kılıç Han başta olmak üzere birçok Ustaclu beyi dirliklerinin kesilmesinden sorumlu tuttıkları Tekelilerin nüfuzunu kırmak amacıyla askerî harekâta giriştiler. Tekeli Çuha Sultan, Şah Tahmasb’ın Ustaclulara yakınlığını bildiğinden meseleyi savaşmadan çözmeye gayret göstererek Şah İsmail’in hanımı Taçlı Begüm’den yardım diledi ancak netice alamadı (Gündüz, 2021, 152). Div Sultan ve Çuha Sultan’ın, uzlaşmak üzere Ustaclu beylerine gönderdikleri heyet de kabul görmedi. Ustaclular ile Rumlu ve Tekeliler arasında kaçınılmaz hale gelen çarpışma Sultaniye yakınlarında “Seksencik” mevkiinde yaşandı. Muharebede o sırada Hemedan hâkimi bulunan Tekeli Karaca Sultan ile Tekeli Burun Sultan hayatlarını kaybettiler (Şah Tahmasb, 2001, 21; İskender Bey Münşi, 2019, 54; Tarih-i Kızılbaşân, 2016, 55; Mousavi, 2018, 46; Kazvinî, 1966, 283). Buna rağmen Tekelilerin etkili saldırılarına direnemeyen Ustaclular, Gilan ve Reşd’e çekilmek zorunda kaldılar. Burada yeniden kuvvet toplayarak tekrar Safevî ordusunun karşısına çıktılar. Durumdan rahatsız olan Tahmasb, Div Sultan, Çuha Sultan ve Muhammed Han Dulkadir’i doğrudan Ustaclu emirlerinin üzerine gönderdi. Bizzat Tahmasb’ın da katıldığı Gilan yakınlarındaki muharebede Ustaclular bozguna uğradı. Köpek Sultan ve diğer Ustaclu emirleri Gilan’a sığındılar (Gündüz, 2021, 81; Hasan-ı Rumlu, 1357/1979, c.2, 1147-1149). Ustacluları takip eden Tekeli ve Rumlu birlikleri onlarla bu kez Hazar şehrinde karşılaştılar. Ustaclular, muharebe sahasına Gilan’dan çok sayıda piyade getirmelerine rağmen büyük bir yenilgi aldılar.

Muasır kaynaklar Ustacluların yenilgisinin derecesini öldürülenlerin başlarından şahın kışladığı Kazvin’de bir minare yapıldığından bahisle anlatmaktadırlar (Mousavi, 2018, 46; Kazvinî, 1966, 283).

Köpek Sultan ardi ardına mağlup olsa da Rumlu ve Tekelilere karşı saldırılarından vazgeçmedi. 1527 yılında bazı Ustaclu emirleriyle birleşip Gilan’dan çıkarak Erdebil’e yöneldi. Onları şehre sokmamak için karşı koyan Erdebil valisi Rumlu Bâdıncân Bey ile ona destek veren sâir beylerin kuvvetlerini bozdu. Ardından Çukur Sa’d’da bulunan Div Sultan’ın ordusunu yok etmek üzere harekete geçti. Nahçıvan’ın Şûrûr mevkiinde Div Sultan ve Çuha Sultan, Ustaclulara yetiştiler. Burada yaşanan çarpışmada Köpek Sultan ile birçok Ustaclu beyi ölümlerine uğradılar. Burada yaşanan çarpışmada Köpek Sultan ile birçok Ustaclu beyi ölümlerine uğradılar (İskender Bey Münşî, 2019, 54-55; Şah Tahmasb, 2001, 23-24).

Div Sultan bilhassa Çuha Sultan’ın yardımlarıyla Ustacluların nüfûzunu kırdı ancak bu gelişmeler Tekelileri güçlendirdi. İki yıldır emîr’ül-ümerâlıkta Div Sultan’ın ortağı olan Tekeli Çuha Sultan, iktidarı tam olarak elde edebilmek amacıyla Div Sultan ile mücadeleye girişti. 1527’de Div Sultan’ın öldürülmesiyle emîr’ül-ümerâlık makamını ele geçiren Çuha Sultan, Tekeli reislerini mühim vilayetlerin başına vali tayin ederek her birine hanlık ve sultanlık unvanları verdi (Tarih-i Kızılbaşân, 2016, 52; Gündüz, 2011, 347). Herat valiliği Tahmasb’ın kardeşi Behram Mirza’ya verilerek lalâliğine Tekeli Gazi Han getirildi (Mousavi, 2018, 49-50; Kazvinî, 1966, 285). Bağdad valiliği hanlık rütbesi ile Kazvin valisi Şerefeddin oğlu Muhammed Sultan’a verildi. Mazul bir sipahi iken Şahkulu isyanına katılarak Safevî mülküne gelmiş olan Tekeli Ulama da emirliğe yükseltildi (Sümer, 1999, 59). Tekeli emirlerinin desteğini alan Çuha Sultan, şahtan sonra otoritesine karşı çıkılamayacak derecede bir güce erişmiş oldu (Hurşad b. Kubad el-Hüseyinî, 1379/2001, 93).

Tekelilerin iktidardaki tam hâkimiyetleriyle müstakil hareket etmeye başlamaları Tahmasb tarafından hoş karşılanmazken, iktidardan uzaklaştırılmaktan memnun olmayan Şamluların da Tekelilere karşı düşmanlık etmelerine sebep oldu. Bu sırada Şamlu emirlerinin en güçlüsü Hüseyin Han’dı. Tahmasb’ın halası oğlu olan Hüseyin Han Şamlı, 1525’te Tahmasb tarafından Herat valisi tayin edilmişti (Şah Tahmasb, 2001, 20). Aynı zamanda Sam Mirza’nın da halası olan Hüseyin Han, Sam Mirza’nın isyan hazırlığında olduğu haberlerine karşın tedbir almadığı için şahın tepkisini çekmişti. Tahmasb’ın gazabından korkan Hüseyin Han ve Sam Mirza, Herat’ı terk ederek Şiraz’a gitmişlerdi. Bu süreçte Çuha Sultan, Sam Mirza’nın isyanına mâni olabilmek amacıyla Hüseyin Han ile muhabere halinde olmuş onu, Sam Mirza’yı şahın huzuruna getirmesi hususunda ikna etmişti. Çuha Sultan, bunun karşılığında şahın merhametine nail olacağı, kendisine Horasan’dan daha iyi bir eyalet verileceğini taahhüt etmişti (Mousavi, 2018, 50). Tahmasb’ın da tasvibiyle 1530 senesinde Şamlu Hüseyin Han ve Sam Mirza, Şiraz’dan gelerek İsfahan’ın Kenduman yaylağında şah ile görüşüp onun iltifatlarına mazhar oldular (Mousavi, 2018, 50; Hasan-ı Rumlu, 1357/1979, c.2, 1199).

Çuha Sultan, Tahmasb’ın Şamlu Hüseyin Han’ı ortadan kaldırılmasını beklerken ona yakınlık gösterilmesini kendi ikbali için tehlikeli bularak Şamlu emirini öldürtmeye karar verdi (Hasan-ı Rumlu, 1357/1979, c.2, 1198). Kazvin’de bir ziyafete davet edilen Hüseyin Han, canına kastedileceğini şahın mülazımlarından öğrendi. Ziyafete gitmeyerek 700 kadar adamıyla Çuha Sultan’ın çadırını bastı. Kargaşadan istifade eden Çuha Sultan, kendisini kurtararak divanhâneye sığındı. Hüseyin Han’ın onu takip etmesiyle Şamlular ile Tekeliler arasında arasındaki çarpışma şahın çadırına taşıtı hatta Tahmasb’ın tacına da iki ok saplandı (Tarih-i Kızılbaşân, 2016, 52). Kargaşa devam ederken Şamlularla anlaşan Dulkadirli korçulardan biri tarafından

Çuha Sultan öldürüldü. Tekeliler onun ölümünü saklayıp müdafaaya devam ettiler. Hadisenin duyulması üzerine Çuha Sultan'ın oğulları ve diğer Tekeli emirlerinin Kazvin'e gelmesiyle Şamlular mağlup oldular. Şamlu Hüseyin Han, İsfahan'dan Fars taraflarına kaçtı (İskender Bey Münşi, 2019, 55; Hurşad b. Kubad el-Hüseynî, 1379/2001, 110; Mousavi, 2018, 52; Kazvinî, 1966, 285).

Bu hadiseden sonra Tekeli emirleri Çuha Sultan'ın oğlu Şah Kubâd'ı emîr'ül-ümerâliğe getirdiler. Şah Kubad'ın yerine de Çuha Sultan'ın küçük oğlu Ali'yi oturtular (Tarih-i Kızılbaşân, 2016, 53; Mousavi, 2018, 52). Bu gelişme aşiretler arasındaki mücadeleyi daha da alevlendirdi. Uzun zamandır Çuha Sultan'ın ortadan kaldırılmasını bekleyen Şamlu, Ustaclu, Dulkadir ve Afşar oymakları onun yerinin evlatlarına başlanılması üzerine Tekelilere karşı müttetfiken saldırıya geçtiler (Hurşad b. Kubad el-Hüseynî, 1379/2001, 111; Kazvinî, 1966, 285-286; Hasan-ı Rumlu, 1357/1979, c.2, 1200). Bu mücadelede Şah Tahmasb da Tekelilere karşı diğer oymaklardan yana durmaya başladı.

Şah Kubâd'ın emîr'ül-ümerâliğe getirilmesinden yirmi gün sonra, tüm oymaklar Tekelilere karşı saldırıya geçtiler (Mousavi, 2018, 52). Mücadele tüm hararetiyle sürerken, şahı kendi aralarına alarak onun desteğiyle Türkmenleri durdurmayı amaçlayan Yançı Kulu'nun riyâsetindeki bir gurup Tekeli divanhâneye girdiler. Başından beri Tekelilerin asi tavırlarından mustarip olan Tahmasb hiddetlenerek onların kurşuna dizilmelerini emretti (Gündüz, 2011, 347; Şah Tahmasb, 2001, 28; İskender Bey Münşi, 2019, 56; Hasan-ı Rumlu, 1357/1979, c.2, 1200). Tekelilerin reisleri ve beyzâdeleri tek tek veya ikişer ikişer bağlanarak dergâha götürüldüler (Mousavi, 2018, 53). Mühürdâr Tekeli İbrahim Halife ile birçok Tekeli beyi öldürüldü. Bilhassa Korçubaşı Tekeli Pervane Bey'in öldürülmesi Tekelilerin çözülmesine sebep oldu. Tekelilerin çok azı katliamdan kurtulabildiler. Birkaç gün sonra, katliamdan kaçabilenlerin çoğu ve diğer bölgelerden olan Tekeliler, hadiselerde suçları olmadığını saha bildirmek üzere Hamedan'dan Tebriz'e geldiler. Onlar da hükmen kılıçtan geçirildiler (Mousavi, 2018, 53). "Âfet-i Tekelü" şeklinde ebced hesabıyla 937/1531 yılı olarak tarih düşülen bu olaydan sonra uzunca bir süre Tekelilerin siyasal etkinliği görülmedi (Gündüz, 2011, 347; Şah Tahmasb, 2001, 28; İskender Bey Münşi, 2019, 53; Sümer, 1999, 60; Kazvinî, 1966, 286).

Tekeli Afeti'nden kurtulmayı başaranlar, Tekeli Şerefeddin oğlu Muhammed Han'ın idaresinde bulunan Bağdad'a kaçtılar (Hurşad b. Kubad el-Hüseynî, 1379/2001, 111; Tarih-i Kızılbaşân, 2016, 53). Muhammed Han'ı, Ahi Sultan Tekeli'nin 1527'de Özbek Ubeyd ile yapılan savaşta ölmesi üzerine ondan boşalan Kazvin hâkimliğine Çuha Sultan getirmiş, daha sonra ona Bağdad hâkimliğini vermişti (Mousavi, 2018, 45; Kazvinî, 1966, 284). Ancak mevkiini muhafaza etmek isteyen Muhammed Han, Kubad Sultan, Kudurmuş Sultan ve Hüseyin Sultan başta olmak üzere Tekeli reislerini öldürtüp başlarını Tebriz'e gönderdi, diğerlerini itaati altına aldı (Mousavi, 2018, 53; Hasan-ı Rumlu, 1357/1979, c.2, 1200). Şah Tahmasb, bu hadiseden sonra emîr'ül-ümerâliği her ikisi de kız kardeşlerinin oğulları olan Şamlu Hüseyin Han ile Ustaclu Abdullah Han'a verdi (İskender Bey Münşi, 2019, 56; Tarih-i Kızılbaşân, 2016, 24-25; Kazvinî, 1966, 286).

Şah Tahmasb'ın uğraşmak zorunda kaldığı bir diğer mesele Tekeli Ulama Han'ın isyanı oldu. Şahkulu isyanı sonrasında İran'a giden sipahilerden olan Ulama, yiğitliği ve cesaretiyle Şah İsmail'in takdirini kazanmıştı. Şah İsmail, onu evvela yasavul yapmış ardından taltif ederek eşik ağalığına getirmişti. Daha evvel Tahmasb'ın lalası olduğundan onun güvenini kazanmış bulunan Ulama, Tahmasb zamanında emirliğe yükseltilerek Azerbaycan beylerbeyi tayin edilmişti (Hurşad b. Kubad el-Hüseynî, 1379/2001, 112; Mousavi, 2018, 53). Ulama Han, Tekeli Afeti sonrasında emîr'ül-

ümerâlık makamının Hüseyin Han Şamlû'ya geçmesine karşı çıkararak, Çuha Sultan yerine vekil ve saltanat naipliğinin kendisine verilmesini istedi (İskender Bey Münşî, 2019, 56; Hasan-ı Rumlu, 1357/1979, c.2, 1200). Arzusu kabul edilmeyince 1531 yılının sonuna doğru 7000 kişiyle Tebriz'e yürüdü (Kazvinî, 1966, 286). Bu sırada Tahmasb, Özbeklere karşı Horasan seferinde bulunduğundan az sayıda kuvvetle korunan Tebriz'e rahatlıkla girdi. Tahmasb'ın has atlarını ve çadırını gasp edip, şahın haremine ait bazı cariyeleri kendi yardımcılara tevzi etti. Tebriz'in halıcı pazarında bulunan şahın nakışlı çadırını dışarı çıkarıp kendi adına kurdurdu. Başkentte ve civarında bulunan şahın ordusundaki herkesi kendisine bağlayıp tüm mallarına ele koydu (Şah Tahmasb, 2001, 29; Mousavi, 2018, 53). Ancak Şah Tahmasb'ın durumdan haberdar olup ordu yollaması üzerine savaşmaya cesaret edemeyerek Van Kalesi'ne çekildi. Burada iken Kanuni Sultan Süleyman'ın davetini kabul ederek 1532 yılında Osmanlı saflarına geçti (Hurşad b. Kubad el-Hüseynî, 1379/2001, 112; İskender Bey Münşî, 2019, 56; Kazvinî, 1966, 286; Lütfi Paşa, 2001, 270). Ulama'ya Bitlis, onunla iltica eden Tekeli Veli Bey'e de Nahcivan Sancakbeyliği verildi (Peçevî İbrahim Efendi, 1992, 29, 129; Şah Tahmasb, 2001, 29; Müneccimbaşı Ahmet Dede, 1975, 544).

Hasan Rumlu, Ulama'nın Osmanlı tarafına geçmeden evvel yakınlarıyla meşveret edip nasıl bir yol izlemek gerektiği konusunda onlara danıştığından bahseder. Rumlu'nun aktardığına göre, etrafında bulunanlar kendisine şahın affına mazhar olabilmek için her yolu denemesi gerektiği, aksi halde onun gazabına uğrayacağı tavsiyesinde bulunmuşlar fakat o, Tahmasb'a itimat etmemiştir (Hasan-ı Rumlu, 1357/1979, 1201).

Tahmasb tezkiresinde Ulama'nın öteden beri Sadrazam İbrahim Paşa'yla muhabere halinde olduğunu, onu İran üzerine gelmesi durumunda kendisine bağlı Kızılbaş emirlerinin taifeleriyle birlikte Osmanlı tarafına geçeceği vaadiyle kandırdığını söyler. Ayrıca, Ulama'nın fettan ve fırıldak bir adam olup herkesi oyuna getirebileceğini de ekler. Ona göre, Kanuni'nin Safevîler üzerine yürümesinde tesiri olan kişi Ulama'dır. Hatta Osmanlıların Safevîler üzerine saldırılara başladığı ilk günlerde Tahmasb, Osmanlı sarayına gönderdiği bir heyetle Ulama'nın kendisine verilmesini böylece bir savaş çıkmasının engellenmesini istemiştir (Şah Tahmasb, 2001, 29-31). Gerçekten de Ulama Han hem Tekelilerin katledilmesi hem de emîr'ül-ümerâlığın kendisine verilmemesinin hesabını Şah Tahmasb'dan görmek arzusuyla Kanuni'yi İran seferi konusunda daima teşvik etmiştir.

Kanuni, 1534 Haziran'ında İran seferine çıkararak Eylül sonlarında Tebriz'e ulaştı. Osmanlı ordusu Kızılören'i geçip Irak-ı Aceme girdi. Sultaniye şehrine gelindiğinde kar yağışı ve düşen sıcaklık ordunun hareketinin devamına mâni oldu. Burada Dulkadir oğlu Muhammed Han, bin süvari ile Osmanlı hizmetine girdi. Kuvvetinin bir kısmını bu şekilde kaybetmiş olması hem şahı hem de diğer Kızılbaş reislerini tedirgin etti (Mousavi, 2018, 56; Sümer, 1999, 63). Tahmasb, kendi ordusundan çok daha kuvvetli bir orduyla muharebeye tutuşmayarak Ebher'e çekildi. Kanuni, hava şartlarının ağırlığına rağmen Tahmasb'ı takip ederek Ebher'e girdi (Şah Tahmasb, 2001, 38). Ancak ağır kar yağışı nedeniyle bilhassa iâşe hususunda Osmanlı ordusunda müşkülât yaşanmaya başlayınca ordunun Bağdad'a çekilmesine karar verildi (Sümer, 1999, 63). Kanuni'nin Bağdad üzerine yürüdüğü haberini alan Şah Tahmasb, Bağdad hâkimi Tekeli Muhammed Han'a haber göndererek şehri terk etmesini istedi. O da bütün erzakı ve su kuyularını tahrip ettikten sonra Tebriz'e döndü (Hasan-ı Rumlu, 1357/1979, c.3, 1220). Osmanlı ordusu, 1534 yılının Aralık ayında Bağdad'a ulaşabildi. Bağdad'ı terk etmeyen Burun Sultan'ın oğlu Hüseyin Sultan, Koca Veli ve Budak Bey gibi Tekeli emirleri burada Osmanlı hizmetine girdiler (Sümer, 1999,

64; Kazvinî, 1966, 288; İskender Bey Münşî, 2019, 77-78). Kanuni, Azerbaycan'da hâkimiyet teminiyle neticelenen bu askerî harekât sonrasında Tebriz vilayetinin başına Ulama Han'ı geçirdi. Tekeli beylerinden Veli ve Ali Bey'e de bölgede sancakbeylikleri tevcih edildi (Kazvinî, 1966, 288; Emecen, 2022, 225).

Kanuni'nin İrakeyn seferi sonrasında şaha bağlı kalan tek Tekeli emiri önceden Bağdad valisi bulunan Şerefeddin oğlu Muhammed Han'dı. Osmanlı ordusu Bağdad'a yaklaştığında şahın emriyle başkente çağırılan Muhammed Han, payitahta gelişinde gösterişli bir törenle karşılandı. Tahmasb, onu Muhammed Hüdabende'ye lala tayin edip Herat'a vali olarak gönderdi (Mousavi, 2018, 68; Kazvinî, 1966, 292). Muhammed Han burada iken Safevî Devleti içinde hiçbir etkinliği kalmayan Tekeli Türkmenlerinin yeniden toparlanmasını sağladı. Tekeliler, Özbekler'le yapılan pek çok savaşta Muhammed Han'ın kuvvetleri arasında yer aldı. Yaklaşık otuz yıl Herat valiliğini sürdüren Muhammed Han'ın 1557'de vefat etmesi üzerine oğlu Kazak Han aynı vazifeye getirildi (Mousavi, 2018, 87-88; Kazvinî, 1966, 303).

Öte yandan Kanuni'nin Bağdad'a ulaşmasından sonra Tahmasb'ın, Tebriz'de bulunan Ulama üzerine yürüyeceği, onunla irtibatlı olan Tekeli beylerini de ortadan kaldıracığı haberleri yayıldı. Bu sırada Tahmasb'ın halası oğlu olmasına rağmen sadakatinden şüphe ederek Şamlu Hüseyin Han'ı öldürtmesi haberlerin doğru olduğunu ortaya koyuyordu. Ulama ile irtibat halinde bulunan, bu nedenle Tahmasb'ın gazabına uğrayacağından emin olan Tekeli Gazi Han, Tebriz'e kaçarak Ulama'ya sığındı (Hurşad b. Kubad el-Hüseynî, 1379/2001, 126; Mousavi, 2018, 60). Tahmasb, Tebriz'e yönelince Ulama Van'a çekildi, Safevîler Van'ı kuşattılar ancak alamadılar (Sümer, 1999, 64; Şah Tahmasb, 2001, 45; Kazvinî, 1966, 289). 1535 yılı bahar aylarında Osmanlı ordusunun Tebriz'e yönelmesiyle Tahmasb, İran içlerine çekilmek zorunda kaldı.

Gazi Han'ın babası Tekeli Çerkes Hasan, Urumiye hâkimi iken Div Sultan ile anlaşmazlığa düştüğü için öldürülmüştü. Tahmasb tarafından 1530 yılında Behram Mirza'ya lala ve Herat valisi olarak tayin edilen Tekeli emirlerindendi (Şah Tahmasb, 2001, 27; Tarih-i Kızılbaşân, 2016, 54). Kanuni, Gazi Han'a Bağdad'ın alınmasındaki hizmetlerine mukabil bölgenin valiliğini verdi. Fakat kısa süre sonra idaresinden dolayı şikâyetler artınca İstanbul'a çağırıldı. Gazi Han emre itaat etmeyerek 1540-41 yılında çoğunluğu Kara Ulus halkından olmak üzere 5-6 bin kişi ile İran'a döndü (Sümer, 1999, 91; Mousavi, 2018, 71). Tahmasb tarafından affedilerek o sırada Elkas Mirza'nın idaresinde bulunan bölgelerden Bakü, Saliyan ve Mahmudabad-Şirvan hâkimi yapıldı. Fakat Şirvan hâkimi Elkas Mirza'nın gazabına uğrayarak iki kardeşi ve yakın adamlarıyla birlikte öldürüldü (Hurşad b. Kubad el-Hüseynî, 1379/2001, 145; Tarih-i Kızılbaşân, 2016, 54; Kazvinî, 1966, 294-295).

Şah Tahmasb'a karşı isyan eden bir diğer Tekeli emiri Kazak Sultan'dı. Babası Tekeli Muhammed Han'ın 1557'de ölümü üzerine Herat hâkimliğine getirilen Kazak Sultan, cesur ve muteber bir kumandan olarak nam salarak zamanla 10 bin kişilik bir kuvvet çıkaracak kadar güçlenmişti (Gündüz, 2011, 347; Tarih-i Kızılbaşân, 2016, 54). Ancak Özbeklere karşı elde ettiği başarılarından sonra bağımsız hareket etmeye başlaması Tahmasb tarafından hoş karşılanmadı. Bu sırada şahın yanında bulunan Kazak'ın kardeşlerinden Tatar Sultan ve Ali Bey, Tahmasb'ı ona karşı kışkırtmaktaydılar. Tahmasb, Kazak Han'ın akrabası olan Tekeli beylerine haber göndererek onu öldürene mükâfat olarak Herat valiliğini vermeyi vaat etti. Kazak'ın kardeşlerinden Mustafa, Müseyyib ve Ahmet, Herat'ta ona karşı suikast tertip etmeye kalktıysa da başarılı olamadılar. Kazak Han'ın durumdan haberdar olması üzerine onun canına kasteden kardeşleriyle bir gurup Tekeli 1565'te Herat'tan ayrılarak Guriyan hâkimi Rumlu Safi Veli Halife'ye sığındılar (Kazvinî, 1966, 310). Kazak

Han üzerlerine kendine bağlı olan kardeşi Hüseyin Kulu ve oğlu Cafer'i gönderdi. Guriyan etrafında yaşanan çatışmada Ahmet Bey ve Müseyyib Bey yakalanırken, Mustafa Bey, Safi Veli Halife'nin oturduğu Kusuye Kalesi'ne sığındı (Kazvinî, 1966, 310). Kazak Han, 4000 süvarilik bir kuvveti Safi Veli'nin üzerine gönderdi. Mustafa Bey ve diğer kaçıranların teslim edilmemesi halinde kaleyi zapt etmekle tehdit etti. Tahmasb'ın Kazak'ı ortadan kaldırmakla görevlendirdiği Behram Mirza'nın oğlu Sultan İbrahim Mirza ve Bediuzzeman Mirza'nın kuvvetleri, Safi Veli'nin yardımına yetişerek kaleyi çeviren Tekelileri bozguna uğrattılar. Bu hadiseden kısa süre sonra Kazak Han hastalanarak vefat etti. Kazak'a tabi birliklerin büyük kısmı dağıldılar. Kazak'ın oğlu Cafer de Herat'tan çıkıp, Belh'e ve oradan da Hindistan'a kaçtı (Kazvinî, 1966, 309-310).

Kazak Sultan'ın 1565'te ölümüyle Tekelilerin Safevî Devleti'ndeki siyâsî nüfuzu tamamen kırılmış oldu. Ulama'nın isyanı ve Osmanlı hizmetine girmesinden bu yana Tekelilere karşı olumsuz düşüncelere sahip olan Tahmasb, Kazak Han'ın isyanından sonra daha da hiddetlenerek Tekelilerin dirliklerini ellerinden aldı. Herat valiliği, Emir Kayıp Bey Ustaclu'ya verildi (Mousavi, 2018, 101-102). Bu durum Tekeli beylerini son derece zor duruma düşürmüştür. Tekeli beylerinden birkaçı Tahmasb ölmeden kısa süre önce yeniden dirliklerine kavuşmakla birlikte bu dirlikler ekseriyetle Gilan'daydı. Tahmasb'ın öldüğü 1576 yılında Şerefeddin oğlu Veli Sultan Horasan'da, Solak Hüseyin ve Erdoğan Halife'nin Gilan'da dirlikleri vardı (Sümer, 1999, 92). Tekelilerin yediği ağır darbeden sonra Ustaclular yeniden itibarlarına kavuşarak boylar arasında en üstün vaziyete geldiler (Sümer, 1999, 83).

Tahmasb'ın ölümünden sonra onun oğullarından hangisinin Safevî tahtına geçirileceği hususunda Kızılbaş beyleri arasında yeni bir çekişme başladı. Tahmasb döneminde nüfuzları hayli artan Ustaclular, Haydar Mirza'dan yanaydılar. Afşar ve Rumlu beyleri ile Tekeliler ise İsmail Mirza'nın şah olmasını istemekteydiler (Sümer, 1999, 110-111). Devlet idaresindeki Ustaclu tesirini kırmak, kaybettikleri itibarlarını geri kazanmak isteyen Solak Hüseyin ve Erdoğan Halife gibi Tekeli beyleri Tahmasb'ın ölüm haberini alır almaz Gilan'daki dirliklerini terk ederek Kazvin'e geldiler. İsmail Mirza'nın tahta geçmesini beklemeden, o sırada Kazvin'de bulunan Ustaclu Allah Kulu Sultan ve diğer Ustaclu emirlerini öldürdüler, mallarını yağma ettiler. İsmail Mirza da Ustacluların katli yönünde emirler verince çok sayıda Ustaclu beyi aynı akıbete uğradı. Bu ise Tekelilerin yeniden güçlenmesine vesile oldu (İskender Bey Münşi, 2019, c.1, 224-225).

İsmail Mirza, tahta cülusuyla teyzesi oğlu Tekeli Şerefeddin oğlu Müseyyib Sultan'a iltifat ederek han rütbesiyle onu Rey hâkimliğine getirdi. Tekeli Solak Hüseyin ve Erdoğan'ya da önemli dirlikler verdi (İskender Bey Münşi, 2019, c.1, 243). İlk başta Haydar Mirza'nın başa geçmesine taraf oldukları için şahın gazabına uğrayan Ustaclular, zamanla İsmail'in itimadını kazandılar, yeniden önemli mevkilere geldiler. Esasen Şah II. İsmail, Türkmen ve Tekelilere karşı Şamlular ve Ustacluları bir denge unsuru olarak teşkilatlandırmıştı. Bu yapı kendi içerisinde daimî bir çekişmeyi de beraberinde getirmiştir. Ancak II. İsmail'in aniden ölümü bu iki grup arasında bir mücadelenin başlamasını erteledi (Sümer, 1999, 116-117). Hatta boylar kendi aralarında bir kan davası yaşanmaması hususunda ant içip tahta Tahmasb'ın en büyük oğlu Muhammed'in geçirilmesi hususunda anlaşıldılar.

Çocukluğunda geçirdiği bir hastalık sebebiyle gözleri görmeyen aynı zamanda devlet idare edecek vasıfları haiz bulunmayan Muhammed Hüdabende'nin yerine idare Türkmen beylerinin elindeydi. Beyler, kendi arzularına göre dirlikleri bölüştüler. Tekelilerden Müseyyib Han, Rey; Veli Han, Hemedan valiliklerini alırken Erdoğan Halife'ye Şirevn'da dirlik verildi (Sümer, 1999, 119). Bir müddet sonra

Muhammed Hüdabende'nin hanımı Mehdî Ulyâ Begim'in devlet idaresinde etkili olmaya başlaması ise Türkmen emirlerini rahatsız etti. Bilhassa melikenin makam ve mansıp tevziinde serbest hareketi beyler tarafından kendisine düşmanlık duyulmasına sebep oldu. Mehdî Ulyâ Begim'in zaman zaman Türkmen, Tekeli, Ustaclu ve Afşar beylerine gösterdiği iltifat nedeniyle boylar arasındaki nüfuz mücadelesi de hiçbir şekilde yavaşlamadı. Bir araya gelen beyler bu kargaşaya son vermenin melikenin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olacağı hususunda ittifak ettiler. Her kabileden bir kişi olmak üzere hareme giren Türkmenler, Muhammed Hüdabende'nin gözleri önünde karısını katlettiler. Harem dairesine girenler arasında Tekeli Çelebi Bey de bulunmaktaydı (Sümer, 1999, 125).

Şah Muhammed'in karısının öldürülmesinden sonra ekseriyeti Şamlu ve Ustaclu olan Horasan beyleri bir araya gelerek iktidardaki güçlerini artırdılar. Türkmen ve Tekeli beylerinin dışarda tutulması bir süredir devam eden Ustaclu ve Şamlu ittifakına karşı Türkmen ve Tekelilerin muhalefetini artırdı. Sayın Kale mevkiinde iki taraf arasında vuku bulan savaşta Türkmen ve Tekeliler yenilgiye uğradılar. Bu yenilgi, Tekelilerin Hemedan ve Rey bölgesindeki zengin dirliklerinin Ustaclu ve Şamluların eline geçmesine neden oldu. Tekelilerin bir kısmı Bağdad'a giderek Osmanlılara sığınmak zorunda kaldılar. 1586 yılında Hemedan valisi Veli Han'ın oğulları Seydi ve İlyas Bey ile Solak Hüseyin'in oğulları Muhtar ve Hasan Bey, Veli Han oğlu İbrahim'in oğlu Halil Bey, Osmanlılara iltica ettiler (Sarı, 2020, 68). Şirvan'ın Osmanlılar tarafından fethedilmesiyle Tekeli Erdoğdu Halife ve oğulları da dirliklerini yitirmiş oldular. Böylece Tekeliler, güçlerini büyük ölçüde kaybederek ikinci derecedeki oymaklar arasına düştüler (Sümer, 1999, 144).

Şah II. İsmail'in kısa süren saltanatında ve Muhammed Hüdâbende (1577-87) döneminde Safevî şahının Kızılbaşlar üzerindeki otoritesi büyük ölçüde yok olmuş durumdaydı. 1587 yılında Safevî tahtına oturan I. Abbas, Kızılbaşlara rağmen merkezî bir devlet idaresinin tesisinde kısmen başarılı olabildi. O, büyük ve güçlü boyların bölünerek birbirleriyle karıştırılması, yurtlarının değiştirilmesi, askerî ve ekonomik yükümlülüklerle tâbi tutulmalarını içeren politikasıyla Türkmenlerin nüfuzunu kırdı. Ermeni, Çerkez ve Gürcü esirlerden teşkil edilen gulam birliklerini ordunun esas gücü haline getirerek Kızılbaşların ordudaki etkisini de azalttı (Hinz, 1992, 66-67). I. Abbas, 1598 yılında başkenti, bir Türk şehri olan Tebriz'den önce Kazvîn'e ardından İsfahan'a taşıyarak Türkmenlere karşı iktidarını daha da sağlamlaştırdı. Bu düzenlemelere özellikle Doğu ve Güney İran'da pek çok Türkmen boyu şiddetle karşı durdular. Ancak şah, başta Tekeliler olmak üzere başkaldıran Türkmenleri katlettirerek buna karşılık verdi (Roemer, 2006, 91-92).

Şah Abbas, 1596 yılında Mazenderan'ın fethine gönderdiği Ferhat Han'dan Tekelilerin bir kısmının buranın hâkimlerinden Melik Bahmen'e yanaştıkları ve Âmul Kalesi'ni onun emriyle muhafaza edip teslim etmedikleri haberini aldı. Buna çok hiddetlenen şah, onların topyekûn katledilmelerini emretti. Tekelilerin büyük kısmı bu sırada Hemedan ve Ali Şeker ülkesinde bulduklarından bu ülkelerin hâkimi Çekenli Hasan Ali Han'a ferman gönderilerek emrin icrası istendi. Abbas'ın fermanına göre müstesna tutulmaksızın bu zümreye mensup kim olursa olsun öldürecek, mallarına ve mülklerine el konulacaktı. Katliamda hayatını kaybeden Tekeli emirleri arasında Müseyyip Han, İlyas Han'ın oğlu Yüzbaşı Veli Bey ve Şerefeddin Han'ın torunu Mustafa Han da vardı (İskender Bey Münşi, 2019, c.2, 192-193). Solak Hüseyin'in oğlu Bayram Han ise çareyi Bağdad'a kaçmakta buldu (Sümer, 1999, 169).

Şah Abbas'ın Kızılbaşlara karşı bu sert tavrı, onları devlet yönetiminden uzaklaştırıp geri plana itmesi, bunların Anadolu'daki uzantılarına yönelik faaliyetlerini de etkileyip en aza indirdi. Şah Abbas'ın öldüğü 1629 yılına ait oymakların emirlerini

gösteren cetvelde Tekelilere ait hiçbir emirden bahsedilmemesi onların tamamen tasfiye edildiğini göstermektedir. Aynı listede Ustaclu reislerinden yalnızca üç beyin ismi kaydedilmiştir (Sümer, 1999, 161-170).

Sonuç

Safevî Devleti, eski Akkoyunlu ve Karakoyunlu sahasında ortaya çıktığından devlet neşet ederken bölgedeki Türkmenlerin gücüne dayanmıştır. Bununla birlikte, Anadolu'dan giden Türkmen unsurun da hem devletin kuruluşu hem de gelişmesinde büyük katkıları olmuştur. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar zamanında Anadolu Beylikleri ve Osmanlı topraklarına gönderilmiş olan Safevî halifeleri sayesinde bilhassa Türkmenler arasında tarikatın yayılmış olması Şah İsmail'in hurucuyla Türkmenlerin şevkle ona katılmak üzere Safevî mülküne gitmelerinde esas etken olmuştur. Safevî Devleti, kurulduktan sonra da insan gücü bakımından Anadolu'dan beslenmeye uzunca bir süre devam etmiştir.

Osmanlı merkezi hükümetinin konargöçerlere yönelik zorunlu iskâna tabi tutmak ve aşırı vergi talep etmek başta olmak üzere baskı politikasını benimsediği bunun da Türkmenlerin İran'a göç etmesinde temel sebep olduğuna dair görüşler artık geçerliliğini yitirmiş durumdadır. Osmanlı hâkimiyetine giren beyliklerin askeri sınıfının imtiyazlarına son verilmesi, özellikle sipahilerin dirliklerinin ellerinden alınmasının göçler üzerine etkisi daha fazla olduğu görülmektedir. Zira eski Türk idare anlayışına uygun olarak boylar federasyonu şeklinde teşkilatlanmış olan beyliklerde sipahiler, mensup oldukları aşiretler içerisinde nüfuzlu kimselerdi. Bu sipahiler arasında beylerle sıhrî bağları bulunanlar da azımsanmayacak sayıda idi. Bu itibarla sipahiler tüm aşireti harekete geçirebilecek bir güce sahiplerdi. Nitekim Dulkadirli ve Karamanlı sipahilerin tımarlarının alınması üzerine onlar etkili isyanlar çıkarmıştır. Şahkulu Baba isyanının geniş bir sahada tesirli olmasında da sipahilerin rolü göz ardı edilemez. Türkmenlerin, Osmanlılara alternatif olarak Safevîleri görmelerinde de bu sipahiler önemli roller oynamışlardır.

Kalabalık Türkmen aşiretlerinin beyleri, yönettikleri kabilelerden çok sayıda asker çıkarabilmişlerdir. Safevî ordusu aşiret güçlerine dayandığından Türkmen kabilelerinin beyleri devletin askerî ve idârî teşkilatında önemli mevkilere gelebilmişlerdir. Yönetimlerine verilen bölgelerde merkezî hükümetin tesirinden uzak olarak kısmen bağımsız bir idare kuran han veya sultan ünvanlı Türkmen emirleri, tasarruflarındaki dirlikler sayesinde iktisâdî olarak da güçlü olmuşlardır. Ancak Türkmen beylerinin, merkezî idarede daha fazla söz sahibi olma arzusu boylar arasında amansız savaflara da sebep olmuştur. Safevî şahları, kendi otoritelerini tesis edebilmek için Türkmen boyları arasındaki çekişmeleri kullanmışlardır, zaman zaman Türkmenlerin tenkili için katliamlardan geri durmamışlardır. Bu anlamda Tekelilerde olduğu gibi Türkmenler, Safevî Devleti'nin hem kurucusu hem de kurbanları olmuşlardır.

Tekeliler, Antalya, Isparta, Burdur ve Karaman bölgesinden ayrılarak İran'a giden Türkmenlerdir. Bunlar Safevîliğe samimi kalple bağlanarak hem tarikatın yayılmasında hem de Safevî Devleti'nin vücut bulmasında mühim vazifeler görmüşlerdir. Oruç Bey Bayat, Tekelilerin Safevî Devleti içerisindeki vaziyetini izah ederken bunların asil ve aristokrat aileler olduklarından bahisle onları İspanya'daki dükklere benzetmektedir. Şah İsmail ve Tahmasb zamanlarında Hemedan ve İsfahan'da toplanmış olan Tekeliler, zaman zaman Meşhed'in idaresini de ellerinde tutmuşlardır. Tahmasb zamanının başında Türkmen boyları arasındaki mücadelenin içerisinde yer alarak merkezî idareyi de kendilerine tabi kılabacak kadar güçlenmişlerdir. Safevî şahları, Tahmasb zamanından itibaren otoritelerini zaafa uğratan Tekelileri tenkiline girişmişlerdir.

Safevî hanedanının peş peşe gazabına uğrayarak güç kaybeden Tekeliler bilhassa Şah Abbas döneminde Safevî Devleti idaresinden tamamen tasfiye olmuşlardır.

Kaynaklar

Kaynak Eserler

- Şahin, İlhan – Emecen, Feridun. *II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1994.
- Abdüllatif Kazvinî. *Safevi Tarihi*, çev. Hamidreza Mohemmenejad, Birleşik Yayınevi, Ankara 2011.
- Aşıkpaşazâde. *Osmanlı Tarihleri Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. Nihal Atsız, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1949.
- Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*. Neş. Nihat Azamat, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1992.
- Celal-zâde Mustafa. *Selim-nâme*, Neş. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Hasan-ı Rumlu. *Ahsenü't Tevârih*, Neş. Abdülhüseyn Nevaî, Tahran 1357/1979.
- Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü't-Tevârih*, Neş. İsmet Parmaksızoğlu, C.IV, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1979.
- Hurşad b. Kubad el-Hüseynî. *Târîh-i İlçi-yi Nizamşah*, Neş. M. Rızâ Nâsirî – Koiçi Haneda, Tahran 1379/2001.
- İbn Bibî. *El-Evamirü'l-Ala'iyye fi'l-Umuri'l-Ala'iyye (Selçuknâme)*, çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2014.
- İbn Kemal. *Tevârih-i Âl-i Osman, VIII. Defter*, Neş. Ahmet Uğur, TTK Yayınları, Ankara 1997.
- İskender Bey Münşi-yi Türkmen. *Târîh-i Âlem-Ârâ-yi Abbâsî*, C.1-2, Çev. Ali Genceli, Neş. İsmail Aka, TTK Yayınları, Ankara 2019.
- Kadı Ahmed Gaffarî-i Kazvinî. *Tarih-i Cihan-ârâ*, Neş. Hasan Nerâkî, Tahran 1342/1966.
- Lütfî Paşa. *Tevârih-i Âl-i Osman*, Neş. Kayhan Atik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Mousavi, Nasrin. *Tekmiletü'l-Ahbar'ın Türkçe Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2018.
- Müneccimbaşı Ahmet Dede. *Müneccimbaşı Tarihi*, nşr. İsmail Erünsal, C. II, Tercüman Yayınları, İstanbul 1975.
- Oruç Bey Bayat. *İlişkiler (Bir Şii/ Katolik İranlı Don Juan)*, Çev. Tufan Gündüz, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2014.
- Peçevî İbrahim Efendi. *Peçevî Tarihi*, Neş. Bekir Sıtkı Baykal, C.I, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.
- Rumlu Hasan. *Ahsen'üt Tevârih Şah İsmail Tarihi*, Çev. Cevat Cevan, Ardiç Yayınları, Ankara 2004.
- Şah Tahmasb-ı Safevî. *Tezkire*, Çev. Hicabi Kırlandıç, Anka Yayınları, İstanbul 2001.
- Tarih-i Kızılbaşân (Kızılbaşlar Tarihi)*, Çev. Tufan Gündüz, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2016.
- ### Araştırmalar-İncelemeler
- Ak, Mehmet. “Teke Adı ve Teke Yöresi Üzerine”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.30, 2018, s. 1019-1040.
- Allouche, Adel. *Osmanlı Safevi İlişkileri Kökenleri Gelişimi*, Anka Yayınları, İstanbul 2001.
- Armağan, Latif. “Tarihi Süreç İçerisinde Teke Yöresi”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C.XX/S.32, 2002, s. 1-19.
- Armağan, Latif. “XVI. Yüzyılda Teke Sancağı'ndaki Konar-Göçerlerin Demografik Durumu Üzerine Bir Araştırma” *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C.XIX/S.30, 1997, s.1-35.
- Çelik, Şenol. “Teke-ili”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. XL, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s.344-347.
- Emecen, Feridun. *Kanuni Sultan Süleyman ve Zamanı*, TTK Yayınları, Ankara 2022.
- Emecen, Feridun. “İhtilalcî Bir Mehdîlik” Hareketi mi? Şahkulu Baba Tekeli İsyanı Üzerine Yeni Yaklaşımlar”, *Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*. haz. Fatih Yeşil, Mehmet Öz, Timaş Yayınları, İstanbul 2015, s. 521-534.
- Emecen, Feridun. “Antalya”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C.3, TDV Yayınları, İstanbul 1991,

s.232-236.

- Emecen, Feridun. “Şahkulu Baba Tekeli”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C.38, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s.284-286.
- Fisher, Sydney Nettleton. *Sultan Bazyezid Han, 1481-1512*, çev. Hazal Yalın, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- Gülten, Sadullah. “Osmanlı Devleti’nde Alevî Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, S.11, 2016, s.27-43.
- Gülten, Sadullah. *Osmanlı- Safevî Kıskaçında Kızılbaşlar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2022.
- Gündüz, Tufan. *Kızılbaşlar; Osmanlılar; Safeviler*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2021.
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2010.
- Gündüz, Tufan. “Tekeli”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C.40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s.347-348.
- Hinz, Walther. *Uzun Hasan ve Seyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran’ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, Çev. Tefik Bıyıklıoğlu, TTK Yayınları, Ankara 1992.
- Karaca, Behset. “Teke Yöresinden Safevî Devletine Göçler”, *Geçmişten Günümüze Göç*, haz. Osman Köse, C.I, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, Samsun 2017, s.577-594.
- Karaca, Behset. *XV. ve XVI. yüzyıllarda Teke Sancağı*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.
- Kofoğlu, Sait. “Tekeoğulları”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C.40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s. 348-350.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar; Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 2006.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslam Heterodoksizinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”, *Belleten*, C. LXIV/S.239, Nisan 2000, s.129-160.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2000.
- Roemer, Hans R. “Kızılbaş Türkmenler; Safevî Teokrasinin Kurucuları ve Kurbanları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S.38, 2006, s. 81-92.
- Sarı, Arif. “Osmanlı Devleti’nin Safevî Tebasına Yönelik İstimalet ve Mülteci Siyaseti”, *Amme İdaresi Dergisi*, C.53/S.3, 2020, s.55-78.
- Sümer, Faruk. *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999.
- Tekindağ, Şababettin. “Teke-eli veya Teke-ili”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.12/1, MEB Yayınları, İstanbul 1979, s.124-125.
- Tekindağ, Şababettin. “Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı”, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, S.3, Aralık 1967, s. 34-39.
- Tekindağ, Şababettin. “Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı”, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, S.4, Ocak 1968, s.54-59.
- Tekindağ, Şababettin. “Teke-Oğulları”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 12/1, MEB Yayınları, İstanbul 1979, s. 128-133.
- Tekindağ, Şababettin. “Teke-Eli ve Teke-Oğulları”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, S.7-8, 1977, s.55-94.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996.
- Yazıcı, Tahsin. “Safeviler”, *İslam Ansiklopedisi*, C.10, MEB Yayınları, İstanbul 1966, s.53-59.

Extended Abstract

The transformation of Safavidism, which emerged as a Sunni sect in Ardabil, into a Shi’ite sect, as well as its transformation into one of the most important states in world politics since the early 16th century, is one of the exceptional events of history. Turkmen in Azerbaijan provided the greatest support to the Safavid statehood process. However, it is also known that Turkmen who left Anatolia for Iran also contributed to the formation and development of the Safavid State. On the other hand, it is widely believed that the Turkmen who left Anatolia for Iran were so numerous that they had a great influence on the development of the Safavids, and they occupied important positions in the military and political life of the Safavids. This is one of the issues that has not been fully elucidated in Safavid historical studies. It is also a matter of fact whether the views that accept the Turkmens’ joining the Safavid unity as a result of the

Ottoman oppression against them are in line with reality or not. The view that Safavid sheiks mobilized large Turkmen masses by sending caliphs to Anatolia, that this was the result of planned propaganda, and that the Safavids were involved in many revolts that broke out at the beginning of the 16th century needs to be reconsidered. When the spread of Safavidism among the Tekeli, the Tekeli rebellion, and their journey to Safavid ownership are analyzed, it is seen that a process other than the above-mentioned general assumptions took place.

This study focuses on the spread of Safavidism among Turkmens, Turkmen migrations from Anatolia to Iran, and the role of Safavids in Anatolian revolts from the center of Tekeli Turkmens. The first conclusion of the study is that the proximity between the ancient Turkmen beliefs and the Safavid doctrine was the main factor in the spread of Safavidism among the Tekeli. Likewise, even in the mid-fifteenth century, when Safavidism was spreading rapidly, Turkmens retained their beliefs based on ancient Turkic religion, such as the appearance of God in human form, the transmigration of the soul from one body to another, and the expectation of a savior leader who would end injustice and oppression. Among the Turkmens, respect for the lineage of the prophet, the desire to be connected to him, and the related understanding of awliya played an important role. In this belief, the love for Ahl al-Bayt and the sanctification of the Prophet, and even his divine attributes, came to the fore. Elements of the traditional beliefs of the Turks found a place in the Safavid sect in a partially differentiated and Islamicized form.

The determination that religious motives were the main factor in the Tekelis' inclination towards Safavidism reveals the necessity of reconsidering the thesis that they turned to the Safavids because the Ottoman central administration oppressed the nomads, especially through heavy taxes. In addition, considering that the Tekelis were largely outside the Ottoman borders when they turned to the Safavids, it seems essential to reconsider this assumption.

The influence of the Safavid caliphs on the Turkmen uprisings in Anatolia in the 16th century can be proved to a great extent. However, it is difficult to say that these uprisings were directly controlled by the Safavid Shahs. It is understood that Shah Ismail was not aware of the uprising of the Tekelis in Anatolia and even considered it a threat when he received news that a large group of Tekelis had entered Iran.

The fact that Turkmens held important positions in the Safavid State is not surprising in a state structure that relied on Turkmens militarily and bureaucratically. However, it cannot be said that Turkmens lived a comfortable life in the Safavid lands and always had a say in the government. Especially during the reign of Shah Abbas, the Tekelis were massacred by the Safavid administration and this event became famous as the Tekeli Disaster.

As a result, it is understood that the Tekeli Turkmens, who had been in contact with Safavidism since the era of Sheikh Haydar, were primarily influenced by sectarian zeal in their journey to Iran. In particular, the Safavid caliphs active in Teke-ili were extremely effective in spreading the sect among the nomads in the region. However, the unstable situation of Teke-ili, especially after the disappearance of the Karamanids, also affected the migrations from the region to Iran. In this respect, it is seen that religious reasons were the main factor in the Teke-ili's inclination towards Safavidism, while the Teke-ili's position in the Safavid administration gradually became less important as of the end of the 16th century in connection with political developments.

ŞAH İSMAİL DÖNEMİ PORTEKİZ-SAFEVİ İLİŞKİLERİ: ANTÓNIO TENREIRO'NUN PORTEKİZ ELÇİSİYLE ŞAH İSMAİL'İN SARAYINA SEYAHATI (1523-1524)

PORTUGAL-SAFAVID IRAN RELATIONS IN THE PERIOD OF
SHAH ISMAIL: ANTÓNIO TENREIRO'S TRAVEL WITH THE
PORTUGUESE ENVOY TO THE COURT OF SHAH ISMAIL
(1523-1524)

EMRAH NAKİ*

Sorumlu Yazar

Öz

Portekiz-Safevî temasları, tarihte ilk kez Afonso de Albuquerque komutasındaki Portekiz donanmasının Basra Körfezi'ne girip Hürmüz Krallığı'nı egemenliği altına almaya çalıştığı 1507 yılında gerçekleşti. Konumu gereği ticaret yollarıyla olan bağlantısı sayesinde limana uğrayan malların gümrük vergilerinden büyük gelir elde eden Hürmüz, Hindistan ve İran ticaret yolları arasında güvenli üsler inşa etmek isteyen Portekizlilerin dikkatini çekti. Şah İsmail'e vasallık vergisi ödeyen Hürmüz kralını boyunduruğu altına alıp Hürmüz Adası'nda bir kale inşaatına girişen Portekizliler, bu sayede Basra Körfezi'nin askeri ve ticari kontrolünü ele geçirmeyi başardılar. Şah İsmail'in, Hürmüz'den alınan gelirden vazgeçmek gibi bir niyeti yoktu. Her fırsatta Hürmüz üzerindeki haklarını hatırlatmaktan imtina etmediği gibi askeri anlamda Portekizlilerin adadaki faaliyetlerini tehdit etmekteydi. Diplomatik kanalları açık tutan Portekiz Krallığı, Şah'ın tehditlerini baskılamaya çalışmaktaydı. Çaldıran mağlubiyeti sebebiyle yaralarını sarmakta zorlanan Şah İsmail'in Portekizlilerle iyi ilişkiler kurmaktan başka tercih yolu bulunmamaktaydı. Hürmüz'den gelen vasallık vergisini alamasa da anlaşma yolunu seçen Şah İsmail, Basra Körfezi'nde başta İranlı tüccarlar olmak üzere halkının Arabistan topraklarına deniz yoluyla taşınmasını Portekizlilere kabul ettirdi. Kendisine isyan eden Mekran kralına karşı askeri yardım ile giriş Hürmüz olmak şartıyla ana ticaret limanı Goa'da İranlı tüccarların faaliyetine izin verecek sözü Portekiz'den aldı. 1522'de Hürmüz'deki Portekizli yetkililerin gümrüklerin kontrolünü devralması üzerine, Hürmüz kralı Portekizlilere karşı ayaklandı. Vasallık vergisini Şah İsmail'e teklif edip Portekizlilere karşı ondan yardım istedi. Fakat Hürmüz kralının aziden ölümü ve yerine geçen yeni kralın Portekizlilerle anlaşması üzerine ulaşan yardım işe yaramayınca Şah İsmail, Hürmüz'e giden kabileleri engelledi. Gelirini kaybeden Hürmüz kralı, Portekizlilere vasallık vergisini ödeyemedi. Neticede Hürmüz'ü Safevi baskısından kurtarmak amacıyla Portekiz'in Hindistan valisi D. Duarte de Menezes, müzakere yapmak üzere elçi olarak Baltasar Pessoa'yı Şah İsmail'in sarayına gönderdi. Bu bağlamda Portekiz elçisine İran yolculuğunda eşlik eden António Tenreiro'nun gözlemlerini kaleme aldığı "Itinerario..." adlı seyahatnamesinin İran ile ilgili kısmının Portekizceden tercümesi, Portekiz-Safevî İlişkileri ve İran'ı bir Portekizli seyyahın gözünden görmemiz açısından önemi haizdir.

Anahtar Kelimeler: Portekiz, Safevî, Şah İsmail, Albuquerque, Hürmüz.

Araştırma Makalesi / Künye: NAKİ, Emrah. "Şah İsmail Dönemi Portekiz-Safevi İlişkileri: António Tenreiro'nun Portekiz Elçisiyle Şah İsmail'in Sarayına Seyahati (1523-1524)". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 199-225. <https://doi.org/10.60163/tkhebv.1457282>.

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, E-mail: emrahnak@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3594-1340.

Abstract

Portuguese-Safavid contacts took place for the first time in history in 1507, when the Portuguese fleet under the command of Afonso de Albuquerque entered the Persian Gulf and tried to dominate the Kingdom of Hormuz. Thanks to its location and connection to the trade routes, Hormuz, which generated large revenues from customs duties on goods passing through the port, attracted the attention of the Portuguese, who wanted to build secure bases between the Indian and Iranian trade routes. The Portuguese subjugated the King of Hormuz, who paid a tribute to Shah Ismail, and started the construction of a fortress on the island of Hormuz, thus gaining military and commercial control of the Persian Gulf. Shah Ismail had no intention of giving up the revenue from Hormuz. He did not refrain from reminding his rights over Hormuz at every opportunity and threatened the Portuguese activities in the island militarily. Keeping diplomatic channels open, the Kingdom of Portugal tried to suppress the Shah's threats. Shah Ismail, struggling to recover from the defeat at Çaldıran, had no other choice but to establish good relations with the Portuguese. Although he did not receive the tribute from Hormuz, Shah Ismail, who chose the path of agreement, made the Portuguese accept the transportation of his people, especially Iranian merchants in the Persian Gulf, to the lands of Arabia by sea. In 1522, when the Portuguese authorities in Hormuz took control of the customs, the king of Hormuz revolted against the Portuguese. He offered the tribute to Shah Ismail and asked for his help against the Portuguese. However, after the sudden death of the King of Hormuz and the new king's agreement with the Portuguese, the help did not work and Shah Ismail prevented the caravans going to Hormuz. The King of Hormuz, who had lost his income, could not pay the tribute to the Portuguese. As a result, in order to save Hormuz from Safavid pressure, the Portuguese governor of India, D. Duarte de Menezes, sent Baltasar Pessoa to Shah Ismail's court as an envoy to negotiate. In this context, the translation from Portuguese of the section on Iran in the travelogue "Itinerario..." in which António Tenreiro, who accompanied the Portuguese envoy on his journey to Iran, wrote his observations, is important for us to see Portuguese-Safavid Relations and Iran through the eyes of a Portuguese traveler.

Key Words: Portugal, Safavid, Shah Ismail, Albuquerque, Hormuz

Giriş

Bu çalışma, Safevî tarih yazıcılığında Portekizce birincil kaynakların kullanılmasının önemini göstermek açısından dikkate değerdir. 1523 yılında elçilik göreviyle Şah İsmail'in sarayına giden Baltasar Pessoa'ya eşlik eden António Tenreiro'nun seyahatnamesinin İran ve Ermenistan ile ilgili kısmı Türkçeye çevrilmiştir. Daha önce aynı seyyah üzerine Salih Özbaran, "Antonio Tenreiro'nun Gözlemleri" başlığıyla "Portekizli Seyyahlar" kitabında bu seyahatname üzerine yazmıştır. Hatta bu seyahatname üzerine ilk makalesini "António Tenreiro'nun Osmanlı Topraklarında Yaptığı Gezi Notları" başlığıyla yayınlamıştır. Her iki makalede de Safevî topraklarına kısaca değinmiş olup daha çok seyyahın 1524-1525 tarihindeki Diyarbakır'dan İskenderiye'ye kadar uğradığı Osmanlı toprakları üzerine gözlemlerini işlemiştir. Türk tarihçiliği açısından Safevî çalışmaları son dönemde hız kazanmaktadır. Portekizce birincil kaynaklar bu çalışmaların eksikliğini tamamlamak açısından oldukça değerlidir. Portekiz arşivlerinin önemini Türkiye'ye tanıtan Özbaran'ın Safeviler ilgili eksik bıraktığı kısmın tam tercümesi yapılarak literatüre katkı sağlamak amaçlanmıştır. Seyahatnamenin tercümesine gelmeden önce ağırlıklı olarak yine Portekizce birincil kaynak olarak gösterebileceğimiz Afonso de Albuquerque'nin "Comentarios.." isimli dört ciltlik çalışması esas alınarak İran Körfezi'nde Portekiz deniz üstünlüğünün ve ticari faaliyetlerinin temelleri üzerine bir değerlendirme yapılmıştır. Albuquerque'nin bu eseri her açıdan Safevî-Portekiz ilişkileri üzerine en temel kaynaklardan biridir.

Keşifler Çağı'nın en önemli gelişmelerinden biri hiç kuşkusuz İspanya ve Portekiz

arasındaki rekabette keşfedilmiş ve keşfedilecek yerlerin sınırları çizilerek iki ülkenin etki alanlarının belirlenmesiydi. 7 Haziran 1494 tarihli Tordesillas Antlaşması'yla Hıristiyan olmayan dünya, İspanyollarla Portekizlilerin keşfetmeleri ve sömürmeleri için ikiye ayrıldı. Papa'nın onayıyla Sahra Altı Afrika'nın ve Asya'nın tamamı Portekiz'e hediye edilirken, İspanya ise Amerika kıtasının çoğunu aldı (Linden, 2009, 18; Merriman, 2009, 37).

Vasco de Gama kaptanlığında Ümit Burnu'nu dolaşıp 1498'de Hindistan'a ulaşan Portekizliler, 1509'da sayıca çok üstün İslam donanmasını Umman Denizi'ndeki Diu Limanı açıklarında yenilgiye uğratarak Hint Okyanusu'nda deniz üstünlüklerini kurma yolunda ileri bir adım atmış oldular. İlk başarıları 1510'da Goa'yı ele geçirmek olup 1511'de kilit önemdeki ticaret şehri Malakka'yı zaptettiler. Fetih aşaması Hürmüz'ün 1515'te ele geçirilmesiyle sona erdi (McNeill, 1994, 336; Ponting, 2017, 452, 491). Arap denizcilerin hâkimiyetine son veren Portekizliler, ticaret yollarının kontrolü hususundaki mücadelede İspanyollara karşı zafer kazanmış gibi görünüyordular. Baharat ve altının daha bol olduğu Hindistan ticaretinin önünü açan Afonso de Albuquerque'nin bu başarısı Critóbal Colón'unkini gölgede bıraktı (Ferro, 2002, 101).

1. İran Körfezi'nde Portekiz deniz üstünlüğünün ve ticari faaliyetlerinin temelleri

Albuquerque komutasındaki Portekiz filosu, Ümit Burnunu dolaşıp 1507'de Hürmüz açıklarına vardı. Hürmüz kralı Seyfeddin henüz on iki yaşında olduğu için vesayeti altında olduğu zeki ve cesur veziri Cogear (Koca Attar) yaklaşan Portekiz filosu karşısında Hürmüz'ü savunma durumuna getirdi. Albuquerque, Hürmüz kralının Portekiz donanmasının seyri hakkında istihbarat edindiğini, kendisiyle savaşmaya hazır büyük bir donanması olduğunu, şehirde çok fazla insan ve çok sayıda savaş ekipmanı bulunduğunu Hürmüz'den gelen Müslüman bir kaptan vasıtasıyla öğrendi. Albuquerque'nin Ermeni kökenli Cogebeyrame (Koca Bayram) vasıtasıyla ilettiği teslim ol çağrılarına karşı Cogear oyalama siyaseti izledi. Hürmüz kralının adanın teslim edilmesi talebine cevap vermemesi üzerine Portekizlilerin başlattığı saldırı, zorlu bir mücadelenin ardından başarıya ulaştı. Tüm donanması Portekiz donanması tarafından yok edilen genç kral Seyfeddin, Portekiz kralının vasalı olmayı, yıllık 15.000 Xerafin (5 Tanga ya da 300 real değerinde atın para) haraç ve Portekiz donanmasının giderleri için 5.000 Xerafin ödemeyi kabul etti (Albuquerque I, 1774, 137, 143-148, 151, 159, 171, 176; Lockhart, 2006, 380). Sonrasında Portekiz'den gelen malları vergiden muaf tutan ve Hürmüz ile ona tâbi limanlarda Portekizliler tarafından satın alınan mallar için oranın yerlilerinin ödediğinden daha fazla vergi tahsil edilmemesini sağlayan bir ticari düzenleme yapıldı. Portekizliler ayrıca, Körfez'de herhangi bir yerli geminin izinsiz ticaret yapmasını yasaklayarak üstünlüklerini en kararlı şekilde ilan ettiler. Böylece, İran Körfezi'ndeki Portekiz deniz üstünlüğünün ve ticari faaliyetlerinin temelleri atılmış oldu (Wilson, 1928, 116). Fakat kısa bir süre sonra Şah İsmail'e ödenmesi gereken yıllık haracı almak üzere bir görevli Safeviler adına gelince, Hürmüz kralı büyük bir şaşkınlık içinde Albuquerque'ye danışma ihtiyacı duydu. Albuquerque ise cevap olarak top mermilerini, el bombalarını ve silahları verdi. Bunun Portekiz Kralı'nın komutanlarının idaresi altındaki bir krallığın haraç olarak ödemesi gerektiği türden bir para olduğunu Şah'a bildirmesini istedi. Portekizliler, ardından Hürmüz'de Şah İsmail'e tâbi İran Körfezindeki tüm yerleri Portekiz kralı adına haraca bağlayabilecekleri bir merkez üssü görevi görecektir yeni bir kale inşaatına giriştiler (Albuquerque I, 1774, 195-196).

1508'de Portekiz donanması hâlâ Hürmüz'deydi. Bu sırada bazı gemi komutanları, terk edildiği anda tekrar Müslümanlar tarafından ele geçirilecek olan kalenin inşaatı tamamlanana kadar Hürmüz'de kalmaktansa Guardafui Burnu'na gidip Hindistan'dan gelen baharat yüklü gemileri beklemenin krala daha fazla hizmet edeceğini söyleyip huzursuzluk yarattılar. Hatta ileri gidip vezir Cogeatar ile entrika çevirdiler. Açık isyana dönüşen durum karşısında Hürmüz'deki konumunu sürdürülemez hale gelen Albuquerque, o an için fetihten vazgeçmek zorunda kalıp 1508'de kendisine sadık kalan kaptanlar eşliğinde Sohar ve Sokotra üzerinden Hindistan'a doğru yola çıktı. Hoşnutsuz kaptanlar da Hindistan'a yelken açtılar ve burada Albuquerque aleyhine genel valiye ifade verdiler. O da konuyla ilgili bir soruşturma yapılmasına izin verince, Portekizlilerin Basra Körfezi'nde siyasi zemin oluşturma yönündeki ilk çabaları sona erdi (Albuquerque I, 1774, 202-204, 277-282; Wilson, 1928, 117-118).

26 Mayıs 1508'de yapılan soruşturmada Albuquerque'nin aleyhine hiçbir şey çıkmadı. Bu sırada Portekiz'den Guardafui Burnu'daki donanmaya katılmak için gelen Jorge de Aguiar komutasındaki üç gemi Koçi'ye vardı. Kral Dom Manuel'in emriyle Albuquerque'nin başkomutan ve genel vali ilan edildiği haberi Francisco de Almeida'ya iletildi. Hürmüz'deki savaşta komutanlarını yalnız bırakıp Hindistan'a giden kaptanlar, Albuquerque'nin yeni görevinden dolayı çok üzüldüler. Fakat Almeida'yı yanlarına çekmek ve vaziyeti lehine çevirmek adına ellerinden bir şey gelmedi (Albuquerque I, 1774, 284-287).

İlk zamanlar görevi teslim etmekte oyalama siyaseti güden Francisco de Almeida'nın 20 Kasım 1509'da Lizbon'a dönmek için Kannur'a doğru Garça adlı gemi ile demir alması üzerine Albuquerque, Hindistan başkomutanı ve genel valisi olarak göreve başladı. Goa'nın kaybedilmesi ve geri alınması valiliğinin ilk olayları arasındaydı. Portekiz krallığı Goa'yı Hindistan'ın ana hükümet merkezi yapmakta karar kıldı. Albuquerque, yeni bir kale inşaatına girişerek bir an evvel burayı uygun bir savunma durumuna getirmek için çalışmaya koyuldu. (Albuquerque II, 1774, 60-61, 120-126).

Zaman ilerledikçe Albuquerque, taşıma hatları güçlendirilmediği takdirde Hindistan'daki konumunun memnuniyet verici hale gelemeyeceğini fark etti. Ona göre Goa için en büyük kötülük sürekli ve ısrarlı bir şekilde yapılan Türkler geliyor haberi idi. Bu durum tüm Hindistan'da yerliler ile Hristiyanlar arasında büyük bir huzursuzluğa yol açmaktaydı. Albuquerque'ye göre Kızıldeniz'e gidip Türklerin Hint okyanusuna çıkışı engellenmeliydi. Aksi takdirde Portekiz'in Hindistan limanlarındaki insanlara Türklerin varlığı unutturulmadan ne huzur ne de güven sağlanabilirdi. 1512'de tüm donanmasıyla Goa'dan demir alıp Aden ve Mekke için batıya doğru yelken açtı. Fakat o yıl kötü hava şartları sebebiyle işe yaramaz olduğu düşünülen Sokotra kalesinin tamamen boşaltılıp sökülmesinden ve Hürmüz'den alınması gereken verginin toplanmasından fazlası başarılamadı (Wilson, 1928, 118; Albuquerque III, 1774, 60).

Portekiz kralından gelen emirlerde Kızıldeniz Boğazına ilerlenmesi ve Aden'in ele geçirilip yeni bir kale inşa edilmesi istenmekteydi. (Albuquerque III, 1774, 66) Hint Portekiz İmparatorluğu'nun korunması amacıyla dört hedef gözetilmekteydi. Birincisi Osmanlılara karşı Mekke Boğazı üzerinde egemenlik kurmak için Aden'in ele geçirilip elde tutulmasıydı. İkincisi Basra Boğazı'na hâkim olmak üzere Hürmüz'ün zapt edilmesiydi. Üçüncüsü Hindistan'ın diğer bölgelerinin egemenliğini sürdürmek adına Diu ve Goa'nın elde tutulmasıydı. Son olarak Portekiz Krallığı güvence altına alınan ve çok güçlü kalelerle güçlendirilen bu dört yer sayesinde, şu anda maruz kaldığı diğer birçok gereksiz harcamadan kaçınılabilecekti. Böylelikle 7 Şubat 1513'te yaklaşık

1.700 Portekizli ile 800 Malabarlı ve Kanaralı taşıyan 20 gemilik bir donanmayla tekrar Goa'dan yelken açan Albuquerque, rotasını doğrudan Gardafui Burnu'na çevirdi. Ardından fethetmek üzere Aden'e doğru seyretti (Albuquerque IV, 1774, 2-3, 6, 27-28). Fakat ele geçiremeyince büyük hayal kırıklığı yaşadı. Portekizlilerin tek başarısı Aden Limanı'ndaki gemileri ateşe verip kendi gemilerini tamir etmek için gereken donanım ve takımları onlardan almak oldu. Sonra Kızıldeniz'e doğru seyredip ters rüzgarlar sebebiyle Kamaran'a kadar gidemeden Diu'ya geri döndüler. Dönüşte Aden'e ikinci bir başarısız saldırı yaptılarsa da bu sefer sayesinde Albuquerque, Kızıldeniz'in giriş bölgeleri hakkında elde edebildiği tüm bilgileri toplama fırsatından yararlandı ve Perim adasını ziyaret edip keşfetti (Wilson, 1928, 118-119).

Albuquerque Kannur'dayken Hürmüz'den gelen bir gemi vezir Cogearat'ın ölüm haberini getirdi. Cogearat, en başından beri Portekizlilerin adada bir kale inşaatına şiddetle karşı çıkmıştı. Bu sebeple Albuquerque, yeğeni Pero komutasında başka bir donanma göndermeye karar kıldı. 1513 yazında Pero, Socotra'nın yakınlarında dolaşp Kızıldeniz'e giden on Müslüman gemisi ele geçirdi. Afonso de Albuquerque, Aralık 1513'te Koçi'ye yelken açtığı sırada iyi ilişkiler kurmak niyetiyle Şah İsmail tarafından gönderilen bir elçi Albuquerque'yi ziyaret etti. İyi niyetinin göstergesi olarak karşılığında Miguel Ferreira'yı Tebriz'e gönderdi. Bu arada Pero, 1514 Mayıs sonunda Hürmüz'e vardı. Fakat Cogearat'ın tavsiyesi üzerine Hürmüz kralı, Şah İsmail'in serpuşunu giyip ibadet şeklini benimseyerek egemenliğini tanıdığı için müzakereler sonucunda kalenin teslimi ya da gecikmiş olan vasallık verginin tahsilatı hususunda başarılı olamadı (Albuquerque IV, 1774, 87, 89-90, 92-93, 99, 124-126).

Pero'nun Goa'da sunduğu rapor doğrultusunda Albuquerque, mümkün olduğu kadar hızlı bir şekilde Hürmüz'e doğru ilerlemeye karar verdi. 1515 yılının şubat ayında 1500 Portekizli ve 700 Malabarlı'nın bulunduğu yirmi altı gemiden oluşan bir filoyla yelken açtı. Adanın hüküm süren kralı Seyfeddin Şah İsmail'in sadece kuklasıydı. Hürmüz'ün Safeviler tarafından tekrar ele geçirilip Portekizlilerin fiilen dışlanması korkulmaktaydı. Donanma Quriyat açıklarına geldi ve Maskat'a doğru ilerledi. Burada Hürmüz'de hükümet darbesi olduğu ve kralın Reys Hamed adlı biri tarafından esir tutulduğu haberini alır almaz oraya bir an önce ulaşmak üzere hareket etti. Ele geçirilmesi için herhangi bir askerî harekât gerekli değildi. Limana varır varmaz Albuquerque'nin şehri topçu salvosu ile selamlaması Reys Hamed'in derhal Hürmüz kralını serbest bırakmasına yetti. Özgürlüğüne kavuşan kral ile yapılan müzakerelerden sonra kale teslim edildi ve yeniden işgal edildi. (Wilson, 1928, 119-121; Albuquerque IV, 1774, 153, 172).

Akabinde Şah İsmail'den bir elçi gelip Albuquerque'yi ziyaret etti. Portekizlilerle Hürmüz'de iyi ilişkiler sürdürülebilmesi için Şah İsmail'in dört talebi vardı: Birincisi, İran'dan Hürmüz'e gelen mallardan alınan vergilerin Şah İsmail'e ait olmasıydı. İkincisi, halkın Bahreyn ve Katif'in bulunduğu sahildeki Arabistan topraklarına geçişi için gemi temin edilmesiydi. Üçüncüsü, Şah İsmail'e filosuyla birlikte Guardaré (Gvadr?) denen yeri ele geçirmesinde yardım edilecekti. Çünkü Vasalı olan Mekran kralı ona karşı ayaklanmış ve orayı ele geçirmişti. Sind ile Hürmüz krallığının bir parçasını oluşturan Jask ülkesi arasında yer alan Guardaré'ye Nautaque(?)ler yılın büyük bir bölümünde sığınır ve oradan Hürmüz'e doğru seyreden gemileri avlamaktaydılar. Dördüncüsü, İranlı tüccarların mallarını satabilmeleri için Hindistan'da bir limana sahip olması ve Hürmüz'de bir ticarethane kurma iznine sahip olmasıydı. Şah İsmail'in talepleri karşında Albuquerque, dönüş yolunda Safevi elçisinin beraberinde Fernão Gomez de Lemos'u altın ve değerli taşın mücevherler, pahalı giysi, baharat ve silah gibi çeşitli hediyelerle Şah İsmail'e gönderdi. Hediyeler

arasına gönderilen kısa top (berço), tabanca (cão de metal), yarım düzine tüfek (espingarda) gibi ateşli silahlar Şah'ın sahip olmadığı türdendi (Albuquerque IV, 1774, 178, 205). Çaldıran muharebesi sırasında bu tür ateşli silahların eksikliği açıkça görüldü. Safevilerin, yiğitlik ve mertliğe yakıştıramadıklarından kullanmaktan imtina ettikleri Osmanlı topları gibi ateşli silahlara sahip olmayışı mağlubiyetin asıl nedenlerindendi. (Charoymaghi, 2021, 25).

Albuquerque, Fernão Gomez de Lemos ile gönderdiği mektupta Şah İsmail'in dört madde halinde yaptığı taleplerini yanıtladı. İran'dan Hürmüz'e gelen malların ödenen vergilerinin ona ait olmasıyla ilgili talep ettiği birinci maddeye gelince, Hürmüz kralının, Portekiz kralına ödenen haraç parasına ilaveten krallığını sürdürmek için ordusuna ve filosuna yapmak zorunda kaldığı harcamalar çok fazlaydı. İran ve diğer bölgelerden gelen malların vergileri ödenmez ise Hürmüz kralı kendi geçimini sağlayamazdı. Krallığının geri kalan geliri çok az olduğundan gelirin bu kısmını Şah'a bırakamazdı. Halkının Arabistan topraklarına taşınması için bir su yolu talebi olan ikincisine gelince, Şah İsmail, Hürmüz kralına, topraklarında veya Bahreyn adasında hiçbir istenmeyen olay yaşanmaması için yeterli güvence verdiği sürece bunu kabul etmekten ve ihtiyaç duyduğu tüm gemileri ona vermekten çok memnun olacaktı. Guardarê şehrinde ona karşı isyan eden vasalı Mekran kralına karşı adam ve donanma yoluyla yardım yapılmasıyla ilgili üçüncü talebe gelince, İran'dan Hürmüz'e gelen malların oradan başka yere iletilmemesi şartıyla, Portekiz'den aldığı emir de bu şekildeydi, Portekiz kralının donanması ve kuvvetleriyle Şah'a her konuda yardım edecekti. İranlı tüccarların ticaretlerini sürdürebilecekleri, Hürmüz'de bir ticarethane kurma izni ve Hindistan'da bir limana sahip olma talebini içeren dördüncüsüne gelince, Afonso Dalboquerque bu talebi onaylamaktan son derece memnun olacaktı. Ancak Hindistan'ın ana limanı Goa ve giriş Hürmüz'den olmalıydı. Aksi halde İranlı tüccarların bulunduğu Hindistan'ın diğer her bölgesinde, onlar mallarını kaybetmeli ve onun verebileceği en büyük cezalara maruz bırakılmalıydı (Albuquerque IV, 1774, 206-208).

1514'teki Çaldıran yenilgisinin yaralarını sarmaya çalıştığı sırada Hürmüz önlerinde biten Portekizlilere karşı donanması olmayan Şah İsmail'in Hürmüz'ün işgaline karşı yapabileceği pek bir şey yoktu. Neticede Hürmüz kralının Dom Manoel'in himayesine gireceği hususunda Safevilerle kesin bir anlaşmaya varıldı. Her türlü amaç ve hedef doğrultusunda Portekizliler artık Hürmüz'de hüküm sürmekteydiler. Albuquerque, yeğeni Pero'yu kalenin kaptanı olarak atadı. Ona kalenin tamamlanması ve silahlandırılması hususunda kapsamlı talimatlar verip Hürmüz'ün genel işlerini düzene koyduktan sonra, hasta bir halde Flor da Rosa gemisiyle Hindistan'a doğru yelken açtı. Hastalığı her geçen gün artan Albuquerque, 15 Aralık 1515'te gemisi Goa limanına demir attıktan kısa bir süre sonra artık ölmek üzereydi. Asya'da kurulacak ilk Avrupa İmparatorluğu'nun temellerini atan yetenekli vali, büyük projelerin tam olarak gerçekleştirilmesinden önce öldü (Wilson, 1928, 121; Albuquerque IV, 1774, 223-225, 230).

Albuquerque tarafından ele geçirilmesinden itibaren Portekiz, Hürmüz'de bir asırdan fazla sürecek bir hâkimiyetin sahibi oldu. Bu fetihle birlikte yalnızca İran körfezine ulaşmaları kontrol eden bir deniz üssüne değil, aynı zamanda birinci derecede önemi bulunan bir ticari karakola sahip oldu. Fetihten birkaç yıl sonra Bahreyn adalarına çıkıp Jabrid hükümdarını kovdular. Fakat 1515 Portekiz-Safevi anlaşması uyarınca onları Safevilere teslim etmek yerine seksen yıl boyunca ellerinde tuttular. 1522'de Hürmüz'deki Portekizli yetkililer, gümrüklerin kontrolünü devraldılar. Fakat bu davranış Hürmüz'den Arap kıyısındaki kendisine tabi bölgelere yayılan ciddi bir

isyana yol açtı. Bu arada Hürmüz'ün kukla kralıyla yeni bir anlaşma imzalayarak adadaki hâkimiyetlerini daha da pekiştirdiler (Lockhart, 2006, 381).

2. António Tenreiro'nun İran Yolculuğu

1523 yılında Portekiz İmparatorluğu'nun Hindistan genel valisi Duarte de Menezes tarafından Şah İsmail'e elçi olarak gönderilen Baltasar Pessoa'ya İran yolculuğu sırasında eşlik eden António Tenreiro, gözlemlerini "Itinerário.." adlı eserinde kaleme almıştır. 1524-1529 yılları arasında gerçekleştirdiği seyahati sırasında Tebriz'den Nahcivan, Diyarbakır, Urfa, Halep, Şam, Gazze yoluyla Kahire'ye ardından Kıbrıs üzerinden ters istikametle Hürmüz'e ve tekrar Hürmüz-Basra, Halep, Kahire'ye ulaşmıştır (Özbaran, 2007, 31). İran ile ilgili önemli bilgiler sunan Tenreiro'nun seyahatinin Hürmüz'den Tebriz'e, oradan da Şah İsmail hâkimiyetindeki Ermenistan'a uzanan 1523-1524'e ait kısmın Portekizce aslından tercümesi bu çalışmada ele alınmıştır. Ölümünden kısa zaman önce Şah İsmail idaresindeki Safevî Devleti'nin tarihiyle ilgili Fars ve Arap tarih yazıcılığının pek değinmediği olay ve olguları ilk elden gözlemlere dayanarak sunan bir kıymetli eserdir. António Tenreiro'nun İran seyahati sırasında edindiği bilgi ve gözlemler Şah İsmail'in kurduğu Safevi Devleti'ndeki demografik yapı, coğrafya, siyasi yapı, kent mimarisi, sosyoekonomik ve sosyokültürel yaşam hakkında bize birinci elden bilgiler sunmaktadır (Baião, 1923, 3-49).

I. BÖLÜM

İran Krallığındaki Hürmüz Şehrinden:

Hürmüz Krallığı, Allah rahmet eylesin, Kral D. Manoel tarafından fethedilmeden önce, Hürmüz kralları Şah İsmail'e ya da şimdiki adıyla Sufi'ye vasallık vergisi (páreas) ödemekteydiler. Artık ödeme yapmamaktadırlar. Kral D. Manoel, Hürmüz gümrüğünün ne getirdiğini öğrenmek istediğinde, Diogo Lopez de Sequeira'nın Hindistan'ı yönettiği dönemde oraya Portekizli yetkililer yerleştirdi. Bunun üzerine Hürmüz kralı hemen Portekizlilere karşı ayaklandı ve başka birçok şeyin yanı sıra daha önce Hürmüz Krallığı'ndan aldığı vasallık vergisini Sufi'ye teklif edip Portekizlilere karşı ona yardım etmesini istedi. Bundan memnun olan Sufi, yardımına adamlar gönderdi. Ancak yardım ulaştığında Hürmüz kralı çoktan ölmüş olduğundan Portekizlilerle anlaşmalı olan başka biri kral oldu. Kralın yardımına koşan beylerin gidişinin boşuna olduğunu gören Sufi Hürmüz'e giden kabileleri engelledi. Bu yüzden Hürmüz kralı gelirini kaybettiğini ve Portekiz kralına ödemek zorunda olduğu vasallık verigisini ödeyemeyeceğini o zamanlar Hindistan'ı yöneten vali D. Duarte de Menezes'e özür dileyerek bildirdi. Vali, Hürmüz'ü bu baskıdan ve Sufi'nin adamlarından kurtarmak için elçilik vazifesiyle Baltasar Pessoa adında çok değerli bir adamı gönderdi. Bahsedecek olduğum Hürmüz şehrinden ayrıldı.

Bu Hürmüz şehri, anakaradan üç fersah uzakta, İran Körfezinin en dar ağzında yer alan ve aynı isimle çağırılan bir ada üzerindedir; üç veya dört fersah çapındadır. Orada küçük bir dağ silsilesi olup bir tarafında Sal Indico adı verilen bir tuz ocağı, diğer tarafında kükürt tarlaları bulunmaktadır. Tuzun içi çok beyaz, dışı kırmızımsıdır. Şehre bir fersah uzaklıkta çok iyi su bulunan üç kuyu vardır. Bir sarnıçtan ya da tuzlu su bulunan bir sarnıçtan başka bir şey yoktur. Ne ağaçları ne de yeşil alanları vardır. Her ne kadar çorak olsa da iskele olarak en iyi limana sahip olduğundan, Müslümanlar Hürmüz adını verdikleri şehirlerini adanın uç noktasında kurdular. Limanlar, biri doğuda, diğeri batıda olmak üzere dört yüz varillik gemilerin yük alıp boşaltabileceği

koylardadır. Şehir sığdır ve kralın evlerinin bulunduğu yerdekinden başka kalesi yoktur: Yazın çok sıcak olduğu için kireç sıvalı, iki, üç katlı ve teraslı çok sakin çok sayıda taş ev vardır. Evlerin açık bacaları andıran rüzgâr gülleri vardır ve bu terasların üstüne geçerler. Onları evlerinin ortasına yaparlar ve yazın rüzgâr içlerinden girer. Kışın kapatırlar. Sakinlerin Muhammed yarası vardır. Onlar Fars ve Arap'tır. Arapça ve Farsça konuşurlar. Araplar donuk, İranlılar ise beyaz ve cana yakındır. Hepsisi de diğer dünyevi iştahlarda olduğu gibi yemekten, özellikle de lüksten zevk alır. Oyunu at sırtında oynayan çok büyük süvaridirler. Sözleri ve elleri iyi kullanan doğuştan müzisyenler olup çoğu ozandır. Eski hikayeleri okumaya ve geçmişteki güzel günlere düşkünlüdürler. Çok güzel ve şehvetli oldukları için haklı olarak kadınları çok merak ederler. Evden çok nadiren çıkarlar ve dışarı çıktıklarında hepsi gördükleri yerden delikleri olan çarşaf gibi büyük bir bez örtünüp giderler. Kadınlar ve erkekler çok güzel giyinirler. Kışın dolgun yastıklı ipek tunikler, kırmızı ve ince kumaştan pelerinler, yazın çok ince bir keten eşarp, gömlek ve uzun iç çamaşırları da giyerler. Noktalı deri veya ipek ayakkabılar giyerler. Başlarına kırmızı gövdeli kırmızı şapkaların üzerine asılı beyaz başlıklar takarlar. İyi giyindikleri gibi, silah da taşırlar: yani dokumalar ve hançerler, Türk yayları ve okları. Mükemmel okçudurlar. Kofos adını verdikleri, ipek ve pamuktan yapılmış, üzerlerinden ok geçmeyecek kadar sağlam kalkanlar taşırlar. Bu silahları barışta sürekli taşırlar. Savaşta ise mızraklar, demir ve çelikten kesici savunma silahları eklerler. Dediğim gibi, buranın cömertliği o kadar fazla ki bu kadar çorak olmasına rağmen, şehirde çok sayıda çok zengin tüccar ve para bozduran zengin insan bulunmaktadır. Hem yerli hem de dünyanın farklı yerlerinden gelen yabancıların sayısı oldukça fazladır. Bu sebeple oraya gelen herkesten çok çeşitli ve zengin mallar çıkmaktadır. Bu adada hiçbir yalan olmadığı için şehir dünyanın bilinen herhangi bir yerinden daha varlıklıdır. Hepsisi arabayla gelmektedir: yani buğday, pirinç, et, tereyağı ve İspanya'daki gibi tüm evler, yeşil meyveler, kuru konserveler ve bizimkinden çok daha çeşitli olan başka şeyler: Şimdiye kadar yakacak odun dışardan gelmektedir. Her şeyle birlikte meydanlarında her zaman yiyecek bir şeyler bulabilirsiniz ve Müslümanlar bunu çok temiz bir şekilde yaparlar. Koyunlar postları yüzülüp bütün olarak kızartılır, bu şekilde etleri daha lezzetli olur. Her şey çok büyük bir regimento (düzenleme) ve vergiden dolayı ağırlığıyla satılmaktadır ve ona uymayan veya ağırlığında hile yapan kişi ciddi şekilde cezalandırılmaktadır. Adalet herkes için korunur. Burada kullanılan para birimi Mağribi altını, saf gümüş ve bakırdır: Mağribi altınına Xerafim denir ve 300 Real değerindedir: gümüş Tanga 60 Real değerindedir. Lar adındaki şehirde yapıldığından Müslümanlar ona Laris demektedir. Bakır olana Falus denir ve yedi sent değerindedir. Bu şehirde pek çok eğlence vardır. Bunların arasında eski işlerin meraklısı adamlar için bir tanesi var ki o da büyük bir verandada, günün belirli saatlerinde, sabah ve öğleden sonra, yaşlı bir Müslüman'ın İskender'in yanı sıra diğer ünlü adamların eski hikayelerini anlatmasıdır. Genç erkeklerin öğrenmek için yaptığı şey budur. Bu şehir, adını aldığı krallığın başşehridir. Hürmüz Krallığı, İran'daki gibi Arabistan kıyılarında böyle birçok şehir ve kasabaya sahip. Hürmüz kralı, ekmek, et, balık, hurma bakımından en zengin olanlardan gelen gelirle burada anıldığı ismiyle Şah İsmail'e veya Sufi'ye haraç ödemekteydi. Hürmüz'ün bu kralları sürekli olarak bu şehirde bulunmaktaydılar. Krallığın işlerini yürüten Guazil denen bir yöneticisi vardı. Çünkü krallar bunlardan anlamazlar ve barışçıl bir şekilde yönetmekten daha fazla işe de yaramazlardı. Diğer krallar gibi yönetimi anlamak veya muaf olmak istiyorlarsa, onu gözleriyle izlerlerdi ve krallığın gelirleriyle onu desteklemeye devam ederlerdi. Varsa oğlunu ya da yönetmek isterse göz kulak olduğu başka bir yakın akrabasını kral yaparlardı. Bunun dışında, Hürmüz kralı büyük bir beydi. Hem içeride hem de dışarıda büyük bir devletle hizmet etmekteydi ve çok para

harcamaktaydı. Koruması altında, at sırtında olduğu gibi yaya olarak birçok insan bulundurdu. Pek çok av kuşu vardı ve özellikle Hürmüz'den üç fersah uzaklıktaki Keşm adlı bir adada, yemyeşil sularda ve çeşitli av hayvanlarının yaşadığı korularda her türlü boş zaman içinde çok rahat bir yaşam sürmekteydi.

II. BÖLÜM

Elçinin ayrılışı hakkında:

Sufi'nin Abidalcalifa (Abdulhalife) adında Müslüman bir hizmetkârı ile elçi Baltasar Pessoa bu şehirde ayrıldı. Elçiliğin kâtibi olarak Vicente Correa ve tercüman olarak Yahudi'yken kendi isteğiyle o şehirde Hristiyan olan Antonio de Noronha beraberlerinde gitmekteydiler. Joao de Gouvea ve at sırtında on beş Portekizli daha elçiye eşlik etmekteydiler. Gaspar Milheiro, Francisco Callado, papaz ve diğerleri onun hizmetkârydılar. Elçinin yola çıkmaya hazır olduğunu fark ettiğimde, hem dünyayı görme arzumu yerine getirmek için, hem de ana karaya geçmeyi gerekli gördüğümünden onunla gitmeye karar verdim. Ayrıca kendisinden korkanları kurtarmak için kavgalar ettiğim benden daha zengin bir adamdan korktuğumdan gitmeliydim. Böylece, Eylül ayının ilk pazar günü, saat onda, bir kraliyet kadırgasıyla, birçok borazan sesi eşliğinde, Hürmüz'den anakaraya gitmek üzere ayrıldık. Dilimizde liman anlamına gelen Bandel (Bender) denen kulübelerin olduğu ve fakir insanların yaşadığı bir yerde karaya çıktık. Burada Hürmüzlü tüccarlar, toprağın bolca verdiği hurmaları toplamaktadırlar. Yola devam etmeden önce elçi burada birkaç gün kalarak mürettebat için atlar ile giysiyi ve gerekli başka şeyleri taşıması için develer aldı. Buradan ayrılıp deniz boyunca kuzeybatıya beş veya altı fersah yürüdük, ıssız topraklardan geçtik, yolcuğun bittiği bazı su kuyularına ulaştık. Birkaç palmiye ağacı dışında ev yoktu. Müslümanlar, Bandel'den bu palmiye ağaçlarına kadar olan mesafenin Farsça'da fersah anlamına gelen beş frazangues (fersenk) olduğunu söylediler. Buradan ayrılıp aynı şekilde üç gün yürüdük ve Cabrestão (Kabristan) denen bir yere vardık. Burada birkaç palmiye korusu ve tatlı su kuyuları vardı. Onun bitişiğinde büyük bir sarnıcın yanında tonozlu tavanı olan tek katlı dört kapılı büyük bir ev vardı. Bu evlere Farsça kafilelerin ve yabancıların evi anlamına gelen Kervansaray denir. Bu evler, bizdeki hastanelerde olduğu gibi, kafileler halinde giden insanların ve yürüyenlerin toplanması için hayır duası isteyen Müslümanlar tarafından inşa edilir. Çok sıcak bir memleket olduğu için yazın bu diyarda girecek bir mesken bulunmaz. Öyle ki aşırı sıcakın erkekleri çoğu zaman boğduğuna gözlerimle şahit oldum. Burası sahil boyunda ve hâlâ Hürmüz Beyliği'ne aittir. Buradan, söz konusu denizden uzağa İran Körfezi'nin kuzeyine doğru ilerledik. İki gün boyunca çöl topraklarında ve vadilerde yürüdük. Hurma ağaçları ve tatlı su kuyuları bulmayı umduk ve pişman olmadık. Hürmüz ve Pers Krallığı'nın sınırları dışındaki Lara (Lar) isimli şehre vardık.

III. BÖLÜM

Lar Şehrinden:

İki sıradağ arasında yer alan İran hükümdarlığındaki bu Lara şehri, Hürmüz'den daha batıdadır. Çok sağlam taş ve alçı duvarlar ile çok iyi görünen kiremit bölümlerle çevrilidir. İçinde Fransız tarzı kerpiç çok iyi evler vardır. Bakımlıdırlar. Laris denen hepsi beyaz Müslüman olan dört bin (vizinhos) hane yaşamaktadır. Kışın dolgulu pamuklu kumaş, yazın yalın kumaş ile iç çamaşırlar ve üste dönük sivri ayakkabılar giyerler. Ayakkabıların hem tabanı hem de kalıbı pamuklu şerit kumaşlardan yapılmıştır ve uzun süre dayanır. Bu şehirde çok kaliteli ve sağlam Türk yayları

yapılır. Çok itibar görmeleri sebebiyle farklı yerlere götürülürler. Nasıl bizde bu bir Milan miğferidir diyorsak, bu bir Lar yayı derler. Başlarını çevreleyen yüzü kapatmayan kasket, halkalı türban giyerler; bazıları altına Sufi'nin kasketini giyer. Ülkenin başlıca gıda maddeleri bir sürü çöreğin yapıldığı bol miktarda hurma ve arpadır. Çok fazla olmasa da buğdaydır. Yedikleri et keçi ve okla avladıkları dağ hayvanlarıdır. Ok atma işinde çok uzadırlar. Savaş zamanında olduğu gibi barışta da yanlarında taşırlar. Kralın büyük bir mülkü yoktur. Dışarıda, duvarlara bitişik İspanya'daki gibi meyve ve hurma ağaçları olan asillerin evlerinin bulunduğu büyük çiftlikler vardır. Aynı topraklardan fakir insanlar olan bazı İran Yahudileri bu şehirde yaşamaktadır. 60 Real değerindeki Larim denen madeni para burada basılmaktadır. Bu ülkede pek çok taşımacı/hamal (recoveiro) vardır: her birinin yedi, on dört ya da yirmi bir katırı vardır ve her yedisine toplama anlamına gelen katar denir. Bir veya iki katarlı taşımacıyı derler. Malları bir şehirden diğerine çok güvenli bir şekilde götürerek İran'ın her yerinde para kazanmaya giderler. Çok yiğit olduklarından hırsızlar onlara saldırmaya cesaret edemezler. Her zaman yaylar, oklar, çelik kalkanlar ve iyi palalardan oluşan iyi silahlar taşırlar. Birkaç kez işittiğim üzere bu toprakların insanları, tüm İran'ın kralı olan büyük Timur'un bu şehirde doğduğunu ve yaşamının ilk yıllarında onu taşımacılık yapmaya zorladıklarını söylerler. Taşımacıdan tüm İran'ın kralı oldu ve Büyük Türk (Osmanlı Padişahı)'ü esir aldı. Çok zalim olduğu için bu bölgelerde kendisiyle ilgili büyük bir hatıra bıraktı. Hayatı hakkında bir şeyler yazan bazı Avrupalı tarihçiler onun bir çoban olduğunu söyledikleri için herkes bu konuda hemfikirdir. Fakat ben onların anlattıklarıyla daha çok ilgilenirim çünkü bunu ilk elden bilmektedirler ve ayrıca bu topraklardaki taşımacılar, ne kadar büyük olursa olsun, her türlü başarıyı üstlenmeye hazır, cesur ve gayretli insanlardır. O çöllerde taşımacılıktan eşkıyalığa geçiş, çobanlıktan çok daha küçük bir sıçramadır. Ne olursa olsun, Lar şehrinin yerlisi olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Nereye giderse gitsin, kesinlikle cesur bir komutandı ama son derece acımasızdı. Bu yüzden onu görenlerin tümü onu Kartacalı Hannibal ile karşılaştırırlar. Kendisi her konuda şanslı olmasına rağmen, hakkında yazacak kimseden yoksundu. Çünkü taşımacıyken böyle bir hükümdar olan kişinin büyük aşamalardan geçtiğine, ince ve cüretkâr hilelere başvurduğuna, büyük cesareten ve akıllı tavsiyelerden istifade ettiğine inanılır. Ancak hayatının tüm süreci hakkında birkaç genel bilgiden başka elimizde bir şey yok. Tüm bu Lara Krallığı, vahşi dağların bulunduğu, engebeli, kayrak taşlı ve çıplak topraklardır. Fakat aralarında hurmalıkların, yağmur suyu sarnıçlarının ve su kuyularının olduğu vadiler vardır. Esas uğraşları olan kısrağ ve at yetiştirip Hürmüz'e, oradan da Hindistan'a götürürler. Hürmüz kadar olmasa da arazi yazın çok sıcaktır. Nadiren yağmur yağar. Avrupa'da olduğu gibi burada da yaz ve kış vardır. Bu şehre yakın, küçük bir dağ silsilesinde, aralarında çok değerli ve çok itibar gören, iri geyik büyüklüğünde midesinde taş üreten hayvanlar yetiştirirler. Bezoar¹ denen hayvanın taşı zehre karşı etkilidir. Bu taş, o hayvanlarda başka yerde bulunmayan yedikleri bir bitki sayesinde oluşur. Gözlemediğim üzere taş koyu yeşil renkte ve bir adamın küçük parmağı kadar kalın ve uzundur. Bu şehrin varoşlarında elçi ve mahiyeti konakladılar. Fakat bu toprakların kralı tarafından pek sıcak karşılanmadılar. Onu Hürmüz şehrinde tanıyan bazı Müslüman tüccarlar, elçiye bölgenin yiyeceklerinden bazı hediyeler yolladılar. Burada birkaç gün kaldık, hava değişikliğinden dolayı neredeyse hepimiz hasta ve bitkin düşmüştük. Kendimizi iyi hissettiğimiz andan itibaren, elçi hazırlığını tamamlayıp beraberindekilere at satın aldı ve yolumuza devam ettik.

1 Evcil keçinin atası olduğu düşünülen bir tür yabani keçi.

IV. BÖLÜM

Lar'dan ayrılışımız ve Türkmenler üzerine:

Kuzeybatıya bakan Lar şehrinde yola çıktık. Engebeli ve rüzgârlı arazide üç gün yürüdük. Bu üç gün boyunca kayda değer hiçbir şey görmedim. Bir nehrin yanındaki vadide, ıssız bir yerde aslanlardan dolayı büyük bir korkuyla uyuduk. Bu yüzden, atlar dizginlerinde ve Lar'da kiraladığımız taşımacıların giysileri taşıyan katırları etrafta birçok ateşin ortasına yerleştirilerek açık havada kaldık. Bu yerde çok sayıda aslan olduğunu ve geceleri orada dinlenen kabilelerin hayvanlarını öldürdüklerini büyük bir korkuyla söylediler. Fakat bütün gece çok fazla ateş ve nöbet sayesinde herhangi bir vahşi hayvan görmedik. Bu nehir doğudan batıya akar ve İran Körfezi'ne dökülür. Ertesi gün oradan bu beyliğin topraklarına gitmek için ayrıldık. Dağları geçtikten sonra köyler ile büyük çiftliklerin bulunduğu araziler, bunların yanında hisarlar, kayalık kaleler ve yağmur suyu sarnıçları bulduk. Bu kale ve hisarlar, yüz kişiden aşağı olmadıkları için hırsızların onları soymaya geldiğini hisseden yerleşik halkın sığınmasına hizmet ederler. Bu hırsızlar, Sufi'nin beyliğinin yerlisi olan Türkmenlerdir. Her zaman kırlardaki obalarda (aduares) hareket halindedirler. Yün keçeden yapılmış çadırların üzerine atkı şeklinde serilen yuvarlak beyaz çadırlarını taşırlar. Küçükbaş hayvan ve at besleyerek geçimlerini sağlarlar. Bol miktarda pamukla doldurulmuş pamuklu bir kumaş giysi ile ayak bileklerine kadar sarkan ve bedene oturan giysiler giyerler. Kışın kuzu ve tilki derileri örtünmüş olarak dolaşırlar. Kadınlar güzeldir. Çok ince ipek halılar dokurlar ve her zaman obalarda dolaşırlar. En az çadıra sahip olsa da her obanın beş veya altı yüz çadırı olur. Yaylar, gergiler, palalar ve çelik kalkanlarla iyi silahlanmış olarak iyi atlara, üreyen kırsaklara binerler. Büyük savaşlar dışında mızrak kullanmazlar. Kışın, yazın hep kırlarda hareket halindedirler. Bir yerde kar yağdığında havanın daha ılıman olduğu başka bir yere geçerler. Sufi'nin beyliğinin tüm topraklarında bu insanları gördük. Rafavi (Rafizi) denilen Sufi'nin yasalarına uyarlar. Ali'ye Muhammed'den daha fazla değer verirler. Kırmızı serpuş takarlar ve Türkçe konuşurlar. Onlara cazelbaras (kızılbaş) derler, bu da kendi dillerinde kırmızı kafa anlamına gelir. Bu insanlar hakkında düşündüğüm şey, Müslümanların, Hıristiyanların ya da diğer inançlardan olanların kanunlarına uymadıklarıdır. Bu Lar beyinin diyarını geçtikten sonra yüzümüz kuzeydoğuya dönük olarak ilerledik. İki sıradağ arasında kalan geniş arazilere girdik. Çok yüksek olmayan sıradağın birinde güney tarafında İran Körfezi denizi boyunca uzanan geniş servi ormanları bulunmaktadır. Diğeri ise kuzey tarafında olup oradan çok uzağa gitmektedir ve arazi ikisinin arasından geçmektedir. Bir sıradağın diğerine eni sekiz fersentkir ve altı kısımdır. Bu arazinin uzunluğu altı günlük yolculuk kadardır. Buna kendi dillerinde kuru sarı anlamına gelen Coscojarde (Kokozer?) derler. Söz konusu beş günlük yolu yürüdük ve ihtiyacımız olan her şeyi bulduğumuz obaların yakınında geceyi geçirdik. Bu kırlarda avlanan her türden birçok hayvan vardır. Öyle ki bu obalara çok zarar veren aslanlar ve jaguarlar (aslanlardan daha fazladır), kurtlar ve ayılar vardır. Bu yüzden çadırları birbirine bağlıdır ve her zaman kapalıdır. Ortada sığırların geceleri tutulduğu bir ağıl bırakılır ve dışarıda boyunlarında çingiraklı zil takılı köpekler bekçilik yaparlar.

V. BÖLÜM

Sufi'nin kökeni, yasası ve adetleri üzerine:

Sufi, Müslümanlar arasında ünlü ve Erdebil adlı bir kentin beyi olan bir şeyhin

oğluydu. Annesi başka bir büyük beyin kızıydı. Hamile olduğu ve doğum yaptığı sırada, doğumu, o topraklarda çokça bulunan astrologlar ve dolayısıyla büyücüler ile afsuncular tarafından ele alındı. Onlar tarafından o çocuğun büyük bir hükümdar, ancak çok zalim olacağı söylendi. Sonradan büyük bir bey yaptığı Dormiscoo (Durmuş Han?) adlı büyük bir astrolog tarafından onu öldürmesinler diye sekiz ya da on yaşındayken kaçırıldı. O zamanlar Tebriz beyi olan, annesinin babasına bağlı bulunan Ermenistan'a onu götürdü. Orada, bu astrolog tarafından bu topraklarda bulunan bir deniz gölünde Ermeni bir papaza teslim edildi. Burada bir ada (Lim Adası) olup içinde Ermeni keşişler yaşamaktadır. Manastırları olan büyük din adamıdır ve bu topraklarda onlara büyük hürmet gösterirler. Zira bana onların İsa Mesih adına birçok mucize gerçekleştirdiklerini söylediler. İyice yaş alana kadar burada bu Ermeni rahiplerin yanında büyüdü ve öğretmeye alışık oldukları şeyleri onlardan öğrendi. Bu astrolog onu oradan tekrar aldı ve Gilan Krallığı'na, amcası olduğu için adı geçen kralın evine götürdü. Bu krallıktan at sırtında insanlarla birlikte ayrıldı. Vardığı şehirleri ve yerleri fethetmeye ve almaya başladı. Ne çaldıysa ne aldıysa karşılıksız verdi. Bu minval üzerine birçok Türkmen yanına geldi. Ayrıca peygamberin en yakın akrabası olan Ali'nin peygamber olarak açıklanması ve ilan edilmesine başlandı. Bu bölgelerin krallarına Muhammed'in değil Ali'nin yasalarını tamamen yerine getirmeleri söylendi. Sonra onun on bir akrabasını peygamber olarak adlandırdığı kendi kanununu yaptı ve onunla on iki peygamber oldu. On iki çıkıntısı olan yuvarlak kırmızı bir başlık yaptı ve başına koydu. Böylece onu takip eden herkes, yaptığı bu yasanın yer aldığı bir kitapla² birlikte bu şapkayı taşıyacaktı. İran'ın tüm krallıklarına ve beyliklerine elçiler gönderdi. Tebaası olarak kalıp vergi vermeyi kabul etmelerini ve söz konusu yasayı yerine getirmelerini emretti. Kabul etmeyenlerin üzerine yürüdü, bütün topraklarını harap etti, büyük zulümler yaptı. Camileri ve minareleri yıkıp ordusu için onları ahıra çevirdi. Büyük bir bey olan Şiraz kralı, söz konusu başlığı kabul etmek istemedi. Üzerine gelip onu yok etti ve birçok Müslümanı öldürdü. Şehirde çok hasara yol açtı ve boyunduruk altına aldı.

VI. BÖLÜM

Şiraz Şehri ve Elçinin oraya varışı hakkında:

Bu tepeleri geçtikten sonra Sufi'nin beyliğinin şehri Şiraz'a geldik. Oraya varmadan önce, şehrin valisinin emriyle elçiyi karşılamak için atlı elli kişi yola çıktılar. Hepsi buranın önde gelenlerinden olup iyi atlara binmişlerdi. Daha çok zengin tüyler, altın işlemeler ve mücevherlerle süslü olarak çok iyi giyinmişlerdi. Bu tüyler, çok güzel tüyleri olan bazı kuşlardan gelmektedir. Hindistan'dan ve İran'ın her yerinden çoğu beyler ve büyük kaptanlar için gelmektedirler. Bunların her biri en az elli veya altmış *cruzados* değerindedir. Bizde parlayan insanları belirtmek istediklerinde nasıl elli altın mahmuz demekterse, burada da aralarında elli tüy demektedirler. İspanya'daki gibi meyve bahçeli güzel büyük evlerin ve tüm meyve ağaçlarının bulunduğu bağların olduğu şehrin dış mahallelerindeki büyük bir hana kadar ona eşlik ettiler. Burada elçi ile beraberindeki herkes hastalandı ve üç veya dört kişi öldü. Elçi iyileşene kadar birkaç günlüğüne şehirdeydik. İspanya'daki gibi çok iyi şifalı bitkiler, şifalı otlar, ilaçlar ve başka şeylerin bulunduğu şehirde ülkenin Müslüman

2 Buyruk (emirler kitabı): Ca'fer es-Sadık'a atfedilen, Alevi inancının temel bir el kitabı olan ve kuşkusuz, Şah İsmail dönemine kadar geriye giden buyruk, Kızılbaşların taraftarlarının ve öğrencilerinin tarikata girişine yönelik mektuplardan yola çıkılarak hazırlanmış olan bir din kitabıdır (Mélikoff, 2005, 98).

hekimleri tarafından çok iyi tedavi edildi. Büyük ve krallığın başkenti (cabeça do reyno)³ olan bu şehir, batıdaki sıradağların yanında bulunmaktadır. Çok eski, etrafı taş duvarla çevrili ve birçok yeri yıkılmıştır. İyi evleri olan birçok hane bulunmaktadır. Kışın çok soğuk olduğu için boşluklarda cam pencerelerin takılı olduğu başka evler vardır. İran krallığındaki Müslümanlar arasında çok ünlüdür. Çünkü Şiraz gelişirken, Siro'nun köyü olduğunu söylerler. Sakinleri, çok orantılı vücutlara sahip beyaz ve kırmızımsı insanlar olan Türkmenler ve Farslardır. Türkler Türkçe, Farslar ise en tatlı ve en güzel dil olan Farsçayı konuştukları için dil farkları vardır. Hepsisi kışın kapitone kumaş ve bol pamuklu giysiler ile bu topraklarda çok pahalı oldukları için ulaşabildikleri zengin kürk astarlar giyerler. Yaygın olarak koyun ve tilkidendirler. Pantolonlar, uzun iç çamaşırları, kasıktan aşağıya doğru uzanan taytlar, tabanları çok sayıda küçük çivi ile vidalanmış ayakkabılar, bu topraklarda çok değerli olan gri, mor ve mavi kumaştan pelerinler giyerler. Arazi et, tereyağı, buğday, arpa, pirinç ve safran bakımından çok zengindir ve arazide her şey yetişir. Birçok bağ ve bahçe vardır. Burada iyi sebzeler ve ayrıca elma, armut, şeftali, ayva, Alicante üzümüleri⁴ ile çok daha fazla miktarda çifte kırmızı güller vardır. Bunlardan Hürmüz için bolca gül suyu ve meyve konserveleri üretirler. Bu ülkede eski krallara ait yaklaşık iki fersah uzunluğundaki bir bahçeye girdim ve orada hayranlık uyandıran şeyler gördüm. Burada çok fazla at yetiştirilip Hindistan'a satılmaktadır. Burada esasen mermer ve taştan yapılan bazı saraylar, alçı, çok ince kiremit, mükemmel camlar ve çok kusursuz bir işçilikle inşa edilmiştir. Kalenin tüm koruları İspanya'daki gibi düzenlenmiş ve sıralıdır. Çok büyük ve birbirine çok yakın selviler, aralarında bir yol olacak şekilde iki sıra halinde dizildiğinden öğle vakti gece gibi görünmekteydi. O kadar gece ki, içeri girmeye korkardım. Zamanı gelince bu bahçede o kadar çok gül toplarlar ki, her gün on iki bin *arrátel* [459 gr. ağırlık ölçüsü birimi]'i aşmaktadır. Ortada büyük bir yapay göl, ortasında ise o toprakların efendisinin keyif için yaptırdığı çok zengin bir şekilde inşa edilmiş bir ev vardır. Sufi bu şehirdeyken, dinlenmek ve bol bol şarap içmek için bu eve gelirdi. Şarap içmek onlar arasında büyük bir zevkti. Bazı Müslüman asiller ve kaptanlar da bir kayıkla söz konusu eve geçip ve onunla yiyip içerdi. Sonra onları bazılarının boğulduğu söz konusu yapay gölde yüzmeye ve savaşmaya gönderirdi. Bundan çok keyif alıp eyleneirdi. Bu şehrin valisi, elçiye kendi usulünce resmi bir davette bulundu. Bunu ilginç olduğu için anlatacağım. Sabahları iştah veren şeylerle hemen içmeye başlarlar ve gece yarısına kadar veya sabaha yakın sürer. Sarhoş olana kadar içmeyi bırakmazlar ve saki her zaman yuvarlak bir sinide şarap döker. Bu davetler için gümüş ve altından güzel şişeleri vardır ve üzerine harika bir düzen içinde pek çok turkuaz ve yakut yerleştirilmiştir. Davette her zaman farklı müzik aletleri, arp çalan erkek ve kadın şarkıcılar ile iyi akortlu ve hoş ses çıkaran her türden enstrüman vardır. Birbirine hediyeler ile pahalı parçalar da verilir ve orada büyük törenler yapılır. Davet edenin evine bir misafir geldiğinde, ona ipek bir kumaş veya başka bir pahalı kumaş sererler ve kapıdan girip oturana kadar söz konusu kumaş örtünün üzerinden büyük bir nezaket ve hürmetle geçerek yürür. Yürürken hizmetkar ayağıyla dokunmadan konuğun arkasından onu toplar. Şaraptan ısınmaya başladıktan sonra ayağa kalkarlar ve birbirlerine büyük bir saygı gösterisinde bulunurlar. Her biri ağzına kadar dolu büyük bir bardak şarap içer. Tekrar oturup daha küçük bir bardaktan tekrar içerler ve siniyi çevirirler. Neredeyse sarhoş olduklarında davetçi, ipek, brokardan, sansar astarlı pelerinler, altınla süslenmiş kılıçlar ve turkuaz gibi parçaları sunmaya hazırdır. Oradaki ev sahibi misafirin üzerindeki elbiseyi çıkarıp

3 Bu dönemde Şiraz başkent değildi.

4 Şiraz üzümüleriyle meşhurdur. Sanırım Tenreiro bu üzümün yaprağını Alincante üzümüne benzetmiş.

verdiği elbiseyi giydirir ve pahalı kılıç takar. Bundan sonra bol miktarda lezzetli, birçok çeşit yiyecek gelir ve davet burada sona erer. O kadar kibirlidirler ve bu işi o kadar onur meselesi haline getirirler ki kim daha iyi yapacaksa ona giderler. Bizleri davet eden vali, Portekizlilerin ve elçinin şaraba su dökmesine çok şaşırdı.

VII. BÖLÜM

Sufi'nin sarayına gitmek üzere elçinin Şiraz'dan ayrılması ve yolda gördüklerimiz hakkında:

Kuzeybatıya doğru bu şehirden ayrıлып her zaman dağlar ve sıradağlar arasından çok yüksek bir sıradağ boyunca ilerleyip sol tarafta Müslümanların Coaestander (Koca İskender) dediği, Farsça'da Alexandre sıradağları anlamına gelen yöne doğru yol aldık. Yol boyunca bulduğumuz, daha önce de söylediğim gibi, kervansaray dedikleri büyük evlerde her gün geceleri inzivaya çekilmemiz dışında kayda değer bir şey görmedik. Bazılarında gerekli her şeye sahip bir Müslüman bulduk: yani arpa, saman, kuru üzüm, peynir, baldan yapılmış bir şey, badem, ceviz ve İspanya'da terrón denen kesme şekerler. Çok azını meskûn bulduk. Bize bedava yemek verdiler. Çünkü bunun için onlara oldukça büyük devlet geliri bırakılmaktaydı. Yüz fersenk olan Şiraz'dan İsfahan'a yirmi günden fazla yol aldık. Bu yolun birçok adımında hırsızlardan çok korktuk. Büyük bir Müslüman ordusu elçiye katıldığı ve on, on iki Portekiz tüfeği aldığımız için bize asla ilişmeye cesaret edemediler. Böylece barışçıl bir şekilde Sufi beyliğinin İsfahan adındaki şehrine vardık.

VIII. BÖLÜM

Kralığın başkenti İsfahan⁵ şehri üzerine:

Bu şehir Fransız tarzı kerpiç duvar ile çevrilidir. Büyük bir nüfusa sahip olup kuzeybatıda düz bir arazide yer almaktadır. Sakinleri, Muhammed, Ali mezhebinden Şiraz'daki gibi beyaz Müslümanlardır. Arazi, çok fazla yiyeceğin, çok sayıda büyükbaş hayvanın ve toprağı sürüp ektikleri öküzlerin bulunduğu geniş bir bölgeye sahiptir. Bu şehrin sakinleri, Büyük Türk'ün yasası Sünniliği benimsemiş olup Sufi'nin yasasına karşıydı. Sufi ona kendi dillerinde taç anlamına gelen kırmızı serpuşu gönderdiğinde, bu toprakların kralı onu kabul etmek istemedi. Böylece Sufi, büyük bir orduyla onun üzerine gelip onu devirdi. Tüm ülkeyi ve bölgeyi yok etti. Bahsedilen şehrin içinde büyük zulümler yaptı ve birçok Müslümanı koyun gibi bağlayıp ayak ve başlarıyla yere yatırdı. Ardından Sufi kendisi iki kılıçla veya her birini elinde çaprazlayarak her darbeye onları öldürüp bazısının ayaklarını, bazısının da ellerini kesti. Bu, söz konusu şehirde, büyük bir meydana bulunan evlerimizde birkaç gün dinlendik. Söz konusu zulümleri yaptıktan sonra beş binden fazla Müslümanın yakılmasını emrettiğinden kötü bir şekilde yanmış kemiklerle dolu büyük toprak yığınlarını bize göstererek bize bunu kanıtladılar. Bu kemikleri ve külle karışmış toprağı gördüm. Bu şekilde ülkenin efendisi oldu ve tüm Müslümanlar ona hayran kaldı. Bu şehirde bize büyük hayranlık uyandıran bir şey söylendi. Orada bunu kolay bir şey olarak görüyorlar ki öyle: Bir Müslümanın evinde o kadar kaliteli ve faydalı bir su çeşmesi vardır ki çekirgeler ekinleri yok etmeye başlarsa o çeşmeden suyu bir kaba alıp söz konusu tarlada üç çubuğa asarlar ve yere koyarlar. Öyle ki orada asılı dururlarken kısa süre sonra sığırcık büyüklüğünde kalabalık bir kuş sürüsü uçarak ekinlere gelir, sözü geçen ekinlerde tek bir tane çekirge bırakmayınca kadar durmazlar. Onları öldürdükten

5 İsfahan Şah Abbas döneminde başkent olmuştur. Şah İsmail döneminde başkent Tebriz'di.

kısa süre sonra oradan uçup giderler. Gördüğüm kuşlar, o yörelerde büyük bir hürmetle karşılanırlar ve öldürmek günah olduğu için kimse onlara ilişmez. Bunu bu topraklarda görmediğim birçok şey için söylemekteler. Ben sadece kuşlarla ilgili olana inanırım.

IX. BÖLÜM

Sufi avlanma usulü üzerine:

Bu şehirde yol yorgunluğunu atmak için birkaç gün kaldık ve sonra yüzümüzü kuzeye dönerek Sufi'nin sarayına doğru yol aldık. İlk gün içlerinde yaşlı bir Müslümanın yaşadığı çok iyi birkaç büyük ev bulduk. Evler ve Müslüman adam, Sufi'nin çok değer verdiği, onun emriyle evcilleştirilen ve avlanması öğretilen dört jaguarı tedavi etmekten başka bir şeye hizmet etmemektedir. İkinci gün, bazı geniş tarlalardan geçerek, tamamı duvar gibi geyik kafalarından ve kafataslarından yapılmış olan oldukça yüksek bir kule bulduk. Bizimle birlikte olan Müslümandan, söz konusu topraklarda çok sevdiği tüm köy halkıyla avlanmak için zamanında bunun yapılmasını Sufi'nin emrettiğini ve bunun onun egzersizi olduğunu öğrendik. Herhangi bir av bu şekilde yapılırdı. Dağlara yakın arazilerdeyken, tüm ordunun üç düzende gelmesini emretti. Önde kendisi ve ileri gelenler, yanında cenk ehli ve pelerinli kadınlar. Böylece av hayvanlarının yukarı çıkamadığı söz konusu dağ silsilesine ulaşılar. Çünkü bu av hayvanı çok sarp ve dik olan sarp dağların yamaçlarından başka yerde avlanmaz. Dağları bir taraftan kendisiyle birlikte soylular ve diğer taraftan cenk ehli kuşatıp önce oklarla, sonra kılıçla yiyebilecekleri kadar hayvanı öldürürdüler. Çok yorulduklarında ise daha fazla av hayvanı öldürebilsinler diye diğer savaş ehlini gönderirdi. Av hayvanlarının arasında bir aslan veya bir jaguar varsa, onu ondan başka kimse öldürmezdi. Çünkü aslanlardan daha az korktuğu için atından inip katıra binerdi ve onu bu şekilde öldürürdü. Bu kuşatma, av hayvanlarının tamamı öldürülene kadar kaldırıılmaz ve katliam üç, dört gün sürerdi. O yerde, hafızada kalması için, orada öldürülen hayvanların tüm kafalarından yolda bazılarını gördüğümüz çamur haline getirilen toprakla bir kule inşa edilmesini emrederdi.

X. BÖLÜM

Kaşan Şehrinden:

Kaşan, batı tarafında ve hemen arkasında kalan bir dağ silsilesinin yanında yer alan İsfahan'dan otuz fersenttir. Fransız tarzı kerpiç duvarla çevrilidir ve Müslümanlar, Farslar, Türkmenler yaşarlar. Çoğu tüccardır ve esnaf işiyle uğraşırlar. Burada bol miktarda ipek, saten, cüppe, brokar dokunur. Birçok ticari işin yapıldığı topraklardır. Birçok büyük tüccar ve dört ya da beş bin kadar hane vardır. Oradaki tarlaların hepsi kumlu olduğu için bu arazinin bulunduğu bölgede az yiyecek vardır. Sadece adı geçen şehrin yakınında az miktarda buğday ve arpa ekili arazi vardır. İspanya'daki gibi iyi meyve bahçeleri vardır. Nadiren yağmur yağdığından söz konusu sıra dağlardan borularla gelen su ile sulanmaktadır. Elçi ve Portekizliler, burada şehrin dışında bulunan ıssız kenar mahallelerdeki eski zamanların ölmüş Müslümanlarının yaptırdığı çok iyi evlerde konakladılar. Evlerin hepsinde, sahiplerinin artık hiçbir hatırası olmayan mezarları ve zengin anıtları vardır. Burada, Sufi'nin sarayına gitmek için baharın gelmesini günlerce, aylarca bekledik. Çünkü bu topraklar önümüzdekilerden ve geride kalanlardan daha ılımandır. Böylece kışın en sert zamanı geçtikten sonra yola koyulduk. Bu şehirden doğuya doğru üç gün uzaklıkta Hies (Yezd?) adında çok sayıda ipeğin de dokunduğu başka bir şehir vardır. Hava ve suların daha iyi olduğunu

söyledikleri için Kaşan'da dokunanlardan daha parlaktılar. Kuzeydoğu yönünde Kaşan'dan başlayarak ve kumlu tarlalar ile az su bulunan düz arazilerden geçerek Kum adlı şehre vardık.

XI. BÖLÜM

Kum Şehrinden:

Kum şehri, taş ve kerpiç duvarlarla çevrili düz bir arazi üzerindedir. İki bin hane vardır. Güneydoğudadır. Yiyecek, meyve ve birçok besi hayvanı ile develer ve siyah tüylü develer bakımından çok verimlidir. Sakinleri Türkmenler ve Farslar olup hepsi Ali ve Muhammed yasına tabidir. Bu şehrin yakınında güzel bir nehir akmaktadır. Yanında bir gün ve gece kaldığımız çok güzel bir kervansaray bulunmaktadır. Ertesi gün yola çıktık ve Saba şehrine üç gün daha yol yaptık.

XII. BÖLÜM

İran'ın sonuna yakın Saba adlı bir şehir hakkında:

Bu Saba şehri, binalarından da anlaşılacağı üzere çok büyük ve çok eskidir. Yahudi olmayan Yunanlılar tarafından inşa edilmiş gibi görünmekte olup birçok yeri yıkılmıştır. Duvarı harap olmuştur ve bunun gibi güzel binalardan olan büyük evler vardır. Hepsi üstten teraslı inşa edildiği için Müslümanların binalarının kiremitleri yoktur. Tarım ve biraz ticaret yapan Müslümanlar yaşamaktadır. Çok çorak bir bölgede yer aldığından, çok fazla av hayvanı ve vahşi hayvan bulunmaz. Fakat geyik türü yaban hayvanlarının boynuzlarından tüm Müslümanların kullandığı Türk yayları yaparlar. Çoğu sakini bu işin ustasıdır. Bu şehirden, Fırat nehri yanındaki Babil'e ya da Müslümanlar tarafından adlandırılan Badogar (Bağdat?)'ın batı yakasına doğru bir çöl uzanır. Bu şehirden, Müslüman Farslar ve Türkmenlerin yaşadığı bazı köylerin topraklarından geçerek Miyane adlı bir şehre vardık.

XIII. BÖLÜM

Miyane Şehri ve Sultaniye'den:

Miyane, batıda sıradağların yanında yer alan bir şehirdir. Fransız tarzı kerpiç duvarlarla inşa edilmiştir. Sakinleri beyaz Müslümanlar olup hepsi Türkmen ve Farstır. Doğu tarafında çok geniş tarlalar ve çiftlik hayvanları olduğu için Ticaret, sığır yetiştiriciliği ve tarımla geçinirler. Sufi'nin beyliğine ait olup Kışın çok soğuktur ve çok kar yağar. İspanya'da olduğu gibi birçok meyve bahçesi vardır. Burada bir gece yattık ve ertesi gün ayrıldık. Üç gün yürüdüktan sonra Sultaniye denilen başka bir şehre vardık. Bir duvar ve birçok güzel bina ile çevrilidir. Bize eski zamanlarda Yunanlılar tarafından yapıldığı söylendi ve binalar da öyle görünmekteydi. Türkmenler ve Müslüman Farslar yaşamaktadır. Arkasında kalan sıradağlara bitişiktir. Üç bin hane olup çok fazla ticaret ve tüccar vardır. Büyük Türk onu harap edince Sufi'nin geri çekildiğini ve burada tekrar toparlandığını öğrendik. Toprakları verimli olup İspanya'da olduğu gibi, birçok gıda maddesi, büyük baş hayvancılık ve çokça meyve bahçesi vardır. Bu şehirden kuzeye doğru yola çıkıp bu insanların yaşadığı topraklardan geçerek iki gün yürüdük ve geniş bir bölgedeki Angao (Avan ya da Ovan?) adlı bir şehre vardık.

XIV. BÖLÜM

Angao şehrinden:

Angao, birçok yerinde yıkılmış oldukça eski binaları olan çok eski bir şehirdir. Kuzeydoğuda düz bir arazi üzerinde yer almaktadır. Türkmenler ve Müslüman Farslar yaşamaktadır. Çok az tüccar bulunmakta, çoğu insan tarım ve büyükbaş hayvancılıktan geçimini sağlamaktadır. Geniş bir bölge olup birçok çiftçi köyü barındıran çok verimli bir topraktır. Bu araziye mandalarla sürerler. Burada iki gün kaldık. O sırada orada bulunan Casumbajandur (Kasım Bayındır) adlı bir beyefendi tarafından elçinin şerefine davet verildi. Müslümanlar bize onun çok şöhretli olduğunu ve krallar neslinden geldiğini, Sufi'nin ondan gasp ettiği İran krallığının büyük bir kısmının doğrudan ona ait olduğunu söylediler. Küçük bir devlet verilerek atlı birkaç kişiyle o topraklarda tecrit edilmişti. Avlanmayı çok sevdiği için birçok şahini ve köpeği vardı. Çok asil ve serbest bir statüye sahipti. Bu beyefendi daha önce bahsettiğim tertibatla kendi usulüne uygun bir davet verdi. Ertesi gün ayrıldık. Bu beyefendi, yanına birkaç şahin alarak bize eşlik etti ve kuşları bir dere boyunca yolda salarak ilerledi. Bu şekilde, bizimle bir fersahtan fazla gitti. Burada elçiyi ve Portekizlileri indirdi. Arazide ona yanında getirdiği erzakla bir davet daha verip bitirdi ve büyük bir nezaketle bizden ayrılıp evine döndü. Arkada kalan yollardaki herkesten daha fazla bize şeref veren ve öven bey buydu. O gün ve gecenin büyük bir bölümünde inzivaya çekileceğimiz kervansaraya ulaşmak için yürüdük. Ertesi gün kuzeybatıya dönük olarak engebeli araziler ve sıradağlardan geçerek bir gün süren yolculuğumuza başladık. Çökmüş bir köprü'nün bulunduğu büyük bir dereden geçerek Türkmenlerin yaşadığı küçük bir yer olan Turcumandil (Türkmençay)'deki başka bir kervansaraya yatmaya gittik. Buradan da köylerin olduğu topraklara doğru yola çıktık. Ertesi gece iki güzel kervansarayın bulunduğu, yine aralıklarla ve camlarla birbirine kapatılmış zengin oda ve odaların olduğu bir yerde yattık. Onları Sufi'nin karısının yaptırdığını ve kısa bir süre önce bittiğini söylediler. Bu arazi ve bölgede birçok Müslüman ve Türkmen köyü ve çiftliği bulunmaktadır. Arazi çok soğuktu ve her yer karla kaplıydı. Bu diyarın rehberleri yanımızda olmasına rağmen hayvanlar yüklerle birlikte düştüğü için çok sorun yaşadık. Hava çok soğuktur ve çok kar yağar. At sırtındaki bir adamın çoğu kez üşüyüp böylece eyerde donmuş olarak ölü bulunduğu ve atının onu herhangi bir yere götürdüğü sık sık olur. Bunu bize o topraklarda söylediler. Buradan kuzeybatıya doğru yola çıkıp bir gün daha yürüdük. Kayalık ve çekiçle kazılarak yapıldığı söylenen bir geçitten geçerek arkada kalan sıradağın diğer yamacındaki başka bir kervansarayda uyuduk. Kuzeybatıya bakan bu yerden başlayarak, birçok köy ile meskenin bulunduğu topraklardan geçip Sufi'nin tüm krallıkları ve beyliklerinin en dikkat çekici, büyük ve zengin şehri Tebriz'e ulaştık. Bunun hakkında kısaca birkaç şey anlatacağım.

XV. BÖLÜM

Fars dilinde Aldaba(?) denilen eyalette İran'ın sonundaki büyük ve yeni şehir Tebriz'den:

Tebriz, batıya doğru, daha sonra her biri kendi tarafına uzanan iki sıradağ arasında yer alan çok büyük bir şehirdir. Belirtmek gerekirse biri kuzey, diğeri ise güneş yönünde uzanır. Boşluklu, duvarsız, hepsi kemerli ve tonozlu, taş, kireç ve Fransız tarzı kerpiçten göz alıcı çok ev vardır. Bu bölge çok soğuk olduğu için sadece aydınlık veren boşlukları olan az pencereleri vardır. Bu pencerelerde birçok renk ve resim süslemeleri olan çok canlı camlar takılıdır. İçerisinde geniş bahçe ve meyve bahçeleri bulunan evler oldukça büyük ve eski yapılara sahiptir. Giriş çıkış kapılarının olduğu

kısımlar çok kalabalıktır. Bu da onu duvardan daha güçlü kılar. Hayranlık uyandıran taş işçiliğiyle oyma taştan çok sayıda cami ve çok yüksek minareler vardır. Ticaret çok olduğu için tüccarların yaşadığı, malların pazarlandığı, üstü kapalı çok büyük meydanlardır. Çok iyi dekore edilmiş on veya on iki çok büyük mesken vardır. Her biri tüccarların mallarıyla istirahat ettikleri konaklardır. Atla kimse girmediğinden geçtikleri kapıyı kesen büyük zincirin bir anlamı yoktur. Tüccarların yaşadığı yerlere ek olarak, taşımacılar (recoveiros) ve hayvanları için başka pek çok mesken vardır. Çok canlı ve müreffeh olan her türlü ticarethanenin bulunduğu birçok sokak vardır. Bu şehrin diğer tarafında, Sufi'nin evlerinin bulunduğu büyük meyve ve sebze bahçelerini çevreleyen çok büyük bir çit vardır. Kaymaktaşından veya o toprakların çok ince mermerinden yapılmış çok oymalı ve canlı renkli cam pencereli saraylar bulunur. Bahsedilen çitin çevresinde düzen içinde dikilmiş çok sayıda çok uzun kavaklar ve güzel şekillendirilmiş, yer yer çok büyük yapay göletler vardır. İçinde kuğu ve farklı türlerden kuşlar gezinmektedir. Bu şehirde beyaz, yüzü güzel ve iyi insanlar olan epeyce Türkmen ve Fars yaşamaktadır. Ticareti iyi yaparlar ve bu topraklarda aşırı değerli olan çok pahalı astarlarla birlikte kapitone elbiselerinin yapıldığı satenler ve pelerinlerinde altın ve ipekten bol ve zengin fırfırın olduğu elyaf kumaşlar giyerler. Şimdilerde tüccarlar Rusya'dan, benzer şekilde, Venedik ve Türkiye'den satış yapmak için buraya gelmektedir. Bu şehirde çok iyi yapılmış, kışın ve yazın yıkanabileceğiniz, insanları çok beyaz ve çok narin yapan birçok hamam vardır. Kadınlar çok güzeldir ve çok iyi muamele görürler. Soylu olanlar nadiren evden dışarı çıkarlar ve çıktıklarında sahip oldukları en iyi atlara binerler, erkekler gibi eyerde giderler. Giysileri çok dar ama kollu, kollarda katmanlı, vücutta kıvrımlıdır ve ayak ucuna kadar uzanır. Önü göğüslerden bele kadar açıktır ve gömlekler de aynen öyledir. Önü boncuk ve altın işlemeli ipek uzun içlik giyerler. Üzerine kırmızı veya mor kumaştan çoraplar, çok narin ipek ile deri çarıklar giyerler. Bu giysinin üzerine bol, dar, uzun kollu bedene oturan erminden, sansardan ve başka türden astarla kaplı giysiler giyerler. Başında örgülü bir peçeyle birlikte bu, Sufi'nin, benzer şekilde tüm diğer büyük beylerin ve zengin tüccarların kadınlarının elbisesidir. Sıradan insanlar, tümü tilki veya kuzu derisinden astarlı, Londra kumaşları ve başka kumaşlardan pelerinlerle birlikte, renkli hoş kapitone kaşkoller taşırlar. Çünkü İspanya'da olduğu gibi kışın çok soğuk olduğundan bu topraklarda onlarsız yaşanmaz. Bu toprakların ana ticareti ve Sufi'ye en çok getiri sağlayan şey, Sufi'nin diğer krallıklarından bu şehre giren ham ipektir. Buradan onları Türkiye'ye ve Müslümanların ile Hıristiyanların diğer ülkelerine götürürler. Her türlü gıda bolca bulunur. Yani buğday, arpa, pirinç ve çokça et vesaire hepsi ucuzdur. Çok uzaklardan geldiği için sadece yakacak odun ve kömür pahalıdır. O şehirde bir deve yükü altı ya da yedi Xays (Şahi?) değerindedir ki bu da her biri bir peni değerinde bir gümüş paradır. Burada iki Hıristiyan millet yaşamaktadır ve ülkede onlardan çok sayıda bulunmaktadır. Bazıları Frangues (Frenk) olarak adlandırılır. Çoğu çiftçi ve zanaatkar olup bizim gibi geleneklere ve inanca sahiptirler. Diğerleri, çoğu toptancı tüccarlar olan Ermenilerdir. Şarap yapma ve pazarlama işiyle uğraşırlar ve gizlice Müslümanlara satarlar. Ayınların yapıldığı bazı küçük kiliseleri ve oratoryoları vardır. İlkel kilise geleneğine göre kutsal ayınlar korkarak yönetilir. Bu şehrin ortasından geçen çok güzel bir nehir olup tüm halk buradan su içer ve kullanır. Borularla yerin altındaki tüm sokaklardan taşınır. Her sokağın belirli yerlerinde, gerektiğinde dışarı çıkarılabilmesi için bazı açıklıklar ve taş kilitler vardır. Kışın ılır ve toprağın üzeri yüksekte kısa sürede buzlaşır. Yazın bu topraklar o kadar sıcaktır ki İnsanların bazı evlerde buzu yerin altında saklayıp ticaretini yapmaları âdettendir. Ayrıca tüm meydanlarda halka şifalı bitkiler satarlar. Soylu ve varlıklı kimseler, dağlardan kar getirtip kilerlerinde bulundururlar ve içtikleri suya koyarlar.

Bu topraklarda, İspanya’da olduğu gibi, geniş bahçeli, içinde bağ olan bazı varlıklı evlerde konakladık. Burada yol yorgunluğunu atmak için birkaç gün geçirdik. Bu şehrin valisi, her zaman gereken erzak, atlar için arpa ve saman bize vermelerini sağladı. Birkaç gün geçtikten sonra Sufi’nin konakladığı kamp alanına doğru yola çıktık.

XVI. BÖLÜM

Sufi’nin bulunduğu kampa seyahatimiz üzerine:

Doğu yönünde Tebriz şehriden ayrıldık. Adı Abdalcalifa (Abdul Halife) olan Sufi’nin hizmetkârı soylu bir Müslüman bize eşlik etmek ve koruma görevinde bulunmak için Hürmüz’den geldiğinden biraz kısa yolculuklar yaptık. Yolculukların hepsi çok fazla Türkmen ile karşılaştığımız topraklardan elli fersenk sürmekteydi. Bazen arazide, yanımıza aldığımız çadırlarda, bazen de kervansaraylarda yatmaktaydık. Tüm bu arazi ile yol, aralarında yazın çok fazla ot bulunan ve hiç ağaç olmayan tarlalar ile dağlardan meydana gelmektedir. Sadece bazı yerlerde ve kasabalarda birkaç meyve bahçesi ile elle dikilmiş diğer ağaçlar, yani kavaklar, dişbudak ağaçları, söğütler vardır. Yemek yemeye dikkat etmezler, deve ve at dışkılarının yanında akşam yemeğini yerler. Belirli madenlerin çıkarıldığı arazinin bazı kısımlarında natafe (neft)⁶ adı verilen ve şifa olarak birçok şey için faydalandıkları bir yağ çıkmaktadır. Sufi’nin kamp alanına bir günlük mesafede bulunan bir nehrin kenarında yanımızda taşıdığımız çadırları kurduğumuz yere vardık. Burada Sufi’nin valilerinden elçiye bir mektup geldi. On veya on iki gün boyunca, yükleri, kıyafetleri ve kadınlarıyla birlikte at sırtında bulunduğumuz yerden geçen Müslümanların ardı arkası kesilmedi. Bu günler geçtikten sonra bize yola çıkmamız için bir mesaj geldi ve çok geçmeden ayrıldık. Yarım gün yürüdükten sonra, birçok soylu Müslüman at sırtında bizi karşılamaya geldiler. Barınmamızı sağlamak ve onurlandırmak için içi şarap dolu gümüş şişeler, elmalar ve büyük birkaç kutuda şekerleme getirdiler. Hepsini dinlene dinlene sinidekini içtiler ve bize de onlar gibi yiyip içmemizi söylediler. Onlar kadar olmasa da dediklerini yaptık. Sufi’nin kampına girinceye kadar bütün günü bu şekilde geçirdiler. Buraya gelince çadırlarımızı kurmamız için bize yer tahsis ettiler. Onları kurup ve elçiyi içeriye alır almaz, kendi dillerinde Vaciil (vekil?) denilen Sufi’nin odabaşı (mestre sala), ona yemesi için kubbe tarzında yapılmış altın bir kapakla kapatılmış bir kile buğdayı alacak kadar büyük porselen içinde bol baharatla birlikte yahni gönderdi. Bu da çok iyi haşlanmış pirinç üzerinde tereyağında kızartılmış bir kuzu idi. Yanında bize ağzı dar, iyice kapatılmış ve mühürlenmiş içi kaliteli şarapla dolu iki testi gönderdi. Gelişimiz çok güzel oldu. Sufi bize pek çok lütufta bulunacağı için önce dinlenmemizi istedi. İran’da kral olarak yükseldiği sırada Portekiz’in Hindistan’da ortaya çıktığını söyleyip güzel temennilerde bulundu. Bu doğrudu çünkü kral olarak hâkimiyetini kurduktan sonra o sırada Affonso de Albuquerque Hürmüz’ü aldı ve vergi vererek saygılarını sundu. Hürmüz kralı, eskinden beridir söz konusu Sufi’ye haraç ödediğinden ve tacını ondan almış olduğundan, Vali Affonso de Albuquerque’nin ona elçi göndermesini sağladı. Bazı Portekizlilerle birlikte Trofa’lı Fernão Gomez de Lemos’u gönderdi ve Sufi tarafından çok iyi karşılandılar.

6 Neft benzeyen ve tedavi amaçlı bu madde hakkındaki bilgiye Kaempfer’de de rastlamaktayız. Bu madde dağların yüzeyindeki kayalıkların akarak oluşmaktaydı. Yoğunluğu, rengi ve akışkanlığı zifte benzemekteydi. Sıcığa maruz kaldığında daha esnek olmaktaydı. Kullanıldığı zaman hayvanların ayaklarındaki kırıkları birkaç gün içinde, çocuklarınkini üç gün içinde, küçük tavukları ise bir günde güçlendirip normale döndürdüğüne inanılmaktaydı. Çıban ve bağırsak ülseri için güçlü bir ilaç olmasının yanı sıra yoğun kan akışımı da yeniden başlatmaktaydı. Bkz. Kaempfer, 2018, 366, 369.

Gücünün ne kadar büyük olduğunu zapt ettiği Müslümanların ve hükümdarların anladıklarını söyleyerek İran'da Sufi'yi onurlandırdılar. Doğunun krallıklarının ve beyliklerinin kendisine biat etmelerinin yanı sıra aynı zamanda dünyanın batısından gelen Frenklerin de ona elçiler ve hediyeler gönderdiklerini onlara söyledi. Adı geçen Fernão Gomez de Lemos çok iyi karşılandı ve anlaşmayı teslim etti. Ayrıca Hindistan tarihçilerinin yaygın olarak söylediği gibi Sufi ona lütufta bulundu ve pek çok pahalı hediye takdim etti.

XVII. BÖLÜM

Sufi'nin verdiği genel bir davet üzerine:

Genel olarak Sufi'nin oraya çağrılan büyük ve küçük tüm krallıklarına ve beyliklerine verilmesini emrettiği büyük bir daveti düzenlemekle meşgul olduklarından bu kampta kaldığımız birkaç gün boyunca elçi, Sufi ya da valileriyle konuşma imkânı bulamadı. Gilan kralı, Şirvan kralı, Mâzenderan kralı ile Hıristiyan olan ve Sufi'nin kuzey tarafındaki son topraklarıyla sınırlı olan Gürcülerin krallığının elçileri katılmaktaydılar. Bunun yanı sıra büyük devleti temsil eden diğer büyük Müslüman beyleri de gördüm. Kendi dillerinde yılın ilk günü anlamına gelen bu davete iştirak edenler için Sufi'nin pek çok erzakı, yiyeceği ve çok kaliteli şarapları vardı. İpek ve brokar giysiler, altın ve turkuazlarla süslenmiş kılıçlar, gümüşle kaplanmış eyerli atlar, kızıl akbaba tüyleri ile çok değerli başka türden şeylerle birlikte ermin ve sansar kürkünden astarlı giysiler. Bunlar beylerin her birine konumuna ve liyakatine göre sınıflandırılıp dağıtılacaktı. O gün, sabah, Sufi için çok büyük ve değerli yeni çadırlar kuruldu. Aralarında son derece ihtişamlı olan çadırda kalmaktaydı. Ortasında kalçadan itibaren bir erkek bacağı kadar kalın, altın, mavi, ince boyalar ve yağlarla boyanmış yuvarlak bir payanda bulunan İspanya kralının ana odası gibiydi. Çadırın tamamı, çok düğümlü renkli saten kumaşlarla şekillendirilmiş olup zengin halılarla ve birçok ipek yastıkla kaplıydı. Çadırın yükseltilmiş perdeleri, tüm kralların ve büyük beylerin sırayla oturduğu ve Sufi'nin biraz daha ileride oturduğu çadırı çok daha büyük kılmaktaydı. Bahsedilen çadırın önünde, kampın geniş bir alanını kaplayan aynı donanımdan bir sundurma vardı. Sufi'ye nefis yiyecekler getirdikleri ve hizmet ettikleri pahalı halılarla kaplı çadırın avlusundaydı. Söz konusu çadırın bir tarafında çok sayıda halı vardı. Üzerlerine ipek örtüler serilmişti. Yanlarına şarap dolu birçok büyük gümüş şişe ve içmek için küçük gümüş taslar konulmuştu. Sufi'nin önünde üzerine firuze ve yakut kakılmış altın ve gümüş şişeler, birlikte içmek için kullandığı altın ve gümüş bardaklar vardı. Bu şekilde davet yapıldı. Elçiye, (aralarında benim de olduğum) bazı Portekizlilerle birlikte sarayın önüne yerleşmelerini buyurdu. Yemek yerken gözü hep elçideydi ve bazen de ona leziz yiyecekler gönderirdi. Kampta kenarlarda bulunan masalar, her iki tarafta arbalet atışı mesafelik yer kaplamaktaydı. Genellikle verilen leziz yiyecekler, kuzu eti ve çok renkli haşlanmış pirinç, yani siyah, beyaz, sarı ve başka renkli, börekler, üstüne şekerli yumurtalı omletler, çok ince kek şeklinde yapılan buğday ekmekleriydi. Bu topraklarda çok az ilgi gösterildiği ve nadiren kullanıldığı için tavuk yoktu. Bu davete günün büyük zamanını ayırdılar. Tüm krallar ve beyler sırayla Sufi'ye birer içki sundular. Orada on altı yaşında olan bir oğlan devam etti ve babası gibi birçok müzik aletinin sesine de içti. Arpları, flütler, küçük klavyeler ve kullanmadığımız diğer aletlerdi. Sayıca çok olan tüm müzisyenler, müziği sözlerle ahenk içinde icra etmekteydiler. O gün de böylece sona erdi. Ertesi gün verilmesini emrettiği elbise ve ihsanlar, Sufi'nin görevlileri tarafından dağıtıldı. Elçiye brokar bir elbise ve biçimine göre yapılmış bir pelerin getirdiler. Ona eşlik eden ve davette bulunan Portekizlilere ise renkli saten elbiseler ve fazlasını hediye ettiler. Aynı gün Sufi, çadırlarından çok uzun ve düz olan direkler dikilmesini emretti.

Her birinin tepesinde, portakal büyüklüğünde altın bir elma takılı olan ince bir çubuk vardı. Direğin yanına, sundurma görevi gören çok pahalı ipek bir güneşlik kurdu. O ve adı geçen krallar ile beyler altında oturmaktaydılar. Yayla ok fırlatarak elmaya çok azı isabet ettirmeyi başarmaktaydı. Bu şekilde günün bir kısmı geçti. Kısa süre sonra, çok iyi giyimli, şapkalarında tüyler olan, at sırtında ve iyi bir yarış atına binen birçok soylu birbiri ardına koşarak geldiler. Söz konusu direğin dibinde elmaya ok atmaktaydılar. Hünerli ve kurnaz olanlar isabet ettirmekte ve yere düşürmekteydiler. Onu yere düşüren kişi hemen attan iner, onu alır, Sufi'ye büyük bir saygı gösterinse bulunurdu ve ona bir bardak şarap ikram ederlerdi. Sonra çubuğu bir iple indirip başka bir elma takmaktaydılar. Her biri otuz cruzados ağırlığındaydı ve bu günü bu şekilde geçirdikleri için kutular Sufi'nin önünde doluydu. Ertesi gün Sufi, vali D. Duarte de Menezes ve Hürmüz Kralı'nın kendisine gönderdiği hediyein kendisine getirilmesini emretti. Hediye olarak çokça çok ince kamıştan bir Hint kumaşı (beatilha), zencefil turşusu kavanozları, bir insan kafası büyüklüğünde kehribar, birkaç pahalı yakut ve elmas yüzükler, at arabası tekerleği büyüklüğünde işlenmiş büyük bir porselen vardı. D. Duarte'nin hediyesi, kalelerin resmedildiği çok yaldızlı gümüş bir sofrayı takıyordu. Bunlar, eller için bir su kasesi, ince kulplu ve ağızlı bir sürahi, tuzluk ve iki büyük tas, üzengilerle birlikte bir eyer ve yaldızlı tel işleme bir göğüs zırhı, bir kutu, iki parça ipek minder ve perdeler, Portekiz yapımı ipek bir yatak için örtü ve çok pahalı beyaz bir silah takıydı. Kayıt altına alındı ve Sufi'nin eline verildi. Bu sırada çadırdan çıktı ve orada kendisi için hazırlanmış olan bir kanepeye oturdu. Elçi geldi ve oradaki Müslümanlar için getirdikleri tüm hediyeyi oradakilere iletmelerini sağladı. Sufi bu parçaların hiçbirine bakmadı. Benim taşıdığım silahlar hariç herhangi birine ilgi göstermedi. Onları görmeye ne kadar hevesli olduğunu göstermek için beni durdurdu. Benimle konuşmaktaydı. Zırh eldivenimi çıkarıp eline taktı. Sonra neferini çağırdı, onları kuşandırdı ve ona, *bu yolculuğa benimle böyle çıkacaksın* dedi. Sonra herkes içmek zorunda olduğu için porselen testileri getirmelerini ve şarapla doldurmalarını emretti. Pers krallarının eski bir geleneği, sarhoş olmadan ne kadar çok içerlerse o kadar saygın kabul edilmeleriydi. Böylece porselen testileri doldurdular ve o da güzel bir kadeh şarap aldı. Sufi, arada bir porselen testiden şarap içti fakat bu işin bir kısmını hizmetkari yapmaktaydı. Bu sırada, etrafındaki beyefendiler latife edip nezaket göstermekteydiler. İçmeye başladıktan sonra, latife ederek etrafındaki krallara ve beylere şarabı verdi. Onun yakınında olduğum için sanki iyi duyabiliyordum. Bu bitince, ata bindi. Müslümanlar ve beylerle birlikte kampa giden yoldan saparak yürümeye başladı. Yanına şahinler ve köpekler aldı. Bu kampta kaldığımız süre boyunca birçok Müslüman İranlı erkek ve kadın gruplar halinde geldiler. Büyük bir sevinçle oldukça fazla müzik aletiyle kampa varmaktaydılar. Geldikleri gibi Sufi'yi selamlamaktaydılar. O da belinde kılıcı bütünüyle çadırdan çıkıp daha sonra bu insanları onurlandırmak ve eğlendirmek için onların önünde bir kadeh şarap içmekteydi. Onun önünde kurban olarak bir inek kesip hayatlarında kendilerine hiçbir zarar gelmeyeceğini söyleyerek büyük bir çılgılık atmaktaydılar. Atları veya kısrakları ve güzel kızları olanlar da bunları sunmaktaydı. Bunu yaptıktan sonra çok tatmin ve memnun olarak topraklarına doğru yola çıkmaktaydılar. Otuz bin atın ve yirmi binden fazla çadırın bulunduğunu söyledikleri bu kampta kaldığımız süre boyunca bunu defalarca gördüm. Neredeyse Sufi'ninki kadar büyük çadırları olan üç veya dört büyük bey kamptaydılar. Yanlarında trompet, anafil⁷, irili ufaklı davullar taşımaktaydılar. Bunları güneşin doğuşunda ve keyfinin en iyi olduğu bir saatte Sufi'ye çalmaktaydılar. Bitişinde kurdukları kendilerinininki kadar büyük başka çadırlarda da kadınlarını yanlarında taşırlar. Kamp kalktığında Sufi'nin

7 Müzik aleti olarak Fars ve Arapların kullandığı trompet.

hizmetkarlarının tüm eşleri diğerlerinin eşlerinin arkasında toplanırlar. Çok iyi giyimlidirler ve kocalarının sahip olduğu en iyi atlara en kaliteli koşumlarıyla erkekler gibi binerler. Elbiselerinin de erkeklerinkinden bir farkı yoktur. Sadece kafasına arkadan örgülü bazı boneler ve yüzü örten peçeler takarlar. Önlerinde, eyerle aralarında, hafifçe üzerlerine yaslanarak gittikleri küçük saten yastıklar vardır. Erkekler de aynı şekilde ellerindeki en güzel elbiseleri giyerler: Bunlar ipek tunikler, kadife elbiseler, kırmızı ve mor kumaşlardır. İpeğe ulaşamayanlar, mavi bir eşarp, çok ince beyaz kapitone, astarlı mavi Londra pelerinleri, külotlar üzerine yine lacivert kumaştan taytlar ve çok sağlam deri ayakkabılar giyerler. Bu ayakkabıların tabanları birçok küçük demir çivi ile çivilenmişlerdir. Topuk üzerinde mahmuz görevi gören, bir inçlik gagası olan, çivilenmiş demir bir arma vardır. Dört karış uzunluğunda, keskin kenarlı, kını uyluk kemiğinin üzerine düşen çok ince kabzalı kılıcı taşıyan demirlerle süslenmiş katlanmış deriden dar kordonlar kuşanırlar. Başları ve sakalları her zaman traşlıdır. Yalnızca dudağın üstü her zaman tıraşsız kalır. Delikanlılığa erişir erişmez, yeni çıkan bıyığı uzatmaya başlarlar. Atları büyük ve güçlüdür. Koşum takımları üzengi ve kolanı olan eyerlerdi. Üzengileri eski zamanlardan kalma hayvanların sabanlarına benzer, ama daha çok demirden yapılmıştır. Dizginleri, gözlüğü ve başlığıyla birlikte hayvanın gemi neredeyse biniciyle bütünleşmiştir ve daha az demirdendir. Göğüs korumasının tamamı dikişli olup birçoğu mavi ve yağlı boya ile boyanmıştır ve bazılarında eyer de bulunmaktadır. Atların kalçalarına tüm vücudu kaplayan, rengarenk ipek şallar veya brokarlar giydirilir. Barış zamanlarında çoğu yanlarında yay ve oklar getirirler. Savaş zamanlarında ise bunların yanı sıra birçok farklı türde zırh ve mızrak gibi demirleri olan, kırmızı ve yeşil boyalı, renkli ipek bayraklı yarım mızraklar da getirirler. Bu kamp düz bir arazide kurulduğunda, kuşların onu geçmek için uçtuğunu, Müslümanların dört bir yandan bağırıldığını, çadırların arasına düşüp onları ellerine aldığını birçok kez gördüm. Bu kamptan yarım fersah, hatta biraz daha ötede her tür mal getiren birçok tüccarın dolaştığı zengin çadırlardan oluşan başka bir kamp daha vardır. İfade etmek gerekirse ipekten yapılmış, zengin astarlı elbiseler, at koşum takımları ve eyerler, buğday, arpa, et, tereyağı, meyve, piriç ve bütün yemekleri çok güzel pişmiş olarak satan aşçılar bulunmaktadır. Bu kampa ordupazar denmektedir. Birçok Müslümanın sıklıkla oraya buraya koşuşturduğu meydandaki kamp anlamına gelmektedir ve büyük bir fuara benzer: Bu kamptan Sufi'nin kampına yerleşebilirsiniz.

XVIII. BÖLÜM

Hazar Denizi'nden ya da İranlıların adlandırmasıyla Gilan Denizi'nden:

Birkaç gün sonra kamp, çok sayıda verimli tarlalardaki otlardan ve meralardan yararlanmak için başka bir yere taşındı. Atların ve aynı zamanda develerin sıkça kullandıkları ovalardan geçtikten sonra doğuya doğru uzanan dağlara geldik ve Gilan Denizi dedikleri, acı sularla dolu bir lagün olan Hazar Denizi'ni çevreledik. Yüz fersenk civarındadır ve bir kıyından diğerine on beş ya da yirmi fersenktir. İçinde çok sayıda pullu balık vardır fakat daha fazlası, omurgalı balık olup puluzdur. Hepsi kampta satılmaktadır. Çok yağlıdır ve hoş bir tada sahiptir. Çevresindeki birçok yer ve kasabaya tekneler ve gemilerle ulaşırlar. Bazı nehirlerin aktığı bir deniz gözü var. Bazen içinde fırtınalar çıkar. Birkaç gün sonra kamp bu dağların yakınlarından kalktı ve yavaş yavaş geri çekilerek çok iyi bir bölgedeki, her türlü malzemeye dolu, Sufi'nin babası Şeyh Haydar'ın beyi olduğu Erdebil adında çok kalabalık ve şanlı bir kasabaya ulaştı.

XIX. BÖLÜM

Sufi'nin kampıla birlikte Erdebil adlı kasabaya gelişi hakkında:

Erdebil Tebriz'den doğuya, biraz da kuzeye doğru on veya on iki günlük uzaklıkta yer alan, iyi binaları ve Fransız tarzı kerpiç duvarlardan yapılmış evleri olan, İranlı Müslümanların yaşadığı büyük bir kasabadır. İpek ve diğer mallarla uğraşan iki veya üç krallığa komşu oldukları için çoğunluğu tüccardır. Toprak Tebriz kadar soğuk değildir. Orada pek çok erzak vardır: İspanya'da olduğu gibi buğday, arpa ve meyve. Müslümanlar arasında Sufi'nin babasının gömülü olduğu çok yeni bir cami buradadır. Sufi'nin kampı bu bölgelerin yakınındaki tarlalarda ve dağlarda birkaç gün gezindi. Bir gün öğlen, bizimle Hürmüz'den gelen Sufi'nin Müslüman bir hizmetkârı elçinin yanına geldi. Büyük bir titizlikle ve aceleyle içeri girip atları beslememiz ve toplanmamız gerektiğini, çünkü kamptan bir an önce ayrılmamızın uygun olduğunu elçiye söyledi. Elçi bu habere çok üzülde çünkü Sufi'nin ömrünün sonuna çok yaklaştığı artık yüksek sesle dile getirilmekteydi. Eğer ölürse sahip olduğumuz şeyleri bizden çalacaklarından emindi. Fakat Müslüman hizmetkar bizdeki bu şüphe ve korku ile ilgili hiçbir şey fark etmedi. Müslüman hizmetkarın bizi uyarması üzerine, elçi, Portekizlilerin, ıssız arazinin yanındaki bir kervansarayına girip, orada yanımızda getirdiğimiz tüfeklerle kendilerini savunmalarını kabul etti. Büyük ve kapısız olduğu için buna bir faydası olmayacağını düşündük ve söz konusu kamptan Tebriz'e doğru tehlikeleri göze alarak yola çıktık. Atları beslemek dışında, üç gün üç gece boyunca hiç dinlenmeden yürüdü. Nihayetinde geçip gidişimizi göremediler. Büyük bir uğraşla Tebriz şehrine ulaştık, önceden konakladığımız evlere girdik. Varışımızdan üç ya da dört gün sonra Sufi'nin öldüğü ve oğlunun kral ilan edildiği haberi ulaştı. Bu haberi, çok sayıda silahlı insanı at sırtında getiren ve şehrin her yerinde herkesin huzur içinde olması ve isyan çıkarmaması için birçok vaaz verilmesini emreden Sufi'nin büyük bir beyi getirdi. Şayet bunu yapmazlarsa derhal kafalarının kesilmesini emredecekti. Birkaç gün boyunca sürekli iyi silahlanmış adamlarıyla birlikte, çok az Müslüman'ın görüldüğü şehirde at sırtında gezindi. Elçi ve Portekizliler söz konusu evlerde kapalı kaldık, geceleri elimizde silahlarla, tüfeklerimizle ortalık sakinleşip tüccarlar dükkanlarını açana kadar izledik. Tebriz'den doğuya doğru üç gün uzaklıktaki bol ot ve iyi suların bulunduğu dağlara kampıyla birlikte Tahmasp Sultan yeni kral olarak geldi. Kampı oraya vardıktan sonra, babasının haznedarlarını görevlendirdi ve işlerini iyi yapmadıkları tespit edilenlere karşı adaletin acımasızca uygulanmasını, bazılarının da mallarına el koyulmasını emretti. Suçlu bulunan büyük beyleri ise kendi eliyle doğradı. Adamlara bu zalimlikleri yapmayı bıraktıktan sonra aslanların ve ayıların getirilmesini emretti ve onları öldürdü. Tüm bunlar, bu toprakların Müslüman beylerinin alışıktığı üzere, insanlara korku yaymak için yapıldı. Birkaç gün sonra elçi, o zamana kadar hiçbir şey neticelenmediğinden elçilik misyonunu iletmek için yeni kralın kampına gitti. Aşırı derecede arzuladığım ve beraberinde birçok yeri görebileceğim Kudüs yolculuğunda bana rehberlik edecek Hıristiyan Ermenileri bulunca, elçiden ayrılarak Tebriz şehrine doğru yoluma devam ettim.

XX. BÖLÜM

Tebriz şehrinde ayrılışım ve yol boyunca gördüğüm şeyler hakkında:

Bu yedi Ermeni Hıristiyan'la birlikte yüzüm batıya dönük olarak Tebriz'den ayrıldım. Bunların altısı, Tebriz'den on veya on iki fersenk mesafede bulunan Sufi'nin beyliğine ait olan Nahçıvan denilen bir bölgede doğmuş, az zenginliğe sahip tüccarlardı. O gün vardık ve bir kervansarayda uyuduk. Hemen ertesi gün iki gün

boyunca yürüdük bizimle aynı yasa ve geleneklere sahip Hıristiyanların, Frenklerin yaşadığı büyük bir köye vardık. Onlar da bizim gibi beyaz insanlardır, tarlalarla ve hayvan yetiştiriciliğiyle geçinirler. Bu toprakların tamamında iki Hıristiyan millet ve birkaç Müslüman Fars yaşamaktadır. Kışın çok soğuk bir memlekettir ve kuzeye doğru uzanan çok yüksek dağlar bulunmaktadır. Bana Nuh'un gemisinin orada olduğunu söylediler ve geminin bulunduğu her şeyin karla kaplı olduğu dağ silsilesini gösterdiler. Her ne kadar iyice bakmaya çalışsam da çok beyaz olduğu için başka bir şey göremedim. Fakat daha fazla göremedim ve gözlerim biraz kötüleştiği için gerçekten bakamadım. Bunun üzerine o köyün Hıristiyanları bana din adamları ve dindarların söz konusu dağın zirvesine kadar gerçekten çıkıp adı geçen gemiden kalıntılar getirdiklerini söylediler. Bacakları çok yorulup geri dönmek zorundan kalacağından başkasının oraya çıkamayacağını samimi bir şekilde söylediler. Ayrıca bana, o bölgede çok büyük, çok eski beş kilisenin bulunduğunu ve onlara çok büyük hayranlık duyduklarını anlattılar. Bunlar arasında bir durum dikkat çekicidir: Her biri o kadar çok özelliğe sahip ki sayıları ne kadar olursa olsun hiç kimse onları tamamen doldurmayı başaramaz. Bunu deneyimlemek için Sufi, tüm ordusuyla birlikte içine girip böyle olup olmadığını öğrenmişti. Bunu yaşamadım ve böyle bir mucizenin nasıl olabileceğini hayal edemiyorum. Bu şekilde büyük bir gizemden yoksun kalmaması gerektiği kesindir. Onlar da bana, aralarında çok kıymetli ve pahalı bir şey olan mirao/ miron denilen balsamın burada nasıl yapıldığını anlattılar. Bu şekilde yapılmaktadır: Tarlada birçok dindar toplanır ve üzerine halılar yerleştirdikleri bir sunak dikerler, üzerine birçok çiçek yerleştirdikleri büyük bir kap oturturlar ve çokça dua ettikten sonra az miktarda Mısır Kahire'den gelme balsam dökerler. Tekrar dua ederler ve büyük bir saygıyla, sahip olduğunu söyledikleri Aziz Gregorio'nun kolunu onun içine sokarlar. Çok geçmeden kap kaynamaya ve köpürmeye başlayınca onu alıp aralarında dağıtırlar. Köpükten arınmış olanı saklarlar ve Patriark olan baba onu götürür. Bu miron'u her patriğin ömründe yalnızca bir kez yaparlar. Hakikiliğini tasdiklemesi için onu Sufi'ye gönderdiklerini söylemektedirler. Bu bölgede birçok üzüm bağı ve elma bahçesi vardır. Hıristiyanlar bu mahsulleri Sufi'nin sarayı ve tüm efendileri için işlerler. Birlikte geldiğim altı Ermeni burada kaldı. Ben de aşağı Ermenistan'da eşi ve evinin bulunduğu Beteliz köyü denilen yere giden içlerinden en saygın ve zengin olan Vacoyanorizão adındaki kişinin eşliğinde ilerledim. Bu bölge, Sufi tarafından yönetilen Yukarı Ermenistan olarak adlandırılmaktadır. Sufi, bu Hıristiyanlara çok iyi davranır ve onların halka açık kiliselere sahip olmalarına izin verir. Bunlarda yılın tatil günlerinde kutsal ayınlar yaparlar ve herkes ilk kilisedeki geleneksel uygulamaya göre komünyon alır. Bir bayram günü onun kilisesine gittim; ortasında insan sureti resmedilmemiş bir sunak ve üzerindeki rafta parşömen kâğıda yazılmış bir kitap bulunmaktaydı. Alışık olmadığımız bir şekilde sunağa yüzü dönük uzun saçlı, sakallı, esmer yüzlü yaşlı bir adam olan bir rahip vardı. Beyaz bir cüppe giymişti, kalın bir kumaştan yapılmış, uzun bir atkı boynuna dolanıp cübbenin içine sokulmuştu. Katedral rahiplerinin perhiz sırasında giydikleri pelerin gibi bir örtüyü kepini çıkarmadan başına takmıştı. İnsanlar kilisenin duvarlarının etrafında, kadınlar gibi yerde oturmaktaydılar. Her adamın önünde şarapla dolu su kabakları, testiler, ekmek ve yediği başka şeyler vardı. Rahip yavaş yavaş sesini yükseltti, herkes şarkıyla karşılık verdi ve *Pater nostre* (Bizim Babamız) deyince durdular. Sıkıldığım ve ettikleri duayı anlamadığım için oradan ayrıldım. Bundan başka bir şey görmedim. Bu rahipler iyi dindarlardır. Dünyevi zevklerden uzak dururlar ve evlenmezler. Aralarında evlenip eşi ve çocukları olan diğerleri de vardır. Eğer eşleri ölürse bir daha evlenmezler. Büyük perhiz ve Advent (Noel öncesi 4 hafta) sırasında ölüme neden olacak hiçbir şey yemezler ne zeytinyağı ne de tereyağı. Bu dönemde yedikleri ekmek, sirkeyle salamura edilmiş

şalgam ve diğer sebzelerdir. Şarap içerler. Bunu aralarında gördüm.

XXI. BÖLÜM

Bu topraklardan ayrılıp ileriye gitmem hakkında.

Bu topraklardan bu Ermeni tüccarla birlikte ayrıldım. On veya on iki katır yükü taşıdığımı söyledi. Hıristiyan Ermeniler, Frenkler ve Müslüman Kürtlerin yaşadığı büyük ve korkunç vadilerin, meşe ormanlarının bulunduğu topraklar boyunca yüründük. Beyaz insanlar olan Kürtler, hayvancılıkla geçinmekte olup pek evcil değildirler. Kimse tarafından yönetilmek istemediklerinden, genellikle dağlık ve sarp arazilerde yaşamayı tercih ederler. Üç günlük yolculuktan sonra, Ermenistan'ın aşağısında, dağlar ve sıradağlar arasında bulunan acı bir göle vardık. Uzunluğu yedi ya da sekiz fersah olup eni ise beş ya da altı fersahtır. Ermeni rahiplerin yaşadığı manastırların olduğu iki küçük ada bulunmaktadır. Bu bölgelerde olduğu gibi iyi meyve bahçeleri vardır. Bu adalarda yaşayan rahipler, bu topraklarda ve çevresinde büyük bir saygı görürler. Çoğu zaman Müslümanların karşısında mucizeler gösterdiklerini bana söylediler. Kısa zaman önce içlerinden biri çok kuru bir balık alıp birçok Hristiyan ve Müslümanın huzurunda bu denizin (Van Gölü) kıyısında İsa Mesih'in adına bırakmış ve balık canlı olarak yüzmeye başlamış. Bu bölgede tamamen Hıristiyan Ermeniler yaşamaktadır. Burada Sufi'nin egemenliği sona erer ve Büyük Türk'ünki başlar. Bu denizin yanında Argiz (Erciş) adında bir kasaba bulunmaktadır.

XXII. BÖLÜM

Aşağı Ermenistan'da bulunan Erciş adlı bir kasaba hakkında.

Bu denizin bitişiğindeki bir kervansaraydan yola çıktık. Ermeni Hristiyanların yaşadığı Erciş adlı bir kasabaya gidip uyuduk. Birçok köy ve yerin bulunduğu güzel bir bölgededir. Bu Ermeni Hristiyanların yaşadığı her yer, diğer hiçbir yerde olmadığı kadar özgürlüğe sahip olup burada az sayıda Kürt Müslüman yaşamaktadır ve Hristiyanlarla çok iyi geçinirler. Kasaba sığ ve çitle çevrilmemiştir. Hepsisi üstü teraslı küçük bina ve evlerden oluşmaktadır. Çok soğuk bir yerdir. Bu Hristiyanlar, İran kültürüne göre yapılmış kıyafetler giyerler. Başlarına ipekten yapılmış büyük kubbeli başlıklar takarlar. Bir adam kolu uzunluğunda ve bir buçuk avuç genişliğinde, ipek ve pamuktan yapılmış çoraplar giyerler. Bu başlıklar Sufi'ninkilerden daha eski olup kıvrımları yoktur. Bu topraklarda çok fazla şarap, çok fazla meyve ve bazı buğday tarlaları olup ayrıca çok fazla pamuk vardır. Bu Ermenilerin çoğu ticaretten geçinirler ve buna çok eğilimlidirler. Bu kasabanın yanında bir Sufi subayının bulunduğu kayadan bir kale vardır. Buradan ayrıldık ve tüm gün bu deniz kıyısı boyunca yürüyerek, o sıralar Büyük Türk'ün hâkim olduğu Aclata (Ahlat) denilen kıyıda bir fersah uzaklıkta kuzeyde bulunan bir kasabaya uyumaya gittik.

Sonuç

António Tenreiro'nun Safevî topraklarına yaptığı yolculuk, Osmanlı Topraklarında devam etmiştir. 1523-1524 tarihinde gerçekleştirdiği seyahatin birinci aşamasında Hürmüz, Kabristan, Lar, Şiraz, İsfahan, Kaşan, Kum, Saba, Miyane, Sultaniye, Avan, Tebriz ve Erdebil'e uğrayıp Portekiz elçisiyle birlikte Şah İsmail'in sarayını ziyaret etmiştir. Hürmüz meselesinin Portekiz elçisinin ziyaretini gerçekleştirdiği esnada Şah İsmail'in ölümü sebebiyle sonuca ulaştırılmadığı ortadadır. Taht değişikliği sebebiyle yönetim kadrosunda yaşanan değişim krizi sırasında Tebriz'de kalan elçilik

heyeti, ortam sakinleştikten sonra yeni Safevî hükümdarı Şah Tahmasp'ı ziyaret edip misyonunu tamamlamıştır. António Tenreiro ise bu noktada ekipten ayrılarak Ermenistan topraklarına doğru yolculuğuna devam etmiştir. Nahcivan üzerinden, Erciş, Ahlat güzergahından Osmanlı topraklarına giren Tenreiro, 1524-1525 tarihindeki seyahatinin ikinci aşamasında Bitlis, Diyarbakır, Urfa, Birecik, Halep, Hama, Şam, Safed, Remle, Gazze, Kahire, İskenderiye ve Kıbrıs'a uğramıştır. Diyarbakır'dan İskenderiye'ye kadar Tenreiro'nun geçtiği şehirlerle ilgili kısmını Salih Özbaran, "Portekizli Seyyahlar" kitabında kısmi çeviri ve özet olarak okuyucuya sunmuş olup eseri çevirisini yaptığımız kısmın devamı niteliğindedir. Seyahatin üçüncü aşaması Kıbrıs'tan Hürmüz'e olup 1525-1526 tarihinde olduğu sanılmaktadır. Son olarak Tenreiro 1528-1529 tarihinde tekrar Basra, Halep ve Kıbrıs yoluyla bu kez Akdeniz üzerinden Lizbon'a dönerek seyahatini tamamlamıştır.

Kaynaklar

- Albuquerque, Afonso de, *Comentarios do Grande Afonso Dalboquerque Capitão Geral que foi das Indias Orientaes em Tempo do Muito Poderoso Rey D. Manuel o Primeiro Deste Nome*, Parte I, II, III, IV, Na Regia Officina Typografica, Lisboa 1774.
- Baião, António, *Itinerários da Índia a Portugal por Terra*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 1923.
- Ferro, Marc, *Sömürgecilik Tarihi: Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Kadar (13.-20. Yüzyıl)*, Çev. Muna Cedden, İmge Kitabevi, Ankara 2002.
- Kaempfer, Engelbert, *Exotic Attractions in Persia, 1684-1688-Travel and Observations*, Translated: Willem floor-Collette Ouhes, Mage Publishers, Washington 2018.
- Linden, H. Vander, "Alexander VI. and the Demarcation of the Maritime and Colonial Domains of Spain and Portugal, 1493-1494", *The American Historical Review*, Vol. 22, No. 1 (Oct., 1916), pp. 1-20.
- Lockhart, Laurence, "European Contacts with Persia, 1350-1736", *The Cambridge History of Iran, Volume 6 The Timurid and Safavid Periods*, Ed. Peter Jackson and Laurance Lockhart, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Masumeh, Ekhtiari Charoymaghi, "Venedik ve Safevî Kaynaklarına Göre Çaldıran Savaşı" *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi*, Yıl 2021, Sayı 4, ss.4-27.
- Mélikoff, Irène, "Bektaşî-Alevîler'de Ali'nin Tanrılaştırılması", *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2005.
- McNeill, William H., *Dünya Tarihi*, Çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 1994.
- Merriman, John, *A History of Modern Europe: From the Renaissance to the Past*, W. W. Norton & Company Publishing, 2009.
- Özbaran, Salih, *İran, Türkiye, Irak, Suriye ve Mısır Yollarında Portekizli Seyyahlar: İran, Türkiye, Irak, Suriye ve Mısır Yollarında*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2007.
- Ponting, Clive, *Yeni bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*, Çev. Eşref Bengi Özbilen, Alfa Yayınevi, İstanbul 2017.
- Wilson, Arnold T. *The Persian Gulf: An Historical Sketch from the Earliest Times to the Beginning of the Twentieth Century*, Oxford at the Clarendon Press 1928.

Extended Abstract

Portuguese-Safavid contacts took place for the first time in history in 1507, when the Portuguese fleet under the command of Afonso de Albuquerque entered the Persian Gulf and tried to dominate the Kingdom of Hormuz. Hormuz, which, thanks to its location and connection to the trade routes, generated huge revenues from customs duties on the goods passing through the port, attracted the attention of the Portuguese, who wanted to build secure bases between the Indian and Iranian trade routes. The Portuguese subjugated the king of Hormuz, who paid a tribute to Shah Ismail, and embarked on the construction of a fortress on Hormuz Island, thus gaining military and commercial control of the Persian Gulf. Shah Ismail had no intention of

giving up the income from Hormuz. He did not refrain from reminding his rights over Hormuz at every opportunity and threatened the Portuguese activities in the island militarily. Keeping diplomatic channels open, the Kingdom of Portugal tried to suppress the Shah's threats. Shah Ismail, who had difficulty in recovering from the defeat at Çaldıran, had no other choice but to establish good relations, so he chose to make a deal with the Portuguese even though he could not receive the tribute from Hormuz. However, in 1522, when the Portuguese authorities in Hormuz took control of the customs, the king of Hormuz revolted against the Portuguese. He offered the tribute to Shah Ismail and asked for his help against the Portuguese. Meanwhile, after the sudden death of the king of Hormuz and the new king's agreement with the Portuguese, Shah Ismail prevented the caravans going to Hormuz. The king of Hormuz, who had lost his income, could not pay the tribute to the Portuguese. As a result, in order to save Hormuz from Safavid pressure, the Portuguese governor of India, D. Duarte de Menezes, sent Baltasar Pessoa as an envoy to Shah Ismail's court to negotiate.

In 1523, António Tenreiro accompanied Baltasar Pessoa, who was sent as an envoy to Shah Ismail by Duarte de Menezes, the viceroy of the Portuguese Empire in India, on his journey to Iran and wrote his observations in his work "Itinerário...". The part of Tenreiro's journey from Hormuz to Tabriz and from there to Armenia under the rule of Shah Ismail in 1523-1524 is the subject of this study. The information and observations of António Tenreiro during his travels in Iran provide us with first-hand information about the demographic structure, geography, political structure, urban architecture, socioeconomic and socio-cultural life in the Safavid State founded by Shah Ismail. This study is noteworthy for demonstrating the importance of using Portuguese primary sources in Safavid historiography. In 1523, António Tenreiro accompanied Baltasar Pessoa to the court of Shah Ismail as an ambassador, and his travelogue on Iran and Armenia has been translated from Portuguese into Turkish. Previously, Salih Özbaran wrote on the same traveler in his book "Portuguese Travelers" under the title "Antonio Tenreiro's Observations". He even published his first article on this travelogue under the title "António Tenreiro's Travel Notes in the Ottoman Lands". Both articles briefly touched on the Safavid lands and mostly dealt with the traveler's observations on the Ottoman lands he visited from Diyarbakır to Alexandria in 1524-1525. In terms of Turkish historiography, Safavid studies have recently gained momentum. Portuguese primary sources are very valuable in terms of complementing these studies. Özbaran, who introduced the importance of Portuguese archives to Türkiye, aims to contribute to the literature by translating the part about the Safavids that he left incomplete. Before coming to the translation of the travelogue, an assessment of the foundations of Portuguese naval supremacy and commercial activities in the Persian Gulf was made on the basis of Afonso de Albuquerque's four-volume work titled "Comentarios...", which can also be cited as a primary source in Portuguese. Albuquerque's work is in every respect one of the most fundamental sources on Safavid-Portuguese relations.

António Tenreiro's journey to Safavid lands continued in the Ottoman lands. In the first phase of his journey in 1523-1524, he visited Hormuz, Kabristan, Lar, Shiraz, Isfahan, Kashan, Qom, Saba, Miyane, Sultaniye, Avan, Tabriz and Ardabil, and together with the Portuguese envoy he visited the court of Shah Ismail. It is obvious that the Hormuz issue could not be concluded due to the death of Shah Ismail at the time of the Portuguese envoy's visit. The embassy delegation stayed in Tabriz during the crisis of change in the administrative staff due to the change of throne, and after the situation calmed down, the delegation visited the new Safavid ruler, Shah Tahmasp, and completed its mission. António Tenreiro left the team at this point and continued his journey towards Armenia. Entering Ottoman territory via Nakhcivan, Erciş, Ahlat, Tenreiro visited Bitlis, Diyarbakır, Urfa, Birecik, Aleppo, Hama, Damascus, Safed, Remle, Gaza, Cairo, Alexandria and Cyprus in the second phase of his journey in 1524-1525. The third stage of the voyage was from Cyprus to Hormuz and is believed to have taken place in 1525-1526. Finally, Tenreiro completed his voyage in 1528-1529, returning to Lisbon via Basra, Aleppo and Cyprus, this time via the Mediterranean Sea.

XVI. YÜZYILDA KÜTAHYA SANCAĞI'NDA AHİLER VE AHİ ZAVİYELERİ*

AKHIS AND AKHI DERSHISH LODGES IN THE SANJAK OF KÜTAHYA (XVI. CENTURY)

BURCU AKBULUT**

Sorumlu Yazar

Öz

Kütahya, Anadolu Selçukluları ve Germiyanoğulları Beyliği döneminden itibaren Ahilerin faaliyet gösterdikleri önemli şehirlerden biridir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminden itibaren şehirlerden köylere hatta mezralara kadar zaviyeler inşa eden Ahilerin adı geçen bölgedeki faaliyetlerinin incelenmesi Osmanlı şehir tarihi açısından oldukça önemlidir. Son zamanlarda her ne kadar ticari faaliyetleriyle ön plana çıksalar da Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar nüfuz ederek zaviyeler inşa eden Ahilerin bölgenin gelişimindeki payı yadsınamaz.

Ahiler, kurdukları zaviyelerde bir yandan esnafın ahlaki ve dini terbiyesiyle meşgul iken öte yandan da zaviyelere gelen yolcuları ağırlama, yemek ikramı, zaviye mensuplarını barındırma ile fakir kimselere yardımcı olma gibi çeşitli hizmetlerde bulunmuşlardır. İlgili bağlamda Anadolu'nun pek çok bölgesinde kurmuş oldukları zaviyelerin varlığı, teşkilatın kültür tarihi açısından ne denli önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. İşte buradan yola çıkarak Kütahya sancağındaki Ahilere ait vakıf, zaviye, mescit, çiftlik ve de ahi ismiyle anılan yerleşim yerlerinin sosyal ve iktisadi hayattaki etkileri çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kütahya, Ahi, Zaviye, Vakıf, Çiftlik.

Abstract

Kütahya is one of the important cities where the Akhis have been active since the Anatolian Selçuk and Germiyanoğulları Principality period. Examining the activities of the Ahi, who build lodges from cities to villages an deven hamlets since the foundation of the Ottoman Empire, in the mentioned region is very important for Ottoman urban history. Although they have come to the fore with their commercial activities lately, the share of the Akhis in the development of the region, who penetrated to the remotest corners of Anatolia and built Dervish lodges, cannot be denied.

While the Akhi were busy with the moral religious upbringing of the tradesmen in the dervish lodges they established, on the other hand, they provided services such as hosting the passengers coming to their dervish lodges offering food, sheltering the members of the dervish lodges and helping the poor. In this context, the existence of the dervish lodges they established in many parts of Anatolia reveals how important the organization is for our cultural history. Starting from this point, the effects of the dervish lodges, foundations, farms, mosque and settlements called Akhis belonging to the Ahi in the Kütahya sanjak on social and economic life constitute the subject of our study.

Key Words: Kütahya, Ahi, Dervish Lodges, Foundation, Farm.

Araştırma Makalesi / Künye: AKBULUT, Burcu. "XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı'nda Ahiler ve Ahi Zaviyeleri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 227-245. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1454977>.

* Bu çalışma "XVI. Yüzyılda Batı Anadolu'da Ahiler ve Ahi Zaviyeleri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., E-mail: Burcu_5552@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1229-8188.

Giriş

Ahilik, XVIII. yüzyıldan itibaren hem Balkanlar'ı hem de Kırım'ı kapsayacak biçimde yaygın hale gelerek (Çağatay, 1989, 1; Çağatay, 1990, 40) bir yandan fetih ile gaza adımlarını kolaylaştıran askerî yapı, öte yandan da kasaba ile şehirlerde sanatkârlar ile çalışanları himayesine alıp ticari etkinliklere yön vermekte olan iktisadi bir kuruma karşılık gelmektedir (Gülerman-Taştekil, 1993, 3; Bozyiğit, 2000, 10). Selçuklular zamanından itibaren Osmanlı İmparatorlu'nun kuruluş ile gelişmesindeki çalışmalarına dek büyük roller üstlenmiş olan Ahiler üretim ile ticarete vermiş oldukları önem ile ekonominin ilerlemesine büyük katkı sağlamışlardır (Erol, 2017, 1).

Ahi zaviyeleri sanatkârlar ile esnafların dayanışma ile tanışmasını sağlayan içtimai ve iktisadi bir dernek niteliği taşıdığı kadar, üyelerin manevi ve ruhi gereksinimlerini de gereği gibi karşılayabilen kültür ve tasavvuf yuvasına dönüşmüştür (Kara, 2015, 127). Osmanlı zamanında da toplum içerisindeki sosyal dengenin önemli oranda vakıflar öncülüğünde sağlandığı açık bir şekilde görülmektedir. Bilhassa toplum, devlet ve kişi ilişkisi bakımından Ahilere ait vakıfların sosyal adalet ile barışın sağlanabilmesinde birinci derecede görev aldıkları bilinmektedir (Köprülü, 1942, 5). Kurdukları vakıf ve zaviyeler sayesinde toplum içerisinde önemli faaliyetler üstlenen Ahilerin Kütahya bölgesindeki faaliyetlerini inceleyeceğimiz makalemizde Ahilere ait zaviye ile vakıfların fazlaca önemli bir yekûn tuttuğu açık bir şekilde görülmektedir. Bunların birlikte analiz edilmesiyle Kütahya örneğinde Ahilere ait zaviyelerin ekonomik, sosyal ve mali durumunu ele almak da mümkün hale gelecektir.

Osmanlı Devleti'nin toplumsal ve ekonomik tarihini ortaya koymak konusunda tahrir defterleri önemli bilgiler barındırmaktadır. Tahrir defterlerine bağlı olarak yapılan çalışmamızda ana kaynak olarak Devlet Arşivi ve Tapu Kadastro Genel Müdürlüğüne bağlı Kuyud-ı Kadime Arşivindeki Kütahya, sancağına ait mufassal tahrir defterleri ile evkaf defterleri kullanılmıştır. Kütahya sancağının mufassal defterlerden TD 45 ile TD 49 numaralarına sahip defterler Devlet Arşivinde bulunmak ile beraber TD 45 numaralı defter II. Bayezid Devri'ne, TD 49 numaralı defterse I. Selim dönemine aittir. Maliyeden Müdevver TD 262 ile TD 617 numaralara sahip defterlerden TD 262 numaralı defterin tarihi tam olarak bilinmemek ile beraber, TD 617 numaralı defterinse 1606 - 1607 yılları arasını ihtiva ettiği açık bir şekilde görülmektedir. Bu defterlerden TD 47, TD 158 ve TD 48 numaralı defterlerse Kuyud-ı Kadime Arşivinde yer almaktadır. TD 47 ile TD 48 numaralı olanlar 1570 - 1571 yılları arası döneme ait olmak ile beraber, TD 158 numaralı olanın tarihi ise tam olarak bilinmemektedir. Kütahya sancağının evkaf defterlerinden olan ve Devlet Arşivinde yer alan, numarası TD 369 olan defter, Kanuni Sultan Süleyman zamanına; Kuyud-ı Kadime Arşivindeki numarası TD 560 olan defterse 1571 - 1572 yılları arasındaki döneme aittir. Yine sancağına ait defterlerden BOA, C. EV, nr. 531; BOA, C. EV, nr. 91; BOA, C. EV, nr. 525; BOA, C. EV, nr. 73; BOA, C. EV, nr. 242 numaralı Cevdet evkaf defterleri; KŞS, nr. 6302; KŞS, nr. 6298 ve KŞS, nr. 6294 numaralı Kütahya şeriyye sicilleri; VGMA, nr. 189 numaralı vakıf defteri; 91 ve 96 numaralı mühimme; 1, 2, 8, 9, 12, 13 numaralı ahkâm defterleri ve İE, EV, nr. 34 numaralı muhtelif dokümanlar da Ahiler ile alakalı oldukça önemli bilgiler barındırmaktadır.

İlgili kaynaklardan topladığımız bilgilerden yola çıkarak, Ahilere ait vakıf, zaviye, mescit, çiftlik ve Ahi adlı yerleşim yerlerini Kütahya sancağı özelinde belirlemeye çalışacağız. Bu cümleden olarak, bu çalışmanın hedefi; farklı fonlardaki arşiv belgeleri, defterler ve seyahatnameler aracılığı ile Ahi zaviyelerinin işlevlerini, zaviyelere bağlanan vakıfları ve bu vakıflara ait gelir kalemlerini, zaviyelere bağışlanmış olan

vakıfların intikalini, zaviyelere mutasarrıf kişilerin ne tür çalışmalar yaptıklarını, Ahi zaviyelerinin bölgenin iskânındaki rollerini tespit etmektir.

1. Ahi Zaviyeleri

Zaviyelerin bir topluluğa üyeliği bulunan kişilerce vakıflara bağlanıp kurulmuş, yolculara içecek, yiyecek ya da yatacak yer temin eden binalardan oluştuğu da bilinmektedir (Ocak, Faroqhi, 1964, 468). Bütün bunların dışında zaviyeler çok yönlü gereksinimler dikkate alınıp inşa edilmiş yapılardır. Zaviyelerde geceleyen konuklar, zaviyelerde kendileri adına tahsis edilmiş olan olanaklar çerçevesinde tüm sosyal gereksinimlerini karşılayabildiği gibi, binek hayvanlarını da yerleştirebilecekleri istirahat alanlarını rahatlıkla bulabilirlerdi (Kara, 2015, 302).

Osmanlı İmparatorluğu'nda zaviyeler üç ayrı biçimde kullanılmıştır. Bunlardan ilki bir tarikata ait olarak içerisinde dervişlerin yaşamış olduğu ve yolcuların misafir edilmiş olduğu kurumlar; diğeri şehirlerde medrese, mescit ve hamam gibi mimari yapıları oluşturan külliyeler; sonuncusu ise geçitlerde, derbentlerde ve de yol üzerinde gelen geçenlere sığınak olarak içecek, yiyecek ve yatacak yer tahsis eden misafirhanelere verilen isimdir (Ocak, 1978, 249).

Ahilere ait olan zaviyeler işlevlerine göre farklı biçimlerde kullanılmışlardır. Bilhassa büyük şehirlerde ilgili kurumların çok daha iyi bir şekilde teşkilatlandığı açık bir şekilde görülmektedir. Bilhassa büyük çaplı zaviyelerin (Ocak, 1978, 268) hayır işleri içerisinde en fazla “ayende ile revendeye” yani yolcular ile hacılara hizmet etme anlayışı bulunmaktadır. İlgili görev genellikle eski dönemlere uzanmakta ve Ahi zaviyelerinde sürdürülmektedir. Örnekler ile açıklığa kavuşturmak gerekir ise; Kütahya'nın Kalınviran kazası, Gümüş köyünde kayıtlı Ahi Ali (KKA. TD. nr. 560, v. 58b), Kütahya Honaz köyündeki Ahi Hoca (BOA. TD. nr. 369, s. 258) ve Kütahya'daki Kalınviran kazası, Gümüş köyündeki Ahi Ali Zaviyesi'nin (KKA. TD. nr. 560, v. 58b) ayende ile revendeye hizmet kayıtları yer almaktadır. Bu koşulun bulunması, ilgili hizmetin varlığı ile devamlılığı bakımından oldukça önemlidir. Zaviyelerden her birinin ilgili hizmeti gerçekleştirmesi lazımdır. Ancak bazı zamanlarda harap bir hâl almaları, mutasarrıfı olan kimselerce gelirlerinin tümüne el konulması ya da tamir edilememesi gibi hallerde ilgili hizmet de layığı ile yerine getirilememiştir.

Nâsırı'nın fütüvvetnâmesinde Ahi zaviyeleri hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Nâsırı, fütüvvet erbabının topluluk alanı niteliğindeki Ahi zaviyesine büyük tekke adı verildiğini, asitanenin dört yanlı, yani başka herhangi bir yapıya bitişik durumda olmayarak avlu içerisinde bulunması, avlusu ile kapısının iyi biçimde yapılması ve de aydınlık olması adına duvarlarının beyaz renkte olması gerektiğini ifade ederken, zaviyeler içerisinde kadın bulunmadığından da söz eder. (Gölpınarlı, 1950, 3399). Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş döneminde Bacıyan-ı Rum ismi ile bilinen müstakil bir zümrenin olduğu hususunda şüpheler vardır. “Âşıkpaşazâde Tarihi” haricinde bu şekildeki müstakil bir zümreden söz edilememektedir. Fuat Köprülü, Bektaşî ananesi ışığında, tarikatta yer alan kadınların “bacı” şeklinde anılması ve de Hacı Bektaş-ı Veli'nin münasebetlerinden dolayı teşkilatın varlığını kabullenmektedir (Köprülü, 2014, 182). Mikail Bayram da kaleme almış olduğu “Bacıyan-ı Rum” adlı yapıtında Fatma Bacı'nın da Ahi Evran'ın eşi olduğundan ve de Kayseri'de arkadaşları ile birlikte dokumacılık ile uğraştığından söz etmektedir (Bayram, 2008, 38).

Ahi zaviyelerine ilişkin Nâsırı'nin kayda değer bilgiler sunduğu şüphesizdir. Ancak zaviyelerde kadınların olmaması hususundaki gözlemleri Kütahya özelinde

geçerliliğini kaybetmektedir. Büyük bir kısmı evlatlık vakıf statüsündeki Ahi zaviyelerinde, kadınların mutasarrıflık, mütevellilik ile meşihate dek pek çok görevde yer aldıkları görülmektedir. Ahi zaviyelerde bulunan intikal genellikle babadan oğula ya da erkek kardeşten bir başka erkek kardeşe geçse de pek çoğu evladlık vakıf statüsündeki zaviyelerin idarelerinde kadınların da oldukça aktif bir şekilde yer aldıklarını açık bir şekilde görmekteyiz. Örnek vermek gerekirse, Lazkiyye’de yer alan Ahi Paşa Zaviyesi meşihati görevi Han Devren Hatun’a (KKA, TD, nr. 560, v. 234a - 234b); Kütahya’nın Kurucak köyündeki Ahi Mahmud Hatun Vakfı mutasarrıflığı Güne (?) Hatun’a (MAD, nr. 262, s. 433); Kütahya’nın Altuntaş nahiyesi, Renye köyünde bulunan Ahi Nasuh Zaviyesi’nin zaviyedârlığı ise Âlime ile Şükûfe Hatunlara verilmiştir (KŞS, nr. 6294, s. 24/53). İlgili durumda Bacıyan-ı Rum’un müstakil bir teşkilat şeklinde varlığını net bir kanıtla dayandırmamız dahi Ahi teşkilatında aktif bir şekilde çalışmakta olan ve de üretimde yer alan kadınlardan meydana gelen bir yapının bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Anadolu’daki Ahi zaviyelerinin birçoğundan haberdar olmamıza imkân sağlayan İbn Battûta Antalya’daki zaviyelerden birini anlatırken, “*Harika bir zaviyeye gittik. Bu zaviye Anadolu’nun çok güzel halı ile kilimleri ile döşenmiş, Irak camından imal edilmiş sayısız avize ile aydınlanmış tertemiz bir mekândır. Fütüvvet sahibi gün içerisinde kazancını getirir. Misafir geldiği zaman zaviyede konuklanır. Aslında zaviyede bulunan topluluk odasında misafirlere yönelik farklı bir peyke yer almaktadır. Oraya geldiğimiz zaman bizlere farklı farklı meyve, yemek ile tatlılar ikram ettiler. Ardından raks etmeye ve de türkü söylemeye başladılar. Bunların hem güzel davranışları hem de ikramı bizi bir kez daha hayrete düşürmüştü.*” (İbn Battûta, 2000, 405). “*Ahiler fazlaca cömerttirler. Bahsi geçen cömertliği misafirleri ağırlamak ve de konuklamak amacıyla birbirleri ile çekişebilecek kadar da ileri götürmüşlerdir.*” (İbn Battûta, 1997, 7) sözlerini kullanır.

Ahi teşkilatına bağlı olarak kurulan zaviyeler toplumun ihtiyaçlarına bağlı olarak zamanla Mevlevîlik, Halvetîlik ve Nakşibendîlik gibi farklı tarikatlara bağlanmışlardır. Bunlardan özellikle XVIII. yüzyıla kadar varlığını koruyabilen Ahi Arslan zaviyesi Halvetîler, Ahi Evran zaviyesi Mevlevîler ve Ahi Mustafa zaviyesi de Nakşibendîler tarafından yönetilmekteydiler (Zeyrek, 2015, 109-114).

1.1. İskândaki Roller

Ahiler, Anadolu’nun köy ile şehirlerinde yalnızca İslamlaşma ile Türkleşmeyi teşvik etmekle yetinmemiş, bunun yanında şehirlerden en uzak köylere dek giderek kurmuş oldukları zaviye ve vakıflarla bu yerlerin iskânı ile şehirleşmesini sağlayarak Türk kültürünün kalıcı hale getirilmesini de sağlamışlardır (Erdoğan, 2000, 42; Halaçoğlu, 1991, 138). Anadolu’ya gerçekleştirilen derviş akınları ve dervişlerin kentlerden köylere yerleşip zirai çalışmaları dışında din işleriyle de yakından ilgilenmeleri zamanın beylerince verilen bazı muafiyetler kazanmalarına yol açmıştır. Bu sayede bahsi geçen dervişlerin memleketleri istila ile iskânları Anadolu coğrafyasının yerleşime açılması noktasında oldukça etkili olmuştur. Anadolu’daki zaviyelerin büyük kısmının Osmanlılardan *önceki dönemlerde beylikler tarafından* kurulmuş olan Ahi zaviyeleri olmaları da ilgili durumun açık bir göstergesidir (Barkan, 1945, 297). Kütahya sancağındaki zaviyelerden bir kısmı da Selçuklular ve beylikler döneminden itibaren sultanlar ve beyler tarafından desteklenmişlerdir. Özellikle beylikler döneminde Lazkiyye merkezindeki Ahi Tuman zaviyesi (BOA, TD, nr. 369, s. 451-452), Tanozlu kazasındaki Ahi Tumanoğlu Zaviyesi (MAD, nr.

262, s. 430-4319, Kurucak köyündeki Ahi Mahmud Hatun Vakfı (MAD, nr. 262, s. 433) Aydınogulları tarafından; Kütahya merkezindeki Ahi Erbasan Zaviyesi Germiyanoğulları zamanında Ahi Erbasan (Yakupoğlu, 2009, 2278) tarafından vakfedilmişlerdir.

Osmanlıların Batı Anadolu ile Rumeli’de fethettikleri alanları göçmen nakli ile yerleşime açıp şenlendirmelerinde kuşkusuz en mühim hizmeti Ahi zaviyeleri vermiştir. Ayrıca devletin kurulmasına destek sağlayan Ahiler ile alperenlere vakıf olarak verilen pek çok Ahi zaviyesi de bulunmaktadır. En ücra alanlarda dahi hayvan yetiştirmek veya bu alanları ekip biçmek gibi ekonomik çalışmalara ortam oluşturarak elde edilmiş olan gelirler, bahsi geçen zaviyeleri mekân edinmiş olan Türkmen şeyh ile dervişlerin, Horasan erenlerinin, garip ile yolcuların istifadelerine de sunulmuştur. Ayrıca konargöçer nüfus ile kentlilerin arasında toplumsal bir çatışmaya imkân tanımadan ilgili sürecin uzlaşa ile neticelenmesinde Ahi zaviyelerinin büyük bir rolü olmuştur (Barkan, 1942, 292; Halaçoğlu, 1991, 3; Döğüş, 2015, 72).

Ahi zaviyelerinin oldukça yoğun olduğu Kütahya sancağında 32 Ahi zaviyesi tespit edilmiş olup, bunların geçtiği yerleşim yerleri ve kaynaklar tabloda verilmiştir.

Tablo 1: Kütahya Sancağı Ahi Zaviyeleri

	Sancak	Yerleşim Yeri	Zaviye	Kaynak
1	Kütahya	Kütahya merkez	Pirler Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 7.
2	Kütahya	Kütahya merkez	Ahi Alaaddin Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 11; KKA, TD, nr. 560, v. 4b; MAD, nr. 617, s. 2; MAD, nr. 262, s. 19.
3	Kütahya	Bölücek köyü	Ahi Ali Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 13; KKA, TD, nr. 560, v. 12b.
4	Kütahya	Perlü köyü	Ahi Sökmen Tekkesi	BOA, TD, nr. 369, s. 26; KKA, TD, nr. 560, v. 19a.
5	Kütahya	Kütahya merkez	Ahi Mustafa Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 27 – 28; KKA, TD, nr. 560, v. 19b; MAD, nr. 617, s. 9; BOA, C. EV, nr. 531, s. 26818; KŞS, nr. 6302, s. 54/328.
6	Kütahya	Kütahya merkez	Ahi Erbasan Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 28; KKA, TD, nr. 560, v. 20b; MAD, nr. 617, s. 9.
7	Kütahya	Kütahya, Sultanbağı mahallesi	Ahi Erbasan Zaviyesi	(BOA, TD, nr. 369, s. 41; KKA, TD, nr. 560, v. 27b - 28a; MAD, nr. 617, s. 13.
8	Kütahya	Altuntaş nahiyesi, Zimmîye köyü	Ahi Musa Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 127; KKA, TD, nr. 560, v. 102b; MAD, nr. 617, s. 89.

9	Kütahya	Honaz köyü	Ahi Hoca Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 258.
10	Kütahya	Homa kazası, Hisar köyü	Ahi Aydoğmuş Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 270, KKA, TD, nr. 560, v. 247b.
11	Kütahya	Şeyhlü kazası	Ahi Maruf Zaviyesi	MAD, nr. 262, s. 334.
12	Kütahya	Şeyhlü kazası, Bey köyü,	Ahi Seydi Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 297; KKA, TD, nr. 560, v. 268b; MAD, nr. 262, s. 302.
13	Kütahya	Şeyhlü kazası, İğdir köyü	Ahi Bayezid Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 298; KKA, TD, nr. 560, v. 269b.
14	Kütahya	Şeyhlü kazası, Kıran köyü	Ahi Kıran Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 315; KKA, TD, nr. 560, v. 279b.
15	Kütahya	Güre merkez	Ahi Yahşi Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 321; KKA, TD, nr. 560, v. 173b.
16	Kütahya	Uşak kazası	Ahi Mehmed ve Ahi Hoca Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 378; KKA, TD, nr. 560, v. 196b.
17	Kütahya	Lazkıyye kazası, Kaş Yenice köyü	Ahi Durmuş Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 442.
18	Kütahya	Lazkıyye merkez	Ahi Paşa Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 451 – 452; KKA, TD, nr. 560, v. 234a - 234b.
19	Kütahya	Lazkıyye merkez	Ahi Tuman Zaviyesi	BOA, TD, nr. 369, s. 452 – 453; KKA, TD, nr. 560, v. 234b - 235a
20	Kütahya	Kalınvıran kazası, Gümüş köyü	Ahi Ali Zaviyesi	KKA, TD, nr. 560, v. 58b.
21	Kütahya	Şeyhlü merkez	Ahi Hayreddin Zaviyesi	KKA, TD, nr. 560, v. 257a - 257b; MAD, nr. 262, s. 326.
22	Kütahya	Eğrigöz kazası, Yenice köyü	Ahi Tufan Tekkesi	MAD, nr. 262, s. 176 – 177.
23	Kütahya	Simav kazası merkez	Ahi Bazarlu Zaviyesi	MAD, nr. 262, s. 206.
24	Kütahya	Şeyhlü kazası, Kıran köyü	Kıran Ahisi Tekkesi	MAD, nr. 262, s. 321.
25	Kütahya	Tanozlu kazası, Yere-giren köyü	Ahi Tumanoğlu Zaviyesi	MAD, nr. 262, s. 430 – 431.
26	Kütahya	Lazkıyye kazası merkez	Ahi Alaaddin Zaviyesi	MAD, nr. 262, s. 444.
27	Kütahya	Kaş-Yenice karyesi, Dereyolu köyü	Ahi Salih Zaviyesi	MAD, nr. 262, s. 454.

28	Kütahya	Eğrigöz köyü	Ahi Doğan Zaviyesi	BOA, C. EV, nr. 91, s. 4535/4; BOA, C. EV, nr. 525, s. 26531.
29	Kütahya	Altıntaş nahiyesi, Kerti köyü	Ahi Hacı Zaviyesi	BOA, C. EV, nr. 73, s. 3610.
30	Kütahya	Kütahya merkez	Ahi Arslan Vakfı Zaviyesi	BOA, C. EV, nr. 242, s. 12052.
31	Kütahya	Kütahya merkez	Ahi Yusuf Zaviyesi	İE, EV, 34/3965.
32	Kütahya	Aslanapa kazası, Adala köyü	Ahi Yusuf Zaviyesi	VGMA, nr. 189, s. 52 - 53/392.
	Toplam		32	

Osmanlı Devleti'nin zaviye kurma işlevlerinden bir tanesi de şehirleşmeyi sağlayabilmektir. Fethedilen bölgelerdeki Bizans şehirlerinin haricinde, Türk şehirlerinin yerleşim alanları ve merkezinin planlaması ayrı şekilde yapılmaktaydı. Osmanlı Devleti'nin ikinci padişahı olan Orhan Bey'in İznik'te kurduğu imaret ile beraber yepyeni bir Türk ve İslam şehir modeli doğmuştur. Bu tip şehir anlayışı tasavvuf fikrinin ve ilgili fikrin kurumları niteliğindeki cami, külliye, hamam, aşevi ve şifahane gibi çeşitli kurumları merkezde bulundurmuş, yerleşim genellikle zaviyenin de içerisinde yer aldığı sosyal tesisler ile daha dışarıda yer alan mahallelere yayılmıştır. Bu sayede sosyal kurumların tamamı bir site içinde bir araya getirilmiştir (Demir, 1999, 100).

XVI ve XVII. yüzyıllara geldiği zaman Kütahya sancağı, Ahi zaviye ile yapılarının yoğun olarak görüldüğü yerler olmasının yanında yoğun bir şehirleşme sahası hâlini de almıştır. Osmanlı İmparatorlu'nun kuruluş dönemi ile sonraki zamanlarına ait kaynaklardan ulaştığımız bilgiler ile Kütahya sancağının birçok şehrinde kurulmuş olan Ahi zaviyelerinin varlığını saptamak olasıdır. Bu doğrultuda; Kütahya sancağı nefsinde Ahi Mustafa, Pirlar, Ahi Alaaddin, Ahi Erbasan, Ahi Tuman ile Ahi Arslan, Lazkiyye nefsinde Ahi Alaaddin ile Ahi Paşa, Güre nefsinde Ahi Yahşi, Şeyhlü nefsinde Ahi Hayredin, Simav nefsinde Ahi Bazarlu ile Uşak nefsinde Ahi Mehmed ile Ahi Hoca Zaviyesi şeklinde toplamda 13 tane zaviye (BOA. TD. nr. 369; KKA. TD. nr. 560; BOA. MAD. nr. 262; BOA. MAD. nr. 617; BOA. C. EV, nr. 531, s. 26818; KŞS. nr. 6302, s. 54/328; BOA. C. EV, nr. 91, s. 4535/4; BOA. C. EV, nr. 525, s. 26531; BOA. C. EV, nr. 73, s. 3610; BOA. C. EV, nr. 242, s. 12052; İE. EV. 34/3965; VGMA. D. nr. 189, s. 52-53/392) yer almaktadır.

Ahilerin Kütahya'nın şehirleşmesi üzerindeki etkilerinden bir tanesi de şehirlerin büyük kısmında Ahi ön ya da son ismi ile kurulmuş olan köy ile mahallelerin varlığıdır. Ahi adını taşıyan mahalle ile köylerin varlığı ismi geçen bölgelerin etrafında bulunan Ahilere ait zaviye, tekke, vakıf gibi yapıların mevcudiyetini açık bir şekilde göstermektedir. Osmanlılara ait mahalle ile şehirlerin oluşumlarını ele aldığımız zaman, büyük kısmının bir tekke, cami ile pazar yeri çevresinde yer aldığını ve isimlerini de buldukları bölgelerdeki yapılardan almış olduklarını açık bir şekilde görürüz. İlgili nedenden dolayı bu çalışmada da Kütahya şehirlerindeki Ahi ismini alan köyler ve mahallelerle de karşılaşmaktayız. İlgili cümleden hareketle, Kütahya'da Ahi Erbasan (BOA. TD. nr. 49, s. 5; KKA. TD. nr. 47, v. 3b-4a), Ahi Yahşi (KKA. TD. nr. 47, v. 265b; BOA. TD. nr. 49, s. 5), Ahi Mustafa (KKA. TD. nr. 47, v. 4a), Ahi Dudu (KKA. TD. nr. 48, v. 105a), Ahi İzzeddin (KKA. TD. nr. 47, v. 2a) mahalleleri ile Ahi oğlu köyü (BOA. TD. nr. 49, s. 217) yer almaktadır.

Ahi Erbasan, Ahi Arslan, Ahi İzzeddin, Ahi Mustafa ile Pirlar zaviyeleri adlarını mahallelere vermişlerdir. Böylelikle zaviyeler çevresinde mahallelerin oluşması sağlanmıştır. Toplumun bu zaviyelerden olumlu yönde etkilenecek birliktelik sağlaması kaçınılmazdır. Ahi zaviyelerinin bir kısmının XX. yüzyıla kadar varlıklarını korumaları bu birlikteliğin devamlılığını gösterir. Vakıflar sayesinde maddi ve manevi ihtiyaçlarını sağlayan kişilerle toplumsallaşmanın ilk adımları atılmıştır. Zaviyelerin çevresinde oluşan yerleşim alanlarının insanlara cazip yaşam koşulları sunmasıyla köyden şehirlere göçler artmış ve nüfus artışı hızlanmıştır. Yine vakıfların sahip oldukları dükkânlar, çiftlikler, bağ ve bahçeler sağladıkları iş imkânları nedeniyle nüfusun şehre yerleşmesinde rol oynamışlardır (Ayhan, 2000, 61).

Ahilerin mescit ile camiler inşa etmiş oldukları da bilinen bir konudur. Zira İslamiyetin Anadolu ile Rumeli'de yayılabilmesi adına çok çaba göstermişlerdir. Ahi zaviyelerinin yoğun bir şekilde yer aldığı Kütahya sancağında bulunan Ahi Erbasan (BOA. MAD. nr. 262, s. 30a), Ahi İzzeddin (BOA. MAD. nr. 262, s. 31a) ve Ahi Mustafa (BOA. MAD. nr. 262, s. 44b) mescitleri bunlardan bir kısmıdır.

Yeni yerlerin fethedildiği, bu bölgelerin büyük bölümünün de harap durumda ya da boş halde olduğu ilk zamanlarda, Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yaşam süren dervişler yeni fethedilen bölgeye gelir ve bir parça toprak seçimi yapar, seçilen bu toprak üzerine zaviye de kurarak Sultandan ilgili toprağın zaviyenin vakfi olduğuna onay veren bir belge almaya hak kazanırdı. Zaviye üyelerinin vergiden muaf olmalarından dolayı topraklarına yeni göçmenler gelir ve o bölge Türkleşmiş bir köyünde çekirdeği haline gelirdi (İnalçık, 2009, 155).

Kütahya sancağı sınırları içerisindeki kırsallar da Ahilerin çok sayıda zaviye kurmalarına olanak tanımıştır. Köylerden yaylaklara dek en ücra alanlara dahi zaviyeler kurulup şenlendirme etkinliklerine katkıda bulunmuşlardır. Bunlar arasında Bölücek köyünde Ahi Ali, Zimmîye köyünde Ahi Musa, Perlü köyünde Ahi Sökmen, Hisar köyünde Ahi Aydoğmuş, Honaz köyünde Ahi Hoca, Şeyhlü köyünde Ahi Maruf, Bey'de Ahi Seydi, İğdir köyünde Ahi Bayezid, Kıran köyünde Ahi Kıran, Kaş-Yenice köyünde Ahi Durmuş, Yenice'de Ahi Tufan, Gümüş'te Ahi Ali, Kıran köyünde Kıran Ahisi, Yeregiren'de, Tumanoğlu, Dere-yolu köyünde Ahi Salih, Kerti köyünde, Ahi Hacı, Gergi köyünde Ahi Yusuf ile Adala'da Ahi Yusuf Zaviyesi ile Kütahya kırsallarında toplamda 20 tane zaviye (BOA. TD. nr. 369; KKA. TD. nr. 560; BOA. MAD. nr. 262; BOA. MAD. nr. 617; BOA. C. EV, nr. 531, s. 26818; KŞS. nr. 6302, s. 54/328; BOA. C. EV, nr. 91, s. 4535/4; BOA. C. EV, nr. 525, s. 26531; BOA. C. EV, nr. 73, s. 3610; BOA. C. EV, nr. 242, s. 12052; İE. EV. 34/3965; VGMA. D. nr. 189, s. 52-53/392) yer almaktadır.

Ahilerin ticari faaliyetleri dışında ziraata önem verdikleri de bilinen bir husustur. Ahi vakıflarına ait bağ, çiftlik, tarla ve bahçeleri ekip biçtikleri zirai faaliyetlerde buldukları bilinen bir gerçektir. Kırsal bölgelerde kurulmuş olan Ahi zaviyeleri Anadolu coğrafyasına gerçekleştirilen göçler sonucunda tarım sahalarının ziraata açılmasında büyük roller almışlardır. Zaviye gelirleri hususunda detayları ile vereceğimiz şekilde vakıfların gelirlerinden büyük bir kısmının ilgili zirai sahalardan olduğu açıkça görülmektedir. Zaviyelerin büyük kısmının gelip geçene hizmette bulunmak, zaviyelerde kalan şeyh ile dervişler adına bir yaşam sahası oluşturabilmek, fakir fukaraları doyurmak vb. gibi vazifeleri bulunmaktadır. İlgili nedenle bilhassa kırsal alandaki zaviyelerde ilgili vazifelerin gerçekleştirilebilmesi, gelir kaynaklarının sürdürülebilirliğinin sağlanabilmesi adına tarımsal çalışmaların devam ettirilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Esasında esnaf olarak adlandırılan Ahilerin, kırsal bölgelerde ilgili vazifeleri gerçekleştirmek için ziraatla alakadar olmaları

kaçınılmazdır. Zirai etkinliklerin yoğun şekilde gerçekleştirildiği yerlerin başında gelen çiftliklerden Kütahya sancağında 40 Ahi çiftliği mevcut olup, bu çiftliklerin adları ve kaynakları tabloda verilmiştir.

Tablo 2: Kütahya Sancağı Ahi Çiftlikleri

No	Çiftlik	Kaynak
1	Ahi Pusad Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 85-86; KKA. TD. nr. 560, v. 78b.
2	Ahi Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 87-88; KKA. TD. nr. 560, v. 79a.
3	Ahi Çakır Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 94; KKA. TD. nr. 560, v. 82b-83a.
4	Ahi Timurtaş Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 100; KKA. TD. nr. 560, v. 86a; BOA. TD. nr. 369, s. 100; KKA. TD. nr. 560, v. 86a; BOA. MAD. nr. 262, s. 85.
5	Ahi Timur Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 124; KKA. TD. nr. 560, v. 100b; BOA. TD. nr. 369, s. 124; KKA. TD. nr. 560, v. 100b
6	Ahi Aslan Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 128-129; KKA. TD. nr. 560, v. 103a.
7	Ahi Nasuh Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 129; KKA. TD. nr. 560, v. 103b.
8	Ahi Ece Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 136; KKA. TD. nr. 560, v. 110b.
9	Ahi Şaban Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 148.
10	Ahi Çarık Çiftliği	KKA. TD. nr. 560, v. 117b.
11	Ahi Yahşi Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 150; KKA. TD. nr. 560, v. 118a.
12	Ahi Eşraf ve Mahmud Fakih Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 215; KKA. TD. nr. 560, v. 153a-153b.
13	Ahi Ece Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 218; KKA. TD. nr. 560, v. 156a-156b.
14	Ahi Çalış Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 257; KKA. TD. nr. 560, v. 243a.
15	Ahi Timur Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 260; KKA. TD. nr. 560, v. 244a.
16	Ahi Salih Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 441.
17	Ahi Mehmed ve Mahmud Çiftliği	BOA. TD. nr. 369, s. 441-442.
18	Ahi Yusuf Çiftliği	KKA. TD. nr. 560, v. 80a-80b.
19	Ahi Yusuf Piri Çiftliği	KKA. TD. nr. 560, v. 100b.
20	Ahi Vühur (?) Çiftliği	BOA. MAD. nr. 262, s. 94.
21	Ahi Ömer Çiftliği	BOA. MAD. nr. 262, s. 99.
22	Ahi Sinan Çiftliği	BOA. MAD. nr. 262, s. 113.
23	Ahi Osman Çiftliği	BOA. MAD. nr. 262, s. 134.
24	Ahi Ebrice (?) Çiftliği	BOA. MAD. nr. 262, s. 178.
25	Ahi Sinan oğlu Mehmed Çiftliği	BOA. MAD. nr. 262, s. 281.
26	Ahi Alpi (?) Çiftliği	BOA. MAD. nr. 262, s. 369.
27	Ahi Mehmed veledi Ahi Turasan Çiftliği	KKA. TD. nr. 48, v. 229a.
28	Ahi Mahmud Çiftliği	BOA. MAD. nr. 262, s. 435.
29	Ahi Bektaş Çiftliği	KKA. TD. nr. 47, v. 136b.
30	Ahi Yakup Çiftliği	BOA. TD. nr. 49, s. 264.

31	Ahi Yakup iftliği	KKA. TD. nr. 158, v. 7b.
32	Ahi Gveği iftliği	KKA. TD. nr. 158, v. 49b.
33	Ahi Baba iftliği	KKA. TD. nr. 158, v. 72b-73a.
34	Ahi Mirkad iftliği	KKA. TD. nr. 158, v. 143b.
35	Ahi Budak iftliği	KKA. TD. nr. 158, v. 168b.
36	Ahi Su iftliği	KKA. TD. nr. 158, v. 171b-172a.
37	Ahi İlyas iftliği	KKA. TD. nr. 158, v. 202a.
38	Ahi Yakup iftliği	KKA. TD. nr. 158, v. 241b.
39	Ahi Skmen iftliği	KKA. TD. nr. 158, v. 241b.
40	Ahi Erbasan Arslan iftliği	KŞS. nr. 6302, s. 18/34.

1.2. Zaviye Grevlileri

İncelediğimiz kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilerden anlaşıldığı kadarı ile tam teşekküllü tekke; dervişler, şeyhler ile hizmetlilerden meydana gelmektedir. Zaviye ierisindeki en aktif kişi şeyhtir. şeyhler genellikle tekkelerin kurucusunun soyundandır (Faroğhi, 2013, 131). Sözlük anlamı ‘yaşlı kimse’ olarak ifade edilen şeyh sözcüğü, İslamiyet’in yaygın olduğu toplumlarda bir saygınlık ifadesi şeklinde pek ok anlama karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır (Avcı, 2010, 49). Tarikatların kurucusuna atfedilen şeyh unvanı, tarikatın silsilesinin başında bulunan halefler ile aynı tarikattan doğan öteki kolların başındakilerce de kullanılabilir. Başında yer aldığı tarikat ya da topluluğun rehberi görevindeki şeyhin ahlaki hünerleri bulunan, faziletli, kanaatkr ve de ilim sahibi olması önemli bir husustur. (Cour, 1979, 461).

Ahi teşkilatının kurucusu olan Ahi Evran teşkilatın oluşum dinamiklerinde tasavvuftan fazlaca faydalanmıştır. Tarikatlarda bulunan halife, şeyh, mürit ile muhiplerin ilişkilerini alıştıkları ortamlarda uygulamış, bu yerlerde alışmakta olan ırac, usta, kalfa ile yamaklar arasında olan ilişkileri de tarikatlardaki esaslar işığında düzenlemiştir (Bayram, 2006, 49). Ahi zaviyelerine mutasarrıflık yapmakta olan kişilerin büyük kısmının da sözlükte fakih, halife, seyyid, derviş ile hacı unvanıyla anıldığı görülmektedir. Bunlardan Kütahya’ya tabi olan Homa kazası, Hisar köyüne kayıtlı Ahi Aydoğmuş Zaviyesi şaban Halife’nin (BOA. TD. nr. 369, s. 270), şeyhlü kazası, İğdir köyüne kayıtlı Ahi Bayezid Zaviyesi Hacı Halife’nin (BOA. TD. nr. 369, s. 298) şeyhlü kazası, Bey köyündeki Ahi Seydi Zaviyesi Hamid Fakih’in (KKA. TD. nr. 560, v. 268b), şeyhlü kazası Kıran köyünde bulunan Ahi Kıran Zaviyesi Ali Fakih’in (BOA. TD. nr. 369, s. 315). Kütahya Eğrigöz’deki Ahi Doğan Zaviyesi Derviş Ahmet şirazi’nin (BOA. C. EV, nr. 91, 4535/4) Kütahya’da bulunan Ahi Mustafa Zaviyesi Hacı Yakup oğlu Hacı’nın (BOA. TD. nr. 369, s. 27-28), Kütahya Honaz köyünde bulunan Ahi Hoca Zaviyesi Hacı Hızır’ın (BOA. TD. nr. 369, s. 258), Eğrigöz kazası, Yenice köyünde kayıtlı olan Ahi Tufan Tekkesi Hacı Memi Alaaddin’in (BOA. MAD. nr. 262, s. 176-177) tasarrufundadır.

Kütahya’daki Ahi zaviyelerine ilişkin topladığımız tüm bilgiler şeyhliğin, kardeşten kardeşe ya da babadan oğla geip, belli bir soydan ilerlemiş olduğunu göstermektedir. Kütahya’nın Zimmie köyünde yer alan Ahi Musa Zaviyesi meşihati oğulları Süleyman ile Musa’ya gemiştir (BOA, TD, nr. 369, s. 127; KKA, TD, nr. 560, v. 102b). Lazkıyye merkezindeki Ahi Paşa Zaviyesi’nin meşihatine ise Ahi Mahmud ile hemşireleri, Ahi Mahmud hemşiresinin oğlu Bali, Ahi Mahmud Han Paşa ile Fatma nam oğlu kızları kalınca Han Paşa, Han Paşa Hatun; vefat edince ise elebi ocuğu Murad mutasarrıf olmuşlardır (BOA, TD, nr. 369, s. 451 – 452).

Ahi zaviyelerin mutasarrıflık yapmakta olan şeyhler vakfin gelirlerini fakirlere, zaviyelerde konaklamakta olan dervişlere ve ayende ile revendeye hizmette harcamaktadırlar. Fakat belgelerde bazen dışarıdan zorbalıkta bulunan kimselerce vakfin gelirlerine müdahale edildiği de görülmektedir. Kütahya, Şeyhlü köyünde yer alan Ahi Hüdadi/Haddadi (?) Zaviyesi'nin geliri¹, toplamda 2.148 akçedir. Zaviyeye mutasarrıf Şeyh Sait, vakfin mukaata gelirini fukarayı doyurmak için harcamaktadır. Fakat dışarıdan vakıf ile ilgisi bulunmayan birtakım kişilerin ilgili gelire zor kullanılarak el koydukları görülmektedir (AAD, nr. 13, s. 91/363).

Yine zaviyeleri tasarruf eden, zaviyelerin devamlılığını sağlamakla yükümlü kimselerin arasında da bazen anlaşmazlıkların meydana geldiği ve bahsi geçen anlaşmazlıklardan dolayı birbirlerinin görevden alınmalarını istedikleri de görülmektedir. Örneğin Kütahya sancağı, Aslanapa nahiyesi, Aslıhanlar köyünde bulunan Ahi Timurtaş Zaviyesini tasarrufunda bulunduran Şeyh Mehmed ve zaviye hissedarı Osman'ın arasında doğan anlaşmazlık neticesinde Osman, üç defa art arda Mehmed'in refini talep etmiştir. Fakat verilen karar neticesinde Şeyh Mehmed, görevini yapmayı sürdürmüş, Osman'ın hissesi de kendisine bölüştürülmüştür (KŞS, nr. 6294, s. 58/142).

Ahi zaviyelerinin idaresinde yer alan başka bir görevli ise zaviyedârdır. Zaviyedâr belgelerde zaviyenışin, zaviye şeyhi, tekkenişin, postnişin, seccâdenişin ismiyle de geçmektedir. Zaviyedârın bir ya da birden çok kişiden meydana geldiği bilinmektedir. Vakıf giderlerine personelin ücretleri haricinde, zaviyelerden bazılarının kullanımına, vakfin mal varlıklarının kirasından el edilen ve daha öncesinde saptanan nakit para değil, dervişlerin kendilerinin işletmiş oldukları tarım işletmelerinin tahsis edilmiş olduğunun altını çizmek lazımdır (Yediyıldız, 2003, 221). Zaviyedârların mutasarrıflık yaptıkları zaviye vakfının idaresi görevlerine karşılık olarak zaviyelerin mallarından gelir sağladıkları görülmektedir. Kütahya'daki Ahi Evran Zaviyesi'nin, Akkilise köyündeki iki değirmen vakfi gelirlerinden zaviyedâr Şeyh Ahmed'e yılda 5 kile 3 şinik kendisi adına, seksen kile hintaya da zaviye hizmetkârları adına hizmet bedeli ödendiği bilinmektedir (KŞS, nr. 6294, s. 53, 19).

Arşivleri belgelerini ele aldığımızda haksız kazanç sağlamak için pek çok insanın vakıflara ait kazançları zimmetlerine geçirmiş olduklarını da görmekteyiz. Kütahya'da yer alan Ahi Mustafa Zaviyesi Vakfı'nın kazançları zaviyeye gelerek konaklama imkânı elde eden kimselere hizmet amacıyla kullanılırken vakıf izni haricinde Ali, Mehmed'in vefatı ile kazancını ele geçirmek istemiştir (AAD, nr. 1, s. 191/318). Yine Ahi Ali Zaviyesi evkafı nazırı Ömer'in çocuğu Naime (?) Hatun 50 akçe vazife maaşı ile yetinmeyip vakıf şartnâmesine ters şekilde davranarak vakfın gelirini kendi üzerine geçirmiştir (BOA, MD, nr. 96, 109/546).

Vakıflar ile zaviyelerin yönetimleri hususunda da birçok karmaşanın yaşandığı belgelerde karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda zaviyedârlık yapan kimselerin kendi zaviyelerinin gelir kaynaklarının haricinde başka çiftliklerle vakıfların gelirlerine dahi müdahale etmiş oldukları açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin, Seyfi ile Hasan çavuşların zeametindeki Şeyhlü kazasına bağlı İmranlar köyünde yer alan Baba Boyacı Çiftliği'nin resim ile oşürlerine Ahi Hayreddin Zaviyesi zaviyedâri Kadı Abdurrahman'ın müdahalesinin bulunduğu beyan edilmektedir. (BOA, MD, nr. 91, s. 122/380).

1 Zaviyenin gelir kalemleri: hintadan senelik 60 akçe, iki tane dükağinden 360 akçe, mukataa-yı zemin ile gaynhadan toplamda 2.148 akçedir.

Zaviyedârlar ile vakıf yönetiminde yer alan kimselerin vakıf gelirleri hususunda yapmış oldukları yolsuzluklar haricinde, zorbalık eden kimselerinde vakıf gelirlerine bazı müdahalelerde bulunuldukları bilinmektedir. Çukurcuk kazasında yer alan Ahi Çomak Zaviyesi Vakfı'nın mütevellisi Mustafa, vakfın Çomak köyünde ziraat ile ilgilenenlerin öşürlerini vakıf adına almayı talep edince, Kulu (?) Dede, Yunus, Ali Dede ile Abbas Dede öşürlerini vermeyi reddederek vakıf şartlarına aykırı davranmışlardır (AAD, nr. 8, s. 77/268). Yine Lazkıyie nahiyesindeki Kuşlu (?) köyünün yaylak alanlarına her yıl koyunları ile çıkarak yaylayanların yaylak resmi, zaviye vakfının geliri idi. Ancak yaylak, kışlak ve otlak rüsûmatına has köylerden Büyükköy köyü ahalisince el konulmuştur. Böylece Kuşlu köyündekilerinde “*Yaylak resmini ancak biz alırız.*” diyerek vakıf şartlarını ihlal ettikleri görülmektedir (AAD, nr. 45, s. 65/164).

Bazı belgelerde altı çizilen bir diğer konuda zaviyeleri tasarruf edenlerle tımarlı sipahiler arasındaki çıkan anlaşmazlıklardır. Genellikle ahkâm defterlerinde karşılaştığımız ilgili sürtüşmelerin bazılarını ele alacak olursak: Bulacık (?) köyü sipahisi olan Ali Kütahya merkezindeki Ahi Mustafa Zaviyesi Vakfı çayırının kendi tımarı köyünde olduğunu ifade ederek kendi tasarrufuna geçirmişti (AAD, nr. 9, s. 43). Ayrıca Ahi Selçuk (?) zaviyesi Kebirhisar nahiyesi, Otviran köyündeki Ahi Savan (?) Mezrası'nın gelirine Kara Hüseyin oğlu Abdülseyid (?), Abdülserdar (?) ile İbrahim sipahilerin müdahalelerde bulduklarını açıkça görmekteyiz (AAD, nr. 12, s. 127).

Zaviyelerin kuruluşlarından bu yana hizmetlerinin, evlad-ı vakıf, akraba ile tabileri tarafından görüldüğü rahatlıkla ifade edilebilir. Öbür zaviyelerin tümünde olduğu bir şeyh ailesi tarafından kurulan zaviyeler seneler boyu varlıklarını sürdürmektedirler. Belirli bir ailenin neslinden gelen ilgili yönetim biçiminde vakıfların akrabaların arasında tasarruf edilmiş olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Kütahya'da yer alan Ahi Mustafa Vakfı'nın Sultanbağı adı verilen arazisi Ayşe'nin tasarrufundayken kendisinin vefat etmesi ile vakfın yönetimi Ayşe'nin akrabası olan Mustafa'nın eline geçmiştir (AAD, nr. 2, s. 208/888). Defterlerde bulunan zaviye kayıtlarının bazılarında zaviyelerin hizmetkârlarının olduğu ve hizmetlerinin karşılığında sürgünden, garibden, avarız-ı divaniyyeden, salgundan ve son olarak tekâlif-i örfiyye vergilerinden de muaf olmuşlardır.

Ahilere ait zaviye vakıflarında hatip olan, imamlık ya da müezzinlik yapan kişiler vazifelerinin karşılığı niteliğindeki gelirlerini, zaviyelerin vakıfları vasıtası ile elde etmektedirler. Ele aldığımız zaviyelerdeki imamların gelirleri tam olarak ifade edilmese dahi sayılarından ilgili gelirlere sahip oldukları da anlaşılabilir. Bu doğrultuda Kütahya sancağındaki Ahi Tuman Zaviyesi'nin 1 (BOA, TD, nr. 369, s. 452-453; KKA, TD, nr. 560, v. 234b-235a), Ahi Alaaddin Zaviyesi'nin 1 (MAD, nr. 262, s. 19) ile Ahi Tuman oğlu Zaviyesi'nin de 1 (MAD, nr. 262, s. 430 – 431), imam kaydı vardır.

2. Ahi Vakıfları ve Gelir Kaynakları

Vakıflara ait gelir kaynaklarını saptamak vakfın kurulduğu coğrafyanın mali yapısını çözümlenmede temel faktördür. Bunun dışında kurulmuş olan vakfın büyüklüğü, sermayenin çokluğu ya da azlığı ile alakalı çıkarımlarda bulunmaya olanak tanır. Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk beylikler döneminde başlayan, devletlerin ekonomik ve siyasi gücünün inkişafına paralel şekilde gelişim kaydederek artış gösteren vakıflara ait gelir kaynaklarının tipi, getirisi ile miktarı, kurucusunun mali ve sosyal durumu ve vakfın büyüklüğü ile doğru orantılıdır (Başol, 2008, 64; Kazıcı, 2003, 81).

Ahi zaviyelerini yaptırmış olan Ahi babalarının da sanatlarında üst düzeye erişmiş zengin kimseler arasında yer almaları, zaviyelerdeki geniş avlulu gösterişli yapıları, gelirlerin çokluğu zaviyelerin oldukça zengin vakıflara bağlı nitelikte olduklarının sembolüdür (Çağatay, 1990, 33).

Kütahya'da; Kütahya kazası, Eğrigöz nahiyesi, Dünder köyündeki Ahi Sefa Vakfı (BOA, TD, nr. 369, s. 213; KKA, TD, nr. 560, v. 152a; MAD, nr. 262, s. 169), Kütahya'da bulunan Ahi Ali ve Ahi Mehmed Vakfı (MAD, nr. 262, s. 5), Kütahya kazası, Altuntaş nahiyesi, Kırtı köyünde Ahi Hacı Vakfı (MAD, nr. 262, s. 91), Altuntaş nahiyesi, Efted köyündeki Ahi Yusuf Vakfı (MAD, nr. 262, s. 95), Altuntaş nahiyesi, Apaklu (?) köyünde bulunan Ahi Hızır Vakfı (MAD, nr. 262, s. 97), Aslanapa nahiyesi, Ada köyünde bulunan Ahi Yusuf Vakfı (MAD, nr. 262, s. 104), Aslanapa nahiyesi, İldik köyünde bulunan Ahi Pusad Vakfı (MAD, nr. 262, s. 107), Kütahya'nın Aslanapa nahiyesinde kayıtlı olan Ahi Çakır Vakfı (MAD, nr. 262, s. 125), Gediz merkezinde bulunan Ahi Şaban Vakfı (MAD, nr. 262, s. 218), Uşak merkezinde bulunan Ahi Hoca Vakfı (MAD, nr. 262, s. 267), Kütahya'da bulunan Ahi Uvaz veledi Ahi Mustafa Vakfı (MAD, nr. 262, s. 319), Kütahya'nın Tamuk ile Honaz köyü, Kızıl-yer köyündeki Ahi Müslihiddin veledi Ahi Mehmed Vakfı (MAD, nr. 262, s. 383), Honaz ile Tamuk köyü, Karı-sevdi köyüne kaydı bulunan Ahi Halis veledi Ahi Yahşi Vakfı (MAD, nr. 262, s. 384), Tamuk köyünde bulunan Ahi Mahmud Vakfı (MAD, nr. 262, s. 387), Kütahya'nın Tanozlu köyü, Kurucak köyündeki Ahi Mahmud Hatun Vakfı (MAD, nr. 262, s. 433), Kaş Yenice köyü Dereyolu köyünde bulunan Ahi Mehmed oğlu Ahi Yahşi ile İbrahim oğlu Yusuf Vakfı (MAD, nr. 262, s. 453) ve Kütahya'daki Ahi Mustafa Vakfı (KŞS, nr. 6298, s. 25/65) olmak üzere toplam 17 adet Ahi vakfı vardır.

Osmanlı kırsal ekonomisi ile tımar sistemi önemli oranda zirai imalata dayanmakta idi. Tarım imalat kaynaklarının en mühimleri arasında yer alan tarımsal arazi ve üretim tesisleri vakıf müesseselerinin de mühim gelir kaynaklarındandı (Yediyıldız, 1984, 9). Vakfiyelerde arazi şeklinde geçen kayıtlar, şehirin çevresinde ya da şehirlerde bulunan tarlalara ve tarım arazilerini kapsamaktadır. İlgili arazilerin büyüklükleri çeşitlilik gösterebilmektedir (Başol, 2008, 69). Tarım alanı şeklinde kaydedilmiş olan gelir kaynakları içerisinde çiftlik, köy, bağ, bahçe, arazi, bostan ile tatlı suları da sayabilmek olasıdır (Tosun, 2008, 97; Özdemir, 1994, 285). Bu vakıfları ayakta tutmakta olan maddi gelir kaynaklarından bir tanesi de sahip oldukları tarımsal sahalardır. Buralarda imal edilen tarım ürünleri ile yetiştirilen hayvanlar vakıf çalışanlarının geçiminin yanında vakfın vakfiye koşullarının gerçekleştirilmesinde de fazlaca kullanılmaktadır (Maden 2015, 142). İlgili tarzdaki gelir kaynakları ile alakalı açıklayıcı ve zengin bilgilerin bulunduğu vakfiyelerde, gayrimenkul ya da menkulün tipi, mahallî vasıfları, gelir sağlama metodu ve sayısı açıklanmaktadır (Akgündüz 2002, 453). Vakfiyeler tarihi, bir belge olma dışında ekonomi ile kültür tarihi bakımından da mühim bilgiler içermektedir. Bilhassa medrese, mescit, hankah, kütüphane ile kervansaraylara ait olan vakfiyeler; tıp, eğitim, sanat ile mimari bakımından mühim bilgiler vermektedirler (Binark, 2015, 13). Fuat Köprülü'nün tabiri ile, "*Vakfiyeler; vakfın en önemli kaynağı şeklinde zikretmek gerekmektedir. Cemiyetin gerçek bünyesini ilgili vesikalar ile öğrenmek olasıdır.*" (Köprülü, 2005, 264-265).

Tarımsal arazilerden sayılan bağ ve bahçeler Ahilere ait vakıfların en önemli gayrimenkul gelir kaynaklarından bir tanesidir. Bağlarla bahçeler şehir içerisinde ya da etrafında bulunan, genellikle etrafı çevrili sahalardı. İçerisinde bir tek ağaç türü olan bağlarla bahçeler olabildiği gibi meyvesiz ya da meyveli farklı ağaç türleri

barındıranlar da bulunmakta idi (Yediyıldız, 1984, 7). Kütahya merkezindeki Pirlar Zaviyesi'nin zaviye etrafında bir bahçeden 300 akçe, zeytinlikten 200 akçe, Hacı Musa bahçesinden 30 ve son olarak Hacı Beğice oğlundaki bahçeden 40 akçe (BOA, TD, nr. 369, s. 7) geliri yer almaktadır. Bunun dışında Kütahya'daki Ahi Alaaddin Zaviyesi'nin Eskişehir'de yer alan bahçe icaresinden 100 akçe, Viranşehir'de bulunan Akça-su icaresinden 60 akçe ve son olarak ziraat olunan arsalarından birinden de 100 akçe olarak toplamda 260 akçe kazancı kayıtlıdır (BOA, TD, nr. 369, s. 11).

Vakfın gelir kaynakları içerisinde yer alan gayrimenkul gelirlerinden bir kısmını da değirmenler ile çiftlikler oluşturmaktadır. Çiftlik, tımar sistemindeki bir çiftçi ailesinin gereksinimini giderebilecek toprak birikimini ifade ederken, ilerleyen yüzyıllarda zirai işletmeleri de kapsayan bir manaya bürünmüştür. Osmanlı Devleti arazi sistemi içerisinde bir çiftlik toprağın ölçüsü verim durumu doğrultusunda 60 - 150 dönüm arasında değişiklik göstermektedir (İnalçık, 1993, 313). Kütahya sancağındaki gelir kalemleri arasında da çiftlik ve değirmenler bulunmaktadır. Bunlardan Kütahya merkezi, Perlü köyündeki Ahi Sökmen Tekkesi'nin çiftliğinin bulunduğu da açık bir şekilde görülmektedir (BOA, TD, nr. 369, s. 26). Yine Kütahya'nın Gümüş köyünde bulunan Ahi Ali Tekke'sine 1 çiftlik vakfedilmiştir (MAD, nr. 262, s. 38). Vakfedilen değirmenlerden Kütahya'nın Kaş-Yenice köyü Dereyolu köyünde bulunan Ahi Salih Zaviyesi'nin Çarhzen (?) değirmeni denilen değirmeni (MAD, nr. 262, s. 454); Kütahya'nın Honaz köyünde bulunan Ahi Hoca Zaviyesi'nin 1 değirmenin yarı hissesi (BOA, TD, nr. 369, s. 258); Kütahya'ya tabi Homa kazası, Hisar köyündeki Ahi Aydoğmuş Zaviyesi'nin Homa'da 1 değirmeni (BOA, TD, nr. 369, s. 270) ve Şeyhlü merkezinde bulunan Ahi Hayreddin Zaviyesi'nin 2 değirmeni (MAD, nr. 262, s. 326) vardır.

Arazilerin ardından vakıf malı niteliği taşıyan iş yerleri ile dükkânlar da büyüklükleri doğrultusunda çarşı, bedesten, han ve kervansaray olarak farklı türlerdeki dükkânlardan oluşmaktaydı (Başol, 2008, s. 80). İlgili ticari yapıların Ahi zaviyelerinin vakıflarının gelir kaynakları arasında da olduğu görülmektedir. Kütahya'nın merkezindeki Pirlar Zaviyesi'nin tekke etrafında eski fırın dükkânından senelik 96 akçe (BOA, TD, nr. 369, s. 7); Kütahya'daki Ahi Alaaddin Zaviyesi'nin, Kütahya'da yer alan dükkânlardan birinde 60 akçe, Kıran'da yer alan vakıf dükkânından 37 akçe geliri bulunmaktadır (MAD, nr. 262, s. 19). Yine Kütahya'daki Ahi Mustafa Zaviyesi'nin beş tane dükkândan 1.836, 1 imaretten 550 ve 1 karbansaraydan 550 akçe (BOA, TD, nr. 369, s. 27 - 28); Şeyhlü merkezinde bulunan Ahi Hayreddin Zaviyesi'nin de 2 adet dükkândan 60 akçe (KKA, TD, nr. 560, v. 257a - 257b) gelirin olduğu görülmektedir.

İçinde kalınan, iskân edilmekte olan yer manasına karşılık gelen meskenler, düzenli bir gelir getirmelerinden dolayı vakıflara mevzu bahis olmuşlardır. Vakfiyelerde meskenler ile alakalı şekilde "beyt", "menzil" "dâr", "ev", "hâne" ve son olarak "oda" sözcükleri geçmektedir. Bunlar arasından Arapça olan beyt, menzil, hâne ile dâr sözcükleri eş anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır. Ancak ilgili sözcüklerin hem kullanımı hem de seçiminde evlerin büyüklüğü ile nitelikleri oldukça mühim bir unsurdur. Örnek vermek gerekirse; menzil, imar gören çoğunlukla belirli bir lüksü olan, ikamete has yer, konak manasına karşılık gelirken, hâne sözcüğü ise daha ufak ev manasına karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır (Yediyıldız, 1984, 9). Ahi zaviye vakıflarının da ilgili evleri vakıf malı şeklinde işletmiş olduğu kayıtlarda bulunmaktadır. Kütahya merkezinde bulunan, Ahi İzzeddin Mahallesi'ndeki evin yıllık 12 akçelik geliri de Ahi İzzeddin Vakfı'na gitmektedir (MAD, nr. 262, s. 19).

Vakıflara ait bahsi geçen gelir kaynakları çoğunlukla belli koşullar altında işletilmekte idi. Öncelikle İslam hukukunda ifade edilen koşullara uygun şekilde davranmak mecburiyeti bulunuyordu. Bunun için ise tek yöntem, farklı koşullarda açığa çıkan kiralama yani *icar* sistemi idi. Osmanlı Devleti'nde yaygın şekilde uygulanan "*icâreteyn*" yöntemi, vakıf mallarının kiralanmasında fazlaca kullanılmakta olan yoldu. Kiracı mukavelenin yapıldığı esnada, bir kereye has olmak koşulu ile vakfi yöneten mütevelliyeye, çoğunlukla vakıf emlakının hakiki değerinin yaklaşık yarısı kadar bir ödeme yapıyordu. Bu ödemeye "*icâre-i mu'accele*", bir başka deyişle peşin kira bedeli adı veriliyordu. Ayrıca kiracı, her sene mütevelliyeye, değişiklik göstermeyen bir kira bedeli de ödemekteydi ve bu bedele de "*icâre-i mü'eccele*", bir başka deyiş ile sonradan ödenecek olan kira adı verilmekte idi. Bahsi geçen kiranın toplamı, normaldeki kira bedelinin oldukça aşağısında bir rakamdı. Zengin biri vakfın mütevellisi, vakıftaki biriken parayı değerlendirmek gayesiyle vakfın adına gayri menkuller satın alıp bunları mülkünü eski sahibine *icâreteyn* yöntemi ile de kiralayabilirdi (Halaçoğlu, 1991, 141).

Ahi zaviyelerinin büyük bir gelirikaynağı niteliğindeki ticari mekânların da *icar* sistemi ile işletilmesi neticesinde, zaviyeler mühim geliri kaynakları elde etmişlerdir. Kütahya'da yer alan Ahi Mustafa Zaviyesi'nin gelirlerinin arasında pek çok dükkân kirası bulunmaktadır. 31 tane dükkânın kirası toplamda 4.072 akçeye karşılık gelmektedir (KKA, TD, nr. 560, v. 19b). Kütahya merkezinde yer alan Pirler Zaviyesi'nin dokuz dükkânın kirasından toplamda 260 akçe, beş dönüm çayırın kirasından 200 akçe bahçenin kirasından 50 akçe, (KKA, TD, nr. 560, v. 10b); Kütahya'da yer alan Ahi Mustafa Zaviyesi'nin sahip olduğu 32 tane dükkânın kirasından toplamda 4.242 akçe (KKA, TD, nr. 560, v. 19b); Kütahya merkezinde bulunan Ahi Erbasan Zaviyesi'nin bir tane değirmen kirasından 60, Kütahya merkezinde yer alan 200 akçelik tabakhanenin kirasından da senelik 90 akçe (BOA, TD, nr. 369, s. 28) ve son olarak 4 tane dükkân kirasından da 154 akçe geliri vardır.

Öşür, resm-i ağnam, resm-i çift gibi çiftçiden alınan vergilerle ticari işlemlerden alınmakta olan vergilerini tamamı rüsûm-ı şeriyye kapsamı içerisinde yer almaktadır. Cürm-i cinayet, bennak, arus ve mücerred gibi devleti işlerinin idare edilebilmesi karşılığında toplanmış vergiler ise Rüsûm-ı örfiye vergileridir (Akdağ, 2010, 553-554). Çift resmi eldeki arazinin büyüklüğüne göre verilen bir arazi vergisidir. Nim-çift yere sahip olanlardan da bu akçenin yarısı alınmaktadır. Elinde nim-çiftten de az toprağı olanlardan ise toprağın verimine ve zamanın şartlarına göre 3.5 ya da 10 dönüme bir akçe dönüm resmi alınmaktadır. Aynı zamanda toprağı nim-çiftten az olan veya olmayan, elinde bir çift öküzü olmasına bakılmaksızın evli bir Müslümandan alınan 12 akçelik bennak resmi ile çifti olmayan ve bekar olanlardan alınan 6 akçelik bir mücerred resmi de vardır (Barkan, 1992, s. 392). Ahi vakıflarında alınan vergilerin başında öşür gelmektedir. Öşür adı altında toplanan vergiler ziraî vergilerdir. 5/1 ve 10/1 olmak üzere farklı oranlarda alınmaktadır. Vergilerin çoğunu buğday, arpa ve çavdardan alınan öşürler oluştururdu. Bunlardan başka meyve bahçelerinden alınan bahçe; kavun, karpuz ve hıyardan alınan bostan; sebze ve meyvelerden resm; baldan kovan resmi gibi vergiler mevcuttu (Tabakoğlu, 2007, s. 100). Ahi zaviyelerinin sayıca fazla olduğu Kütahya sancağında yer alan zaviye ile vakıfları incelediğimiz zaman bahsi geçen vergilerin büyük kısmının zaviyelerin gelir kaynaklarından olduğunu açık bir şekilde görmekteyiz. Lazkıyye merkezinde yer alan Ahi Tuman Zaviyesi'nin 3 tane yarım çiftlik toprağı olan, yarım çiftlikten de az toprağı olan evli 38 Müslüman, 1 tanesi imam olmak üzere 9 tane çifti olmayan bekâr, 16 tane çifti olmayan topraksız ve son olarak 2 tane de belirsiz nüfusu mevcuttur. Zaviyenin gelirlerine gelirsek, hınta,

susam, şair, erzen, alef, piyaz, penbe gibi tarımsal ürünlerden, bostandan, bağdan, 2 değirmenden, yaylak vergisinden ve arazi vergilerinden toplamda 2.350 akçeye karşılık gelen bir geliri mevcuttur²² (BOA, TD, nr. 369, s. 452 – 453).

Yine Eğrigöz kazası, Yenice köyünde bulunan Ahi Tufan Tekkesi'nin² tane yarım çiftlik toprağı olan, 6 tane bir çiftlik toprağı olan, 1 tane çifti olmayan bekâr, 6 tane yarım çiftlikten de az toprağı olan evli Müslüman 15 kişilik bir nüfusu bulunmaktadır. Tekkenin şair, hınta, mercimek, piyazdan gibi tarımsal ürünlerden, kovan ile bostandan öşründen, 10 parça harap değirmen vergisinden, arazi vergilerinden, şehir merkezinde yer alan Gök-dere bahçesinden ve son olarak yaylak vergisinden toplamda 998 akçe geliri bulunmaktadır³³ (MAD, nr. 262, s. 176 – 177).

Vakıflara ait ürünlerin toplanması konusu da yine vakıf topraklarının nasıl işletildiğiyle ilgilidir. Vakıflara ait topraklarının işletilmesi, “*icare-i sahiha*” ismi ile bilinen kiralama yöntemi ile hayata geçiyordu. Bahsi geçen sistemde zaman içerisinde gelir kaynaklarının zarara uğraması ve bu zararları vakfın parası ile onarma olanaklarının kalmaması sonrasında “*mukataa*” yöntemi uygulanmaya başlanmıştır (Yediyıldız, 1986, 158). Mukataa toprakları hükümetin hazineden direkt olarak yapılacak olan harcamalara ayırdığı vergilerden veya çeşitli kaynaklardan meydana gelmektedir. Bunların yönetimini ise merkezin gönderdiği *eminler* veya *mültezimler üstlenmekteydi* (Akdağ, 2010, 595 – 596). İlgili sistemde mültezimler belirli süreliğine devlete bir bedel ödeyip yönetip hakkına sahip olmaktaydılar. Mukataa toprakların yönetiminde icareteynde olduğu gibi kısa vadeli değil, çok daha vadeli bir sözleşme yapılıyor idi. Bu doğrultuda vakfa ait mülkleri kiralayan kişinin, vakıf mülküne bina yapmasına ya da ağaç dikmesine de izin veriliyordu. Bunun dışında mukataada ilgili hak kiracının mirasçılarının tümüne geçerken icareteynde yalnızca çocuklar mirasçı olabiliyor, eşler ise bu haktan yararlanamıyordu (Öztürk, 2006, 133-134). Kütahya'daki Ahi zaviyelerinin gelir getiren kaynaklarını ele aldığımız zaman Kütahya'da yer alan Ahi Hayreddin Zaviyesi'nin üç tane mukataadan toplamda 105 akçe, iki tane bahçe mukataasından ise toplamda 25 akçeye karşılık gelen gelirinin olduğu açık bir şekilde görülmektedir (KKA, TD, nr. 560, v. 257a - 257b).

Sonuç

XVI. yüzyılda Kütahya sancağında Ahiler ve Ahi zaviyeleri adlı bu çalışma bölgede yer alan Ahi zaviyeleri, çiftlikleri, vakıfları, mescitleri ile Ahi adlı yerleşim yerleri hakkında bilgiler ihtiva etmektedir. Esasında tahrir defterleri dikkate alınarak hazırlanan çalışma, şerhiye sicilleri, evkaf defterleri, mühimme defterleri, ahkâm defterleri ile müteferrik vesikalardan ulaşılan bilgilere seyahatnamelerinde ilave edilmesiyle daha zengin hale getirilmeye çalışılmıştır. İlgili bilgilerden yola çıkarak Kütahya sancağındaki Ahilere ait 17 tane vakıf, 32 tane zaviye, 3 tane mescit, 40 tane çiftlik ile son olarak 7 tane yerleşim yeri saptanmıştır.

2 Zaviyenin gelirlerine ayrıntılı olarak bakarsak; 4 kile hıntadan 10 akçe, 3 kile susam öşrü, müd 10 şair, 2 kile erzen, 4 kile alef, piyaz resminden 17 akçe, 2 müd öşrü penbe, öşrü bostandan 20 akçe, harac'ül bağdan 1.000 akçe, 2 değirmenden 120 akçe, zemin resminden 70 akçe, resmi yaylakdan 85 akçe, resmi çift, bennak ile karadan 488 akçe ve son olarak resmi duhandan 24 akçeden müteşekkil toplamda 2.350 akçeye karşılık gelen bir geliri mevcuttur.

3 Zaviyenin gelirlerine ayrıntılı olarak bakarsak; 1 müd şairden 90 akçe, 3 müdhıntadan 300 akçe, 5 kile mercimek, öşrü piyazdan toplamda 23 akçe, öşrü kovandan 3 akçe, öşrü bostandan on akçe, cemaat-i Yörükhanhassından 30 akçe, resmi ganemden 61 akçe, 10 bab harap asiya, resmi çift, bennak ile nimden 296 akçe, şehir merkezinde yer alan Gök-dere bahçesinden yıllık 50 akçe ve son olarak yaylak resminden 5 akçe olarak toplamda 998 akçe geliri bulunmaktadır.

Germiyanoğulları döneminden itibaren desteklenen Ahiler Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde de önemli roller üstlenmişlerdir. Bu süreçte özellikle ilk Osmanlı hükümdarları Ahiler ile iyi ilişkiler içine girerek kolonizasyon çalışmalarında Ahilerin nüfuzlarından yararlanmışlardır. Bu şekilde kendilerine pek çok Ahi zaviye ile tekkesi de tesis edilmiştir. Fethedilen yeni yerlerde hem Türkleşme hem de İslamlaşmanın sağlanması konusunda da büyük roller alan Ahiler, şehrin merkezinden köylere, hatta mezralara dek kurmuş oldukları zaviyeleri ile Kütahya sahasının imara açılmasına katkıda bulunmuşlardır. Kütahya sancağı Ahilerin yoğun olarak faaliyet gösterdikleri bölgelerden biridir. Bölgede Ahilere ait zaviyeler ve bu zaviyelere ait vakıfların varlığı Ahilerin iskân konusundaki faaliyetlerini ortaya koymaktadır.

Kütahya Ahi zaviyelerinin iktisadi yapısı ile alakalı mühim bilgiler muhteva etmekte olan tahrir defterleri zaviyelerin, kendilerinin ardından fonksiyonlarını devam ettirmeleri ve sağlam biçimde muhafaza edilebilmeleri adına zengin vakıflara bağlandıklarını gösteren bilgileri içermektedir. Bu defterler Ahi zaviyelerinin vakıflarının, gereksinimlerini giderebilmek adına farklı gelir kaynaklarına bağlanmış olduklarını açık bir şekilde gözler önüne koymaktadır. Bunları zirai saha ile işletmeleri de kapsayan mezra, köy, bağ, çiftlik, değirmen ile bahçeler; ticari alan ile işletmeleri kapsayan han, dükkân, karhane ile evler; rüsûm gelirlerini kapsayan resm-i çift, öşür ve resm-i ağnam ile son olarak ticari işlemlerden alınmakta olan tüm vergilerle arus, cürm-i cinayet, bennak ile mücerred gibi vergiler şeklinde sıralayabiliriz.

Çalışmada yardımcı kaynak olarak kullanılan ahkâm defterleri ve şeriyye sicilleri ise Ahilere karşı farklı bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Bu cümleden olarak, defterlerde XVIII. yüzyılda bile varlığını sürdüren zaviyeleri tespit edildiği gibi Ahilerin arasında çıkan olumsuz tutum ve davranışların klasik dönem Ahi örneklemini dışındaki varlığını da gözler önüne sermektedir. Hükümler incelendiğinde Ahilere ait vakıflar ve bu vakıfların yönetimi konusunda Ahilerin anlaşmazlığa düştükleri görülmektedir. Birçoğu evladlık vakıf niteliğinde olan vakıfların ortakları arasında doğan husumetler, vakıflara zaviyedârlık yapmakta olan kişilerin zaviye gelirlerini şahsi gereksinimleri adına kullanmaları, zaviyelere mutasarrıf kimselerin kendi gelirleri haricinde öteki vakıfların gelirlerine de müdahalelerde bulunmaları, vakfa ait olan gelir ile yerlere çeşitli kimselerce el konulması gibi hadiseler vakıf koşullarının gerçekleştirilmesine engel olmuş ve Ahiler arasında doğan anlaşmazlıkları da gün yüzüne çıkarmaktadır.

Kaynaklar

Arşiv Vesikaları:

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)
 Tahrir Defterleri (TD): 45, 49, 369
 Maliyeden Müdevver Defterler (MAD): 262, 617
 Cevdet Tasnifi (C. EV): 531, 91, 525, 73, 242
 Kütahya Şeriyye Sicilleri (KŞS): 6294, 6298, 6302
 Mühimme Defterleri (MD): 91, 96
 Anadolu Ahkâm Defterleri (AAD): 1, 2, 8, 9, 12, 13
 Müteferrik Vesikalar: İE, EV, nr. 34
 Kuyud-ı Kadime Arşivi (KKA): 47, 48, 158
 Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA): 189

Telif Eserler

- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihî*, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2010.
 Akgündüz, Ahmet, "Osmanlı Hukukunda Vakıflar, Hükümleri ve Çeşitleri", Ankara, *Türkler*,

- C. 10, 2002, ss. 447 - 460.
- Avcı, Casim, “Şeyh”, İstanbul, *DİA*, C. 39, 2010, ss. 49.
- Barkan, Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri”, Ankara, *Vakıflar Dergisi*, S. 2, 1942, ss. 279 - 304.
- Barkan, Ömer Lütfi, “Çiftlik”, *İA*, C. 3, 1992, ss. 392-397.
- Ayhan, Betül, 16 Yüzyıl Zaviye Vakıflarına Göre Kütahya, Kütahya, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Başol, Samettin, Kentleşme, Ekonomi ve Sosyal Hayat Yönleriyle XVII. Yüzyıl Bursa Vakıfları, Ankara, *Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, 2008.
- Bayram, Mikail, *Ahi Evran Tasavvufi Düşüncesinin Esasları*, Ankara, Diyanet Vakfı Yay., 2006.
- Bayram, Mikail, *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum*, İstanbul, Nüve Kültür Merkezi Yay., 2008.
- Bınark, İsmet, *Vakıf Medeniyeti*, İstanbul, Zahir Yay., 2015.
- Cour, A. “Şeyh”, İstanbul, *İA*, C. 9, 1979, ss. 461 - 462.
- Çağatay, Neşet, *Ahilik Nedir*, Ankara, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yay., 1990.
- Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara, TTK Yay., 1989.
- Demir, Mustafa, “Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Yerleşim Yapısı ve Şehirleşme”, Ankara, *Osmanlı*, C. 4, 1999, ss. 98 - 102.
- Döğüş, Selahattin, “Osmanlı Beyliği Topraklarında Ahi Zaviyeleri ve Şeyh Edebali Meselesi”, Ankara, *OTAM*, S. 37, 2015, ss. 61 - 86.
- Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, İbn Battûta Seyahatnâmesi, İstanbul, C. 1, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yay., 2000.
- Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, İbn Battûta Seyahatnamesi’nden Seçmeler, Ankara, haz. İsmet Parmaksızoğlu, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 1999.
- Erdoğan, Mehmet Akif, “Anadolu’da Ahiler ve Ahi Zaviyeleri”, İzmir, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. 4, 2000, ss. 37 - 55.
- Erol, Sevgi Işık, *Osmanlı Devleti’nde Çalışma Hayatı ve Sosyal Güvenlik Açısından Ahilik Teşkilatı*, Bursa, Ekin Yay., 2017.
- Faroqhi, Suraiya, *Anadolu’da Bektaşilik*, İstanbul Alfa Yay., 2013.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, İstanbul, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. 2, S. 11 / 1 - 4, 1950, ss. 3 - 354.
- Gülerman, Taştekil, Adnan - Sevdâ, *Ahi Teşkilatının Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, Ankara, Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yay., 1993.
- Halaçoğlu, Yusuf, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara, TTK Yay., 1991.
- İnalcık, Halil, “Çiftlik”, İstanbul, *DİA*, C. 8, 1993, s. 313 - 314.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, İstanbul, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay., 2009.
- Kara, Mustafa, *Din Hayatı Sanatı Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul, Dergâh Yay., 2015.
- Kazıcı, Ziya, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*, İstanbul, Bilge Yay., 2003.
- Köprülü, M. Fuat, “Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü”, Ankara, *Vakıflar Dergisi*, S. 2, 1942, ss. 1 - 35.
- Köprülü, M. Fuat, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Ankara, Akçağ Yay., 2005.
- Köprülü, M. Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, Alfa Yay., 2014.
- Maden, Fahri, “Kırşehir Şeriyeye Sicillerinde Ahi Evran ve Ahi Mesut Zaviyeleri”, *Kırşehir, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 76, 2015, ss. 133 - 146.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Zaviyeler”, Ankara, *Vakıflar Dergisi*, S. 12, 1978, ss. 254 - 256.
- Ocak, Ahmet Yaşar, Faroqhi, Suraiya, “Zaviye”, İstanbul, *İA*, C. 13, 1964, ss. 468 - 476.
- Özdemir, Rifat, “Osmanlı Devleti’nin Tarikat, Tekke ve Zaviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset”, Ankara, *OTAM*, S. 5, 1994, ss. 259 - 310.
- Ahmet Tabakoğlu, “Öşür”, *T.D.Vİ.A.*, C. 34, 2007, ss. 100-103.

- Tosun, Sevilay, "Alaiyeli Ebubekir Paşa ve Vakıfları", Sivas, *Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi*, 2003.
- Yakupoglu, Cevdet, "Germiyanoğlu Muhitinde Ahiler ve Ahi Zaviyeleri", *Turkish Studies*, S. 4/3, 2009, ss. 2264-2285.
- Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf", *İstanbul, İA, C. 13*, 1986, ss. 153 - 172.
- Yediyıldız, Bahaeddin, "XVII. Asır Türk Vakıflarının İktisadi Boyutu", Ankara, *Vakıflar Dergisi*, S. 18, 1984, ss. 5 - 41.
- Yediyıldız, Bahaeddin, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, Ankara, TTK Yay., 2003.
- Zeyrek, Özlem Soyer, XVIII. Yüzyılda Kütahya Vakıflarının Sosyal ve Ekonomik Hayata Katkıları, Afyonkarahisar, *Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi*, 2015.

Extended Abstract

Akhi, since the 18th century, the military structure has become widespread, covering both the Balkans and Crimea, facilitating conquest and march to war, and on the other hand, it correpond to an economic institution that has taken under the protection of craftsmen and workers in towns and cities and directed commercial activities since the time of the Seljuks. The Akhis who played major roles in the establishment and development of the Ottoman Empire, contributed greatly to the progress of the economy with the importance they gave to production and trade.

It is known that Akhi manifests itself almost everywhere in Anatolia. Akhi dervish lodges have the characteristics of a social and economic association that enables artists and tradesmen to meet in solidarity, as well as turning into a home of culture and sufism that can properly meet the moral and spiritual needs of its members. In our article, where we will examine the activities of the Akhi, who undertook important activities in the society thanks to the foundations and lodges and foundations belonging to the Akhi constitute a very significant amount, By analyzing these together, it will be possible to address the economic, social and financial situation of the Akhis lodges in Kütahya example.

In this respect, revealing the Akhi existence before the Ottoman Empire and during the Ottoman Empire is very necessary in order to understand the functions and continuity of the Akhi organization throughout the sanjak. Among the detailes boks of the Kütahya sanjak, the boks numbered TD 45 and TD 49 are in the state archive, while the book numbered TD 45 is in II. The notebook numbered TD 49 correspond to the Bayezid Era and the period between 1512 and 1513. Although the date of book numbered TD 262 is not known exactly, it is clearly seen that the book numbered TD 617 covers the yeras 1606-1067. Amonh these notbooks numbered TD 47, TD 158 and TD 48 are located in the Kuyud-ı Kadime Archive. Although the books numbered TD 47and Td 48 belong to the period between 1570 and 1571, the date of the book numbered TD 158 is not known exactly. The book, numbered TD 369, which is on of the foundation books of the Kütahya sanjak and located in the state archive belongs to the period between 1571 and 1572. Again, from the books belonging to the sanjak, BOA, C. EV, nr. 531; BOA, C. EV, nr. 91; BOA, C. EV, nr. 525; BOA, C. EV, nr. 73; BOA, C. EV, no. Cevdet foundation books numbered 242, KŞS, nr. 6302; KŞS, nr. 6298 ve KŞS, nr. 6294, VGMA, no. Foundation book number 189, Ammunition number 91 and 96, Judgement books numbered 1,2,8,9,12,13 and İE, EV, no. Various documents numbered 34 also contain vey important information about the Akhis.

Based on the information we have collected from relevant sources, we will try to identify the foundations, dervish lodges, mosques, farms and settlements called Akhis belonging to the Akhi specifically in the Kütahya sanjak. From this sentence, the aim of this study is, the aim is to determine the transfer of foundations donated to the dervish lodges through archive documents of different funds and travel books, what kind of work the people who own the dervish lodge did, the roles the Akhi dervish lodges in the settlement of the region, the functions of the Akhi dervish lodges, the foundations connected to the dervish lodges and the income of these foundations.

KAYNAKLARIN IŞIĞINDA HACI BEKTAŞ VELİ - SARI SALTİK GAZİ İLİŞKİLERİ*

IN THE LIGHT OF RESOURCES HACI BEKTAŞ VELİ - SARI SALTİK GAZİ RELATIONS

NECATİ DEMİR**

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışma; Hacı Bektaş Velî ve Sarı Saltık Gazi'nin ilişkileri ve ortak özelliklerini içermektedir. Hacı Bektaş Velî ve Sarı Saltık Gazi, Ahmed Yesevî öğretisi ile yetişmişler, ömürleri boyunca bu öğretinin savunucusu ve öğreticisi olmuşlardır. Ahmed Yesevî, Türkistan ve kuzey Harezm bölgesinde yaşamış bir aydındır. Rivayetlere göre on binlerce öğrencisi olmuştur. Muhtemelen Hacı Bektaş Velî ve Sarı Saltık Gazi, onun farklı halifelerinin yanında aynı disiplin içinde eğitim görmüşlerdir. Hacı Bektaş Velî, Anadolu; Sarı Saltık Gazi ise Balkanlar ve Doğu Avrupa'nın inanç önderi ve manevi mimarlarından. Bu yüzden onlar Türk halkının yüzyıllardır yakından tanıdığı iki önemli önderdir.

Pek çok kaynakta Hacı Bektaş Velî ve Sarı Saltık Gazi'nin hayatı, kişiliği ve faaliyetleri anlatılmaktadır. Anlatılanlar dikkate alındığında bu iki önemli şahsiyetin pek çok ortak özellikleri ve birbiriyle yakın bağlarının olduğu görülmektedir. Ancak anlatılanların çoğunlukla rivayetlere dayanması onlar arasındaki ilişkilerin doğruluğuna şüphe düşürmektedir. Fakat eldeki bilgilerden her ikisinin de aynı yıllarda yaşadıkları, Ahmed Yesevî'nin yolunu devam ettirdikleri, birbirilerini tanıdıkları, görüştüğü ve ortak hareket ettikleri anlaşılmaktadır.

İyiliği, doğruluğu, akılcılığı, güzelliği, barışı esas alan ve bu yönler ile dünyaya örnek olan Hacı Bektaş Velî ve Sarı Saltık Gazi'nin olumlu etkileri 13. yüzyıldan başlayıp günümüze kadar sürmüştür. Her iki şahsiyet ve onların yakın ilişkileri konusundaki ulaşılan bütün kaynaklar tarafımızdan taranmıştır. Ulaşılan bütün kaynaklar değerlendirilmiş, doğru bilgiler sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Türk Tarihi, Türk kültürü, Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Velî, Sarı Saltık Gazi

Abstract

This study includes the relations and common characteristics of Hacı Bektaş Velî and Sarı Saltık Gazi. Hacı Bektaş Velî and Sarı Saltık Gazi were raised with the teachings of Ahmed Yesevî and they were the defender and teacher of this teaching throughout their lives. Ahmed Yesevî was a scholar who lived in Turkistan and the northern Khwarezm region. According to rumors, he had tens of thousands of students. It is likely that Hacı Bektaş Velî and Sarı Saltık Gazi were educated in the same discipline under his different caliphs. Hacı Bektaş Velî is considered a spiritual leader and architect of belief in Anatolia, while Sarı Saltık Gazi is known as a leader and spiritual figure in the Balkans and Eastern Europe. Therefore, they are two important leaders that Turkish people have known closely for centuries.

Araştırma Makalesi / Künye: DEMİR, Necati. "Kaynakların Işığında Hacı Bektaş Velî - Sarı Saltık Gazi İlişkileri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 247-263. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1447802>.

* Bu çalışma, Gazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından ID: 8746 SPD-2023-8746 nolu proje kapsamında kısmen desteklenmiştir.

** Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, E-mail: necatidemir522@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0762-410X.

The lives, personalities, and activities of Hacı Bektaş Velî and Sarı Saltık Gazi are described in many sources. When the narratives are taken into consideration, it is seen that these two important personalities have many common features and close ties with each other. However, the fact the narratives mostly based on rumors cast doubt on the accuracy of their relationships between them. Nevertheless, from the available information, it is understood that both lived in the same years, continued the path of Ahmed Yesevî, knew each other, met, and acted together.

The positive effects of Hacı Bektaş Velî and Sarı Saltık Gazi, who were based on goodness, righteousness, rationality, beauty and peace and who set an example to the world with these aspects, started from the 13th century and continued until today. All available sources on both personalities and their close relations have been scanned by us. All sources have been evaluated and accurate information has been tried to be presented.

Key Words: Turkish History, Turkish culture, Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Velî, Sarı Saltık Gazi

Giriş

13. yüzyılın Anadolu ve Balkanlar içerikli Türk tarihi, dili ve kültürü açısından önemli iki ismi hiç şüphesiz Hacı Bektaş Velî ve Sarı Saltık Gazi'dir. Bu iki önemli isim devrinin ve daha sonraki dönemlerin yazılı ve sözlü kaynaklarında daima birlikte anılmaktadır. Hacı Bektaş Velî ve Sarı Saltık Gazi'yi geçmişte birleştiren bir isim daha söylenmesi gerekirse o da Ahmed Yesevî'dir.

Ahmed Yesevî'nin doğum ve ölüm tarihleri ile doğum yeri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak 12. yüzyılda yaşadığı, 1166'da Türkistan'da öldüğü konusunda pek çok araştırmacı görüş birliği içerisindedir. Yesevî iyi bir eğitim görmüş, daha sonraki hayatında aldığı bu eğitimi öğreticiliğe dönüştürmüştür. Kaynaklara göre on binlerce müridi olmuştur. Kur'an ve hadisler ile akılcılığı ve bilimi yoğurup Türk insanına sunmuştur. Bu yüzden Türk toplumunun hafızasına adeta kazınmış durumdadır.

Hacı Bektaş Velî, Horasan'ın Nişabur kentinde doğmuştur. Annesi Hatem Hatun, babası Seyyid İbrahim Sani'dir. Doğum ve ölüm tarihleri konusunda görüş birliği yoktur. 1209'da doğduğu, 1271'de öldüğü sanılmaktadır. İlk eğitim ve öğrenimini Hoca Ahmed Yesevî kültür ocağında almıştır. Yesevî medresesinde ve Hoca Ahmed'in halifelerinden Lokman Perende'nin dergahlarında tamamlamıştır (Uyanık, 2017, 117).

Künhü'l-Ahbâr'da, Hoca Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş Velî ilişkisi şöyle anlatılmaktadır: Hacı Bektaş'ın babası, Seyyid Muhammed, Nişabur'a gelerek yerleşti ve burada şehrin ileri gelenlerinden biri olan Şeyh Ahmed'in Hatme adındaki kızı ile evlendi. Bu evlilikten bir müddet sonra Hacı Bektaş dünyaya geldi. Hacı Bektaş'ın soyu, Musa Kazım (öl: M.799) yoluyla ehl-i beyte dayanır. Hoca Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Şeyh Lokman, Horasan mıntıkasında meşhur olmuştu. Dedesi, Hacı Bektaş'ı, Şeyh Lokman'a öğrenci olarak verdi. Hacı Bektaş, gerekli tüm bilgileri ondan tahsil etti (Aktan, 1993, 328).

Hacı Bektaş Velî, akılcılığa ve bilime inanır. Kırşehir yöresindeki Suluca Karahöyük'e yerleşir, burayı bir bilim merkezi hâline getirir.

Devrin önemli şahsiyetlerinden biri de Sarı Saltık Gazi'dir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Saltık Gazi'den ilk bahseden İbnü's-Serrac'dır. O, eseri *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*'ı 1315'te yani Sarı Saltık'ın ölümünden yaklaşık 18 yıl sonra kaleme almıştır. Eserde onun adı "*Sarı Saltık*" veya "*Saltuk et-Türki*" olarak geçmektedir. Yazar, Sarı Saltık ile ilgili bilgileri Sarı Saltık'ın müridi es-Seyyid Behramşah'dan

ve başka güvenilir şahıslardan dinlediğini ifade etmektedir. İbnü's-Serrac'ın verdiği bilgilere göre Sarı Saltık, 1227 yılında doğmuş ve 70 yaşında iken 1297'de Hakk'a yürümüştür (Sarıkaya vd, 2012, 243-248).

Hammer (1983, s. 121), Babinger (1970, 10: 220) ve Togan (1981, 268), güvenilir kaynaklara dayanarak, Sarı Saltık'ın 1263 yılında 12.000 hane kadar Türkmen ailesi ile Anadolu'dan Kırım ve Dobruca'ya geçtiğini ve buralarda yerleştiklerini söylemektedir (Demir, 2021, 248-249).

Saltık Gazi'den bahseden diğer bir kişi ise ünlü seyyah İbn-i Battuta'dır. Battuta, ölümünden yaklaşık 37 yıl sonra, 1334'te, Saltık Gazi'nin Babadağı'ndaki türbesini ziyaret etmiştir. O, Kırım'ın Sudak şehrine gelmiş ve bir süre burada kalmıştır. Daha sonra Saltık Gazi'nin şehri olan Babadağı'na gelir. Gezi, seyahatnamede şöyle anlatılmaktadır:

“Nihayet Bâbâ Saltûk (Baba Saltuk) adıyla bilinen ve Türklerin yaşadıkları toprakların sonu olan kasabaya geldik. Baba Berberilerde olduğu gibi eb (=baba) anlamına geliyor. Yalnız buranın ahalisi “b” harfini daha tok ve sert (“p” harfi gibi telaffuz ediyorlar. Onların inançlarına göre Baba Saltuk “mükaşif” yani olağanüstü güçlere sahip kerametli biriymiş. Lakin hakkında söylenenler dinin temel prensipleri ile bağdaşmamaktadır. Baba Saltuk ile Bizans'ın ilk vilayeti arasında, normal yürüyüşle on sekiz gün tutan bomboş bir bozkır var. Buranın sekiz günlük kısmı sudan yoksundur... Önümüzdeki bozkırı göze alarak Baba Saltuk Kasabası'nda tüm hazırlıklarımızı yaptık...” (İbn Battuta, 2004, s. 598-499).



Fotoğraf: Sarı Saltık'ın Babadağı'ndaki Türbesi

Hacı Bektaş Veli'nin 1209'da, Sarı Saltık Gazi'nin de 1227'de doğduğunu dikkate alırsak aslında onların Ahmed Yesevî ile doğrudan bir araya gelmiş olmaları mümkün değildir. Ancak istisnasız bütün kaynaklar onların ikisinin de Ahmed Yesevî'nin inanç ve kültür dairesi içerisinde yetiştiğini belirtmesi tesadüf olmasa gerektir. Muhtemelen onlar Ahmed Yesevî'nin öğrencilerinin öğrencileridir. Bu da onların en önemli ortak yanlarından birisidir.

1. Yazılı Kaynaklarda Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Velî ve Sarı Saltık Bağlantısı

Türk tarihinin bu üç önemli kişisinden Ahmed Yesevî Türkistan ve çevresi, Hacı Bektaş Velî Anadolu, Sarı Saltık ise Balkanların sembol ismidir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Hacı Bektaş Velî ve Sarı Saltık, her ikisi de Yesevî inanç ve kültür dairesi içerisinde yetişmiştir. Onlardan bahseden bütün kaynaklar bu konuda birleşir.

Velâyetnâme'de yer alan bir rivayete göre Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Velî eğitim bağlantısı ile ilgilidir. Rivayete göre İbrahim Sani hazretleri, oğlu Hacı Bektaş'a eğitim aldırarak istemektedir. Bilge bir kişi aramaya başlar. İleri gelenleri ona Hoca Ahmed Yesevî'nin ulu halifelerinden Lokman Perende'yi tavsiye ederler. O, Bektaş'ı ilim öğrenmek üzere doksan dokuz bin pirin sultanı Ahmed Yesevî'nin halifesi Lokman Perende'nin yanına verir. Onu Lokman Perende eğitir ve hayata hazırlar (Gölpınarlı, 1958, 5).

Velâyetnâme'de anlatılan bir başka rivayete göre Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş sağlığında görüşmüşlerdir. Yesevî, Hacı Bektaş'a seslenerek görevlendirmiştir:

"Hacı Bektaş Velî erkâna uygun bir şekilde tıraş edildi ve Ahmed Yesevî'ye biat etti. Ahmed Yesevî ona dört manevî emanet ve bir icâzet verdi. Kendisine "Ey Bektaş! İşte nasibin aldın, müjdeler olsun kutbü'l-aktâblık (tasavvufta en yüksek makam) senindir, kırk yıl hükmün vardır. Şimdiye kadar bizimdi, bundan sonra biz burada çok kalmayız âhirete göçeriz. Seni Anadolu'ya gönderiyoruz. Sulucakarahöyük'ü de sana yerleşmen için verdik. Seni Anadolu erenlerinin başı yaptık. Orada akli başından gitmiş, kendinden geçmiş gerçek erenler ve dervişler çoktur" (Duran-Gümüşoğlu, 2010, 187).

Allah'a ibadetin temel yolu, tarikat mensuplarının geçeceği maddî ve manevî aşamalar olan "dört kapı kırk makam öğretisi" Ahmed Yesevî tarafından şekillendirildiği onun Fakranâme eserinde açıktır. Bu öğretiler aynı şekilde Anadolu'ya ulaşmış, en büyük temsilcisi de Hacı Bektaş Velî olmuştur. Hatta Yesevî'nin verdiği "dört manevî emanet ve bir icâzet" muhtemelen bu idi. Hacı Bektaş Velî'nin Makalatındaki "dört kapı kırk makam öğretisi" hemen hemen Fakrname'de anlatılanlarla aynıdır. O, Anadolu'da kendi öğrencilerini bu kurallara göre eğitmiş, böylece Bektaşılık, "dört kapı kırk makam" öğretisiyle somutlaşmıştır.

Bu bilgiler, Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş Velî'nin arasındaki ilgi ve bağı göstermesi bakımından çok önemlidir. Nitekim bu ilgi ve bağdan dolayı pek çok yazar tarafından Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş Velî muasırımı gibi gösterilmiştir.

Evliya Çelebi, bu üç önderin ilişkisini çok daha ilgi çekici bir biçimde anlatmaktadır. Ona göre Sarı Saltık, kendisinin de atası olan Türk-i Türkân Hoca Ahmed Yesevî hazretlerinin halifesidir. Asıl adı Muhammed Buharî'dir. Pîr i Türkân Hoca Ahmed Yesevî hazretleri, Hacı Bektaş Velî'yi Rûm'a, Selçûkiyân'a göndermiştir. O, Osmanlı Devleti zamanında Rum'a gelebilmiş, Orhan Gazi ile gazalara katılmış, yeniçeri ordusunu kurmuştur¹. Daha sonra Pir-i Türkistân Hoca Ahmed Yesevî, Sarı Saltık'ın yanına yedi yüz Horasan erenini verip Hacı Bektaş Velî'ye yardıma göndermiş. Yesevî: *"Var imdi Saltık Muhammed'im; Bektaş'im, seni Rûm'a gönderüp Leh diyârında dalâlet-âyîn olan Sarı Saltık'ın sûretine girüp ol mel'ûnu ve Dobruca'da bir ejder böceği bu tahta kılıç ile katledüp Makedonya ve Dobruca ve yedi krallık yerde nâm [ü] nişân sâhibi ol"* demiş. (Dankoff-Kahraman-Doğlu, 2005, I: 347). Özellikle dikkat edilmesi gereken konu, Yesevî, Sarı Saltık'ı bizzat görevlendirmeyip

¹ Burada bilgi hatası bulunmaktadır. Zira Hacı Bektaş Velî'nin 1271'de öldüğünü, Orhan Gazi'nin ise 1281'de doğduğunu düşünürsek karşılaşmış olmaları mümkün görünmemektedir.

Rum'un gözcüsü Hacı Bektaş Velî'ye göndermesidir.

Sarı Saltık Gazi ise Yesevîlik inanç ve kültürünü Dobruca'dan Arnavutluk ve Sırbistan'a taşımıştır. O, bütün Balkanları gezmiş, bulunduğu yerlerde Yesevîlik anlayışı çerçevesinde müritler yetiştirmiş ve böylece temeli Kur'an ve hadislere dayanan Yesevîliği Balkanlar'da yaygınlaştırmıştır (Vildiç, 2017, 297-307).

Saltıkname'de Ahmed Yesevî'nin adı geçmez. Ondan "kutb" olarak söz edilir. Kutb; "velîler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin manevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük velî" anlamındadır. Eserde Saltık Gazi-Ahmed Yesevî ilişkisi şöyle anlatılmaktadır:

"Zira onların (Türklerin) içlerinden evliyaullah hiç eksik olmaz imiş, peygamberleri öyle demiş. Kutb derler imiş, bir velî varmış. Ona, üç yüz altmış dört velî hizmet edermiş. Bu, Türkleri korur imiş. Onların birine, binden fazla evliya hizmet edermiş. İçlerinden birini bu zahire hizmetkâr koyarlarmış, dinin kılıcını onun eline verirlermiş. Şimdi gazi suretinde bu iş için Saltık Bey'i görevlendirmişler. Eğer o giderse birini daha gönderirler imiş. Âdet buymuş. Bu evliya gitmeyince kıyamet kopmaz imiş" (Demir-Erdem, 2007, 376).

Saltıkname'de Anadolu Evliyalarının öncüleri tanıtılırken Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş Velî konusu ile ilgili olarak bu defa bir başka rivayet anlatılmaktadır: Saltık Gazi, Rum'da yani Anadolu'da gazalar yapmaktadır. Bu haber Horasan pirlerinin bir toplantısında gündeme gelir ve Saltık Gazi'den haber alabilmek için aşçısı Hacı Bektaş Velî'yi Anadolu'ya gönderir. O, Kırşehir'deki Ahmed (Fakih) zaviyesine gelir. Zaviyede Üryan Baba ve Togan Ata da bulunmaktadır. Togan Ata, Hacı Bektaş Velî'yi karşılar. O, Sultan Hacı Bektaş-ı Horasanî ile söyleşirken Ahmed Fakih dışarıya çıkar, Bektaş ile kucaklaşır. Misafir ederler. Ona Saltık Gazi de dahil Anadolu erenleri hakkında bilgi verirler. O da gidip öğrendiği bu bilgileri Kutb'a (Ahmed Yesevî) anlatır. Bunun üzerine Kutb "Gördüklerin var olsun. Şimdi yürü, sana (Hacı Bektaş Velî) Rum'un gözcülüğünü verdik. Ahmed (Fakih)'e de kutupluk verildi. Bundan sonra Rum'da kutb odur" der ve Hacı Bektaş Velî'yi Anadolu'ya gönderir (Demir-Erdem, 2007, 293-294).

Saltıkname'deki rivayetlere göre Sarı Saltık ile Hacı Bektaş Velî ilk olarak Sivas'ta karşılaşırlar.

"O sıralar Çin'den, Sultan Hacı Bektaş-ı Horasanî gelmişti. Sivas şehrinde dervişleri ile gezerdi. Şerif, onu görünce ileri geldi. Onun mübarek elini öptü. Sultan Hacı Bektaş-ı Horasanî de Server'i (Sarı Saltık) tuttu, alnını ve iki gözünü öptü. Sonra defalarca kucaklaştılar. Varıp bir yerde oturdular. Şerif hazreti: "Bana dua et" dedi. Hacı Bektaş, ona çok dua etti. Saltık Gazi: "Yürü Server, Fakih Ahmed'in yanına var" dedi. O, bu söz üzerine Fakih Ahmed'in yanına gitmek üzere yola çıktı" (Demir-Erdem, 2007, 292).

Hacı Bektaş Velî gelip Ahmed Fakih'e mertebesini bildirir. Ahmed, mertebesini öğrenince aslandan inip Bektaş'ın elini öper. Hacı Bektaş da onu gözünden öper. Ahmed Yar, Karaca Ahmed de gelip Ahmed Fakih'e biat eder. Bu arada Sultan Şerif (Sarı Saltık), Fakih Ahmed'in huzuruna gelir. Fakih, Şerif'i görünce ayağa kalkıp hürmet eder. Rum mülkünde bulunan evliyaları davet edip getirirler. Hacı Bektaş, bunlara helva pişirir. Oradan kalkıp hep birlikte Mahmud Hayran ve Mevlana Celaleddin'in yanına giderler (Demir-Erdem, 2007, 294-295).

Evliya Çelebi, Seyahatname'nin I, II ve III. Ciltlerinde zaman zaman Saltık Gazi ve Bürvadi (Dobruca)'dan bahseder. Sarı Saltık'ın adının *Muhammed Buhari* olduğunu, Türk-i Türkan Hoca Ahmed Yesevî'nin, tahta kılıç kuşatarak Hacı Bektaş Velî'nin yanına, Rum'a gönderdiğini belirtir. Sarı Saltık'ın Sinop'tan Varna'ya, Varna'dan

Pürvadi / Pirevadi'ye geldiğinden bahseder (Kahraman-Dağlı, 3: 175-176).

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Ahmed Yesevî, Türkistan'da büyük bir aydınlanma harekâtı başlatmıştır. Rivayetlere göre doksan dokuz bin öğrencisi / müridi olmuştur. Bu öğrencileri Türk Dünyası'nın hemen her tarafına dağılmış, Ahmed Yesevî öğretisini gündeme getirmiştir. Sarı Saltık Gazi ve Hacı Bektaş Velî ile Ahmed Yesevî aynı yıllarda yaşamışlardır, çok büyük ihtimalle görüşmediler de. Fakat halk muhayyilesi onları birleştirmiş ve hoca öğrenci ilişkisini yakıştırmıştır. Bu anlamda Hacı Bektaş Velî ile Sarı Saltık Gazi de eğitim aldıkları hocaları vasıtasıyla Ahmed Yesevî'yi yakından tanımışlar, onun öğretisini hayat felsefesi yapıp yoluna dahil olmuşlardır.

2. Yazılı Kaynaklarda Hacı Bektaş Velî ve Saltık Gazi İlişkisi

Yazılı kaynakların verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Hacı Bektaş Velî ile Sarı Saltık Gazi hayatlarının ilk yıllarında birbirilerini gayaben tanımakta idiler. Yukarıda da bahsedildiği gibi ilk kez Sivas'ta karşılaştılar.

2.1. Saltıkname

Hacı Bektaş Velî ve Saltık Gazi İlişkisini gündeme getiren eserlerin başında Saltıkname gelmektedir. Saltıkname, *Cem Sultan* tarafından 1473-1480 yılları arasında *Ebu'l-Hayr-ı Rûmî*'ye yazdırılmıştır. Eser; olağanüstü olayları ve abartıları da içermekle birlikte, Anadolu ve Rumeli tarihi açısından çok önemlidir.



Belge: Saltıkname, Nüshanın Giriş Bölümü

Saltıkname, Anadolu ve Rumeli'nin maddî ve manevî mimarları konusunda çok önemli bilgiler vermektedir. Esere göre Saltık Gazi'nin en yakın gaza arkadaşları; *Köle Yusuf*, *İlyas Rumî*, *Husrev*, *Kemal Ata*, *Kara Davut*'tur. Saltıkname'de anlatılanlara

göre Saltık Gazi, *Hacı Bektaş Velî* (? -1271(?)) ile görüşmüştür. Ayrıca Anadolu'nun manevî mimarları *Ahi Evran*, *Taptuk Emre* (13 yüzyıl), *Nasreddin Hoca* (1208 (?)-1284(?)), *Seyyid Yusuf-ı Kaşgari*, *Mevlanâ Celaleddin -i Rumî* (1207-1273), *Şems-i Tebrizî* (1185-1248), *Ahmed Fakih* (13 yüzyıl), *Karaca Ahmed* (?), *Mahmud Hayrani* (?-1269), *Barak Baba* (?-1307), ve *Üryan Togan* ... gibi Türk uluları ile görüşmüştür.

Saltıkname'deki rivayetlere göre Saltık Gazi, Sivas yakınlarındadır. Sultan Hacı Bektaş Horasanî'nin Sivas'a kadar geldiğini ve Sivas şehri içerisinde dervişlerle birlikte gezdiğini duyar. Hiç vakit kaybetmeden Sivas'a gelip onunla görüşür, uzun süre sohbet ederler. Sarı Saltık Gazi, Sultan Hacı Bektaş Horasanî'den kendisine dua etmesini ister. Hacı Bektaş dua eder ve onu Fakih Ahmed'in yanına gönderir (Demir-Erdem, 2007, 291-292).

Saltıkname'nin yazarı Ebü'l Hayr-ı Rûmî "nakildir ki" deyip Hacı Bektaş Velî'nin İslam coğrafyasındaki konumunu anlatmıştır: "*Nakildir ki Bayezid-i Bestami, dünyadan gittikten sonra gördüler ki geri gelmiş, dervişler arasında zikretmiş. Dervişin biri: —Bu ne hâldir sultanım, der (ölüp geri gelmesinin sırrını sorar). Bayezid-i Bestami: —Var, bir dirlik eyle. Âlemde diril ki ölünce yine diri olasın. Biz ten elbisesini dünyada bıraktık ise yok olmadık, der.* (Bunun üzerine Ebü'l Hayr-ı Rûmî şu yorumu yapar): *Bayezid, Acem vilayetinin gözcüsüdür. Arap ilinin Seyyid Ahmed'idir. Bazıları, Veysan der. Bu Rum'un gözcüsü ise Hacı Bektaş'tır*" (Demir-Erdem, 2007, 130).

2.2. Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi

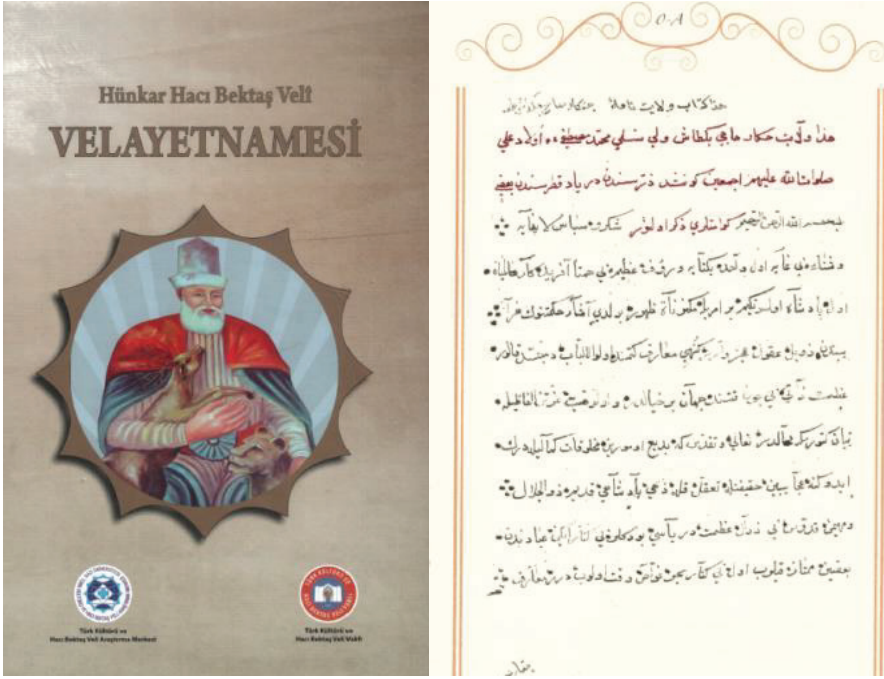
Velâyetnâme'nin en eski nüshası H. 1034/1624-25 tarihlidir. Ancak eserin çok daha eski tarihlerde yazıldığı, en son bu tarihte istinsah edildiği ve olgunlaştırıldığı tahmin edilmektedir. Eser, Anadolu Türklüğünün inanç dünyasının şekillenmesi açısından son derece önemlidir.

Velâyetnâme, Hacı Bektaş Velî çevresinde şekillenmiş bir eserdir. En önemli kahramanı hiç şüphesiz odur.

Velâyetnâme'de Hacı Bektaş Velî ile Sarı Saltık ilişkileri açısından ilgi çekici rivayetler yer almaktadır. Eserde verilen bilgilere göre Hacı Bektaş Velî ile Sarı Saltık, Arafat Dağı'nda Zemzem Pınarı'nın yanında karşılaşmışlar. Sarı Saltık, koyun otlatan bir çobandır. Hünkâr onu görür, yanına varır. Selamlaşırlar, konuşup tanışırlar. Hacı Bektaş Velî ona bir yay, yedi ok ve bir seccade hediye eder. Beline de bir tahta kılıç kuşatır. Yanına yoldaş olarak Ulu Abdal ile Kiçi Abdal'ı görevlendirir. Saltık'a "*Rum'a salduk*" diyerek Rumeli'ye gönderir. Üçü Sinop'a kadar gelir, deniz kıyısına ulaşırlar. Hünkâr'ın verdiği seccadeyi denize bırakıp üzerine çıkarlar. Her nasılsa seccade Gürcistan'a gider. Gürcistan kralı Gürleş onları karşılayıp misafir eder. Sarı Saltık onları İslamiyete davet eder. Onlar da şehadet getirip Müslüman olur. Fakat rivayete göre İslamiyeti kabul eden Gürcü kralı Gürleş öldükten sonra onlar tekrar eski dinlerine dönerler (Duran-Gümüsoğlu, 2010, 424-431).

Sarı Saltık ve arkadaşları Gürcistan'dan ayrıldıktan sonra tekrar Karadeniz'den Dobruca'ya yönelir. Karadeniz kıyısında yer alan Kaligra Kalesi'nin yanından karaya çıkarlar. O yıllarda burada yedi başlı bir ejderha ortaya peyda olmuştur. Ejderhadan dolayı Kaligra Kalesi ve çevresi terk edilmiş durumdadır. Burada yaşayanlar başka yerlere göçmüşlerdir. Sarı Saltık, ejderhayı arayıp bulur. Onunla uzun süre mücadele eder. Hacı Bektaş'ın verdiği okların her birini ejderhanın bir başına atar. Ejderha can havliyle Sarı Saltık'ı kuyruğu ile sıkıştırır. Sarı Saltık bu durumdan Hacı Bektaş Velî'nin Hızır'ı yönlendirmesi ile kurtulur. Tahta kılıcını çıkarır, ejderhayı öldürür.

Bunun üzerine Kaligra Padişahı ve halkı Müslümanlığı kabul eder (Duran-Gümüšoğlu, 2010, 430-435).



Belge: Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi

Velâyetnâme'deki Sarı Saltık ile ilgili bir başka rivayet daha bulunmaktadır. Açık isimli bir çiftçinin iki öküzü vardır. Açık bunlara çok iyi bakmamaktadır. Bir gün tarlada çift sürerken öğendere ile öküze dokunur. Öküzün vücudu kanar. Öküz dile gelip sahibine bağıırıp çağırır, ona Sarı Saltık'ın geleceğini ve kendisini ona kurban edeceğini söyler. Açık bu durumu gelip Çelebilere anlatır. Çelebiler, Sarı Saltık'ı karşılamak için Aksaray tarafına gelirler. Fakat Sarı Saltık, Kırşehir yolundan gelip Karahöyük'e ulaşır. Burada çakıl taşlarını toplayıp gelmelerine nişane olsun diye bir yere yığarlar. "Bu bizim nişanımız olsun" derler². Çelebiler ile bir araya gelip o öküzü kurban ederler.

Velâyetnâme'de anlatılan bu olay aslında Sarı Saltık'ın Hacı Bektaş Velî'yi ziyareti ile ilgilidir. O, Dobruca ve çevresinde bir süre yaşadktan sonra Hazret-i Hünkâr'ı Sulucakarahöyük'e ziyârete gelir. Fakat Hünkâr daha önce ebediyete intikal ettiği için görüşemezler. Onu Çelebiler ağırlar. Saltık Gazi'nin bu gezisi Saltıkname'de de anlatılmaktadır. Bu gelişinde Saltık Gazi, Ahmed Fakih'in mezarını ziyaret eder. *Ahi Evran*, *Seyyid Yusuf-ı Kaşgarî*, *Üryan Togan*, Kayseri'de *Şeyh Abdullah Malatıyyevî Sultan*, *Şerif Musli*, *Seyyid Burhanüddin*, *Ömer-i Halvayî*, *Kerdeciler* ahalisi, *Şeyh Muhammed Biruzî Hayat*, *Şeyh Şehabüddin-i Makbul* ve *Hacı Bayram*'ı ayrı ayrı ziyaret eder. Sonra *Zeynelabidin Sultan*'ın yanına gidip ona misafir olur. Oradan Malatya'ya gidip Malatya'da *Seyyid Gazi* sultanın evlerini ve yurtlarını ziyaret eder. Oradan Konya'a gelir, *Mevlana*, *Şems-i Tebrizî*, *Hüsameddin*'i ziyaret eder. Birkaç

2 Velâyetname'de bahsedilen taş yığınının hâlâ durduğu kaydedilmiştir. Önemli kişilere ait makamlar bu şekilde oluşmaktadır. Günümüzde de durup durmadığı merak konusudur.

gün kaldıktan sonra Akyanos (Akşehir) şehrine gidip *Seyyid Mahmud-ı Hayranî*'nin kabrini ziyaret eder (Demir-Erdem, 2007, 384-392). Saltıkname'de anlatıldığı gibi Saltık Gazi'nin gerçekten Anadolu'ya geldiği ve Hacı Bektaş Velî'nin mezarını ziyaret ettiği bilinmektedir.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'ndeki rivayetlere göre Sarı Saltık daha sonraki yıllarda Hakk'a yürür. Yürümeden önce kendisini sevenlerin bir tabutla alıp götürmelerini vasiyet eder. Vasiyeti de yerine getirilir. Onu severler tabutunu alıp götürürler, Sarı Saltık'a yakın olmanın sevinci ile yurtlarında defnedirler (Duran-Gümüşoğlu, 2010, s. 421-447).

2.3. Üsküdarlı Ahmed'in Hacı Bektaş Velî-Sarı Saltık Tablosu

Hacı Bektaş Velî-Sarı Saltık konusu güzel sanatlara da yansımıştır. Üsküdarlı Ahmed'in 1651'de yaptığı tablo ilgi çekicidir. Tablo, 22X17 cm büyüklüğündedir. Hollanda'nın Hattem kentindeki Oriental Art Müzayede Evi'nde yapılan açık artırmada bir Türk iş adamı tarafından 2021 yılında satın alınmıştır.



Resim: Ahmed Üsküdarî'nin 1651 Tarihli Tablosu

Tablonun sağ üst köşesinde, eski yazı ile *Sarı Saltık Baba*, sol tarafında ise *Hünkâr Hacı Bektaş Velî* yazmaktadır. Her ikisi sarı renkli bir postta oturmaktadır. Saltık Gazi'nin üzerinde koyu sarı / kahverengi aba, sarı başlık, Bektaş'ın üzerinde yeşil aba, yeşil-kahverengi başlık bulunmaktadır. Renlerin sembolik anlamları olduğu

açıktır. Her ikisini çevreleyen ve siyah renk ile betimlenen ise “*mar-ı mezbur*” olarak adlandırılan ejderhadır. Ejderhanın iki kulağı sivri, gözleri iri, dili çataldır. Tablonun alt köşesinde yine eski yazı ile şunlar yazılmıştır: “*Hacı Bektaş Velî, hırba postunda³ otururken mar-ı mezbur (adı geçen yılın) gaib olan evlatlarını iddia eylediği teveccüd Mahzenü'l-Esrar'da beyanıdır. el-Fakir el-Hakir el-Ahmed Üsküdarî, sene 1061 (M.1651)*”.

Türk edebiyatında çok sayıda *Mahzenü'l-Esrar* başlıklı eser vardır. Ulaşabildiklerimizi taradık. Bunlar içerisinde Nevzâde Atayî'nin 1625 yılında Nizâmî'nin *Mahzenü'l-Esrâr*'ına nazire olarak yazdığı *Nefhatü'l-Ezhâr* başlıklı eserin yedinci bölümü Saltık Gazi ve kerametler ile ilgilidir (Kuzubaş, 2005, 173-177). Ancak konu ile ilgili “*mar-ı mezbur*” yani adı geçen canavar konusuna geçmemektedir. Fakat Saltık Gazi ve canavar konusu rivayetleri bir hayli meşhurdur. *Saltukname, Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, Vilâyetnâme-i Otman Baba Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'de konu benzer şekillerde rivayet edilir.

Rivayetlere göre Saltık Gazi, Dobruca Beyi'nin isteği üzerine orada bulunan bir canavarı öldürür. Bunun üzerine çevrede yaşayan halk İslamiyeti kabul eder. Saltık Gazi, Dobruca beyi Minas'ın adını İshak olarak değiştirir.

Evliya Çelebi, “*Tekye-i Keligra Sultan yani Sarı Saltık Sultan*” başlığı altında Keligra Tekkesi ile ilgili çok önemli ve detaylı bilgiler vermiştir. Saltık Gazi'nin “*Keligra Saltık Sultan*” adıyla bir mağara içinde yattığını, türbesinin Keligra kralı Ali Muhtar tarafından yaptırıldığını söylemektedir (Kahraman-Dağlı, 1991, 2: 72-74).

Kaliakra, Saltık Gazi'nin bizzat yaşadığı, faaliyetlerde bulunduğu mekanlardan birisidir. Zira Osmanlı Dönemi vakıf kayıtlarına göre Kaliakra'da Sarı Saltık'a ait bir zaviyeye bulunmaktadır. Sarı Saltık Baba Zaviyesi, Bulgaristan'ın Silistre livası Varna kazasına bağlı Kaliakra Kalesi'ndedir.

Saltıkname'deki rivayetlere göre Saltık Gazi bir geziden Dobruca'ya döndüğünde Dobruca beyi Minas, onu karşılayıp ziyafet verir. Saltık Gazi'ye 27 arşın uzunluğunda bir canavarın bölgeye yerleştiğini ve etrafı talan ettiğini, onu öldürmesi hâlinde Müslümanlığı kabul edeceklerini bildirir. Saltık Gazi, 12 ok atarak yılanı öldürür. Onun emri üzerine yılanın derisini yüzüp içini doldururlar. Çevrede yaşayan halk İslamiyeti kabul eder. Saltık Gazi, Minas'ın adını İshak koyar. Orada bulunan kiliseyi zaviye hâline getiriler. Saltıkname'nin yazıldığı yıllarda bu zaviyenin faaliyetlerine devam ettiği anlatılmaktadır. Şerif esasını bir taş aatar. Dibinden su çıkar. Yılan konusu unutulmasın diye yılanı bu zaviyede bırakırlar. Bu yüzden zaviyenin adı *Yılan Tekkesi* olarak kalır. Konu Saltıkname'de şöyle anlatılmaktadır:

“*Orada bir kilise vardı, onu zaviye hâline getirdiler: O zaviye, hâlâ durur. Şerif esasını attı, bir taş mihladi. Dibinden bir su çıkıp akmaya başladı. Buradaki kilise zaviye oldu. Şimdi de zaviyedir. Yılanı, bu olay unutulmasın diye orada bıraktılar. O bey, çevrede yaşayan halk ile birlikte gelip Müslüman oldu. Server, onları hoş karşıladı. O beyin adını, İshak koydular. Oradan tekrar Tuna'ya yöneldiler*”. *Saltıkname'deki rivayetlere göre Sarı Saltık, zaman zaman Yılan Baba Tekkesi'ne gelip burada kalır* (Demir-Erdem, 2007, 310-312).

3 Hırba, sürüngen bir hayvan olup kelerin / kertenkelenin bir türüdür. Latincesi, *Chamaeleo chamaeleon*'dur. Akdeniz Havzası'na ve Kızıldeniz'i çevreleyen coğrafyada bulunan canlıdır. Sıradan bukalemunun ortalama uzunluğu 20-40 cm'dir dişiler genellikle erkeklerden önemli ölçüde daha büyüktür. Yaygın bukalemunun rengi sarı/kahverengiden yeşile ve koyu kahverengiye kadar değişkendir. Arka plan rengi ne olursa olsun, bukalemunun yan tarafında iki açık renkli çizgi bulunur. Pullardan oluşan küçük bir sakalı ve sırtının üst kısmında bazı küçük sert pulları vardır.

Aynı olay Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde daha farklı anlatılmaktadır. Velâyetnâme'deki rivayetlere göre Sarı Saltık ve arkadaşları Gürcistan'dan ayrıldıktan sonra tekrar Karadeniz'den Dobruca'ya yönelirler. Varna yakınlarında Kaligra Kalesi'nin yanından karaya çıkarlar. Sarı Saltık buraya gelmeden önce burada yedi başlı bir ejderha ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Kaligra Kalesi'nin yerlileri burayı terk etmiştir.



Fotoğraf: Kaligra'da Saltık Gazi'nin Türbesinin Bulunduğu Alanın Girişi

Sarı Saltık ejderhanın karşısına dikilir. Hünkâr Hacı Bektaş'ın verdiği okların her birini ejderhanın bir başına atar. Ejderha can havliyle Sarı Saltık'ı kuyruğu ile sıkıştırır. Sarı Saltık bu durumdan Hacı Bektaş Veli'nin Hızır'ı yönlendirmesi ile ejderhayı öldürerek kurtulabilir. Bunun üzerine Kaligra Padişahı ve halkı Müslümanlığı kabul eder (Duran, Gümüüşoğlu, 2010, 421-427).

Tabloda görülen ejderha çok büyük ihtimalle rivayetlere göre Kaligra'da öldürülen yılanın annesidir.

Bahsedilen tablonun bir benzerini Hamit Arbaş, Osmanlı devri serpuşlarını ihtiva eden, cilt ebadı 31.2x32.5 cm.olan bir defterin içinde tespit etmiş, fakat defterin bulunduğu yeri belirtmemiştir.



Resim: Sarı Saltuk, Hacı Bektaş-ı Velî ve Ejderha (Arbaş, 2016, 879),

Abdülbaki Gölpınarlı'nın hazırladığı minyatürün üstünde sağda bir daire içinde Sarı Saltuk Baba onun solunda Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî yazmaktadır. Yazının hemen sol tarafındaki üçgende ise “*Mar-ı mezbûr evlâdlarını gâib eyleyup hırba postunda otururken yılan-ı mezbûr Hacı Bektaş-ı Velî'den evladlarını iddiâ eylediği teveccüh Mahzenü'l-esrâr'da beyanıdır*”. Resmin altında sağda *Resemehû el-fakir Ağa- zâde Ahmed-î Nâmî an Yazıcı-ı Dergâh-ı Ali* yazmaktadır (Arbaş, 2016, 877).

2.4. Evliya Çelebi-Seyahatname

Evliya Çelebi'ye göre Sarı Saltuk'un asıl adı Muhammed Buharî'dir. Muhammed Buharî, Ahmet Yesevî'nin halifesidir. Ahmet Yesevî'nin Muhammed Buharî'yi Hacı Bektaş-ı Velî'ye gönderdiğine yukarıda değinilmişti.

Evliya Çelebi, Sarı Saltık'ın iki yüz bin kişilik Lipka kavmi ile baskınlar yaparak Yesevî ve Bektaşî sancağını Moskova'ya taşıdığını anlatmaktadır (Dankoff-Kahraman-Dağlı, 2005, I: 347).

Evliya Çelebi'ye (1611-1682) göre de Sarı Saltık'ı Rumeli'ye gönderen Hacı Bektaş Velî'dir. Çelebi, muhtemelen Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'ni okumuş ve bu bilgiyi adı geçen eserden almıştır (Kahraman-Dağlı, 1999, II: 185).

Evliya Çelebi, Babadağ'ını bir başka zaman ziyaretinde Sarı Saltık'ın yani Muhammed Buhari'nin Horasan'dan Hacı Bektaş Velî ile birlikte göçtüğünü, Bektaş Velî'nin izniyle Babadağ'na geldiğini anlatmaktadır. Geldikten sonra Leh, Çeh Nemse, İsfac ve Moskov memleketlerinde Saltık namıyla seyahat ettiğini, buralarda

gizlice yüz binlerce kişiyi Müslüman ettiğini, sonra da Babadağı'na dönüp oturduğunu, Sarı Saltık'tan dolayı Babadağı dendiğini anlatmaktadır. Daha sonra buranın elden çıktığını, Yıldırım Bayezid Han'ın burayı 1484'te fethettiğini, fakat kafirlerin tekrar burayı işgal etmemesi için kalesini yıktığını bildirmektedir. Ayrıca Yenisola'dan Kazakların Tuna'yı kayıkla geçip Sarı Saltık'ın mezarını yağmaladıklarını, sahan, tencere, kilim vb çaldıklarını fakat geri dönerken perişan olduklarını anlatır. Evliya Çelebi, burayı ziyaret ettiğinde Babadağı'nda "Sarı Saltuk Korusu" bulunduğunu, Sarı Saltık tekkesinin ve vakfının binlerce koyunu, sığırı, sıpası, atları, kısrakları ve taylakları bulunduğunu da anlatır (Kahraman-Dağlı, 1999, III: 185).

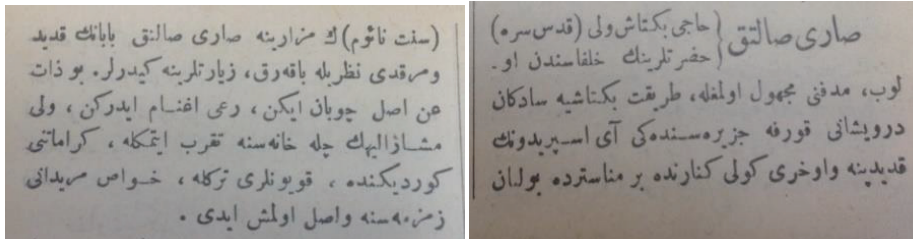
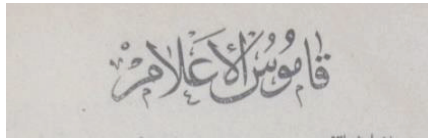
2.5. Diğer Yazılı Kaynaklar

2.5.1. Farsça (tarihsiz) bir fevaid kitabı

Farsça (tarihsiz) bir fevaid kitabı Hacı Bektaş Velî ile Ahmed Yesevî arasında geçen konuşmaları içermektedir. Bu eserde Saltık Gazi'nin de adı geçmektedir. Eserde Hacı Bektaş Velî'nin Saltık Gazi'ye şöyle bir nasihat verdiği rivayet edilmektedir: "Bir gün Hacı Bektaş Velî hazretleri Sarı Saltık'a buyurdu ki başka şeyhlere nazar etme ki gerçek benim. Onların sohbeti ziyan verir. Çünkü bizim nazarımız güneştir, mürit taşıdır. Cevher olmaya kabiliyetli taş, güneş karşısında gölgeye girse lal olmaz" (Yüce, 1987, 37). Bu fevaid kitabına göre Sarı Saltık, Hacı Bektaş Velî'nin halifesi durumundadır.

2.5.2. Şemseddin Sami, Kamusu'l-Alam

Şemseddin Sami, Kamusu'l-Alam adlı eserinde Sarı Saltık'tan bahsederken; "Hacı Bektaş Velî (k.a.) hazretlerinin hülfasından olup, medfeni meçhul olmağa, Tarikat-i Bektaşîye sadgan dervişanı Korfe Ceziresindeki Aya Spiridon'un kadidine ve Ohri Gölü kenarında bir manastırda bulunan Sen Naum'un mezarına, Sarı Saltuk Baba'nın kadidi ve merkadı nazarıyla bakarak, ziyaretlerine giderler..." demektedir (Şemseddin Sami, 1311, 2912). O, Sarı Saltık'ı Hacı Bektaş Velî'nin halifesi olarak tanıtır. Ayrıca Sarı Saltık'ın Yunanistan'ın Korfu adası ile Makedonya'nın Ohri şehrindeki türbelerinden bahseder (Şemseddin Sami, 1311, 2912).



Belge: Şemseddin Sami'nin Kamusu'l-Alam Adlı Eserinde Sarı Saltık

2.5.3.Sersem Abdal

Sersem Abdal hakkında bilgiye rastlanmamıştır. Anonim cönklerde birkaç şiiri tespit edilmiştir. Şiirlerindeki üslup ve sözcük kadrosundan hareketle 19. yüzyılda yaşadığı ve iyi bir eğitim gördüğü tahmin edilmektedir. Sersem Abdal, bir dörtlüğünde Velâyetnâme'deki bilgileri hatırlatan ifadeler kullanmıştır:

Genç Abdal'la Hacı Bektaş geldiler

Sarı Saltık'ı Rumeli'ne saldılar

Şükrolsun dertlere derman oldular

Tavafın kabuldür Abdal dediler (Vural, 2024)

3.Sözlü Kaynaklarda Hacı Bektaş Velî ile Sarı Saltık İlişkisi

Hacı Bektaş Velî ile Sarı Saltık ilişkisi efsanelere de yansımıştır. Sarı Saltık'ın bir süre Bor'da oturduğu ve Hacı Bektaş Velî ile komşuluk yaptığı, hatta burada ebediyete intikal ettiği halk arasında anlatılmaktadır. Bilindiği gibi Sarı Saltık'ın türbelerinden biri Bor'da bulunmaktadır.



Fotoğraf: Niğde Bor İlçesi Saltık Gazi Türbesi

<http://www.bor.gov.tr/index.php/degerlerimiz/sari-saltuk> (e.t. 30.01.2017)

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Hacı Bektaş Velî ile Sarı Saltık'ın dostlukları Anadolu'da başlar. Bu dostluğun daha sonraki yıllarda da devam ettiği anlaşılmaktadır.

"Hacı Bektaş Velî ile Sarı Saltık dost olduktan sonra pek çok kez bir araya geldikleri ve hayırlara vesile oldukları efsanelere de konu olmuştur: Anlatılanlara göre bir gün Hacı Bektaş Velî, Sarı Saltık'ı ziyaret etmek amacıyla Niğde'nin Bor ilçesine gelir. Uzun bir süre sohbet ederler. Hacı Bektaş Velî, namaz vakti geldiğinde abdest almak ister. Fakat o günlerde Bor'da su sıkıntısı çekilmektedir. Sarı Saltık, durumu Hacı Bektaş Velî'ye açıklar. Daha sonra bu iki din ulusu dolaşmaya çıkar. Hacı Bektaş Velî, namaz vakti geçmek üzereyken bir yerde durur ve asasını toprağa vurur. Yerden sular fişkırmaya başlar. Bunun üzerine Hacı Bektaş Velî:-Bu su, benim Bor halkına hediyem olsun, çocuklar bol bol içsin. Bu su benim adıma anılsın, der. Sarı Saltık, buna karşılık Hacı Bektaş Velî'ye buğday armağan eder. Bu su, Bor'da hâlâ "Bektaş Suyu" olarak anılmaktadır ve çok faydalı olduğuna inanıldığı için özellikle küçük çocuklara içirilmesine özen gösterilmektedir"⁴.

4 *Hacı Bektaş Velî Suyu Efsanesi*; Niğde'nin Bor ilçesinde oturan 54 yaşındaki Rasih Durak'tan 17 Ağustos 2002'de tarafımızdan derlenmiştir.

Sonuç

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Velî ve Sarı Saltık'ın yaşadığı dönemlerin hemen bütün kaynakları rivayetlere dayanmaktadır. Onlarla ilgili bütün bilgilerin doğruluğu şüphelidir.

Hacı Bektaş Velî ile Sarı Saltık 13. yüzyılda yaşamış önemli toplum liderleridir. Onların pek çok ortak özelliği bulunmaktadır. Muhtemelen en önemli ortak özellikleri Türkistanlı Ahmed Yesevî öğretisini devam ettirmeleridir. Öyle görünmektedir ki her ikisi de Yesevî'nin öğrencilerinden ders alarak hayata hazırlanmışlardır. Dolayısıyla ilk ortak yanları Yesevî çizgisidir, denilebilir.

Cem Sultan'ın emriyle Ebu'l-Hayr-ı Rumî tarafından kaleme alınan Saltıkname'de Hacı Bektaş Velî ile Sarı Saltık'ın görüşüklerine dair bilgiler yer almaktadır.

Hacı Bektaş Velî Velayetnaesi de bu iki önderin ilişkileri bakımından öne çıkan eserlerdendir. Velayetname'de Hacı Bektaş Velî ile Sarı Saltık birkaç kez görüşükleri ve önemli konuları paylaştıkları kayıtlıdır.

Evliya Çelebi, Sarı Saltık'ın adının *Muhammed Buharî* olduğunu, Türk-i Türkan Hoca Ahmed Yesevî'nin tahta kılıç kuşatarak Hacı Bektaş Velî'nin yanına, Rum'a gönderdiğini belirtir. Çelebi, eserinin bir başka yerinde Ahmed Yesevî'nin onu önce Moskov memleketinde Heşteek kavmini ve Leh memleketinde Lipka kavmini İslam dinini kabul ettirmek için gönderdiğini söyler.

Gerçekte Ahmed Yesevî, Saltık Gazi'den yüz yıl önce yaşadığından bir araya gelmiş olmaları mümkün değildir. Ancak düşünce, dünyaya bakış, din algısı vb. konularda Saltık Gazi'nin Ahmet Yesevî'nin devamı olduğuna hiç şüphe yoktur.

Saltık Gazi sağlığında aynı anlayışın temsilcileri başta *Hacı Bektaş Velî* olmak üzere, *Tapduk Emre*, *Nasreddin Hoca*, *Mevlanâ Celaleddin –i Rumî*, *Ahmed Fakih*, *Karaca Ahmed*, *Mahmud Hayrani*, *Barak Baba* ... gibi Türk ulularıyla yakın ilişkiler içerisinde olmuştur.

Saltık Gazi'nin diğer milletlerle barışı hep önde tuttuğu anlaşılmaktadır. Saltık Gazi'nin *Boşnaklar*, *Hırvatlar*, *Sırlar*, *Frenkler*, *Lehler*, *Almanlar*, *Avusturyalılar*, *Kırımîlular*, *Romenler*, *Moldovanlar*, *Macarlar*, *Çekler*, *Mısırlular*, *Macarlar*, *Arnavutlar*, *Bulgarlar*, *Makedonar*, *Yunanlılar*, *İspanyollar*, *Araplar*, *Farslar*, *Türk Dünyası*, *İslam Dünyası* ile ilişkileri kayıtlara geçmiştir. Hatta Arnavut ve Boşnaklara İslamiyeti tebliğ eden de Sarı Saltık'tır. Sarı Saltık öldükten sonra Balkanlarda Yesevî sancağını Hacı Bektaş Velî'nin müritleri taşımıştır.

Babadağı, *Varna*, *Kırım*, *Bosna-Hersek*, *Arnavutluk*, *Babaeski*, *Mısır*, *Diyarbakır*, *Kütahya*, *Lapseki*, *İran* ve *Çorum*'da olmak üzere 13 yerde tekke kurmuştur. Buralarda pek çok konuda hizmet vermiştir. Hacı Bektaş Velî'nin Kırşehir'deki dergâhı / külliyesi yüzlerce yıl eğitim ocağı görevi üstlenmiştir.

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Ahmet Yesevî'nin temsilcisi olarak Hacı Bektaş Velî ve Saltık Gazi üç kıtanın büyük bir bölümünde Ahmet Yesevî'nin anlayışını taşımış ve evrensel boyut kazandırmıştır.

Hacı Bektaş Velî ve Saltık Gazi'nin 13. yüzyılda Ahmet Yesevî'nin görüşlerine kazandırdığı bu evrensellik, günümüz uluslararası ilişkilerine hala yön vermektedir. Bosna-Hersek ve Arnavutluk'un Türkiye'ye yakın durmasının temelinde Ahmet Yesevî anlayışı ve bu anlayışı adı geçen ülkelere taşıyan Hacı Bektaş Velî ile Sarı Saltık bulunmaktadır.

Kaynaklar

- Aktan, Ali. “Kühü'l-Ahbâr'a Göre Ahmed Yesevî ve Anadolu'daki Halifeleri”, *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu (26-29 Mayıs 1993) Bildirileri*, Erciyes Üniversitesi yayını, Kayseri, 1993.
- Arbaş, Hamit. “Sanatı Halk İnançları ve Menkıbeleri Üzerinden Yeniden Kurmak: Bektaşî Sanatı ve Ehlileştirilen Ejderha Motifi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 9, 2016, S. 42.
- Babinger, Franz. “Sarı Saltık Dede”, *MEB İslam Ansiklopedisi* C. 10, MEB yayını, İstanbul, 1970.
- Dankoff, Robert-Kahraman Seyit Ali-Dağlı, Yücel (2005) *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. I, Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 2005.
- Demir, Necati. “Seyid Lokman Oğuznamesi”, *Oğuzname*, C. 7 (Kısa Metinli Oğuznameler), H yayınları, İstanbul, 2021.
- Demir, Necati-Erdem, Mehmet Dursun. *Saltık Gazi Destanı*, Destan yayınevi, Ankara, 2007.
- Duran Hamiye-Gümüšoğlu Dursun. *Hünkar Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*, Gazi Üniversitesi yayını, Ankara, 2010.
- Ebu Abdullah Muhammed ibn Batuta Tanci. İbn Battuta Seyahatnamesi, C. 1, çev. İsmet Parmaksızoğlu, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı yayını, İstanbul, 2004.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, İnkılap ve Aka yayını, İstanbul, 1958.
- Hammer, Josept von. *Osmanlı Devleti Tarihi*, C. 1, Üçdal neşriyat, İstanbul, 1983.
- Kahraman, Seyit Ali – Dağlı, Dağlı. *Evliya Çelebi*, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, C. 3 Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 1999.
- Kahraman, Seyit Ali – Dağlı, Dağlı. *Evliya Çelebi*, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, C. 2 Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 1999.
- Kuzubaş, Muhammet. *Nev'î-Zâde Atâyi'nin Nefhatü'l-Ezhâr Mesnevisi*, Deniz Kültür yayınları, Samsun, 2005.
- Sarıkaya Mehmet Saffet, vd. *İbnu's-Serrâc'ın Eserleri Çerçevesinde XIII. Yüzyıl'da Güneydoğu Anadolu'da Dinî-Tasavvufî Hayat*, PN 110K317, Isparta: 2012.
- Şemseddin Sami. *Kamusu'l-'Alam*, İstanbul Kapadokya Kitabevi, İstanbul, 1311.
- Togan, Zeki Velidi. *Umumî Türk Tarihine Giriş*, Enderun yayınları, İstanbul, 1091.
- Uyanık, Mevlüt. “Yeni Bir Türk-İslam Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yönteminin Önemi”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ahmed Yesevî Üniversitesi, Ankara, 2017.
- Vildîç, Samir. “Balkanlar ve Bosna Hersek'te Ahmet Yesevi ve Yesevilik”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ahmed Yesevî Üniversitesi, Ankara, 2017.
- Vural, Nihat. “Güvenç Abdal”, <https://www.cemhaber.com/guvenç-abdal.html> (et 20.02.2024).
- Yüce, Kemal. *Saltıkname'de Tarihi, Dinî ve Efsanevi Unsurlar*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, Ankara 1987.

Extended Abstract

In the 13th century, two important names in terms of Turkish history, language and culture in Anatolia and the Balkans are undoubtedly Hacı Bektaş Velî and Sarı Saltık Gazi. These two important names are consistently mentioned together in the written and oral sources of their time and later periods. It seems that their first point of connection is Hoca Ahmed Yesevi. According to what is written about them, Hacı Bektaş Velî and Sarı Saltık Gazi took lessons from Hoca Ahmed Yesevi at different times. Yesevi later sent them to Anatolia at different times. In fact, both of them probably never met Ahmed Yesevi because they did not live in the same century. They took lessons from Yesevi's disciples and followed his path.

In fact, Hacı Bektaş Velî and Saltık Gazi were born and lived in different places. Hacı Bektaş Velî was born in the city of Nishapur in Khorasan. He studied at the Yesevî madrasah and in the dergahs of Lokman Perende, one of Hoca Ahmed's caliphs. Saltık Gazi, on the other hand, was born in Sinop in 1227. He lived most of his life in Crimea and the Balkans. He died at the age of 70 in 1297 in Babadag, which is now part of Romania. They met while they were alive.

Many sources describe the lives, personalities, and activities of Hacı Bektaş Veli and Sarı Saltık Gazi. In some sources, it is written that Hacı Bektaş Veli assigned Saltık Gazi and sent him to the Balkans. According to narrations in Saltıkname, Saltık Gazi heard that Sultan Hacı Bektaş Horasani came to Sivas and travelled with dervishes in Sivas. He goes to Sivas, meets him, and chat with him. Saltık Gazi asks Sultan Hacı Bektaş Horâsânî to pray for him. Hacı Bektaş prays and sends him to Fakih Ahmed.

Velâyetnâme contains interesting anecdotes about the relationship between Hacı Bektaş Veli and Sarı Saltık. According to the information in the work, they met near the Zemzem Spring on Mount Arafat. Sarı Saltık was a shepherd grazing sheep. Hacı Bektaş Veli sees him, approaches him, they greet each other, talk, and get to know each other. Hacı Bektaş Veli gifts him a bow, seven arrows, a prayer rug. He also girds a wooden sword around his waist. He assigns Ulu Abdal and Kiçi Abdal as hiscompanions and sends them to Rumelia.

Velâyetnâme also describes Sarı Saltık's visit to Hacı Bektaş Veli. After living in Dobruğja and its surroundings for a while, he visits Hazret-i Hünkâr in Sulucakarahöyük. However, they could not meet because Hacı Bektaş Veli had already passed away. Saltık Gazi only visits his grave. This event is also mentioned in Saltıkname, and it is believed to be true because it is known that Saltık Gazi actually came to Anatolia and visited Hacı Bektaş Veli's tomb.

The relationship between Hacı Bektaş Veli and Sarı Saltık Gazi is also reflected in the fine arts. The painting made by Üsküdarlı Ahmed in 1651 is interesting. Hacı Bektaş Veli and Sarı Saltık are shown side by side. The painting also depicts an extraordinary event where a snake comes and asks Hacı Bektaş Veli about its lost offspring.

When the writings and narrations about Hacı Bektaş Veli and Sarı Saltık Gazi are taken into consideration, it is seen that these two important personalities have many common characteristics and close ties with each other. However, the fact that the narratives are mostly based on rumours casts doubt on the accuracy of the relations between them. Nevertheless, from the available information, it can be understood that they both lived in the same years, continued the path of Ahmed Yesevi, knew each other, met, and acted together.

In conclusion, Hacı Bektaş Veli and Saltık Gazi are two important figures who lived in the 13th century. These two important figures have not been forgotten in Turkish society for 8 centuries.

DİNİ MİRAS VE SİYASİ ÇEKİŞMELER: DOĞU TÜRKİSTAN'DA SÜFÎ HOCALAR

RELIGIOUS LEGACY AND POLITICAL CONFLICTS: SUFI KHOJAS IN EAST TURKESTAN

TEKİN TUNCER*

Sorumlu Yazar

Öz

Doğu Türkistan, özellikle Yarkend Hanlığı döneminde önemli bir tarihsel süreç yaşamıştır. Bu hanlık, günümüzde Çin'in Sincan Uygur Özerk Bölgesi olarak bilinen ve Doğu Türkistan adıyla anılan bölgeyi kontrol etmiş; Kaşgar, Yarkend ve Hoten gibi önemli şehirleri bünyesinde barındırmıştır. Yarkend Hanlığı, aynı zamanda İslam kültürü ve bilimlerinin merkezi haline gelmiş, medreseler, camiler ve kütüphanelerle donatılmıştır. Bu dönemde, Yarkend Hanlığı bölgedeki diğer Türk-Müslüman devletlerle sıkı ilişkiler kurarak, siyasi ve askeri ittifaklar oluşturmuş ve böylece varlığını güçlendirmiştir. Ancak, zaman zaman Moğol kabileleri ve Çin İmparatorluğu gibi dış tehditlerle de mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu çalkantılı dönem, Doğu Türkistan'ın tarihsel ve kültürel mirasının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Bu tarihsel zenginlik ve kültürel çeşitliliğin yanı sıra, Doğu Türkistan'ın dini liderleri de bölge üzerinde derin etkiler bırakmışlardır. Mahdüm-ı Azam Hoca Ahmed el-Kâsânî, 16. yüzyıl Doğu Türkistan'ında, Nakşibendî tarikatının Kâsânîyye kolunun lideri olarak ön plana çıkmış bir Sufi liderdir. Bu rolüyle bölgesel dinî ve siyasi yapılar üzerinde derin etkiler bırakmış, dinî öğretileri ve kültürel yenilikleri aracılığıyla sosyal ve ekonomik hayata yön vermiş, aynı zamanda, bölgenin dinî ve sosyal dokusunda köklü değişiklikler yapmayı başarmıştır. Kâsânîyye Tarikatı, Hoca'nın geniş aile yapısı ve sadık müritleri sayesinde geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Kâsânî'nin on üç oğlu ve dört eşi, tarikatın etkilerinin aile içinde ve bölgesel olarak hissedilmesine önyak olmuştur. Bu yayılım, Mahdüm-ı Azam ve onun çocukları aracılığıyla çeşitli dinî ve siyasi rollerin üstlenilmesiyle pekişmiştir. Özellikle, Hoca İshak gibi figürler tarikatın manevî yüceliği ve liderliğini güçlendirerek, sosyal ve kültürel yapılar üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Mahdüm-ı Azam'ın ölümü, miras üzerindeki iktidar mücadelesini tetiklemiş, özellikle farklı annelerden olan iki oğlu arasında sert bir rekabete yol açmıştır. Bu rekabet, Akdağlı ve Karadağlı Hocalar Cemaati olarak bilinen fraksiyonlar arasında bir ayrım oluşturarak, bölgesel dinî ve toplumsal yapılara yön vermiştir.

Yarkend Hanlığında yaşanan sürtüşmeler, sosyal yapı üzerinde derin etkiler bırakmıştır. İki cemaat lideri arasındaki iktidar mücadelesi, siyasi ve dinî liderlik konusunda çekişmelere sebep olmuş, toplumsal ve dinî grupların daha da ayrışmasına neden olmuştur. Bu süreç, cemaatler arası çatışmalarla bölgenin genel istikrarına zarar vermiş, Yarkend Hanlığının sosyal ve siyasi dengelerini önemli ölçüde etkilemiştir. Rekabet ve çatışmalar, hanlığın son dönemlerinde önemli bir etkiye sahip olmuş ve bölgeyi istikrarsız bir döneme doğru yöneltmiştir. Bu iç çekişmeler, bölgenin Cungarların ve daha sonra Çin'in müdahalesine açık hale gelmesine neden olmuş, bu durum Yarkend Hanlığının sonunu getirmiştir.

Araştırma Makalesi / Künye: TUNCER, Tekin. "Dini Miras ve Siyasi Çekişmeler: Doğu Türkistan'da Süfi Hocalar". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 265-287. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1480291>.

* Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, E-mail: tektintuncer@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3985-8341.

Anahtar Kelimeler: Sufi, Hocalar, Doğu Türkistan, Yarkend Hanlığı, Akdağlı, Karadağlı

Abstract

East Turkestan has experienced an important historical period, especially during the Yarkend Khanate. This khanate controlled the region known as East Turkestan, which is now known as Xinjiang Uyghur Autonomous Region of China, and included important cities such as Kashgar, Yarkend and Khoten. Yarkend Khanate also became a center of Islamic culture and sciences, equipped with madrasas, mosques and libraries. During this period, the Yarkend Khanate established close relations with other Turkic-Muslim states in the region, forming political and military alliances and thus strengthening its presence. However, from time to time, it also had to contend with external threats such as the Mongol tribes and the Chinese Empire. This turbulent period played an important role in shaping the historical and cultural heritage of East Turkestan.

In addition to this historical richness and cultural diversity, the religious leaders of East Turkestan have also left a deep impact on the region. Maḥdûm-ı Azam Hoca Ahmed al-Qāsānî was a Sufi leader who rose to prominence in 16th century East Turkestan as the leader of the Qāsānîyya branch of the Naqshbandî order. In this role, he had a profound impact on regional religious and political structures, shaping social and economic life through his religious teachings and cultural innovations, and at the same time, he succeeded in making fundamental changes in the religious and social fabric of the region. The Qāsānîyya sect spread over a wide geography thanks to Khoja's large family structure and loyal followers. Kāsānî's thirteen sons and four wives paved the way for the sect's influence to be felt within the family and regionally. This spread was reinforced by the assumption of various religious and political roles through Maḥdûm-ı Azam and his children. In particular, figures such as Hodja Ishaq reinforced the spiritual greatness and leadership of the order, leaving a profound impact on social and cultural structures. The death of Maḥdûm-ı Azam triggered a struggle for power over the inheritance and led to a fierce rivalry, especially between his two sons from different mothers. This rivalry shaped regional religious and social structures, creating a divide between the factions known as the Community of the Hodjas of Akdagli and the Community of the Hodjas of Karadagli.

The frictions in the Yarkend Khanate had a profound impact on the social structure. The struggle for power between the leaders of the two communities led to rivalries over political and religious leadership, further dividing social and religious groups. This process damaged the overall stability of the region with inter-communal conflicts and significantly affected the social and political balance of the Yarkend Khanate. Rivalries and conflicts had a significant impact on the last periods of the khanate and led the region towards an unstable period. These internal conflicts left the region open to the intervention of the Jungars and later China, which led to the end of the Yarkend Khanate.

Key Words: Sufi, Khojas, East Turkestan, Yarkand Khanate, Akdaghli, Karadaghli.

Giriş

İslam dininin ortaya çıkışı, 7. yüzyılın başlarında, Arabistan Yarımadası'nın sosyo-politik yapısında köklü değişikliklere yol açmıştır. Bu dönemde İslamiyet'in temellerini Hz. Muhammed'in vahiy yoluyla aktardıkları atmıştır. Kısa sürede İslam'ın mesajı, Arabistan Yarımadası'nı aşarak çevre bölgelere, özellikle İran'a doğru yayılmaya başlamıştır. Bu yayılış hem ticaret yolları hem de askerî fetihler aracılığıyla gerçekleşmiş, İslam kısa sürede büyük bir coğrafyaya yayılarak önemli bir dünya dini haline gelmiştir. İslam'ın bu hızlı genişlemesi, onu Kafkasya ve Türkistan gibi yeni bölgelerle buluşturmuş, bu yeni coğrafyalarda yer alan topluluklarla etkileşime girmesinin kapılarını aralamıştır (Kaçaranoğlu, 2002: 70,73).

Başlangıçta, Türk boyları İslam'a karşı direnç göstermiş, özellikle Emevi Halifeliği döneminde Müslüman Araplarla sert çatışmalara girişmişlerdir. Ancak Emevilerin iktidarının sona ermesi ve Abbasi Halifeliğinin yükselişi ile birlikte Türklerin

İslam'a karşı tutumu önemli ölçüde değişmiştir. Türkler, Abbasiler döneminde İslam dünyasının askerî ve idarî kadrolarında giderek daha fazla yer almaya başlamış, bu süreçte Müslüman toplulukların bir parçası haline gelmişlerdir. 10. yüzyılda, Türkler arasında İslam'ın kabulü giderek yaygınlaşmış ve Türk hanedanları İslamî kimliklerini daha belirgin bir şekilde ortaya koymaya başlamışlardır.

13. yüzyıla gelindiğinde, Moğol akınları Türkistan ve çevresindeki toplumlara temelden sarsmıştır. Böylece kısa süre içerisinde Moğol akınlarıyla beraber Türkistan ve çevresinden batı istikametine ilerleyen göç dalgaları hız kazanmıştır (Turan, 2016, 119).¹ Cengiz Han liderliğindeki fetihler, bölgede ciddi sosyal ve politik dalgalanmalar yaratmış, birçok Türk-Moğol Hanlığı tesis edilmiştir. İlk etapta Moğol hâkimiyetinin bir devamı gibi görünen bu hanlıklar, zaman içinde İslam'ın derin etkisi altına girmiştir. Altın Orda Hanlığında, özellikle Berke Han'ın İslam'ı kabul etmesiyle, hanlığın İslamî kimliği pekişmiş ve bu eğilim diğer Türk-Moğol Hanlıklarına da sirayet etmiştir. Çağatay Hanlığı gibi devletler de zamanla İslam'ı resmî din olarak benimseyerek, Moğol istilalarının ardından oluşan siyasî yapıların İslamî bir karakter kazanmasını sağlamıştır. İslam'ın Türk topluluklarıyla buluşup etkileşimde bulunması, yalnızca politik ve askerî sahada değil, kültürel ve sosyal yapıda da köklü değişikliklere neden olmuştur.²

Tasavvuf, İslam'ın manevî yönünü temsil ederken sufiler, bu derin maneviyatı toplumlara yayma görevini üstlenmişlerdir. Özellikle 12. yüzyıl, tasavvufun Türkler arasında yayılmasında dönüm noktası olmuştur. Bu süreçte, Hoca Ahmed Yesevî gibi önemli sufi figürlerin etkisi altında, Türklerin İslam'ı kabul etmelerinde büyük bir ivme kazanılmıştır. Yesevîlik, Hoca Ahmed Yesevî'nin öğretilerinin merkezinde yer aldığı, tasavvufun özünü ve pratiğini Türk kültürü ile bütünleştiren bir yol olmuştur.³ Kübrevîler, Nakşibendîler ve Kadirîler gibi tarikatlar da bu dönemde ortaya çıkmış ve İslam'ın Türk toplumları arasında kökleşmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Bu tarikatlar, dinî anlayışın yanı sıra, sosyal ve kültürel yapıya derin etkilerde bulunarak, toplumun İslamlaşmasında katalizör görevi görmüşlerdir (Çelik, 2018: 52).⁴

1. Hoca Ahmed el-Kâsânî: Din, Siyaset ve Toplum Üzerindeki Derin Etkiler

Moğol istilalarının yaşandığı dönemde tarikatlar ve sufiler, toplumun manevî ve sosyal rehabilitasyonunda merkezî bir role sahip olmuşlardır.⁵ Bu süreçte, İslam'ın toplum hayatındaki rolü daha da güçlenmiş, dinî kurallar devlet ve toplum yapısına

1 Türkistan'dan Anadolu'ya Moğol istilası öncesi ve sonrasında yapılan göçler için bk., (Artan Ok, 2024, 177-191).

2 Altın Orda Hanlığı ve bu coğrafyanın İslamlaşma süreci için bk. (Kemaloğlu, 2016: 98-149). Çağatay Hanlığı için bk. (Kafalı, 2005; Alan, 2016; Biran, 2002).

3 Yesevîlik ve Ahmed Yesevî için bk., (Artan, 2023, 202-206; Çetin, 1998, 237-239; Baharlı, 2022, 53; Baharlı, 2023, 2288-2299; Tosun, 2013, 487-490).

4 İşkân politikalarında, Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında rol alan (Barkan, 1942) sufi, derviş, pir, veli vb. lakaplarla anılan yerleşimci dini karizmatik şahsiyetler, karizmalarının kaynağı olan velayet hakkına sahip kutlu kişiler olarak halkın maddî-manevî her türlü sorununda ilmîne başvurdukları, inanç belleğinde yer edinmiş, bolluk, bereket gibi olağanüstü olaylar izhar edebilen üstün vasıflı kimselerdir (Ocak, 2014; Akın, 2020).

5 Tarikatlar ve sufilerin toplumun manevî ve sosyal rehabilitasyonunda merkezî bir role sahip olmaları, ulu şahsiyetlerin ruhlarını memnun etme inancı temelinde atalar kültürünün İslam inanç dairesi içerisinde geçirdiği değişimle şekillenen veli kültüne bağlıdır. Kut sahibi olduğuna inanılan bu şahsiyetler, halk içerisinde bireysel ve/veya toplumsal, fizyolojik ve/veya psikolojik sağaltma nitelikleriyle ön plana çıkarak inanç anlatılarının baş kahramanları olmuşlardır. Yattıklarına inanılan ziyaret yerleri, halk inanışlarının kaynaklık ettikleri kutsal mekân ritüelleriyle her dönemde yoğun ziyaretler almıştır (Ocak, 1984; Akın, 2022, 111-113).

daha fazla nüfuz etmiştir. Özellikle Cengiz Yasası ile Şeriat kurallarının çatıştığı dönemlerde tarikatlar, dengenin sağlanmasında önemli bir rol oynamıştır (Togan, 1994: 9-16). Ayrıca Emir Timur gibi liderler, yönetimlerini sağlamlaştırmak ve dinî meşruiyetlerini yükseltmek için din ve tarikatlarla ilişkilerini güçlendirmeye önem vermişlerdir. 16. yüzyılda, Muhammed Han Şeybanî'nin liderliğindeki Buhara Hanlığının kurulması, tarikatların ve İslam'ın siyâsî yapı üzerindeki etkisinin bir örneğidir. Bu dönemde, hükümdarlar, yasa ile şeriat arasında bir denge kurmaya çalışmış ve dinî yapıların siyasetle ilişkileri ve müdahaleleri bir düzene oturtulmuştur (Mcchesney, 1996a: 234; Mcchesney, 1996b: 124-127).

Bu dönem içinde, tarikatlar ve cemaatler, hanlıklar içerisinde önemli bir etki ve güç merkezi olarak kendini göstermiştir. Bu etkinin en belirgin örneklerinden biri, özellikle Doğu Türkistan'da hüküm sürmüş olan Yarkend Hanlığıdır. Bu hanlık, İslamî inançların ve tarikatların sosyal ve kültürel yapılar üzerindeki etkilerini derinden hissetmiş bir bölge olarak ön plana çıkar (Çelik, 2018: 52). İşte bu tarihsel çerçevede, 1461 yılında günümüz Özbekistan'ın Fergana Vadisi'nin Kâsân bölgesinde dünyaya gelen Mahdûm-ı Azam Hoca Ahmed el-Kâsânî gibi sufi liderler, bölgenin dinî ve kültürel hayatında derin izler bırakmıştır. Hoca Ubeydullah Ahrar'ın öğrencisi Muhammed Kâdî'den aldığı eğitimle tasavvuf alanında derin bir bilgi birikimine ulaşan Kâsânî, dönemin zorluklarına rağmen maneviyatın yayılması görevini üstlenmiş (Tosun, 2001a: 531-532; Gardner, 2006: 12) ve Kâsânîyye Tarikatı'nın liderliğinde, İslam'ın tasavvufi yorumunun Türkistan'ın dört bir yanına yayılmasına öncülük etmiştir. Kâsânî'nin Dehbid, Semerkand, Buhara ve Namangan şehirlerindeki çalışmaları, bu bölgelerde İslam'ın tasavvufi anlayışının benimsenmesi ve yayılmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur (Tosun, 2015: 178).

Mahdûm-ı Azam, siyâsî figürlerle olan ilişkilerini ve sahip olduğu geniş arazileri kullanarak, tarikatını yalnızca bir manevî oluşum olmaktan çıkarıp, toplumsal ve kültürel düzeylerde de önemli bir etkiye sahip olacak şekilde dönüştürmüştür. Bu etkileşim, tarikatın etki alanını genişleterek, Türkistan'daki dinî yaşamın yanı sıra sosyal ve ekonomik hayata da yön vermesine olanak tanımıştır (Gardner, 2006: 23).

Ahmed el-Kâsânî, Türkistan'ın manevî atmosferinde önemli bir figür olarak ortaya çıkarken, Şeybânî Hanları döneminde bölgede etkili bir konum elde etmiştir. Kendisi, Nakşibendî tarikatının Kâsânîyye kolunun kurucusu olarak tanınır ve bu yolun benimsediği yöntemlerle döneminin bazı geleneksel pratiklerine meydan okumuştur. Kâsânî'nin tarikatında benimsediği yenilikçi metotlar, cehrî zikir ve semâ gibi ritüelleri kapsamı sebebiyle eleştiriye maruz kalmıştır. Buna karşılık, o, eleştirilere meydan okuyarak, manevî gelişim için çeşitliliğin önemini savunmaya devam etmiştir. Başlıca açık tutma, sohbetlerde ilahiler söyleyip coşkuya ulaşma, teheccüd namazını topluca kılma ve ikindi namazının ardından yüksek sesle tövbe etme gibi uygulamalarıyla öne çıkan Kâsânî, bu yolla Nakşibendî tarikatının katı kurallarına karşı çıkmıştır. Müritlerin bireysel kabiliyetlerine göre eğitilmeleri gerektiğini savunmuş ve bu doğrultuda bazılarını hafî zikirle, bazılarını ise cehrî zikirle yetiştirmeyi tercih etmiştir⁶. Bu yaklaşımla her bireyin manevî yolculuğunun benzersiz olduğunu ve

6 Hafî zikir, İslam tasavvufunda kullanılan bir terimdir ve genellikle "gizli zikir" anlamına gelir. Zikir, Allah'ı anma ve O'nu zikretme pratiğidir. Hafî zikir, dışarıdan duyulmayacak şekilde, sessizce veya kalpten yapılan zikri ifade eder. Bu, kişinin iç dünyasında, sessiz bir şekilde Allah'ı anması ve O'na yönelmesi anlamına gelir. Cehrî zikir, İslam tasavvufunda ve özellikle tasavvuf pratiğinde kullanılan bir terimdir ve "açık zikir" ya da "sesli zikir" anlamına gelir. Bu uygulamada, Allah'ı anma (zikir) eylemi, bireyin ya da bir grup insanın yüksek sesle, bazen müzikal enstrümanlar eşliğinde ya da ilahiler söyleyerek Allah'ın isimlerini, özellikle de "Allah" kelimesini veya diğer dinî ifadeleri tekrar etmesi şeklinde

bu yolculukta farklı yöntemlerin kullanılması gerektiğini öne sürmüştür. Ahmed el-Kâsânî'nin eserleri, özellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'sinden yapılan alıntılarla doludur ve vahdet-i vücûd felsefesini benimsemiştir. Kâsânî, tasavvufî konular üzerine 30 civarında Farsça risale yazmıştır ve bu eserler, onun düşünce dünyasının zenginliğini ve tasavvufî anlayışının derinliğini ortaya koymaktadır. Aynı döneminde yaşamış diğer Nakşibendî şeyhlerine kıyasla hakkında daha fazla bilgi bulunması ve hayatıyla ilgili beş ayrı eserin yazılmış olması, Kâsânî'nin şöhretinin ve etkisinin açık bir göstergesidir (Tosun, 2001a: 531-532; Öger, 2020: 32-33).

Hayatının büyük bir kısmını, bugün tarihçiler ve araştırmacılar tarafından dikkatle incelenen Semerkand ve çevresinde geçiren Ahmed el-Kâsânî, dinî inançların yayılması ve güçlenmesi adına çeşitli yolculuklara çıkmıştır. Bu yolculuklar arasında en dikkat çekici olanı, o dönemlerde İslam dünyasının önemli merkezlerinden biri olarak kabul edilen Doğu Türkistan'a yaptığı seyahattir. Kâsânî'nin bu bölgede kaldığı süre zarfında gerçekleştirdiği irşad faaliyetleri, dönemin sosyal ve dinî yapısını derinden etkilemiştir. Net bir tarih belirtilmese de Yarkend şehrinde Abdürreşid Han'ın sarayında uzun süre ikamet ettiği ve bu süreç içerisinde Han'ın dinî ve politik danışmanı olarak görev aldığı bilinmektedir. Kâsânî, zamanla dinî liderlik ve öğreticilik konumunu pekiştirmiş, "hoca" unvanıyla anılmaya başlanmıştır. Kâsânî'nin sosyal ve dinî alandaki etkisinin kökenleri üç temel unsura dayanmaktadır. İlk olarak, onun olağanüstü kabiliyetleri, çağdaşları arasında büyük bir takdir toplamıştır. Bu özel yetenekleri aracılığıyla pek çok kişiyi etkisi altına alarak onların dinî inançlarını pekiştirebilmiştir. İkincisi, Abdürreşid Han üzerindeki önemli etkisi, Kâsânî'nin saray içerisindeki konumunu ve nüfuzunu artırmıştır. Bu durum, Han'ın Kâsânî'nin tavsiye ve yönlendirmelerini önemseyerek, yönetim ve dinî konularda onun önerilerine öncelik vermesine yol açmıştır. Üçüncüsü ise Kâsânî'nin arazi kazanımındaki başarısıdır; bu başarı onu sosyal ve ekonomik olarak güçlü bir pozisyona taşımıştır (Kumru, 2016: 24-25; Schwarz, 1976: 270-271; Kuropatkin, 1882: 102-106).

Mahdûm-ı Azam, Kaşgar bölgesine geldikten sonra, bölgedeki yerleşim yerlerini ziyaret etmiş ve bu ziyaretleri sırasında halkın büyük ilgi ve sevgisiyle karşılanmıştır. Gezdiği şehirlerde, insanlar onun bilgisinden ve tecrübesinden faydalanmak için büyük bir heves göstermiştir. Bilgisi ve âlim kimliği, sadece halk arasında değil, aynı zamanda dönemin önemli liderleri arasında da büyük bir saygı uyandırmıştır. Moğolistan Hanı ve Emir Seyyid Ali gibi yüksek mevkii sahipleri, ona büyük bir hürmet göstermiştir. Kaşgar'daki toplumun kendisine gösterdiği derin ilgi ve saygı karşısında, Mahdûm-ı Azam bu bölgede yerleşik bir hayat sürme kararı alarak, yaşamının önemli bir kısmını burada eğitim ve öğretim faaliyetlerine adanmıştır. Onun bu kararlı adımları ve ilme olan tutkusu, halk arasında ona olan saygının ve takdirin artmasına neden olmuştur (Tuğ, 2004: 59).

Mahdûm-ı Azam'ın itibarının sürekli olarak artması, bilgi birikiminin yanı sıra karakteri ve toplumsal katkılardaki rolüyle de insanlar üzerinde derin bir etki bıraktığını kanıtlamaktadır. Kaşgar'da geçirdiği zaman zarfında, Mahdûm-ı Azam sadece bir âlim olarak değil, aynı zamanda toplumun manevî ve entelektüel gelişimine

gerçekleştirilir. Cehrî zikirin amacı, kişinin veya topluluğun dikkatini ve niyetini tamamen Allah'a yönlendirmesi ve bu sayede manevî bir huzur ve yakınlık hissetmesidir. Cehrî zikir, tasavvufî törenlerde ve zikir meclislerinde sıkça yer alır ve katılımcıların manevî bir birlik içinde olmalarını sağlamak için toplu bir şekilde yapılır. Bu tür zikir, katılımcıların kalplerini ve zihinlerini Allah'a daha fazla açmalarına ve O'nun varlığında dalmalarına yardımcı olmayı amaçlar. Cehrî zikir uygulaması, topluluk içinde bir dayanışma ve manevî atmosfer yaratırken, bireyin kendi içsel yolculuğunda da derinleşmesine olanak tanır. Bk. (Uygun, 2013: 44; Öngören, 2013: 409-412).

önemli katkılarda bulunan bir kişi olarak tarihe geçmiştir. Kâsânîyye Tarikatı, onun liderliğinde toplum üzerinde belirgin bir etkiye sahip olmuş ve bölgenin manevî yapısını yeniden biçimlendirmiştir. 1542 yılında vefat eden Mahdûm-ı Azam Hoca Ahmed el-Kâsânî, Semerkand yakınlarındaki Dehbid'e defnedilmiştir. Vefatından sonra dahi, Kâsânî'nin öğretileri ve tarikatın etkinlikleri, onun kurduğu manevî temellere dayanarak güçlü bir şekilde sürmüştür. Maverâünnehir bölgesindeki devlet törenleri ve resmî kabullerde Kâsânî ailesi ve tarikatın temsilcileri önemli roller üstlenmiş, bu da Mahdûm-ı Azam'ın bölge üzerindeki dinî ve toplumsal yaşama olan derin etkisini göstermektedir. Kurucusunun ölümünden yüzyıllar sonra bile, Kâsânîyye Tarikatı, Türkistan'da İslam mistisizminin canlı bir temsilcisi olarak varlığını korumuştur (Çelik, 2018: 53).

2. Dinî Miras ve Aile Bağları: Kâsânîyye Tarikatının Yayılışı

Tarihsel derinliği ve dinî önemi ile Nakşibendî Tarikatının Kâsânîyye kolunun kurucusu Mahdûm-ı Azam'ın yaşamı ve mirası, onun geniş ailesi üzerinden anlaşılmaktadır. Mahdûm-ı Azam, döneminin önde gelen dinî figürlerinden biri olarak, 13 oğlu ve dört eşi aracılığıyla büyük bir etki bırakmıştır. Tarihi belgelere ve yazmalara bakıldığında, Tezkire-i Azîzân gibi eserlerde Mahdûm-ı Azam'ın soy ağacı ve onun 13 oğlunun isimleri yer almaktadır. Bu oğullar; Hoca Muhammed Emin, Dost Hoca, Bahaüddin Hoca, Hazret-i Hoca İshak, Abdulhaluk Hoca, Sıddık Hoca, Hasan Hoca, ismi belirtilmeyen bir oğul, Muhammed Ali Hoca, Şeyhzade Hoca, Muhammed Hoca, Sultan İbrahim Hoca ve Abdullah Hoca olarak sıralanmaktadır. Bu çocuklar arasında Hoca Muhammed Emin, Dost Hoca, Bahaüddin Hoca, Hazret-i Hoca İshak gibi isimler öne çıkmıştır. Her biri kendi alanında önemli katkılarda bulunmuş ve Nakşibendî tarikatının yayılması ve gelişiminde belirgin roller oynamıştır. Mahdûm-ı Azam'ın çocukları arasında, bilgeliği ve maneviyatı ile tanınan Hazret-i Hoca İshak, "afitab berrak ve yegâne devran-ı bil afak Hazret-i kutbul aktab" olarak anılmıştır ki bu unvan, onun dönemindeki manevî yüceliğini ve liderliğini vurgulamaktadır (Keşkeri, 1988: 3-4; Baytur - Sıdık, 1999: 974). Tezkire-i Azîzân adlı eserde bu isimlere yer verilirken, farklı kaynaklarda Mahdûm-ı Azam'ın 14 oğlu olduğu ve bu oğullarına ek olarak Aralyan Hoca isminde bir oğlunun daha olduğu bilgisi bulunmaktadır (Öger, 2020: 51). Özellikle Muhammed Emin (İşan Kelan) ve Hoca İshak Veli, tarikatın liderliğini devralan ve onun öğretilerini farklı kollarla ilerleten ana figürler olarak öne çıkmaktadır. Bu iki isim dışında kalan diğer oğullar hakkında fazla bilgi bulunmaması, onların tarikat içindeki rollerinin bu iki kardeşin gölgesinde kaldığını göstermektedir. Mahdûm-ı Azam'ın dört eşi ve bu evliliklerden doğan çocukları hakkında sağlanan bilgiler, onun aile yapısının ve bu yapının tarikat üzerindeki etkisinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. İlk eşi Seyyid Yusuf'un kızından Muhammed Emin (İşan Kelan), Dost Hoca, Hoca Bahaüddin ve Hoca Abdülhalik; ikinci eşi Melike Kâsânî'den Hoca Muhammed ve Sultan İbrahim; üçüncü eşi Bibica Kaşkari'den Hoca İshak Veli doğmuştur (Kumru, 2016: 81; Kurban, 1995: 53).

Mahdûm-ı Azam ve onun 72 halifesi hakkındaki rivayetler, abartılı olabilir; ancak, Mahdûm-ı Azam'ın Türkistan genelinde ve özellikle Doğu Türkistan'da bıraktığı derin etki inkâr edilemez. Nakşibendî tarikatının serhalkası olarak nitelendirilen Mahdûm-ı Azam, hafî zikir pratiğini en yüksek dereceye taşıyarak dinî yaşamda önemli bir yenilik getirmiştir. Onun ve halifelerinin faaliyetleri, Yesevîyye ve Kübrevîyye tarikatlarının etkilerini zayıflatmış ve Nakşibendî öğretisinin yayılmasını sağlamıştır. Sadece dinî alanda değil, siyasî alanda da etkili olan Mahdûm-ı Azam, siyasî ve dinî faaliyetleri Nakşibendî ilkeleriyle bütünleştiren bir yaklaşım benimsemiştir. Bu strateji, tarikatın

sosyal ve siyasî arenada güçlenmesine olanak tanımış ve onun öğretilerinin daha geniş bir alana yayılmasına katkıda bulunmuştur. Mahdûm-ı Azam'ın liderliği altında, Nakşibendî tarikatı, dinî inançları ve siyasî idealleri arasında bir denge kurmayı başararak, etkisini sadece dinî çevrelerle sınırlı kalmayacak şekilde genişletmiştir (Algar, 2006: 337).

Mahdûm-ı Azam'ın talebesi olarak yetiştirilen Mevlânâ Lütfullah Çûstî, Dehbîdiyye ya da Kâsânîyye olarak tanınan tarikatın öncü halifelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Şeyhi Kâsânî'nin vefatının ardından Semerkand'a giden Çûstî, burada Kübrevî şeyhlerine yönelik sert eleştirilerde bulunmuş, bu durum şehirdeki bazı çevrelerin tepkisine neden olmuş ve sonucunda şehirden ayrılmak zorunda kalmıştır. Ardından kendi köyü Çûst'a dönerek ömrünün kalanını burada geçiren Mevlânâ Lütfullah'ın halifelerinden biri, Kâsânî'nin oğlu Hoca İshak Dehbîdî'dir. Hoca İshak, manevî yolculuğunu tamamladıktan sonra, Özbek Sultanı II. Abdullah Han'ın düşmanlığı sebebiyle Maverâünnehir'den ayrılarak Doğu Türkistan'a gitmiştir. Burada, özellikle Kırgızlar arasında İslam'ı yaymış, Çağatay Hanedanı'nın yönetimine aktif olarak katılmış ve hanedan mensubu Muhammed Han'ı müritleri arasına dâhil etmiştir. Yaklaşık 12 yıl bu bölgede kaldıktan sonra Semerkand'a geri dönen Hoca İshak, 1600 yılında vefat etmiş ve Dehbîd'de defnedilmiştir. Hoca İshak'ın Doğu Türkistan'daki faaliyetleri, tarikatın bu bölgedeki siyasî ve sosyal yapılarda önemli bir rol oynamasına yol açmıştır. Bu süreç, üç nesil sonra torunlarından Danyâl'ın yönetimi ele geçirmesi ile zirveye ulaşmıştır. Hoca İshak'a atfedilen bu tarikat koluna İshâkiyye veya Karatağlık Hocaları adı verilmiştir. Mevlânâ Lütfullah Çûstî ve Hoca İshak'ın yaşamları, tarikat liderlerinin bölgesel siyaset ve toplumsal yapılar üzerinde nasıl etkili olabileceğine ve İslam'ın yayılmasında önemli roller üstlenebileceğine dair değerli örnekler sunmaktadır (Algar, 2006: 337).

Mahdûm-ı Azam'ın büyük oğlu Muhammed Emîn (ö. 1598), Hoca Kelân olarak tanınmış ve Kâsânîyye tarikatının bir kolunu sürdürmüştür. Babası tarafından halife olarak tayin edilse de Muhammed Emîn, babasının bir diğer halifesi Muhammed İslâm Cûybârî'ye intisap etmiş, 22 yıl onun sohbetinde bulunmuş ve Dehbîd'de irşad faaliyetlerine başlamıştır. Sonrasında kendi oğlu Hoca Hâşim'i halife olarak atamıştır. Hoca Hâşim, kardeşi Hoca Muhammed Yûsuf ve Muhammed Hatîb Sîvincî gibi önemli isimleri yetiştirmiştir. Maverâünnehir'de etkili olamayan Hoca Yûsuf, Doğu Türkistan ve özellikle Çin'in Gansu bölgesinde tarikatı yayma ve nüfuz sahibi olma çabaları içinde olmuş, ancak siyasî faaliyetleri sonucu zehirlenerek 1653 yılında öldürülmüştür. Hoca Yûsuf'un ölümü üzerine, oğlu Hîdâyetullah Hoca (Âfâk Hoca), Gansu bölgesinden kaçarak 1671'de geri dönüş yapmış, ancak Gansu bölgesinde Ma Wu T'ai-yeh, Ma l-ch'ing, Pai-shihlo-li-ai-mini ve Ma Tai Pa Pa gibi üç önemli halifeyi yetiştirmiştir (Öger, 2020: 35).

Âfâk Hoca, babasının siyasî hürsünü devam ettirerek Budizm'e yeni giren Cungar Hanı Galdan ile dostane ilişkiler kurmuş ve akraba olan Karatağlık Hocalarına karşı bir tavır almıştır. Galdan Han'ın 1679'da Kaşgar'ı işgal edip saltanat merkezini Yarkend'den Kaşgar'a taşınmasıyla Âfâk Hoca, onun hizmetine girmiştir. Âfâk Hoca'nın torunları ve aile üyeleri 18. yüzyılın ortalarına kadar siyasî iktidarla sıkı ilişkileri sürdürmüştür. Kılıç Burhâneddin ve Hoca Cihân gibi aile mensupları, Doğu Türkistan'ın Tarım bölgesinde siyasî-dinî bir yönetim kurma girişimleri nedeniyle 1755 yılında tutuklanmış ve yaklaşık dört yıl sonra bölge tamamen Çinlilerin kontrolüne geçmiştir. Âfâk Hoca'ya atfedilen tarikat koluna Âfâkiyye veya Aktağlık Hocaları adı ile bilinmektedir. Bu kol da tıpkı Karatağlık Hocaları gibi uzun süre Çin iktidarına karşı direnişin öncülüğünü yapmıştır (Algar, 2006: 337).

Kâsânî'nin halifelerinden biri olan Muhammed İslâm Cûybârî, Cûybârîyye tarikatını özellikle Buhara ve çevresinde etkili kılmıştır. Bu tarikatta, soya dayalı bir şeyhlik yapısı geliştirilmiş, şeyhler kendilerini önemli bir mal varlığı ile güçlendirmiş ve Özbek sultanları Abdülaziz Han ve Abdullah Han ile yakın ilişkiler kurmuşlardır. 16. yüzyılın ortalarında Merv'e ve bir süre sonra İstanbul'a kadar yayılan Cûybârîyye, diğer Nakşibendî kollarının gölgesinde olmasına rağmen, İstanbul'da 19. yüzyılın başlarına kadar var olmayı sürdürmüştür. Tarikatın, Ubeydullah Ahrâr'dan sonra Kâsânî ile devam eden Türkistan'daki yaygın kollarında, tarikatın âdâb ve erkânında bazı değişiklikler yapılmıştır. Bu değişiklikler, tarikatın bazı kollarında Nakşibendî geleneğinin daha otantik bir biçimde devam ettirilmesiyle zıtlık oluşturmuştur. Cûybârîyye'nin gelişimi, tarikatın sosyal ve ekonomik gücünün yanı sıra siyasî nüfuzunu da göstermektedir. Bu nüfuz, şeyhlerin ve tarikat mensuplarının bölgesel hükümdarlarla kurduğu sıkı bağlarla pekiştirilmiştir. Cûybârîyye'nin Buhara ve çevresindeki etkinliği, tarikatın İslam dünyasında nasıl farklı şekillerde yayılabileceğinin ve etki edebileceğinin bir örneğini oluşturmuştur. Ayrıca, tarikatın İstanbul'a kadar ulaşması, Nakşibendî etkisinin sadece Türkistan ile sınırlı kalmadığını, Osmanlı İmparatorluğu gibi geniş bir coğrafyaya yayıldığını göstermektedir. Cûybârîyye'nin soya dayalı şeyhlik yapısı ve ekonomik güçlenmesi, tarikat içindeki liderlik ve yönetim biçimlerinin çeşitliliğini de ortaya koymaktadır (Algar, 2006: 337).

Mahdûm-ı Azam'ın Dost Muhammed Ahsîkesî ve Hord Azîzân Belhî adlı iki önemli halifesi, tarikatın yayılmasında önemli roller üstlenmiştir. Özellikle Hord Azîzân Belhî, tarikatın Belh'te yayılmasında önemli bir katkı sağlamıştır. Onun etkisi, İbn Yemîn olarak bilinen Mevlânâ Eke Şibirgânî ve Pâyende Muhammed Ahsîkesî gibi isimler aracılığıyla sürdürülmüştür. Belhî'nin silsilesi, Şibirgânî'den başlayarak Muhammed Arab Belhî, Seyyid Şerîf Mîr Kelân Belhî ve Ahmed en-Nahlî el-Mekki yoluyla Şam ve civarında tarikatın yayılmasını sağlamıştır. Pâyende Muhammed Ahsîkesî'nin yaşamı ve menkıbeleri, Bâki Muhammed Şikârî tarafından yazılan Makâmâtü'l-ârifin adlı eserle günümüze ulaşmıştır. Ahsîkesî'nin halifelerinden biri olan Derviş Azîzân Gucdüvânî, Şah Saîd Pelengpûş Gucdüvânî'ye icazet vermiştir ve bu zincir Hindistan'da da faaliyet göstermiştir. Özbekler Tekkesi'nin kurucusu Şeyh Haydar Taşkendî, İstanbul Üsküdar'daki Bülbülderesi yakınlarında bu önemli merkezi kurarak, Şah Saîd Pelengpûş'un halifesi olarak hizmetlerini sürdürmüştür. Şeyh Haydar, Farsça ve Türkçe şiirler yazarak Resâ mahlasını kullanmış ve tekkede Mehmed Niyaz'ın postnişin olmasına kadar etkin bir dinî liderlik yapmıştır. Bu örnekler, Ahmed el-Kâsânî'nin halifelerinin, tarikatın Türkistan'dan Şam'a, Hindistan'a ve İstanbul'a kadar geniş bir coğrafyada etkili olmasında nasıl önemli roller oynadığını göstermektedir. Tarikatın bu yayılımı, dinî öğretilerin ve pratiklerin farklı kültürel ve coğrafi bağlamlarda nasıl uyarlandığını ve yaşatıldığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, tarikat liderlerinin sosyal ve dinî etkilerinin, yerel topluluklar ve geniş İslam dünyası üzerinde derin izler bıraktığını ve dinî öğreti ile kültür arasında köprüler kurduğunu göstermektedir (Tosun, 2001b: 533).

3. İktidar Mücadelesi ve Dinî Liderlik: Hoca Mahdûm-ı Azam'ın Mirası Üzerindeki Çekişmeler

Dinî liderlik ve mirasın devri ile ilgili anlaşmazlıklar, sıkça toplumsal ve dinî grupların ayrışmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, Hoca Mahdûm-ı Azam'ın vefatı sonrası yaşanan olaylar, Türkistan'ın dinî ve toplumsal yapısını şekillendiren önemli bir dönüm noktasıdır. Mahdûm-ı Azam, döneminin önde gelen dinî liderlerinden

biriydi ve ölümü, onun soyundan gelenler arasında önemli bir iktidar mücadelesine yol açmıştır. Bu mücadele, özellikle farklı annelerden doğan iki oğlu⁷ Muhammed Emin ve Muhammed İshak arasında belirginleşmiştir. Babalarının mirasını kimin devralacağı konusundaki anlaşmazlık, onları ve takipçilerini farklı yollara sürüklemiştir (Papas, 2005: 71).

Muhammed Emin ve müritleri, Akdağlı Hocalar Cemaati (Afakîyye, İşkîyye) olarak bilinirken, Muhammed İshak Velî ve müritleri ise Karadağlı Hocalar Cemaati (İshakîyye) olarak anılmaya başlamıştır. Akdağlı ve Karadağlı Hocalar Cemaati'nin kökenleri ve isimlendirmeleri, dönemin coğrafi ve sosyal dinamiklerini yansıtan çeşitli rivayetlere dayanmaktadır. İlk rivayet, her iki cemaatin de yaşadıkları coğrafya ve etkileşimde buldukları topluluklar nedeniyle bu isimleri aldığını öne sürmektedir. Buna göre, Karadağlılar Cemaati, Pamirlerdeki Karadağ Kırgızları arasında nüfuz sahibi olduğu için bu ismi almış, Akdağlılar Cemaati ise Artuş'un kuzeyindeki Akdağlarda yaşayan Kırgızlarla yakın ilişkiler kurduğu için benzer bir isimlendirmeye tabi tutulmuştur. İkinci rivayet, isimlendirmede kullanılan "tağ" kelimesinin aslında Arapça'daki "taki/takye/takke" kelimesinden türediğini ve "şapka" veya "başlık" anlamına geldiğini belirtir. Bu bağlamda, "Aktağlı" ve "Karatağlı" terimlerinin aslında "Ak Başlıklılar" ve "Kara Başlıklılar" anlamına geldiği düşünülebilir. Üçüncü rivayet ise, "dağ" anlamına gelen "tağ" kelimesinin "tuğ" olarak okunması gerektiğini ve dolayısıyla cemaatlerin "Aktuğlu" ve "Karatuğlu" olarak adlandırılması gerektiğini öne sürmektedir. Bu rivayetler, cemaatlerin isimlendirilmesinin sadece coğrafi değil, aynı zamanda kültürel ve dilsel özelliklere de dayandığını göstermektedir (Papas, 2005: 71; Çelik, 2018: 54 Dip. 13).

Hoca Muhammed İshak Velî ve Hoca Muhammed Emin arasındaki anlaşmazlık, babalarının vekilliği ve liderliğinin devri konusunda odaklanmıştır. Hoca İshak, babasının vefatı sonrası yaşanan iktidar mücadelesinden sonra, yaklaşık 1580 yılında Semerkand'dan ayrılarak Yarkend Hanlığında hizmetlerine devam etme kararı almıştır. Bu karar, o dönem Buhara Hanlığının lideri olan ve Cuybarî şeyhlerine yakınlığı ile bilinen II. Abdullah Han ile yaşadığı anlaşmazlıkların bir sonucu olarak görülmektedir. Yarkend'e varışı sonrasında, dönemin hükümdarı Abdülkerim Han tarafından karşılanan Hoca İshak, hanlık içerisinde önemli bir konuma sahip olmuş olsa da Han ile arasındaki ilişkilerin her zaman sağlıklı olduğunu söylemek zordur. Bu durum, Hoca İshak'ın yeni bir topluluk oluşturma ve etki alanını genişletme çabalarını daha da karmaşık hale getirmiştir (Çelik, 2018: 54).

Yarkend Hanlığı, Hoca Muhammed İshak Velî'nin varlığıyla yeni bir döneme giriş yaparken, bu bölge aslında tarikat ve cemaatlerin yabancısı olmayan bir yerd. Sultan Said Han'ın (1514-1533) kurucusu olduğu hanlıkta, tarikatların etkisi zaten 16. yüzyılın başlarından itibaren hissedilmiştir. Sultan Said Han döneminden başlayarak, hanlığın yönetim yapısında ve sosyal hayatında tarikatların rolü önemli ölçüde belirginleşmiştir (Duğlat, 2006: 561, 567-573). Bu durum, hanlığın ikinci hükümdarı Abdürreşid Han'ın (1533-1560) ölümüyle daha da belirginleşmiştir. Abdürreşid Han'ın yerine geçen oğlu Abdülkerim Han döneminde, Üveysîyye Tarikatı önemli bir rol oynamış ve bu tarikatın hanlık üzerindeki nüfuzu artmıştır (Papas, 2005: 32-33).

Abdülkerim Han'ın (1560-1591) hükümdarlığı sırasında, Yarkend Hanlığında İslam'ın ve tarikat etkilerinin güçlendiği bir dönem yaşanmıştır. Bu dönem, Türk-Moğol devlet geleneği ve töresinin İslamî prensiplerle harmanlandığı bir süreci işaret

7 Mahdum-ı Azam'ın, Bibi Kasañı, Bibi Necarî, Bibi Kaşgarî ve Bibi Melik adındaki dört eşinden toplamda yedi kız ve on üç erkek çocuk dünyaya gelmiştir. Bk. (Papas, 2005: 38).

eder. Üveysiyye Tarikatı'nın bu dönemdeki etkisi, hanlığın sosyal ve dinî yapısında derin izler bırakmıştır. Tarikatın nüfuzu, Abdülkerim Han'ın İslamî uygulamalara daha fazla yer vermesinin ve hanlıkta bir İslamlaşma sürecinin hız kazanmasının önünü açmıştır. Bu süreçte, tarikatlar ve dinî cemaatler, Yarkend Hanlığının dinî ve sosyal yaşamında daha belirgin bir rol oynamaya başlamıştır. Hoca Muhammed İshak Velî'nin Yarkend Hanlığına gelişiyile birlikte, bu süreç daha da ivme kazanarak, hanlığın dinî ve kültürel yapısında önemli değişikliklere yol açmıştır.

Hoca İshak Velî'nin Yarkend bölgesine gelişi, yerel tarikatlar ve dinî gruplar arasında belirgin bir rahatsızlık yaratmıştır. Zira Hoca İshak Velî'nin varlığı, bu grupların geleneksel çıkarlarının zarar görebileceği bir endişeyi beraberinde getirmiştir. Bu endişelerin temelinde, Hoca İshak Velî'nin, dinî ve sosyal anlamda etkileyici bir figür olması ve onun varlığının mevcut dinî dengeleri sarsabilecek potansiyelinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan, Hoca İshak Velî'nin, Yarkend Hanı Abdülkerim Han ile olan ilişkileri de onun hanlıkta yaşayacağı zorlukların başlangıcını işaret etmiştir. Han ile yapılması planlanan bir görüşmenin Hoca İshak tarafından sürekli olarak ertelenmesi, Han'ın sabrını taşımış ve sonuç olarak Hoca İshak Velî, Hoten bölgesine sürülmüştür. Hoten'e sürgün edilen Hoca İshak Velî, burada da önemli etkiler bırakmayı sürdürmüştür. Han'ın kardeşi Kureyş Sultan ile olan ilişkileri, onun Yarkend Hanlığındaki dinî ve sosyal konumunu daha da pekiştirmiştir. Kureyş Sultan'ı kendisine mürit olarak kazanmış ve onun aracılığıyla irşad faaliyetlerini genişletmiştir. Ancak Kureyş Sultan'ın zaman zaman sergilediği uygunsuz ve asi tavırlar, Yarkend Hanı Abdülkerim Han'ın dikkatini çekmiş ve Hoca İshak Velî'ye karşı tekrar harekete geçmesine sebep olmuştur. Bu durum, Hoca İshak Velî'nin hanlıkta karşılaştığı zorlukların sadece dinî ve sosyal çevrelerle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda politik çekişmeler ve kişisel husumetlerin de onun faaliyetlerini etkilediğini göstermektedir (Çelik, 2018: 55).

Hoca İshak Velî, Hoten'de karşılaştığı zorlukların ardından, yeni bir başlangıç yapma niyetiyle Aksu'ya doğru yola çıkmıştır. Bu seyahati, onu Abdülkerim Han'ın bir diğer kardeşi olan Muhammed Sultan'ın yanına götürmüştür. Hoca İshak Velî, burada Muhammed Sultan'ı kendi müridi yapmayı başararak, onun himayesinde kalmış ve bir süre sonra bölgede bir zaviye kurmuştur. Bu zaviye, kısa sürede Hoca'nın dinî öğretilerinin yayılması için bir merkez haline gelmiştir. Hoca İshak Velî en yetenekli halifelerinden biri olan Şutur Halife'yi Turfan bölgesine gönderilmiş ve dinî etkisini daha da genişletmiştir. Bu stratejik hamleler, Yarkend Hanlığı içerisinde ve çevresinde Hoca İshak Velî'nin hızla tanınmasını ve takipçi kazanmasını sağlamıştır. Hoca İshak Velî'nin çabaları, sadece hanlık sınırları içinde kalmayıp, Kırgız ve Moğol toplulukları arasında da İslam dininin yayılmasına yönelik olmuştur. Bu kapsamda, bölgede bulunan bazı tapınakları yıktırarak, binlerce kişinin İslam dinini kabul etmesine ön ayak olmuştur (Fletcher, 1995: 170; Papas, 2005: 46)⁸. Ancak bu süreçte, Hoca İshak Velî'nin, hanlık tahtına talip olabileceğine dair söylentiler yayılmış, bu durum hanlıkta bazı gerilimlere yol açmıştır. Abdülkerim Han, bu söylentiler üzerine Hoca İshak Velî'ye hanlıktan ayrılmasını emretmiştir (Liangtao, 1999: 169). Bu olay, Hoca'nın Yarkend Hanlığındaki 12 yıllık döneminin sona ermesine ve Semerkand'a dönmesine neden olmuştur.

8 Yine de bu rakamlar abartı içerebilir. Onun halifelerinden biri olan Molla Hikmeti, ibadet yerlerinin sayısını sekiz, Müslüman olan Kırgız ve Kalmuk sayısını ise 18.000 olarak aktarır. Kırgız ve Kalmukları İslam'a dönüştürme çabaları, menkıbelerle süslü diğer girişimleri de içermektedir. Bunlardan biri için bk. (Deweese, 1994: 251; Papas, 2005: 47-48).

Hoca İshak Velî'nin Yarkend Hanlığından ayrılması, onun bıraktığı mirasın sonu anlamına gelmez. Ayrılmadan önce, hanlığın çeşitli bölgelerine halifelerini yerleştirerek, dinî ve siyasî etkisinin devamını sağlamak için önemli adımlar atmıştır. Bu stratejik hamle, Muhammed Han'ın 1591 yılında tahta çıkmasını kolaylaştırmış ve daha sonra yaşanan Özbek işgaline karşı hanlığı korumada kritik bir rol oynamıştır. Hoca İshak Velî'nin, Şutur Halife ve diğer müritleri aracılığıyla sağladığı destek, işgalin başarısızlıkla sonuçlanmasında önemli bir etken olmuştur. Bu olaylar, Hoca İshak Velî'nin Yarkend Hanlığı üzerinde derin ve kalıcı bir etki bıraktığını göstermektedir (Çelik, 2018: 55-56).

Muhammed Han'ın, Karadağlı Hocalar Cemaati'nin müşidi Hoca Muhammed İshak Velî'ye olan derin saygısı ve desteği, hanlığın dinî ve kültürel yapısında önemli bir dönüm noktasının yaşanmasına neden olmuştur. Muhammed Han, hanlığın manevî ve dinî liderliği için Hoca Muhammed İshak Velî'yi davet etse de Hoca'nın kendisi bu daveti kabul etmeyerek farklı bir yol teklif etmiştir. Hoca, hanlığın manevî rehberliğini sağlamak ve dinî öğretileri yaymak amacıyla, 64 halifesini (Çelik, 2018: 56) ve henüz yedi (veya 11) yaşında olan oğlu Şadî Hoca'yı (Muhammed Yahya Hoca, ö. 1645) hanlığa göndermeyi önermiştir (Liangtao, 1999: 170; Papas, 2005: 59-60). Bu öneri, hanlıkta dinî ve manevî bir liderlik boşluğunu dolduracak, aynı zamanda Hoca Muhammed İshak Velî'nin öğretilerinin hanlığa yayılmasını sağlayacak bir yöntem olarak görülmüştür. Han'ın bu teklifi kabul etmesiyle birlikte, Hoca'nın oğlu ve halifeleri hanlığa varmış, bu yeni düzenleme hanlıkta dinî ve kültürel bir yenilenin önün açmıştır. Hoca Muhammed İshak Velî'nin 30 Eylül 1599 tarihinde vefatı (Çelik, 2018: 56), onun fiziksel varlığının sona ermesi anlamına gelmekle birlikte, bıraktığı miras ve etki açısından son değildir. Hoca'nın oğlu Şadî Hoca ve halifelerinin hanlığa yerleşmesi, onun dinî öğretilerinin ve manevî liderliğinin hanlığın kültürel ve dinî yapısında kalıcı bir iz bıraktığı gibi hanlığın manevî yapısını da güçlendirmiştir. Bunun yanı sıra, Hoca Muhammed İshak Velî'nin öğretilerinin daha geniş bir coğrafyada yayılmasına ve etkili olmasına da olanak sağlamıştır.

4. Yarkend Hanlığında Dinî ve Siyasî Liderlik: Akdağlı ve Karadağlı Cemaatleri Arasındaki Sürtüşmelerin Sosyal Yapıya Etkileri

Karadağlı Hocalar Cemaati'nin müşidi Hoca Muhammed İshak Velî'nin vefatı, cemaat içinde önemli bir değişime yol açmıştır. Bu vakit zarfında, cemaatin müşidliği Hoca Muhammed İshak Velî'nin genç yaşta olan oğlu Hoca Şadî'ye (Muhammed Yahya) geçmiştir. Ancak, Hoca Şadî'nin henüz genç ve tecrübesiz olması nedeniyle Muhammed İshak Velî'nin tecrübeli ve kıdemli halifesi Şutur Halife, onun adına niyabet⁹ görevini üstlenmiştir (Çelik, 2018: 56). Bu geçiş süreci hem cemaatin içyapısında hem de dış ilişkilerinde çeşitli düzenlemeleri beraberinde getirmiştir. Özellikle, Muhammed Han'ın Hoca Şadî'ye hanlıkta geniş imkânlar ve araziler tahsis etmesi, yeni müşidin konumunu güçlendirmiş ve cemaatinin geleceği üzerinde etkili bir rol oynamasını sağlamıştır. İlerleyen dönemlerde, Şutur Halife'nin davranışlarından rahatsız olan Hoca Şadî, kısa bir süreliğine gittiği Semerkand'a iken Şutur Halife 84 yaşında hayatını kaybetmiş (Çelik, 2018: 56) ve bu olay Hoca Şadî'nin cemaati üzerinde tam anlamıyla kontrol sağlamasının önünü açmıştır. Hoca Şadî'nin liderliği altında cemaat daha organize bir yapıya kavuşmuş ve içerisindeki mevcut çatışmalar

9 "Sözlükte 'bir hususta başkasının yerine geçmek, onun adına hareket etmek' anlamına gelen niyâbet kelimesi fıkıh terimi olarak hukukî konularda başkası adına ve/veya hesabına iş görmeyi, ibadet konularında başkasının yerine bazı dinî vebibeleri eda etmeyi ifade eder." Bk. (Aybakan, 2007: 161).

sona ermiştir. Bu gelişmeler, cemaatin birlik ve beraberliğini güçlendirirken, Hoca Şadi'nin lider olarak otoritesini de pekiştirmiştir.

Hoca Şadi, hanlıktaki siyasî meselelere de aktif bir şekilde katılım göstererek, Yarkend Hanlığının siyasî yapısında belirgin bir etki yaratmıştır. 1619 yılında I. Abdullatif Han'ın (Apak Han) tahta çıkışında önemli bir destekçi olarak yer almıştır. Abdullatif Han döneminde, üst düzey hanlık bürokratlarının atanmasında başrol oynamış ve hanlığın iç ve dış seferlerinde cemaatinin müridlerini asker olarak ordusuna dâhil etmiştir. Bu stratejik hamleler, hanlıkta Hoca Şadi'nin ve cemaatinin nüfuzunu artırmış ve hanlığın askerî gücüne önemli katkılar sağlamıştır. Hoca Şadi'nin siyasî manevraları, hanlığın Turfan bölgesi valisiyken, dönemin hükümdarı Sultan Ahmed Han'a karşı isyan eden Abdullah Sultan'ın tahtı ele geçirmesine önemli destek vermekle sınırlı kalmamış (Çelik, 2018: 56-57), Buhara Hanlığından yardım alan Sultan Ahmed Han'ın Andican'da öldürülmesinde de rol oynamıştır (Papaz, 2005: 62).

Yarkend Hanlığında yaşanan gelişmeler, Maverâünnehir bölgesindeki irşad faaliyetlerini de yakından etkilemiştir. İrşad faaliyetlerinin öncüsü olarak kabul edilen Mahdûm-ı Azam'ın ailesi, bölgedeki dinî ve sosyal yapıya önemli katkılarda bulunmuştur. Mahdûm-ı Azam'ın büyük oğlu ve Akdağlı Cemaatinin mürşidi Muhammed Emin, 1597 veya 1598 yılında hayatını kaybetmiş (Schwarz, 1976: 273) ve onun yerine en büyük oğlu Haşim Dehbidî, Akdağlı Cemaatinin mürşidliğini devralmıştır (Öger, 2020: 66). Haşim Dehbidî'nin mürşidliği altında irşad faaliyetleri devam ettirilmiş ve bölgedeki dinî yaşama katkılar sağlanmıştır. Aynı zamanda, Haşim Dehbidî'nin kardeşi Muhammed Yusuf'un da önemli bir rol oynadığı bir zaman dilimidir. Muhammed Yusuf, ağabeyi Haşim Dehbidî'den aldığı icazet ile 1620 yılında Yarkend Hanlığına gitmiş ve burada, özellikle Kaşgar yakınlarındaki Artuş'ta bulunan Satuk Buğra Han türbesini ziyaret ederek, bölgedeki dinî ve kültürel mirasa olan bağlılığını göstermiştir (Çelik, 2018: 57).

Muhammed Yusuf'un Yarkend Hanlığına gelişi, bölgedeki dinî dinamikleri önemli ölçüde etkilemiş ve Mahdûm-ı Azam'ın iki oğlunun kurduğu Akdağlı ve Karadağlı Cemaatleri arasındaki rekabet bu defa Mahdûm-ı Azam'ın torunları üzerinden yeniden alevlenmiştir. Bu rekabet, 1622 yılında, bu iki dinî cemaatin müritleri arasında çatışmalara yol açmıştır. Bu çatışmaların sonucunda, Akdağlı Hocalar Cemaati'nin halifelerinden Muhammed Yusuf, Kaşgar'ı terk ederek hanlığın merkezinden uzak olan Kumul (Hami) şehrine gitmek zorunda kalmıştır (Hamut, 2011: 36-37). Ancak Muhammed Yusuf, bu yeni yerleşim yerinde de aktif bir şekilde çalışmalarına devam etmiş ve mürid kitlesini genişletmiştir. Aynı zamanda, bölgenin önde gelen sufilerinden Seyyid Celal Kaşgarî ile kurduğu ilişkiler neticesinde, yerel dinî ve sosyal yaşama daha da derinlemesine nüfuz etmiş ve Seyyid Celal'in kızı Züleyha Begim ile evlenmiştir. Bu evlilik hem aile bağlarını güçlendirmiş hem de Muhammed Yusuf'un bölgedeki etkisini ve saygınlığını artırmıştır (Çelik, 2018: 57).

Akdağlı Cemaatinin mürşidi Muhammed Yusuf, 10 yıllık bir Kumul yaşantısının ardından, Turfan Valisi Abdullah Sultan'ın Yarkend Hanlığı tahtını ele geçirme girişimini yakından takip etme kararı almış ve bu amaçla 1638 yılında Kaşgar'a seyahat etmiştir. Bu yolculuğa, eşi Züleyha Begim'den olan 12 yaşındaki oğlu Hîdâyetullah (daha sonra Afak Hoca olarak bilinecektir, 1626-1694) da eşlik etmiştir¹⁰. Bölgede,

10 Bu çocuk, gelecekte Afak Hoca olarak tanınacaktır. Muhammed Yusuf'un bu çocuktan başka iki erkek evladı daha bulunmaktadır: İnayetullah veya Kerametullah Hoca (1696 yılında vefat etmiş) ve Kinaatullah veya Mümin Hoca (1700 yılında vefat etmiş). Bk. (Çelik, 2018: 57 Dıp. 31).

at sırtında gerçekleştirdiği köy köy ziyaretlerle, kısa sürede popüler bir figür haline gelen Muhammed Yusuf, şehrin valisi Abdullah Han'ın oğlu Yolbars Sultan'ın da dinî rehberi olmuş ve bu sayede onunla olan ilişkilerini derinleştirmiştir. Muhammed Yusuf'un etkisi, Karadağlı Hocalar Cemaati'nden olmasına rağmen Abdullah Han tarafından da kabul görmüştür. Han, onu dışlamamak ya da karşısına almamak için özen göstermiştir (Papas, 2005: 69; Liangtao, 1999: 209-210).

Karadağlı Cemaatinin mürşidi Şadî Hoca, nüfuzunun azaldığını hissettiğinde harekete geçse de bu çabası yeterli olmamış ve 1645 yılında 63 yaşında vefat etmiştir. Şadî Hoca'nın ölümü, iki grup arasındaki ihtilafı sona erdirmek yerine, daha da derinleştirmiştir. Bu süreçte, Akdağlı ve Karadağlı Hocalar Cemaati arasındaki uzlaşmazlık, Akdağlı Cemaatinin mürşidi Muhammed Yusuf'un irşadlığında birleştirme veya bir grubu diğerinin içinde eritme çabalarına rağmen, çözülemez bir noktaya ulaşmıştır. Muhammed Yusuf, Kaşgar'dan Yarkend'e bir ziyaret gerçekleştirerek, Şadî Hoca'nın türbesinde dua etmek istemiş; ancak bu girişimi, Karadağlı Hocalar Cemaati'nin müritleri tarafından şiddetle karşılanmış ve baskılar sonucu bu düşüncesinden vazgeçirilmeye çalışılmıştır. Akdağlı Cemaatinin mürşidi Muhammed Yusuf'un inancından vazgeçmeyerek devam ettirdiği yolculuğu, trajik bir sonla bitmiştir. 1653 yılında, ziyaret için çıktığı bu yolculuk sırasında vefat etmiş ve bu vefatın, Karadağlı Hocalar Cemaati'nin müritleri tarafından planlanmış bir suikast sonucu olduğu düşünülmektedir. Bu olay, iki cemaat arasındaki ilişkileri daha da gerilimli ve çözümsüz bir hale getirmiştir. Akdağlı ve Karadağlı Hocalar Cemaati arasındaki bu derin ayrılık ve çatışma, bölgenin sosyal ve dinî yapısında uzun süreli etkiler bırakmış, uzlaşma arayışlarına rağmen iki grup arasındaki anlaşmazlıkları kalıcı hale getirmiştir. Muhammed Yusuf'un çabaları, iki cemaatin birleştirilmesi adına önemli bir adım olmasına karşın, bu çabaların sonuçları iki cemaat arasındaki bölünmeyi daha da pekiştirmiş ve çözülemeyen sorunlar bırakmıştır (Keşkeri, 1988: 46; Liangtao, 1999: 210; Papas, 2005: 70)¹¹.

5. Afak Hoca ve Yarkend Hanlığı: Dinî Liderlikten Siyasal Manevralara

Yarkend Hanı Abdullah Han'ın vefatı, ardında derin bir iktidar boşluğu bırakmış ve bu boşluk, hemen hemen aynı zamanda bir aile içi çekişmeyi ve iki önemli dinî cemaat arasındaki rekabetin daha da kızışmasını beraberinde getirmiştir. Abdullah Han'ın oğlu Yolbars ve kardeşi İsmail arasındaki taht kavgası, bu çekişmenin merkezinde yer almıştır. Akdağlı ve Karadağlı Hocalar olarak bilinen iki cemaat, bu mücadelede karşıt tarafları destekleyerek kendi etki alanlarını genişletme peşinde koşmuşlardır. Yolbars, Akdağlı Hocaların desteğini alırken, İsmail ise Karadağlı Hocaların desteğini almıştır. Bu dönemin sonunda, Akdağlı Hocaların desteklediği Yolbars, hanlık mücadelesini kazanarak 1667'den 1670'e kadar hüküm sürmüştür, bu süreçte Akdağlı Hocalar hem siyasî hem de dinî anlamda bölgede önemli bir güç merkezi haline gelmiştir. Akdağlı Hocaların güçlenmesine karşın Karadağlı Hocalar Cemaati, büyük zorluklar ve baskılarla karşı karşıya kalmıştır. 1670 yılı, Yolbars Han'ın öldürülmesi ve bu olayın ardından hanlık tahtı için yeni bir mücadelenin başlamasına neden olmuştur. Yolbars'ın ölümünden sonra tahta geçmek isteyen ve Karadağlı Hocaların desteğini alan İsmail Sultan, Akdağlı Hocaların mürşidi Afak Hoca'nın liderliğindeki güçlü bir muhalefetle karşı karşıya kalmıştır. Bu mücadele, sonuçta İsmail'in hanlık tahtına çıkmasıyla son bulmuş ve İsmail, 1670'ten 1680'e kadar hüküm sürmüştür. Bu

11 Başka bir iddiaya göre ise Muhammed Yusuf, Karadağlı Hocalar Cemaati'nin müritleri tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. Bk. (Hamut, 2011: 37).

süreç, bölgedeki dinî ve siyasî dengeler üzerinde derin etkiler bırakmış, Akdağlı ve Karadağlı Hocalar arasındaki çekişme ve rekabet, hanedan içi iktidar mücadeleleriyle iç içe geçmiş bir hal almıştır (Çuras, 1989: 202; Liangtao, 1999: 218).

1670 yılının Mart ayında, Karadağlı Hocalar Cemaati'nin desteğini arkasına alan İsmail Han'ın Yarkend Hanlığının tahtına çıkışı, Akdağlı Hocalar ve onların mürsidi Afak Hoca için zorlu bir dönemin başlangıcını işaret etmiştir. İsmail Han ile kurduğu başlangıçtaki olumlu ilişkilere rağmen, Afak Hoca'nın hanlıktan aldığı destekle cemaatini daha da güçlendirmek adına öne sürdüğü talepler, mevcut siyasî dengeleri altüst etme potansiyeline sahipti. Afak Hoca, müritlerine yönelik vergi muafiyetleri, hanlık arazilerinden pay verilmesi, askerî ve ticarî yükümlülüklerden muafiyet gibi ayrıcalıklar talep etmiş, bu taleplerle sadece kendi cemaatini güçlendirmeyi değil, aynı zamanda Karadağlı Hocalar Cemaati üzerinde bir üstünlük kurmayı amaçlamıştır. Ancak bu talepler, Afak Hoca'nın hanlıktaki etkisini aşan ve İsmail Han'ın yönetimi altındaki siyasî dengeyi tehdit eden boyutlardaydı (Çelik, 2018: 59 Dip. 35).

İsmail Han'ın oğlu Babak Sultan'ı 1670 yılında Akdağlı Hocaların etkin olduğu Kaşgar şehrine vali olarak ataması (Schwarz, 1976: 276), İsmail Han'ın Afak Hoca ve onun cemaatine karşı aldığı tedbirlerin bir parçasıdır. Bu hamle, hanlık içindeki güç dengesini yeniden şekillendirmeyi ve Afak Hoca'nın taleplerine bir sınır çizmeyi amaçlamıştır (Papas, 2005: 86). Nihayetinde İsmail Han, Afak Hoca'yı hanlıktan uzaklaştırarak onu sürgüne göndermiştir. Afak Hoca'nın 10 yıllık sürgün hayatı, Bedeşan, Keşmir, Vahan, Fergana, Tibet ve Çin gibi çeşitli yerlerde geçmiş ve bu süre zarfında olağanüstü bir diplomasi becerisi sergileyerek, Yarkend Hanlığı üzerindeki hak iddiasını muhataplarına kabul ettirmeye çalışmıştır. Ancak bu çabaları, bölgenin siyasî tarihinde derin izler bırakacak ve Türklerin Doğu Türkistan'da bağımsızlıklarını kaybetmelerine yol açacak süreçlerin başlangıcını oluşturmuştur. Afak Hoca'nın faaliyetleri, bölge üzerinde hâkimiyet kurma peşinde olan Moğol Cungarlar (Oryatlar) ve Mançu (Qing/Ch'ing) Hanedanı yönetimindeki Çin gibi dönemin süper güçlerinin harekete geçmesine neden olmuştur. Bu süreç, Yarkend Hanlığının tarih sahnesinden silinmesine ve bölgenin büyük güçler arasında paylaşılmasına yol açarken, Doğu Türkistan'da Türklerin bağımsızlık mücadelesinin zayıflamasına sebep olmuştur. Afak Hoca'nın girişimleri, kısa vadeli kişisel ve cemaati lehine kazanımlar sağlasa da uzun vadeli bölgesel sonuçlar açısından bakıldığında, derin ve olumsuz etkiler bırakmıştır (Papas, 2005: 76).

Afak Hoca'nın, Ladakh üzerinden Tibet'in başkenti Lhasa'ya gerçekleştirdiği yolculuk, dönemin siyasî ve dinî dinamikleri içinde önemli bir hamledir. Bu dönemde, Tibet Budizm'i, özellikle Batı Moğolları arasında yükselen bir güç olarak kendini göstermekteydi. Batı Moğolları, yani Cungarlar, bu dinî akımın etkisi altında kalmış ve böylece bölgede Budizm'in siyasî manada önemi artmıştır (Çelik, 2018: 59). Afak Hoca'nın Lhasa'daki V. Dalay Lama ile gerçekleştirdiği görüşme, sadece bir dinî liderler buluşması olmanın ötesinde, stratejik bir diplomatik ilişkinin başlangıcıdır. Hoca'nın etkileyici konuşması ve kendisine atfedilen "kerametler", Dalay Lama ve huzurundakiler üzerinde derin bir iz bırakmış, böylece onun mücadelesine dair bir destek ve hayranlık uyandırmıştır. Afak Hoca'nın, Dalay Lama'dan aldığı yanıt ve sonrasında Cungar Hanı Galdan Boşoktu Han'a iletmek üzere verilen mektup, bu diplomatik misyonun bir sonraki aşamasını teşkil etmiştir. Dalay Lama'nın, Afak Hoca için Cungar Hanına yazdığı mektupta, Hoca'nın saygıdeğer bir kişi olduğu, Yarkend ve Kaşgar'daki Müslümanların lideri olarak görev yaptığı, ancak İsmail Han tarafından tahttan indirilip sürgüne gönderildiği belirtilmiştir. Dalay Lama'nın bu mektubu, Afak Hoca'nın yurdu için destek talebinde bulunmakta ve Cungar Hanından,

Hoca'nın ülkesini geri alması için askerî müdahalede bulunmasını istemektedir. Bu talep, dönemin siyasî ve dinî liderleri arasında önemli bir iş birliğinin ve etkileşimin bölgesel güç dengeleri açısından önemini göstermektedir (Keşkeri, 1988: 48-49; Hamut, 2011: 38).

Mektubu teslim alan Afak Hoca'nın Cungar topraklarına doğru yaptığı seyahat, büyük bir diplomatik hamlenin başlangıcı olarak kayıtlara geçmiştir. Yarkend Hanlığının kaderini değiştirecek bu yolculuk, onu Galdan Han'ın huzuruna çıkarmıştır. Afak Hoca, bu buluşmada, Yarkend Hanlığını ele geçirme konusunda Galdan Han'dan yardım istemiştir. Bu istek, Galdan Han'ın uzun süredir kafasında şekillenen planlarla kusursuz bir uyum sergilemiştir. Galdan Han, 1671 yılında Cungarların lideri olduktan sonra, Tanrı Dağları'nın kuzeyindeki siyasî birlik ve istikrarı sağlamış, bu başarısıyla Dalay Lama'dan "Han" unvanını almıştır. Bu, Esen Han'ın zamanından (1440-1455) bu yana hiçbir Cungar liderine nasip olmamış bir onurdur (Ma Dazheng, 2003: 193).

Galdan Han için Afak Hoca'nın önerisi, planlarının bir sonraki aşaması için gerekli motivasyonu ve fırsatı sunmuştur. Galdan Han'ın liderliğindeki 12 bin kişilik ordu, Yarkend Hanlığı üzerine bir sefere çıkmıştır. Bu askerî harekât, Akdağlı Hocalar Cemaati'nin müritlerinin desteğiyle güçlenmiştir. 1679 yılında Kumul ve Turfan'ın fethedilmesiyle başlayan bu süreç, 1680 yılında Kaşgar, Yarkend ve Hoten'in de zorlanmadan ele geçirilmesiyle devam etmiştir. Bu başarılarla Yarkend Hanlığı, Cungarların himayesine girmiştir. İsmail Han'ın oğlu Babak Sultan ve komutanlarından İvaz Bey'in gösterdiği direniş, Galdan Han'ın kararlı ilerleyişini durduramamıştır. Galdan, ilk iş olarak İsmail Han'ı tahttan indirmiş ve onu ailesiyle birlikte İli'ye (Gulca) sürgün etmiştir (Keşkeri, 1988: 50; Papas, 2005: 127-128; Miyawaki, 2003: 149). Bu hamle, Galdan Han'ın bölgedeki egemenliğini pekiştirmiş ve onun stratejik üstünlüğünü net bir şekilde ortaya koymuştur. Galdan Han'ın Yarkend Hanlığını fethi, bölgesel güç dengelerini önemli ölçüde etkilemiştir. Bu fetih, onun Tarım Havzası üzerindeki hâkimiyetini genişletmesine olanak tanımış ve Cungarların bölgedeki etkisini artırmıştır. Bu gelişmeler, bölge üzerindeki etki alanlarının yeniden şekillenmesine yol açmış ve komşu devletlerarasındaki ilişkilerde yeni dinamiklerin oluşmasına sebep olmuştur. Galdan Han'ın stratejik hamleleri hem askerî başarıları hem de diplomatik manevralarıyla bölgenin tarihinde yeni bir sayfa açmıştır.

Tarih boyunca pek çok hükümdar, taht kavgaları ve iktidar mücadeleleriyle anılmıştır. Bu mücadelelerden biri de "Tarih-i Kaşgar" adlı eserde detaylı bir şekilde anlatılan İsmail Han'ın hükümdarlığı ve ardından yaşanan olaylardır. İsmail Han, yaklaşık 12 yıl süren bir hükümdarlık döneminden sonra 56 yaşında hayatını kaybetmiştir. Hanın ölümü, o dönemde Kumul'da bulunan kardeşi Baba Sultan'ın oğlu Abdürreşid Sultan'ın Turfan'da han ilan edilmesiyle sonuçlanmıştır. Abdürreşid Sultan'ın bu adımı, aynı zamanda Karaşehir'de (Çalış) bulunan diğer bir kardeş Muhammed Emin Sultan'ı da harekete geçirmiş ve iki kardeş arasında taht için bir mücadele başlamıştır. Bu çekişme, dönemin güçlü isimlerinden Cungarların lideri Galdan'ın Abdürreşid'in yanında yer almasıyla yeni bir boyut kazanmış, bu destek Muhammed Emin Sultan'ın yenilgisine ve Abdürreşid'in "II. Abdürreşid" olarak hanlığın başına geçmesi ile sonuçlanmıştır (Çelik, 2013: 217). İsmail Han'ın vefatının ardından yaşanan bu olaylar, bölgede yeni bir siyasî yapılanmanın işaretlerini taşımaktadır. Abdürreşid Sultan'ın Han ilan edilmesi ve ardından kardeşi ile aralarında yaşanan iktidar mücadelesi, o dönemdeki siyasî dengelerin ne kadar kırılğan olduğunu göstermektedir. Abdürreşid'in tahta çıkışı, aynı zamanda bölgesel güç dengelerini de etkilemiş, Cungarların lideri Galdan'ın olaylara müdahalesiyle muharebenin seyri değişmiştir. Galdan'ın desteğini arkasına alan Abdürreşid, kardeşi

Muhammed Emin Sultan'ı mağlup ederek hanlık tahtına oturmuş, böylece hanlığın lideri olarak yeni bir dönemi başlatmıştır. Ancak, bu zafer, hanlığın bağımsızlığının bir ölçüde kaybedilmesine ve Cungar Hanlığının etki alanına girmesine neden olmuştur.

II. Abdürreşid Han'ın Yarkend Hanlığının başına geçişi, tarih sahnesinde önemli bir dönemin habercisiydi. Ancak bu değişim, herkes tarafından olumlu karşılanmamıştır. Özellikle Afak Hoca için bu durum beklentilerinin suya düşmesi anlamına geliyordu. Kendisi de benzer bir makam umudu içindeyken, Cungar Hanı Galdan'ın Yarkend tahtını Abdürreşid Han'a teslim etmesi, onun için hayal kırıklığıyla sonuçlanmıştır. Bu yeni liderlik döneminin başlamasıyla Afak Hoca'nın hanlık içindeki konumu giderek zorlaşmıştır. Yeni han ile arasındaki anlaşmazlıklar, onun hanlıktan ayrılmasına sebep olmuştur (Akımuşkina, 2001: 92). Bu süreçte, Abdürreşid Han'ın Yarkend kadılığına atadığı Molla Abdullah, Afak Hoca'ya karşı oldukça sert bir tutum sergilemiştir. Onun nüfuzunu yok etmeye yönelik her fırsatı değerlendiren Molla Abdullah, Afak Hoca'yı düzenbazlıkla dahi suçlamıştır. Ancak bu durum, beklenmedik bir gelişmeyle değişmiştir. Afak Hoca'nın bir keramet göstermesi, Molla Abdullah'ın ona olan tavır ve muamelesini kökten değiştirmiştir. Bu olay, Molla Abdullah'ın Afak Hoca'nın müridi olmasına kadar varmıştır (Bellew, 1875: 70). Bu tür olaylar, II. Abdürreşid Han'ın hanlığı üzerindeki etkisini zayıflatmış ve hanlığın karşılaştığı iç sorunlar nedeniyle yönetimi uzun sürmemiştir. Nitekim 1682 yılında çıkan bir isyan, II. Abdürreşid Han'ı tahtı terk etmeye ve Galdan'ın yanına sığınmaya zorlamıştır (Liangtao, 1999: 223, 225; Akımuşkina, 2001: 93). Ancak, bu sığınma umduğu güvenliği sağlamamış, zira Cungar Hanı tarafından hapse atılmıştır. Bu dramatik gelişmelerin ardından, Yarkend'in başkentinde tahta Abdürreşid Han'ın kardeşi Muhammed Emin¹² çıkmıştır. Muhammed Emin'in tahta çıkışı (1682-1694), yeni bir dönemin başlangıcı olsa da bu dönem de kendi içinde çeşitli zorluklar ve mücadeleler barındırır.

Yarkend Hanlığının tarih sahnesindeki varlığı, Muhammed Emin Han'ın liderliği altında yeni bir döneme girmiştir. Hanlığın iç ve dış politikalarını şekillendiren bu dönemde, Muhammed Emin Han, hanlığın otoritesini pekiştirmek ve bölgesel gücünü artırmak için kapsamlı adımlar atmıştır. Özellikle, dönemin büyük devletleri olan Buhara, Çin ve Babür İmparatorluğu ile diplomatik ilişkiler kurarak, bu güçlü komşularla siyasi ve ticarî bağlarını güçlendirmiştir. Bu diplomasi trafiği, hanlığın dış politika stratejilerinin temel taşlarını oluşturmuş ve Yarkend'in bölgesel bir güç olarak konumunu sağlamlaştırma konusunda önemli bir rol oynamıştır (Çelik, 2013: 218). Ayrıca, 1693-1694 yıllarında Cungar Hanlığına karşı düzenlenen askerî sefer, bu politikanın bir başka boyutunu temsil etmektedir. Bu sefer sonucunda elde edilen 30 binden fazla esir, hanlığın askerî ve ekonomik gücünün artırılmasına önemli bir katkıda bulunmuştur. Bu tür hamlelerle Muhammed Emin Han, Yarkend Hanlığını bölgede önemli bir aktör haline getirmeyi başarmıştır. Hanlık içerisindeki yönetim stratejileri, Muhammed Emin Han'ın liderlik yeteneklerini farklı alanlarda test etmiştir. Özellikle, hanlığın içerisindeki Cungar etkisini azaltma çabası, önemli iç çekişmelere yol açmıştır. Bu bağlamda, Muhammed Emin Han'ın güvendiği bir yönetici olan Muhammed Şah Bey'i Yarkend hâkimliğine (valilik) atması, hanlık içerisindeki güç dengelerini değiştiren bir hamle olmuştur. Ancak, bu atama, Cungarlar ve onların destekçileri tarafından tehdit olarak algılanmış ve sonuçta Afak Hoca'nın da desteğiyle büyük bir isyanın çıkmasına neden olmuştur. Bu isyan, hanlık içerisindeki güç mücadelelerinin şiddetini ve derinliğini gözler önüne sermiştir.

12 Muhammed Sadık Keşkeri'nin belirttiğine göre, Muhammed Emin Han, İsmail Han'ın kardeşi olarak tanınmaktadır. Bk. (Keşkeri, 1988: 51).

Muhammed Şah Bey'in ölümüyle sonuçlanan bu trajik olay (Akımuşkina, 2001: 92), Muhammed Emin Han'ın yönetimindeki zorlukları ve hanlığın karşı karşıya kaldığı iç mücadeleleri açıkça ortaya koymuş ve hanlığın hem iç hem de dış tehditlere karşı koyma kapasitesini etkilemiştir. İç çekişmeler, Yarkend Hanlığının siyasi yapısını önemli ölçüde etkileyerek, Muhammed Emin Han'ın liderliğinin çeşitli zorluklarla sınanmasına yol açmıştır.

İktidar mücadelesi, başkentin yönetimini elinde tutan güçlü bir figür olan Muhammed Şah Bey'in ölümüyle yeni bir boyut kazanmıştır. Bu olay, bölgede dengelerin yeniden şekillenmesine neden olmuş ve pek çok kişinin sadakatini sorgulamasına yol açmıştır. Muhammed Emin Han, yaşanan bu büyük kaybın ardından, dönemin etkili dinî liderlerinden Afak Hoca'ya bağlılığını ilan ederek onun müridi olmuştur. Bu karar, Muhammed Emin Han'ın siyasi bir sığınak arayışı içinde olduğunun ve zamanın ruhunu anlamaya çalıştığı bir göstergesidir. Ancak, bu bağlılık, onun için beklenmedik sonuçlar doğuracaktır. Afak Hoca ise bu durumu kendi lehine çevirmekte gecikmemiştir. Afak Hoca, o dönemde Aksu Valisi olan ve isyan bayrağını yüksek tutan Hüdabende Sultan'a açıkça destek vermiştir. Bu hamlesiyle bölgedeki güç dengelerini kendi lehine dönüştürmeye çalışmıştır. Ancak Muhammed Emin Han, isyanı bastırma konusundaki kararlığıyla isyancı valiyi öldürerek, bu tehdidi ortadan kaldırmayı başarmıştır. Bu başarı, kısa bir süreliğine olsa da hanın otoritesini pekiştirmiştir. Ancak Muhammed Emin Han'ın kardeşi İskender Sultan'a yönelik aldığı sürgün kararı, kardeşler arasındaki iktidar mücadelesinin ne denli şiddetli olduğunu gözler önüne serer (Akımuşkina, 2001: 92)¹³.

Bu süreçte, Afak Hoca'ya karşı etkili bir politika izleyemeyen Muhammed Emin Han, 1694 yılında öldürülmüştür¹⁴. Han'ın ölümü, bölgedeki güç dengelerini yeniden tanımlayacak bir dönemin başlangıcı olmuştur. Muhammed Emin Han'ın ölümü üzerine, Afak Hoca, kendi otoritesini pekiştirmek için hızlı hareket etmiş ve tahta kendi oğlu Yahya Hoca'yı, halk arasında bilinen adıyla Han Hoca'yı çıkarmıştır (Akımuşkina, 2001: 92). Bu hamle, Afak Hoca'nın hem dinî hem de siyasi bir lider olarak bölgedeki etkisini artırma stratejisinin bir parçasıdır. Ancak, Afak Hoca'nın taht oyunlarındaki bu başarısı uzun sürmemiştir. Kendisi, oğlunu tahta çıkardıktan kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Tarihçiler, Afak Hoca'nın vefat tarihinin 1694 yılının mart ayının başları olduğunu belirtirler (Bellew, 1875: 70-72). Bu, bir dönemin sonunu ve yeni bir dönemin başlangıcını işaret etmektedir. Afak Hoca'nın ölümü, bölge için yeni bir belirsizlik döneminin başlangıcı olurken, oğlu Han Hoca'nın liderliğindeki yeni yönetimin geleceği büyük bir merak konusu haline gelmiştir.

13 Hicri 1143 (Miladi 1730-31) yılında Yarkend'de Mir Haleddin Yarkendi tarafından kaleme alınan ve Hoca Afak'a adanan Tezkire-i Hidayet (Hidayet-Name) adlı esere göre, Muhammed Emin Han, Aksu valisi Hüdabende Sultan'a karşı bir sefere çıkmış, ancak yolda hastalanarak geri dönmek zorunda kalmıştır. Dönüş yolunda vefat eden Han, Hoca Afak'ın kerameti sayesinde yeniden hayata dönmüş, ardından Han ve Hoca Afak, Hüdabende Sultan'a karşı birlikte hareket ederek büyük bir zafer kazanmışlardır. Bk. (Bellew, 1875: 70-71).

14 Muhammed Sadık Kaşgari, kendi eserinde, Muhammed Ermin'in Hoca Afak ile birlikte Oyratların otlaklarına saldırı düzenlediğini, ancak hanın bu hareketi sonrasında korkuya kapılarak bu bölgeden kaçtığını ve sonrasında bir askeri tarafından öldürüldüğünü aktarmaktadır. Bk. (Keşkeri, 1988: 51). Mir Haleddin Yarkendi'nin kayıtlarına göre, Aksu'da elde edilen zaferin ardından, Hoca Afak'ın giderek artan nüfuzu Muhammed Emin Han'ı rahatsız etmiş, bu durum iki lider arasında anlaşmazlığa yol açmıştır. Han, Hoca Afak'ın olası bir kaçışını önlemek için Hindistan ve Bedeşhan güzergahını kapatmış ve Hoca'nın yakınlarına yönelik şiddet eylemlerinde bulunmuştur. Bu gelişmeler sonucunda Hoca Afak, en büyük oğlu Hocam Yahya'yı yanına alarak hanlık ordusundaki müritlerini de kendi safına çekmiştir. Zayıflayan hanın gücü bu süreçte azalmış ve nihayetinde Yarkend Nehri'nin karşısında ele geçirilerek öldürülmüştür. Bk. (Bellew, 1875: 71).

Bu dönem, iktidar mücadeleleri, sadakat değişimleri ve aile içi rekabetlerle dolu bir zamanı temsil etmiştir. Muhammed Emin Han ve Afak Hoca arasındaki ilişki, bölgesel siyasetin ne kadar karmaşık ve değişken olabileceğinin bir örneğidir. Aynı zamanda, bu hikâye, güç ve otorite peşinde koşarken insanların nasıl beklenmedik müttefikler bulabileceğini ve zaman zaman kendi iç çatışmalarıyla yüzleşmek zorunda kalabileceğini göstermektedir. Bu tarihi olaylar, günümüzde bile, iktidarın nasıl el değiştirebileceğini ve tarihin, güçlü liderler ve kırılğan ittifaklar üzerine nasıl şekillenebileceğini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

6. İktidar Mücadelesinden Hocalar Devleti'ne: Yarkend'de Bir Dönemin Sonu

Yarkend Hanlığının yönetimi, Han Hoca'nın kısa süreli hükümdarlığının ardından dramatik bir sonla bitmiştir. Han Hoca, tahtta sadece iki yıl gibi kısa bir süre kalabilmiş ve hükümdarlığının sonlarına doğru Cunganların elinde trajik bir son ile öldürülmüştür (Çelik, 2013: 220). Bu olay, hanlığın siyasî yapısında büyük bir boşluk yaratmış ve ardından gelen güç mücadelesini tetiklemiştir. Han Hoca'nın ölümü, Kaşgar emirlerini harekete geçirmiş ve onlar, Afak Hoca'nın diğer oğlu Ahmed Hoca'yı Kaşgar'da han olarak ilan etme kararı almıştır. Bu karar, bölgedeki siyasî dengeleri yeniden şekillendirme potansiyeline sahipti ve yeni bir liderlik döneminin başlangıcını işaret ediyordu. Ancak, bu karar tek taraflı kalmıştır. Yarkend ve Turfan emirleri, bir başka güç merkezi oluşturarak, Baba Sultan'ın üçüncü oğlu Muhammed Mümin Sultan'ı han olarak seçmişlerdir. Halk arasında Akbaş Han olarak tanınan Muhammed Mümin, hanlığın son hükümdarı olarak tarihe geçmiştir. Onun liderliği, Yarkend Hanlığı içindeki iktidar mücadelesinin yeni bir safhasını temsil etmektedir. Muhammed Mümin, kendisini ve yönetimini güçlendirmek amacıyla, dinî liderler arasında da bir ittifak ağı kurmaya çalışmıştır. Bu strateji kapsamında, Akdağlı Ahmed Hoca'ya karşı dinî alanda nüfuz kazanma amacıyla, Hocend'deki¹⁵ ünlü dinî figür Karadağlı Danyal Hoca'yı Yarkend'e davet etmiştir (Hartmann, 1905: 219-220). Bu davet hem dinî hem de siyasî bir ittifakın kapılarını aralamış ve Muhammed Mümin'in liderliğini pekiştirmeyi amaçlamıştır.

Muhammed Mümin Sultan'ın hükümdarlığı, Yarkend Hanlığı için hem bir umut kaynağı hem de büyük zorlukların habercisidir. Akbaş Han olarak bilinen bu lider, hanlığın içinde ve dışında pek çok meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır. Özellikle, Akdağlı Ahmed Hoca ile olan rekabeti, onun dinî alanda da güçlü ittifaklar kurmasını gerektiriyordu. Karadağlı Danyal Hoca'nın Yarkend'e daveti, bu stratejinin bir parçası olarak önemli bir adımdır. Muhammed Mümin, bu hamlesiyle dinî otoritenin de desteğini arkasına alarak, hanlığı daha güçlü bir temele oturtmayı hedeflemiştir. Bu dönem, Yarkend Hanlığının tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Çeşitli fraksiyonlar arasındaki iktidar mücadelesi, hanlığın siyasî ve sosyal yapısını derinden etkilemiştir. Muhammed Mümin Sultan'ın liderliği altında, Yarkend Hanlığı yeni bir yapılanma sürecine girmiş, ancak bu süreç pek çok zorluk ve engelle dolu olmuştur. Dinî liderlerle yapılan ittifaklar, bu zorlukların üstesinden gelmede önemli bir rol oynamış, ancak hanlığın geleceği hâlâ belirsizliğini korumuştur.

15 Hocend, bilinen diğer adıyla Khujand, Tacikistan'ın kuzeyinde, Seyhun Nehri'nin kıyısında konumlanmış, Türkistan'ın en kadim şehirlerinden biridir. Tarihin farklı dönemlerinde önemli bir ticaret merkezi olarak rol almış ve birçok kültürün kesişme noktası olmuştur. Sovyetler Birliği zamanında "Leninabad" adıyla anılan şehir, Sovyetler Birliği'nin çöküşü sonrası eski adı Khujand'a dönüş yapmıştır. Günümüzde Tacikistan sınırları içinde bulunan Khujand, ülkenin ikinci en büyük şehri olarak önemini korumaktadır.

Muhammed Mümin Han'ın Yarkend Hanlığının başına geçişi, hanlığın içinde bulunduğu istikrarsızlığı sona erdirmek ve merkezî bir otoriteyi yeniden tesis etmek amacıyla önemli adımların atılmasını gerektiriyordu. Bu çerçevede, hanlığın ilk günlerinde, Kaşgar ve Yenihisar bölgelerindeki isyan hareketlerine karşı seferler düzenlemiştir. Bu hamleler, hanlığın iç bütünlüğünü sağlamak ve bölgedeki isyancı grupları bastırmak için önemli hamlelerdir (Akımuşkina, 2001: 90; Hartmann, 1905: 216). Ancak, Muhammed Mümin'in liderliğinin tanınmaması, Kaşgar emirlerini alternatif arayışlara itmiştir. Bu durum, onların Kırgız kabilelerini yardıma çağırarak Yarkend'e karşı bir hücum organize etmelerine yol açmıştır. Kırgız ordusunun şehri ele geçirmesi ve Muhammed Mümin Han'ı esir alması, hanlığın geleceği için önemli bir dönem olmuştur (Çelik, 2013: 221). Bu gelişmelerin ardından, Yarkend emirleri, hanlığı Kırgız hâkimiyetinden kurtarmak amacıyla Cungarlardan yardım talep etmiştir. Cungar ordusunun Yarkend'e gelmesi ve şehri Kırgızların elinden kurtarması, bölgedeki güç dengelerini yeniden şekillendirmiştir. Cungarların şehrin yönetimini Mirza Âlem Şah Bey'e vermesi, yeni bir yönetim düzeninin işaretçisidir. Ancak, bu dönemde Cungarların Çin ile olan çatışmaları, onların Tarım Havzası'na daha fazla müdahale etmelerini engelleyen bir faktör olmuştur.

Bu kargaşa döneminin bir sonucu olarak, Danyal Hoca, Cungarların zayıflığından faydalanarak ve onların himayesi altında Hocalar Devleti'ni kurmuştur. Bu yeni devlet, bölgedeki güç boşluğunu doldurma ve dinî liderliğe dayalı bir yönetim oluşturma girişimidir. Ancak, bu dönemde Çin'in Mançu Hanedanı, Cungarlar üzerine yürüyerek onları itaat altına almış ve ardından Tarım Havzası'na yönelmiştir. 1759 yılı sonbaharında gerçekleşen işgal ile Tarım Havzası ve dolayısıyla Hocalar Devleti, Çin hâkimiyetine girmiştir. Bu olaylar, bölgenin uzun süreli istikrarsızlığının sona erdiğini ve yeni bir siyasî yapılanmanın başlangıcına işaret etmektedir. Muhammed Mümin Han'ın hükümdarlığından Hocalar Devleti'nin kuruluşuna ve sonrasında Çin hâkimiyetine geçişe kadar olan dönem, Yarkend Hanlığı ve genel olarak Tarım Havzası'nın tarihinde önemli bir dönemdir. Bu dönemde yaşanan iç çatışmalar, dış müdahaleler ve siyasî değişimler, bölgenin tarihi ve kültürel yapısını derinden etkilemiştir. Bu süreç, güç, direniş ve adaptasyon temalarının, bölgesel tarih sahnesinde nasıl ön plana çıktığını göstermektedir.

Sonuç

Karadağlı Hocaların Yarkend Hanlığına gelişinden sonra Tarım Havzası soylularıyla ortaklık kurarak kendi siyasi ve toplumsal gücünü artırmaya çalışmıştır. Göçebe yaşam tarzını korumak için bu soyluların desteğini kazanmaya odaklanmışlardır. Diğer yandan, Akdağlı Hocalar, köklü bir şekilde halkın desteğini alarak daha farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. İktidarın merkezileşmesini savunmuş, ekonomik kaynakların yerleşik yaşam etrafında birikmesi gerektiğini savunmuşlardır.

İki cemaat arasındaki bu derin fikir ayrılıkları ve rekabet zamanla güç mücadelesine dönüşmüştür. Karadağlı müritleri, Akdağlılar ile savaşmayı kutsal bir görev gibi görmeye başlayınca çatışmalar kaçınılmaz olmuştur. Bu rekabet, toplumsal bölünmeyi daha da körüklemiştir. Hanlığın iç barışını sarsan ve enerjisini boşa harcayan bu mücadele, iki cemaatin hanlığın bütünlüğünü göz ardı ettiğini göstermektedir. Her biri kendi çıkarını savunmak için mücadele ederken, bu iç çekişme hanlığın dış düşmanlara karşı savunmasız kalmasına neden olmuştur.

Dış güçler, bu iç çekişmeyi fırsat bilerek hanlık üzerinde nüfuz kurmaya başlamışlardır. Öncelikle Cungarlar, Karadağlılar ve Akdağlılar arasındaki çatışmayı

kendi lehlerine kullanarak Yarkend Hanlığı topraklarına saldırmış ve nüfuzlarını genişletmişlerdir. Ardından Çin, hanlığın savunmasız olduğunu fark ederek çatışmayı daha da derinleştirmiş ve bölgenin kontrolünü ele geçirmiştir. Her iki cemaatin de kısa vadeli çıkarlarını gözeterek birbirleriyle rekabet etmeleri, uzun vadede hanlığın çökmesine ve halkın bağımsızlığını kaybetmesine yol açmıştır.

Bu güç mücadelesi, yalnızca küçük kazançların aldatıcı cazibesine kapılan cemaatlerin değil, tüm hanlık halkının trajik sonuçlarla karşılaşmasına neden olmuştur. Göçebe ve yerleşik toplum arasındaki bu gerilim, dış tehditlere karşı korumasız bırakılan Yarkend Hanlığının düşüşünün en önemli nedenlerinden biri olarak tarihe geçmiştir.

Kaynaklar

- Akın, Erdem. Alevi ve Sünni İnanç Dairelerinde Kültürel Süreklilik Bağlamında Sosyal Kontrolün Sağlanması: Siirt ve Muş Menkıbelerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi. *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği) – I.* Çanakkale: Paradigma Akademi, 2020.
- Akın, Erdem. ““Kutsal”dan “Kurgu”ya: Alevi-Bektaşî Ziyaret Kültürünün Talip Apaydın Romanlarına Yansımaları”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 26, (2022), 106-134.
- Alan, Hayrunnisa. “Çağatay Hanlığı”. *Avrasya'nın Sekiz Asrı: Çengizöğulları*. ed. Hayrunnisa Alan - İlyas Kemaloğlu. s. 68-97. İstanbul: Ötüken, 2016.
- Algar, Hamid. “Nakşibendiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/335-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Artan Ok, Mihriban. *Şahkulu Ayaklanması ve Mehdilik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2024.
- Artan, Mihriban. Horasan Erenleri'nden Hacı Bektaş Veli'nin İnsan Sevgisi ve Fütuhat Anlayışı. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi, İhtisaslaşma Özel Sayısı*, (2023), 200-212.
- Aybakan, Bilal. “Niyabet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/161-163. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Baharlı, İlgar. “Türkistan Nefesi: Hoca Ahmet Yesevi'den Hacı Bektaş Veli'ye Horasan Tasavvufu”. *Department Of Tourism Of Turkestan Region Llp (Tourist Information Center) Open Turkistan*, (2022), 50-56.
- Baharlı, İlgar. ““Hâl ile Kâl” Arasında: İran Tasavvuf Araştırmalarında Hoca Ahmet Yesevi”. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*. 7/3, (2023), 2288-2299.
- Barkan, Ömer Lütfi. “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler 1, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”. *Vakıflar Dergisi*, 2, (1942), 305-353.
- Baytur, Enver - Sıdık, Hayrunisa. *Şincañdaki Milletleriñ Tarihi*. Ürumçi: Milletler Neşriyatı, 1999.
- Bellew, Henry Walter. *The History of Kashgharia*. Calcutta: The Foreign Department Press, 1875.
- Biran, Michal. “The Chaghadaids and Islam: The Conversion of Tarmashirin Khan (1331-34)”. *Journal of the American Oriental Society*, 122/4 (2002), 742-752.
- Çelik, Muhammed Bilal. “Türkistan Tarihinde Tarikat-Siyaset İlişkileri: Yarkend Hanlığı Örneği”. *Doğu ve Batı Türklüğünün Ortak Tarihi Devirleri ve Münasebetleri (Siyaset - Yönetim - Din)*. s. 51-66. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Çelik, Muhammed Bilal. *Yarkend Hanlığı'nın Siyasi Tarihi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2013.
- Çetin, Osman. “Horasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/234-241, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çuras, Şah Mahmud. *Saidiye Handanlığı Tarihiga Dair Materiyallar*. çev. H. Ali. Kaşgar: Kaşgar Uygur Neşriyatı, 1989.
- 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, 1994.
- Duġlat, Mirza Haydar. *Tarih-i Reşidi: Geride Bıraktıklarımızın Hikayesi*. çev. Osman Karatay. İstanbul: Selenge Yayınları, 2006.
- Fletcher, Joseph F. "Confrontations between Muslim Missionaries and Nomad Unbelievers in the Late Sixteenth Century: Notes on Four Passages from the Diya al-Qulub". *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*. s. 167-174. Variorum: Aldershot, Great Britain; Brookfield, VT., 1995.
- Gardner, Victoria R. *The Written Representations of a Central Asian Sufi Shaykh: Ahmad ibn Mawlana Jalal al-Din Khwajagi Kasani 'Makhdum-ı Azam' (D.1542)*. Michigan: University of Michigan, Doktora Tezi, 2006.
- Hamut, Bahargül. *Silsilat az-Zahab: Kommentierung einer caghatai-uygurischen Handschrift zu den Aqtaghliq Hodjilar; einer mystischen Gruppierung in Xinjiang im 16.-18. Jahrhundert*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2011.
- Hartmann, Martin. *Der Islamische Orient: Berichte und Forschungen*. Berlin: Wolf Peiser Verlag, 1905.
- Kaçaranoġlu, Duygu. Çin ve Doġu Türkistan'da İslâm'ın Yayılışı. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002
- Kafalı, Mustafa. *Çaġatay Hanlığı 1227-1345*. İstanbul: Berikan Yayınevi, 2005.
- Kemaloġlu, İlyas. "Altın Orda Devleti". *Avrasya'nın Sekiz Asrı: Çengizöğulları*. ed. Hayrunnisa Alan - İlyas Kemaloġlu. s. 98-149. İstanbul: Ötüken, 2016
- Keşker, Muhammed Sadık. *Tezkire-i Ezizan*. dü. Nicat Muhlis - Şemsidin Emet. Keşker: Keşker Uyġur Neşriyatı.
- Kumru, Coşkun. *Muhammed Sâdık Kaşġârî'nin Tezkire-i Hâceġân Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Deġerlendirilmesi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2016.
- Kurban, İklil. *Doġu Türkistan İçin Savaş*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Kuropatkin, A. N. *Kashgaria: (Eastern or Chines Turkistan) Historical and Geographical Sketch of the Country; Its Military Strength, Industrise and Trade*. çev. Walter E. Gowan. London: W. Thacker, 1882.
- Liangtao, Weei. *Yeken Hanlığının Tarihinden Umumi Beyan*. çev. A. Nurdun. Sancak Halk Neşriyatı, 1999.
- Ma Dazheng. "The Tarim Basin". *History of Civilizations of Central Asia: Development in Contrast: from the Sixteenth to the mid-Nineteenth Century*. dü. C. Adle - I. Habib. 5/s. 182-209. Paris: UNESCO Publishing, 2003.
- Mcchesney, R. D. (1996a). "Barrier of Heterodoxy?: Rethinking the Ties Between Iran and Central Asia in the Sixteenth Century". *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*. Dü. C. Melville. s. 231-268. Londra: I. B. Tauris, 1996a.
- Mcchesney, R. D. *Central Asia: Foundations of Change*. Princeton: The Darwin Press, 1996b.
- Miyawaki, J. "History of the Dzungars: Introductory Survey". *History of Civilizations of Central Asia: Development in Contrast: from the Sixteenth to the mid-Nineteenth Century*. dü. C. Adle - I. Habib. 5/s. 142-152. Paris: UNESCO Publishing, 2003.
- Ocak, Ahmet. Yaşar. *Türk Halk İnançlarında Evliya Menkıbeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1984.
- Ocak, Ahmet. Yaşar. *Orta çağ Anadoluşunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş Dede Garkın ve Emirci Sultan Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeġi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Öger, Adem. *Uygurların Dinî, Siyasî ve Kültür Tarihinde Derin İz Bırakan Seyyid Âfâk Hoca ve Tezkiresi*. Ankara: Gazi Kitapevi, 2020.
- Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Papas, Alexandre. *Soufisme et Politique Entre Chine Tibet et Turkestan: Etude sur les Khwajas Naqshbandis du Turkestan Oriental*. Paris: Librarie d'Amerique et d'Orient Jean Maisonneuve Successeur, 2005.
- Schwarz, Henry G. "The Khwajas of Eastern Turkestan". *Central Asiatic Journal*. 20/4 (1976), 266-296.
- Tarih-i Kaşġar: Anonimnaya Tiyurkskaya Hronika Vladeteley Vostochnogo Turkeстана po*

- Konets XVII Veka.*, düz. O. F. Akimuşkina. Sankt-Peterburg: Russian Academy of Sciences' Institute of Oriental Studies, 2001.
- Togan, İsenbike. "Uluğ Bey Zamanında Yasa ve Şeriat Tartışmaları". *Tarih Çevresi*, 10 (1994), 9-16.
- Tosun, Necdet. "Kâsâni, Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/531-534. İstanbul: TDV Yayınları, 2001a.
- Tosun, Necdet. "Kâsâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/532-534. İstanbul: TDV Yayınları, 2001b.
- Tosun, Necdet. "Yeseviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/487-490, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tosun, Necdet. *Bahaeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı (XII-XVII. Asırlar)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Tuğ, Kadir. *Doğu Türkistan'da Hocalar Dönemi*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2016.
- Uygun, Mehmet Nuri. "Mûsiki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/413-413. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yüksel, Musa Şamil. *Timurlarda Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: TTK Yayınları, 2009.

Extended Abstract

The emergence of Islam in the Arabian Peninsula in the 7th century led to significant changes in the region's socio-political structure. The teachings conveyed by Prophet Muhammad through revelation laid the foundations of Islam, and this religion quickly spread beyond Arabia to encompass surrounding areas as well. Through both trade routes and military conquests, Islam rapidly expanded to include regions such as Iran, and was adopted in new areas like the Caucasus and Turkistan, eventually evolving into a major world religion.

Initially, the Turkic tribes, especially during the Umayyad Caliphate, resisted Islam and engaged in fierce conflicts with the Muslim Arabs. However, with the rise of the Abbasid Caliphate, the Turks' perspective on Islam began to change. By the 10th century, Turkic dynasties increasingly acquired an Islamic identity and embraced this new faith.

The Mongol invasions led to significant social and political changes in Turkistan and its surrounding areas, with Turkic-Mongol khanates such as the Golden Horde eventually adopting Islam as their official religion. This process facilitated the Islamicization of political structures. Additionally, Sufism, representing the spiritual aspect of Islam, played a crucial role in spreading Islam among the Turks from the 10th century onwards. Influential Sufi leaders like Khwaja Ahmad Yasavi significantly accelerated the acceptance of Islam among the Turks. Sufi orders, including Yeseviyya, Kubrawiyya, Naqshbandiyya, and Qadiriyya, not only shaped religious understanding but also deeply influenced the social and cultural fabric, acting as catalysts for the Islamization of society. Leaders like Mahmud al-Khwaja al-Kasani undertook the mission of spreading spirituality amidst the era's challenges, disseminating the Sufi interpretation of Islam throughout Turkistan. This period also witnessed disputes over religious leadership and inheritance, leading to the segregation of social and religious groups.

Ahmed al-Kasani became a significant figure in the spiritual atmosphere of Turkistan by founding the Kasaniyya branch of the Naqshbandi order. During this period, under the rule of the Shaybanid Khans, he attained a prominent position and challenged the traditional practices of the time with the innovative methods adopted in his order. Al-Kasani authored approximately twenty Persian treatises, showcasing the richness of his world of thought and the depth of his Sufi understanding. Throughout his life, he was meticulously studied as a scholar in and around Samarkand, and his travels to East Turkistan, particularly, drew notable attention. He is known to have spent a considerable time in the court of Abdulreshid Khan in the city of Yarkand, where he served as the Khan's religious and spiritual guide. His attained position of religious leadership and guidance during this period reinforced his influence in both societal and religious spheres.

The impact of Kâsânî on society was fortified by his exceptional talents, influential position in the palace, and land acquisitions. During his visits to the Kashgar region, he was warmly received by the public and the significant leaders of the era, and he placed a strong emphasis on education and teaching activities in these areas. Even after the death of Mahdûm-ı Azam Hoca Ahmed el-Kâsânî, the Kâsânîyye Order and its teachings continued to be a strong representative of Islamic mysticism in the region.

The Kâsânîyye Order, thanks to its extensive family structure and disciples, has been influential across a broad geographical area, directing social and economic life with its religious teachings and cultural innovations. Particularly, his children and successors have assumed various religious and political roles. The death of Mahdûm-ı Azam sparked a power struggle over his legacy, leading to a fierce rivalry between his sons from different mothers, which resulted in the formation of two factions known as the Akdağlı and Karadağlı Hoca Communities.

In the Yarkand Khanate, power struggles between two community leaders caused friction over political and religious leadership, leading to the segregation of social and religious groups. This process significantly disturbed the region's general stability, impacting social and political balances through inter-community conflicts. In the later periods of the Khanate, competition and conflicts had a substantial effect, propelling the region into a period of instability. These internal disputes made the region vulnerable to intervention by the Dzungars and later by China, ultimately precipitating the demise of the Yarkand Khanate.

EMPATİ VE DİĞERKÂMLIĞA MEVLÂNÂCA BAKIŞ EMPATHY AND ALTRUISM IN MEVLÂNÂ'S PERSPECTIVE

MUSTAFA ATAĞ*

Sorumlu Yazar

Öz

Modern psikolojide ortaya atılan bir çok kavram Batı perspektifinden hareketle ele alınmış ve bu kavramlar sosyal psikolojide ve beşeri münasebetlerde de kullanılarak hergeçen gün daha önemli hale gelmeye başlamıştır. Ancak son yıllarda kültüre dayalı psikoloji yaklaşımlarının yaygınlık kazanması, din ve maneviyat psikolojisinin öneminin artması gibi gelişmeler nedeniyle psikolojinin kavramlarını farklı yorumlarla ifade etme durumu da görülmeye başlamıştır. Psikolojide sihirli sözcük olarak nitelendirilen empati ve prososyal davranış olarak görülen diğerkâmlık ile ilgili bir çok çalışma yapılmıştır. İnsanı bencil bir varlık olarak değerlendiren Freud, Adler ve Skinner gibi psikologlar insanın karşılıksız iyilikte bulunamayacağını dolayısıyla insan yaşamında gerçek anlamda diğerkâmlığa yer olmadığını ileri sürmüşlerdir. İnsana daha iyimser yaklaşan Jung, Erikson ve Maslow gibi psikologlar ise prososyal davranışın insanın potansiyelinde mevcut olup üst düzey davranışlardan birisi olduğuna işaret etmişlerdir. Kur'anı Kerim ve Hadisi şerifleri merkez alan Türk İslam tasavvufunda empatiye hep yer verilmiş diğerkâmlık ise Kur'anı Kerimdeki infak ve isâr kavramı ile ifade edilmiştir. Türk İslam tasavvufunun önemli isimlerinden Mevlânâ Celaleddin-i Rumi Mesnevi'sinde hem empati hem de diğerkâmlık ile ilgili hikayelere bir çok beyitte yer vermiş ve özellikle beşeri münasebetlerde bu iki kavramın kullanımının olmazsa olmaz derecesinde önemli olduğuna vurgulamıştır. Bazı beyitlerde Mevlânâ, iki kavramın da karşıtı olan kavramlara da yer vermiş ve bu nitelikteki kişilerin karşılaşacakları zararları da vurgulamıştır. Bu çalışmada, Mevlânâ'nın asırlar önce empati ve diğerkâmlık ile ilgili yapmış olduğu tespit ve pratiklerden modern psikolojinin istifadesi amaçlanmakta ve tabiri caizse gömülü hazine durumundaki tasavvufi eserler ve pratik uygulamaların ortaya çıkarılarak istifadeye sunulması ve psikolojinin İslam tasavvufu gibi farklı alanlara yönelmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji. Din Psikolojisi. Empati. Diğerkâmlık. Mevlânâ.

Abstract

Many concepts introduced in modern psychology have been handled from a Western perspective and these concepts have become increasingly important in social psychology and human relations. However, in recent years, due to developments such as the prevalence of culture-based psychology approaches and the increasing importance of the psychology of religion and spirituality, different interpretations of the concepts of psychology have begun to be seen. Many studies have been conducted on empathy, which is described as the magic word in psychology, and altruism, which has recently been seen as prosocial behavior. Psychologists such as Freud, Adler and Skinner, who consider human beings as selfish beings, have argued that a selfish person cannot do unrequited favors and therefore there is no room for real altruism in human life. Psychologists such as Jung, Erikson and Maslow, who have a more optimistic

Araştırma Makalesi / Künye: ATAĞ, Mustafa. "Empati ve Diğerkâmlığa Mevlânâca Bakış". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 289-302. <https://doi.org/10.60163/tkhebva.1429696>.

* Öğr. Gör. Dr. Erciyes Üniversitesi Psikolojik Dan. ve Reh. Uyg. ve Araş. Merk. E-mail: mustafaatak@erciyes.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2913-411X.

approach to human beings, have pointed out that prosocial behavior is one of the higher level behaviors that exist in human potential. In Turkish Islamic Sufism, which is centered on the Qur'an and Hadiths, empathy is always included and altruism is expressed with the concept of infak and isâr in the Qur'an. Mevlânâ Celaleddin Rumi, one of the important names of Turkish Islamic Sufism, included stories about both empathy and altruism in many couplets, especially in his Mesnevi, and emphasized the use of these two concepts as indispensable, especially in human relations.

Key Words: Psychology. Psychology of Religion. Empathy. Altruism. Mevlânâ.

Giriş

Bireyin kendisini bir başka kişinin yerine koyarak karşısındakinin duygu, düşünce ve davranışlarını anlayabilmesi şeklinde tanımlanan empati kavramına psikoloji alanında farklı tanımlar getirilerek yaklaşılmıştır. Freud'a göre empati, özne ve nesne arasındaki bazı benzer yönleri temel alarak meydana gelen özel bir özdeşim şeklidir (Freud, 1920). Kohut'a göre empati, terapistin kendini danışanın yerine koyarak neler hissedebileceğini içgözlem yoluyla anlamaya çalışmasıdır (Kohut, 1977). Rogers'in geliştirdiği danışan merkezli psikoterapi yaklaşımının temelini empati oluşturmaktadır. Burada terapistin danışana yönelerek onu anlamaya çalışması sözkonusudur. Bu yüzden terapötik etkileşim yönlendirici bulunmamaktadır (Rogers, 2003). Bilişsel-davranışçı terapi ekolünde empati, danışan ile terapist arasında güzel bir iletişimin sağlanabilmesi için yardımcı bir unsur olarak değerlendirilmektedir (Gülseren, 2001).

Rogers tarafından tanımlanan şekliyle empati, Türk kültüründe diğergamlıkla birlikte kullanılmaktadır. Empati kişinin duygu, düşünce ve davranış açısından kendisini karşıdaki kişinin yerine koyarak düşünmesi ve bu yönde hareket etmesidir. Empati, karşıdaki bireyin bakış açısını farkedebilmek, bu konudaki farklılıklara saygı duymak, duygu ve düşünce bağlamında ortak hareket etmeye çalışmaktır. Empati aslında bir tür anlama becerisidir. Empatinin üç basamağı: sevmek, değer vermek ve paylaşmaktır. Bireyin empati yapabilmesi için zihin ve hayal gücünü aktif şekilde kullanarak karşıdaki bireyi anlamaya çalışması gerekmektedir.

Psikoloji literatüründe altruizm ya da prososyal davranış olarak isimlendirilen diğerkâmlık empatinin daha üst düzeyde tutum haline dönüşmesi ve davranışa yansımadır. Freud'a göre insan bencil ve saldırgandır ve insanın davranışlarının temelinde id yer alır. Bu yüzden gerçek manada diğerkam davranışta bulunmak mümkün görünmemektedir (Bar-Tal, 1986). Adler, empati ve diğerkâmlığı kişinin üstünlük duygusu ile açıklamaktadır (Adler, 2003). Jung, diğerkâmlığın kişinin bireyselleşme sürecinin bir parçası olduğunu ifade etmektedir (Jung, 1989). Diğerkâmlığı 40-60 yaş yetişkinlik dönemine has bir özellik olan üretkenliğin bir çeşit dışavurumu şeklinde değerlendiren Erikson'a göre kişi, bu dönemde yaklaşan ölüm hakikatinin ayırıcına vararak gelecek nesillere güzel bir şeyler bırakmak arzusundadır (Erikson, 1984).

Modern psikolojide diğerkâmlık kavramı, bireyin kendini gerçekleştirme sürecinde veya kendini aşma (aşkınlık) düzeyinde bulunan bireylerde bulunması gereken bir özellik olarak görülmektedir. Psikolojinin beşinci gücü olarak görülen nefis psikolojisi yaklaşımında ise diğerkâmlık, her insanın yaşaması gereken ve bireyin anksiyete ve depresyon gibi sorunlarının iyileştirilmesinde etkili bir davranış olarak ifade edilmektedir.

Maneviyat ve nefis psikolojisinin en temel kaynakları arasında gördüğü ve din psikolojisi alanı için de önemli olan Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde yer alan hikâyeler ve fikirler, günümüzde iş yaşamına motive olmada, kişilerarası ilişkilerde başarılı ol-

mada ve meslek ve kariyer başarısında önemli görülen duygusal zekâyı geliştirmede etkilidir. Mesnevî’de anlatılan hikâyeler, ayna olma, model olma, metafor ile öğretim gibi görevleri yerine getirmektedir. Mevlânâ’nın kullandığı yöntem psikoterapideki halk terapisi’ne benzemektedir. Bu bağlamda empati ve diğerkâmlık davranışları Mevlânâ’nın bireyin manevi tekamülü bağlamında önemli bulduğu temel davranışlar arasında yer almaktadır. Modern psikolojinin empati ve diğerkâmlık kavramına daha geniş perspektiften bakma noktasında mutasavvıfların özellikle de Mevlânâ’nın konuya bakışından faydalanması önemlidir.

1. Modern psikolojide empati ve diğerkâmlık

Aydınlanma hareketi sonrasında ortaya çıkan psikoloji alanında, bilinçaltı, id, ödül, ceza, pekiştirme gibi bazı temel kavramlar ortaya çıkmış ve bu kavramlar çerçevesinde yeni başka kavramlar oluşmaya başlamıştır. Özellikle hümanist psikolojinin ortaya çıkışı ile birlikte insanı merkeze alan kavramlar üzerinde durulmaya başlanmıştır. Bu süreçte empati ve diğerkâmlık modern psikolojide önemli görülen kavramlar arasında yer almaya başlamıştır. Özellikle empati, psikolojik danışma sürecinin bütününde yer alması gereken bir terapötik yöntem haline gelmiştir.

1.1. Empati

Empati, bireyin kendini bir başka kişinin yerine koyarak onun düşüncelerini, duygularını ve davranışlarını anlayabilmesidir (Renuka, 2009, 378). 1897’de psikolojide ilk kez kullandığı empatiyi Lipps, bir nesneyi incelerken ya da gözlemlerken kişinin kendisini o nesneye yansıtıp nesne ile özdeşim kurması şeklinde tanımlamıştır (Barrett-Lennard, 1981, 91-100).

“Yabancı bir kişiyi anlamada önemli kısmı oluşturan bir süreç” olarak gördüğü empatiyi Freud, “özne ile nesne arasında varolan bazı benzer durumlardan dolayı ortaya çıkan özel bir özdeşim biçimi” olarak değerlendirmiştir (Freud, 1920). Psikanalitik yaklaşımın önemli isimlerinden Ferenczi, empatik iletişimin terapistin danışan ile bir çocuk gibi konuşabilme kapasitesine bağlı olduğunu ifade ederek psikoterapi esnasında çok fazla empati kurulmasını çok az yorumcu olunmasını vurgulamıştır. Ferenczi, psikoterapistin her daim empati yaklaşımını benimsemesi gerektiğini hatta antipati hissettiği danışanlarda bile empatik yaklaşım noktasında kendisini zorlaması gerektiğini vurgulamıştır (Ferenczi, 1931).

Rogers’in geliştirmiş olduğu danışan merkezli terapi yaklaşımının temelinde de empati yer almaktadır. Burada empati, terapi sürecinin en önemli ögesi durumundadır. Terapist, terapötik bir tutum sergilemekten ziyade hastaya yönelerek onu anlama çabası gösterir. Bu yüzden terapist kişilerarası etkileşimi yönlendirici konumda değildir. Rogers’e göre terapist, iyi dinleyici bireylerde bulunması gereken özelliklere sahip olmalıdır. Terapist danışan ile sürekli göz kontağı kurarak danışanı anladığında başını sallama gibi işaretlerle karşısındaki kişiyi çok dikkatli bir biçimde dinlediğini belirtmiş olmaktadır (Rogers, 1983). Bilişsel davranışçı terapide empati, danışan ile terapistin sağlıklı bir iletişimin kurulabilmesi noktasında yardımcı bir unsur şeklinde değerlendirilmiştir (Gülseren, 2001, 131-145).

Tarhan’a göre empati, bir çeşit anlama yetisidir. Empati kurmanın ilk basamağı sevmek ikinci basamağı değer vermek ve üçüncü basamağı ise paylaşmaktır. Engin bir empatik anlayışa sahip bulunan Türklerde empati kavramı “diğerkâmlık” ile birlikte kullanılmaktadır (Tarhan, 2019, 165). Diğerkâmlık, modern psikolojide kullanılan empatinin gelişmiş üst düzey halidir.

1.2. Diğerkâmlık

Evrimci kuramcılara göre insan, birisine yardımda bulunurken, karşılığında ne kazanacağını düşünmektedir. Bu kazanılacak yarar neslin devamı için ya da kişinin menfaat sağlayacağı bir durum için olabilmektedir. Dawkins'e göre gen, tamamen bencildir, özverili olarak görülen fiillerin arkasında dahi bencilik bulunmaktadır (Dawkins, 2004, 12).

Freud'a göre insan bencildir ve saldırgan özellikler gösterir. İnsan davranışlarının kökeninde ilkel dürtülerden ibaret olan "id"nin tatmin edilme gayesi yer almaktadır. Bu çerçevede, insanın doğasında olumlu bir özellik olan diğerkâmlığa yer bulunmamaktadır. Psikanalitik yaklaşımda kişilik gelişimi sırasında güçlü bencil duygular bastırılırken diğerkâmlık, doğruluk, dürüstlük gibi değerler öğretilmektedir. Freud'a göre insan, hayatının hiçbir döneminde tam manasıyla diğerkâm bir davranışta bulunmak istemez. Çünkü insan, birisine yardımda bulunurken bunun sonrasında kendisine sağlayacağı kâr ve zararı hesaba katarak bencilce bir yaklaşım sergilemektedir (Bar-tal, 1986, 3-14).

Jung, diğerkâmlığı, kişinin bireyleşme sürecinin bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Ona göre bireyleşme sürecinde kişi kendi hakikatine ulaşmanın yanısıra altruizm ve yardım etme gibi önemli erdemlere de sahip olmuş olur. Bireyselleşen insan, bencilikten ve narsizmden uzaklaşarak toplumun bir üyesi olduğu konusunda farkındalık kazanarak, yardımlaşma duygusu içerisinde kamil bir kişi olmaktadır (Jung, 2002, 145).

Adler, empati ve diğerkâmlığı üstünlük duygusuyla ilişkilendirerek başkalarına karşı empati duyan ve yardım etme davranışında bulunan kişilerin gerçekte bireysel üstünlük duygularını tatmin amacı içerisinde olduklarını belirtmektedir. Ona göre diğerkâmca davranarak yardımda bulunan kişi, aslında karşısındaki kişiden üstün olduğunu göstererek kendisini tatmin etmektedir. Yardımın yapıldığı kişi yardımda bulunan birey karşısında eziklik hissedecek ve minnet duygusu içerisinde olacaktır (Adler, 2003, 285).

Gelişim kuramında olduğu gibi diğerkâmlık konusunu sekiz dönemli psiko-sosyal gelişim çerçevesinde değerlendiren Erikson'a göre diğerkâmca bir davranış olan yardımda bulunma, 40-60 yaş aralığındaki yetişkinlik dönemine özgü bir özellik olan üretkenliğin yansıtılmasıdır. Ona göre kişi bu dönemde yaklaşmakta bulunan ölüm hakikatinin farkına varmaya başlayarak gelecek kuşaklara aktarımda bulunmak istemektedir. Dolayısıyla diğerkâmlık ifade eden yardım etme davranışı bu dönemde en üst düzeye ulaşmaktadır (Erikson, 1984).

İnsanın davranışlarını sadece etki-tepki olarak açıklamaya çalışan davranışçı ekole göre gerçek manada diğerkâmlık olamamaktadır. Çünkü insanlar yapmış oldukları davranışın kendilerine dönük olumlu neticelerini gördükleri zaman başka insanlara yardım etme davranışını sürdürmektedir. Şayet olumsuz neticelerini görürlerse diğerkâmca davranışları azalmaktadır (Lawrance ve Key, 1982). Davranışçı yaklaşıma göre karşılığı bulunan ve mükafatlandırılan davranışın tekrarlanma olasılığı yüksektir. Bu kaide, yardım etme davranışına uyarlandığında, birey yardım etmiş bulunduğu kişi ya da çevrece ödüllendiriliyorsa başkalarına yardım etmeye devam etmektedir.

Başka insanlara yardım etme davranışını ödül ve ceza kapsamında ele alan Skinner'e göre insanlar, yaşamın ilerleyen yıllarında yardımsız kalmamak amacıyla başkalarına yardım etme davranışında bulunmaktadır ya da daha önce kendilerine yardımda bulunmuş olan bireylere yardım etmeyi tercih etmektedir. İnsanlar, herhangi bir karşılık bulamayacakları kişilere yardımda bulunmak istememektedir (Skinner, 1978, 250).

Piaget ve Kohlberg'in ahlaki gelişim yaklaşımlarına göre insanlar, çocukluktan itibaren yaşamlarında farklı motivasyonlarla başka insanlara yardım etme davranışında bulunurlar. Çocukluk döneminde ödül elde etme veya cezadan kaçma gibi bencil motivasyonlar yoluyla başka kişilere yardım etme davranışında bulunan birey, daha sonra toplumsal kurallara uyma amacıyla herhangi bir karşılık beklemeden yardım etme davranışında bulunabilmektedir. Ancak burada kendini gerçekleştirme olduğu gibi diğerkâma yardım etme düzeyine çok az insan ulaşmaktadır (Pliavin ve Hong, 1990, 26-65).

Maslow'a göre insan doğuştan gelen bir özellik olarak olumluya meyleden bir yapıdadır. Uygun şartlar oluştuğunda insanın tabiatı, genel eğilim olarak dürüstlük, dostluk, ve yardımda bulunma gibi diğerkâm, yapıcı ve olumlu davranışlar göstermeye meyillidir. Dolayısıyla insan, doğuştan diğerkâmlık özelliklerine ve başka bireyle yardımında bulunma potansiyeline sahiptir (Maslow, 2001, 8-9).

TDK'ya göre diğerkâmlık, kişisel menfaat olmaksızın başka insanlara yardımcı olmaya çalışma şeklinde tanımlanmaktadır (Türk Dil Kurumu, 1998, 2/301). Diğerkâmlık, Türkçede özgecilik ile eş anlamlıdır ve yardımseverlik anlamında kullanılmaktadır (Düzgüner, 2019). Diğerkâmlık genelde fedakârlık ile aynı anlamda kullanılsa da aralarında küçük bir fark mevcuttur. Diğerkâmlık, diğer bir kişiyi düşünmeyi ifade ederken fedakârlık ise çevre baskısıyla bireyin kendini feda etmesi şeklinde anlaşılmaktadır. Daha açık ifadesiyle diğerkâmlıkta gönüllülük sözkonusuyken fedakârlıkta çevre baskısı gibi faktörlerin de etkisi bulunmaktadır (Özdoğan, 2005). Türk toplumunda diğerkâmlık ve yardım etme davranışı daha yaygındır. Burada dindarlık yardım etme davranışına olumlu bir motivasyon sağlamakta olup dindarlık ile diğerkâmlık arasında istatistiksel olarak olumlu bir ilişki bulunmaktadır (Ayten, 2009).

2. Mevlânâ'da empati ve diğerkâmlık

Ömrünün hülâsasını; "Hamdım, piştim, yandım." (Mevlânâ, 2000, 69) şelindeki cümlede özetleyen ve gerçek bir batın eri olarak nitelendirilebilen (Gölpınarlı, 1999, 205) Mevlânâ, özellikle psikolojinin maneviyat, İslam ve nefis psikolojisi gibi alanlarında eserlerine en fazla müracaat edilen isimlerden birisidir.

Maneviyatın basitleştirilerek çirkinliğin adeta bir norm haline şekline dönüştüğü günümüzde Mevlânâ'nın eserleri, bazı araştırmacılar tarafından modern insanın ıstırap yaşadığı psikolojik hastalıklar için ilaç olarak nitelendirilmiştir (Nasr, 1974, 16).

Sosyal psikoloji ve din psikolojisi alanı için de büyük önem arzeden Mevlânâ'nın Mesnevîdeki hikâyeleri ve fikirleri, günümüzde özellikle iş hayatında başarıya ulaşmada önemli faktörlerden birisi olarak kabul edilen duygusal zekâyı geliştirmede oldukça etkilidir. Mesnevî'de yer alan hikâyelerin, ayna olma, model olma, metafor ile öğretim gibi fonksiyonları mevcuttur. Yanısıra korku ve kaygıyı azaltıcı özgüven aşılayıcı, farklı düşünceleri öğretici etkileri de bulunmaktadır (Atak, 2021, 74-75). Transpersonel psikolojinin kurucularından Amerikalı Psikolog Frager'in Mevlânâ'dan hareketle oluşturduğu sufi terapi, Mevlânâ'nın bireyin kişilik gelişimini ifade eden benlik dönüşümü ile ilgili çalışma (Küçük, 2018), mesnevi hikayeleri ile terapi çalışması (Özdemir, 2016), mesnevi terapi çalışması (Tarhan, 2019), Mevlânâ'nın manevi öğretisi (Chittick, 2016) gibi yerli ve yabancı bir çok çalışma mevcuttur. Ayrıca Mesnevî'de modern psikolojinin en önemli kavramlarından birisi olan empati ve altıncı davranış olarak bilinen diğerkâmlık noktasında önemli mesajlar bulunmaktadır.

2.1. Mevlâna'da empati

Eski aklının kişiye yeni yazgılar açacağını vurgularken Mevlana Mesnevideki hikayelerin önemini vurgulamaktadır (Mevlânâ 2010, 3/293). Kişinin empati kurabilmesi için önce kendini bilmesi, kendisi tanınması sonra da çevreyi bilmesi, insanları tanınması gibi bir çok özelliğin kazanılması önemlidir Mevlânâ, örnekteki hikaye ile kendini bilmeyen, çevreyi yeterince tanımayan ve insanları bilmeyen kişilerin doğru bir bakış açısına sahip olamayacağını dolayısıyla empati yapamayacağını vurgulamaktadır:

“Bir zamanlar, bir ustanın şaşı bir çırağı vardı. Bir gün ustası ona: “Bizim eve git, rafta bir şişe var, onu alıp bana getir.” dedi. Çırak, hemen eve gitti ve kapıyı açıp içeri girdi. Ustasının söylediği rafa doğru bakınca, iki tane şişe gördü. Tekrar ustasının yanına dönüp seslendi: “Ustacığım, söylediğiniz rafta iki tane şişe vardı. Hangisini getireyim?” Usta: “O rafta sadece bir şişe var, onu getir” dedi. Çırak: “Beni gereksiz yere azarlıyorsun usta. O rafta iki şişe vardı. Hangisini getirmemi istiyorsan söyle, onu getireyim.” diye itiraz etti. Çırağını inadından vazgeçiremeyeceğini fark eden usta: “Mademki rafta iki tane şişe var diye inat ediyorsun, o halde git birini kır, diğerini de al getir.” dedi. Çırak tekrar eve gitti. Raftaki şişenin birini yere çalıp kırınca, ikisinin de gözden kaybolduğunu gördü.”

Bu hikâyede şaşı bir insanın şaşılığının farkında olmaması durumu söz konusudur. Yaşadığı durumun farkında olamaması bireyin hata yapmasına sebep olmaktadır. Yani insan kendini tanımadığı için farkındalık kazanamamaktadır.

Empatinin ve duygusal zekânın önemli ögesi olan bireyin kendini tanınması ile ilgili Mevlânâ şu güzel hikâyeyi anlatmaktadır:

“Sineğin biri kendini çok önemli bir varlık olarak gördü. Kendi kendine: “Şüphesiz ki, ben bu zamanın Zümrüd-ü Anka kuşuyum, benden daha yüce kimse olmaz.” derdi. Bir gün sinek, eşek sidiğinin içindeki bir saman çöpüne kondu. Eşeğin sidiğini uçsuz bucaksız bir deniz, saman çöpünü gemi, kendini de kaptan sandı. “İşte bu bir deniz, üstünde oturduğum da benim mükemmel gemim. Ben de engin denizleri aşan dünyanın en büyük kaptanıyım.” diye düşünerek gururlandı ve koltuklarını kabarttı. Güneşten habersiz buzun kendini bir şey zannetmesi gibi kendinden habersiz, kendini bilmeyenin durumu da böyledir.”

Mevlânâ, Mesnevî’de empati kavramına bir çok yerde değinmiştir. Bu kısımda empatinin öncelikli olarak kazanılması gereken bir erdem olduğunu ifade etmektedir:

“Cihanda mazlumların, düşkünlerin feryatlarını duyduğunda, onlara yardım etmek amacıyla koşuşturan er kişiler vardır. Onlar nerede bulunurlarsa bulunsunlar, mazlumların feryatlarını işiterek adeta Hakk’ın rahmetinin tecellisi gibi, feryadın geldiği yöne doğru koşarlar. Dünyanın bozuklukları, sarsıntıları, yıkıntıları karşısında direk gibi duran; insanların gizledikleri dertlerine, hastalıklarına deva ve hekim olan o üstün nitelikli bireyler; sevgi, adalet ve merhametin bizzat kendisidirler. O yürekli kişiler, adeta Hak gibidir; dolayısıyla onlardan herhangi bir sebep sorulmaz, onlar yaptıkları hiçbir işte rüşvet almazlar. Onlardan herhangi birisine, “Can-u gönülden yapmış olduğu iyilik ya da yardımı ne için yapıyorsun?” şeklinde sorulursa, “O mazlum insanın maruz kaldığı çaresizliği, içine düşmüş bulunduğu gam ve kederi nedeniyle yapıyorum.” der. İnsanlık ve iyilik yapma noktasında adeta aslan kesilmiş bulunan er kişinin avı ise sevgi ve merhamettir. İlaç, tedavi etmek için dünyada sadece hastayı arar. Dert nerede ise, deva oraya ulaşır. Alçak ve çukur nerede bulunursa su da oraya doğru akar.”

Mevlânâ, diğerkâmcı davranış olan yardım etmenin gerçekleşebilmesi önce em-

patik bir anlayışa sahip olmanın gerekliliğini vurgulamaktadır (Mevlânâ 2007, 242). Empatiyi güzel bir şekilde vurgulayan hikayelerden birisi de şöyledir:

“Bir bakkalın yeşil renkli, güzel sesli, söz söylemeyi bilen bir papağanı vardı. Bu papağan adeta dükkânın bekçisi gibiydi. Alışveriş için gelenlere nükteli sözler söyleyerek şakalar yapardı. Müşteriler bir şey sorduğunda onlara insan gibi cevap verir ve onlarla güzelce konuşurdu. Papağanlara has ötüşü de çok tatlıydı. Efendi, bir gün evine gitmiş, papağan da bakkalda bekçilik yapıyordu. Tam o esnada bir kedi, kovaladığı fareyle birlikte dükkânın içine daldı.

Can korkusuyla ne yapacağını şaşırان zavallı papağan, bir o yana bir bu yana kaçmaya çalıştı. Dükkânın bir köşesine sıçrayınca orada bulunan gül yağı şişelerini devirdi. Şişeler kırıldı, yağlar döküldü. Ortalık iyice karıştı. Hiçbir şeyden haberi olmayan dükkân sahibi işine döndüğünde etrafına bakıp durumu anlayınca çok kızdı. Papağanın üstüne dökülen yağlardan, bu işi onun yaptığını düşündü. O öfkeyle papağanın başına vurdu. Vurmasıyla da olan oldu. Papağanın başındaki tüyler döküldü. Kel oldu, dili tutuldu, konuşamaz oldu. Bakkal yaptığına pişman olup ah vah etmeye başladı ama ne çare. Saçını sakalını yolarak, “Keşke elim kırılırdı da o tatlı dilli papağanıma vurmasaydım.” diye yakınması boşunaydı. Papağan kel başıyla, sessiz sedasız sinmiş bir vaziyette oturuyordu. Bakkal, papağanın eski neşeli hâline dönmesi için, etrafa sadakalar, hediyeler dağıttı. Aradan günler geçmesine rağmen kuş hiç konuşmadı. Bakkal, papağanın bir daha hiç konuşmayacağı düşüncesiyle şaşkın ve ağlamaklı bir hâldeydi. Konuşturmak için türlü türlü acayip ve garip sesler çıkarıp papağanı neşelendirmeye çalıştıysa da fayda etmedi. Dükkân sahibi uğraşını sürdürürken, bir ara dükkânın önünden kel başlı bir derviş geçti. Papağan onu görünce konuşmaya başladı: “Ey arkadaş, nasıl böyle kel oldun? Yoksa sen de mi gül yağı şişesini dök-tün?” diye seslendi. Papağanın sözünü duyanlar gülmeye başladı. Çünkü papağan, kel başlı dervişin de kendisi gibi gül yağı şişelerini devirdiği için sahibi tarafından başına vurularak saçlarının döküldüğünü sanmıştı.”

Bu hikaye, empati kurmanın hem insanı mutlu ettiğini hem de hem de çevreye olumlu sinyaller yaydığını vurgulamaktadır.

Mevlânâ, empati ve duygusal zekanın en önemli ögesi olan insanı sevmenin bi-reyde oluşturduğu durumu şöyle ifade etmektedir: “İnsanları sev ki her daim çiçek ve güller içinde bulasın. Şayet hepsini düşman görürsen sürekli düşmanların hayali zihninde canlanır ve gece-gündüz kendini dikenlerin ve yılanların içerisinde geziyor zannedersin.” Tüm insanları insani açıdan eşit bir şekilde gören Mevlânâ, etnik yapı, kimlik ve toplumsal katman nedeniyle farklı muamelede bulunulmasından rahatsızlığını dile getirerek, tüm insanlara karşı “empati” ile yaklaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Mevlânâ, kızının hizmetçisini kızdığını gördüğünde kızına şöyle demiştir: “Kızcağızı neden azarlayarak kırıyorsun? O senin hanımın, sen de onun hizmetçisi olmuş olsaydın, sana bu şekilde muamelede bulunulmasını ister miydin? Halbuki o senin müslüman kardeşindir.” Bu empati yapmaya yönelik önemli ifadelerden sonra Mevlânâ’nın kızı yaptığı hatayı fark etmiş ve hizmetçisinden af dilemiştir (Eflaki, 1973, 1/438).

“Mümin müminin aynasıdır.” hadisinden hareketle insan birlikte yaşadığı insanlarla sosyal ve beşeri münasebetlerinden kendi özelliklerini ve hatalarını tanıır ve onları düzeltme imkanı bulur. Bu şekilde kalp aynası daha da parlar. Her söz her düşünce bir yankı ve bir refleks oluşturur. Fakat aynı şekilde kişide birlikte yaşadığı insanların düşünce ve fiillerinin yansımaları da görülür (Mevlânâ 2007, 242).

“Eğer sen kardeşinde bir hata görüyorsan o, senin kendinde var olan kusurun yan-

sımasından ibarettir. Sen kendini bu hatadan ari kıl, temizle. Çünkü o kişiden işittiğin üzüntü, senin kendinden duyduğun üzüntüdür. Ondan incindiğinde kendinden inciniyorsun. Hikaye olunur ki, bir fili su içmesi için bir çeşmenin başına getirdiler. Fil, kendisini suyun içinde göreyükürttü. Fakat başkasından ürktüğünü zannetti, kendinden ürktüğünün farkında değildi.” (Mevlânâ 2018, 6).

Hakikatte gönüller arasında açılan pencere mevcuttur. İki insan gönülden birbirine bağlanmış olduğunda birbirinden tamamen bağımsız ve ayrı insanlar olarak düşünülemez. Bu iki insanın, uzak mesafelerde bulunsalar da gönülleri her daim birliktedir, beraberdir (Adler, 2003, 285). Gönül dilinin önemini bir çok yerde vurgulayan Mevlânâ'nın, Mesnevî'sinde bu konuda önemli bir hikaye yer almaktadır (Mevlânâ 2007, 242):

“Adamın birisi dört farklı kişiye birer dirhem para verir. Parayı alanlardan İran'lı olanı “Ben bu para ile engur alacağım.” der. Arap kökenli olan kişi “Ben inep alacağım.” der. Rum asıllı kişi ise istafil alacağını söyler. Türk kökenli kişi de üzüm alacağını belirtir. Aralarında bir türlü anlaşamayan bu dört farklı milliyete mensup kişinin temelde istediği şey aynıdır. Yani üzümdür.”

Mevlânâ'ya göre bu bireylerin anlaşamamalarına yol açan sebep, mana ve gönül dilini bilmemeleridir. Şayet onlar tek kanatlı olmayıp akıl ile birlikte gönlü de hesaba katsalardı, kelamı gönüle dinletebilselelerdi aslında hepsinin istedikleri şeylerin aynı olduğunun farkına varırlardı.

2.2. Mevlânâ'da diğerkâmlık

Hristiyanlık, Budizm ve Hinduizmde önemli bir davranış olarak nitelendirilen diğerkâmlık, İslam dininde temel esas'lar arasında yer almıştır. Diğerkâmlık Kur'anı Kerim'de infak ve isâr kavramları ile ifade edilmektedir. Kur'anı Kerim ve hadisi şeriflerden hareketle eserlerini kaleme alan Mevlânâ, modern psikolojinin sınırlandırıcı tanımlamalarının ötesinde diğerkâmlığı cömertlik, cud, infak ve isâr gibi kavramlarla açıklamaktadır (Mevlevî 2006, 17/2409).

Tasavvuf geleneğinde cömertliğin ve yiğitliğin bir sembolü şeklinde fade edilen fütüvveti, cömertliğin anlamı olarak ele alarak can cömertliği şeklinde açıklayan Mevlânâ, fütüvvet kavramını; bireyin nefsanî varlığından ve mevhûm benliğinden kurtularak Allah için her şeyini verebilmeyi göze alması olarak nitelendirmektedir. Hacı Bektaş Veli, dünya ve ahiret mutluluğu için cömert olmayı çok önemli görmüş ve cömertlik davranışı zamanla Türk toplumunun etik değeri haline gelmiştir (Çobanoğlu 2023). Türk efsanelerinin değerler eğitimi bakımından incelendiği bir araştırmada efsanelerde sevgi, saygı ve diğerkâmlık en fazla yer alan öğeler olarak görünmektedir (Güven 2014). Menkıbeler de diğerkâmlığın topluma aktarılmasında etkilidir (Karakaş ve Erdem 2018). Yaşadığı çağdaki Türk-İslam kültürünü bütünüyle yansıtan Mevlânâ, Türk kültürünün en önemli değerlerinden olan diğerkâmlığın, hayır ve iyilik yapmanın önemini bir şiirinde şöyle vurgulamaktadır:

“Biz gittik.

Kalanlar sağ olsun.

Doğan mutlaka ölür.

O kadar koşup yorulmayın.

Şu yerin altında çırak ne olmuşsa usta da o olmuştur.

Ey güzel! Nazlanma.

Bu mezarda nice Şirinler Ferhat yok olup gitmiştir.

Kötüysek kötülüğümüzle geçip gittik.

İyi idiysek hayırla anın bizi.

Zamanın tek eri olsan bile bir bir gidenler gibi sen de gidersin bir gün.

Yalnız kalmak istemiyorsan, hayırdan iyilikten evladın olsun.

O süzölmüş seçilmiş aşk cevheri yok mu?

Ölümsüz olarak kalan odur ancak” (Can 2006).

Mevlânâ’ya göre cömertlik göstererek malını infak eden kişinin malında eksilme değil tam aksine artma olacak ve Cenab-ı Hak o kişiye malının çok daha fazlasını ihsan edecektir (Mevlânâ 2007, 242). Ayrıca Mevlânâ, cömertliğin bire on gibi önemli bir karşılığının bulunduğunu, bu durumun idrakinde olan bireyin daha da cömertleşeceğini ve cömertlik davranışına karşılık olarak sunulacak olanları herkesin görebilmesi durumunda dünyada hiçbir cimri kişinin kalmayacağını ifade etmektedir. Mevlâna, beytin devamını şöyle tamamlamaktadır: Yaratıcının “Sizi topraktan yarattık” beyanını duydu isen anlarsın ki senden toprak olman isteniyor, sen de yüz çevirme! Allah buyuruyor ki:oprağa nice tohumlar ektim. İnsan da yaratılışında bir tutam çamurdan ibaretti, onu ben yücelttim. Yine bir hamle yap da kendine topraklık sıfatı edin, Mütevazi ol. Ben de seni etrafında bulunan bütün beylere sultan kılayım (Mevlânâ 2007, 242). Mevlânâ, bu beyitte diğerkâmlığı toprak olma, metaforu ile açıklamaktadır.

Mevlânâ bir hikâyede, ihsanı bol ve cömertliği dillere destan bulunan bir halifeyi ele alırken aslında diğerkâmlığın olması gerektiği şeklini anlatmaktadır. İnsanların güneş ve bulut gibi cömertlik içerisinde olmaları ve muhtaç durumda olan insanlara karşı bir hacet kapısı olmaları gerektiğini öğütlemektedir.

Mevlânâ cömertliğin düşmanlığı ve kini ortadan kaldırarak muhabbete ve dostluğa yolaçtığını, belaları püskürttüğünü ve insana birçok yararının olduğunu aşağıdaki beyitlerde anlatmaktadır (Mevlânâ 2007, 2/53): “Hattâ karşıdaki o kişi, düşmanın bile olsa ona ihsanda bulunman güzeldir. Çünkü ihsan nedeniyle birbirine düşman bireyler bile dost olabilir. Dost olmasa da en azından aradaki kin ve nefret azalır. Çünkü cömertlik ve ihsanda bulunmak, kin ve nefretin merhemdir.”

Mevlânâ, diğerkâmlığın ve cömertliğin sonsuz bir iyilik olarak kaldığını ve cömert kişinin ölümünden sonra da cömertlik ve ihsanıyla birlikte hatırlanacağını vurgulayarak sözlerine şöyle devam etmektedir (Mevlânâ 2007, 4/1201):

“Onlar dünyadan göçtüler, geriye ihsanları kaldı. Ne mutlu o cömert kişiye ki bu merkebi güzelce sürdürdü! Zâlimler de öldüler ve ahirete göçtüler. Fakat yapmış oldukları zulümler hatıralarda kaldı. Yazık o kişiye ki bu aldatmacayı, bu zulmü yaptı!” Hz. Peygamber “Ne mutlu o kişiye ki dünyadan göçtü ve ondan geriye güzel işler kaldı.” beyanında bulunmuştur. İhsan sahibi cömert kişi öbür aleme göçtü ama onun ihsanı ölmedi. Allah nezdinde din ve ihsan, kesinlikle değersiz ve küçük bir şey değildir! Allah uğruna insanlara ekmek dağıtırsan, sana da ekmek verilir; Allah uğruna canını verirsen sana da can verilir. Şu tarihi çınarın yaprakları dökölmüş olsa Cenab-ı Hak ona yapraksızlık nedeniyle azık bağışlar. Cömertlikten dolayı elinde hiç mal kalmadığında Allah’ın engin ihsanı seni ortada bırakır mı hiç? Tarlaya ekin eken kişinin ambarı boşalır ancak onun iyiliği asıl tarlada görülür. Fakat ekini ambarda bırakarak stok yapanın erzakı, bitler ve fareler tarafından yenilir.”

Mevlânâ, yoksul ve fakir kişilerin cömertlik davranışının yansıtıcıları olduğunu vurguladığı beyitlerde konuyu şöyle açıklamaktadır (Mevlânâ 2007, 1/131):

“Ey talepkar kişi! Bil ki cömertlik davranışı tıpkı yoksulun ona ihtiyaçı olduğu gibi, yoksullara muhtaçtır.” Cömertlik, parlak bir ayna arayışındaki güzeller gibi, fakirleri ve yoksulları aramaktadır. Güzellerin yüzleri ayna ile güzelleşir. İhsan ve cömertliğin yüzü de yoksul ve muhtaçlarda ortaya çıkar. Bu yüzden Allah Duha suresinde “Ey Muhammed! Yoksula sesini yükseltme” (Duha 93/10) buyurdu. “Yoksul, cömertliğin ve ihsanın yansıtıcısıdır madem, dikkat edin! Soluk beniz, aynanın yüzünü doğru şekilde yansıtmasına engel olur. Allah’ın bir ihsanı ve cömertliği yoksulu ortaya çıkarır; başka bir cömertlik ve ihsanı da yoksullara bolca yardımda bulunur. O yüzden yoksul kişiler, Allah’ın ihsanının yeryüzündeki âyetidir. Allah ile olanlar ise mutlak cömertlikle kuşatılmıştır.”

Hz. Peygamber “Din gününde alacağı karşılığı bilen ve her yaptığına karşılık on katıyla karşılığının verildiğini gören kişi, her zaman bir başka cömert davranışta bulunur.” buyurmuştur. “Cömertlik, bütün güzel karşılıkları görmektir. O yüzden karşılığı görmek korkmanın zıddında yer almaktadır. Cimrilik ise karşılıkları görememektir. İnciyi görmesi dalgıçı çok mutlu eder. Aslında herkes bu gerçeğin farkında olsa dünyada cimri kimse kalmaz. Çünkü hiçkimse karşılıksız olarak bir şeyi feda etmek istemez. Bu yüzden cömertlik elden ziyade gözden gelen bir erdemdir.” Dolayısıyla kurtuluşa erenler ancak görebilenlerdir (Mevlânâ 2007, 2/208).

Mevlânâ, cömertlik olarak da ifade ettiği diğerkâmlığa farklı bir perspektiften yaklaşmaktadır (Mevlânâ 2007, 4/845):

“Arzu ve istekleri terk etmek bir cömertliktir. Çünkü arzulara dalan kişi kolay kolay çıkamaz. Bu cömertlik aslında cennet servisinin bir dalı niteliğindedir. Böyle güzel bir dalı tutmayana yazıklar olsun. Ey Hakk yolunu takip eden, cömertlik dalını tutarsan bu dal seni özüne doğru yükseltir. Çünkü cömertlik herhangi bir sebep almadan vermektir; adeta candan geçerek her şeyini verebilmek dini emirlerin de ötesindedir. Çünkü din, fazilet veya kurtuluş arar; her şeylerini sadece Cenab-ı Hak için verenler Allah’ın özel kullarıdır. Onlar, Allah’ı sınyarak kâr ve zarar kapısını asla çalmazlar.”

Hz. Peygamber: “Ey nimet sahipleri, cömertlik kazançtır.” demiştir. “Mal, yoksula ve garibe sadaka vermeyele asla azalmaz. Gerçekten de hayır yapma ne güzel vesiledir. Altının coşarak artış göstermesi zekâttandır; kötülük ve çirkin davranışlardan korunma ise namazdandır. O vermiş olduğu zekât kişinin kesesinin bekçisidir; o kılmış olduğu namaz da kurtlara karşı duran çobandır.” diyen (Mevlânâ 2007, 4/900) Mevlânâ, burada şu hadis-i şerife işaret etmektedir: “Cennet ağaçlarından olan cömertliğin dalları dünyaya doğru sarkmıştır. Onun dallarından birisini tutan kişiyi o dal cennete ulaştırır. Cehennem ağaçlarından olan cimriliğin dalları da dünyaya sarkmıştır. Cimriliğin dallarından birisini tutan kişiyi o tuttuğu dal cehenneme ulaştırır.”

Cömertlik ve isârın özellikle Allah için olmasının önemini vurgulayan Mevlânâ, konuyu açıklarken Hz. Ömer zamanında yaşanan bir hikayeye değinmektedir (Mevlânâ 2007, 1/164):

“Hz. Ömer zamanında bir yangın ortaya çıktı. Öyle şiddetli bir yangını ki evleri yandıktan sonra kuşların kanatlarını ve yuvalarını dahi yaktı. Şehrin neredeyse yarısı yandı. Yanan ateşe su tesir etmez oldu. Suyun, ateşi söndürmek için etkisi kalmayınca şaşkınlık yaşayan halk: “Bizim ateşimiz su ile sönmüyor?” diyerek Hz. Ömer’e koştu. Hz. Ömer dedi ki: “Ateşe su dökmekten vazgeçin de, fakir ve yoksullara ekmek dağıtın; eğer bana tabi iseniz cimrilikten vazgeçin.” Şehir halkı Hz. Ömer’e cevaben dediler ki: “Biz kerem kapısını her daim açarak, fakirlere sadaka veririz ve cömert davranırız.” Hz. Ömer: “Sizler sadakalarınızı toplumda bir adet haline geldiği için ve birbirinize karşı gösteriş niyetiyle verdiniz. Allah için vermediniz. Yani sadakaları-

nızı ve ihsanlarınızı takva ve Hakka niyaz amacıyla vermediniz. Toplum içerisinde kendinizi göstermek ve kibar olduğuzu ifade etmek için verdiniz.” der.

Mevlânâ, diğerkâmcı davranarak infak ve isârda bulunmadan elde tutulan malın değerini söyle açıklamaktadır (Konuk, 2010, 2/389-390): “Mal salih amelin tohumudur; hafifletmenin faydası yoktur, bilakis zararı vardır. Böyle yapmak tohumu çorak bir tarlaya ekmek anlamına gelir. Bu hal, kılıcı bir eşkiyanın eline teslim etmeye benzemektedir.”

Mevlâna, Kur’an-ı Kerim’de Hz.Peygamberin peygamberlerin hatemi olarak vurgulanmasının sebebinin cömertlikte onun benzerinin gelmemesine bağlamaktadır (Konuk, 2010, 6/70). “Cömertlik ve güzel huy, cennet ağacından iki daldır.” hadis-i şerifini açıklayan Mevlânâ’ya göre, cennet ağaçlarından bir ağaç olan cömertliğin, dalları dünyaya doğru sarkmıştır. O dallardan bazısını yakalayan insanı o dallar cennete ulaştırır. Cimrilik ise ateşten bir ağaçtır, onun dalları da dünyaya sarkmıştır. Kim ki onun dallarından bazısını yakalarsa, bu dal onu ateşe götürür (Konuk, 2010, 7/340). Hz. Peygamber, “Cömertlik kârdır.” buyurmuştur. Zira cömert kişi elindeki malı hayra sarf eder ve sonra, “Kim ki bir iyilik ile geldi, onun için o iyiliğin on misli mükafat vardır.” (Enam, 6/160) ayetinin gereğince sarfetmiş olduğu malın on katına sahip olur (Konuk, 2010, 7/518). Cömert olan kimseler güneş ve ay gibi ışığın kaynaklarından yani Allah’ın nurundan ve cömertliğinden almış oldukları ihsanı ve atayı muhtaçlara dağıtmak suretiyle geri vermiş olurlar (Konuk, 2010, 7/598).

Diğerkâmlığın en üst noktası olan isâr ise kişinin kendisi ihtiyaç içerisinde olsa da sahip olmuş olduğu imkânları başka insanların ihtiyaçlarını gidermek amacıyla kullanması ve başkalarına faydalı olabilmek için fedakârlıkta bulunması olarak belirtilmektedir. İsar, diğerkâmlığın içselleşmiş ve tutuma dönüşmüş halidir (Çağrı, 2000).

Mevlânâ’ya göre isâr, malını Allah yolunda sarfetmek; nefsin cömertliği ise Hak yolunda nefsin hazzını ve rahatını feda etmektir. Cud, halkın talebi olmadığı halde onlara karşı muhtaç oldukları hizmeti yerine getirmektir (Konuk, 2010, 4/361). Ona göre isâr, efâl-i haseneden biridir. Efâl-i hasenenin ve iyi amelin bêtında ve kalpte bir çok nişanları ve âlâmetleri vardır ki, bunlardan bazıları kalp temizliği, gönül zenginliği, dünyadan sakınma ve ahirete teveccühtür (Konuk, 2010, 7/516).

Mevlânâ, malın ya da servetin isâr ile telef olması gibi görünen durumun aslında büyük bir kazanç olduğunu “Allah yolunda mallarını infak edenlerin örneği, yedi başak bitiren buğday veya arpa habbesinin örneğidir ki, her bir başakta yüz habbe bulunmaktadır. Allah Teâla dilediği kişi için kat be kat fazlasını ihsan eder, Allah’ın varlığı geniştir.” (Bakara, 2/261) ayetine dayanarak açıklamaktadır (Konuk, 2010, 7/517).

Sonuç

İslam psikolojisi, nefis psikolojisi, maneviyat psikolojisi gibi yaklaşımların ortaya çıkışı sonrasında modern psikolojide maneviyat ile ilgili kavramlar da tartışılmaya başlanmıştır. İslam tasavvufu bu yaklaşımlar açısından bir temel olarak kabul edilmiş ve Gazali, Muhasibi, Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Nasreddin Hoca, Yunus Emre, Muhiddin İbn Arabi, Abdürrezzak Kaşani gibi bir çok mutasavvıfın eserlerinden psikoloji ile ilgili alanlarda yararlanılmıştır. Türk-İslam tasavvufunun önemli isimlerinden olan Mevlânâ, modern psikoloji açısından değerli bir çok kavrama değinmiş ve özellikle Batı’da hem terapilerde (sufi terapi) hem de iş hayatında başarı konusunda çalışmalarından istifade edilen en önemli mutasavvıflardan birisi haline gelmiştir. Modern psikolojide önemli bulunan empati kavramı ile diğerkâmlık davranışına Mevlâ-

na'nın yaklaşımı oldukça derin ve anlamlı gözükmektedir. Özellikle Mesnevi hikayelerinde vurgulanan mesajlar bu minval üzere olmuş ve toplumsal anlamda farkındalık kazanma gibi psikolojik işleve sahip olmuştur. Modern psikolojinin öne sürdüğü bir çok kavramın asırlar öncesinde mutasavvıflar tarafından ortaya konulduğu ve tasavvuf pratikleri olarak tekke ve zaviyelerde hayata geçirildiği bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim, hadis-i şerifler ve tasavvufi kaynakların insan psikolojisi ile ilgili mesajları, insanların yaşadığı psikolojik problemlerin çözümünde etkili olabilecek niteliktedir. Bu bağlamda psikoloji ve ilgili alanlardaki araştırmacıların zikredilen konular üzerinde çalışma yapmaları önemlidir. Bu çerçevede ortaya çıkan makalede, psikolojinin sihirli sözcüğü olarak bilinen "empati" ve psikolojide son yıllarda önemi anlaşılan "diğerkamlık" kavramları, Mevlânâ'nın eserlerinden hareketle psikolojik bağlamda yorumlanmıştır. İnsanı derinlemesine tahlil eden Mesnevi gibi yerli kaynaklardan istifade etmek, insanı anlamaya çalışan psikoloji alanı için farklı perspektifler sunacaktır.

Kaynaklar/References

- Adler, Alfred. *İnsan Tabiatını Tanıma*, çev. Arda Yörükhan. İş Bankası Yayınları, 2003.
- Atak, Mustafa. *Nefs Psikolojisi Kuram Uygulama*, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021.
- Ayten, Ali. *Prosoşyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Barrett-Lennard, G.T. "The Empaty Sytle: Refinement of a Nuclear Concept", *Journal of Counseling Psychology* 28, no. 2 (1981): 91-100.
- Bar-Tal, Daniel. "Altruistic Motivation to Help: Definition, Utility and Operatinalization", *Humboldt Journal of Social Relations* 13, no. 1&2 (1986): 3-14.
- Can, Şefik. *Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Chittick, William. *Sufi'nin Aşk Yolculuğu*. çev. Ömer Saruhanoğlu. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Çağrıncı, Mustafa. «İsar», *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çobanoğlu, Sacide. «Halkbilimsel Metaetik Kuram ile Hacı Bektaş Veli'nin Besmele Tefsirinde Cömert Olmak ve Hırsızlık Yapmak Etik Değerleri», *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, no. 105 (2023): 97-127.
- Dawkins, Richard. *Gen Bencilidir*, Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2004.
- Düzgüner, Sevede. "Pro-sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgeçicilik) Tanımı ve Konumu", *Bilimname*, no. 4 (2019): 351-373.
- Eflaki, Ahmet. *Menakübül Arifin*, çev. Tahsin Yazıcı. Cilt 1. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Erikson, H. Erik. *İnsanın Sekiz Çağı*, çev. Bedirhan T. Üstün ve Vedat Şar. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.
- Ferenczi, Sandor. *Child Analysis in the Analysis of Adults. Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, New York: Basic Books, 1931.
- Fragar, Robert. *Sufi Terapistin Sohbet Günlüğü*, çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020.
- Freud, Sigmund. *On Freud's Group Psychology and the Analysis of the Ego*, London: Hogart Press, 1920.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Celâleddin; Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999.
- Gülseren, Şeref. "Eşduyum (Empati): Tanımı ve Kullanımı Üzerine bir Gözden Geçirme", *Türk Psikiyatri Dergisi* 12, no. 2 (2001): 131-145.
- Güven, Ahmet Zeki. "Türk Efsanelerinin Değerler Eğitimi Bakımından İncelenmesi", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11, no. 26 (2014): 225-246.
- Jung, Carl Gustav. *Aspects of the Feminine*, London: Routledge, 1989.
- Jung, Carl Gustav. *Jung Psikolojisi*, çev. Mehmet Arap. İstanbul: İlhan Yayınları, 2002.
- Karakaş, Rezan, ve Akın Erdem. "Değerler Eğitimi Bağlamında Siirt Menkıbeleri", *Folklor/Edebiyat Dergisi* 24, no. 94 (2018): 87-101.

- Kohut, Henri. *The Restoration of the Self*, New York: New York International Universty Press, 1977.
- Konuk, A. Avni. *Mesnevi Şerif Şerhi*, çev. Mustafa Tahralı. Cilt 2. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir. çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak – Ahmet Er-türk. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Küçük, Osman Nuri . *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Lawrance, S. Wrightsman ve Deaux Key. *Social Psychology in the 80s*, California: Cole Pub-lishing Company, 1982.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayın-ları, 2001.
- Mevlânâ, Celaleddin Rumi. *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı. Cilt 5. 8 cilt. Ankara: KB Yayınları, 2000.
- Mevlânâ, Celaleddin Rumi. *Fihî mâ Fih*, çev. A. Avni Konuk. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Mevlânâ Celaleddin Rumi. *Mesnevi*, çev. Adnan Karaismailoğlu. Cilt 3. Akçağ Yayınları, 2010.
- Mevlânâ, Celaleddin Rumi. *Mesnevi Şerif*, çev. Amil Çelebioğlu. İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Mevlevî, Tahirul. *Şerh-i Mesnevi*, Cilt 17. İstanbul: Şamil Yayınları, 2006.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Rumi and the Sufi Tradition*, Tahran: RCD Cultural Institute, 1974.
- Özdengül, Faik. *Aşkın Terapi*, Konya: Karatay Akademi Yayınları, 2016.
- Özdoğan, Öznur. *İsimsiz Hayatlar: Manevi ve Psikolojik Yaklaşım*, Ankara: Lotus Yayınları, 2005.
- Pliavin, Jane Allayn, ve Wen Charng Hong. "Altruism: A Review of Recent Theory and Rese-arch", *Annual Review of Sociology* 16 (1990): 27-65.
- Renuka, M. Saharma. "Empaty-A Retrespective on it's Development in Psychotherapy", *Austr NZJ Psychiatri* 26, no. 3 (2009): 377-390.
- Rogers, Carl. "Empatik Olmak Değeri Anlaşılmamış Bir Varoluş Şeklidir", düz. Füsün Akko-yun. *Ankara Üniversitesi EBF Dergisi* 16, no. 1 (1983): 103-124.
- Rogers, Carl. *Etkileşim Grupları*, çev. Hamdullah Erbil. Ankara: Doruk Yayınları, 2003.
- Skinner, Burhus Frederic. *The Ethics of Helping People. Altruism, sympathy, and helping: Psy-chological and Sociological Principles*, düz. Lauran Wispe . New York, 1978.
- Tarhan, Nevzat. *Mesnevi Terapi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Tarhan, Nevzat. *Toplum Psikolojisi ve Empati*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*, Cilt 2. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998.

Extend Abstract

Freud defined empathy, known as the magic word of psychology, as a special form of iden-tification that arises due to some similar situations that exist between the subject and the object. Lipps defined empathy as the projection of oneself onto an object and identification with the object while examining or observing it, and Rogers considers empathy as the most important aspect of therapy.

Empathy is the ability to put oneself in another person's shoes and understand their thougts, feelings and behaviours. Empathy is the ability to recognise the other person's point of view, to respect the differences in this regard, and to try to act accordingly in the context of feelings and thoughts. Empathy is actually a kind of understanding skill. The three steps of empathy are: loving, caring and sharing.

Psychologists such as Freud, Adler and Skinner, who consider man as a selfish being, have argued that man cannot do unrequited favours and therefore there is no real place for altruism in human life. On the other hand, psychologists such as Jung, Erikson and Maslow, who have a more optimistic approach to human beings, have pointed out that prosocial behaviour is one of the high-level behaviours that exist in human potential.

In modern psychology, the concept of altruism is seen as a characteristic that should be present in individuals who are in the process of self-realisation or at the level of self-transcen-

dence (transcendence). In the nafs psychology approach, which is seen as the fifth power of psychology, altruism is expressed as a behaviour that every human being should experience and is effective in improving problems such as anxiety and depression.

The stories told in the Masnavi fulfil tasks such as being a mirror, being a model, and teaching with metaphor. The method used by Mevlâna is similar to folk therapy in psychotherapy. In this context, empathy and altruism are among the basic behaviours that Mevlânâ finds important in the context of the spiritual development of the individual.

In order for a person to be able to empathise, it is important to gain many qualities such as firstly knowing oneself, then knowing the environment, knowing people. Mevlânâ emphasises with the story of the apprentice who squints that people who do not know themselves, do not know the environment sufficiently and do not know people cannot have a correct perspective and therefore cannot empathise.

Mevlâna, who expresses altruism as generosity, states that generosity eliminates enmity and hatred, leads to affection and friendship, repels troubles and has many benefits for human beings, and emphasises that generosity and benevolence are the balm of hatred. The highest level of altruism, isar, is defined as sacrificing one's means to benefit others even if one is in need. Isar is the internalised form of altruism that has turned into an attitude. According to Mevlâna, isâr is to spend one's wealth in the way of Allah; generosity of nafs is to sacrifice the pleasure and comfort of the nafs in the way of Allah..

The messages of the Holy Qur'an, hadiths and Sufi sources about human psychology can be effective in solving the psychological problems experienced by people. In this context, it is important for researchers in psychology and related fields to work on the mentioned issues. In this article, the concepts of empathy and altruism are interpreted in a psychological context based on Mevlâna's works.

KONYA MEVLÂNÂ DERGÂHI SEMÂHÂNESİ VE KUBBE KASNAĞINDAKİ KUŞAK YAZILARI

KONYA MEVLÂNÂ DERGÂH'S SEMÂHÂNE (WHIRLING HALL) AND ITS DOME DRUM BELT INSCRIPTIONS

MİLAD SALMANİ*

Sorumlu Yazar

ŞERMİN BARİHÜDA TANRIKORUR**

*Rahmetli Prof. Dr. Yılmaz Önge'nin Aziz Hâturasına****

Öz

Kubbe kasnağı kuşak yazıları; bir mimarî mekânı örten, kubbe kasnağını kuşatan, kesintisiz, anlam ve stil bakımından birbiriyle bağlantılı, uzun şerit yazılarıdır. Konya Mevlânâ Müzesi'ndeki tarihî Mevlânâ Dergâhı'nın semâhâne kubbe kasnağında çepeçevre kuşatan Arapça küfi kuşak yazılar bulunmaktadır. 400 yılı aşkındır bu semâhâne kubbesi altındaki meydana, âdâb ve erkânıyla her Cuma namazından sonra Mevlevî Âyin-i Şerifleri, güneyindeki Kubbe-i Hadra altında yatan Mevlevî tarikatının pîri, meşhur mutasavvıf Mevlânâ Celâleddin Rumî ve tarikatın kurucusu oğlu Sultan Veled'in huzurlarında icra ediliyordu. Bu çalışmada Mevlânâ Dergâhı'nın semâhâne kubbe kasnağı kuşak yazıları incelenmiştir. Söz konusu kuşak yazıları, kubbe ve pandantifler üzerinde yer alan yazı ve kalem işleri ile birlikte 1982 ve 1986 yılları arasında yapılan geniş onarım çalışmaları sırasında, 20. yüzyılda ilk defa meydana çıkarıldı. Onarımda nakkaş Mahbûb Efendi'ye ait 19. yüzyıl Türk Ampir üsluplu kalem işlerini örten muhdes, sıva raspalarından sonra çıkarılıp nakkaş Mustafa Baytal tarafından restore edildi. 1980'den beri doğru çözülmemiş kuşak yazıları, ilk defa mısraların kaynağı, transkripsiyonu ve anlamı verilerek bu çalışmada deşifre edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ Celâleddîn, *Dîvân-ı Kebîr*, Mevlânâ Dergâhı, Semâhâne, Kuşak Yazıları, Küfi Hat.

Araştırma Makalesi / Künye: SALMANİ, Milad – TANRIKORUR, Şermin Barihüda. "Konya Mevlânâ Dergâhı Semâhânesi ve Kubbe Kasnağındaki Kuşak Yazıları". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 303-328. <https://doi.org/10.60163/tkhebv.1458383>.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi, milad.salmani@mgu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4261-8760.

** Dr. E-mail: tanrikorurb@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4868-243X.

*** Çok kıymetli mimar-restoratör Prof. Dr. Yılmaz Önge, makalemizin yazarı Ş. B. Tanrikorur'a Selçuk Üniversitesi'nde doktora danışmanlığı yaptığı sırasında, 1992'de kalp krizi geçirek vefat etti. 1983-84 yılları arasında incelemeye aldığımız kubbe kuşak yazılarını meydana çıkaran ve restore eden nakkaş Mustafa Baytal'ın yanında iskeleye çıkıp incelemeler yapan Yılmaz Hoca'nın danışmanlığı sayesinde bugün Konya Mevlânâ Dergâhı'nın semâhâne kubbe kuşak küfi yazılarının okumasını ve deşifresini yapabiliyoruz. Yılmaz Hoca'nın o zaman yeni çıkarılan kalem işlerinin çözümlenmesi ve değerlendirilmesi için ipuçlarıyla dolu, değerli makalesi hâlâ sanat tarihçilerine yol göstermektedir (Önge, 1990).

-Bu makalenin bütün bölümleri her iki yazar tarafından müşterek bir şekilde yazılıp kontrol edilmişse de özellikle semâhâne tarihi ve tezyinatı ile ilgili bölümler Dr. Ş. B. Tanrikorur, Arap harfli yazıların deşifresi ve yorumları ile ilgili bölümler Dr. M. Salmani tarafından kaleme alınmıştır.

Abstract

Dome drum inscriptions are an uninterrupted row of calligraphic inscriptions connected to each other in both meaning and style, found encircling the drum of a dome. This study aims at deciphering the uninterrupted row of kufic Arabic inscriptions found encircling the drum of the dome covering the *semâhâne* (whirling hall) of the historical Mevlânâ Dergâh located in the present-day Konya Mevlânâ Museum. For over 400 years the ritualistic Whirling Ceremony of the Mevlevî Order of dervishes was performed under this *semâhâne* dome, in the presence of the *pîr* (head) of the order, Mawlana Jalaluddin Rumî and his son, Sutan Veled, the founder of the order, who are buried under the *Kubbe-i Hadra* (green dome) located to the south of the *semâhâne*. These inscriptions were first discovered in the 20th century, during the extensive 1982-1986 cleaning and repairs of Mustafa Baytal, when the covering plaster layers of the painter Mahbûb Efendi's 19th century Turkish Empire style painted decorations were rasped off the *semâhâne*'s *kubbe* and pendentive surfaces. However, since their 1980's discovery these kufic dome drum inscriptions have not been read correctly. In this study by revealing the sources, transcriptions and meaning of the lines of the kufic verses, these dome drum inscriptions were finally deciphered for the first time.

Key Words: Mawlana Jalaluddin Rumi, Divan-i Shams, Mevlânâ Dergâh, Semâhâne, Dome Drum Inscriptions, Kufic Calligraphy.

Giriş

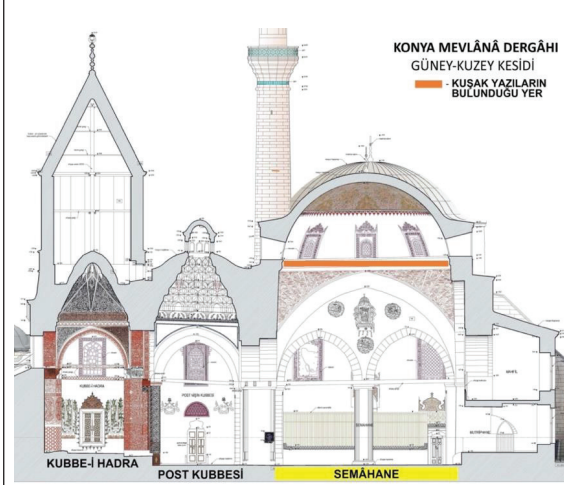
Konya Mevlânâ Dergâhı, 600 yıla yakın, Mevlevî tarikatının hem *Pîr Evi/Makamı* hem *Asitâne-i Âliyye* yani ana idare merkezi idi. Tekke, zâviyeler ve medreseler lağvedilinceye kadar, tüm mevlevîhaneler ve tarikat mensupları buradan yönetilirdi (Tanrikorur, 2004). 1925'ten sonra, Mevlânâ Dergâhı önce 1927'de "Konya Asâr-ı Atikâ Müzesi" adıyla müzeye dönüştürüldü ve ondan sonra 1954 yılında yeniden yapılan teşhir ve tanzimle "Konya Mevlânâ Müzesi" olarak kapılarını açarak günümüze kadar her yıl binlerce kişi tarafından ziyaret edildi (Bakırcı, 2007).

Mevlevî tarikatının pîri, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273) ve tarikatının kurucusu, oğlu Sultan Veled (1226-1312); Mevlânâ Dergâhı külliyesinin "*Kubbe-i Hadra*"sı altında medfundur. *Kubbe-i Hadra*, yüksek, yeşil çiniyle kaplı, silindirik dilimli bir *kubbe* ile örtülüdür (Şekil 1 ve 3). Mevlevî semâzenler 400 yılı aşkın *Kubbe-i Hadra*'nın kuzeyinde yer alan Post *Kubbesinden* sonra, geniş, kare planlı, kubbeli *semâhâne* meydanında *nutrib* eşliğinde *Mevlevî Âyîn-i Şeriflerini*, pîrin huzurunda, âdâb ve erkân ile icra ettiler. Bu düzen, tarihçi Gelibolulu Mustafa Ali'nin 16. yüzyılın son çeyreğine ait *Nusret-name*'sindeki "Lala Mustafa Paşa'nın Mevlânâ türbesini ziyareti" adlı minyatüründe açıkça görülür (Şekil 2). Bu minyatürde *Kubbe-i Hadrâ* altında, set üzerinde bulunan Hz. Mevlâna ve Sultan Veled sandukaları önünde; orta koyu pembe zemin kısmında Post *Kubbesi* altında Mustafa Ali *Nusret-name*'sini münşisi olarak çalıştığı Serdar Lala Mustafa Paşa'ya takdim ederken, *semâhâne* *kubbesi* altındaki mavi zemin kısmında ise Mevlevî semâzenler dairevî halka şeklinde Mevlevî semâ âyini icra ederken görülmektedir. Minyatürün alt sol köşesinde *nutrib*'da bu sahneye eşlik ederken görülür.

Kubbe kasnağı kuşak yazıları, *kubbe* kasnağını kuşatan, kesintisiz, anlam ve stil bakımından birbiriyle bağlantılı, uzun şerit yazılarıdır (Özkafa, 2008). Çalışmamızda deşifreye aldığımız Arapça kufî yazıları, bugünkü *semâhâne* *kubbe* kasnağını kuşatır (Şekil 1). Dikkat edilmesi gereken ilginç husus, hem semâ meydanını örten *kubbe* kuşak yazıları mısralarının, hem de semâ meydanında icra edilen Mevlevî *Âyîn-i Şeriflerinin* güfte mısralarının *Kubbe-i Hadra* altında yatan tarikatın pîri, Hz. Mevlânâ'nın *Divân-ı Kebîr*'inin gazellerinden alındığıdır. Demek ki tarihte, okunan

âyin güfteleri ve meydanı örten kuşak yazıları önemli bir manevi hürmet ve mimarî fonksiyon bütünlüğü sağlamaktadır.

Maalesef bu bütünlük, Sultan II. Abdülhamid Dönemi'nde, 1887-88'deki onarım sırasında kesintiye uğratıldı. Bu onarımda semâhânenin kuzey ve doğu tarafları genişleterek iki katlı ziyaretçi ve mutrib mahfilleri ilâve edildi (Uzluç, 1946, 142-158-189) (Şekil 3). Ana ünitenin Kubbe-i Hadra bölümü



Şekil 1: Konya Mevlânâ Dergâhı: Kubbe-i Hadra- Post Kubbesi-Semâhâne Güney-Kuzey Kesidi. (Rolöve çizimi: Mimar M. Argun Kocadağıştanlı, 2008)



Şekil 2: Gelibolulu Mustafa Ali'nin *Nusratname*'sinden *Lala Mustafa Paşa'nın Mevlânâ türbesini ziyareti* Minyatürü. (Topkapı Saray Müzesi H 1365, y36a)

hariç tüm kubbe ve duvar yüzeylerindeki hat ve kalem işleri, nakkaş Mahbûb Efendi¹ tarafından tamamen kapatılarak 19. yüzyıla ait Türk Ampir üsluplu kalem işleri ve hatlar ile yeniden tezyin edildi. Kalem işlerinin yenilenmesi esnasında, semâhâne kubbe kuşak yazıları üzerine bitkisel motiflerden oluşan bir süs şeridi nakşedildi.² Ancak 96 yıl sonra, 1983-1984'te, Mevlânâ Müzesi'nde nakkaş Mustafa Baytal ve ekibi tarafından gerçekleştirilen geniş çaplı onarım çalışmaları sırasında Mahbûb Efendi'nin yazılarının ve kalem işlerinin üzerlerini örten muhdes sıvalar raspalanarak altındaki yüzlerce yıllık kalem işleri ve yazılar meydana çıkarılıp yeniden boyandı.³

Maalesef, Mevlânâ Müzesinde büyük değişimlere meydana getiren 80'li yıllar onarımı, günümüze kadar uzmanlar tarafından tam bir değerlendirme yapıлып yayımlanmadı (Bakırcı, 2019, 325).⁴ Onarımda yeniden ihya edilen semâhâne kubbe kuşak yazıları ise, sadece bir makalede ele alındı (Baysal, 2023).⁵

1 Günümüzde bu tezyinat onarımına ait 1305/1887 ve 1306/1888 tarihli kitâbeler, mescit mihrabın üstünde ve semâhânenin güney kemeri altında yer almaktadır. Bk. 23 nolu dipnot ve Şekil 5a ve 5b.

2 Bk. Resim 6 (Özönder, 1994, 104).

3 Bk. (Bakırcı, 2019; Erol, 1986; Önge, 1990).

4 Vakıfların 1989 tarihli toplantısında, Yılmaz Önge onarımda yapılan işlem ve değişimleri özetleyip kısaca bir değerlendirme yaptı (Önge, 1990). 2023'te yayımlanan makalede ise, daha önce yüzyıllara ve özellikle 1888'e ait onarımdaki örtülü kalem işlerinin incelemesi ve mukayesesi yapılmadan, sadece semâhâne kalem işleri ve yazılarının bugünkü durumunu değerlendirdi (Baysal, 2023).

5 Makalede, tablo halinde sunulan kuşak yazılarındaki yirmi beş Arapça mısradan sadece dokuz tanesi

Çalışmamızın amacı, 80'li yıllarda yeniden keşfedilen ve bugüne kadar çözülmemiş semâhâne kubbe kasnağı Arapça kuşak yazıları; mısraların *Divân-ı Kebir*'indeki gazel kaynakları, transkripsiyonu ve anlamı vererek ilk defa deşifre etmektir.

1. Konya Mevlânâ Dergâhı Semâhânesinin mimarîsi ve tezyinatına kısa bir bakış:

Kuşak yazılarının doğru deşifre edebilmek için buldukları Mevlânâ Dergâhı semâhânesi mimarî ve tezyinat tarihini gözden geçirmek gerekecektir. Böylece yazıların tahmini tarih ve geçirdiği önemli onarım, tadilât ve inşa ilâveleri gibi müdahaleleri de anlaşılacaktır.

Mevlânâ Dergâhı'nın mimarî manzumesi, 13. yüzyıldan 1925'e kadar hayır ve hasenat sahiplerinin inşa, onarım, tadil-tağyir ve ilâveleriyle sürekli çehre değiştirerek günümüzdeki karmaşık halini almıştır. Zamanın sultan veya beyleri Mevlânâ'ya duydukları büyük saygıdan dolayı, dergâha herhangi bir hizmette bulunmayı şeref addediyorlardı. Ancak Selçuklu çağındaki şekilden bambaşka bir hüviyete bürünmüş olan Mevlânâ türbesinin, Mimar Bedreddin'in eseri olan ilk yapısından başlayarak sonraki müdahalelerle hangi şekillere girdiği ve yapılan değişikliklerin hangi kısımlara inhisar ettiği kesinlikle bilinmemektedir. Mamafih türbenin; Karamanoğulları zamanındaki gelişme ile Osmanoğulları Dönemi'nde 16. yüzyıl başlarındaki mescit ve semâhâne ilâveleri gibi değişik zamanlardaki çeşitli onarım ve tadilât sonunda, etrafındaki türbeler, dedegân hücreleri ve matbah-ı şerîf gibi tekke yapılarının ilâvesiyle şimdiki görünüşünü aldığı anlaşılmaktadır. Çok uzun ve karışık olan bu konuda, Mevlânâ Dergâhı'nın başlangıçtan son durumuna kadar bilinen veya tahmin edilen ana mimarî tarih gelişmeleri bir kronoloji⁶ krokisinde özetlenmeye çalışıldı (Şekil 3).

Birçok araştırma ve neşriyata rağmen, Mevlânâ Dergâhı ve türbesinin mimarlık ve sanat tarihi yönünden gelişimini ve değişimini konu alan, yeterli bir bilimsel inceleme yapılmamıştır. Dergâh ve türbenin inşa safhaları hakkında tarihî bilgiler çok mahdut olduğundan sadece belli kitâbelere, Eflâkî, Şikârî, Evliyâ gibi yetersiz yazılı kaynak ve arşiv kayıtlarına, minyatür ve gravür gibi eski resimli belgelere, mimarî üslup, malzeme ve süslemelere dayanılarak tahminler yapılabilmiş, her araştırmacı kendine göre yorumlar ileri sürmüştür. Türbe-semâhâne-mescit ana ünitesinin inşa gelişim safhalarının tarihlendirilmesindeki çözülmemiş meselelerin ancak detaylı bir sondaj ve araştırma kazısından sonra sağlıklı olarak çözümlenebileceği kanaatindeyiz.

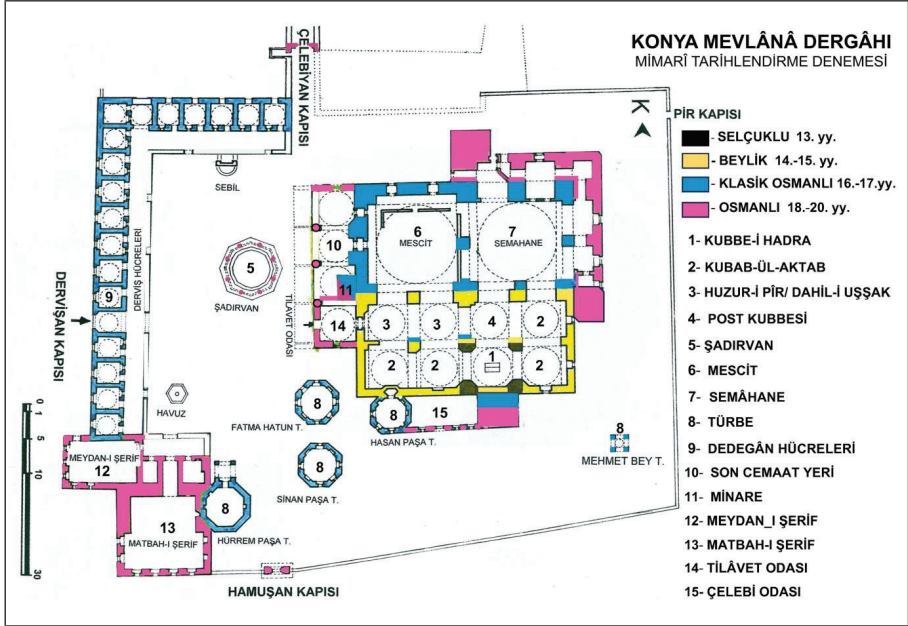
Nitekim 1983-86 arasındaki onarımı,⁷ Mart 1996'da yapılmış semâhâne sondajı (Bakırcı, 1999) ve 2018-2019 arasındaki Kubbe-i Hadra onarımında,⁸ daha önce tahmin edilmeyen ve sanat tarihçileri tarafından henüz tam değerlendirilmemiş eski türbe/ semâhâne/ mescit sınırları ve tezyinat kalem işleri ortaya çıkmıştır. Kaynaklardaki bilgi ağırlığı ve değerlendirmeler, Dergâhın diğer birimlerinden ziyade Kubbe-i Hadra türbe kısmının mimarisi ve kalem işleri üzerinde odaklanmıştır. Bu yüzden semâhâne, mescit, hücre, matbah gibi ünitelerin tarih içinde ne şekil aldığı ve ne gibi gelişmeler geçirdiği tam anlamı ile karanlıktadır.

doğru tespit edilebilmiş ve 'çok bozulmuş ve okunması zor' olan mısraların *Divân-ı Kebir* gazel kaynakları, transkripsiyonu ve anlamı verilememiştir (Baysal, 2023, 23).

6 Mevlânâ türbesinin detaylı onarım ve inşa kronoloji cetveli için bk. (Konyalı, 1964; Özönder, 1987; Tanrıkorur, 2000; Uzluk, 1946).

7 1983-86 arasındaki onarım hakkında bk. (Bakırcı, 2019; Erol, 1986; Önge, 1990).

8 Detaylı bilgi için bk. (Bakırcı, 2019; Baysal, 2020; Baysal - Sayin, 2019; İrteş, 2020).



Şekil 3: Konya Mevlânâ Dergâhi Kronolojik Mimari Kroki Denemesi. (Tanrıkorur, 2000)⁹

Mevlânâ Dergâhının kuruluşu, 13. yüzyıl Selçuklu Döneminde, 1231’de Mevlânâ’nın babası Sultanü’l-Ulemâ Bahaeddin Veled’in, Selçuklu Sultan I. Alâeddin Keykubâd (ö. 1237) tarafından bağışlanan Konya şehir surları dışındaki gül bahçesine defnedildiği zamana dayanır. Sonra 1273’te, Mevlânâ vefat edince babasının türbesi batısında bulunduğu Sultan Bağı Mezarlığına defnedildi ve kabrinin üstüne Alemeddin-i Kayser bir türbe yaptırdı (Eflaki, 2006, 589-590).

Mevlânâ türbesi bir ziyaretgâh halini alınca, Çelebi Hüsameddin zamanından (1273-1284) itibaren oraya zengin vakıflar yapılmağa başlanmış; müezzin, hâfız, mesnevîhan ve mıtrîb elemanları görevlendirilmiş, türbede her cuma namazından sonra Kur’ân ve *Mesnevî* okunup semâ yapılmaya âdet olmuştu (Eflaki, 2006). Bu tarihte bu kadar kalabalık toplantı ve semâ meclisleri yapılabilmesi, misafirlerin ağırlanabilmesi ve görevlilerin barınması için türbenin yanına muhakkak tekke yapıları inşa edilmiş olmalıdır. Nitekim Şikârî’nin naklettiğine göre, 1277’de, Karamanoğlu Şemseddin I. Mehmed Bey (ö. 1277) Konya’yı işgal ettiği zaman, ‘*Hankâh-ı Mevlânâ*’ya gidip ününü duyduğu Mevlânâ’yı ziyaret etmiştir (Şikârî, 1946, 43-44).

Sultan Veled zamanında (1284-1312) Mevlevî tarikatı kurulmuş ve yayılmıştır. Öyle ki 1332’de, İbn Batutâ dergâhı Konya’nın en büyük tarikat merkezlerinden biri olarak seyahatnamesinde yazmıştır (İbn Batuta, 1333, 322-323).

1396’da Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey (1357-1398), Görkes seferine çıkmadan önce, Mevlânâ Türbesini ziyaret edip sefer başarıyla sonuçlanırsa seferin ganimetleriyle Mevlânâ’nın üzerine bir yeşil türbe yapacağını va’detmiş ve sonra bunu yerine getirmiştir (Şikârî: 1946, 107). 1402’de ise, Karamanoğlu Nasrüddin II. Mehmed Bey (ö.1423) ve 1443’de, oğlu Karamanoğlu Sârimüddin İbrahim

⁹ Tanrıkorur, bu şekil 2000 tarihli doktora tezinden alarak tekrar gözden geçirerek bazı değişiklikler yapmıştır.

Bey (ö.1464) Mevlânâ Türbesi ve derviş hücrelerinde bazı genişleme ve tamirler gerçekleştirmiştir.¹⁰ Karamanoğullarının son zamanlarına rastlayan bu inşa faaliyeti muhtemelen türbenin genişletilmesiyle ilgili olup Kubbe-i Hadrâ'nın batı ve doğusunda bulunan "Kubâbü'l-Aktâb" (kutupların kubbeleri) denilen türbe kısmıyla çift kubbeli türbe aralığı ve bugünkü Kubbe-i Hadrâ'nın kuzeyindeki içi stalaktitli fenerli post kubbesinin bulunduğu yerde bir kubbe ilâve edilmiştir (Şekil 3).¹¹

15. yüzyılın ilk yarısında, Karamanoğullarının son Dönemi'nde inşa edilen eserlerde, çağdaşı oldukları II. Murad ve Fatih Dönemleri Osmanlı mimarisinin etkisi ve rekabeti kuvvetle hissedildiğinden,¹² söz konusu birimlerin, Konya'nın Osmanlılara intikal ettiği Fatih Dönemi'nde eklenmiş olmaları da ihtimal dâhilindedir.¹³

1499'da II. Bayezid Dönemi'nde (1481-1512) türbe içi onarılmış ve nakışları mevlevî sanatkarı Halepli Mehmed oğlu Abdurrahman tarafından yenilenmiş olduğu, Kubbe-i Hadra'nın güney iç duvarındaki bugünkü (eksik) nakış kitâbesinden anlaşılıyor. Kitâbenin alt tarafı silindiği için onarımın yapıldığı tarih ve nakışların dışında ne içerdiğini tam olarak bilinmemektedir. Ancak bu kalem işleri ve hat yenilemesinin Kubbe-i Hadra¹⁴ ve Kubâbü'l-Aktâb üzerindeki erken Osmanlı damgasını arttırdığı bellidir.

1.1. Semâhânenin Mimarı Tarihi:

1512'de Yavuz Selim'in Mısır seferine giderken Konya'da konaklayıp Mevlânâ Dergâhının su sıkıntısını gidermek üzere Tutlu'dan su getirtmiş ve türbe avlusunda yeni bir şadırvan inşa ettirmiş olduğu, üzerindeki suluklu kitâbenin tarih mısraında geçen ve ebedle 918 /1512'yi gösteren '*havz-ı cinân*' (cennetler havuzu) ibaresinden anlaşılmaktadır. Yavuz kifayetsiz vakıfları arttırdı ve dergâh tamirinde Kubbe-i Hadrâ'nın güney duvarında görülen bir yatıklığı gidermek maksadıyla dıştan destekleyen kalın payanda duvarı yaptırmış, kubbelerin üstünü ilk defa kurşunla kaplattırılmış ve dergâh etrafına bir ihata duvarı çektirmiştir. Bazı kaynaklar, I. Selim'in semâhâne-mescit kanadı da inşa ettiğini yazarken (Erdoğan, 1950; Konyalı, 1964; Uzluk, 1946) başkaları semâhâne-mescit ile iki minareli Selimiye Camiinin Kanunî tarafından yaptırıldığını iddia etmekte.¹⁵ Bu hususta kaynaklar arasındaki ihtilâf, mescit-semâhâne kanadının kitâbesiz oluşu ve Akyurt (1930) gibi çoğu yazarların III. Selim'in hediye ettiği Mevlânâ sanduka örtüsü üzerindeki işlemeli 973/1565 tarihini,¹⁶ semâhâne ile mescidin inşa tarihi olarak kabul etmelerinden kaynaklanır.

10 Detaylı bilgi için bk. (Özönder, 1987, 17-18; Uzluk, 1943, 53-56; Uzluk, 1946, 84-92).

11 Detaylı bilgi için bk. (Dülgerler, 1994, 191; Konyalı, 1964, 638-639; Tuncer, 1991, 99-100).

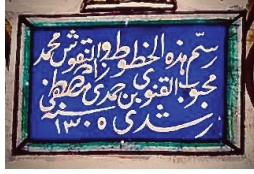
12 Karamanoğlu Dönemine ilişkin kaynak bk. (Diez vd., 1950).

13 Nitekim Veled Çelebi'ye göre II. Murad zamanında hücreler ve türbe etrafında bazı onarımlar yapılmıştır. Bk. (Uzluk, 1946).

14 Detaylı bilgi için bk. (Baysal, 2020; Baysal - Sayın, 2019; İrteş, 2020).

15 (Çelebi, 1314, I/160; Karaçelebizade, 1248, 197; Peçevi, 1968, I/426; Ramazanzade, 1290, 266; Sakıb Dede, 1283, I/143; Solakzade, 1297, 587; von Hammer-Purgstall, 1332, VI/153) gibi yazarlar bu görüş-teler. Bk. (Konyalı, 1964, 646-649; Küçükdağ, 2009).

16 Tarih şöyledir: "Allah onun sırrını mukaddes eylesin! Şah Sultan Süleyman, Mevlânâ'nın bu makamını ve menzillerinin yapımını emretti 973." Bizce burada kastedilen makam, püşidenin altında bulunan Mevlânâ ve Sultan Veled'in mermer sandukaları olmalıdır. Bk. (Erol, 1991).

	
<p>Şekil 4: Matrakçı Nasuh'un 1534 Tarihli Konya Minyatürü.</p>	
	<p>Şekil 5: Konyalı Nakkaş Mahbüb Efendi'nin (a) Mescit ve (b) Semâhânedeki 1305 ve 1306 Tarihli İmzaları. (Foto: Polat, 2009)</p>

15. yüzyılın sonunda veya 16. yüzyılın ilk çeyreğinde, yani ya II. Bayezid (1481-1512) veya Yavuz Selim (1512-1520) Dönemlerinde, yapılan tadilatla türbenin kuzeyine günümüzdeki semâhâne-mescit ünitesinin ilâve edilmiş olabileceğini de tahmin edebiliyoruz. Tahminimizin ilk mesnedi, II. Bayezid devrinin sosyo-politik durumunda Anadolu'da Safevî propagandasına karşı ehl-i sünnet tarikat merkezlerinin güçlendirilmesidir (meselâ Hacı Bayram Külliyesinin türbe kapısı ve minare ilâveleri ile Balım Sultan aracılığıyla Hacı Bektaş Dergâhı'nın tevsî ve reorganizasyonu yapıldı). Bu faaliyet ile birlikte Mevlânâ Dergâhı II. Bayezid tarafından da genişletilmiştir. İkinci mesnedimiz, Hz. Mevlânâ'ya büyük hürmeti olan ve Mısır seferinden dönüşte Şam'da Şeyh Muhiddin Arabî Külliyesini inşa ettiren Yavuz Selim'in, Mevlânâ Dergâhını tamir ettirirken önüne sadece yeni bir şadırvan yaptırmakla kalmayıp Dergâhın mescit-semâhâne ihtiyacını da gidermiş olması ihtimalidir. Üçüncü mesnedimiz ise, Matrakçı Nasuh'un 1534'te Kanunî'nin Bağdat seferine giderken Konya'yı ziyaretini konu alan minyatüründe Mevlânâ Dergâhının tasvir edilışıdır (Şekil 4).¹⁷ Minyatürün sağ alt köşesinde, “*Mevlâna Hz. Molla Hünkâr*” külliyesinde Yavuz Selim'in inşa ettirdiği şadırvanı, çektirdiği ihata duvarı, kurşunla kaplattığı kubbeli türbe bölümünün kuzeyinde minareli iki kubbeli, mescit-semâhâne kanadı görünmektedir.¹⁸ Şu hâlde bu kanat 1534'ten önce,

17 Bk. İst. Ü Ktp. no. TY 5964, 1533-36 tarihli Nasuhü's-Silâhî Matrakçı (1533) v. 17a ve (Matrakçı, 1976, 67).

18 Minyatürde 16. yüzyıl ortalarından itibaren dergâhın batısında değişik tarihlerde inşa edilecek (halk arasında Selimiye Camii olarak bilinen) Kanunî Sultan Süleyman Camii (Küçükdağ, 2009) ve Şehzade II. Selim'in 1563 tarihli imaret henüz inşa edilmemiş görünüyor.

ya Kanunî Dönemi'nden önceki bir tarihte ya da Kanunî saltanatının ilk yıllarında (1520¹⁹ ve 1534 arasında) inşa edilmiş olmalıydı. Bu tarih diliminin de 1520-1523 arasına kadar indirilmesi mümkündür.²⁰ Ancak kaynaklarda bu yıllarda Kanunî'nin Konya'da bir inşa faaliyeti gösterilmemektedir. Eğer Sinan'ın mimarbaşı olduğu yıllarda bir onarım veya mescit-semâhâne kanadı yaptırılmış olsaydı, bu önemdeki bir görev, Şeyh Abdülkadir Geylanî ve Şeyh Muhiddin Arabî Tekkelerinin tamirlerinde olduğu gibi, mutlaka Sinan'a verilirdi ve bu da bütün tezkirelerde zikredilirdi.²¹ Ayrıca mescit-semâhâne kanadında Osmanlı klasik üslûbundan ziyade daha erken Osmanlı Dönemi'nin üslûp ipuçları vardır. Kanaatimizce Kanunî'nin 1565-1566'daki türbe-mescit-semâhâne onarımında, Kubbe-i Hadra'da Mevlânâ ve Sultan Veled için bir gök mermer sanduka yaptırılmasından (Konyalı, 1964, 648-649) başka sadece post kubbesinin yeniden düzenlenmesi ve son cemaat yeri gibi eksik mimarî elemanların tamamlanması söz konusudur.

Tüm bu karışık tarihlendirme iddialarına rağmen, elimizdeki bilgi, çalışmamızın asıl konusu olan kuşak yazıların bulunduğu Mevlânâ Dergâhı semâhânesinin, 1523'ten önce, erken Osmanlı Dönemi'nde bir tarihte inşa edildiğini işaret etmektedir.

1.2. Konya Mevlânâ Dergâhı yazı ve kalemişleri:

“Mimari yapılardaki yazı ve kalemişlerinin dönem dönem (sık) onarımlar geçirmesi mukadderdir. Kubbe, tavan gibi birimlerde iklimden kaynaklanan yağmur ve kar sularının sızıntıları nedeniyle sıva yüzeyin nemlenip kabarması, ısı ve ışık kaynaklarından çıkan duman, is gibi çevresel faktörler veya insan nefesinin sıva yüzeyinde oluşturduğu tabaka gibi etkenler nakışların bozulmasında önemli rol oynar. Bunların yanı sıra kişilerin dış müdahaleleri ve bilinçsiz onarımlar da kalemişlerinin kalıcı hasara maruz kalmasında etkindir.” (İrteş - Baysal, 2021, 129).

Yukarıda zikredilen sebeplerinden dolayı, semâhâne kubbe kasnağı üzerine fırça ve boya ile işlenmiş kuşak yazılarının ilk hâlini tahmin etmek ve son hâlini tarihlendirmek, semâhânenin mimarisinden daha da karışık ve zor bir konudur. Kuşak yazıların 400 yıl içerisinde geçirdiği onarımların detaylı arşiv kayıtları olmadığı için, son iki onarımın dışında, yazılara ne değişiklikleri geçirdiği ve kimin tarafından müdahale edildiği tam bilinmiyor.

19. yüzyılda Dergâhın 1808-1839, 1814-1858, 1861-1876 yıllarında geçirdiği onarımlar arasında 1816'daki hayli geniş çaplı onarım ve yenilenmeleri dikkat çekmektedir. Bu onarımda, semâhânenin döşemesi ve semâhâne ile mescidin kubbe içleri yapılmış, üç tarafında bulunan duvarların üç kat badanayla pencerelerin etrafının çeşitli renklerde boya ile nakışın yenilendiği dikkat çekmektedir. 1817'te Sultan Selim Camii ile birlikte semâhâne, mescit ve diğer yerlerin sıva ve nakışları; pencerelerin tel örme kafesleri ve kubbelerin kurşunlarının tamir ve yenilenme işlerinin, noksanların tamamlanmış olduğu görülmektedir (Özönder, 1987, 24).

19 Kanunî 1520'de tahta çıkmıştır.

20 Çünkü 1523-1524'de Kanunî'nin sadrâzamı Piri Mehmed Paşa, dergâhın batısında ve dergâha ait bir arsanın üzerine hücrelerin çevrelediği bir ön avlulu camiye ihtiva eden bir mevlevî zâviyesini inşa ettirmiştir (Küçükdağ, 1992). O tarihte Pir Evinde mescit-semâhâne ünitesinin ihtiyacı söz konusu olsaydı, Piri Mehmed Paşa veya Kanunî kendisi daha önce onu inşa ederlerdi ve kaynaklarda geçerdi.

21 *Tezkiretü'l-Bünyan*, *Tezkiretü'l-Ebniye* ve *Adsız Risale*'deki listelerde Konya'da Mimar Sinan tarafından yapılmış herhangi bir âbide görünmemekte, sadece Sinan'ın o vakitler hassa mimarbaşı olduğu belirtilmektedir.

Kuşak yazıları etkileyen en önemli onarım ise, II. Abdülhamid zamanında 1886-1889'da gerçekleşti. Mescit onarıldı,²² semâhânenin kuzey ve doğu tarafları genişleterek mutrib heyeti, erkek ve kadın ziyaretçiler için iki katlı mahfiller inşa edildi (Uzluk, 1946, 142, 158-189); (Şekil 3). Onarım esnasında 1305-1306/1886-1887'de, Tilâvet Odası, Kubâbü'l-Aktâb, Post Kubbesi, semâhâne ve mescidin bütün duvar ve kubbelerinin kalem işleri ve yazıları, nakkaş Mehmed Mahbûb el-Konevî b. Hamdi Mustafa Rüşdî (d.1843-ö.1897; imzası: Şekil 5a, 5b)²³ tarafından kapatılarak üzerlerine 19. yüzyıl Türk Ampir üsluplu tamamen yeni kalem işleri ve hatları nakşedildi (Şekil 6a, 6b, 12a).

Ancak 96 yıl sonra, Cumhuriyet Dönemi'nde, 1982-1986 yıllarındaki kapsamlı onarım çalışmaları sırasında Mahbûb Efendi'nin nakşettiği kalem işleri ve muhdes sıva raspalanarak altından daha erken Osmanlı dönemlere ait kalem işleri ve yazılar açığa çıkarılıp üstlerinden geçilerek yeniden boyandı. (Şekil 7a, 7b). Bu onarım çalışmaları Manisa'da ikamet eden Özbek asıllı, kalemkâr Mustafa Baytal ve ekibi



6a



6b

Şekil 6a, 6b: Nakkaş Mehmed Mahbûb Efendi'nin Kubâbü'l Aktab'daki 1887'li Yıllara Ait Bazı Hat Yazıları. (Fotolar: Tanrıkorur'un 1980'lara ait arşivinden)



7a



7b

Şekil 7a,7b: Nakkaş Mustafa Baytal'ın Aynı (Şekil 6a, 6b) Yerlerinde İhya Ettiği 1980'li Yılların Hat ve Kalem İşleri. (Fotolar: Haşim Polat, 2009)

22 Bu onarıma ait 1307/1889 tarihli kitâbe mescidin son cemaat yeri üzerinde bulunmaktadır.

23 Konyalı Mahbûb Efendi'nin imzası hem mescit mihrabının üstündeki mavi zeminli "Resseme hâzihi'l-hutût ve'n-nukûş Mehmed Mahbûb el-Konevî b. Hamdi Mustafa Rüşdî sene 1305" tarihli kitâbesinde (Şekil 5a) hem semâhânenin güney kemer dolgusundaki en üstteki resmedilmiş dikdörtgen başlık içerisinde "Yâ Hazret-i Celâleddin Rumî b. Sultanü'l-ulemmâ kuddisse sırrihu Mehmed Mahbûb resseme 1306" yazılarının sonunda yer almaktadır (Şekil 5b). Mahbub Efendi hakkında daha detaylı bilgi için bk. (Özönder, 1994, 93-108).

gerçekleştirdi (Bakırcı, 2019, 325). Onarım sırasında, zamanın müze müdürü Erdoğan Erol²⁴ ve Önge'ye göre, "çalışmanın bilimsel niteliğini ortaya koymak" için "sıva ve badana rasparları sonucu bulunan yeni kompozisyonların kalıpları alınmış; fotoğrafları çektilirilmiş; onarım öncesi ve sonrası durumları albümler hâlinde belirlenmiş" "çünkü sanat ve mimarlık tarihi araştırmacıları, burayı gezen ziyaretçiler, dönemlerin nakışlarını mukayese imkânından mahrum bırakılmışlardır" (Önge, 1990, 323).

Maalesef alınan kalıplar ve hazırlanan fotoğraf albümleri Mevlânâ Müzesi arşivlerinden kaldırıldığı için²⁵ 1980'li yıllar onarımında semâhâne kubbe ve pandantif yazı ve kalem işlerinin ne safhalar geçirdiğini inceleme imkânımız olmamıştır.

Ancak Mahbûb Efendi veya Mustafa Baytal'a ait kalem işleri ve yazıları incelendiği zaman, çok motif ve harf deformasyonu görüldüğü için bu kalem işleri ve yazıların belki birkaç yüzyıl çok hatalı yenilenme onarımları geçirdikleri ortaya çıkıyor. Yani bunların vasıflı nakkaş ve hattatların ellerinden çıkmadığı anlaşılmaktadır.

2. Semâhâne kubbe kuşak yazıların bulunduğu tezyinat ortamı

Mevlânâ Dergâhı'nın semâhânesi (11.57 m. x 11.93 m.) kare plana yakın, semâ meydanına sahiptir. Semâhâneyi örten 11.05 m. çapı ile 5.27 m. yüksekliği kubbe ve pandantifler tamamen benzeyen erken bir döneme ait kalem işleriyle tezyin edilmiştir. Buna karşın semâhânenin kubbe kemerlerinin altındaki duvar yüzeyleri 19. yüzyıla ait yazılar ve Türk Ampir tezyinatına sahiptir (bk. Şekil 1, 3 ve 12a).

2.1. 1888-89 Tarihli semâhâne kubbe kemerlerinin altındaki duvar tezyinatı ve yazıları:

Semâhâne kubbesini taşıyan kemerlerin sınırlandırdığı duvar yüzeyleri üzerine, 1306/1888-1889'da nakkaş ve hattat Konyalı Mahbûb Efendi tarafından resmedilen ayaklı sehparlar üzerinde, dikdörtgen miğfer başlıklı, Mevlevî destarlı sikkeleri ve çelenk içine alınmış dairevî yazı levhaları (Şekil 8, 9, 10, 11) hemen dikkati çeker. 19. yüzyıla ait Türk Ampir üslûpla resmedilen bu semboller, özgün haline bırakılmış ve 1983-1984 onarım sırasında dökülmemiştir (Önge, 1990, 322). Bu semboller ve içerdikleri yazılar incelediğinde: miğfer başlıklı destarlı Mevlevî sikkeler üzerine en önemli Mevlevî meşayih adları yazıldığı ve çelenkli levhaların İslâm'ın on iki imam ve dört halifesinin adlarını içerdiği fark ediliyor. Resmedilen sembollerin bir nevi silsile-i Tarikat-i Mevlevîyye'yi temsil ettikleri hemen anlaşılıyor. Mevlevî âyinlerinin icrâ edildiği semâ meydanının etrafındaki duvarlarda silsile-i Tarikat-i Mevlevîyye bulunması, âyinlere ciddi bir manevi atmosfer katmaktaydı. Kuzey kemerinin altındaki duvarda destarlı Mevlevî sikkesi üzerine Mevlevî tarikatının pirî Mevlânâ Celâleddin Rumî b. Sultan-ül ulemâ (Şekil 8, Tablo 1); kible tarafındaki güney kemerinin altındaki duvarda Allah ve Muhammed'in levhaların ortasında, destarlı Mevlevî sikkesi üzerine Mevlevî tarikatının kurucusu, Sultan Veled b. Mevlânâ (Şekil 9, Tablo 2); doğu kemerinin altındaki duvarda destarlı Mevlevî sikkesi üzerine Hz. Mevlânâ'nın hocası, Şeyh Şemseddin Tebrîzi (Şekil 10, Tablo 3) ve batı kemerinin altındaki duvarda destarlı Mevlevî sikkesi üzerine Hz. Mevlânâ'nın

24 Kasım 2023 tarihli görüşmemizde eski Konya Mevlânâ Müzesi müdürü, Erdoğan Erol "Onarım öncesi, sırası ve sonrası çekilen fotoğraflar büyük albümlere yerleştirilerek Mevlânâ Müzesinin arşivine kaldırılmıştır." dedi.

25 2023 Kasım'da şimdiki Konya Mevlânâ Müzesi müdürü yardımcısı Naci Bakırcı'ya albümleri görmek istediğimi söylediğimde bu albümlerin Müze arşivinden kaldırıp Konya Müze Müdürlüğüne teslim edildiğini söylemiştir. Ancak albümlerin akıbetini öğrenip çekilen fotoğrafları görüp inceleyemedik.

Mesnevî-i Şerîf'inin kâtibi ve ilk halifesi, Şeyh (Çelebi) Hüsameddin'in (Şekil 11, Tablo 4) adlarının yazıldığı dikkati çeker.



Şekil 8. Kuzey Kemerin Altındaki Duvar Yazıları

Şekil 9. Güney Kemerin Altındaki Duvar Yazıları

Tablo 1: Kuzey Kemerin Altındaki Duvar Yazıları

يا حضرت امام محمد مهدي رضي الله عنه Yâ Hazret-i İmâm Muhammed el-Mehdî radiyallahu anhu	يا حضرت جلال الدين رومي بن سلطان العلماء قدسة سره محمد محمود رسم ١٣٠٦ Yâ Hazret-i Celâleddîn Rumî bin Sultanü'l-ulemâ kuddise sırruhu Mehmed Mahbûb resemehu 1306 [M.1888-89]	يا حضرت امام علي النقي رضي الله عنه Yâ Hazret-i İmâm Ali e'n-Nâkî radiyallahu anhu
	يا حضرت امام حسن العسكري رضي الله عنه Yâ Hazret-i İmâm Hasan el-Askerî radiyallahu anhu	

Tablo 2: Güney Kemerin Altındaki Duvar Yazıları

محمد (صلى الله عليه وسلم) Muhammed s.a.s.		الله (جله جلاله) Allah c.c.
يا حضرت امام جعفر الصادق رضي الله عنه Yâ Hazret-i İmâm Ca'fer es-Sâdık radiyallahu anhu	يا حضرت سلطان ولد بن مولانا قدس سره Yâ Hazret-i Sultan Veled bin Mevlânâ kuddise sırruhu	يا حضرت امام زين العابدين رضي الله عنه Yâ Hazret-i İmâm Zeynelâbîdîn radiyallahu anhu
	يا حضرت امام محمد الباقر رضي الله عنه Yâ Hazret-i İmâm Muhammed el-Bâkır radiyallahu anhu	



Şekil 10: Doğu Kemerin Altındaki Duvar Yazıları

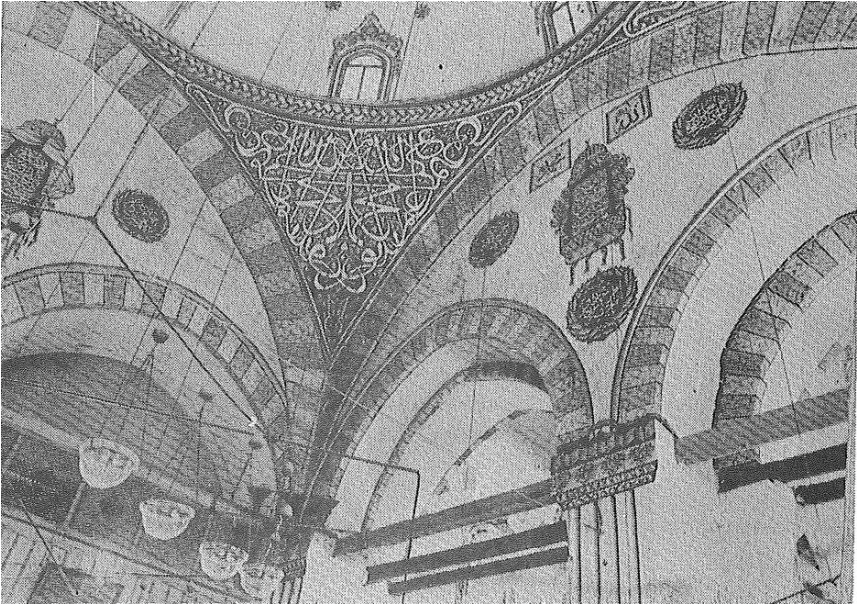
Şekil 11: Batı Kemerin Altındaki Duvar Yazıları

Tablo 3: Doğu Kemerin Altındaki Duvar Yazıları

يا حضرت امام محمد التقي رضي الله عنه Yâ Hazret-i İmâm Muhammed e't-Takî radiyallahu anhu	يا حضرت شيخ شمس الدين تبريزي قدس سره العزيز Yâ Hazret-i Şeyh Şemseddin Tebrizî kuddise sırruhu el-azîz	يا حضرت امام موسى الكاظم رضي الله عنه Yâ Hazret-i İmâm Mûsâ el- Kâzım radiyallahu anhu
	يا حضرت امام موسى الرضا رضي الله عنه Yâ Hazret-i İmâm Mûsâ e'r-Rızâ radiyallahu anhu	

Tablo 4: Batı Kemerin Altındaki Duvar Yazıları

يا حضرت امام حسين رضي الله عنه Yâ Hazret-i İmâm Hüseyin radiyallahu anhum	يا حضرت شيخ حسام الدين قدس سره العزيز الغفار Yâ Hazret-i Şeyh Hüsameddin kuddise sırruhu el-aziz el- gaffâr	يا حضرت امام علي كرم وجهه الله رضي الله عنه Yâ Hazret-i İmâm Ali kerreme vechehu Allahu radiyallahu anhu
	يا حضرت امام حسن رضي الله عنه Yâ Hazret-i İmâm Hasan radiyallahu anhu	



Şekil 12a: Nakkaş Mehmed Mahbûb Efendi'nin 1887'li Yıllara Ait Mevlânâ Dergâhı Semâhâne Kemer, Pandantif ve Kubbe Kuşak Yazısı, 1982'deki Onarımdan Önceki Durumu.
Foto: (Özönder, 1994, 104)

2.2. 1980'li Yıllarda ihya edilen semâhâne kubbe pandantifi ve yüzeyindeki tezyinatı ve yazıları:

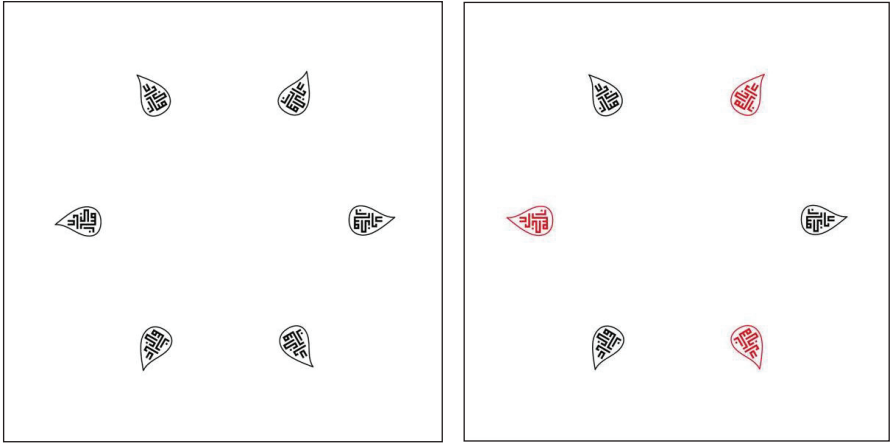
Semâhâne kubbe kemerlerinin altında yer alan 19. yüzyıla ait duvar tezyinatı ve yazıları dışındaki tüm semâhâne kalem işleri ve yazılar 1983-84 yıllarındaki onarım sırasında, kalemkâr Mustafa Baytal ve ekibi tarafından muhdes sıvaların altından çıkarılıp yeniden ihya edilmiş ve 19. yüzyıldan öncesine ait olduğu iddia edilmektedir (Baysal, 2023; Önge, 1990). Ancak bu kubbe pandantifleri ve kubbede yer alan kalem işleri ve yazıların sağlıklı bir değerlendirmesini yapabilmek için muhakkak Önge ve Erol'un söz ettikleri, onarım safhalarını gösteren arşiv dosyasındaki fotoğrafların ve çıkartılan kalıpların incelenmesi gerekmektedir.²⁶ Ancak daha önce söz ettiğimiz sebeplerle bu arşiv dosyasındaki fotoğraflara ve kalıplara ulaşamadığı için, kalan semâhâne kubbe tezyinatı ve yazılarında görülen motif ve yazı deformasyonlarının veya bozuk noktaların -yani 1980'li yıllarda yapılan onarımda veya önceki yüzyıllardakilerde- neyden kaynaklandığını söylemek mümkün değildir. Ama arşivimizde bulunan Mahbûb Efendi'ye ait eski yazıların çoğunu, 1980'li yıllarda sıva altından çıkarıp ihya eden Mustafa Baytal'a ait yeni yazıların farklı kalem işleri olmamasına rağmen yazıların benzer ibâreler içerdiklerine tanık olmaktadır (Bk. Şekil 6a, 6b ve 7a, 7b ve 12a, 12b).

26 Detaylı bilgi için bk. (Önge, 1990, 323) ve dipnot 25.



Şekil 12b: Mevlânâ Dergâhı Semâhâne Kubbesi, Pandantif ve Kemer Altındaki Tezîyatı
(Foto: H. Polat)

<p>Şekil 13a: Kubbe Göbeği Celi Sülüs Yazılar</p>	<p>13b: Damla Şeklindeki Ters İşlenmiş Makîli Yazılar</p>	<p>13c: damla şeklinde Doğru İşlenmiş Makîli Yazılar (Ali Toy)</p>	<p>13d: düz</p>	<p>13e: istifli</p>



Şekil 14a: Kompozisyon 1
Damla Şeklindeki ‘Mübarek bād’ Makılı Hat, Kubbede Böyle Görünmeliydi.
(Hattat Ali Toy, Ekim 2023)

veya **Şekil 14b:** Kompozisyon 2

2.2.1 Semâhâne kubbe pendentifleri üzerindeki yazılar:

Nakkaş ve hattat Mustafa Baytal ve ekibinin 1983-84 yıllarındaki onarımında ihya ettikleri, turuncu, yeşil ve beyazla tahrirlenmeyen semâhâne üçgen kubbe pendentiflerinin sarı kıvrım dal ve yeşil dolgulu rumî yapraklardan oluşan turuncu bir zemin üzerine, siyahla tahrirlenmeyen beyaz renkli iri celi sülüs, müsennâ olarak yazılmış Allah, Muhammed, Ebubekir, Ömer, Osman, Ali radiyallahu anhum ibâreleri, şaşırtıcı ve nadir görülen bir kompozisyonudur (Şekil 12b).²⁷

2.2.2 Semâhâne kubbe üzerindeki kalem işleri ve yazılar:

Kubbenin dairevî tezyinat tasarımının başlangıç noktası olarak kubbe merkezinde yer alan yarım küre biçimdeki beyaz kabara etrafındaki siyah renkli zemin üzerine dairevî örgü yazı kompozisyonu sayılabilir. Beyaz kabara etrafında (يا عالماً بحالى - Yâ âlimen bi-hâlî - *Ey her halimizi bilen Allah*) beyaz celi sülüs ibâresi altı defa tekrarlanarak üstteki ‘ye’ bağlantılarıyla dairevî örgü yazı kompozisyonu oluşturuluyor (Şekil 13a).

Dairevî yazı örgü etrafında oluşan sarı zemin üzerine siyah rumî motifleri ile dolu radyal altı köşeli yıldızın her köşenin uçuna, içleri siyah renkli damla motiflerinin üzerinde (مبارك باد - mübarek bād - *mübarek olsun*) ters işlenmiş turuncu Makılı hat ibâreleri bulunduğu dikkat çekicidir (Şekil 13b). Ters işlenmiş damla şeklindeki ‘mübarek bād’ Makılı hatları, hattat Ali Toy’a göre, kubbede ya tamamen doğru işlenmiş (Şekil 13c ve 14b) veya bir düz - bir ters, münavebeli olarak işlenmiş (Şekil 14b) olarak görünmeliydi. Bu ters işlenmiş damla şeklindeki motifler, ister istemez 1980’li onarımda alınan bazı kubbe tezyinatı kalıpların yanlış uygulandığı şüphesini

²⁷ Kompozisyonundaki yazılar, Mevlânâ Dergâhında 1980’li yıllardaki onarımda mescid mahfili arkasında ve Kubâb-ül Aktâb bölümü batı, güney ve doğu duvarlarında çıkarılıp yeniden ihya edilen celi sülüs müsennâ yazılar, erken Osmanlı Dönemi’ne ait Edirne’de Eski Cami, Muradiye Camii ve Üç Şerefeli Cami, Bursa’da Ulucami, Yeşil Cami ve Cem Sultan Türbesi içindeki 15. yüzyıla ait yazı ve nakışlarla büyük benzerlik göstermektedir.

de uyandırıyor. Ama maalesef böyle bir şüphe, ancak arşivlenen kalıplar ve çekilmiş fotoğrafların detaylı bir incelemesinden sonra giderilebilir.

Damla motiflerin bulunduğu daireden sonra kubbenin ana dairevî tezyinat tasarımının üçüncü dairesi, beşgen bir malakarî kabara etrafında dönen beş iri turuncu münhani, rumî motif ve beş şeritten oluşan yeni, olağan dışı, altı tane çark-ı felek şekilden meydana gelmektedir.²⁸ Kubbenin dairevî tezyinat tasarımının dördüncü ve son dairesi çok deforme edilmiş hatayî ve rümî motiflerle dolu altı yarım şemse motiften oluşuyor. Kubbenin dairevî tezyinatı siyah ve kırmızı çizgili bir kenar ile sınırlanmış ve püsküllü tığ askı motifleriyle saçaklanmıştır. Kubbenin tezyinat ağının merkezden başlayan altı köşeli yıldız kompozisyonu etrafında gelişen, radyal olarak dizilmiş ve birbirlerine yeşil şeritlerle bağlanmış çarkı felekler ve yarım şemselerden oluşan tasarımın 15. yüzyılın sonunda veya 16. yüzyılın ilk çeyreğinde, yani ya II. Bayezid (1481-1512) veya Yavuz Selim (1512-1520) Dönemleri'nde yapıldığı tahmin edilebilir. Bursa Muradiye'de bulunan Cem Sultan Türbesi kubbe tezyinatı tasarımının yazıları ve nakışlarıyla büyük benzerlik gösterdiği (İrteş, 2018, 125-126) halde maalesef geçirdiği kötü onarımlar neticesinde semâhâne kubbe tezyinatında yer alan çoğu motif ve yazı deforme olmuştur.

2.2.3 Semâhâne kubbe kasnağındaki pencere etrafındaki tezyinat:

Kubbe kasnağındaki sekiz pencerenin etrafı, hatayî motiflerden oluşan bir çerçeve ve taçla süslenmiştir. Ancak bu iki parçalı kompozisyon yan yana gelen pencerelerde, münavebeli olarak kırmızı zemin üzerine beyaz veya beyaz üzerine kırmızı desenle tekrarlanmıştır. 19. yüzyılda yapılmış natüralist çiçek ve yaprak motiflerinin altında bulunan bu kompozisyonlar muhtemelen yukarıda söz edilen 18. yüzyıl ve 1817'deki onarımlara ait olmalıdır (Özönder, 1987, 24). 1980'li onarım sırasında, sonradan konuldukları belli olan ahşap çerçevesi, basit pencere içlikleri yerine, fevkanî duvar pencerelerinden alınan örneğe göre yapılmış, camlı alçı içlikler yerleştirilmiş ve dış yüzlerine de basit filgözü dışlıklar takılmıştır (Önge, 1990, 322).

2.2.4 Semâhâne kubbe kasnağında bulunan Arapça kuşak yazıları:

Sekiz kubbe kasnak pencerenin hemen altında ve üçgen pandantiflerin üzerinde, kubbe eteğinin içbükey profilinde turuncu zemin üzerinde, makalemizin deşifresini konu edindiği beyaz küfi ile yazılmış Arapça kuşak yazı şeridi bulunmaktadır.

3. Semâhâne kubbe kuşağındaki yazıların özellikleri

1980'li yıllardaki onarıma ait fotoğraflarla hazırlanmış arşiv dosyalarını ve 1983-1984 yıllardan önce semâhâne kubbe kasnak eteğindeki bugünkü kuşak yazı şeridin yerini gören, inceleyebilme fırsatı bulan Mevlânâ Müzesi müdür yardımcısı Naci Bakırcı'ya göre, şimdiki kuşak yazı şeridi yerine 1306/1888-1889'da nakkaş ve hattat Konyalı Mahbûb Efendi'nin resmettiği "zeytin dalı yapraklı, birbirine zincir gibi geçmeli bir bordür" yer alıyordu.²⁹ Bugünkü kuşak yazı yerindeki bu zeytin dalı yapraklı süs şeridi (Şekil 12a) Özönder'in Mahbûb Efendi hakkında makalesinde açıkça görünmektedir (Özönder, 1994, 104). Bu bilgiye göre, günümüzdeki kuşak yazıları üzerinde daha önceden, Şekil 6a, 6b ve Şekil 7a, 7b'de olduğu gibi, Mahbûb

28 Bk. (Baysal, 2023, 27) Figure 3.1. Rotational Symmetry Form Drawing.

29 Bu bilgi Mevlânâ Müzesi müdür yardımcısı Naci Bakırcı ile yapılan 2023 Ekim'deki yazışmalarımızdan alındı.

Efendi'ninkilere benzeyen bir yazı şeridi yer almamaktadır. Ayrıca 1980'li yıllardaki Mevlânâ Müzesi müdürü Erdoğan Erol'a göre, bugünkü kuşak yazı şeridi meydana çıkıncaya kadar, üzerindeki muhdes sıvanın derin kazınmasıyla yüzlerce kova dolusu fazlalığın giderilmesinden sonra "kubbe kasnağın çapı 5 m. daha genişledi".³⁰ Erol'un verdiği bilgiye göre ise, 1888-1889'de Mahbûb Efendi'ye ait bitkisel şeridi düz bir yüzey üzerinde işlenmiş ve kuşak yazıların bugün buldukları içbükey yüzeye ancak çok derin muhdes sıvaların kazınmasından sonra ulaşılabilirdi. Ama bu iki bilgi, ancak arşivlenen kalıpların ve çekilmiş fotoğrafların detaylı bir incelemesinden sonra tam onaylanabilir.

Yirmi beş buçuk Arapça mısradan oluşan kuşak yazıları, semâhâne kasnak pencerelerinin altındaki 34,73 m. uzunluğu ve 37 cm. yüksekliği olan içbükey profil şerit üzerindedir. (Şekil 1) Yazı kuşak şeritte, kırmızı bir zemin üzerine beyaz renkte serbest düğüm ve helezoni rumî motifleriyle zenginleştirilmiş beyaz tezyîni çiçekli³¹ veya Yapma Doğu Kufi³² hat Arapça ibâreleri bulunuyor. Düğüm motiflerinin oluşturduğu kapalı formların iç bünyeleri siyah rengi ile doldurulmuştur. Yazı şeridinin altında 8 cm. ve üstünde 10 cm. yüksekliği olan birer bordür yer alır. Bordürler siyah renkli bir zemin üzerine tekrarlanan, bir ters - bir düz, basit beyaz palmet ve yarım rumî motiflerinden meydana getirilmiştir (Şekil 15). Bu yazı kuşağı, Bursa, Muradiye'de bulunan 15. yüzyılda inşa edilmiş Cem Sultan Türbesindeki kubbe kasnağının altındaki içbükey profilindeki bordürsüz, "Esmâ'ül Hüsna" ince yazı kuşağının muntazam sıralanmış düğüm ve kufi yazısının renk ve motifleriyle bazı benzerlikler arz ediyor³³ (Şekil 16). Ancak Mevlânâ Dergâhında 1980'lerdeki onarım raspalarından sonra, 19. yüzyıldaki muhdes sıva altından meydana çıkartılan tüm yazılar ve süsleme motiflerinde olduğu gibi, uzman bir hattat ve müzehhip tarafından onarılmadığı için, bu kûfîler vasıflı değildir, hem yazandan hem işleyenden kaynaklanan çok harf hataları ile motif şekil bozuklukları görülmektedir.



Şekil 15: Mevlânâ Dergâhı Semâhâne Kubbe Kasnak Kuşak Yazıları. (Foto: Ahmet Kuş, 19.09.2023)

30 Bu bilgi eski Mevlânâ Müzesi müdür Erdoğan Erol ile yapılan 2023 Kasım'daki telefon görüşmemizden alındı.

31 Zennûn-Serin'in tanımına göre "tezyîni ve çiçekli kufî (el-kûfiyyü'l-muzarhef) yazısında harflerin uçları ve yazı boşlukları; yaprak kıvrımları, stilize çiçek ve hayvan motifleriyle bezenmiştir" (Zennun - Serin, 2002, 26/344).

32 Doç. Dr. Ali Toy Hoca'nın "Yapma Doğu Kûfisi" tanımı ve yardımları için şükranlarımızı arz ederiz.

33 Detaylı bilgi için bk. (Kamacı, 2021, 95; Kaya, 2024)



Şekil 16: Bursa Cem Sultan Türbesi Kubbe Kuşak Yazıları. (<https://www.semerkanddanbosnaya.com/portfolio/cem-sultan-turbesi/erişim tarihi 21.10.2023>)

4. Mevlânâ ve Arapça:

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) XIII. Belh'te doğduktan sonra küçük yaşlarda ailesiyle birlikte terk-i diyâr etmiş, vefatına kadar Konya'da yaşamıştır. Babası Bahâeddîn Veled (ö. 628/1231) yaşadığı dönemin ileri gelen din âlimlerinden biri olmakla beraber, *Maârif* adlı eserin müellifidir. Mevlânâ, ilk tahsilini babasından görmüştür. Rûmî, yirmi dört yaşındayken babasını Konya'da kaybetmiştir. Bunun üzerine, bir rivayete göre babasının vasiyeti başka bir rivayete göre Konya hükümdarı Alaeddîn Keykubad'ın (1220-1237) isteği ve yine bir diğer rivayete göre babasının müritlerinin ricası üzerine babasının müftülük makamına oturmuş, “tarikatten uzak, şeriatin müftüsü” olmuştur (Füruzanfer, 2005, 79). Çocukluktan itibaren Arapçayla haşır neşir olan Rûmî'nin eserlerine ve özellikle *Divân-ı Kebîr*'e bakıldığında, onun İran ve Arap edebiyatına iyi derece vakıf olduğu ve iki dilde de edebî eserler üretmede yetkin olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra, Mevlânâ'nın şiirlerinde Rumca ve Türkçe unsurların var olduğu, büyük sûfinin bu dilleri de bildiğini göstermektedir.³⁴

Mevlânâ, her ne kadar düşüncelerini şiir aracılığıyla paylaşsa da şairlikten nefret ettiğini, onun için şairlikten daha kötü bir iş olmadığını ve “yârân” için şiir yazdığını belirtmiş, şiir yazmayı işkembe içindeki dışkıyı temizlemeye benzeterek şiirin “en alçak metâ” olduğunu vurgulamaktan çekinmemiştir (Rûmî, 1400, 92). Mevlânâ şiir yazmayı ayıp saysa yaşadığı dönem ve bulunduğu kültür çevresindeki şartları gözetenek düşüncelerini insanlara iletmenin en kestirme ve keskin yolunun şiir olduğunun farkındaydı. Dolayısıyla, düşüncesinin şiir aracılığıyla sonraki asırlar için konuşma yetisinin kanal kazmasına³⁵ mâni olmamış ve şiir yazmayı tercih etmiştir.

Mevlânâ için lisan bir araçtır ve bu durumu, eserlerinde özellikle vurgulamıştır.³⁶ Rûmî, eserlerinin büyük bir kısmını Farsçayla yazmayı tercih etse de, *Mesnevî*'nin III. defterinde Arapça ve Farsça arasında bir kıyas yapmış, Arapçanın “daha hoş” olduğunu ifade etmiştir (Rûmî, 2015, 438). Mevlânâ, gazellerinden birinde de Arapçayı Farsçaya nazaran daha hoş bir dil olarak kabul ettiğini vurgulamıştır (Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Mevlevî, 1394, 458).

Arapçayı Farsçadan daha üstün ve hoş görmek sadece Mevlânâ ile sınırlı değildir. Esasında bu durum, Arapçanın Kurân-ı Kerim ve İslâmiyet dili olmasıyla alakalı bir durumdur. Nitekim Rûmî'nin çağdaşı olan Sa'dî-i Şirazi (ö. 691/1292) de *Gülistan*'da

34 Mevlânâ'nın şiirlerinde Rumca unsurlar için bk. (Gölpınarlı, 2015, 256). Ayrıca, Mevlânâ'da Türkçe unsurlarla ilgili bk. (Yaltkaya, 2010).

35 *Mesnevî*'nin III. defteri, 2535 numaralı beyit. Bk. (Rûmî, 2015, 394).

36 Meselâ *Mesnevî*'nin II. defterinde “Rûhun Türkçeyle Arapçayla işi ne?” demiştir. Bk. (Rûmî, 2015, 180).

Arapçanın Farsçadan daha üstün olduğunu ima eder cümleler kurmuştur (Sadi-i Şirazi, 1394, 142). Hâfız-ı Şirazi (ö. 792/1390 ?) de aynı durumu ima ve ifade etmiştir (Hâfız-ı Şirazi, 1395, 143).

5. *Dîvân-ı Kebîr*'de Arapça Unsurlar:

Dîvân-ı Kebîr, Mevlânâ'nın gazellerini ve rubâilerini ihtivâ eden eseridir. Mevlânâ, şiiirlerinin büyük bir kısmını Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247 ?) ile tanıştıktan sonra söylemiş (Yazıcı, 1994, 9/432) ve bu şiiirler Mevlânâ'nın etrafındakiler tarafından kayıt altına alınmıştır.³⁷ Çok hacimli bir divan olması hasebiyle bu esere *Dîvân-ı Kebîr* denmiştir. Bununla birlikte Mevlânâ, şiiirlerinde kendi adı veya lakabı yerine Şems veya Şems-i Tebrîzî kelimelerini mahlas olarak kullandığı için onun bu eseri *Dîvân-ı Şems*, *Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî* olarak da bilinmektedir. Ayrıca, Mevlânâ'nın bazı gazellerinde mahlas kelimesi yerine "Hâmûş, Hâmoş, Hamoş" gibi kelimeler vardır ki bazı araştırmacılara göre bu kelimeler Mevlânâ'nın mahlası olarak kabul edilmiştir (Şefii-i Kedkenî, 1387, 1/44).

Dîvân-ı Kebîr, ömrünü Mevlânâ araştırmalarına adayan merhum Bedüzzamân Fürûzanfer (ö. 1970) tarafından on cilt hâlinde neşredilmiştir.³⁸ Fürûzanfer, çokça yazma eserden faydalandığı için onun neşrinde Mevlânâ'ya ait olmayan şiiirlerin bulunması ihtimâl dâiresindedir. Fürûzanfer'in neşrinde toplamda 36,360 beyit bulunmaktadır ki bunların 3,229'u gazel, 1,983'ü rubâî ve 44'ü tercî-i bend formundadır (Şefii-i Kedkenî, 1387, 1/44). Bu gazellerin büyük bir kısmı Farsçadır. Eserin tamamına göre büyük bir yekûn oluşturmaya da *Dîvân-ı Kebîr*'de Arapça şiiirler de bulunmaktadır. Söz konusu Arapça şiiirler genel olarak iki kategoride toplanabilir: 1. Tamamen Arapça olan şiiirler, 2. Mülemma (yani bir mısra, bir beyit veya bir kısmı Arapça olan şiiirler). *Dîvân-ı Kebîr*'de yer alan ve bütünüyle Arapça yazılmış olan gazellerin toplam sayısı 76'dır (Tabatabai, 1381, 2).³⁹

6. Konya Mevlânâ Dergâhı Semâhânesi'nin kuşak yazıları:

Şimdiye kadar Mevlânâ Dergâhı semâhânesi'nin kuşağındaki yazıları konu eden bir akademik çalışma yayımlanmıştır.⁴⁰ Söz konusu çalışmada, kuşaktaki yazıların okunuşun zor olduğu ifade edilmiş, yazıların mâhiyeti ve içeriği hakkında bilgi verilmemiş ve deşifre edilmemiştir (Baysal, 2023, 29). Oysa ki söz konusu eserler okunaklıdır ve deformeler yazıların okunması için bir mâni teşkil etmemektedir.

Semâhane kuşaktaki yazıların tamamı Mevlânâ'nın Arapça gazellerinden seçilmiştir. Yukarıdada belirtildiği üzere, Mevlânâ'nın gözünde Arapça Farsçadan daha hoş bir dildir. Bu durumdan haberdar olan dergâhın mimarları ihtimal ki bu sebepten

37 Mevlânâ'nın Şems'ten önce de şiiirler yazdığı ileri sürülmüştür. Bk. (Gölpınarlı, 2015, 251).

38 Eserin dördüncü baskısının künyesi şu şekildedir: (Fürûzanfer, 1378). *Divan-ı Şems*'in İran'da birçok yayınevi tarafından neşredilmiştir. Bununla birlikte on cilt olan yayın bir araya getirilerek tek cilt hâlinde 1394 hicri-i şemsî (2015-2016) yılında bir daha Tahrân Üniversitesi Yayınları tarafından neşredilmiştir (Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Mevlevî, 1394).

39 *Divân-ı Kebîr*'de yer alan Arapça ibâreler ve beyitlerle ilgili İran'da 2002 yılında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bu tezde *Divân-ı Kebîr*'deki Arapça ibareler 3 kategoride toplanmıştır: 1. Bütünüyle Arapça olan gazeller, 2. En az bir mısra veya beyit Arapça içeren şiiirler (mülemma şiiirler), 3. Tam bir mısra olmayıp Farsça bir mısra içinde yer alan Arapça ibâreler. Detaylı bilgi için bk. (Tabatabai, 1381). Bununla birlikte, Türkiye'de 2013 yılında aynı konuda bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bk. (Demir, 2013).

40 Söz konusu çalışma yayımlandığında makalemizle ilgili çalışmamızın büyük bir kısmı hazırlanmıştı ancak dergiye gönderilmemişti.

dolayı böyle bir tercihte bulunmuşlar ve Arapça gazellerden seçmeler yaparak kuşağa işlemişlerdir. Kuşaktaki yazıların bilgileri şu şekildedir: Sırasıyla kuşakta *Divân-ı Kebîr*'deki 278 numaralı gazelin tamamı, 288 numaralı gazelin 9 ve 10. beyitleri ve 3221 numaralı gazelin ilk dört beyti yer almaktadır. Bu gazellerin tamamı Arapçadır ve mülemmâ değildir. Kuşakta bulunan şiirler, Türkçe transkripsiyonları ve Türkçe tercümeleri aşağıdaki gibidir:

6.1. 278 Numaralı Gazel: (1. Beyit Şekil 17'de ve son beyit Şekil 18'de bulunmaktadır):⁴¹

[Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün]

1. Ene lâ uksimu illâ bi-ricâlin sadekûnâ Ene lâ a'sîku illâ bi-melâhin aşekûnâ	أَنَا لَا أَقْسِمُ إِلَّا بِرِجَالٍ صَدَقُوا أَنَا لَا أَعْشِقُ إِلَّا بِمِلَاحٍ عَشِيقُوا
2. Fe-sabû sümme sabînâ fe-etû sümme etînâ Lehümü 'l-fazlu aleynâ li-me mimmâ sabekûnâ	فَصَبُوا ثُمَّ صَبِينَا فَاتُوا ثُمَّ اتِينَا لَهُمُ الْفَضْلُ عَلَيْنَا لِمَ مِمَّا سَبَقُونَا
3. Fe-fetahnâ hadekâtin ve ganimnâ sadekâtin Ve sareknâ sarekâtin fe-izâ hüm sarekûnâ	فَفَتَحْنَا حَدَقَاتٍ وَغَنِمْنَا صَدَقَاتٍ وَسَرَقْنَا سَرَقاتٍ فَإِذَا هُمْ سَرَقُونَا
4. Fe-zafernâ bi-kulûbin ve galimnâ bi-guyûbin Fe-saka 'Allâhu ve sukÿen li-uyûnin ramakûnâ	فَقَطَّرْنَا بِقُلُوبٍ وَغَلِمْنَا بِغُيُوبٍ فَسَقَى اللَّهُ وَسُقِيَاً لِعَيْونٍ رَمَقُونَا
5. Lehika 'l-fazlu ve illâ lehütiknâ ve heliknâ Fe-ferernâ ve nefernâ fe-izâ hüm lehikûnâ	لَحِقَ الْفَضْلُ وَالْأَلْهَيْتِكُنَا وَهَلِكُنَا فَقَرَرْنَا وَتَفَرَّرْنَا فَلِذَا هُمْ أَحَقُّونَا
6. Ene lev-lây uhâzir sahata 'Allâhu le-kultu Ramaka 'l-aynü lizâmen halakûnâ halakûnâ	أَنَا لَوْلَايَ أَحَازِرُ سَخَطَ اللَّهِ أَقْلُدْتُ رَمَقَ الْعَيْنُ لِيَزَاماً حَاقُّونَا حَاقُّونَا
7. Fe-ta'arraz li-şümûsin mekenet tahte nüfûsin Ve sakûnâ bi-ku'ûsin razeKûnâ razeKûnâ	فَتَعَرَّضَ لِشُمُوسٍ مَكَنتَ تَحْتَ نَفُوسٍ وَسَقُونَا بِكُوسٍ رَزَقُونَا رَزَقُونَا

Tercüme:

1. Ben, bize sâdik erler dışında kimseye yemin etmem. Ben bize âşık olan tatlı sevgililer dışında kimseye âşık olmam.

2. Önce onlar bize âşık oldu, sonra biz onlara âşık olduk. Bize geldiler, biz de onlara doğru geldik. Onların fazileti, hep bizim rehberimiz olduklarındandır.

3. Gözlerimizi açtık, keremlerinden nasiplendik. Çalınacakları çaldık, sonra ansızın onlar bizi çaldılar.

4. Kalplere galip geldik, gaipleri öğrendik. Allah bize bir bâde içirdi, bize bakanların gözlerini şaraba doyurdu.

5. [Tam zamanında] fazilet bize ulaştı. Aksi takdirde rüsva ve helâk olacaktık. O ikisi bize tam ulaşacakken ürktük ve kaçtık.

41 Eylül 2023'te fotoğrafları titizlikle bize ulaştıran Doç. Dr. Mustafa Akkuş ve Ahmet Kuş Bey'e şükranlarımızı arz ederiz.

6. Allah'ın gazabından korkmasam “Ölümlle göz göze geldik ve onlar tekrar bizi yarattılar!” derdim.

7. Canların altında bulunan Şemslere/güneşlere yönel. Bize, rızığımız olarak belirledikleri kâselerle şarap içirdiler. (Füruzanfer, 1378, 1/173; Tabatabai, 1381, 40-41).



Şekil 17: 278 Numaralı Gazelin 1. Beyit. (Foto: Ahmet Kuş, 19.09.2023)



Şekil 18: 278 Numaralı Gazelin Son Beyit. (Foto: Ahmet Kuş, 19.09.2023)

6.2. 288 Numaralı Gazel: *Divan-ı Kebîr* neşrine göre toplamda on beyitten oluşan bu gazelden üç buçuk mısra (bir buçuk beyit) alınmıştır. Alınan mısralar ise 9. ve 10. beyitlerdir. Anlam bütünlüğünü görmek açısından yarım olan beytin eksik kısmı köşeli parantez içinde verildi. Ayrıca transkripsiyon ve tercüme numaraları gazelin beyit sırasına göre yazıldı. (Mısralar şekil 19 ve 20’de bulunmaktadır):

[Müstef’îlâtün, Müstef’îlâtün veya Fa’lün Fa’ülün Fa’lün Fa’ülün]

9. [İşkî hisâni] nahve’l-maâni Hâzâ kifâni lâ tazlimûnâ	عشقى حصانى [نحو المعانى] هذا كفىنى، لا تظلمونا
10. El-ıšku hâlün mülktün ve mâlün Nevmî muhâlün lâ tazlimûnâ	العشقى حال، ملىك و مالى نومى محال لا تظلمونا

Tercüme:

9. [Benim aşkım] en güzel mânâlara [götüren merkeptir]. Bana bu yeter, bize zulmetmeyin!

10. Aşk bana ‘hâl’dir;⁴² mal ve mülktür. Benim uyku uyumam muhâldir, bize zulmetmeyin. (Füruzanfer, 1378, 1/177; Tabatabai, 1381, 48).

42 Hal bir tasavvuf terimidir. Detaylı bilgi için bk. (Demirci, 1997).



Şekil 19: 288 Numaralı Gazel. (Foto: Ahmet Kuş, 19.09.2023)



Şekil 20: 288 Numaralı Gazel. (Foto: Ahmet Kuş, 19.09.2023)

6.3. 3221 Numaralı Gazel: Toplamda beş beyitten oluşan bu gazelin ilk dört beyti kuşağa yazılmıştır. Kuşaktaki ilk beyit Şekil 21 ve son beyit ise Şekil 22'de bulunmaktadır:

[Mefâ'ilün Faülün Mefâ'ilün Faülün]

1. <i>Elâ harîme Leylî aleykümü selâmî</i> <i>E dertümü aleynâ safiyyeti 'l-müdâmi</i>	الا حريم ليلى، عليكم سلامى آدرتم علينا صفية المدام
2. <i>Fe-zâ rebîu vaslîn ve nevbetü 'l-telâkî</i> <i>Ve nimetün ahâtat cemîatü 'l-enâmi</i>	قد اربيع وصل و نوبته التلاقى ونعمته احاطت جميعه الانام
3. <i>Tedâvelû kuûsen ve eskirû ruûsen</i> <i>Kezâ yekûnu hakkân velîmetü 'l-kirâmi</i>	تداولوا كوساً وأسكروا رؤساً كذا يكون حقاً وليمة الكرام
4. <i>Fe-vaslûküm medîdün⁴³ slû bi 'l-inkitâin</i> <i>Ve nüzlûküm mezîdün külû bi-lâ gırâmi</i>	فوصلكم مديد صلوا بلا انقطاع ونزلكم مزيد كلوا بلا غرام

Tercüme:

1. Ey Leylâ'nın harîminin sâkinleri! Benden size selam olsun! Zira siz katıksız şarabı bize doğru dolaştırdınız.

2. Bu, vuslat baharı ve buluşma zamanıdır! Bu, tüm halkı çevreleyen nimettir!

3. Kadehleri dolaştırın! Büyükleri sarhoş edin! Yücelerin ziyafeti gerçekten de böyle olmalı!

4. Vuslatınız uzundur. Hemen vuslata kavuşun! Ziyafet yemeğiniz bereketlidir, onu yiyin, size zararsızdır. (Füruzanfer, 1378, 7/80; Tabatabai, 1381, 206).



Şekil 21: 3221 Numaralı Gazelin İlk Beyit. (Foto: Ahmet Kuş, 19.09.2023)



Şekil 22: 3221 Numaralı Gazelin Son Beyit. (Foto: Ahmet Kuş, 19.09.2023)

Sonuç

Bu çalışmada öncelikle yaklaşık 600 yıllık bir geçmişe sahip olan Konya Mevlânâ Dergâhı hakkında tarihî bilgiler verilmiştir. Akabinde, Mevlânâ Dergâhı'nın semâhânesi üzerine durulmuş ve semâhânenin tarihlendirilmesi, mimarî özellikleri, tezyinatı ve geçmiş dönemdeki tamir faaliyetleri incelenmiştir. Araştırmalar sonucu, şimdilik kesin bir tarihî belgeye ulaşmamakla birlikte, semâhânenin taşıdığı mimarî özellikleri ve açığa çıkarılan tezyinatından hareketle, büyük ihtimalle 15.nci yüzyıl sonu ile 16.ncı yüzyılın başında inşa edildiği tahmin edilmiştir. Çalışmanın devamında semâhânedeki kalemleri ve yazılar incelenmiştir ki bu yazıların en önemli kısmı kuşak kasmağında bulunan ve okunması zor olan Arapça yazılardır. Çalışmada kûfî hatla yazılan bu yazıların tamamının Mevlânâ'nın Arapça gazellerinden seçilen beyitlerden oluştuğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda Mevlânâ Dergâhı'nın tarihi hakkında bilgi verildikten sonra Mevlânâ'nın Arapçaya verdiği ehemmiyet açıklanmış ve *Divân-ı Kebîr*'deki Arapça unsurlar üzerine bilgi verilmiştir. Mülemma gazeller haricinde Fûruzanfer neşrine göre *Divân-ı Kebîr*'de tamamı Arapça olan toplamda 76 gazel bulunmaktadır. Mevlânâ Dergâhı'nın semâhâne kubbe kasmağı kuşak yazıları incelendiğinde kuşaktaki yazıların *Divân-ı Kebîr*'in 278, 288 ve 3221 numaralı gazellerden alındığı tespit edilmiştir. Sırasıyla kuşakta *Divân-ı Kebîr*'deki 278 numaralı gazelin tamamı, 288 numaralı gazelin 9 ve 10. beyitleri ve 3221 numaralı gazelin ilk dört beyti yer almaktadır. 288 numaralı gazelden alınan iki beyitten ilki (gazelin 9. beyti) yarımıdır. Bu gazellerin tamamı tasavvufî mâhiyettedir. Böylelikle Mevlânâ Dergâhı semâhânesi kubbe kasmağında yer alan 34,73 metrelik kuşak yazılarının tamamının *Divân-ı Kebîr*'den seçilmesi, gerek dil gerekse üslup ve anlam bakımından birbiriyle bağlantılı uzun şerit kuşak metni için uygun olmuştur. Bununla birlikte kullanılan istifsiz kufî hat ve erken dönem Osmanlı tezyinatı sade, estetik ve okunaklı bir stilin oluşmasını sağlamıştır.

Kaynaklar/References

- Akyurt, Mehmet Yusuf. *Konya Âsar-ı Atika Müzesi Muhtasar Rehberi*. İstanbul: Alaeddin Klişe Fabrika ve Matbaası, 1930.
- Bakırcı, Naci. "1997 Yılı Mevlana Müzesi Semahane Kurtarma Kazısı". *IX. Müze Kurtarma Kazıları Semineri*. 97-109. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1999.
- Bakırcı, Naci. "Konya Mevlana Dergahı". *İSTEM* 10 (01 Aralık 2007), 191-202.
- Bakırcı, Naci. "Mevlâna Müzesi Kubbe-i Hadrâ'nın Kalem İşİ Süslemeleri ve Yapılan Restorasyon Çalışmaları". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayı* (2019), 322-338.
- Baysal, Ali Fuat. "Konya Mevlânâ Dervish Lodge, Ritual Hall (Semahâne) Painted Decoration and Periodic Analysis". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 108 (2023), 21-38. <https://doi.org/10.60163/hbv.108.002>
- Baysal, Ali Fuat. *Kubbe-i Hadra Kalemîşi ve Tezyinatı ve Onarımı*. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Baysal, Ali Fuat - Sayin, Ayşe Zehra. "Restorasyon Sonrası Kubbe-i Hadrâ Kalem İşleri Üzerine Değerlendirme". *İSTEM* 33 (2019), 39-64. <https://doi.org/10.31591/istem.550810>
- Çelebi, Evliya. *Seyahat-name*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1314.
- Demir, Elif. *Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr Adlı Eserinde Geçen Arapça Unsurlar (Bedi'uzzamân-i Furûzânfer'in, Dîvân-ı Kebîr, Külliyyât-ı Şemsi Tebrîzî, Tovzihât-ı Fihrist ve Keşfu'l-Ebyât Eseri'nin Birinci Cildine Göre)*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Kırıkkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Demirci, Mehmet. "Hal". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/216-218. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Diez, Ernest vd. *Karaman Devri Sanatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınevi, 1950.
- Dülgerler, Osman Nuri. *Karamanoğullar Dönemi Mimarisi*. İstanbul Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994.
- Eflaki, Ahmed. *Ariflerin Menkubeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabcacı, 2006.
- Erdoğan, Muzaffer. "Yavuz Selim Devrinde Konya". *Anıt* 15 (1950), 9-16.
- Erol, Erdoğan. "Onararak Hizmete Sunulan Kültür Vakıflarımız, Mevlana Müzesi". *Eski Eserler ve Müzeler Bülteni* 7 (1986), 20-25.
- Erol, Erdoğan. "Padişah III. Selim'in Mevlânâ'nın Türbesi için Yaptırdığı Püshide". *Türk Etnografya Dergisi* 69 (1991), 9-31.
- Fürüzanfer, Bediüzzaman (ed.). *Külliyyât-ı Şems veya Dîvân-ı Kebîr (Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Meşhûr be Mevlevî)*. 10 Cilt. Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir, 4. Basım, 1378.
- Fürüzanfer, Bediüzzaman (ed.). *Külliyyât-ı Şems veya Dîvân-ı Kebîr (Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Meşhûr be Mevlevî)*. 10 Cilt. Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir, 4. Basım, 1378.
- Fürüzanfer, Bediüzzaman. *Mevlana Celeleddin*. çev. Feridun Nafiz Uzluk. Konya: T.C. Konya Valiliği, 2005.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Celeleddin (Hayatı, Eserleri, Felsefesi)*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2015.
- Hâfız-ı Şirazi. *Dîvân-ı Hâfız (be Sa'y-ı Sâye)*. ed. Sâye (Huşeng-i İbtihac). Tahran: İntişârât-ı Kârname, 19. Basım, 1395.
- Hammer-Purgstall, Joseph von. *Devlet-i Osmaniye Tarihi*. çev. Mehmet Ata Bey. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.
- İbn Batuta. *Seyahatname-i İbni Batuta*. çev. Memmed Şerif Paşa. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- İrteş, M. Semih. "Mevlana Türbesi Kubbe-İ Hadra Kalemîşi Restorasyon'unda Yeni Buluntular". *Lale* 1/1 (22 Ocak 2020), 6-21.
- İrteş, M. Semih. "Şehzade Mustafa ve Cem Sultan Türbesi Kalem İşleri". *Cem Sultan ve Dönemi*. ed. Bilal Kemikli-Olcay Kocatürk. 123-136. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2018. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=147948750&Dergivalkod=2482>
- İrteş, Muammer Semih - Baysal, Ali Fuat. "II. Bayezid Dönemi Kalem İşlerinde Bir Üslup: Yaprak Çıkıntıları". *İSTEM* 37 (30 Haziran 2021), 125-140. <https://doi.org/10.31591/istem.959181>

- Kamacı, Ayşegül. *Bursa Cem Sultan Türbesi Kalem İşleri ve Kompozisyon Özellikleri*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Karaçelebizade, Abdülaziz Efendi. *Süleymân-nâme*. Kahire: Bulak, 1248.
- Kaya, Murat. "Cem Sultan Türbesi", 12 Mart 2024. <https://www.semerkanddanbosnaya.com/portfolio/cem-sultan-turbesi/>
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Tarihi*. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1964.
- Küçükdağ, Fatih. "Konya'da Bir Mevlevi Manzumesi (Piri Mehmed Paşa Zâviyesi ve Vakfiyesi)". *Vakıf Haftası Dergisi* 9 (1992), 159-178.
- Küçükdağ, Fatih. "Sultan Selim Camii ve Külliyesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/516-517. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Matrakçı, Nasuh. *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i İrâkeyn-i Sultan Süleyman Hân*. ed. Hüseyin Gazi Yurdadın. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976.
- Matrakçı, Nasuh. *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i İrâkeyn- i Sultan Süleyman Hân*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi:
- Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Mevlvî. *Külliyât-ı Şems*. ed. Bediüzzaman Füzuranfer. Tahran: İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran, 1394.
- Önge, Yılmaz. "Konya Mevlana Dergahında Yapılan Son Onarımlar Hakkında Bazı Düşünceler". *VII. Vakıf Haftası Bildirileri (Konuşmalar ve Tebliğler)*. 319-324. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1990.
- Özkafa, Fatih. *İstanbul Selâtin Camilerinin Kuşak Yazıları*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Özönder, Hasan. "Mevlana Türbe ve Külliyesinin Tamir ve İlaveler Kronolojisi". *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 2 (1987), 13-75.
- Özönder, Hasan. "Mevlânâ Türbesi Mescid ve Semâ-hânesi'nin Son Nakkaş ve Hattatı Konyalı Mahbûb Efendi". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (1994), 93-108.
- Peçevi, İbrahim. *Peçevi Tarihi*. ed. Murat Unaz. İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1968.
- Ramazanzade, Mehmed Çelebi. *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*. İstanbul: Tab'hane-i Amire, 1290.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. *Fih-i Mâ Fih (ve Peyvest-ha-i Nev-Yâfte)*. ed. Tevfik Subhani. Tahran: Bungah-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab-ı Parse, 5. Basım, 1400.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Hicabi Kırilangıç Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Sadi-i Şirazi. *Gülistan*. ed. Muhammed Ali Furuği. Tahran: İntişarat-ı Harezmi, 12. Basım, 1394.
- Sakıb Dede. *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*. Kahire: Matbaa-i Vehbiyye, 1283.
- Solakzade, Mehmed Hemdemi. *Solakzade Tarihi*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1297.
- Şeffî-i Kedkenî, Muhammed Rıza. *Gazeliyât-ı Şems-i Tebrîz*. 2 Cilt. Tahran: İntişarat-ı Sühan, 1387.
- Şikârî. *Karamanoğulları Tarihi*. çev. Mesut Koman. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1946.
- Tabatabai, Seyyid Hasan. *Tercüme-i Eş'âr ve İbârât-ı Arabî-i Dîvân-ı Şems*. Edebiyat ve Sosyal Bilimler Fakültesi: Tahran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1381.
- Tanrıkorur, Şermin Barihüda. "Mevleviyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/468-475. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Tanrıkorur, Şermin Barihüda. *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Tuncer, Orhan Cezmi. *Anadolu Kümbetleri 2: Beylikler ve Osmanlı Dönemi*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1991.
- Uzluk, Şahabettin. *Mevlana'nın Türbesi*. Konya: Konya Halkevi Yayınları, 1946.
- Uzluk, Şahabettin. "Türk Mimarisinde Mevlana Türbesi ve Onun Mimari Değeri". *Konya Halkevi Kültür Dergisi* Mevlana Özel Sayısı (1943), 144-147.
- Yaltkaya, M. "Mevlana'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler". *Journal of Turkology* 4 (24 Aralık 2010), 112-168. <https://doi.org/10.18345/tm.16465>
- Yazıcı, Tahsin. "Divân-ı Kebîr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/432-433. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.

Zennun, Yusuf - Serin, Muhittin. "Kûfî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/342-345. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.

Extended Abstract

This study was made to examine the history, location and context of the uninterrupted row of kufic Arabic inscriptions found encircling the dome drum covering the semâhane (whirling hall) of the historical Mevlânâ Dergâh located in present day Konya Mevlânâ Museum. Mevlânâ Dergâh for almost 600 years was the home of the pîr (head) and administrative center of the Mevlevi Sufi Order of dervishes. Mevlevihanes (Mevlevi dervish lodges) and members of the order were governed from this center until activities of all dervish lodges and madrasas was prohibited in 1925 and the dergâh was converted into a museum.

The head of the Mevlevi sufi order, Mawlana Jalaluddin Rumi (1207-1273) and his son Sultan Veled (1226-1312), the founder of the order, are buried in the Mevlânâ Dergâh complex under the tall cylindrical green dome known as the Kubbe-i Hadra. For over 400 years, after every Friday prayer, the Mevlevi Âyini Şerîf (ritualistic Whirling Ceremony of the Mevlevi dervishes) used to be performed in the presence of Rumi and Sultan Veled, in the square-planned semâ meydan (space under the dome) of the semâhane located to the north of the Kubbe-i Hadra. An integrity of meaning and harmony existed in the semâhane because both the couplets of the uninterrupted row of kufic Arabic inscriptions found encircling the semâhane's dome drum and most of the lyrics of the Mevlevi Âyini Şerîfs were selected from Rumi's *Divân-ı Kebîr*. However, this integrity was disrupted after the late 19th century renovation and restoration carried out during the time of Abdülhamid II. between 1886 and 1889, when the semâhane was extended on its northern and eastern sides and lodges for the mutrib (accompanying dervish musicians) and spectators were constructed on the first and mezzanine floor. During this renovation, in 1305-1306 /1886-1887, all the painted decorations and calligraphy on the dome and pendentives of the semâhane were totally covered and repainted by painter Mehmed Mahbûb el-Konevî b. Hamdi Mustafa Rüşdî in a 19th century Turkish Empire decoration style, resulting in the covering of the kufic Arabic inscriptions in the dome drum belt.

The semâhane dome drum belt inscriptions were first exposed in the 20th century during the extensive 1982-1986 repairs carried out in the Konya Mevlânâ Museum. During this renovation the covering plaster layers of Mahbûb Efendi's 19th century calligraphy and Turkish Empire style decorations were rasped off the dome and pendentive surfaces of the semâhane to expose the underlying inscriptions which were then repainted by Mustafa Baytal and his team between 1983 and 1984. To date no extensive evaluation has been made of the major changes brought about in almost all of the painted decorations and calligraphy of the Mevlânâ Dergâh during these 1980's repairs and the kufic dome drum inscriptions in the semâhane have not been properly deciphered.

In this study, the architectural history of the Mevlânâ Dergâh's semâhane with its renovation and restorations were examined in an attempt to date and reveal the physical decorative context of its dome drum inscriptions. These inscriptions share similar stylistic and decorative elements with late 15th to early 16th century Bursa and Edirne Ottoman examples. Then for the first time, by revealing their sources in Rumi's *Divân-ı Kebîr* and giving the transcriptions and Turkish meaning of the lines of the kufic Arabic verses, the dome drum inscriptions in Mevlânâ Dergâh's semâhane were finally deciphered. It was shown that these inscriptions were all taken from the Arabic ghazals found in Rumi's *Divân-ı Kebîr*. They consist of the seven couplets of the 278th ghazal, the 9th and 10th couplets of the 288th ghazal and the first four couplets of the 3221 ghazal. These 25 1/2 lines of poetry taken from the same source are all of Islamic mystical nature in their content. Connected to each other in terms of similar language, form, style and content, they provide perfect text material for the uninterrupted row of 34,73 metre long inscriptions encircling the dome drum of Konya Mevlânâ Dergâh's semâhane.

16. YÜZYIL TÜRK EDEBİYATI DİNİ, AHLAKİ VE TASAVVUFİ MESNEVİLERİNDE HİKÂYELERLE ADALET KAVRAMI

THE PERCEPTION OF JUSTICE THROUGH THE STORIES IN
MASNAWIS THAT SPECIALIZED ALL RELIGIOUS, MORALITY
AND TASAWWUF AT 16TH CENTURY'S TURKISH LITERATURE

ESİN TÜMER KURNAZ*

Sorumlu Yazar

EMİNE YENİTERZİ**

Öz

Bu makalenin amacı hikâyeler aracılığı ile adalet kavramına bir pencere açmak olup alanı, on altıncı yüzyılda kaleme alınan dinî, ahlaki ve tasavvufî mesnevîler ile sınırlandırılmıştır. Klasik Türk edebiyatı mesnevi geleneğinde on altıncı yüzyıl; ustalık eserlerinin verildiği, çeşitliliğin arttığı, hamse sahibi müelliflerin çoğaldığı bir dönemdir. Osmanlı Devleti'nin sosyal, siyasi ve ekonomik gücü; müelliflerin dilini özgür ve özgün kullanma hürriyeti mesnevîlerde işlenen konuların zenginliğine yansımıştır. Geleneksel bir yöntem olan hikâyelerle anlatım tarzını benimseyen müellifler de hemen her konuya ışık tutan birçok hikâye ile eserlerinin etkisini ve kalıcılığını desteklemişlerdir. Didaktik türden bu mesnevîlerde adalet kavramının önemi birçok hikâye ile vurgulanmıştır. Bu bağlamda on altıncı yüzyılda yaşamış 11 şairin 17 mesnevîsinde insanın bireysel ve toplumsal alanda adaletle mutlak ihtiyacını dile getiren hikâyeler tespit ve tasnif edilmiştir. Hikâyelerde öncelikle Allah'ın adaletinin hakkaniyetini izah eden ilâhî adalet anlayışı ele alınmış; kulların bunu idrak etmelerindeki zorluk vurgulanmış ancak neticede Allah'ın zulmü giderdiği, mazlumlara hakkını verdiği belirtilmiştir. Beşerî adalet ise daha çok yöneticilerle halk arasındaki adalet sisteminin işleyişine yer veren hikâyelerde ele alınmış olup yönetici kadroların sorumluluklarına dikkat çekilmiş, zulmü ortadan kaldıran, problemleri çözen tavır özendirilmiştir. Bu bağlamda yöneticilerin olumlu ve olumsuz özelliklerine dikkat çekilmiş, zulme uğrayanların haklarını savunmaları teşvik edilirken bu mücadeledeki üslubun önemi de vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, 16. Yüzyıl, Mesnevi, Ahlak, Tasavvuf, Hikâye, Adalet.

Abstract

The aim of this article is to open a window to the perception of justice through stories, and its era is limited to religious, morality and tasawwuf masnawis written in the sixteenth century. Sixteenth century's masnawi tradition of classical Turkish literature is a period in which masterful works are composed, diversity and also authors with hamsa proliferate increased. On one side; social, political and the economic power of the Ottoman Empire and on

Araştırma Makalesi / Künye: KURNAZ, Esin Tümer – YENİTERZİ, Emine. "16. Yüzyıl Türk Edebiyatı Dinî, Ahlakî ve Tasavvufî Mesnevîlerinde Hikâyelerle Adalet Kavramı". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 329-347. <https://doi.org/10.60163/tkhebv.1409932>.

* Dr., Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İslam Medeniyeti Düşüncesi Tarihi ve Edebiyatı Doktora Programı, İstanbul, Türkiye, E-mail: tumeresin@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-9212-9842.

** Prof. Dr., Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye, E-mail: emine.yeniterzi@uskudar.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9448-6309.

the other side the freedom of the authors using their language freely which is reflected on the richness of the subjects, covered in the masnawis. Authors who adopted the traditional method of narration through stories have supported the impact and the permanence of their works with many stories that shed light on almost every subject. In these masnawis, the importance of the concept of justice is emphasized with many stories. In this context, 17 masnawis of 11 poets of 16th centuries expressing the absolute need for justice in the individual and social spheres were identified and classified. In the stories, at first the understanding of divine justice, explaining the fairness of God's justice, is discussed; The difficulty of the servants in comprehending this is emphasized, however in the end it is stated that Allah eliminated the oppression and gave the oppressed their due. However; human justice is mostly discussed in stories that include administration of justice between the administrators and the people. Attention is drawn to the responsibilities of the administrative staff. The attitude that eliminates oppression and solves problems is encouraged. In this context, attention is drawn to the both positive and negative characteristics of the rulers, while the oppressed are encouraged to defend their rights, the importance of the behavior in this struggle is also emphasized.

Key Words: Turkish Literature, 16th Century, Masnawi, Morality, Tasawwuf, Story, Justice.

Giriş

On altıncı yüzyıl klasik Türk edebiyatı, edebi ürünlerinde karakteristik özelliklerin olgunluğa ulaştığı bir dönemdir. Bu dönemde mesnevi nazım şekli ile hemen her konu işlenmiştir. Osmanlı Devleti'nin bu sıradaki gücüne bağlı olarak gelişen dinamikler yanında edebiyat alanındaki geleneklerin oturmuş olması, müelliflerin aruzla şiir yazmada dili kullanma becerilerinin artması gibi olumlu etkenler, mesnevilerde işlenen konular ve bu konular işlenirken başvurulan hikâyeler yönünden zengin çeşitliliğe katkıda bulunmuştur.

Bu yüzyılda divan sahibi şairlerin sayısı büyük artış gösterir. Mesnevi alanında kaleme alınan eserlerde ise hem sayı hem de tür yönünden büyük bir zenginlik gözlenir. Aşk mesnevileri, tarihî mesneviler, ilmî mesneviler ile fazilet-nâme, sergüzeşt-nâme, sâkî-nâme, şehrengîz, hilye, mevlid, manzum sözlükler, letâif-nâme gibi türler bu gelişmenin göstergesidir. Dinî, ahlaki, tasavvufî türdeki mesnevilerin sayısı ise gerek on altıncı yüzyıl gerekse diğer yüzyıllar ile karşılaştırıldığında dikkati çeken üstünlüğe sahiptir (Yeniterzi, 2011, 17-52).

Dönemin edebî zenginliğinin diğer bir yansıması olan hikâyeler ise sınırları genişleyen bir coğrafyaya seslenmek için elverişli bir yöntem olarak mesneviler içinde sıklıkla kullanılır. Özellikle dinî, ahlaki, tasavvufî konulardaki kavramlar ve bu kavramların özünde verilme nedeni olan nasihat kültürü için hikâye önemli bir araçtır. Şairler de bu aracı verimli bir şekilde kullanmış, dinî, tasavvufî ve ahlaki konularda temel değerlerin halka aktarılmasında önemli bir rol oynamışlardır.

Bilgiyi aktarma, dolaylı anlatımla doğruları içselleştirme, yanırları gösterme ve akılda kalma işlevleriyle uygun bir eğitim aracı olan bu hikâyelerde; Kur'an-ı Kerim, hadisler, tasavvuf geleneği ve genel ahlak çerçevesinde birçok kavram okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Bu bağlamda on altıncı yüzyıl dinî, ahlaki, tasavvufî mesnevilerinde yer alan hikâyelerdeki geniş konu çeşitliliği içinde üzerinde önemle durulan kavramların başında adalet gelmektedir. Bu başatlığın temel sebepleri arasında adalet kavramının hem ahlaki hem dinî hem de tasavvufî alanda farklı ve geniş açılımlara sahip oluşu yanı sıra adaletin, zaman ve mekândan bağımsız her durum ve koşulda bireysel ve toplumsal bağlamda hayati önemi olan canlı bir konu olması gösterilir.

1. Adalet Kavramı

Bireysel ve toplumsal alanda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlaki bir erdem olarak tanımlanan ‘*adâlet*; “davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak” gibi manalara gelen bir mastardır. Yine aynı kökten bir mastar-isim olan ve “orta yol, istikamet, eş, benzer, misil, bir şeyin karşılığı” gibi manalara gelen ‘*adl* kelimesi, sıfat olarak kullanıldığında adil ile eş anlamlı olup aynı zamanda Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biridir (Çağrı, 1988, 1/341-343).

Kur’an-ı Kerim’de adalet kavramı, ahlaki boyutu ile daha çok Mekke’de inen ayetlerde, hukuksal boyutu ile de Medine’de inen ayetlerde çok zengin bir içerikle karşımıza çıkar (Erdem, 1992, 44). Diğer taraftan insanların, İslam’ın temel ilkesi olan tevhit inancına bağlanmasından sonra Yüce Allah’ın gözetilmesini emrettiği en önemli ilkelerin başında adalet gelir. Zira sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde devamını, insanlar ve toplumlar arası ilişkilerin belirli kurallara bağlanmasını sağlayan adalet, hiçbir toplumun asla vazgeçemeyeceği değerde evrensel bir ilkedir (Kara, 2013, 138).

Adalet kavramının türetildiği ‘*adl* mastarından gelen isim ve fiiller Kur’an-ı Kerim’de 28 ayette geçmektedir. Bu ayetlerdeki isim ve fiillerin bir kısmı dengeli yapmak; denk tutmak, şirk koşmak; adalet ve eşitlik, Allah’ın Kur’an’da verdiği hükümlerin doğruluk ve adaleti, fidye, kıymet, karşılık, denklik, aynılık; adil, dürüst ve güvenilir insan gibi adalet anlamı ile ilgili hususlara işaret eder (Kara, 2013, 141-152). Asıl olarak adaletle hükmetmek, adaleti sağlamak, adil ve eşit davranmak manalarını barındıran ayetler ise bunlardan daha fazladır. “Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan, kendiniz, ana-babanız ve akrabalarınız aleyhinde de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize uyup adaletten sapmayın, (şahitliği) eğer, bükür (doğru şahitlik etmez), yahut şahitlik etmekten kaçınırsanız (biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan haberdardır” (Nisâ 4/135) ve “Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor! Şüphesiz Allah her şeyi işitici, her şeyi görücüdür” (Nisâ 4/58).¹

Kur’an’da adalet kavramı ile ilgili başka kavramlar da mevcuttur.² Bunlardan “hisce, ölçü, insafli olma, adalet, adaletli pay” manalarına gelen *kıst* mastarı ve türevleri Kur’an-ı Kerim’de 25 kere zikredilirken 15 yerde doğrudan adalet anlamında kullanılır (Çağrı, 2022, 25/502). Örneğin; “Hep yalana kulak verir, durmadan haram yerler. Sana gelirlerse ister aralarında hüküm ver ister onlardan yüz çevir. Eğer onlardan yüz çevirirsen sana hiçbir zarar veremezler. Ve eğer hüküm verirsen, aralarında adaletle (*bi’l-kıst*) hükmet. Allah adil olanları (*muksîtîn*) sever” (Mâ’ide 5/42) ayetinde *kıst* adalet ile anlam birliği içindedir (Kara, 2013, 152-154). Aynı şekilde Kur’an-ı Kerim’de türevleriyle 289 kere geçen *hak* kavramı “(Muhammed:) Rabbim! (Onlar hakkında) adaletinle (bi’l-hak) hükmünü ver. Bizim Rabbimiz Rahmân’dır. Sizin anlattıklarınıza karşı yardımı umulandır, dedi” (Enbiyâ 21/112) ayetinde olduğu gibi adalet anlamında kullanılır (Arvas, 2020, 341). *şidd* kavramı ise; “hakikati konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak, vaadine sadakat göstermek”

1 Adl mastarının adaletle hükmetmek, adaleti sağlamak, eşit davranmak anlamında kullanıldığı diğer ayetler için bk. Bakara 2/282, Nisâ 4/3, 129, Mâ’ide 5/8, En’âm 6/115, 152; A’râf 7/159 ve 181, Nahl 16/76, Şûrâ 42/15, Hucurât 49/9.

2 Kur’an’da adalet kavramının kavramsal ve terimsel alanı ve referansları yanı sıra kavramın gözettiği gayeler bağlamında daha ayrıntılı bilgi için bk. Şükran Balıkkaya, “Kur’an’da Adâlet Kavramı” (2005), 141-179 ve 190-192.

anlamında mastar; “hakikati ifade eden, gerçeğe uygun olan söz, doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik” anlamında da isim olarak Kur’an’da 155 kez kullanılır ve adalet ile anlam ilişkisi içindedir (Çağrı, 2009, 37/98-100). Bir diğer kavram olan *vesa’* da farklı türevleri ve adalet çağrışımı ile “orta, merkez, mutedil söz, davranış ve hareket, çevre, etraf, âlem, mümessil, araç, orta derece” anlamında 5 defa kullanılır (Kara, 2013, 158-160). Nitekim İbn Miskeveyh bir insanın adaletli olabilmesi için her zaman tüm erdemler içinde orta yolu bulmuş olması gerektiğini ifade eder (Vatandaş, 2021, 17).

İslam düşünürleri kâinatın her alanında var olduğunu kabul ettikleri nizami, insanların birbirleri arasındaki münasebette çoğunlukla “hak” kavramı içinde açıklarken ayet ve hadislere dayanarak tespit ettikleri büyük günahların (*kebâ’ir*) kul hakkı ile ilgili olduğunu söylerler (Çağrı, 2002, 26/350-351). Hz. Peygamber de hak kavramına sıklıkla dikkat çekerken, rivayetlere göre dünyada insanlara zulmedenlere Cenab-ı Hak’ın ahirette azapla cevap vereceğini, hiçbir gölgenin olmadığı günde Allah tarafından gölgelendirileceklerden birinin de “adil yönetici” olduğunu, adaletle davrananların Allah’ın yanında yüksek makamlarda bulunacaklarını, zalim yöneticilerin ise Allah’tan uzak olacağını ve adil yöneticilerin dualarının reddolunmayacağını bildirmiştir (Aktepe, 2013, 14-15). “[Mahşerde] her hak sahibine hakkını vereceksiniz. Hatta boynuzsuz koyunun boynuzlu koyundan kısas suretiyle hakkı alınacaktır”, “Zengin bir kimsenin borcunu geciktirmesi zulümdür” veya “Allah yolunda yapılan en büyük cihat, zalim yöneticilere hakkı söylemektir”³ gibi hadisler de hak konusunda adaletli olmayanları ikaz eder. Düşünürler; kulların ilim ve sabır ile adalet ehli olacağına⁴, adaletin faziletin dört temelinden biri olduğuna ve ideal devlet içinde gerçekleşebileceğine⁵, evrenin düzenindeki ilk inâyet⁶ olduğuna dair söylemleri ile kavrama dikkat çekerler. İbnü’l-Arabî, Gazzâlî, Mevlânâ gibi zirve şahsiyetlerde ise kavrama dair daha özgün açılımlar izlenir.⁷

3 Sünnete egemen olan adalet prensipleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fazıl Hüsnü Erdem, “İslam Hukukunda Adalet Kavramı ve Olgusu” (1992), 60-65.

4 Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü “Adalet” bahsinde Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin “Âdâbü’n-nüfûs” eserinde kulan sadece üç özelliği ile adalet ehli olduğu belirtilir ve şu açıklamalara yer verilir: Lehinde ve aleyhinde olanları bilecek kadar ilim, fiil (amel) ve sabır. Adaletin alameti, iki türlü hüküm vermemektir. Böyle yaparsan, kendin için bir hüküm, başkası için başka bir hüküm vermiş olursun. Hüküm, senin ve başkasının hakkında tek bir hüküm olmalı, kendinden çok diğer insanlara karşı insafı verilmiş bulunmalıdır. Kendin için düşündüğünü başkası için de düşünmen, hatta başkalarına daha insafı davranman gerekir.

5 Mustafa Çağrı, İslam Ansiklopedisi “Adâlet” maddesinde şu açıklamayı verir: İnsan nefsinin düşünme veya bilgi gücü (el-kuvvetü’n-nâtika, el-âlîme), öfke gücü (el-kuvvetü’l-gadabiyye) ve şehvet gücü (el-kuvvetü’s-şehvâniyye) olmak üzere üç temel gücünden üç fazilet doğar. Bunlar sırasıyla hikmet, şecaat ve iffettir. Adalet ise bu üç faziletin gerçekleşmesiyle kazanılan ve hepsini içine alan dördüncü temel fazilettir. Adaleti, erdemlerin en yücesi gören, Fârâbî, *Medînetü’l-Fâdıla*’da insan bedeninin organlarını ve işleyişini, toplum düzeninin işleyişine benzeterek değerlendirdir. Buna göre beyin, kalbin emrindedir, onun ısınsının ölçü ve dengesini sağlar ve bu görevi sayesinde öğrenme, hatırlama, hayal etme ve düşümenin sağlıklı bir şekilde işlemesi birinci aşamada adâleti gerçekleştirir, ikinci aşamada da insanın yaratılışına uygun fiil ve adaletli, dengeli, ölçülü davranışlar gerçekleşir. Daha detaylı bilgi için bk. Müfit Selim Saruhan, “Erdemlerin Erdemi: Adâlet”, 5/1 (2015), 1-14.

6 Müslüman filozoflar adaletin temel bir erdem olarak insanın, ailenin ve toplumun mükemmelliği için ilk şart olduğunu ısrarla vurgulamışlardır. Örneğin insan kendinde ve yetilerinde uyum ve adaleti inşa ederse, hayatını akıllıca, bilgece ve mütevazı bir biçimde yürütebilir. Aile üyelerinde ilişkiler adaletli olursa aile mükemmeliyetle olgunlaşır. Benzer şekilde, toplum adil bir yönetici tarafından adil bir düzende idare edilir; onur, sağlık, güvenlik gibi pozitif niteliklerin dağılımı adalet ile yapılırsa toplum mutluluğa erişir. Daha detaylı bilgi için bk. Bilal Kuşpınar, “Adalet Kavramı Konusunda Gazzâlî, İbn Arabî ve Mevlânâ’nın Görüşlerinin Analizi” 7/2, (2017), 306.

7 A.g.m., 307-326: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Ebû Miskeveyh ve Nasîrüddîn-i Tûsî gibi Müslüman filozoflar, yazılarının önemli bir kısmını adalet konusuna ayırıp, özellikle Eflatun ve Aristo gibi Antik Yunan

2. 16. Yüzyıl Mesnevilerinde İlahi Adalet Konulu Hikâyeler

Cenab-ı Hakk'ın *Esmâ-i Hüsnâ*'sından olan '*Adl*' adı çok adil anlamında; Allah'ın doğruluk, hakkaniyet ve adalet sahibi olduğunu, adalet ve hikmetle hükmettiğini bildirir (Topaloğlu, 1988, 1/387). Allah'ın adaleti, var olan her şeye varlık hiyerarşisi içindeki durumuna göre tamlık ve mükemmellik kazandırmasıdır (Çağrı, 1988, 1/341-343). Allah'ın adil olması; hiçbir varlığın hakkını ihlal etmemesi, mazlumun hakkını yerde bırakmaması ve herkese hak ettiğini vermesini ifade eder (Ateş, 2004, 8). On altıncı yüzyıl mesnevilerinde Cenab-ı Hakk'ın zulmü giderdiği, mazluma hakkını, zalime cezasını verdiğini belirten ve kulun idrakte zorlandığını vurgulayan ilahi adalet anlayışı, aşağıda özetle verilen hikâyelerle ele alınır. Örneğin Hz. Mûsâ'nın ilahi adalet anlayışını kavrama çabasını Şemseddîn-i Sivâsî ve Bursalı Rahmî aynı hikâye ile dile getirirler:

Şemseddîn-i Sivâsî, *Heşt Bihişt*; Bursalı Rahmî, *Gül-i Sad-Berg*: Hz. Mûsâ, dünyada adaletin nasıl gerçekleştiğine, zalimin zulmünün nasıl cezalandırıldığına şahit olmak ister. Tûr Dağı'nda Rabbine yalvarır. Cenab-ı Hak "Ey Rabbiyle konuşan kulum Mûsâ, gördüklerine nasıl dayanacaksın" der. Hz. Mûsâ'nın "Ya Rabbi, senin yardımınla ben olanları kavrayıp sabrederim" diye cevap vermesi üzerine, "Falan yerde bir çeşme var, oraya git, gizlen ve olanların tamamını seyret. Adaletimin nasıl gerçekleştiğini, zalimin nasıl cezalandırıldığını bizzat öğren" diye nida eder. Çeşmenin yanına giden Hz. Mûsâ, bir atlının gelip mola verdiğini ardından da içinde bin altın bulunan kesesini orada unuttuğunu, çeşme başına gelen bir çocuğun para kesesini alıp gittiğini görür. Hz. Mûsâ olanları düşünürken, gözleri görmeyen bir adam çeşmeye gelir, abdestini alıp namaz kılmaya durur. Namazdan sonra çeşmenin yanında oturup dinlenir. Bu sırada altın kesesini hatırlayan atlı geri döner ve kılıcını çekerek parasını âmâ adamdan ister. Hiçbir şeyden haberi olmayan yaşlı adam "Benim gözlerim görmüyor, kesenden de haberim yok" dese de öfkeden deliye dönen atlı kılıcıyla bir vuruşta o yaşlıyı öldürür. Şaşkınlıkla olanları izleyen Hz. Mûsâ saklandığı yerden çıkar. "Ey sırları ayrıntılarıyla bilen Allah'ım, burada gördüğüm ve benim için sır olan bu işlerden bir şey anlamadım. Para kesesini çocuk alıp kaçtı fakat yaşlı kişi öldü, parası çalınan atlı da katil oldu. Bu işin sırrını bana göster ya Rab" der. Allah'ın habercisi Cebraîl belirir ve Hz. Mûsâ'ya "Ey kutlu elçi, Allah sana selam gönderdi ve şunları iletmemi buyurdu; "Gözler benim sırrıma eremez, bu düğümün çözümünü benden işit ki adaletimin nasıl gerçekleştiğini anlayasın. O çocuğun babası, bu atlının yanında ücretle çalışmaya başlamıştı. Yıllarca hizmet etmesine rağmen adam bir türlü borcunu ödemiordu. Bin altın alacağı varken ecel geldi, ardında mirasçı küçük bir çocuk bırakarak göçüp gitti. Öldürülen âmâya gelince, mal mülk sahibi biriydi. Bir gün atlının babasını gizlice öldürmüş ve geride ipucu da bırakmamıştı. Bu cinayeti kimin işlediği yıllarca bulunamadı. İşte olanların aslı budur. Çocuk babasının parasını aldı, âmâ da yıllar önce işlemiş olduğu cinayetin cezasını buldu. Allah'ın adaleti mutlaka gerçekleşir. Kimsenin yaptığı yanına kalmaz ey Mûsâ." Cenab-ı Hakk'ın adaletinin nasıl gerçekleştiğini öğrenen Hz. Mûsâ "Tövbe ya Rabbi" diyerek özrünü beyan eder (Yıldız, 2015, 78-82; Erişen, 1990, 243-247).

Şemseddîn-i Sivâsî'nin telif mesnevisi *Mir'âtü'l-Ahlâk*'ta ilahi adaletin tecellisini ifade eden aşağıdaki hikâye, İmam Gazâlî'nin, *Ihyâu 'Ulûmi'd-dîn*'inde aynen

filozofları gibi, genelde tabii, ebedi ve sabit-değişmez, ahlaken de en kapsamlı bir erdem olarak algılanan rasyonel bir adalet kavramı geliştirmişlerdir. Gazâlî, İbn Arabî ve Mevlânâ gibi mutasavvıf-filozoflar da adaleti başlangıçta benzer şekilde kabul edip, Tanrı'nın âleme ebedî olarak yerleştirdiği, metafiziksel hikmet bağlamı içinde yorumlayıp açıklamışlar, daha sonra, Kur'an'ın ilgili ayetleri ve Hz. Peygamber'in sözlerine getirdikleri yorumlarla kendi adalet kavramlarını geliştirmişlerdir.

mevcuttur (İmam Gazâlî, 1974, III/752):

Şemseddîn-i Sivâsî, *Mir'âtül-Ahlâk*: Zamanın birinde her ikisi de meşhur olan bir âbid ve bir günahkâr fâsık vardır. Âbid, bir temmuz günü çölde ibadet ederken Allah'ın rahmetiyle bir bulut ona gölge yaparak güneşin sıcağından korur. Yolu aynı sahraya düşen fâsık, bulutun gölgesindeki âbidi tanır; kendi kendine “O âbid ile bir arada bulunmaya benim yüzüm yok; ama, belki onunla gölgede birlikte otururken manevî olarak bir lütfu dokunur” diye düşünerek yanına gidip selam verir. Âbid de fâsığı tanımıştır, selamını alır. Ancak “Ben âbidim, o ise fâsık. Bir kafeste hem karga hem şahin olamaz, melekle şeytan, insanla köpek hiç birlikte olur mu?” diye düşünerek günahkâra arkasını döner. Fâsık çaresiz uzaklaşırken “Ya Rabbi, kulundan bir derman gelmedi, senin dergâhından bana bir çare yok mu?” diye üzüntüyle niyaz edince Cenab-ı Hak'ın hem rahmet hem gazap deryası dalgalanır. Hemen buluta emrederek “Fâsık kulumu gölgelendir, günahkârdır ama kusurunu bilerek af diledi. Hem o âbid kulum da kibrin neye sebep olacağını bilsin” der. Zamanın peygamberine de vahiyle “O fâsık kulumun gönül kırıklığı bana hoş geldi, onun cümle günahını affettim ve ona pek çok keramet verdim, kalan ömrünü benim himayem altında geçirsin. O âbid kuluma da bildir ki fâsığa kibirlendiği için bütün amellerinin sevabını iptal ettim, tekrar eski rütbesine gelmek istiyorsa yeniden ibadete başlasın” diye bildirir (Toker, 2010, 339-342).

Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Bostân* adlı eserinin aslına sadık bir çevirisi olan Za'îfi'nin mesnevisinde cimrilik ile fakirleri hor görerek kötü davranmanın yanlışlığı ve ilahi adalet ve hikmetin tecellisi vurgulanır:

Za'îfi Pîr Muhammed, *Kitâb-ı Bâğ-ı Behişt*: Fakir bir adam katı yürekli bir zenginden bir parça yardım ister. Zengin, hiçbir şey vermediği gibi öfkeyle bağırıp çağırır. Kölesini çağırıp fakiri kapısından kovdurur. Fakir adam çok üzülür. “Neden zenginler hep ekşi suratlı olur; mahşerde hesap sorulacağından korkmazlar mı?” der. Zamanla zengin adamın bahtı tersine döner, elindeki bütün malı mülkü kaybeder. Kapıya gönderdiği köle de eli açık, iyiliksever bir kişi tarafından satın alınır. Zenginlikten fakirliğe düşen adam bu kölenin kapısında beklediği evin önüne gelir, yardım ister. Ev sahibi cömert kişi, “Sakın dilenciyi boş çevirme” diye köleyi uyarır. Köle kapıdaki adamı görünce onu tanır ve şaşırır. Efendisine kapıdaki eski sahibi olduğunu, zenginken cimriliği nedeni ile bu hallere düştüğünü, onun bu hâline çok üzüldüğünü anlatır. Efendisi gülererek; “Şaşırma, felek kimseye haksızlık etmez! Bu adam cimri zengin, ben de onun kapısından sürülen fakirim. Allah onun rızkını bana verdi. Allah hikmetiyle birine kapıyı kapatır, diğerine fazilet ve rahmetle güzel bir kapı açar” der (Büyüker, 2017, 251-253).

Hızrî'nin *Âb-ı Hayât* mesnevisinde ise hem Allah'ın kudret ve hikmetinin yüceliğine hem de ilahi adaletin hikmetine melek, peygamber ve insanoglunun idrakinin yetiştirmediğine işaret edilir:

Hızrî, *Âb-ı Hayât*: Cenab-ı Hak, ölüm meleği Azrail'e “Kimin ruhunu aldığın zaman üzuldün, merhamet ettin” diye sorar. Azrail iki kişinin canını aldığı zaman hüznlendiğini söyleyerek iki olayı aktarır. “Batan gemiden kurtulan ve aç susuz üç gün geçiren hamile bir kadının bir erkek çocuk doğurduktan sonra canını aldım, denizin derinliklerine düştü. Çocuk denizin ortasında tahtanın üzerinde tek başına kaldı. Çok üzuldüm ama Allah'ın hikmetidir dedim. İkincisi de bir sultandı. O sultan altın ve gümüşten bir şehir inşa ettirdi. Şehrin toprağı amber, ırmakları lâl taşındandı. Cennete benzeyen şehrin yapımı iki yüz elli yıl sürdü. Tamamlanınca şehre girmek, sefasını sürmek için geldi ama atından indiği an canını aldım.” Cenab-ı Hak, Azrail'e

şöyle seslenir: “Benim emrimde dakika geçmez. Ben o sultanım ki o küçük masum yetimi şah ederim, haşmetiyle gururlananı da yerle bir ederim. Bu benim kudretimin ve hikmetimin eseridir” (Belen, 1997, 132-135).

İlahi adalette, her işin karşılığı kendi cinsindedir. Zulmeden zulüm, iyilik eden iyilik bulur:

Taşlıcalı Yahyâ, *Kitâb-ı Usûl*: Hz. Mûsâ deniz kenarında otururken bir balık yanına gelir ve ona büyük balıkların kendisini yemeye çalıştıklarını, bu yüzden kenarda yaşam mücadelesi verdiğini söyler. Bu sırada Allah, Mûsâ peygambere seslenir. “Şikâyet eden balığın, gece gündüz kendisinden küçük balıklarla beslendiğini, başkalarına zulmettiği için kendisinin de şüphesiz aynı muameleyi göreceğini” söyler (Alkaya, 1996, 275).

Münîrî, *Gülşen-i Ebrâr ve Maden-i Esrâr*: Bir padişah kendisine güzel bir saray yaptırmak ister ancak sarayın yapılacağı arazinin köşesinde yaşlı ve fakir bir kadının evi vardır. Evi satın almak ister. Evin sahibi olan kadın; “Benim bundan başka evim yoktur. Beni incitme” diyerek razı olmaz. Fakat yaşlı kadın evine döndüğünde evin yıkıldığını, eşyalarının atıldığını görür. Üzüntüyle ellerini açar, “Allah’ım ben yoktum, sen neden evimi yıkmalarına izin verdin” diyerek ağlar, feryatları arşa yükselir. O anda gökyüzü çatırdar ve etrafa taş yağmaya başlar. Bu taşlardan biri de padişahın başına gelir, ölümüne neden olur, zulmünün karşılığını alır (İspir, 2004, 426-432).⁸

3. 16. Yüzyıl Mesnevilerinde Beşerî Adalet Konulu Hikâyeler

Bireyin sosyal hayatın parçası olmaya başladığı andan itibaren, insanlar ve toplumlar arası her türlü ilişkinin belirli ilkeler çerçevesinde olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda adalet; din, ırk, renk, zaman ve mekân üstü evrensel bir kriter olarak karşımıza çıkar. İbn Sînâ’ya göre sosyal adaletin iki şartı; akla ve hukukî kurallara uygun yasalar konması; konulan bu yasaların erdemli bir yönetici tarafından uygulanmasıdır (Turan, 2020, 410). Osmanlı siyaset felsefesi ve yönetim geleneğinde de toplumun huzur ve mutluluğu, devlet, şeriat, saltanat, ordu, mal, halk ve hükümdarın adaleti şeklinde birbirine bağlı sekiz başlıktan oluşan *Adalet Dâiresi*’nde ifadesini bulur (Okumuş, 2005, 45-51). Bu bize merkezi bir tutumu gösterir.

Öte yandan gelenek, insanın eylemlerinde nefsin oynadığı rol üzerinde durur ve nefis terbiyesine dikkat çeker. Yani bireysel kontrolden, güzel ahlaka dolayısıyla adil tutuma ulaşmayı hedefler.⁹ Kısaca dönemin ruhu içinde ferdin kendini nasıl kemale taşıyacağına, aile içi adalet ve nihayetinde şehrin ve ülkenin ahlaklı yönetimine, ameli felsefenin üç ana konusu olarak işaret edilir (Aydın, 1989, 1/10-14).

Şemseddîn-i Sivâsî, ravzalar şeklinde tertip ettiği *Heşt Bihişt* mesnevisinde ilk ravzayı önemine binaen adalet konusuna ayırmıştır. İlginç olan husus ise Mevlâna’nın *Mesnevî*’sinde (Mevlâna, 1991, V/153-177) genel ahlak çerçevesinde kibre

8 Taşlıcalı Yahyâ’nın *Gencîne-i Râz*’da verdiği bir âlimi haksız yere döven zalimin helâkini ve Za’îfi Pîr Muhammed’in *Kitâb-ı Bâğ-ı Behişt*’te verdiği amansız bir hastalığa yakalanan bir sultanın yaptığı zulümlerden pişman olup zindandaki mazlumları azat etmesi sonucunda sağlığına kavuşmasını konu edinen hikâyeler de İlahi adaletin tecellisine diğer örneklerdir (Çınar, 1995, 148-151; Büyüker, 2017, 207-209). Bir başka örnek de “Boynuzsuz koç boynuzlu koçtan hakkımı soracaktır” ibaresi ile son bulan Güvâhî’nin, *Pend-nâme*’sinde geçer (Hengirmen, 128-129).

9 Ahlak felsefesi deyince akla ilk gelen ve İslam dünyasında kaleme alınan birçok ahlak kitabı için örnek teşkil eden *Tehzîbü’l-ahlâk*’ın müellifi İbn Miskeveyh, adaletin pek çok alt erdemi içine alan çok geniş kapsama sahip olduğunu belirtir. Daha detaylı bilgi için bk. Esmâ Vatandaş, “İbn Miskeveyh’in Ahlak Penceresinden Adalet Anlayışı ve İktisadi Meselelere Etkisi” (2021), 14-24.

kapılmamayı öğütleyen bir hikâyeyi, adalet açısından yorumlayarak nefis terbiyesi, ahlak ve adalet erdeminin bütünlüğüne işaret etmesidir. Aynı zamanda ilgili hikâyeye Ahmed-i Rıdvân'ın *Rıdvâniyye* mesnevisinde de rastlıyoruz:

Şemseddîn-i Sivâsî, *Heşt Bihişt*; Ahmed-i Rıdvân, *Rıdvâniyye*: Gazneli Mahmûd, bir Türkmen çocuğu olan Ayaz'ın zekâsını fark eder ve onu sarayına alır. Ayaz sarayda olgunluğu, sadakati ve güzel ahlakı ile Gazneli Mahmûd'un takdirini kazanır, sultanın yakın arkadaşı olur ve hazinedar tayin edilir. Saraydaki kıskanç tabiatlılar bu durumdan rahatsız olurlar. Ayaz'ı kötölemek için sultana onun kilitle bir odası olduğunu, her gün o odaya gidip kapıyı kilitletiğini, hazineden çaldıklarını o odada sakladığını söylerler. Gazneli Mahmûd, Ayaz'ın dürüstlüğünden emindir. Kıskanç ve kötü niyetli adamlarına bir ders vermek ister. Adamlara odayı açmalarını, eğer orada hazine bulurlarsa paylaşmalarını söyler. Ancak adamlar odada sadece eski bir hırka ve kurumuş bir çarıktan başka bir şey bulamazlar. Mahcubiyetle sultana anlatırlar. Gazneli Mahmûd, kendisine iftira edenlerin cezasını Ayaz'ın vermesini ister ve işin aslını sorar. Ayaz; "Kullar hata ederler ama sultanlara affetmek yakışır, affedin" der ve şöyle devam eder: "Ben saraya bunlarla geldim. Sizin sayenizde yüceliğe kavuştum fakat aslını unutmamak, benliğe, bencillığe düşmemek için eskilerimi sakladım, arada bir odaya girer, 'Mal, mülk insanın hafızasını uçurur, sen de nimette senden aşağı olanlara kibirle bakma ve daima hatırla!' diye kendime nasihat eder, nefsimi terbiye ederim" der (Yıldız, 2015, 95-114 ve Yılmaz, 2006, 62-66).

Hikâyede; Ayaz'ın kibirlenmemesi, kendisini üstün, başkalarını küçük görmemek anlamında adaletli bir davranış olurken Ayaz'a açgözlülük, hırsızlık ve ihanet iftiralarını atanların kul hakkına girdikleri, Allah'ın kul hakkını affetmediği gibi Gazneli Mahmûd'un da cezayı Ayaz'ın vermesini istemesi, bir anlamda hak teslimi için fırsat tanınması dikkat çekicidir. Diğer yandan beylerin iftira atan, açgözlü tutumlarının tersine Ayaz'ın affedici, mütevazı tarzı bireysel ahlaki duruştaki farkları gösterir.

İslam hukuku, halifelerin fermanlarıyla değil, Kitap, Sünnet ve bu iki kaynağın ortaya koyduğu genel irade çerçevesindeki içtihatlarla belirlenmiştir. İslam hukukunun düzenlemediği alanlarda ise daha çok örfi hukuk devreye girmiştir. Bir Müslüman hükümdar ister halife olsun ister sultan, kanun koyucu sıfatını takınmaz ancak şeriata uygulanmasında gözetimci olabilir (Okumuş, 2005, 50). "Sultan, yeryüzünde Allah'ın gölgesidir"¹⁰ ifadesinden hareketle, sultanın varlık göstermesinden ziyade bir gölge hükmünde hareket etmesinin gereği anlaşılabilceği gibi itaat ve isyanın da gölgeden ziyade kaynağa yöneleceği söylenebilir. Bu bağlamda sultanlar, benlik iddiası olmadan Kur'an ve sünneti üzerinde taşıyan araçlardır. Varlık iddiası ile hükmetmeyen sultanlar sadece halkın değil âlemin nizamını sağlar.¹¹ Mütevazı bir tavır ile halkın hizmetine koşan Hz. Ömer'in kıssası bu konuda meşhur bir örnektir:

Münîrî, *Gülşen-i Ebrâr ve Maden-i Esrâr*: Hz. Ömer, ihtiyaç sahiplerini bulmak üzere sokaklarda gezdiği gecelerin birinde ağlayarak ekme isteyen çocukların ve çaresizlikten şaşırın bir annenin sesini duyar. Kadın, "Ya Rabbim, benim hakkımı Ömer'den al. Beni bu dertlere düşüren odur" diye yakarmaktadır. Hz. Ömer, bu sözleri duyunca gözyaşlarıyla, kapıyı çalar ve yumuşak bir sesle: "Ey kadın Ömer'den

10 Yavuz Köktaş tarafından hadislerde geçen 'Sultan' kelimesine dair detaylı bir çalışma yapılmıştır (2008), 234-242.

11 Ahmed-i Rıdvân'ın *Rıdvâniyye* mesnevisinde; sultan nasıl ise âlemin nizamının da öyle olduğunu, adil bir sultan yönetiminde ülkenin refah içinde olacağına işaret eden bir hikâye vardır (Yılmaz, 2007, 55-63).

şikâyetin nedir?” diye sorar. Kadın, “Toprak onun başına olsun. Kocamı savaş için askere aldı. Şehit olunca dara düştük. Bu üçüncü gece, çocuklarım aç. Onları oyunla oyalıyorum. Sabredin yemek pişiriyorum, dedim. Sanırlar ki bulgur pişiyor. Açlıktan uyku da uyuyamaz oldular. Ne yapacağımı bilmiyorum.” deyince Hz. Ömer, kadına durumunu Ömer’e niçin bildirmediğini sorar. Kadın da Ömer’in yoksullardan haberi olmadığını söyler. Hz. Ömer üzüntüyle evine döner; bir çuval un ve bir torba da et alır; sırtında taşıyarak kadına götürür. Kadının evinde eti kendi elleriyle pişirip çocuklara yedirir. Kadına kendisinin Ömer olduğunu söyleyip af diler ve kendisini bağışlamasını ister (İspir, 2004, 432-441).

Türk ve İran edebiyatlarında adaletin sembolü olarak gösterilen Nûşirevân, ülkesinde adil bir vergi düzeni tesis etmiş ve halkın huzur ve refahını sağlayan bu düzeni ihtimamla korumuştur:

Semseddîn-î Sivâsî, Heşt Behişt: Nûşirevân, vergileri kimsenin hakkına girilmeden adaletle toplaması için yardımcısını bir vilâyetine gönderir. Vilayete giden adam halktan alınan vergi miktarını artırır. Sultana yaranmak üzere normalin üç misli vergi toplayıp dönerken ödüllendirileceği için sevinmektedir. Ancak Nûşirevân vergilerin zulümle fazladan alındığını duyunca derhal iade etmelerini emreder, bunu yapan görevliyi de cezalandırır ve “O nadan bana iyilik etmek isterken zulümle mazlumların beddualarını aldı. Zalimin devleti bir saat, adilin devleti kıyamete kadardır” der (Yıldız, 2015, 153-156).

Adaletin bu hassasiyete sahip yöneticilerle tesis edilmesi gerekirken Nûşirevân’ın adaletin gereğini yerine getirme hususunda ihmal gösterdiği zaman makamında oturmaması da yöneticilerin sorumluluğuna dikkat çeker:

Semseddîn-i Sivâsî, Heşt Behişt: Nûşirevân’ın huzuruna gelen yaşlı bir kadın, bir zalimden şikâyetçi olur. Onu dinleyen Nûşirevân sapsarı olur, titreyerek tahtından iner; başından tacını, göğsünden adalet kemerini çıkarıp kuru yere oturur. Herkes onu şaşkınlıkla izlerken, meclisindeki vezirlere: “Ancak adil sultan, taç ve tahta layıktır” der. Adamları hemen fakirin şikâyetçi olduğu zalimi bulup getirirler, şikâyetçi zalimden hakkını alır, zalimin cezası verilir. Nûşirevân, fakirin derdine çare, yarasına merhem olup adaleti yerine getirdikten sonra tacını ve kemerini takıp tahtına çıkar, “Şimdi bu makama layık oldum” der (Yıldız, 2015, 86-87).¹²

Hikâyelerde yöneticilerin/sultanların adalet konusundaki sorumluluğunun sadece hakkını arayanlara yönelik olmadığına değinilir ve adaletin gerçekleşmesi için yöneticinin iyi bir gözlemci olması, her durumda sorumluluk bilincini koruması beklenir:

Cinânî, Riyâzü’l-Cinân: Halife Me’mun’un çok güzel bir bahçesi vardır ve zaman zaman devletin ileri gelenleriyle bu bahçede toplantılar yapılır, gezintiye çıkılır. Yine bir gün Me’mun ferahlamak için veziri Yahyâ ile dolaşmaya çıkar. Halife Me’mun güneşi soluna, Yahyâ’yı da sağına alarak yürürken Yahyâ, halifenin sol tarafına geçip onu güneşten korumak ister. Bunun üzerine Me’mun, bu durumun adalete uygun olmadığını, kendisinin güneşte yürümesi gerektiğini; Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olarak Yahya’nın kendisine sığınmasını söyler (Şarlı, 1994, 65-69).

Zaman zaman şahlar için toplum bir ayna olur, öz eleştiri yapmalarına imkân verir:

Taşlıcalı Yahyâ, Gülşen-i Envâr: Nûşirevân, beyleri ava çıktığında sağlı sollu meyve ağaçlarıyla kaplı bir yerden geçerken beylerinden biri, orada bulunan bir

12 Benzer bir hikâye Za’îfi Pîr Muhammed’in *Kitâb-ı Bâğ-ı Behişt* mesnevisinde yer almaktadır (Büyüker, 2017, 184-185).

meyve ağacının dalından bir parça kopararak dişlerini kurcalar. Bu durumu gören Nûşîrevân öfkelenir, adamı azarlar, bir meyve ağacına değer vermeyenin memlekete merhameti olamayacağını, yanındayken etrafa zarar verenlerin kendisinin görmediği yerde kim bilir neler yaptıklarını söyler ve rütbesini elinden alarak cezalandırır. Biraz öteye gidip sağına soluna bakınırken birkaç gencin bir doğanın peşine takılarak bir tarlaya zarar verdiklerini görür. Tarlanın hâlini görünce çok üzülür, zulme sebep olanın kendisi olduğunu anlar ve bir daha ava çıkmamaya karar verir (Sağlam, 2016, 696-698).

Hikâyelerde sultanın hemen yanı başındaki vezirden başlayarak devlet adamlarının da adalet konusunda dikkatli ve hassas olmalarına dair ikazlar yer alır:

Cinânî, *Riyâzü'l-Cinân*: Padişahın divan kâtibi görevden azledilince beş parasız kalır, borçlanır, dünya başına dar gelir. Bir gece gözüne uyku girmeden çaresizce düşünürken vezire gidip ondan yardım dilemek aklına gelir. Sabahleyin erkenden, vezir erkânıyla padişahın yanına giderken yoluna çıkar, saygıyla selamlayıp derdini anlatmak ister. Ancak vezir vakti olmadığı için onu azarlar. Bu saatte devlet büyüklerini rahatsız etmenin ayıp olduğunu söyler. Kâtip ihtiyacı olduğu için bu saatte rahatsız ettiğini söyler, devlet adamlarının halkı koruması gerekirken azarlamasına incinir, vezire beddua eder. Vezir, padişahın huzurunda iken fakirin bedduasını hatırlar, durgunlaşır, dalar. Padişah durumu fark edip sebebini sorar. Vezir, bir fakirin ihtiyaç içinde bulunduğunu haber verince padişah derhal ihtiyaçlarının tarafından karşılanmasını ve borçlarının ödenmesini buyurur. Hatta vezirin isteği üzerine, padişah onu Mısır'a vali tayin eder (Şarlı, 1994, 75-87).

Sultanların halktan gelen tepkileri kişiselleştirmeyip buldukları konuma yakışan tarzda hoşgörülü, affedici ve merhametli olmaları gerektiği de hikâyelerde verilen mesajlardandır:

Za'îfi Pîr Muhammed, *Kitâb-ı Bâğ-ı Behişt*: Yağmurlu bir günde eşiği ile çamura düşen adam öfke ile sultan da dâhil aklına gelen herkese küfretmeye başlar. O sırada çevrede avlanan sultan küfürleri duyar. “Ben ne yaptım da bana da sövüyor?” diye yanındakilere sorar. Çevresindeki herkes “Canına susamıştır” derken sultan adamın düştüğü zor durumu görür ve içinde olduğu hâli anlar. Öfkesini unuttur ve yardım eder. Ömrü boyunca çalışsa bile elde edemeyeceği değerde kürk, kaftan ve bir de at verir. Sultanın adamlarından biri “Padişahın kılıcı az kalsın seni helak edecekti!” der. İhtiyar, “Ben edepsizlik yaptım ama sultana layık olan da ihsandı, o da güzelce bunu yaptı” diye cevap verir (Büyüker, 2017, 268-269).¹³

Cinânî, *Riyâzü'l-Cinân*: Adil sancak beyi İbn Kuteybe'ye bir bedevî gelip derdini arz ederken yanına çok yaklaşır, baston gibi yere dayadığını sandığı kılıcının kını ile farkında olmadan İbn Kuteybe'nin ayağına yüklenir. İbn Kuteybe'nin ayağı kanar, acısı canına işler ama adama belli etmez. Bedevî derdini döktükten sonra yaptığının hiç farkında olmadan çeker gider. İbn Kuteybe yarasına merhem sürerken yanındakiler bedevîyi neden uyardığını, hatta ceza vermediğini sorarlar. “O şikâyetini anlatırken azarlasaydım, mahcup olup derdini açıklamaktan çekinirdi. Derdini tam anlatamayınca ben de adaleti sağlayamazdım.” der (Şarlı, 1994, 91-94).

Osmanlı'nın farklı etnik toplulukları kısa zamanda kendi çatısı altında toplayabilme başarısının altında halkın şikâyetlerini dinleyerek adaletin teminine çalışma ilkesi yatar. *Dîvân-ı Hümayûn*, halkın padişaha ulaşabilmesi için bir vesile olup şikâyetlerin

13 Bu konuda benzer hikâyeler şu mesnevilerde geçer: Taşlıçalı Yahyâ, *Kitâb-ı Usûl* (Kavruk, 1996, 264-265 ve 304-305), Güvâhî, *Pend-nâme* (Hengirmen, 1983, 100-104) ve Şemseddîn-i Sivâsî, *İbret-nümâ* (Çöm, 2007, 621-623).

dinlenerek adaletin tesisini sağlayan kurumsal bir yapı niteliği taşır. (Bozatat ve Demir, 2014, 73-74). Hikâyelerden de takip edilebileceği gibi İslam medeniyetinde şikâyet toplama günleri yanında cuma namazı sonrası, avlar ve seferler de padişaha ulaşılabilen zamanlar olarak önem kazanır. Bu şikâyetlere çözüm aranırken din, dil, ırk ayrımı gözetilmediği gibi savaş esirlerinin de şikâyetlerine adil çözümler aranır. Böyle durumlarda adaletin tecelli etmesi için yöneticilerin dünya nimetlerine tamah etmek yerine Hak merkezli, helal-haram odaklı çözümler önermesi takdir edilir:

Cinânî, *Cilâlî'l-Kulûb*: İsmâîl-i Sâ mânî, her gün ikinci vakti sarayında zulüm görenlerin, şikâyeti olanların dertlerini dinler, sıkıntılarını giderir. Bir gün, Amr-ı Leys, Sâ mânî'nin ülkesini ele geçirmek için saldırır ancak esir düşer. Hırsı yüzünden hayatı alt üst olan Amr-ı Leys, Sâ mânî'ye "Bu esirlik beni çok yıprattı. Allah'a şükret, kader rüzgârları senden yana estir. Adaletle bana iltifat ederek beni bu sıkıntıdan kurtarmanın zamanı geldi. Horasan taraflarında hesapsız malım mülküm vardır. Eğer beni bu esaretten kurtarırsan bütün malım sana helâl olsun, tek dileğim özgürlüğüme kavuşmaktır" der. İsmâîl-i Sâ mânî, "Ortalığı karıştıran sensin, içinde bulunduğun durum senin yüzündendir. Teklif ettiğin malı mülkü alırsam benim için vebal olur. O malda fakirin hakkı vardır, helâl değildir. Ama aldığın her bir dirhemi adil bir şekilde sahiplerine geri ödersen seni hürriyetine kavuştururum" der. Amr-ı Leys, bu şartı kabul eder ve gereğini yerine getirir. Sâ mânî, Amr'ın payına düşen malı da kendisine verir, üstelik bir beldeye emir tayin eder (Özkan, 1990, 75-81).¹⁴

İnsanlar arasında adaletin sağlanması için tek tarafın ifadesiyle yetinmek veya önyargılı davranmak adaletin ruhuna aykırıdır. Adil bir yargılama için tarafları dinlemek ve onlara kendilerini savunma hakkı tanımak esastır (Kara, 2013, 167-168):

Taşlıcalı Yahyâ, *Kitâb-ı Usûl*: Bir grup sivrisinek, Hz. Süleyman'ın huzuruna gelerek rüzgârın kendilerini nerede bulsa tarumar ettiğini, kendileri için büyük bir belâ olduğunu söyleyerek rüzgârdan şikâyetçi olurlar. Süleyman peygamber, dinî hükümlere göre meselenin iki taraf yan yana iken çözülebileceğini, içlerinden birinin davalı rüzgârı yanına alarak gelmesini söyler. Sinekler rüzgârla gelebilmelerinin imkânsız olduğunu, kendilerini daha zor bir duruma sokabileceğini söyleyerek davalarından vazgeçer (Alkaya, 1996, 514-539).

Adil yöneticiler, anlaşmazlıkların hallinde iki tarafı da gözetken kararlar almaya gayret eder. İyi niyetli ve dürüst iki köylünün anlaşmazlığının çözümü için önerilen hüküm bu minvaldedir:

Şemseddîn-î Sivâsî, *Hest Bihîst*: Nüşîrevân zamanında fakir bir köylü tarlasında çalışırken bir küp altın bulur. Kendi kendine düşünür, "Ben tarlayı satın aldım ama toprağın altındaki hazine bu tarlayı bana satan kişiye aittir" der. Küpü alıp önceki tarla sahibine gider, durumu anlatır. Diğer adam ise "Ben tarlayı sattım, bu küp senindir" der. Köylü, "Tarlayı aldım ama bu defne şüpheli maldır, bunu alamam" diye ısrar eder. İki de şüpheye düşünce malı devlet hazinesine vermek için Nüşîrevân'a gidip durumu anlatırlar. Nüşîrevân saltanatı zamanında böyle dürüst insanlar olduğu için şükreder, çocukları olup olmadığını öğrenir ve birinin kızını öbürünün oğlu ile evlendirmelerini ve altın küpünü de yeni evlilere vermelerini söyler (Yıldız, 2015, 146-148).

Adlî ve idarî işlerde şikâyet dinlemedeki kurumsallık kadar önemli bir diğer yapı da kadılık makamında düğümleir. Görev ve yetkileriyle kadı, Osmanlı Devleti'nde taşrada görev yapan en önemli devlet temsilcisidir. Görev yaptığı bölgenin idarî,

14 Bu konuda benzer bir hikâye Cinânî'nin, *Cilâlî'l-Kulûb* mesnevisinde geçer (Özkan, 1990, 88-94).

beledî ve mülkî amiri konumunda görev yapan kadılar aynı zamanda devlet adına yargılama yetkisine de sahiptir (Bozatay ve Demir 2014, 76-79). On altıncı yüzyıl mesnevilerindeki az sayıda hikâyede adil kadı örnekleri verilir:

Cinânî, Riyâzü'l-Cinân: Bir gün Kadı Şureyh'in oğlu, edepsiz birinin kendisine sataştığını, kavga ettiklerini, bu konuda adaletin hükmünün ne olduğunu mahkemeye çıkmadan evvel kendisine söylemesini ister. Babası oğlunun üzülmemesini, davanın lehine sonuçlanacağını söyleyerek oğlunu rahatlatır. Sabah olunca oğlu ve davalı, Şureyh'in huzuruna çıkarlar. Her ikisini de dinleyince, oğlunun haksız olduğunu görür ve hasmı lehine karar verir. “Daha evvel niçin benim haklı olduğumu söyledin de şimdi beni mahcup ettin” diye soran oğluna, “Eğer gerçeğin ne olduğunu daha evvel sana söyleseydim hasmını sulha davet eder, senden hakkımı almasını engellerdin, ben de vebal altında kalırdım” der (Şarlı, 1994, 99-104).

Mevlâna; *Kadı, kalben rüşvet almaya karar verince zalimi ağlayıp inleyen mazlumdan nasıl ayırt edebilir?* (Mevlâna, 1991, 1/27) sözleriyle henüz 13. yüzyılda iken kadınların rüşvete meylinin adaletin icrasını engellediğini dile getirir. Nitekim Osmanlı devletindeki sosyal, ahlaki ve iktisadi çözümlenin önemli sebeplerinden biri toplumun bünyesine kanser gibi yerleşen rüşvettir. Şairler devlet görevi almanın yegâne yolunun rüşvet olduğu, rüşvet verenlerin kabul gördüğü, rüşvetin bütün kapıları açan bir anahtar telakki edildiğinden şikâyet ederler. Ancak rüşvetin en yıkıcı tesiri, halka zulüm şekline dönüşmesi adalet mekanizmasına yerleşmesiyle olmuştur. Kadınlar mahkemeyi ticarethaneye çevirip, kararı mezada çıkarmışlar, kim fazla verirse onun lehinde hüküm vererek alacaklıyı borçlu hâle getirmişlerdir. (Yeniterzi, 2000, 361-377) Mesnevilerde “Adalet kalkınca kıyameti bekle” mealindeki hadis-i şerif hatırlatılarak devrin kadınlarını eleştiren hikâyeler mevcuttur:

Güvâhî, Pend-nâme: Ayâs Paşa'nın da bulunduğu iftar sofrasında bir kadı memûniyye tatlısını yemiş gibi önüne çeker sonra da cübbesinin koluna doldurur, dökülmesin diye de kol ağzını sıkı sıkı tutar. Ancak tatlıyı doldurduğu cübbe kendinin değil yanındaki bir başka kadının cübbesinin koludur. Namaz için kalktıkları zaman kadının cübbesinden tatlılar dökülür. Herkes güler, cübbesinden tatlılar düşen kadı utanç içinde bu işte bir günahı olmadığına yeminler eder. İş yapan kadı ise pişkinlikle “Sultanım ne hatalı iş hem karnını doyurur hem de ihtiyacını yanına alır” der. Ayâs Paşa, durumu hoşgörüle karşılar ve “İnsan hem yiyip hem ihtiyacı olanı alabilir lâkin bilesiniz kötü huylar ancak tok karnına insana hoş gelir” diyerek nezaketle ikaz etmeyi de ihmal etmez (Hengirmen, 1983, 100-104).

Yine Güvâhî'nin *Pend-nâme*'sinde ve Taşlıcalı Yahyâ Bey'in *Gencîne-i Râz* mesnevisinde rüşvet alan kadınlar alaycı bir dille eleştirilir:

Güvâhî, Pend-nâme: Bir öküz için iki kişi kavga ederler ve ikisi de kadıya başvururlar. İki de kadıya ayrı ayrı ellişer akçe vererek, rüşvetle maksatlarına ermek ister, kararın kendi lehine verileceğini umarlar. Ancak, kadı, “Gelin anlaşın ve birbirinize kötü söz söylemekten vazgeçin” der ve yüz akçe vererek öküzü satın alır. Kavgalı iki kişi, “Meğer öküz kadı efendininmiş, biz kavga ettiğimizle kaldık, ahmaklığımızdan öküzden olduk” derler (Hengirmen, 1983, 109-110).

Taşlıcalı Yahyâ, Gencîne-i Râz: Konya'da rüşvet alan açgözlü bir kadı vardır. Rüşvet verenin isteğine göre karar yazan kadıya, devrin hocası olan Nasreddin Hoca bir oyun düşünür. Kadıyı aldatmak için bir testi toprakla doldurur. Sadece testinin ağzına biraz bal koyarak toprağı gizler. Resmî bir evraka ihtiyacı olduğunu söyleyerek testi kadıya rüşvet olarak verir. Kadı rüşveti görünce ona hürmet ederek güler yüz gösterir ve istediği evraki hazırlar. Hoca evraki alır veda eder. Kadı testi alır balı

yemeğe başlar ama testinin altının toprak dolu olduğunu anlar ve hiddetle testiyi kırar. Bu sefer kadı bir oyun ile verdiği evrakı geri almak ister ve Nasreddin Hoca'ya: "O evrakta bir yanlışlık var getir de tekrar yazalım" der. Hoca bu sözleri duyunca hemen cevap verir: "Evrakın doğru ama yanlış olan bir şey varsa o da testidir. Sarığın beyaz ama için o testi gibi simsiyah. Vücudunu haram lokmayla besleme. Rüşvet ile büyüyen ahmaktır, sonu da kara topraktır" der (Çınar, 1995, 176-178).¹⁵

Mesnevilerdeki hikâyelerde zulme maruz kalan ve haksızlığa uğrayan insanların hâlleri, onların adaleti arama çabaları, sultanları adil olmaya davet eden, uyarıcı üslupları dikkat çeker:

Semseddîn-i Sivasî, İbret-nümâ: Yaşlı bir kadın, av sırasında Sultan Mahmûd'a esasının ucuyla bir dilekçe uzatır. Şah pek umursamaz, sarayına döner. Gece rüyasında çıkmanın mümkün olmadığı bir kuyuya düştüğünü görür. Sıkıntı içindeyken, gündüz umursamadığı kadın gelir, esasını uzatır ve sultanı kuyudan çıkarır. Ertesi gün, rüyanın tesirinden kurtulamamış bir hâlde tahtına oturur. Adalet için gelenler arasında bir gün önceki yaşlı kadının da olduğunu fark eder. Hemen yanına çağırıp hürmet gösterir, oturacak yer hazırlatır. Etrafındakiler şaşırınca rüyasını anlatır. Onlar da yaşlı kadına hürmet gösterip mahşerde kendilerine şefaathanelerini isterler. Sultan durumu görüp yaşlı kadına "Bütün halk senden şefaathanelerini umuyor, bu zayıflıkla şefaathanelerini bulabilecek misin?" diye sorunca yaşlı kadın "Kuyudan sarhoş fili çıkaran kişiye bir avuç sivrisinek ne olur ki?" diye cevaplar (Çöm, 2007, 490-493).

Aynı eserdeki benzer bir hikâyeye de yine Gazneli Mahmûd ile yaşlı bir kadın arasında geçer:

Semseddîn-i Sivasî, İbret-nümâ: Bâverdlî yaşlı bir kadın, geçimini sağladığı bahçesini gasp eden idareciyi şikâyet etmek üzere uzunca bir yoldan Sultan Mahmud'a gelerek derdini anlatır, mülkünü geri ister. Sultan Mahmud bir ferman yazar, kadını gönderir. İdareci, kadının yeniden aynı yolu gidemeyeceğini düşünür ve fermanı umursamaz. Yaşlı kadın zahmeti göze alıp yeniden huzura çıkar. Sultan yeni bir ferman yazar. Kadın "İşe yaramayan fermanı ne yapayım" deyince sultan hiddetlenir ama aynı zamanda da bir heyeti Bâverd'e gönderir, idareciyi bahçenin duvarına astırır. Bir önceki dikkate alınmayan fermanı da boynuna bağlatır (Çöm, 2007, 221-225).

Bu iki hikâyede alt katmanda gömülü olan, haksızlık karşısında mazlumların haklarını aramaktan vazgeçmemeleri öğüdü yanında adalet arayan halkın sultan, vezir gibi üst makamlarla iletişimde kullandıkları tatlı dilin, en sert yöneticinin bile kalbini yumuşattığına dikkat çekilir. Hakkını arayanların karşı tarafı incitmeden kullandıkları üslup çoğu zaman istediklerini fazlasıyla elde etmede en etkili çözümdür:¹⁶

Âzerî, Nakş-ı Hayâl: Halife Hârûn Reşîd hizmetçisinden şerbet ister. Hizmetçi şerbeti servis ederken eli titrer, Hârûn Reşîd'in üzerine biraz dökülür. Hiddetlenen halife, hizmetçinin öldürülmesini emreder. Bunun üzerine hizmetçi kâsede kalan şerbetin tamamını halifenin üzerine boşaltır. Hârûn Reşîd şaşırır ve "Bir damlası ile ölüm emrini vermişken, şimdi niçin hepsini döküyorsun?" diye sorar. Hizmetçi, "Ey âlemin şahı, bende çok hakkın var, Allah katında günaha girmeni istemedim. Hata ile yaptığım bu kusur öldürülmeme sebep olamazdı. Kalanı da döküp suçumu çoğalttım ki öldürülmeyi hak edeyim, sen de Allah'ın gazabına uğramayasın" diye cevap verir. Hârûn, hizmetçinin doğru sözlerini takdir eder, adaletin sağlanması için kendisine yol

15 Bu konuda benzer bir hikâyeye Güvâhî'nin, *Pend-nâme* menevisinde geçer (Hengirmen, 107-109).

16 Güvâhî'nin *Pend-nâme*'inde görevinden azledilen bir kadı ile Kânunî Sultan Süleyman ve İbrahim Paşa arasında geçen hadisede makul konuşmasıyla kadının göreve iade edilmesi hikâyeye edilir (Hengirmen, 1983, 215-216).

gösterdiğini söyler, onu affeder ve çokça bağışta bulunur (Baykaldı, 1994, 205-208).

Mesnevilerde yöneticilerde bulunması gereken temel özelliğın adalet olduğu konusu önemle işlenirken, bu konudaki öğütler sultanların dilinden vasiyetlerle oluşan hikâyeler içinde aktarılır.¹⁷ Kimi zaman da sultanların adaleti uygularken aldıkları kararların geri dönülmez hatalara yol açtığı anlatılarak sultanların hissî ve fevrî hükümler vermesi eleştirilir.¹⁸ Hikâyelerde bazı sultanların ülkelerini zulümle yönetirken yaptıklarının yanlışlığını anlayıp sonradan adalet yoluna döndükleri de anlatılır. Adaletiyle meşhur Nûşîrevân için de veziri Büzürcmîhr'in hikmetli ikazıyla adil olduğuna dair bir rivayet vardır:

Bursalı Rahmî, *Gül-i Sad-Berg; Ahmed-i Rıdvân, Mahzenü'l-Esrâr*: Bir gün Nûşîrevân ile veziri Büzürcmîhr ava çıkarlar. Av esnasında yolları harap bir köye düşer. Bu köyde kendi aralarında konuşan iki baykuşun seslerine gülen vezire öfkelenen Nûşîrevân, gülüşünün sebebini ve baykuşların ne konuştuğunu açıklamasını ister. Vezir de baykuşların arasında geçen konuşmayı anlatır: Bu iki baykuştan birinin oğlu, birinin de kızı vardır, çocuklarını evlendirmek istemektedirler. Kız sahibi olan baykuş, diğerine kız için ne kadar mehir vereceğini sorar. O da harap bin köy ile yüz şehir verebileceğini söyler. Şaşırın kız sahibi baykuş, bunları nereden bulacağını sorar. Diğerine ise şu andaki sultanın bir iki gün daha hükümdarlıkta kalmasıyla bütün ülkenin viran olacağını söyler. Bu sözlerden çok etkilenen Nûşîrevân, yaptığı zulümlerden pişman olur, uzun süre ağlar ve artık adaletle hükmetmeye karar verir. Sarayına dönünce demircileri çağırır, adalet arayanların kendisine kolaylıkla müracaat edebilmesi için sarayın kapısından tahtına kadar uzanan bir adalet zinciri yaptırır. Zincirin ucuna da bir çan astırır. Zulmüyle anılırken vezirinin yol göstericiliğiyle Nûşîrevân-ı Âdil olur (Erişen, 1990, 220-226; Gözütok, 2001, 113-117).¹⁹

Yukarıdaki hikâyede bilge bir vezir sultanı uyarırken bazı hikâyelerde Allah dostu, kâmil insan veya derviş özellikleri taşıyan kişilerin söylemleri sultanlar üzerinde etkili olur:

Üsküplü Atâ, *Tuhfetü'l-Uşşâk*: Zengibâr'da halkına zulmeden, öfkesi ve acımasızlığıyla mazlumların yüreğini yakan bir sultan ve sultanı zulmünü sonlandırması için uyarmaya çalışan adil bir vezir vardır. Bir gün sultan ava çıkar, bir ceylanın ardında iz sürerken askerlerinden uzaklaşır, yolunu kaybeder. Ormanda inzivaya çekilmiş nur yüzlü bir dervişle karşılaşır. Dünyaya sırt çevirmiş bu dervişin hâlimden etkilenir. “Ne yapıyorsun bu tenhada?” diye sorar. Onun zalim sultan olduğunu gönül gözüyle anlayan derviş “Senin zulmünden dolayı şehirden kaçtım. Onlara zulmedesin diye mi halk seni bu ülkenin başına getirdi? Sen çobansın ama kurtluk yapıyorsun. Memlekette biri zarar görse Allah onun hesabını senden sorar. Hayattayken iyi işler yapanlar bu dünyadan göçünce hayırla anılırlar” der. Dervişin nazarı ve öğütleri padişahın gönlüne tesir eder, katı gönlü yumuşar, Allah'ın rahmetine yol açılır. Padişah, şeyhin elini öper ve tövbe eder. O günden sonra adaletten ve iyilikten ayrılmaz (Aksoyak, 2006, 39-41).²⁰

17 Nûşîrevân'ın veziri Hüzmüz'e aktardığı öğütler ve Hüsrev'in ahirete geçmeden önce Şirveh Şah'a öğütlerini veren hikâyeler, Za'îfi Pîr Muhammed'in, *Kitâb-ı Bâğ-ı Behişt* mesnevisinde geçer (Büyüker, 2017, 161-163).

18 Nûşîrevân'ın veziri Büzürcmîhr'in “Geri veremeyeceğiniz şeyleri almamalıydınız” diyerek Nûşîrevân'ı yaptığına pişman eden hikâye Şemseddin-i Sivâsî'nin *İbret-nümâ* mesnevisinde yer alır (Çöm, 2007, 563-565).

19 Bu hikâye Molla Câmî'nin *Bahârîstan*'ında da mevcuttur (1989), 63.

20 Bu konuda benzer hikâyeler şu mesnevilerde geçer: Ahmed-i Rıdvân, *Mahzenü'l-Esrâr* (Gözütok, 2001, 179-181); Za'îfi Pîr Muhammed, *Kitâb-ı Bâğ-ı Behişt* (Büyüker, 2017, 205-207 ve 215-219).

Hikâyelerde adil sultan ve vezirler örnek gösterilirken zulmü ile halkın ciğerini yakan zalim yöneticilerin yaptıkları yanlışlık, ömür boyu ve öldükten sonra kötü namla anılacakları ve akıbetlerinin kötü olduğuna dair uyarılar vardır:

Taşlıcalı Yahyâ, *Gülşen-i Envâr*: Emevî halifelerinden zalim Mervân, yanına bir grup Arap asker alarak günahlarının başışlanması için Kâbe'ye gider. Tavaf sırasında onu gören herkes kenara çekilir. Hiç kimse yüzüne bakmaz, başını yere eğer. Mervân, herkesin kendisine hürmet ettiğini, kimsenin yanından geçmediğini, yüzüne bakmadığını söyleyerek Mekkelileri takdir eder. Bir genç yanına gelerek insanların böyle davranmasındaki maksadın ona saygı göstermek olmadığını, kötülükleri ve zulmü sebebiyle yüzüne bakmadıklarını söyler. Eşkıyanın görünüşünden belli olduğunu, velilerin bu yüzden onun yanına yaklaşmadıklarını belirterek onu aşağılar (Sağlam, 2016, 711-713).²¹

Hikâyelerde insanların yöneticiler karşısında haklarını korumaları teşvik edilirken halktan gelen zulümler karşısında zalimin mutlaka ettiğini bulacağı ve tevekkülle bekleyip uygun zamanda karşılığını verme konusundaki hikâyenin tasavvuf anlayışının “kötülüğe iyilik” ilkesine aykırı olması dikkat çeker:

Münîrî, *Gülşen-i Ebrâr ve Maden-i Esrâr*: İran'da zalim ve kibirli bir adam yolda yürürken gariban bir dervişin başına taşla vurur. Derviş, “Eziyet eden karşılığını bulur. Ben Allah'a tevekkül edeyim, borcumu ödeyeceğim gün nasıl olsa gelir” der ve taşı alıp evinde saklar. Bir gün zalim adam işlediği bir suçtan dolayı hapsedilir. Bunu duyan derviş, onu görmeye gider ve sakladığı taşı kafasına atar. Adam; “Sen kimsin bu taşı durup durduğum yerde neden bana vurursun?” deyince, derviş, “Bu meyvenin fidanını sen elinle dikmiştin. Bu taşı bana vurmuştun, şimdi de senin başına dokundu” der (İspir, 2004, 443-449).

Sonuç

Türk edebiyatında mesnevilerde yer alan hikâyeler, hikâye türünün üstlendiği uyarıcı, müjdeleyici, komik veya trajik tavırları ile bir konunun daha iyi anlaşılması için fonksiyon göstererek didaktik bir amaca hizmet ederler. Nitekim şairler de mesnevilerde genellikle önce kavramları açar ardından bu kavramlara ilişkin hikâyeleri vererek konuyu pekiştirirler. Şairlerin hikâyeyi verme amacı yanında okuyucunun kendine çıkardığı pay ile hikâye çift taraflı dinamik bir yapı gösterir. Tam anlamıyla kıssadan hisse almak olarak tanımlayabileceğimiz bu durum, kavramın bireysel ihtiyaca göre açılımına şans verir.

On altıncı yüzyılda kaleme alınan dinî, ahlaki ve tasavvufi mesnevilerdeki hikâyeler içinden adalet kavramına bakmayı hedefleyen bu çalışmada, bu türde kaleme alınan ve hikâyelerle anlatım yöntemini uygulayan 24 mesnevi taranmıştır. Bu eserlerden 11 şaire ait 17 mesnevideki hikâyelerde adalet konusuna yer verilmiştir. Bu şairler ve mesnevileri: Ahmed-i Rıdvân, *Mahzenü'l-Esrâr ve Rıdvâniyye*; Âzerî İbrâhîm Çelebi, *Nakş-ı Hayâl*; Bursalı Rahmî, *Gül-i Sad-berg*; Cinânî, *Cilâü'l-Kulüb ve Riyâzü'l-Cinân*; Güvâhî, *Pend-nâme*; Hızrî, *Âb-ı Hayât*; Münîrî, *Gülşen-i Ebrâr ve Ma'den-i Esrâr*; Za'îfi Pîr Muhammed, *Kitâb-ı Bâğ-ı Behişt*; Şemseddîn-i Sivâsî, *Heşt Bihîşt, İbret-nümâ ve Mir'âtü'l-Ahlâk*; Taşlıcalı Yahyâ Bey, *Gencîne-i Râz, Gülşen-i Envâr ve Kitâb-ı Usûl* ve Üsküplü Atâ, *Tuhfetü'l-Uşşâk* tır.

21 Zalim yöneticilerin akıbeti konusunda benzer hikâyeler şu mesnevilerde geçer: Üsküplü Atâ, *Tuhfetü'l-Uşşâk* (Aksoyak, 64-65); Ahmed-i Rıdvân, *Rıdvâniyye* (Yılmaz, 2007, 51-55); Cinânî, *Cilâü'l-Kulüb* (Özkan, 1990, 75-81); Za'îfi Pîr Muhammed, *Kitâb-ı Bâğ-ı Behişt* (Büyüker, 2017, 204-205).

Aynı yüzyılda ve aynı tarzda kaleme alınan 6 şairin 7 mesnevisindeki hikâyelerde ise adalet konusunun yer almadığı tespit edilmiştir. Bu müellif ve mesneviler de şunlardır: Behiştî (Vizeli Ramazan), *Heşt Behişt*; Behiştî (Ahmed Sinân Çelebi), *Mahzenü'l-Esrâr*; Cemâlî, *Netice-i Sülûk*; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Riyâzû's-Sâlikîn* ve *Tuhfetü'l-Uşşâk*; Güvâhî, *İbret-nâme*; Hüseyin b. Ahmed-i Sirozî, *Câmiu'n-Nasâiyih*.

Mesnevilerdeki adalet konusunu ele alan hikâyelerin bir kısmı ilahi adalete dairdir. İlahi adalet, ayet ve hadislerle sabit olmakla birlikte bu âlemde anlaşılması en zor konu olarak karşımıza çıkar. Hikâyeler, günlük konuşma dili ile metafizik bir konuyu fizik âleme çekerek anlaşılır kılarken Hz. Mûsâ ve Azrail kıssalarında verildiği gibi büyük çerçeveden bakmaya aklın sınırlarının yetmeyeceğine işaret edilir.

Hikâyelerin büyük çoğunluğu ise beşerî adalet kavramına dâhil konuları içerir. Bu hikâyelerde yöneticilerin en önemli sorumluluğunun adalet düzenini korumak olduğu vurgulanırken hikâyeler; adil olan ile olmayanı ayırt eder, adaletin nasıl icra edileceğini öğretir, izlenmesi gereken yolun inceliklerini verir. Çıkarılacak dersler ile olumlu ve olumsuz ayrılmadan verilerek okuyucunun kavramı idrak etmesine yardımcı olunur. Temelde bireyin güzel ahlak üzere olmasını öğütleyen hikâyelerde, nefis terbiyesinin ahlak ve adalet ile ilgisine dikkat çekilerek *ahlâk-ı hamîde*/güzel ahlakın insanı adaletli olmaya, *ahlâk-ı zemîme*/kötü ahlakın ise insanı hatalara ve zulme yönlendirdiğine işaret edilir. Hikâyeler, adalet kavramı açısından dönemin ruhunu aktarırken, on altıncı yüzyıla ayna tutarak tarihe not düşer.

Bu hikâyelerin şahıs kadrosunda; peygamberlerden Hz. Mûsâ ve Hz. Süleymân, sahâbeden Hz. Ömer, meleklerden Azrail yer alırken; adil sultan olarak Sâsânî hükümdarı Nûşîrevân birçok hikâyede adı en çok geçen ve örnek gösterilen yöneticidir. Diğer sultan ve muadili yöneticiler; Gazneli Mahmûd, Halife Hârûn Reşîd, Halife Me'mûn, İsmâîl-i Sâmânî, Selâhaddîn-i Eyyübî, Behrâm, İbn Kuteybe ve Tikle bin Zengî'dir. Bu yönetici isimlerin yanında liyakat sahibi bir vezir, kadı veya sultanı ikaz eden gönül ehli bir isim bulunur: Nûşîrevân ve Büzürceci, Hârûn Reşîd ve Behlûl-i Dâna, Selâhaddîn-i Eyyübî ve veziri Kâdî-i Fâzıl Molla Abdurrahîm gibi. Zulmüyle anılan sultanlar ise; Dahhâk-i Tâzî, Haccâc bin Yûsuf, Emevî halifelerinden Mervân ve Sultan Sencer'dir.

Dönemin, hukuk sistemini yansıtan unsurların hemen hepsi hikâyelerde işlendiği gibi toplumsal düzeni temelden sarsan rüşvet kavramı kadılar üzerinden hikâyelerle aktarılır. Hakkaniyete saygılı, adil kadı profili Şureyh ile bir hikâyede örneklenirken, açgözlü ve rüşvet düşkün kadılar üç hikâyeye ile hicvedilir. Bu kadılardan birine zekâsıyla ders veren kişi de Nasreddin Hoca'dır. Halktan kişiler ise zengin-fakir, köle-efendi, âbid-fâsik, âlim-zâlim, derviş-hırsız, sultan-köylü, sultan-yaşlı kadın, sultan-veli gibi kimliklerle hikâyelerde rol alırlar.

Yönetici kadroların kibir, açgözlülük, güç sarhoşluğu, öfke, sorumsuzluk ve merhametsizlikle adalet düzenini kökünden sarstığı; alçakgönüllü, hoşgörülü ve empati kurabilen yöneticilerin adalet ölçülerine sadık kaldığına dikkat çekilir. Sonuçta adalet kavramı hikâyelerde bireylerin nefis kontrolü ile başlar ancak medeniyet tarihinin belki en önemli meselesi olarak toplumsal yapı içinde çözüm bulur.

Kaynaklar

- Alkaya, Mehmet Akif, *Kitâb-ı Usûl Taşlıcalı Yahyâ*, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 1996.
- Aksoyak, İ. Hakkı, *Ahmed-i Yesevî'nin Rumelili Bir Takipçisi: Üsküplü Atâ ve Tuhfetü'l-Uşşâk Mesnevisi*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018. (<http://ekitap.kultur-turizm.gov.tr>)
- Aktepe, İshak Emin, "Nebevî Adalet: Hz. Peygamber'in Adalet Anlayışından Örnekler", *Din ve Hayat, TDV, İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 18, 12-15, 2013.
- Arvas, Hamdullah, "Kur'an'da Hak Kelimesinin Anlam Bıçimleri", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 11 (Aralık), 333-355, 2020.
- Ateş, Cafer, *İslam İnancında İlahi Adalet Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2004.
- Aydın, Mehmet S., "Ahlâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2/10-14, İstanbul: TDV Yay. 1989.
- Balikkaya, Şükran, *Kur'an'da Adâlet Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.
- Baykaldı, Remzi, *Âzerî İbrâhim Çelebi ve Nakş-ı Hayâl Mesnevisi (İnceleme-Metin)*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1994.
- Bozatay, Şeniz Anbarlı-Demir, Konur Alp, "Osmanlı Adli ve İdari Sisteminde Kadılık: Kurumsal Bir Değerlendirme", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/10, 71-89, 2014.
- Büyüker, Nilgün, *16. Yüzyıl Şairlerinden Rumelili Zaîfî ve Manzum Bûstân Tercümesi: Kitâb-ı Bâğ-ı Behişt (Metin-Nesre Çeviri-İnceleme)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2017.
- Çağrıncı, Mustafa, "Adalet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1/341-343, İstanbul: TDV Yay. 1988.
- Çağrıncı, Mustafa, "Kıst", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 25/502, İstanbul: TDV Yay. 2022.
- Çağrıncı, Mustafa, "Sıdk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 37/98-100, İstanbul: TDV Yay. 2009.
- Çınar, Bekir, *Taşlıcalı Yahya Gencine-i Râz (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1995.
- Çöm, Erol, *16. Yüzyıl Ahlâki Mesnevileri ve Şemseddîn-i Sivâsî'nin İbret-Nümâ Adlı Mesnevisi (İnceleme-Metin)*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.
- Erdem, Fazıl Hüsni, *İslam Hukukunda Adalet Kavramı ve Olgusu*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1992.
- Erişen, Gülgün, *Bursalı Rahmî ve Gül-i Sad-berg'i*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1990.
- Ergin, Zafer (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Gözütok, Avni, *Hayâtî, Mahzenü'l-Esrâr (Metin-Dizin-Tıpkı Basım)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay. 2001.
- Hengirmen, Mehmet, *Güvâhî, Pend-nâme*. Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 1983.
- İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmî'd-dîn*, 1-4, çev. Ahmet Serdaroglu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- İspir, Meheddin, *Münîrî'nin Gülşen-i Ebrâr ve Maden-i Esrâr Mesnevisi (İnceleme-Metin Sadeleştirme)*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2004.
- Kara, Mustafa, "Kur'an'da 'Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, 137-172, 2013.
- Köktaş, Yavuz, "Hadislerde Geçen 'Sultan' Kelimesine Dair", *Usul İslam Araştırmaları*, 9, 9, 230-242, 2008.
- Kuşpınar, Bilal, "Adalet Kavramı Konusunda Gazâlî, İbn Arâbî ve Mevlânâ'nın Görüşlerinin Analizi", çev. A. Y. Ümütlü, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7, 2, 303-328, 2017.
- Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, gözden geçiren Abdülbaki Gölpinarlı, C. I-VI, İstanbul: MEB Yayınları, 1991.
- Molla Cami, *Baharistan*, çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul: MEB Yay. 1989.
- Okumuş, Ejder, "Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi SBARD*, 3,5, 45-51, 2005.

- Özkan, Mustafa, *Cinânî Cilâü'l-Kulûb (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay. 1990.
- Sağlam, Ayşe, *Taşlıcalı Yahyâ Bey ve Hamse'si*, Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Diyarbakır, 2016.
- Saruhan, Müfit Selim, "Erdemlerin Erdemi: Adâlet", *Adam Akademi*, 5/1, 1-14, 2015.
- Şarlı, Mahmut, *Cinânî ve Riyâzü'l-Cinân'ı (İnceleme)*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1994.
- Toker, Birgül, *Şemseddin-i Sivasi Mir'âtü'l-Ahlâk (İnceleme-Tenkitli Metin)*, Ankara: TDV Yay. 2010.
- Topaloğlu, Bekir, "Adl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1/387, İstanbul: TDV Yay. 1988.
- Turan, Ramazan, "İbn Sînâ Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet ve Sosyal Yansımaları", *Humanitas-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 8,16, 394-411, 2020.
- Vatandaş, Esmâ, "İbn Miskeveyh'in Ahlak Penceresinden Adalet Anlayışı ve İktisadi Meselelere Etkisi", *Maruf İktisat*, 1,1, 14-24, 2021.
- Yeniterzi, Emine, "Dîvan Şiirinde Osmanlı Devletindeki Sosyal, Ahlâkî ve İktisadî Çözümlerin Akisleri", *Uluslar Arası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi 7-9 Nisan 1999 -Bildiriler*. 361-377, Konya, 2000.
- Yeniterzi, Emine, "On Altıncı Yüzyıl Klasik Türk Edebiyatına Genel Bir Bakış", *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi*, 17-52, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay. 2011.
- Yıldız, Alim, *Heşt Bihîşt*, Sivas: Sivas Belediyesi Yay. 2015.
- Yılmaz, Nebî, *Ahmed-i Rıdvân ve Rıdvâniyyesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

Extended Abstract

In this study aimed at examining the concept of justice through the stories in religious, moral, and tasawwuf mesnevis written in the sixteenth century, 24 masnawis written in this genre have been scanned. Stories related to the concept of justice are included in the 17 masnawis of 11 poets from these works. These poets and their masnawis are as follows: Ahmed-i Rıdvân, *Mahzenü'l-Esrâr* and *Rıdvâniyye*; Âzerî İbrâhîm Çelebi, *Nakş-ı Hayâl*; Bursalı Rahmî, *Gül-i Sad-berg*; Cinânî, *Cilâü'l-Kulûb* and *Riyâzü'l-Cinân*; Güvâhî, *Pend-nâme*; Hızrî, *Âb-ı Hayât*; Münîrî, *Gülşen-i Ebrâr* and *Ma'den-i Esrâr*; Za'îfî Pîr Muhammed, *Kitâb-ı Bâğ-ı Behîşt*; Şemseddin-i Sivâsî, *Heşt Bihîşt*, *İbret-nümâ* and *Mir'âtü'l-Ahlâk*; Taşlıcalı Yahyâ Bey, *Gencine-i Râz*, *Gülşen-i Envâr* and *Kitâb-ı Usûl* and Üsküplü Atâ, *Tuhfetü'l-Uşşâk*.

It has been determined that the topic of justice is not present in the stories of the 7 masnawis of 6 poets. These authors and their masnawis are as follows: Behîştî (Vizeli Ramazan), *Heşt Behîşt*; Behîştî (Ahmed Sinân Çelebi), *Mahzenü'l-Esrâr*; Cemâlî, *Netice-i Sülûk*; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Riyâzü's-Sâlikîn* and *Tuhfetü'l-Uşşâk*; Güvâhî, *İbret-nâme*; Hüseyin b. Ahmed-i Sirozî, *Câmiu'n-Nasâiyih*.

Some of the stories addressing the concept of justice in masnawis are related to divine justice that established by verses and hadiths. These stories make metaphysical subjects understandable by pulling them into the physical realm as exemplified in the stories of Hz. Moses and Azrael. The majority of the stories, however, encompass topics related to human justice. In these narratives, the emphasis is placed on the primary responsibility of leaders to uphold the order of justice. Primarily advocating for leaders to adhere to good moral conduct, these stories draw attention to the relationship between self-discipline and morality with justice, indicating that virtuous conduct leads one to be just, while immoral conduct inclines one toward errors and injustice.

In the cast of characters in these stories, we find prophets such as Hz. Moses and Hz. Solomon, the companion Hz. Omar, and the angel Azrael. As for just rulers, the Sassanian ruler Nushirvan stands out as the most frequently mentioned and exemplary leader in many stories. Other sultans and equivalent rulers include Mahmud of Ghazni, Caliph Harun al-Rashid, Caliph al-Ma'mun, Ismail Samani, Saladin, Behram, Ibn Kutayba, and Tukli bin Zengi. Alongside these ruler names, there is usually a competent vizier or judge, or a sage figure who advises or admonishes the sultan, such as Nushirvan and Bozorgmehr, Harun al-Rashid and Behlul

the Wise or Saladin and his vizier Qadi al-Fazil Molla Abdurrahim. Sultans infamous for their tyranny include Dahhak the Tyrant, Hajjaj ibn Yusuf, the Umayyad caliph Marwan, and Sultan Sanjar.

Almost all aspects reflecting the legal system of the time, as portrayed in the stories, depict the concept of bribery, which fundamentally undermines social order, through judges. While a profile of a just and fair judge like Shureih is exemplified in one story, greedy and corrupt judges are satirized through three stories. Nasreddin Hodja is the one who teaches a lesson to one of these judges with his wit. People from all walks of life, such as rich-poor, slave-master, devout-sinful, scholar-oppressor, dervish-thief, sultan-peasant, sultan-old woman, sultan-saint, take on roles in the stories.

The stories highlight how the justice system is fundamentally shaken by the arrogance, greed, intoxication with power, anger, irresponsibility, and lack of mercy within the ruling classes, while also emphasizing that humble, tolerant, and empathetic leaders remain loyal to the standards of justice. Ultimately, the concept of justice begins with individuals' self-control in the stories, but it finds its resolution within the social structure as perhaps one of the most crucial issues in the history of civilization.

THE USE OF PRECIOUS STONES FOR THERAPEUTIC PURPOSES IN MEDIEVAL ANATOLIAN TURKISH CIVILIZATION: THE CASE OF THE RUBY

ORTAÇAĞ ANADOLU TÜRK UYGARLIĞINDA KIYMETLİ TAŞLARIN TEDAVİ AMAÇLI KULLANIMI: YÂKÛT ÖRNEĞİ

MERYEM GÜRBÜZ*

Sorumlu Yazar

HÜSEYİN DOĞAN**

Abstract

Alongside narratives of the rarity, beauty, and value of rubies, owning assets (e.g. state, power) has also been expressed in the literature on medieval Anatolian Turkish literature with reference to rubies. Ruby jewelry is a means of displaying wealth and splendor. However, the use of rubies in the field of medicine explains how this wealth signifies more than just owning a precious stone. Those adorned with jewelry made of rubies were protected against deadly diseases like the plague and malaria, resisted bouts of various chronic illnesses, and lived with a joyful heart. Rubies were believed to be an antidote against poisons, and in cases of poisoning, rubies were consumed as the applied medical method. In addition, wearing ruby jewelry was one of the precautions taken against poisonings. The affinity rulers, nobles, and the very wealthy had toward rubies is also linked to preserving health. Medicines prepared using rubies were employed to treat lung, spleen, and stomach diseases, as well as paralysis and epilepsy. Rubies are one of the most expensive materials used in medicine. Medicines made from rubies demonstrate the occurrence of a luxurious treatment, but the frequency of their use remains uncertain.

Key Words: Middle Ages, Ruby, Anatolia, Medical history, Turkish civilization.

Öz

Ortaçağ Anadolu Türk uygarlığı yazınında nadirlik, güzellik, kıymet anlatılarının yanı sıra mülk (devlet, iktidar) sahibi olmak da yâkûta müracaat ile ifade edilmiştir. Yâkût takılar zenginlik ve görkemlin gözler önüne serilmesinin bir yoludur. Ancak yâkütün tıp sahasında kullanımı bu zenginliğin sadece kıymetli bir taşta sahip olmanın çok ötesinde bir anlama geldiğini açıklamaktadır. Yâkütten mamul ziyneti üzerinde bulunduran kişi salgın hastalıkların en tehlikelilerinden olan veba ve sıtmaya karşı korunuyor; kronik çeşitli hastalıkların ataklarını def ediyor, kalbi ve gönlü hoş bir şekilde yaşıyordu. Yâkütün zehirlere karşı bir panzehir olduğuna inanılıyor, zehirlenme halinde yâkût yenilmesi tıbbî bir yöntem olarak uygulanıyordu. Ayrıca yâkût takı takmak zehirlenmelere karşı alınabilecek önlemler arasındaydı. Hükümdarların, soyluların veya çok zenginlerin yâkûta düşkünlüğünün bir sebebi de sağlığı koruması ile ilgilidir. Yâkût kullanılarak yapılan ilaçlar ciğer, dalak, mide hastalıkları ile felç ve epilepsi tedavisinde kullanılıyordu. Yâkût tıpta kullanılan en pahalı malzemeler arasındadır. Yâkütten hazırlanan

Araştırma Makalesi / Künye: GÜRBÜZ, Meryem – DOĞAN, Hüseyin. "The Use of Precious Stones for Therapeutic Purposes in Medieval Anatolian Turkish Civilization: The Case of the Ruby". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 349-360. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1416054>.

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, E-mail: meryemburbuz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2877-7925.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli University, E-mail: huseyinchiddogan@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4290-5062.

ilaçlar lüks tedavinin varlığını göstermektedir ancak ne sıklıkta kullanıldığı meçhuldür.

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ, Yâkût, Anadolu, Tıp Tarihi, Türk Uygarlığı.

Introduction

Rubies were one of the most precious and sought-after gemstones of the Middle Ages. Adorning possessions worthy of rulers, various expressions of the value of the ruby are also found in Turkish works produced in different fields. For instance, rubies have been likened to signify the ideal color of a lover's lips in poetry. The poetic verse "*Şu resme ideler Türk ile cengi / Ki yakut ola yirün yüzü rengi*" (Sarı, 1994, 221) compares blood to the ruby due to its color. In descriptions of ideal beauty, cheeks are compared to the color of rubies, such that "The faces of heavenly women are as white as coral, and the redness of their cheeks is like the ruby" (Dişçi, 2015, 78; Kulaç, 2020, 309). Rubies are among the gravel stones of paradise (Erdem, 1992, 178). Ruby-adorned crowns, rings, bracelets, and necklaces, as well as tobacco pipes and even a beloved's lips have been likened to rubies in poetry (Şahin, 2005, 25). In stories that list precious stones, the occurrence of rubies in a dream has been interpreted to indicate becoming a sultan for members of the dynasty, or becoming wealthy and marrying a noble woman for non-dynasty members. A pregnant woman who dreams of rubies will have a son. However, a person who dreams of finding a ruby, buying one, giving one away, or seeing a fake/alterd one is said to indicate a negative experience and to be associated with betrayal and unlawfulness. Additionally, seeing a ruby in a dream also signifies etiquette and knowledge (Türüt, 2019, 114).

When discussing the riches of state treasuries, sources mention rubies. They are employed not only in adorning buildings but also woven into carpets. For instance, a ruby was found among the precious stones that Ghaznavid Mahmud had acquired as spoils from India, and the narrative concerning the splitting of this gemstone between the sultan and his slave has been repeated in medieval Anatolian Turkish works (Şirvânî, 1999, 121). Ruby has also been used as a first name. Among the most prominent figures bearing this name from the Middle Ages are the geographer, historian, and traveler Yakut al-Hamawi (d. 1229), the calligrapher Yakut al-Mustasimi (d. 1299), and the founder of the Yakutiye Madrasa, Emir Cemâleddin Hoca Yakut al-Ghaznavi (d. c. 14th century).

This study uses written or translated Turkish works on medieval Anatolia as its sources. These works fall under the category of Old Anatolian Turkish and have contributed to the dissemination of knowledge in academic circles to broader audiences through the works of Muslim scholars being translated into Turkish. Medieval Anatolia was a period when translation and original composition activities highlighted not only the spoken aspect of Turkish but also its role as a language of science, and the prevalence of Turkish as a written language during this period has significantly contributed to the Turkification of Anatolia and the advancement of Turkish science and art.

1. Definition

What was the ruby of the Middle Ages? Did *yakut* [ruby] also refer to sapphire and turquoise? In addition to the red ruby, our sources also mention yellow and blue rubies. A true ruby is never blue. What is referred to as a *gökyakut* [sky ruby] undoubtedly refers to the stone now called a sapphire. Therefore, a solid definition of ruby for the medieval period must be established. The statements in the sources are

actually valuable guides for helping formulate this definition. Indeed, whether rubies or sapphires, they all derive from the Corundum mineral and come in red, blue, white, and yellow colors.

Muslim scholars' definition of the ruby is fundamentally based on Aristotle. This definition has been reiterated many times, with some additions having been made. Accordingly, three types of rubies are found: yellow, red, and blackish (which Muslim authors call *kuhli* and corresponds to sapphire). The most valuable and sought-after ruby is the red one. It becomes more beautiful and shines when exposed to fire. If the stone has red spots, these spots and their color spread throughout the entire stone when exposed to heat, which adds to its value. Meanwhile, black spots diminish under heat. The yellow ruby is less resistant to fire compared to the red one. As for the blackish variety, it is not resistant to fire at all but is entirely resistant to lime. According to al-Basri, a white variety of ruby also exists; the red one is closer in terms of temperature than the blue and the white one is colder than it (Ibn al-Baitar, 1842, 591). The sources agree that the most precious form of ruby is the red-colored one and emphasize its resistance to fire by stating this gemstone to be heavier than lead and gold. In fact, while all other gemstones melt in fire, the ruby endures (Yılmaz, 1998, 213).

In the Middle Ages, advanced mineralogy techniques were lacking, which is why many similar stones are understood to have been referred to by the same name. Nevertheless, the logical explanations devised for their distinction are remarkable. The logical framework established for explaining the natural formation of rubies occurred in this context. Accordingly, heat plays a significant role in the formation of stones. Material with high heat would form a more valuable ruby, while low heat would form a ruby of moderate value. The natural formation of rubies was directly linked to sunlight and heat. In nature, some places receive direct sunlight without any obstacles. These areas receive both sunlight and sufficient heat, making them dry. In these dry areas, the substances that form are different in nature, taste, and color and come to somewhat resemble fire. If moisture reaches such a place, the heat and dryness disrupt it, causing evaporation with vapor rising into the air. At this very moment, if dryness becomes dominant and prevails, the vapor formed from moisture cannot rise into the air and turns into stone. The thinness and narrowness of the veins of this formed stone determine the value of the ruby. The thinner and narrower veins the stone has, the more its essence and delicacy have been trapped and preserved, making it more enduring. Thus, a stone formed in this manner is a ruby. The essence of the ruby lies within it and includes its water, radiance, value, and brightness. In places such as this, moisture tends to persist, and in this case, if the influence of the sunlight's heat is exerted, not even a trace of moisture remains within the stone. The intense heat of the sun transforms the stone by boiling it. The ruby formed in this way is the most precious red ruby. The red color arises from heat and boiling. The degree of heat has a primary impact on the color and value of the ruby. When the heat is moderate, only a white ruby can form. Meanwhile, when conditions are highly favorable for the formation of a red ruby, if cold air suddenly influences it, only the interior of the stone can become red, while its exterior takes on a blackish color. The red color from the interior mixes with the black, creating a cerulean color known as the *gökyakut* [sky ruby]. Some also believe that cold air also plays an influential role under the conditions for the formation of a yellow ruby. According to this view, the interior of the stone remains yellow while the exterior takes on a blackish color. The expression of the inner color to the outside mixes yellow and black, also giving rise to the color

of the *gökyakut* (Şirvânî, 1999, 102–103).

Various records are found regarding the types of rubies and their colors, with mention also made of the subdivision of types into subgroups. For instance, according to Şirvânî (199, 106–107), there are four types of rubies, with red one being sought after, favored, and the most expensive. The red ruby is further divided into four subtypes. The first one is called *behramani* and is pure in color, clear, and reddish like the safflower, without any flaws or defects. According to Shams al-Din Belhi, the ruby is a gem similar to the color of the *gulnar* [red pomegranate] flower. The lower quality version of this color is referred to as *hamri*, and the high-quality version is known as *behramani*. The second type of red ruby is *remmani*. Its color is reddish like the sour pomegranate seed, pure, transparent, and radiant. Its radiance is akin to the flames of fire. Like the *behramani*, this type is highly valued and expensive. According to Hoca, *behramani* is the superior ruby, followed by *remmani*. According to Shams al-Din Belhi, *remmani* is better because it is precious and rare, with *behramani* coming second. According to Ebu Reyhan, they are the same, with the difference lying only in their names. Iraqis call it *remmani*, while Khorasan people call it *behramani*. According to Tifaşi, the preferred version of *behramani* is called *remmani*, with mid-quality *remmani* being called *behramani* and low-quality *remmani* being referred to as *versi*. The third type of red ruby is called *hamri*. Its color resembles that of wine and is slightly cloudy and mostly red. The higher quality of this is known as *erguvani*, and resembles the color of the redbud flower. The lower quality is better than the *verdi* type, and in terms of value and preference, this type comes after *remmani*. The fourth type of red ruby is called *verdi*. According to Hoca, its color is akin to the color of a red rose. According to Tigaşi, it resembles the color of *hiri* flower; the lowest-quality *verdi* tends toward white, while the highest quality is a pure red rose color. According to Hoca, the best red ruby is *behramani*, followed by *remmani*, then *erguvani*, *hamri*, and *lahmi* (similar to the color of fresh meat), and finally *halli*, the color of which resembles red vinegar.

The second type of ruby is the yellow ruby, which was highly favored and esteemed among Jews and Romans. According to Tifaşi, there are three types of yellow rubies. The first is called *rakiq* and is pure, watery, and radiant with a color resembling straw; it is not dark yellow. The second is called *huluki* and has greater color, radiance, water, rays, and clarity than the first type. The third is called *culnari* and has better color, water, radiance, rays, and delicacy than the other two, and thus has a higher price. According to Hoca, there are seven subtypes of yellow rubies. The first and finest is *mişmiş* and resembles the color of an apricot; the second is *mu'asfer* and resembles the color of a safflower leaf; the third is *narenci* and has the color of a bitter orange; fourth is *za'ferani* and resembles the color of saffron; fifth is *turunci* and is close to the color orange; sixth is *berrek* and is similar to the color of molten lead; and the seventh is *tibni* and resembles the color of straw (Şirvânî, 1999, 108).

The third type of ruby is the blue ruby, also known as *gökyakut*, and is divided into six subtypes. The first and most valuable one is called *laciverdi* [navy blue] and resembles the color of verdigris. The subtype similar to the color of the sky is *asumancuni*. *Kuhli* is favored due to its color resembling the pigment of the Surma stone from *İsfahan*. The fourth subtype is *nilî* and resembles the color indigo. The fifth subtype is *zeyti* and resembles the color of olives. The sixth resembles the color of roses and is referred to as *sinnevri* (Şirvânî, 1999, 109).

The fourth type of ruby is the white ruby and is also known as *ak yakut*. It has two subtypes. The first is *ma'i* and has abundant radiance and water. The second one has

less water, radiance, and rays; it lacks value and significance, resembles a crystal, and is the cheapest form of ruby. They looked at its weight and hardness to distinguish it from crystal (Şirvânî, 1999, 109).

According to Tifaşi, flawed rubies have cracks, fractures, fissures, or insects like worms inside the stone and are considered defects. Red or yellow rubies whose color tends toward white are also deemed defective (Şirvânî, 1999, 109–110).

A ruby can cut and drill all other stones, iron, and wood except other rubies, diamonds, and agate. A ruby can drill through stone by being fitted onto the tip of a drill. No stone's radiance, brilliance, and water can match that of the red ruby, except when it comes to the *behramani* and *remmani* types. The color of ruby remains unchanged in fire and does not deteriorate; in fact, its color and beauty increase. Actually, the best way to determine if a ruby is genuine is by subjecting it to fire. For instance, a red ruby might pale under the effect of fire but will regain its red color once removed from it (Şirvânî, 1999, 111).

Sources' explanation for how rubies form concerns the attempt at a scientific explanation for the reasons behind the formation and diversification of all stones. Essentially, all stones in their respective locations could potentially become a valuable gemstone, including a ruby. However, this requires no hindrances. If hindrances arise, stones transform into another type. Precious stones are achievable under suitable conditions. The appropriate conditions and hindrances were mainly determined by factors such as sunlight and moisture. In fact, when the sun shines on a mountain in a distant location where humans rarely go, the rays of valuable gemstones, including rubies, diamonds, and sapphires, can be visibly reflected to a certain extent. Thus, not only rubies but also other precious gemstones of the medieval era such as diamonds and sapphires may be found on such a mountain (Şirvânî, 1999, 102–103).

Other information provided by sources about the formation of rubies is related to beliefs and woven with myths. According to these myths, when Adam was expelled from paradise, he descended from a mountain and wept, and these stones were formed from his tears. Some say that Allah created these stones from the blessings of Adam's footsteps. The mountain is steep and inhabited by giant snakes that devour animals and humans, along with dense forests, making it impossible for anyone to climb. Only when there is a heavy downpour does the flood carry the stones downstream, and people search for them or leave meat at the foot of the mountain. *Kerkesler* are mythical vultures that would take the meat to their nests with stones stuck to them at the top of the mountain. However, during their quarrels over the meat, some *kerkesler* would end up with stones attached to the meat. To protect themselves, some *kerkesler* would carry the meat to the mountain base and consume it there; later on, people would come and collect the stones. This mountain is located forty leagues from the island of Serendib (Şirvânî, 1999, 104). Another version of the same narrative mentions that carnivorous birds take the meat attached to the stones and carry them to their nests high above, sometimes dropping the loads, with people being able to obtain rubies in this way (105). Another legend suggested that rubies could not be found anywhere on Earth, as what exists had been "removed from darkness" by Zulqarnain (106). In essence, these faith-based narratives about the formation of rubies are connected to the essence of Allah as the Creator. Allah created seven heavens, and the seventh heaven is made of red rubies. The sixth heaven, known as *Ruqyah*, is made of yellow rubies (Göl, 2008, 51).

2. Diseases and Their Treatment with Ruby

During the Middle Ages, various methods and materials are known to have been used for treating diseases. Ruby, in fact, was recommended as one of the materials to use in the treatment of various illnesses and was even considered the most expensive. Treating a disease with ruby was a luxury. The fondness of rulers and wealthy individuals for precious stones, particularly rubies, was closely related to their desire to maintain good health and to use them to treat diseases. From surviving written records, jewelry adorned with precious stones such as bracelets, rings, necklaces, and pendants are known to have been used to signify status, display sovereignty, or showcase nobility. “The price of a gold bracelet adorned with a red gemstone weighing fifteen mithqals could reach 90,000 dinars” (Bakır, 1997, 563). The crowns, thrones, and rings used by rulers as symbols of power were also decorated with precious stones (İbn Bibi, 1996, 381–382; Ahmedi, 1966; Merçil, 2007, 86–87; İndirkaş, 2002, 48–49; Küçükaşçı, 2013, 56). The instruments used to play the *naubat* (drum) during the proclamation of the rulers’ authority were also embellished with precious stones to emphasize the grandeur of power (En-Nesevi, 1344 AH, 33). Among Turks, precious stones like turquoise and ruby are known to have not only been used in the aforementioned jewelry but to have also been traditionally worn on headbands and forelocks (Süslü, 2007, 152, 207).

The use of rubies in the field of health can be classified under two categories: preventive medicine and treatment. One of the most significant reasons for rulers’ keen interest in rubies was the general scientific acceptance that wearing necklaces and rings made from this precious stone could protect against poisoning. Ibn Sina noted that ruby acted as an antidote against poisons (Ibn al-Baithar, 1842, 591). Wearing ruby as an ornament acted as a preventive measure against poisoning and could also serve as an ingestible remedy when poisoned (Buçukcu, 2017, 77). Poisoning was a major health concern during the Middle Ages. Bites from poisonous creatures like scorpions and snakes had caused the deaths of many individuals. Also, adding poisons to food and beverages posed a significant threat to rulers and prominent figures and was often used as a weapon for assassination. In addition, poisoning could also occur due to consuming mushrooms or spoiled food. Taking preventive measures and treatments using precious stones, including ruby and its use in creating antidotes, found its place even in classical Turkish poetry. According to these traditions, the *tiryak-i faruk* [syrup of distinguishing between good and evil], as based on Ibn Sina’s description and involving the use of powdered precious stones, was believed to be an effective antidote that rapidly expelled toxins from the body. This belief was linked to a legend attributed to Hz. Ömer (Fidan, 2022, 174–175). Numerous herbal methods were also employed to treat cases of poisoning. Early Anatolian Turkish texts provide a range of herbal recommendations for various types of poisonings. These texts mention methods such as ingestion, topical application, or induced vomiting using remedies derived from plants recorded under names such as *anduc*, hazelnut, leek, Mary’s palm, neem tree, and *badıranbu*, among others (Doğan, 2009, 153, 161, 173, 182, 328). The use of ruby as an antidote was considered both costly and effective compared to herbal solutions. However, access to such remedies was evidently limited to the very wealthy.

The presence of ruby as jewelry individuals wore has also been associated with various other health concerns. For instance, wearing a ruby necklace or ring was believed to protect against the plague (Ibn al-Baithar, 1842, 591). As is known, one of the most devastating epidemics during the Middle Ages was the plague and

known as *taun* in Anatolia. In early Anatolian Turkish sources, the most frequently mentioned epidemic diseases were *taun* and smallpox, which was described as “*gey katı issi veremlerdür* [tuberculosis with hard grey waste]” (Kaya, 2008, 416). Among its prominent symptoms are spots appearing under the armpits, thighs, and the back of the neck. The patient’s skin color changes, heart palpitations begin, high fever occurs, and loss of consciousness is observed (Ibn Şerif, 2017, 306; Uçar, 2009, 143). The plague is deadly. In medieval Anatolia, thousands of people died during plague outbreaks. The main cause of these epidemics was often economic. Economic disturbances due to factors such as wars, droughts, and migrations led to rising costs. This economic hardship resulted in insufficient nutrition, even starvation and an inability to live under healthy conditions. Various methods were employed to combat the plague, including quarantines, medical treatments, and dietary recommendations. Various remedies were also attempted against the plague, such as burning incense made from plants with strong scents, collective prayers, and reading the Quran. These epidemics sometimes lasted for a few months, while at other times, they persisted for more than a year, causing hardship and claiming the lives of many Anatolian people (Arık, 1991, 31–57).

The most expensive method for protecting against epidemic diseases was to wear a ruby. The protective effect of ruby against the plague has been associated with the type of ruby. The most expensive variety, the red ruby, was also the most protective (Toprak, 2019, 77). Wearing a ruby ring was indicated to be effective against epidemic diseases and malaria (Yılmaz, 1998, 213). Early Anatolian Turkish sources mention a disease referred to as *ısıtma* [heating] and *hummâ* [pyrexia/fever]. This disease was described as “*bir harâretdür ısıtma kim yürekden kopar*” [an overheating that breaks away from the heart of one with heating] (Kaya, 2008, 384).

Wearing jewelry made of ruby was also considered protective against epilepsy and paralysis (Yılmaz, 1998, 213). This article’s sources refer to epilepsy as *sara* with the phrase: “*Bu renc şöyle olur kim kişinin başı degzinürken gözi kararur çok olur kim düşer bir zamândan durur*” (Demir, 2010, 64), meaning *sara* is described as a condition where a person’s head moves, their eyes roll back, and they fall for a period. Paralysis is described in these sources as *fâlic* with the sentence “*Kim kişinin bir yanı süst olur deprenmekden kalur*” (76) and as *sekte* with the phrase “*sekte bir rencdür kim kişi ansuzda düşer hiç ussı ve hareketi kalmaz nefes çıkmaz gibi olur*” (Demir, 76), indicating a condition where a person’s side becomes stiff, they lose their sensation and movement, and their breathing becomes difficult.

Ruby also benefits the stomach and strengthens the heart (Aydın, 2016, 169). Ruby benefits the heart and refreshes the soul and the heart (Özer, 1995, 334). Wearing ruby jewelry brings comfort to the heart of the wearer and dispels doubts and anxieties (579). This article’s sources define *hafakan* [palpitations] as “*yürek oynatmasıdır*” in reference to a complaint (Kaya, 2008, 323). Furthermore, ruby’s positive contributions to human psychology have been associated with health. According to this belief, wearing ruby makes a person valuable in the eyes of the public (Buşukçu, 2017, 77).

Additionally, ruby is a hemostatic (Ibn Baytâr, 2017, 393). Wearing ruby jewelry is effective at combating blood clotting issues (Ibn al-Baithar, 1842, 591). Ruby cleanses the blood, strengthens the veins, and invigorates the heart (Şirvânî, 1999, 119). Applying ruby to a painful tooth alleviates pain (Doğan, 2009, 194). Ruby has been recommended for treating chronic diseases of the brain, stomach, liver, and spleen, as well as for treating chilblain, joint pain, and persistent fever (212). Furthermore, wearing ruby was believed to be able to enhance physical strength. It

was believed to increase the range of an archer's shot and hence was recommended to be worn on the wrist (Şirvânî, 1999, 114). Holding a good ruby in the mouth was also believed to alleviate thirst (İbn Şerif, 2017, 227). A connection was made between the color of ruby and diseases, with urine resembling the color of ruby to signify certain illnesses (Çetin, 2016, 160). According to the sources, red rubies have extraordinary effects, particularly when added to pastes. When added to eye medicines, it enhances the brightness of the eyes (Şirvânî, 1999, 119). Meanwhile, blue sapphire was recommended for ear ailments (Çetin, 2016, 175).

We have not come across any records indicating direct contact with human skin to be necessary when using ruby as jewelry. Ruby-adorned jewelry, typically made from precious and expensive materials like gold, serves as the gemstone of the accessory. When worn as a ring, bracelet, or necklace, the gemstone does not directly touch the skin. From this, one can infer that possessing a ruby and carrying it on one's person was deemed sufficient for protecting against illness and maintaining good health.

3. The Preparation of Rubies for Medical Use

Various techniques and auxiliary materials have been employed to transform ruby into a medicinal remedy. The applied techniques are generally similar to those used in preparing gemstones for medical purposes. Accordingly, methods such as grinding, pounding, soaking in water to soften, drying, kneading, sifting, and sieving have been used to obtain medicine from ruby (Okumuş, 1998, 220). Proponents were also found to recommend exposing ruby to fire before using it in treatments (Doğan, 2009, 212). When left untreated, a ruby has no shelf life. It retains its effectiveness no matter how long it is stored. However, ruby remains potent for 40 days once processed; it loses its efficacy when kept beyond 40 days due to its power diminishing (Okumuş, 1998, 220).

Preparing medicines from ruby is a meticulous and careful process, with the specifications of the tools to be used having been indicated. The fundamental technique is employed as follows: a ruby is pounded in a glass mortar until it becomes like flour. If a glass mortar is unavailable, a marble mortar can also be used. The ruby is then crushed and softened with water in a marble or glass mortar, then dried. It is crushed and softened again with water repeatedly until it becomes like powdered grain. Water is added to a ceramic bowl, and the ruby is ground until no soil or impurities remain, after which it is dried and stored for future use. For these steps, copper, bronze, or brass mortars or crushers are not used, nor are these materials used in the washing (Okumuş, 220). Ruby should be gently pounded. Pieces that rise to the top of the water are taken out, while those that sink to the bottom are gently pounded further. The ruby is then dried. Ruby prepared according to this final method can be added to refreshing beverages and consumed (Bereket, 2013, 122).

The likelihood of some of the various medicinal formulations using rubies having been used is low, or they might have been prepared very rarely. This is because they are exceptionally expensive and would strain the budget of an average medieval state. For instance, one of these formulations, known as *yakut-u müfferreh*, has been described but might not have been extensively utilized. This preparation is said to be effective against brain, stomach, and heart weakness, anxiety, various chronic illnesses, and joint pain, and it requires the use of red rubies. Ruby is not the only precious stone used; along with ruby, materials like agate, gold, silver, tin, and others have been

included in the preparation process for various reasons, either to enhance the effect or for the application of certain techniques. Other substances added to this formulation include *gârikun*,¹ *eftîmun*,² *fûlfül*,³ *zencebül*,⁴ *karanfül*,⁵ *merzencûş*,⁶ *hacerü'l-ermenî*,⁷ *hacer-i laciverdi*,⁸ *milh-i nebtî*,⁹ *zurunbâd*,¹⁰ *durunc-i 'akrebî*,¹¹ *behmen-i ahmer*,¹² *lisân-i sevr*,¹³ *sünbül-i rûmî (nârdîn)*,¹⁴ *hamâmâ*,¹⁵ *vecc*,¹⁶ *sâdec-i hindî*,¹⁷ *dârçîn*,¹⁸ *sa' ter*,¹⁹ *hâşâ*,²⁰ *zûfâ*,²¹ *zîre*,²² *mürr*,²³ *kündür*,²⁴ *za'ferân*,²⁵ *fûlfül-ü ebyad*, and honey (Doğan, 2009, 212). These ingredients go through various stages and are added at the appropriate times during the laborious preparation process.

One of the medicinal preparations made from rubies is also called “cevaşir-i yakuti.” It is described as beneficial for all strengths. In addition to ruby, the formulation includes various herbs and precious stones such as *ak sandal*,²⁶ *kızıl gül*,²⁷ *sünbül*, *kuru kişnic*,²⁸ *behmen*, *badrenbûya*²⁹ *tohumu*, *kâkula*,³⁰ carnation, and saffron, as well as valuable stones like agate, pearl, and turquoise. The composition, to which apple cider is added as a liquid, also uses *ebrişim* and *güllab* (Hızır, 1999, 196).

Pastes also hold an important place among the remedies in which rubies are used. For instance, the *macun-u naîfî* was considered a greatly valuable and emphasized for its numerous benefits. Materials such as carnation, ginger, pepper, hyacinth, *hâvlinçân*,³¹ *lisânü's-sevr*, *ferencmüşk*,³² *deliksiz inci*, *agac kavunu kabuğu*,³³ saffron, amber, and musk were utilized along with red ruby when preparing this paste. These ingredients had to be crushed, sieved, and finely powdered, after which it was mixed with pure honey and ready for use. This paste was consumed with food, preferably

1 *Laricifomes officinalis* and *Pleurotus dryinus*.

2 *Cuscuta epithimum*.

3 *Piper longum* and *Piper nigrum*.

4 *Zingiber officinale*.

5 *Syzygium aromaticum*.

6 *Origanum majorana*.

7 *Lapis armeniacus*.

8 *Lapis lazuli*.

9 *Vitriolum*.

10 *Zingiber zerumbet*.

11 *Doronicum grandiflorum*.

12 *Limonium narbanonse*.

13 *Anchusa azurea*, *Borago officinalis* and *Caccinia macranthera*.

14 *Valeriana celtica*.

15 *Amomum subulatum*.

16 *Iris pseudacorus*.

17 *Cinnamomum tamala*.

18 *Cinnamomum verum*.

19 *Origanum vulgare* subsp. *viridulum*, *Satureja thymbra*, *Origanum onites* and *Thymus teucrioides*.

20 *Thymbra capitata*.

21 *Hyssopus officinalis*.

22 *Cuminum cyminum*.

23 *Commiphora myrrha*, *Commiphora habessinica* and *Commiphora erythraea*.

24 *Boswellia papyrifera*, *Boswellia sacra*, *Boswellia serrata*, *Boswellia frereana*, *Boswellia dalzielii* and *Boswellia odorata*.

25 *Crocus sativus*.

26 *Santalum album*.

27 *Rosa gallica* and *Rosa × damascena*.

28 *Coriandrum sativum*.

29 *Melissa officinalis*.

30 *Elettaria cardamomum*.

31 *Alpinia galanga*, *Alpinia officinarum* and *Kaempferia galanga*.

32 *Clinopodium acinos*.

33 *Citrus medica*.

warm and moist dishes like lamb soup, sparrow, or pigeon meat (İbn-i Şerîf, 2017, 163).

This article's sources often specify the quantities for the materials used. While medieval weight measurements such as the *miskal* [~4.639 grams], *danik* [0.708 grams], and *dirham* [3 grams] were used for some materials, ratios are expressed other times in terms of the previous material's portion during the preparation stages. For instance, the recipe for a *soğuk müfferih* uses six dirhams of flawless pearl and one dirham of *mersin yemişi* [myrtle fruit] while also stating the need for one *miskal* of *kara helile* (an aromatic substance). This recipe calls for one dirham of red ruby. Quantities can be observed to be expressed as whole numbers or fractions. In addition, precise units like one half, one quarter, one sixth, and one third were used in recipes to indicate material proportions, with how many times one material should be used being occasionally noted in comparison with another material. When describing the medication dosages, the recipes also provide guidance. For example, the recommended dosage for *macun-ı nafi* and *yakut-ı müfferreh* is one *miskal*. The amount of *soğuk müfferreh* that should be taken was three dirhams. Another composition referred to as *beylere has* also had a recommended dosage of one *miskal* (İbn Şerîf, 2017, 217).

Conclusion

This study has provided information about the definition and value of the *yakut* [ruby] in the context of medieval Anatolian Turkish civilization, along with historical uses of ruby for medicinal purposes. Although four types of rubies are known in the context of medieval Anatolian Turkish civilization, the significance, demand, and medicinal properties of the red ruby variety were emphasized to surpass the other three types. According to this study's findings, the red ruby was incorporated into various medical formulations through techniques such as grinding, pounding, soaking in water, drying, and sifting. Moreover, wearing red ruby as a ring or bracelet was highlighted to not only offer protection against various diseases but to also impart physical prowess.

Conflict of Interest Statement

The author declares no conflict of interest with any institution or individual within the scope of this study.

References

- Arık, F. Ş. (1991). “Selçuklular zamanında Anadolu’da veba salgınları”. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 15(26), 27–57.
- Ahmedî, A. P. (1966). *Dîvân* (Y. Akdoğan, Ed.). Ministry of Culture and Tourism General Directorate of Libraries and Publications. ISBN 978-975-17-3344-3, e-book.
- Aydın, Ç. (2016). *Ahî Çelebi tercemetü'l-mûcez fi'î-tıbb (giriş-inceleme [söz dizimi] -Metin [1b-70a Varakları Arası] -Dizinler)*. Unpublished master’s thesis. Abant İzzet Baysal University.
- Bakır, A. (1997). “Ortaçağ İslâm dünyasında madenler ve maden sanayi”. *Belleten*, 61(232), 519–596.
- Bereket, H. (2013) *Tuhfe-i Mübârizî. Metin - Sözlük* (B. Erdağı Doğer, Ed.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Buçukcu, Z. (2017). *Mahmud bin Kadî-i Manyas’ın ‘Acebû’l-Üccab adlı eserinin transkripsiyon ve dizini*. Unpublished master’s thesis. Hacettepe University.
- Çetin, H. A. (2016). *Akşemseddin’in Mâddetü’l-Hayât adlı eseri (inceleme-metin-dizin-tpkibasım)*. Unpublished doctoral dissertation. Marmara University Institute of Turkish Studies.
- Demir, A. (2010). *Hekim Bereket. Hulasa (1.-50. sayfalar) (inceleme-metin-sözlük)*. Unpublished master’s thesis. Hacettepe University.
- Dişçi, Ö. (2015). *Tercüme-i Tefsir-i Ebu'l-Leys Es-Semerkindî Rahmân, Vâkıa, Hadîd, Mücâdile ve Haşr Sureleri (inceleme-metin-dizin-tpkibasım)*. Unpublished master’s thesis. Marmara University.
- Doğan, Ş. (2009). *Terceme-i Akrabâdîn Sabuncuoğlu Şerefeddin (giriş-inceleme-metin-dizinler)*. Unpublished doctoral dissertation. Sakarya University.
- En-Nesevî, M. b. A. (1344 AH). *Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî*, (Anonymous trans.; M. Minovî, Ed.). Tehran.
- Erdem, M. (1992). *Kitâb-ı Güzide (76a-134a) (inceleme-metin-sözlük)*. Unpublished master’s thesis. Ankara University.
- Fidan, G. G. (2022). “Klasik Türk edebiyatında “Tiryâk-ı Fârûk.” *Asia Minor Studies International Journal of Social Sciences*, 10(2), 173–178.
- Göl, O. (2008). *Ali bin Abdurrahman ‘Acâibü’l-Mahlûkât (1.-35. varak)*. Unpublished master’s thesis. Sakarya University.
- Hızır, C. (1999). *Müntahab-ı şifâ II* (Z. Önler, Ed.). Simurg.
- Ibn al-Baithar. (1842). *Grosse Zusammenstellung über die Kräfte der bekannten einfachen Heilund Nahrungsmittel II*. (J. von Sontheimer, Tran.). Hallberger’sche Verlagshandlung.
- İbn Baytâr. (2017). *Tercüme-i Câmi’u Müfredâti’l-Edviye ve’l-Eğziye* (K. Topkar et al., Eds.). Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yayınları.
- İbn Bibî. (1996). *El-Evâmîrü’l-Alâiyye fi Umûri’l-Alâiyye*, I, (M. Öztürk, Tran.). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İbn-i Şerif, T. (2017). *Yâdigâr* (Editorial Commission). Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği.
- İndirkaş, Z. (2002). *Türkler’de hükümdar tacı geleneği*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaya, E. (2008). *Muyîddin Mehî’nin Müfîd (Nazmü’l-Teshîl) adlı eseri (inceleme-metindizin) ve bu eserin XV. yüzyıl türk tıp dilinin oluşmasındaki yeri*. Unpublished master’s thesis. Selçuk University.
- Kulaç, Y. (2020). *Eski Oğuz Türkçesi dönemine ait Ebû'l-Leys Essemekandî Kur’an Tefsiri (Zonguldak Nüshası) giriş-inceleme-metin-dizin*. Unpublished master’s thesis. 19 Mayıs University.
- Küçükkaşçı, M. S. (2013). Yüzük. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Vol. 44, pp. 55–57). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Merçil, E. (2007). *Selçuklular’da hükümdarlık alâmetleri*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Okumuş, N. (1998). *Muhammed bin Mahmûd Şîrvânî’nin (XV. yy) Göz Hastalıklarına Ait “Mürşîd” adlı eseri (inceleme-metin-sözlük-ineks)*. Unpublished doctoral dissertation. Ege University.
- Özer, O. (1995). *Ahmedî Tervihü’l-Ervâh (giriş – inceleme – metin)*. Unpublished doctoral dissertation. Fırat University.

- Sarı, M. (1994). *Gazâvat-ı Sultân Murâd Hân (inceleme, ses değişmeleri, benzeşmeleri ve uyumlar; metin, sözlük)*. Unpublished doctoral dissertation. Istanbul University.
- Süslü, Ö. (2007). *Tasvirlerle göre Anadolu Selçuklu kıyafetleri*. Atatürk Culture Center Publications.
- Şahin, E. (2005). *Sinan Paşa'nın Tazarru'-nâme'sindeki benzetme unsurları ve edebî tasvirler*. Unpublished master's thesis. Istanbul University.
- Şirvânî, M. bin M. (1999). *Tuhfe-i Murâdî. İnceleme - Metin - Dizin*. Haz. Mustafa Argunşah. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Toprak, S. (2019). *Acâibü'l-Mahlûkât Garâibü'l-Mevcûdât (v. 1a-40b) inceleme-metin-dizin*. Unpublished master's thesis. Kahramanmaraş Sütçü İmam University.
- Türüt, A. *Cevâmi't-Tabirî Fi'r Riyâ tercümesi*. Unpublished master's thesis. Yıldız Technical University.
- Uçar, İ. (2009). *Hazâ Kitâb-ı Hulâsa-i Tıbb Cerrâh Mes'ûd (giriş-inceleme-metin-dizinler)*. Unpublished doctoral dissertation. Sakarya University Social Sciences Institute.
- Yılmaz, E. (1998). *'Acâibül'l-Mahlûkât (imlâ ve ses bilgisi-metnin transkripsiyonu)*. Unpublished doctoral dissertation. Sakarya University.

FRANSIZ PRENS JOINVILLE’NİN İSTANBUL, ANADOLU, SURIYE VE MISIR’A DAİR SEYAHAT NOTLARI

TRAVEL NOTES OF THE FRENCH PRINCE OF JOINVILLE, ON
ISTANBUL, ANATOLIA, SYRIA AND EGYPT

SÜLEYMAN UYGUN*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışma, Joinville Prensi olarak bilinen Fransız Kralı (1830-1848) Louis Philippe’nin oğlu François Ferdinand Philippe’nin (1818-1900) 1836 ve 1839 yıllarında Levant kentlerini ziyaret ettiği seyahat notlarının tarihsel kritiğe tabi tutulmasından oluşmaktadır. Tecrübeli bir denizci subayı olarak yetişen Joinville Prensi’nin bu seyahatinin asıl amacı Mehmet Ali Paşa’ya destek vermektir. Seyahatini Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı’nın çalkantılı sürecinde gerçekleştirdiği için bu dönemin önemli olaylarına tanıklık etmiştir. İstanbul ve Mısır’da bulunduğu süre zarfında II. Mahmut, Abdülmecid, Kaptan-ı Derya Fevzi Paşa, İngiliz Büyükelçi Lord Ponsoby, Rus Elçisi Boutinief ve Alman Mareşal Moltke gibi üst düzey devlet görevlileri, askerler ve elçiler ile doğrudan görüşme fırsatı yakalamıştır. Fevzi Paşa’nın Osmanlı Donanması’nı Mehmet Ali Paşa’ya teslim edeceğinin ilk tanıklarındandır. Bu isyan esnasında Anadolu’dan gerek Alevi Bektaşî, gerekse de Sünnî zümreler, tarikat ve cemaatlerden Mehmet Ali Paşa safına önemli miktarda katılanlar olmuştur. Dolayısıyla Prens dönemin diplomasisi ve olayları hakkında önemli bilgiler edinmiştir. İzmir, İstanbul, İskenderiye ve Beyrut gibi Levant kentlerini ziyaret ederek bu şehirlerin sosyo-kültürel yapıları hakkında değerlendirmeler yapma imkânına sahip olmuştur. İstanbul’da bulunduğu sırada 1839 Pera yangınına stratejik müdahalesiyle tüm dikkatleri üzerine çekmeyi başarmış ve Pera’nın büyük bölümünü yanmaktan kurtarmıştır. İyi bir ressam olması dolayısıyla eserinde başta Pera yangını olmak üzere seyahatine konu olan çoğu önemli olayı tuvale aktarmıştır. Bu ise dönemin panoramasının hem yazınsal hem de görsel olarak anlaşılmasına imkân sunmuştur. Joinville Prensi’nin eserinde kaleme aldığı hatıralar ve çizimleri çoğu seyyahın eserinde olduğu gibi oryantalist bakış açısının etkisi altındadır. Böyle olmak birlikte Joinville’nin Levant gezilerine dair notlar ve görsellerin yer aldığı bu seyahatname dönemi değerlendirmek ve anlamak yönünden önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Joinville Prensi, Levant, Seyahatname, İstanbul, İzmir, İskenderiye, Beyrut.

Abstract

This paper aims to critically examine the travel notes of François Ferdinand Philippe (1818-1900) who is known as the Prince of Joinville, and the son of the French King Louis Philippe (1830-1848), during his visits to Levant cities in 1836 and 1839. The main purpose of this trip of the Prince of Joinville, who grew up as an experienced naval officer, is to support

Araştırma Makalesi / Künye: UYGUN, Süleyman. "Fransız Prens Joinville'nin İstanbul, Anadolu, Suriye ve Mısır'a Dair Seyahat Notları". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 361-384.
<https://doi.org/10.60163/tkhebv.1454879>.

* Doç. Dr., Ordu Üniversitesi, E-mail: suygun27@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6682-6698.

Mehmet Ali Pasha. The Prince, witnessed the significant events of Mehmet Ali Pasha's revolt on his travels. The prince, when he was in İstanbul and Egypt, had the opportunity to directly meet with high-ranking state officials, military figures, and diplomats such as Mahmud II, Sultan Abdulmejid II, Admiral in Chief Fevzi Pasha, British Ambassador Lord Ponsoby, Russian Ambassador Boutinief, and German Marshal Moltke acquiring information about the diplomacy of the period. He is one of the first witnesses that Fevzi Pasha will surrender the Ottoman Navy to Mehmet Ali Pasha. During this revolt, a significant number of people from Anatolia, from both Alevi Bektashi and Sunni groups, sects and communities, joined the side of Mehmet Ali Pasha. The Prince of Joinville, also, had the opportunity to visit Levant cities like İzmir, İstanbul, Alexandria, and to observe these cities socio-cultural. Prince of Joinville even attracted attention with his strategic intervention in the Fire of Pera in 1839 saving a significant portion of Pera from burning. Prince Joinville depicted many significant events, notably the Fire of Pera, that were the subject of his travels in his artwork making it possible to see the panorama of the era both literarily and visually. Even though the memoirs and drawings of Prince Joinville are influenced by the Orientalist perspective, much like many other travelers' works of the time, Joinville's travelogue which contains notes and visuals from his Levant journeys is significant for evaluating and understanding the era.

Key Words: Prince of Joinville, Levant, Travelogue, İstanbul, İzmir, Alexandria, Beirut

Giriş

Doğu Akdeniz, diplomasinin merkezi Pera'nın Bağları ve Küçük Asya'nın gözbebeği İzmir'iyse, Tüccar Cumhuriyeti Beyrut ve Mısır'ın anahtarı İskenderiye'yi güneşin ve doğu-batı ticaretinin doğduğu Levant'ı oluşturmaktadır. Levant, Batılara göre bir Avrupa icadıydı, eski çağlardan beri hülyalar uyandıran, garip izlenimler oluşturan, manzaralarıyla fevkalade deneyimler yaratan bir yerdi. (Said, 1989, 1-3). Aslında Doğu'ya yönelik merak eski çağlardan bu yana başlamış olsa da Türk hakimiyetinin genişlemesiyle azalmış, ancak Osmanlı Devleti'nin Akdeniz'de nüfuz kaybıyla ortaya çıkan Avrupa genişlemesiyle yeniden artmıştı. Raymond Schwab, 1700-1850 yılları arasında Batı'da yükselişe geçen Şark'a yönelik literatüre "ansiklopedik oryantalizm" adını verir. Bunun öncesinde Avrupa'da yegâne müracaat eserlerden biri olarak kabul edilen Hottinger'in *Sive Bibliotheca Orientalis*'i (Hottinger, 1658, 3). B. d'Herbelot'un *Bibliothèque Oriental*'ı (D'Herbelot, 1778, 3-5) oryantalist çalışmaların öncül örneğidir. (Görmez, 2013, 11-31). Seyahat yazıları Ansiklopedik Oryantalizm'in içerisinde özel ve önemli bir yere sahiptir hatta ana omurgasıdır denilebilir. Şarka dair yazılan seyahat yazıları, resmedilen gravürler ve yağlı boya tablolar aslında Batı Rönesansı'nın Avrupa dışına şarka doğru taşınması ve şarkı ötekileştirmek ve cezbetmek imgeleminden ibarettir. Aslında doğuya yönelik seyahat yazıları Ortaçağlardan beri yazıla gelmiştir. Ancak bu yazıların Oryantalle edilmesi Doğu'daki Hristiyan egemenliğinin sona erdiği süreçten başlayarak, XVII. Yüzyılın sonuna kadar az sayıda ve farklı türlerde yazılmaya devam etti. Bu yüzyıla kadar Batılı tüccarlar Levant ile münasebetlerini inişli çıkışlı bir zeminde de olsa devam ettirdiler. Ancak bu dönemde şarka yönelik yazılan eserler bilinen oryantallizmin hayli uzağındaydı. İnebahtı/Le Panto (1571) ve 1683-1699 Kutsal İttifak Savaşları'ndan sonra iktidarın tedricen Batı'ya geçmesiyle, Akdeniz merkezli başlayan Atlantik Avrupa'sı yayılmacılığı sonrasında Karadeniz'i de içine alan sömürgeci ekspansiyonist yayılmacılık sürecini getirdi, bu ise keşif ve ötekini tanıma ya da tanımlamaya yönelik giderek artan oryantallist yapıtları ortaya çıkardı. Ticari ilişkilerin ve münasebetlerin yetersiz olduğu dönemlerde şarka yönelik yazılan öncül eserler, sonradan buraya yönelen seçkin soylu sınıf seyyah ve araştırmacılar için kılavuz ve başvuru kaynakları niteliğindedir. Oryantal ağacın kökleri ve gövdesi bu öncül eserler üzerinden şekil

buldu. Endüstriyel devrimle beraber su yollarına buharlı gemilerin hâkim olmaya başlaması, mekânsal ve zamansal daralmayı getirerek milletler arası münasebetlerin artmasına yol açtı. 1850'ye kadar kaleme alınan seyahat yazıları oryantal ağacın gövdesi üzerinde dallanıp budaklanmaya devam ederken, şarka yönelik uluslararası vapur seferlerinin sık ve düzenli hale gelmesi, turistik ve öğrenme amaçlı seyahatlerin giderek artmasını sağladı ve kültürler arası etkileşimi arttırdı. Bir zamanlar sadece seçkinler ve asillerin dahil olduğu seyahatlere bu tarihten itibaren sıradan insanlar, araştırmacılar, tüccarlar da dahil olmaya başladı. Bunun neticesinde, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar birbirini yineleyen ve pekiştiren seyahat yazıları ve görseller yerini daha gerçekçi ve gözleme dayalı akademik yazılara bıraktı. Batı insanı, rafine Oryantalist serpiyelerden öğrenmek yerine doğrudan ve bizatihi öğrenme fırsatı yakaladı. Benzer şekilde Batı da doğu insanın keşfine açıldı. Seyahat yazıları şark modernleşmesine dair ortaya çıkan yeni edebi türler arasında da giderek önemli bir yer tutmaya başladı. Paris'e seyahat eden modernist bir Osmanlı aydını olan Ahmet Mithat Efendi (1844-1912)¹ seyahat edebiyatını, modern bilginin ilerlemesinin temel taşlarından biri olarak tanımlamaktaydı (Herzog-Motika, 2000, 139-140). Seçkin ve aristokrat sınıfın oluşturduğu az sayıdaki yapıtların yerini daha çeşitli, nesnel ve akademik yapıtların doldurmaya başlaması ve uluslararası ferdi mobilizasyonun artması neticesinde Oryantalizm giderek gerileme sürecine girdi. Çalışmaya konu olan Joinville Prensi'nin Şark seyahati ve Levant'a dair izlenimleri ansiklopedik oryantalizmin yoğun etkisinin görüldüğü anlatılardan ve resimlerden oluşmaktadır. Ancak prensin hatıratını, oryantalizmin etkisinin giderek zayıflamaya başladığı bir dönemde, hayatının sonlarına doğru kaleme alması zaman zaman özeleştirici yapmasını da sağlamış, ancak modern ile geleneksel değerlerin kıyaslanmasında çoğu zaman ikilemde kalmasına yol açmıştır.

1. Joinville Prensi ve İlk Levant Seyahati

Fransız ve Osmanlı neşriyatında Joinville Prensi olarak zikredilen Fransız taht varisinin asıl adı François Ferdinand Philippe Louis Marie d'Orleans, prince de Joinville'dir. (Doğum 14 Ağustos 1818, Neuilly- ölümü 16 Haziran 1900 Paris). Fransız denizciliğinin modernleşmesine önemli katkıları olan bir denizci subayı, yazar ve ressamdır. Temmuz Monarşisi olarak bilinen 1830-1848 yılları arasında iktidara gelen Burjuva Kral olarak tanınan Louis Philippe'nin ve Sicilyateyn prensesi Marie Amelie de Bourbon'un 3. Oğlu ve 7. Çocuğudur. 1 Mayıs 1843'te Rio de Janeiro'da Brezilya ve Portekiz prensesi, İmparator I. Pedro'nun (aynı zamanda Pedro IV olarak Portekiz kralı) kızı Dona Francisca de Bragança (1824-1898) ile evlenmiş, bu evlilikten François d'Orleans (1844-1925), Henri d'Orleans (1845-1919) ve Pierre d'Orleans (1845-1919) adlarında üç çocukları dünyaya gelmiştir. (Joinville, 1894, 1-5).

Joinville Prensi², Cezayir'in işgali sırasında donanmada aktif rol oynadı. Bundan sonra denizci olmaya karar verdi. Bunda tam bir deniz adamı şeklinde bahsettiği *l'Algésiras*'ın kaptanı M. Moulac'ın önemli etkisi vardı. Denizcilik eğitimi boyunca M. Guerard'tan matematik dersi, denizci subayı M. Hernoux'dan denizcilik dersi aldı.

1 Ahmet Mithat Efendi XIX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı etkisiyle değişmeye başlayan Türk edebiyatının önde gelen şahsiyetlerinden olup, roman, hikâye, tiyatro, seyahat yazısı, tenkit, deneme ve gazete makalesi gibi muhtelif edebi türlerde eserler kaleme almış bir yazardır. *Paris'te Bir Türk Ahmet Mithat Efendi*, Haz. Erol Ülgen, ATAM, Ankara 200, s. III.

2 Bundan sonra Joinville Prensi şeklinde verilecektir.

Ayrıca, eğitimi esnasında sanatsal yaşamında önemli etkisi olan şiir, edebiyat, resim ve çizim dersleri de aldı. O dönemde tanınmış bir ressam olan Jules Barbier resim hocasıydı. Keza İngiliz William Callow'dan yağlı boya tabloları yapmayı öğrenmenin yanında Emile Augier'den de şiir ve edebiyat dersleri aldı. Ancak Prens gerçek resim hocasını, 'bana resim yapmayı öğreten, beni yönlendiren, sanatsal aktivitelerden keyif almamı sağlayan asıl hocam Ary Scheffe'dir, bu kişiyle ölünceye kadar münasebete devam ettim' sözleriyle ifade etmişti. (Joinville, 1894, 1-5). Eğitimi tamamlandıktan sonra, 1831 yılında Fransız donanmasına denizci olarak katıldı. 1832-1833 yılını tamamen denizciliği öğrenmeye adadı. 1. Sınıf bahriyeli öğrencisi olduktan sonra Kaptan d'Oysonville'nin idaresindeki *La Syrene* firkateyni ile Lizbon ve Açores'e gitti, üç ay okyanusta seyrettikten sonra Fransa'ya döndü. 25 Mayıs 1835 yılında firkateyn subayı vasfında *Didon* gemisiyle Britanya'nın Portsmouth ve Cork şehirlerine giderek İngiliz denizciliğini yerinde inceleme fırsatı buldu. En önemli tecrübesini Fransız denizciliğinin ve deniz ticaretinin gelişiminde önemli bir yeri olan Levant kıyılarında kazandı. 1836 yılında M. De Perseval kaptanlığında *Iphigénie* adlı gemiyle denizci subayı olarak Levant'a doğru seyretmek üzere demir aldı (Joinville, 1894, 78). Adalar Denizi'nde (bugünkü adıyla Ege Denizi) bulunan Andros adasına geldiklerinde küçük bir kaza geçirdiler. François, akşam vakti sekiz çeyrek sularında görev yerini terk ettiği esnada kendilerine eşlik eden 20 toplu *Le Ducouedic* adlı birik tarzı geminin kaptanı olan Bruat'ın imdat çığlıklarını duydu. Joinville Prens, hemen olabildiğince hızlı bir şekilde güverteye çıktı, büyük bir fırtına patlak vermiş dalgalar epeyce yükselmışti. *Le Ducouedic*'in üzerinden dumanlar çıkıyordu ancak bir süre sonra fırtınadan dumanlar da görünmez olmuştu. François ve gemi mürettebatı gün aydınlanıncaya kadar bir şey yapamadan kaygı içinde arkadaşlarını gözlemlemişlerdi. Gün ışığınca kaptanın ve gemi mürettebatının sağ ancak perişan bir halde olduklarını gördüler. Kaptan bir işaretiyle kendilerinden gemilerini çekmesini istedi. Ancak mevcut durumda bu imkansızdı. Nihayet fırtına dinince bitap düşmüş haldeki gemiyi ancak Syra adasına çekebilmişlerdi.

Prens ve filoya eşlik eden diğer gemiler İzmir'e doğru seyahatinde korkunç bir fırtınaya yakalansa da bunu başarıyla atlattımlardı. Bu hadiseden sonra Prens'in filosu Rodos, Kıbrıs, Lazkiye ve kutsal toprakların bir bölümü olan Trablus, Beyrut, Yafa ve Kudüs'e doğru uzun bir seyahate yelken açtı. Bu seyahat Prens'in ilk Levant tecrübesi oldu. Başarıyla tamamlanan bu ilk tecrübenin ardından Prens, 1837 yılında *Hercule* adlı gemi ile Cebelitarık, Tanger ve Tenefife'ye gitti.

2. Prens'in İkinci Levant Seyahati

Levant'a yönelik diğer tecrübesi ise Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya yardım amacıyla Doğu Akdeniz'e doğru yeniden yelken açtığı ancak buna muvaffak olamadığı yarım kalmış bir tecrübeden ibaretti. Joinville Prens, İstanbul'a doğru ilerleyen Mehmet Ali Paşa ordusuna yardım amacıyla harekete geçse de yolda bir fırtınaya yakalandı, yardıma geldiğindeyse artık çok geçti. Böylelikle amacına ulaşmadan Senegal'e gitti. Afrika içlerine kadar uzun seyahatler yaptı. Bundan sonra Brezilya'ya doğru yelken açtı. 1838 ocağında Rio de Janerio'ya ulaştı. Burada 5 yıl sonra evleneceği Francisca (Brezilya Kralı I. Pedro'nun Kızı) ile tanıştı. Brezilya'da bulunduğu süre zarfında Guyane, Martinique, Guadeloupe, Washington, Philadelphie, Baltimore, New York, Boston gibi Güney ve Kuzey Amerika kıyı kentlerini dolaşma fırsatı buldu. Prens, gittiği her yerin gelenek ve göreneklerini, denizcilikteki yeni gelişmeleri hevesle öğrendi ve tecrübe edindi. 6 ay boyunca Amerikan kıyılarında seyrettikten sonra *La Creole* adında 24 toplu bir korvetin kaptanı olarak Meksika

ablukasına katıldı. Brezilya Kralı 10 Şubat 1839'da *La Créole*'nin 21 yaşındaki genç kaptanını Legion of Honor ile ödüllendirdi ve onu yüzbaşı rütbesine yükseltti. Mayıs 1839'da Cherbourg'da *La Belle-Poule* fırkateyninin komutasını devralarak Toulon'a doğru yola çıktı. Buraya geldikten sonra Deniz Tümeninin Kurmay Başkanlığı'na atandı ve bundan kısa bir süre sonra *le Jupiter* gemisine binerek ikinci ve uzun süreli Levant seyahatine başlamak üzere Levant'ın baş şehri İstanbul'a doğru yol aldı (Joinville, 1894, 19).

Joinville Prensi'nin Doğu Akdeniz'e gönderilme misyonu aslında Fransızların Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'ya vermiş oldukları desteğin göstergesiydi. Bu seyahati fırsat bile Joinville Prensi'nin Doğu Akdeniz kıyılarına yönelik seyahat merakı ise kendi ifadesinde de belirttiği üzere Alphonso Lamartin'in *Voyage en Orient (Doğu'ya Seyahat)* adlı eserini ve Alexandre Gabriel Decamps'ın oryantalist tablolarını görmesiyle başladı.³ Batı kamuoyunda Helenizm'in doruk yaptığı bir süreçte Prens de Grek coğrafyasına olan ilgisi hayli artmıştı. Grek coğrafyası ve kültürüne olan merakı bu yazar ve ressam sayesinde Asya ve Müslüman doğuya yönelik meraka

dönüştü. Zaten İzmir'e ilk ayak bastığında Decamps'ın İzmir'e ait tablolarından fırlamış bir manzarayla karşılaştığını ifade etmekteydi. Genç Prens sevinçli bir şekilde İzmir'e ilk ayak bastığında ışıltılı silahlarla kuşanmış devriye gezen zaptiyeler ve Türkmen atının üzerinde kafasında büyük başlığıyla Hacı Bey adı verilen zaptiye şefi ile karşılaşmıştı. Prens, kendisini nezaketle karşılayan sürekli mütebessim bir halde olan Hacı Bey ile arkadaş oldu. Hacı Bey, onların kuralları ihlal eden davranışlarına bile toleranslı davrandı. İzmir bu esnada dolambaçlı pazarları ve çarşılarıyla yekdiğerine geçen dar sokaklarıyla, birbirine iplerle bağlı deve kervanlarından oluşan uzun kuyruklar dolayısıyla trafiğin bazen saatlerce imkânsız hale gelebildiği önemli bir doğu kentiydi. Gayrimüslimlere yönelik koyulan yasa gereği geçiş üstünlüğü Müslümanlardaydı, uzayıp giden tüccar kervanları ve kalabalıktan kaynaklı bu karmaşık durumda bir yabancıнын ilerlemesi oldukça güç olabilmekteydi. 1671 yılında İzmir'i ziyaret eden Evliya Çelebi, İzmir'in bir Âdem denizi olduğundan omuz omuza olan insanların yürümesinin mümkün olmadığından yakınmaktaydı. (Çelebi, 2005,



³ Alphonse de Lamartin 1832 yılında Rostandlara ait *l'Alceste* adlı birik tarzı kalyonla Levant kentlerini uzun bir araştırma seyahati düzenlemiş ve *Voyage en Orient* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eser Fransız gezginlere ilham kaynağı olmuştur. Alphonse de Lamartin, *Voyage en Oorient 1832-1833*, Paris 1856. Gabriel Decamps, 1828 yılında Doğu'ya seyahatinde çok sayıda oryantalist tablo çizmiştir. İstanbul'dan, Şam'dan Kudüs'ten çok sayıda sokak ve caminin yağlı boya tablolarını yapmıştır. Bkz. Lynne Thornton, *The Orientalist Painter-Travellers*, ACR Edition, Paris 1994, s. 20-21, 38-39; Semra Daşçı, "Doğu'nun Kâşifi; Alexandre Gabriel Decamps", *Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, 9, 2006, s. 142-156.

55). 1744 yılında İzmir'e gelen İngiliz Konsolos Alexandre Drummond da buranın sokaklarının darlığından ve pisliğinden söz etmekte, Frenklerin iş yaptıkları yerlerin ise çok kalabalık olduğundan yürürmenin imkânsızlığından yakınmaktaydı. (Dumond, 1754, 119-121). Neredeyse bir asır sonra İzmir'i ziyaret eden Joinville'nin zamanında da pek bir şey değişmemişti. Prens, bu girift durumdan kurtulmak için emrindeki denizcilerle birkaç yük hayvanı kiralayarak Müslüman tüccar görünümüne girmeye kara verdi. Bu şekilde hem zaman kaybı olmayacak hem de görmek istediği yerlere hızlıca gidebilecekti. Ağızlarında dumanı tüten çubuklar (pipo) üzerlerinde Müslüman kıyafetleri ve başlıklarıyla epeyce ilerledikten sonra fark edildiler. Müslüman ahali şaşkın bakışlarıyla önce bu duruma şaşırdı sonra, kendileriyle alay edildiği kanısına vardılar ve hemen zaptiyelere haber verdiler. Hacı Bey, Prens ve denizcilerinin bu halini görünce müsamahakâr bir tavırla gülümseyerek yanlarına yaklaştı ve ahaliyi yatıştırdı. Prens ve denizcileri Hacı Bey'in yaklaşımını alkışlayarak karşıladılar. Prens, sempatik, yabancılara hoşgörülü ve yardım sever Türk devlet görevlisi imajı veren Hacı Bey'in bu davranışını onore etmek için hatıratında sağda görünen resmini yaptı.

Prens, buradan sonra İzmir ve civarını gezmeye devam etti. Ona göre İzmir'in etrafı çok güzeldi eşkıyalık burada pek bilinmiyor, insanların kulağı veya burunları kesilerek fidyeye istenmiyordu. Prens, çevreyi gezdikten sonra İzmir'e geri dönmek üzere Manisa taraflarına doğru dört nala yola koyulmuştu. Yol üzerinde bir su kenarında kahve içmek üzere mola verdiklerinde çınar ağaçlarının gölgesinde adeta Doğu'nun defilesine tanık olduğunu, Anadolu'nun dört bir yanındaki Türkmen eşkıyalara rağmen Diyarbakır tarafından gelen kervanlardan, Asya'nın dört bir köşesindeki vahşi Türkmen aşiretlerine ve başıbozuklara kadar tuvale yansiyacak her türlü nesnenin mevcut olduğunu bu sayede resimler çizdiğini ifade etmekteydi. Kısa süreli geziden sonra Prens, imbat rüzgârının serin esintisi ve körfezin parlak ışıltısı altında tekrardan İzmir'e döndü. Prens ve denizcileri, akşamı Papa'ya sadık İzmir Levanten toplumu arasında geçirmeye karar verdi. Burada eski geleneksel kıyafetler içerisinde, hiçbir korsenin ızdırıp vermediği ince belli, "Taktiko" adındaki baş örtüleri ve yarı oryantal kostümler giyinmiş sevimli kadınlarıyla Levanten toplum ve Ermeniler arasında kendilerini buldular. Tatlı ve kederli yerli müzikler eşliğinde Peise, Athanaso, Fonton, Tricon ve benzeri bir çeşit Rum halk dansı Romaika yapan kadınları izlediler. Prens, hayatının ilerleyen yaşlarına doğru yazdığı hatıratında Doğu'nun bu güzelliğini, güneşini ve rengini uzun bir dönem muhafaza etmeyi başardığını ancak korkunç kozmopolitliğin ve Batının etkisinin buraları da zaman içerisinde tesiri altına alarak korselerin yavaş yavaş Levanten kadınlarda da görünmeye başladığını, korsenin aslında hırsızlık olduğunu yakınlara dile getirmekteydi. (Joinville, 1894, 80-82). Oryantalizmin Levant imgesinin bir yönü de cinsel özgürlüklerin buluşma noktasıydı. Bu, Batılı seyyahlar ve konsololar için Levant'ı hayli cazip kılmaktaydı.⁴ Prens ve mürettebatının da kafalarında benzer bir imge oluştuğu anlaşılmaktadır. Prens ve denizcileri gün ağarınca kadar deniz kenarında gezindiler, genç Levanten kadınlarıyla şakalaştılar. Ertesi gün İzmir'den ayrılırken Prens'in iki yol arkadaşı atış düellosu yapmaya karar verdi. Arkadaşlarından biri bu duelloda talihsiz bir şekilde hayatını kaybetti. İzmir'den uzaklaştıklarında denizcilerden birinin kamarasında sakladığı bir Rum kızını kaçırdığı ortaya çıkmıştı. Prens ve arkadaşlarının İzmir'den ayrılırken başlarından bu gibi birçok benzer olay geçmişti.

4 Mariage a la Cabin, Batılılarla yerel Hristiyanlar arasında özellikle Rum kızlarının geçici süreliğine nikahlanmasının yasalaşmış bir adıydı. Philip Mansel, *Levant, Splendour and Catastrophe on the Mediterranean*, Hachette: Great Britain 2010, Yale: University Press, 2011, s. 11-12.

L'Iphigénie isimli gemiyle bir müddet adalar denizinde seyrettikten sonra Anadolu, Karaman ve Suriye sahillerine doğru yelken açtılar. Prens, işten arta kalan zamanlarında sürekli daha sonra tabloya dönüşecek çizimler yapıyordu. Gözlemlediği ve sergüzeştine alarak tahayyül ettiği pitoresk manzaraları ve hadiseleri kaydetti ve resimlerini yaptı. Gemi uzunca bir süre seyrettikten sonra Doğu Akdeniz'in güzide bir iskelesi olan Trablus'a demir attı. Tüm Doğu Akdeniz iskele kentleri gibi Trablus da 1831'den bu yana Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın kontrolündeydi. Kavalalı ve Anti-Lübnan'ın önemli sakinleri Marunilerin Fransız Kralı Louis Philippe ile yakın ve dostane ilişkileri mevcuttu. İbrahim Paşa'nın en güçlü akıl danışmanı Sevres Paşa (Süleyman) adında bir Fransız subayı idi. Çok sayıda Fransız denizci ve kara askeri Mehmet Ali Paşa saflarında Osmanlı'ya karşı savaşmıştı. Marunilerin Mısır saflarına geçmesinde Sevres Paşa'nın önemli etkisi vardı. Prens, Marunilerin Fransızlara olan yakınlık ve muhabbetini bildiğinden öncelikle Maruni Patriği'ni ziyaret etti. Burada hep birlikte sedir ağaçlarının altında güzel bir köy kahvaltısı yaptılar. Sonrasında da patrik ve keşişleri ile birlikte Lübnan Dağları üzerinde bulunan Baelbek kayalıkları ve çölünden geçerek Ehden'e ulaştılar. Ehden, Marunilerin önde gelen mukataa liderlerinden Boutrous Karam tarafından idare etmekteydi (Poujade, 1860, 172).⁵ Karamiler ve Maruniler Katolik olduklarını ileri sürerek Katoliklerin hamisi olarak gördükleri Fransızlarla münasebetlerini hiçbir zaman koparmadılar. Boutros Karam, çocuklarına özel Fransızca kursu aldırarak kadar Fransız hayranı biriydi. (Emerit, 1952, 229-230) Onun yolundan giden Yusuf Bey Karam da aynı şekilde Osmanlı sarayı ile bağlarını koparmak pahasına da olsa Fransızlar ile yoğun dirsek temasında bulunmuş ancak en büyük hayal kırıklığını yine Fransızlarla münasebetinden yaşamış biriydi (Uygun, 2023, s. 43-45).

Joinville Prensi, zorlu çöllerinden ve kayalıklarından geçtikten sonra nihayet Boutros Karam'ın malikânesine vasıl oldu. Yaşlı Ehden Şeyhi prensi büyük bir merasimle karşıladı. Prens, böylesine samimi karşılamayı dahi hatıratında '*nefret ettiğim gül suyu serpintilerinden neredeyse boğuluyordum...*' (Joinville, 1894, 83) şeklinde müstehzi bir oryantalist yaklaşımla değerlendirdi. Prens bu esnada çok büyük şenliklerle kutlanan Boutros Karam'ın kızının düğününe de denk gelmişti. Çok kalabalık bir Maruni nüfus bu düğüne icabet etmişti. Prens, '*ne kadar güzel tipler, elbiseler, başlıklar*' (Joinville, 1894, 83) diyerek hayranlığını gizleyememişti. Prens, kız tarafının oyunlarına da tanık olmuştu. Hatta, gelinin dansını izlediği sırada heyecandan titreyen gelin, bileziğini Prens'in önüne düşürmüştü. Sonrasında Prens başlığı olmadan gelin ile tanıştı, prense göre gelin uzun boylu, güzel ve tatlı bir esmer kızdı, gelinlik kıyafeti ise resimlere konu olacak kadar çekiciydi. Genç Prens, böylesine sıra dışı hatıraları resmettiği gibi bunu da tuvale aktarmaktan kendini alamadı ve aşağıda görünen resmi çizdi.

⁵ Karamiler Marunilerin önde gelen feodal ailelerinden biriydi. Gerek Mütevaliler gerekse de Dürzilere karşı bir denge unsuru oldukları için Osmanlı sarayı ile de müspet münasebet içerisinde idiler. Zaman zaman Fransızlar ile müstakil olarak münasebet içerisine girmeleri İstanbul ile ilişkilerini zaman zaman olumsuz etkilemekteydi. Süleyman Uygun, *Osmanlı Lübnanı'nda Değişim ve İç Çatışma, Maruni Asi Yusuf Bey Kerem 1823-1890*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2023, 43-45.

Resim 1: Joinville Prensi Ehden Şeyhi Boutros Karam'ın Kızının Düğün Şöleninde

Prens ve adamları Cebel-i Lübnan'ı ziyaret ettikten sonra Kutsal topraklara doğru yelken açtılar. Önce Yafa'yı sonrasında ise Kudüs'ü ziyaret ettiler. Sadece talihsiz birkaç olay haricinde yüksek dini duygular içerisinde Kutsal Toprakları (Terre Sainte) dolaştılar. Öncelikle Kutsal Kabir Kilisesi'ni (Saint Sepulcre) ziyaret etmeye karar verdiler. Kiliseye ulaşmadan evvel, Rumlar, Yahudiler ve Ermenilerden oluşan büyük bir kalabalık burada bulunuyordu. Mehmet Ali Paşa, şehrin valisi Hasan Bey'e Fransız misafirlerini olabildiğince memnun etmesi için emir vermişti. Prens ve arkadaşları kiliseye geldiklerinde geçilemeyecek kadar gayri memnun büyük bir kalabalığın olduğunu gördüler. Memnuniyetsizliğin hat safhada olduğu bir ortamda Müslüman zaptiyeler sopa darbeleriyle yolu açmaya başlayınca skandal doruğa ulaştı. Zira gelen misafirler Katolik oldukları için Doğu kiliselerine mensup İsevilerin tepkilerini çekmişti. Bu dönem aynı zamanda büyük güçler arasında kilise çatışmalarının yükselişe geçtiği bir dönemdi. Prens kilisede bir köşeye çöktüğünde kilise orgunda *Marseillaise*'in çalınması oldukça dikkatini çekmişti. Bu ziyaretin ardından zorlu olan bir başka yeri ziyaret etmek isteğini Vali Hasan Bey'e iletildiğinde vali sakalını ovuşturarak ne yapacağını şaşırıldı. Zira Prensi'n bu defa ki isteği Ömer Camii ziyaretiydi. Süleyman Mabedi üzerine inşa edildiği kabul edilen bu kutsal mabet Mekke'den sonra Müslümanların ikinci Kâbe'si hüviyetindeydi. Bir Hristiyan'ın hele de bir Fransız'ın bu camiye ziyareti oldukça büyük bir tepkiye dönüşebilirdi. Napolyon'un Mısır'ı işgali dolayısıyla ahali nezdinde Fransızlara olan tepki hafızalarda halen canlılığını korumaktaydı. Fransız tüccar bile *Rouge/Kızılıkla* yani dinsizlikle anılmaktaydı.⁶ Hasan Bey ahalinin tepkisini öngördüğü için istemeyerek de olsa prensin bu isteğini kabul etti. Ancak bizzat kendisinin ve zaptiyelerinin refakatinde bunun olabileceğini bildirdi. Prens ertesi gün üç subayıyla birlikte anlaştığı mahale geldi. Nihayet Ömer Camii'ne girebildiler. Ancak camide ibadet eden Müslümanlar bu durumdan hiç de memnun olmadı. Prens bu ziyaretini: *'Ömer Camii gerçekten çok güzeldi, İmamlar, softalar, namaz kılanlar ve öğrenciler içeri girdiğimizden beri bize bakıyorlardı, içlerinden biri kalabalığın hep birlikte karşılık verdiği bir dua okudu. Dua çok geçmeden öfke çılgınlıklarına dönüştü, sarı elbiseli zenci bir imam yanımıza geldi. Bunu öfkeyle bize doğru gelen kalabalık izledi, kalabalık tehditkâr hareketlerle üzerimize saldırdı...'* (Joinville, 1894, 84) cümleleriyle ifade etmişti.

6 ACCIM. MQ. 55/103, *Petition a la Chambre des Deputes, sur le Commerce de la France et des Echelles de Levant*, Dans la Seance du 17 Juin 1819.

Durum giderek kaygı verici ve içinden çıkılmaz bir hale gelmekteydi. Hasan Bey, duruma müdahalede bulunarak Prensi korumak amacıyla kollarına aldı. Bruat ve diğer iki subayı da arkasına aldı. Hasan Bey, 12 kadar kavasını yanına çağırarak kalabalığa müdahale emri verdi. Bu esnada yabancıların ziyaretine karşı İstanbul camilerinde de benzer tepkiler ve homurdanmalar söz konusu olmakta, gâvur olarak nitelendirilen kişilerin cami ziyaretlerine tepki gösterilmekteydi (Ünal-Karakulak-Özkan, 2022, 39-73). Prens bu ilginç anı da fırsat bilerek aşağıda görünen resmi yapabilmmişti.

Resim 2: Joinville Prensi'nin Ömer Camii Ziyareti



Kavaslar sopa darbeleriyle kızgın ahaliyi dağıtmaya çalıştı. Vali bey bununla da yetinmeyerek en çığırta softaları yanına çağırta ve falakaya yatırdı. Prens'in ifadesiyle *'darbeler talihsiz adamların üzerine halı dövme sesi gibi yağdı.'* (Joinville, 1894, 85). Bu kararlı tavır ahaliyi etkiledi ve camiden çıkmalarına olanak sağladı. Vali daha sonra Prens ve subaylarını camiden dışarı çıkararak hiç kimsenin bulunmadığı başka bir camiye kapattı, buradan asla ayrılmamalarını istedi. Bir müddet sonra dışarıda yeniden büyük bir uğultu ve bağırış sesleri duyuldu. Hasan Bey yeniden toplanan kalabalığı piyadelerden oluşan bir tabur askerin müdahalesiyle ancak dağıtabilmmişti. Vali bu olaylardan sonra Prens ve subaylarına Kudüs'ü bir an önce terk etmeleri tavsiyesinde bulundu. Buradaki son gününü geçirmek üzere üzüntü içinde ayrılarak manastırdaki odasına çekilen Prens şu cümlelerle duygularını ifade etti:

"Dinimizin hayranlık uyandıran efsanesinin tasvir edildiği bu yerlerin görüntüsü beni derinden etkiledi, hayal gücüm çocukluğumun eski ve yeni ahiti öğrendiği Royaumont İncili'nin aksiyonunu gözümün önüne getirmişti. Ayrılrken manastırda kaldığım odanın penceresini açtığımda kaldığım yerin tam karşısında adeta İncil'den bir tablo gördüm. Rayaumont'ın Hz. Davut'un elleri havada Uriah'ın karısı Bethsahée'yi⁷ keşfederken resmettiği tablo. Davut bendim, Bethsabée ise doğu kadınıni sembolize eden karşımdaki terasta oturan güzel kadındı. Ancak kadın İncil'de olduğu gibi saçlarını taramıyor, bitlerini karıştırıyordu (Joinville, 1894, 85) diyerek Kudüs'ten hüznle ayrıldığını ifade etmekteydi.

7 Adı geçen konu Tevrat'ta 2. Samuel 11:1-4 arasında geçmektedir. Bir akşamüstü Davut yatağından kalktı, sarayın damına çıkıp gezinmeye başladı. Damdan yıkanan bir kadın gördü. Kadın çok güzeldi. Davut onun kim olduğunu öğrenmek için birini gönderdi. Adam, "Kadın Eliam'ın kızı Hititli Uriya'nın karısı Bat-Şeva'dır" dedi. Davut kadını getirmeleri için ulaklar gönderdi. Kadın Davut'un yanına geldi. Davut aybaşı kirliliğinden yeni arınmış olan kadınla yattı. Sonra kadın evine döndü. 2. Samuel 11:1-4 (kutsalkitap.info.tr); 2. Samuel « Kutsal Kitaplar ve Sahifeler (wordpress.com) erişim: 04. 10. 2023.

Prens, anılarını çoğu yerde aktardığı gibi burada da Oryantalist imge süzgecinden geçirdikten sonra müstehzi bir ifadeyle sonlandırıyor. Prens ve denizci subayları, ertesi gün Kudüs'ten ayrıldıktan sonra Massada, Nasıra, Akka'ya doğru yelken açtılar. Akka'dan Nasıra'ya geçerken aşırı sıcaklardan kaçınmak için geceleri at sırtında yol almayı tercih ettiler. Seyir halindeyken üzerinde askeri üniforması ve yanında askerleri olan biriyle karşılaştılar. Süleyman Paşa, biyografisinde, Prens'in Suriye gezisinden haberdar olduğu için emri altındaki askerlerine onları getirmelerini emrettiğini belirtmekteydi (Vingtrinier, 1886, 251). Kendini İbrahim Ağa olarak tanıtan bu kişi Süleyman Paşa tarafından gönderilmişti. Prens konuşmak için tercümanını yanına çağırdığında İbrahim Ağa: *Buna gerek yok ben Marquis de Beaufort'un kurmay yüzbaşısıyım* dedi. Bu kişi Mehmet Ali'nin Humus ve Konya'da Türklere karşı kazandığı zaferden sonra Mısır ordusuna atanan ve Suriye'de görevlendirilen çok sayıda Fransız subaydan biriydi. Prens bu durumu şu ifadelerle aktarmaktaydı: *'Bu birlikleri Suriye'nin her yerinde gördüm ve onlara büyük bir hayranlık duydum. Şimdi Akka'da onları örgütleyen Sevê Paşa'yı (Süleyman Paşa) görmeye gidiyorum. Süleyman Paşa, Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'nın gönüllü olarak himayesi altına giren onu zafere taşıyan kişiydi. Mısır'da uzun süre kaldığı için karakter olarak Oryantelleşen ancak Fransız ruhunun tüm canlılığını taşıyan bir askerdi'* (Joinville, 1894, 86).

Süleyman Paşa, (Joseph Anthelme Sevê 1788 Lyon-1860 Kahire) 1809 yılına kadar Napolyon ordusunda bir subay olarak savaşırken, Napolyon'un kaybetmesiyle birlikte 1817'de yelkenli bir gemiye binerek Mısır'a geçmişti. Bir müddet sonra Mehmet Ali ile tanışarak Mısır ordusunun modernleşmesinde önemli rol oynamış biriydi. (Vingtrinier, 1886, 4, *La Petite Presse*, 1886). Prens, Süleyman Paşa ile görüştüğünden bir müddet sonra Malta üzerinden Fransa'ya döndü. Mısır Valisi ve Babiali arasında barış görüşmelerinin olduğu dönemde Prens de etkin rol oynadı hatta vis-amiral (tüm amiral) olarak İbrahim Paşa ile görüşmelere katıldı (Vingtrinier, 1886, 251).

Barış görüşmelerinin nihayet bulacağı ya da kopacağı bir dönemde (1839) Prens, yeniden Fransız filosuyla Mehmet Ali'nin yardımına gitti. Bu filo aynı zamanda Osmanlı ve Rus filosuna yönelik baskı ve tehdit oluşturmak için 6 ay boyunca Adalar Denizi'nde, Çanakkale önlerinde seyretti. Tenedos (Bozcaaada) Lemnos (Limni) ve Imbro (Gökçeada) adaları ile Bababurnu arasında dolaştı durdu. Bu esnada ilginç bir hadise yaşandı. Kaptan-ı Derya Ahmet Fevzi Paşa komutasında 40 adet yelkenli gemiden oluşan Türk donanması Fransız filosunun karşısında belirdi. Fransız filo komutanı hemen Kaptan Paşa'yı selamladı. Prens'in de içinde bulunduğu *Le Lena* adlı gemiye doğru, içerisinde Kaptan Paşa'nın yardımcısı olan Osman Paşa'yı taşıyan bir buharlı gemi yanaştı. Osman Paşa, Fransız Amiral Lalande ile gizli bir görüşme gerçekleştirmek için gelmişti. Lalande, Prens ile birlikte Kaptan Paşa'nın gemisine doğru yol alırken, Osman Paşa onları kamaraya götürdü ve üzerlerine kapıyı kapattı. Sonra genç bir Ermeni tercüman bunların yanına geldi. Osman Paşa, Osmanlı'nın içine düştüğü durumu uzun uzadıya anlattı. Prens hatıratında bu görüşmeyi kısaca şöyle aktarmaktaydı:

"Osman Paşa'ya göre İstanbul ateş ve kan altına düşmüştü. Sultan Mahmud'un ölümüyle birlikte Hüsrev Paşa ki bu paşa ona göre bir Rus ajanıydı, (Bir diğer deyimle Rusofil) imparatorluğun bütün gücünü eline almıştı. Yüzlerce gerçek Türk ve Müslümanın kellesi gitmişti. Dinin başı şeyhülislam dahi bu durumdan nasibini almıştı. İstanbul'da kalmanın hiçbir anlamı kalmamıştı. Osman Paşa ve Kaptan-ı Deryası'nın kelleleri bile pamuk ipliğine bağlıydı. Kaptan Paşa (Ahmet Fevzi Paşa) ve yardımcısı Osman Paşa Mehmet Ali ile savaşmak yerine, bütün Müslümanların güçlerini tek bir demet halinde birleştirmek ve

reformlarla parçalanmış ülkelerini yeniden motive etmek için onunla ittifak kurmanın yollarını aradıklarını bildirdiler. Bu iki kaptan kellelerini kurtarmak amacıyla tüm donanmayı bilinmez bir maceraya sürüklemek niyetindeydiler. Fransız amiralden bu isteklerinin kabulü için onay istediler ancak o bunu kabul etmedi. (Bu derece ciddi bir isteğin ya da ihanetin niyet okumak amacıyla kendilerine takiyeden teklif edildiğini sanarak, korkup bu teklifi reddettikleri kuvvetle muhtemeldir.) “Daha sonra bir Fransız savaş gemisi kurtarma gemisi gibi onlara eşlik etti, Fransız amiral teklifi kabul etmemekle birlikte kendilerine bildirilen bu önemli sırrın ve anlatılan tüm bilgilerin hiçbirini ifşa etmeyeceğine dair söz verdi” (Joinville, 1894, 148).

Böyle olmakla beraber Fransız amiralin bu sırrı İbrahim Paşa'ya ilettiği ihtimal dahilindedir. Ahmet Fevzi Paşa komutasındaki Türk donanması Rodos'a geldiği andan itibaren küçük Mısır donanması Türk donanmasını takibe almıştı. Bir zamanlar Sultan Mahmud'un gözdesi olan Ahmet Paşa'nın kendisine teslim edilen muhteşem Türk donanmasını ekip ve mürettebatıyla beraber soluğu bu esnada kesilmek üzere olan Mehmet Ali Paşa'ya teklif etmesi şaşkınlık yaratmıştı. Süleyman Paşa'nın hatratında belirttiği üzere tarihte bu derece kapsamlı bir ihanet görülmemiş, hiçbir tarihi kronik böyle bir hadiseyi kaydetmemişti (Vingtrinier, 1886, 251). Joinville'nin anılarından anlaşılacağı üzere Fevzi Paşa ve yardımcısı Osman Paşa'nın donanmayı Mehmet Ali'ye teslim edeceği çok önceden planlanmış bir vakiydi. Böylesine mühim bir istihbarata Osmanlı sarayından önce Fransızlar vakıf olmuştu. Bu derece bir önemli bir hadisenin gerçekleşmesinin şüphesiz birçok nedeni vardı. Fevzi Paşa'nın Osmanlı Donanmasını Mehmet Ali'ye teslim etmesi aslında savaş esnasında taraf değiştirme hatta Sultan ve avanesine göre toplu bir irtidat hareketiydi. Anadolu'daki tepkilerin ve irtidat hareketinin bahriyedeki yansımaysdı. Vaka-yi Hayriye ile Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve isyanın çok kanlı şekilde bastırılması, Bektaşî zaviyelerinin kapatılması (17 Haziran 1826) ve müntesiplerinin idam ya da sürgün edilmesi çok ciddi tepkilere neden olmuştu (Daşcıoğlu, 2005, 311-312). Esasen Semimi Baba'dan el alıp Bektaşî olmaya karar veren Mehmet Ali Paşa, Arnavutluk ve Mısır'daki idaresi boyunca Bektaşîliğin yayılmasına önem vermiştir. Sultan Mahmud'tan kaçan Yeniçeri ve Bektaşîlere kucak açmıştır (Afmataj, 2020, 151-152). Joinville Presi'nin Suriye'de görüştüğü Sevres Paşa'nın belirttiğine göre Mısır ordusu henüz Suriye'ye ulaştığında 1000 kadar Arnavut askeri İbrahim Paşa ordusuna katılmıştı. (Vingtrinier, 1886, 202). Babasının politikası bağlamında hareket eden İbrahim Paşa, II. Mahmud'un tecziye ve tedibine maruz kalan Yeniçeri ve Bektaşîleri kendi tarafına çekmeyi başarmıştı. Anadolu'nun her tarafındaki Alevi ve Bektaşî zümreleri Mahmud'a karşı isyana ve gerçek İslam ve halifenin dergâhına sığınmaya davet etmişti. Pehlivanlı Halit, bir yandan kaçak yeniçerileri silahlandırırken diğer yandan İbrahim Paşa'nın emri üzerine Nevşehir'deki Hacı Bektaş Veli Türbesi'nde kurbanlar kesildiğini ve Yeniçeri Ocağı'nın yeniden kurulduğunu ilan etmiş Nevşehir, Kırşehir ve Yozgat'taki Bektaşî ocaklarına davetler göndermişti. ⁸ Bir başka Osmanlı vesikasında ise Kayseri'den Konya'ya kadar bütün şehir ve kasabaların Mehmet Ali Paşa'ya biat ettikleri belirtilmekteydi (BOA. HAT. 363/20142, 18 Ocak 1833). Dervişler her yeri dolaşıyor, *İslâm'ın gerçek inananları* için halkı isyana davet ediyorlardı. Konya Savaşı esnasında birçok Bektaşî Arnavut bu davete icabet edip düşman saflarına geçmişti. (Jorga,

⁸ Ürgüp voyvodası olup bu defa Ürgüp vakiasında siyaset olunan cengin üzerinde bulunan varakadır ki Nevşehir ve Kırşehir ve Yozgat sancaklarını cenk ve esliha eden Pehlivanlıoğlu Halit Nam-ı Şaki'nin tarafından gelip...BOA. HAT. 363/20142, 28 Aralık 1832; Pehlivanlı Halit bir aralık Bozok sancağına da ve Ürgüp taraflarına da tecavüzde bulunmuş üzerine gönderilen ordular başarısız olmuşlardı. HAT. 363/20142, 28 Temmuz 1832.

2009, 308; Gencer, 2016, 649). İbrahim Paşa da esasen Mısır'dan zorla alınmış olan halifeliğin Mısır'a iadesi gerektiği düşüncesindeydi (Sertoğlu, 2011, 2945). Bektaşî menşeli isyanlar, Arnavutluk, Bosna, Makedonya, Ankara, Kayseri, Aydın, Tokat, Nevşehir, Yozgat, Sivas ve Aydın gibi sancakları etkisi altına almıştı (Aksan, 2010, 386; BOA. HAT. 363/20142, 18 Ocak 1833). Diğer yandan yenileşme hareketleri dolayısıyla evvelâ şeyhülislam olmak üzere geleneksel ve muhafazakâr kesimin de II. Mahmud'a tepkisi çığ gibi büyümüşü. Mehmet Ali Paşa İsyanı tüm bu kesimler için padişaha karşı gösterilen tepkiler ve muhalifler için sığınacak liman olmuştu.⁹ Tüm bu hadiselerde padişahın en büyük destekçisi konumunda olan kişi Hüsrev Paşa idi. Fevzi Paşa, Hüsrev Paşa'nın muhalifleri sert bir şekilde sindirme politikasına tepki ve korkuyla karşılık vermişti. O canını tehlikede görerek donanmayı teslim etmek suretiyle Mehmet Ali Paşa'ya sığınsa da orada da şaibeli ve meçhul bir şekilde ölmüş ya da öldürülmüşü. (Fahmy, 2009, 120-121, Şehsuvaroğlu, 1965, 97, Slade, 1862, 2). Dolayısıyla Joinville'nin yukarıda ifşa ettiği donanma sırrı aslında bir dönem yaşanan hadiselerin tepkisel bir sonucuydu.

Lalande ve Prens buradan Kaptan Paşa'nın yanına geçtiler. Burada Prens'in de ifadesiyle onlara yönelik iki yüzlükle karışık oryantal bir karşılama oldu, etraflarını saran saray mensupları, subaylar ve yabancı temsilciliklerden oluşan bu kalabalığın içinde kaptanın ihanet sırrını yalnızca kendileri biliyordu. Görüşme bittikten sonra Türk topçu bataryalarının arasından filoya döndüklerinden bir müddet sonra Türk donanması ufukta gözden kayboldu. Prens ve subayları bundan sonra Çanakkale Boğazı'nın kuzey kıyısında Gelibolu ve Saros Körfezi'ni de içeren geniş bir kıyı şeridi üzerinde av yapmak bahanesiyle bazı keşif seferleri yaptılar. Yarımadanın olası işgali durumuna yönelik malumatlar topladılar. Bunu da Sakoleve adında bir Türk teknesiyle seyrederek yaptılar. Bu seferde toplanan bilgiler Kırım Savaşı esnasında hayli işe yaradı (Joinville, 1894, 148).

Prens bundan sonra İstanbul'a gitmek üzere demir aldı. İstanbul'a yanaştığında büyüleyici manzara karşısında çok etkilendi. 1839 sonbaharı akşamı İstanbul'un denizden görüntüsü olağanüstüydü, bu şehri denizden seyretmek çoğu Batılı seyyahın ortak önerisiydi. Prens İstanbul'u özetle şöyle tasvir etmekteydi:

“Son baharda İstanbul'un ilk defa en çarpıcı manzarasını gördüm. Her şeyden önce beni en çok etkileyen şey bu uçsuz bucaksız şehrin üzerindeki gün batımıydı. Güneşin altında altın sarısı rengiyle hafif bir sisin içinde belli belirsiz hayaletler gibi göze çarpan, İstanbul'un kuleleri ve bin bir camisinin ihtişamı hakkında hiçbir şey fikir bu derece veremezdi. Devasa ve efsanevi görüntüsüyle dini mabetler arasında beni en çok etkileyen Aya Sofya (Sainte Sophie) idi. Roma'nın Sainte Pierre ve Sevilla Katedrali'nin manzarası izlenimi vermekteydi. İstanbul, gökyüzüne doğru uzanan saraylarıyla büyülmüş bir şehir gibi görünüyordu. Akşam vapurları, bu dönemde hiçbir dumanın karartamayacağı ideal şeffaflıktaydı, İstanbul'u siyah bir bulutla kaplayan vapurların kötü görüntüsü henüz yoktu. Vapurların yerine göz kamaştırıcı kıyafetler giymiş yolcularla dolu kayıklar ışıltılı deniz üzerinde sessizce kayıyordu. Hiçbir şey bu manzarayı hafızamdan silemez. Boğaza özel bu kayıkların arasında gözüme çarpan bir kayık vardı: Aşklarıyla ünlü Sultan Mahmud'un kız kardeşinin kayığı vardı. Üzerlerini zar zor kaplamış transparant beyaz ipek gömlekle üç kürekçi, sarı bıyıklı, beyaz tenli atletik görünüşe sahip muhteşem adamlar, uzun boylu keskin bakışlı aristokrat

9 1831'de Haliç Köprüsü'nü törenle geçen Mahmud'a “gâvür padişah” diye bağırırmaktaydılar “Gavur Padişah Allah küfrün hesabını senden soracak İslam'ı mahvediyor ve Peygamberin lanetini üzerimize çekiyorsun” şeklinde tepkiler ahyordu. Virginia H. Aksan, *Osmanlı Harpleri 1700-1870*, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Türkiye İş Bankası yayınları, 2010, s. 386.

görünüşlü bir kadın ile iki büyüleyici nedimenin arasında oturuyor kayığı suyun üzerinde adeta uçuyorlardı” (Joinville, 1894, 150).



Joinville Prensi'nin en çok merak ettiği husus diğer tüm oryantalistler gibi harem yaşamı idi. Harem, ona göre inananlara vaat edilen hurilerin dünyevi temsilcileri idi. Prens haremden izler bulabilmek amacıyla bir Cuma günü Asya tarafına geçmeye karar verdi. Yabancılar arasında *Asya Tatlı Suları* olarak adlandırılan Büyük ve Küçük Göksu derelerinin meydana getirdiği iki vadi boyunca uzanan mesire alanı *Tatlısu* olarak bilinirdi. Burası Harem'in tabii bir dışı vurmuş yansıması gibiydi. Hareme giremeyen yabancı seyyahların birçoğu buradaki görüntülerden yola çıkarak harem imgelemi oluştururlardı. Bu tabii mesire yeri ve eğlence alanında, yayalar, atlılar ve arabalılar gezinti yaparlardı. Dere boyunca seyreden kayıklar birbirinden ışıltılı elbiseler giymiş kadınları gezdirirlerdi. Yalılar, köşkler, tahta köprüler, camiler ve tarihi çeşmeler ve su şadırvanlarının süslediği Göksu mesireleri özel günlerde adeta panayıra dönüşürdü. Kimi zaman padişahlar, çoğu zamansa yabancı elçilikler ve konsolos hanımları, sultan efendiler, şehzadeler ve ileri düzey devlet ricalinin hanımları ve çocukları burayı ziyaret ederlerdi (Ünal, 2022, 44). Prens gerçek ve imgelem arasında buraya has oluşturduğu tasvirde, Boğazın mavi sularına doğru inen yamaçlarda camiler, minareler, boyalı kır evleriyle dolu ormanlık tepelerle çevrelenmiş, rengarenk ağaç öbeklerinin yer aldığı geniş çayırlar ve kıyının hemen kenarında bir köşk, zarif oymalı mermer bir çeşme, köşkün çevresinde büyük çınar ağaçlarının gölgelediği bir gezinti yolu yer almaktaydı. Çayırdaki mütenevvi türlerle ve ponponlarla süslenmiş yüzlerce araba, çınar gölgelerinin altında en zarif Türk kadınlarından oluşan grupların kimisi su kenarında oturuyor, kimisi çeşme etrafında, kimisi güzel çocukları ile yürüyor, kimisi de hadımalarının önderliğinde midillilere binmiş paşalarını takip ediyordu. Bu zengin panoramik görünümün yanında elbise çeşitliliği ve parlaklığından doğan ışık büyüleyici bir oryantal görünüm sunmaktaydı. Prens, uzaktan bile bu derece temasına duçar olan bu dünyanın detaylarını yakından incelemek üzere yanaşmak istediğinde kadınlara ayrılmış kısımda bekleyen iki asker onu engelledi. Ancak sayın büyükelçinin (muhtemelen Fransız Büyükelçi) karısı ve kızlarının bu esnada oraya geldiklerini görünce onların peşine takıldılar. Nöbetçiler yeniden engellemek istedilerse de elçilik tercümanı ile konuştuktan sonra geçmelerine onay verdiler. Prens bundan sonra karşılaştığı manzarayı kısaca şöyle aktarmaktadır:

“Elçilik hanımları Türk hanımlarının arasına oturuyordu, biz de onların yaptığını yaptık ve hadımların iri gözlerine rağmen, diğer tarafın yardım merakı ve biraz da çapkınlık isteğiyle birleşerek orada kesinlikle büyüleyici vakit geçirdik. Artık baş örtüsü ve ferace yoktu, enfes kıyafetleri inceleyebildik... Göz kaş ve burnu açıkta bırakan ağızda şeffaf olan bir bezin anımsattığı şey, daha fazla işveydi. Bir sürü geveze güzel kadın, sohbet ediyor, yemek yiyor, eğleniyor, bazıları oturuyor, bazıları uzanıyor, bir kısmı da elçilik kadınlarının etrafında gezinip duruyor onların kıyafetlerini inceliyorlardı. Ah fotoğraf o gün olsaydı keşke, ne kadar sonsuz sayıda büyüleyici ve fotografik manzaraydı. Gizlice ve ivedilikle bir kroki çizmeye niyet ettim, ancak bu, bize gösterilen hoşgörüyü kötüye kullanmak olurdu. Artık göremeyeceğimiz bu manzaradan kendimi alamadım” (Joinville, 1894, 153).

Prens hatıratını sonradan yazdığı için geçmiş ile sonra arasında kıyaslamalara sık sık yer veriyordu. O, göz alıcı bu manzaranın 19. yüzyılın sonuna doğru Avrupa modasının etkisiyle ortadan kalkmaya başladığını sitemle dile getirmekte: ‘şimdilerde Türk kadınlar çizme, korse, yalancı korse gibi Avrupa modasını benimsiyorlar’ demekteydi (Joinville, 1894, 152). Prens ve arkadaşları böylesine güzel bir gün geçirdikten sonra akşama doğru dinlenmek üzere Pera’daki otellerine çekildiler. Prens idaresi altındaki *Argus* ve *Papin* adlı iki yelkenli de Pera yakınlarında Beşiktaş’a doğru uzanan bir iskelede demirlemişlerdi. Bu esnada istenmeyen bir hadise yaşandı. Küçük bir noktadan yükselen dumanlar hızla çoğaldı, bu Pera sakinlerinin kâbusu olan yangındı ve Prens’in kaldığı otelin yanına kadar yaklaşmıştı. Yangını gören Joinville Prens, çoğunluğu Frenklerden oluşan Pera’nın yanmasına seyirci kalmadı ve kendi dindaşlarını korumak için hemen harekete geçti.

3. Pera Yangını ve Prens’in Yangına Müdahalesi

Sarayburnu’nun karşı yakasında yer alması dolayısıyla Bizans kaynaklarında Karşı Yaka manasına gelen Pera, bir diğer adıyla Beyoğlu, Galata Sementi’nin üzerinde bulunan, Taksim ile Tünel arasında yer alan 8 mahalleden oluşan bölümün adıydı (Kervancıoğlu, 2019, 4). Haliç (Altın Boynuz) tarafındaki Kuzey kısmında Frenkler oturmakta ve Hristiyan elçilikler yer almaktaydı. Boğaz tarafına doğru yürüme mesafesinde Tophane bulunmaktaydı.

Pera’nın bilgi temini ve diplomasi olarak, Müslüman, Rum, Ermeni, Yahudi, Arnavut, Frenk ve Levanten dünyanın etkileşimi açısından ne Avrupa’da ne de Asya’da hiçbir rakibi yoktu. Burası dinler ve milletler arası birlikte yaşam alanı, kendine has kozmopolitliği, gettolaştırmadığı hoşgörüsüyle her zaman dünyanın dikkatini üzerine çeken önemli bir cazibe merkezdi. Aynı zamanda Doğu’nun ve Levant’ın idare merkeziydi (Petit, 1882, 11-12). Fransız, İngiliz, Hollanda, İsveç Rus, Avusturya, İspanyol, Sardunya, Napoli elçilikleri burada bulunmaktaydı (Lacroix, 1839, 69-70). F. Lacroix:

“İstanbul’a ilk geziniz doğal olarak Pera’nın tiyatro sokağına olur. Jülide nüfusuyla buradan geçiş yapanları büyük ölçüde heyecanlandırır. Yarı Avrupalı fizyonomisi, güzel mezarlıklarıyla Frenklerin favori gezi yerlerindedir. Bu kenar mahallenin üçte biri liman etrafında 350 ayaklık bir tepenin üzerinde yer alır. Pera adı Grekçe’de yüzyüze (vis a vis) manasına gelir. Türkçe adı Beyoğlu’dur. Roma İmparatorluğu’nun yıkulmasından sonra imparator Aleksios Komnenos’un Konstantinopolis’in bu bölgesinde yaptığı konaklamayı açıklayan isimden gelir. Pera uzun bir zaman mezra görünüşlü küçük bir yer olarak bilinirken, 1535 yılında François ile Kanuni arasında yapılan anlaşma ile Fransız elçilerinin koruması altında Frenklerin ikamet ettiği bir banliyö

Resim 3: 1879 Büyük Pera Yangını Krokisi



haline geldi ve dış işleri ilişkilerinden dolayı zamanla büyüdü asma şaraplarıyla ünlendi, nüfusu kalabalıklaştı. Ermeniler ve Rumlar özgürlük aşkıyla hareket ederek Türklerin hizmetinde ve himayesinde zenginleştiler, Frenkler bölgede yaşayan nüfusun çekirdeğini oluşturdular..."(Lacroix, 1839, 69-70). şeklinde ifade etmekteydi.

Joinville Prensi, uzun ve merakını giderici bir gün geçirdikten sonra neredeyse bütün yabancı seyahatçıların uğrak merkezi olan Pera'ya dinlenmek üzere kendisine tahsis edilen otel odasına çekildi. Penceresinden Pera'yı izlerken kapkara dumanların korkunç bir şekilde göğe doğru yükseldiğini fark etti. Prens hatıratında bu felaketi: *'her güzel şeyin sonunun olduğu gibi bunun da bir sonu vardı, gün ilerledikçe içimizi endişe kaplamaya başladı, İstanbul'un üzerinde siyah bir duman bulutu sürekli büyüyerek yükseliyordu, bu kesinlikle bir yangındı'* (Joinville, 1894, 153). şeklinde ifade etmekteydi. İstanbul'da camiler ve bazı binaların dışında tüm yapılar taş ve ahşaptan inşa edilmişti. Yangın bunlar için korkunç ağır bir hadise idi. Özellikle Pera'da 20-30 yılda bir yangınlar görülmekte, burası her defasında yeni baştan inşa edilmekteydi. Aralık 1777'de Galata ve Kasımpaşa'da çıkan yangın büyük hasara yol açmıştı (BOA. C. BLD. 84/4164, 25 Aralık 1777), 1794 Ağustosunda Galata'da çıkan yangında Galata Kulesi'nin yandığı,¹⁰ 1810 Temmuzunda Galatasaray civarında görülen yangında Saray'ın hasara uğradığı,¹¹ 1824'te Fransız seyahatçıların da tanık olduğu Pera yangınında Pera'nın Kuzeybatısında Frenklerin oturduğu kenar mahalleleri tamamen yanmıştı. Ağa Camii'nde büyük mezarlıklara (champ de morts) kadar her yer moloz yığınına dönmüştü. Sol tarafta ise Tophane'ye kadar inen geniş yoldaki evlerin büyük bir kısmı küle dönmüştü (Mamorial Bordelais, 8 Septembre 1839). Yine 1831 Ağustosunda Galata'da¹², çıkan yangında çok sayıda ev yanmış, binlerce kişi ölmüş ya da yaralanmıştı. Bu yangında Divanhane olarak bilinen Kaptan-ı Derya Sarayı, Fransız eski Elçilik Sarayı, Galatasaray Koleji yanmıştı (Lacroix, 1839, 69-70). Tek bir evi bile es geçmeyen 1831 yangını 1839 yangını gibi aynı noktada çıkmıştı (Mamorial Bordelais, 8 Septembre 1839). 1839 Pera yangınından sonra da yangınlar hız kesmeden devam etti. Yüzyılın en büyük yangını olan 5 Haziran 1870 Pera yangınında Pera'nın yarısı kül olmuş, bu yangın dünyadaki büyük yangınlar (Harik-i Kebir) arasında yerini almıştı (Plan de Pera, 5 Juin 1870). Bu yangında Katolik Başpiskoposluğu, St. Jean Kilisesi, Avusturya Hastanesi, bir Ermeni Kilisesi ve Manastırı, İtalyan tiyatrosu, Büyük Lüksemburg Otel, İngiliz Elçilik Otel, Fransız hamamı vs. çok sayıda yabancı kurum ve dini yapılarının yanında 4.000 den fazla kişi etkilenmişti. Yabancı basında Türklerin düzenli bir yangın söndürme organizasyonuna sahip olmamaları tenkit edilmekteydi (Petit, 1882, 125). Tüm bu yangınlara rağmen yeniden yapılan binaların bu yangınlar göz önünde bulundurularak daha nizamlı ve yangına dayanıklı inşa malzemelerinden imar edilmemesi şüphesiz büyük bir ihmalkârlık ve eksiklik idi. Ancak her yangın sonrasında bir yandan yerli ve yabancı kamuoyunun eleştirilerini hafifletmek diğer yandan yangınlara hızlı ve yerinde müdahale edebilmek için yangın kuleleri inşası, (BOA. A. MKT. MVL. 72/30, 23 Nisan 1855) eskiyen yangın tulumbarları ve hortumlarının yenilenmesi, bazı mahallere tulumba istasyonlarının yapılması, (BOA. C. BLD. 97/4840, 9 Haziran 1842; C. BLD.

10 Vukuu bulan harikte müteharrik olan Galata Kulesi'nin keşf ve muayenesi için...BOA. C. BLD. 33/1604, 6 Ağustos 1794.

11 Galatasay-ı Hümayûn'un harikzede olan kısımlarının muayenesi ve keşfi. BOA. C. SM. 73/3684, 6 Temmuz 1810.

12 Galata'da vuku bulan harikten haneleri müteharrik olan ehli İslam için 2.500, ehli Rum, Ermeni ve Katolik milletlerine tevdi olunmak üzere 1.000 kuruş yardım yapılması... BOA. C. SM. 75/3777, 5 Ağustos 1831.

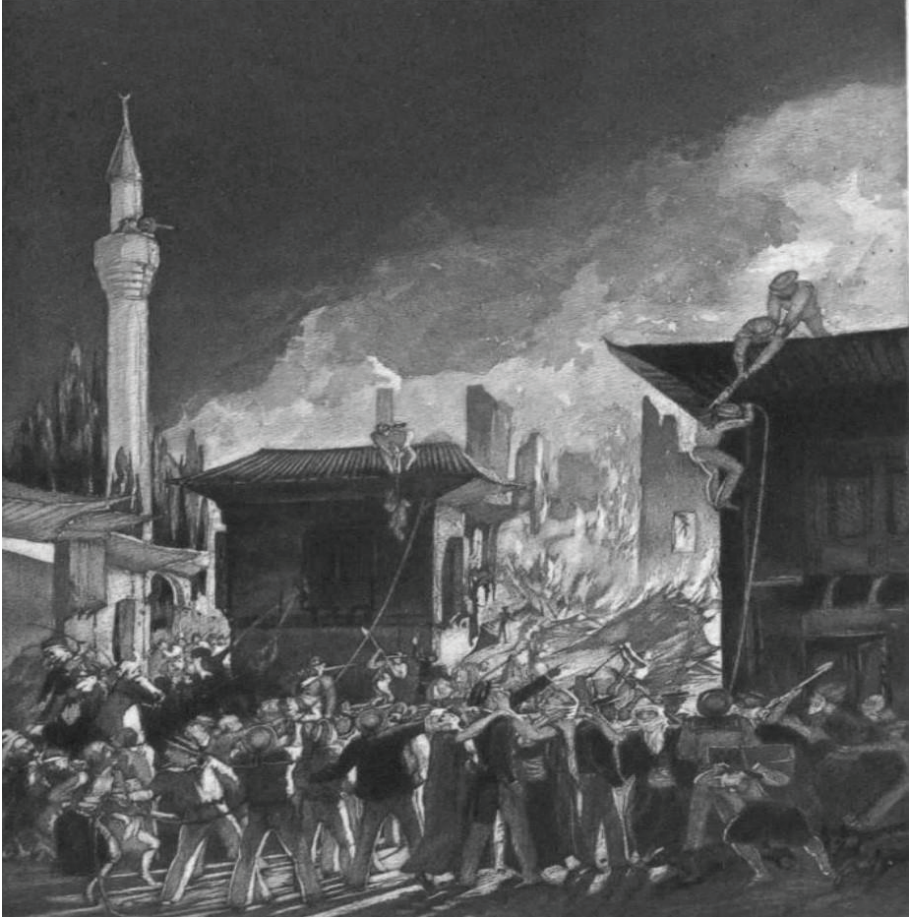
74/3657, 11 Aralık 1836) mevcut yangın musluklarına yenilerinin eklenmesi (BOA. DH. İ. UM, 94/3, 31 Ocak 1914), gibi muhtelif tedbirlerin alındığı resmi kayıtlarda sıklıkla göze çarpmaktaydı. Yangınlar genellikle sıcaklıkların hayli yüksek olduğu Temmuz ve Ağustos aylarında çıkmaktaydı. 1839 Pera yangını esnasında da durum benzerdi. İki aydan bu yana sıcaklıklar hiç kesilmeden devam etmişti, bu nedenle evlerin ahşabı kupkuru olmuş yanıcılığı daha da artmıştı. Yangının etkilediği bu mahaller kuraklıktan dolayı uzun zamandır sudan da yoksundu. Herhangi bir olası yangın halinde, yangının ilerlemesi ve korkunç tahribat yaratması kaçınılmazdı. 1839 yangını 1831 yangını ile benzer şekilde Ağustos ayında bir Cuma günü ortaya çıkmıştı. Prens, gökyüzünü dumanların kapladığını ve yangının içinde bulunduğu oteli de sarmaya başladığı görünce hemen kıyıya inerek kayıkçılarının yanına geçti hızlı bir şekilde Boğaza, orandan da Dolmabahçe'ye indi. Buradan da mezarlıklar tepesi denen yangını kuşbakışı gören yüksek bir yere çıktı. Prens, gördüğü korkunç manzarayı özetle şöyle aktarmaktaydı:

“Manzara çok çarpıcıydı. Pera ile Galata arasında alçakta kalan Kasım Paşa tamamen yanıyordu. 300'ün üzerinde ev yanmıştı. Tüm evler ahşaptandı, alevlere açıldı, çalı çırpı gibi çatırdıyor, yangın nefi yağı misali kolayca yayılıyordu. 500 kadar ev alevlerin hemen arkasında bulunuyordu. Evlerden kaçışmalar yaşanıyor, herkes kendini kapılara pencerelere atıyordu. Sakınılacak bir yer olmadığından mobilyalar yanmasın diye yollara atılıyordu.

Yangına yaklaşırken bazı gaddar figürlerle karşılaştık, yanımıza gelenler asi ve aşırılıkçı insanlardı, kavaslar sopa darbeleriyle bu gönüllüleri ya da hırsızları dağıtmaya çalışıyorlardı. Bunlar: kafaları başlıksız, kolları açık tulumbacılardı, tüm kursları geçmişlerdi, hortumları omuzlarının üzerinde tiz çığlıklarla bağıra bağıra önlerine çıkan herkesi yere sererek ilerliyorlardı, askerlerse her taraftan geliyorlardı, atlı askerler dört nala gidiyor, korkmuş köpek sürüleri acı dolu seslerle uluyarak sokakları geçmeye çalışıyorlardı. Bu eşsiz bir manzaraydı. Yangın halen devam ediyordu. Alevler Pera'da, Avrupa sokağında ilk eve sıçramıştı. Hemen Tophane'de demirlemiş olan iki gemimizin mürettebatına hazırlanmaları için komut verdim ve Frenk mahallesini kurtarın dedim. Güneş batmak üzere ve kızıldı. Rüzgâr ise kesilmek üzereydi. Hızlı davranmak gerekiyordu. 150 denizcimle koşarak geldik. Geldiğimizde Pera'daki ilk ev iki taraftan da yanıyordu. Evin arkasında 12-15 kadar ev daha vardı ve bu beni telaşlandırdı. Sokağın bir ucunda taştan bir cami, diğer yanında bahçe bulunuyordu. Buradan müdahale edilebilirdi. Bu iki noktanın arasında beş ya da altı ev vardı. Eğer bunlar yıkılırsa yangın kontrol altına alınabilirdi. Bu evlerin yıkılması için emir vermekte tereddüt etmedim. Adamlarım şevkle harekete geçtiler, Pera'nın Frenk sakinleri de bütün imkânlarıyla yardıma geldiler. Serasker Selim Paşa, birlikleriyle gelmişti, çalışmalarımızı görünce öfkeye kapıldı. Daha sonra onun elinden tuttum tercümanım Lauxerros'i de yanıma alarak hep birlikte caminin minaresine çıktık. Tercüman'a dedim ki, göster şu embesil paşaya, Pera'yı kurtarmanın tek yolu bizim dediğimiz şekilde şu bağlantı yolunu kesmektir. Tercümanım güzel bir Fransızcayla paşanın bunun bir işe yaramayacağını söylediğini aktardı. Ona sinirlenerek pardon dedim. Paşa öfkeyle sinirlenerek redingotu ve kenarı askılı pantolonu ile basamakları dörder dörder atlayarak aşağı indi. Evler birbiri ardına yanıyor ve yere seriliyordu. Denizcilerimiz bu esnada mükemmel hareket ettiler. Çatıların tepelerine halat bağlayacak, evleri tutan ayakları kesecek, sonra da hep birlikte çekerek yıkacaktık. Denizcilerimden 5-6'sının bir evin üzerindeyken, evin yıkıldığını gördüm. Sakat kaldıkları ya da öldüklerine kani olarak dehşet içinde yanlarına koştum. Bu cesur gençler için burada onları koruyan bir tanrı vardı. Bir Türk evinin yıkılması güzel bir görüntü oluşturmuştu. Bir evin mülk sahibi, evinin yıkılmasına karşı direniyordu, sakalını yolarak sizi

mahkemeye vereceğim, vuracağım diyordu. Yıkımı beklemek onu çileden çıkarıyordu. Kendisini kimsenin dinlemediğini görünce taktik değiştirdi ve kadınlarını askerlerimizin üzerine göndererek, türlü cazibelerle onları bu işten vaz geçirmeye çalışsa da nafileydi. Gerçekten de alevlerin ışığının bu derece yükseldiğini görmek endişe vericiydi. Bu büyük kargaşanın ortasında, bir avuç denizcinin yoldan geçenleri tutuklaması, Türkleri çalıştırması, pompalarını tulumbacıardan alması, subay ve askerleri eğitmesi, İstanbul'un ortasında kendilerine göre yasa çıkarmaları kaygı verici bir durumdu. Sonunda rüzgârın durması, bizim çabalarımız ve tulumbacıların da gayretiyle yangın kontrol altına alınıp söndürülebildi. Bundan sonra mezarlığın halen yanmakta olan tarafına gittim. Manzara olağanüstüydü, yanmış mahallelerin tüm nüfusu sayılamayacak kadar kalabalıktı, üzerinde her türden kıyafet bulunan insanlar; yangından kurtara bildikleri şeylerle tepelere çıkmışlardı. Göğe yükselen alevlerin kıpkırmızı aydınlattığı tablo İngiliz ressam Martyn'in "judgement dernier" (Kıyamet Günü) veya le festin de balthazar (Baltazar Festivali) adlı tablolarını andırıyordu..." (Joinville, 1894, 156-157).

Resim 4: Joinville Prensi'nin Pera Yangını Tablosu



Joinville Prensi hayli etkilendiği bu anı ölümsüzleştirmek için denizcilerinin evleri yıktığı esnada yukarıda görülen yangına müdahalede bulunduğu unutulmaz manzarayı resmetmekten kendini alamadı. Yangın söndürüldükten sonra koruları, minareleri ve

ışıklarıyla güzel bir İstanbul manzarası ortaya çıkmıştı. Serasker Selim Paşa: *'büyük başlığı ve asasıyla prensin karşısındaki bir koltuğa oturmuş, bir elinde piposu diğer elinde bir dilim kavununla adeta felaketin tarafını tutar gibiydi'* (Joinville, 1894, 157). Prens kül ve dumandan kapkara olmuş haliyle karşısına çıkınca, Selim Paşa içtenlikle güldü. Prens ve denizcilerinin özverili çalışmaları sayesinde yangın Pera ve Galata'yı içine almadan söndürülmüştü. Sadece bir gurup ev yanmıştı, ancak felaket büyüktü. Prese göre: *Müslüman kaderciliği, pervasızlığı ve kül yığınları altında yanan evlerinin miktarı tam olarak belirlenemese de 1500'ün üzerindeydi. Sefaletle düşen ailelerin sayısı çok fazlaydı. Ancak tıpkı tüm inançlı insanlarda olduğu gibi bireysel Müslüman hayırseverliği çok fazlaydı. Prens yangının söndürülmesinden bir müddet sonra dinlenmek üzere ayrıldı. Ancak bir müddet sonra rüzgâr yeniden yükseldi, bu rüzgâr yangın esnasında patlasaydı ne Pera, ne Frenk mahallesi ne de elçilik sarayları ve binaları kalırdı* (Joinville, 1894, 156-157).

Fransız basını ve yerel yabancı basın, Joinville Prensi'nin yangına yerinde müdahalesi ve denizcilerinin göstermiş olduğu kahramanlığı köşelerine taşdılar. *Journal de Smyrne* Gazetesi'nde yangına dair şunlar yazılmıştı:

"Ağustos'un 9'unda öğle vakti patlak veren yangına her cenahtan yardıma gelinmesine rağmen, yangına müdahale oldukça güç bir hal almıştı. Yangın gecenin ikisine kadar sürmüştü. Mezarlığa kadar hiç durmadan devam etti. Pera'yı tehdit eden cadde Galatasaray'ın yukarısındaki bekçi noktasına kadar yanmıştı. Gazete biraz abartılı da olsa 3.700 kadar evin yandığını, 40.000 insanın evsiz kaldığını belirtmekteydi. Joinville Prensi bu felaketin ortasında takdire şayan davranışlarıyla İstanbul'un tüm sakinlerinin minnettarlığını kazanmıştı. Yaklaşık 50 kadar (Prens bunun 150 olduğunu söylüyor) denizcisi olay yerine geldi. Yangının ilerlemesini önleyebilmek için diğerlerinden daha tehlikeli yerlere girerek yangına müdahalede bulundular. Şunu diyebiliriz ki Pera'nın korunması, yangının kenar mahallelerdeki çok sayıda eve sıçramaması genç Prens'in kendini göstermesi sayesinde engellendi. Yangından zarar görenlere yardım için Avrupalılar arasında çok miktarda yardım toplandı. Pera ve Galata'daki Fransız hastaneleri yaralılar için açıldı. Yaralılar için kayıt merkezi oluşturuldu, elçilikler buradan bilgi aldılar (Politique et Litteraire Journal, 8 Septembre 1859)."

İstanbul'daki Fransız tüccarlar Amiral Roussin'e teşekkür mektubu yolladılar. 12 Ağustos 1839 tarihli söz konusu mektupta:

"Sayın elçi

Fransız ticaret vekilleri, bu mektubu, onların ve vatanseverliklerinin adına, dünden önceki gün Péra'nın bir bölümünü yuttuktan sonra tümünü yok etmekle tehdit eden yangını söndürmede önemli fonksiyonu olan Joinville Prensi'ne vasitanız aracılığıyla gönderme ihtiyacı duyduk. Frenk mahallesinin en zengin ve kalabalık mahallesini etkilemekten kurtaran davranışları tüm övgülerin ötesinde olan Argus ve Papin mürettebatının yangına karşı vermiş oldukları mücadele enerjik bir şekilde takdir edildi. Yerel idarenin tüm yardımlarının başarısız olduğu bu yangında birkaç saatlik sıkı çalışmanın ardından bu bela izole oldu. Sayın büyükelçi bu davranışımız kendi vatandaşlarımız arasında olduğu gibi yabancılar ve özellikle yerliler arasında da heyecan uyandırdı. Aynı zamanda Fransız ticaret vekillerinin mutluluğu ve gururunun artmasını, Fransızlara karşı Levanten toplumlar arasında sempati doğmasını sağladı. (Politique et Litteraire Journal, 8 Septembre 1859)."

8 Eylül 1839 tarihli *Memorial Bodélais*'de ise söz konusu yangınla ilgili yazılanlar aşağıdaki gibiydi:

“Bu yangında yerel otoriteler hiçbir şey yapamamıştı. Tophane Paşa’sı Hacı Ali Ağa hemen yangın mahalline gitti, Serasker Selim Paşa da ona katıldı. Ancak bunlar bütün günlerini yıkım tiyatrosunda geçirdiler...Yangına ilk müdahale alevlerin Ermenilere ait taş kilisenin kapısına kadar geldiği esnada oldu. Avrupalılar bu yangında her türlü övgünün ötesinde bir cesaret gösterdiler. Kilise ve Galatasaray okuluna bakan blok ve Pera’nın güneyinin tamamı kurtarıldı. Yangın ancak İngiliz sarayının arkasında durdurulabilirdi. Yangının güzergâhındaki birkaç boş arsa bariyer görevi gördü. Ancak alevler ısrarla Batı’dan Doğu’ya doğru Ağa Paşa Camii sokağında yayılıyordu. Saat 8 civarında alevler Pera yoluna doğru ulaştı. Genel kanaate göre ertesi gün doğan güneş bir yığın harabeyi aydınlatacaktı. Ancak tulumbacı ve işçilere beklenmedik bir yardım geldi. Joinville Prensi, asil bir bağlılık ve insanlık duygusuyla imdada yetişti. Papin adlı gemi tüm mürettebatıyla birlikte yangın mahalline gelmişti, kısa süre sonra Argus adlı brikin kaptanı Leheune, denizci subayı Lacuchette de mürettebatıyla beraber bunlara katıldılar. İnsanların tebrik ve tezahüratıyla karşılaştılar. Yerel tulumbacıların ve ekipmanların mücadelesine bunlar da eklenince kalabalık bir zincir yangına müdahale etti. Sabah saat bir de yangın söndürülmüştü. Bu önemli bir şanstı çünkü bir saat sonra çıkan şiddetli kuzey rüzgarı karşısında hiçbir insan gücü bu alevleri söndüremezdi. Felaketten kaynaklanan kaybın 2-3 bin kadar ev olduğu tahmin ediliyor. Yangında önemli rol oynayanlardan biri de Halil Paşa’ydı. Günün bir anında bile yangın yerinden ayrılmadı. Gösterdiği asil çabalar binlerce kez övgüye mazhar oldu. Yangında az sayıda insan kaybı yaşandı. Ancak yaralı sayısı hayli fazlaydı. Zengin bir Ermeni tüccarın ayağı üzerine baca düşmüş ayağını kırmıştı, Argus’un 8 mürettebatı yaralanmıştı, üçü oldukça ağırdı. İstanbul Fransız Ticaret vekilleri 12 Ağustos 1839 yılında Joinville Prensi’nin ve denizcilerinin Fransızların vatanını müdafaa ediyormuşçasına gösterdikleri gayret ve çaba üzerine İstanbul Fransız Elçiliği üzerinden onlara bir teşekkür mektubu yazdılar” (Memorial Bordelais, 8 Septembre 1839).

Joinville Prens’inin ve denizcilerinin yangına müdahalede bulunan ahali, yerel tulumbacı ve askerlere yardıma gelmesi yerinde ve zamanında aldığı mutena kararlar sayesinde 1839 yangını 1870 harik-i kebirî gibi Pera’nın yarısına yayılmadan söndürülebilmışti. Yangından etkilenen evlerin miktarını tespit edebilmek tahribattan dolayı imkânsızdı. Kimi gazeteler 2-3 bin haneden söz ederken kimi gazeteler 3-4 bin arası rakam vermektedirler. Bu rakamlar bile yangının etkilediği alanın büyüklüğü hakkında yeterince fikir vermektedir. Gerek Babıali, gerekse yabancı diplomasi misyonları yangından etkilenenlerin yaralarını sarabilmek için topyekun bir yardım seferberliği başlattılar. Babıali, Galata Kadılığı üzerinden 100.000 kuruşluk bir yardım bütçesi oluşturmuştu. Bunun 20.000 kuruşu hanesi zarar gören Müslümanlara 80.000 kuruşu da Patrikhanelerin tespit ettikleri gayrimüslimlere tevdi edilecekti. Bu bağlamda *Beyoğlu’nda haneleri müteharrik olan Ermeni milletinin hissesine 29.000 kuruş, Rum milletinin hissesine 22.000 kuruş, Katolik milletinin hissesine de 29.000 Kuruş mensup oldukları patrikhaneleri aracılığıyla verildi* (BOA. CSM. 17/862, 4 Ekim 1839). Bunun yanında İngiltere, Rusya, Fransa, Avusturya ve Prusya elçilik tercümanları da Babıali’ye çağrılarak yangında zarar görmüş olan binalarının kısa sürede daha iyisinin inşa edileceğine dair teminat verilmişti. (BOA. HAT. 947/40736, 13 Ağustos 1839). Fransız Elçiliği de 1840 yılı gider kalemlerine Pera Yangını için 60.000 frank eklemişti (*Ministere des affaires etranger*, 1842, 10).

Yangının üzerinden az bir zaman geçtikten sonra Sultan Mahmut, Prensi huzuruna davet etti. Prens’in deyiimiyle: ‘*Gavurların (giaours) pantolonu ve redingotunu benimseme hastalığından sonra yeni bir hastalık Türkiye’ye gelmişti. Sultan şimdi de gavurlar arasında moda olan anayasaya benzer bir anayasa yapma hazırlığında*

olduğunu bildirerek Prensi bunu görmeye davet etti' (Joinville, 1894, 157). Prens Gülhane Hattı Şerifi olarak bilinen bu fermanı okuyamadığından olumlu ya da olumsuz bir şey de söyleyemediğini ifade etti. Aslında Fransız Orleans hanedanının bir temsilcisi olan Joinville Prens'i Türkler ve Müslümanlar arasında Avrupa modasının yayılmasına ve liberalist düşüncelerin burayı da etkilemesine karşı olduğunu her defasında dile getirmişti. Nihayetinde kendisi de geleneksel düzenin bir temsilcisiydi. Anayasal düşünce hareketleri Bourbon ve Orleans hanedanının sonunu getiren en büyük tehditti. Orleans hanedanının bir temsilcisi olduğundan kendisi de varis kraldı. Bu nedenle çoğu defa muhafazakâr düşüncenin ve geleneğin taraftarı olduğunu dile getiriyordu.

Prens Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği güne kadar İstanbul'da kalmaya devam etti. Sultan Mahmud'un vefatından sonra Valide Sultan askerlerden oluşan bir korteji pasta ile prensin yanına gönderdi. Tanzimat Fermanı'nın ilan edileceği gün onu da davet etmişti. Prens Hüsrev Paşa'yı ziyaret etmiş yanından ayrıılırken Hüsrev Paşa, ben artık emekli oluyorum, eğer Türk milleti savaş meydanında bu kadar cesursa, bu halen hükümdara bağlılığın bir göstergesidir, ancak Türk milletinin dini inancı tam bir çöküş sürecindedir, bugün okunan o sefil kâğıt parçası mı Türk milletini kurtaracaktır diyerek serzenişte bulunmuştu.

Prens Hüsrev Paşa ile görüşükten sonra hayli merak ettiği Topkapı Sarayı'na geçti ve burada Fransa'dan tanıdığı Namık Paşa ile görüştü. Namık Paşa, onları harem dairesinin etrafında dolaştırdı. Buradan oldukça güzel görünüşlü yuvarlak bir salona geçtiler. Zemini paspaslarla kaplı, yükseltilmiş kanepelerle donatılmıştı. Odanın tüm duvarları, yıldızlı ahşaptan muhteşem rokoko oymalarıyla çerçevelemiş büyük aynalardan yapılmıştı. Belli ki burası haremın parti salonuydu. Aynaların arasında sekiz küçük kapı vardı ve bu kapıların her biri bir kadının odasına açılıyordu. Salonda bütünlüğü tamamlayan bir koridor ve içlerinde çok güzel mermer motifli taşların bulunduğu çok sayıda hamam odasına açılıyordu (Joinville, 1894, 160-161). Sarayın efendisinin sıkılmaması gerekiyordu. Burada Prese ayrıntılı bilgiler verildi. Padişahın eşleri meşru eşlerinden ibaretti. Burada kadınlar arasındaki rekabet tahmin edilebilirdi. Sultan Mahmud'un 35 çocuğu vardı, ancak bunlardan sadece 2 erkek, 3 de kız çocuğu olmak üzere 5 çocuğu hayatta kalabildi. Mahmud'dan sonra Padişah olan Abdülmecid, Prensın ziyareti sırasında çok genç idi. Sadece çok şişman bir karısı vardı, ancak valide sultan onu cesaretlendirmek için 6 tane oldukça büyüleyici olduğu söylenen genç kadın getirmişti. Ayrıca şeyhülislam her yıl bayram esnasında güzel bir köleyi padişaha armağan ederdi. (Joinville, 1894, 161).

Prens, İstanbul'da kaldığı bu kısa süre zarfında Sultan Mahmud'un ölümünden Abdülmecid'in tahta çıkışına ve Tanzimat Fermanı'nın ilanına kadar birçok tarihi olaya şahitlik etmişti. Prens kısa bir süre daha İstanbul'da kaldıktan sonra kalan az vaktini de dolu dolu geçirebilmek için Lloyd Kumpanyası'nın Trabzon hattında işleyen bir vapuruna binerek Trabzon'a gitti. Prens buranın doğusunda bulunan üzeri karlı Kafkas dağ silsilesine hayran kaldığını ifade etmektedir. Trabzon'dan Küçük Asya'nın önemli bir merkezi olan Erzurum'a da geçmek istediğini ancak vakti olmadığından buraya gidemediğinden yakınmaktadır. Trabzon gezisinde gezi grubunun en az yorgun olan, Prensın hizmetine tercüman olarak verilen Fransız Trabzon Konsolosu Outrey'in genç, sevimli ve oryantall mizaçla yetiştirilmiş olan oğlu Maxime Outrey idi. Prens, Trabzon'da kısa da ola vakit geçirmesine rağmen hatıratında Trabzon hakkında bilgi vermemektedir. Sadece Trabzon'dan dönerken gemilerinin hayli kalabalık olduğu Asya'nın her köşesinden yolcuların yanı sıra Çerkezler, Persler ve kedi tüccarı bir paşanın olduğu belirtmektedir. Prens bu tüccardan güzel bir Angora kedisi almıştı.

Gemide bir paşa, beraberinde 12 Çerkez kız götürüyordu. Bu kızlar 4 gün üç gece seyahat ettiler. Hepsinin de amacı saraya giderek Sultan'ın karısı olmaktı, bunları götüren paşa sarayda oturuyordu. Prens İstanbul'a ulaştığında ramazan ayında denk gelmişti. Camilerde mahyalar yanıyor, kadınlar gün boyunca Serasker meydanında geziniyorlardı. Prens'in refakatinde bu esnada Paul Daru, Lavalette, Cyrus Gerard, M. Sercey gibi konsolosluk üyeleri vardı. Bunlar Paris'ten geldikleri için yeni haberler getirmişlerdi. Nizip Savaşı'nda iki genç subayın anılarını dinleme imkânı bulan Prens de onlara savaştan bahsetmişti. Bunlardan birisi sonradan mareşal olacak olan Moltke idi. Prens, bunlardan Büyükdere'de Tarabya'daki yabancı büyükelçilik yazlık sarayı ziyaretlerinde Doğu Sorunu ile ilgili çok şey öğrendiğini belirtir. Burada aynı zamanda Amiral Roussin, diplomat M. Pontois gibi tüm üst düzey diplomatlarla da tanışma fırsatı bulmuştur. Bunların haricinde iki büyük gücün temsilcileri olan, birisi Lord Palmerston'un tayin ettiği, İngiliz çıkarlarının azim ve tutkularının adamı, uzun boylu, kara-kuru, kibirli ve yaşlı Lord Ponsoby, diğeri ise çekici, cana yakın herkesin sevdiği esprili bir adam olan Boutinief (Butunef) idi, ancak bunun da arkaasında Rus halkının kaderi ve İmparator Nikola'nın güçlü iradesi vardı. Bu esnada boğaza yönelik Rus silahlı müdahalesi söz konusu değildi. Ancak bu iki büyük gücün devrimci Fransa'nın aşağılanması pahasına tüm Avrupa'yı arkasına alarak Mehmet Ali'yi mahvetmek için iş birliği yapacakları ön görülmemiştir.

Joinville Prensi, bu hengâmeden sonra İstanbul'dan ayrılmaya karar verdi ve bu ayrılışını:

“İstanbul'a son bir kez bakıp hoş anılarla dolu olarak ayrıldık, minareleriyle, boğazıyla, gülümseyen Prens adaları ve aynı zamanda Olympos dağının (Uludağ) karlı zirvesiyle ki kısa bir süre önce dağcılık isteğimde buraya tırmanmışım. Güzel Bursa kasabasını çevreleyen Doğu'nun İsviçre'sine ilginç bir tırmanış ardından kar ve dağ eteğindeki taş yığınlarının üzerinden panoramanın keyfini çıkaracağınız bir zirveydi bu...” (Joinville, 1894, 165) şeklinde tasvir etmekteydi.

Prens Çanakkale'den çıkarken, filoların halen Çanakkale Boğaz girişini korumakta olduğunu gördü. İngiliz ve Fransız filolarından oluşan bir grup gemi vardı. Sir Robert Stonfort'un komuta ettiği İngiliz filosu daha aktif bir durumdaydı. Bir süre sonra bu filoların hepsi dağıldıktan sonra Fransız filosu İzmir'e gitti. Fransız amiral, buradan Joinville Prensi'nin komutasındaki *la Belle-Poule*'yi ve Kaptan Hamelin'in komutasındaki *le Triton*'u Fransa'ya gönderdi. 1840 yılı kışının uzun ve yorucu bir yolculuğundan sonra Prensi taşıyan *La Belle-Poule* Toulon limanına ulaştı (Joinville, 1894, 164-165). Böylelikle Joinville Prensi'nin hatıralar ve unutulmaz anılarla dolu Levant seyahati son buldu.

Sonuç

Joinville Prensi'nin Levant ve İstanbul seyahati Mehmet Ali Paşa isyanının Mısır Meselesinin devam ettiği olağanüstü bir süreçte gerçekleşti. Prens'in doğu seyahatinde öncelikli misyonu Fransızların Mehmet Ali Paşa'ya verdikleri yardım ve desteği sağlamaktı. Bu bağlamda prensin ilk ziyareti Doğu Akdeniz'e yönelik oldu. İzmir ile başlayan bu seyahat, Lübnan, İskenderiye ve Kudüs gibi kutsal yerler, sonrasında ise Suriye'yi kapsadı. Öğrenme meraklısı genç ve tutkulu bir prens olan Joinville Prensi, seyahat ettiği her bölgede doğuya yönelik izlenimlerini aktaran oryantalist yazarların eserlerinden ve ressamların tablolarından öğrendiği ve imgeleminde oluşturduğu oryantale ve eksantrik doğuyu aradı. Bu bağlamda eserinde ziyaret ettiği her bölgede özellikle oryantale kadını anlattı ya da resmetti. Prens doğuya yönelik

izlenimlerini aktarırken çoğu zaman da müstehzi bir tutum ve oryantalist söylemle bunu yaptığı anlaşılmaktadır. Kutsal yerlerden Kutsal Kabir'i (Saint Sepulcre) ve az sayıda yabancı seyyahın girebildiği Hz. Ömer Camii ziyareti sırasında gerek doğu kiliselerine mensup Hristiyanlardan gerekse Müslümanlardan gördüğü şiddetli tepkiler kiliseler çatışmasına örnek teşkil ederken, bilhassa Müslümanların Prene saldırısının zorlukla engellenmesi ve akabinde Prensin Kudüs'ü terk etmek zorunda kalması halen Napolyon işgalinden kalan Fransız korkusunun aslında bir dışa vurumuydu. Prens'in seyahat anıları ve çıkarımları kimi zaman gerçeklikten ziyade oryantalist serpiytilere maruz kalmış imgelemin bir dışa vurumudur ve salt bir tarihsel veri olarak ele alınamaz. Bu hususta Prensin aktardığı tarihi bilgiler olabildiğince çağdaş kaynaklarla kıyaslanarak ve desteklenerek teyit edilmiştir.

Prens'in Doğu seyahatinde en çok yer tutan anılar, 1839 İstanbul ziyareti ve Pera Yangını üzerinedir. Prens ve denizcilerinin göstermiş oldukları yoğun çaba ve aldıkları yerinde kararlar sayesinde bu yangın büyük bir felakete dönüşmeden söndürülmüştür. Prens'in İstanbul'da geçirdiği 1839 son baharı İstanbul'da köklü değişikliklerin yaşandığı bir dönemdir. Sultan Mahmud'un ölmesiyle yerine Abdülmecid'in geçmesi, Tanzimat Fermanı'nın ilanı Mehmet Ali Paşa isyanının neticeye bağlanması, hareme dair gözlemler, İstanbul'da bulunan üst düzey diplomatlar ve askerlerle yaptığı görüşmeler gibi önemli izlenimlerini aktarması Prensin hatıratını oldukça önemli kılmaktadır. Prens İstanbul'da bulunduğu süre zarfında bir aralık Trabzon'a kadar kısa süreli bir gemi seyahati yapmış ancak buraya ait gözlemleri hakkında pek fazla malumat vermemiştir. Bunun haricinde yabancı seyyahların doğunun Alpleri ya da Olympos dağı olarak zikrettikleri Bursa Uludağ'a da tırmanmış ve buradaki izlenimlerini kısa da olsa hatırasına almıştır. Fransız Kraliyet ailesine mensup bir Prensin olmasının sağlamış olduğu imkânlardan istifade ederek çoğu seyyahın giremediği yerleri ziyaret etmesi, bunları hem sözlü hem de görsel olarak aktarması onu diğer seyyahlardan farklı kılmaktadır. Joinville Prensi gibi seyyahların doğu izlenimleri her ne kadar salt ve tam olarak nesnel tarihi veriler sunmasalar da Osmanlı ve Doğu tarihine farklı bir yaklaşım sergilediğinden döneminin önemli oryantalist eserlerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Kaynaklar/Refences.

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi

A. MKT. MVL. 72/30.

C. BLD. 84/4164; C. BLD. 33/1604; C. BLD. 97/4840; C. BLD. 74/3657.

C. SM. 73/3684; C. SM. 75/3777; CSM. 17/862.

DH. İ. UM, 94/3.

HAT. 947/40736; HAT. 363/2014; 363/20142,

ACCIM (Archives de la Chambre de Commerce et d'Industrie Marseille)

MQ. 55/103, *Petition a la Chambre des Deputes, sur le Commerce de la France et des Echelles de Levant*, Dans la Seance du 17 Juin 1819.

Kaynak ve Tetkik Eserler

Afmataj, Luan, "Arnavutluk Bektaşılığı". *Uluslararası Hacı Bektaş Veli ve Takipçileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul: 2020, 151-182.

Aksan, Virginia H., *Osmanlı Harpleri 1700-1870*. Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Türkiye İş Bankası yayınları, 2010.

C. Herzog and Raul Motika, "Orientalism alla turca" Late 19th/ Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim Outback". *Die Welt des Islams*, 40/2, Ottoman Travels and Travel Accounts from Earlier Age of Globalization, Jul 2000, 139-195.

Çacır, Sinan, *1870 Beyoğlu Yangını ve Sonrasındaki İmar Faaliyetleri*. İstanbul 29 Mayıs

- Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- D'Herbelot, M., *Bibliothèque Oriental ou Dictionnaire Universel contenant tout ce qui connoitre les peuples de l'Orient*. la Haye: 1778.
- Daşçı, Semra, "Doğu'nun Kâşifi; Alexandre Gabriel Decamps". *Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, S. 9, 2006, 142-156.
- Daşcıoğlu, Kemal, "Yeniçeri Ocağı ve Bektaşî Zayıyelerinin Kapatılması". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 34, 2005, 307-314.
- Dumond, Alexander, *Travels Through Different Cities of Germany, Italy, Greece, and Several Parts of Asia*. London: Printed by W. Strahan, 1754.
- Emerit, Marcel, "La Crise Syrienne et l'Expansion Economique Française en 1860". *Revue Historique*, T. 207, Fasc 2, 1952, 229-230.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-Robert Dankoff, IX., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Fahmy, Khaled, *Kavalalı Mehmed Ali: Osmanlı Valiliğinden Mısır Hükümdarlığı'na*. Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2009.
- Gencer, Fatih, "İbrahim Paşa'nın Anadolu'yu İstilas (1832-1833)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/42, Şubat 2016, 641-657.
- Görmez, Mehmet, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, 2013, 11-31.
- Hottinger, Johann Heinrich, *Promptuarium: Sive Bibliotheca Orientalis*. Heidelberg 1658.
- Joinville, François Ferdinand Philippe d'Orleans, *Prince de Joinville vieux souvenir 1818-1848*. Paris: Calmann Levy, Editeur, 1894.
- Jorga, Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Nilüfer Epçeli, V, İstanbul: Yeditepe, 2009.
- Kervancıoğlu, Merve Cemile, "1870 Büyük Beyoğlu Yangını". *OTAM*, 41, Bahar 2017, 169-190.
- Lacroix, Frederic, *Guide du voyageur a Constantinople et dans ses environs*. Paris: Bellizard, Dufour et Cie, 1839.
- "Incendie a Constantinople", *Memorial Bordelais*, N. 10345, 8. Sept. 1839.
- Lamartin, Alphonse de, *Voyage en Oorient 1832-1833*, Paris: 1856.
- Mansel, Philip, *Levant, Splendour and Catastrophe on the Mediterranean*. Hachette Great Britain 2010, Yale: Yale University Press, 2011.
- Ministere des affaires etranger, Compte definitif depenses de l'exercice 1840*. Paris: Imprimerie Royale, 1842.
- Pariste Bir Türk Ahmet Mithat Efendi*, Haz. Erol Ülgen, Ankara: ATAM, 2000.
- Petit, Maxime, *Les grand incendies*, Paris: Imprimerie A. Lahure, 1882.
- Plan de Pera: Quartiers ravages par l'incendie du 5 Juin 1870*.
- Politique et Litteraire Journal de la Cote-d'Or*: 59. Année, No 108, Dimanche 8 Sept. 1859.
- Poujade, M. Eugene, *Le Liban et La Syries 1845-1860*. Paris: Librairie Nouvelle, 1860.
- Said, Edward, *Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1989.
- Sertoğlu, Midhat, *Mufassal Osmanlı Tarihi*. V, Ankara: TTK. 2011.
- Şehsuvaroğlu, Y. Haluk, *Deniz Tarihimize Ait Makaleler*. İstanbul: deniz Basımevi, 1965.
- Slade, Sir Adolpus, *Türkiye ve Kırım Harbi*. Çev. Ali Rıza Seyfioğlu, İstanbul: Askeri Matbaa, 1943.
- Thornton, Lynne, *The Orientalist Painter-Travellers*. Paris: ACR Edition, 1994.
- Uygun, Süleyman, *Osmanlı Lübnanı'nda Değişim ve İç Çatışma, Maruni Asi Yusuf Bey Kerem 1823-1890*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Ünal, Fatih-Mesut Karakulak-Murat Özkan, *İstanbul Seyahatnamesi, 19. Yüzyılda Rus Seyyahlarla Osmanlı Topraklarında Yolculuk*. İstanbul: Kronik, 2022.
- "Varietes un Aventurier". *La Petite Presse Journal Quotidien Illustré*. XX. Anné, N. 7407, Mercredi 18 Aout 1886.
- Vingtrinier, Aime, *Soliman Pasha Colonel Seve generalissime des armées Egyptienne, Histoire des guerres de l'Egypte de 1820-1860*. Paris: Libraire de Firmin, 1886.

Dijital Kaynaklar

"2. Samuel 11:1-4 (kutsalkitap.info.tr)", 2. Samuel « Kutsal Kitaplar ve Sahifeler (wordpress.

com) erişim tarihi: 04. 10. 2023.

François-Ferdinand-Philippe-Louis-Marie d'Orléans, prince de Joinville French naval officer, François-Ferdinand-Philippe-Louis-Marie d'Orléans, prince de Joinville | Naval Commander, French Royalty, Crimean War | Britannica; erişim tarihi: 15. 05. 2024.

Extended Abstract

The 19th century witnessed an unprecedented development in the Ottoman Empire's relations with Europe, integrating the Ottoman Empire into the modern world system. Following Napoleon's invasion of Egypt, the Greek revolt and Cavallan Mehmet Ali Pasha's revolt brought direct interventions and conflicts of interest by Western states. The French government, who lost their supremacy in the Eastern Mediterranean to the British during the Napoleonic and Restoration period (1815-1830), sought to compensate for their lost power and influence in the Levant ports during the reign of Louis Philippe, who became famous as the bourgeois King. For this purpose, they directly intervened in the Greek and Mehmet Ali Pasha rebellions. The subject of this study, Louis Philippe's son, Crown Prince François Ferdinand Philippe, known as the Prince of Joinville, traveled to the Levant at different periods as a naval officer. Since the prince traveled in the extraordinary atmosphere of the Egyptian Revolt, he witnessed significant events of this period and gained valuable knowledge of diplomacy. During his stay in Istanbul and Egypt, Crown Prince François Ferdinand Philippe had the opportunity to meet directly with high-ranking government officials, soldiers, and ambassadors such as the Ottoman sultans Mahmut II and Abdülmecid, Captain-General Fevzi Pasha, British Lord Ponsoby, Russian Ambassador Boutinief, and German Marshall Moltke. During the rebellion, both Alevi Bektashi and Sunni communities, as well as their sects joined the ranks of Mehmet Ali Pasha, who was seen as the new Khaliph. Prince François Ferdinand Philippe was one of the first witnesses of the culmination of this movement, Fevzi Pasha's surrender of the Ottoman Navy to Egypt. This indicates that the prince gained important information about the diplomacy and events of the period.

The Prince of Joinville is a character with a strong intellectual, artistic as well as military, and political side. In addition to being a talented writer, he also possesses strong artistic skills as a painter. He has the expertise to observe and compare socio-cultural and political events during the transition from tradition to modernity. The prince chose to preserve his memories of the cities he visited and the events he witnessed by taking notes and creating pictures, engravings, and paintings. He did not write about them immediately but waited until the end of his life when he had gained wisdom and maturity. For this reason, he often compared and criticized the events he witnessed between old and new or between tradition and modernity. He had visited many parts of the world, including Baltimore, New York, Boston, Guyana, Martinique, Guadeloupe, and Brazil, providing him with a diverse experience. He carried the knowledge he gained from these travels to his travels in the Levant. He traveled to cities in the Levant region including Izmir, Istanbul, Alexandria, and Beirut, as well as port cities like Trabzon, and had the opportunity to evaluate the socio-cultural structures of these cities. During the Pera fire of 1839, the prince strategically intervened with his sailors to prevent Pera from being completely burned down. His actions were deemed heroic by the people of Istanbul, and he was showcased as an example to foreign princes who visited Istanbul after him. In addition to the unique Pera Fire painting he painted because he was a good painter, he captured many important events of his travels on canvas. As with most travelers, the prince's account of events and his drawings are inevitably influenced by orientalist breeze. Nevertheless, the notes and visuals of the prince's trip to the Levant and the Black Sea are important for evaluating, interpreting, and critiquing the period.



YAYIN
DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

SAID AMIR ARJOMAND, THE SHADOW OF GOD & THE HIDDEN IMAM: RELIGION, POLITICAL ORDER, AND SOCIETAL CHANGE IN SHI'ITE IRAN FROM THE BEGINNING TO 1890. THE UNIVERSITY OF CHICAGO, 1984.

EDA GEYİK*

Sorumlu Yazar

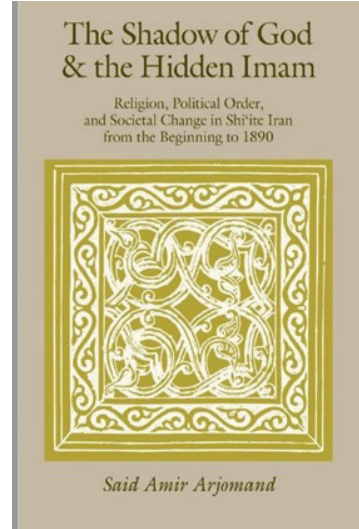
Öz

Said Amir Arjomand tarafından kaleme alınan *The Shadow of God & The Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Tanrı'nın Gölgesi ve Gâib İmam: Başlangıçtan 1890'a Kadar Şii İran'da Din, Siyasi Düzen ve Toplumsal Değişim) isimli kitap çalışması Şii İslam'ın tarihsel sürecini, Gâib İmam doktrinini ve bunun siyasi ve toplumsal yaşama yansımaları konu edinmektedir. Bahse konu olan eserde Gâib İmam kavramının Şii İslam geleneğindeki yeri ve önemi açıklanmakta ve Şii İslam toplumdaki bu inancın bazı mezheplere olan etkisi incelenmektedir. Eserde İran'da Şii'liğin seyri, Mehdi'nin zuhuru, Serbedarlar hareketi, Maraşilerin yürütmüş oldukları faaliyetler, Safevîlerin iktidara yükselişi ve Şii ulema ile hükümet arasındaki ilişkiler gibi çeşitli hususlar üzerinde yoğunlaşmıştır. 12 bölümden oluşan bu çalışma, Max Weber'in sosyolojisi çerçevesinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şiiilik, Gâib İmam, Gaybet

Abstract

The Shadow of God & The Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890 by Said Amir Arjomand deals with the historical process of Shicite Islam, the doctrine of the Hidden Imam. In addition, the place and importance of the concept of Hidden Imam in the Shi'ite Islamic tradition is explained. In this work, various issues such as the course of Shiism in Iran, the appearance of the Mahdi, the Sarbidars movement, the rise of the Safavid stopower and the relations between the Shi'ite ulema and the government are focused on. Consisting of 12 chapters, this study is analysed with in the framework of Max Weber's sociology.



Kitap Değerlendirme / Künye: GEYİK, Eda. "Said Amir Arjomand, the Shadow of God & The Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran From the Beginning to 1890. The University of Chicago, 1984.". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 387-394. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1283563>.

* Doktora Öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, E-mail:byk.eda@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3872-6192.

Key Words: Shiism, Hidden Imam, Ghaybet

Giriş

Şii İslam'da Gâib İmam doktrini ve bunun siyasi ve sosyal yaşama etkilerinin konu edinildiği The Shadow of God & The Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890 isimli çalışma Said Amir Arjomand tarafından kaleme alınmıştır. İran asıllı bilim insanı Said Amir Arjomand uzun yıllar ABD'de hayatını sürdürmüş ve önemli çalışmaları ile adını duyurmayı başarmıştır. 1978'den beri Stony Brook Üniversitesi'nde ders vermiş, aynı zamanda çeşitli idari görevleri de üstlenmiştir. Sosyoloji ve karşılaştırmalı tarih üzerinde çalışmalar üreten Arjomand şu anda *Journal of Persianete Studies* 'in editörü ve Stony Brook Küresel Çalışmalar Enstitüsü'nün direktörü olarak görevine devam etmektedir. Ayrıca Arjomand sosyal teori ile bölgesel çalışmaların entegrasyonu projesine de rehberlik etmektedir.¹

Arjomand'ın 1992'de hazırlamış olduğu *Constitutions and the Struggle for Political Order: A Study in the Modernization of Political Traditions* (Anayasalar ve Politik Düzen Mücadelesi: Politik Geleneklerin Modernizasyonu Üzerine Bir Çalışma) başlıklı makalesi ona 1993'te Avrupa Sosyoloji Dergisi'nde (*European Journal of Sociology*) Karşılaştırmalı ve Tarihsel Sosyoloji'de en iyi makale dalında ödül kazandırmıştır. Ayrıca Arjomand'ın 1988'de kaleme aldığı ve İran İslam Devrimi'ni anlattığı, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (Taç için Sarık: İran'da İslami Devrim), 2009 yılında yayınlanmış olan *After Khomeini, Iran under His Successors* (Humeyni'den Sonra Onun Halefleri Döneminde İran) adlı eserleri önemli çalışmalarından bazılarıdır.

Arjomand'ın *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective* isimli çalışması, Ali Avcu tarafından İmamiyye Şiası'nda İmamet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı adı ile Türkçeye kazandırılmıştır (Avcu, 2010, 535-568). Yazarın *Religious Extremism (Ghuluww)*, *Sufism and Sunnism in Safavid Iran (1501-1722)* adlı makalesi ise *Safevi Dönemi İran'ında Dinî Taşkınlık (Gulüvv)*, *Sufilik ve Sünnilik (1501-1722)* adıyla Namiq Musalı tarafından Türkçeye çevrilmiştir (Musalı, 2016, 160-195).

Arjomand'ın 1970'li yıllarda hazırlamış olduğu *The Shadow of God & The Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Tanrı'nın Gölgesi ve Gâib İmam: Başlangıçtan 1890'a kadar Şii İran'da Din, Siyasi Düzen ve Toplumsal Değişim) adlı çalışması ise esasında bir doktora tezi sonucunda ortaya çıkmıştır. Eserin hacimli bir çalışma olması, bu sayede Şiilik meselesinin derinlemesine ve yoğun bir çerçevede incelenmesine katkı sağlamıştır.

Şiilik ve Gâib İmam meselelerinin ele alındığı ve Gâib İmam doktrinin etkisinin sosyoloji kapsamında incelenmiş olduğu *The Shadow of God & The Hidden Imam*, üç kısımdan oluşmaktadır:

1. *İran'da Şii Yönetiminin Ortaya Çıkmasının Tarihsel ve Kültürel Arka Planı* (Arjomand, 1984, 25-102);
2. *Safeviler Döneminde Devlet Dini Olarak Şiilik, 1501-1722* (Arjomand, 1984, 103-212)

¹ <https://www.stonybrook.edu/commcms/sociology/people/faculty/arjomand.php>. Erişim 14.03.2023.

3. *Şii Hiyerokrasisi ve Devlet, 1785-1890* (Arjomand, 1984, 213-363).

Yukarıda bahsi geçen her ana kısmın ardından devam niteliğinde alt başlıklar oluşturulmuştur ve böylece eser toplamda on iki alt bölümden meydana gelmektedir. Devam niteliğindeki alt başlıklar konunun bir bütün halinde incelenmesi ve analiz edilmesi noktasında kolaylık sağlamaktadır. Aynı zamanda her ana kısmın başında konuya dair giriş yapılması ve bölüm bitişi ile birlikte okuyucuyu bir sonuca ulaştırması sadece Şiilik ve sosyoloji kapsamında değil, aynı zamanda din ve sosyopolitik eylem çizgisinde de irdelenmesine yol açmaktadır.

“Genel Tanıtım Bölümü” ile başlayan ve “Sonuç” bölümünde nihai bir değerlendirmeye ulaşan Arjomand, Şiiliğe sosyolojik bir pencereden bakarak okuyucusuna farklı manzara ve görüş alanları sunmuştur. Aynı zamanda ulaştığı verileri derinlemesine yorumlaması ile disiplinler arası bir çalışma ortaya koymayı başarmıştır.

Çalışmanın “Genel Tanıtım Bölümü”; okuyucunun hazırlanmasına ve konuya dair genel bir fikir edinmesine yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Bu kısımda Max Weber’in sosyolojisini referans alarak din, siyaset ve toplumsal değişim üzerine yorumlayıcı bir manzara sunan Arjomand, modern dönem öncesi toplumlarda dinin siyasi eylem ve toplumsal değişim üzerindeki etkisini din, hukuk, ahlak, siyaset ve sosyal örgütlenme gibi belirleyici unsurlar üzerinden analiz etmeye çalışmaktadır. Bu sayede Arjomand, *The Shadow of God & The Hidden Imam* ile Şiiliğe yönelik yeni irdeleyici bir bakış açısı kazandırmaya çalışmaktadır.

Bununla birlikte Şiiliğin siyasi etkilerine ilişkin bazı güncel görüşlere dair eleştirilere de yer vermesi, Şiiliğin siyasi sonuçlarının toplumu ne derece yönlendirmiş olabileceğini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Ayrıca toplumsal değişime dair görüşlerin bu çalışma üzerindeki katkısı ve metodolojik olarak hangi şekilde incelendiği de yine bu bölümde yer almıştır (Arjomand, 1984, 1-23).

İran’da Şii Yönetiminin Ortaya Çıkmasının Tarihsel ve Kültürel Arka Planı adlı ilk kısım, üç bölümden oluşmaktadır. Eserin bu kısmında Şiiliğin büyümesi, gelişimi ve Şii teolojisi ve ahlakının kesin olarak sistematize edilmesi süreci anlatılmaktadır. Yazar bu süreci ele alırken, ilk olarak Şiiliğin temeline kadar inmiş ve Şiiliğin merkezinde yaşanan değişimleri görür kılmiştir.

Eserin bu ilk kısmında Şiiliğin Safevî dönemi öncesindeki durumu incelenmekte olup İmamîye Şiiliğinin entelektüel gelişiminden bahsetmektedir. Selçukluların yükselişi ve Sünniliğin koruyucusu olmalarının etkisi ve Büveyhoğullarının himayesini kaybetmesi ile Şiilik, Selçuklular döneminde gerileme yaşamıştır. Arjomand, eserinde bu süreci analiz ederken sadece Selçuklular değil, aynı zamanda Moğollar dönemindeki Şiiliğin durumunu da izah etmektedir. Ayrıca bu kısımda Şiilik ve Timurluların ilişkisi hakkında da bilgiler paylaşarak Selçuklu, Moğol ve Timur dönemlerindeki Şiilik ile ilgili araştırmacılara sınırlı da olsa dikkat çekici bilgiler sunmaktadır. Diğer taraftan Şiiliğin Hicri 3. yüzyıl sonrasında artık İmamî Şiilikten siyasi hareketlenmeye doğru bir eğilim kazandığı görülmektedir. Arjomand, özellikle İmamî Şiilikte dinin devletten farklılaşması, tarihsel imametın sona ermesi ve gaybet doktrininin formüle edilmesi hususu üzerinde önemle durmuştur (Arjomand, 1984, 25-31).

İlgili kısmın ilk bölümü *İslam Siyasetinde Mezhepsel Şiilik (8. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar)* adını taşımaktadır. Bu bölüm içinde İslam’da ve erken dönem İmamî Şiilikte; dinin devletten farklılaşması, tarihsel (geleneksel) imametın sona ermesi ve gaybet doktrininin formüle edilmesi, İslam hukukunun değer akılcılığı ve aksiyolojik

temelleri, İmamiyye'nin toplumsal konumu, kültürel görünümü ve yöneticilerle ilişkisi, İmamî Şiilikte dünyayı kucaklama eğilimi ve mezhepsel aşamanın siyasi etiği gibi konular ele alınmaktadır (Arjomand, 1984, 32-65).

İkinci bölümde ise 14. ve 15. yüzyıllarda mesyanik (mehdici) dinî-siyasi hareketlenmelerden bahsedilmektedir. Yazara göre 14. yüzyıla gelindiğinde daha önceki Şii inancın sosyal tarihindeki itici gücünde bazı değişikliklerin meydana geldiği görülmektedir. Nitekim 14. yüzyıldan itibaren bu itici gücün, Gâib İmam'ın dönüşüne dair Şii doktrininden yararlanan bir dizi karizmatik lider tarafından dinî-politik eyleme dönüştürüldüğü söz konusudur. Böylece Şiiliğin yeni gücü, Mehdi'nin yüce kişisel otoritesini iddia eden bir dizi şahsın karizmasına dayanır hale gelmiştir. Tasavvuf ve Şiilik ilişkisi, Maraşî Şii tarikatı örneğinde tasavvufun siyasallaşması, Serbedarların Şii Cumhuriyeti'nde militan mehdicilik (1338-1381), Serbedar Devleti'nin tarihsel gelişimi ve dinî motivasyonunun analizi, Şii fıkhnın gelişimine Serbedarların katkısı, Hurûfilik, Esterabadlı Fazlullah'ın öğretisi, sufilerin toplumsal konumu, Hurûfî hareketinin siyasallaşması, Hurûfilik ve Şiilik arasındaki bağlantılar, Nurbahş'ın mistik mehdiliği, Muşşa hareketi ve nihayetinde Safevîlerin yükselişi ile birlikte Tanrı'nın tecellisi olarak görülen bir hâkimiyetin oluşumu ve militan Şiiliğin ortaya çıkışı gibi problemler bu bölüm çerçevesinde ayrıntılı bir biçimde tartışılmışlardır. Safevî hareketini etkileyen jeopolitik faktörler ve şeyhlerin Türkmen taraftarının tesiri, bu hareket içinde Şiiliğe özgü mehdici ilkenin benimsenmesi de yazarın dikkatinden kenarda kalmamıştır. Bölümün sonunda analitik perspektifte aşırılıkçı Şii hareketlerin mehdici ideolojisi tahlil edilmiştir.

Bu bölüm çerçevesinde İmamî Şiilik ve tasavvuf ayrımına da değinen Arjomand, konargöçer Türklerin İslamiyet'i kabulünün yüzeysel oluşundan bahsetmekte olup, şamanistik öğelerin hâlâ ön planda olduğunu iddia etmektedir. Eserde Selçuklu Türklerinin hâkim olduğu topraklarda yaşayan halk kitleleri arasında tasavvufî ve aşırılıkçı kavramların yoğunlaştığı bilgisi verilmektedir. Yazar özellikle bu dönemde Şii unsurların Sünnî İslam'ın üzerine bindirildiğinden, yani Sünniliğin Şiileşmesinden söz etmektedir.

Arjomand'a göre tasavvufun yayılması ile birlikte hiyeratik (dinî) nüfuza sahip birçok şeyh ortaya çıkmış ve bu kişiler kısa süre içerisinde büyük servetler biriktirmiş ya da ciddi güçler elde etmeyi başarmışlardır. Yazara göre Şii bir sufi şeyhi olan Mir Kavamüddin Maraşî'nin küçük bir yerel devletin resmî başkanı ve Taberistan'da bir hanedanın kurucusu olması, Şii tasavvufunda bir dönüm noktası olmuştur. Kavamüddin hadisesini popüler kültürün ilginç örneklerinden biri olarak gören Arjomand, tasavvufun siyasallaşması problemini yukarıda bahsi geçen Maraşî tarikatı örneği üzerinden açıklamıştır.

Şiilik tarihinde Serbedar Devleti'nin oynadığı rol son derece önemlidir. Arjomand da çalışmasının sonraki kısmında özellikle Şii hukukunun gelişimi açısından büyük önem arz eden Serbedar Devleti'ne ve onun tarihine yer vermektedir. Timur tarafından ortadan kaldırılan Serbedar Devleti bu dönemde Gâib İmam'ın zuhuru beklentisi ile ahlak ve dinî kurallara sıkı sıkıya bağlı kalırken, öte yandan da Şehid-i Evvel tarafından Şii hukuku üzerine kaleme alınan risale Şiiliğin kurumsallık kazanmasına katkıda bulunmuştur. Arjomand'a göre Serbedarların son hükümdarı olan Ali Müeyyed'in mehdilik ilkesi ile şartlandırılmış olan bir siyasi hareketlenme çabası, Safevîler dönemindeki uygulamanın temeli olarak ele alınabilir.

Eserde okuyuzar bir şehirli hareketi olan Hurûfilik de ele alınmaktadır. Müellifin tespitlerine binaen bu akım, özellikle toplumun esnafı, zanaatkarları ve entelektüelleri

arasında kuvvet bulmuştur. Azerbaycan, Anadolu, İran ve Suriye’de etkin faaliyet sürdüren Hurûfîler, Timur ve oğlu Miranşah’a karşı mücadele sürecinde şiddete uğramış, zulüm ve baskıya maruz kalmışlardır. Bazı taraftarları mehdici siyasi eğilimlere sahip olan Hurufîlik tarikatı zamanla siyasallaşmıştır. Arjomand bu süreci Hurûfî tarikatının siyasallaşması ile birlikte mehdiciliğin yeniden orta çıkışı olarak değerlendirmektedir. Bu durum, Nurbahşîlerin mistik mehdiciliğine ve Timurluların onlar ile mücadelesine neden olmuştur.

Öte yandan Şiiliğin mesyanik potansiyelinden yola çıkan Muşşaşa akımı, mehdici inançları ve Hz. Ali’nin reenkarnasyonuna ilişkin aşırılıkçı görüşleri üzerinden yeni bir dinî sistem yaratmak için toplumsal yaşamı büyük ölçüde etkilemeye çalışmıştır. Safevî öncesi dönemde yaşanan tüm bu gelişmeler, Safevî teokrasisinin tasavvuf ve aşırılıkçılık ortamında meydana gelmesinde etkili olmuştur. Arjomand’a göre bu husus, Şeyh Safiyüddin Erdebili tarafından kurulan sufi tarikatının, sonuç itibarıyla Türkmen aşiretlerinin savaşıcı teokrasisi ile birlikte Kızılbaş tarikatına dönüşmesini sağlamıştır. Safevî tarikatının Sünnilikten Şiiliğe geçişinde çeşitli faktörlerin rol aldığı ifade eden Arjomand, bu faktörleri: “*Jeopolitik Faktör ve Türkmen Taraftarların Etkisi*”, “*Şii Mehdici İlkesinin Benimsenmesi*”, “*Mehdicilik ve Kutsal Yasanın Kaldırılması*” şeklinde alt başlıklar halinde incelemiştir. Özellikle Şeyh Safii’nin kurmuş olduğu sufi tarikatını çoğunlukla şehirli taraftarlarının aksine Arjomand’ın İslamiyet’i yüzeysel bir şekilde kabullendiklerini öne süren Türkmen aşiretlerinin dine bakışı ve yaşam tarzlarındaki farklılık etkisi neticesinde Şeyh Cüneyd önderliğinde Safevî tarikatı militan bir yapıya dönüşmüştür (Arjomand, 1984, 66-84).

Kitabın ismi olan *Tanrı’nın Yeryüzündeki Gölgesi*, aynı zamanda üçüncü bölümün başlığıdır. Bu bölümde İran patrimonyalizminin değerleri üzerinde durmuştur. Özellikle dünya dinleri ve kutsal krallığın dinamikleri ile karşılaştırmalarda bulunarak, bu tarz ideolojilerde din ve devletin ayrı olamayacağı ve dinin siyasete meşruiyet kattığı ifade edilmiştir (Arjomand, 1984, 85-100).

Kitabın ilk kısmının sonunda bu kısımda ele alınan konuların genel bir bakış ile yeniden değerlendirerek yorumlandığı sonuç bölümünde Safevîler öncesine kadar Şiilik meseleleri incelenmiştir (Arjomand, 1984, 101-102).

Eserin ikinci kısmı: *Safevîler Döneminde Devlet Dini Olarak Şiilik (1501-1722)* başlığını taşımaktadır ve toplamda altı bölümden oluşmaktadır. Şöyle ki eserin 4., 5., 6., 7., 8. ve 9. bölümleri söz konusu kısma dâhildir. Bu kısımda da öncelikle okuyucuya genel bilgileri kazandırmak için bir giriş bölümüne yer verilmektedir. Bu giriş, Şiiliğin sosyolojisi açısından son derece önemlidir. Arjomand’ın düşüncesine göre Safevîler öncesinde çoğunluğu Sünni olan İran coğrafyasında yüzyıllardır var olan On İki İmam Şiiliği, Sünni olmasına rağmen halk tarafından saygı ile kabul görmekteydi. Nitekim Şah İsmail tarafından devlet ideolojisi olarak Şiiliğin ilan edilmesi karşısında bile halk herhangi bir isyana kalkışmamıştır (Arjomand, 1984, 103-108).

Çalışmanın dördüncü bölümü, *Safevîlerin Dinî Politikaları ve İran’da On İki İmam Şiiliğinin Kuruluşu (1501-1629)* diye isimlendirilmiştir. Sünniliğin yerini Şiiliğin alması ve Şiiliğin mezhepsel bir inançtan ulusal bir inanca dönüşmesi sonucunu doğuran bu politika, siyasi eylemin dinî alana doğrudan müdahalesini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Safevîlerin yeni politikası mehdici aşırılığın ortadan kaldırılması, tasavvufun zulme uğratılması, Sünniliğin bastırılması gibi birtakım sonuçları de beraberinde getirmiştir. Arjomand özellikle Nakşibendiye, Halvetiye, İsmailiye, Zehebiye, Nurbahşiye, Nimetullahiye, Kalenderiye/Melâmetiyye tarikatlarının ve çileci sufilerin Safevî şahları tarafından nasıl baskı altına alındıklarının detaylı

anlatımını vermektedir. Yine I. Tahmasb ve I. Abbas dönemlerinde Sünnilerin uğradıkları mezalim hakkındaki bilgiler dördüncü bölümde kapsamlı bir şekilde izah edilmektedir (Arjomand, 1984, 109-121).

Beşinci bölüm başlığı altında *İran'da Klerikal Seçkin Sınıfın ve Şii Hiyerokrasisinin Nihai Ortaya Çıkışı* problemini inceleyen Arjomand, toplumsal ve siyasi örgütlenme sürecine odaklanmaktadır. Şii İran'da dinî ve siyasi kurumlar arasındaki yapısal ilişkinin yanı sıra yerli din adamları ve Arap ülkelerinden gelen (muhammedî) Şii ulema arasında uzun yıllar süren mücadele, Şii hiyerokrasinin ortaya çıkışında büyük rol oynamıştır. Sadr makamı üzerinde önemle duran Arjomand, yıllarca süren araştırmalarının sonucu olarak Safevî dönemindeki sadrlara, kadırlara ve Şii ulemaya dair dikkate değer tablolar sunmaktadır (Arjomand, 1984, 122-159).

Yazar; Şii hiyerarşisinin kültürel yönelimini anlamada hayati bir öneme sahip olan coğrafi faktöre de bakışını yönelterek Arap topraklarındaki Şii ilim merkezlerinin ehemmiyetini göstermek için önde gelen Şii ulemanın kökenlerine ve coğrafi dağılımına yönelik değerlendirmelerde bulunmakta ve bu konularda yapmış olduğu tespitleri de tablolar halinde okurlara sunmaktadır. Örneğin Safevî döneminde faaliyet göstermiş olan 97 seçkin ulemayı belirleyen Arjomand, bunların 54'ünün İran, 43'ünün ise Arap kökenli olduğunu ortaya çıkarmıştır. Arap ulema içinde ise 21 kişi ile Cebelâmil bölgesi başı çekmektedir (Arjomand, 1984, 128).

Mezhepsel Şiilikten Ulusal Din Olarak Şiiliğe adlı altıncı bölümde Şii ulemanın dinî eğitim yoluyla doktrinel düzeyde Mehdici Şiiliği kontrol altına alma çabalarına değinen Arjomand, mezhepsel Şiiliğin yerleşik bir ortodoksiye dönüşmesini ve uhrevi yönelimini incelemektedir (Arjomand, 1984, 160-170).

Yedinci bölüm, *Şiiliğin İki Varyantı ve Siyasi Sonuçları; Safevî Şiiliğinin Siyasi Etiği* konularını ele almaktadır. İlgili bölümde Şiiliğin iki varyantı olarak ifade edilen Ortodoks Şiilik ve Gnostik Şiilik üzerinde durulmaktadır. Bu iki tür Şii dindarlığın siyasi tutumlar üzerindeki etkisine yoğunlaşan Arjomand, Ortodoks Şiiliğin uhrevi soteriolojisinin siyasi sonuçları ile Gnostik Şiiliğin iç-dünyevi soteriolojisinin sonuçlarına odaklanmış, bunların siyasi ve sosyal yaşama dair etkilerini ortaya koymuştur. Bölümün sonunda Safevî meşruiyetinin ilkeleri ve bunların On İki İmam Şiiliği ile kısmî uyumsuzluğu üzerinde durulmuştur (Arjomand, 1984, 171-187).

Sekizinci bölümde ise Şii ahlakının ve patrimonializm etiğinin toplumsal eylem üzerindeki yönlendirici etkisi hakkında ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Arjomand bu süreci ele alırken kanun ve yönetmeliklerden askerî ve mali uygulamalara, dinî ve toplumsal hareketlere değin çeşitli alanlardaki etkisine odaklanmıştır (Arjomand, 1984, 188-201).

Dokuzuncu bölümde Şii inancında dünyayı reddetme eğilimleri incelenmiştir. Bu eğilimler, teori ve pratikte ne şekilde yer aldığı ortaya koyulması bakımından son derece önemlidir. Aynı zamanda Safevî döneminde Şii fıkhnın etik niteliği ve bunun hukuki yönetimin rasyonelleşmesi önündeki engelleyici sonuçlarına da yer verilmiştir (Arjomand, 1984, 202-209).

Eserin ikinci kısmını bir sonuç ile tamamlayan Arjomand, söz konusu kısımda incelenen hususların genel bir değerlendirmesini yapmıştır (Arjomand, 1984, 210-212). Ardından üçüncü kısma geçilmiştir.

Şii Hiyerokrasisi ve Devlet (1785-1890) şeklinde isimlendirilen üçüncü kısım, 10. ve 11. bölümleri içine almaktadır. Onuncu bölüm, Kaçar yönetiminin genel bir tanıtımından sonra, Şiiliğin Kaçar siyaseti üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. Arjomand, Kaçar hanedanının etkili olması ile birlikte Safevî yönetiminden, onun

meşruiyet ilkelerinden kesin bir kopuş gerçekleşmeye başladığına; bu dönemde Safevîlerin Şiiliğine tezat bir şekilde siyasi ve hiyerokratik işlevlerin özellikle *Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi (Zillullah fi'l-arz)* teriminin Kaçar hanedanı ile birlikte farklılaşmasına dikkat çekmektedir. Ayrıca bu bölümde Şiiliğin bir dünya dini olarak 19. yüzyıl İran'ındaki toplumsal egemenlik yapısı üzerindeki etkisini kısıtlayan ve zaman zaman yönetim yapısının rasyonelleştirilmesi sürecinde geri dönüşleri zorunlu kılan bazı içsel sınırlara da yer verilmiştir (Arjomand, 1984, 214-237).

Arjomand bir sonraki bölümde *Kaçar Yönetiminde Din ve Sosyopolitik Eylem* hususuna odaklanmaktadır. Bu bölümde Kaçar hanedanının dinle ilgili politikalarından, dinin askerî eylemler üzerindeki etkisinden, 19. yüzyılın ilk yarısında hiyerokrasinin devlete olan bağımlılığına karşın daha sonraları devlet ve hiyerokrazi arasındaki çatlaklardan bahsedilmektedir. Bununla birlikte Şeyhîlik akımından ve Şii dinî geleneğinin içinden çıkan Bâbilik, Bâb'ın mehdiliği ve Bâbî isyanlarından söz etmektedir (Arjomand, 1984, 238-257). On birinci bölümün ardından ikinci kısma dair genel bir sonuç ortaya koyulmaktadır (Arjomand, 1984, 258-259).

Eserin genel değerlendirilmesi ise on ikinci bölümde yapılmıştır. *Genel Sonuç* kısmında bir dünya inancı olarak Şiiliğin toplumsal değişimdeki rolüne ilişkin analizlerden hangi neticelerin çıkabileceği sorusu üzerinde durulmakta ve ulaşılan sonuçlar yorumlanmaktadır. İslami siyasi yapı içerisinde mezhepsel bir inanç haline gelen İmamiyye Şiiliğinin daha sonra siyasi bir yapılanma kazandığı görülmektedir. Premodern öncesi İran'da yaşanan bu sosyal ve siyasi değişimlere rağmen şah, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir (Arjomand, 1984, 260-263).

Yazar, Sonsöz olarak Şiilikte daha önce siyasi alanın reddedilmesine rağmen, 19. yüzyıldan sonra siyasi alanın dinî otoriteye boyun eğdirdiğinden bahsetmektedir. Şöyle ki Ajomand, 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Şiiliğin genel İslâmî modelden belirgin bir şekilde ayrıldığını ve daha çok Batı Hıristiyanlığına benzediğini ifade etmektedir. Aynı zamanda 19. yüzyıldaki hiyerokratik egemenliğin siyasi egemenlikten ayrılmasının günümüze kadar uzanan sonuçlarına değinmektedir. Ayrıca Meşrutiyet Devrimi, Parlamenter demokrasinin gelişi, Pehlevî rejiminin kurulması, Humeyni ve Şii geleneğine dönüş gibi geçen yüzyılda İran'da yaşanan siyasi gelişmelere yer verilmektedir. Yazarın tespitlerine binaen Humeyni döneminde Şiilik, bir zamanlar dünyayı reddeden ideolojisine karşılık ona boyun eğen duruma gelmiş ve siyasi iktidarın zirvesine ulaşarak dünya ile uzlaştığı bir döneme geçiş yapması sonucunda derin bir dönüşüm geçirmiştir (Arjomand, 1984, 264-270).

Eser, *Kısaltmalar Listesi* ile devam etmektedir. Kısaltmalar Listesi: 271-276 sayfalar arasında yer alırken yazar, konuyla ilgili notlarını metin içinde vermeyip çalışma sonuna eklemiştir. Böylece araştırmacılar için daha detaylandırılmış içerik ve daha kapsamlı tabloları "Notlar" bölümünde sunmuştur (Arjomand, 1984, 277-326).

Kaynakçayı incelediğimizde ise eserin son derece geniş, hacimli bir kaynakçaya sahip olduğuna şahitlik etmekteyiz. Kaynakça: ana kaynaklar, diğer yayınlanmış eserler, araştırma eserleri ve yayımlanmamış lisansüstü çalışmalar olarak dört kısma ayrılmıştır. Yazar, çalışmasını hazırlarken hem British Library (Londra) hem de Library of Majlis (Tahran)'daki Farsça ve Arapça el yazmalarından yararlanmış. Bunun dışında literatürü incelediğimizde Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve İtalyanca dillerinde yazılmış eserlerden de yararlanmış olduğu görülmektedir. Büyük bir özveri ve derinlemesine bir araştırma sonucunda ortaya konan *The Shadow of God & The Hidden Imam*, kapsamlı ve ayrıntılı literatürü ile değerli bir eser olarak

karşımıza çıkmaktadır (Arjomand, 1984, 327-340). Kitabın sonunda ise *Dizin* yer almaktadır (Arjomand, 1984, 341-356).

Sonuç itibarı ile sosyoloji denilince akla gelen ilk isimlerden biri olan Max Weber ve onun sosyolojik anlayışını referans olarak çalışılmış olan Arjomand'ın *The Shadow of God & The Hidden Imam* isimli kitabı, modern öncesi toplumlarda dinin siyasi eylem ve toplumsal değişimdeki rolünü analiz eden ve Şiiliği sosyolojik açıdan irdeleyen önemli bir çalışma olarak öne çıkmaktadır. Özellikle de Türkiye'de Şiilik denilince akla gelen siyasi ve dinî meseleler göz önüne alındığında Arjomand'ın bu çalışması, İran'ın toplumsal yapısının anlaşılmasına yardımcı olabilecek bir perspektif sunmaktadır.

Arjomand'ın deymi ile İran İslam Devrimi'nin hemen öncesinde *The Shadow of God & The Hidden Imam*'i tamamlayabilmiş olması, süreç içerisinde elde ettiği veriler ve ulaştığı sonuç bakımından eserin kıymetini daha da arttırmaktadır. Gâib İmam doktrini üzerine odaklanan, bu doktrinin İslam tarihindeki önemini ve Şii İslam toplumunun sosyal ve siyasi yaşamında nasıl bir rol oynadığı inceleyen bu çalışma İran'daki siyasi, dinî ve sosyal güçlerin etkileşimini görmek açısından son derece mühim bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Arjomand'ın derinlemesine araştırmaları ve detaylı analizleri ile *The Shadow of God & The Hidden Imam*, İslam dünyasındaki siyasi hareketlerin ve toplumsal değişimlerin meydana gelmesinde Gâib İmam doktrininin oynadığı rolü ortaya koymaktadır.

Kaynaklar/References

- Arjomand, S. Amir. *The Shadow of God & The Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago and London: The University of Chicago, 1984.
- Arjomand, S. Amir. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, New York: Oxford University Press, 1988.
- Arjomand, S. Amir. "Constitutions and the Struggle for Political Order: A Study in the Modernization of Political Traditions", *European Journal of Sociology*, Vol.33, No.1, (1992), 39-82.
- Arjomand, S. Amir. *After Khomeini, Iran under His Successors*, New York: Oxford University Press, 2009.
- Arjomand, S. Amir. "İmamiyye Şiası'nda İmamet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", Çev. Ali Avcu, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2010), 535-568.
- Arjomand, S. Amir. "Safevî Dönemi İran'ında Dinî Taşknlık (Gulüvv), Sufilik ve Sünnilik (1501-1722)", Çev. Namiq Musalı, *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, 7, (2016), 160-195.
- <https://www.stonybrook.edu/commcms/sociology/people/faculty/arjomand.php>. Erişim 14.03.2023.

RAİF VİRMİÇA, KOSOVA TEKKELERİ-TÜRBELERİ VE KİTABELİ MEZAR TAŞLARI, SUFİ KİTAP, İSTANBUL, 2010.

ESİN HÜDAVERDİ*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışma, Raif Virmiş tarafından yayımlanan Kosova Tekkeleri-Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları isimli eseri konu almaktadır. Eserde Osmanlı devrinin mimari geleneği ve zevkini en yalın tarzda aksettiren Kosova tekkelerine, türbelerine ve kitabeli mezar taşlarına yer verilmektedir. Yazarın ifadesiyle Kosova'daki bu eserlerle ilgili bugüne kadar mazbut bir yayın olmadığından eserler ilk defa bu çalışma ile geniş bir araştırmaya konu olmakta, bilim kamuoyuna tanıtılmaktadır.

Tanıtımını yapmaya çalışacağımız kitabın amacı hem bilim çevreleri hem de mahalli kamuoyu ve devlet tarafından ihmal edilen ve bazen yıktırılmak suretiyle kendilerinden iz bırakılmayan söz konusu eserlerin Kosova'da ne zaman yapıldıklarını, mimari özelliklerini ve işlevlerini tespit edip sunmak olarak belirtilmiştir.

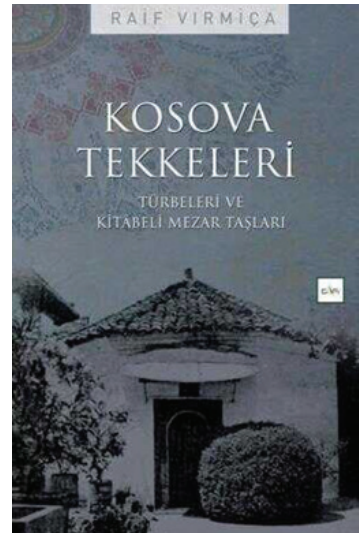
Balkanlar'da ve Kosova'da İslam dininin yaygınlaşması, Osmanlı medeniyetinin üstün başarısı ile çoğu kentlerin kuruluşu, gelişmesi ve kimliği de belirlenmiştir. Eserde, Osmanlıların bölgeye yerleşmesinden günümüze kadar kaç tekkenin inşa edildiğinin bilinmediği ancak Osmanlıların siyaseten bölgeden ayrılışından günümüze kadar Kosova'da on tarikatın etkin olduğu ve yüz üç tekkenin inşa edildiği belirtilmiştir. Ayrıca Kosova'da tespit edilen tarikatların Halveti Kadiri, Sadi, Melami, Rifai, Bektaşî, Nakşibendi, Şazeli ve Mevlevî Tarikatları olduğu ve tekkelerin de bu tarikatlere ait olduğu vurgulanmıştır.

Kosova'da türbeler konusu ise daha önce araştırılmadığından kaç türbenin var olduğuna dair kesin bilgi olmamakla beraber yapılan araştırmalar sonucunda 350-400 türbenin var olduğuna inanıldığı bilgisi verilmiştir.

Çalışmada 45 tekke türbesi, 80 özel türbe ile orada yatanlarla ilgili ayrıntılı bilgiler ve gerçekleştirilen ziyaretlerin amaçları ve türbe ve tekkelerle ilgili hiç bilinmeyen ilginç rivayetler neşredilmiştir.

Eserde verilen bilgiler bizzat yazar tarafından tekkeler ve türbeler ziyaret edilerek derlenmiş ve Kosova'da bir şekilde varlığını sürdüren tekke ve türbeler belgelenmiştir.

Eser, değerli ve gerçek bilgiler içermesi açısından Kosova özelinde Balkanlarla ilgili yapı-



Kitap Değerlendirme / Künye: HÜDAVERDİ, Esin. "Virmiş Raif, Kosova Tekkeleri-Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları, Sufi Kitap, İstanbul, 2010.". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 395-401. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1477679>.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kosova Priştine Üniversitesi, E-mail: esin.hudaverdi@uni-pr.edu, ORCID: 0000-0002-0553-6862.

lacak olan çalışmalar için çok önemli kaynak eser durumundadır.

Kitap 623 sayfa olup yazarın bibliyografyasının ardından kısa bir önsöz ve üç ana bölüm, kaynakça ve fotoğraflar bölümlerinden oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kosova, tekke, türbe, kitabe ve mezar taşları.

Abstract

This study is about the book titled Kosovo Lodges- Tombs and Tombstones with Inscriptions written by Raif Virnica. Kosovo lodges, tombs and tombstones with inscriptions, which reflect the architectural tradition and taste of the Ottoman period in the simplest style are included in this book. According to the author, since there have not been for any published works about these structures in Kosovo so far, these structures are subject to extensive research for the first time with this study and introduced to the science public.

The purpose of this book, which we will try to introduce, is to identify and present the year of foundation, architectural features and functions of these structures in Kosovo, which have been neglected by both the science community and local people and the state, and sometimes destroyed deliberately, leaving no trace of them.

The spread of Islam in the Balkans and Kosovo and the superior success of the Ottoman civilization determined the establishment, development and identity of most cities. In the book, it is stated that it is not known how many lodges have been built since the Ottomans settled in the region and up today, but it is stated that ten sects have been active in Kosovo and one hundred and three lodges have been built since the Ottomans left the region politically. It has also been emphasized that the sects identified in Kosovo are the Halveti Kadiri, Sadi, Melami, Rifai, Bektashi, Nakşibendi, Şazeli and Mevlevi sects and that the lodges belong to these sects.

Since the issue of tombs in Kosovo has not been researched before, there is no exact information about how many tombs there are, but as a result of the research, it is stated that there are 350-400 tombs.

A lot of detailed information related to 45 lodge tombs, 80 private tombs and the people buried there, the purposes of the visits, and interesting never - known narrations about the tombs and lodges has been revealed in this piece of work.

The information given in this book was compiled by the author himself by visiting the lodges and shrines; and the lodges and shrines that still exist in Kosovo have been documented.

This piece of work is a very important reference book for studies on the Balkans, specifically Kosovo, as it contains valuable and factual information.

The book consists of 623 pages and includes the author's biography, a short preface, three main chapters, bibliography and photographs.

Key Words: Kosovo, lodge, tomb, inscription and tombstones.

Giriş

Tasavvuf, Kosova'da asırlarca yaşamış, İslam'ın yaygınlaşmasına hizmet etmiş ve kentlerin kimliklerini şekillendirmiştir. Sosyal anlamda tekkeler etrafında birtakım uygulamaların yaşatılması normaldir ve bu uygulamaların bazıları birtakım farklı biçimlerde hâlâ yaşamaktadır. Kosova Tekkeleri, Kosova'daki tasavvuf birikimini, bugün tamamen veya kısmen ayakta kalan mimari yapılar üzerinden berrak bir biçimde göstermektedir.

Ö. Tuğrul İnançer'in takdimiyle sunulan Kosova Tekkeleri, görselleri ve içeriğiyle 'kardeş coğrafyanın tasavvuf haritası'nı çizmektedir.

Kitabın birinci bölümü, Tekkeler (s.30-299) adlı bölümdür. Kitabın bu bölümünde yazar Kosova'da 10 tarikatın etkin olduğunu ve 103 tekkenin inşa edildiğini tespit etmiştir. Tespit edilen tarikatlar: Halveti, Kadiri, Sadi, Melami, Rifai, Bektaşî, Nakşî-

bendi, Şazeli ve Mevlevi tarikatleridir. Yazar, Mevlevi tarikatleri ve tekkeleri dışında diğer tarikatlere ait yapıların hepsinin halen mevcut olduğunu ispat ettiğini belirtmekte ve aralarında Sadi tarikatına ait Acize Baba'nın Yakova'da kurmuş olduğu "Büyük Tekke"nin en çok tanınanlardan biri olduğunu belirtmektedir.

Çalışmanın devamında tekkelerin fotoğrafları ve yapıları ile ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Elde edilen bilgilerde Kosova'da mevcut olan tekkelerin bazılarının zengin, bazılarının da mütevazı oldukları ortaya çıkarılmıştır. Örneğin, tekkelerin genelinde semahane ve türbenin mevcudiyetinin yanı sıra daha büyük tekkelerde kahve ocağı, meydan odası ve hücrelerin de bulunduğu kaydedilmiştir.

Çalışmanın en değerli yönü aslında Kosova'da mevcut olan tekkelerin bizzat ziyaret edilerek, haklarında yerinde bilgi edinilmesi ve fotoğraflarının çekilip neşredilmesidir. Bilgiler ilk kaynaktan alınıp özgün bir şekilde aktarılmıştır. Eserin gerçek ve önemli bilgileri içermesi yönünden de ileride yapılacak olan araştırmalar için önemli bir kaynak eser olarak yerini almıştır.

Çalışmada tespit edilen tekkeler şunlardır: **Halveti tekkeleri** (Ramazan-ı Mahfi, Şeyh Osman Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Süleyman Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh İbrahim Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Mehmet Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Hamza Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Zeynelabidin Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Hasan Efendi Tekkeleri ve Türbeleri, Şeyh Halit Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Reca Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Beça Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Tahir Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Recep Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Ahmet Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Halit Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Osman Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Tahir Efendi Türbesi, Doganay Köyü Halveti Tekkesi); **Sinani Tekkeleri** (Şeyh Kutup Musa Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Malkoçoğlu Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Şaban Efendi Tekkesi, Mitroviça Sinan Tekkesi); **Kadiri Tekkeleri** (Şeyh Hasan Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Ali Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh İslam Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Aziz İbrahim Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Şaban Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Cafer Efendi Tekkesi, Rahovça Kadiri Tekkesi, Derviş Salih Efendi Tekkesi, Hacı Şeyh Kadir Efendi Tekkesi, Şeyh Osman Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Hamdi Efendi Tekkesi, Şeyh Mehmet Sezai Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Kadir Efendi Tekkesi, Şeyh Mehmet Sezai Efendi Tekkesi, Şeyh Rıza Efendi Tekkesi, Şeyh Yakup Efendi Tekkesi, Resteliça Kadiri Tekkesi); **Sadi Tekkeleri** (Şeyh Süleyman Acize Baba Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Süleyman Acize Baba II. Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Süleyman Acize Baba'nın Hülefasının Silsilenamesi, Şeyh Emin Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Bani Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Cemali Efendi Tekkesi, Yakova'da diğer Sadi Tekkeleri Şeyh İbrahim Efendi Tekkesi, Şeyh Adem Efendi Tekkesi, Şeyh İslam Efendi Tekkesi ve Türbesi, Kosova'da diğer Sadi Tekkeleri); Rifat Tekkeleri (Şeyh Musa Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Cemali Efendi Tekkesi, Hacı Şeyh İlyas Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Hasan Hüsnü Efendi Tekkesi, Şeyh Hüseyin Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Feyzullah Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Yaşar Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Tahsin Efendi Tekkesi, Şey Yusuf Efendi Tekkesi, Şeyh Ethem Efendi Tekkesi, Şeyh Ramadan Efendi Tekkesi, Şeyh Muhammed Efendi Tekkesi); **Nakşibendi Tekkeleri** (Şeyh Tahir Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Yakup İzniçi Efendi Tekkesi ve Türbesi, Randobrava Nakşibendi Tekkesi); Melami Tekkeleri (Şeyh Recep Hulusi Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Abdülmalik Hilmi Efendi Türbesi ve Tekkesi, Şeyh Süleyman Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Nurettin Efendi Tekkesi, Şeyh Yakup Efendi Tekkesi, Şeyh Osman Efendi Tekkesi, Şeyh Halit Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Yunus Efendi Tekkesi ve Türbesi); **Bektaşî Tekkeleri** (Yanova Bektaşî Tekkesi,

Kukli Mehmet Bey Tekkesi, Mustafa Baba Tekkesi, Mehmet Efendi Tekkesi ve Türbesi, Piri Nazır Tekkesi ve Türbesi, Şeyh İshak Baba Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Adem Veçhi Baba Tekkesi, Şeyh Şemseddin Baba Tekkesi ve Türbesi); **Şazeli Tekkeleri** (Şeyh Tsena Efendi Tekkesi ve Türbesi, Şeyh Hüseyin Çuli Efendi Tekkesi ve Türbesi); Mevlevi Tekkeleri (Hüdaverdi Paşa Mevlevihanesi); Tarikatı ve adları bilinmeyen Tekkeler (Nobırda Tekkesi, Hacı Muslihiddin Tekkesi, Vulçıtırın Tekkesi, Ak Onca Baba Zaviyesi, Gazi Baba Zaviyesi, Hızır Baba Zaviyesi, İnreze Baba Zaviyesi, İshak Baba Zaviyesi); ve devamında Kosova Tekkeleri Cetvelleri, Kosova Tekkeleri Genel Cetveli, Tekke Fotoğrafları, Hayatta Olan ve Olmayan Şeyhlerin fotoğrafları ile çalışmanın birinci bölümü tamamlanmıştır.

Kitabın ikinci bölümü Türbeler (s. 299-392) bölümüdür: Bu bölümde türbelerin Kosova'nın tüm kent ve köy kabristanlarında, tekkelerin bitişiğinde, cami avlularında ve mahale meydanlarında inşa edildiği tespit edilmiştir. Sultan Murat türbesi dışında gezilen tespit edilen tüm türbelerin bakımsız, zarar görmüş olduğu tespit edilirken mimari özelliklerinin de olmadığına dikkat çekilmiştir. Yazar türbeler ile ilgili mimari yapısı dışında Kosova'da halk arasında türbelere karşı ilgi ve saygının olduğunu bildirirken düzenli ziyaretçilerinin çeşitli hastalıklara deva aradıklarını, değişik dileklerde bulduklarını belirtmiştir. Türbelerin çoğunda sandukaya, bazılarında ise lahit kabirlere rastlanıldığı belirtilmektedir.

Yazar bu bölümde "Çalışmamızda Kosova'da mevcut olan bütün türbeleri kapsamış değiliz." ifadesini kullanmıştır.

Yazar çalışmanın amacının bu türbelerin tarihlerini incelerken zamanında orada yatanların orada önemli kişiler olduklarını anlatmanın yanı sıra İslam dininin yayılmasında önemli rol oynadıklarını ortaya çıkarmak olduğunu belirtmektedir.

Yazar, Kosova'nın her büyük yerleşim yerinde en azından 5-10 türbenin mevcut olduğunu, daha küçük köy veya kasabalarda 1-2 türbeye muhakkak rastlandığını belirtmiştir. Çalışma hazırlanırken yapılan incelemeler sonucunda 450-500 kadar türbenin var olduğuna inanıldığı, eserde 45 tekke türbesinden ve 76 özel türbeden daha detaylı bilgiler verilirken haklarındaki ilginç rivayetlere de yer verildiği aktarılmıştır.

Çalışma çoğu türbenin kendine has tarihi ve adak âdetleri olduğu kadar köy türbelerinde çoğu adağın benzer olduğunu bildirmesiyle de halkbilimi alanında yapılacak çalışmalara ışık tutmaktadır.

Yazar birçok türbe ile alakalı olarak adlarının, kuruluş tarihi gibi bilgilerin bulunmadığını ancak 1999 Kosova savaşıdan sonra değişik şehir ve kabalardaki türbelerin onarıldığını ve bazılarının yerine ise yenilerin inşa edildiğini belirtmiştir.

Çalışmada tespit edilen türbeler: Sultan Murat Hüdavendigâr Türbesi, Gazi Mes-tan Türbesi, Mustafa Karabaş Efendi Türbesi, Rabia İrfan Hanım Türbesi, Şeyh Hüseyin ve Şeyh Abdurrahman Efendi Türbesi, Gazi Mehmet Paşa Türbesi, Suzi Çelebi Türbesi, Grajdanic'teki Suzi Çelebi Türbesi, Veli Baba Türbesi, Müderris Ali Efendi Türbesi, Mevlana Cafer Efendi Türbesi, Karanlı Ali Efendi Türbesi, Kasım Baba Türbesi, Sofi Baba Türbesi, Ömer Baba Türbesi, Tezkir Baba Türbesi, Dalgın Baba Türbesi, İsmail Baba Türbesi, Hasan Baba Türbesi, Murat Baba Türbesi, Kalendar Baba Türbesi, Hekim Baba Türbesi, Mahmut Efendi Türbesi, Yusuf Efendi Türbesi, Bablok Baba Türbesi, Hasan Çelebi Türbesi, Hoça Mahalle I. Türbesi, Hoça Mahalle II. Türbesi, Hoca Dede Türbesi, Kukli Mehmet Bey Türbesi, Ali Baba Türbesi, Şeyh Sali Efendi Türbesi, Kuddüs Baba Türbesi, Mehmet Efendi Türbesi, Kadriye Türbesi, Mehmet Efendi Türbesi, Karabaş Türbesi, Gül Baba Türbesi, Şeyh Yaya Efendi Türbesi, Rogoçitsa Türbesi, Mehmet Dede Türbesi, Koca Baba Türbesi, Sarı

Saltuk Türbesi, Paştrik Dağı'ndaki Sarı Saltuk Türbesi, Prelep Köyündeki Sarı Saltuk Türbesi, Köşk Köyündeki Sarı Saltuk Türbesi, Plava Köyünde Sarı Saltuk Türbesi, Hasan Baba Türbesi, Bereket Türbesi, Alebak Türbesi, Dragoş Türbesi, Gülfem Hatun Türbesi, Taftalı Karamuço Türbesi, Çelebi Hanım Türbesi, Halil Bey Türbesi, Defterdar Mehmet Efendi Türbesi, Kadırlar Türbesi, Şeyh Şefket Türbesi, Tahir Efendi Türbesi, Tez Baba Türbesi, Şeyh Fettah Türbesi, Fatime Hanım Türbesi, Plava Camii Türbesi, Krayk Köy Türbesi, Landoviça Köy Türbesi, Lubiçeva Köy Türbesi, Poslišta Köy Türbesi, Subaşı Efendi Türbesi, Ömer Bey Camii Türbesi, Derviş Ahmet ve Avdi Türbesi, Derviş İbrahim Türbesi, Derviş Şaban Türbesi, Şeyh Recep Efendi Türbesi, Derviş Dana Türbesi, Derviş Şaban Türbesi, Şeyh Aziz Efendi Türbesi, Orğuşa Köy Türbesi, Süt Ali Türbesi, Babay Boks Köy Türbesi, Şeyh Fettah Türbesi, Muşutište Köy Türbesi, Şeyh Abdullah Türbesi, Diğer Türbeler dışında çalışmanın ikinci bölümü Kosova Türbeleri Cetvelleri ve Türbe Fotoğraflarıyla son buluyor.

Kitabın üçüncü bölümü ise Kitabeli Mezar Taşlar (s.461-618) bölümüdür: Çalışmanın bu bölümünde Kosova'nın her yerinde Osmanlı hâkimiyeti döneminde pek çok mimari eserin kurucusunun varlıklarını ebedileştirmek için uygun yerlere çeşitli şekillerde kitabeler koyduğu teşhisi yapılmıştır. Mezar taşları da dikkate alındığında sayının çok fazla olduğu ortaya konulmuştur. İncelemeler sırasında yapılan bizzat ziyaretler ile mezar taşları dahil bütün ulaşılabilecek kitabelerin temizlenerek fotoğraflandığı belirtilmiştir.

Bu bölümde Osmanlı döneminden kalan binlerce kitabeden pek azının korunabildiği, bunun başlıca sebeplerinin ise kitabelerin bakımsızlıktan tahrip olmaları ve şehircilik planları olduğu vurgulanmıştır. Yazara göre semtlerin kaldırılarak şehirlerin genişletilmesiyle Kosova'nın tüm kasabalarında mevcut olan eski Osmanlı kabristanları da ortadan kaldırılmış ve yeni mezarlıklar yapılmıştır.

Çalışmanın bir amacının da özellikle Osmanlı hakimiyeti döneminden kalan kurtarılabilecek ve kayıt altına alınabilecek kitabeli mezar taşlarının derlenip kayıtlara geçirilmesi olduğu özellikle vurgulanmıştır.

Çalışmada mezar taşlarının 150'sine yer verilmiştir. Genelde mezar taşlarının şehir mezarlıkları dışında cami ve tekke avlularında bulunduğu, bunun sebebinin de camide namaz kılınırken aynı zamanda rahmet okunması, günahların affı için duaların edilmesi olarak açıklanmıştır.

Çalışmada mezar taşları ile ilgili dikkat çekilen ikinci bir husus da Kosova'da kitabeli mezar taşlarının dışında sıradan/yazısız mezar taşlarının da varlığıdır. Bu taşların şekil olarak çoğunlukla kitabeli düz mezar taşlarına ve usta elinden çıkmış sanatkârane kitabeli mezar taşlarına benzerken az sayıda da olsa silindir ve başka şekillerde oldukları belirtilmiştir.

Eserde yer alan mezar taşları müşir, paşa, mutasarrıf, şeyh, derviş vb. kişilerin mezar taşlarıdır. Kosova'da en çok mezar taşlarının bulunduğu şehirler ise Prizren, İpek ve Yakova'dır.

Eserin devamında ayrıntılı olarak her kitabeli mezar taşı ve orada yatan ile ilgili bilgiler verilmiş. Tüm kitabelerin fotoğrafları ve şekil özelliklerine de yer verilmiştir.

Çalışmada yer alan kitabeli mezar taşları: Emin Paşa Kabir Kitabesi, Ömer Sabri Paşa Kabir Kitabesi, Mahmut Hamdi Paşa Kabir Kitabesi, Tosun Paşa Kabir Kitabesi, Şeyh Muhammet Han Kabir Kitabesi, Abbas Ağa Kabir Kitabesi, Halit Rıfat Efendi Kabir Kitabesi, Kamil Bey Kabir Kitabesi, Fethiyar Hanım Kabir Kitabesi, İsmail Paşa Kabir Kitabesi, Derviş Bin Lütfü Bey Kitabesi, Nehari Zerrini Kabir Kitabesi, Ahmet Bin İsa Kabir Kitabesi, Fatime Hanım Kabir Kitabesi, Rıza Efendi

Kabir Kitabesi, Mustafa Nuri Kabir Kitabesi, Hacı Ali Efendi Kabir Kitabesi, Hacı Osman Kabir Kitabesi, Şemseddin Bin Süleyman Kabir Kitabesi, İbiş Binti Lütfi Kabir Kitabesi, Ali Ağa Kabir Kitabesi, Sadık Efendi Kabir Kitabesi, Rüstem Sipahi Kabir Kitabesi, Mahmut Bin Osman Kabir Kitabesi, İbrahim İslami Efendi Kabir Kitabesi, Osman Efendi Kabir Kitabesi, Mahmut Bey Kabir Kitabesi, İkbal Hanım Kabir Kitabesi, Fatime Hanım Kabir Kitabesi, Azemin Hanım Kabir Kitabesi, Cevahir Hanım Kabir Kitabesi, Zehra Hanım Kabir Kitabesi, Nazife Binti Hacı İbrahim Kabir Kitabesi, Naciye Hanım Kabir Kitabesi, Litfiye Hanım Kabir Kitabesi, Refia Hanım Kabir Kitabesi, Şeyh Ali Kabir Kitabesi, Şeyh Hüseyin Kabir Kitabesi, Hasan Paşa Kabir Kitabesi, Ömeroğlu Said Efendi Kabir Kitabesi, Zübeyr Bin İsmail Kabir Kitabesi, Şerif Efendi Kabir Kitabesi, Osman Bey Kabir Kitabesi, Ahmet Esat Beg Kabir Kitabesi, Hünü Efendi Kabir Kitabesi, Şerif Bin Ali Kabir Kitabesi, Vehbi Bin Hürşit Kabir Kitabesi, Maksut Bin Abdullah Kabir Kitabesi, Muslihiddin Efendi Kabir Kitabesi, Fatime Hürriye Hanım Kabir Kitabesi, Rukman Hanım Kabir Kitabesi, Fatime Binti Hanım Kabir Kitabesi, Hanımşâ Binti Yahya Kabir Kitabesi, Behice Hanım Kabir Kitabesi, Servet Hanım Kabir Kitabesi, Fitnat Hanım Kabir Kitabesi, Haremi Hanım Kabir Kitabesi, Ayşe Hanım Kabir Kitabesi, Ömer Ağa Kabir Kitabesi, Hacı Recep Kabir Kitabesi, Ümmügül Hanım Kabir Kitabesi, Mazlime Hanım Kabir Kitabesi, Seyfullah Efendi Kabir Kitabesi, Hacı İlyas Ağa Kabir Kitabesi, Nevzat Ağa Kabir Kitabesi, Fatime Hanım Kabir Kitabesi, Ebubekir Efendi Kabir Kitabesi, Kör Ağa Kabir Kitabesi, Derviş El Yamin Kabir Kitabesi, İsmail Efendi Kabir Kitabesi, Esmâ Hanım Kabir Kitabesi, Derviş Ömer Bey Kabir Kitabesi, Veysel Bin Muhammed Kabir Kitabesi, İslamoğlu Ali Alemdar Kabir Kitabesi, Ali Bin Hüseyin Kabir Kitabesi, Şirin Hanım Kabir Kitabesi, Beytullah Hanım Kabir Kitabesi, Faime Hanım Kabir Kitabesi, Badem Hanım Kabir Kitabesi, Mustafa Efendi Kabir Kitabesi, Hayrat Hasan Kabir Kitabesi, Halil Beg Kabir Kitabesi, Hacı Abdül Ağa Kabir Kitabesi, Hacı Hürşit Bey Kabir Kitabesi, Yusuf Ağa Kabir Kitabesi, Hacı Hamdi Melami Kabir Kitabesi, Hacı Faikzade Kabir Kitabesi, Galip Efendi Kabir Kitabesi, Rüstem Efendi Kabir Kitabesi, Hacı Vehbi Kabir Kitabesi, Selvinaz Ziyet Kabir Kitabesi, Hanife Hatun Kabir Kitabesi, Emsal Hatun Kabir Kitabesi, Hilmiye Hanım Kabir Kitabesi, Hüsnüye Hanım Kabir Kitabesi, Rifat Paşa Kabir Kitabesi, Hafız Mehmet Paşa I. Kabir Kitabesi, Hafız Mehmet Paşa II. Kabir Kitabesi, Süleyman Paşa Kabir Kitabesi, Ömer Bin Hasan Kabir Kitabesi, Muhtar B. Reşit Sipahi Kabir Kitabesi, Müftü Hüseyin Efendi Kabir Kitabesi, Emir Alaedin Kabir Kitabesi, Süleyman Ağazade Mula Raşit Kabir Kitabesi, Ali Kadırlar Kabir Kitabesi, Osman Bin Hüdreyin Kabir Kitabesi, Cafer Bin Yaşar Kabir Kitabesi, Ali Bin Yaşat Kabir Kitabesi, Ahmet Bey Kabir Kitabesi, Müderris Abdurrahim Efendi Kabir Kitabesi, Müderris Adem Efendi Kabir Kitabesi, Mehmet Bin Hasan Kabir Kitabesi, Halil Bin Davut Kabir Kitabesi, Süleyman Bey Kabir Kitabesi, İbrahim Beg'in Kızının Kabir Kitabesi, Huri Hatun Kabir Kitabesi, Bayram Bin İslam Kabir Kitabesi, Zulfiye Binti Fettah Kabir Kitabesi, Hacı Rüstem Ağa Kabir Kitabesi, Hasan Efendi Kabir Kitabesi, Abdülfettah Efendi Kabir Kitabesi, Hacı Mustafa Hayri Bey Kabir Kitabesi, Haydar Ağazade Kabir Kitabesi, El-Hac Mes'ud Ağa Kabir Kitabesi, Müderris Ahmet Efendi Kabir Kitabesi, Hamza Bin Süleyman Kabir Kitabesi, Abdullah Efendi Kabir Kitabesi, Yusuf Bin Hüseyin Kabir Kitabesi, Zeynel Ağa Kabir Kitabesi, Osman Ağa Kabir Kitabesi, Paşa Hanım Kabir Kitabesi, Hacı İslam Ağa Kabir Kitabesi, Fatime Hanım Kabir Kitabesi, Paşa Hanım Kabir Kitabesi, Osman Ağa Kabir Kitabesi, Hüseyin Bey Kabir Kitabesi, Draga Ali Paşa Kabir Kitabesi, Seyra Hanım Kabir Kitabesi, Süleyman Ağa Kabir Kitabesi, Sinan Bin Habib Kabir Kitabesi, Hacı Hamze Kabir Kitabesi, Hayat Bin Rahvan Kabir Kitabesi, Faike Hnam Kabir Kitabesi, Fatime Hanım Kabir Kitabesi, Hsan Ağa

Kabir Kitabesi, Aliye Binti Rukman Kabir Kitabesi, Derviş İsmail Kabir Kitabesi, Rabia Hanım Kabir Kitabesi, Mehmet Ali Paşa Kabir Kitabesi.

Çalışma devamında Kosova'daki kitabeli mezar taşlarının cetveli, mezar taşı fotoğrafları, kırık mezar taşı fotoğrafları ve kaynakça ile son bulur.

Kanımızca çalışmada yer alan "Türbeler konusu daha önce araştırılmadığı için ve bu tür bir çalışma olmadığından Kosova'da kaç türbenin var olduğu kesin bilinmemektedir." ifadesi bu alanda başka çalışmalara ihtiyaç olduğu mesajını içermektedir ve çalışmanın ileride bu yönde yapılacak olan çalışmalara katkı sağlayacağı ve yön gösterici olacağı muhakkaktır.

Kaynaklar

İbrahimgil, Mehmet Z.-Konuk, Neval. Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.

İzeti, Metin. Balkanlar'da Tasavvuf. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Karaaslan, Muzaffer. "Kosova'daki İki Rifai Tekkesinden İmgeler". Sanat Tarihi Yıllığı - Journal of Art History 29 (2020), 107-127.

Vırmiça, Raif. Kosova Tekkeleri; Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları. İstanbul: Sufi Kitabevi Yayınları, 2010

Türk, İdris. "Kosova ve Makedonya'da Halvetilik". International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS) 3 (2015), 429-441.

Özergin, Kemal-Kaleşi, Hasan-Eren, İsmail. "Prizren Kitabeleri". Vakıflar Dergisi, 7 (1968), 75-96

Karaaslan, Muzaffer. "Kosova'daki İki Rifai Tekkesinden İmgeler". Sanat Tarihi Yıllığı - Journal of Art History 29 (2020), 107-127.

FATİH USLUER, ÖZER ŞENÖDEYİCİ, İSMAİL ARIKOĞLU, HURÛFİLİK BİLGİSİ: FERİŞTEOĞLU ABDÛLMECİD KÜLLİYATI, GECE KİTAPLIĞI, ANKARA, 2015.

MERVE AKYÜZ*

Sorumlu Yazar

Öz

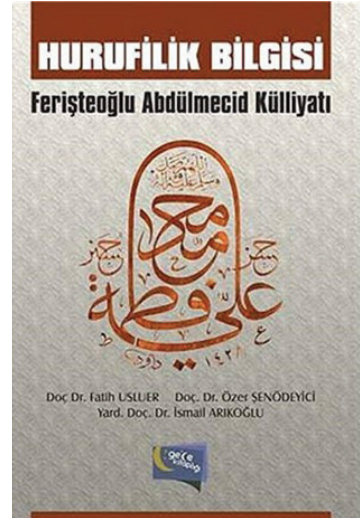
İncelemesini yaptığımız kitabın konusu, Hurûfliğin Anadolu'da yayılmasında etkili olan isimler arasında olan Abdülmecid Ferišteoğlu ve onun eserleridir. Fatih Usluer, Özer Şenödeyici ve İsmail Arıkoğlu'nun bir araya gelerek oluşturduğu bu eser, Hurûflik araştırma sahası için oldukça önemli ve dikkat çekici bir çalışmadır. Eser, ilk olarak müellif Abdülmecid Ferišteoğlu'nun üzerine odaklanmaktadır. Sonrasında ise Ferišteoğlu'nun eserleri ele alınmaktadır. Bu çerçevede Işk-nâme, Hidayet-nâme, Âhîret-nâme, Saâdet-nâme, Risale-i Hurûf ve Tercüme-i Hâb-nâme isimli eserler incelenmektedir. Kolektif bir çalışma olan bu eserde yazarların analizleri ve Ferišteoğlu'nun eserlerinin orijinal metinlerine de yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hurûflik, Fazlullah Hurûfî, Abdülmecid Ferišteoğlu, Işk-nâme.

Abstract

The subject of the book we are reviewing is Abdulmajid Ferishteoglu who were among the names that were effective in the spread of Hurufism in Anatolia and his works. This work, which was created by Fatih Usluer, Ozer Senödeyici and Ismail Arikoglu, is a very important and remarkable work for the field of Hurufism research. The book focuses on Abdulmajid Ferishteoglu firstly. Afterwards, it continues with Ferishteoglu's Works. In this context, Isk-name, Hidayet-name, Ahiret-name, Saadet-name, Risale-i Huruf and Tercüme-i Hab-name has been examined. This work, which is a collective work, also includes the authors' analyzes and the original texts of Ferishteoglu's works.

Key Words: Hurufism, Fazlallah Hurufî, Abdulmajid Ferishteoglu, Işk-name.



Kitap Değerlendirme / Künye: AKYÜZ, Merve. "Fatih Usluer, Özer Şenödeyici, İsmail Arıkoğlu, Hurûflik Bilgisi: Ferišteoğlu Abdülmecid Külliyyatı, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015.". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 110 (Haziran 2024), s. 403-411. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1475199>.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepler Tarihi, E-mail: akyuzmerve20@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7151-3706.

Giriş

Hurûfilik, Esterabadlı Fazlullah'ın görüşleri doğrultusunda ortaya çıkan dinî bir harekettir. Harf temelli olan Hurûfî düşünce yapısında aşırı bâtinî yorumlar olması ile geleneksel tasavvuf anlayışının sınırlarını aşmasından dolayı XIV. yüzyılın İran kültür coğrafyasında oldukça fazla dikkat çekmiştir. Fazlullah'ın savunduğu düşünceler, yaşadığı coğrafyada çok hoş karşılanmamış, zindanlara, kovuşturmalara ve ölüme dahi götüren oldukça sert tepkilerle karşılaşmasına sebep olmuştur. Fazlullah Hurûfî'nin ölümünden sonra da devam eden baskıcı uygulamalar, Hurûfî takipçileri düşüncelerinden vazgeçirmemiş, fakat onları farklı bölgelere göç etmek durumunda bırakmıştır. Böylelikle Hurûfilik, Anadolu ve Balkanlar gibi farklı bölgelere yayılmaya başlamıştır.

Hurûfliğin Anadolu'da yayılmasında önde gelen isimler Aliyyü'l-A'la, Nesîmî, Mîr Şerif ve Abdülmecid Ferišteoğlu'dur. Özellikle de Anadolu ve Rumeli'ye yayılmasında büyük paya sahip olan Ferišteoğlu, Hurûfliğin ana eserlerini Türkçeye çevirerek Anadolu coğrafyasında kapanmakta olan Hurûfilik penceresini yeniden açmıştır. Çalışmamızın inceleme alanı, Ferišteoğlu'nun yapmış olduğu bu ana eserlerdir.

Kritiğini yaptığımız bu eser, *Hurûflik Bilgisi Ferišteoğlu Abdülmecid Külliyyatı* ismiyle Fatih Usluer, Özer Şenödeyici ve İsmail Arıkoğlu'nun bir araya gelerek oluşturduğu Ferišteoğlu'na dair eserler içeren kolektif ve kapsamlı bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserde Fatih Usluer, Abdülmecid Ferišteoğlu, Saâdetnâme, Risale-i Hurûf ve Tercüme-i Hâb-nâme'yi; Özer Şenödeyici, Hidayet-nâme ve Âhîret-nâme'yi; İsmail Arıkoğlu ise Işk-nâme'yi ele almışlardır. İlk olarak, yazarlar çalışma yaptığı konu ve eser hakkında inceleme ve yorumlarını sunarken sonrasında da eserlerin orijinal metinlerine yer vermişlerdir.

1. Abdülmecid Ferišteoğlu

Eserde öncelikle Abdülmecid Ferišteoğlu'na yer verilmiştir. Bu bölümün muhtevasına bakıldığında şu noktalara değinildiği görülmektedir:

Yazar, başlangıçta Ferišteoğlu'nun ismi üzerine analizler yapmıştır. Ferišteoğlu'nun eserlerinde Abdülmecid Ferište İzzüddin et-Tirevi künyesini kullandığından bahsetmiştir. Yine eserlerinden biri olan Saâdet-nâme de geçen et-Tireviyye lafzı Ferišteoğlu'nun Tireli olduğunu desteklediği değerlendirilmiştir. Doğduğu yıl hakkında kesin bilgilere ulaşılamadığı ama ailesi hakkında bazı bilgilere ulaşıldığı belirtilmektedir. Babasının isminin Kadı İzzeddin Ferište ve kardeşinin isminin de Abdüllatif olduğu; bazı kesim tarafından Abdüllatif ile Abdülmecid'in kardeş olmayıp Abdülmecid'in Abdüllatif'in oğlu olduğunu iddia etmiştir. Ama bu iddia için yeterli kayıt bulunamamıştır. Ferišteoğlu'nun yazmış olduğu eserlerin büyük bir bölümünde ismi Ferišteoğlu Abdülmecid b. İzzüddin olarak geçtiğinden Abdüllatif ile Abdülmecid kardeş olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Abdülmecid'in "Ferišteoğlu" olarak anılması gibi, kardeşi Abdüllatif de "İbn Melek" ismiyle tanındığından bahsedilmiştir. O'nun 15. yüzyılda yaşadığı görülmektedir.

Ferišteoğlu'nun Sünnî bir aileden geldiği belirtilirken, onun din ilimlerine Kur'an lügati yazacak kadar Arapça ve Farsçayı ileri derecede bildiği, hatta Hurûfilik üzerine yazılmış eserleri çevirisini yapacak kadar vakıf olduğuna dikkat çekilmiştir. Ardından Ferišteoğlu'nun Hurûfliğe ne zaman ve kimler aracılığı ile girmiş olabileceğine dair değerlendirme yapılmıştır. Ferišteoğlu'nun Hurûfilik üzerine bilinen en eski eseri olan Saâdet-nâme, 826/1423 tarihlidir. Buna dayanarak Fazlullah'ın 1394'te idamına

denk gelen yıllarda veya hemen sonrasında Hurûfliğe girmiş olabileceği söylenmiştir. XIX. yüzyıl müelliflerinden Hoca İshak Efendi, Abdülmecid'in Bayezid adlı birine intisab ettiğini, bu zatın Fazlullah'ın halifelerinden Şemseddin'e mensup olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ferišteoğlu Saâdet-nâme adlı eserinde, Hurûflik ilminin Fazlullah'dan Seyyid Şemseddin'e, ondan da Mevlana Bayezid'e, ondan da kendisine ulaştığını belirtmiştir. Bunların yanında Tercüme-i Hâb-nâme isimli eserinde de Tebriz de Fazlullah ile görüşen Seyyid Atâyî isimli bir Hurûfi'den duyduğunu anlatmıştır. Görülüyor ki Ferišteoğlu, Fazlullah'ın çevresindeki insanlara yakın olmuştur ve bu yakınlık sonucunda Ferišteoğlu, Hurûfliğe girmiştir.

Ferišteoğlu, Anadolu'da Hurûflik üzerine Türkçe eser yazan ilk müelliftir. O, ilk dönem Hurûfi metinlerinin, özellikle Hurûfliğin kurucusu Fazlullah'ın eserlerinin pragmatik çevirilerini yaparak Anadolu'da Hurûfliğin yayılmasında kilit isim olmuştur. Ferišteoğlu'nun, Kur'an sözlüğünün dışında telif ve tercüme bütün eserleri Hurûflik ile ilgilidir. Son olarak Ferišteoğlu'nun ölüm tarihiyle ilgili sadece 864/1459-60 bilgisi verilmiştir.

Kritiğini yaptığımız eserin bu bölümünün son kısmında Ferišteoğlu'nun eserleri sıralanmış ve kısa bir şekilde eserler hakkında bazı açıklamalar yapılmıştır;

1. *Işk-nâme*: Ferišteoğlu'nun en önemli eseri olarak bilinmektedir. 833/1429'da tamamlanan eser, Fazlullah'ın eseri Câvidânnâme'nin muhtasar bir tercümesi olduğu ifade edilmektedir. Fakat yazar, yapılan araştırmalar sonucunda 32 bölümden oluşan *Işk-nâme*'nin, 299 bâbdan oluşan Câvidânnâme'nin muhtasar da olsa bir tercümesi olmadığı, Fazlullah'ın farklı eserlerinden yapılmış bir toplama çeviri olduğu kanaatinde. Eser, Raşit Tanrıkulu ve Nejat Birdoğan tarafından latin harflerine aktarılarak yayınlansa da akademik olarak ilk ve tek neşri İsmail Arıkoğlu tarafından yapılmıştır.

2. *Hidâyet-nâme*: 838/1434 tarihinde yazılmıştır. Fazlullah'ın Muhabbet-nâme çevirisi olduğu iddia edilmesine karşın gerçeği yansıtmadığı ifade edilmiştir.

3. *Âhiret-nâme*: Ferišteoğlu'na ait olan bu eserde, dünya ve ahiretin hakikati, ehlullah, hak ve ehl-i cennet ve ehl-i cehennem kim oldukları, eşyanın ve insanın kendi hakikatının bilgisi hakkında olduğu açıklanmıştır.

4. *Saâdet-nâme*: 826/1423'te yazılan bu eser, Ferišteoğlu'na göre Fazlullah'ın Câvidânnâme, Ârşnâme ve Muhabbetnâme'sinden aktardığı bölümleri Türkçeye tercüme ederek oluşturduğu belirtilmektedir.

5. *Risâle-i Hurûf Tercümesi*: Ferišteoğlu'nun üç sayfalık kısa bir biyografisi olup içeriğinde harflerden hareketle varlığın mahiyeti ve harflerin varlıktaki zuhuru anlatılmaktadır. Ayrıca eserin nüshalarının bulunduğu yerler belirtilmiştir.

6. *Lügat-ı Kânûn-ı İlâhî*: Ferišteoğlu bu eserde Kur'an'dan seçilen 2300 kelimenin alfabetik olarak sıralanmış halde anlamlarını vermektedir. Son olarak 854/1450'de yazılan bu eser, Cemal Muhtar tarafından neşredilmiştir.

7. *Kitâb-ı Hutbe-i Devâzdeh İmam*: Bu eserin giriş bölümünde yazar olarak Abdülmecid Ferišteoğlu kendi ismine yer vermiş ve Arapça'dan Türkçeye tercüme ettiğini açıklamıştır. Fakat bu eser, Hurûflikle ilgili olmadığından ötürü kritiğini yaptığımız esere dahil edilmediği belirtilmiştir. Devamında ise eserin bilinen nüshalarının bulunduğu yerler, ifade edilmiştir.

Fazlullah Hurûfi'nin eserleri ve fikirleri Hurûfliğin oluşumunu ortaya koymuşsa da Osmanlı coğrafyasında bu felsefenin yaşatılıp geliştirilmesi, İran'da yazılan Hurûfi kaynakları Türkçeye aktaran Ferišteoğlu sayesinde olmuştur. Ferišteoğlu'nun

Fazlullah'ın eserlerine ilahi bir eser gibi yaklaşıp asıl metinlere sadık kaldığı belirtilerek bu bölüm bitirilmiştir.

2. Işk-nâme

Abdülmecid Ferišteoğlu'nun en önemli eseri olan Işk-nâme, Hurûfilîğin ana kaynağı kabul edilen Fazlullah Hurûfî tarafından yazılmış Câvidânnâme-î Sâgîr'in kısaltılmış bir tercümesi olarak bilinmektedir. Hurûfilîğin, özellikle Anadolu ve Balkanlarda yayılmasında oldukça etkili olan ve çok okunan bir eser olarak yerini almıştır. Özellikle Alevî-Bektaşî çevrelerce çok okunan, Türkiye ve dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan bir eserdir. Eser, eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini yansıtmaktadır. Halkın okuyup anlayabileceği bir dille yazılan eser, belagat ve imla kurallarından yoksun olup yapraklar arası geçişlerde kelime bölmelerine rastlandığı gibi, bir kelimenin birden çok yazımı da görülmektedir.

Ferišteoğlu'nun en önemli eseri olan Işk-nâme'nin çok sayıda yazma nüshası bulunmakta olup eser, Raşit Tanrıkulu ve Nejat Birdoğan gibi isimler tarafından çalışılmıştır. Tanrıkulu'nun eseri hangi nüshadan aktardığını belirtmediğinin altı çizilmiştir. Birdoğan ise, İstanbul Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesi Türkçe yazmalar bölümünde 310 numarada kayıtlı nüshayı Türkiye Türkçesine aktardığı görülmektedir. Her ikisinin de bilimsellikten uzaklaştığı yönünde bir yorum da dikkat çekmektedir.

Kritiğini yaptığımız Hurûfilik Bilgisi Ferišteoğlu Abdülmecid Külliyyatı isimli eserde Işk-nâme üzerine İsmail Arıkoğlu'nun analizleri bulunmaktadır. Yazarın analizlerinden sonra da Işk-nâme'nin orijinal metnine yer verilmiştir. Metine bakıldığında şu noktalara değinildiği görülmektedir:

Eserin mukaddimesinde eserin tercüme sebebi, tercüme yapanın adı ve tarihi verilmiştir. Sonrasında ise Ferišteoğlu, kendisine ait olan bu esere özellikle Işk-nâme ismini vermesinin sebebine değinmiştir. Eserin başlangıcında herhangi bir kişi, Işk-nâme'nin ilmini ve kanunlarını zabt eyerse ve çok okursa, haşr-neşr, kıyamet ve ahiret halleri, Hak katında bazı yüzlerin kara olması, İsa'nın gökten otuz üç yaşında inmesi, Hak cemalini görmek, Kur'an'ın adem suretinde görünmesi gibi konulara vakıf olacağından bahsetmektedir. Allah'ın rahmetinin eseri namahreme vermeyenlerin, laneti ise namahremin üzerine olacağını ileri sürmektedir. Yine risalenin ilmini ve kanunu bilmeyenlere açıklama yapmak yasaklanmıştır.

Bu eser, biri giriş olmak üzere otuz üç bölümden oluşmuştur. Otuz üç, Hz. İsa'nın zuhur, Fazlullah'ın da te'vile başlama yaşı olarak kabul edildiğinden Hurûfiler tarafından önemli görülmektedir. Eserin her bölümünde ayrı konuların işlenmiş olması dikkat çekmektedir. Tercümenin kendi içinde bölümlere ayrılmasının nedeni olarak İsa'nın otuz üç yaşında gökten inmesi ve Fazlullah'ın otuz üç yaşında te'vile başlamasıyla ilişkilendirilmiştir.

Birinci bölümde, vech kavramı ön planda olup huruf-ı mukataanın sırrı ortaya serilmiştir. Işk-nâme'nin mührü elif lâm râ olduğundan bahsedilmekte ve devamında Yusuf kıssasının Hurûfî te'viliyle yorumlanması yer almaktadır. Yusuf'a secde edenlerin sayısının on üç, kendisi ile on dört olduğu öne sürülmektedir. Ebced hesabıyla vech on dördtür ve huruf-ı mukataa da on dördtür. Bundan ötürü de huruf-ı mukataa harflerinin sırrı vech kavramında, onun sırrı da Yusuf'da gizli olduğu belirtilmektedir. İkinci bölümde, mehdi, mesih ve İsa'nın aynı kişiler olduğu ve Fatıma soyundan geleceği hadis rivayetleri ile ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu kişinin de Fazlullah Hurûfî olduğu öne sürülmüştür. Üçüncü bölümde, miraç olayı detaylı bir şekilde

anlatılmıştır. Mıraç ile ilgili hadis Arapça verilmiş ve te'vil edilmiştir. Namazın başta elli vakitken sonradan beş vakte düşürülmesinin hikmetlerine değinilmiştir.

Dördüncü bölümde zahir ve bâtin kavramları üzerinde durulmuştur. Kur'ân'ı dünya gözüyle görenler dört anasır üzere gördüklerini, manâ gözüyle görenler ise onun yirmi sekiz ve otuz iki harften ibaret olduğunu bildiklerinden bahsedilmiştir. Beşinci bölümde ise vech kavramı üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Ferišteoğlu'na göre Kelâmullah, kelâm-ı sâmit ve kelâm-ı nâtik olarak iki kısma ayrılır. Kelâm-ı sâmit'in Kur'ân olduğu, Kelâm-ı nâtik'in ise insan sureti olduğu ifade edilmiştir. Her iki söz çeşidinin yedi bâtını olduğu belirtildikten sonra te'vil edilmiştir. Altıncı bölümde arzın ve semanın yaratılış sırları, Tevrat, İncil ve Kur'an'dan alınmış ayetlerle anlatılmıştır. Yine bu bölümde Yahudilerin Tevrat'ın sırrına, Hıristiyanların ise İncil'in sırrına vakıf olmaları durumunda Hz. Peygambere imân edecekleri açıklanmıştır.

Yedinci bölümde sarhoşken namazın men edilmesi ele alınmış olup bu bölüm, diğer bölümlere göre daha kısadır. Kıyamet alametlerinden olan dâbbetü'l-arz meselesi, sekizinci bölümde yer almıştır. Dabbetü'l arz'in Musa'nın asasını getirmesi, Süleyman'ın yüzüğü ile mümini kâfirden ayırması Hurûfî bakış açısıyla te'vil edilmiştir. Ardından Hacerü'l-esved'in tev'il edildiği dokuzuncu bölümde sırasıyla, Arafat dağı, Fatihatü'l-kitap, kurban, tavaf-ı hac, tavaf-ı umre, tavaf-ı kudum, tavaf-ı veda, baş yürütmek, ihram giymek, Şeytan taşlamak gibi hacla ilintili meseleler detaylıca anlatılmıştır.

Onuncu bölümde "kün" emri ön plana çıkarılmış, "söz"e kutsallık atfedilmiştir. On birinci bölümde ise yaratılışın ardından yeryüzünün Adem'e tahsis edildiği bundan ötürü de onun çocuklarına miras kaldığını, Tevrat ve Kur'an'dan yapılan alıntılarla destekleyerek yer vermiştir. On ikinci bölüme bakıldığında da, Kur'an'da A'raf Suresi'nden "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da) evet (buna) şahit olduk, dediler." ayetlerinin te'vili yapıldığı görülmektedir. Devamında da Adem ve Havva'nın suretlerinde yazılı olan yirmi bir, yirmi sekiz ve otuz iki hat, Adem suretinin Ka'be toprağından yaratılması, hacda yapılan tavaflar ve sayıları, hacerü'l esvedin sırları gibi konular işlenmiştir.

On üçüncü bölümde Bakara Suresi'nin 143. ayetiyle başlanmıştır. "Kün" yani "ol" emrinin te'vili ele alınıp bütün yaratılmışlar "ol" emriyle meydana gelmiştir. Başlangıçta sestem ibaret olan "Ol" buyruğı, sonradan harflere dönüşmüştür. Bu durumu sırların seslerde, dolayısıyla harflerde gizli olmasının nedeni olarak görmekteyiz. On dördüncü bölümde, yine Kur'an'daki Bakara Suresi'nden "Namazlara ve orta namaza devam edin" anlamındaki 238. ayetinde geçen orta namazdan Allah'ın muradının ne olduğunun müfessirler arasında ihtilafa neden olması eleştirilmiştir. Hurûfî te'vile göre ise orta namazdan anlaşılması gereken Cuma namazıdır.

Diğer bölümlerde ise sırasıyla Adem ile Havva'ya cennette yasaklanan ağacın te'vili, hurûf-u mukataanın esrarı, Adem ile Havva'nın yüzünde bulunan hat ile Fatiha Suresi'nin harf ve kelime sayısının ilişkilendirilmesi, emanetin hakikatleri ve emanetle bağlantılı olan din, iman ve ahd kavramlarının te'vili, hac, umre, tavaf ve hacerü'l-esved konuları, kıyam, kıraat ve rüku gibi ritüeller, kıyamet alametlerinden kabul edilen güneşin batıdan doğması, insanın meleklerden üstünlüğü, Fazlullah Hurûfî'nin mehdî, mesih ve İsa oluşu, Adem'in kemiklerinin sayısı, Kâbe'nin hakikati, Bilal-i Habeşî'nin ezanı ilk okuması, ezanda geçen kelimelerin sayısı, insanların yüz yapısı, Havva'nın yaratılması ve Hz. Ali'nin te'vil bilgisine sahip oluşu gibi konular ele alınmaktadır.

3. Hidayet-nâme

Ferişteoğlu'nun Hurûfilik ile ilgili eserlerinden biri olan Hidayet-nâme, Anadolu'da Hurûfliğin XV. yüzyılda ibadetlere verdiği önem bakımından sünnet ehline ne kadar yakın olduğunu göstermeye çalışmasıyla dikkat çekmektedir. Kritiğini yaptığımız Hurûfilik Bilgisi Ferişteoğlu Abdülmecid Külliyyatı isimli eserde Hidayet-nâme üzerine Özer Şenödeyici'nin analizleri bulunmaktadır. Analizlerin sonunda eserin bilinen nüshalarının nerelerde olduğu ifade edilerek eserin orijinal metnine yer verilmiştir.

Hidâyet-nâme, 838/1434 yılında yazıldığı ve Hurûfliğin didaktik yönünü temsil ettiği söylenebilir. Bu eserden bahseden birçok kaynakta Fazlullah Hurûfi'nin Gûrgan lehçesiyle yazılmış Muhabbetnâme adlı eserinin Farsça tercümesi olarak geçmektedir. Fakat Şenödeyici'ye göre bu bilgi, yanlış kabul edilmektedir. Çünkü Ferişteoğlu söz konusu eserinin mukaddimesinde tercüme yaptığı yönünde bir bilgi vermemiştir. Hatta Ferişteoğlu, bulunduğu diyarın taliplerinin Farsça bilmediklerinden ötürü Türkçe'ye başvurduğunu dile getirmiştir. Eserin orijinal metnine bakıldığında da şu noktalara değinildiği görülmektedir:

Eserin mukaddimesinde Allah'a hamd ve peygambere salatın ardından, eserin yazılış sebebi, müellifi, ismi, yazılış tarihi ve içeriği ifade edilmiştir. Devamında da insan yaratılışın üstünlüğü ve bu yaratılışın amaca hizmet ettiği düşüncesine vurgu yapılmıştır. Ferişteoğlu, yaratılışın amacını ifade etmiş ve bunun için de izlenecek yol ve yöntemi açıklamıştır. Devamında da sayıların ve harflerin ilahi sırların açığa çıkmasında oynadığı rolü ispatlamak için Kur'an ve hadislerden deliller getirmiştir. Ayrıca bu kısım da Fazlullah te'villerinin öğrenilmesi ve aktarılması yoluyla hidayete erişileceği vaadi de yer almaktadır.

Fazlullah Hurûfi, bu eserde "Fazlullah, Hazret-i Sâhib-i Te'vil, Hazret-i Fazl-ı Feyyâz" sıfatlarıyla anıldığı görülmektedir. Bu anıldığı sıfatlardan ötürü de Fazlullah'ın herhangi bir uluhiyyet ya da nübüvvet iddiasında bulunmadığına dair açıklama yapmıştır. Ferişteoğlu, Fazlullah'ı sırları keşfeden, bundan ötürü de diğer İslam alimlerinden üstün olan biri olarak açıklamıştır.

Hurûfilikte bilindiği üzere İslam dininin temel ibadetlerini 28 ve 32 sayıları çerçevesinde açıklama yapılmaktadır. Bu sayılara tekabül eden unsurlarla ilişki kurarak bunları bilmenin nefsi bilmekle aynı şey olduğu düşüncesindedirler. Hidayet-nâme'ye göre de 28 ve 32 harfin kapsamadığı bir nesne bulunmamaktadır. Ferişteoğlu, Hidayet-nâme'de insan bedeni, ibadetler ve sayılar arasındaki ilişkiyi göstererek varlık problemini açıklamaya çalışmıştır. Bunu yaparken de İslam inançlarını reddetmek yerine onları yorumlamaya çalışmıştır. Ayrıca Hurûfiler, insan bedenini hiçe sayarak insanı tamamen ruhani varlık olarak düşünmezler. Hatta bedeni ilahi sırlardan dahi üstün görmüşlerdir. Ferişteoğlu da bu konu hakkında yaratılış zamanına dönerek etraflıca açıklama yapmaktadır.

Ferişteoğlu, varlığın harflerden ayrı düşünülmemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre Yaratıcı'nın bütün güzel isimlerinin asıl kaynağı harflerdir. Onlar olmadan hiçbir güzel isim ve onun tecellisi olan hiçbir varlık zuhura gelemez. Eğer bu harflerden bir tanesi diğerlerinden ayrı düşünülürse, bu durumda ilahi tezahürün gerçekleşmeyeceğini ve güzel isimlerin oluşmayacağını açıklayarak varlığın harflerden ayrı olamayacağını net bir şekilde dile getirmiştir.

4. Âhîret-nâme

Âhîret-nâme adlı eser, Abdülmecid Ferišteoğlu'nun İşknâme'den sonra en çok okunan eserlerinden biridir. Ferišteoğlu'nun soru-cevap şeklinde Hurûfiliğin ahîret meseleleriyle ilgili görüşlerinin açıklandığı bu eserde, soruları kendi ifadesinden esere kattığı ve olası sorulara kendi anlayışıyla cevaplar verdiği görülmektedir. Soruların ya da cevapların içeriğinde ahîret inancının reddine dair herhangi bir ifadeye yer verilmezken ahîret hayatına dair ayet ve hadisler tasavvufî bir bakışla ele alınıp değerlendirilmiştir. Kritiğini yaptığımız Hurûfîlik Bilgisi Ferišteoğlu Abdülmecid Külliyyatı isimli eserde üzerinde Özer Şenödeyici, durmaktadır. Şenödeyici, Âhîret-nâme'nin Hurûfîlerin ölüm ve ölüm sonrasına ait fikirlerini ihtiva etmesi açısından önemli bir eser olduğunu ifade etmekte, ayrıca Türk dilinin XV. yüzyılda geldiği noktayı da göstermesi açısından önemine vurgu yapmaktadır.

Âhîret-nâme, bazı Hurûfî görüşlerin açıklandığı ve ontolojik problemlerin, didaktik eserlere özgü soru cevap yönteminin kullanıldığı eskatolojik bir eserdir. Eserin yazılış tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamakta ve önsüzünde bu eserin Fazlullah'ın müridlerinden Ferišteoğlu'na ait olduğu bilgisi yer almaktadır. Eserin içeriğine bakıldığında şu noktalara temas edildiği görülmektedir:

Ferišteoğlu, farklı konuları belirli bir sıralama ile işlemiştir. Eserin mukaddimesinde ve ilerleyen kısmında da ahîret ile ilgili ayetler ve hadisler izah edilerek açıklanıp alıntılanmış ve yorum yapılmıştır. Alıntılacağı ayet ve hadisleri oldukça sade ve akıcı bir şekilde kullanmıştır. Eserin başlangıcında içeriği hakkında bilgi vermiş ve diğer eserlerde olduğu gibi burada da bahsedeceği ilahi sırlara vakıf olanın durumu hakkında yorum yapmıştır. Devamında da hak aşıklarının dünyevi hayata ve dünya nimetlerine itibar etmemeleri gerektiğini Kur'an'dan ayetlerle izah etmiştir. Geçici dünya hayatının aldaticılığı üzerinde durup hatırlatmalar yapılmıştır. Ferišteoğlu'na göre ruh bedende iken önemli olan, gönül gözünü açabilmektir. Devamında cennette hurilerin, sarayların, tatlıların ve balların bulunmadığını bunlarla anlatılmak istenenin başka şeyler olduğunu izah etmiştir. Yine Ferišteoğlu, Allah'ın insan suretinde tecelli ettiğini açıkça ifade etmiştir. Ruh meselesini de açıklamakta zorlanmış ve bunu taliplerin anlayamayacağını bu yüzden de farklı bir metotla izah edeceğini belirtmektedir.

Eserde, Elest bezminde Allah'ın ruhlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" şeklindeki hitabına ve devamında ki olaya değinmiştir. Yine esere baktığımızda Cennet ehli ve Cehennem ehli kimlerdir? Hak didarını müşahede edenler kimlerdir? gibi soruların Hurûfî te'viller doğrultusunda cevaplandırıldığı görülmektedir. Ferišteoğlu bunların yanında yaratılan ve yaratıcının birliği hususunda Hristiyanlıktan örnekler vererek kanıtlamaya çalışmıştır. Eskatolojik düşüncelerin açıklanmasının ardından harfler ve sayılarla ilgili tevillere yer verilmiştir. Ayrıca işrak namazı yani kuşluk namazının on iki rekat kılınması, insanın yüzünün ay karşılığında kullanılması, noktadan zuhura geliş gibi hususlarda da açıklamalar yapıлып eser sonlandırılmıştır.

5. Saâdet-nâme

26 varaklık bir eser olan Saâdet-nâme, Ferišteoğlu'nun Hurûfîlik üzerine yaptığı ilk çalışmalardan biridir. Kritiğini yaptığımız Hurûfîlik Bilgisi isimli eserde Saâdet-nâme üzerine Fatih Usluer ve öğrencisi Halil Karabulut'un analizleri bulunmaktadır. Eserin muhtevasına bakıldığında şu noktaların ele alındığı görülmektedir:

Eserin başlangıcında Allah'a hamd ve peygambere salâtin ardından eserin yazılış sebebi, müellifi, ismi, yazılış tarihi ve içeriği ifade edilmiştir. Devamında Ferišteoğlu,

Hurûfilik öğretilerine Mevlana Bayezid aracılığıyla ulaştığını ifade etmiştir. Ferišteoğlu, eserine Saâdet-nâme ismini vermesinin sebebinin de açıklamış ve bu eseri Câvidânnâme, Arşnâme ve Muhabbetnâme isimli Fazlullah Hurûfi'nin eserlerinden aktarmış olduğu bölümleri Türkçeye tercüme etmiştir.

Saâdet-nâme'de ilk olarak 32 harfin Allah'ın sıfatı ve kelamı olduğu belirtilerek O'nun zatından ayrı olmadığı ve tüm eşyayı kuşattığı konusu işlenmiştir. Allah'ı bulmanın ve ona ulaşmanın yolunun 32 harften geçtiğine vurgu yapılmıştır. Ferišteoğlu, isim ve müsemma ilişkisi ile Allah'ın müşahede edilmesini açıklamıştır. Bu giriş bölümünden sonra Ferišteoğlu, İslam'ın beş şartından her birinde Allah'ın kelamının yani 28 veya 32 harfin varlığını gösterme yoluna gitmiştir.

Ferišteoğlu, ebced harflerinin insanın vücudundaki zuhurunu göstererek insanın, Allah'ın zâtının bir mazharı olduğunu söylemiştir. Allah isminin ebcedinin, Adem ve Havva isimlerinin ebcedinin toplamı olmasını da buna bir delil olarak göstermiştir. Allah'ın zâtının ve sıfatının bilgisi, Hz. Muhammed'in vücudunda ortaya çıkmış olduğundan bahsedilmiştir. Ferišteoğlu, kelim ile müttekellimin ayniyeti üzerine eğilmiş olduğu görülmektedir.

Eserin diğer kısımlarında iman, hac ve Adem ile ilgili meseleler izah edilmiştir. Devamında Fatih suresinin yedi ayeti ile yedi hat arasında kurulan ilişki ve Fatih'a ümmü'l-kitâb denilmesinin nedeni açıklanmıştır. Abdest uzuvlarında yirmi sekiz kelimenin alametlerinin görülmesi, levh-i mahfûzun Adem'den kinaye olması, dabbetü'l-arzın harfler ilmini ortaya koyan kişi olması ve toprağın diğer unsurlarla ilişkisi Hurûfi te'vile göre açıklanarak eser sonlandırılmıştır.

6. Risale-i Hurûf Tercemesi

Risale-i Hurûf Tercemesi, Abdülmecid Ferišteoğlu'na ait olan çeviri bir eserdir. Bu eser, üç sayfa kadar kısa bir çeviri olmakla beraber hangi eserden veya hangi eserin bir bölümünden yapıldığı bilinmemektedir. Kriğini yaptığımız Hurûfilik Bilgisi Ferišteoğlu Abdülmecid Külliyyatı isimli eserde Risale-i Hurûf Tercemesi üzerine Fatih Usluer'in analizleri bulunmaktadır. Eserin oluşturulmasında kullanılan nüshalara ve ardından da eserin orijinal metnine yer verilmiştir. Eserin içeriğine bakıldığında şu noktalara temas edildiği görülmektedir:

Öncelikle 28 harfin şekillerine temas edilmiş, tüm harflerin aslının bir nokta olduğu belirtilmiştir. Alfabe de önem verilen elif harfinin yedi noktadan oluşmasını da bu çerçevede açıklamıştır. Eserin devamına bakıldığında harflerin esrarına ait meselelere değinildiği görülmüştür. Bu konudan sonra da harflerin kısımlarına ve işaret ettikleri manalara temas edilmiştir. Eserin son kısmında da Şakkı Kamer mucizesi ve Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması, istiva hattıyla ilişkilendirilip açıklanmıştır.

7. Tercüme-i Hâb-nâme

Ferišteoğlu'nun Farsça tercümelerinden biri olan Tercüme-i Hâb-nâme'nin ne zaman tercüme edildiğine dair nüshalarında herhangi bir kayıt yoktur. Ferišteoğlu bu eseri, Seyyid İshak'ın Habnâme'sinden tercüme ederek yapmıştır. Bu noktada belirtmekte fayda var ki, Seyyid İshak'ın rivayeti 84 iken Ferišteoğlu'nun ki 99'dur. Buradan Ferišteoğlu'nun esere eklemeye yaptığı anlaşılmaktadır. Eserde içerik olarak, Fazlullah Hurûfi'nin hayatı, tasavvuf yoluna girişi, Fazlullah'ın yaptığı rüya tabirleri ve tevillerinin anlatıldığı görülmektedir. Fazlullah'ın insanların rüyalarını anlatmaya başlamadan bilmesi, rüyalarında unuttukları veya gizleyip söylemek istemediği

meseleleri de bildiğini anlatmıştır.

Fazlullah'ın yaptığı rüya te'villeri arasında en dikkat çeken mesele, rüyayı gören kişilerin hayatlarındaki mahrem olaylardır. Bu mesele diğerlerine göre daha bilinmesi oldukça zor olan ve rüyayı gören kişinin de itiraz ettiği yorumlardır. Ardından da bu duruma örnek olabilecek rüyalar verilmiştir. Fazlullah'a rüya te'vil ettiren kişilerin halktan olmasının yanında devlet adamları ve dönemin alimleri de bulunmaktadır. Eserin bilinen nüshaları ve orijinal metnine de yer verilmiştir.

Sonuç

İran kültür coğrafyasında ortaya çıkan Hurûfilik, süreç içerisinde Anadolu'ya kadar yayılma fırsatına kavuşmuştur. Hurûfî anlayışın Anadolu'da yayılmasında etkili olan Ferišteoğlu, Hurûfî eserleri Türkçe'ye çevirerek bu süreçte dikkat çekici bir isim olmuştur. Kritiğini yaptığımız bu eserde Ferišteoğlu'nun Hurûfilikle ilgili eserleri ele alınmıştır. Bu eserler arasında ön plana çıkan Işk-nâme, Alevî-Bektaşî çevrelerce çok okunan bir eserdir. Hidayet-nâme ve Âhiret-nâme Hurûfilik'in didaktik yönünü temsil ederken, Saâdet-nâme ve Risal-i Hurûf kısa eserler olarak bilinmektedir. Tercüme-i Habnâme ise Fazlullah Hurûfî'nin tasavvuf hayatına girişini ve rüya yorumlarını ele almaktadır.

Kaynaklar

- Arıkoğlu, İsmail, *Ferišteoğlu'nun Câvidânnâme Tercümesi: Işk-nâme İnceleme Metin*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2006.
- “Ferišteoğlu'nun Hurûfliği”, *Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu*, Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman, 2009.
- “Ferišteoğlu Abdülmecid b. İzzüddin ve Işk-nâme”, *Türk Kültüründe Tire-II Sempozyum Bildirileri*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2006, (ss. 217-224).
- Şenödeyici, Özer, “Alevi Bektaşî Eskatolojisi Açısından Ferišteoğlu'nun Ahiretnâmesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara, 2007, S.5, (ss. 263-294).
- “Hurûfliği Ön Yargıdan Arındırmak Bağlamında Ferišteoğlu'nun Hidayetnâmesi'nin Tetkiki ve Teşriki”, *Divan Edebiyatı Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 2009, s.3, (ss. 87-146).
- Usluer, Fatih, *Hurûfilik Bilgisi Ferišteoğlu Abdülmecid Külliyyatı*, (Ed. Fatih Usluer, Özer Şenödeyici, İsmail Arıkoğlu), Gece Kitaplığı, Ank., 2015.
- *Hurûfilik*, Alfa Yay., İstanbul, 2021.

