

HİTİT SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Hitit Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2757-7949

Cilt | Volume: 18 • Sayı | Number: Âbdal Ata Sempozyumu
Mart | March 2025

II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Âbdal Ata Özel Sayısı
II. International Symposium on Wisdom Tradition from Turkestan to Anatolia: Âbdal Ata

Âbdal Ata ile Zaviyesi'nin İdareyle ve Sosyal Çevreyle İlişkileri

Âbdal Ata and His Zaviya's Relationship with the Administration and the Social Environment

Zekeriya IŞIK

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Prof. | Prof.

Hitit Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Çorum, Türkiye
Hitit University, Faculty of Arts and Sciences,
Department of History, Çorum, Türkiye
zekeriyaisik@hitit.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3528-902X>
<https://ror.org/01x8m3269>

Arif KUMAŞ

Öğr. Gör. | Lecturer

Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu, Otel,
Lokanta ve İkram Hizmetleri Bölümü, Çorum, Türkiye
Hitit University, Vocational School of Social Sciences,
Department of Hotel, Restaurant and Catering Services,
Çorum, Türkiye
arifkumas@hitit.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8945-1793>
<https://ror.org/01x8m3269>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 01.10.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 10.03.2024

Yayın Tarihi | Published: 15.03.2025

Atıf | Cite As

Işık, Z., & Kumaş, A. (2025). Âbdal Ata ile Zaviyesi'nin İdareyle ve Sosyal Çevreyle İlişkileri. *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Âbdal Ata Özel Sayısı), 1-17. <https://doi.org/10.17218/hititsbd.1559296>

Yazar Katkıları: %50- %50

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: husbededitor@hitit.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititsbd>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contributions: 50% - 50%

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review. It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: husbededitor@hitit.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititsbd>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Abdal Ata and His Zaviya's Relationship with the Administration and the Social Environment*

Abstract

The Abdal Ata family is a Sûfî Turkmen family who probably came and settled in the Yakacık/Yanacık village, which is named after them today, in the middle of the 13th century at the earliest. Although the village in question turned into a Turkmen settlement over time, it is understood that it was a settlement during the Byzantine period, both from the materials used in the construction of the zaviya and from the ruins found in the vicinity. It is not known exactly when the Abdal Ata zaviya was built. However, it is certain that it was established before the foundation charter dated 822 (1419-1420) for the zaviya. The fact that the zaviya began to be called Abdal Ata after a while strengthens the possibility that it was built during his time. Or his fame and influence among Sûfîs and communities must have surpassed his ancestors. Indeed, although there is not much information about his historical identity, the fact that he was attributed with the titles of "kutbu'l-büdelâ", meaning "kutup" (the greatest saint, the head of the saints, the spiritual ruler of the universe, etc.) and "büdelâlık" (the presedent of the saints), which have deep Sûfî meanings, is an indication of this situation. Abdal Ata, his family and his lodge had a very influential and respected place in the eyes of state officials, influential Turkmen families, villagers and nomads. The zaviya remained under the presidency of this family throughout its history, was granted rich foundation incomes, extensive tax exemptions, and was affiliated with the Bektashi tradition in the early 19th century. This study was conducted to reveal the historical development of Abdal Ata, his family and his zaviya, their relations with the state administration and the social environment based on archive documents and period sources. The most important limitation of the study was the lack of sufficient information and findings in the period's resources regarding the zaviya.

Keywords: Ottoman, sufi, order, lodge, zaviya, Çorum

Abdal Ata ile Zaviyesi'nin İdareyle ve Sosyal Çevreyle İlişkileri**

Öz

Abdal Ata ailesi muhtemelen en erken XIII. yüzyıl ortalarında, bugün onun ismiyle anılan Yakacık/Yanacık köyüne gelerek yerleşmiş sûfî bir Türkmen ailesidir. Söz konusu köy zamanla bir Türkmen yerleşkesine dönüşmüş olmakla birlikte Bizans döneminde de bir yerleşim yeri olduğu hem zaviyenin inşaatında kullanılan bu döneme ait malzemeden hem de civarda bulunan kalıntılardan anlaşılmaktadır. Abdal Ata Zaviyesi'nin ne zaman inşa edildiği kesin olarak bilinmemektedir. Ancak zaviye için ihdas edilen 822 (M. 1419-1420) tarihli vakfiyeden önce kurulduğu kesindir. Zaviyenin bir süre sonra Abdal Ata ismiyle anılmaya başlanması burasının onun zamanında yaptırılmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ya da onun sûfîler ve topluluklar nezdindeki şöhreti ve etkisi atalarını aşmış olmalıdır. Nitekim tarihi kimliği hakkında pek bilgi bulunmama da ona tasavvufi olarak derin manalar yüklenen kutbu'l-büdelâ yani kutupluk (en büyük veli, velilerin başı, âlemin manevi yöneticisi vb.) ve büdelâlık (abdalların piri) sıfatlarının atfedilmiş olması da bu durumun bir göstergesidir. Abdal Ata, ailesi ve zaviyesi devlet erkânı, nüfuzlu Türkmen aileleri, köylüler ve göçerler nezdinde son derece etkin ve saygın bir yere sahip olmuştur. Zaviye, tarihi boyunca bu ailenin riyasetinde kalmış, zengin vakıf gelirlerine ve kapsamlı vergi muafiyetlerine mazhar olmuş, XIX. yüzyıl başlarında da Bektâşî geleneğe bağlanmıştır. Bu çalışma Abdal Ata, ailesi ve zaviyesinin tarihsel gelişimi, devlet yönetimi ve sosyal çevreyle olan münasebetlerini arşiv vesikalarına ve dönemin kaynaklarına dayanarak ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Çalışmanın en önemli sınırlılığı, zaviye ile ilgili dönemin kaynaklarında yeterli düzeyde bilgi ve bulgunun yer almaması olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, sûfî, tarikat, tekke, zaviye, Çorum

Giriş

Moğol istilasıyla birlikte Anadolu'ya akan Türkmen kitleleri arasında adına baba, ata, abdal, şeyh, derviş gibi isimler verilen inanç ve kanaat önderleri de bulunmaktaydı. Gerek henüz yerleşik hayata geçmiş köylüler gerekse konar-göçer aşiretler nezdinde son derece saygın bir yere sahip olan bu tarihi şahsiyetler, kitlelerin dini ve manevi olduğu kadar sosyal, ekonomik ve kültürel yaşantısında da başat rol oynamaktaydı. Çorum ve havalisinde ise bilhassa XIII. yüzyıl ortaları ve sonlarından itibaren bu tarihi aktörlerin sayısının ve etki alanının arttığı görülmektedir. Mesela Veysel Karanî soyundan geldiği kayıtlarda geçen Şeyh Zeyneddin (BOA. C. EV. Nr. 512/25886, 29 Cemaziyelevvel 1197 / M. 2 Mayıs 1783) ile bu çalışmanın konusu olan Abdal Ata'nın dedesi Abdal Burhan, XIII.

* This study is a revised version of the paper presented at the II. International Symposium on Wisdom Tradition from Turkestan to Anatolia: Abdal Ata organized by Hitit University between April 26-27, 2024.

** Bu çalışma 26-27 Nisan 2024 tarihleri arasında Hitit Üniversitesi tarafından düzenlenen II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Sempozyumu'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

yüzyılın ikinci yarısında Çorum havalisinde görülürken, Abdal Ata, Pîri Baba, Elvan Çelebi, Seyyid Murad-ı Veli de XIV. yüzyıl başları ve ortalarında burada faaliyettedirler.

Abdal Ata ve ailesi Çorum'a 19 km. uzaklıkta bulunan ve hem ziraat yapmaya elverişli araziler hem de göçerlerin hayvancılık yapmasına müsait dağlık, ormanlık, çayır ve meraların yer aldığı, aynı zamanda merkezi bir konumda bulunan Yakacık/Yanacık köyüne yerleşmiş ve burada zaviyesini kurmuştur. Zaviye, tarihi boyunca bölgede faaliyetlerini sürdürmüş dini, manevi, kültürel irşat vazifesi yanında yolculara, tüccarlara, fakir fukaraya imaret ve konaklama hizmeti vermiştir.

Bu çalışmanın amacı Abdal Ata, ailesi ve zaviyesinin tarihsel gelişimini, devlet yönetimi ve sosyal çevreyle olan münasebetlerini arşiv vesikalarına ve dönemin kaynaklarına dayanarak ortaya koymaktır. Bu bağlamda Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı, İstanbul Müftülüğü Meşihat, Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivleri, Çorum şer'îye sicilleri, tahrir defterleri, Salnameler ve konuya dair birinci ve ikinci elden kaynaklar taranmış, elde edilen bilgi ve bulgular tasnif edilmiştir. Tenkit ve tahlili yapılan bu bilgiler sentezlenmek suretiyle metin oluşturulmuştur. Çalışmanın en önemli sınırlılığı ise Abdal Ata ve zaviyesi ile ilgili dönemin kaynaklarında yeterli düzeyde bilgi ve bulgunun yer almaması olmuştur.

1. Abdal Ata'nın Tarihi Şahsiyeti

Abdal Ata ve ailesine dair kaynaklarda geniş malumat bulabilmek mümkün değilse de zaviye vakfının kuruluşuna dair elde bulunan belgelerden onun soy ağacı ve yaşadığı döneme dair birtakım bilgilere ulaşabilmek mümkündür. Abdal Ata Zaviyesi ile ilgili en eski belge 822 (M.1419-1420) tarihli dir. Bu belgeye göre Şeyh Bayezid İbn. Sultan Ulubey İbn. Şemseddin elinde bulunan mülklerini İlyas b. Mahmud Burhan Abdal Ata'ya satmış o da bu mülkü Yakacık (Yanacık) köyünde bulunan zaviyeye vakfetmiştir (VGMA Def. 1467/28, ss.90-91; Köseoğlu, 2009, ss.416-417). Şeyh İlyas'ın satın aldığı ve Abdal Ata Zaviyesi'ne vakfettiği arazi bugün Çorum, Alaca, Sungurlu, İskilip, Ortaköy bölgelerinde yer alan çok sayıda köyü, mezrayı, meskeni, merayı, dağı, ormanı, akarsu ve nehirleri içermekte ve buraların dâhili ve harici tüm tasarruf haklarını kapsamaktadır (VGMA Def.1467/28, ss.90-91). Vakfı kuran Şeyh İlyas, aşağıda tarihi sırasıyla verilecek olan kayıtlardan anlaşıldığına göre Abdal Ata'nın torunudur. Aileden Yakacık/Abdal Ata köyüne ilk gelen ise Abdal Ata'nın dedesi olduğu anlaşılan Abdal Burhan'dır. Şeyh Bayezid İbn. Sultan Ulubey İbn. Şemseddin'in bu köy ve civarında birtakım arazilere sahip olacak kadar yaşadığı düşünülürse o ve ailesinin buraya daha önce geldiği dolayısıyla köyün çok daha eskilerden XIII. yüzyıl başlarından itibaren bir Türkmen yerleşkesine dönüştüğü söylenebilir. Hatta zaviyenin müstemilatında kullanılan Roma dönemine ait taşlardan ve çevrede benzer malzemenin bulunmasından hareketle buranın tarihinin çok daha eskilere dayandığı da anlaşılmaktadır. Nitekim zaviyenin bu dönemde sıkça rastlanan yollar, kavşaklar ve geçit bölgeleri üzerinde zamanında daha önceden kurulmuş ancak terk edilmiş bulunan manastırların dönüştürülmesiyle (Barkan, 1942, s.359) zaviye haline getirilmiş olma ihtimali yadsınmamalıdır. Zaviye, Abdal Burhan, oğlu Şeyh Toklu ya da torunu Abdal Ata zamanlarından birinde kurulmuş olmalıdır. Burada zaviyenin Abdal Ata'nın ismiyle özdeşleşmesi kurucusunun o, olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ya da bu durum, Abdal Ata'nın dedesi ve babasını aşan bir şöhrete, kendinden sonrakileri tesiri altında bırakacak güçlü bir karizmaya sahip olmasıyla açıklanabilir. Nitekim Zaviyenin ismi 822 (M.1419-1420) tarihli vakfiyede Abdal Ata olarak zikredilmezken, Köseoğlu'nun aktardığı sırasıyla bu tarihten dört ve yedi yıl sonraki kayıtlara (Köseoğlu, 2009, ss.424-428) güvenilecek olursa bu kayıtlarda "Abdal Ata Zaviyesi" olarak geçtiğinin görülmesinden burasının torunları veya dip torunları zamanında Abdal Ata ile özdeşleştirilmeye başlandığı söylenebilir. Ancak köyün ismi Yakacık (Yanacık) olarak anılmaya devam etmiştir. Nitekim hem 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri'nde 937

(M. 1530-1531), hem 984 (M.1576-1577) tarihli tahrir defterinde¹ hem de XVIII. yüzyıla ait arşiv kayıtlarında köyün adı Yakacık olarak geçmektedir.² Köyün ismi görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak 4 Recep 1207 (M.15 Şubat 1793) tarihli zaviyeye yapılan bir atama tevcihinde Abdal Ata karyesi (köyü) olarak zikredilmiştir.³ Bununla birlikte anlaşılan o ki XIX. yüzyıl ortalarına kadar Yakacık ve Abdal Ata, köyün adı olarak birbirlerinin yerine kullanılmıştır.⁴ Bu tarihlerden itibaren ise artık köyün ismi kayıtlarda yer yer Yakacık şeklinde geçse de büyük oranda Abdal Ata'ya dönüşmüş hatta bazen "Abdal Ata Tekkesi karyesi" veya "Abdal Ata Sultan karyesi" ibareleri de kullanılır hale gelmiştir.⁵

Köseoğlu'nun aktardığı ve bazılarının zamanında mütevellilerin elinde bulunduğunu kaydettiği söz konusu vakıf kayıtlarına göre (Köseoğlu, 2009, ss.424-428) Abdal Ata'nın soy ağacı şu şekilde sıralanabilir:

Abdal Burhan
Şeyh Toklu
Abdal Ata
Şeyh Mahmud

Şeyh İlyas (822 /M. 1419) - Şeyh Recep

Seyyid Ali (829 /M. 1426'da hayattadır) - Seyyid Mehmet (ö.1469 olmalı)

Seyyid İbrahim (873/M. 1468-1469'da posttadır) ⁶

Ailenin bundan sonraki serencamı XVI. yüzyıl tahrir kayıtlarından takip edilebilmektedir.⁷ Tüm bu veriler ışığında Şeyh İlyas'ın 822 (1419-1420) tarihinde orta yaşlarda bir şeyh olarak (yaklaşık 30-40 yaşlarında) zaviye vakfını kurmuş olabileceği ihtimali üzerinde durulacak olursa o, yaklaşık 1380 yılı (beş on yıl önce ya da sonra) doğmuş olmalıdır. Şu halde ortalama 25-30 yıl ile hesaplanan kuşak farkıyla geri gidilecek olması durumunda ise Şeyh İlyas'ın babası Şeyh Mahmud 1350, dedesi Abdal Ata ise 1320'li yıllar civarında yani XIV. yüzyılın başları, ilk çeyreği dolaylarında dünyaya gelmiş olmalıdır. Aynı şekilde geriye gidilmeye devam edildiğinde Abdal Burhan'ın XIII. yüzyıl ortaları veya ikinci yarısında Yakacık köyüne gelerek yerleştiği düşünülebilir.

Abdal Ata ve ailesinin o dönemde Türkmenler arasında birçok yönüyle içtimai hayata yön vermek suretiyle mühim roller oynayan abdal zümresinden ve Aşıkpazazade'nin tabiriyle Abdalan-ı Rum'dan oldukları anlaşılmaktadır. Onun isminin yine, dönemin kaynaklarından Eğirdir Zeyni tekkesi post-nişini Şeyh Mehmet Çelebi'nin (ö.898/1492-1493) kaleme aldığı, *Divân-ı Şeyh Mehmed Çelebi/Divân-ı Şeyh Muhyiddin (880 / M. 1475-1476)* adlı eserde sayılan ve o dönemlerde şöhret sahibi olduğu anlaşılan sufi önderler arasında geçtiği görülmektedir (Kocaer, 2016, s.361). Bu eserde Abdal Ata'nın adı Hacı Bektaş Veli, Mahmûd-ı Hayrânî, Molla Hünkâr (Mevlânâ), Şeyh Sadreddin, Sultan Veled, Şems-i Tebrizî, Sultan Şuca, Ahî Evran, Geyikli Baba, Elhan Paşa (Elvan

¹ Bu hususta bk. (Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri II, s. 116; Defter-i Mufasssâl-ı Livâ-i Çorum, s.27).

² "Vakfı zaviye-i Abdalata der karye-i Yakacık der-kaza-i Çorum, 3 Şevval 1117 (M. 18 Ocak 1706)." (BOA. AE.SAMD. III, 80-8033-1; C.EV. 48-2378-1); "Çorum kazâsından Yakacık nâm karyede medfûn e'izze-i kirâmdan kutbû'l-ârifin merhûm Abdalata..." (BOA. C.EV. 48-2378-1, 1170 (M.1756-1757).

³ "Çorum'da Abdalata Karyesi'nde Ata Sultan Zâviyesi Vakfı'nın yevmî bir akçe vazife..." (BOA. C. EV. Nr. 381-19331, H04-07-1207 (M. 15 Şubat 1793).

⁴ "Çorum kazasında Yakacık karyesinde medfun izze-i kiramdan Abdalata kuddise sırrahu el-azizin..." (BOA. C.EV. 204-10185-1, 17 Muharrem 1213 (M. 1 Temmuz 1793); "Vakf-ı Zâviye-i Abdalata der-Karye-i Yakacık der-Kazâ-i Çorum" (BOA. C.EV. Nr. 507-25613-1, 6 Cemazîülevvel 1236 (M. 9 Şubat 1821).

⁵ Nitekim 29 Zilhicce 1261 (M. 29 Aralık 1845) tarihli temettuat defterinde köyün ismi "Abdal Ata Sultan karyesi" olarak geçmektedir "Ankara Eyaleti muhalefâtından Çorum kazası karalarından Abdal Ata Sultan karyesinde ..." (BOA. ML.VRD.TMT.d. Nr. 534); "...Çorum Kazası'nın Abdalata Tekkesi Kariyesi'nde kain Abdalata zaviyesi..." (BOA. C.EV. Nr. 114-5693, 21 Rebiyülahir 1285/11 Ağustos 1868; Çorum Şer'iye Sicili, def. 3, s. 253/h. 539, 16 Zilkade 1284 (M. 10 Mart 1868); Çorum Şer'iye Sicili, def. 7, s.144/h.231, 15 Şevval 1293 (M.3 Kasım 1876).

⁶ Seyyid Mehmet, 1437'de ve 1854'te postta olduğuna göre ölümüne kadar zaviyenin şeyhi olarak kalmış olmalıdır (Köseoğlu, 2009, 2, s.216).

⁷ Mesela hem 937 (M.1530) tarihli kayıta hem de 1576-77 tarihli tahrir defterinde postta tasarruf sahibi olarak Abdal Ata Oğlu İbrahim Seydi veya Seyyid Hacı İbrahim görülmektedir (Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri, s.78; Defter-i Mufasssâl-ı Livâ-i Çorum, s.647).

Çelebi), Saru Saltuk (Rumeli), Aşık Paşa, Yunus Emre, Karaca Ahmed, Seyyid Murad ile birlikte anılmıştır (Sarıkaya, 2007, s.11). Bu durum onun, zamanında toplum nezdinde tanınan, karşılığı bulunan bir Türkmen babası olduğunu kanıtlar niteliktedir. Ne var ki Abdal Ata ile ilgili dönemin kaynaklarında daha fazla bilgi yer almadığından şu hâlde maalesef onun tarihi kimliğini bu yolla tespit edebilmek mümkün değildir. Zira onun ismi ve şahsiyeti, tarihi olmaktan çok ona nispet edilen tasavvufi birtakım vasıflarla birlikte menkıbevi bir hale bürünmektedir.

2. Abdal Ata'nın Tasavvufi Şahsiyeti

Abdal Ata'nın tasavvufi şahsiyeti ve bağlı bulunduğu tarikat geleneği gibi hususlarda da elimizde yeterli bilgi yoktur. Aslında bu sadece söz konusu sûfi aile için geçerli bir durum da değildir. Nitekim tarikatların henüz kurumsallaşma sürecinin erken dönemlerine tekabül eden XIII ve XIV. yüzyıllarda abdal, ata, baba, şeyh, derviş şeklinde nitelenen çoğunluğu zahitlik-sûfilik-melâmîlik ve fütüvvet çevreleriyle ve akideleriyle yakından ilişki ve etkileşim içerisinde bulunan bu şahıslardan önemli bir kısmının henüz belli bir tarikat geleneğine bağlı olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu yönüyle Türkistan, Horasan, İran ve Irak'tan farklı inanç çevreleriyle temas halinde bulunarak uzun yıllar alan bir yolculukla Anadolu'ya doğru akan sûfi şahsiyetlerin bu durumu bir yere kadar doğal da karşılanmalıdır. Dolayısıyla Abdal Ata ve ailesini peşinen bir sufi geleneğe bağlayan veya ona tarikat arayan görüşler de⁸ kanaatimizce zorlama ve toptancı bir yaklaşıma işaret etmektedir.

Nitekim ilk olarak Abdal Ata'nın isminde geçen "abdal" ibaresinden yola çıkılarak onun bir Kalenderî şeyhi olabileceği üzerinde durulmuştur.⁹ Burada birinci sorun şüphesiz "Abdallık"ın sınırlarıyla ilgilidir. Yani bu akımın Kalenderîlikle ve diğer tarikat çevreleriyle olan bağ ve bağlantılarının derecesi ve hüviyetinin ortaya konulamaması meselesidir. İkinci sorun, Abdal Ata'ya izafe edilen Abdallık ve Kalenderîlik'in vasıflarının, mahiyetinin ne olduğu ile ilgilidir. Zira o dönemlerde birbirinden bir hayli farklı özellikler taşıyan dolayısıyla nitelikleri ve sınırları tam olarak ortaya konamayan abdal çevrelerin varlığı tarihi bir vakadır.¹⁰ Üçüncü sorun ise tasavvufi eserlerde tarif edilen "abdal" ile Anadolu'da Türkmenler arasında bilhassa XIII ve XIV. yüzyıllarda sıkça rastlanan abdal tipolojisi arasında ne denli benzerliklerin ya da farklılıkların olduğunun tespit edilememesiyle ilgilidir.¹¹ Tüm bu hususlara açıklık getirmenin güçlüğü, mevcut bilgi ve bulguların yetersizliği içerisinde Abdal Ata'ya izafe edilen "abdal ve bûdela" nitelemelerinden yola çıkarak tarihi verilere dayanmaksızın onun ve ailesinin peşinen Kalenderî olduğunu ileri sürmek bu ihtimali yadsımamakla birlikte mümkün görünmemektedir.

Abdal kelimesinin anlam ve mahiyetine gelince; bu kelime bedel, bidl ve bedii Arapça kelimelerinin çoğuludur ve bûdela da yine bu manada kullanılmıştır. Tasavvuf terminolojisinde ise veliler

⁸ Birçoğu tarikat geleneğinin en önemli vasıflarından olan kadim bir silsileye bağlı olmayan dolayısıyla bir tarikata intisabı da bulunmayan bu abdalların Karamustafa'nın yerinde tespitiyle ana akım dindarlıkla yani Sünni cemaatçilikle birleşmesi bir taraftan sûfi dailerinin ama diğer taraftan da karşılıklı bir uzlaşmanın neticesiydi (Karamustafa, 2012, s.40). Tarikatların kurumsallaşma ve yaygınlaşma sürecinin devam ettiği bir saha ve zeminde söz konusu abdal zümresinin bir tarikata müntesipliği çoğunlukla henüz söz konusu değildi. Bu nedenle arşiv kayıtları, bilhassa XIII ve XIV. yüzyılda Anadolu'da yaşamış birçok baba, ata, abdal ismini taşıyan sûfiler hakkında bilgiler vermesine rağmen tarikatları ve bağlı oldukları tasavvufi geleneğe dair suskundur. Çünkü henüz böylesi bir durum oluşmuş değildir.

⁹ Söz konusu yaklaşımlar için bk. (Ocak, 2016, s.102; Gülten, 2017, s.423).

¹⁰ Köprülü'nün, Âşıkpaşazâde'nin Osmanlı kuruluş döneminde Abdalân-ı Rûm olarak zikrettiği zümrenin Kalenderî, Haydarî ve Yesevîler dervişlerinden müteşekkil olduğu, "baba" ve "abdal" sıfatlarının Kalenderîlerce kullanıldığı ve abdal kelimesinin Kalenderîlerle eş anlamlı olduğu yönündeki yorumlarına (Azamat, 2001, s.255; Köprülü, 2012, s.36) bugün Irak menşeli tasavvufu akımların Anadolu'daki tesirlerinin çok daha belirgin olduğunun anlaşılmasından sonra daha ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Zira bu durumda Abdalân-ı Rum zümresinin kapsamı genişlemekte yeknesak aynı ya da benzer tarikat geleneğinden beslenen bir abdal zümresinden bahsetmek daha da güçleşmektedir. Nitekim XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Vâhidî, ise aynı zaman diliminde Anadolu'da bulunan Sünnîlik dışı tasavvufi zümreleri Abdalân-ı Rûm, Kalenderîler, Haydarîler, Câmîler ve Şemşîler şeklinde gruplara ayırmıştır. Aynı devirde yaşayan şâir Fakîrî, bu zümreleri Kalenderîler'i Işık, Abdal, Kalenderî, Haydarî ve Câmî olmak üzere yine beş zümreye ayırırken, Celalzâde Mustafa ise Haydariyan, Caviakîler, Tâyife-i Kalenderân, Gürûh-ı Nimetullahîler ve Camiler olmak üzere yine beş zümreden bahsetmekte bir de buna Fırka-i Baba Yûsufîler adında bir grubu daha eklemiştir (Ocak, 1992, ss. 103-104; Azamat, 2001, s.255). Tüm bu grupların Kalenderîlikle ilgisi ve ne ölçüde örtüşükleri bir muamma olarak ortada durmaktadır.

¹¹ Köprülü'nün abdal zümresini Babai isyanının şekillendirdiği, çoğu Kalenderî olmak üzere Haydarî ve Yesevîler ile sınırlayan, Gölpınarlı'nın, Rum abdallarını Kalenderîler ve Bektaşîlere benzeyen ancak ayrı bir tarikat olarak değerlendiren görüşleri, Ocak'ın Kalenderîlikle abdallığı hemen hemen örtüşüren düşüncesi (Ocak, 1992, ss.86-87) birlikte değerlendirildiğinde aslında abdal telakkisinin ne denli geniş bir kesimi ve mana iklimini içine aldığı görülmektedir.

arasında, insanların iş ve davranışlarında tasarruf hakkı verilmiş kişiler olarak tarif edilmiştir. Türkçe'de kullanılan abdal (hatta aptal) kelimesinin de Arapça "Ebdal"den bozma olduğu belirtilmiştir (Cebecioğlu, 2009). Burada asıl mühim olan Abdal telakkisine göre Allah, âlemdeki manevi ve ruhanî nizamın korunması için sevdiği bazı kullarını görevlendirmiştir. Gizli hakikatlere, sırlara vâkıf bulunan ricâlü'l-gayb olarak zikredilen bu seçkin şahısların arasında bir de hiyerarşi vardır (Uludağ, 1988, s.59; Cebecioğlu, 2009). Ancak ricâlü'l-gaybın adları, hiyerarşik düzenleri değişik kaynaklarda farklı biçimlerde gösterilmiştir.¹² Abdal telakkisi, tarih sahnesine çıktığı ilk zamanlarda âbid ve zâhidlerden başka hadis ve fıkıh âlimleri gibi geniş bir sosyal çevre için de kullanılmıştır. Zamanla tüm tasavvuf zümreleri arasında benimsendiği anlaşılan abdallık, aynı süreçte önem kazanan ricâlü'l-gayb telakkisiyle bütünleşmiştir (Uludağ, 1988, ss.59-60; Cebecioğlu, 2009). Tasavvuf kaynaklarında birtakım hadislerle de dayanılarak "ubûdiyyet, zühd, riyâzet, inzivâ, kalp temizliği, vefîlik" gibi nitelikler abdalların vasıfları olarak sayılmıştır. Yine onlar saç, sakalı karışmış, bir mesleği ya da işi olmayan, bekâr, dünyevi hiçbir kaygı taşımayan, tabiri caiz ise meczup kişiler olarak tarif edilmiştir (Uludağ, 1988, ss.59-60). Ancak bu dönemlerde Anadolu'da karşımıza çıkan, bu tariflere uyduğu kadar uymayan birçok tarihi şahsiyetin varlığı yukarıda da dile getirilmeye çalışıldığı üzere "abdâl" diye tabir edilen aynı niteliklere haiz yeknesak bir topluluğun olmadığını göstermesi bakımından mühimdir. Dolayısıyla Abdal Ata'nın bu özelliklerden hangilerine haiz olduğunu anlamının güçlüğü ortadadır.

Anadolu'da bu zamanlarda karşımıza çıkan birçoğu fütüvvet ehli, melâmî meşrep olan abdal, ata, baba vb. isimlerle anılan söz konusu tarihi şahsiyetler, sosyal hayata katılmakta, köyler, beldeler kurmakta, birçok konuda kitlelerin sevk ve idaresinde başat rol oynamaktaydılar. Hattı zatında bu dönemde karşımıza çıkan Abdal Ata ve ailesi de söz konusu niteliklere haiz görünmektedir. Nitekim Abdal Ata'nın dedesi Abdal Burhan'dan başlayarak aile çiftçilikle, zanaatla, üretimle meşgul olarak başka bir deyişle fütüvvet geleneği içerisinde yer alarak belli bir sosyo-ekonomik güç ve nüfuza kavuşmuştur. Aksi takdirde ailenin, Abdal Ata zamanında veya biraz öncesinde bir zaviye inşa edebilmesi, ardından onun torunu Şeyh İlyas döneminde büyük mülkler satın alarak vakfiye kurabilmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim Muallim Cevdet, *İbn. Battuta'ya zey*/olarak kaleme aldığı eserde gerek Çorum'da kurulan Şeyh Zeyneddin Zaviyesi'nin vakfını kuran Ahi Ahmed b. Hasan Emir'i (765 / M.1363-1364) gerek Seyyid Murad-ı Veli'yi (769 / 1367-1368) gerekse de Abdal Ata ailesini "İlyas b. Mahmud Burhan Ata'yı" fütüvvet sahipleri arasında saymıştır (Muallim Cevdet, 2008, s.216, 218, 234). Şu halde Abdal Ata ve ailesinin fütüvvet geleneğiyle kuvvetli bir ilişkisinin olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Abdal Ata'nın tasavvufi kimliğinin ortaya konulmasında hatta bir kez daha ona Kalenderîlik nispet edilmesinde çok önemli bir husus da onun "kutbu'l-büdelâ" olarak anılmasıyla ilgilidir. Öyle ki bu durum bazı resmi kayıtlara da yansımıştır. O, resmi kayıtlarda "e'azz-i kiramdan Abdal Ata", "e'azz-i kirâmdan kutbu'l-ârifin Abdal Ata", "Kutbu'l-Büdelâ Abdal Ata", "sâdât-ı kiramdan... Abdal Ata Sultan" şeklinde geçmektedir.¹³ Böylece onun resmi makamlar tarafından da zamanında ariflerin, abdalların kutbu, erenlerden, yüce, saygın bir sûfî olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Osmanlı yönetiminin Mehdi, Kutub vb. telakkilerin de etkisiyle Safevîlerle ve Bayramî Melami çevrelerle ciddi sorunlar yaşadığı da düşünülürse devlet yönetiminin Abdal Ata'yı bu şekilde anıyor ve takdis ediyor olması manidardır. Zira bu tür inançların devlet açısından henüz bir problem olarak görülmediği Osmanlı kuruluş döneminde onunla özdeşleştirilmesi ve onun hali hazırda hayatta bulunmaması, yani bir tehdit oluşturmaması gibi hususlar bu kabullenmede ve söz konusu unvanların ileriki

¹² Söz konusu adlandırma ve hiyerarşik sıralamalar hakkında bk. (Uludağ, 1988, s.59).

¹³ Söz konusu ifadeler için sırasıyla bk. "BOA. C.EV. 204-10185-1, 17 Muharrem 1213/1 Temmuz 1798; C.EV. 159-7934-1, 10 Rebiülahir 1218/27 Eylül 1803; Defter-i Mufasâl-ı Livâ-i Çorum, 2014, s. 646, 647; C.EV. 249-12458-1, 1139/1726-27; Defter-i Mufasâl-ı Livâ-i Çorum, 2014, s.130, 181, 183; C.EV. 507-25613-1, 6 Cemaziyülevvel 1236/9 Şubat 1821; Çanlı, 2013, s. 481).

tarihlerde de kullanılmasında etkili olmuştur denilebilir. Ancak ona verilen bu sıfatların bilhassa XIX. yüzyılda ulemanın tasarrufu altında bulunan Kadı mahkemesi ve Meşihat dairesi kayıtlarında geçmemesi de gözden kaçırılmamalıdır. Zira bu durum, dönemin konjonktürel şartları içerisinde tasavvufi değerlerin ve çevrelerin irtifa kaybının; ulemanın inanç ve zihin dünyasına pek uymayan bu tarz telakkilere mesafeli duruşunun bir göstergesi olmalıdır.¹⁴

Kutupluk, bûdelalık telakkisi ile ilgili olarak Molla Camî de işler, fiiller ve eylemler hakkında söz kesen, çözen Allah'ın çavuşları olarak nitelediği şahıslardan bahsetmektedir. O, bu kişileri "Ahyar" tabiri ile takdim ettikten sonra haklarında tafsilatlı bilgiler vermiştir. Buna göre söz konusu bu kimseler üç yüz kişi olup bunlardan kırkına "ebdal", yedisine "bûdela", bir tanesine ise "kutup, gavs" adı verilmiştir (2011, s.48). Molla Camî burada gayb ehli olarak nitelediği bu şahıslar hakkında verdiği bilgileri Hz. Peygambere dayandırarak da doğruluğunu ve meşruiyetini ispat etmeye çalışmıştır. Burada geçen "kutub" tasavvufta en yüksek manevi makamdır. İlâhî isimleri şahsında cem eden Hz. Muhammed (sav)'in hakikatine haiz bulunan kişidir (Cebecioğlu, 2009). Kutub, velilerin başı, dünyanın, âlemin manevi yöneticisi olan en büyük velidir ve o, kutbiyyet makamındadır. Şu hâlde sufîlikte kutub, en büyük velî, insân-ı kâmil ve hakikat-i Muhammediyye demektir (Ateş, 2002, s.498). Tasavvuf terminoloji içerisinde bakıldığında Kutbu'l-bûdela Abdal Ata, ebdal kutuplarından yani abdalların pirleri, başlarından ulu bir şeyhtir. Kimi sûfî çevrelerce zikredilen kutub, ebdal, bûdela tanım ve tarifleriyle ne kadar örtüştüğünü tespit edebilmek mümkün olmamakla birlikte, Abdal Ata ile özdeşleştirilen "kutbu'l-bûdela" telakkisinin ona, gerek abdallar zümresi içerisinde yüksek bir statü, liderlik ve rehberlik gerekse kamusal alanda, kitleler üzerinde saygın ve güçlü bir yer kazandırdığı ailenin, zaviyenin tarihsel gelişim sürecinden anlaşılmaktadır. Diğer taraftan kutupluk ve abdallıkla ilgili telakkilerin daha ilk dönemlerden itibaren geniş bir tasavvufi çevreyi cezbetmesinden, eserlerinde yer bulmasından bu inanışların sadece bir iki tasavvufi geleneğe indirgenmesinin söz konusu olamayacağı da ortadadır.¹⁵

Bundan başka Abdal Ata'nın isminde yer alan "Ata" kelimesinden yola çıkılarak o ve ailesinin Yesevi gelenekten gelmiş olabilecekleri de ileri sürülmektedir (Gülten, 2017, s.425; Çanak, 2013, ss.15-16). Ata ve Baba, Yeseviyye ve Nakşilikte mürşid anlamında kullanılmıştır (Cebecioğlu, 2009). Hatta "Ata" ile "Baba" kavramları aynı anlamı taşıdığından Yesevî dervişlerine ilk başlarda *ata*, bir dönemde hem *baba* hem de *ata* unvanı verilmiştir (Uludağ, 1991, s. 365; Köprülü 1978, s. 166). Öyle ki İslamiyet öncesi Türk inancında Şaman veya Kam denilen bir takım olağanüstü hallere ve yeteneklere sahip olduklarına inanılan dini ve toplumsal önderlerin yerini İslamiyet'e geçişle birlikte *ata*, *bab* (*baba*) ünvanlı birtakım dervişler almaya başlamıştır (Kurt, 2000, s. 515; Arslan, 1989, s.159). Nitekim Ahmet Yesevî'den sonra onun ya da halifelerinin yolunu takip eden çok sayıda müridi Anadolu'ya da gelmiştir. Bu bağlamda Çorum havalisinde ise Abdal Ata'dan başka, muhtelif zamanlarda Çorum havalisinde "baba" lafzını taşıyan Üryan Baba (zaviyesi olmasa da) (Kurt, 2000, s.521), Ergülü Baba, Koçi Baba, Ethem Baba, Koyun Baba ve Piri Baba gibi isimler sayılabilir. Tüm bu sûfî şahsiyetlerin farklı tasavvufi geleneklerle de ilişkili olduklarını ve olabileceklerini yadsımamakla birlikte bu durum Yesevi geleneğin bir yere kadar bölgedeki varlığının da bir göstergesidir. Şu halde Abdal Ata'nın Yesevî gelenekle muhtemel ilişkisi yadsınmamalıdır.

Tüm bu mülahazalar ışığında Abdal Ata'nın Yesevî ve Kalenderî meşrep bir Türkmen şeyhi olma ihtimali yanında, asıl olarak onun bunları da kapsayan ve zamanında çok geniş bir tasavvufi alanla etkileşim içerisinde bulunduğu anlaşılan Abdalan-ı Rum taifesinden, bilhassa fütüvvet geleneği

¹⁴ Söz konusu kayıt örnekleri için bk. (Çorum Şerîye Sicili, def.7, s. 143/h. 229, 15 Şevval 1293 (M. 3 Kasım 1876); def. 11, s.223/h. 517, 26 Recep 1308 (M. 7 Mart 1891); İst. Müft. Meşihat Arşivi, def. 1770, s.110/4, 18 Şaban 1308 (M. 29 Mart 1891).

¹⁵ Nitekim Muhammed b. Ali el-Kettânî (ö. 322/934), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Hücvîrî (ö. 465/1072 ?), Sührevardîyye'den İbn. Arabî mektebiyle de sıkı ilişkileri bulunan Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), Nakşi gelenek içerisinde bulunan Molla Camî-Abdurrahman Camî (ö.1492)- (Karamustafa, 2012, ss. 48-69; Ateş, 2002, ss. 498-499) gibi kimi sûfî çevrelerde kutuplukla, bûdelalıkla ve Bayramiliğin Bıçakçı Ömer Dede'yi takip eden kolunda da kutuplukla ilgili inançlara telakkilere rastlamak mümkündür (Ocak, 1997, s.105).

içerisinde onunla güçlü bağları bulunan bir Türkmen şeyhi olduğu üzerinde durulmalıdır. Zira zaviyenin vakfına farklı sosyal kesimlerden, bilhassa ekâbir taifesinden çok sayıda şahıs tarafından bağışlarda bulunulması; ailenin ve zaviyenin geniş bir sahada onlarca köy ile dini, sosyal ve kültürel olduğu kadar güçlü ekonomik ilişkiler de kurması bu duruma açıklık getirir niteliktedir.

3. Abdal Ata Zaviyesi'nin Bektaşîlikle İlişkisi

Yukarıda belirtildiği üzere Abdal Ata ve ailesinin hangi tasavvufi gelenekten olduğu tam olarak tespit edilememekle birlikte zamanı tam olarak bilinmese de zaviye, bir tarihte Bektaşîliğe bağlanmıştır. Nitekim Bektaşîlerin, XVI. yüzyıl başlarında tarikatın kurumsallaşmasının ardından imparatorluk sathında bilhassa "ata, baba, sultan" gibi isimlerle anılan kadim zaviyeleri kendi tasavvufi gelenekleriyle ilişkilendirmek suretiyle tarikat ağlarına kattıkları bilinmektedir (Hasluck, 2012, s.74). Arşiv kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla bu süreç, XVI, XVII hatta XVIII. yüzyılda dahi devam etmiştir. Şu halde Abdal Ata Zaviyesi'nin bu tarihi süreçte ne zaman Bektaşî pentonuna eklendiği önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Maalesef gerek 1530 gerekse 1576-1577 tarihli tahrir kayıtlarında Abdal Ata, zaviyesi ve meskûn bulunduğu Yakacık köyü hakkında hatta Abdal Ata'nın tasavvufi unvan ve vasıfları hususunda bilgiler yer almasına rağmen onun ve zaviyesinin bağlı bulunduğu tarikat geleneğinden hiç bahsedilmemiştir. Bununla birlikte 989 (M.1581-1582) tarihli bir kayda göre de Abdal Ata Zaviyesi'ne burada kalanlara müderrislik yapmak üzere Mevlana Muhiddin Efendi adında bir müderris görevlendirildiği görülmektedir (Köseoğlu, 2009, s.303). Bundan başka 1798 yılında da imamet kaydı bulunmayan Abdal Ata Zaviyesi'ne bir cami ihdas edilmiş ya da öteden beri var olan mescid/camiye bir imam atanmıştır.¹⁶ Bu bilgilerden yola çıkıldığında zaviyenin XVIII. yüzyıl sonlarına kadar henüz Bektaşîliğe bağlı olmadığı söylenebilir.

Abdal Ata Zaviyesi'nin Bektaşîyye tarikatına bağlı olduğu yönündeki ilk kayıt ise görebildiğimiz kadarıyla 1218 (M.1803-1804) tarihli dir.¹⁷ İlginç bir şekilde yakın tarihlerde zaviyenin ismine "sultan" ibaresi de eklenmeye ve "Abdal Ata Sultan Zaviyesi" şeklinde anılmaya başlanmıştır (BOA. C.EV. Nr. 381/19331-1, 4 Recep 1207 / M. 15 Şubat 1793). Diğer taraftan yine arşiv vesikalarından 1783 tarihi itibarıyla Çorum'da bir Bektaşî zaviyesinin bulunmadığı da anlaşılmaktadır (BOA. C.EV. 512-25886-1; C.EV. 492-24865-1, 29 Rebiyülevvel 1199 / M.9 Şubat 1785). Şu hâlde şehir merkezine çok yakın olan Abdal Ata Zaviyesi de bu tarihe kadar henüz Bektaşî geleneğe eklenmemiştir. Tüm bu veriler ışığında zaviyenin ancak en erken XIX. yüzyılın hemen başlarında Bektaşî halkasına katıldığı hemen hemen kesinlik kazanmaktadır.¹⁸

Bu kanaati pekiştirmesi dolayısıyla bir yere kadar konuya açıklık getirmesi bakımında değinilmesi gereken önemli bir husus da başta tüm Bektaşî tekkeleri üzerinde tasarruf hakkına sahip bulunan merkezî Hacı Bektaş Veli Dergâhı yönetimi olmak üzere Bektaşîlerin aynı tarihlerde Çorum'a ilgisinin artmasıdır. Zira Bektaşî çevreleri bu dönemde vesikalarda Veysel Karanî soyundan geldiği belirtilen Şeyh Zeyneddin ve Pîrî Baba'nın adına izafe edilen Çorum Pîrî Baba Zaviyesi'nin yönetimini ele geçirmeye çalışırken görülmektedir. Bu girişim bizzat Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı yönetimi tarafından yürütülmüş, nitekim 1196 (M.1781/1782) senesinde Şeyh Abdullatif Efendi'nin arzıyla Piri Baba Zaviyesi'nin yönetimi eş-Şeyh Ali'ye tevcih edilmiştir (BOA. C.EV. 512-25886-1, 29 Cemaziyülevvel 1197 / M.2 Mayıs 1783). Ancak Şeyh Zeyneddin'in soyundan gelen ve hak sahibi olan Seyyid Osman ve oğlu es-Seyyid Abdulkadir, Bektaşîlerin bir oldu bitti ile zaviyeyi kendi tarikatlarına katmalarını kabul etmemiştir. Onlar, tekkenin kuruluşundan bu yana beş yüz yılı aşkın süredir Şeyh Zeyneddin

¹⁶ Buna göre "beher hal ibâd-ı müslimîn evkât-ı hamsde (beş vakit) dua-yı hayriyesine mazhar olmaları..." için "sulehadan (ibadet ehlinde) Şeyh Hasan bin Mehmet'e" tevcih edilmiştir (BOA. C.EV. 204/10185, 1, 17 Muharrem 1213 (M. 1 Temmuz 1798)).

¹⁷ "...Cedd-i azizim kutbü'l-arifin gavsü'l-vasilîn El-hac Bektaş-ı Veli Kuddise-sırrihu Ali hazretlerinin tarikat-ı aliyyesine... zaviyelerinden Çorum'da vaki' izze-i kiramdan Abdalata zaviyesinin..." (BOA. C.EV. 159-7934-1, 1218 (1803-1804))

¹⁸ Abdal Ata zaviyesi dışında Çorum havalisinde ve kazalarında Demirşeyh, Hasan Balım Sultan, Şeyh Âşık Çelebi gibi kuruluşundan itibaren Bektaşî geleneğe bağlı olan zaviyeler yanında Abdal Ata gibi Koyun Baba, Koçu Baba, Ergülü Baba gibi zaviyeler de zamanla Bektaşî zaviyesi halini almıştır (Ekin, 2023, s. 1645; Işık, 2018, s. 320-324; Haksever, 2008, s. 77-84).

ailesinin tasarrufunda olduğunu; Bektaşilerin zaviye üzerinde hak iddia etmek için ileri sürdükleri *baba, dede, sultan* lafızlarının sair tarikatlarda da bulunduğunu; kaldı ki Çorum'da Bektaşilik tarikatına bağlı bir tekke, zaviye de bulunmadığını ortaya koyarak resmi mercilerden vakıf şartnamesine aykırı olarak yapılan bu müdahalenin önlenmesini istemişlerdir. Nitekim ciddi bir nüfuz mücadelesine dönüşen hadise, resmi kayıtlara bakılmak suretiyle Veysel Karanî evladı lehine çözülmüş, Bektaşilerin Piri Baba Zaviyesi'ni kendi tarikatlarına bağlama girişimi bu kez sonuçsuz kalmıştır (BOA. C.EV. 512-25886-1; C.EV. 492-24865-1, 29 Rebiyülevvel 1199 / M.9 Şubat 1785).

Şu hâlde iki husus akıllara gelmektedir. Birincisi Piri Baba zaviyesi üzerinde yaşanan bu nüfuz mücadelesi ile bu olaydan biraz sonra (mevcut verilere göre 15 ila 18 yıl sonra) gerçekleştiği anlaşılan Abdal Ata Zaviyesi'nin Bektaşî geleneğe bağlanma hadiseleri arasında bir ilişki olup olmadığıdır. Eğer böyle bir ilişki var ise Bektaşî çevrelerin Çorum şehir merkezindeki Piri Baba zaviyesini nüfuzları altına alamayınca, kırsal alandaki Abdal Ata Zaviyesi'ne yönelmiş olması, idarenin de orta yolu bulmak gayesiyle buna göz yumması ihtimalleri göz ardı edilmemelidir. İkinci önemli husus ise Bektaşîlerin bir zaviyeyi kendilerine mâl etmek için o köy ya da beldenin ille de Kızılbaş olmasını elzem görmemeleri meselesidir. Zira onlar, yukarıda da görüldüğü üzere Bektaşîlikle kolayca ilişkilendirilebilen ad ve unvanların zaviyenin ya da kurucuların isminde geçmesini yeterli bulmuşlardır. Nitekim aynı durum Abdal Ata Zaviyesi için de geçerlidir. Zira zaviyenin bulunduğu köyün etrafında yer alan Büğdüz, Kılıçören, Sarı Şeyh, Çeşmeören, Ahıilyas, Kadıkırı, Sarta, Maza, Üyük, Boğabağı ve Teslim köylerinden sadece sonuncusu Alevî'dir. Bunlar arasında zamanla Sünnîleşenlerin olabileceğini yadsımamakla birlikte şu hâlde Abdal Ata Zaviyesi, Bektaşîliğe intisap ettiğinde bulunduğu Yakacak köyü de Sünnîdir. Nitekim zaviyede Bektaşî usul ve erkânı hâkim olduktan sonraki kayıtlarda da köyde Kızılbaşlar arasında pek kabul görmeyen ve nadiren kullanılan Bekir, Ömer, Osman isimlerine çok sayıda ve yoğun bir şekilde rastlanması da bu kanaati güçlendirmektedir.¹⁹

4. Abdal Ata Zaviyesi'nin Yöneticilerle ve Sosyal Çevreyle İlişkileri

Abdal Ata Zaviyesi'nin, tarih sahnesine çıkışından faaliyetlerinin yasaklandığı 1925 yılına kadar Abdal Ata soyunun idaresinde kaldığı tarihi kayıtlardan anlaşılabilmektedir. Zira kurulan evladiyelik vakıf sayesinde Abdal Ata ailesinin yönetiminde kalan zaviyenin XIV. yüzyıl başlarında Abdal Ata'dan başlayarak XV. yüzyıl sonlarına kadar posta oturanları sırasıyla Şeyh Mahmud b. Abdal Ata, Şeyh İlyas b. Mahmut, Recep b. Şeyh Mahmut (posta oturup oturmadığı tam belli değil), Ali b. Recep Dede, Seyyid Mehmet b. Şeyh Recep, Şeyh Seyyid Mahmut, Seyyid Mehmet, Şeyh Seyyid İbrahim'dir. Hicri 989 (M. 1581-1582) yılında ise zaviyenin yönetim haklarının aileden Seyyid Çelebi b. Halil Baba, Seyyid Şah Çelebi b. Cafer Çelebi, Ahmet Çelebi b. Marifet Çelebi'ye ait olduğu görülmektedir (Köseoğlu, 2009, s.425). Buraya kadar Abdal Ata ailesi ve zaviye ile ilgili müşahade edilen iki önemli husus vardır. Bunlardan birincisi zaviyenin kurulduğu tarihten bu zamana kadar kesintisiz olarak Abdal Ata'nın soyunda kalması²⁰ diğeri ise hem ailenin Türkmen toplulukları ve

¹⁹ 1837-1847 Çorum Nüfus defterlerine göre Abdal Ata köyünde yaşayan erkek nüfus 200 kişi olup bunların dörtte birinden fazlası bu üç ismi taşımaktadır. Buna göre 17 Bekir, 27 Ömer, 37 Osman ismini taşıyan şahıs vardır (Şahin, 2012, ss. 599-602).

²⁰ Daha ileriki evrelerde XVIII ve XIX. yüzyıla ait arşiv vesikalarından Abdal Ata ailesinin bölgedeki nüfuzu ve zaviyenin yönetimindeki söz sahipliğinin sürdüğünü takip etmek mümkündür: Mesela 10 Recep 1139 (M. 3 Mart 1727) tarihli bir kayda göre "izze-i kiramdan kutbül-ârifin Abdalata evkafına ba-berat-ı şerif-i alişan vazife-i muayyene ile şeyh ve mütevellisi olan evlad-ı vakıfıdan eş-Şeyh Hüseyin" vefat ettiğinden yerine "evlâd-ı vakıfıdan" olması hasebiyle yerine oğlu eş-Şeyh Yahya Efendi "meşihat ve tevliyyete" layık görülerek atanması hususu padişaha arz edilmiştir (BOA. C.EV. 249-12458-1); "...Der devlet-i mekine-i arz-ı kemine budur ki medine-i Çorum kazasında medfun izze-i kiramdan kutbül-ârifin Abdalata evkafına ba-berat-ı şerif-i alişan vazife-i muayyene ile şeyh ve mütevellisi olan evlad-ı vakıfıdan eş-Şeyh Hüseyin fevt olub yeri hali ve hizmet-i mahlul olmakla yerine yine evlad-ı vakıfıdan sulbi oğlu işbu bais-i arz-ı ubudiyet eş-Şeyh Yahya daileri meşihat ve tevliyyete ber-vechle mahall ve müstehak olduğuna..." (BOA. C.EV. 249/12458, 1); "...Çorum'da Abdalata Karyesi'nde Ata Sultan Zâviyesi Vakfı'nın yevmî bir akçe vazife(?) ve senede üç müdd Hinta (buğday) ile cibâyeti evlâd-ı vâkıfıdan Seyyid Hasan bin Ali'nin ve senede üç müdd Hinta (buğday) ile nezârete dahi yine evlâd-ı vâkıfıdan es-Seyyid Halil Halife'nin üzerlerinde olduğu..." (BOA. C.EV. 381-19331-1, 4 Recep 1207 (M. 15 Şubat 1793); C.EV. 520-26254-1, 5 Zilhicce sene 1236 (M. 3 Eylül 1821); İst. Mft. Msh. Dft. 1770, Sayfa 110, 18. Şaban 1308 (M. 29 Mart 1891)).

devlet erkânı nezdinde giderek artan nüfuz ve saygınlığı hem de zaviyenin sayısı yükselen vakıf arazi ve köylerle güçlenen ekonomik yapısıdır.

Abdal Ata Zaviyesi'nin çevreyle ilişkilerine dair ilk kayıt ise bir vakıf senedidir. Zira yukarıda da bahsi geçen 822 (M.1419-1420) tarihli bu kayda göre Abdal Ata'nın torunu Şeyh İlyas b. Mahmut, satın aldığı mülkleri bağışlamak suretiyle zaviyenin vakfını kurmuştur (VGMA. Def. 1467, 28, ss.90-91). Abdal Ata Zaviyesi vakıflarıyla ilgili ikinci hadise 826 (M.1422-1423) tarihli kayıttır. Buna göre Musa Bey kızı Şah Hatun'un, Selamet Bey ile evliliğinden olan oğulları Hasan, Hüseyin ve Yakup'tan kendisine geçen Orucak ve Ağca Mescit köylerindeki tüm hisselerini Abdal Ata Zaviyesi'ne vakfettiği görülmektedir. Bir diğer vesikada ise Muharrem 829 (M.1425-1426) tarihli olup bu kez yine hatırı sayılır beyler ve hatunlardan oluşan bir varis grubu irsen kendilerine intikal eden Çat mıntıkasında bulunan hisselerini Abdal Ata Zaviyesi için Seyyid Ali b. Merhum Recep Dede'ye vakfetmişlerdir (Köseoğlu, 2009, ss.425-426). Köseoğlu'na göre bu iki vesikanın aslı mütevellilerin elinde olup Evkaf dairesinde kayıtları olmayıp bazı yerleri kopmuş, eskimiş, yanmış olduğundan okunamamıştır (2009, ss.425-426). Bu iki vesika, zaviyenin beyler, bey hanımları ya da kızlarıyla başka bir deyişle kudretli yerel hanedanlar ile sıkı münasebetler geliştirdiği ve onlar nezdinde büyük bir nüfuz ve saygınlığa sahip olduğunu göstermektedir. Aslında bu durum aynı zamanda zaviyenin tarihi misyonu ile örtüşerek toplumsal fonksiyonlarını güçlü bir şekilde yerine getirdiğini, sosyal bir çekim merkezine dönüştüğünü göstermesi bakımından da mühimdir. Nitekim Köseoğlu'na göre vakıfta bulunan Safiye Safihi Hatun, Umur Beyin kızıdır ki bu şahıs, Taşanoğlu Koca Kayası müdafî Haydar Beyin biraderidir. Devlet Hatun ki o da merhum Mezid Beyin kızıdır. Bulad bin Koç Hasan, Şeyh Büğet bin Bolkutlu, Şah Paşa Hatun binti merhum Selamet Bey, ekâbirden Murad ve Mürüvved beyler kendilerine miras kalan Çat bölgesindeki hatırı sayılır hisselerini Yakacık köyünde bulunan Abdal Ata Zaviyesi için Seyyid Ali b. Merhum Recep Dede'ye vakfetmişlerdir. Bu vakfiye Çorum, Mecitözü ve diğer birçok kadı tarafından tasdik edildiği gibi Amasya kadısı Mehmed b. Abdurrahmanü'l-Muslih'in tarafından da imzalanmıştır (Köseoğlu, 2009, ss.416-420).

Zaviye vakfına ilerleyen tarihlerde yapılan yeni bağış ve eklemelerle zaviyenin sosyo-ekonomik yapısı bir hayli güçlenmiş, diğer taraftan da yerel dinamikler, yöneticiler ve Türkmenlerle olan ilişkileri daha da gelişmiştir. Zira Cami, medrese ve zaviyelerin tasarrufunda bulunan vakıf topraklarında parçalanma ve el değiştirme eğilimlerinin nerdeyse hiç görülmemesi buraların hem sosyo-ekonomik gücünü korumuş hem de sürekliliğini sağlamıştır (İslamoğlu, 2010, s.145). Nitekim bu süreçte Köseoğlu'na göre Abdal Ata Zaviyesi'nin şeyhi olan Seyyid Mehmet b. Şeyh Recep, Emir Mukaddem Davud'dan aldığı Çat sahasından Sancar Divanı'nı zaviyeye vakfetmiştir. Yine zaviyenin postnişinlerinden olan Seyyid Mahmud da 840 (M.1436-1437) tarihli bir vesika ile şimdiye kadar yaptığı vakıfları birleştirmiştir (Köseoğlu, 2009, ss.420-421). Yukarıdaki örneklerine benzer şekilde yine ekâbir taifesinden bazı şahıslar 844 (M.1440-1441) tarihinde Sincan Divan'ındaki dörtte bir hisselerini Abdal Ata Zaviyesi'ne vakfetmişlerdir.²¹ Bir başka kayda göre de Emir İsa Bey b. Ömer ile Yüzü Kutlu'nun kızı Banu Hatun, evvelce Beyler Çelebi'den satın aldığı araziye Seyit Mehmet b. Recep'e satmış, bunların hepsi bir araya getirilerek Yakacık, Sarta Maza, Horasan, Hoca, Büğet, Buğabağı köyleri bulunan araziye Abdal Ata Zaviyesine 848 (M.1444-1445)'te vakfetmişlerdir. Hicri 868 (M.1463-1464) tarihli önemli bir vesikada ise Abdal Ata bin Şeyh Toklu bin Abdü'l-Burhan zaviyesine belge tahrif olduğundan ismi anlaşılmadığı belirtilen bir şahıs tarafından Karadeğın, Yassı Üyük, Manşar, Karataş, Karapınar, Sokucak, Çınardere, Çat, Hacılar, Kavak Ağacı, Sincan mezarları vakfedilmiştir (Köseoğlu, 2009, ss.423-424). Zaviyenin sosyal çevreyle münasebetlerini ortaya

²¹ Seyyid Mehmet Ömer Beyoğlu Emir İsa Bey'in kızı Yüzü Kutlu Hatun'un kızı Banu Hatun Binti Mehmet Fakih'ten satın aldığı Sincan divanının dörtte bir hissesini, Seyyid Mehmet daha önce Davut İbni Şeyh Paşa İbni Musa'dan satın aldığı Sincan divanının dörtte bir hissesini, Seyyid Mehmet Ali Bin Davut, Paşa Hatun Binti Yusuf, Barsa Hatun Binti yahşi'den satın aldığı dörtte bir hissesini 844 (M.1440-1441) tarihinde Abdal Ata Zaviyesi'ne vakfetmişlerdir. Davut bin Şeyh Paşa da kendisine kalan son dörtte bir hisseyi aynı zaviyeye söz konusu vesika ile vakfetmiştir (Köseoğlu, 2009, ss.422-423).

koymak bakımından mühim olan bir başka kayda göre de 874 (M.1469-1470) yılı recep ayı başlarında Abdal Ata Zaviyesi'nin şeyhi öldüğünden yerine oğlu Seyyid İbrahim'in posta oturduğu ve eskiden beri zaviyeye bağlı Yakacık ve Yamadı divanı ile tüm bu arazinin ve tekkenin bütün tekâliften muaf olduğu belirtilmiştir (Köseoğlu, 2009, s.424).

Buraya kadar yapılan izahtan anlaşılacağı üzere Abdal Ata ailesi ve zaviyesi Çorum havalisinde, Amasya gibi çevre idari bölgelere kadar uzanan bir sahada yerel güçlü ailelerle kuvvetli ilişkiler tesis etmiş, onlar nezdinde saygın ve nüfuzlu bir konuma yükselmiştir. Zaviyeye yapılan vakıf bağışlarının birçoğunun söz konusu çevrelerden olması bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bundan başka zaviyenin onlarca köyü, binlerce dönüm araziye, mera ve mezrayı, su yataklarını içine alan vakıflarının bulunması, aile ve bu tarihi müessesenin gerek ziraatla uğraşan köylülerle gerekse hayvancılıkla geçimini sağlayan konargöçer Türkmen kitleleriyle sıkı ilişkiler geliştirmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim 1456 tarihli mufassal defterden yola çıkarak burada kayıtlı, Hoca Selameti, Ahi Şeyh, Sadreddin Paşa, Ahi Hüseyin, En'am Çelebi, Mihmad Bey, İlaldı Bey ve Dede Paşa zaviyeleri yanında Abdal Ata Zaviyesi'nin de konar-göçerlerle doğrudan münasebetleri olduğu kaydedilmiştir (Defter-i Mufassal-ı Livâ-i Çorum, s.27; İslamoğlu, 2010, ss.194-199). Bu münasebetler söz konusu Türkmen babaları, şeyh ve dervişlerinin bir yönüyle Anadolu kırsalı üzerindeki derin dini, manevi ve psikolojik etkileriyle ilgili güçlü bağlara işaret etmektedir. Ancak diğer bir yönüyle de bu ilişkiler, zaviye vakfı konumunda bulunun arazilerin işlenmesi, mahsulünün toplanması ve zaviyenin payının ayrılması, taşınması vb. maddi konularda kimi zaman iyi kimi zaman da çatışmalara sahne olan güçlü ve karmaşık sosyo-ekonomik bir mahiyet de arz etmektedir (Işık, 2017, ss.106-120).

Diğer taraftan Abdal Ata ailesi ve zaviyesinin devlet erkânıyla güçlü münasebetleri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Osmanlı yönetimi kendisinden önceki dönemlerde de uygulanan malikane-divani sistemini devletin egemenlik sahasını genişletmek, otoritesini pekiştirmek amacıyla da kullanmış olmalıdır (İslamoğlu, 2010, ss.145-146). Zira divani, örfi vergileri kapsamakta ve daha çok timara tahsis edilmekteydi. Ancak burada olduğu gibi divani hisselerinin timara değil de vakıflara tahsisi de yapılabilmekteydi. Devlet, yapılan işin önemine binaen veya kişilerin saygınlığına hürmeten bu tip tasarruflarda bulunabilmekteydi. Başka bir deyişle verilen hizmetin kamusal değeri, işi yapan çevrelerin toplumsal nüfuz ve saygınlığı devlet yöneticilerini bu yola teşvik etmekteydi. Zira bu sisteme göre, herhangi bir köy, mevrada kişilere ait mülk hissesine malikâne denilmekte ve çoğunlukla vakfa dönüştürülmekteydi. Bir köyün malikânesi, bir imaretin, zaviyenin vakfı, devlete ait miri hissesi (divani) ise bir sipahinin timarı veya zeameti olabilmekteydi. Birtakım köyler de *iki baştan vakıf*²²ti. Yani şahıslar mülk hisselerini bir hayır kurumuna vakfettikleri gibi, devlet de divani hisselerini aynı vakfa bağışlamaktaydı (Kurt, 1993, ss.42-43; Defter-i Mufassâl-ı Livâ-i Çorum, s.27).²² Böylece bölgedeki yerel dinamiklerin bilhassa ulema, sûfîler ve sipahilerin eskiden beri var olan hakları muhafaza edilmekte, devlete olan bağlılıkları ve sadakatleri temin edilmekteydi.²³ Öyle ise malikâne-divani sisteminden yararlanan nüfuzlu aileler ve kurumlar arasında Çorum kırsalında son derece önemli bir konumda bulunan Abdal Ata ailesi ve zaviyesinin yer alıyor olması oldukça manidardır. Zira burada hem güçlü Abdal Ata ailesinin hem de onların Türkmen toplulukları nezdindeki nüfuzundan istifade ederek bölgedeki Türkmenlerin Osmanlı devletine bağlılık ve sadakatlerini tesis ve temin etmek de hedeflenmekteydi denilebilir. Nitekim Karahisar-ı Demirli nahiyesinde olup 11 ayrı yerleşimin malikâne gelirini tahsil eden 11 zaviyeden birisi de Abdal Ata

²² Aslında Rum Eyaleti'nde sıklıkla görülen "Malikâne-Divani Sistemi", Çelebi Mehmet'in taht mücadelesini kazanmak için verdiği bir tavizden çok, Osmanlı'dan daha eskiye Türk İslam beyliklerinin uygulamalarına da dayanmaktaydı (Kurt, 1998, s.42). Başka bir deyişle daha o dönemlerde siyasi otorite ile yerel hanedanlar bölgenin hâkimiyeti ve gelirlerinin paylaşımı noktasında anlaşmaktaydılar da denilebilir.

²³ Bu sistemin olmadığı yerlerde mülk veya timar sahipleri köylerin, mevraların bütün gelirlerini alabiliyorken, malikane divani sistemde vergi geliri iki hisseye ayrılarak küçülmekteydi. Bir nevi devletin otoritesini ve egemenlik hakkını tescilen ona pay ayrılmaktaydı. Bu hususta geniş mülâhazalar için bk. (İslamoğlu, 2010, ss.142-146).

Zaviyesidir. Ayrıca bu yerleşimlerden yedisinin divanî gelirleri de bu zaviyelere aitti. Abdal Ata Zaviyesi, gelir kaynakları üzerindeki denetimleri süreklilik arz eden iki zaviyeden birisiydi ki Kilis köyü gelirleri üzerindeki hakkı 1455'te Fatih Sultan Mehmet tarafından onaylanmıştı (İslamoğlu, 2010, s.199).

Bunlardan başka aynı dönemde 858 (M.1454) yılında Sultan, vakfın misyonuna uygun olarak hizmetlerini sürdürmesi, devamı devlet ve sultanın ömrünün uzun ve hayırlı olması yönünde dua ile meşgul olması karşılığında Sincan divanını Abdal Ata post-nişini Seyyid Mehmet'in tasarrufuna eskiden olduğu gibi vermiştir. Öyle ki onu, "doğancidan ve sekbandan ve kadıdan ve subaşidan ve naiplerden vs. avarızı divaniden muaf" tutmuştur. Hicri 873 (M.1468-1469) tarihli bir kayda göre de Yakacık, Yamadı divanı ve Maza'nın yine Sultanın emriyle Abdal Ata ailesine verildiği tasdik edildiği gibi ailenin Yeniçeriden, doğancidan, sekbandan, hisar yapmaktan, kazancılardan, vb. avarızı divaniyeden muaf olduğu bir kez daha belirtilmiştir (Köseoğlu, 2009, ss.301-302).

Yavuz Sultan Selim ise yukarıda bahsi geçen malikâne-divani sistemi gereğince Yakacık köyünün malikâne ve divani hissesini "Kutbü'l-büdelâ Abdal Ata bi-tariki serbest" ile Abdal Ata Zaviyesi vakfına tahsis etmiştir.²⁴ Yine Hoca-köyün divani hissesinin de 1576 yılında, Abdal Ata oğlu Şeyh Seydi İbrahim'in elinde olduğu görülmektedir ki²⁵ devlet onu "*âyende ve revendeye hîdmet edüb du'â-yı devâm-ı devlete iştigal*" etmek kaydıyla "*eşmiye ve eşküncü ve cebelü*" vermekten muaf tutmaktaydı (Defter-i Mufasssal-ı Livâ-i Çorum, s.27,135). Zira Büğdüz, Arap Şah, Mareve divan köylerinin divani ve malikâne hisseleri de Abdal Ata vakfına devredilmişti (Defter-i Mufasssal-ı Livâ-i Çorum, 2014, ss.27-28). Bunlardan başka "*Kutbü'l-büdelâ Abdal Ata Evkâfı karyeleri...*" ahalisi padişahın merhameti gereği "*avârız-ı divâniyye ve tekâlif-i 'örfiyyeden ve ulam ve suhreden ve cerehordan ve sekbân ve hisâr yapmasından mu'âf ve müsellemler...*" olmaları yönünde Sultan Selim, Süleyman ve II. Selim zamanlarında hükmü şerif verilmiştir (Defter-i Mufasssal-ı Livâ-i Çorum, 2014, s.131). Anlaşılabacağı üzere Abdal Ata ve ailesinin bölgedeki varlığı ve yürüttüğü hizmetlerin sürekliliği devlet için stratejik bir yere sahipti. Devletin bu aileden Çorum kırsalında tekke ve zaviyelerden beklenen klasik görev ve sorumlulukları yerine getirmesinden başka genel politik çizgiye uygun olarak toplumu tutmasını beklediği bunca vakıf tahsisi ve vergi muafiyetlerinden anlaşılmaktadır.

5. Zaviye Üzerinde Yaşanan Nüfuz Mücadeleleri

Abdal Ata Zaviyesi'nin gerek kamusal alan gerekse Türkmenler nezdindeki dini, manevi, sosyal, ekonomik, kültürel ve politik gücü zaman zaman zaviyenin çevreyle münasebetlerinin mahiyetinin değişmesine, ciddi nüfuz mücadelelerine yol açmıştır. Zaviye, kayıtlara yansıdığına göre ilk olarak 1576-1577 yılında vakfın akarları arasında bulunan birtakım yerler ve gelirler üzerinde bir nüfuz çatışmasına sahne olmuştur. Hadise anlaşıldığı kadarıyla "meclis-i şer'îde" mahallinde tahkik edilmiş ve idareyi bir hayli meşgul etmiştir. Buna göre İstanbul'da ikamet eden "Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyûn'dan" Es-Seyyid Abdülkadir Efendi vekil tayin ettiği Çorum sakinlerinden Es-Seyyid el-Hâcc İbrahim Ağa aracılığıyla Yakacık köyünde Abdal Ata Zaviyesi vakfının tevliyetine mutasarrıf olan Muhammed Efendi aleyhine davada bulunmuştur (Defter-i Mufasssal-ı Livâ-i Çorum, ss.645-47). Es-Seyyid el-Hâcc İbrahim Ağa, elinde olduğunu belirttiği berât-ı şerîf ile emr-i âlişân gereği üzere Çorum, Karahisâr-ı Demürlü nahiyesine bağlı olup Abdal Ata Zaviyesi'nin vakıflarından Kilise adlı köyün toprağında, Yamadı mezarası hududu dâhilinde bulunan mukataadan hak iddia etmiştir. Yıllık elli guruş "mâl-i mîrîyyesiyle" vekili olduğu Es-Seyyid Abdulkadir Efendi ile ortaklaşa "ber vech-i mâlikâne taraf-ı devlet-i 'aliyyeden" kendilerine yeniden tevcih ve ihsan olduğu iddiasında

²⁴ Benzer şekilde Kilis köyü de bunlardandır "Karye-i Kilise divânî ve mâlikâne-i tamâm Vakf-ı Zâviye-i Abdal Ata..." Defter-i Mufasssâl-ı Livâ-i Çorum, s.130, 575).

²⁵ Şeyhe malikâne gelirleri tahsis edilen başkaca köyler de vardı: Anbarcı, Arucak tâbi-i Bayat malikane gelirlerinin kırk paydan yirmi dördü "tasarruf-ı Hoca Ahmed ve Hoca Yusuf ve iki sehm zâviyenin vakfı olub Abdal Ata Oğlu İbrahim Seydi tasarrufunda..." (Defter-i Mufasssâl-ı Livâ-i Çorum, s.487).

bulunmuştur. Ardından kendilerine ait olması gereken “mahsûlât ve rûsûmâtı, vekâleten ve asâleten” talep ettiklerinde vakfın mütevellisi Muhammed Efendi’nin işi uzattığını belirterek davacı olmuşlardır. Muhammed Efendi ise durumun bu şahısların iddia ettikleri gibi olmadığını, söz konusu yerlerin Defter-i Hakânî’de kayıtlı bulunduğu üzere öteden beri Abdal Ata Vakfı’nın meşrutasından olduğunu, ellerinde bulunan eski ve yeni emirlerde de bu durumun teyit edildiğini belirtmiştir. O, bahsi geçen yerin Yamadı denilen yerde değil İnallu kazasında Tecir adlı mezranın hududu dâhilinde bulunduğunu ve yüz elli seneyi aşkın bir süredir vakfa şartnameyle bırakılmış yerlerden olduğunu ve bu yıla kadar vakıf tarafından tasarruf edile geldiğini ortaya koymuştur. Söz konusu dava yerel şahitler huzurunda görülmüştür. Davada Evlü, Kızıl Viran, Tut Pınar, Yamadı köylerinden şahıslar söz konusu yerlerin öteden beri Abdal Ata Zaviyesi vakfı olduğuna, elde edilen hasılat ve toplanan vergilerin “ez-kadîm ve tamâmen Abdal Ata Vakfı tarafına zabt ve tasarruf oluna” geldiği ve bunların “âyende ve revendeye it’âm-ı ta’âm ve tuzuna vakf ve meşrutasıdır” demek suretiyle şahitlik yapmışlardır. Burada zaviye yönetiminin söz konusu köylere rahatlıkla ulaşması ve destek alabiliyor olması zaviye postunun etki alanını göstermesi bakımından mühimdir. İdare şahitlerin ifadeleri, devletin ve vakfın kayıtları, elde bulunan eski ve yeni emirleri dikkate alarak vakfa ve vakfın mütevellisi Seyyid Hacı İbrahim’e olan müdahale ve tazyikin men edilmesine hükmetmiştir. Böylece zaviye vakfına ve akarına yapılmak istenen müdahale, zaviyenin nüfuz alanında bulunan sosyal çevrenin de desteğiyle geri püskürtülmüştür (Defter-i Mufasssal-ı Livâ-i Çorum, ss.645-47).

Benzer şekilde zaviye üzerinde yaşanan bir nüfuz mücadelesi hadisesi de 989 (M.1581-1582) yılında yaşanmıştır. Buna göre Mehmet adında bir şahıs zaviye üzerinde hak iddia etmiştir. Ancak Çorum ve Boyabat kadıları müştereken şahitler huzurunda toplanıp zaviyenin evladiyelik olmasından ötürü idaresinin Seyyid Çelebi b. Halil Baba, Şeyyid Şah Çelebi b. Cafer Çelebi, Ahmet Çelebi b. Marifet Çelebi’ye ait olduğuna hükmetmiştir (Köseoğlu, 2009, 1, s.425). İlerleyen dönemlerde de zaviyenin sosyo-ekonomik ve politik gücünü koruduğu benzer hadiselerin tekerrür ediyor olmasından anlaşılmaktadır. Mesela o zamanlarda tekke mütevellisi ve cami şerif hatibi olduğu anlaşılan Mehmet Efendi, 1175 (M.1761-1762) yılında bu minvalde Sivas Beylerbeyine bir arzuhal yazarken görülmektedir. Buna göre o, aynı köyden Mehmet adından bir şahsın ortaya çıkarak üç eşkiya marifetiyle evini bastığını, kendisini tüfek kurşunuyla sağ kolundan yaraladığını, iki evladını katlettiğini, zevcesinin dahi ilaç fayda etmez halde gadre ve zulme uğradığını belirterek bunların kanun ile haklarından gelinmesini talep etmiştir (BOA. AE.SMST. III 118-9058-1). Buradan Abdal Ata ailesi ve zaviyesinin çevreyle olan ilişkilerinin her zaman iyi olmadığı zaman zaman birtakım husumetlerin ve fiili çatışmaların da ortaya çıkabildiği anlaşılmaktadır.

Zaviyenin sosyo-ekonomik ve sosyo-politik iktidarı etrafında yaşanan nüfuz mücadeleleri sadece zaviyenin dışından çevrelerle değil bazen de Abdal Ata ailesinin kendi içinde de yaşanabilmekteydi. Mesela Abdal Ata’nın kız tarafından soyundan gelen es-Seyyid Ali Çelebi İbn-i Hamdi, Abdal Ata Zaviyesi’nin oğullarına “meşrûta bâ-berât-ı âlîşân” olması hasebiyle zaviyenin mütevellisi Mehmet Efendi İbn-i eş-Şeyh Yahya’dan davacı olmuştur. Buna göre es-Seyyid Ali, elinde bulunduğunu iddia ettiği defter sureti ve beratı delil göstererek zaviyenin meşihatında hak iddia etmiş, hatta söz konusu beratın altı senedir elinde olduğunu belirterek vakıf gelirlerinden payına düşeni talep etmiştir. Zaviyenin mütevellisi Mehmet Efendi ise elinde bulunan vakfiye kaydını göstererek “ez-kadîm (eskiden beri) ber-mûceb-i şart-ı vâkıf mücerredd vâkıfın evlâd-ı ebnâsına (oğullarına) meşruta” olduğunu, berat, nişan vb. evrakların dahi buna göre tanzim edile geldiğini, dolayısıyla kız tarafı soyundan gelen es-Seyyid Ali’nin bir şekilde edindiği meşihat görevlendirmesinin “hilâf-ı şart-ı vâkıf ve mugâyir vakfiye” olduğunu kaldı ki bu şahsın hiçbir şekilde zaviye ile ilgisinin bulunmadığını kaydetmiştir (BOA. C.EV. 48-2378-1). Nitekim hadisenin devamında da şer’iye mahkemesinde durumun böyle olduğunun tespit edildiği ve bu şahsın zaviye ile ilgili iddialarının ve elindeki evrakın reddedildiği anlaşılmaktadır.

Sülale içinde kız ve erkek tarafında yaşanan bu tür kavgalardan başka meşihatı tasarrufunda bulunduran aile içerisinde meşihat hissedarları arasında da birtakım sorunlar yaşanabilmekteydi. Mesela Abdal Ata vakfının mütevellisi Bekir Efendi, kadı huzuruna gelerek vakfın gelir ve hasılatını şart-ı vâkıf üzere tahsil ettiğini, hissedar olan tekke-nişînlere sehimleri oranında paylarını vermek istediğini belirtmiştir. Ancak tekke-nişînlerin buna yanaşmayıp bazılarının toplanan gelirlerden hisselerini yabancılara iltizam olarak verdiğini, bazılarının da vakfın gelirlerini "itlaf ve ıza" (telef ve ziyan)" ederek vakfın karışıklık içerisinde perişan olmasına yol açtıklarını kaydetmiştir. Bu durumun da zaviyede vakıf şartnamesine göre "it'âm-ı ta'am ve hizmet-i lazımelerin..." görülmesine mani olduğunu ifade etmiştir (BOA. C.EV. 170-8483-1). Görüldüğü üzere şeyhlik ve bilhassa zaviye vakfının gelirleri üzerinde aile içinde hissedarlar arasında yaşanan çıkar çatışmaları zaviyenin idaresi, sosyal ve ekonomik yapısı üzerinde olumsuz sonuçlar doğurmakta, zaviyede yürütülmesi gereken tarihi kamusal hizmetlerin aksamasına yol açabilmektedir.

Abdal Ata Zaviyesi'nin çok sayıda köyden ve gelir kaleminden beslenen vakıf gelirlerinin o ya da bu şekilde her dönemde ondan yaralanmak için hak iddia edenlerin çıkmasına yol açtığı anlaşılmaktadır. Mesela 1235 Şevval (Temmuz/Ağustos 1820) ayında evladı vâkıftan Ebu Bekir'in elinde bulunan beratları gereğince hizmetlerini ve vazîfelerini edâ edip artan vakıf gelirleriyle "ayende ve revendeye it'âm-ı ta'âm edegelür iken" Yakacık köyü ahalisinden on kişilik bir grubun "bizler dahi misâfire hizmet eder tekke-nişînleriz" diyerek vakıf gelirlerinden hisse talep ettikleri görülmektedir (BOA. C.EV. 520-26254-1). Yine 1236 (M.1820-1821) tarihli bir hadiseye göre de Abdal Ata Zaviyesi vakfının "bâ-berât vazîfe-i mu'ayyene ile evlâdiyyet ve meşrûtiyyet üzere mütevellisi" olan Süleyman adlı şahıs, zaviyeye tahsis edilen "Yakacık karyesi mahsûlât ve rusûmâtından nezâret ve cibâyet ve meşîhat vazîfelerini edâ eyledikten sonra fazla-i vakf ile it'âm-ı ta'âm idegelür iken" bir takım şahıslar ellerinde her hangi bir berat olmaksızın tekke-nişînlik iddiasıyla vakfa müdahalede bulunmaya çalışmıştır (BOA. C.EV. 520-26254-1, 12 Ramazan, 1236 / M.13 Haziran 1821).

Sonuç

Abdal Ata ailesi kuvvetle muhtemeldir ki en erken XIII. yüzyıl ortalarında Çorum yakınlarında bulunan Yakacık köyüne gelerek yerleşmiş bir Türkmen şeyh ailesidir. Ailenin fütüvvet geleneği ile yakından ilişkisi gerek tarihi kayıtlar, gerek çevreyle münasebetleri gerekse zamanla bir zaviye inşa edecek ve bu zaviyeye bir takım mülkler satın almak suretiyle vakıf ihdas edecek kadar sosyo-ekonomik güce ulaşmasından anlaşılmaktadır. Abdal Ata Zaviyesi'nin ne zaman inşa edildiği tam olarak bilinmemekle birlikte vakfın kurulduğu tarihten önce inşa edildiği kesindir. Zaviyenin isminin zamanla Abdal Ata'yla özdeşleşmesinden yola çıkıldığında zaviyenin onun zamanında XIV. yüzyılın ilk yarısında veya ortalarında kurulmuş olma ihtimali yüksektir.

Tarihi kimliğinden çok resmi kayıtlarda bile tasavvufi derin manalar yüklenen kutub, bûdela, kutbu'l-bûdela gibi unvanlarla anılan Abdal Ata, zamanını aşan bir şöhrete sahip olmuştur. Onun karizmatik liderliği ve şöhreti abdallar ve kitleler kadar devlet kademelerine kadar ulaşmış ve kabul görmüştür. Zira zaviyenin vakıfları, vergi muafiyetleri vb. hak ve imtiyazları Fatih Sultan Mehmet, Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman, Sultan II. Selim ve sonraki dönemlerde yer yer de daha da artarak devam etmiştir. Abdal Ata ve ailesinin pek çok çağdaşı gibi hangi tarikat geleneğine bağlı olduğu bilinmemektedir. Onu Kalenderî geleneğe bağlayan düşünce ve yorumlar mevcut veriler ışığında yeterli değildir. Bununla birlikte Yesevi neşveyle ilintili olabileceği göz ardı edilmemelidir. Ancak zaviye resmi kayıtlara göre XIX. yüzyıl başlarında Bektaşî geleneğe bağlanmıştır.

Zaviye, tarihi boyunca vakfının gelirleri ve etki alanı giderek artan dolayısıyla sosyal ve ekonomik olarak güçlenen bir yapıya haiz olmuştur. Öyle ki bu durum zaviyenin iktidarı ve vakıf gelirleri üzerinde hem Abdal Ata ailesi içinden hem de dışından bir takım şahıslarla yer yer nüfuz

mücadelelerinin yaşanmasına neden olmuştur. Zaviye köylüler, konar-göçer aşiretler, güçlü yerel hanedanlar, yöneticiler ile sıkı ilişkiler geliştirmiştir. Bölgedeki dini ve manevi hayat yanında sosyal, kültürel ve ekonomik yaşam üzerinde etkili olmuş dolayısıyla buraların Osmanlı devlet ve toplumuna eklemlenmesinde hayati bir rol oynamıştır.

Kaynakça

- Arslan, K. (1989). Ahmed Yesevi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2, 159-161. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-yesevi>
- Ateş, S. (2002). Kutub, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26, 498-499. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kutub>
- Azamat, N. (2001). Kalenderiyye, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24, 253-256. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kalenderiyye>
- Aysemin, Ç. (2013). Abdal Ata Zaviyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- BOA. Ali Emiri Ahmed III (AE. SAMD. III), 80-8033-1.
- BOA. Ali Emiri Mustafa III. (AE.SMST. III), 118-9058-1.
- BOA. Cevdet Tasnifi (C. EV), 48-2378-1; 159-7934-1; 170-8483-1; 204-10185-1; 249-12458; 381-19331; 492-24865-1; 507-25613-1; 512/25886; 520-26254-1.
- BOA. Temettuat Defteri (ML. VRD. TMT.d), Nr. 534.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi;
- https://ia903206.us.archive.org/35/items/TasavvufTerimleriVeDeyimleriSozluguEthemCebecioğlu/TASAVVUF_TERIMLERI_VE_DEYIMLERI_SOZLUGU.pdf
- Çanlı, M. (2013). *Ankara, Kastamonu, Sivas Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Çorum (1869-1908)*. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayını.
- Çorum şerîye sicilleri (2009). Haz. Çorum Belediyesi Kent Arşivi, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Ekin, C. (2023). Sungurlu'nun Yörüklü Köyündeki Ergülü Baba (Sahra) Camisi (Zâviyesi) ve bütüncül koruma önerileri, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 13(2), 1635-1658. <https://doi.org/10.48146/odusobiad.1153475>
- Gülten, S. (2017). Çorum'da kalenderî geleneğinden bir abdal: Kutbu'l-Büdelâ Abdal Ata ve Zaviyesi, In *Türk Tarihine Dair Yazılar II*, Ankara: Gece Kitablığı, 423-434.
- Haksever, A.C. (2008). Çorum'da Bektaşî zaviyeleri: tarihi süreçler ve fonksiyonları, *Ekev Akademi Dergisi*, 12/36, 67-86.
- Hasluck, F.W. (2012). *Bektaşîlik incelemeleri*, Haz. Mehmet Kanar, İstanbul: Say Yayınları.
- Işık, Z. (2017). *Tekkede iktidar Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal alanda iktidar mücadelesi*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Işık, Z. (2018). Hasan Balım Sultan Zaviyesi'nin sosyo-ekonomik ve kültürel tarihi, *Turkish Studies*, 13/3, 315-334. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13074>
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (İst. Mft. Msh. Dft.), 1770, 110,
- İslamoğlu, H. (2010). *Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve köylü*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karamustafa, A.T. (2012). *Tanrının kurtarılmaz kulları-İslam Dünyasında derviş toplulukları 1200-1550*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kocaer, S. (2016). On beşinci yüzyıl Anadolu'sunda bir zeyni dervişin yolculuğu: Şeyh Mehmed Çelebi ve Divanı (Hızır-Nâme), *Turkish Studies Volume*, 11/10, 361-380. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9360>
- Köprülü, M.F. (1978). Baba, *MEB İslam Ansiklopedisi*, II, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 165-166.
- Köprülü, M.F. (2012). *Anadolu'da İslamiyet*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köseoğlu, N. (2009). Tarihte Çorum köyleri: Abdal Ata, (Haz. İrfan Yiğit). *Çorumlu Dergisi*, c. I-III, Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Kurt, Y. (1993). Hoca Ahmed Yesevî'nin Rum eyaletindeki zaviye kurucuları üzerindeki etkileri, *Diyanet İlmi Dergi*, XXIX, 4, 41-47
- Kurt, Y. (2000). Hoca Ahmed Yesevî'nin Rum Eyaletindeki zaviye kurucuları üzerindeki etkileri, *Yesevilik Bilgisi*, Haz. Kurnaz, C.- Tatçı, M., Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 515-534.
- Molla Camî (2011). *Nefahat'ül Üns Min Hadarât'ül Kuddü-Evliya Memkibeleri*, Sadeleştiren Abdülkadir Akçiçek, İstanbul: Huzur Yayınevi.

- Muallim Cevdet (2008). *İslam Fütüvveti ve Türk Ahiliği İbn. Battuta'ya Zeyl*, Çev. Cezair Yazar, Ankara: İşaret Yayınları.
- Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530) II, Nr. 387 (1997). Haz. Özkılınç, A.- Coşkun, A. vd., Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.
- Ocak, A.Y. (1992). *Osmanlı İmparatorluğu'nda marjinal sûffilik: kalenderîler (XIV-XVII. yüzyıllar)*, Ankara: TTK Basımevi.
- Ocak, A. Y. (1997). XVI.-XVII. yüzyıllarda Bayrâmî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi, *Belleten*, 61(230), 93-110.
- Sarıkaya, M. S. (2007). Hızırnamenin Bektaşiliğe dair malumatı ve Hızırname çerçevesinde Bektaşî kültüründe Hızır inancı, *2.Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni*, Ankara, 1463-1480.
- Şahin, H. H. (2012). *Çorum nüfus defterleri (1837-1844)*, Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü (TKG.KK.TTd.) Nr. 54, Defter-i Mufassal-ı Livâ-i Çorum., Haz. Engin, M.- Alandağlı, M., c, 1-2, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, Arşiv Dairesi Başkanlığı Yayın No: 8, Ankara, 2014.
- Uludağ, S. (1991). Baba, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4, 365-366. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/baba--tasavvuf>
- Uludağ, S. (1988). Abdal, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1, 59-61. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdal>
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA.deft.),1467/28.

HİTİT SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Hitit Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2757-7949

Cilt | Volume: 18 • Sayı | Number: Âbdal Ata Sempozyumu
Mart | March 2025

II.Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Âbdal Ata Özel Sayısı
II. International Symposium on Wisdom Tradition from Turkestan to Anatolia: Âbdal Ata

Çorum Âbdal Ata Zaviyesi'nin Sosyo-Ekonomik Durumu

Socio-Economic Situation of Corum Âbdalata Zaviya

Fahri MADEN

Prof. | Prof.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü eğitim Enstitüsü,
Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
Ankara Hacı Bayram Veli University, Institute of Graduate Programs,
Department of Alevi Bektashi Culture, Ankara, Türkiye

fahri_maden@hotmail.com

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

<https://ror.org/05mskc574>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 30.09.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 09.03.2025

Yayın Tarihi | Published: 15.03.2025

Atıf | Cite As

Maden, F. (2025). Çorum Âbdal Ata Zaviyesi'nin Sosyo-Ekonomik Durumu. *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (Âbdal Ata Sempozyumu), 18-36. <https://doi.org/10.17218/hititsbd.1558782>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: husbededitor@hitit.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititsbd>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: husbededitor@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititsbd>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Socio-Economic Situation of Corum Abdalata Zaviya*

Abstract

Throughout history, Corum is one of the most important regions where Khorasan saints and Abdalan-ı Rum chose as a spiritual center in Anatolia and where they operated. Abdal Ata is one of the most remarkable lodges in Corum, both in terms of its foundation date and foundation properties. The first zaviya, established in Yakacık/Yanacık village, was dedicated to Yamadı village and some surrounding hamlets in 1419. During the 15th century and later periods, revenues from more than fifty villages and hamlets were added to this foundation. Thus, the zaviya has become a socially and economically important production center in the region, as well as a safe shelter serving ayende and revende (guests). It is possible to follow the activities of the zaviya from the Ottoman archive records since the 15th century. Abdal Ata, who is a continuation of the tradition of Khorasan saints, undertook the function of colonizer in the settlement and settlement of the region, and the lodge he founded turned into an institutional structure where Bektashi beliefs, customs and customs are kept alive. The name of Abdal Ata, who established and operated his lodge in Yakacık/Yanacık village, became the name of the village in the historical process. In this study, starting from Abdal Ata's spiritual identity, the social and economic situation of the lodge he established is discussed.

Keywords: Khorasan saints, Corum, Bektashism, Abdal Ata, Yakacık Village

Çorum Abdal Ata Zaviyesi'nin Sosyo-Ekonomik Durumu**

Öz

Tarihi süreçte Çorum, Horasan erenlerinin ve *Abdalan-ı Rum*'un Anadolu'da manevi merkez olarak seçtikleri ve faaliyet gösterdikleri önemli bölgelerden biridir. Gerek kuruluş tarihi açısından gerekse vakıf mülkleri yönüyle Çorum'un dikkate değer zaviyelerinden biri Abdal Ata'dır. Yakacık/Yanacık köyünde tesis edilen zaviyeye ilk olarak Miladi 1419 tarihinde Yamadı Divanı ve çevredeki bazı mezralar vakfedilmiştir. Bu vakfa 15. yüzyıl boyunca ve daha sonraki dönemlerde elliden fazla köy ve mezra gelirleri ilave olmuştur. Böylece zaviye bölgede sosyal ve ekonomik açıdan önemli bir üretim merkezi olduğu gibi ayende ve revende (misafirler) için de hizmet veren güvenli bir barınak haline gelmiştir. Osmanlı arşiv kayıtlarından 15. yüzyıldan itibaren zaviyenin faaliyetlerini takip etmek mümkündür. Horasan erenleri geleneğinin bir devam niteliğindeki Abdal Ata bölgenin iskân ve yerleşiminde kolonizatörlük işlevi üstlenmekle beraber kurduğu zaviye bir Bektaşî inanç, adab ve erkânın yaşatıldığı kurumsal yapıya dönüşmüştür. Yakacık/Yanacık köyüne zaviyesini kurup faaliyet gösteren Abdal Ata'nın adı tarihi süreçte köyün de ismi haline gelmiştir. Bu çalışmada Abdal Ata'nın manevi kimliğinden başlayarak kurduğu zaviyenin sosyal ve ekonomik durumu ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Horasan erenleri, Çorum, Bektaşilik, Abdal Ata, Yakacık Köyü

Giriş

Horasan erenlerinin her biri 13. yüzyılda Anadolu'ya manevi bir görevle gelip faaliyet göstermişlerdir. Abdalan-ı Rum genel adıyla anılan bu erenler etrafında aileleri veya aşiretleriyle hareket edip yeni yerleşim birimleri oluşturmuşlardır. Askeri seferlere iştirak etmelerinin yanı sıra Anadolu'nun dört bir yanında iskân ve ekonomik faaliyetlerle bu coğrafyanın Türkleşmesine ve İslamlaşmasına olanak sağlamışlardır. Bu erenler zümresinin Çorum bölgesinde en tanınan ve bilinenlerinden biri Abdal Ata'dır (Haksever, 2008, ss.67-86). Yakacık köyüne yerleşen ve bu köy kendisine vakfedilen Abdal Ata kaynaklarda dönemin meşhur zatları arasında sayılmaktadır. Abdal Ata'nın zaviyesini inşa ettiği yerleşim yeri bilinçli bir şekilde seçilmiştir. Ayrıca zaviyeye vakfedilen mülkler çevrede kurumun etkinliğini artırmış, sosyal yerleşimin ve ekonomik canlılığın temelini oluşturmuştur. Abdal Ata köyü Romalılardan beri yerleşim yeri olup etrafında ören yeri olarak Horasan tepe, Sarı tepe adlı höyükler mevcuttur. Buralardan çıkan hac işaretli lahitler köyün Türk hâkimiyeti

* This study is a revised version of the paper presented at the II.International Symposium on Wisdom Tradition from Turkestan to Anatolia: Abdal Ata organized by Hitit University between April 26-27, 2024.

** Bu çalışma 26-27 Nisan 2024 tarihleri arasında Hitit Üniversitesi tarafından düzenlenen II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Sempozyumu'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

öncesine işaret etmektedir. Hatta Bizans döneminden kalan bu lahitlerin Abdal Ata Zaviyesi inşasında kullanıldığı anlaşılmaktadır (Çanak, 2018, s.23).

Osmanlı döneminde ticaret ve ulaşım ağı içerisinde, yol güzergâhları üzerinde kurulmuş ve desteklenmiş çok sayıda zaviye bulunmaktadır. Zaviyeler bazen de ıssız yerlerin şenlendirilmesinde ve güvenli hale getirilmesinde işlevler üstlenmişlerdir. Ayrıca sosyo-ekonomik açıdan iskânı sağlayan bu zaviyeler Anadolu'da kendi adlarının verildiği köy ve kasabaların oluşmasına olanak sağlamışlardır. Abdal Ata Zaviyesi de başlangıçta "küçük bir tepenin yanında, ıssız bir yerde kurulan" "bölgenin iskânı ve yörenin emniyetinden sorumlu" tutulan bir kurumdu (Çanak Erten, 2013, s.34). Ayrıca bazı yöneticilerin terk edilmiş veya boş kalmış arazileri ekilip ekonomiye kazandırılmak amacıyla zaviyelere bağışlanmıştır. Devlet zaviyelerin işlevlerini yerine getirebilmeleri amacıyla vergileri de buralara vakfetmekteydi. En sık rastlanan durum ise yine aynı amaçlar doğrultusunda vergi ve askerlik gibi muafiyetlerdi. Bunlar toplumun diğer kesimleriyle karşılaştırıldığında sanki ayrıcalıklı gibi gözükse de zaviyelerin fonksiyonları, sosyal ve ekonomik faydaları hesaba katıldığında tanınan fırsatların boşa gitmediği anlaşılmaktadır.

1. Zaviyenin Kurucusu Abdal Ata Sultan

Çorum'da şahıs adlarına dair yapılan bir araştırmada meşhur Abdal Ata'nın babası olarak Hamdullah isimli bir zattan söz edilmektedir (Kurt, 1995, s.85, 116). 1419 tarihli vakfiyede vakfın kurucusu "Şeyh Mahmut Burhan Abdal Ata oğlu Şeyh İlyas" şeklinde geçmektedir. Burada Abdal Ata'nın adı "Şeyh Mahmut Burhan"dır (VGMA, Defter nr. 590, s.69, Sıra 58). 1464 tarihine ait bir kayıta ise zaviyenin adı "Abdal Burhan oğlu Şeyh Toklu oğlu Abdal Ata" ismiyle anılmaktadır (Köseoğlu, 1939c, s.424). Ali İzzet Efendi zaviyenin kurucusunu Şeyh Burhan oğlu Şeyh Toklu oğlu Abdal Ata oğlu Şeyh Mahmut oğlu Şeyh Recep oğlu Şeyh Mehmet olarak vermektedir (Köseoğlu, 1939b, s.16/399). Bu bilgilerden Abdal Ata'nın dedesinin ismi Abdal Burhan, babasının ise Şeyh Toklu olarak anlaşılmaktadır. Bursa'nın fethine katılan Şeyh Toklu adlı zat ile aynı kişi olup olmadığı bilinmemektedir. Ailenin Abdal zümresi ve geleneğinden geldiği açıktır.

Abdal Ata'nın "Abdal" lakabından Abdalan-ı Rum zümresinden olduğu anlaşılmakta, Muhyiddin Çelebi'nin 1476 tarihli Hızırname adlı eserinde Hacı Bektaş Veli, Geyikli Baba, Sarı Saltık, Otman Baba ve Abdal Musa gibi meşhur zatlar arasında sayılmaktadır. Bu bilgi Abdal Ata'nın 13 veya 14. yüzyılda yaşadığına işaret etmektedir. Keza onun 1204 tarihinde Yakacık/Yanacık köyüne gelerek yerleştiği iddia edilmiştir (Köseoğlu, 2009, s.427).

"Abdal" ve "Ata" unvanları onun Yesevi veya Kalenderi dervişlerinden biri olabileceğine de işaret eder. Hoca Ahmet Yesevi'nin Anadolu'ya gönderdiği pek çok halifesinin "Ata" unvanıyla anılması Abdal Ata'nın da Yesevi olması ihtimalini güçlendirmektedir. Abdal tabirinin İran edebi metinlerinde "derviş" kelimesiyle özdeş zikredildiği vakidir. Ayrıca "Ata" unvanı Bektaşiler tarafından da tercih edilen bir tabirdir. Bektaşiler "Ata" tabirini "Baba" kelimesine dönüştürerek kullanmışlardır (Köprülü, 1979, s.166). "Abdal" tabiri ile "Bektaşî" ifadesi zamanla aynı anlamda kullanılarak "Abdal" türbe ve tekkeleri Bektaşiliğe bağlanmıştır. Osmanlı Devleti "Abdal" unvanı taşıyan tekkelere 16. yüzyılın sonlarından itibaren Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nda Hacı Bektaş Veli evladından olup postnişin bulunan zatlar tarafından baba atanmasını kabul etmiştir (Altı, 2022, ss.1-10).

Abdal Ata'nın yaşamı, faaliyetleri, giyim ve kuşamı hakkında bir Yesevi, Kalenderi, Haydari, Vefai veya Babai dervîşi olması ihtimaline göre tarif yapmak mümkündür. Dönemin

zikredilen dervişleri gezgin, çar darb (saç, sakal, bıyık ve kaşları kazınmış), dinin zahiri kurallarına ve toplumsal normlara dikkat etmeyen tavırlarıyla tarif edilmişlerdir. Bununla birlikte Abdal Ata'nın kimliği ve kişiliği hakkında Abdalan-ı Rum zümresinden, Türkmen taifesinden ve Horasan ereni (Çanak Erten, 2013, s.15) oluşu üzerinde durulmuştur. Osmanlı arşiv kayıtlarında ondan "kutbü'l-büdela (abdalların başı)" olarak bahsedilmiştir (BOA, C.EV, 507/25613). Bu unvan onun Abdallar zümresinin en yetkin ve üst mertebede, seçkin bir konuma sahip olduğunu göstermektedir (Gülten, 2017, s.426). Rivayete göre sayıları sınırlı olan бүdela (abdalların seçkinleri) zümresinin sayısı yedi kişiden ibaretti. Halk arasında yediler diye anılırlardı. Bir başka anlatımla erenler ricali üç yüz zattan oluşuyordu. Bunların kırkına ebdal, yedisine бүдela, dördüne evtad, üçüne нүkaba, birine de kutup veya gavs deniyordu (Pakalın, 1993, s.249). Kutub kavramı veliler zümresinin en üst mertebesini ve âlemin manevi idarecisi olan en üstün evliyayı tarif için kullanılır. Bu mertebeye ulaşabilen erenlerin sayısı birkaç kişiyle sınırlıdır. O sebeple Abdal Ata yaşadığı dönemde dervişler arasında manevi kimliğiyle nüfuzlu ve üstün bir konumda bulunuyordu. Yukarıda zikrettiğimiz Hızırname'de Abdal Ata'nın adı Kalenderi, Yesevi ve Bektaşî yolu seçkin erenleri arasında zikredilmektedir (Alay, 2005, s.118). Vakıf kayıtlarında Abdal Ata için "kutbü'd-din" (Kurt, 2000, s.520) ve "kutbü'l-arifin" (BOA, C.EV, 249/12458) tabirleri kullanılmıştır.

Abdal Ata'nın manevi kimliğine ve makamına dair arşiv kayıtlarında diğer pek çok zat hakkında da karşımıza çıkan tanımlama "eizze-i kiram" (BOA, C.EV, 599/30230) ve "defin-i hâk-ı ıtırnâk Abdal Ata Kuddise sırruhü'l-aziz" (Çorum Şer'iyye Sicili, nr.7, s.139; BOA, C.EV, 599/30230) ifadesidir. Arşiv kayıtlarında ve belgelerde Abdal Ata "Sultan" unvanıyla yâd edilmiştir. Bu tabir zaviye vakfı ve zaviyenin bulunduğu köyün adı geçtiğinde de "Ata Sultan Vakfı", "Ata Sultan Karyesi" (BOA, ML.VRD.TMT.d., Defter nr. 534, v.17) şeklinde zikredilmiştir. Tıpkı "kutb" tabirinde olduğu üzere "Sultan" ifadesi de manevi saltanat anlamında Abdal Ata'nın üstün vasıflarına işaret etmektedir. Allah dostu anlamında "Veli" unvanıyla da anılmaktadır (BOA, EV. d., Nr. 26003, v.3). Abdal Ata soyundan gelenler için "Seyyid" lakabının kullanılması ise Ehl-i Beyt bağlantısını göstermektedir (Çanak Erten, 2013, s.22)

"Çorumlu Edhem Babazâde Ali İzzet Efendi'nin 1834 yılında kaleme aldığı Tezkire-i Makâmât isimli eserde, Abdal Ata'nın kârgir ve taştan yapılmış caminin yakınındaki türbede medfun olduğu, çeşitli dertlere duçar olanların, deva aramak için türbesini ziyaret edip dertlerine çare buldukları aktarılmaktadır." (Çorumlu Edhem Babazâde Ali İzzet Efendi, 2013, s.80; Ali İzzet Efendi, 2007, s.53). Bu bilgilerden Abdal Ata'nın türbesine halkın teveccüh gösterdiği, halk arasında hastalara şifa, dertlere deva getiren bir eren olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Abdal Ata köyünde yaptığımız araştırmada ve zaviye binaları üzerindeki gözlemlerimizde bazı bilgilere ulaşılmıştır. Buna göre zaviyenin kible tarafındaki duvarın köşesinde insan kafası girebilecek kadar genişlikte bir oyuk taş bulunmaktadır. Köylülerin verdiği bilgilerde başı ağrıyan insanlar bu oyuk taşın başlarını koyarak şifa aramakta ve iyi geldiğine inanmaktadırlar. Bununla birlikte köy muhtarının verdiği bilgiye göre zaviye yanında şimdi kent müzesine götüren bir taş sandalye bulunuyordu. Bel fitiği olan kişiler bu taş sandalyeye oturduklarında ağrıların hafiflediğini söylerlermiş. Bu rivayetlerden de anlaşıldığı kadarıyla Abdal Ata'nın manevi kimliği halkın inanç dünyasında ve sosyal hayatında adeta yaşayan, canlı bir organizmaya dönüşmüştür. Yılmaz Kurt, Abdal Ata Zaviyesi'ne vakfedilen mülklerin çokluğundan, bilhassa zaviye vakfının çevre köy ve

mezralara tasarrufunda devletin ciddi katkılarından hareketle Abdal Ata'nın sıradan bir Kalenderi dervîşi olmadığı kanaatini belirtmiştir (Kurt, 2000, s.520).

2. Abdal Ata Zaviyesi ve Türbesi

Zaviye Çorum'a bağlı eski ismi Yakacık/Yanacık¹ olan zamanla Abdal Ata'nın ismiyle anılan köyde kurulmuştur.² "Abdal Ata ve beraberindekilerin köye geldikleri ve zaviyeyi inşa ettikleri tarih tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte onun 1204 tarihinde köye gelerek yerleştiği iddia edilmektedir (Köseoğlu, 2009, s.427). Bu bilgiden hareketle zaviyenin en erken 13. yüzyılda, yani Selçuklu döneminde kurulduğu söylenebilir. Abdal Ata Zaviyesi'nin mimari tarzında bakıldığında da benzerlerinden hareketle 13-14. yüzyıl yapılarıyla benzerdir.

Abdal Ata Zaviyesi, Çorum'un 18 km. güneybatısındaki Yakacık köyünde inşa edilmiştir. Köyün bulunduğu Dört Tepe Dağı'nın eteklerinde pek çok ören yerinin bulunması, köyün eski bir yerleşim yeri olduğunu göstermektedir. Ören yerlerinden alınıp köye getirilen pek çok sütuna, mezarlıkta rastlanmaktadır. Ayrıca Bizans dönemine ait çiçekli lahitler Abdal Ata Zaviyesi'nin yapımında kullanılmıştır (Köseoğlu, 2009, s.426; Dünder, 2007, s.963). Çorumlu Edhem Babazâde Ali İzzet Efendi eserinde Abdal Ata'nın kâgir ve taştan türbede medfun olduğunu, buradaki zaviyeye eski sultanlardan itibaren çok miktarda vakıf malının bağlandığını haber vermektedir (Çorumlu Edhem Babazâde Ali İzzet Efendi, 2013, s.80).

Abdal Ata Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sırasında gelen Horasan erenleri geleneğinin önemli temsilcilerinden biridir. Çorum bölgesine gelip zaviyesini kurduğu köyde yerleşip burayı şenlendirdiği ve iskânı sağladığı anlaşılmaktadır. Benzer pek ok örnekte görüldüğü üzere Türkmen Babaları bu şekilde bir kolonizatörlük yapmışlardır. Anadolu'da boş olan bölgelere manevi bir işaret üzerine gelip yerleşmişler ve bu sayede mevcut yerleşimi ya büyütmüşler ya da sıfırdan bir yerleşim birimi kurmuşlardır. Halkı irşad görevi yanında bu erenler çoğunlukla ıssız bölgelerde zaviyeler kurarak iskân ve yerleşimi kolaylaştırmışlardır. Böylece Moğol istilasının da sürüklediği Türkmen kitleler gelip Anadolu'da yerleşme imkânına kavuşmuşlardır. Abdal Ata'nın yerleştiği ve faaliyet gösterdiği köyün ismi Yakacık/Yanacık olarak bilinmekte iken 16. yüzyıldan itibaren (Kurt, 2000, s.520) onun adıyla da anılmaya başlamış, günümüze Abdal Ata ismiyle intikal etmiştir. Abdal Ata ve evlatlarına bu köy temlik edilip vakfa dönüştürülmüştür.

Abdal Ata'dan sonra zaviye postnişinliğini ve vakıf idaresini oğlu Seyyid İbrahim'in devam ettirdiği belirtilse de (Kurt, 2000, s.520), bu zat 1470 yılında zaviye meşihatına tevcih edilen evlad-ı vâkfın o dönemdeki temsilcisidir. Atama yapılırken "Abdal Ata oğlu" şeklinde zikredilmesi araştırmacıları yanıltmıştır. Bazı araştırmalarda ise Şeyh İbrahim, Abdal Ata'nın torunu olarak zikredilmiştir (Çanak Erten, 2013, s.26). Bununla birlikte elimizdeki veriler şimdilik Abdal Ata'nın soyunun devamıyla ilgili kesintisiz bir soy zinciri vermemektedir. Dönem dönem yapılan postnişin ve mütevellî atamalarından soyun bir kısmını tespit mümkün olmaktadır.

Abdal Ata Zaviyesi'ne bağlanan köylerden elde edilen gelirlerle zaviye etrafında yeni binalar inşa edilmiş, zaviye tamir ve inşa faaliyetleriyle külliye halini almıştır. II. Bayezid zamanında

¹ Köyün adı bazı araştırmalarda "Yakacık" bazılarında ise "Yanacık" şeklinde verilmiştir. Osmanlı Türkçesinde köyün adında ikinci harf "Kef (ك)" ile yazıldığından bu iki farklı yazım ortaya çıkmıştır.

² Baki Öz dergâh listeleri verirken Osmanlı döneminde Çankırı'nın Dinekkese kazasında Ata Abdal adlı bir tekkeden bahsetmektedir (Öz, 2001, s.196).

(1481-1512) zaviyeye yeni yapıların eklenmesi ve bu yapılar için izin alınması amacıyla hazırlanan projede zaviyenin yanındaki cami ve Abdal Ata Türbesi mevcut değildir (Dündar, 2007, s.971). Bu bilgi adı geçen yapıların o dönemde henüz oluşmadığını göstermektedir. Gerçi 1509 tarihinde bölgede meydana gelen ve çok yıkıcı etki bırakan deprem sebebiyle buradaki yapıların ciddi hasar alması söz konusu olmuştur. Böylece ilk olarak zaviye binasının inşa edildiği, zamanla mescit, türbe ve minare gibi eklentilerin ilave olunduğu anlaşılmaktadır. 1509 depremi sonrası Abdal Ata Zaviyesi'nin tamiri için hazırlanan ve II. Bayezid'e arz edilen çizimlerde türbe, tabbahhane (misafirhane), sofa ve son cemaat yeri gibi kubbeli bölümler yer almaktadır (Çanak Erten, 2013, s.50). Gülru Necipoğlu bu tarihte zaviyede dört kubbeli bir yapı meydana gelmesi için 70.000 akçeye mal olması hesaplanana bir proje hazırlandığını, bu projeye ait üç kadar da çizimin dönemin padişahı II. Bayezid'e arz edildiğini tespit etmiştir (Necipoğlu, 2005, ss.168-172).

Abdal Ata Türbesi'nin ve camisinin yapımı 16. yüzyıl sonlarında gerçekleşmiştir. Bu itibarla zaviyenin asıl gelişiminin artan gelirlerle birlikte II. Selim sonrasında yaşandığı anlaşılmaktadır. Zaviyeye bağlanan yeni gelirler de kurumun asli vazifeleri için harcanmıştır. 1624 tarihinde zaviyeye uğrayan yolcuların tüketmesi amacıyla Boyabat piring salyanesinden yılda 500 batman piring (çeltik) padişah emri ile tahsis edilmiştir (BOA, AE.SAMD.III, 80/8033; Haksever, 2008, s.72; Kurt, 2005, s.90).³ Bunlarla birlikte 1619 tarihinde gerçekleşen sel felaketinde suların zaviyenin üst eşiğine kadar yükseldiği ve böylece kurumun ciddi bir şekilde felaketten etkilendiği bilinmektedir (Çanak, 2018, s.24). Bugün caminin iç kapısı üzerinde yer alan bir kitabede "H. 1029 (M. 1619) senesinin ilkbaharında büyük bir selin olduğu, Abdal Ata köyünde sadece 3 evin sağlam kaldığı, tarladaki mahsulün telef olduğu" yazılıdır. Haksever, bu sel felaketinin köyde yol açtığı büyük yıkımın etkilerini köy sakinlerinin zaviye sayesinde atlattıklarını belirtmektedir (Haksever, 2008, s.71). Böylece Abdal Ata Zaviyesi bölgede sosyo-ekonomik işlevini sürdürmüştür. Keza başlangıçta da Abdal Ata'nın ailesi ve yakınları ile bu köye gelip yerleşmesiyle köyün sosyal ve ekonomik anlamda gelişme kaydettiğini ifade etmiştik. Bununla birlikte 1692, 1729, 1733, 1758 ve 1793 yıllarında Çorum'da büyük depremlerin meydana geldiği tespit edilmekte, ancak bu depremlerden zaviyenin nasıl etkilendiğine dair şimdilik bir bilgimiz bulunmamaktadır.

Netice olarak Abdal Ata Zaviyesi'nde tarihi süreç içerisinde türbe, mescit-minareli cami, son cemaat yeri, avlu, misafirhane- tabbahhane, şadırvan, çeşme ve hazire (mezarlık) bölümleri meydana gelmiştir. Bu yapılardan günümüzse ise sadece minareli cami, türbe, şadırvan ve hazire (mezarlık) ulaşmıştır (Çanak Erten, 2013, s.50). 1821 yılında Osman, Abdullah, Halil, İbrahim, Hüseyin, Bekir, Mustafa, Süleyman, Veli ve Hasan isimlerindeki Abdal Ata evlatları verdikleri bir dilekçede 400 seneden fazladır aziz-i müşarünileyhin zaviyedarları olarak her birlerinin zaviyede 12 adet misafirhanesi bulunduğunu ve buralarda ayende ve revendeye itam-ı taam ettiklerini, vakıf mütevellisi Seyyid Mehmet'in kendilerine ayrılan vakıf gelirini zabt ederek hizmetlerine engel olduğundan şikâyetçi olmuşlardı (BOA, C.EV, 520/26254). Bu şikâyet dilekçesinden Abdal Ata Zaviyesi'nde misafirlerin ağırlanması için 12 kadar daha misafirler için hane yapıldığı anlaşılmaktadır. Abdal Ata köyünde ahali ile yaptığımız görüşmede yakın zamana kadar Abdal Ata Türbesi'nin sol tarafında müteveli evi tabir edilen bir hanenin var olduğu, kurban vs. ibadetlerin yerine getirilmesinde kullanıldığı

³ 1817 yılında çeltik emininin 500 batman pirinci zaviye vakfına vermek istememesi üzerine zaviye postnişini Şeyh Halil misafirlere yemek ikramında güçlük yaşandığını belirterek emin hakkında şikâyetçi olmuştur (BOA, C.EV, 510/25787).

bilgisine ulaşılmıştır. Ayrıca zaviye kompleksi içerisinde hamam ve aşevi gibi eklentilerin de bulunduğu ifade edilmiştir. Ahaliden bazıları yakın zamana kadar Alevi inançlı insanların türbeyi ziyaret edip burada kurbanlar kestiklerini söylemektedirler. Yine zaviye binası üzerinde yaptığımız incelemede girişin solundaki ön cephede Bizans dönemi bir lahit ile bugün caminin kubbe tarafındaki duvarın dış yüzünde yine o döneme ait lahitleri bel hizasında duvara yapı malzemesi yapıldığı gözlenmektedir. Zaviyenin haziresindeki mezar taşlarının Çorum kent müzesine taşındığı bilgisine ulaşılmıştır. Türbe, cami ve hazire kısımlarında gözle görülür herhangi bir Bektaşî sembolüne rastlanmamaktadır. Mevcut yapılarıdaki sembollerden Bizans dönemine ait lahitlerin bazılarının, özellikle kible tarafındaki duvarda yer alan lahitlerin kazındığı anlaşılmaktadır. 1826'dan sonra Bektaşîlere ait izler de tahribata uğramış olabilir.

16. asırdan sonra Abdal Ata Zaviyesine ve Abdal Ata'nın hatırasına Bektaşî dervişleri tarafından sahip çıkılmış ve diğer Yesevi-Kalenderî zaviyelerinde yaşandığı üzere bu zaviye de Bektaşî kurumuna dönüşmüştür (Gülten, 2017, ss.425-426). Balım Sultan tarafından Bektaşîliğin teşkilatlı ve kurumsal bir yapıya kavuşmasının ardından bu süreç yaşanmıştır. Arşiv belgelerine de "Çorum'da Tarikat-ı Bektaşîyeden ve azizlerden Abdal Ata Zaviyesi" (BOA, C.EV, 159/7934) ifadeleriyle geçmiştir. Bu zaviyenin kuruluşundan itibaren Kalenderî, Yesevi ve Ahi bir çizgide faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Yunus Koçak'a göre, Abdal Ata Zaviyesi Safevi-Osmanlı gerginliği sırasında, baskıları hafifletmek için Bektaşî dergâhı haline dönüştürülmüştür (Koçak, 2004, s.2).

1803 yılında düzenlenen zaviyedar beratı Abdal Ata Zaviyesi'nin Bektaşîlik yoluna bağlı kurumlardan olduğuna dair bilgi vermektedir.⁴ Dönemin Hacı Bektaş Veli Dergâhı seccadenişini ve Hacı Bektaş evladı Şeyh Feyzullah Efendi tarafından düzenlenen belgede Hacı Bektaş Veli Hazretlerinin tarikatına bağlı Çorum'da Abdal Ata Zaviyesi zaviyedar ve mütevellisi Ahmet oğlu Hüseyin Halife'nin beratının kaza sonucu kaybolması sebebiyle kendisine yeniden berat verilmesi durumu söz konusu olmuştur 8 BOA, C.EV, 159/7934). 1819 yılında ise Hacı Bektaş Veli'nin tarikat-ı aliyelerine bağlı olan Çorum'da Abdal Ata Zaviyesi vakfının meşihatına mutasarrıf olan evlad-ı vâkıfdan Hüseyin oğlu Ebubekir Halife'nin yanlışlıkla öldüğü sanılarak göreve Şeyh Halil Halife getirildiğinden, yapılan yanlışlığın anlaşılması üzerine Hacı Bektaş Veli seccadenişini Seyyid Şeyh Feyzullah'ın arz etmesiyle görev yeniden hayatta olan Ebubekir Halife'ye geri verilmiştir (BOA, C.EV, 287/14608).

19. yüzyılın başlarında bir Bektaşî zaviyesi olarak faaliyetlerinin sürdüğü anlaşılan Abdal Ata Zaviyesi kısa bir süre sonra tarikatın yasaklanması ile kapatılmıştır. Keza Yeniçeri Ocağı'yla birlikte 1826 yılında Bektaşîliğin de yasaklanması söz konusudur. Çorum kadılığına bölgedeki Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve yapıları gereken işlemlere dair tekkeleri kapatmaya yetkilendirilen Çerkeşli Molla Mehmet Efendi eliyle buyuruldu gönderilmiştir (Şahin, 2017, s.101). İstanbul'dan başlayarak birer birer Bektaşî tekkeleri kapatılıp yıktırılarak faaliyetlerine son verilmiştir. Bu süreçte Abdal Ata Zaviyesi'nin faaliyetleri de durdurulup hasar almış, geride kalan türbe mahalli ve mescit gibi yıktırılmadan bırakılan binaların idaresi Nakşi bir şeyhe veya ulemadan birine devredilmiştir. Burada ilk önce inşa edilip Abdal Ata'nın adıyla yüzlerce yıl hizmet verdiği anlaşılan zaviye kısmının bir daha ihya

⁴ Abdal Ata Zaviyesi vakfına gelirleri bağlanan Çorum'un Karahisar-ı Demirli kazasında çok sayıda köy mevcuttu. Aynı kazadan gelirleri Hacı Bektaş Veli vakfına ait köyler de bulunmaktaydı (Korkmaz, 1995, s.151).

edilemediğinden günümüze ulaşmadığı tespit edilmektedir. Bu konuda bir başka tespit şu şekilde yapılabilir ki 1826 Bektaşî yasağı sırasında durumu müsait olan Bektaşî zaviyelerinin camiye dönüştürülmesi emredilmiştir (Maden, 2020, s.76). Bu münasebetle Abdal Ata Zaviyesi de o sırada zaviye kısmı da camiye katılıp varlığını ancak o şekilde sürdürebilmiştir. Gerçi burada 1826 öncesi de bir caminin mevcudiyeti bilinmektedir.⁵ 1826'da zaviye kısmı ortadan kaldırılıp caminin devamına karar verilmiştir. Günümüze ulaşan yapılar incelendiğinde cami binasının gayet sağlam, taştan kâgir teknikle inşa edildiği görülmekte, fakat caminin kuzey doğusundaki ahşap minarenin ne zaman yapıldığına dair iz bulunmamaktadır. Abdal Ata Cami'nin yapısı incelendiğinde belirttiğimiz gibi bir dönüşüm yaşadığı ve minarenin yapıya sonradan ilave edildiği izlenimi vermektedir. Bunlarla birlikte günümüzde mevcut ahşap minarenin 1956 veya 1973 yıllarındaki tadilatlarla da yapılmış olması muhtemeldir. Günümüzde türbenin doğusundaki mezarlık sınırları içerisinde rastlanan temel izleri burada zaviye binasının yer aldığı, ancak 1826 veya 1925 yasağından sonra yok olduğu izlenimi vermektedir.

Aralık 1826 tarihine ait bir arşiv belgesinde Abdal Ata Zaviyesi vakfının Haremeyn-i Şerifeyn Nezareti'ne bağlı olduğu, vakıf köylerindeki öşrü iltizam usulüyle Seyyid Hacı Hüseyin toplarken, zaviyede türbedar olarak Hacı Osman adında bir zatın bulunduğu görülmektedir. Türbedar Hacı Osman adlı bu zatın "vakf-ı mezkûr nizândan dolayı husûs-ı ahara bâ-emr-i âlî me'mur" olduğu dile getirilmiştir. Aynı belgede Türbedar Hacı Osman'ın mültezim Seyyid Hacı Hüseyin'den öşrünün 8.000 kuruşunu Çorum müteselliminin de desteğini alarak haksız bir şekilde zapt ettiği ifade edilmektedir. Seyyid Hacı Hüseyin bu durumdan şikâyetçi olmuş, yapılan muhakemede halkın da şehadetiyle mültezimin haklı olduğu anlaşılıp zikredilen sekiz bin kuruş türbedar Hacı Osman'dan geri alınıp mültezime verilmiştir (BOA, HAT, 626/30930). Bektaşîliğin yasaklandığı dönemde Abdal Ata Zaviyesi'nde bu tür bir hadisenin yaşanması şaşırtıcı değildir. Benzeri parasal hadiseler diğer Bektaşî tekkelerinde de görülmektedir. Bektaşî tekkelerinin zengin mal varlıkları ve vakıf mülkleri fırsatçı kişilerin iştahını kabartmıştır.

II. Mahmut saltanatı boyunca katı bir şekilde uygulanan Bektaşî yasağının zamanla yumuşamasıyla zaviye ve vakıf yönetimi tekrar Abdal Ata soyundan devam etmiştir. 1844 tarihli Çorum nüfus defterinde Abdal Ata Tekkesi'nden 60 yaşında, aksakallı İbrahim oğlu Mehmet adında bir dilencinin kaydına rastlanmaktadır. Bu kayıt o tarihte tekkenin varlığına işaret etmektedir (Şahin, 2012, s.572). 1862 yılında teftiş edilen ve denetlenen zaviyenin o sırada çalışır durumda olduğu anlaşılmaktadır. 1877 tarihinde de zaviye kurucu şeyhin soyu tarafından yönetilmekteydi. Çorum Şer'iye sicil kaydında bu tarihte vakıf tevliyeti zaviyedarın vefatı üzerine soydan gelen Hüseyin oğlu Hüseyin'e tevcih edilmiştir. 1879'da da babadan oğula geçen bir değişiklik yaşanmıştır. Zaviyedar Ömer'in vefatı üzerine oğulları Osman ve Hüseyin görevi müşterek devralmışlardır (Çorum Şer'iye Sicili, nr.7, ss.139, 143). Zaviyede zaviyedarlık ve mütevellilik dışında bu dönemde ferraşlık vazifesi de kurucu soyun tasarrufundadır. 1881 tarihli sicil kaydında Çorum'un Tekke köyündeki Abdal Ata Vakfı türbesi ferraşlığına mütevellî Seyyid Mehmet oğlu Seyyid Halil'in vefatı sebebiyle oğlu Hasan'ın getirildiği görülmektedir (Çorum Şer'iye Sicili, nr.9, s.25). Bununla birlikte mütevellîlerin vefatı durumunda çocukların göreve ehil olmamaları durumu zuhur ederse Abda Ata köyünden görevi yapabilecek bir zatın da zaviyedarlığa vekâleti vaki olmuştur.

⁵ 1798 yılına ait kayıta "Çorum kazasında Yakacık nam karyede medfûn e'izze-i kiramdan Abdal Ata Kuddise Sirrehü'l-azizin imam olmayan cami'in beher hâl..." denilmektedir (BOA, C.EV, 204/10185).

Nitekim 1878 yılında meşihata Seyyid Ali Halife'nin oğulları İbrahim ve Ebubekir'in muktedir olamamaları nedeniyle göreve Abdal Ata köyünden Mehmet Şakir Efendi getirilmişti (Çorum Şer'îye Sicili, nr.7, s.313). 19. yüzyılın sonlarında salname kayıtlarına göre "müstağrik-i bahr-ı rahmet-i Rabbü'l-enâm" zevât-ı kiramdan Abdal Ata Türbesi "ehl-i kulûb ve müstecabüd-da've" olanlar ile havas ve avâmın ziyaretgâhıydı (Çanlı, 2013, s.81, 90, 101, 111, 118, 127, 136, 149, 444).

Abdal Ata Zaviyesi'nden günümüze intikal eden bölümlerinden en önemlisi türbe kısmıdır. Türbe içerisinde dört adet mezar olup bunların kuzeyden güneye doğru isimleri Burhan Dede, Recep Dede, Emir Seyyid ve Abdal Ata'dır (Dündar, 2007, s.966). Bununla birlikte Yunus Koçak, Alevi ocak kurucuları arasında yer alan Şah İbrahim Veli'nin oğullarından Alaaddin Ali'nin Abdal Ata köyüne yerleşerek burada ocağın geleneğini sürdürdüğünü ve Şah İbrahim evlatlarının köyde yaşadığını iddia etmiştir (Koçak, 2004, s.2). Ali İzzet Efendi'nin Tezkire-i Makamat adlı eserinde Abdal Ata türbesinde metfun olanlardan birinin Erdebili kökenine⁶ vurgu yapması buranın Safevi/Erdebili tarikatıyla bağlantılı olabileceğini akla getirmektedir (Çanak Erten, 2013, ss.15-16).

Çorum bölgesinde yaşayan Alevi halk arasında da burada medfun olan zatın Şah İbrahim Veli Ocağı'ndan Alaaddin Ali olup Erdebil Dergâhı'ndan icazetli bir erendir. Bugün türbe içerisindeki sandukalar yeşil örtülerle tezyin edilmiş, mezarların baş kısımlarına buradaki zatların derviş zümresinden oldukları açıkça bilinmesine rağmen bir ara imamların ibadet sırasında başlarına giyindikleri sarıklardan konulmuş, daha sonra bunlar kaldırılıp özensiz bir şekilde sarıklı başlıklar ilave edilmiştir. Türbe içerisinde duvara Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından "Ziyaretçilerin Dikkatine" denilerek İslam dinine göre türbede kurban kesilemeyeceği, türbelere el yüz sürülemeyeceği, taş veya başka bir yapıştırılamayacağı, türbelerde medet ve şifa umulamayacağı, çaput bağlanamayacağı, türbenin etrafında dönülemeyeceği gibi uyarılar içeren bir levha asılmıştır. Günümüzde Abdal Ata Türbesi'nin türbedarlığını Abdullah Şahin'in yaptığı zikredilmektedir (Özsemerci, 2019, s.124).

Resim 1. Abdal Ata Zaviyesi (Camisi) ve Türbesi'nin 20. Yüzyılın ikinci yarısından bir görüntü



Kaynak: Çanak Erten, 2013, s.54

⁶ Ali İzzet Efendi "Abdalata ve Erdebili" başlığı altında şöyle demektedir: "Güneyde yaya üç saat mesafede Yakacık, diğer adıyla Abdal Ata köyünde diğer iki kişi ile birlikte taştan kâgir olarak yapılmış caminin bitişiğinde gayet muntazam bir türbede yatmaktadır. Abdal Ata hazretleri, evliya-ı kiramdan olduğu için padişahlar tarafından pek çok gelir getiren vakfiyesi vardır. Mütevellisi ve tekkeşinleri marifetiyle idare olunur. Şehirden ve civar köylerden pek çok ziyaretçi gelmektedir." (Ali İzzet Efendi, 2007, s.53).

3. Abdal Ata Zaviyesi Vakfı ve Mülkleri

3.1. Miladi 1419 Tarihli Vakfiye

Abdal Ata Zaviyesi için hazırlanan en eski tarihli vakfiye Şubat 1419'e aittir. Bu vakfiyede Şeyh Mahmut Burhan Abdal Ata oğlu Şeyh İlyas vakfın kurucusu olarak Yakacık/Yanacık köyünde bulunan Abdal Ata Zaviyesi için Karahisar-ı Demirli kazasında geniş sınırlar içerisindeki Yamadı Divanı ve Mezrasına ilave olarak Karakilise, Tecir, Bedenlu, Kuyucalı Hoca Ali ve Ağça Viran mezralarını satın alarak vakfetmiştir. Belirtilen bu köy ve mezralar içerisinde bulunan dağlar, meyveli meyvesiz ağaçlar, pınarlar, nehirler, meralar ve meskenler ile oralarda oturan halk da vakfın emrine verilmiştir (VGMA, Defter nr. 590, s.69, Sıra 58).

Vakfiyeye göre Yamadı Divanı ve çevresindeki mezralar vakıf malı olan kısımlar, mescitler ve mezarlıklar hariç olmak üzere Şemseddin oğlu Sultan Ulubey oğlu Şeyh Bayezid tarafından Şeyh İlyas'a toplam 5.000 dirhem karşılığında satılmıştır. Şeyh İlyas da satın aldığı bu mülkten elde edilen mahsulün beşte birini tevliyeti kendisinde olmak ve sonrasında kesilene kadar soyunda kalmak şartıyla Abdal Ata Zaviyesi'ne vakfedilmiştir. Bununla birlikte mülkü satan Şeyh Bayezid de Yamadı Divanı ve adı geçen mezralarda kendi adına geride kalan hissesinin tamamını Abdal Ata Zaviyesi'ne, tevliyeti kendinde olmak ve evladına intikal etmek şartıyla vakfetmiştir. Böylece belirtilen yerlerin tevliyeti Şeyh İlyas'tan ve Şeyh Bayezid'den başlayarak evladiyet ve meşrutiyet üzere (BOA, C.EV, 520/26254) nesilden nesile devam etmek, neslin kesilmesi durumunda Abdal Ata Zaviyesi'nde postnişin bulunan zata verilmek şartıyla vakfedilmesi gerçekleşmiştir. Vakfiyenin sonunda "değiştirilmesine gayret eden Cenab-ı Hakk'ın, cümle meleklerin ve insanların lanetine müstehaktır, bunu değiştirirse günahı ancak değişimi yapanlara aittir, şüphesiz Cenab-ı Hak her şeyi iştirici ve bilicidir" denilerek vakfın hiçbir şekilde bozulmaması ve değiştirilmemesi istenmiştir (VGMA, Defter nr. 590, s.69, Sıra 58). Sonraki dönemlerde yapılan mütevellî atamalarında tevliyetin "eslah erşed evlada (yani en olgun, en salih, yaşayışı en düzgün olan)" (BOA, C.EV, 520/26254)⁷ yapıldığı dile getirilmiştir.

1419 vakfiyesi üzerine bir değerlendirme yapan Sadullah Gülten şu çıkarımlarda bulunmuştur: "Vakfiyedeki bilgiler üzerinde durulacak olunursa, Şeyh Bayezid'in sattığı bu araziler kendisine dede ve babasından kalmış olmalıdır. Belki de dedesi Şemseddin köyün ilk yerleşimcileri arasındaydı. Şeyh Bayezid'in babasının taşıdığı Sultan Ulubey ismi bu geçmişe bir işaret sayılabilir. Keza Ulubey ismi onun ve ailesinin bölgede etkili olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ayrıca oğlu Şeyh Bayezid tarafından satılan arazinin genişliği iddiamızı desteklemektedir. Diğer taraftan çok geniş bir araziye satın alarak zaviyeye vakfeden Şeyh İlyas'ın da önemli bir gelire sahip olduğuna şüphe yoktur. Onun geniş bir araziye satın alarak zaviyeye vakfetmesi, elinde önemli bir birikimin olduğunu göstermektedir. Bu durum dedesinin ünüyle ve sonrasında aileye verilen önem ile açıklanabilir" (Gülten, 2017, s.431). Ayrıca vakfın 1419'da kuruluşu sırasında çok sayıda vakıf malına sahip olması kurucu Şeyh İlyas döneminin zaviyenin "en parlak dönemi" olarak görülmesine yol açmıştır (Çanak Erten, 2013, s.89).

⁷ 1784 yılında mütevellî Mehmet Halife'nin vefatı üzerine boş kalan makama erbab-ı istihkaktan eslah ve erşad evlad-ı vâkıfdan vefat eden mütevellinin emmizadesi ve zaviyenin hissedarı Ahmet oğlu Hüseyin görevlendirilmiştir (BOA, C.EV, 500/25252).

3.2. Diğer Vakfedilen Mülkler

Abdal Ata Zaviyesi'ne bir başka mülk vakfedilmesi 1423 yılında gerçekleşmiştir. Bu tarihte Şah Hatun, oğulları Hasan, Hüseyin ve Yakup'tan kendisine intikal eden Orucak ve Ağca Mescit köyündeki hisselerini zaviyeye vakfetmiştir (Köseoğlu, 2009, ss.417-418). Burada belirtilen mülkleri vakfedenler zaviyedara herhangi bir ödenek ayırmamışlar, vakıf şartına göre gelirler doğrudan zaviyeye aktarılıp fakirlerin korunup gözetilmesi ve yolcuların barındırılması hizmetine harcanmıştır (Haksever, 2008, s.71). Benzer bir vakfetme Safiye Hatun, Devlet Hatun, Murat ve Mürüvvet Beyler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu şahıslar Çat mıntıkasında kendilerine intikal eden hisselerini 1426'da zaviye vakfı için Şeyh İlyas'ın kardeşi Şeyh Recep Dede'ye bırakmışlardır. 1437 tarihinde ise Şeyh Recep oğlu Seyyid Mehmet, satın aldığı Çat mıntıkasındaki Sincan Divanı'nı zaviyeye vakfetmiştir. Yine Şeyh Mehmet, Banu Hatun'dan 870 dirheme satın aldığı Sincan Divanı'ndaki dörtte bir hissesini, Seyyid Mehmet Davut 500 dirhem gümüş paraya aldığı Sincan Divanı'ndaki dörtte bir hissesini, Davut oğlu Seyyid Mehmet Ali, 870 dirhem gümüş paraya satın aldığı dörtte bir hissesini 1440 yılında Abdal Ata Zaviyesi'ne vakfetmişlerdir (Çanak Erten, 2013, s.89; Köseoğlu, 2009, ss.419-420; Köseoğlu, 1939a, ss.418, 421-422).⁸ 1444 yılında bu defa Banu Hatun satın aldığı arazisini Şeyh Recep oğlu Seyyid Mehmet'e satmış, o da Yakacık, Sarta, Maza, Horasan, Hoca Büğüt ve Buğabağı isimli köylerde bulunan bu arazileri vakfetmiştir. 1464'de Abdal Burhan oğlu Şeyh Toklu oğlu Abdal Ata ismiyle anılan zaviyeye belgenin baş tarafı kopuk olduğundan ismi tespit edilmeyen zat tarafından Karadeğın, Manşar, Karataş, Yassıyık, Karapınar, Sokucak, Çınardere, Çat, Hacılar, Kavak Ağacı ve Sincan mezraları vakfedilmiştir (Köseoğlu, 2009, s.424). Bu kayıtlar 15. yüzyıl boyunca Abdal Ata Zaviyesi'ne yeni mülkler vakfedilerek zaviyenin gelişme kaydettiği anlaşılmaktadır.

16. yüzyılda Abdal Ata Zaviyesi vakfına yeni bazı köyler ve mezraların vergilerinin de vakfedildiği anlaşılmaktadır. Böylece zaviye vakfı giderek genişleyen bir coğrafyada etkin hale gelmiştir. "1530 tarihli tahrir defterindeki bilgilere göre Yakacık ve Divan köylerinin malikâne ve divani vergilerinin tamamı zaviyeye vakfedilmişti. Bu tarihte zaviye Seyyid Çelebi'nin tasarrufundaydı. Ayrıca Karahisar-ı Demirli'de bulunan Abdal mezrasının geliri⁹ ile Hüseyinabad (Alaca) nahiyesinde Taşbükü/Taşbüğüt, Yenice ve Manşar köylerinin malikâne ve divanisi zaviyeye aitti. Yine aynı nahiye'nin pek çok mezrasının geliri de zaviye vakfına bağlanmıştı. 1576 tarihinde Yakacık köyünden başka Hoca köyünün divani hissesiyle Büğdüz, Arapşah, Mareve Divan köylerinin malikâne ve divani hisseleri de zaviye vakfına devredilmiştir. Büğdüz ve Hoca köyleri Abdal Ata oğlu Seyyid İbrahim yönetimindeydi. Aynı dönemde Horasan, Maza, Divan, Kilise köylerinin gelirleri de zaviyeye bırakılmıştır. Bunların dışında Anbarcık ve Arucak mezraları da Seyyid İbrahim'in tasarrufundaydı. Ulu Yörük Türkmenlerinden Koyunluca cemaatinin sakin olduğu Tecir karyesinin geliri de zaviyeye bırakılmıştı" (Gülten, 2017, s.432).

"Abdal Ata Zaviyesi'ne öşür toplama yetkisinin de verilmiş olduğunu görmekteyiz. 29 Şubat 1787 tarihli bir vesikada vakfın Karakilise, Belkavak, Yamadı nam divanları kuralarından ve mezralarından öşür topladığını öğreniyoruz. Bu öşrün alınmasında zaman zaman sorunlar

⁸ Davut oğlu Seyyid Mehmet Ali uzun yıllar sonra 1479'da Abdal Ata Zaviyesi'ne vakfettiği hissesinden vazgeçmek istemiş, ancak şahitler de dinlenerek yersiz bulunan bu isteği reddedilmiştir (Köseoğlu, 2009, s.424).

⁹ "Mezranın Abdal ismini taşıması buranın da Abdal Ata veya etrafındakiler tarafından ziraata açıldığı anlamına gelmektedir. Belki de Abdal Ata ve etrafındakiler Yakacık köyüne yerleşmeden önce bir müddet burada yaşamışlardı. Mezranın Abdal ismini alması bu günlerin bir hatırası olmalıdır." (Gülten, 2017, s.432).

yaşandığını ve bunun sürekli hale gelmesi gerekmesi için bu fermanın Çorum mütesellimine gönderildiğini görüyoruz” (BOA, C.EV, 599/30230).

Arşiv kayıtlarında zaviye bünyesinde çalışanların görev unvanlarıyla ilgili de bilgilere rastlanmaktadır. Çalışanların aldıkları ödenekleri gösteren kayıtlarda cabi, ferraş, bevrap ve nazır unvanlarında çalışanlar dikkat çekmektedir. Bu tür görevlerin ve görevlilerin olması elbette Abdal Ata Zaviyesi’nin büyüklüğü ve vakıf mülklerinin genişliği hakkında bilgi vermektedir. Aysemin Çanak Erten’in tespitine göre en az orta büyüklükte zaviyelerde bu çalışanlara rastlanılmaktadır. Bu sebeple Abdal Ata Zaviyesi de “orta büyüklükte” ve vakıf gelirleri “iyi” bir zaviyedir (Çanak Erten, 2013, s.92). Ancak sadece vakıf görevlilerinden hareketle böyle bir sonuca varmak yeterli değildir. Bu makalede tespit ettiğimiz zaviye vakfına gelir getiren elliden fazla köy ve mezranın bulunması Abdal Ata Zaviyesi’nin daha büyük bir kurum olduğuna işaret etmektedir. Haksever de Abdal Ata Zaviyesi’nin Çorum’daki Bektaşî zaviyeleri içinde vakıf mülk ve gelirlerinin zenginliği açısından ilk sırada zikredilebileceğini belirtmiştir (Haksever, 2008, s.70).

4. Abdal Ata Vakfı’nın Görevlileri, Gelirleri ve Giderleri

Osmanlı döneminde vakıflarda kurumun büyüklük ve küçüklüğüne göre çeşitli görevler ve görevliler vardı. Herhangi bir vakıfta zaviyedar (şeyh, postnişin, tekkenişin,¹⁰ seccadenişin, meşihat¹¹), mütevellî, nâzır,¹² câbi, ferraş, kayyum, hitâbet,¹³ bevâb ve kâtip gibi görevler mevcuttu. Bu görevlere Abdal Ata Zaviyesi vakfında da rastlanmaktadır.

Uzun yıllar zaviye şeyhliği ile mütevellîlik görevi vakıf evlatlarından kişiler tarafından birlikte yürütülmüştü. 1727 yılına ait arşiv kayıtlarında Abdal Ata vakfında şeyh ve mütevellî olan evlad-ı vâkıftan Şeyh Hüseyin’in vefat etmesi üzerine meşihat ve tevliyet görevine yine vâkıf evladından Halil oğlu Şeyh Yahya ehliyeti dile getirilerek tevcih edilip berat verilmiştir (BOA, C.EV, 249/12458). Ancak 19. yüzyılın başlarına ait kayıtlarda meşihat ve tevliyet görevlerinin farklı kişilerde olmasından da kaynaklı sürüşmelerin yaşandığı tespit edilmektedir.¹⁴

Abdal Ata Zaviyesi’nin zamanla genişlemesi ve vakıf mülklerinin çoğalması iş yükünün artmasına, bu durum da yeni görevlerin ihdasına sebebiyet vermiştir. Nitekim 17. yüzyılda günlük 4 akçe ücret alan postnişininin vakıf gelirlerini toplamaya ve zaviye hizmetlerini görmeye yetişememesi ve zahmet çekmesi, bu arada zaviye vakfının kötü durumda bulunması bir câbi tayinini zorunlu hale getirmiştir. Günde 1 akçe ve yılda 3 müd buğday karşılığı görevlendirilen Hüseyin isimli câbinin vefatı üzerine 1680 yılında zaviye şeyhi ve mütevellîsinin isteğiyle yeni câbi tayin edilmiştir (BOA, C.EV, 507/25613). Arşiv belgelerinde câbilik göreviyle ilgili bir başka kayda 1793 yılında rastlanmaktadır. O yılda câbilik görevi

¹⁰ “Tekkenişin” tabiri hâlâ Abdal Ata köyü ahalisi arasında kullanılmaktadır.

¹¹ “Bozok sancağına merbut Çorum kazası kurâlarından Abdal Ata karyesinde vâkıf Abdal Ata Zaviyesi vakfının yevmi dört akçe vazife ile ber vech-i meşruta meşihat cihetine...” (BOA, C.EV, 114/5693). 1868 yılında günlük dört akçe ile meşihat cihetine mutasarrıf olan vâkıf evladı Mehmet oğlu Seyyid Ali’nin vefatı üzerine göreve uygun görülen oğlu Ebubekir’in yaşı küçük olduğundan hizmeti eda edebilecek duruma gelinceye kadar Abdullah oğlu Mustafa Efendi’nin vekâleten görevi yürütmesi uygun görülmüştür (BOA, C.EV, 114/5693).

¹² “Çorum sancağıbda vâkıf Abdal Ata Tekyesinin nâzırı olub...” (BOA, AE.SMST.III, 118/9058). Vakfın nâzırına yıllık üç müd buğday tahsis edilmiştir (BOA, C.EV, 520/26254).

¹³ Hitabet ciheti için yıllık üç müd buğday tahsis edilmiştir (BOA, C.EV, 381/19331).

¹⁴ 1821 yılında Osman, Abdullah, Halil, İbrahim, Hüseyin, Bekir, Mustafa, Süleyman, Veli ve Hasan isimlerindeki Abdal Ata evlatları verdikleri bir dilekçede 400 seneden fazladır aziz-i müşarünileyhin zaviyedarları olarak her birlerinin zaviyede 12 adet misafirhanesi bulunduğunu ve buralarda ayende ve revendeye itam-ı taam ettiklerini, vakıf mütevellîsi Seyyid Mehmet’in kendilerine ayrılan vakıf gelirini zabt ederek hizmetlerine engel olduğundan şikâyetçi olmuşlardı (BOA, C.EV, 520/26254).

evlâd-ı vâkıfdan Ali oğlu Seyyid Hasan ile Seyyid Halil Halife üzerine bulunmaktadır (BOA, C.EV, 381/19331).

"Abdal Ata Zaviyesi Vakfı'nın malî işlerini yöneten ve denetleyen nâzır evladiyet üzere seçilmekteydi. Kimi zaman vâkıfın soyundan olmayan kimselerin buna müdahale etmeye çalıştıkları görülür. 19 Ekim 1761 tarihli kayda göre Çorum Sancağı sakinlerinden Mehmed adlı kimse yanına aldığı üç eşkiya ile birlikte gece vakti nâzır Seyyid Ali'nin evini basmış; Ali'yi ve eşini darp edip yaralamıştır. Bu müdahalenin sebebi vakfın parasını yani o anki nakdi ele geçirmek gibi görünmektedir ki bu durumda bir soygun olarak kabul edilebilir." (BOA, AE.SMST.III, 118/9058; Değerli-Küçükdağ, 2018, s.114).

1833 tarihli bir muhasebe kaydında Abdal Ata Zaviyesi vakfında şeyh, müteveli, cibayet memuru, nâzır, bevvab ve ferraşın adları geçmektedir. Bu durum zaviyenin orta büyüklükte olduğunu göstermektedir. Aynı belgede hem vakıf gelirleri hem de bu görevlilere tahsis edilen ücretler de yer almaktadır. Zaviye şeyhi Ebubekir Efendi 70 keyl, cibayetçi Yahya Bey 50 keyl, nâzır Hüseyin oğlu Ebubekir 50 keyl, bevvab Seyyid Ali 40 keyl ve ferraş Mehmet oğlu Halil de 40 keyl ücret almaktadır (Çanak Erten, 2013, s.74).

1419 tarihli Abdal Ata vakfiyesinde mütevellinin kayd-ı hayat şartıyla, yani ömür boyu görevlendirileceği ifade edilmiştir. Kurucu vâkıfın vefatından sonra görev erkek evlada geçerek¹⁵ devam edecek, neslin kesilmesi durumunda zaviye şeyhi aynı zamanda müteveli olacaktı (VGMA, Defter nr. 590, s.69, Sıra 58). Bu şekilde vâkıf hem kendine ve hem de kendinden sona gelecek nesline düzenli bir gelir sağlamıştır. Abdal Ata Zaviyesi vakfının çok sayıda köyün gelirine sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu durum daha anlaşılır hal almaktadır. 1581 tarihli bir arşiv kaydında zaviyede görevli bir de müderrisin bulunduğu tespit edilmiştir (Çanak Erten, 2013, s.77). Dolayısıyla Abdal Ata Zaviyesi'nde medrese ilimlerinin öğretildiği anlaşılmaktadır. Eldeki belgeler Abdal Ata Zaviyesi'nde vakıf gelirlerini toplamakla görevi câbilerin, ayrıca bir nevi kapıcılık işi yapan bevvapların varlığına işaret etmektedir. Yine çoğu vakıflarda karşımıza çıkan, misafirlerin yataklarının, kilim vs. eşyaların serilmesinden, ortalığın süpürülüp temizlenmesinden sorumlu ferraşlar da Abdal Ata Zaviyesi'nde görevlendirilmişlerdi. Aysemin Çanak Erten zaviye üzerine yazdığı tezinde bu görevlilerin mevcudiyetinden hareketle zaviyenin orta ölçekte bir kurum olduğu kanaatini dile getirmiştir (Çanak Erten, 2013, s.78).

Ciddi miktarda gelire sahip olan Abdal Ata Zaviyesi'nin idaresinde zaman zaman problemler yaşandığı tespit edilmiştir. Bu problemlere bakıldığında vakfa ait araziler üzerindeki hak ihlalleri, zaviyenin işleyişiyle alakalı sorunlar, vakfın yönetiminde vakıf evlatları arasındaki kavga ve tartışmalar, vakfa gelir getiren köylerin bağ ve tarlalarının kullanımı konusundaki yaşanan hadiseler, vakfa toprak bağışlayıp dana sonra bundan caymak istenmesi, asli görevini yapmayıp çıkar kavgasına düşen görevliler gibi durumlardır. Osmanlı'da "zaviye ve vakıf yönetiminde evladiyeliğin şart koşulması sık sık problemlere sebep olmuştur. Zaman zaman kurucu şeyh ailesinin çocukları ve torunları arasında yaşanan bir nevi iktidar mücadelesi her zaman olmuştur. Bu yüzden zamanla zaviyelerin asıl işlevlerini unutarak şahısların kendi güç ve kuvvetleri için mücadeleye girdikleri görülmektedir. Bu da zaviye ve

¹⁵ Tevliyet ciheti erkek evlada verilmekle birlikte bazen kız evlattan doğma erkeklerle de verilmiştir. Bunun bir örneğine 1757 yılına ait arşiv kaydında rastlanmaktadır. Keza o tarihte vakıf mütevellisi bulunan Hamdi oğlu Seyyid Ali Çelebi Abdal Ata soyundan gelen kız evlattan doğmadır. Bu sebeple Yahya oğlu Mehmet erkek evlattan geldiğini ve vakfın meşihatının 50 senedir kendi üzerinde olduğunu iddia ederek tevliyetin de kendisine verilmesini talep etmiştir (BOA, C.EV, 48/2378; Değerli-Küçükdağ, 2018, ss.114-115).

vakıfların zaman içinde güç kaybederek, eski güçlerini kaybetmelerine sebep olmuştur.” Böyle bir dava 1581 yılında görülmüş, Abdal Ata köyünden bir kişi zaviyede hak iddia etmiş ve kadiya başvurmuştur. Davaya bakan Çorum ve Boyabat kadıları şahitleri dinleyerek meşihatı şeyh ailesinde bırakmışlardır (Çanak Erten, 2013, ss.78-86).

“Vakıf yöneticileri ile vakfın gelirinden yararlananlar (mürtezikalar) arasında bazen sorunlar da yaşanmıştır. 24 Haziran 1815 tarihli kayda göre Abdal Ata Zaviyesi Vakfı’nın mütevellisi olan Bekir vakfın hâsılâtını toplamakta; tekkenişinlerin hissesine düşeni verdikten sonra kalanıyla vakfın diğer giderlerini karşılamaktadır. Ancak tekkenişinler hisselerine düşenle yetinmeyip vakfın tarlalarını başkalarını iltizama vermiş ve öşürleri mütevelliden habersiz toplamaya başlamışlardır. Vakfın gallesini itlaf ettikleri şikâyetiyle Bekir, vakfın idaresine tekkenişinlerin karışmaması yönünde Çorum Valisi’ne bir emir gönderilmesi için talepte bulunmuştur. 4 Mart 1821 tarihli bir arzuhalde ise Abdal Ata köyünden 10 kişinin bizler tekkede yemek yiyen misafirlere hizmet etmekteyiz, tekkenişiniz iddiasıyla vakıftan hisse talep ettikleri görülmektedir. Yapılan tahkikat neticesinde zaviye vakfından olan mahsulün toplanması ve geliriyle gelip geçen misafir edilip yemek verilmesi görevinin zaviye şeyhinin üzerinde olduğu; Yakacık köyünün çift, buğday ve arpa geliri yekûnu olarak 9.472 akçe ile kayıtlı bulunduğu; mahsul ve vergilerin zaviye vakfı adına toplanması için cabi nazır ve şeyhin görevlendirildiği bildirilerek tekkenişinlik iddiasında bulunanlar müdahaleden men edilmiştir.” (BOA, C.EV, 170/8483; BOA, C.EV, 520/26254; Değerli-Küçükdağ, 2018, s.114).

Resim 2. Abdal Ata Zaviyesi (Camisi) ve Türbesi’nin 20. yüzyılın ikinci yarısından bir görüntü



Kaynak: Çanak Erten, 2013, s.48

Osmanlı arşiv kayıtlarından Abdal Ata Zaviyesi vakfının gelirlerini ve harcamalarını takip etmek mümkündür. 1836 yılı muhasebe defterinde Seyyid Mehmet oğlu Halil’in mütevellisi bulunduğu Abdal Ata Zaviyesi vakfının bağlı köylerden yıllık 500 kile malikâne geliri vardı (Çorumlu Dergisi, 1941, s.320). 1841 ve 1842 tarihlerinde Hüseyinabad (Alaca) nahiyesinde vakfa ait köylerden elde edilen ürünler vakıf mütevellisi Seyyid Hacı Halil ve Seyyid Yahya halifelerin idaresinde idi. Bu köylerden 1841’de 192,5 kile buğday, 178,5 kile arpa; 1842’de ise 460,5 kile buğday ve 412,5 kile arpa mahsul elde edilmiştir. Ayrıca bu iki yıla ait muhasebe kaydında 1841 yılı itibarıyla vakıf hâsılâtı 2.732 kuruş, 1842’de ise 3.333 kuruştur. Toplam gelir 6.065 kuruş olup 1.516 kuruşluk da masraf kaydı edilmiştir (BOA, EV.d, Nr. 11538, v. 2a). Abdal Ata köyüne ait 1845 tarihli temettuat kayıtlarında ise köyün

hane sahiplerinden elde edilen toplam yıllık gelir 25.570 kuruş olup bunun 9.848 kuruşu devlete vergi olarak gitmiş, kalan zaviyeye harcanmıştır (Çanak, 2018, s.28). Abdal Ata Zaviyesi vakfına ait bir diğer muhasebe kaydı 1851-1861 yıllarına aittir. Bu on yıllık dönemde vakfın toplam geliri 25.903 kuruştur. Bu gelirin 6.322 kuruşu hazineye aktarılmış, geriye kalan kısmı zâviyedar, mütevellî ve diğer görevlilerle yapılacak masraflara ayrılmıştır. O sırada vakfın mütevellisi olarak Mehmet oğlu Halil bulunmaktadır (Çorumlu Dergisi, 1941, ss.322-323).

Resim 3. Abdal Ata Türbesi'nin iç kısmının günümüzdeki durumu



Abdal Ata Zaviyesi vakfının elliden fazla köy ve mezrasından gelen gelirlerin sekiz farklı fonksiyon için harcandığı anlaşılmaktadır. Diğer Bektaşî zaviyelerinde ve vakfiyenamelerinde karşımıza çıkan ilk ve genel harcama birimi "ayende ve revendeye itam-ı taam"dır (BOA, C.EV, 520/26254). Abdal Ata Zaviyesi kervanların geçiş yolu üzerinde kurulmuştu. Kervanların güvenliği ve yolcuların ikamet ve iâşesi bakımından hizmet vermişti. Abdal Ata Zaviyesi bu yol güzergâhında olduğu için misafirleri çoktu. Onların iâşe ve ibatesi için geniş mutfağı ve vakıf malı köy odalarıyla hizmet vermekte ve buna köy halkı da destek olmaktaydı. Bu itibarla Abdal Ata Zaviyesi'nin asli fonksiyonu gelip geçen yolcuların, fakirlerin, ziyaretçi ve misafirlerin doyurulup güzelce ağırlanması idi. Sadece yolcular değil, ihtiyaç sahipleri için de bir sığınak ve barınma sağlıyordu. Zaviyede yolculara ve doyurulacak mihmanlara geceyi de geçirebilecekleri imkânlar hazırlanmıştı. 17. yüzyılda Bektaşî zaviyelerini ziyaret eden ve oralarda konaklayan Evliya Çelebi günün hangi vaktinde gelinirse gelinsin zaviyelerde mutlaka lokma ikramında bulunulduğuna şahitlik etmektedir. Bu yedi gün yirmi dört saat kesintisiz hizmet veren zaviyelerden biri de Abdal Ata'dır. 1843 tarihli zaviye vakfının muhasebe defterinde gelirlerinin fazlasının da "vakf-ı mezbûr ayende ve revendeye meşruta idüğü" belirtilmiştir (BOA, EV.d, Nr. 11538; BOA, C.EV, 520/26254).

Vakfın gelirlerinin harcandığı diğer kalemler Abdal Ata'nın soyundan gelen yöneticilerin maaşları, tahsildarların ücretleri ve zaviyede ikamet edip hizmetleri yürüten dervişânın ihtiyaçlarıydı. Ayrıca zaviyenin zamanla eskiyen ve yıpranan kısımlarının onarım ve tamirâtı, ihtiyaca göre yeni binaların inşası gibi harcamalar vakıf gelirlerinden karşılanıyordu. Vakıf gelirlerinin bu onarım, inşâ ve tamirâtı karşılamaması durumunda merkezi bütçeden takviyeler yapıldığı da malumdur. Bunlarla birlikte 1581 yılında Abdal Ata Zaviyesi'nde bir

müderresin varlığı gelirlerin eğitim için de harcandığını göstermektedir. Haksever bu müderresin çocuklara okuma yazma öğretmesi ve onların ahlakî eğitimi için istihdam edildiği kanaatindedir. Yine “zamanın ihtiyaçlarına göre Mescid-i Nebvî’nin hademeleri” için de Abdal Ata Zaviyesi vakfından 50 kile kadar ödenek ayrılıyordu. Haksever, Abdal Ata Zaviyesi’nin yönetim ve halk tarafından ileri düzeyde itibar görmesinin bir sebebi olarak Haremeyn-i Şerifeyn Nezareti’ne bağlı vakıflar arasında yer almasını, vakıf gelirlerinden Mekke ve Medine’deki hizmetler için de pay ayrılıyor olmasında görmektedir (Haksever, 2008, s.71, 74).

Abdal Ata Zaviyesi vakfı 1925 yılında tekke, zaviye ve türbelerinin kapatılmasından sonra vakıf hizmetleri de ortadan kalkmıştır. Burada sadece cami hizmetlerine izin verilmiş, zaviye ve vakıf hizmetlerine son verilmiştir. Bu itibarla vakıf malları devlet tarafından kamulaştırılıp özel mülkiyete dönüşmüştür.

Sonuç

Horasan erenleri Anadolu’nun Türk yurdu haline gelmesinde, iskân ve imarında, insanımızın manevi dünyasında silinmez katkılar sağlamışlardır. Hünkâr Hacı Bektaş Veli’nin 13. yüzyılda Anadolu’da bozulan halkın dirlik ve düzenini yeniden sağlamak göreviyle Horasan’dan gelmesiyle beraberinde Kalenderi, Yesevi, Ahi erenleri de faaliyet göstermiştir. Bu erenlerden biri Çorum Yakacık/Yanacık köyüne yerleşen Abdal Ata’dır. Abdalan-ı Rum’un seçkin temsilcilerinden olan Abdal Ata bölgede Türk iskânının gerçekleşmesine imkân sağlayarak boş bulunan tarım arazilerinin değerlendirilmesi benzeri sosyo-ekonomik bir dinamizm oluşturmuştur. Abdal Ata sadece hitap ettiği dervişleri ve topluluğu tarafından değil devlet adamları ve idareciler nezdinde de itibar görmüştür.

Abdal Ata’nın 13. yüzyılda Anadolu’ya geldiği anlaşılmakta, ancak zaviyesini ne zaman tesis ettiği tespit edilememektedir. Zaviyeye dair en eski tarihli belge 1419 yılına ait vakfiyenedir. Bu tarihte Abdal Ata Zaviyesi’nde postnişin olan Abdal Ata oğlu Şeyh İlyas Yakacık/Yanacık köyünde ve Yamadı nahiyesinde bazı köy ve mezraları satın alarak vakfetmiştir. Vakfiye evladiyet ve meşrutiyet üzere kurulmuş, zaviyede postnişin ve müteveli görevlerine Abdal Ata soyundan gelen kişilerin yürütmesi, ayende ve revendeya itam-ı taam edilmesi şart koşulmuştur. Zamanla vakfa Çorum merkez, İskilip, Karahisar-ı Demirli, Emlâk ve Hüseyinabad (Alaca) kazalarında/nahiyelerinde elliden fazla köy ve mezranın gelirleri vakfedilmiştir. Bu kadar çok sayıda ve geniş alanda köy ve mezraların gelirlerinin zaviyeye vakfedilmiş olması buranın maddi açıdan iyi bir duruma geldiğini göstermektedir. Zaviyenin stratejik bir konumda, ulaşım ağları üzerinde devlet tarafından desteklenmesi söz konusudur. Yakacık/Yanacık köyü zaman içerisinde Abdal Ata’nın adıyla anılmaya başlanmıştır. Sadece bu köy değil çevredeki Ahi İlyas ve Teslim gibi köyleriyle beraber Alevi Türkmen yerleşimin yoğun yaşandığı Bozboğa Ovası’dır. Verimli bir arazi havzasına sahiptir.

Abdal Ata Zaviyesi kuruluşunda Kalenderi, Yesevi ve Ahi kurumu olarak faaliyet göstermiştir. 16. yüzyılda baba, abdal vesair adlarla anılan zaviyelerle beraber Bektaşilik yoluna bağlanmış, Abdal Ata’nın hatıralarını ve türbesini Bektaşî dervişleri sahiplenmiştir. Elimizde Abdal Ata Zaviyesi’ne Hacı Bektaş Veli Dergâhı postnişinleri arzıyla tekkenişin atandığını gösterir arşiv belgeleri bulunmaktadır. Bu bağlantı beraberinde 1826 yılında Bektaşî yasağı sırasında Abdal Ata Zaviyesi’nin faaliyetlerinin de durdurulmasını getirmiştir. Hatta zaviye kısmının fonksiyonlarına son verilerek Bektaşî baba ve dervişleri buradan

sürgün edilmiş, muhtemelen türbe mahalli Nakşi şeyhlerinden veya hocalardan birine tevdi edilmiştir. Dönemin Osmanlı yönetimi zaviyenin sadece cami ve türbe olarak hizmetine izin vermiştir. Oysaki Abdal Ata Zaviyesi'nin zaviye, misafirhane, tabbakhane, müteveli evi, hamam gibi topluma yönelik bölümleri de bulunmaktaydı. Bektaşî yasağının zamanla yumuşamasıyla Abdal Ata Zaviyesi vakfı vâkîf evladı idaresinde devam etmiştir.

Alevi-Bektaşî Türkmen nüfusun en yoğun olduğu vilayetler arasında yer alan Çorum'da Elvan Çelebi, Koyun Baba, Hüseyin Gazi, Karadonlu Can Baba, Balım Sultan gibi Horasan erenleriyle beraber Abdal Ata'nın da varlık gösterdiği, yakın zamana kadar Alevi toplumun Abdal Ata Türbesi'nde kurban ve benzeri ibadetler gerçekleştirdiği bilinmektedir. Bölgede önemli bir eren olan Abdal Ata'nın türbesinin herkese açık olması ve her inanç kesiminden insanımızın burada rahat bir şekilde inançlarının gereklerini yerine getirebilmeleri gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdal Ata Vakfı hakkında bir muhasebe sureti. *Çorumlu Dergisi*. 4/30. 1941. 320.
- ALAY, Z. (2005). Muhyiddin Çelebi'nin Hızır-nâmesi (İnceleme-Metin), Selçuk Üniversitesi SBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi , Konya.
- Ali İzzet Efendi. (2007). Çorum Evliyalrı (Tezkire-i Makâimât), Sad. Ethem Erkoç.
- ALTI, A. (2022). Bektaşî Şeyhlerinin Hacı Bektaş Veli Tekkesi (Pirevi) postnişinlerinin arzlarıyla atanmaları. *Edeb Erkan*. 2. 1-10. <https://doi.org/10.59402/EE002202201>
- BOA, AE.SAMD.III, 80/8033; 118/9058.
- BOA, C.EV, 48/2378; 249/12458; 287/14608; 500/25252; 507/25613; 114/5693; 159/7934; 170/8483; 204/10185; 381/19331; 510/25787; 520/26254; 599/30230.
- BOA, EV.d, Nr. 11538; Nr. 26003, s.3.
- BOA, HAT, 626/30930.
- BOA, ML.VRD.TMT.d., Nr. 534, v.2-17.
- Çanak Erten, A. (2013). Abdal Ata Zaviyesi. Cumhuriyet Üniversitesi SBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Çanak, A. (2018). Temettuat Defteri Kayıtlarına Göre Abdal Ata Köyü. *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*. III/II. 23. Erişim adresi: <http://dergipark.org.tr/tr/pub/inciss/issue/57374/812856>
- Çanlı, M. (2013). Ankara, Kastamonu, Sivas Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Çorum (1869-1908).
- Çorum Şer'iye Sicili, nr.7, s.139, 143, 313; nr.9, s.25.
- Çorumlu Edhem Babazâde Ali İzzet Efendi. (2013). Tezkire-i Makâlât, Aktaran. Mehmed Veysî Dörtbudak, Sufî Araştırmaları. 7. 80.
- Değerli, A.-Küçükdağ, Y. (2018). Vaka-i Hayriyye'ye kadar Anadolu'da Bektaşî Tekkeleri ve Zaviyeleri. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 15. 107-135. <https://doi.org/10.24082/2018.abked.195>
- Dündar, A. (2007). Abdal Ata Zaviyesi. Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu. II. Haz. M. Mahfuz Söylemez vd. Çorum. 963.
- Gülten, S. (2017). Çorum'da Kalenderî geleneğinden Bir Abdal: Kutbu'l-Büdelâ Abdal Ata ve Zaviyesi. *Türk Tarihine Dair Yazılar-II*. Ed. A. Demir-T. Kalkan-E. Erdoğan. Gece Kitaplığı. 423-434.
- Haksever, A. C. (2008). Çorum'da Bektâşî Zaviyeleri: Tarihî Süreçler ve Fonksiyonları. *EKEV Akademi*. 12/36. 67-86.
- Koçak, Y. (2004). Şah İbrahim Ocağı'ndan gelen bir şeyh Safi Buyruğu. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 30(2).
- Korkmaz, Ş. (1995). H. 1255-1264 (M. 1839-1847) Tarihli Çorum Şer'iye Sicili (transkripsiyon ve değerlendirme). Gazi Üniversitesi SBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara
- Köprülü, M. F. (1979). Baba. İA. II. 166.
- Köseoğlu, N. (1939a). Köy adlarına göre bir araştırma. *Çorumlu*. 11/13. 418-422.
- Köseoğlu, N. (1939b). Köy adlarına göre bir araştırma. *Çorumlu*. 2/13. 16/399.
- Köseoğlu, N. (2009). Tarihte Çorum köyleri: Abdalata. *Çorumlu Dergisi*. I. 427.
- Köseoğlu, N. (1939c). Tarihte Çorum köyleri. *Çorumlu Dergisi*. 2/14. 424.
- Kurt, Y. (1995). Çorum Sancağı kişi adları (XVI. Yüzyıl). *Belleten*. 59/224. 85-116.
- Kurt, Y. (2000). Hoca Ahmed Yesevi'nin Rum Eyâletindeki zaviye kurucuları üzerindeki etkileri. *Yesevîlik Bilgisi*. 520.
- Maden, F. (2020). Bektaşî Tekkelerinin kapatılması (1826). *Türk Tarih Kurumu Yayınları*.
- Necipoğlu, G. (2005). The Age of Sinan an architectural culture in the Ottoman Empire.
- Öz, B. (2001). Dünya'da ve Türkiye'de Alevi-Bektaşî Dergâhları. İstanbul.

- Özsemerci, S. (2019). *Çorum ili yer adlarının halkbilimsel açıdan incelenmesi*, Yozgat Bozok Üniversitesi SBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat.
- Pakalın, M. Z. (1993). Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü. I.
- Şahin, H. H. (2012). Çorum nüfus defterleri (1844). Ankara.
- Şahin, E. (2017). 1754 Numaralı Çorum Şer'iyye Siciline göre Çorum'da sosyal ve ekonomik hayat (1826-1838). Hitit Üniversitesi SBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, Çorum.
- VGMA, Defter nr. 590, s.69, Sıra 58.

HİTİT SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Hitit Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2757-7949

Cilt | Volume: 18 • Sayı | Number: Âbdal Ata Sempozyumu
Mart | March 2025

II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Âbdal Ata Özel Sayısı
II. International Symposium on Wisdom Tradition from Turkestan to Anatolia: Âbdal Ata

Moğol Dönemi Azerbaycan'ında Bir Sufi Şeyhi: Seyyid Cemâleddin Tebrîzî

A Sufi Sheikh in Mongolian Period Azerbaijan: Seyyid Jamal al-Din Tabrizi

Namiq MUSALI

Prof. | Prof.

Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Tarih Bölümü, Kastamonu, Türkiye
Kastamonu University, Faculty of Humanities and Social Sciences,
Department of History, Kastamonu, Türkiye
nmusali@kastamonu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1291-8380>
<https://ror.org/015scty35>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 01.10.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 09.03.2025

Yayın Tarihi | Published: 15.03.2025

Atıf | Cite As

Musalı, N. (2025). Moğol Dönemi Azerbaycan'ında Bir Sufi Şeyhi: Seyyid Cemâleddin Tebrîzî. *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(Âbdal Ata Sempozyumu), 37-56. <https://doi.org/10.17218/hititsbd.1559426>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: husbededitor@hitit.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititsbd>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: husbededitor@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititsbd>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A Sufi Sheikh in Mongolian Period Azerbaijan: Seyyid Jamal al-Din Tabrizi*

Abstract

The family tree of Seyyid Jamal al-Din Tabrizi goes back to the Prophet Muhammad. His real name is Muhammad, and his last name is Abu al-Hassan. He was born in Tabriz. He completed his education at the famous Jami al-Azhar Madrasah in Egypt. He then returned to Tabriz and became a disciple of Sheikh Shahab al-Din Mahmud Tabrizi, who belonged to the Abhariyya branch of the Suhrawardiyya Sufi sect. Later he was sent by his mentor to the Astara region to carry out spiritual activities. Thus, Seyyid and his family settled in the village of Buteser (now Penser) of Astara. For many years he showed the right path to the people in the dervish lodge that he founded there. Living in Buteser, Seyyid Jamal al-Din lived very poorly, making ends meet by working in his small field and selling the products obtained from there. However, he took precautions so that no one would notice his poverty and send him alms. Seyyid Jamal al-Din, described in the sources as "kashif-i asrar-i yaqin" (explorer of the secrets of certainty), was also a miraculous saint. He played an important role in the adoption of Islam by some of the Mongol rulers of Azerbaijan. It is known that Seyyid Jamal al-Din had khalifas named Sheikh Seyyid Muhammad al-Kasireh, his son Sheikh Seyyid Ali, Sheikh Seyyid Abu al-Qasim, Babil and Sheikh Ibrahim Zahid Gilani. The last person was his spiritual heir and son-in-law. In addition, Seyyid Jamal al-Din had a son named Seyyid Sadullah, who continued his path, and the sheikh sent him to Baku as a spiritual propagandist. Although some researchers identified Seyyid Jamal al-Din Tabrizi with Ayn al-Zaman Jamal al-Din Gili, this is not true. The grave of Seyyid Jamal al-Din is currently located in the village of Penser, Astara region of the Republic of Azerbaijan and is visited by the people. As can be seen from the explanatory text inside the tomb, the building was demolished twice by the Soviet authorities in 1937 and 1953. However, after I. V. Stalin's death, as Soviet oppression eased, the villagers renovated the tomb in 1956, and the current mausoleum was built in 1985.

Keywords: Sufism, Suhrawardiyya, Mongols, Azerbaijan, Astara

Moğol Dönemi Azerbaycan'ında Bir Sufi Şeyhi: Seyyid Cemâleddin Tebrîzî**

Öz

Seyyid Cemâleddin Tebrîzî'nin soyağacı Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Asıl ismi Muhammed, künyesi Ebû'l-Hasan'dır. Tebriz'de doğdu. Eğitimini Mısır'daki meşhur Câmîü'l-Ezher Medresesi'nde tamamladı. Ardından Tebriz'e döndü ve Sühreverdîyye tarikatının Ebheriyye koluna mensup olan Şeyh Şehâbeddin Mahmud Tebrîzî'ye intisap etti. Daha sonra mürşidi tarafından irşat faaliyetlerinde bulunmak üzere Astara yöresine gönderildi. Böylece Seyyid, ailesi ile birlikte Astara'nın Buteser (bugünkü Penser) köyüne yerleşti. Orada kurmuş olduğu zaviyede uzun yıllar boyunca halkı irşat etti. Buteser'de yaşarken Seyyid Cemâleddin çok fakir bir yaşam sürer, kendine ait ufak bir tarlada çalışarak ve oradan elde ettiği mahsülü satarak geçinirdi. Fakat fakirliğini kimse anlayıp da sadaka göndermesin diye tedbir alırdı. Kaynaklarda "kâşif-i esrâr-ı yakîn" (sağlam bilgi sırlarının keşfedicisi) olarak tanımlanan Seyyid Cemâleddin, aynı zamanda keramet sahibi bir veli idi. Kendisi Azerbaycan'daki bazı Moğol idarecilerin İslâmiyet'i kabulünde önemli bir rol oynamıştı. Seyyid Cemâleddin'in Şeyh Seyyid Muhammed el-Kesîre, oğlu Şeyh Seyyid Ali, Şeyh Seyyid Ebû'l-Kasım, Bâbil, postnişini ve damadı Şeyh İbrahim Zâhid Geylânî adlı halifelerinin olduğu bilinmektedir. Bunların yanı sıra Seyyid Cemâleddin'in yolunu sürdüren Seyyid Sadullah adlı oğlu vardı ve şeyh onu irşat görevi ile Bakü'ye göndermişti. Bazı araştırmacılar Seyyid Cemâleddin Tebrîzî ile Aynü'z-Zaman Cemâleddin Gîlî'yi özdeşleştirmişlerse de bunun aslı yoktur. Seyyid Cemâleddin'in türbesi günümüzde Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Astara ilçesinin Penser köyünde bulunmakta olup, halk tarafından ziyaret edilmektedir. Türbe içinde bulunan tanıtım yazısından belli olduğu üzere 1937 ve 1953 yıllarında türbe binası iki kez Sovyet yönetimi tarafından yıkılmıştır. Fakat İ. V. Stalin'in ölümünden sonra Sovyet baskısında bir yumuşama meydana gelince, 1956 yılında köy halkı orayı yeniden onarmış, 1985 yılında ise bugünkü türbe binası inşa edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sühreverdîyye, Moğollar, Azerbaycan, Astara

* This study is a revised version of the paper presented at the II. International Symposium on Wisdom Tradition from Turkestan to Anatolia: Abdal Ata organized by Hitit University between April 26-27, 2024.

** Bu çalışma 26-27 Nisan 2024 tarihleri arasında Hitit Üniversitesi tarafından düzenlenen II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Sempozyumu'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

Giriş

XIII. yüzyıl İslâm âlemi açısından büyük bir imtihan ve ciddi bir değişim asrıdır. Bu dönemde Müslümanlar bir taraftan Endülüs, Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da Haçlı tehdidine karşı mücadeleyi sürdürürken, öte yandan yıkıcı Moğol saldırılarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Netice itibariyle Doğu Türkistan'dan Anadolu'ya kadar İslâm coğrafyası Moğol tahakkümü altına alınmıştır. Cüretkâr dış tehditler, acımasız katliam ve tahribatlar, ağır sonuçlar doğuran istilalar, işgalcilerin gerek günlük hayat tarzı ve dünya görüşü, gerekse de kültürel ve inançsal değerleri ile İslâm medeniyeti arasında var olan ciddi farklılıklar ve bütün bunların neticesinde ortaya çıkan derin siyasî kargaşa, içtimâî huzursuzluk, iktisadî gerileme ve manevî tedirginlik karşısında İslâm toplumu kendi iç dinamiklerini harekete geçirme ihtiyacı hissetmiştir.

Dünya tarihinin pek çok aşamasında ve değişik coğrafyalarda müşahade ettiğimiz üzere Moğol fütuhâtı sonrasında galip gelerek hâkim konumuna yükselen kavim ile mağlup olarak mahkûm duruma düşen toplum arasında, günümüz tabiriyle ifade edecek olursak, bir medeniyet çatışması yaşanmaktaydı. Medeniyet alanındaki bu üstünlük kurma mücadelesi, harp meydanındaki savaş kadar kısa sürmeyecekti. Bu devirde toplum içinde büyük nüfuza sahip olan ve sosyal hayatta aktif rol alan sufi liderler bir yandan halkın irşadı ve maneviyatının yükseltilmesi ile uğraşırken, öte yandan da karizmatik şahsiyetleri, fevkalade kerametleri, etkili hitabetleri ve derin hikmetleri ile Moğol idarecileri mezalimden çekindirme ve hatta onları İslâm'a davet etme teşebbüsünde bulunmaktaydılar. İşte bu ağır şartlar altında İslâmiyet, kendi yaşam hakkını ispatlamalı ve kendisini Moğolların gayrimüslim hükümdarlarına kabul ettirmeliydi. Bu dönem, kendi bünyesinde Müslüman varlığının Asya'daki perspektifleri açısından çok sayıda tehlikeleri ve endişeleri barındırmasına rağmen yine de İslâmiyet'in zaferiyle sona erdi. Bu zaferde sufilerin rolü, azımsanamayacak kadar büyüktü. Zira Moğol idareciler çoğu zaman resmî Sünnî ulemanın değil, sufi şeyhlerin etkisi altında kalarak İslâmiyet'e yöneliyorlardı (Trimingham, 1971, ss.90-91).

Fakat bu galibiyete kolay ulaşılmamıştır. Zafer noktasına gelinceye kadar İslâm coğrafyası muhtelif kıyımlara, zulümlere, direnişlere, kalkışmalara sahne olmuştur. İşte bu baskı yıllarında tarih, Müslüman toplumun aktif kesiminin sufi zaviyeleri ve tekkeleri etrafında toparlanma sürecine tanıklık etmekteydi. Bu sufi merkezleri, medeniyet çatışmasının ortasında İslâmiyet'in birer ilim-irfan kalesine dönüşmekteydiler. Gittikçe yaygınlık kazanan tasavvuf öğretisi, toplum nezdinde kimi zaman bir umut ışığı, kimi zaman da bir direnç mekanizması rolünü oynuyordu.

İlhanlı döneminin dinî açıdan en önemli gelişmesi, sufi tarikatlarının hızlı bir şekilde yaygınlaşmasıydı. Daha erken dönemde sufiler, mürşit etrafında serbest (gevşek) bir şekilde toplanmış olan bireysel zâhidler olma eğilimine sahiptiler. Fakat Moğollar zamanına gelindiğinde tasavvuf, iyi bir şekilde örgütlenmiş kardeşliklere sahip olan kitlesel bir hareket hâline geldi (Potter, 1994, s.78).

Güvensizlik ve istikrarsızlık sorunun var olduğu, İslâmiyet'in kendinin bile tehlikede altına girdiği o yıllarda manevî temellere dayalı bu tür örgütlenmeler halk nezdinde bir hayli cazip görünüyordular.

Yine Moğol istilası devrinde tasavvuf temelli örgütlenmelerin ehemmiyetine temas eden İngiliz müsteşrik Prof. Dr. A. Lambton (2011, s.225), durumu şöyle değerlendiriyor:

İlhanlı hâkimiyeti sırasında da sufiler dinî faaliyetlerine devam etmişler ve birçok şehirde, dönemin dinî yaşamının karakteristik bir özelliği olarak hangâhlar kurmuşlardır... Şeyhlerden birçoğu, bu hangâhlarda hatırı sayılır bir nüfuz edinerek gayretleriyle, taraftarlarını devlet görevlilerinin saldırılarından korumuşlardır.

Nitekim Moğollar sufilerden, özellikle de onların kerametlerinden etkilenmekteydiler (eş-Şeybî, 1387, s.82). Fakat toplumun faal kısmını hangâhlar etrafında birleşmeye zorlayan sebep sadece tehlike ve korku kaynaklı değildi; insanlar aynı zamanda ümmetin bekası endişesi ve buhrandan kurtuluş arayışları ile tasavvufa yönelmiş oluyorlardı. Medeniyet çatışması İslâmiyet'in lehine sonuçlandıktan sonra da doğal olarak sufi liderlerin iktidar ve toplum üzerindeki etkileri devam etmişti.

Tasavvuf konulu tetkikleriyle tanınan İngiliz şarkiyatçı J. S. Trimingham'ın (1971, s.67) bu bahiste tespitleri dikkate şayandır:

Sufiler, Moğollar nezdinde İslâm'ın önderleri olarak ulema sınıfının yerini almış ve bu dinin mühim temsilcilerine dönüşmüşlerdi. Bu dönemde sufiler, halkın gözünde dinin yeni tip temsilcileri hâline gelmişlerdi ve onların etkisi, ölümünden sonra da sürmekteydi. Bu dönemde türbe, İslâm'ın sembolü olarak caminin yerini alıyor. Türbe, derviş tekkesi ve zikir katılımcıları zümresi, gerek İranlılar gerek Türkler ve gerekse de Tatarlar nezdinde bu canlı dinin zâhirî şekillerine dönüşüyor.

Neticede tasavvufun zaferi, kuşkusuz İslâm'ın da zaferiydi. İranlı araştırmacı A. Zerrînkûb'un (2017, s.90) işaret ettiği üzere;

Moğollar dönemi sadece İran'da değil, aynı zamanda Hindistan, Türkistan, Şam, Rum, Mısır ve Afrika gibi Müslüman ülke ve şehirlerden birçoğunda tasavvufun çiçek açma dönemi idi. Bu dönemde bu topluluğun her yerde tekkeleri, vecd ve sema meclisleri vardı.

Sufi tarikatların İlhanlı saltanatı ile zaman zaman irtibat içinde bulunması, zulme boyun eğmeye değil, halkı mezalimden ve baskılardan korumaya, Moğol idarecilere İslâm'ı tanıtmaya, onları Müslüman kimlik içinde eritmeye ve sonuç itibarıyla din-i mübinin kuvvetlenmesine hizmet etmekteydi.

Böylece İslâm medeniyeti, batıdan, doğudan ve içten kendisine yönelen tehlikeleri bertaraf etmek suretiyle XIII. yüzyılın karanlığından sıyrılarak tekrar bir güneş gibi dünyaya doğmayı başardı. Fakat bu doğuş, bahsi geçen zulmet içinde birer yıldız gibi parlayan Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin, Şems-i Tebrîzî'nin, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin, Sadreddin Konevî'nin, Ahi Evran Hôyî'nin, Hacı Bektaş-ı Velî'nin, Şeyh Zâhid Geylânî'nin, şiirleri ile asırlar sonrasında bile gönülleri fethetmeyi başaran Yunus Emre'nin ve daha nice irfan ehlinin gayretleri ile mümkün olmuştur. Ahilerin, abdalların, gazilerin ve bacıların timsalinde toplumun sosyal, ekonomik, manevî ve askerî güçleri o çetin dönemde yeni bir miladın temellerini atmayı başarmışlardır. XIII. yüzyılın önemli mutasavvıflarından biri de Azerbaycanlı sufi önderi Seyyid Cemâleddin Tebrîzî'dir. Biyografisi yeterince aydınlatılmamış olan bu zatın hayatı ve faaliyetlerine makale çerçevesinde ışık tutulmaya çalışılacaktır.

İsmi Halvetiyye, Safeviyye, Bayramiyye ve Celvetiyye gibi tarikatların silsilelerinde yer alan Seyyid Cemâleddin Tebrîzî üzerine başlıca kaynaklar söz konusu tarikatlara ait literatürden ibarettir. Safeviyye tarikatı mensuplarından İbn Bezzâz Erdebîlî'nin 1358 yılında tamamladığı

Safvetü's-Safâ, Seyyid Cemâleddin'in halifesi ve damadı Şeyh Zâhid Geylânî'nin soyundan gelen Sultan Mahmud Zâhidî'nin XIV. yüzyıl sonları veya XV. yüzyıl başlarında kaleme aldığı *Akâ'id-i Evliyâ-yı Seb'a*, Safevî dönemi yazarlarından Neşâtî'nin 1542-1543 yıllarında *Safvetü's-Safâ*'ya dayanarak hazırlamış olduğu *Şeyh Safi Tezkiresi*, Halvetiyye tarikatından Cemâleddin Mahmud Hulvî'nin 1609-1621 yılları arasında telif etmiş olduğu *Lemezât-ı Hulviyye ez Leme'ât-ı 'Ulviyye*, Bayramî/Melâmî silsilesinden Attâr Receb Çelebi'ye bağlanmış olan Osmanlı devlet memuru Kâtip Hacı Ali Efendi'nin 1665 yılında sufi ve ulema biyografileri üzerine yazdığı *Tuhfetü'l-Mücâhidîn ve Behcetü'z-Zâkirîn*, Celvetiyye şeyhlerinden İsmail Hakkı Bursevî'nin 1724 senesinde kaleme aldığı *Silsiletü't-Tarîkatü'l-Celvetiyye* ve Halvetî-Şa'bânî büyüklerinden olan İbrahim Hâs'ın (ö. 1762) *Silsile-i Tarîk-i Halvetiyye-i Karabaş el-Kastamonî* adlı eserleri konuya ilişkin bilgiler ihtiva eden kaynaklardır. Bunların arasında sadece *Safvetü's-Safâ* Farsça yazılmış olup, geri kalan eserler Türkçe kaleme alınmışlardır. Bunların dışında Kübreviyye tarikatının bir kolu olan Nurbahşiyye'nin kurucusu Seyyid Muhammed Nurbahş'ın (1393-1464) *Silsiletü'l-Evliyâ* isimli Arapça risalesinde de Seyyid Cemâleddin Tebrîzî üzerine kısa bilgiler aktarılmıştır. Modern araştırmacılardan İsa Azimbekov, Meşedihanım Nemet, Afgan Şefiyev, Orhan İsmayılzade, Samed Muvahhid, Süleyman Gökbulut ve diğerlerinin çalışmalarında konuya dair bazı görüş ve tespitlere rastlamaktayız.

1. Seyyid Cemâleddin'in Biyografisi

Soyağacı Hz. Peygamber'e ulaşan Seyyid Cemâleddin, Azerbaycanlıdır ve Tebriz şehrinde doğmuştur. Her ne kadar kendisinin Şiraz'ın Kalincar nahiyesinde Yenkenler köyünde doğmuş olduğuna dair bazı iddialar mevcutsa da bu varsayımın şaibeli olduğu görülmektedir. Zira Kalincar, Şiraz'da değil, Hindistan'da bir yer adıdır.¹ Seyyid Cemâleddin, gerek taşıdığı Tebrîzî nisbesine ve gerekse de *Silsiletü't-Tarîkatü'l-Celvetiyye*'de yer alan "Bu şeyh-i ma'rîfet-nihâd ve sâhib-i irşâd dahi Tebriz'de mâder-zâd olup" şeklindeki bilgiye binaen Tebriz'de dünyaya gözlerini açmıştır (Efendi, 1994, s.92). Doğum tarihi belli değildir. İranlı yazar A. Haydariyân (1392), hiçbir kaynağa atıf yapmadan Seyyid Cemâleddin'in 585/1189'da doğduğunu belirtmekteyse de bu iddia mesnetsizdir.

Lemezât-ı Hulviyye'ye göre faziletli seyyidlerden, iyi ve hür insanlardan olan bu zatın asıl ismi Muhammed, lakabı Cemâleddin ve künyesi Ebü'l-Hasan'dır. İlim tahsilini Mısır'daki meşhur Câmîü'l-Ezher Medresesi'nde tamamladı. Ardından Tebriz'e gelerek Sühreverdiyye-Ebheriyye silsilesi mürşitlerinden Şeyh Şehâbeddin Mahmud Tebrîzî'ye intisap etti.² Seyyid Cemâleddin bâtinî ilimler için hazır olduğunda, Şeyh Şehâbeddin'in ileri makamlara ve sırlara ulaşmış bulunan Ebü'l-Kasım Geylânî adlı bir müridi vefat etti. Vefatı öncesinde cenazesinin memleketine gönderilmesini rica ettiği için Şeyh Şehâbeddin, onun cesedini

¹ Bazı XVII. yüzyıl yazarları, Şirazlı Şeyh Cemâleddin Bâklincâr ile Şeyh Cemâleddin Tebrîzî'yi karıştırmışlardır (Hulvî, 1980, s. 375; Kâtip, 2024, ss. 831-832). Oysaki Şirazlı Şeyh Cemâleddin, Sühreverdiyye-Ebheriyye şeyhlerinden Ziyâeddin Mesud'un müridi olduğu halde, Tebrizli Seyyid Cemâleddin yine aynı silsileden olan Şeyh Şehâbeddin Mahmud'un müritlerindendir. Ayrıca Şirazlı Cemâleddin'in mezarı Şiraz'da olduğu halde (bk. Lâmiî, 1289, ss. 305-306), Tebrizli adaşının mezarı Azerbaycan'da, Astara'nın Buteser köyündedir. Böylece bu iki kişi arasındaki isim ve silsile benzerliğinin böyle bir karışıklığa yol açtığı görülmektedir.

² Şehâbeddin Mahmud Tebrîzî (ö. 652/1255), Azerbaycan'ın önemli sufi şeyhlerindendir. Güney Azerbaycan'ın Meşkin yöresinde, Tebriz'in 95 km. kuzeydoğusunda bulunan Eher şehrinde (Eher-i Meşkin'de) doğduğundan dolayı hem de Eherî nisbesiyle tanınır. Bağdat'ta eğitim gördü. Tebriz'in Surhab Medresesi'nde Rükneddin Sücâsî'nin sohbetlerine katıldı ve ona bağlandı. Bazı kaynaklarda Sücâsî'nin kızı Hatice Hatun ile evlendiği anlatılır. Ardından memleketi Eher'e dönerek, halkı irşat etti. Buradaki hangâhında bulunan kabri hâlâ halkın ziyaret yeridir. Bkz. Kuhistânî, 1397, s. 45; Hulvî, 1980, ss. 359-364 (bu eserde şeyhin vefat tarihi yanlış olarak 702/1302-1303 diye belirtilmiştir); Hâs, 2006, s. 44; Haşrî, 1371, ss. 146-147; Terbiyet, 1314, s.209-210; İmânî, 1382, ss. 80-83; Kâreng, 1353, ss. 76-81. Bazı kaynaklarda 628/1230-1231 tarihinde Tatar elinde maktul olduğu yazılmıştır (Tabîbzâde, 2006, vr. 19a). Eğer bu bilgi doğrudursa, o zaman Şehâbeddin Mahmud, 1231 yılında Cormogon komutası altındaki Moğol askerleri tarafından şehid edilmiştir.

Seyyid Cemâleddin ile birlikte Gilan'a gönderdi. Ayrıca Cemâleddin'e ailesini de alıp oraya yerleşmeyi ve o diyarda irşat faaliyetlerine başlamayı emretti. Seyyid Cemâleddin, Ebü'l-Kasım'ın cesedini Astara'nın Buteser köyünde³ defnetti ve kendisi de oraya yerleşti. Burada biat erbabı ve himmet ehli dostları, onun için bir mescit ve zaviye inşa ettiler. Kendisi orada uzun yıllar boyunca irşat faaliyetleri yürüttü (Hulvî, 1980, ss. 375-376,391-392).

Safvetü's-Safâ'ya göre Seyyid, Gilan'ın Malavan (yerel telaffuzda: Malovan veya Malvan) köyünün Buteser mevkiine (bugünkü Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Astara ilçesinin Penser köyünde) yerleşti (Erdebîlî, 1373, s.185; Şah, 2007, I. c., s.341; Nişati, 2006, s.140). Malavan köyünün şimdiki ismi Şiyekeran'dır ve Astara'ya bağlıdır. Buteser ile komşu olan bu köy o zamanlar bucak merkeziydi. Hatta yerel rivayetlere göre Cemâleddin önceleri Malavan'a yerleşmiş, oradaki küçük tarlasında pamuk ekmiştir. Fakat bir süre sonra bu köyü beğenmeyerek komşu Buteser'e taşınmıştır. Köyün ismi olan Malavan'ın Şiyekeran olarak değiştirilmesini, yerel sözlü gelenek Seyyid Cemâleddin'e bağlamaktadır. Şöyle ki etraf köylerin halkından farklı olarak Malavan'ın ahalisi Şîî Müslümanlardan oluştuğu için Seyyid bu köyü yerel Talışların⁴ diliyle Şiyekeran (Şia diyarı) diye isimlendirmiştir. O zamandan beri her iki isim kullanılagelmıştır (Şafiyev, 2008, s.72).⁵

İbn Bezzâz'ın verdiği ve Hulvî'nin de teyit ettiği bilgilere göre Seyyid Cemâleddin'in mürşidi Şeyh Şehâbeddin onu Gilan'a henüz çocuk yaşlarındaki Şeyh İbrahim Zâhid Geylânî'yi irşat etsin diye yollamıştı. Şöyle ki Gilan'ın (muhtemelen Astara'nın) Dirkedih köyünden Ebü'l-Kasım isimli bir kişi, Şeyh Şehâbeddin'i görmek için şeyhin doğum yeri olan Tebriz civarındaki Eher kasabasına gelmiş ve orada vefat etmişti. Şeyh Şehâbeddin kendi müridi Cemâleddin'e onun cesedini Gilan'a götürmesi konusunda talimat vermişti. Seyyid Cemâleddin o sırada evli olduğu için bu işe karşı azıcık tereddüt gösterse de sonunda; "Orada seni irşat için bekleyen salih kişiler var" diyen mürşidi tarafından ikna edilmişti. Seyyid Cemâleddin yola çıkmaya hazırlanırken mürşidi ona; "Aileni de yanına alıp Gilan'a götür! Zira orada bizim bir sırrımız var ki bu sır senin elinle açığa kavuşacaktır" diye buyurmuştu. Aslında Şeyh Şehâbeddin'in işaret ettiği sır, Şeyh Zâhid'in ta kendisiydi. Bu konuda *Safvetü's-Safâ*'da Farsça bir şiir sunulmaktadır:

Gaybın mahzeninde bir hazine bulunmaktadır;
O, senin elinin marifetiyle ortaya çıkacaktır.
Onun vücudunun meydanında öyle bir çeşme vardır ki o,
Âlemin arsasında denize dönüşecektir.

Neşâtî bu şiiri Türkçeye manzum bir şekilde tercüme etmiştir:

Gaybda bir gizlü genc âmâdedür,
K'ol senün elünde olur âşikâr.
Bir bulağ vardır vücûdun sahnide,
Kim olur bir ulu deniz-i bî-kenâr.

Mürşidinin emri üzerine Seyyid Cemâleddin, ailesini de alarak Gilan'a gitti. Cenazeyi gömdükten sonra Buteser'e yerleşti. Orada onun için bir mescit ve zaviye inşa ettiler. Ailesi ile birlikte Astara yöresine yerleşen Seyyid Cemâleddin, irşat faaliyetlerine başladı. Bir gün

³ *Lemezât-ı Hulviyyehin* baskısında Buteser köyünün ismi yanlış olarak Potesta şeklinde yer almaktadır. *Tuhfetü'l-Mücâhidîn*'de ise Putester diye geçmektedir (Kâtip, 2024, s. 1690).

⁴ Talışlar, başlıca olarak Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Lenkeran-Astara bölgesi ile İran'ın Gilan eyaletinin kuzeyinde yaşayan, İranî bir dilde konuşan halklardır.

⁵ Diğer bazı bilgilere göre Malavan eskiden Buteser de dâhil olmak üzere dört köyü kapsayan bir nahiyenin ismi olmuştur.

Şeyh Zâhid çocuk iken koltuğunda bir levha tutmuş mektebe gittiği hâlde Seyyid Cemâleddin onu gördü. Levhayı Zâhid'in elinden alıp başını okşayarak; "İşte bu, Şeyh Şehâbeddin'in beni buraya göndermesine sebebiyet veren sırdır" dedi (Erdebîlî, 1373, ss.185-186; Şah, 2007, I. c., ss.341-342; Nişati, 2006, s.140-141; Hulvî, 1980, s.376). 1218 doğumlu Şeyh Zâhid'in o sırada henüz çocuk yaşlarda bulunduğu (Musalı, 2019, ss.62-63) ve Seyyid Cemâleddin'i Astara yöresine gönderen Şeyh Şehâbeddin'in 1230'ların başlarında Moğollar tarafından şehid edildiği konusunda bilgiye (Tabîbzâde, 2006, vr. 19a) bakılırsa, Seyyid'in 1220'lerin sonlarında veya en geç 1230'ların başlarında Astara'ya yerleşmiş olması gerekmektedir. Hulvî'ye göre Zâhid, buluş çağında Şiraz'a giderek orada medrese tahsili aldıktan sonra Astara yöresine geri dönünce Seyyid Cemâleddin'e intisap etmiştir (Hulvî, 1980, s.392). İbrahim Hâs da Şeyh Zâhid'den bahsederken; "ilim tahsillerini Şiraz'da tamamladıktan sonra Gilan'a dönmüşler ve buradan Puteser (Buteser) adlı mahalle gelip, orada Şeyh Seyyid Cemâleddin Tebrîzî ile görüşüp kendilerine biat etmişler ve dergâhlarında hizmette bulunmuşlardır" diye benzeri bir bilgi aktarmaktadır (Hâs, 2006, s.47).

Buteser'de yaşarken Seyyid Cemâleddin çok fakir bir yaşam sürer, rızkını kendi emeği ve alın teri ile kazanır, kendine ait ufak bir tarlada çalışarak ve oradan elde ettiği arpayı (diğer bir bilgiye göre pamuğu) satarak geçinirdi. Fakat fakirliğini kimse anlayıp da sadaka göndermesin diye tedbir alır, asla zekât ve sadaka kabul etmezdi. Tevhid ve devranla semaha kalktığına hiç kimse semah etmede onunla yarışamazdı. "Sesi çok güzel olduğundan, dâvudî hoş sesiyle ilâhiler okur, Kur'an tilavet ederdi. Bazen de güzel sesli hâfızlara makamları ile zikrullah ettirirdi. Hatta taksim ve rubai de okuttururdu" (Hulvî, 1980, ss.376-377).

Seyyid Cemâleddin Muhammed Tebrîzî, kaynaklarda "mürşidü'l-aktâb" (kutupların mürşidi), "mürşidü'l-aktâb ve'l-muhakkikîn" (kutupların ve hakikati bilenlerin mürşidi), "kâşif-i esrâr-ı yakîn" (sağlam bilgi sırlarının keşfedicisi), "kutbü'l-aktâb" (kutupların kutbu), "tarîkat ve hakikat ehlinin muktedâsı" diye tanımlanmaktadır (Erdebîlî, 1373, ss.143,185; Şah, 2007, I. c., ss.299,341; Hayâtî, No. 15776, vr. 44a; Khalily, 2009, ss. 102-103). Nurbahş Kuhistânî (1397, s.46), Seyyid Cemâleddin Tebrîzî'nin evliya ve mürşitlerin büyüklerinden olduğuna, zâhirde sünnete uyduğuna, şeriata ve tarikata riayet ettiğine, riyazet çektiğine, mücahede ettiğine, erbain üzerine uzlete ve halvete çekildiğine, bâtında ise mükâşefe, müşahede, muayene, tecelli ve diğer hâl ve makamlara mazhar olduğuna, kendi şahsında velilik ile seyyidliği birleştirdiğine vurgu yapmıştır.

Kişisel özelliklerine gelince, *Safvetü's-Safâ*'ya göre Seyyid Cemâleddin sağlam, iri yarı ve güçlü bir adamdı (Erdebîlî, 1373, ss.187-188; Şah, 2007, I. c., ss.343-344; Nişati, 2006, ss.142-143).⁶ Sütlaç ve incir yemeyi çok severdi (Erdebîlî, 1373, s.143; Şah, 2007, I. c., s.299; Nişati, 2006, ss.104-105). Siyah elbise giyer ve siyah sarık sarardı. Kendisinden bunun sebebi ve anlamı sorulduğunda;

"Mümin dünyaya sığmaz. Ona dünya dar gelir. O sebeple dünyada mesut ve bahtiyar olamaz. Zira burada mesut ve neşeli olan kişinin âhirette gamlı ve üzüntülü olacağı kesin bir gerçektir. O âhiret yurdunda safalı olmak için bu süfli dünyada bulunmaktan ötürü mâtem

⁶ Hulvî'nin *Lemezât*'ında (1980, s.376) Seyyid Cemâleddin'in "bedenen çok zayıf bir kimse" olduğundan söz edilmişse de erken dönem kaynaklarından olan *Safvetü's-Safâ*'nın bu konudaki bilgilerini daha güvenilir buluyoruz.

tuttuğumuzdan siyahlara bürünüyoruz” diye cevap verirdi (Hulvî, 1980, ss.388-389).

Hulvî'ye göre sesli zikir yapan Cehriyye sufileri Cüneyd Bağdâdî'den sonra siyaha bürünmeyi terk etmişlerse de bu kıyafet tarzını yeniden canlandıran kişi Seyyid Cemâleddin Tebrîzî olmuştur (Hulvî, 1980, s.389).

Kaynaklara bakılırsa, Seyyid Cemâleddin'in üç oğlunun ve bir kızının olduğu bilinmektedir. Oğullarından birinin ismi Seyyid Ali'dir. Babasının halifelerinden olan bu zatın üzerine aşağıda bilgi verilecektir. Bir diğer oğlu Seyyid Hasan'dır ve Cemâleddin bu yüzden Ebü'l-Hasan künyesiyle anılmaktaydı (Hulvî, 1980, s.375; Tabîbzâde, 2006, vr. 19b). Seyyid Hasan hakkında elimizde hiçbir ayrıntı yoksa da Seyyid Cemâleddin'in diğer oğlu Seyyid Sadullah'la ilgili bazı bilgilere sahibiz. Bildirinin ilerleyen kısımlarında açıklanacağı üzere Seyyid Sadullah, babasının yolunu sürdürmüş ve irşat faaliyetleri yürütmüştür (Nemât, 2010, ss.68-69). Seyyid Cemâleddin'in kızı ise Şeyh İbrahim Zâhid Geylânî'nin eşi olmuş (Khalily, 2009, ss.102-103) ve Lenkeran'ın Siyaverud köyünde yaşamıştır (Erdebîlî, 1373, s.92; Şah, 2007, I. c., ss.244-245; Nişati, 2006, ss.60-61). Kızının bu evlilikten Cemâleddin Ali ve Şerefeddin İsa adlı iki oğlu (Erdebîlî, 1373, s.131,239; Şah, 2007, I. c., ss.286,397; Nişati, 2006, ss.175,191) ve bir de kızı vardı (Erdebîlî, 1373, s. 171; Şah, 2007, I. c., s.328; Nişati, 2006, s.130).

2. Kerametleri ve Kelamları

Seyyid Cemâleddin keramet sahibi bir veli idi. Mekke'ye gittiği ve Hac ziyaretinde bulunduğu bilinmektedir (Hulvî, 1980, s.379). *Lemezât-ı Hulviyye*'de kendisinin birkaç menkıbesi yer almaktadır. Menkıbelerinin birinde, babasıyla birlikte Hac yolculuğuna çıkan ve kum fırtınası nedeniyle yolunu kaybeden bir kadın müridini kurtararak tekrar babasına ulaştırması anlatılmaktadır (Hulvî, 1980, ss.377-379). Bir diğer menkıbesi ise Seyyid'in ilk başlarda yerel yönetimin (muhtemelen İspehbud unvanına sahip Astara melikinin) memurları ile sorunlar yaşadığını göstermektedir:

O devrin melikinin adamlarından biri şeyhin meclisine gelerek bir meseleden ötürü şeyhi incitici sözler sarf etti. Sonra şeyhin meclisini izinsiz terk ederek çıkıp gitmek istedi. Dışarıda hazır bulunan bir köpek gelip bu zatın ayağını ısırıldı. Onun bağırp çağırması üzerine etraftan yetişenler, onun ayağını o azgın köpeğin ağzından kurtarmaktan âciz kaldılar. Adamın akli başından gitti, yere düştü. Köpek onu ayağından sürükleyip başını taştan taşa vurarak ölümüne sebep oldu (Hulvî, 1980, s.380).

Seyyid Cemâleddin'in Buteser'deki mezarı civarında Astara İspehbudları soyundan gelen bazı kişilerin defnedildiğine (Azimbekov, 1926, s.69; Nemât, 2010, s.67) bakılırsa, Seyyid ile bu aile arasındaki sorunların daha sonraki süre zarfında çözüldüğü görülmektedir.

Seyyid Cemâleddin'in kerametleri hakkında rivayetler hâlâ Astara'da ve civar bölgelerde halk arasında konuşulmaktadır. Bu rivayetlerden birisine göre Seyyid'in Astara yöresine geldiği vakitlerde orada Han unvanına sahip putperest bir yönetici varmış. Cemâleddin'in buralarda İslâmiyet'i kuvvetlendirmeye çalışması konusunda bilgi alan Han onu tutuklamak istemiş, fakat seccade üzerinde ibadet eden şeyhe ne kendisi ne askerleri ne de atları yaklaşılabilemişlerdir. Cemâleddin'in bulunduğu yerde üzerinde iki aslan resmi olan bir halı varmış. Sonunda Seyyid'in bir işaretleriyle bu aslanlar canlanmış ve Han'a saldırmışlardır.

Cemâleddin'in kerametlerine şahit olan Han korkuya kapılmış, affedilmesini isteyerek adamları ve ailesi ile birlikte Müslüman olmuştur (İsmayilzadə, 2014, s.82).

Muhtemelen bu rivayette bölgeye gelmiş olan putperest Moğol bir komutandan söz edilmektedir. Zira Seyyid Cemâleddin'in Astara yöresindeki faaliyetleri sırasında, 1231 yılından itibaren Azerbaycan'daki Moğol istilasının ikinci dalgası başlamıştı (Piriyev, 2003, s.121). Halk geleneğinden aktarmış olduğumuz bu rivayet, Moğollar dönemi medeniyet çatışması içinde Seyyid Cemâleddin'in de rol aldığını göstermektedir. İslâmiyet'i kabul etmiş olan Han, her ay Seyyid'e hediyeler gönderse de o, bunların hiçbirisini kabul etmemiş ve bunun yerine Han'dan halka âdil davranmasını istemiştir (İsmayilzadə, 2014, s.83).⁷

Hulvî'nin aktardığı menkıbelerin birinde Seyyid Cemâleddin, Herat'ta kadılık yapan ve maneî bunalım içinde bulunan oğlu Seyyid Ali'nin rüyasına girer. Akabinde yola çıkan Seyyid Ali, Buteser'e varır. Oradaki zaviyesinde Seyyid Ali'yi ağırlayan Seyyid Cemâleddin, söz konusu rüyadan bahseder ve neticede Seyyid Ali biat ederek onun sadık müritleri arasında yerini alır.

Yine *Lemezât-ı Hulviyye*'de yer alan bir başka menkıbeye göre bir keresinde seyahata çıkan Seyyid Cemâleddin, tıraş olmak üzere bir berber dükkânına girer. Berber, kılık kıyafetinden fakir olarak gördüğü Seyyid'in başını ıslatarak tıraşa başlarsa da dükkâna zengin bir adam girince işini yarım bırakarak yeni müşteriyle ilgilenir. Bu hâl üç kez tekrarlanır. Sonunda Seyyid'e gayretullah gelir ve dükkân içindeki bir bileci taşına hitaben; "Ey taş, altın ol ki bunun gözü doysun ve gönlü zengin olsun" der. Taş altına dönüşünce berber hayrete kapılır ve hata ettiğini anlayarak Seyyid'den özür diler, hakkını helal etmesini ister. Seyyid Cemâleddin de cevabında; "Benim hakkım sana helal olsun. Ama sakın bir daha önüne oturtup başını ıslatarak tıraşa başladığın kişinin tıraşını bırakıp paralı müşterinin hizmetine koşma" diyerek berbere öğüt verir.

Seyyid Cemâleddin'in halifesi Şeyh Zâhid, İlhanlı hükümdarı Gazan Han ile mülakatı sırasında padişahın Hz. Musa hikâyesine dair soru sorması üzerine kendi mürşidinden duyduğu cevapları iletmışti:

Ey her bilimden haberdar olan yüce hükümdar! Senin ruhun ve canın Musa'dır. Nefs-i emmâre de senin Firavun'undur. Vehim ve hayal ise sihirbazlardır. Asa, Tanrı'yı hatırlamak içindir, buzağı ise maldır. Hevanın (dünyevi arzuların) ise Sâmirî⁸ olduğunu bil! Şeyhimin böyle dediğini dosdoğru hatırlıyorum (Ejderî, 1380, s.170).

Böylece bu kayıtlara binaen Seyyid Cemâleddin, enbiya kıssalarını semboller üzerinden anlatmayı seven bir sufi lideriydi.

Lemezât-ı Hulviyye'de Seyyid Cemâleddin'in bazı kelimeleri yer almaktadır.⁹ Bu kelimelerin birinde Kur'ân-ı Kerîm'den bir ayeti tefsir eden Seyyid; "Amel sûreti ile kadim gözünün görülmesine niyet etmeksizin yapılan ibadet, ibadet değil, belki âdettir" demektedir. Seyyid'in bu açıklamasına göre kendisi amel olmadan yapılan ibadetin ibadet olmadığı düşüncesine sahipti. Bir diğer kelamında ise; "Tâlip o kişidir ki onun muradı kadim gözü ile

⁷ Putperest Han'ın Müslüman oluşu ile ilgili benzeri rivayetlere Seyyid Cemâleddin hakkında Penserli Şeyh Hazretkulu b. Sultânî tarafından hazırlanmış olan bir yazıda da rastladık. İlgili metin, Seyyid'in Penser köyündeki türbesinde bulunmakta olup, 15.02.2019 tarihinde oraya gerçekleştirdiğimiz ziyaret sırasında tarafımızca görülmüştür.

⁸ Hz. Mûsâ Tûr Dağı'na çıktığında İsrâiloğulları'nı altından yaptığı buzağıya tapmaya sevkeden kişi (bkz.: Salihoğlu, 2009, ss.78-79).

⁹ Fakat diğer bazı kaynaklarda bu kelimeler Cemâleddin Bâklincâr'a atfedilmektedir (Lâmî, 1289, ss.305-306).

kadimi müşahededen gayri bir şey olmaya. Bir şey ki kadim gözün gayridir, görmek onun huzurunda bâtil olur" diye buyurmaktadır. Dolayısıyla Seyyid, tâiplere Hakk'a yönelmeyi ve O'ndan başka hiçbir şeyi görmemeyi emretmektedir (Hulvî, 1980, s.381).

3. Halifeleri

Seyyid Cemâleddin'in çok kalabalık bir mürid topluluğuna sahip bulunmadığı ve daha çok yerel anlamda etkin bir irşat rehberi olduğu anlaşıyor. *Safvetü's-Safâ*'ya göre Seyyid Cemâleddin'in sadece üç müridi vardı: bunlardan birisi Şeyh Zâhid, diğeri "serçe" anlamındaki Kije lakabıyla meşhur olan Pire Muhammed, bir başkası ise Bâbil idi (Erdebîlî, 1373, ss.184-185; Şah, 2007, I. c., ss.340-341; Nişati, 2006, s.140).

Muhtemelen İbn Bezzâz'ın ismini andığı üç mürit, Cemâleddin'in halifelik konumuna yükselmiş olan müritleridir. Zira Hulvî, Seyyid'in müritlerinin sayısını belirtmezse de onun Şeyh Seyyid Muhammed el-Kesîre, oğlu Şeyh Seyyid Ali, Şeyh Seyyid Ebû'l-Kasım ve postnişini Şeyh İbrahim Zâhid Geylânî adlı dört halifesi olduğundan söz eder (Hulvî, 1980, s.381). Yukarıda gördüğümüz üzere İbn Bezzâz, bunlardan ikisinin (Muhammed ve Zâhid) isimlerini zikretmiş, Ali ile Ebû'l-Kasım'ı anmamıştır. Öte yandan Hulvî de Bâbil'in ismini kaydetmemiştir. Bu iki bilgiyi birleştirecek, seyyidin beş talebesinin ismine ulaşmış oluyoruz:

a) Şeyh Seyyid Muhammed el-Kesîre'nin tam adı Burhâneddin Ebû Kesîre Muhammed'dir. Hulvî'ye göre o, Gilanlı'dır ve Seyyid Cemâleddin'e de orada biat etmiştir. Güştasfî'de (Azerbaycan'ın bugünkü Salyan ve Neftçala ilçelerinde) irşat ile meşgul olmuştur ve orada defnedilmiştir (Hulvî, 1980, ss.382-384). Cemâleddin'in Astara yöresinde oturduğundan yola çıkarak Muhammed el-Kesîre'nin de oralı olduğunu ihtimal ediyoruz. Bazı müellifler, *Safvetü's-Safâ*'da Kije lakabıyla anılmasına dayanarak Muhammed el-Kesîre'nin Azerbaycan'ın Astara ilçesindeki Kijoba köyüyle bağlantılı olduğu görüşünü öne sürmüşlerdir (Əliyeva, Məşədiyev, Eyvazova, Axundova ve Qocayeva, 2007, s.401; İsmayılzadə, 2014, s.85). O dönemde meşhur şahısların genelde doğdukları veya yaşadıkları yerin ismini kendilerine nisbe edindiklerini göz önünde bulundurarak bu görüşün ihtimal dışı olmadığını düşünüyoruz.¹⁰ Kesîre'den bazı kerametlerin sâdır olduğu rivayet edilmektedir. Güştasfî'deki irşat faaliyetleri sırasında Kura Irmağı kenarına giderek; "Ey mahluklar, bize gıda veriniz" der demez birçok balık yarışarcasına kendilerini ırmağın kumlu sahilllerine atarlardı. Ayrıca kendisinin; "Hak ehlinin manevî halini, ehl-i beyti gibi kiskançlıkla koruması gerekir" şeklindeki bir kelamı aktarılmaktadır. Bazı şeyhlerin vefat tarihlerini yanlış bir biçimde aktaran Hulvî, Kesîre'nin 780/1378-1379 yılında hayata veda ettiğini belirtmişse de son araştırmalara binaen o, Şeyh Zâhid'in Güştasfî'ye ilk seferini gerçekleştirdiği 1283 yılında vefat etmiştir (Musalı, 2019, ss.86-87).

b) Şeyh Seyyid Ali'nin tam ismi Radyeddin Ebû Muhammed Ali Nâtıkî'dir. Seyyid Cemâleddin Tebrîzî'nin oğludur. Bunların nesebi Şîîlerin dokuzuncu imamı olan Muhammed el-Cevad'a çıkar. Ali, ailesi Tebriz'in 55 km güneydoğusunda bulunan Ucan¹¹ köyünde (bugünkü Bostanabad kasabasında) ikamet ederken doğmuş, gençlik yıllarını Tebriz'de geçirmiştir. İleri düzey bir medrese eğitimi alarak Herat şehrinde kadı olmuş, fakat gördüğü ürpertici bir rüya üzerine kadılığı bırakarak tasavvufa yönelmiştir. Bu maksatla Buteser köyüne gelerek babası Seyyid Cemâleddin'e bağlanmıştır. Orada on iki esmâ ve dokuz seyir

¹⁰ Kijoba köyünün ismi Talışça "kije" (tavuk veya kuş) ve Türkçe "oba" (köy) kelimelerinin birleşiminden türemiştir (bkz. Budaqov ve Məmmədov, 2012).

¹¹ *Lemezât-ı Hulviyye*'de yanlışlıkla Üçyar diye geçer.

diye isimlendirilen makamları tamamlayarak Seyyid Cemâleddin tarafından Horasan'a halife tayin edilmiştir. İrşat ile görevli olduğu Horasan'da 720/1320-21 yılında vefat etmiş ve Meşhed'de İmam Rıza Türbesi civarına gömülmüştür. Nâtikî mahlasıyla şiirler söylediği rivayet edilir (Hulvî, 1980, ss.385-386; Kâtip, 2024, ss.1518-1519).

c) Şeyh Seyyid Ebü'l-Kasım'ın tam ismi Muhyiddin Ebü'l-Kasım Muhammed Dûstî'dir. Kendisi Gilan asıllıdır ve orada irşat faaliyetlerinde bulunarak vefat etmiştir. Hiçbir zaman Gilan'dan dışarı çıkmamıştır. Seyyid Cemâleddin, Ebü'l-Kasım'a irşat icazeti verdiği;

"Ey Dûstî, bu zayıf bedenle fazla seyahat edemezsin. Gilan civarında dolaş, onun nahiye ve köylerine kadar gidip irşatta bulun! O civarda bir nehrin kenarına vardığında Esrâullah'ı (İlahi sırları) bulacaksın. O nehrin akışına ters istikamette yukarı doğru giderek bir düzlüğe ulaşacaksın. O yer senin irşat yerin olacaktır" demişti (Hulvî, 1980, s.388).

Mürşidinin buyruğuna riayet eden Ebü'l-Kasım sonunda Gilan'ın Îsâr köyüne ulaşmış ve oraya yerleşmişti. *Lemezât-ı Hulviyye*'ye göre; "Şeyh Ebü'l-Kasım hazretleri 762 (1360-1361) tarihinde vefat etti. Rivâyete göre vefat etmeden az önce dervişlerini etrafına toplayıp onlara zikrullâh ve tevhid ettirdi. Kendi içine şevk ışığı düştü. O halde arkasını mihraba vererek murakabeye vardı. Dilinde kelime-i tevhid zikri, gönlünde Hak şevki ile ruhunu Rabbine teslim etti. İrşada oturduğu Îsâr köyüne defnedildi (Hulvî, 1980, s. 389). Seyyid Cemâleddin'in vefat tarihinde olduğu gibi Ebü'l-Kasım'ın ölüm yılının da Hulvî tarafından yanlış aktarıldığını düşünmekteyiz.

d) Bâbil'e gelince, *Safvetü's-Safâ*'nın telif edildiği sıralarda (1350'lerde) onun evlatları Buteser'de Seyyid Cemâleddin'in mezarının mücavirliğini yapmaktaydılar (Erdebîlî, 1373, ss.184-185; Şah, 2007, I. c., ss.340-341; Nişati, 2006, s.140). Bu kısa bilgi dışında Bâbil hakkında hiçbir malumata sahip değiliz.

e) Şeyh Tâceddin İbrahim Zâhid Geylânî, Seyyid Cemâleddin'in en ünlü müridi, post-nişini ve damadıdır. Kendisinin yedi atası şeyh ve şeyhzade olmuştur. Büyük dedesi Bündâr, XII. yüzyılın ortalarında Horasan coğrafyasından, bugün Türkmenistan Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan Merv şehri civarındaki Sencan köyünden Azerbaycan'ın Lenkeran yöresine gelmiştir. Şeyh Zâhid'in dedesi Bâbil ve babası Şeyh Rûşen Emir de bu yörede yaşamışlardır. Şeyh Zâhid 1218 yılında Lenkeran'ın Siyaverud köyünde doğmuş ve 1301 yılında aynı köyde vefat etmiştir. Türbesi hâlihazırda Lenkeran'ın Şihakeran (eski Hilyekeran) köyünde halkın ziyaret yeridir. Çocukluk ve erken gençlik devrinde Lenkeran ve Şiraz'da zâhirî ilimleri öğrenen Zâhid Geylânî, ardından Astara yöresinde Seyyid Cemâleddin Tebrîzî'ye mürit olmuştur. Asıl ismi İbrahim olan bu şeyhin Zâhid lakabını almasıyla ilgili *Safvetü's-Safâ*'da iki rivayet aktarılmaktadır. Her iki rivayette bu lakabın ona mürşidi Seyyid Cemâleddin tarafından verildiği anlatılır. Bu anlatılardan ilki şu şekildedir:

İlahi tevfikin cezbisi, Seyh Zâhid (k.r.)'i tövbe ve telkine götürdü. Zâhid lakabını almasının nedeni şuydu: Bir gün Seyyid Cemâleddin (rh.a.) bir tarla pamuk ekmikti. Şeyh Zâhid'e ayrı otlarını pamuk tarlasının ortasından çekmesini ve pamukluğu temizlemesini söyledi. Şeyh Zâhid'in her kopardığı ayrı otları gümüşe dönüşüyordu. Şeyh Zâhid onları tekrar toprağa sokuyor ve tekrar onları topladığı zaman elinde altına dönüşüyordu. Tekrar soktuğu zaman onu toprak kabul etmiyordu. Artık bu durum çok kez tekrarlanınca sinirli olduğu için onları yere atıp,

bir daha ayrık otu toplamamaya karar verdi... Seyyid Cemâleddin'in (rh.a.) yanına geldiği zaman mübarek bakışı ona yönelince buyurdu: "Zâhid, iyi ki o gümüş ve altını bıraktın". Bundan sonra onun lakabı Zâhid oldu (Erdebîlî, 1373, s.186; Şah, 2007, I. c., s.342; Nişati, 2006, s.141; Hulvî, 1980, s.392).

Zâhid lakabıyla ilgili başka bir rivayete göre Cemâleddin'in evinde yiyecek az olurdu, hatta bazen günlerce yemeye hiçbir şey bulunmazdı. Fakat komşularının bunu duyup da kendilerine erzak yardımı yapmalarını önlemek için pirincin çer çöpünü havanda döverek ses çıkarır ve kendilerinde yiyecek bir şeylerin olduğu izlenimi oluşturlardı. Cemâleddin'in geçim kaynağı az miktarda pamuk ekmekti. Bu pamuktan kendisi, ailesi ve müritleri için elbise hazırlar, kalan kısmını ise şehre göndererek piring veya çeltik ile değiştirirdi. Bir keresinde Zâhid'e biraz pamuk vererek onu Gilan'ın Astarabad (Astara) şehrine gönderdi. O, bunları şehirde piringle değiştirdi, çuvalı sırtına alıp Buteser'e doğru yola koyuldu. Yolda iken yorularak bir ağaca yaslandı. O an çuvaldan bir piring düştü. Şeyh Zâhid onu önce ağzına attı. Fakat dişleriyle kırıp yemek istediği vakit Cemâleddin onun gözüne göründü. Cemâleddin onu uyarmak amacıyla kendi parmağını ısırdı. Zâhid piring tanesini çuvala geri koydu. Cemâleddin'in huzuruna vardığında mürşidi; "Zâhid, o taneciği yememekle zühdün gereğini yerine getirdin. İyi yaptın" dedi. Böylece Zâhid lakabı onun üzerinde kaldı (Erdebîlî, 1373, ss.186-187; Şah, 2007, I. c., ss.342-343; Nişati, 2006, ss.141-142; Hayati, No. 15776, vr. 44a-b; Hulvî, 1980, s.393).

Seyyid Cemâleddin, Şeyh Zâhid'de bu zühdü, dürüstlüğü ve hüneri görünce hoşuna gitti. Fakat Zâhid'in irşadının tamamlanması olayı aşağıdaki şekilde gelişti: Bir keresinde Seyyid Cemâleddin semah yapıyordu. Zâhid'de vecd galip ve ihtiyar mağlup oldu. O da semaha kalktı. Seyyid onu kendisiyle beraber meydanda görünce kızdı. Cemâleddin yeterince dayanıklı, iri vücutlu ve bileği kuvvetli bir adamdı. Zâhid'i yerden alıp yere vurdu. Zâhid bayılıp kendinden geçti. Fakat Cemâleddin bununla da yetinmeyip anahtarların arasından bir anahtar alarak Zâhid'in kafasına çaldı. Zâhid'in kafası üç yerden yaralandı. Cemâleddin öfke ile eve gitti. Zâhid kendine gelerek kalktı ve Cemâleddin'in kapısının eşikine giderek orada bir kez daha bayılarak düştü. Kafasından kan akıyordu. Cemâleddin kendi eşine; "Zâhid'e sert vurdum ve üç yerden kafasını yaraladım. Eğer buradan giderse, o zaman ne âhireti olur ne de dünyası. Eğer gitmezse, o zaman hem âhireti olur hem de dünyası. Onun ihtiyat etmesi gerekir" dedi. Cemâleddin'in eşi dışarıya çıktığında, eşikte düşüp kalmış ve kafasının kanı eşikçe akmış olan Zâhid'i görerek Cemâleddin'e haber verdi. Seyyid; "Hem dünyayı götürdü hem âhireti götürdü ve onun işi tamam oldu" dedi. Seyyid'in emriyle onun kafasını sardılar. Akabinde Cemâleddin kendi müridine hitaben; "Zâhid, bizden yüz çevirmediğin için hem dünyayı götürdün hem âhireti ve senin işin tamam oldu" dedi (Erdebîlî, 1373, ss.187-188; Şah, 2007, I. c., ss.343-344; Nişati, 2006, ss.142-143; Hulvî, 1980, ss.393-394).

Seyyid Cemâleddin hayatta olduğu müddetçe Zâhid ona hizmet etti. Seyyid vefat etmeden önce Zâhid'e vasiyette bulundu:

Zâhid, benim vefatımdan sonra yirmi yıl boyunca irşat ve terbiye ile meşgul olmaman, uyku elbisesine bürünmemen ve yanını yere koymaman gerekir. Sen bir su çeşmesi olsan, kendini gizlemek istesen, başaramazsın ve ırmak olursun. Yine kendini gizlemek istersen, başaramazsın ve deniz olursun. Böylece Hakk Teâlâ seni tüm

âleme gösterecektir (Erdebîlî, 1373, s.188; Şah, 2007, I. c., s.345; Nişati, 2006, s.143; Hulvî, 1980, s.394).

Zâhid, mürşidinin bu vasiyetine tamı tamına uyarak, 20 yıl içinde hiçbir irşat faaliyetinde bulunmadı. Mürşidinin vefatının ardından 20 yıl boyunca bireysel şekilde riyazet ve mücahede ile uğraşmaya devam ettikten sonra irşat faaliyetlerine başladı. Yaklaşık 25-30 yıl boyunca mürşid olarak faaliyetlerde bulunan Şeyh Zâhid, Lenkeran'ın Siyaverud ve Hilyekeran köylerindeki zaviyelerinde oturarak yöre halkını irşat etmesinin yanı sıra diğer bazı şehir ve bölgelere (Güştasfi, Suremerve, Erdebil, Serav, Hıyav, Astara, Savalan, Muğan, Deştâvend, Bistam vs.) seyahatler gerçekleştirdi. Özellikle ömrünün son yıllarında yakın uzak yerlere (Azerbaycan, Anadolu, Şam, Lübnan, Yemen, Hârizm) halifeler göndermek suretiyle irşat işini daha geniş bir coğrafyaya yaymaya çalıştı (Musalı, 2019, s.254).

Seyyid Cemâleddin'in meşhur müritlerinden biri de Şeyh Abdullah'tır. Taşıdığı Şeyh unvanına bakılırsa, bu müridin de irşat icazeti aldığından söz etmek mümkündür. *Lemezât-ı Hulviyye*'de Seyyid Cemâleddin hakkında Şeyh Abdullah tarafından bir menkıbe anlatılmaktadır:

Sabah namazlarında Seyyid hazretlerinin meclisinde hazır bulundum. Güzel sesim vardı. Yüksek sesle ve âhenkle Zikrullah eyler, bazen de taksim, ilahi ve dinî şiirler okurdum. Şeyhin benim sesimden hazzettiğini biliyordum. Bir ara sükût ettiğimde bana; "Ey oğul, biz senin güzel sesinden ve sesindeki edadan safalanıp, vecdedip müşahede ile mir'âtımızı eda ederken şimdi bundan kaçınırsın ve bizi yetim korsun. Bir daha böyle yapma! Sâdık sâlikleri ve âşık dervişleri hoş sesinle tedavi ediyordun, sesinden mahrum edince onları perişan ediyorsun, bu halden vazgeç!" dedi (Hulvî, 1980, s.377).¹²

Bunların yanı sıra Meşedihanım Nemet'in epigrafik kaynaklar üzerinde yürüttüğü çalışmalardan belli olduğu üzere Seyyid Cemâleddin'in yolunu sürdüren Seyyid Sadullah adlı bir oğlu vardı ve şeyh onu irşat görevi ile Bakü'ye göndermişti. Bakü'de, İçerişehir'de polikliniğin yer aldığı binanın giriş kapısının kemerinde bulunan bir kitabe bu konuda ilginç bilgiler içermektedir. Kitabeden belli olduğu üzere Seyyid Sadullah Bakü'de bir hayır kurumu tesis etmiş ve Şirvan topraklarında irşat faaliyetleri yürütmüştür. İlgili polikliniğin avluya açılan kapısının kemeri üzerindeki nesih hattıyla yazılı iki satırlık Arapça kitabenin içeriği şu şekildedir:

امر ببناء هذا المشهد المبرات عمدة السادات و صاحب الخيرات النائق الى الله سيد سعد الله ابن سراج النبوة
و تاج الرسالة سيد جمال الدين

Tercümesi: Bu pak şehit türbesinin inşasını, nübüvvetin meşalesi ve risâletin tacı olan Seyyid Cemâleddin'in oğlu, seyyidlerin önemlisi, hayrat sahibi, Allah'ın (merhametine) ulaşmış bulunan Seyyid Sadullah emretmiştir.

Kapı kemeri üzerinde iki kitabe daha vardır. Sağ taraftaki kitabede Kur'ân-ı Kerîm'in 33. suresinin 33. ayeti ve 6. suresinin 90. ayeti yazılmıştır. Sol taraftaki kitabede ise şu hadis yer almaktadır:

¹² Bir diğer kaynakta Cemâleddin Bâklincâr ile Şeyh Abdullah Belyânî arasında benzeri bir diyalogun gerçekleştiği iddia edilmektedir (Lâmî, 1289, s.305).

قال النبي عليه السلام اولادى كرمو الصالحون والله الطالحون لى

Tercümesi: Peygamber Aleyhisselam dedi ki evlatlarım, sâlihlerden olunuz ve Allah sizi kötü işlerden uzak tutar (Neymat, 1991, s.54; Nemət, 2010, s.68).

M. Nemet, Seyyid Sadullah'ın kitabesinin bulunduğu külliye hakkında şu bilgiyi vermektedir:

Külliye, avluya giriş yaptıktan sonra sağ ve sol tarafta avlu boyunca uzanan odalardan ibarettir. Bu odaların bazıları sonraları gerçekleştirilmiş olan onarım faaliyetleri sırasında eski görünümünü kaybetmişse de bir zamanlar burasının mühim sosyo-ekonomik merkezlerden biri olduğunu kanıtlamaktadırlar. Kitabeler de bu merkezin bir hayır kurumu olduğunu göstermektedir. Külliye türbe binalarının olup olmadığını, etrafta önemli zatların definlerinin hayata geçirilip geçirilmediğini belirlemek için burada detaylı araştırma işlerinin yürütülmesi gerekmektedir (Nemət, 2010, s.69).

4. Vefatı ve Türbesi

Hulvî, Seyyid Cemâleddin'in 760/1358-1359 yılında vefat ettiğini öne sürer (Hulvî, 1980, s.381). Fakat bunun bir anakronizm olduğu aşikârdır. Menkıbelerdeki bilgilere göre Seyyid Cemâleddin'in halifesi Şeyh Zâhid, mürşidinin vasiyetine binaen onun vefatının ardından 20 sene boyunca riyazet çekmiş ve bu sürenin bitiminde irşat seccadesine oturmuştu (Erdebîlî, 1373, s.188; Şah, 2007, I. c., s.345; Nişati, 2006, s. 143; Hulvî, 1980, s.394). 650/1252-1253 doğumlu Şeyh Safiyeddin Erdebîlî, 20 yaşında iken mürşit arayışı için Şiraz'da bulunduğu sıralarda Şeyh Zâhid irşat faaliyetlerine henüz yeni başlamıştı (Erdebîlî, 1373, ss.95-115). Böylece Seyyid Cemâleddin'in vefatının 1252-1253 tarihlerinde vuku bulduğunu düşünebiliriz.

Bazı bilim adamları, Şeyh Zâhid'in mürşidi olan Seyyid Cemâleddin Muhammed Tebrîzî'yi, Kazvin'de yaşamış ve 4 Şevval 651/27 Kasım 1253 tarihinde orada vefat etmiş olan Aynü'z-Zaman Cemâleddin Gîlî ile özdeşleştirmişlerdir (Nefîsî, 1307, s.10; Safâ, 1378, s.174). Fakat S. Muvahhid (1381, s.177) bu görüşleri eleştirerek o dönemde irşat işi ile uğraşan iki Cemâleddin'in olduğunu ifade eder. Bunlardan birisi Kazvin'de bulunan Aynü'z-Zaman Cemâleddin Gîlî'dir. Kendisi İsmailîlerle iyi ilişkilere sahip olmuş ve Alamut İsmailîlerinin önderi olan Alâeddin Muhammed tarafından büyük saygı görmüştür. Diğeri ise Şeyh Zâhid'in mürşidi olan Seyyid Cemâleddin Tebrîzî'dir. Bunların adaş olmalarının yanı sıra birbirine yakın coğrafyalarda faaliyet göstermiş olmaları ve her ikisinin de yakın tarihlerde vefat etmesi pek çok araştırmacıyı yanıltmış ve bu ikisinin aynı şahıs olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. İşte bu yüzden S. Muvahhid, bu iki kişiyi birbirine karıştırmanın fahiş bir hata olduğunu belirtmektedir.¹³

Kaynakları incelediğimizde S. Muvahhid'in bu görüşünün isabetli olduğu kanaatine varıyoruz. Zira Şeyh Necmeddin Kübrâ'nın müridi Şeyh Cemâleddin Gîlî, Alamut İsmailîleri ile sıkı bir bağlantı içinde olmuş ve bu topluluğun reisi olan Alâeddin Muhammed her sene ona Alamut'tan sadaka olarak 500 dinar kırmızı altın göndermiştir (Hândmîr, 1380, s.476). Oysaki tasavvufî kaynaklara bakılırsa Seyyid Cemâleddin, daima sünnete tabi olan ve şeriatı riayet eden bir şeyh olarak anılmaktadır (Kuhistânî, 1397, s.46). Ne Seyyid Cemâleddin ne de onun müritleri şeriat dışı bir öğreti geliştiren İsmailîlerle herhangi bir

¹³ S. Gökbulut (2016, s.51) da bu iki kişinin farklı şahıslar olduklarının altını çizmektedir.

bağlantı kurmamış, tam tersi, Seyyid Cemâleddin'in halifesi Şeyh Zâhid, zaman zaman Kalenderler ve İsmailîlerle mücadele içinde olmuştur (Musalı, 2019, ss.88,100-101). *Safvetü's-Safâ*dan ve *Lemezât-ı Hulviyye*den görüldüğü üzere Cemâleddin Tebrîzî Astara yöresinde yoksul hayat sürerken, *Habîbü's-Siyer*'de anlatıldığına göre Cemâleddin Gîlî İsmailîlerden aldığı altınların sayesinde kendisine Kazvin'de gayet rahat bir yaşam kurmuş ve hatta kendi çağdaşlarının tenkitlerine maruz kalmıştı. Ayrıca Seyyid Cemâleddin Tebrîzî, Necmeddin Kübrâ'nın değil, Şehâbeddin Mahmud'un mürididir ve o, ne *Safvetü's-Safâ*'da ne de diğer ana kaynaklarda "Aynü'z-Zaman" lakabıyla anılmıştır. Bütün bunlara ilaveten Seyyid Cemâleddin Kazvin'de değil, Buteser'de yaşamış ve orada vefat etmiştir.

S. Nefisî (1307, s.9), Seyyid Cemâleddin'in yaşadığı ve gömüldüğü Buteser köyünün ismini yanlışlıkla Yunus diye okumuş ve burasını Kazvin – Tahran yolu üzerindeki Yunusabad bölüğü (yöresi) ile özdeşleştirmiştir. Bir diğer İranlı araştırmacı S. A. Mûsevî (1353, s.84) ise adı geçen yeri Fumen merkez ilçesine bağlı Yunus mahallesi zannetmiştir. Oysaki Seyyid Cemâleddin, Astara'nın Buteser köyünde yaşıyordu. *Safvetü's-Safâ*'ya göre Buteser, Gilan'ın Astarabad şehrine (Âstârâbâd-ı Gîlân'a), yani bugünkü Astara şehrine yürüyüş mesafesinde idi (Erdebîlî, 1373, s.187; Nişati, 2006, ss.141-142; Şah, 2007, I. c., s.343).¹⁴ Hulvî (1980, s.381) ve İbrahim Hâs (2006, s.46), Seyyid Cemâleddin'in mezarının "Gilan civarında Lengerkûnân (Lenkeran) denen mevkide" bulunduğu söz ederler.¹⁵ Seyyid Cemâleddin'in Lenkeran-Astara yöresindeki Buteser köyüne gömülü olduğunu diğer kaynaklar da onaylamaktadırlar (Herevî, 1383, ss.79-80,83-85; Mirzâ Əhməd, 2009, s.174; Səid Əli, 2000, s.44). Daha somut bir şekilde ifade edecek olursak, onun türbesi Lenkeran – Astara yolu üzerinde, Astara'ya bağlı Buteser (şimdiki resmî adıyla Penser) köyündedir. Köy kabristanı içinde bulunan ve iki odadan ibaret olan bu türbe, halk tarafından ziyaret edilmektedir (Azimbekov, 1926, s.69; Nemət, 2010, s.67; Muvahhid, 1381, s.174; Şəfiyev, 2010, ss.43-44; Əzimli, 2023, s.192).

Kâzım Bey oğlu Said Ali, 26 Şevval 1286/29 Ocak 1870 tarihinde tamamladığı *Cevâhirmâme-i Lenkeran* adlı risalesinde Buteser köyü mezarlığı içinde bulunan türbedeki odalardan birinde Şeyh Zâhid'in üstadı Şeyh Cemâleddin'in mezarının, diğerinde ise Astara hâkimleri olan İspehbudlar soyundan gelen Hudavend Hatun'un (ö.10 Pamazan 811/27 Ocak 1409) kabrinin bulunduğu söz etmektedir (Səid Əli, 2000, s.45). Fakat 1918 yılında Lenkeran-Astara bölgesinde Ermeni ve Rus çetelerinin yaptıkları katliamlar sırasında söz konusu türbe binası da zarar görmüş, mermer mezar taşları kırılmış ve türbe ateşe verilerek yakılmıştır. 13 Haziran 1924 tarihinde Buteser'i ziyaret eden arkeolog İ. Azimbekov, yöre halkı tarafından türbe binasının onarılmış olduğunu görmüştür. Onun verdiği bilgilere göre bu bina, aynı ölçülere (5,30 X 4,40 m) sahip olan iki odadan ibaretti. Odaların birinde Seyyid Cemâleddin'in, diğerinde de İspehbud ve kızının mezarları bulunmaktaydı. Hudavend Hatun mezarının mermer üzerine yazılı Arapça kitabesi İ. Azimbekov tarafından okunarak yayınlanmıştır. Aynı araştırmacı, yüz yıl öncesinde Seyyid Cemâleddin'in mezarı üzerinde 2,10 X 1,05 m ölçülerine sahip ahşap bir sandukanın bulunduğunu belirtmiştir (Azimbekov, 1926, s.69).¹⁶

¹⁴ Günümüzde Astara şehri iki kısma ayrılmaktadır. Şehrin kuzeyi Azerbaycan Cumhuriyeti'nin, güneyi ise İran İslâm Cumhuriyeti'nin sınırları içindedir. Seyyid Cemâleddin'in yaşadığı Buteser köyü, Azerbaycan Astara'sına bağlıdır.

¹⁵ Fakat bu müellifler, Seyyid'in 760/1358-1359 tarihinde vefat ettiğini belirtmek suretiyle ciddi bir kronolojik hataya yol vermişlerdir.

¹⁶ Said Ali ve İ. Azimbekov, Hudavend Hatun'un babasının ismini İspehbud b. Hüseyin şeklinde okumuşlarsa da M. Nemət (2010, s.67), bu ismi İspehbud Pir Hüseyin diye okumayı önermiştir.

Penser (Buteser), Azerbaycan'ın Lenkeran ve Astara şehirlerini birbirine bağlayan güzergâhın tam ortasında, Azerbaycan'ın Astara ilçesinde yer almaktadır. 15 Ekim 2017, 14 Aralık 2018 ve 15 Şubat 2019 tarihlerinde üç kez Prof. Dr. Ahmet Taşğın, Doç. Dr. Dilaver Azimli ve diğer şahısların eşliğinde bu köye giderek türbeyi ziyaret ettik. Türbe içinde bulunan tanıtım yazısından belli olduğu üzere Sovyet rejimi döneminde, 1937 ve 1953 yıllarında türbe binası iki kez hükûmet tarafından yıkılmıştır. Fakat İ. V. Stalin'in ölümünden sonra Sovyet baskısında bir yumuşama meydana gelince, 1956 yılında köy halkı orayı yeniden onarmış, 1985 yılında ise bugünkü türbe binası inşa edilmiştir.

Sonuç

XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Azerbaycanlı sufi Seyyid Cemâleddin Tebrîzî, Sühreverdiyye silsilesinin Ebheriyye kolunun temsilcilerindendir. Kendisi 1230-1253 yılları arasında bugünkü Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Astara ilçesine bağlı Buteser (Penser) köyündeki zaviyesinde irşat faaliyetleri yürütmüştür. Bahse konu dönem, Azerbaycan'da Moğol istilaları devridir. Seyyid Cemâleddin, gerek Moğol idareciler ve gerekse de yerel otoriteyi temsil eden Astara İspehbudları ile problemler yaşamışsa da sonunda bu sorunları kerametiyle aşarak yöneticileri bile etkilemeyi ve hatta hidayete erdirmeyi başarmıştır.

Seyyid Cemâleddin'in çok sayıda mürit ve halife yetiştirdiği söylenemez. Kaynaklara bakılırsa, kendisinden irşat icazeti almış olan sadece yedi kişinin ismi aktarılmaktadır. Bunların çoğu Lenkeran-Astara bölgesi halkındandır. Halifeleri çoğunluk itibarıyla yine aynı bölgede faaliyet gösterecekler de bunların bazıları Azerbaycan'ın Bakü şehri ve Güştasfi vilayetine, ayrıca Horasan'a yerleşmiş ve oralarda görev yapmışlardır. Keramet sahibi bir veli olan Seyyid Cemâleddin, bölgesel çapta bir sufi şeyhi olmasına rağmen etkileri kalıcı olmuş ve günümüze ulaşmıştır. Özellikle de postnişini ve damadı olan Şeyh Tâceddin İbrahim Zâhid Geylânî aracılığıyla Seyyid Cemâleddin Tebrîzî'nin isminin Halvetiyye, Safeviyye, Bayramiyye ve Celvetiyye silsilelerinde yer aldığını görmekteyiz.

Kaynakça

- Azimbekov, İ. (1926). Drevnosti Lenkoranskogo kraya: Arxeologičeskiy putevoy dnevnik. *İzvestiya Azerbaydjanskogo Arxeologičeskogo Komiteta*, 2, 67-82.
- Budaqov B. Ə. & Məmmədov N. G. (2012). Azərbaycanın Lənkəran regionu toponimlərinin izahlı lüğəti. Bakı: Yeni Yazarlar və Sənətcilər Qurumu.
- Efendi, İ. (1994). İsmail Hakkı Bursevi'nin Kitabı's-Silsiletü'l-Celvetiyye'si. (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Ejderî, Nûrî. (1380). Gâzânnâme-i manzûm ez garn-ı heştüm-i hicrî (M. Müdebbirî, Ed). Tahran: Bünyâd-ı Mevkûfât-ı Dr. Mahmud Afşar.
- Əliyeva, R., Məşədiyev, Q., Eyvazova, R., Axundova, G. & Qocayeva, Ş. (2007). Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti. I c. Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Dilçilik İnstitutu.
- Erdebîlî, İbn Bezzâz (1373). Safvetü's-Safâ (G. R. Tabâtabâyî Mecd, Ed.). Tebriz: İntişârât-ı Musahhih.
- Əzimli, D. (2023). Azərbaycanın cənub-şərq bölgəsində Şeyx Zahid ənənələrinin bəzi davamçıları. A. Taşğın, D. Əzimli, N. Musalı & Z. Məmmədov (Ed.), Doğumunun 800-cü ilində Şeyx Zahid Gilani Beynəlxalq Simpoziumunun Materialları (ss. 191-203), Ankara: Edeb Erkan Dergisi Yayınları.
- Gökbulut, S. (2016). İbrahim Zâhid Gılânî üzerine bir inceleme. *Mevlânâ Düşüncesi Araştırmaları Derneği Sufi Araştırmaları Dergisi*, 7(13), 47-64. Erişim adresi: https://isamveri.org/pdfdrg/D03784/2016_13/2016_13_GOKBULUTS.pdf
- Hândmîr, Gıyâseddîn b. Humâmeddîn el-Hüseynî (1380). Târîh-i Habîbü's-Siyer. II. c. Bâ mukaddime-i Celâleddîn Hümâî. Tahrân: İntişârât-ı Hayyâm.
- Hâs, İbrahim (2006). Şabâniyye Silsilesi: Silsile-i Tarîk-i Halvetiyye-i Karabaş el-Kastamonî (M. Tatçı, Ed.). İstanbul: H Yayınları.
- Haşrî, Molla Muhammed Emin Tebrîzî (1371). Ravzatü'l-Athâr (A. Devletâbâdî, Ed.). Tebriz: İntişârât-ı Sütûde.
- Hayâtî Tebrîzî. Târîh. İran Milli Ktp., No. 15776.
- Haydarîyân, A. (1392). Şeyh Zâhid-i Cîlânî: Ârif-i Tâliş ez Âstârâ. *Mâhnâme-i Tâliş*, 58.
- Herevî, Emîr Sadreddin İbrâhîm Emînî (1383). Fütûhât-ı Şâhî (M. R. Nasîrî, Ed.). Tahrân: Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî.
- Hulvî, Cemâleddin Mahmud (1980). Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye. II. c. (M. S. Tayşi, Ed.). İstanbul: Tercüman Yayınları.
- İmânî, B. (1382). Bergî ez şerh-i hâl-i Şeyh Şehâbeddîn Mahmûd-ı Eherî. *Peyâm-ı Bahâristân*, 30, 80-83.
- İsmayılzadə, O. (2014). Şeyx Zâhid Tacəddin İbrahim ibn-i Rövşən Əmir Gilani Şıxakərani. Bakı: OL MMS.
- Kâreng, A. (1353). Buk'a-i Şeyh Şehâbeddîn-i Eherî. *Mecelle-i Yağma*, 27(308), 76-81.
- Kâtip Hacı Ali Efendi. (2024). Tuhfetü'l-Mücâhidîn ve Behcetü'z-Zâkirîn (Sufi ve Ulemâ Biyografileri). I-II. c. Haz. İ. İpek. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Khalily, R. (2009). Sultân Mahmûd bin Sultân Bûrhâneddîn Geylânî'nin 'Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a isimli eseri (inceleme-metin-dizin). (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Kuhistânî, Nurbahş. (1397). Silsiletü'l-Evliyâ (M. T. Dânişpejûh, Ed.). S. H. Nasr (Ed), Ceşnnâme-i Henri Korbin (ss.1-61). Tahran: Müessese-i Mutala'ât-ı İslâmî.
- Lambton, A. (2011). Ortaçağ İran'ında sufiler ve devlet (M. Zengin, Çev.). *Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 30(50), 211-230. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/pub/tariharastirmalari/issue/47752/603189>

- Lâmiî Çelebi (1289). Tercüme-i Nefehâtü'l-Üns (Fütûhu'l-Mücâhidîn li-Tervîhi Kulûbi'l-Müşâhidîn). İstanbul.
- Mirzə Əhməd Mirzə Xudaverdi oğlu (2009). Əxbarnamə: Talış xanlığı tarixindən (Ə. Hüseynzadə, Çev.). Bakı: Dizayn EL MMC.
- Musalı, N. (2019). Şeyh Zâhid Geylânî ve Menâkıbı. Kastamonu: Hz. Pir Şeyh Şa'bân-ı Veli Kültür Vakfı Yayınları.
- Müsevi, S. A. (1353). Medfen-i Şeyh Zâhid-i Gılânî kocâst? *Mecelle-i Hüner ve Merdüm*, 145, 82-86.
- Muvahhid, S. (1381). Safiyyüddîn-i Erdebîlî: Çehre-i 'asîl-i tasavvuf-i Azərbaycan. Tahrân: İntişârât-ı Tarh-ı Nou.
- Nefîsî, S. (1307). "Şeyh Zâhid Gılânî ve makbere-i û der Şeyhânever", *Mecelle-i Ferheng*, 4(1), 4-11.
- Nemət, M. (2010). *Azərbaycanda pirlər*. Bakı: Elm və təhsil.
- Neymat, M. (1991). Korpus epigrafiçeskix pamyatnikov Azerbaydjana. Tom 1. Bakı: Elm.
- Nişati, Mövlana Məhəmməd ibn Hüseyn Katib (2006). Şeyx Səfi təzkirəsi: "Səfvətü's-səfâ"nın XVI əsr türk tərcüməsi (M. Nağısoylu, S. Cabbarlı & R. Şeyxzamanlı, Ed.). Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Əlyazmalar İnstitutu.
- Piriyev, V. (2003). Azərbaycan XIII-XIV əsrlərdə. Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Tarix İnstitutu.
- Potter, L. G. (1994). Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran. *Iranian Studies*, 27(1-4), 77-102. Erişim adresi: <https://www.jstor.org/stable/4310887>
- Safâ, Z. (1378). Târîh-i Edebiyyât der İran. Cilt: 3, Bahş: 1. Tahrân: İntişârât-ı Firdevs.
- Salıhoğlu, M. (2009). Sâmirî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 36, 78-79.
- Səid Əli Kazım bəy oğlu (2000). Cəvahirnamei-Lənkəran (R. Şeyxzamanlı, Çev.). Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Əlyazmalar İnstitutu.
- Şah, S. (2007). Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin həyatı, təsəvvüf görüşləri və mənkəbeleri. (Doktora Tezi. I-II), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Şəfiyev, Ə. (2008). Astara rayonunun tarixi memarlıq abidələri. Bakı: Nurlan.
- Şəfiyev, Ə. (2010). Azərbaycanın Astara bölgəsində olan inanc yerləri və onların mənşəyi. Bakı: Elm və təhsil.
- eş-Şeybî, M. (1387). Teşeyyu' ve təsəvvuf tâ âgâz-ı sedə-i devâzdehom-i hicrî (A. R. Zekâvetî Karagözlü, Çev.). Tahrân: Müessese-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr.
- Tabîbzâde Mehmed Şükri Efendi (2006). Silsilənâme-i Sûfiyyə. Haz. Muhiddin Usta. (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Terbiyet, M. A. (1314). Dânişmendân-ı Azərbaycan. Tahrân: Matbaa-yı Meclis.
- Trimingham, J. S. (1971). The Sufi Orders in Islam. London: Oxford University Press.
- Zerrînkûb, A. (2017). Sûfî Mirasının Değeri (A. Çelik, Çev.). İstanbul: Visal Yayınları.

EKLER

Resim 1. Seyyid Cemâleddin Türbesi'nin bulunduğu mezarlığın girişi



Resim 2. Türbe'den bir görünüm



Resim 3. Seyyid Cemâleddin'in mezarı



Resim 4. Türbenin dış görünümü



HİTİT SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Hitit Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2757-7949

Cilt | Volume: 18 • Sayı | Number: Âbdal Ata Sempozyumu
Mart | March 2025

II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Âbdal Ata Özel Sayısı
II. International Symposium on Wisdom Tradition from Turkestan to Anatolia: Âbdal Ata

Moğol İstilası Sürecinde Anadolu'ya Göçen Kübrevî Şeyhi Necmü'd-Dîn-i Dâye'nin Mirsâdü'l- 'ibâd'ında Politika, Yönetim ve Toplum Eleştirileri

Political, Administrative and Social Criticism in the Merşâd Al- 'ebâd of the Kubrâvî
Shaykh Nadjîm al-Dîn Dâya, Who Migrated to Anadolu During the Mongol Invasion

Sinan TARİFCİ

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof. Dr.

Giresun Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,

Tarih Bölümü, Giresun, Türkiye

Giresun University, Faculty of Arts and Sciences,

Department of History, Giresun, Türkiye

sinan.tarifci@giresun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9218-6193>

<https://ror.org/05sraq822>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 30.09.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 10.03.2025

Yayın Tarihi | Published: 15.03.2025

Atıf | Cite As

Tarifci, S. (2025). Moğol İstilası Sürecinde Anadolu'ya Göçen Kübrevî Şeyhi Necmü'd-Dîn-i Dâye'nin Mirsâdü'l- 'ibâd'ında Politika, Yönetim ve Toplum Eleştirileri. *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(Âbdal Ata Sempozyumu), 57-72. <https://doi.org/10.17218/hititsbd.1558674>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: husbededitor@hitit.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititsbd>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: husbededitor@hitit.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititsbd>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Political, Administrative and Social Criticism in the Merşâd Al- 'ebâd of the Kubrâvî Shaykh Naḍm al-Dîn Dâya, Who Migrated to Anadolu During the Mongol Invasion*

Abstract

Abū Bakr Naḍm al-Dîn Dâya 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Shāhāwar al-Asadī al-Rāzī (d. 1256), a Kubrâvî Shaykh and commentator, traveled to Egypt, Hıḡāz, and Baḡdād for his education and became acquainted with sufism in the last of these places. He continued his Sufism journey in the regions of Khurāsān and K̲w̲ārazm. Due to the Mongol invasion, Naḍm al-Dîn Dâya returned to Rey, moved to Hamadān when that area was under threat, and then emigrated to Anatolia. After residing in Anatolia for many years in cities such as Diyārbakr, Malatya, Kaşariyya, Sivas, Konya and Erzincan, he left Anatolia to go to other Islamic countries. Naḍm al-Dîn Dâya stayed in the important centers of the medieval Islamic world, where he interacted with prominent figures and made political, administrative and social observations. Merşâd al- 'ebâd is a famous and influential sufi work written in Persian by Naḍm al-Dîn Dâya. The author completed the first writing of his work in Kaşariyya in 1221, and the second writing in Sivas in 1223. He presented the mentioned work to 'Alā' al-Dîn Kaykubād, the sultan of Seljūks of Türkiye. The work consists of an introduction and five charter'sa. Although Merşâd al- 'ebâd has a sufi character, it is also considered within mirrors of prince because of the topics in its fifth chapter. The importance and value of religious-sufi works, which contain original information about the period in which they were written, as a source for medieval history studies is well known. Merşâd al- 'ebâd is also a valuable source on the administrative, religious, and social situation in 13th century Islamic world and Anadolu. In this paper, political, administrative and social criticisms in Naḍm al-Dîn Dâya's Merşâd al- 'ebâd are going to be examined under the headings of criticisms against the Mongols, criticisms against philosophers, social criticisms, criticisms against rulers, and criticisms against officials.

Keywords: Naḍm al-Dîn Dâya, Merşâd al- 'ebâd, Mongol Invasion, Anatolia, Criticism

Moğol İstilası Sürecinde Anadolu'ya Göçen Kübrevî Şeyhi Necmü'd-dîn-i Dâye'nin Mirsâdü'l- 'ibâd'ında Politika, Yönetim ve Toplum Eleştirileri**

Öz

Kübrevî şeyhi ve müfessir Ebû Bekir Necmü'd-dîn-i Dâye Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî (ö. 1256), ilim tahsili için Mısır, Hicaz ve Bağdat'ta bulunmuş, bu yerlerin sonuncusunda tasavvufu tanışmıştır. O, tasavvuf yolculuğunu Horasan ve Hârezm bölgelerinde sürdürmüştür. Necmü'd-dîn-i Dâye, Moğol istilası dolayısıyla memleketi Rey'e dönmüş, buranın da tehdit altında kalmasıyla Hemedan'a gitmiş, ardından ise Anadolu'ya hicret etmiştir. Anadolu'da Diyarbakır, Malatya, Kayseri, Sivas, Konya, Erzincan gibi şehirlerde uzun yıllar bulunduktan sonra, diğer İslâm ülkelerine gitmek üzere Anadolu'dan ayrılmıştır. Necmü'd-dîn-i Dâye, Orta Çağ İslâm dünyasının önemli merkezlerinde bulunarak, buralarda pek çok önde gelen şahsiyetle münasebet kurmuş; politika, yönetim ve toplum müşahedelerinde bulunmuştur. *Mirsâdü'l- 'ibâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd (Yaradılıştan Ahirete Allah'ın Kullarının Yolu)*, Necmü'd-dîn-i Dâye'nin Farsça mensur olarak kaleme aldığı, yer yer manzumeler kullandığı meşhur ve etkili bir tasavvufî eserdir. Müellif, daha Moğolların önünden Anadolu'ya göç etmeden evvel zihninde kurgusunu oluşturduğu eserinin, müritlerinin talebi üzerine giriştiği ilk yazımını 1221'de Kayseri'de, ikinci yazımını ise 1223'te Sivas'ta tamamlamıştır. O, mezkûr eserini, Türkiye Selçuklu sultanı Alâ'ü'd-dîn Keykubâd'a takdim etmiştir. Eser, bir mukaddimeden başka, kırk faslı ihtiva eden beş bâbdan müteşekkildir. *Mirsâdü'l- 'ibâd*, tasavvufî bir niteliği haiz olmakla birlikte, beşinci ve son bâbında değinilen konular hasebiyle, siyasetnâme literatürü içinde değerlendirilmektedir. Vücuda getirildiği devre ilişkin pek çok orijinal bilgiler içeren dinî-tasavvufî nitelikli eserlerin Orta Çağ tarihi araştırmalarında bir kaynak olarak önemi ve değeri malumdur. Necmü'd-dîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l- 'ibâd*'ı da 13. yüzyıl İslâm dünyasının ve Anadolu'sunun idarî, dinî ve içtimai durumuna dair kıymetli bir kaynaktır. O, eserinde çeşitli vesilelerle döneminin siyasî, idarî ve içtimai hayat ve faaliyetlerine dair eleştirilerde bulunmuştur. Bu bildiride, Necmü'd-dîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l- 'ibâd*'ında tespit edilen politika, yönetim ve toplum eleştirileri; Moğollara yönelik eleştiriler, felsefecilere yönelik eleştiriler, sosyal eleştiriler, hükümdarlara yönelik eleştiriler ve devlet adamlarına yönelik eleştiriler başlıkları altında ortaya konularak, bunlara dair değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Necmü'd-dîn-i Dâye, Mirsâdü'l- 'ibâd, Moğol İstilasası, Anadolu, Eleştiri

* This study is a revised version of the paper presented at the II. International Symposium on Wisdom Tradition from Turkestan to Anatolia: Abdal Ata organized by Hitit University between April 26-27, 2024.

** Bu çalışma 26-27 Nisan 2024 tarihleri arasında Hitit Üniversitesi tarafından düzenlenen II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Sempozyumu'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

Giriş

12. yüzyılın son çeyreğinden, 13. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar, başlıca Hârezmşahlar, Türkiye Selçukluları ve Abbâsî Halifeliği'nin hâkim olduğu coğrafyalarda hayat süren ve faaliyet gösteren Necmü'd-dîn-i Dâye¹ ad ve lakabıyla meşhur Kübrevî şeyhi ve müfessir, *Mirsâdü'l- 'ibâd* (1312/1933, s.310 [Farsça]; 2013, s.417 [Çev.]) adlı eserinin hatimesinde kendi adı, künyesi ve nisbesini Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî şeklinde zikretmiştir. Necmü'd-dîn-i Dâye, 1177 yılında Rey'de dünyaya gelmiştir. Çocukluğunu ve ilk gençlik yıllarını Rey'de geçirdikten sonra, yirmili yaşlarının ortalarına geldiğinde, hayatının sonuna dek sürecek olan ilim ve tasavvuf yolculuğuna başlamak üzere memleketinden ayrılmıştır. O, bu seyahatlerinde İran, Irak, Suriye, Mısır, Arabistan, Anadolu ve Azerbaycan gibi ülkelerin önemli bölge ve şehirlerini dolaşmıştır. Şöyle ki, 1202 yılında hac farızasını yerine getirmek üzere Rey'den hareketle önce Şam'a, ardından Mısır'a ve Hicaz'a varan Necmü'd-dîn-i Dâye, hacı eda ettikten sonra da Bağdat'a gitmiştir. Bağdat'ta iken, Sühreverdiyye tarikatının kurucusu, müfessir ve muhaddis Ebû Hafs Şihâbü'd-dîn Ömer es-Sühreverdî ile karşılaşması ve onun sohbetlerinde bulunmasıyla tasavvuf yoluna girmiştir. Necmü'd-dîn-i Dâye'nin böylece tasavvufla tanışması onu derinden etkileyerek, hayatının geri kalanının istikametini belirlemiştir. Bundan sonra, es-Sühreverdî'nin telkiniyle, tam manasıyla tasavvufla yoğrulacağı Hârezm ve Horasan bölgelerine geçmiştir. 1204 yılında Bağdat'tan ayrılarak, bir şeyh arayışı içerisinde Hârezm'e doğru yola koyulmuştur. Yol üzerinde, Nîşâbûr'da, Muhammed Kûf ile görüşen Necmü'd-dîn-i Dâye, Hârezm'e varınca, burada, Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmü'd-dîn-i Kübrâ'ya intisap ederek onun müridi olmuştur. Necmü'd-dîn-i Kübrâ da irşat ve eğitimi için onu, önde gelen halifelerinden Mecdü'd-dîn-i Bağdâdî'ye havale etmiştir. Beş yıl el-Bağdâdî'nin hizmetinde terbiyesini tamamlayan Necmü'd-dîn-i Dâye, bizzat irşada memur kılınarak Hârezm'den Horasan bölgesine hareket etmiş ve el-Bağdâdî'nin Nîşâbûr'daki hankâhına yerleşmek suretiyle manevî vazifesine başlamıştır. Necmü'd-dîn-i Dâye, Hârezm'in Moğollarca istilâ edilmesinden hemen önce ve şeyhi Mecdü'd-dîn-i Bağdâdî'nin Hârezmşah sultanı Alâü'd-dîn Muhammed tarafından öldürülmesinin ardından Rey'e dönmüştür. Moğol tehlikesinin burayı da tehdit etmesi üzerine Hemedan'a geçmiştir. Burada hem Moğol yağmasından uzak kalacak hem de Hârezm'e zarar verdiğini düşündüğü felsefecilerin baskısından kurtulacaktı. Ancak kendisinin de itiraf ettiği gibi Rey'den ayrılarak ailesini Moğollar elinde ölüme terk etmiştir. Bir yıl Hemedan'da kaldıktan sonra Anadolu'ya göçmeyi uygun bulup, Erbil ve Diyarbakır yoluyla Anadolu'ya geçmiştir². Anadolu'da Diyarbakır, Malatya, Kayseri, Sivas, Konya, Erzincan gibi şehirlerde uzun yıllar bulunmuştur. Türkiye Selçuklu sultanı Alâü'd-dîn Keykubad ve Mengüçüklü sultanı Alâü'd-dîn Dâvud Şah ile; ayrıca, pek çok mutasavvıf ile münasebet kurmuştur. Ancak bu sırada tasavvufun tam manasıyla gelişmediği Anadolu'da umduğu ilgiyi göremeyince Abbâsî halifeliğinin hizmetinde bulunmak üzere Anadolu'yu terk edip Bağdat'a gitmiştir. Ömrünün yaklaşık son otuz yılını, çeşitli vesilelerle zaman zaman İran gibi muhtelif İslâm ülkelerine gerçekleştirdiği seyahatler bir yana, Bağdat'ta geçiren Necmü'd-dîn-i Dâye, 1256'da burada vefat etmiş ve pek çok başka meşhur dinî şahsiyetinde de metfun bulunduğu Şûnîziyye Kabristanı'na defnedilmiştir.

¹ Necmü'd-dîn-i Dâye'nin hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında geniş bilgi için mesela bkz. Baltacı, s.2011; Zebîhullâh-ı Safâ, 1369/1990, III/2, ss.1189-1196; Örs, 2002, ss.19-34; Okuyan, 2006, ss.496-497; Algar, 1993, ss.870-871; Said-i Nefisî, 1344/1965, ss.140-141; Browne, 1964, II, ss.249-250, 495-496.

² Necmü'd-dîn-i Dâye'nin Anadolu macerasına dair mesela bkz. Yılmaz, 2022, ss.45-62.

Necmü'd-dîn-i Dâye, eğitim aldığı âlimler sayesinde Arapça, belagat, hadis, tefsir başta olmak üzere, kendi döneminin muteber aklî ve naklî ilimlerini edinmiş; karşılaştığı mutasavvıfların meclislerine iştirakle tasavvuf yolunda ilerlemiştir. O, böylece Orta Çağ İslâm dünyasının önemli merkezlerinde bulunarak, aldığı eğitimler ve kurduğu münasebetlerle bilgi ve görgüsünü artırmış, tasavvufî gelişimini tamamlamış, tebliğ ve irşat vazifesini ifa etmiş, bu arada tabii olarak politika, yönetim ve toplum müşahedelerinde bulunmuştur. Necmü'd-dîn-i Kübrâ'nın önde gelen müritlerinden birisi olan Necmü'd-dîn-i Dâye, bir Kübrevî şeyhi sıfatıyla tarikat neşri ve irşat faaliyetinden ziyade eserleriyle³ şöhret bulmuştur. Nitekim onun en meşhur eseri, Farsça mensur olarak kaleme aldığı, yer yer manzumeler kullandığı *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd (Yaradılıştan Ahirete Allah'ın Kullarının Yolu)*⁴ adlı dinî-tasavvufî eserdir. Müellif, daha Moğolların önünden Anadolu'ya göç etmeden önce tasarladığı eserinin, müritlerinin talebi üzerine giriştiği ilk yazımını 1221'de Kayseri'de, ikinci yazımını ise 1223'te Sivas'ta tamamlamıştır. O, mezkûr eserini, Türkiye Selçuklu sultanı Alâ'ü'd-dîn Keykubâd'a takdim etmiştir⁵. Eser, bir mukaddimeden başka, kırk faslı ihtiva eden beş bâbdan müteşekkildir. Birinci bâb, "dibace"; ikinci bâb, "varlıkların başlangıcı"; üçüncü bâb, "halkın hayatı"; dördüncü bâb, "nefislerin varış yeri"; beşinci bâb, "muhtelif taifelerin tuttukları yol" üzerinedir. *Mirsâdü'l-ibâd*, dinî-tasavvufî bir niteliği haiz olmakla birlikte, beşinci ve son bâbında değinilen konular hasebiyle, siyasetnâme⁶ literatürü içinde de değerlendirilmektedir.

Necmü'd-dîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-ibâd*, umumiyetle 13. yüzyıl İslâm dünyasının, hususiyetle de Anadolu'sunun idarî, dinî ve içtimaî durumuna dair değerli bir kaynaktır⁷. Vekâyinâmeler, coğrafi eserler, seyahatnâmeler, resmî vesikalar, biyografik eserler, ahlak ve idareyle ilgili eserler gibi başlıca kaynak türlerinin yanında edebî eserlerin, bu arada dinî-tasavvufî nitelikli eserlerin Orta Çağ tarihi araştırmalarında bir kaynak olarak ehemmiyeti ve kıymeti aşikârdır. Nitekim böyle eserler, yazıldığı devrin siyasî, idarî, kültürel ve içtimaî durumu ve gelişmeleri hakkında öteki kaynak gruplarında nadiren değinilen ya da hiç değinilmeyen konu ve meselelere yer verebilmekte, orijinal veriler sunabilmektedirler. Necmü'd-dîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*'ında, çeşitli vesilelerle döneminin siyasî, idarî ve içtimaî hayat ve faaliyetlerine dair eleştirilerde bulunmuştur. Onun bu eleştirilerini Moğollara yönelik eleştiriler, felsefecilere yönelik eleştiriler, sosyal eleştiriler, hükümdarlara yönelik eleştiriler ve devlet adamlarına

³ Necmü'd-dîn-i Dâye'nin eserleri şöyle sıralanabilir: *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd*, *Risâle-yi ısk û akl*, *Risâletü't-tuyûr*, *Mermûzât-ı Esedî der mezmûrât-ı Dâvûdî*, *Risâletü'l-âşık ile'l-me'âd şûk*, *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fî tefsiri's-seb'î'l-mesânî*, *Menârâtü's-sâ'irîn ve makâmâtü't-tâ'irîn*, *Eş'âr-ı Şeyh Necmü'd-dîn Râzî*, *Sirâcü'l-kulûb*, *Hasretü'l-mülûk ve Tuhfetü'l-habîb* (bkz. Okuyan, 2006, ss.496-497).

⁴ Necmü'd-dîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd* adlı eseri hakkında mesela bkz. Baltacı, 2010, ss.163-177.

⁵ Türkiye Selçukluları hakkında *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye fî'l-umûri'l-Alâ'iyye* adlı meşhur tarihini kaleme İbn Bîbî, mezkûr eserinde, Necmü'd-dîn-i Dâye'nin Sultan Alâ'ü'd-dîn Keykubâd'ın huzuruna Malatya'da çıkarak eserini sunduğunu belirtmiştir. İbn Bîbî, sultanın, Necmü'd-dîn-i Dâye'ye son derece ilgi göstererek onu takdir ettiğini ve eserinin her harfinin karşılığı olarak ihسانlarda bulunduğunu bildirmiştir (bkz. İbn Bîbî, 2014, s.258).

⁶ Necmü'd-dîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-ibâd*'ının bir siyasetnâme olarak değerlendirilmesi için mesela bkz. Mutluer & Türk, 2023, ss.445-464; Severcan, 2013, ss.429-442.

⁷ M. Fuad Köprülü, Türkiye Selçukluları tarihinin kaynaklarına dair 1943 yılında kaleme aldığı meşhur hacimli makalesinde, bir kaynak türü olarak edebî eserlerin arasında işaret ettiği Necmü'd-dîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-ibâd*'ının önemi ve kıymeti hakkında şunları söylemiştir: "XIII. asrın ilk yarısında Anadolu'nun ruhi ve içtimaî vaziyetine ait en kıymetli bir kaynak olarak, Necmü'd-dîn Râzî'nin 620'de Sivas'ta tamamlayıp Alâ'ü'd-dîn Keykubâd I.'e takdim ettiği *Mirsâdü'l-ibâd* adlı eserini gösterebiliriz. İlim âleminde eskiden beri malum olan, hatta XIV. ve XV. asırlarda Anadolu'da Türkçeye de tercüme edilen bu meşhur eserden, bugüne kadar hiçbir tarihinin istifade etmemiş olması, hayretle karşılanacak bir şeydir. Öyle görünüyör ki, genç hükümdarlara saltanat kaidelerini öğretmek maksadıyla de yazılmış bir siyasetnâme mahiyetinde olan bu mühim eser, meşhur bir mutasavvıfın kaleminden çıktığı için, tarihçiler bunu bir tasavvuf kitabı zannetmişler ve bunu okumaya bile lüzum görmemişlerdir. Büyük Selçukluların veziri Nizâmü'l-mülk'e ait olan *Siyasetnâme*'nin ilim dünyasında epey uzun zamanlardan beri kazanmış olduğu büyük şöhret ve yarım asırdan beri bütün müsteşrikler tarafından tarihî bir kaynak olarak kullanıldığı düşünülecek olursa, *Mirsâdü'l-ibâd*'dan şimdiye kadar istifade edilmemesi, ancak, mahiyetinin meçhul kalmasına atfolunabilir. Yazma nüshalarının bolluğuna rağmen ancak şu son yıllarda tam olarak basılmış olması da, belki bu hususta bir amil olmuştur (Köprülü, 1943, ss. 447-448)." Köprülü'nün bu işaretinden itibaren, muhtelif ilim dallarına mensup uzmanlar tarafından Necmü'd-dîn-i Dâye ve *Mirsâdü'l-ibâd*'a dair katalog, telif, tercüme ve derleme çok sayıda araştırma yapıldığını belirtmeye lüzum yoktur.

yönelik eleştiriler olmak suretiyle ele almak mümkündür. Bu çalışmada, Necmü'd-dîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-ibâd*'ında tespit edilen politika, yönetim ve toplum eleştirileri ortaya konularak, bunlara dair değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. Moğollara Yönelik Eleştiriler

Necmü'd-dîn-i Dâye, Moğol istilası arifesinde, Moğolların İslâm ülkelerini vurmaya ilk başladığı coğrafyalarda doğup, büyüüp, tahsilini ve terbiyesini tamamlamıştı. İrşat ve tebliğ vazifesine devam ettiği esnada beliren Moğol tehlikesi sebebiyle Hârezmî terk edip memleketi Rey'e gelmişti. Ancak Moğol tehlikesinin burayı da tehdit etmesi üzerine Hemedan'a geçmiştir. Nihayet bir yıl sonra, Moğolların buraya da ulaşması üzerine bu defa Anadolu'ya gitmiştir. Necmü'd-dîn-i Dâye, Moğol istilasının yıkıcı etkilerini bizzat idrak etmiştir. Nitekim ardında bıraktığı aile bireyleri, memleketi Rey'de Moğollar tarafından öldürülmüşlerdir. O, mübalağalı bir şekilde, Moğolların, sadece Rey'de, 700 bin insanı katlettiğini söylemiştir (Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, ss.8-9 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, ss.53-54 [Çev.]). Necmü'd-dîn-i Dâye, eserinde, pek çok Orta Çağ müellifi gibi, Moğollara yönelik sert ifadeler kullanmış, kendi zaviyesinden Moğol istilası sürecini tasvir etmiştir⁸. O, *Mirsâdü'l-ibâd*'ında (1312/1933, ss.8-9 [Farsça]; 2013, ss.53-54 [Çev.]), Moğolları daima "lanetlenmişler (*melâîn*)", "reziller (*mehâzîl*)", "lanetlenmiş kâfirler (*kuffâr-ı melâîn*)" ve "Tatar kâfirleri (*kuffâr-ı Tatâr*)" olarak nitelemiştir. Necmü'd-dîn-i Dâye, "Nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım pek şiddetlidir (İbrahim, 14/7)." ayetini iktibasla, Moğol istilasını, nankörlük içerisinde olan Müslümanlara karşı Allah'ın bir azabı olarak göstermiştir. O, Moğolların Türkistan'dan Şam ve Anadolu'ya kadar her şehirde katliam ve tahribatta bulunduklarını ifade etmiştir. Yine ona göre, Moğollardan sadır olan fitne, katliam, fesat, esaret, tahrip ve yakıp yıkmanın benzerine hiçbir asırda İslâm ve küfür diyarında hiç kimse şahit olmamıştır ve hiçbir tarihte rastlanmamıştır. Sadece Hz. Peygamber'in haber verdiği ahir zaman fitnelerine ve kıyamet alametlerine benzemektedir. Nihayet Necmü'd-dîn-i Dâye (1312/1933, ss.8-9 [Farsça]; 2013, ss.53-54 [Çev.]), Moğolların İslâm ve Müslümanlar üzerindeki fitne ve fesadının kelimelerin ifade edebileceğinden ve şerhe hacet bırakmayacak kadar fazla olduğunu söylemiştir.

Necmü'd-dîn-i Dâye, Hz. Peygamber'in, "Hepiniz çobansınız ve sürünüzden sorumlusunuz. Emîr, reyanın çobanıdır ve onlardan sorumludur." şeklindeki hadisini naklen, hükümdarın çoban olarak, bir sürü olan reayasını kurttan koruması gerekliliği üzerinde durmuştur⁹. Ona göre, İslâm reayasının kurdu Moğollardır ve onlar, bu dönemde şiddetli galebe elde etmişlerdir. Necmü'd-dîn-i Dâye, Moğolların şerrini defetmek için hükümdarların, emîrlerin ve orduların canla başla mücadele etmeleri gerekliliği üzerinde durmuştur. Ayrıca o, ekmeğin ve suyun onlara helal olmasının ancak kâfirlere kılıç çekmeleriyle ve Müslümanların üzerinden onların şerlerini defetmeleriyle mümkün olacağını ifade etmiştir (Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, s.248 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, ss.355-356 [Çev.]).

2. Felsefecilere Yönelik Eleştiriler

Orta Çağ'da muhtelif dönemlerde ve bölgelerde olduğu gibi, Necmü'd-dîn-i Dâye'nin de hayat ve faaliyet sürdüğü zamanda ve coğrafyalarda mutasavvıflar ve filozoflar arasında bir çekişme

⁸ Dinî-tasavvufî zümrelerin, bu arada Necmü'd-dîn-i Dâye'nin Moğol istilası ve tahakkümüne karşı tavrı ve bakışları için mesela bkz. Akkuş, 2022, ss.85-277; Peacock, 2023, ss.103-153.

⁹ Hükümdarın halkın çobanı olduğu, Orta Çağ siyaset düşüncesinde sıkça yinelenen bir motiftir. Modern öncesi toplumlarda oldukça güçlü bir figür olan çobanlık, yalnız İslâm siyaset teorisinde değil, hemen bütün kültürlerde, yöneticiliğin en bilinen benzetmesi olarak yer almıştır (Dinger, 2018, ss.77-78). Hükümdarın bir çoban olarak idare ettiklerinden sorumlu olduğu teması, Necmü'd-dîn-i Dâye gibi, pek çok Orta Çağ mutasavvıf şair ve yazarı tarafından da kullanılmıştır (Mesela bkz. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, 2016, ss. 119-120; Sa'dî-yi Şîrâzî, 1385/2006, ss.335, 1162).

vardı. O, bilhassa Hârezm'de tebliğ ve irşat faaliyetlerini sürdürdüğü sırada, gerek mutasavvıflar ve felsefeciler arasında, gerekse siyasî ve dinî otoriteler arasında çatışmalar yaşanmaktaydı. Hârezmşah sultanı Alâü'd-dîn Muhammed, felsefecilere karşı oldukça müsamahakâr davranırken, tarikat mensuplarına, mutasavvıf şeyh ve dervişlere karşı menfi bir tutum sergiliyordu. Bu sırada, özellikle dönemin ünlü filozoflarından Fahrü'd-dîn-i Râzî ile Necmü'd-dîn-i Dâye'nin şeyhi Mecdü'd-dîn-i Bağdâdî arasında açık bir çekişme ve düşmanlık vardı. Hatta bu kavgalar neticesinde Mecdü'd-dîn-i Bağdâdî, Sultan Alâü'd-dîn Muhammed tarafından öldürülmüştür. Bu hadiseden sonra, Mevleviyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf Mevlânâ Celâlü'd-dîn-i Rûmî'nin babası Bahâü'd-dîn Veled de Hârezm'i terk etmek zorunda bırakılmıştır. İşte, bu çekişmelerin arasında Necmü'd-dîn-i Dâye de bir mutasavvıf olarak, eserinde, felsefecileri sert bir dille, pek çok yönden eleştirmiştir. O, genelde felsefecileri, özelde de âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı dehriyye¹⁰; tabiat bilimlerine dayalı bir metafizik kurma çabası içinde olan tebâyîî (tabiatçılar)¹¹; ilâhî zatın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleştiğine inanan hulûliyye ve ittihâdiyye¹²; dinin emirleriyle ahlakî ve kanunî düzenlemeleri benimsemeyen ibâhiyye¹³; Allah'ın zatını sıfatlarından tecrit eden muattıla¹⁴; ruh göçüne inanan tenâsuhîyye¹⁵; zatı, sıfatları ve mâbud oluşu yönünden Allah ile yaratılmışlar arasında benzerlik kuran ehl-i teşbih¹⁶; nasların batın manalarını daima zahir manalarının üstünde tutarak, tevil yoluyla batınî manayı ortaya koyma gayretinde olan İsmâîliyyân (İsmâîlîler)¹⁷; kutsal kabul edilen birtakım dinî-felsefî metinleri yorumlayarak, dinî bir yapı oluşturan berâhime (brahmanlar)¹⁸; birtakım felsefî görüşleri mutlak doğrular olarak kabul edip nasları bunlarla uzlaştırmaya çalışanların da dâhil olduğu, şeri bir delile dayanmayan bazı inanç ve davranışları benimseyen ehl-i heva ve bidat¹⁹ gibi felsefî akımlara, felsefenin tesiriyle ortaya çıkan inançlara ve bunların mensuplarına yönelik eleştirilerde bulunmuştur.

Necmü'd-dîn-i Dâye'ye göre, dehrîler ve tabiatçılar, iman ve irfan gibi iki makamdan mahrum olup, düşünceleri karışmış, dağılmış, ne yapacağını bilemez durumdadırlar. Necmü'd-dîn-i Dâye (1312/1933, s.18 [Farsça]; 2013, s.66), bunlardan birisi olarak da fazileti, hikmeti ve zekiliğiyle meşhur olduğunu belirtmekle birlikte, "kör şaşkın (*sergeşte-yi nâbînâ*)" şeklinde nitelediği Ömer Hayyâm'ı göstermiştir.

Necmü'd-dîn-i Dâye, felsefecileri, fitneci olarak suçlamış ve Hz. Peygamber'in "Fitne doğudan gelecektir." hadisini onlara nispet etmiştir. Ona göre, Irak-ı Acem ve Horasan beldeleri fitnenin vatanıydı. Kendisinin, felsefecilerin fitneleri yüzünden, eserini bir türlü tamamlamaya fırsat bulamadığını belirtmiştir. Zira her gün yeni bir fitne ortaya çıkıp, gönlünün dağılmasına ve zihninin savrulmasına yol açtığını söylemiştir. Necmü'd-dîn-i Dâye (1312/1933, s.8 [Farsça]; 2013, ss.53, 55 [Çev.]), kendi döneminde, bu "uğursuz ve manasız münakaşalar" yüzünden zaten yalnız ismi kalan İslâm'ın, bir Moğol darbesiyle isminin de silineceği yönündeki korkusunu ifade etmiştir.

¹⁰ bkz. Altıntaş, 1994, ss.107-109.

¹¹ bkz. Köroğlu, 2010, ss.327-328.

¹² bkz. Demirci, 1998, ss.340-341.

¹³ bkz. Onat, 1999, ss.252-254.

¹⁴ bkz. Sinanoğlu, 2020, ss.239-330.

¹⁵ bkz. Yitik, 2011, ss.441-443.

¹⁶ bkz. Yavuz, 2011, ss.458-560.

¹⁷ bkz. Öz & Mustafa Muhammed eş-Şek'a, 2001, ss.128-133.

¹⁸ bkz. Tümer, 1992, ss.329-333.

¹⁹ bkz. Yavuz, 1994, ss.501-505.

Necmü'd-dîn-i Dâye, felsefecileri, peygamberlere uymayıp, yalnızca akli esas aldıklarından dolayı eleştirmiştir. Necmü'd-dîn-i Dâye, onların, peygamberlere istihza ve küçümseme ile baktıklarını, kendileriyle gururlandıklarını belirterek, düşünce yapılarının şöyle olduğunu öne sürmüştür: "İlmimiz ve aklımız olduğuna göre, peygamberlere uymamıza ne gerek var! Cahillerin ve akli az olanların peygamberlere ihtiyacı vardır." Necmü'd-dîn-i Dâye'ye göre, nefsin yerilmiş sıfatları ancak kalp tedavisiyle iyileşebilir. Şariat kanunuyla bunların her birinin doğru şekilde tedavisi için de bir şariat tabibine, yani peygambere ihtiyaç vardır. İşte, Necmü'd-dîn-i Dâye, felsefecilerin bu tedaviyi akıl nazarıyla gerçekleştirebileceklerini sandıklarını beyan ederek, buna karşı çıkmıştır. Zira ona göre, felsefeciler, canın akıldan başka aletlerinin de olduğunun farkında değillerdi. Oysaki insan için kalp, ruh ve sır gibi, akıldan bin kat daha değerli aletler mevcuttur; bu aletler akılla idrak ve terbiye edilemezdir (Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, ss.112-113 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, ss.191-192 [Çev.]).

Necmü'd-dîn-i Dâye, peygamberlere riayet etmede olduğu gibi, bir mürşide tabiiyet konusunda da felsefecileri eleştirmiştir. Ona göre, nasıl ki zahirî yolda çok fazla hırsız, yol kesici varsa ve muhafız olmadan ilerlenemezse; hakikat yolunda da dünyevî arzular, nefis, heva, kötü dostlar ve şeytanlar mevcuttur. Dahası bu yolda kaymalar, afetler, şüpheler ve engeller çok fazladır. Dolayısıyla velayet sahibi bir muhafızın, yani kâmil bir şeyhin himayesi ve eşliği olmaksızın bu yolda hareket etmek mümkün değildir. Necmü'd-dîn-i Dâye, umumiyetle felsefecilerin (*felâsife*), hususiyetle dehrîler, ibâhîler, hulûlîler, ittihâdîler, tabiatçılar, brahmanlar, teşbih ehli, muattıla, heva ve bidat ehlinin şeyhsiz olarak bu yolda tek başlarına hareket ettiklerinden bahisle, hataya düşüren kaydıncıları aşamayıp bir afetin yahut da korkunç bir şüphenin tuzağına düşerek imanlarını kaybettiklerini ifade etmiştir. Yine o, saadet sahipleri olarak nitelediği bir şeyhin himayesi altında yolculuk edenlerin ise afetlerin ve kaydıncıların sırrına vakıf olup, şüpheleri apaçık görerek, bütün tuzakları güvenle aşabildiklerini belirtmiştir (Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, ss.128-129 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, ss.211-212 [Çev.]).

Necmü'd-dîn-i Dâye, hemen yukarıda sıraladığı grupları, birtakım ilave ve çıkarmalarla, başka bir vesileyle de zikrederek, tekraren tenkit etmiştir. Şöyle ki, ona göre, nifaklar da çeşit çeşitti: İslâm'da nifak ve küfürde nifak. Burada Necmü'd-dîn-i Dâye, küfürdeki nifakı felsefecilerin, dehrîlerin, tabiatçıların, tenasühçülerin, hulûlîlerin, ibâhîlerin ve İsmâîlîlerin yaptıkları olarak göstermiştir. Nitekim bunlar, Müslümanların arasında olduklarında, "Biz Müslümanız." derler; kendi benzerlerinin arasında olduklarında ise asıl itikatlarını aşikâr ederlerdi. Necmü'd-dîn-i Dâye (1312/1933, ss.220-225 [Farsça]; 2013, ss.325-330 [Çev.]), onların itikatlarını, küfürler ve şüpheler olarak göstermiştir.

Necmü'd-dîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*'ında bir yerde, "şaşkın felsefeciler"ın (*felsefi-yi sergeste*), "Âlemin yaratıcısı fiil icat etmede irade ve ihtiyar sahibi değildir." şeklindeki ifadelerini tenkit ederek, bu açıklıkta bir küfrün, bu derecede bir cehaletin ve bu büyüklükte bir cesaret ve küstahlığın olamayacağını söylemiştir. Ardından o, felsefecilere ve destekçilerine şöyle bir bedduada bulunmuştur: "Kıyamet gününe kadar Allah'ın laneti onların ve onları sevenlerin, onların takipçilerinin üzerine olsun!" Öte yandan, Necmü'd-dîn-i Dâye, felsefecileri eleştirdiği kuvve-fiil konusunda birtakım tartışmalara girerek kendi fikirlerini ortaya koymuştur. Şöyle ki, meslek ve zanaat ilim, kudret ve ruhun idrakinin neticesidir. Kuvve hâli, cismanî aletlerin kullanılması ve aklın yardımıyla fiile geçmiştir. Akıllı kimse sanat sahibi Allah'a bu ruh penceresinden bakmalıdır. Allah âlimdir, muktedir ve irade sahibidir.

Eğer öyle olmasaydı; bu hoş sanat ondan meydana gelmezdi (Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, ss.302-303 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, ss.408-409 [Çev.]).

3. Sosyal Eleştiriler

Necmü'd-dîn-i Dâye, eserinde, yaratılış mertebeleri ve mertebelerin kökenleri, nübüvvet ve dinin farklı boyutları, tasavvuf âdâb ve erkânı gibi konu ve meseleleri işlerken, kendi zaviyesinden yer yer sosyal eleştirilerde de bulunmuştur. Müridin, mürşidin gözetiminde yaptığı manevî yolculuk manasındaki sülûkun beyanının bir sebebi olarak, toplum içerisindeki batıl ehli, hevalarına tapanlar ve hayvan sıfatlılar olarak nitelediği kişi ve gruplara karşı delil getirmeyi göstermiştir. Onlar bütün himmetlerini hayvanî şehvetler ve lezzetler elde etmeye sarf etmişler ve yalnız şeklen namaz kılip, oruç tutanlar olarak kendilerini göstermişlerdir (Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, s.6 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, s.50 [Çev.]).

Necmü'd-dîn-i Dâye, meâd yolunun gidicileri şeklinde tabir etmek suretiyle, toplumu başlıca saidler (*suedâ*) ve eşkiya (*eşkiyâ*) olarak iki taifeye ayırmıştır. Buna göre; her bir taifenin attığı bir adım, üzerinde gittiği bir yol ve ulaştıkları bir meâd vardır. Bundan sonra, Necmü'd-dîn-i Dâye, saidleri havâs ve hâsü'l-hâs; eşkiyayı da şekî (*haydut*) ve eşkâ (ez azılı haydut) olarak ikiye ayırmıştır. Necmü'd-dîn-i Dâye (1312/1933, ss.219-220 [Farsça]; 2013, ss.324-325 [Çev.]), bunlardan ikinci kısmı, yani eşkiyayı teşkil eden grupları şöyle tanımlamıştır:

Şekîler ümmetin asilerinden bazılarıdır. Nefsin hevasına uymada ve Allah'ın emrine muhalefette ısrarcıdır. Nefsanî zevkler ve şehvetler elde etme adımıyla, Allah'a isyan yolunda cehennem ve onun çukurları meâdına ulaşırlar... Eşkâ ise kâfir ve münafığın sıfatıdır. Tamamen dünya talebine ve dünya menfaatlerine yönelmiştir. Hayvanlar gibi bütün himmetini nefsanî ve hayvanî zevklerin ve şehvetlerin elde edilmesi için harcamış; din ve ahirete sırt çevirmiş; baki nimetleri fani menfaatler için feda etmiş; dünyayı tamamen elde edemediği gibi ahiretten de geri kalmıştır.

Necmü'd-dîn-i Dâye gözünde, şekî ve eşkâ arasındaki fark şuydu: Her ne kadar şekînin nefsi Allah'a isyan ve emre muhalefet kötülüğüne düşmüş olsa da aslında kalbi iman etmiş ve Allah'ın emrine teslim saadetiyle doludur. Dinin emirlerini yerine getirmeyip cehenneme gitse de Hz. Peygamber'in şefaatine nail olacaktır. Böylelikle cehennemden kurtulacak ve asli meâdı cennet olacaktır. Eşkâ ise cehennemde ebediyen kalacaktır; zira Hz. Peygamber'in şefaatine erişemeyecektir. Necmü'd-dîn-i Dâye, sosyal tabakalarını zikre ve dolayısıyla tenkide devamla, bu kez, küfürlerin kendi arasında farklılıklar içerdiğinden bahsetmiştir. Buna göre, küfürlerin de bir yolu ve meâdı vardı. Mesela muhakkik kâfirin azabı, mukallit kâfirin azabından daha şiddetli olacaktır. Necmü'd-dîn-i Dâye, taklit yoluyla küfrü, anne ve babadan taklit yoluyla elde edilen küfür olarak tanımlamıştır. Mukallit kâfir küfrü, şehir ve vilayet halkından, anne ve babadan görmüş; muhtelif dinleri taklitle öğrenmiş ve onda batıp kalmıştır. Bundan sonra, Necmü'd-dîn-i Dâye, tahkik yoluyla küfür sahibi olan muhakkik kâfiri ise anne ve babadan duydukları ile yetinmeyen, hassaten zahmet çekip çaba göstererek delil arayan, ömrünü küfür ilimlerini tahsil ile geçiren, bu hususta kitaplar okuyan, yaratıcıyı reddedecek ya da yaratıcının kusurlu olduğunu ispat edecek şüpheler bulmak üzere akîf deliller arayan, deliller bulduğuna inandığında da ona sıkı sıkıya sarılan olarak göstermiştir. Necmü'd-dîn-i Dâye, bu afetin, kendi döneminde Müslümanlar arasında çok yaygınlaştığını da eklemiştir. O, küfür ilimleri arasında başlıca olarak, Allah'ın varlığını, birliğini, isim ve sıfatlarını akîf delillerle ispat etmeye çalışan bir ilim dalı olan usûl-i din ilmini göstermiştir. Bundan sonra, Necmü'd-dîn-i Dâye, mezkûr ilmin peşinde koşanları eleştirmek suretiyle

sosyal eleştirilerini sıralarken, aynı zamanda bu ilim sahipleri ve öğreticileri olan felsefeciler ile bu ilmin yayılmasına engel olmayan, dahası yayılmasını sağlayan din adamlarını ve hükümdarları da tenkit etmiştir. Buna göre; pek çok ilim talibi, tahsil görmek üzere gerçekleştirdikleri seyahatlerde, dinî ilimlerde bir görüş sahibi olmadıkları ya da yakîn âleminden fazla bir nur sahibi olmadıkları için, kötü şansları veyahut da Allah'ın kendilerini yalnız bırakması dolayısıyla felsefecilerin sohbetlerine düşmekteydiler. Felsefeciler, hikmet ve usul adını verdikleri "sapkınlık ve küfür"ü süsleyerek onların önüne koymaktalardı. "Tecrübesiz zavallı" ilim talipleri de onların söylediklerine itibar etmekteydiler. Necmü'd-dîn-i Dâye, "afet" ve "bozukluk" olarak tabir ettiği bu durumun, İslâm dünyasında son yirmi yılda ortaya çıkıp kuvvetlendiğini söylemiştir. Hâl böyle olunca, o, kendi dönemindeki hükümdarları, dini kurtarma derdinde olmadıkları ve söz konusu ahvali düzeltmeye çaba göstermediklerinden dolayı eleştirmiştir. Yine Necmü'd-dîn-i Dâye, bundan önceki devirlerde hiç kimsenin bu manaları ifşa edecek cesarete sahip olmadığını, küfrün gizli tutulduğunu, dindar din adamlarının himmetiyle dinin bu nevi "pislikler"den muhafaza edildiğini bildirdikten sonra; kendi devrinde ise böyle din adamlarının azaldığını ve bu manaların hükümdarların huzurunda dile getirilir olduğunu beyan etmiştir. Necmü'd-dîn-i Dâye (1312/1933, ss.220-225 [Farsça]; 2013, ss.325-330 [Çev.]), bu gidişin sonunda, zaten son derece zayıflayan Müslümanlığın da ortadan kalkarak dünyayı küfrün istila edebileceğini ifadeyle, böyle "lanetlenmişler" in hileleri arttıkça, İslâm ehlinin gafletinin de arttığını bildirmiştir.

4. Hükümdarlara Yönelik Eleştiriler

Necmü'd-dîn-i Dâye'nin hükümdarlara yönelttiği ilk eleştiriler, Moğollara karşı gerekli tedbiri almamaları ve istilayı durdurmada yeterli çabayı sarf etmeyip, ayrışmaları yönündedir. İslâm dininin ve Müslümanların mesuliyetinin kendilerine zimmetli olarak gösterdiği hükümdarların kalbinde, İslâm hamiyeti ve Müslümanlık gayreti canlanmazsa; din kuvveti onların ruhunu sarıp ittifak etmezlerse; can, nefis, mal ve mülklerini bu fitneyi defetmek için feda etmezlerse İslâm'ın bütünüyle ortadan kalkacağını, pek çok İslâm beldesinin düştüğü gibi, bu gidişle kalan yerlerin de elden çıkacağını ifade etmiştir. O, hükümdarlara, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen, "Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın ve mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihat edin (Tevbe, 9/41)." ayetini kendilerine şiar edinmelerini telkin ederek, eleştirilerini şu manzum parçayla da sürdürmüştür:

شاه جهان بجملگی بشتابید تا بو که بقیتی ز دین دریابید
اسلام ز دست رفت بس بی خبرید بگرفت جهان کفر و شما در خوابید

(Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, ss.9-10 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, ss.54-55 [Çev.])

*Ey cihan hükümdarları! Hepiniz acele edin, dinden geri kalanı kurtarmak üzere.
İslâm elden gitti siz habersizsiniz, küfür cihanı sardı siz uykudasınız.*

Bundan başka, Necmü'd-dîn-i Dâye, hükümdarların, cahillik ve gafletle kendi can, mal ve imanları için çabalayan "kötü ahlaklı" ve "bozuk inançlı"ların telkinleriyle hayrat, miras ve vakıf mallarını maksadı dışında kullanabildiklerini ima ederek, bu yönde de eleştirilerde bulunmuştur. Necmü'd-dîn-i Dâye, bir zahit, bir cahil veya günahkâr bir âlim yardakçılık edip de hayrat veya evkaf malının başka maksatlarla kullanılabileceğine, orduya dağıtılabileceğine

ve imaret, ribat, set yapılabileceğine ruhsat verirse, hükümdarın mağrur olmayıp bunu reva görmemesi gerektiğini belirtmiştir. Aksi takdirde fetva veren, buyuran, işi yerine getiren, engellemeye gücü yeten ama engellemeyenlerin hepsi bunun vebaline ve günahına ortak olacaktır. Yine o, hükümdarların, kendi zamanlarında hayratta ve vakıflarda meydana gelen her bozukluğun hesabının Allah tarafından kendisinden sorulacağını iyi bilmeleri; bu yüzden bu işin büyüklüğünü görmezden gelmemeleri ve onun vebalinden kaçınmaları gerektiği yönünde ikazlarda bulunmuştur (Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, ss.262-264 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, ss.367-368 [Çev.]).

5. Devlet Adamlarına Yönelik Eleştiriler

Necmü'd-dîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-İbâd*ı esasen bir tasavvuf eseri olmakla birlikte, "muhtelif taifelerin tuttukları yol" başlıklı beşinci ve son bâbında ele alınan konular dolayısıyla, aynı zamanda bir siyasetnâme mahiyetindedir. Bilindiği gibi, siyasetnâmeler, devlet adamlarına siyaset ve idare ile ilgili bilgiler vermek, nasihatlerde bulunmak, devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken hususları tebarüz ettirmek üzere kaleme alınmışlardır. *Mirsâdü'l-İbâd*'ın siyasetnâme doğası göz önüne alındığında, bilhassa bu türden konuların işlendiği mezkûr bölümde müellif, yeri geldikçe gerek sivil ve gerekse askerî zümreye mensup devlet adamlarına yönelik eleştirilerde bulunmuştur. O, daha ziyade, ilmî ve dinî mansıp sahiplerinin hayat ve faaliyetlerini eleştirmiştir.

Necmü'd-dîn-i Dâye, âlimleri, zahir ilmini bilenler, batın ilmini bilenler ve hem zahir hem batın ilmini bilenler olmak suretiyle üçe ayırmıştır. O, bunlardan birincisi olan zahir ilmine vakıf âlimleri ise üç kısım olarak göstermiştir: Müftüler, müzekkirler (vaizler) ve kadılar. İlim ve âlimleri bu şekilde tasnif ettikten sonra Necmü'd-dîn-i Dâye, bu taifeleri izah ederken, her birisine ayrı ayrı eleştiri oklarını yöneltmiştir. O, müftüleri de iki gruba ayırmıştır. Birincisi, gönül âlimi ve dil âlimi olanlardır. Onlarda korku vardır. İlimle amel ederler. Fetva ile takvayı gözetirler. İlim tahsilini ve yaymayı kurtuluş ve dereceler için yaparlar. Dünya mevkiinde ve malında gözleri yoktur. İkincisi ise dil âlimi ve gönül cahili olanlardır. Necmü'd-dîn-i Dâye, bu grup müftülerinin olumsuz niteliklerini, dolayısıyla onlara karşı tenkitlerini ardı ardına sıralamıştır. Buna göre; onların kalplerinde Allah korkusu ve hayâ yoktur. Bu durum da aslında gönül ölümünün alameti mesabesindedir. İlim tahsili ve yaymaktaki niyetleri ahiret sevabı kazanmak ve Allah'a yakınlaşmak değildir. İlimle iştigalden maksatları mal elde etmek, halkın kendilerini kabulünü sağlamak ve makamlara ulaşmaktır. Necmü'd-dîn-i Dâye, böyle müftülere, şüphesiz, hevanın galip geldiğini ifade etmiştir. Nitekim onların ilimleri hevalarına tâbidir. İşlerini hevalarına göre yaparlar. İlimle amel etmezler. Dindar ulemaya haset ederler. Onların üzerine giderler, onlara iftira atarlar, eziyette bulunurlar ve yersiz sözler söylerler. Allah'a boyun eğmezler. Dil oyunları ile hakkı batıla çevirmeye çalışırlar ve batılı hak kisvesine sokarlar. Necmü'd-dîn-i Dâye, böyle günahkâr, cahil âlim yüzünden dinde ve ümmet arasında meydana gelen afetin başka hiçbir şeyle meydana gelmeyeceğine inanmaktadır. Yine o, ağgözlülüğünden dini dünyaya satan, daima zilletle hükümdarların saraylarının etrafında dolanan, emîrlerin ve vezirlerin kapısından hor görerek giren ve ihanetle onlara hizmet eden, onları metheden, nifakla onları kendilerinde olmadığı şeylerle öven, yordakçılıkla onların yaptıkları her batıla "Emîr doğru buyurdu." diyen, batıl arzularla iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı (*emr-i ma'rûf ve nehy-i münker*) terk eden, böylece onlardan birkaç dirhem alan veya rüşvet veren yahut da bir iş elde eden ya da makama ulaşan kötü âlimlerden, riyakâr zahitlerden ve dilenci görünüşündeki dervişlerden daha kötü kimse olmadığını belirtmiştir. Buna göre; onlar emîrlerin, vezirlerin, askerlerin itikatlarını ve hükümdarların iradelerini

çürütüp bozmaktaydılar. Necmü'd-dîn-i Dâye, hâl böyle olunca, bunların da bütün âlimlerin, şeyhlerin ve dervişlerin aynı şekilde kötü ahlaklı ve yerilmiş huylara sahip oldukları zannına kapıldıklarını eklemiştir. Böylece, onlara tahkirle bakarlar ve onlardan tamamen yüz çevirirlerdi. Onların hizmetinin ve sohbetinin faydasından mahrum, ilimlerinin nurundan ve velayetlerinin ışığından nasipsiz kalırlardı. Bundan sonra, Necmü'd-dîn-i Dâye, verdiği fetvanın, öğrettiği dersin, giriştiği münazaranın ahiret sevabına, Allah'a yakınlaşmaya, ilmi yaymaya, hakkı aşikâr etmeye, şeriati açıklamaya ve dini takviye etmeye yönelik olabilmesi için, takva sahibi bir müftünün bu çeşit ilimlerden ve afetlerinden kaçınması, niyetini halis hâle getirmeye çalışmasını öğütlemiştir. Yine ona göre; nefsi, hırsın ve tamahın kirliliğinden temizlemelidir. Zira ulemanın zilleti hırs ve tamahtır (Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, ss.276-278 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, ss.382-384 [Çev.]).

Necmü'd-dîn-i Dâye'ye göre, müftülerden sonra, zahir ilmini bilen âlimlerden bir diğer grup müzekkirlerdir (vaizler). O, müzekkirleri de üç kısım olarak göstermiştir. Birincisi, içinde dinî ilimlere dair hiçbir şey olmayan uydurma, edebî, anlamsız sözler öğretenlerdir. İkincisi, salihler taifesi; üçüncüsü ise meşâyih taifesidir. Anlaşılacağı üzere, Necmü'd-dîn-i Dâye'nin eleştirdiği taife, ilk kısımda gösterdiği müzekkirlerdir. O, böyle müzekkirleri uzun uzadıya şöyle eleştirmiştir:

Bazı peygamberlere dair kıssalar ve meşâyih'ten hikâyeler anlatırlar. Bazı ayetleri tefsir ederler. Allah'a yakarış maksadıyla ifadelerde bulunurlar. Nağmeli şiirler okurlar. Soru-cevap yaparlar. Açıklamalarda bulunurlar. Dillerini böyle şeylerle doldururlar ve bu şekilde konuşup dururlar. Halkın kendilerini kabul etmesi ve dünyada mal toplayabilmek için dolanıp dururlar. Yüz türlü söz sanatı, hile ve acayıpliklerle ortaya çıkarlar. Zavallı halk da onların yetenek ve ehliyet sahibi oldukları zannederler. Bu şekilde dünyevî maksatlarını elde etmeye uğraşırlar. Minberlerde melikleri, sultanları, emîrleri, vezirleri, büyükleri, mansıp sahiplerini, kadıları ve hâkimleri methederler. Zulmederler; dinin emir ve yasaklarına aykırı davranırlar. Peygamber'in sözlerini çarpıtarak rivayet ederler. Minber başında dilencilik ederler. Zalimlerden mal alırlar; pay isterler. Çoğu zaman onlara zekât vacip olmamasına rağmen, insanlardan zekât toplarlar. Haram yerler; haram giyerler. Yalan hikâyelerle iftira ederler. Uydurma hadisleri rivayet edip bunların sahih hadisler olduğunu söylerler. İnsanları yerilmiş arzulara yöneltirler. Onların hoşuna gidecek şeyler söylerler. İnsanları bidate ve zillate iterler. Bazen taassup gösterirler; fitneler çıkarırlar. Halkı taassupla aldatır ve kandırırlar. Bunlar dil âlimi cahil sınıfından olan âlimlerdendir ve cehennem ateşini körüklerler (Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, s.281 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, ss.386-387 [Çev.]).

Necmü'd-dîn-i Dâye'nin, müftüler ve müzekkirlerden sonra, zahir ilmini bilen âlimler tabakasının son mensupları kadılardır. O, Hz. Peygamber'e atfedilen, "Kadılar üç kısımdır: İki kısmı cehennemdeki kadılar, üçüncüsü cennetteki kadılardır." şeklindeki hadise istinaden kadıların görev, yetki ve salâhiyetleri çerçevesinde onlara karşı eleştirilerini aktarmıştır. Buna göre; cehennemde olan iki kısımdan birisi kadılık ilmine sahip olmayan, cehalet, nefsî heva ve hevesle kadılık yapan kimselerdir. İkinci grup ise kadılık ilmine sahip olan ancak ilimle hükmetmeyen kimselerdir. Cehalet ve hevalarına göre hükmederler, meyillerine ve arzularına uyarlar, Hakk'ın değil insanların tarafını tutarlar; rüşvet alırlar. Efendi ile köle arasında yapılan yazılı akit (*kitâbet*), siciller (*sicillât*), akitler (*ukûd*), nikâhlar (*enkihe*), bir kimsenin muayyen borç, vergi ve hizmeti tekeffülü ve bunu belgeleyen taahhütnâme anlamındaki kabâle

(*kabâle*) için mal ya da bir hizmet alırlar, mal ve rüşvet karşılığında vilayette nâiblikler verirler. Hizmetkârları rüşvetler almaları için görevlendirirler ve hakları batıl kılmaya çalışırlar. Mirasların ve yetimlerin malında haksız tasarruflarda bulunurlar ve batılları hak gösterirler. Yine vakıflarda haksız tasarruflarda bulunurlar. Mescitleri, medreseleri, hankâhları illetler, garazlar ve rüşvetler sebebiyle ehil olmayanlara ve yiyicilere verirler. Din ehlini takviye etmezler, ihtisap işini (*kâr-i ihtisâb*) ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı (*emr-i ma'rûf ve nehy-i münker*) ihmal ederler. Kadılara, ilgi gösterilmesi vacip olan sosyal hizmetleri (*ebvâbü'l-berr*) zayi ederler. Necmü'd-dîn-i Dâye'ye göre, bunların hepsi bu tür kadıları cehenneme layık kılacak işlerdir. Yine ona göre; cennette olan kadı ise cennette kadılık yapacak olan kimseye işaret ediyor olmalıdır. Yoksa dünyada kadı olup da bu şartlara gerektiği gibi riayet etmek neredeyse imkânsızdır. Bundan sonra Necmü'd-dîn-i Dâye, otuz yıldır doğuda ve batıda dünya beldelerinde dolaştığını ve Allah'ın dilediğinin dışında bu afetlerden korunmuş hiçbir kadı görmediğini belirtmiştir. Nihayet o, şöyle de bir ekleme yapmaktadır:

Kim bu yerilmiş sıfatlardan temizlenir ve övülmüş sıfatlarla sıfatlanır ve şariat yolunda bir âlim olursa, vakitlerini o virtlerle süslerse, Müslümanlar arasında sünnet ve selef-i salihîn üzerine hükmederse, o kimse Allah'ın velilerinden bir velidir. Verdiği her hüküm, insanlara gösterdiği her şefkat, yerine getirdiği her bir şariat hükmü onun için bir derece, yakınlaşma ve değerli bir yükselme olur. O kimse dünyadaki nadirattandır ve böyle bir kadıya yakınlaşmaya çalışmak vaciptir (Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, ss.276, 277, 284-285 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, ss.382, 390-391 [Çev.]).

Son olarak, Necmü'd-dîn-i Dâye'nin, hükümdarın kadılık makamına, yetimlerin malından, miraslardan ve vakıflardan ya da rüşvet ve bunun gibi şeylerden elini çekmiş kişileri tayin etmesini söylemesinin, bunları işleyen kadıların varlığına işaret ettiği düşünülebilir. Necmü'd-dîn-i Dâye nazarında hükümdar, bir mahalle kadı gönderdiğinde âlim, akıl, dindar ve salih bir kimseyi göndermelidir. Temiz, güvenilir ve dindar insanları görevlendirmelidir ki davalarda kendi arzularına göre davranmasınlar, nefsi olarak hakkı batıl, batılı hak kılmasınlar. Necmü'd-dîn-i Dâye, olması gereken bu duruma kendi döneminde nadiren rastlandığını ifade etmiştir. Öyle ki, umumiyetle kadılık vazifesinin ehliyetine göre değil, yapılan hizmetlere göre tevdi edildiğini belirtmiştir (Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, ss.264-265 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, ss.369-370 [Çev.]).

Necmü'd-dîn-i Dâye, hükümdarların genellikle her bir işi ehline vermekte muvaffak olamadıklarını, bu yüzden de dinî makamların çoğunun ehil olmayan kimselerin eline düştüğünden yakınmaktadır. O, bu hususta yalnız hükümdarı değil, böyle yetersiz dinî mansıp sahiplerinin hâllerini iyice araştırmayan, hüner, fazilet ve diyanet ehlini bulamayan vezirleri, ileri gelenleri ve nâibleri de sorumlu tutmaktadır. Böylece onlar hüner sahiplerini bir kenarda zayi etmişler; kötü tamahlarla işleri ve makamları ehil olmayan kişilere vermişlerdir. Hâlbuki Necmü'd-dîn-i Dâye'ye göre, dünya ve ahiret makamlarındaki bütün sorunlar, makamların ve işlerin hak sahibine verilmemesinden meydana gelmekteydi. Necmü'd-dîn-i Dâye, bu çıkmazı şu duruma bağlamaktadır: Makamlar ve işler liyakatsizlere tevdi edilmektedir. Hükümdarlar ve vezirler bunların ehliyet sahibi olup olmadıklarını dikkatle araştırmamaktadırlar. Makam ve iş için ehliyet sahibi olan kimseler ise kendilerinin ve dinin şerefini koruyup yüceltme eğilimlerinden dolayı hükümdarların saraylarının etrafında dönüp durmayı ve ehil olsun olmasın herkese hizmet etmeyi kendilerine reva görmemektedirler (Necmü'd-dîn-i Dâye,

1312/1933, s.271 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, s.378 [Çev.]). Necmü'd-dîn-i Dâye (1312/1933, s.131 [Farsça]; 2013, s.215 [Çev.]), eserinin başka bir yerinde makam ve işlerin ehil olmayan kişilere nasıl verildiğini şöyle izah etmektedir:

Hükümdarların nezdinde bir kimse bir derece ya da mertebe elde etmek yahut da bir makam ya da bir vilayet isterse, ona layık olmasa da veya o makama uygun bir hizmette bulunmadıysa da hükümdarın nazarında sözü makbul görülen hükümdarın yakınlarından birisinin himayesine girdiğinde, onun aracılığıyla hükümdar o kimsenin liyakatsizliğine ve hizmetinin azlığına bakmaz; bu yakınının eski hukukuna, kudretine ve yakınlığına bakar ve onun isteğini karşılar. Eğer o kimse tek başına bu istekte bulunsa, asla kabul edilmez.

Necmü'd-dîn-i Dâye, Hz. Peygamber'in hükümdarın çoban ve reayanın sürü olduğuna dair hadisine işaretle, çoğunluğunu boynuzsuz kuzu olarak nitelediği reaya içerisinde boynuzlu koçların, yani güç sahibi zalimlerin de mevcut olduğunu belirtmiştir. Bunlar; emîrlar, askerler, dîvân ashabı, makam sahipleri, hükümdarın nâibleri ve memurları, valiler, reisler ve kadırlardan müteşekkil devlet erkânı idi. Ona göre, bunlardan her biri fırsat bulduğunda kendilerinden daha alt tabakada bulunanlara eziyet ve zulme koyulacaklardır. Reayayı olduğu gibi bunların insafına bırakmamak lazımdır. Hükümdar, daima her bir taifenin durumunu tahkik etmelidir. Öyle ki, ahirette reayanın hâli ve onların hayrı ve şerri hükümdardan sorulacaktır. Bundan sonra, Necmü'd-dîn-i Dâye, görünüşe göre sivil ve askerî zümreye mensup mezkûr devlet adamlarının da içerisinde olduğu hükümdarların yakın çevrelerini son derece sert bir dille eleştirmiş, kınamış ve onlara yönelik çeşitli ithamlarda bulunmuştur. Şöyle ki, müellife göre, hükümdarın aziz dostları, onun iyiliğini düşünenler, dîvânı yüceltme ve hazineyi çoğaltma gayreti içinde olanlar olarak sanılan bu kimseler aslında aşağılık, soysuz, gammaz, zalim, hilekâr idiler. Zira onlar, güttükleri düşmanlıklarını gizlerler; zulüm ve fesadı hükümdarın gözünde maslahat kisvesiyle süsleyip göstermeye çalışırlardı. Yine Necmü'd-dîn-i Dâye nazarında bu taife ülkede kötü âdetler vaz eder; vergileri artırır; toplanan vergileri zimmetine geçirir; parasız olan şeyleri paralı yapar; türlü bahanelerle insanları müsadere eder; suçsuzlara iftira atar; miras ve yetimlerin mallarında haksız tasarrufta bulunur; tüccardan haraç alır; rüşvet talep eder; vakıflara müdahale edip kötü tasarruflarda bulunmak suretiyle hak sahiplerini haklarından mahrum eder; imamların, seyitlerin, zahitlerin, abitlerin, salihlerin, âlimlerin, fakirlerin, ariflerin gelirlerini ve maaşlarını zemmeder ve hükümdarın nezdinde o hayırların kesilmesine çalışır; ihtiyaç sahiplerini saraydan uzaklaştırır ve hâllerini hükümdara arz etmelerini engeller; hayırları, bağışları, sadakaları ve hediyeleri hak sahiplerine ulaştırmazdı. Bu yoğun tenkitlerinin ardından Necmü'd-dîn-i Dâye, böyle hâllerin hükümdarın din ve dünyasını mahvedeceğini ifade etmiştir. Nitekim bu hâller vukua geldikçe dünyanın her yerine hükümdarın zulmü, kötülüğü ve hasisliği haberi yayılacak; halk arasında kötü ahlak ve zulümle meşhur olacak; âlem yok oluncaya kadar bu kötü ad onunla kalacak; halkın bedduası ve laneti hayatı boyunca ve ölümünden sonra bile onu bırakmayacaktır. Necmü'd-dîn-i Dâye, dostluk iddiasında bulunan, hakikatte ise kötü ahlaklı olup bu türden emeller besleyen ve faaliyet gösterenleri, görüş sahibi bir hükümdarın, kendisine yakın tutmaması ve onları hiçbir işe memur etmemesini salık vermiştir. Bununla birlikte o, dünya hırsından dolayı her hükümdarda böyle erdemli bir görüşün bulunmayacağından bahisle, kendi devrinde, hükümdarların bu "soysuzları ve hırsızları" yanlarında tuttuklarından şikâyet etmiştir. Necmü'd-dîn-i Dâye'ye göre, böylece zamane hükümdarları marifet sahiplerinin, asillerin, mana ehlinin, fazilet erbabının, ileri gelenlerin, hayırlı nasihatte bulunanların, aziz

dostların sohbetinden mahrum kalmaktalardı. Böyle kimseler nadir olarak hükümdarların huzurunda bulunsalar bile iltifatsız ve ilgisiz bırakılmaktalardı. Zira “kötü ahlaklılar”, bu “iyi ahlaklılar”ı istememekte ve hükümdarların huzurunda, onların dîvânı yüceltme ve hazineyi çoğaltma değil, dîvânı yerme ve hazineyi eksiltme çabası içinde olduklarını yaymaktalardı (Necmü'd-dîn-i Dâye, 1312/1933, ss.248-251 [Farsça]; Necmü'd-dîn-i Dâye, 2013, ss.356-358 [Çev.]).

Sonuç

Necmü'd-dîn-i Dâye ad ve lakabıyla maruf, Kübrevî şeyhi ve müfessir Ebû Bekir Necmü'd-dîn Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî, 1177'de Rey'de dünyaya gelip de 1256'da Bağdat'ta vefat edene dek, başlıca Hârezmşahlar, Türkiye Selçukluları ve Abbâsî Halifeliği'nin hâkim olduğu İran, Irak, Suriye, Mısır, Arabistan, Anadolu ve Azerbaycan gibi İslâm ülkelerinin önemli merkezlerinde hayat sürmüştür. O, gerek tahsil, tasavvufî gelişim, manevî terbiye, irşat ve tebliğ gibi faaliyetleri sebebiyle ve gerekse ihtilaflar ve istila gibi zorlayıcı nedenlerle memleketi başta olmak üzere, ikamet yerlerinden sıklıkla ayrılarak yer değiştirmiştir. Necmü'd-dîn-i Dâye, son derece hareketli, faal ve serüvenli yaşantısında üstün tecrübe, görgü ve bilgi sahibi olmuş; İslâm dünyasının mevcut ahvalini müşahade etmiştir. O, *Mirsâdü'l- 'ibâd mine'l-mebde' ile'l-me 'âd* adıyla kaleme aldığı meşhur eserinde, temelde dinî-tasavvufî konu ve meseleleri ele alıp tartışmakla birlikte, çeşitli vesilelerle devrinin siyasî, idarî ve içtimaî vaziyetine dair eleştirilerde de bulunmuştur. Necmü'd-dîn-i Dâye, bir mutasavvıf şair ve yazar olarak, kendi zaviyesinden ortaya koyduğu politika, yönetim ve toplum eleştirileri, Orta Çağ tarihi araştırmaları için orijinal ve ilginç veriler sunmakta, bakış açısını genişletmektedir. Ailesinin üyelerini katleden, memleketini tahrip eden ve kendisini de bir diyardan diğerine göç etmek mecburiyetinde bırakan Moğolların İslam ülkelerini istilasının yarattığı tesirleri derinden idrak ve tasvir eden Necmü'd-dîn-i Dâye, onlara karşı oldukça sert eleştirilerde bulunmuştur. Mutasavvıflar ve filozoflar arasında süregelen çekişme, bu kavganın doğal bir tarafı olarak Necmü'd-dîn-i Dâye'nin, idarecilerin de ikincileri desteklediği bir dönem ve coğrafyada, bir diyardan diğerine göç etmesinin başka bir sebebinin daha teşkil etmiştir. Bir mutasavvıf olarak Necmü'd-dîn-i Dâye, umumiyetle felsefecileri, hususiyetle de muhtelif felsefî akımların ve felsefenin tesiriyle ortaya çıkan inançların mensuplarını, belirli manevî makamlardan mahrumiyet, fitnecilik, peygamberlere riayet etmeme, mürşide tabi olmama, münafıklık, Allah'ın kudret ve iradesini inkâr etme gibi yönlerden eleştirmiştir. Necmü'd-dîn-i Dâye, tasavvuf zaviyesinden toplumu birtakım tabakalara taksim ederek, bunlardan bilhassa nefsanî zevkler elde etme maksadıyla dünyayı dine tercih edenler olarak belirttiği gruplar ile küfür ilimleri olarak ifade ettiği ilimleri tahsil peşinde koşanları ve bunları yayanları eleştirmiştir. Necmü'd-dîn-i Dâye'nin hükümdarlara yönelttiği eleştiriler, kendi aralarında ayrışarak, Moğollara karşı gerekli tedbiri almamaları; felsefecileri himaye edip, onlardan zuhur ettiğini belirttiği fitneye âdeta çanak tutmaları; makamlara tayinlerde ehliyet ve liyakati göz ardı etmeleri; vakıf mallarının haksız tasarrufunu telkin edenlerin sözüne itibar edip, onları kayırmaları yönündedir. Son olarak, Necmü'd-dîn-i Dâye'nin eleştirilerinin hedefi olan diğer bir zümre de devlet adamlarıdır. Nitekim o, özellikle dinî makamların ehil olmayan kimselerin eline düştüğünden yakınmak suretiyle müftüler, müzekkirler (vaizler), kadılar başta olmak üzere vezirler, emîrler, dîvân ashabı, hükümdarın nâibleri, reisler, valiler ile askerler, bilumum muhtelif makam sahipleri ve devlet memurlarını çok çeşitli bakımlardan eleştirmiştir.

Kaynakça

- Akkuş, M. (2022). *Moğol istilasına dinî muhalefet: İlhanlıların Anadolu'daki dinî siyasetleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Algar, H. (1993). Nadîm al-Dîn Râzî Dâya. *Encyclopaedia of Islam*, VII, 870-871.
- Altıntaş, H. (1994). Dehriyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c.IX, 107-109. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/dehriyye>
- Baltacı, H. (2010). Bir tasavvuf klasiği olarak *Mirsadu'l-ibad'*. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 26, 163-177. Erişim adresi: <https://search.trdizin.gov.tr/en/yayin/detay/124972/bir-tasavvuf-klasigi-olarak-misadul-ibad>
- Baltacı, H. (2011). *Necmeddîn Dâye Râzî -Hayatı, eserleri, görüşleri-*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Browne, E. G. (1964). *A Literary History of Persia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Demirci, K (1998). Hulûl. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. XVIII, 340-341. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hulul>
- Dinçer, Ö. (2018). *Siyasetnâmeleri yeniden okumak -Bir yönetim bilimci gözüyle geleneksel siyasi düşünce-*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî. (2016). *Nasîhatü'l-mülûk (Mülkün sultanlarına)* (O. Şekerci, Çev.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- İbn Bîbî. (2014). *el-Evâmirü'l- 'Alâ 'iyye fi'l-umûr'l- 'Alâ 'iyye* (M. Öztürk, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1943). Anadolu Selçuklu tarihi'nin yerli kaynakları. *Belleten*, VII(27), Temmuz, 379-485. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ttkbelleten/issue/80987/1393233>
- Koroğlu, B. (2010). Tabiatçılar. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, XXXIX, 327-328. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tabiatcilar>
- Mutluer, O. & Türk, İ. (2023). Necmeddin Râzî Dâye'nin siyaset felsefesinin tasavvufi temelleri. *Journal of Islamic Research*, 34, 445-464. Erişim adresi: <https://www.islamiarastirmalar.com/wp-content/uploads/2023/11/8-80.pdf>
- Necmü'd-dîn-i Dâye. (2013). *Mirsâdü'l-'ibâd (Sûfilerin seyri)* (H. Uygur, Çev.). İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- Necmü'd-dîn-i Dâye. (1312/1933). *Mirsâdü'l-'ibâd mine'l-me'bde' ile'l-me'âd* (Hüseyn el-Hüseynî en-Nîmetullâhî, Nşr.) Tahran: Matbaa-yi Meclis.
- Okuyan, M. (2006). Necmeddîn-i Dâye. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, XXXII, 496-497. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/necmeddin-i-daye>
- Onat, H. (1999). İbâhiyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, XIX, 252-254. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibahiyye>
- Örs, D. (2002). Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve eserleri. *Nüşa*, 6, 19-34.
- Öz, M. & eş-Şek'a, Mustafa Muhammed. (2001). İsmâiliyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. XXIII, 128-133. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismailiyye>
- Peacock, A. C. S. (2023). *Moğol Anadolu'sunda İslam, Edebiyat ve Toplum* (R. Akman, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Sa'dî-yi Şîrâzî. (1385/2006). *Kolliyât* (Muhammed Ali Furûgî, Nşr.). Tahran: İntişârât-i Hermes.
- Saîd-i Nefîsî. (1344/1965). *Târîh-i Nazm ve Nesr der İrân*. Tahran.
- Severcan, Ş. (2013). Necmeddin Dâye'nin siyasetnamesinde sultan-din-devlet. M. Demirci, A. Temizel, M. A. Hacıgökmen, S. Solmaz (Ed.). *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce, c. II: Düşünce ve Felsefe*. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 429-442.

- Sinanoğlu, M. (2020). Muattıla. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, XXX, 239-330. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muattila>
- Tümer, G. (1992). Brahmanizm. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, VI, 329-333. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/brahmanizm>
- Yavuz, Y. Ş. (1994). Ehl-i bid'at. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, X, 501-505. Erişim adresi: <http://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-bidat>
- Yavuz, Y. Ş. (2011). Teşbih. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, XL, 458-560. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tesbih--kelam>
- Yılmaz, E. (2022). Moğol istilâsı sürecinde Kübrevî bir derviş: Necmeddîn-i Dâye'nin gözüyle Ortaçağ Anadolu'suna dair bazı değerlendirmeler. *Selçuk Türkiyatı*, 54(Nisan), 45-62. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sutad/issue/70255/1129963>
- Yitik, A. İ. (2011). Tenâsüh. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, XL, 441-443. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenasuh>
- Zebihullâh-ı Safâ. (1369/1990). *Târîh-i edebiyât der Îrân*. Tahran: İntişârât-ı Firdevs, c. III/2.

HİTİT SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Hitit Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2757-7949

Cilt | Volume: 18 • Sayı | Number: Âbdal Ata Sempozyumu
Mart | March 2025

II.Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Âbdal Ata Özel Sayısı
II. International Symposium on Wisdom Tradition from Turkestan to Anatolia: Âbdal Ata

Suheyb-i Rumi Zaviyesi

Suheyb-i Rumi Zaviya

Mustafa Fatih BALKANLIOĞLU

Bilim Uzmanı | Graduate Student
Çorum Belediyesi, Çorum, Türkiye
Corum Municipality, Çorum, Türkiye
balkanlioglu@outlook.com.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2137-0380>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 30.09.2024
Kabul Tarihi | Accepted: 11.03.2025
Yayın Tarihi | Published: 15.03.2025

Atıf | Cite As

Balkanlıoğlu, M. F. (2025). Suheyb-i Rumi Zaviyesi. *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(Âbdal Ata Sempozyumu), 73-89.
<https://doi.org/10.17218/hititsbd.1558181>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: husbededitor@hitit.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititsbd>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: husbededitor@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititsbd>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Suheyb-i Rumi Zawiya^{1*}

Abstract

It is known that Turkmen fathers, sheikhs, and dervishes played significant roles in the process of Turks settling in Anatolia and the Balkans. These sheikhs and dervishes continued their services through lodges and zawiya (Sufi monasteries) in areas such as guidance, conquests, settlement, communication, security, and addressing the needs of travelers and the poor, as well as maintaining the spirituality of the local population. The Suheyb-i Rumi Zawiya, which is seen to perform these services, is named after Ebu Yahya Suheyb bin Sinan bin Malik al-Rumi, a companion of significant importance in the Islamic world. Although it is recorded that he joined the Islamic army that set out for the conquest of Istanbul in the Hijri year 49 and died in Çorum on his return, being buried at the Hıdırlık site, it is also thought that the tomb has only a symbolic significance. The zawiya was established next to the tomb of Hz. Suheyb-i Rumi. While its foundation is recorded to date back to the Seljuk period, the earliest archival documents available are from the Ottoman era. A physical examination of the zawiya reveals a complex with a courtyard, including the zawiya building, mosque, cemetery, public kitchen, fountain, and toilets. Today, the tomb of Hz. Suheyb-i Rumi, the mosque, and the courtyard's fountain have survived, but no trace of the zawiya remains. The zawiya has held an effective place in the social, cultural, and religious life of the people of Çorum. In addition to its influential position, it has played active roles alongside the state and nation in overcoming political and military crises during events such as the Ottoman-Greek War, World War I, Armenian incidents, and the National Struggle. What makes the Suheyb-i Rumi Zawiya significant is precisely this active stance, along with its name derived from a companion, its importance to the people even today, and its location at the Hıdırlık site. This study aims to present the history, physical structure, and socio-cultural fabric of the Suheyb-i Rumi Zawiya, explaining its contributions to the city's social, cultural, and religious life.

Keywords: Ottomans, Lodge, Zawayah, Rifai, Suheyb-i Rumi

Suheyb-i Rumi Zaviyesi^{2**}

Öz

Türklerin Anadolu ve Balkanlardaki yurt tutma sürecinde Türkmen babaları, şeyh ve dervişlerinin önemli roller üstlendiği bilinmektedir. Bu şeyh ve dervişler irşat, fütuhât, iskân, haberleşme, güvenlik, yolcu ve fakir fukaranın ihtiyaçlarının giderilmesi, bölge halkının maneviyatının canlı tutulması gibi konulardaki hizmetlerini tekke ve zaviyeler aracılığı ile sürdürmüştür. İşte tam da bu hizmetleri yaptığı görülen Suheyb-i Rumi Zaviyesi, adını İslam dünyası için önemli bir sahabe olan Ebu Yahya Suheyb b. Sinan b. Malik er-Rumi'den almaktadır. Hicri 49 yılında İstanbul'un fethi için yola çıkan İslam ordusuna katıldığı ve dönerken Çorum'da vefat ederek Hıdırlık mevkiine defnedildiği kaydedilmiş olsa da türbenin yalnızca bir makam niteliği taşıdığı da düşünülmektedir. Zaviye Hz. Suheyb-i Rumi'nin türbesinin yanında kurulmuştur. Kuruluşunun Selçuklulara kadar dayandığı kaydedilmekle birlikte ulaşılan ilk arşiv belgeleri Osmanlı dönemine aittir. Zaviyeye fiziki olarak bakıldığında külliye şeklinde bir avlusunun olduğu, bu avluda zaviye binası, cami, hazire, imaret, şadırvan ve tuvaletlerin bulunduğu görülmektedir. Suheyb-i Rumi Külliyesindeki Hz. Suheyb-i Rumi'nin türbesi, cami ve avludaki şadırvan günümüze kadar varlığını korurken zaviyeden bir iz kalmamıştır. Zaviye, Çorum halkının sosyal, kültürel ve dini yaşamı üzerinde etkin bir yere sahiptir. Bu etkin konumunun yanı sıra Osmanlı-Yunan Harbi, I. Dünya Savaşı, Ermeni hadiseleri ve Millî Mücadele gibi meselelerdeki faaliyetleriyle siyasi ve askeri bunalımların aşılması noktasında her daim devlet ve milletin yanında aktif roller üstlenmiştir. Suheyb-i Rumi Zaviyesini önemli kılan nokta işte tam da bu aktif duruşuyla beraber ismini bir sahabeden alıyor olması, halk için günümüzde dahi önemli bir merkez oluşu ve hıdırlık mevkiinde bulunuyor olmasıdır. Bu çalışma Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin tarihçesini, fiziki dokusunu ve sosyo-kültürel yapısını ortaya koyarak şehrin sosyal, kültürel ve dini yaşantısına olan katkılarını izah etmek amacıyla yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Tekke, Zaviye, Rifailik, Suheyb-i Rumi

^{1*} This study is a revised version of the paper presented at the II. International Symposium on Wisdom Tradition from Turkestan to Anatolia: Abdal Ata organized by Hitit University between April 26-27, 2024. This study is derived from the master's thesis titled 'The Religious, Social, and Cultural History of Suheyb-i Rumi Lodge' (Thesis No. 643303), completed in 2020 by Mustafa Fatih Balkanlioğlu under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Zekeriya Işık.

^{2**} Bu çalışma 26-27 Nisan 2024 tarihleri arasında Hitit Üniversitesi tarafından düzenlenen II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Sempozyumu'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir. Bu çalışma Doç. Dr. Zekeriya Işık danışmanlığında, Mustafa Fatih Balkanlioğlu tarafından 2020 tarihinde tamamlanan "Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin Dini, Sosyal ve Kültürel Tarihi" başlıklı ve 643303 tez nolu yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin kurulmuş olduğu Çorum, coğrafi konumu sebebiyle çok eski dönemlerden bu yana Anadolu tarihinin önemli şehirlerinden biri olmuştur. Hitit, Yunan, Roma, Bizans, Pers, Selçuklu ve son olarak Osmanlı Devleti'ne de ev sahipliği yaptığı bilinmektedir.³ Çorum'un Selçukluların bölgeye hâkim olmasıyla İslam-Türk medeniyetiyle tanıştığı ve zamanla bir İslam-Türk beldesine dönüştüğü kaydedilmektedir.⁴ Hemen her Anadolu ve Balkan şehrinde olduğu gibi, Türkmen şeyh ve dervişlerinin kurduğu tekke ve zaviyeler ile inşa edilen camiler, mescitler veya pazar yerleri, bu değişimde büyük bir rol oynamıştır.⁵ Nitekim Anadolu ve Balkanların İslamlaşması ve Türkleşmesindeki en büyük etkenlerden birisinin de Türkmen babaları, şeyh ve dervişleri olduğu anlaşılmaktadır.⁶ Şeyh ve dervişlerin gerçekleştirmiş olduğu faaliyetler fethedilen yerlerin "şenlenmesini" sağlamıştır. Çoğu Anadolu-Türk şehrinde olduğu gibi Çorum, İskilip ve Osmancık gibi yerlerin mahalle ve köy isimlerinin de zaviye, mescit ve camii adlarıyla anılması bu durumu açıkça göstermektedir.⁷ Şenlenen bu yaşam alanlarının günümüze kadar isimlerini koruyarak geldiği görülmektedir.

Suheyb-i Rumi Zaviyesi ise Çorum merkeze 15 dakika mesafede bulunan Hıdırlık mevkiinde bulunmaktadır. Bölge halkının manevi motivasyonu için büyük öneme sahip olan Hıdırellez törenlerinin yapıldığı mevkide kurulmuş olması "Hıdırlık Zaviyesi" adıyla da anılmasına sebep olmuştur.⁸ Bu mevkide kurulan zaviyenin etrafında zamanla bir mahallenin oluştuğu arşiv vesikalarında görülmektedir.⁹ Zaviye'nin hıdırlıkta kurulmasının asıl sebebinin ise İslam Tarihi açısından önemli bir yere sahip olan sahabeden Hz. Suheyb-i Rumi'nin burada medfun bulunduğu inancından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Hz. Suheyb-i Rumi'nin, Hz. Muhammed'in yakın dostlarından olduğu bilinmektedir.¹⁰ Adı Osmanlı Arşivlerinde "Alemdar-ı Resul-i Ekrem Suheyb-i Rumi hazretleri" veya "Alemdar-ı Resul-i Ekrem Suheyb-i Rumi hazretleri" şeklinde yazılmıştır.¹¹

Hz. Suheyb-i Rumi'nin Musul civarlarında hicretten 30 yıl kadar önce doğduğu kaydedilenler arasındadır.¹² Bizans'ın Musul bölgesine yaptığı saldırılarda esir düşerek Anadolu'ya getirildiği ve bir süre orada yaşadktan sonra Arap bir tüccara satılarak Mekke'ye götürüldüğü belirtilmektedir.¹³ Mekke'ye geldiğinde Abdullah b. Cüd'an et-Teyml'in onu satın alarak azat ettiği kaydedilmiştir.¹⁴ Kaynaklarda yer alan bilgilere göre İslam ile şereflediğini açıktan ilan

³ Sevim Uluç, "Çorum ve Çevresi", 5. Hitit Festivali Komitesi Çorum Tarihi (Çorum: Çorum Belediye Kültür Yayınları, 2015), s.19.

⁴ Zekeriya Işık, "Seyyid Murat (Seydim Sultan) Zaviyesi'nin Sosyo-Ekonomik ve Sosyo-Kültürel Tarihi", Turkish Studies, Volume 13/1, (2018): s.65.; Zekeriya Işık, "Şeyh Hamza Tekkesi'nin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Tarihi", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 13/1, (2020): s.107.; Ali Sevim, Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000, ss.101-102.

⁵ Mustafa Kara, Din Hayat Sanatı Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), ss.113-115.; Ömer Lütfü Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", Vakıflar Dergisi 2 (Ankara 1942).

⁶ Zekeriya Işık, "Hasan Balım Sultan Zaviyesi'nin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Tarihi", Turkish Studies, Volume 13/3, (Winter 2018): ss.318-319.

⁷ Söz konusu mahalle ve köy isimleri için bkz: 387 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Karaman ve Rum Defteri, II, Ankara 1997; H.984 (M.1576/1577) Tarihli ve TKG.KK. TTd.54 Numaralı Defter-i Mufassal-ı Liva-i Çorum, (Haz. Mustafa Engin, Murat Alandağlı), II. Cilt, Tıpkıbasım, T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, Arşiv Dairesi Başkanlığı Yayın No: 9, Ankara 2014, ss.20-21. (Bu kaynaktan yapılan alıntılar bundan sonra kısaca 54 Numaralı Defter-i Mufassal-ı Liva-i Çorum şeklinde verilmiştir).

⁸ 54 Numaralı Defter-i Mufassal-ı Livā-i Çorum, s.21.

⁹ "...Hıdırlık mahallesinde defin-i hâkk-ı ıtır-nâk olan, Süheyb-i Rûmî radiya'llâhu anhü'l-bârî..." ÇŞS. 10-202/315., 15 C 1302/1 Nisan 1885.

¹⁰ Ömer S. (2006). Suheyb er-Rûmî -Hayatı, Kişiliği ve Faaliyetleri, *İSTEM Dergisi*, 7, 163.

¹¹ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi belgeleri dip notta bu şekilde verilmiştir: C. EV, 115/5740.

¹² Mehmet Efendioğlu, "Suheyb b. Sinân", TDV İslâm Ansiklopedisi, c.37 (Ankara: TDV Yayınları, 2009), s.476.

¹³ M. İhsan Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim & Maarif Hayatımız, Haz. Abdulkadir Ozulu, İrfan Yiğit (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), s.162.

¹⁴ Ethem Erkoç, Çorum Evliyalari (Ankara: Varan Matbaacılık, 2007), s.14.

ilk yedi kişiden biridir.¹⁵ Hz. Suheyb-i Rumi'nin vefat tarihi ve kabrinin konumu hakkında farklı görüşler mevcuttur. İstanbul'un fethi için H.49/M.699 yılında yola çıkan İslam ordularına katıldığı, giderken veya dönerken Çorum'a geldiği ve burada vefat ettiği daha sonra Hıdırlık Tepesine defnedildiği rivayetlerden biridir. Ali İzzet Efendi Tezkire-i Makamat'ında bu görüşü savunmuş ve görüşünü XIX. Yüzyıl'da yaşamış ünlü Osmanlı Muhaddisi Yusuf Bahri Efendi ile ünlü Osmanlı Tarihçisi Gelibolulu Ali Efendi'ye dayandırmıştır.¹⁶ Nitekim Gelibolulu Mustafa Ali, Kühü'l-Ahbar adlı eserinde Medine'de vefat ettiği beyan edilse de kabrinin bulunduğu yerin tayini yapılmadığını Çorum'da olmasının daha kuvvetli ihtimal olacağını kaydetmiştir.¹⁷ Rivayetlerden bir diğeri de ise H.38/M.659 yılının Şevval ayında Medine'de vefat ettiğidir ki İbn Esîr, İbn Kesîr, İbn Hacer gibi alimlerin ortak görüşü bu yöndedir.¹⁸

XIV. yüzyılda yaşamış olan Hacı Çelebi oğlu Muzafferî Beyler Çelebi'nin, Hz. Suheyb-i Rumi'nin mevcutta bulunan Çorum'daki türbesini yeniden inşa ettirdiği ve ayende ve revendeye ta'amiye olmak üzere Burun, Kılıçören, Büğdüz ve Horasan köylerinde bulunan arazileri vakfettiği kaydedilmektedir.¹⁹ Beyler Çelebi'den önce de Çorum kadılarının Hz. Suheyb-i Rumi'ye saygı nişanesi olarak Suheyb-i Rumi Camii'ne çeşitli mevkilerden arazi vakfettiği nakledilmektedir.²⁰ Ancak yapılan çalışmalar ve arşiv araştırmalarında bu iki bilgiyi doğrulayıcı herhangi bir kayıt bulunamamıştır. Nitekim Osmanlı arşiv kaynaklarında Suheyb-i Rumi Zaviyesi'ne ilk olarak H. 984/M.1576 yılında Hacı Fethüddin oğlu Derviş Mehmed'in zaviyedar tayin edilmesini içeren belgede rastlanmaktadır.²¹ Belgede II. Selim'in gelip geçen yolculara ikramda bulunulması için zaviyeye Hatip, Kavak ve Karacaköy gibi mevkilerin arazi gelirlerinin önemli bir kısmını vakfettiği kaydedilmiştir.²²

A. İzzet Efendi, Tezkire-i Makamat ismini taşıyan eserinde, Hz. Suheyb-i Rumi türbesinin, mescid ve zaviyesinin "Mülûk-i Selçukîyye tarafından" inşa edilerek "li-eclî'z-ziyara ayende ve revendeye ta'amiyye olmak üzere civarında bulunan..." birkaç arazinin vakfedildiğini belirtmiştir.²³ Fakat A. İzzet Efendi'nin Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin tarihini Selçuklulara dayandırırken kaynak göstermemiştir. Bununla birlikte H.1325/M.1904 tarihli Ankara Vilayet Salnamesinde de "Suheyb-i Rumi-ibn-i Sinan kasabaya çeyrek saat mesafede hıdırlık nam-ı mevkîi mürtefide defni hakk-ı ıtrnak olub türbe-i şerifeleri ve cenabında bulunan camii şerif ve zaviyeleri mülki selçukîyye tarafından bina ve inşa..." olduğu belirtilmektedir.²⁴ Anadolu'nun fethedilmesiyle Çorum'a gelen Türkmenler tarafından Hz. Suheyb-i Rumi'nin kabrinin keşfedildiği ve türbe haline getirildiği tahmin edilmektedir.²⁵ Söz konusu

¹⁵ M. Yusuf Kandelevî, Hayatü's-Sahabe Muhtasar, C1, Haz. Ömer Lütfi Erdal, İstanbul: Işık Yayınları 2008, 58. ss.230-231.

¹⁶ Ali İzzet Efendi, Tezkire-i Makâmât, çev: Ahmet Cahit Haksever, Çorum: Belediye Kültür Yayınları, 2015, s.34.

¹⁷ Gelibolulu Mustafa Ali, Kühü'l-Ahbar, Haz. Suat Donuk, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020, s.281.

¹⁸ İbn Kesîr, El Bidâye ve'n-Nihâye, çev: Mehmet Keskin, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 7, s.499.; İbnü'l-Esîr, El-Kâmil Fi't - Tarih, çev: Ahmet Ağırakça, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 3, s.384.

¹⁹ Eretna Devleti zamanında Osmancık Emiri olarak görev yapan Osman Bey ile Beyler Çelebi'nin aynı kişi olduğu düşünülmektedir. Beyler Çelebi'nin aynı zamanda Osmancık'ta Beyler Çelebi Camii'ni, Çorum'da Bey Camii/ Muzaffer Paşa Camii'ni ve yanındaki medreseyi yaptırdığı kaydedilenler arasındadır. Ali İzzet Efendi, Tezkire-i Makâmât, ss.42-43.; Erkoç, Evliya Makamları, 34., ss.111-112.; Çorum İl Yıllığı, 1967, s.218.; Çorum İl Yıllığı, 1973, ss.128-130.

²⁰ Çorum İl Yıllığı, 1973, ss.128-130.

²¹ "Zemîn der dest-i Mehmed b. Hacı Fethüddin zâviyedâr-i Hazret-i Suheyb-i Rûmî sahâbe-i Hazret-i Resûl 'aleyhi's-selâm ber müceb-i defter-i 'atîk der tasarruf-ı Hüseyin veled-i Mehmed el-mezbûr sahâbe-i kirâmdan olmağın zikr olan iki çiftlik her iki başdan vakf-ı zâviye-i mezbûra kaydolundu ber müceb-i defter-i 'atîk." 54 Numaralı Defter-i Mufasssal-ı Livâ-i Çorum, s.70.

²² Kâmil Şahin, "Ashâb'ı Kîram'dan Suheyb'î Rûmî Hazretlerinin Çorum'da adına Yapılan Vakıflar", Türk Kültür Tarihi İçerisinde Çorum Sempozyum Tebliğleri (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991), s.223.

²³ Ali İzzet Efendi, Tezkire-i Makâmât, ss.53-54.

²⁴ Salname-i Vilayet-i Ankara, (Ankara Vilayet Matbaası 1325), s.298. <http://isamveri.org/salname/sayilar.php?sidno=D02806>.

²⁵ Ahmet Sezikli, Şehrin Hafızası Hıdırlık Kültürü ve Çorum Hıdırlık Örneği (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), s.39.; Ahmet Cahit Haksever, Çorum Tarihi ve Kültüründe Tasavvuf Geleneği (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2009), s.171.

H.1325/M.1904 tarihli salnamenin yanı sıra diğer bazı Ankara salnamelerinde de Hz. Suheyb-i Rumi, cami ve zaviyesi ile ilgili bilgiler mevcuttur.²⁶

Tüm bu bilgilerden yola çıkarak Anadolu ve Rumeli'deki tekke ve zaviyelere tahsis edilen veya vakfedilen araziler gibi, Suheyb-i Rumi Zaviyesi'ne de benzer tahsislerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin stratejik konumu, gelen veya geçenlerin konaklaması,²⁷ fakirlerin doyurulması, şehrin dini ve manevi motivasyonunun canlı tutulması, kültürel hayatın zenginleştirilmesi ve toplum psikolojisinin güçlü tutulması açısından önemli bir misyon üstlendiğini göstermektedir.

1. Suheyb-i Rumi Külliyesi'nin Fiziki ve Mimari Dokusu

Türk akınlarıyla Anadolu ve Rumeli'ye gelmeye başlayan Türkmen babaları, şeyhleri ve dervişlerinin kurduğu zaviyelerin birçoğunun pek sağlam olmayan, sade ahşap yapılar olduğu kaydedilmektedir.²⁸ Bu tür basit yapıların günümüze kadar hayatiyetini koruyamadığı görülmektedir. Ancak yakın dönemlerde tadilat görmüş olanların varlığını koruyabildiği anlaşılmaktadır. Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin de daha önce basit bir yapıda olduğu ancak yakın tarihlerde geniş çaplı bir inşaa faaliyeti geçirerek sağlam bir yapıya büründüğü bilinmektedir. Günümüzde cami, türbe ve şadırvan halen varlığını sürdürmektedir. Ancak, 1925'te yürürlüğe giren 677 sayılı kanun nedeniyle zaviyeler kapatılmış ve Suheyb-i Rumi Zaviyesi ile son şeyh Abbas Külâhi Efendi'nin yaşadığı bina yıkılmıştır. Yapılan saha araştırmalarında Suheyb-i Rumi Camisi ve Türbesinin dikkat çekici bazı fiziki özellikleri olduğu görülmektedir. Cami ve Türbe birbirine bitişik olup fevkani bir yapıda inşa edilmiştir. Birbirinden ayrı olan ahşap giriş kapılarına ulaşabilmek için 10-12 basamaklı iki ayrı merdiven kullanılmaktadır. Bu merdivenler son cemaat bölümüne çıkmaktadır. Son cemaat alanı balkon şeklinde yapılmış olup ahşap direklerin tuttuğu bir çatısı mevcuttur. Camiye bu balkonda bulunan ahşap işlemeli kapıdan girilmektedir. Kapıdan girildiğinde ilk dikkat çekici unsur beyaz mermerden altın süslemeli mihrap, minber ve kürsüdür. Caminin harimi tek bir büyük kubbe ile örtüğü olmasına rağmen dışarıdan bakıldığında kubbe yerine tuğla çatı görülmektedir. Son cemaat alanında bulunan ikinci kapı ise türbe kapısı olup o da ahşap işlemelere sahiptir. Türbeye girildiğinde iki ayrı oda olduğu görülmektedir. Bir odadan diğerine geçen ikinci kapıda ahşaptır. İlk oda anlaşıldığı üzere türbedar odasıdır. İkinci odada iki adet sanduka bulunmaktadır. Önde olan sanduka sahabeden Hz. Ubeyd-i Gazi²⁹'nin diğer sanduka ise Hz. Suheyb-i Rumi'nindir. Türbede kubbeli yapıda olup camiye bitişik olan duvarında harime açılan iki adet pencere bulunmaktadır. Cami ve türbenin eğimli bir arazide olmasından dolayı fevkani bir yapıda inşa edildiği görülmektedir. Bu sayede alt katında da iki ayrı kapıdan girilen bazı odalar bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi merdivenlerin altındaki kapıdan girilen odadır. Diğer kapıdan girildiğinde ise iki farklı odanın daha olduğu göze çarpmaktadır. Avluda bir de ahşap direkli ve tuğla çatılı sekizgen şadırvan bulunmaktadır. Caminin kible tarafında daha önce

²⁶ Diğer salnameler için bk. Salname-i Vilayet-i Ankara, (1308-1309), s.285.; Salname-i Vilayet-i Ankara, (1311), 280.; Salname-i Vilayet-i Ankara, (1320), s.249.

²⁷ Zaviyenin, zaviyedarlık tevcihlerinde bu durum açıkça zikredilmiştir. Mesela bir evrak, "...âyende vü revendeye it'âm-ı ta'âm ettirmek üzere zâviyedârlık ciheti..."nın verilmesini içermektedir. ÇŞS. 10-202/315., 15 C 1302/1 Nisan 1885.

²⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Zaviyeler: Dini, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme", Vakıflar Dergisi, 12, (1978): s.264.; Zekeriya Işık, Tekkedeki İktidar (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), s.14.

²⁹ Hz. Ubeyd-i Gazi'nin, Sahabe-i Kiram'dan olduğu ve aslen Yemenli olduğu, hicretin 40'lı yıllarında Medine-i Münevvere'den İstanbul'un fethine katılmak üzere yola çıktığı düşünülmektedir. Hz. Muaviye'nin emrindeki Müslüman ordularıyla birlikte Çorum'a ulaştığında bir savaş yaşandığı ve bu savaşta şehit olduğu rivayet edilmektedir. İzzet Efendi, Tezkire-i Makamat, 31-34.; Erkoç, Sahabe ve Evliyalar Makamı, s.49-51.

hazireyken günümüzde mezarlığa dönüşen alan bulunmaktadır. Yıkılan zaviyenin yerinde ise günümüzde cenaze namazlarının kılındığı boş bir yeşil alan bulunmaktadır.

Arşivlerde zaviyeye ilişkin iki farklı çizim yer almaktadır. İlk çizim, Hicri 1308/Miladi 21 Temmuz 1891 tarihine aittir ve dört plan, bir cephe çizimi ve bir krokiden oluşmaktadır.³⁰ Evrakta Hz. Suheyb-i Rumi ve Hz. Ubeyd-i Gazi'nin sandukalarının yanı sıra, Hz. Kereb-i Gazi³¹ ve Yusuf Bahri Efendi'nin sandukaları da gösterilmektedir. Evrakın merkezinde caminin cephe ve plan çizimleri yer almakta olup, ortada yer alan üç küçük plandan biri türbe dairesinin alt katına, diğer ikisi ise zaviyenin alt ve üst katlarına ait olduğu anlaşılmaktadır. Evrakın üst kısmında tek parça halinde geniş bir alan, alt bölümde ise kısmen daha da geniş on adet alan yer almaktadır. Bu alanlar içerisinde Sezai namında bir kişinin yazdığı şiir hem çizimi süslemekte hem de tanıtmaktadır.³²

Söz konusu arşiv kaydında cami, şadırvan, türbe ve türbedar dairesinin çizimleri bulunmaktadır. Caminin tuğla çatılı olarak çizildiği aynı zamanda son cemaat kısmının üç küçük kubbeyle örtülmüş olduğu görülmektedir. Aynı zamanda türbenin üzerinde bir, türbedar dairesinin üzerinde ise iki adet daha kubbenin olduğu fark edilmektedir. Bu arşiv kaydının arka yüzünde ise Çorum'un detaylı bir çizimi bulunmaktadır. Fakat sebebi bilinmeyen bir nedenle bu çizimlerin kullanılmamış olduğu görülmektedir. Nitekim çizimler ile günümüzdeki hali arasında hiçbir benzerlik bulunmamaktadır. Arşiv kayıtlarında Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin çizimlerine ait ikinci belge ise H.12 Zilhicce 1309/M.8 Temmuz 1892 tarihlidir.³³ Belgenin iki tarafında da farklı çizimler mevcuttur. Bir yüzünde Suheyb-i Rumi Zaviyesi, camisi ve şadırvanının plan ve cephe çizimleriyle birlikte Ulu Cami'nin çizimleri de bulunmaktadır. Diğer yüzünde ise Askeri Daire, Askeri Kışla-i Humayun, Askeri Depo, Hükümet Dairesi, Kale ve Çorum'un o dönemdeki mahalleri ile bazı tarihi eserlere işaret eden şehir planı yer almaktadır. Yine aynı yüzünde Çorum hakkında kısa bilgilerin yer aldığı göze çarpmaktadır. Belgede yer alan bilgilere göre çizimlerin "Bahr-i siyah boğazı inşaat-ı istihkamiye komisyonu a'zasından Yüzbaşı Ömer bin Osman" isiminde bir asker tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Çorum'a ailesini ziyaret etmek için geldiği bir sırada, Çorum'un haritasını ve eserlerin planlarını Çorum Belediyesi'nin talebi üzerine çizdiği kaydedilmektedir.³⁴ Söz konusu çizimle şu an hayatiyetini koruyan cami, türbe ve şadırvan arasında bir ayrımın olmadığı görülmektedir. Fakat Şeyh Abbas Efendi'nin kişisel uğraşlarıyla inşa ettiği kaydedilen zaviye ve tuvaletlerin günümüze ulaşmadığı görülmektedir.³⁵ H.1309/M.1892 yılına tarihlenen Çorum haritası ve bazı eski fotoğraflarda görülen zaviye, daha önce de belirtildiği gibi günümüze kadar hayatiyetini koruyamamıştır.³⁶ Fakat, söz konusu haritadaki plana bakılırsa zaviyenin ortasında genişçe bir sofanın varlığı görülmektedir. Bu sofaya açılan ebatları birbirinden farklı dört adet oda bulunmaktadır. Binanın doğu cephesinde ise giriş kapısının olduğu göze çarpmaktadır. Zaviyenin tuvaletlerinin ise kuzeybatıda bağımsız girişli olarak inşa edildiği anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşamayan diğer bir yapı ise bu tuvaletlerdir. Arşivdeki H.1309/M.1892 tarihli söz konusu ikinci evrakta yer

³⁰ PLK.P. 3561/1, 14 Z 1308/21 Temmuz 1891.; Şiirin transkript edilmiş tam metnini görmek için bkz; Mustafa Fatih Balkanlıoğlu, "Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin Dini, Sosyal ve Kültürel Tarihi", (Yüksek Lisans Tezi. Hitit Üniversitesi, 2020) s.24-27.

³¹ Sahabeden olduğu kaydedilen Hz. Kereb-i Gazi, Yemen'in Zübeyd bölgesindedir. Mekke'nin fethedilmesinden sonra Medine'ye gelerek Müslüman olmuştur. Hz. Muaviye döneminde İstanbul'un fethine katıldığı giderken veya gelirken Çorum'da vefat ettiği belirtilmektedir. İzzet Efendi, Tezkire-i Makamat, s.34-35.

³² PLK.p. 3561/1, 14 Z 1308/21 Temmuz 1891.

³³ PLK.P. 785/1, 8 Temmuz 1892.

³⁴ PLK.P. 785/1, 8 Temmuz 1892.; Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, s.69.

³⁵ Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.46.

³⁶ PLK.P. 785/1, 8 TEMMUZ 1892.

alan zaviyenin çizimleri incelendiğinde binanın tam ortasında büyük bir sofanın yer aldığı fark edilmektedir. Ebatları birbirinden farklı dört ayrı oda ise bu sofaya açılmaktadır. Zaviyenin giriş kapısı doğu tarafındadır. Tuvaletler ise zaviyenin kuzeybatısında olup bağımsız girişi bulunmaktadır.

Arşiv kayıtları incelendiğinde H.1309/M.1892'deki çizimden evvel 08 Zilkade 1307/29 Haziran 1890 tarihinde harcamaları Hazine-i Hassa'dan tedarik edilmek üzere inşa kararı alınmış olduğu görülmektedir.³⁷ Bu tarihte zaviyede Hacı Ömer Hulusi Efendi'nin zaviyedar olduğu bilinmektedir.³⁸ Zaviyenin son şeyhi olan Abbas Külâhi Efendi, Ömer Hulusi Efendi'nin halefi ve yeğeni olup İhsan Sabuncuoğlu ile bir röportaj gerçekleştirmiştir. Röportajdan anlaşıldığı üzere Ömer Hulusi Efendi, Sultan Abdülaziz'in birinci imamı olan Hafız Reşit Efendi ile talebelikten ders arkadaşdır.³⁹ Ömer Hulusi Efendi'nin cami ve zaviyenin tamirâtı için Reşit Efendi'nin nüfuzundan yararlandığı görülmektedir. Aynı zamanda Çorumlu Yedi-Sekiz Hacı Hasan Paşa'nın da nüfuzundan faydalanılarak Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin yeninden inşa konusu Sultan II. Abdülhamit'e iletilmiştir.⁴⁰ Sultan, inşa masrafları için Hazine-i Hassa'ya ait Çiftler Çiftliği gelirlerinden 90 bin kuruş bahşetmiştir.⁴¹ Kara Bayraktaroğlu Hacı Ağa'nın önderliğinde sekiz kişilik kurul kurularak yapım faaliyetlerine başlanmıştır. Fakat 90 bin kuruşunun inşa faaliyetlerine yetmediği ve konunun İstanbul'a arz edildiği süreçte de Ömer Hulusi Efendi'nin vefat ettiği anlaşılmaktadır.⁴² Bunun üzerine konuyla Ömer Hulusi Efendi'nin yeğeni, damadı ve halefi olan Abbas Külâhi Efendi'nin ilgilenerek ikinci defa 80 bin kuruş daha tedarik edilebildiği kaydedilmiştir.⁴³ Böylece Sultan II. Abdülhamit'in kendi hazinesinden 150 bin kuruş bahşetmesiyle cami ve türbenin inşasının tamamlanabildiği ancak eksik kalan mihrap, minber, kürsü ve kapı gibi bazı malzemelerin giderlerini halkın karşıladığı kaydedilmektedir.⁴⁴ Mesela bazı ahşapların maliyeti inşa kurulunca karşılandığı, kapı ve ahşap işlerinin Kâmil oğlu Hacı Usta tarafından ücretsiz bir şekilde imal edildiği belirtilmektedir.⁴⁵ Mihrap, minber ve kürsüde kullanılan mermerlerin ise Sağpazarlı bir kişi tarafından Taypı ve Sağpazar köylerinden elde edilerek Çorum'a getirildiği, Marangoz Ateş'in Mustafa Efendi'nin işçiliğini yaptığı kaydedilenler arasındadır.⁴⁶ Nitekim yapılan saha araştırmasında minberde "...Sene 1308 Eser-i Demircizâde Esseyid Mustafa Rıf'at Efendi" yazılı bir kitabe de olduğu görülmüştür. Yedi-Sekiz Hacı Hasan Paşa'nın ise kürsü, minber ve mihrabın süslemesinde kullanılan altın yıldızların maliyetini karşıladığı nakledilmektedir.⁴⁷

³⁷ HH.İ. 77/43 08 Za 1307/29 Haziran 1890.

³⁸ Ömer Hulusi Efendi H.1299 yılında "imâmet cihetine mutasarrıf olan Hüseyin bin Osman Halife bundan kırk sene akdem bilâ veled fevt edüp yeri hâli ve cihet i mezkûr mahlûl ve hizmet i lâzimesi mu'attala kalup işbu ba'isü'l 'ilâm arz ı ubûdiyyet el Hâc Ömer Hulusi Efendi ibn i Hasan dâ'ileri erbâb ı istihkâktan olup lede'l imtihân" imâmet cihetinde ehliyeti olduğu açıkça anlaşılarak tayin edilmiştir. Ç.Ş.S. Sahife No: 134 Hüküm No: 218 Tarihi: 15 Şaban 1299. Ömer Hulusi Efendi'nin zaviyedar olarak tayini ise H.1303 tarihinde "zâviyedârlık ı mezkûr mezbûr Osman uhdesinden ref'le yerine salâh ı hâl ve diyânet i kemâl ile ma'rûf ve iffet ve istikâmet ile mevsûf ders i âmm ve muhtâr ı cemâ'at i müslimîn i mezbûrûn olup vakf-ı mezkûrda imâmet cihetine bâ berât ı şerîf mezbûr Osman'ın müstereki olup zâviyedârlık ı mezkûru ve umûr ı vakfı her vechile idâre ve rû'yet muktedit idüğü sâir sikât-ı sahîhatü'l kelimâtın meclis i mezkûrda bi'l muvâcehe alâ tarîki's şehâde ihbârlarıyla zâhir ve mütebeyyin olan işbu bâ'isü'l 'ilâm el Hâc Ömer Hulusi Efendi ibn i Hasan uhdesine zâviyedârlık ı mezkûru nizâmına tevfiikan vazîfe i mersûmesiyle tevcih ve yedine" karar verilmiştir. ÇŞS. 10-315/465., 23 R 1303/30 Aralık 1885.

³⁹ Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, ss.55-56.

⁴⁰ Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.55.

⁴¹ Erkoç, Evliya Makamları, 234- 235.; Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.55.

⁴² Erkoç, Evliya Makamları, 234- 235; Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.56.

⁴³ Erkoç, Evliya Makamları, 234- 235; Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.56.

⁴⁴ Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.46.

⁴⁵ Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.55-56.

⁴⁶ Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.55-56.

⁴⁷ Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.56.

Cami ve türbenin yeniden inşasından sonra Abbas Külâhi Efendi ve dervişlerinin kendi imkanlarıyla zaviyenin tamiratını gerçekleştirdikleri kaydedilmektedir.⁴⁸ Aynı zamanda Külliye'nin 1990 tarihine kadar başka bir tamirat geçirdiğine dair herhangi bir kayıta rastlanmıştır. İlk tadilat ise Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1991-1991 tarihlerinde gerçekleştirilmiştir. Söz konusu tamiratta ise ahşapların boyandığı, bazı duvarların yeniden yapıldığı ve derzlerin dolgu ile güçlendirildiği belirtilmektedir.⁴⁹ Suheyb-i Rumi Külliyesi'nin son onarımı Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından aslına uygun bir şekilde yapılmış ve 8 Mayıs 2018 tarihinde resmi açılışı gerçekleştirilmiştir.⁵⁰

2. Suheyb-i Rumi Zaviyesinin Şehrin Dini, Sosyal ve Kültürel Yaşantısı Üzerindeki Etkileri

Tekke ve zaviyelerin, VIII. yüzyılda ortaya çıktıklarında bir tarikata bağlılıkları söz konusu değildir.⁵¹ Ortadoğu'da Selçuklulardan önce var olan tekke ve zaviyelerin tarikatlarla ilişkisinin XIII. yüzyıldan sonra başladığı bilinmektedir.⁵² Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin de Selçuklular devrinde kurulduğu tahmin edilse de o dönemlerde hangi tarikata bağlı olduğu konusunda herhangi bir belgeye rastlanmamıştır. Ancak XIX. yüzyıla tarihlenmiş olan arşiv vesikalarından zaviyenin Rifâî Tarikatına mensubiyeti anlaşılmaktadır.

Teşkilat yapısını XII. yüzyılda tamamlayarak kurulan ilk tarikatın Rifâîlik olduğu kaydedilmektedir.⁵³ Seyyid Ahmed er- Rifâî⁵⁴ tarafından kurulan tarikata Rifâîyye, müritlere ise Rifaî ismi verilmektedir.⁵⁵ Anadolu'da kurulan ilk Rifaî zaviyelerinden birini Seyyid Ahmed Kûçek XIV. yüzyılda kurmuştur.⁵⁶ Söz konusu zaviye Amasya ve çevresinde etkili olmuştur. Neredeyse tüm tarikatlarda olduğu gibi Rifâîlikte de irşad ilkesinin yaygın olduğu bilinmektedir. Bu noktadan hareketle, Çorum'un Rifâî müridleriyle XIII. veya XIV. yüzyıllarda tanışmış olması muhtemel görünmektedir. Çorum ve çevresinde Rifâîyye'nin çok geniş bir etkinlik alanı olduğu ve fazlaca müntesibinin olduğu bilinmektedir. Özellikle XIX. yüzyılda daha aktif olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde özellikle iki Rifaî dergâhı dikkat çekmektedir. Hacı Bekir Baba namıyla bilinen Ebubekir Efendi'nin Rifaî Tekkesi bunlardan biridir. Diğer dergâh ise çalışmamızın konusu olan Suheyb-i Rumi Zaviyesi'dir.

Zaviyenin Rifâîyye ekolüne girmesi Ömer Hulusi Efendi'nin buraya önce imam-hatip sonra da zaviyedar olarak atanmasıyla olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁷ Fakat Ömer Hulusi Efendi'den evvel hangi tarikata mensup olduğunu hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

⁴⁸ Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.56.

⁴⁹ Abdulkadir Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, Ankara: Motif Yayınları, 200), s.77.

⁵⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı Çorum Müftülüğü, "Hıdırlık (Süheyb-i Rumi) Camii tekrar ibadete açıldı", erişim tarihi: 15 Nisan 2024, <https://corum.diyanet.gov.tr/sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&contentid=824;> Haberler.com, "Vakıf Haftası ve Restorasyonu Tamamlanan 250 Eserin Toplu Açılışı", erişim tarihi: 15 Nisan 2024, <https://www.haberler.com/vakif-haftasi-ve-restorasyonu-tamamlanan-250-10830020-haber/>; Anadolu Ajansı, "Cumhurbaşkanı Erdoğan, 250 Eserin Toplu Açılış Töreni'nde konuştu", erişim tarihi: 15 Nisan 2024, <https://www.aa.com.tr/tr/pg/foto-galeri/cumhurbaskani-erdogan-250-eserin-toplu-acilis-toreni-konustu/146>

⁵¹ Mehmet Zeki Pakalın, "Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III", (Ankara: MEB Yayınları, 1997), s.425.

⁵² Mustafa Kara, "Tekke", TDVİA, 40: s.369, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, s.369.

⁵³ Yunus eş-Şeyh İbrahim es-Samarrâi, es-SeyyidAhmed er-Rifâî- Hayâtuhû ve Âsâruhû, Çev: Münir Atalar (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), ss.25-26.; Seyyid Muhammed Hocaefendi, Tasavvuf Tarikatları ve Silsileleri, s.70.

⁵⁴ Ahmed er- Rifâî'nin künyesi Muhyiddin Ebu'l-Abbas Ebu Salih Ahmed bin Ebu'l Hasan Ali bin Yahya el-Mekki er- Rifâî'dir. Bağdat ile Basra'nın ortasında yer alan Batâih bölgesindeki Ümm-ü Abide kasabasında H.512/M.1118 senesinde dünyaya geldiği kaydedilmiştir. Samarrâi, es-SeyyidAhmed er-Rifâî, s.25-26.; Seyyid Muhammed, Tasavvuf Tarikatları ve Silsileleri, s.70.; Kenân er-Rifâî, Ebu'l-Alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâî, haz. M. Tahrâli, sad. M. Cunbur, (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı 2008), s.225.

⁵⁵ Rifâîyye'nin günümüzde Rufaiyye olarak da söylendiği görülmektedir.

⁵⁶ Ocak, "Zaviyeler", s.260.; Sadi Bayram, "Lâdik ve Seyyid Ahmedî Kebir Er-Rifâî Hazretleri", Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Dergisi 74 (İstanbul: Ekim 1991): s.146.; Ramazan Muslu, "14. Asırda Anadolu'da Tasavvuf" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002), s.548.

⁵⁷ Ahmet Cahit Haksever, Tasavvuf Geleneği, s.173.

Ömer Hulusi Efendi'nin imam-hatip olarak atanması ise Zaviye'nin Camisi'nde görevinde bulunan "...Hüseyin bin Osman Halife.... bilâ veled..." öldüğü, bu nedenle yerinde ve maaşında boş olduğu üzerine "...işbu ba'isü'l 'ilâm arz-ı ubûdiyyet el-Hâc Ömer Hulusi Efendi ibn-i Hasan dâ'ileri erbâb-ı istihkâktan olup lede'l imtihân imâmet cihetinde ehliyeti" açıkça görülerek gerçekleşmiştir.⁵⁸ Rifâî Tarikatına intisablı olan Ömer Hulusi Efendi'nin H.15 Şaban 1299/M.2 Temmuz 1882 tarihinde imam olarak atamasıyla Zaviye'nin Rifâîyye çizgisine girdiği görülmektedir. Ömer Hulusi Efendi H.23 Rebiülevvel 1303/M.1 Ocak 1886 tarihinde zaviyedarlık görevine de atanmıştır.⁵⁹ Vefatına kadar bu iki görevi de yapan Ömer Hulusi Efendi'nin yerine H.7 Muharrem 1310/M.1 Ağustos 1892 tarihinde atanmış olan yeğeni ve damadı Abbas Külâhi Efendi'nin de Rifâîyye tarikatının Sayyadı koluna intisaplı olduğu kaydedilmektedir.⁶⁰ Tekke ve zaviyelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar Abbas Külâhi Efendi'nin zaviyedarlık yaptığı bilinmektedir. 1900 tarihli Ankara Vilayet Salnamesi'nde Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nde Rifâî ayinlerinin yapıldığı kaydedilmiştir.⁶¹ Rifâî ayinlerine önderlik edenin ise Abbas Külâhi Efendi olduğu anlaşılmaktadır.

Ayinler yapıldığı bilinmesine karşın arşiv kayıtlarında, zaviye dahilinde Rifâîlik alametlerine ilişkin bilgiye rastlanılmamıştır. Buna rağmen Anadolu'daki Rifâî dergâhlarında görülen alametlerin neredeyse hepsinin Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nde de var olması gerekmektedir. Çünkü Rifâî ayinlerinin sürdürülebilmesi için bazı özel eşya ve alametlere gereksinim duyulduğu bilinmektedir. Örneğin ayin yapılırken müridanın en hararetli olduğu anda bürhan olarak tabir edilen zikir bölümü icra edilmeye başlanır ve bu sırada kullanılan topuzlu şiş, gül, tığ ve kılıç gibi eşyalar Rifâîliğe özel bazı alamet ve eşyalar arasındadır.⁶² Kaynaklarda karşılaşılmış olmasa dahi Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nde de bu tür eşyaların bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış olan Dikiciler Esnafı Yiğitbaşı İsmail Özkahraman isimli şahıs zaviyedeki bir ayine katılmış ve yaşadıklarını bir sohbette şöyle aktarmıştır; "Eyyam-ı mübarekeden bir günde yapıldı bu iş. Esnafın ileri gelenleri bu akşam Şeyh Efendi bize Hıdırlık'ta bir zikir kursunda geçmişimize ve ahvalimize duada bulunalım dediler. Olmaz diyecek halimiz yok. Olur, dedik. Hıdırlık'ta Abbas Baba'nın dergâhında halka olundu, zikir başladı. Kasideler okunuyor. Buram buram terledikçe terliyoruz. Her iki tarafımıza Esma ile seslendikçe boynumuz gıcılıyor."⁶³ diyerek zikrin bir hayli uzun sürdüğünü de belirtmiştir. Anlaşıldığı üzere hem Çorum halkı hem de ileri gelen esnaflarının nazarında zaviye önemli bir yere sahiptir. Anlaşıldığı üzere zikirler sadece zaviye içerisinde değil dışında da gerçekleşmiştir. Örneğin kutsal günlerde müridanını toplayarak zikir, bürhan ve dua eden Rifâî Tekkesi Şeyhi Ebubekir Baba ile Abbas Külâhi Efendi'nin, Ulu Cami ve saat kulesine yürüdükleri kaydedilenler arasındadır.⁶⁴ Şeyhlerin kamusal alanda zikir ve dua ederek halkın manevi motivasyonunu canlı tutmaya çalıştıkları görülmektedir. Anlaşıldığı üzere zaviye Çorum ahalisinin nazarında sosyal bir yaşam merkezidir. Bilhassa Ramazan ayı ve dini gecelerde ahalinin Suheyb-i Rumi Zaviyesinde toplanarak Hz. Suheyb-i Rumi'nin türbesinde dualar ederek zaviyede konakladıkları da bilinmektedir. Anlaşıldığı üzere Çorum halkı zaviyeye verdiği değer kurulduğu günden bugüne hiç değişmemiştir. Nitekim

⁵⁸ ÇŞS. 9-134/218., 15 Ş 1299/2 Temmuz 1882.

⁵⁹ ÇŞS. 10-315/465., 23 R 1303/30 Aralık 1885.

⁶⁰ ÇŞS. 11-257/614., 7 M 1310/ 1 Ağustos 1892.; Haksever, Tasavvuf Geleneği, s.174.

⁶¹ Salname-i Vilayet-i Ankara, 1318. s.105.

⁶² Yahyâ bin Sâlih el-İslâmbolî, Tarikat Kıyafetleri, Haz. M. Serhan Tayiş ve Mustafa Aşkar, (İstanbul: Sufi Kitap, 2006), ss.147-150.; Ömer Tuğrul İnancer, "Rifâîlikte Zikir Usulü ve Musiki", Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, c. 6 (İstanbul: Türk Ekonomi ve Toplumsal Vakfı, 1994), ss.330-331.

⁶³ İrfan Yiğit, Uluçınarlarla Konak Sohbetleri, (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2016), s.85.

⁶⁴ Erkoç, Tasavvuf Geleneği ve Çorum'da Son Dönem Meşayih, (Çorum: ÇBK Yayınları, 2013), s.161.

Hafız Recep Camcı, bir röportajında Cumhuriyet'ten önce gerçekleştirilen hacı uğurlamalarından bahsederek halk gözünde zaviyenin ne denli önemli olduğunu dile getirmiştir. Yiğit'in kaleme aldığı Uluçınarlarla Konak Sohbetleri adlı eserde belirtildiği üzere Camcı; "Şimdi anlatacağım Hacı uğurlama merasimi, Cumhuriyet öncesi Çorum'da yapılan Hacı uğurlamalarına ait bilgiler olacak..., ...Yola çıkmadan bir gün önce Hıdırlık'ta Suheybi Rumi ve diğer türbeler de ziyaret edilir. Yolculuğa çıkılacağı günü Hıdırlık'a tekbir ve tehliller okunarak gidilir..., ...Hıdırlık Camii'nin yanındaki Hz. Suheyb-i Rumi türbesinde bulunan sancak tekbirler eşliğinde alınır, dualar edilir. Yaya olarak Pir Baba'ya gelirler..., ...Burada da tekbirler, tehliller devam eder..., ...Yolculuğun kazasız belasız neticelenmesi için dua edilir." Sonrasında ise hacı adaylarının katılımcılarla helalleşerek çıktığını belirtilmiştir.⁶⁵

Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin Çorum ahalisiyle olan güçlü manevi bağı, zaviyenin kurulduğu dönemden son yıllarına kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Kırsal alanda bulunan zaviyenin, şehir merkezindeki hanlara benzer bir görev üstlendiği görülmektedir. Söz konusu görevlerinin arasında barınma, yiyecek ve içecek ikramı gibi sosyal hayata dair meseleler yer almıştır. Örneğin Mehmed oğlu Hacı Mustafa Ağa'nın H.1303/M.1885 yılında geçici olarak zaviyede ikamet ettiği sıra hayatını kaybetmesini içeren belgeden barınma hizmeti verdiği anlaşılmaktadır.⁶⁶ Zaviyenin imaret hususunda da güçlü olduğu fark edilmektedir. Örneğin H.1111/M.1699 yılında zaviye şeyhi İbrahim Efendi, Sultan II. Mustafa'dan "...dâ'ileri hizmetinde mücidd ü sâ'î ve âyende ve revendeye it'âm-ı ta'âm" ettiğini belirterek çeşitli isteklerde bulunmuştur.⁶⁷ Başka bir kayıt ise "zâviye-i mezkûre vürûd eden fukarâ ve dervişân ve mesâkin ve erâmil ve âyende ve revendeye itâm için Çorum Sancağı mutasarrıflarına mahsus mahsûlünden senevî on iki buçuk kile hintaya mutasarrıf olan Seyyid Osman..." ismindeki şeyhin H.1219/M.1804 yılında vefat ederek yerine yeni şeyhin atanmasını içermektedir.⁶⁸ Söz konusu arşiv kaydından da anlaşıldığı üzere devletin zaviyeden beklentisi fakir fukaranın ve gelip geçen yolcuların ihtiyaçlarının giderilmesidir. Öyle ki söz konusu beklentiyi karşılamadığı fark edilen şeyhler görevden dahi alınmıştır. Örneğin, Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nde zaviyedar olan Yakup isimli kimseyi zaviye sakinleri ve Çorum halkı "...Hazret-i Suheyb-i Rûmî nâm azîzin zâviyedârı olan Yakub nâm kimesne zâviye-i mezbûre üzerinde durmayup âhar yerde sâkin olmağla âyende ve revendeye it'âm-ı ta'âm içün ta'yîn olunan mahsûlâtı ekl ü bel' etmekle" suçlamış ve görevine son verdirmiştir.⁶⁹ Devletin, zaviyenin görevlerini yerine getirmesini engelleyen veya zaviyenin kaynaklarını kötüye kullanan kişileri görevden almaktan kaçınmadığı anlaşılmaktadır. Bu sayede kamu düzeninin bozulması ve hizmetlerin aksatılmasının önüne geçildiği görülmektedir.

Zaviye'nin halkın günlük yaşantısı içerisinde de önemli bir konumu olduğu fark edilmektedir. Şehir halkı üzüntüsünde veya sevincinde, bir beklentisi veya dileği olduğunda yine zaviyenin bulunduğu Çorum Hıdırlığına gelmiştir. Örneğin 18 Ağustos 1921 yılına ait Çorum Gazetesinde "Hazin Bir Dua" başlıklı haberden ahalinin Sakarya Meydan Muharebesi başlamadan hemen önce Hıdırlık'a giderek dua ve niyazda bulunduğu kaydedilmiştir. "İslamı ortadan kaldırma fikri ile Avrupa'nın üzerimize saldırttığı akur Yunan sürüleri..." ifadesi yer alan habere göre ahali 12 Ağustos 1921'de cuma günü Hıdırlık'ta buluştukları kaydedilmiştir.⁷⁰ Çorum

⁶⁵ Yiğit, Konak Sohbetleri, s.48-50.

⁶⁶ ÇŞS. 10-310/457., 9 Ra 1303/16 Aralık 1885.

⁶⁷ İE.EV. 30/3462. 3 S 1111/ 31 Temmuz 1699.

⁶⁸ C.EV. 84/4178. 11 Ca 1219/ 18 Ağustos 1804.

⁶⁹ İE.EV. 15/1798. 16 S 1084/ 2 Haziran 1673.

⁷⁰ Çorum Gazetesi, "Hazin Bir Dua", 18 Ağustos 1921, 83.

müftüsünün önderliği ile kurbanlar kesilerek "İslam dünyasının, İslam'ın kıyamete kadar bekasını tebşir buyuran Allah'a" dua edildiği belirtilmiştir.⁷¹ Yaşanan bu hadise Osmanlı'nın son dönemi ve Millî Mücadele sırasında zaviye'nin aktif olarak toplum ve devlet yararına hizmette bulunduğunu göstermektedir. Son şeyhler olan Ömer Hulusi Efendi ve Abbas Külâhi Efendi'nin ise söz konusu faaliyetleri azimle yönettiği anlaşılmaktadır. Yıldızeli'nde imamlık ve müderrislik yapan, Çorum Ulu Camii'nde kıraat ve vücuh dersleri veren Ömer Hulusi Efendi H.1303/M.1885 yılında Suheyb-i Rumi Zaviyesi'ne zaviyedar olarak tayin olduktan sonra yalnızca resmi görevlerini yerine getirmekle kalmamış savaş zamanlarında bizzat cephede de bulunmuştur.⁷² Mesela halkı teşvik edip gönüllü asker toplayarak Osmanlı ile Ruslarla arasında gerçekleşen 93 Harbi'ne katıldığı kaydedilmektedir.⁷³

Ömer Hulusi Efendi'den sonra zaviyedar olan Abbas Külâhi Efendi'nin de devlet ve toplum adına yararlı faaliyetlerde bulunduğu görülmektedir. Ömer Hulusi Efendi'nin vefatından sonra zaviyedar tayin edilen Abbas Külâhi Efendi'nin daha sonra H.1309/M.1891 yılında hatip olarak da camiye atandığı görülmektedir.⁷⁴ Aynı yıl türbedarlığa da atanan Abbas Külâhi Efendi'nin hem zaviyedar ve türbedar hem de cami hatibi olduğu görülmektedir.⁷⁵ Sivas Gök Medrese'de eğitim hayatına başlayan Abbas Efendi'nin daha sonra Çorum'a amcası Ömer Hulusi Efendi'nin yanına geldiği ve Çorum'da eğitimine devam ettiği bilinmektedir. Çorum'un ünlü alimlerinden olan Enbiya Hoca, Hacı Recep Hoca ve Seydim Hoca'dan ayrıca bazen İstanbul'a gidip Hafız Reşit Efendi'den kıraat dersleri aldığı kaydedilmektedir.⁷⁶

İlmi ve dini bilgisiyle sevilen bir şahsiyet haline gelen Abbas Külâhi Efendi postnişinliğinin yanı sıra içtimai hayat içerisinde de aktif roller almıştır. Çorum'a ve dahi devlete askeri, içtimai ve siyasi alanlardaki katkıları bilinmektedir. Örneğin Çorum sancak olmaktan çıkarıldığı bir zamanda yeniden sancak olması için çalışmalara katıldığı kaydedilenler arasındadır.⁷⁷ Civarda Ermeni hadiselerinin artmış olması ve Hz. Suheyb-i Rumi'nin kabrinin Çorum'da olması gibi etkenler sayesinde 1894'te Çorum'un tekrar sancak olduğu belirtilmektedir.⁷⁸ Ayrıca 1897'de çıkan Osmanlı-Yunan Savaşı'na gönüllü asker toplayarak Samsun'dan İstanbul'a gittiği de nakledilmektedir.⁷⁹ Savaşa katılan Çorum taburuna İstanbul'da sırma işlemeli üç ipek sancağın hediye edildiği ve Çorum'daki askeri kışladan ahaliyle birlikte hıdırlığa yürünerek Suheyb-i Rumi Zaviyesi'ne hediye edildiği kaydedilenler arasındadır. Son yıllara kadar Hz. Suheyb-i Rumi'nin sandukasının başucunda bu sancaklardan bir tanesinin takılı olduğu daha sonra kaldırıldığı bilinmektedir.⁸⁰ Ayrıca arşiv kaynaklarından da anlaşıldığı üzere Abbas Külâhi Efendi'ye katkılarından ötürü H. 1316/M.1900'de Mecidiye Nişanı, H.1317/M.1901'de ise Nişan-ı Osmanî takdim edildiği görülmektedir.⁸¹ Abbas Efendi'nin devlet ve milleti için üstün gayretleri bununla kalmamıştır. Van'da yaşanan Ermeni isyanını bastırmak için sancağı alıp Çorum'dan gönüllü asker toplamıştır.⁸² Ayrıca 1920'de ortaya çıkan Yozgat'taki Çapanoğlu İsyanının bölgeye yayılarak Çorum'a da yaklaştığı bir dönemde Abbas Külâhi Efendi'nin

⁷¹ Çorum Gazetesi, "Hazin Bir Dua", 18 Ağustos 1921, 83.

⁷² ÇŞS. 10-315/465., 23 R 1303/30 Aralık 1885.; Haksever, Tasavvuf Geleneği, s.175.

⁷³ Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.50.

⁷⁴ ÇŞS. 13-121/194., 17 C 1315/14 Ekim 1897.; ÇŞS. 11-257/615., 7 M 1309/13 Ağustos 1891.

⁷⁵ ÇŞS. 11-259/619., 8 M 1310/2 Ağustos 1892.

⁷⁶ Sezikli, Şehrin Hafızası Hıdırlık, s.65.

⁷⁷ Erkoç, Evliyalar Makamları, s.228.; Sezikli, Şehrin Hafızası Hıdırlık, s.66.

⁷⁸ Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.51.; Ahmet Sezikli, "Çorum'da Rifâî Kültürü", Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyete Çorum Sempozyumu 2007 2, (Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları, 2008) s.1161.

⁷⁹ Erkoç, Evliya Makamları, s.228.

⁸⁰ Erkoç, Evliya Makamları, s.228-29.

⁸¹ I.TAL. 251/78, 23 S 1319/11 Haziran 1901.

⁸² Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.59.; Erkoç, Evliya Makamları, s.230.; Sezikli, Şehrin Hafızası Hıdırlık, s.66.

Hıdırlık Tepesine sahte siperler kazdırdığı, mezar taşlarına çul sardırarak asker görünümünü verdiği bu sayede Çorum'a isyancıların girişini engellediği kaydedilmektedir.⁸³ Abbas Külâhi Efendi'nin aynı zamanda Millî Mücadele döneminde de vatan ve milleti için yoğun çaba sarf ettiği nakledilmektedir. Bizzat Millî Mücadele'ye katılmasıyla beraber, mal varlığını da bu uğurda kullanmaktan çekinmeyerek İstiklal Harbi için aktif bir taşıma örgütü oluşturduğu ve Refet Paşa'nın da teşvikiyle Samsun'dan Ankara'ya cephane sevkiyatı yaptığı bilinmektedir.⁸⁴ Nitekim yaptığı hizmetlerin vatan ve milleti için milli bir görev olduğunu düşünerek azimle çalıştığı fark edilmektedir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasına yönelik 1925 yılında yürürlüğe giren 677 sayılı kanun doğrultusunda Suheyb-i Rumi Zaviyesi'de kapatılmış, bu nedenle Abbas Külâhi Efendi'nin görevleri ve vakıf gelirleri sona ermiştir.⁸⁵ Halkın desteğiyle inşa edilmiş olan zaviyenin yıkılmasıyla çok daha zor günler geçirdiği bildirilen Abbas Efendi'nin hıdırlığı terk etmeyerek yaşamının sonuna kadar Suheyb-i Rumi Camii'nde namazları kıldırıldığı ve ailesiyle birlikte caminin altındaki müstemilatta münzevi bir yaşam sürdüğü belirtilmektedir.⁸⁶ Hz. Suheyb-i Rumi türbesinin son hizmetkârı, Zaviyesi'nin son zaviyedarı ve Rifâî şeyhi Abbas Külâhi Efendi, 13 Şubat 1963'te vefat etmiştir.⁸⁷

Sonuç

Çorum, yer aldığı konum nedeniyle antik çağlardan bu yana Anadolu tarihinin önemli ve güçlü merkezleri arasında yerini almıştır. Birçok uygarlığın izlerini taşıyan Çorum'u nihayetinde Türkler fethedilmiş ve daha sonra Osmanlı yönetimine geçerek Cumhuriyet dönemine kadar Müslüman Türk yurdu olarak varlığını sürdürmüştür. Kültürel, sosyal ve dini yaşamıyla her daim ön planda olmuştur. Bunun en güzel örneği ise günümüzde dahi önemini koruyan Çorum Hıdırlığıdır. Hıdırlıkta, sahabelerin yanı sıra birçok âlim, devlet adamı ve meşayihin kabirleri bulunmaktadır. Burada medfun bulunduğu inanılan sahabeler; Hz. Suheyb-i Rumi, Hz. Ubeyd-i Gazi ve Hz. Kereb-i Gazi'dir. Selçukluların Hz. Suheyb-i Rumi'nin medfun olduğu yeri keşfedilerek türbe, cami ve zaviye inşa ettirdiği yönünde kesinlik içermeyen bilgiler bulunmaktadır. Buna rağmen arşiv kayıtlarında zaviye ile ilgili en eski evrak 1576 yılına tarihlenmektedir.

Çorum'a yakın bir konumda yer alan Hıdırlık tepesinde kurulan Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin çevresinde başlangıçta bir yerleşim alanı bulunmaması, bölgenin zaviyenin kurulmasıyla birlikte canlandığını göstermektedir. Esas itibarıyla diğer zaviyeler gibi Suheyb-i Rumi Zaviyesi'nin de yoldan geçenlere, fakir fukaraya barınma, yiyecek ve içecek gibi sosyal konularda hizmetler sunduğu görülmektedir. Anlaşıldığı üzere devletin de zaviyeden en büyük beklentisi söz konusu hizmetlerin aksatılmadan devam etmesi olmuştur. Bu hizmetlerin kesintisiz bir şekilde sürdürülebilmesi adına zaviyeye, Karacaköy, Hatip ve Kavak gibi köylerden araziler vakfettiği görülmektedir. Bu denli geniş vakıf arazileri ve gelirleri göz önüne alındığında zaviyenin ekonomik yapısının güçlü ve sağlam olduğu anlaşılmaktadır. Suheyb-i Rumi Zaviyesi de Anadolu'daki diğer tekke ve zaviyeler gibi bir tarikata bağlıdır. Fakat hangi tarikata bağlı olduğu XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar bilinmemektedir. Yine de kültürel,

⁸³Türkiye'de Çorum ve Çorumlular Rehberi, Fasikül 1, Hasanpaşa Kütüphanesi, Çorum, ss.46-47.

⁸⁴ İlhan Tekeli, "Mütareke ve Kurtuluş Savaşında Çorum", 5. Hitit Festivali Komitesi Çorum Tarihi, 2005, ss.188-189.; Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.60.

⁸⁵ Gotthard Jaschke, Yeni Türkiye'de İslamlık, Çev.: Hayrullah Örs, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), ss.36-37.; Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2005), s.157.; Ahmet Yapıcı, "Türkiye'de Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasının Sosyolojik Sonuçları", (Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, 2012) s.81.

⁸⁶ Ubeydullah Sezikli, "Çorum'da Bir Müsikşinas: Hâfız Recep Camcı", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22, (2010): s.272.; Erkoç, Çorum'da Son Devir Meşayih, s.154.

⁸⁷ Sabuncuoğlu, Çorum Tarihine Ait Derlemelerim, s.51.; Haksever, Tasavvuf Geleneği, s.184.; Çorum Geçmiş Zaman Halleri, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları (Çorum: ÇBK Yayınları, 2010), ss.199-200.

sosyal ve dini yapının insan isimlerine olan etkisinden hareketle, XIX. yüzyıldan önceki şeyh adları incelenmiş, genelde İbrahim, Osman, Ömer veya Abbas gibi isimler olduğu görülmüştür. Bu nedenle en azından Bektaşî geleneğe sahip olmadığı anlaşılmıştır. Aynı noktadan hareketle zaviyenin bilinen tarihi içerisinde Sünnî çerçeveden çıkmadığı sonucunu da doğurabilmektedir. Nitekim XIX. yüzyılında Ömer Hulusî Efendi'nin zaviyedarlığı sırasında zaviyenin Rifâî tarikatına bağlılığı kesin olarak bilinmektedir.

Çorum'da dini, sosyal ve kültürel yaşam üzerinde büyük bir etkiye sahip olan zaviye, aynı zamanda Osmanlı-Yunan Savaşı, Ermeni olayları, Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele dönemlerinde de devlet ve milletin yanında yer alarak önemli siyasi ve askeri krizlerin aşılmasında aktif rol oynamıştır.

Çorum Hıdırlığı, günümüzde de canlılığını koruyarak bölgedeki dini, sosyal ve toplumsal hayatın en önemli merkezlerinden biri olmaya devam etmektedir. Bu durumun başlıca sebeplerinden biri, Hz. Suheyb-i Rumi'nin türbesinin burada yer alması, diğeri ise zaviyenin zamanında burada kurulmuş olup halkın inanç ve düşünce dünyasına uzun yıllar boyunca rehberlik etmiş olmasıdır. Anadolu halkının türbelere ve dini mekanlara gösterdiği önem, buranın aktif bir yaşam alanı olarak varlığını sürdürmesine katkı sağlamıştır. Bu bağlamda, Çorum halkı, bugüne kadar burada Hıdırellez ve Ramazan şenlikleri düzenlemiş, düğün, nişan, sünnet ve asker uğurlama törenlerinin dua kısımlarını burada gerçekleştirmiştir. Sonuç olarak Suheyb-i Rumi Zaviyesi etrafındaki aktif ve canlı sosyal yaşam, Osmanlı döneminde tekke ve zaviyelerin toplum için ne denli önemli olduğunu gözler önüne seren güzel bir örnektir.

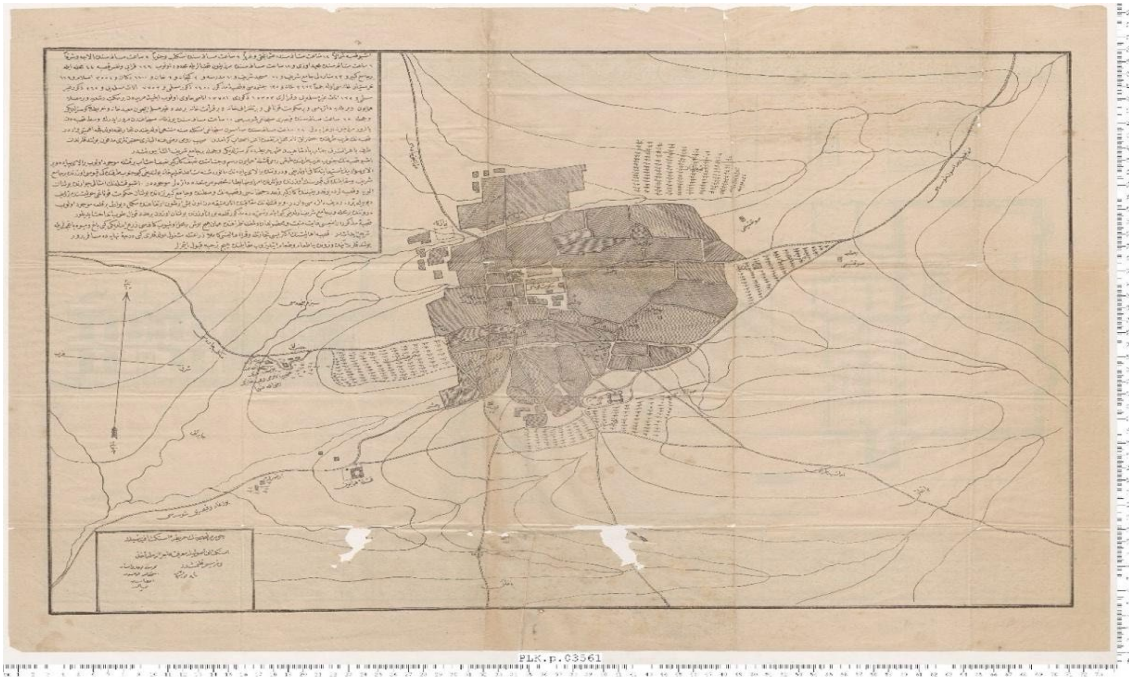
Kaynakça

- 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530) c.2, Haz. Murat Şener, Nurullah İşler, Defter-i Hâkânî Dizisi: 3, Ankara: 1997.
- Ali İzzet Efendi, (1997). Tezkire-i Makâmât. (M. S. Gürsel, Haz.). Çorum: İstikamet Ofset.
- Ali İzzet Efendi, (2015). Tezkire-i Makamat. (A. C. Haksever, Çev.). Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Anadolu Ajansı. Cumhurbaşkanı Erdoğan, 250 Eserin Toplu Açılış Töreni'nde konuştu. Erişim adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/pg/foto-galeri/cumhurbaskani-erdogan-250-eserin-toplu-acilis-torende-konustu/146> (Erişim tarihi: 15 Şubat 2020)
- Barkan, Ö. L. (1942). İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler. *Vakıflar Dergisi*, 2, 294.
- Bayram, S. (1991). Lâdik ve Seyyid Ahmedî Kebir Er-Rifâî Hazretleri. *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Dergisi*, 74, 146.
- BOA, Cevdet Tasnifi Evkaf, (C.EV), 84-4178.
- BOA, Hazine-i Hassa, Hazine-i Hassa İradeleri, (HH.İ), 77-43.
- BOA, İbnülemin, Vakıf, (İE.EV), 30-3462.
- BOA, İbnülemin, Vakıf, (İE.EV), 15-1798.
- BOA, İrade Tasnifi, Taltifat, (I.TAL), 251-78.
- BOA, Plan-Proje-Kroki, (PLK.p), 3561-1.
- BOA, Plan-Proje-Kroki, (PLK.p), 785-1.
- Çorum Belediyesi Kent Arşivi, Çorum Şerîye Sicilleri (ÇŞS).
- Çorum Gazetesi. 18 Ağustos 1921.
- Çorum İl Yıllığı. (1967). s.218.
- Çorum İl Yıllığı. (1973). ss.128-130.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Çorum Müftülüğü. Hıdırlık (Süheyb-i Rumi) Camii tekrar ibadete açıldı. Erişim adresi: <https://corum.diyanet.gov.tr/sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&contentid=824>
- Dündar, A. (2004). Çorum cami ve mescitleri. Ankara: Motif Yayınları.
- Efendioğlu, M. (2009). Suheyb b. Sinân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37, 476. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/suheyb-b-sinan>
- Erkoç, E. (2007). Çorum evliyalari. Ankara: Varan Matbaacılık.
- Erkoç, E. (2007). Çorum'da sahabe ve evliya makamlari. Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayını.
- Erkoç, E. (2013). Tasavvuf geleneği ve Çorum'da son dönem meşayih. Çorum:Çorum Belediyesi Kültür Yayını.
- Gelibolulu Mustafa Ali. (2020). Kühû'l-Ahbar. Haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- H.984 (M.1576/1577) Tarihli ve TKG.KK.TTd.54 numaralı defter-i mufassal-ı Liva-i Çorum, (1.Cilt, Tıpkıbasım), T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, Arşiv Dairesi Başkanlığı Yayın No: 8, Ankara: 2014.
- Haberler.com. Vakıf Haftası ve Restorasyonu Tamamlanan 250 Eserin Toplu Açılışı. Erişim adresi: <https://www.haberler.com/vakif-haftasi-ve-restorasyonu-tamamlanan-250-10830020-haberi/>. (Erişim tarihi: 15 Nisan 2024)
- Haksever, A. C. (2009). Çorum tarihi ve kültüründe tasavvuf geleneği. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Işık, Z. (2017). Tekkedeki iktidar. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Işık, Z. (2018). Hasan Balım Sultan Zaviyesi'nin sosyo-ekonomik ve kültürel tarihi. *Turkish Studies* 13(3), 318-319. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13074>

- Işık, Z. (2018). Seyyid Murat (Seydim Sultan) Zaviyesi'nin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel tarihi. *Turkish Studies*, 13(1), 65. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12989>
- Işık, Z. (2020). Şeyh Hamza Tekkesi'nin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Tarihi. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13(1), 107. <https://doi.org/10.17218/hititsosbil.694093>
- İbnü'l-Esir. (1991). El-Kâmil fi't – tarih. (A. Ağırakça, Çev.). İstanbul: Bahar Yayınları.
- İbn Kesîr. (1994). El Bidâye ve'n-nihâye. (M. Keskin, Çev.). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İnançer, Ö. T. (1994). Rifâilikte zikir usulü ve musiki. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 6, 330-331. İstanbul: Türk Ekonomi ve Toplumsal Vakfı.
- İslâmbolî, Yahyâ bin Sâlih. (2006). Tarikat kıyafetleri. (M. S. Tayiş ve M. Aşkar Haz.). İstanbul: Sufi Kitap.
- Jaschke, G. (1972). Yeni Türkiye'de İslamlik. (H. Örs, Çev.). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kandehlevî, M. Y. (2008). Hayatu's-Sahabe Muhtasar. (Ö. L. Erdal Haz.). 1. İstanbul: Işık Yayınları.
- Kara, M. (2011). Tekke. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40, 369. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekke#1>
- Kara, M. (2017). Din hayat sanat açısından tekkeler ve zaviyeler (7. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kenân er-Rifâî. (2008). Ebu'l-Alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâî. (M. Tahrallı ve M. Cunbur Çev.). İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı.
- Muslu, R. (2002). 14. Asırda Anadolu'da tasavvuf. (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Ocak, A. Y. (1978). Zaviyeler: Dini, sosyal ve kültürel tarih açısından bir deneme. *Vakıflar Dergisi* 12, 249. Erişim adresi: https://isamveri.org/pdfdrq/D00143/1978_12/1978_12_OCAKAY.pdf
- Pakalın, M. Z. (1993). Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü (3. Baskı). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Sabuncuoğlu, M. İ. (2015). Çorum tarihine ait derlemelerim & maarif hayatımız. (A. Ozulu ve İ. Yiğit, Haz.). Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sabuncu, Ö. (2006). Suheyb er-Rûmî hayatı, kişiliği ve faaliyetleri. *İstem Dergisi*, 7, 163. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/260687>
- Salname-i Vilayet-i Ankara, 1308-1309, 1311, 1320, 1325. Erişim adresi: <http://isamveri.org/salname/sayilar.php?sidno=D02806>.
- Samarrâî, Yûnus eş-Şeyh İbrahim. (2013). Es-Seyyid Ahmed er-Rifâî- hayâtuhû ve âsârühû. (M. Atalar Çev.). İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- Sevim, A. (2000). Anadolu'nun fethi Selçuklular dönemi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Seyyid Muhammed Hocaefendi. (2005). Tasavvuf tarikatlar ve silsileleri. İstanbul: Ustaoglu Kitabevi.
- Sezikli, A. (2008). Şehrin hafızası hıdırlık kültürü ve Çorum hıdırlık örneği. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sezikli, U. (2010). Çorum'da bir mûsikîşinas: Hâfız Recep Camcı, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 272.
- Şahin, K. (1991). Ashâb'ı Kiram'dan Suheyb'î Rûmî Hazretlerinin Çorum'da adına yapılan vakıflar. Türk Kültür Tarihi İçerisinde Çorum Sempozyum Tebliğleri. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Tekeli, İ. (2005). Mütareke ve Kurtuluş Savaşında Çorum, 5. Hitit Festivali Komitesi Çorum Tarihi, 188-189.
- Türkiye'de Çorum ve Çorumlular rehberi. Fasikül 1. Hasanpaşa Kütüphanesi. Çorum, 46-47.
- Uluç, S. (2015). Çorum ve çevresi. 5. Hitit Festivali Komitesi Çorum Tarihi. Çorum: Çorum Belediye Kültür Yayınları.
- Yapıcı, A. (2012). Türkiye'de tekke ve zaviyelerin kapatılmasının sosyolojik sonuçları. (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Yiğit, İ. (2016). Uluçınarlarla konak sohbetleri, Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.

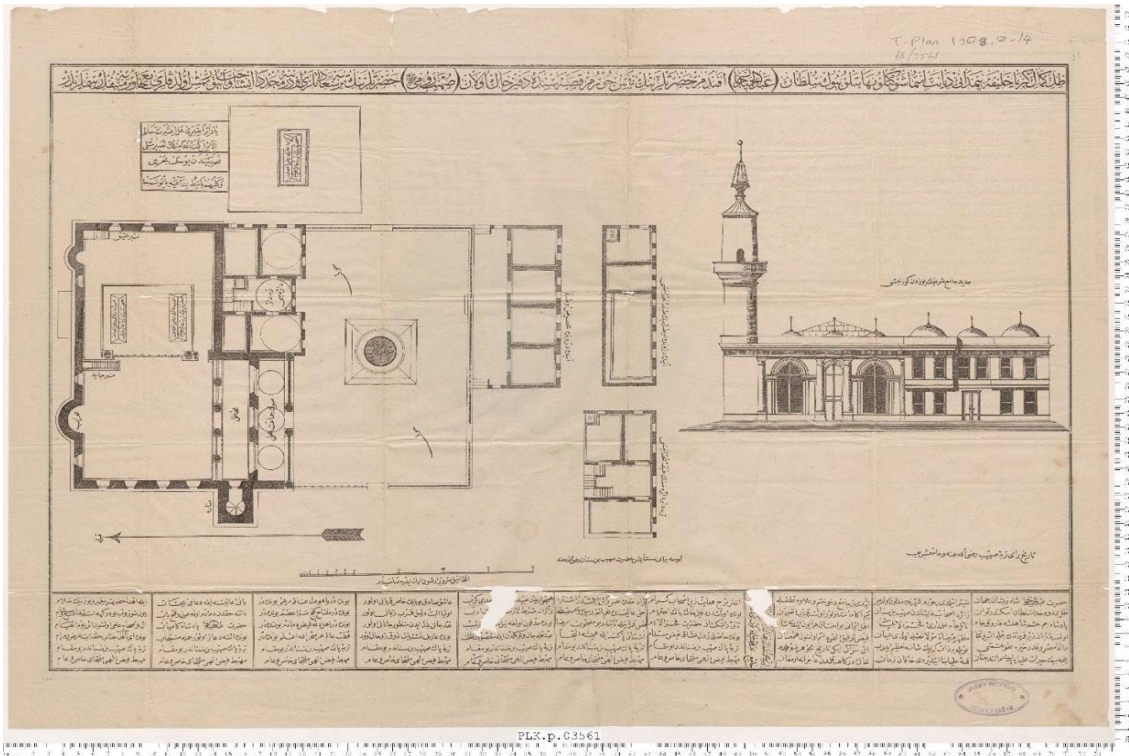
EKLER

Ek-1: H.14.12.1308/21.07.1891 tarihli Çorum haritası



Kaynak: PLK.p. 3561/1

Ek-2: H.14.12.1308/21.07.1891 tarihli Suheyb-i Türbesi ve camisinin çizimi



Kaynak: PLK.p. 3561/2

Ek-3: Suheyb-i Rumi Külliyesi'nin 1910'lu yıllardan bir görünümü



Kaynak: Çorum Belediyesi Kent Arşivi

Ek-4: Cami ve türbenin gündüzümdeki hali



HİTİT SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Hitit Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2757-7949

Cilt | Volume: 18 • Sayı | Number: Âbdal Ata Sempozyumu
Mart | March 2025

II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Âbdal Ata Özel Sayısı
II. International Symposium on Wisdom Tradition from Turkestan to Anatolia: Âbdal Ata

Muğ/Mag Ezoterizminden (Gnostisizminden) Kızılbaş İrfanına

From Mug/Mag Esotericism (Gnosticism) to Qizilbash Gnosis

Fuzuli BAYAT

Prof. | Prof.

Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Folklor Enstitüsü,

Muasır Folklor Şubesi, Bakü, Azerbaycan

Azerbaijan National Academy of Sciences, Institute of Folklore,

Department of Modern Folklore, Baku, Azerbaijan

fuzulibayat58@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0811-5852>

<https://ror.org/006m4q736>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26.09.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 12.03.2025

Yayın Tarihi | Published: 15.03.2025

Atıf | Cite As

Bayat, F. (2025). Muğ/Mag Ezoterizminden (Gnostisizminden) Kızılbaş İrfanına. *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(Âbdal Ata Sempozyumu), 90-112. <https://doi.org/10.17218/hititsbd.1556819>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: husbededitor@hitit.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititsbd>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: husbededitor@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititsbd>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

From Mug/Mag Esotericism (Gnosticism) To Qizilbash Gnosis

Abstract

Mughan, one of the esoteric centers of the ancient world, was renowned for its teachings and gnostics, often referred to as "Muğ/Mug/Mag/Magus." Located in the central Garabagh region of Azerbaijan and encompassing the Beylagan, Saatlı, and Sabirabad areas, as well as the expanse between Ardabil and the Caspian Sea, Mughan was forced to accept Islam during the early Middle Ages. The region experienced significant Nizari-Ismaili migrations and was influenced first by Mazdakism (Khurramism, also called "Reds" due to their red attire), then by the Manichaean doctrine (known as Majusism in Islamic sources), and later by Nizari-Ismaili esotericism. Over time, Mugh esotericism merged with the shamanic traditions of Turkmens in the region, particularly during the 14th and 15th centuries. Unfortunately, written records detailing the secrets and characteristics of Mugh esotericism have not survived. Instead, Qizilbash gnosis was transmitted orally and expressed poetically in the works of Mughan region poets, particularly Hatai, where it was presented within a framework of gnosis. This practical wisdom lived on in the poetry of Hatai and other Qizilbash poets, and to a lesser extent in Shiite writings. It is worth noting that no comprehensive written source explaining Qizilbash wisdom exists. To revive this teaching, a path of comparison and reconstruction was pursued. The development of Qizilbash wisdom was influenced by the attitudes of ulema toward the Qizilbash, especially after Shah Tahmasb and Shah Abbas I, in relation to the Safavid order. Mugh esotericism took on different forms: as Qizilbash gnosis in Azerbaijan and Eastern Anatolia, and as Magism in the West. These two gnostic approaches diverged significantly in ontology and epistemology. However, the scope of this study excludes Western Magism. To better understand Qizilbash creed and gnosis, the concept of "pir-i mughan," inherited from Mugh esotericism and integrated into Sufi literature, has been emphasized. The term "pir-i mughan" served as a source of inspiration for the Qizilbash and Alevi-Bektashi artistic traditions, as well as for divan poets and Sufi works. Evidence indicates that this term, which permeates divan and tekke poetry, originates from Mugh esotericism and was transmitted through the Mugh caste to Islamic Sufi poets. The lodges established by the Qizilbash evolved into centers of spiritual teaching. The spread of the Baba Samit branch of the Bektashi order in the Arran and Shirvan regions of Azerbaijan further transformed these teachings into a new spiritual system. Historical, descriptive, and theoretical research methods were employed in this study to explore the similarities and differences between Qizilbash spirituality, Safavid teachings, and Mugh esotericism. Comparative data analysis revealed that while cause-and-effect similarities exist, variations in time, place, religious beliefs, and organizational structures influenced the development of Qizilbash gnosis. In conclusion, this research traces the historical, mystical, and gnostic path from the esoteric teachings of the ancient Mughans before Islam to the Qizilbash gnosis of the Turkmens. It examines the contributions of Turkish shamanistic beliefs, Ismaili, Shiite-Batini, and other marginal movements to the formation of Qizilbash spirituality.

Keywords: Mugh esotericism, Qizilbash gnosis, Mag rebellion, Mugh tradition, Pir-i Mughan

Muğ/Mag Ezoterizminden (Gnostisizminden) Kızılbaş İrfanına

Öz

Kadim dünyanın ezoterik merkezlerinden biri olan Muğan, "Muğ/Mug/Mag/Magus" adıyla bilinen özel statülü kâhinleri ve gnostik öğretileriyle tanınırdı. Azerbaycan'da merkezi Garabağ bölgesinde yerleşen ve Beylegan, Saatlı, Sabirabad bölgelerini kapsayan, Erdebil ile Hazar Denizi arasında geniş bir alana yayılan Muğan ülkesi, Orta Çağ'ın başlarında İslâmiyet'i kabul etmek zorunda kalmış; Orta Çağ'ın ortalarında ise yoğun Nizari-İsmaili göçleri almıştır. Bu süreçte, Mazdekilik ve onun bir türevi olan Hürremilik (kızıl giysilerinden ötürü "Kızılar" olarak da bilinir), Mani öğretisi (İslam kaynaklarında Mecusilik) ve daha sonra Nizari-İsmaili batınlılığı ile yoğrulmuştur. Muğ ezoterizmi, bölgede yaşayan Türkmenlerin Orta Asya'dan getirdiği şaman inançlarıyla sentezlenerek 14. ve 15. yüzyıllarda Kızılbaş irfanının temelini oluşturmuştur. Ancak, Muğ ezoterizminin özelliklerini ve sırlarını içeren yazılı kaynaklar günümüze ulaşmadığı için Kızılbaşlık öğretisi sözlü geleneklerle aktarılmış, Muğan bölgesi şairlerinin şiirlerinde poetik olarak ifade edilmiş ve Hatai'nin eserlerinde gnosis çerçevesinde sunulmuştur. Kızılbaş irfanı daha çok pratik bir yaşam biçimi olarak yaşanmış ve Hatai'nin yanı sıra dönemin diğer Kızılbaş şairlerinin şiirlerinde, bazı Nevruz geleneklerinde ve sınırlı da olsa erken dönem Şii eserlerinde korunmuştur. Bu bağlamda, Kızılbaş irfanını açıklayan doğrudan bir kaynağın bulunmadığı özellikle belirtilmelidir. Bu öğretiyi yeniden canlandırmak amacıyla kıyaslama ve ihya yöntemlerine başvurulmuştur. Kızılbaşlık akidesini şekillendiren irfan çıkarımları, Safevi tarikatı ile kıyaslanmış; Şah Tahmasb ve özellikle I. Şah Abbas dönemi ulemasının Kızılbaşlara yönelik tutumlarına dayanarak yapılmıştır. Muğ ezoterizmi, Azerbaycan ve Doğu Anadolu'da Kızılbaş irfanı olarak, Batı'da ise Magizm ve magi/maji olarak yeniden yapılanmış; ontoloji ve epistemoloji açısından birbirine benzemeyen iki farklı gnostik yaklaşımın doğmasına sebep olmuştur. Ancak, Batı Magizmi ve bu öğreti

araştırmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Kızılbaş akidesi ve irfanının daha iyi anlaşılabilmesi için Muğ ezoterizminden tasavvuf edebiyatına geçen “pir-i muğan” terimi üzerinde durulmuştur. Bu kavramın Kızılbaş ve Alevi-Bektaşî sanat dünyasının, divan şairlerinin ve mutasavvıfların şiirlerine ilham kaynağı olduğu vurgulanmış; “pir-i muğan” teriminin yoğun biçimde divan ve tekke şiirine girdiği ve aslında Muğ ezoterizmine işaret ettiği somut verilerle açıklanmıştır. Kızılbaşlar tarafından kurulan tekkeler irfan yuvalarına dönüşmüş ve Bektaşî tarikatının Baba Samit kolunun Azerbaycan’ın Arran bölgesinde ve daha sonra Şirvan’da yayılmasıyla yeni bir öğretim merkezi haline gelmiştir. Bu makalede kullanılan tarihî, betimsel ve kuramsal araştırma yöntemleri, Kızılbaş irfanının Safevî öğretisinden ve her ikisinin selefi olan Muğlardan miras aldığı gnostik öğretilerin benzer ve farklı yönlerini sunmada etkili olmuştur. Ayrıca veri toplama ve kıyaslama yöntemleri, neden-sonuç bağlamındaki temel benzerliklerin yanı sıra, zaman, mekân, inanç ve örgütlenmeye göre farklılıkların varlığını tespit etmede önemli bir rol oynamıştır. Bu çalışmada, İslamiyet öncesi Muğların işleyip hazırladığı ezoterik öğretilerden Türkmen Kızılbaş irfanına kadar uzanan tarihî, mistik ve gnostik yol izlenmiş; Kızılbaşlığın oluşumunda eski Türk inançları, şamanizm, İsmailî, Şii-batınî ve diğer marjinal akımların rolü araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muğ ezoterizmi, Kızılbaş irfanı, Mag isyanı, Muğ geleneği, Pir-i muğan

Giriş

Tarihin belirli çağlarında kadim dünyada ezoterizmin, gnostisizmin, okültizmin merkezi olan birçok yerler olmuştur ki bunlar mevcut bilgileri toplayıp sistemleştirmiş, Tanrı-insan-doğa ilişkilerini düzene sokmağa çalışmış ve toplumların yönetilmesinde önemli rol oynamışlardır. 21. yüzyılın teknolojik çağında suni zekanın, robot ve uzay teknolojisinin geliştiği bir çağda dahi insanlar eski medeniyetlerin bu tür bilgilerine hayranlık duymakta ve bu bilgilerin karşısında hayrete düşmektedirler. İnsanlığın bu gelişmişlikle beraber bir de manevi dünyasında başveren telatümler onu “Tanrısız, kuralsız içsel bir din” anlayışına doğru götürmektedir. İnsanın doğasında var olan sırlara meyl etme, gizli olanları öğrenme onu gnostik akımlar ve ezoterizme doğru itmektedir. Zamanla hem Batı dünyasında hem de İslâm dünyasında gnostisizme, İslâmi terminolojiyle bâtinîyeye karşı mücadeleler verilmişse de insan fenemonolojisi bunu her zaman redetmiştir. İnsanlığın bütün zamanlarda can attığı hakikat, tarihilikten, siyasi konjoktürden, yazılı ve sözlü kültürden daha üst bir kavramdır ve genelde inisiyasyonlarla, gizli ritüel ve simgelerle kavranılmağa çalışılır. Bu mistik yaklaşım akılcı düşünce tarafından orta çağlardan eleştirilmişse de neticede ezoterizm, gnostisizm, okültizm yaklaşımlarını belleklerden silememiştir. Bunun başlıca nedeni hakikati zihinsel olarak (zahir ilmiyle) kavramanın yetersiz olmasıdır.

Hakikat kutsalın algılanmasıdır ki bu böyledir, o zaman kozmik bilgi bizlere manevi tekâmül sonucu ortaya çıkan bir inisiyasyon (tasavvufta seyri-suluk) aracılığıyla ötürülebilir. Hakikat birdir ve onu ezoterik bir şekilde veya gnostik bir biçimde yahud da okülist bir yolla kavramak farklı yollardan ziyade bir gizli yol metodudur. Kadim dünyanın bu öğretilerini İslâm sadece bir terimle irfanla ifade etmiş, hakikatın algılanmasının tek yolunun irfani bilgilerden geçtiğini göstermiştir. Muğ irfanının merkezi Muğan bu bağlamda tarihi süreçte etkin rolünü İslâmiyetten önceki dönemlerden İslâm’a taşımıştır. Çünkü Muğların gözünde çeşitli dinler ve inançlar bir tek hakikatin şekilleridir ve bu çoğulçuluk anlayışı yalnız bir yanılgıdır. Bundan dolayıdır ki Şamanlık, Kabalizm, Maniheizm, Tasavvuf, Taoculuk, Vedaçılık farklı öğreti veya mistik ekoller (hatta din) gibi gözükseler de, hakikati sunmakta farklı yöntemler kullansalar da tek olan hakikatin farklı şubelerinden başka bir şey değildir.

Önemli olan bir mesele de ezoterizmin (bâtınî), gnostisizmin (irfan), okültizmin (mistisizm) ve dinlerin birbirinden etkilenmediği varsayımdır. Aynı şekilde İslâm’ın bâtinî-tasavvufî akımları da, Kabalizm’den, Veda dininden, Zerdüştilik’ten etkilenmemiş Kur’an Kitab-ı Mukaddes’in başka bir

versiyonu olmamasını onaylamış olur. Bu benzerliği ve hatta aynı hakikatı değişik şekillerde göstermenin tek kaynağı ilahidir, ezelden var olanların insan toplumları arasında paylaşılmasıdır. Bu ise tek bir kozmik bilginin varlığından söz açmağa imkan verir. İslâm irfanı da bizlere bunları öğretmeğe çalışır. Bu bağlamda Muğların en büyük özelliği kendi öğretilerini Zerdüştilik'e, daha sonra Mazdehizm'e, Mecusiliğe daha sonra da İslâma taşıyabilmeleri olmuştur. Muğlardan Kızılbaşlara uzanan yolda irfanın taktiminde, öğretisinde, doktrininde bazı düzeltmelerin olması zamanın talebiyle olmuştur.

Zahir-bâtın ilişkisinde Muğların içe önem vermeleri, inancın ontolojisinde bâtına üstünlük vermeleri Kızılbaşlıkta ve Safeviyede kendi tasdikini bulmuştur. Çünkü önemli olan kabuk değil kabuğun içindedir. Bâtın bunu öğrenmekle yükümlüdür ve bu herkese açık bir bilgi kaynağı olmaktan uzaktır. Bu bakımdan inisiyasyonlar aracılığıyla bâtına açılan kapılardan geçmek mümkündür. Muğların İslâma taşıdıkları bâtinî öğreti Kızılbaşlıkta tam olarak benimsenmese de yine kabuktan çıkma çabaları Kızılbaş irfanının temel bileşenidir. Kızılbaşlık Muğ ezoterizminin bir devamıdır, başka bir boyutudur. Ancak hakikat bir olduğu içindir ki inisiyasyonların amacı da aynıdır - neophytei (acemi olanı) hakikata götürmek. Avam (egzotik bilgiyle takılıp kalan) ve havas (inisiyatik bilgiye sahip) Muğlara göre nasıl algılanmıştır bilinmese de Kızılbaşlar avamı havastan aşağı, havası da avamdan yukarı görmezler. Ancak bilgi ve inançla, ritüel ve uygulamalarla vardıkları noktayı havasın makamı olarak görmüşlerdir. Bu temel anlayış hiç de bâtının zahirle aynılaştırılması değil, bâtına giden yolun zahirden geçtiğine olan inamdandır.

Konu Muğ gnostisimi ve Kızılbaşlık irfanı olduğundan eski dünyanın ezoterizm, okült teoriler ve gnostik görüşler hakkındaki bilgilerinin Muğların öğretisi ile ne denli alakalı olduğuna çok kısıtlı kaynaklar ışığında bakmalı olacağız. Nitekim Batılı yazarlar Zerdüştilik'le, Maniheizm'le ilişkilendirdikleri Muğ/Mag kahinliğinin yalnız büyü, rüya yorumu ve çıkardıkları ayaklanmalar hakkında bilgi vermişlerdir. Fikrimizce eski dünyanın ezoterik bilgi merkezlerinden biri olan Muğan ve Muğ inisiyeleri kendi bilgi ve düşüncelerini bizim şimdilik ulaşamadığımız kaynaklarda korumuşlardır. Muğların tüm sırlı bilgilerinin yazıldığı bir kitapları olmuştur mu. Olmuşsa bu kitap nerededir, gibi sorular şimdilik cevapsızdır. Bu bildiri ile Muğ gnostik doktrini, okültizmi ve ezoterizmi gibi konulara kısmen de olsa açıklık getirmeği ve bunların aynı yörede şekillenen Kızılbaşlık irfanı ile selef-halef ilişkisini öğrenme planlanmaktadır.

1. Kadim Dünyanın Muğları ile İlgili Ezoterik Mitler

Ezoterik öğretilerde dinlerdeki Allah kelamını insanlara iletmek ve doğru yola davet etmek gibi teolojik verilere rast gelinmez. Ezoteriklere göre hakikatin bilgisine sahip olmak için inisiye edilmiş özel statülü şahıslar vardır. Bu kişiler bazen kâhin, bazen büyücü, bazen şaman, bazen de medyumdur. Olağanüstü güçlere hüküm etmek için ezoteriklerin gnostik bilgilere sahip olması gerekir. Bu bilgilere sahip olanlara kutsallık atvedilmiştir. Kutsallığın olduğu her yerde Tanrısallık, İlahi kökene bağlılık vardır. Oysa dini (en azından İslâma göre) teolojiye göre peygamberler de birer beşerdir, sadece olarak seçilmişlerdir, tebliğ görevi ile vazifelendirilmişlerdir ve kutsallık imajına sahip değildirler. Hal böyleyken kadim dünyanın bilinen ilk ezoteriklerinden olan Muğlar da inisiyasyondan geçmiş gizli bilgilerle hakikatin sırrına ermiş bir zümre veya kabiledir. Nitekim Dion Fortunein (1928) de belirttiği gibi:

Tüm çağlarda ve tüm ırklar arasında, insanlığın geneli tarafından bilinmeyen gizli bir bilgeliğin öğrenilebildiği ve testlerin ve ritüellerin oynandığı bir inisiyasyon yoluyla kabul edilen, belirli ezoterik okullar, onların kısmı veya kardeşliklerle ilgili bir gelenek mevcut olmuştur. Folklor ve antropoloji literatürüne aşina olan herkes, bu inancın Kuzey Kutup Dairesi'ndeki Eskimolardan Tierra del Fuego'daki Kazıcı Kızıldeğerilere kadar ilkel halklar arasında var olduğunu bilir (1928, s.5).

Ezoterik bilgi merkezlerinden Mısır, Haldey, Harran, Muğan ve Tibet civarlarını göstermek mümkündür. Hatta inisiye merkezlerinin en eskisinin bilgeliği, irfan ve gizemliliği sembolize eden Hermes Trismegistus¹ (buradan da Hermetizm felsefesi ortaya çıkmıştır) ve Tibet, Moğolistan ve Orta Asya dağlarının altındaki yeraltı krallığı olan Agarta olduğunu² söyleyenler de vardır. Daha da ileri giderek Mu, Atlantis bilgi ve uygarlık merkezleri hakkında çok sayıda mitlerin üretilmesi³ aslında ezoterik merkezlerin gizeme bağlanmasından başka bir şey değildir. Hatta ezoterik bilginin kaynağı yerüstü varlıklara, örneğin Annunakilere, Mulara, Atlantislere kadar götürülmüştür. Bu bilgilerin doğruluğu veya kurgusal olduğu, varsayılan gnostik bilgileri veya okültizmi inkar etmez. Nitekim yazılan onca makale ve kitaplardaki çoğu zaman birbirini tutmayan bilgiler ve veriler de konunun mitolojik olduğunu göstermektedir. Evrenin ve canlıların, özellikle de insanların nasıl yaratıldığı hakkındaki bu tür ezoterik içerikli mitlerin büyük bir kısmı kendilerini üçüncü, dördüncü boyuta taşıyabildiklerini düşünen insanlardır veya kompo teorisyenlerdir. Aynı şekilde her ne kadar varlıkları tarihi belgelerle ispatlansa da Muğlar hakkında anlatılanların da çoğu mitolojiktir. Konu bu mitolojik içerikli ezoterik bilgilerin daha soraki dönemlerde Kızılbaşlık'ta nasıl tecessüm etmesidir.

Muğ/Mag kelimesine geniş bir anlam yükleyen E. M. Butler 1948'de yayınlanan "The Myth of the Magus" (Magusların Mitleri) adlı kitabında insanüstü güçlere sahip efsanevi bir sihirbaz olan Muğların/Magların birçok kültürde mit ve dinin merkezinde yer alan bir arketip olduğu görüşüne varır. Muğların antropolojik kökenlerini, kabilesinin refahını sağlamak için bir şaman veya büyücü tarafından gerçekleştirilen antik ritüellerde tanımlayan yazar, bunun daha sonraki gelişimini Hristiyanlık öncesi dini ve mistik filozoflarda, ortaçağ büyücülerinde ve simyacılarında ve son olarak da on sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyıldaki okült canlanmada takip ediyor. Zerdüş'ten Solomon'a, Merlin'den Faust'a, Cagliostro'dan Rasputin'e, Muğ mit ve efsaneleri araştırılıyor ve dini ve okült mitolojideki önemli figürler hakkında bilgi veriliyor.

E. Butler'e göre Med kahinleri olan Muğlar Züdüştük'ten çok önce, Herodot'un (M.Ö. 484-406) Medlerin altı kabilesinden biri olan Muğ/Mag rahip kastı olarak biliniyordu. Her ne kadar etimolojisi tartışmalı ve belirsiz olsa da sihir kelimesi bu insan ırkından türemiştir. Ancak Yunanlılar tarafından kullanılan maji, aslında Doğulu Magların dinini, öğrenimini ve okült uygulamalarını ifade ediyordu ve bu gizemli adamlar hakkındaki başlıca bilgi kaynağımız, tüm

¹ <https://www.britannica.com/topic/Hermes-Trismegistos-Egyptian-god> (E. T. 11.01.2024) Kıptice ismi Thoth, Zerdüştilere göre Hümmüz, İslâm kültüründe Hz. İdris, İbranice Uhnuk/Enok, Yunanca Hermes Trismegistos olan bu bilge eski dünyanın bilgeliği, ezoteriklik, gnostiklik, okültizm ve en esası da hermenestik gibi bilimlerin atasıdır. Bütün hallerde Hermes, Allah ile insan arasında aracıdır. İbnü'n-Nedimin el-Fihrist eserine göre Hermes 13'ü simyaya, 5'i astrolojiye ve 4'ü sihre ait 22 kitap yazmıştır. Ayrıca Kitab-ı Mukaddesin içine alınmayan Enok/Hanok Kitabı da vardır.

² Bk. Hutin, S. (1978). Des Mondes Souterrains Au Roi Du Monde. Paris: le Livre de Poche.

³ Churchward, J. (1959). The Lost Continent of Mu. Great Britain: Neville Spearman Ltd.; Forsyth, P. Y. (1980). Atlantis: The Making of Myth. Montreal: McGill-Queen's University Press.

tarihçilerin prensi Herodot'un ta kendisidir. Anlattığı gerçekler yetersizdir ancak benzersiz bir şekilde aydınlatıcıdır (1948, s.15).

Önemli bir konu da Medlerin ve özellikle Muğların zamanında devletin hangi dini uygulamaları idi. Medlerin uyguladığı din, Zerdüştlik'ten önce gelen eski Aryan dininin biçimlerinden biri olması tartımları da önem arz etmektedir. Ahameniş döneminde, İştuvegu döneminde devlet dini olabilecek saf Zerdüştlik, Perslerden çok Medler arasında geliştirildi. Zerdüşt din adamlarının adı "mobed", bu kültün bakanlarının başlangıçta geldiği iddia edilen Med kabilelerinden birinin adıyla ilişkilidir. Med ülkesinde doğurganlık tanrıçası Ardisura Anahita'ya saygı kültü yaygındı. Media'nın ana şehri Ekatana'da (Hemedan) tanrıça Anahita'nın (Yunan yazarlarına göre - Anaitis) bir tapınağı vardı (Williams, 1829, s.68-69). Strabon, 1. yüzyılın Romalı tarihçisi olup 5. yüzyılın antik Yunan tarihçilerine atıfta bulunarak, özellikle M.Ö. 5.yy.da yaşamış Herodota dayanarak, fuhuş ritüellerinden bahseder ve Ardisur Anahita'nın tapınaklarında hizmet veren Medlerin şöyle dediğini söyler:

Herodot Medyan kadınlar hakkında da benzer şeyler söylüyor. Hepsi sefahate kapılıyor. Aynı zamanda sevgililerine o kadar nazik davranıyorlar ki, onlara sadece misafirperverlik göstermek ve hediye alışverişinde bulunmakla kalmıyorlar, aynı zamanda kendilerine bunun imkanlarını sağlayan zengin ailelerden geldikleri için çoğu zaman aldıklarından daha fazlasını veriyorlar. Ancak ilk karşılaştıkları yabancıları değil, sosyal statü olarak kendilerine eşit olanları sevgili olarak kabul ederler.

Strabon Medlerle Ermenileri akraba olarak görür ve hatta genel ev konusunda Ermenilerin daha da ileri gittiklerine işaret eder: "Medler ve Ermeniler, Perslerin tüm kutsal ayinlerini onurlandırır. Anaitida kültü, Akilisen de dahil olmak üzere çeşitli yerlerde bu tanrıçanın onuruna kutsal alanlar inşa eden Ermeniler tarafından özel bir saygıyla karşılanmaktadır. Erkek ve kadın köleleri burada tanrıçaya hizmet etmeleri için adadılar. Bu şaşırtıcı değil. Ancak kabilenin en soylu insanları da kızlarını henüz kız iken tanrıçaya adarlar. İkincisinin, ancak kendilerini tanrıçanın tapınağında uzun süre para karşılığında verdikten sonra evlenmeleri bir gelenektir ve hiç kimse böyle bir kadınla evlenmeyi değersiz bulmaz." (1994, s.533).

Herodot'un ve Strabon'un aksine Muğların ensest evliliğe ve sapıklığa karşı olduğu Arap kaynaklarınca bize kadar ulaşmıştır. Nitekim Muğ inancına göre amca, hala ve teze kızlarıyla evlilik yasaklanmıştır. Bunun sebebi "Kir'in oğlu Kambis'in aile içi evlenmenin (baba-kız, ana-oğul, baci-kardeş evlenmesi) temelini koyarak kendisi de iki kız kardeşiyle evlenmiş olması ve bununla da hakiki "Avesta"sı lekelemiş olmasıdır. Sonradan sapık bir Pers hükümdarının ayyaşlığı ile saray asilzadeleri ve Pers din adamları da bunu adete çevirmişlerdir."⁴ Ak renge üstünlük veren Muğların 12 rakamını kutsal olarak gördükleri bilinmektedir. Bazı bilgilere göre Kıptilerle de yakınlıkları vardır. Muğlar hakkında Pehlevi ve Arap kaynaklarında bilgiler vardır ki bunlardan muteber sayılanlardan biri de Şeyh Muhammet İbn İsmail el Bağdadinin "Tarih-i İhtilaf-il Bağdadi" adı eseridir. Yazar iri hacimli eserinin 3-5 ciltlerinde eski zamanlarda yaşamış kabilelerin

⁴ Aydın Gasımlı. Muğ (Azerdüstlük) Dininin Yaradıcısı Türk Azer Peyğemberdir, <https://teref.az/kose/242712-mug-azerdustluk-dininin-yaradicisiturk-azer-peygemberdir.html> (E. T. 18. 12. 2023)

tarini araştırmıştır. Bu kitapta hem Muğlar hem de onların Suğlar, Yuğlar gibi altgrupları ve adetleri hakkında bilgi verilmiştir.⁵

Muğların Herodot'tan bize belli olan en ünlü miti sonuncu Med hükümdarı Babil kaynaklarında İşt-me-gu olarak geçen Astiyag'ın (M.Ö. 585-550)⁶ kızı Mandana ve Persden türeme torunu Kir hakkında olan sözlü tarih anlatısıdır. İşt-me-gu adı çok güman ki yaygın olarak Eski İran biçimi *Ršti-vaiga- "mızrağı sallamak, mızrak fırlatmak" biçimini yansıtan bir kelimedir. Bu efsanelere göre Astiyag bir gün rüyasında kızı Mandana'nın karnından bir asmanın çıkmaya başladığını görmüş. Bu asma önce tüm Med ülkesini, sonra da tüm Asya'yı kaplamıştır. Astiyag, rüyaları nasıl yorumlayacağını bilen Muğları topladıktan sonra rüyasını onlara anlatmış. Muğlara göre kralın kızının oğlu, Astiyag'ın sağlığında hem Medya'yı hem de Asya'yı ele geçirecektir. Astiyag kehaneti önlemek için kızını Pers Kambis'le evlendirmiştir, çünkü hiçbir Pers Med ülkesinin kralı olamazdı. Ancak kızının bir oğlu olunca Astiyag korkmağa başlamış ve veziri Harpag'ı çağırarak çocuğu öldürmesini emretmiştir. Ancak sonraki olaylarda Harpag da çocuğu çobana verir ki öldürsün, çoban da ölü doğmuş oğlunu çocuğun yerine koyarak Astiyag'ın torununu büyötmeye başlar. Çocuk on yaşına geldiğinde bir gün diğer çocuklarla oynarken kral seçilmiş ve bir Med'in oğlunu itaatsizlikten dolayı dayakla cezalandırmıştır. Daha sonra Herodot, Med asilzadesinin şikayeti üzerine Astiyag'ın çocukla konuşması ve gerçeği öğrenmesini hikaye edir. Astiyag, Muğları ikinci defa bir yere getirip tehlikede olup olmadığını sorur. Muğlar, Kir'in çocuklarla oynarken kral seçildiği için tahminin çoktan gerçekleştiğini ve bu nedenle artık ondan korkmaya gerek olmadığını söylerler (Herodot, 1972a, ss.107-122).

Muğlarla ilgili ikinci mit Muğ/Mag Gaumata'nın Ahemeniş İmparatorluğuna karşı çıkarttığı isyan anlatılır. Bu Muğ hakkında hem Herodot hem de Behistun Yazıtları bilgi vermektedirler. Behistun Yazıtlarında bu Muğ, Ahemeniş hükümdarı Kambis'in kardeşi Bardia olduğunu iddia etmektedir. Herodot'ta onun ismi yalancı Smerdis⁷ olarak geçer (Herodot, 1972b, ss.61-67). Med kabilesinden, daha somut şekilde Muğlardan olan Gaumata'nın kısa süreliğine hükümdarlığı ve kaldırdığı isyan başarısızlıkla sonuçlansa da Gaumata, tarihte işgalçi İranlılara karşı isyan çıkaran ilk Muğ olarak bilinmektedir.

Kadim dünyanın diğer inisiyatik merkezleri gibi Muğlar da kendilerine özgü ezoterik mit üretmişlerdir ki bu mitolojik bilgilerin bir kısmı Asur, Akad, Babil, Mısır, Pers, Yunan ve sonradan Arap kaynaklarına aktarılmıştır.

⁵ Şeyh Röyal Hüseyinov, kişisel iletişim, 13.08.2022.

⁶ Şimdiki Azerbaycan, İran ve Anadolunun bir kısmında hükümdarlık yapmış Med hükümdarlarının listesi ve hükümdarlık dönemleri iki kaynağa göre derlenmiştir. Bunlardan ilki, onları "krallar" olarak adlandıran ve onları aynı aileye bağlayan Herodot'tur. İkinci olarak, "Gadd'ın Ninova'nın Düşüşü Tarihi"nde kendi listesini veren Babil Kronikleridir. 150 yılı aşkın bir süreye yayılan birleşik liste şu şekildedir: Deioc (M.Ö. 700'ler-675) Phraort (M.Ö. 675-653) İskit yönetimi (M.Ö. 652-624) Cyaxar (M.Ö. 624-585) Astiyag (M.Ö. 585-549)

⁷ Ahemeniş sarayında II. Kir'in ölümünden sonra Smerdis'in (Bardiya) bazı kaynaklara göre bir yıldan da az bir süreliğine hükümdar olmuştur. Ancak sarayda onun bir sahtekar olduğu fikri yayılmaktaydı. Bazılarına göre tahtta oturan kişi II. Kir'in oğlu Smerdis değil, Gaumata adında bir Mecusi büyücüydü. Ölümsüzlerin komutanı olan General Dara bu söylentileri yayarak Smerdis'e karşı isyan bayrağı açtı. Soylularla birleşerek Smerdis'i devirdi ve şah oldu.

2. Muğ Ezoterizminden Kızılbaş, Safevi ve Şii İrfanına Bazı Tespitler

Safevi Devleti'nin kuruluşunda etkin bir görev alan Kızılbaş irfanının Muğ ezoterizmi ile ilişkisi kuşku doğurmamaktadır. Nitekim Muğan coğrafi sahasına dahil olan Karabağın bir kısmı, Beylegan, Sabirabad, Saatlı ve İmişli bölgelerinde hem eski çağın Muğ bilginleri hem de İslâmiyet'ten sonraki dönemin Muğ şairleri yaşamış, Kızılbaşlık da bu bölgelerde daha yaygın olmuştur. Muğani mahlaslı filozof, şair ve ezoteriklerle beraber Hatai mahlaslı şairlerin de bu yörelerde medfun olduğunu görmekteyiz. Örneğin Hatai Şirvani'nin (799-882) doğulduğu yer Şirvan'ın ana mahalı olsa da o vasiyetine göre Sarısu civarında Bahtiyar ibn Cavanşir Muğani'nin yanında gömülmüştür. Bir diğer şair ve bilgin Alihan ibn Karakişi Hatai'dir. Ayrıca Muğan'ın Saatlı bölgesinde Hatai mahlaslı şairlerin mezarı da dikkat çekmektedir.⁸ Bu mahlası taşıyanların, büyük olasılıkla Hatay kabilesinden olduğu muhtemeldir. Nitekim hem Orta Çin'de hem de Türkiye'nin Hatay ilinde yaşayan bu kabile kendi adını hem devlete hem de coğrafyaya vermiştir. Muğ irfanı ile öğretim görmüş bilgin ve şairlerin mezarı ezerinde tıpkı Kızılbaş medeniyeti için özgü olan baş taşı yerine baş ağacı dikilmiştir. Şöyle görüldüğü ki İslâmi dönemde Muğ adı Kızılbaşlıkla yer değiştirmiş, Muğ ezoterizmi ve gnostik bilgileri İslâmi irfana taşınmıştır.

Ezoterik bilgilerin koruyucuları genel adıyla Muğ olan bu tayfanın kendi içinde bir kaç subgruba ayrıldığı görülmektedir: Muğlar, Yuğlar, Suğlar, Humbaboslar/Yumbaboslar. Şöyle ki bu grupların birbirinden bazı ideolojik ve irfani açıdan farkları vardır. Örneğin Yuğların felsefesi şeker bökrek/şeker bökrek bökrek/şeker bökrek bökrek ve daha çok şekerbura adı ile bilinen geleneksel Azerbaycan tatlısına kadar varan bir sembolü içermektedir. Nitekim şekerbura yarım ayı simgelemektedir. Pahlava/Paklava ise Suğların ideoloji göstericisidir ve ateşi simgelemektedir. Ancak bedirlenmiş Aya benzer zireyn-goğal Muğların sembolüdür, çünkü Muğlar ay takvimi kullanırdılar. Şekerbura, paklava ve goğal türünden tatlılar genelde Nevruz bayramında yapılır ve Muğlardan günümüze kadar ulaşmış metafizik dünya görüşün yansımasıdır. Şeyh Yagup, kitabının 2. cildinde Muğların semenini nasıl filizlendirdiklerini etraflı şekilde kaleme almıştır. Bazı sözlü kaynaklara göre Nevruz'un sembolü olan semeni yeşillendirmeği de ilk defa Muğlar kullanmıştır. Ancak kaynak kişi bizzat kabile veya subgrup olarak adlandırdığımız adlarla ilgili başka bir bilgi de verdi. Muğların sol grubu Yuğlardır. Bu topluluk içlerinde evlenmeyen rahiplik hayatı yaşarlara Muğlar adını verdikleri halde evlenmeyen kadınlarına da Suğlar derdiler. Eğer evlenmeyen erkekler ise onları da Yuğlar olarak adlandırdılar. Toplumdan farkanmak için onların pahlava şekilli küpeleri, kolyeleri vardı. Kazıntı zamanı paklava gibi yapılmış küpeler Muğlarla Suğlara aitti. Hatta bazı anlatılara göre Nuh Peygamber'in devrinde gemiye binmeyen kabilelerden biri de Muğlar olmuştur.⁹

Safevi Kızılbaş irfanına kadar Azerbaycan ve İran bölgesinde Şii eğilimli sufi hareketler yaygınlık göstermekteydi. Michel M. Mazzaoui bu tarikatların birçoğu hakkında bilgi vermiştir. Onun tespitlerine göre Horasan, İran ve Anadolu coğrafyasında kurulan Şii mezhebine dayalı tarikatlar Nurbahşiye, Zahabiye, Kadiriye, Bektaşîye, Haksariye, Mevlevîye ve Nimetullahîyedir (Mazzaoui, 1965, ss.219-220; Nasr, 1974, s.279). Ancak adları zikredilen tarikatların Muğ ezoterizmi ile ne derecede bağlantısının olduğu hakkında kaynaklarda bilgi kısıtlılığı mevcuttur. Sufi tarikatların

⁸ Şeyh Röyal Hüseyinov, kişisel iletişim, 13.08.2022.

⁹ Şeyh Röyal Hüseyinov, kişisel iletişim, 13.08.2022.

Safevi Kızılbaş Devletinde saygı görmesi ulema sınıfının güçlenmesine kadarki dönemdir. Şia din alimlerinin Kızılbaşlara ve sufi tarikatlarına karşı cebhe alması Şah Tahmasb döneminin sonlarına doğrudur. Bu dönemden itibaren sufiliye karşı çok sayıda reddiyeler yazıldı. Bu reddiyelerde sufilerin sapkınlıkları, şeriata loyal ve bazen de olumsuz münasebetleri ciddi şekilde dile getirildi. Hatta hangahlar kapatılarak yerinde mescidler açıldı. Özetle "Tahmasb döneminin 1532-33 yıllarından itibaren Lübnan Cebel-i Amilden -Safevî Devleti'nin ikinci devrinde- Kızılbaş sarayına nüfuz eden Arap âlimlerin faaliyetleri sonucunda giderek din adamlarının güçlenmesi ile birlikte devleti kuran sufi zümrenin gücü kırılmıştır. Bunun neticesi olarak Sufi Kızılbaşların erkân ve ritüelleri, yerini yeni mezhebin şeriatına bırakmıştır." (Baharlu, 2021, s.17).

Diğer taraftan bu tarikatların Safeviye ve Kızılbaşlıkla bağlantıları da açıklığa kavuşturulmamıştır. Bazı Şii batini hareketler, özellikle Ehl-i Haklar, Ali'llâhiler, Yaresanlar, Kakailer, Dürziler ve Nusayriler dolaylı da olsa Muğ gnostikleri ile bağlantılıdır. Bu durumda İslamiyetten sonra Muğ irfanı çeşitli marjinal öğretilerin oluşmasında etkili olmuştur, denilebilir.

3. Muğ Ezoterizminin İslâmî Dönem Sembolü Pir-i Muğan Tekke ve Divan Şiirinde

Azerbaycan başta olmakla doğuda İran ve Orta Asya'yı, batıda Assur, Akkad, Yunan ve Avrupa'yı ezoterik bilgi açısından çok etkilemiş Muğlardan günümüze birçok sihri, okülist, spritüalist, gnostik vb. metafizik bilgiler ulaşmış, Avrupa tarihinde Magizm, Magi, Majisyen gibi terimlerle ifade edilen okülist akımlar ortaya çıkmıştır. Doğu, kendine has bir özellikle Mecusilik adı altında Muğ öğretilerini yaşatmağa çalışmıştır. Muğların öğretisini tamlamak için Arapça bir kelime olan Mecus ve bu dini bildiren Mecusilik hakkında Kur'an'da bir yerde Mecusiler anlamına gelen mecus kelimesi geçmektedir: "Gerçek şu ki, iman edenler, Yahudiliği benimseyenler, Sâbîiler, Hristiyanlar, Mecûsîler ve şirke sapanların her biri hakkındaki hükmünü Allah kıyamet günü verecektir. Şüphesiz Allah her şeye tanıktır" (Hac 22/17).

Mecusiliyin yıkıntıları altında kalan Muğ ezoterizmi genelde sufi, özelde Kızılbaş irfanında metafizik kaynak olarak yaşatılmıştır. Bu gnostik bilgileri Müslümanlaşmış olan soydaşlarına Muğ uluları anlamına gelen pir-i Muğanlar taransfer etmişlerdir. Muğ ulularının öğretileri pir-i Muğan terkinde tekke ve divan şiirine sembolik bir açılım getirmiştir. Pir-i Muğan doktrininin Muğ gnostisizmini ne kadar yansıttığını bilmesek de en azından tasavvufi şiirde farklı yorumlar kazandığı kuşkusuzdur. Tasavvufi şiirde yaygınlık kazanmasına rağmen pir-i Muğan terkihi Muğ mistisizminin tarihe karıştığından haber vermektedir.

Müslüman İran'ın tarihinde, Mecusilerin imajı yavaş yavaş kararmış ve daha sonra solmuşken, eski itibarları mistik Fars şiiri aracılığıyla beklenmedik bir şekilde yeniden doğmuştur. Muğların (Avrupalıların Magi adlandırdıkları) şefi pir-e mîgân, meyhanesinin derinliklerinden kutsal bir ateş gibi yayılan bilgi şarabını dağıtan manevi öğretmeni temsil eder. 20. yüzyıl Pakistanlı düşünürlerden Muhammed İkbal'in sözlerine inanacak olursak, henüz sönmek üzere olmayan bir ateş yanmaktadır: "Magilerin çalışmalarının sonunun geldiğini düşünmeye cesaret etmeyin; asmalardan hâlâ içmek için binlerce şarap akıyor" (Azarnouche, 2013, s.137).

Muğ irfanı zamanla Müslüman din adamları tarafından Mecusilik olarak algılanmış, irfanın Zerdüştî tarafları İslâm felsefesine uymadığı için redd edilmiştir. Ancak Zerdüştî felsefesini İslâm'la

kaynaştıran Kalenderilik, Abdallık ve kısmen de Melametilik gibi marjinal akımlar eski Muğların irfan öğretisini yaşatmağa çalışmışlardır. Zerdüştilik'te dinî lidere "pîr-i mugan" denildiği bilinmektedir. Onların dilinde pir-i Muğan deyimi bugün Azerbaycan sınırları içinde olan Muğan'dan çıkmış Muğ/Mag ezoteriklerine işaret etmektedir. Nitekim pir-i Muğan tasavvuf edebiyatında aşkın asıl sahibi, aşkı dağıtan ve pay eden kişi anlamına gelmektedir. Ancak bu deyme başka anlamlar yükleyenler de vardır: "Pîr-i Muğan: Farsça, baş keşiş demektir. Kamil mürşid veya kutb-ı âlem yerinde kullanılan bir tâbirdir. Meyhaneci anlamına da gelen bu kelime, aşk şarabı sunan, Allah sevgisini insanlara öğretmeye çalışan mürşidler için de kullanılmıştır." (Cebecioğlu, 2005, s.273). Başka bir izha göre "Pîr-i Mugan: Tasavvufta aşk şarabını sunan hakikî ve kâmil mürşid, kutb-i âlem, rehber anlamına gelir." (Uludağ, 2016, s.286). Tasavvufta pir-i Muğan mürşid-i kamil, şeyh, meyhanecilerin başkanı anlamına gelir. Nitekim Fuzuli de bir gazelinde

"Mey içmeden açılmaz imiş bâb-ı mağfiret,

Sevgendler bu bâbda pir-i Mugân içer" (Tarhan, 1998, s.235).

Fuzuli burada mey (şarap), meyhane, Pir-i Muğan ve mağfiret kapısı gibi kavramlarla şiire tasavvufi bir derinlik katmıştır. Bu kavramlar, maddi dünyanın ötesindeki manevi hakikati ifade etmek için kullanılan sembollerdir. Şiirdeki her bir unsur, insanın ilahi hakikate ulaşma yolculuğunu temsil eder. Pir-i Muğan sunduğu bu şarap, ilahi aşkın ve hakikatin sembolüdür. Dolayısıyla Fuzuli, aşk şarabını içmeyen kişinin hakikati göremeyeceğini ifade eder. Çünkü aşk şarabı, kişiyi dünyevi kaygılardan arındırır ve ilahi hakikate ulaştırır. Ayrıca meyhane, bir içki mekânı değil, hakikatin konuşulduğu ve öğretildiği bir manevi okuldur. Tasavvufta meyhane, dervişlerin ve âşıkların ilahi aşkı aradıkları, hakikati öğrendikleri bir yer olarak kabul edilir. Fuzuli'nin şiirinde, Pir-i Muğan, hakikati gösteren ve aşk şarabını sunan bir mürşit olarak karşımıza çıkar. Nitekim o, aşk şarabını sunarak, hakikati arayanları ilahi aşka ve mağfiret kapısına ulaştırır. Onun rehberliği olmadan, kişi hakikati idrak edemez ve ilahi kapıyı açamaz. Bu, tasavvufta mürşit-mürid ilişkisinin önemini vurgular. Çünkü mağfiret kapısı, Allah'ın affına ve rahmetine ulaşmanın sembolü olarak kullanılır. Bu kapı, ancak aşk şarabını içen ve hakikati görenler için açıktır. Mağfiret kapısı, kişinin dünyevi günahlardan arınarak ilahi rahmete kavuştuğu yerdir. Mağfiret kapısının açılması ve cennette ruhlarla mest olma hali, ilahi aşkın ve hakikatin zirvesini temsil eder. Özetle Fuzuli, bu beyitlerde insanın ilahi hakikate ulaşma yolculuğunu anlatır.

E. Uludağ'a göre pîr-i mugân tasavvufta aşk şarabını sunan "hakikî mürşit, kutb-ı 'âlem" anlamına gelir. Klasik şiirde, eğlence mahalli olan meyhaneyi çekip çeviren, herkese ihtiyacı kadar içki veren ve hikmetli sözler söyleyen kişidir. Onun verdiği kadeh öpülüp başa konulur, öğütleri dinlenir. Yanında yardımcısı muğbece bulunur. Tasavvufi sembol olarak meyhane tekke, pîr-i mugan mürşid, muğbece müridir (Onay, 1992, s.387). Dîvânda kelimenin hem mürşid hem de yaşlı anlamına rastlarız. Genel olarak pîr-i mugan şekliyle çok kullanılır. Pir-i muganın irşadî rehber olduğu için şair amacına ulaşır (G. 14/8). Pir-i muğan yeminler ederek şarap içmeden mağfiret kapısının açılmadığını ifade eder. Dünyaya gelenin kendinden haberi yoktur; pir-i mugan ayıkları meclisten dışarıya bırakmaz (G. 270/5). Zâhit, şarap düşkünlerini çok eleştirmemelidir çünkü pir-i muganın kerameti birçoklarını yıkmıştır. Pir-i mugan âşıkların hizmetteki eksikliklerini affeder (G. 275/6). Pir-i muğanın dergâhı şairin ümit yeridir; şair onun kölesi, o da şairin padişahıdır (Trcb. 1/VII-4) (Uludağ, 2021, s.189).

"Hak-i sagar Cem ü Cemşiddür ey pir-i mугan

Haber et sakiye kim dutmaya sagar güstah" (Kılınç, 2021, s.421).

Divan edebiyatında pir-i Muğan kelimesini belki de en çok kullanan Fuzûlî olmuştur. Şaire göre pîr-i Muğanın hizmetinde olmadan menzile varılmaz:

"Ey Fuzuli menzil-i maşşuda yetsem ne aceb

Hıdmet-i pir-i mугan irşadı rehberdür maña" (Kılınç, 2021, s.384).

Ehli tasavvufa göre pir-i Muğan elinden mey içen karanlıklardan aydınlığa çıkan dervıştır ki dünya cefasını meyhanede koymuş, masuvanın ağırlığından, fani âlemin kirinden tamamen arınmıştır. Bazı tekke şairlerine, özellikle Hova Ahmed Yesevî'ye göre pir-i Muğan'la kast edilen çoğu kez İslâm peygamberi Hz. Muhammed'dir. Neyzen Tevfik (1879-1953) ise "Geçer" adlı muhammesinde pir-i Muğan'ı aşkın şerabını sunan meyhaneci anlamında kullanmıştır.

"Serseri Neyzen'in aşkınla kulak ver sözüne,

Girmemiştir bu avalim, bu bedyi' gözüne.

Cehlinin kudreti baktırmadı kendi özüne.

Pir olur sakiy-i gül çehre bakılmaz yüzüne,

Hak olur pir-i Mугan, sohbet-i hemdem de geçer" (Tevfik, 2014, s.117).

Ruhi de qazellerinde pir-i Muğan tasavvuf terimini kamil insan, mürşid anlamında kullanmıştır:

Rûhî garazuñ hâl ise var pîr-i mugâna

Zîrâ ne mühendis bilür anı ne muhaddis¹⁰

Pir-i Muğan ter kibini en çok kullanan eski inançları korumakla İslâmiyet'i konar-göçer Türkler arasında yaymağa çalışan ve ilk Türk tarikatının kurucusu olan Hoca Ahmed Yesevî'dir. Yesevî, hikmetlerinde hem Hz. Muhammed'e hem tarikat şeyhine hem de Satuk Buğra Han'a pir-i Muğan demiştir. Anlaşılan Hoca'nın kelimasında hak ile hak olmuş ve irfan yolunu bilenler pir-i Muğan'dır. Metin Uyanık çalışmasında¹¹ şu bilgileri aktarır:

Bu çerçevede Yesevî, Pîr-i Muğan ile İslâm öncesinde bölgede etkinliğini gösteren dini öğretilerin sağladığı hazır bulunuşluluğu Hz. Muhammed'in getirdiği sistem ile yeniden yorumlayıp İslâmlaştırdığını düşünüyoruz. Çünkü Arapça ve Farsça dilini bilen âlim ve arif ayrımını yapan, "*Ene'l-Hak ve Lâ Mekan*" "*Tecelli*", "*Vahdaniyet*", "*Tecrid-Tefrid*" ve "*Fenafillah*"a ulaşmak için gerekli aşamaları gösteren metafizik söylemini hikmetlerinde anlatan Yesevî, bu kavram yerine gayet rahat "*insan-ı kamil*" ifadesini kullanabilirdi, ama Pîr-i Muğan'ı kullanmayı tercih etmesi önemlidir. Dolayısıyla genelde İslâm Metafiziği, özelde Türk Metafiziğinin temellendirilmesi açısından onun ontolojik (soyut) kavramları sade bir dil ile (epistemik) temellendirmesi ve ona uygun bir hayat sürmesi ve onun bu "*değerleri*"nin geniş

¹⁰ Coşkun Ak. Bağdatlı Rûhî Dîvânı I-II. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2001, Aktaran Fatma Mollahaliloğlu. XVI. Yüzyıl Dîvânlarında Nasihat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023, s. 220.

¹¹ Türk Metafiziğinin Temellerini Yesevîlik ve "Pir-i Muğan" Kavramları Üzerinden Takip Etmek" adlı yazısında Erisim adresi: <http://www.dibace.net/din-felsefe/turk-metafiziginin-temellerini-yesevilik-ve-pir-i-mugan-kavramlari-uzerinden-takip-etmek/> (E.T. 18.12.2023).

kabul görmesi (aksiyoloji) önemlidir. Ahmed Yesevî doğuştan "*Hakani*" kültürüne mensuptu, ama "*Pîr-i Muğan*" tabiri, bir remz olmakla beraber, açıkça Batı Türkistan'daki Muğ'lar ile ilgisi olduğu görülmektedir. Türklerin Müslüman olduktan sonraki değişim ve dönüşümünü incelemek için kullanabileceğimiz temel kavramlardan birisidir.

Mevlüt Uyanık¹² pîr -i Muğan simgesinin "Divan-i Hikmet"te hangi hikmetlerde ve hangi anlamda kullanıldığını şöyle özetlemiştir:

- Hikmet 25. beytindeki gibi "*Pîr -i Muğan Hak Mustafa bi-şek biling*" ifadesinde görüldüğü üzere İslâm Peygamberine işaret eder.
- Hikmetin 13. beytinde taliplerin *yol başçısı* olarak tanımlar, 15. beytinde ise onun sözlerini fetva olarak alınması gerektiğini söyler.
- Bazen "Hızır"a, bazen de 215. hikmetin 6 beytinde kalp ve canı mamur eden ilk Müslüman Türk hükümdarı olan Karahanlı Sultan Satuk Buğra Han'ın (942-955) pîr-i Muğan olduğuna,
- Hikmet 13. kıtasında Pîr -i Muğan eteğini sıkı tut. Marifetin pazarında özünü sat. Mey içerek sema eyleyip zikrini söyle. Halk cemalini göstermese perişan olunur ifadeleriyle de tarikat şeyhine işaret etmiş olacağını düşünüyoruz.
- Hikmetin 10. beytinde onun Elest içkisini verdiğini ve doyaya içtiğini söyler.
- Hikmetin 2. beyinde "hadi" yani yol gösterici, hidayete vesile olan kişi anlamında kullanır. 173. hizmet kılan yeter ahir Hudasına, pîr-i Muğan şefaathçi oldu günahına. Pîr yetiştirir Hak Teâlâ yardımına, işitip, okuyup, hizmet eyleyin, dostlarım ey" sözleri bunu yansıtır.
- Hikmetin ilk beytinde erenlerin yolunu takip etmek için ondan izin isteme talebini dile getirir.
- Hikmetin 6. beytinde rahmetin gelmesi için tövbe edip ağlamak gerektiğini, amin diyenlere pîr-i Muğan'ın elini tutacağını, hizmet eyleyenlerin muradına ereceğini söyler.
- Hikmetinde tövbe eyleyip Hakk'a yansam olur mu ki, Tövbesizken ölüp gitsem, neylerim ben işte? Pîr -i Muğan beni yola koyar mı ki" diye özlemini belirtir.
- Bu çerçevede Ahmed Yesevi 59. hikmetin 12 ve 13. beyitlerinde yol ve yöntemini (tarikat) benimsediği şeyhinin sevdiği âşık havasını yakalayamadığını, eğer O nazar kılsa nefsindeki heva ve hevesinin kırılacağını benlik davasının sona ereceğini belirtir.
- Hikmette seher vaktinde pîr-i Muğan yani şeyhin zikir çağrısı yaptığını, 63. hikmetin 15. beytinde pîr-i Muğan'ın dergahını durmadan öpmek isteğini belirtir. Burada hürmetin dergâh öpmek şeklinde belirtilmesi, günümüzde Alevi-Bektaşî türbelerinde "eşik/kapı öpmek" şeklinde kısmen devam ettiği söylenebilir.

¹²Metin Uyanık. a.g.e.

- Aynı hususu 137. hikmetin 11. beytinde pîr-i Muğan'ın eteğinden sımsıkı tutulması öğütler. 108. hikmetin 4. beytinde ona hizmet etmeye devam edilmesi gerektiğini 128. hikmetin 4. beytinde Onun yol göstericiliği olmazsa şaşkınlığa düşeceğini, onun elinden tutmasıyla dalalet halinden kurtulma imkanın olacağını söyler.
- Nitekim 15. hikmetin 9. beytinde ve 51. hikmetin 9. beytinde heva-i nefis ile olan mücadelesindeki şaşkınlığını pîr -i Muğan himmetine sığındığını ve uçan kuş gibi La Mekan'ı aştığını belirtir.
- Hikmette ilk dönem sûfilerinden Ethem, Cüneyd ve Mansur'dan bahsetmesi pîr-i Muğan ve metafizik tasavvurunun temellerini göstermesi açısından önemlidir.

Nitekim 126. hikmetin 10. beytinde "*fenafillah*" makamını aşip geçmeyince, pîr-i Muğan katresinden yudumlamayınca "*Limaallah makamına*" yani Allah ile birlikte olmak, onda yok/fena olmak makamına erişilmeyeceğini söyler.

Pir-i Muğan terkiğini tasavvuf şairi Şeyh Galib de "Tedbîrini Terk Eyle Takdîr Hudâ'nındır" adlı beş bendlik şiirinde şöyle kullanır:

Tedbîrini terk eyle takdîr Hudâ'nındır
Sen yoksun o benlikler hep vehm ü gümânındır
Birden bire bul aşkı bu tuhfe bulanındır
Devrân olalı devrân erbâb-ı safânındır
Âşıkda keder neyler gam halk-ı cihânındır
Koyma kadehi elden söz pîr-i Mugânındır.
Meyhâneyi seyrettim uşşâka metâf olmuş
Teklîf ü tekellüfden sükkânı muâf olmuş
Bir neş'e gelip meclis bî-havf u hilâf olmuş
Gam sohbeti yâd olmaz meşrebleri sâf olmuş
Âşıkda keder neyler gam halk-ı cihânındır
Koyma kadehi elden söz pîr-i Mugânındır. (Gölpınarlı, 1953, ss.42-43).

Pir-i Muğan hakikat yolunda yürüyen salıkların yolunu aydınlatmak için meşale tutan, onları aklın sınırının bittiği, aşkın sınırının başladığı yere götürendir. Aşk aklın yola devam edemediği noktada başlar ve pir-i Muğan sunduğu aşk kadehiyle âşıkın kalp dünyasında ateş yakar. Ateş ise kalbi kötülüklerden, nefisten arındırmakla beraber âşıkın kurtuluşunun olmadığını kanıtlar.

A. Şimşek bir yazısında pir-i Muğan'ı Nizari İsmaililerine bağlıyor ve dünyevi amaçlar ile hareket edenlerin pek çok farklı anlamlar taşıyan kelimeleri tasavvufi anlamları ile kullanarak çevrelerindeki kişileri teshir etmeleri ve onların manevi taraflarını uyararak dünyevi işlerde kötü amaçlı kullananlara örnek olarak pir-i Muğan kelimesini gösterir. Onun düşüncesine göre ir-i Muğan makamında olan kişi, meşhur haşhaşilerin şeyhi Hasan Sabbah'dır. Yazar devamında şöyle yazır Mügan elimdeki en eski Osmanlıca Lügatte meyhaneci ve ikinci anlamı olarak da irşat edici olarak geçmektedir. O halde Mügan birinci anlamında akli karıştıran sarhoşluk veren içkiyi sunan

dağıtan kişidir. İkinci anlamı ile irşat eden açıklığa kavuşturan aydınlatan kişidir. Piri Müğan ise gerçek anlamı ile meyhanecilerin piri anlamına gelse de mecazi anlamı ile mürşitlerin (aydınlatanların) piri anlamında kullanılmaktadır. Müğan Farisi kökenli bir kelimedir. Bazı kaynaklarda İran'ın (Perslerin) İslâm öncesi dini olan Mecusilik de Mecusilerin (ateşe tapanların) üst makamdaki ateşin sırrına ermiş itikat liderlerine (rahiplerine) Piri Müğan denilmektedir¹³

Bugün her kesin kabullendiği bazı kanıların yorum hatası olduğu görülmektedir. Nitekim Muğları Zerdüştilik dininin rahipleri olarak gören bilim adamları onların İslâm kaynaklarının Mecusilik adlandırdığı dinin kahinleri olarak tanımlamıştır. Aynı şekilde pir-i Muğan deyimi de Zerdüşti veya Mecusi bir yorum çerçevesinde görülmüştür. Oysa Muğların Med Krallığı'nı oluşturan altı kabileden biri olduğu eski kaynaklarda, özellikle Herodot'ta yazılıdır. (Herodot, 1972a, s.101). Medlerin ise İrani veya Pers olmadığı kesindir. Muğların Zerdüş (Zerdüş'tin kendisinin de Muğ olma ihtimali büyüktür) tarafından dini yaymak için görevlendirilmiş kişiler olduğu ihtimali çok güçlüdür. İslâm'ın yasakladığı ve cezalandırdığı Mecusiler (Muğlar) varlıklarını günümüze kadar koruyabilmişlerdir. Şöyle ki İran'da Gabriler adı altında küçük azınlık, Parsiler adı altında Hindistan'da toplu şekilde yaşayan ve ibadetlerini yapan bu iki grubun sayısı 300.000 civarında tahmin edilmektedir (Tümer, &Küçük, 1993, ss.107-114; Sarıkcıoğlu, 2002, ss.103-111). Azerbaycan Muğları İslâmı Kabul etmekle kendi öğretilerini Müslümanlık içinde yer yer kamufle etmeğe yer yer de eritmeğe çalıştılar.

Muğ ezoterizminden günümüze ulaşan pir-i Muğan terkibi metafizik dünyanın kapılarını açmağa çalışan Kızılbaş irfanında yeniden değer kazanarak hakikati anlamakta aşkın gerçek kudretini sergilemektedir. Kızılbaş şairleri bu terkibi fazla kullanmasalar da Muğ öğretisini şiirlerine getirmekle ve edebi sanatlara yansıtmakla yeni bir sentez oluşturmuşlardır.

4. Muğ/Mag İrfanının Batı Dünyasının Versiyonu - Magizm (Sihir, Büyücülük)

Muğ irfanı veya ezoterizmi eski dünyayı o kadar etkilemiştir ki ortaya eskiden günümüze kadar süregelen magizm (sihribazlık, büyücülük) kavramı çıkmıştır. Ancak magiya veya magik bilgi bilinen basit anlamıyla büyü yapmak değildir. Magiya tabiatın sırlarına, Yüce Yaratanın hikmetine, hakikatin bigisine, yaratılışın mahiyetine ulaşmış inisiyelerin pratik irfanıdır. Magisyenlerin amacı doğuştan gelme yeteneklerini de kullanmakla ve inisiyasyondan geçmekle yaratılışın niceliğini ve niteliğini; varlığın tezahürlerini ve nedenlerini keşfetmektir. Dinden farklı olarak magiya ferdi çabaların sonucunda inisiyasyondan geçmekle olağanüstü yeteneklere sahip olmaktır. Muğlar veya Maglar bu inisiye kurallarını ilk koyanlardan biri oldukları içindir ki kendi isimlerini bir disipline vermişlerdir. Tarihsel dinlerin kült uygulamaları, her türlü büyü geleneğini bileşen bir unsur olarak içermekte, bunları kendi dini öğretilerinin ruhuyla yeniden düşünmekle görevlerine tabi kılmaktadır¹⁴

Muğ/Mag ezoterizmi eski dünyayı o kadar etkilemiştir ki bazı küçük sapmalara bakmaksızın Avrupa bilim adamları onun kökenini İran Zerdüştilik dinine bağlamaktadırlar. Ansiklopedilerde ve araştırmalarda genelde Magizm'in İran menşeli olduğuna vurgu yapılmaktadır. "Magi (Eski Farsça maguš), Eski İran'ın yanı sıra İran'a komşu bazı ülkelerdeki rahipler ve rahip sınıfının

¹³ <https://groups.google.com/g/haberposta/c/WWFjDzpPSFs?pli=1> (E.T.20.11.2023).

¹⁴ "Магия", Религиоведение: Энциклопедический Словарь. Под Ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. Москва: Академический Проект, 2006

üyeleridir. Magiler, Eski İran'ın siyasi yaşamında büyük bir rol oynadılar; devletin ilk aşamalarında, kabile soylularına karşı mücadelede genellikle kraliyet gücünü desteklediler; Sasaniler döneminde magiler esas olarak sosyal yaşamın muhafazakar normlarının kalesiydi. Helenistik dönemde ve sonrasında "magi" kelimesi büyücüler ve astrologlar anlamına gelmeye başladı. Antik Asur-Babil'de magiya, bilginin en önemli dallarından biriydi, ancak orada bile maglar rahiplerden önemli ölçüde farklıydı; örneğin rahipler tanrılara kurban sunar, maglar, sihirbazlar ve bilgeler rüyaları yorumlar ve geleceği tahmin ederler."¹⁵ Buna rağmen bu terimin Fransızcadan veya Latince'den ödünç alındığını söylenlerle yanaşı İngilizce içinde türetme yoluyla oluşturulmuş bir kelime olduğunu varsayanlar da vardır. Magik kelimesi gizemli veya doğaüstü güçleri kullanarak olayları görünüşte etkileme gücüne sahip olan bir adama veya sanata denilir. Buna göre de magik (büyü, cadı), doğal dünyadaki doğaüstü güçleri, varlıkları çağırmak, manipüle etmek veya başka şekilde tezahür ettirmek amacıyla kökleri ritüellere, ruhsal kehanetlere ve/veya kültürel kökene dayanan eski bir uygulamadır.

Med ülkesinin sakinleri olan Muğların aslı görevlerinin "kabile mensubu" olduğu, ancak daha sonra anlam değişikliğine uğradığı ve "rahip kabilesinin mensubu" yani rahip anlamında kullanıldığı sanılmaktadır.¹⁶ Brockhaus ve Efron'un Ansiklopedik Sözlüğü Farsça Maguş terimini Sanskritçe Mah, Eski Zend Meg, Mag, Çivi yazısı Magush, Yunanca Μέγας, Latince Magis, Rusça güçlü anlamını karşılayan bir kelime olduğu kanaatindedir. I. Dara'nın Behistun Yazıtı'nda etnonim olarak Mag sözcüğünden bahsedilmektedir. Zaten Herodot'ta Mágos (tekil) veya Máyoı (çoğul), İran dininin rahiplerinin geldiği kabilenin adı olarak karşımıza çıkmaktadır. Helenistik ve Roma dönemlerinde bu terim rüya anlatanı, falcıyı, büyücüyü, astrologu, ayrıca şarlatanı, sihirbazı vb. tanımlamak için kullanılmaktaydı. Bu kelime Arapçada Mecusiler, ateşe tapanlar ve Zerdüşterle ilişkilendirilir. İran'da ve İran'a komşu birçok ülkede rahipler ve rahipler kastın üyelerine Muğlar veya Maglar denilmekteydi. Muğ/Mag irfanı Avrupada magi, majik terimleriyle genel işlevi korusa da yeni bir anlam – büyücülük, sihirbazlık, cadılık vb. kazanmıştır.

Magiya teriminin Muğ/Mag irfanına bağlanması bugün kuşku götürmese de bu terimle ilgili çeşitli etimolojiler yapılmıştır. İngilizce magic, mage ve magician sözcükleri Latince magus teriminden, eski Farsça maguş sözcüğünden ise Yunanca μάγος sözcüğü yaranmıştır. Eski Farsça magu, Proto-Hint-Avrupa dilindeki megh-*magh (yapabilmek) kelimesinden türemiştir. Farsça terim eski Sinitik *Myag'a (büyücü veya şaman) yol açmış olabilir. Eski Farsça biçimi, Talmud İbranicesi magoš, Aramice amguşa (büyücü) ve Keldani mağdimi (bilgelik ve felsefe) gibi eski Sami dillerine nüfuz etmiş gibi görünüyor; M.Ö. 1. yüzyıldan itibaren Suriyeli magusailer büyücüler ve kahinler olarak ün kazandılar.¹⁷

Sözlüklerin verdiği bilgilere göre 14. yüzyılın sonları, magiya, "olayları etkileme veya tahmin etme ve gizli doğal güçleri kullanarak harikalar yaratma sanatı", aynı zamanda "doğaüstü sanat", özellikle ruhsal veya insanüstü varlıkların eylemlerini kontrol etme sanatı; eski Fransız magiqueinden (sihir; büyü), geç Latince magiceden (büyücülük, büyü), Yunanca magikeden veya magikostan (büyülü), magostan (bilgili ve rahip sınıfının üyelerinden biri), eski Farsça

¹⁵ https://www.wikidata.ru-ru.nina.az/Магия_и_религия.html (E. T. 20.11.2023)

¹⁶ Mary Boyce. A History of Zoroastrianism, Vol. I. Leiden/Köln: E. J. Brill, 1975, ss. 10-11

¹⁷ [https://en.wikipedia.org/wiki/Magic_\(supernatural\)#CITEREFGreenwood2000](https://en.wikipedia.org/wiki/Magic_(supernatural)#CITEREFGreenwood2000) (E. T. 20.11.2023)

magushtan, Sanskitçedeki *magh- (yapmak, güce sahip olmak) türemiştir.¹⁸ Muğ/Mag ve magik, sıklıkla hem dinden hem de bilimden ayrı kabul edilen, çok çeşitli inanç ve uygulamalara atıfta bulunmak için kullanılan, kategorik ancak çoğu zaman belirsiz bir terimdir.¹⁹

Susan Greenwood magisyen (büyücü) terimini şamanlıkla aynı anlama geldiğini ve bir tür Hind-Avrupa şamanı olduğunu yazmıştır.²⁰ Nitekim pek çok ritüelde ve tıbbi formülde ve kötü alametleri ortadan kaldırmak için magiyaya başvurulurdu. Mezopotamya'daki savunma veya meşru magiya, belirli gerçeklikleri değiştirmeyi amaçlayan büyüler ve ritüel uygulamalardı. Antik Mezopotamyalılar ibislere, hayaletlere ve kötü büyücülere karşı tek geçerli savunmanın magiya (cadı) olduğuna inanıyorlardı.²¹ Daha sonra Doğu Sami tanrısı Ea ile özdeşleştirilen Sümer tanrısı Enki, magiya ve okültizmle yakından ilişkiliydi.²² Dolayısıyla ezoteriklerin ustası Muğların denilebilir.

Hem eski dünyada hem de Orta Çağ metinlerinde magiya paranormalin, ezoterizmin bir dalı olarak görülmüştür. J. Frazer'ın magiyaya (sihre, cadıya, büyüye) olan inancı insanlığın kültürel gelişiminde önemli bir aşama olarak nitelendirmesi ve bunu büyü'nün önce geldiği, dinin ikinci geldiği ve sonunda bilimin üçüncü olduğu üçlü bir bölümün parçası olarak tanımlamasıydı. Frazer'a göre tüm ilk toplumlar magiyaya inananlar olarak başlamış, bazıları bundan uzaklaşıp dine yönelmiştir.²³

Marcel Mauss ve Henri Humbert, sihir anlayışını 1902 tarihli "Genel Bir Magiya Teorisi" adlı küçük hacimli bir kitapta ortaya koydular.²⁴ M. Mauss, büyü terimini "organize bir tarikatın parçası olmayan herhangi bir tören; özel, gizli, gizemli ve nihayetinde yasak olana yönelen bir tören" anlamında kullanmıştır.²⁵ Tersine, dini organize kült ile ilişkilendirilen magiya çokyönlü bir bilgelik yoludur. Hem de her nedendirse magiya (sihir, büyü) uzun zamandır spekülasyon konusu olmuştur. Magiya, araçları, eylemleri ve temsilleri içerir ki magik (büyülü) eylemler gerçekleştiren kişiye de majisyen (eskilerde Muğ/Mag) denilir. Magik eylemler, magiya ayinleri esasında geleneğin gerçeklerini içerir. Genelde ezoterizm, özelde magiya ayinleri bir bütün olarak geleneğin gerçekleridir. Tekrarlanmayan eylemler ve ritüeller ise gizemli ve sihirli değildir. Nitekim bu ayinlere bütün bir grubun inanması, kamuoyu tarafından onaylanması şarttır, aksi taktirde bunlara magiya dememiz mümkün olmaz. Söz konusu Muğların "Ahemeniş hanedanının (yaklaşık M.Ö. 558-330) dili olan Eski Farsçadaki Magush, herhangi bir dilsel yorumdan kaçıyor, sosyal statüleri kesindir: Onlar, kurban törenlerine müdahale etmelerine olanak tanıyan özel bilgilere ve doğaüstü niteliklere sahip idiler."²⁶ Kurban sunumu sunanlarla sunulunun arasında medyatörlük görevini üstlenmek, ilahi kaynağın profan (acemi) varlıktan isteklerini muhatabına iletebilmektir. Bu ise Batı dünyası okültizmidir.

¹⁸ Bk. <https://www.etymonline.com/word/magic> (E. T. 20.11.2023)

¹⁹ Ronald Hutton. *The Witch: A History of Fear, from Ancient Times to the Present*. Yale University Press, 2017, s. X

²⁰ Susan Greenwood. *Magic, Witchcraft and the Otherworld: An Anthropology*. Berg Publishing, 2000, s.7

²¹ Jack M. Sasson, Ed. *Civilizations of the ancient Near East*, Vol. 3-4. New York: Charles Scribner's Sons, 1995, s. 1896-1898

²² Jack M. Sasson, age., s. 1843

²³ Graham Cunningham. *Religion and Magic: Approaches and Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, s. 19-20

²⁴ Owen Davies. *Magic: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 18

²⁵ Wouter Hanegraaff. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2012, s. 165

²⁶ Samra Azarnouche. "Le clergé dans l'Iran Ancien", Le clergé dans les sociétés antiques. Statut et recrutement. Sous la direction de Laurent Coulon et Pierre-Louis Gatiér. Séance 3, 13 décembre 2013, (s.113-138), s. 117

Aslında ezoterizm, okültizm ve magiya kutsal kitabı dinlere ve Yunan akılcılığına meydan okuyan, felsefe ve bilime ilişkin bir çok bilgeliği kendinde barındırmasıyla ün kazanmıştır. Muğ veya Mag teriminden türemiş magiya (sihir, büyü), aynı zamanda okült, büyü veya cadılık olarak da bilinen karmaşık ve tartışmalı bir geçmişli olan, yüzyıllar boyunca ilahiyatçıların, tarihçilerin, özellikle de din tarihçilerinin, antropologların, folkloristlerin, psikologların, sosyologların ve sanatçıların ilgisini çeken ve çok kullanılan bir kavramdır. Magiya, başkalarının sahte dinleri açısından, insan düşüncesinin evrimsel bir aşaması, evrensel bir zihin durumu ve hayal gücünün özgürleştirici bir ifadesi olarak tanımlanmıştır. Bugün yüz milyonlarca insan için, dini inançları ne olursa olsun, magiya, talihsizliğin, yoksulluğun ve hastalığın üstesinden gelmelerine yardımcı olan gerçek bir güç olarak düşünülür. Magiya geçmişte olduğu gibi bugün de geçerlidir ve gücünü korumaktadır. Muğların varisleri olan magiya ile uğraşanların, yani majisyenlerin selefleri olan Muğların/Magların ezoterik bilgilerini ne kadar korudukları ve günümüze ne kadarını taşıdıkları tam olarak belli olmasa da büyücülük, cadılık hem eski hem de yeni dünyanın sıradışı olaylarıyla ilgilenen bir bilimi olarak kalmaktadır.

5. Tarihi Muğan Coğrafyasında Kurumsallaşan Kızılbaşlık ve Bektaşî Tekkeleri

Safevilerin hakimiyete gelmeleri ile eski Muğlar yeni Kızılbaşlar bölgede faaliyetlerini daha da genişlettiler ve halkı irşad görevine başladılar. İslamiyet'ten önce Muğların halkı irşad etmek gibi bir kaygıları yoktu. Her kes kendi çabaları ile kendi eğitmek, hakikati bulmak için bireysel irşadla veya grup irşadı ile eğitilmekteydi. Çünkü ezoterik bilgi Muğ kahinlerine göre sıradan insanlar için değil seçilmişler için idi. Bu bağlamda Muğların görevi kendi öğretilerinin yaymak değil, onu devlerin himayesinde saklı tutmak idi. Kızılbaşlık kitlevi bir müritlik propagandasını amaçladığından halka inmiş, halkla bütünleşmişti. Ancak kurumsallaşma Kızılbaşlıkta da görülmektedir. Zira belli bir kuralı, ritüeli, örgütü olmadan hiçbir öğreti yaşayamaz. Bu anlamda Safevilerin hakimiyete gelmeleri, Kızılbaşların yönetimde söz sahibi olmaları Muğan'da Kızılbaş irfanına bağlı tekkelerin açılması ve tarikat öğretisinin yaygınlaştırılması girişimleri başlamış oldu. Özellikle Bektaşilik bu konuda öncül bir görev üstlendi.

Anadolu'dan gelen Baba Samit ve ona bağlı dervişlerin Muğan başta olmakla Şirvan'da ve diğer bölgelerde irşada başladıkları bilinmektedir. Baba Samit hakkında az da olsa 17. yüzyılda yaşamış tarihçilerden Şeyh Yakubi ve Şeyh Behmenyar Hilli kısa bilgi vermişlerdir. Bu tarihçilere göre Baba Samit (veya Baba Said de denilir) ağır seyid soyundan bir derviştir.²⁷ Kızılbaş tarikatının ve tekkelerinin Azerbaycanda açık faaliyete geçmeleri Şeyh Cüneyd'in, Anadolu'dan getirdiği Kızılbaş zümrelerin bu yörelerde yerleşmesi ile başlamıştır. Nitekim Azerbaycana gelen Bektaşiler, Haydariler, Torlaklar, Işıklar gibi Kızılbaş zümreleri hakkında daha çok sözlü tarihten bilgi alırsız. Bu zümreler Hoca Ali zamanından sonra Azerbaycan ve İran'ın iç bölgelerinde irşadla meşgul olmuşlardır. Kızılbaş tekkelerinin önce Azerbaycan'ın Aran denilen bölgesinde, daha sonra da Şirvan'da kuruldukları, halkı irşad ettikleri, Safevîye'nin devlet kurmak ideolojisinin yayıcıları, tebligatçıları olduğu hakkında çok az bilgi vardır. Sözlü ve yazılı kaynaklarda Safevî Devletinin kurulmasından sonra Şah İsmail'in saray hekimi ve tarihçisi olan Dosteli Türki'nin bir Bektaşî müridi olduğu muhtemelen mümkündür. Ayrıca Dosteli Türki'nin ve yakın akrabaları olan Vâkıf Türki'nin ve Aziz Türki'nin isimleri Baba Samit müritleri arasında zikredilir. Çoğunluğu Ehl-i Hak

²⁷ KK Şeyh Röyal Hüseyinov, kişisel iletişim.

olan Karakoyunlu Türkmenlerinden başlayarak İran coğrafyasının Türkler yaşayan bölgelerinde Kızılbaş zümresi adı altında birleşen Bektaşiler, Ehl-i Haklar, Hurufiler, Nimetullahiler geniş faaliyet gösterirdiler. Önemli bir mesele de Muğan bölgesi de dahil olmakla Farsların, Goranilerin eski Zerdüştî ve Mitrani inançlarına dayanan Kakai, Yaresan adı altında toplumsallaşan senkretik inançlarının Muğ ezoterizmine dayandığıdır. Bunlar da Safevi Devletinin kurulmasından çok kısa bir zamanda şiir ve ayin dilini Türkçeleştirtiler. Ehl-i Hak şairlerinin dilinin Gorani lehçesinde olduğu, ancak Ehl-i Hakların meşhur şairlerinin dilinin 16. yüzyıldan itibaren Beyrek Kuşçuoğlu önderliğinde Türkçe ile yer değiştirdiği bilinmektedir (Bayat, 2022, ss.97-102).

Özellikle bir imparatorluk hâline gelen Akkoyunlu Devleti'nin (Woods, 1993, ss.163-164) başkenti Diyarbakır'ın on bir sancağının tümünde Kızılbaş vergisinin alınması ve 16. yüzyılın tapu tahrir defterlerine göre 111 köyün tamamında var olan Kızılbaş-Alevi ismi ve tekkeleri (Sohrabiabad, 2018, ss.217-218). Akkoyunlu tebasının önemli bir kesiminin inançsal yapısının heterodoksi, daha açık bir ifadeyle Şîi olduğunu (bu Şîi fikhının koyulaşmadığı ilk dönem Şîiliğidir) kanıtlıyor. Kızılbaş-Alevi temelli Safevî Devleti kurulana kadar Azerbaycan ve İran coğrafyasında İsmaili, İlhani Şîiliği, Akkoyunlu Aleviliği ve Karkoyunlu Şîi itikadı mevcut idi. Ve Safevîler kuruluşundan itibaren Ehl-i Beyt yolunda idiler, bölgede mevcut olan Şîi geleneği üzerinde devlet kurarak Şîiliği resmi mezhep ilan etmişlerdir. Anadolu'dan gelen Hacı Bektaş Veli tarikatı mensubu olan Baba Samit dervişleri böylesine bir sosyal yapılanma döneminde Azerbaycan'da tekkelerini kurarak irşada başladılar ve Safevî-Bektaşî ilişkilerini zirveye ulaştırdılar (Bayat, 2022, s.99).

Safevî Devleti'nin kurulmasından hemen sonra Anadolu'dan gelen Alevi ve Bektaşî tarikat üyelerini yöredeki Kızılbaşlarla birlikte devlerin manevi ve askeri dayağı rolüne soyundular. Azerbaycanın Muğan bölgesi halkı tarafından Baba Samit/Semid/ Said/Sammit adları ile bilinen, "baba" unvanlı Bektaşî düşünce önderinin kurduğu tekke ve onunla aynı yıllarda veya onun önderliğinde Şirvanda Pir Halil, Pirsaat, Dede Güneş tekkeleri ve Nahçıvan bölgesinde kendilerini Hacı Bektaş soyundan addedenlerin ciddi bir Kızılbaş irfanı öğreticileri olduğu bilinmektedir.

V. Minorski'ye göre aşırı Şîiliğin ortaya çıkması 15. yüzyıla denk gelmektedir. Aşırı Şîiliğin İran'da ortaya çıkması eskiden beri Avesta düşüncesinin ve kısmen de Mani dininin adı geçen bölgede hâkim olması ile alakalandırılır. Mani dininin kahinlerinin Muğlar olduğu bu ve sonraki araştırmacıların dikkatinden kaçmıştır. İ. Petruşevskiy'e göre kendilerine Ehl-i Hak deyenler, Fars bölgesinde Ali'llâhi adlanmaktaydı. Bu sektalarla beraber Muğan ve Fars bölgelerinde yaygın olan bu gruplara Türkiye'de Kızılbaşlar, Azerbaycan'da Karakoyunlu ve Görenler, Rezaye bölgesinde Abdal-Beyi, Kazvin'de Kokavend, Mazandaran'da Hocavend derdiler (1966, s.307). Hatta bazı yazarlar Kızılbaşların da Ehl-i Hakk'ın bir kolu olarak ortaya çıktığını yazmaktadırlar (Karadağ Çınar, 2017, s.14). Oysa Ehl-i Haklar, Ali'llâhiler, Yaresanlar, Kakailer, Dürziler birer batını Şîi gruplarıdır ve aralarında da farklar mevcuttur. Bazı farklar görülse de bu aşırı Şîi akımları birleştiren Muğ ezoterizmi idi. Ancak hem Safevîlikte hem de Baba Samit derviş topluluğunda Ali sevgisi (Nadi Aliyen duası), İmamlara bağlılık var, ancak aşırı değildir ve tevhid inancına ters düşmeyecek seviyededir. Mühimme Defterleri'nden alınan bilgilere göre Safevî Kızılbaş halifeleri de Hacı Bektaş Ocağı'nda kurbanlar keserlermiş (Kütükoğlu, 1993, s.13).

Sözlü tarihe göre Baba Samit Muğan'a Anadolu'dan gelerek yerleşmiş daha sonra burada kendi tekkesini kurmuştur. Her halde kendisini Hacı Bektaş Veli'nin manevi oğlu adlandıran ve Hacı

Bektaşoğlu Said deyen bu derviş Bektaşiliği Azerbaycan'da yayan ilk tarikat şeyhidir. Muğan'da kurulan Bektaşî Ocakları ve onun liderlerinden biri olan Baba Samit'in burada yerleşmesi Muğan'ın Azerbaycan'da Müslümanlardan önceki batinilerin yaşadığı merkez olmasıyla bağlantılıdır. Zerdüşt kâhinleri olan Muğların bulunduğu Muğan bölgesinde her yıl Zerdüşt ayinleri yapılmaktaydı. Baba Samit de önce batını bilgilerinin intişar ettiği Muğan'da yaşamış, Alevi ve Bektaşî düşüncesini yaymış, oradan da Muğan'a bir başka yerine şimdi Aran adlandırılan bölgeye geçmiş ve burada tekkesini kurmuştur.

Ayrıca Baba Samit dervişleri olan Kızılbaşların tasavvufu irfanı birleştirdikleri bir gerçektir. Tasavvufu irfanın birleşmesi tıpkı Kur'an-ı Kerim'in ilmiyle amelinin birleşmesi gibidir. Yani ilmin var âlîmsin, amelin var abidsin; bildiyini amelde gösterir, amel elediklerinin de ilmini, ilmi delillerini bilir ve bu iki kategoriye birleştirebilir. Bu sentez yalnız Safevî ve Baba Samit tekkelerinde, Kızılbaş ocaklarında ve Azerbaycan'da kurulan diğer Bektaşî zaviyelerinde gerçekleşebildi (Bayat, 2022, ss. 106-107). Bugün Sabirabad ilçesinin Şıhlar adlanan köyünde günümüzedek gelip çıkmış Baba Samit türbesi vardır. Türbenin kitabesinden anlaşıldığına göre bu yapıt 16. yüzyılın tarihi mimarlık abidesidir (Nemet, 1992)

Anadolu Kızılbaşlarından Bektaşiliğin hem Çelebi hem de bağımsız Bektaşî kolları Şah İsmail Devleti ile gizli temas halindeydiler. Safevî Kızılbaş Devleti kurulan andan itibaren İstanbul Bektaşî tekkesinin dedesi olan Dede Muhammed adlı bir Bektaşî lideri Şahla alakayı pekiştirmek için kendi dervişlerinden Dede Hasan'ı bir mektupla ve bazı küçük hediyelerle Tebriz'e Şah İsmail'in yanına gönderdi. Başka bir kaynakta ise Dede Muhammed'in bizzat kendisinin Tebriz'e gidip Şah'la görüştüğü ve hediyeleri kendi eliyle takdim ettiği anlaşılır. "Alemara-yi Safevî" ve "Cahanguşayi-Hakan" adlı tarih kitaplarında bununla ilgili bilgiler verilmiştir. Hatta "Tarih-i Safevî"de denilir ki bu zat Şah İsmail'in hâkimiyete geleceğini önceden görmüş ve devletin kurulmasından derhal sonra has halifelerinden biri olan Dede Hasan'ı şahın yanına göndermiş, Şah İsmail'le gizli münasebetler kurmuştur (Musalı, 2010, ss.376-377).

15-18. yüzyıllarda Aran'da, Şirvan'da, Muğan'da, Karabağ'da, Nahçıvan'da ve Güney Azerbaycan'ın Tebriz, Kazvin, Hemedan kentlerinde Bektaşî tekkelerinin yayıldığı hakkında bazı tarihi kayıtlar mevcuttur. 17. yüzyılın seyyahı Evliya Çelebi Seyahatnâmesinde Şirvan'da Pîr Dekrûh Sultan tekkesi, Pîr Merîzat Sultan tekkesi, Harac'da Şeyh Merza Sultan tekkesi, Tebriz'de İmam Rıza tekkesi, Mir Haydar tekkesi, Nahçıvan'la Tebriz sınırında Muhammed Şam-ı Gazan tekkesi, Hemedan'da ise Bağdat kapısı tarafında Şahrüh tekkesi ve Nihavend'de ve Kazvin'de Bektaşî tekkelerinin varlığı hakkında bilgi vermiştir (Maden, 2013, ss.102-103).

Azerbaycan'da Bektaşiliğin yayıldığını gösteren ve bugün ziyaret edilen pirlerden biri de Kızılburun yarımadasının 7 kilometreliğinde bulunan Halil Baba piri. 17. yüzyıla ait edilen türbenin kitabesinde Nadi Aliyen duası yazılmıştır: "Meded ya Ali! Bizim mezpebimizde Hak sözü Ali'yi çağırmaştır. Mucizeler yaratan Ali'yi çağır! Sen o zaman belalardan kurtulursun. Ya Muhammed! Senin peygamberliğün ve Ya Ali! Ya Ali! Ya Ali! Senin velayetinin yardımıyla bütün sıkıntılar ve kederler geçip gider." (Meşedihanım, 1992, s.60). Pirsaat adlı bir ziyaretgâh daha vardır. Bazı bilgilere bakılırsa Pirsaat'ın da Baba Samit dervişlerinden olabileceği mümkündür. Naxçıvan Bektaşî zaviyesi vb. Kızılbaş irfanının Nuğan başta olmakla Azerbaycan'ın birçok bölgesinde ve Farsların yaşadığı yerlerde aralıksız devam ettiği görülmektedir.

Sonuç

Safevi Devletini kuran Kızılbaş Türkmen aşiretlerin (Bayburtlu, Ustacalu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Zülkadir, Afşar, Kaçar ve Varsak) İslamiyetten önceki inançlarının İslami dönem varyantı olan Kızılbaşlık, Türk halk İslamının yerini Arap Müslümanlığına terk etmesi ile yıllarca aşağılanan etrak-ı biidrakin nihayetinde tavrını yeni devlet kurmaktan yana kullandığı ideolojik bir alt yapının temel felsefesidir. Konar-göçer Türkmen halkının dini inançlarının teolojik esası Kızılbaş irfanıdır. Ne orta çağ döneminin tarih yazarları ne sonraki araştırmacılar ne fıkıhçılar ne de kelamcılar Kızılbaş irfanı hakkında bilgi sunmuşlardır. Kızılbaşların kendileri de deyişe, semaha, ceme önem vermekle teolojik esaslarını, irfanlarını yazıya aktarmamışlardır.

Sapık, zındık, rafizi gibi saptamalar da dini taassubkeşlik penceresinden bakılan dünya görüşün mahsulüdür. Kimse somut olarak suçlanan, çeşitli iftiralara maruz kalan, sürgün edilen, kitlevi katliamlara uğrayan ve zorla Sünnileştirilen Kızılbaş akidesinin somut tasvirini verip de suçlama yapmamıştır. Kızılbaşların suçlanması yönetim ve ulema tarafında onlar gibi düşünmemeye, Türklüğü yaşatmağa, eski inançlarını korumakta dürenmeğe göre kurgulanmıştır. Özetle Safevilerin hakimiyete geldiği dönemlerde Osmanlı başta olmakla Safevilere düşmanlık yapan tüm tarihçilerce olumsuz ve hatta aşağılayıcı şekilde kullanılmıştır.

Kızılbaş irfanı esasına Türk şaman mistisizminden, Muğ ezoterizminden, Hurremilikten, İsmaililikten, İran coğrafyasında eskiden mevcut olan Şii teolojiden yararlanmakla komplike bir teoloji oluşturmuştur. Tüm etkileşimlere bakmaksızın Kızılbaş irfanının temeli İslam dini, tasavvuf akımları, vahdetül vücud felsefesidir. Kızılbaş irfanı Azerbaycanda etkin bir konumda olan Safevi tarikatı ile küçük farklara nazaran aynı ortak paydaya birleşmiştir. Batılı Safevi tarihi araştırmacılarının aksine olarak Safevi Devletinin ideolojisi Kızılbaş irfanı, sonradan Şii imamet anlayışı olsa da devletin idari sistemi aynı yörede mevcut olmuş İlhanlı, Karakoyunlu, Timurlu ve özellikle de Akkoyunlu baskın olmakla Türk devlet geleneği mirası üzere kurulmuştur.

Kızılbaşlık denildikte hemen ilk akla gelen Safevi dönemi Türkmenleri veya Safevi etkisinde kalan Türkmen zümre gelmektedir. Oysa Kızılbaşlık Azerbaycanda ve Anadoluda geniş yayılmış konar-göçer Türkmen kabilesinin kendine özgü halk İslamıdır ve kaynakları Safevilikle örtüşse de bazı farkları da vardır. Bu bağlamda Kızılbaşlık bugünkü adıyla Alevilik olup Orta Asyadan Anadoluya ve Balkanlara kadar uzayan geniş bir coğrafyada yaygındır.

Kaynakça

- Azarnouche , S. (2013). Le clergé dans l "Iran Ancien". *Le clergé dans les sociétés antiques. statut et recrutement. Sous la direction de Laurent Coulon et Pierre-Louis Gatier*, 3(13), 113-138.
- Baharlu, I. (2021). Safevîler döneminde sema (semah) (kronikler, seyahatnâmeler ve minyatürlerde). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 97, 11-28. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva/issue/71933/1157219>
- Bayat. F. (2022). Azerbaycan'da Baba Samit Tekkesi ve Safevî-Bektaşî ilişkileri bağlamında diğer Bektaşîler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 101, 95-116. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva/issue/69523/1107298#article_cite
- Butler, E. M. (1948). *The myth of the magus*. Cambridge: Cambridge University Press. Cebecioğlu, E. (2005). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. (3. Baskı). Ankara: Anka Yayınları.
- Churchward, J. (1959). *The lost continent of mu*. Great Britain: Neville Spearman Ltd.
- Dalkıran, S. (2002). İran Safevî Devletinin kuruluşuna Şii inançlarının etkisi ve Osmanlı'nın İran'a bakışı. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 49-96.
- Dierl, A. J. (1991). *Anadolu Aleviliği*. (F. Yiğit, Çev.). İstanbul: ANT Yayınları.
- Evkuran, M. (2012, Mayıs, 25-27). Gelenekselci Öğretide Gnostik ve Okült Etkileşimler-René Guénon Düşüncesi Bağlamında Bir Tartışma. H. Arslan, M. Bozkurt. (Ed.). Gnostik
- Akımlar ve Okültizm Sempozyumu içinde (s.247-280). Malatya.Floor, W. & Javadi, H. (2013). The role of Azerbaijani Turkish in Safavid Iran. *Iranian Studies* 46 (4), 1-13.
- Forsyth, P.Y. (1980). *Atlantis: the making of myth*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Fortune, D. (1928). *Esoteric orders and their work*. London: Rider & Co.
- Gölpınarlı, A. (1953). *Şeyh Galip Hayatı Sanatı Eserleri*. Ankara: Varlık Yayınları.
- Gündüz, T. (2021). *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler (2.Baskı)*. İstanbul: Yeditepe Yayın Evi.
- Herodot (1972 a). *İstoriya v Devyati Knigah. Kniga I. Klio*. Perevod G. A. Stratanovskiy. Leningrad: Nauka.
- Herodot (1972 b). *İstoriya v Devyati Knigah. Kniga III. Taliya*. Perevod G. A. Stratanovskiy. Leningrad: Nauka.
- Hutin, S. (1978). *Des Mondes Souterrains au Roi du Monde*. Paris: le Livre de Poche. Jackson, P. & Lockhart, J. (Ed.). (1986). *The Cambridge History of Iran*, 6. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kara, M. (1985). *Tasavvuf ve tarikatlar tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karadağ Çınar, G. (2017). Safevî Devleti'nde Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şii Ulemayla İlişkileri. *İran Çalışmaları Dergisi*. I(I) 11-51. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article>
- Karadeniz, Y. (2014). Safevî Devleti'nin kuruluşu meselesi: Kızılbaşların ortaya çıkışı. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 53-67. <https://doi.org/10.18498/amaufd>
- Kılınç, A. (Haz.). (2021). *Fuzûlî Dîvânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1996). Türk- Moğol Şamanizminin tasavvufî İslâm tarikatları üzerinde tesiri. (F. Tamir, Çev.). *Bilgi Dergisi*, 1, 1-8. Erişim adresi: <https://bilgi.yesevi.edu.tr/yonetim/icerik/makaleler/3720-published.pdf>
- Kütükoğlu, B. (1993). *Osmanlı-İran siyasi münâsebetleri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Maden, F. (2013). Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesinde Bektaşî Tekke Ve Türbeleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 68, 89-128. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva/issue/71958/1157654>
- Mazzaoui, M. M. (2008). *The origins of the Safawids, Si'ism, Sûfism, and the Gulât*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melikoff, İ. (2011). *Kırklar'ın Cemi'nde*. (T. Alptekin, Çev.). İstanbul: Demos Yayınları.

- Mollahaliloğlu, F. (2023). *XVI. Yüzyıl Dîvânlarında Nasihat*. (Yayın No. 802148). (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi). YÖK Erişim Adresi: <https://tez.yok.gov.tr>
- Musalı, N. (2010). Anonim bir Safevî kaynağında Bektaşî ve Alevî Tarihine Dair Bilinmeyen Gerçekler. *Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, (s.373-390.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Nasr, H. (1974). Religion in Safavid Persia. *Iranian Studies*, 7(1/2), 271-286.
- Nemet, M. (1992). *Azerbaycanda pirlər*. Bakı: Azərneşr.
- Noyan, B. (1995). *Bektaşilik-Alevilik nedir*. İstanbul: ANT Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1996). *Türk Süfiliğine bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Onat, H. (2003). Kızılbaşlık farklılaşması üzerine. *İslâmiyyet Dergisi*, 6(3), 111-126. <https://doi.org/10.18403/emakalat.940225>
- Onay, A. T. (1992). *Eski Türk edebiyatında mazmunlar ve izahı*. Ankara: TDV. Yayınları. Petruşevskiy, İ. P. (1966). *İslâm v İrane VII-XV vekah*. Leningrad: İzdatelstvo Leningradskogo Universiteta.
- Pigulevskaya, N. V., Yakubovskiy A. Y. & Petruşevskiy, İ. P. (1958). *İstoriya İrana s Drevneyşih Vremyon do Kontsa XVIII veka*. Leningrad: İzd. Leningradskogo Universiteta.
- Roemer, H. (2006). Kızılbaş Türkmenler. Safevî teokratisinin kurucuları ve kurbanları". (H. Yıldız, Çev.). *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 38,1-9. Erişim Adresi: <https://hbdvdergisi.hacibayram.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/873>
- Sarıkaya, S. M. (2016). *Anadolu Aleviliğinin tarihî arka planı*. Isparta: Post Yayınevi.
- Sarıkoğlu, E. (2002). *Başlangıçtan günümüze dinler tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Savory, R. M. (1970). "Safavid Persia" *Cambridge History of Islam, Vol.1*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sohrabiabad, H. (2018). *Safevî İdaresinde Toplumsal Dönüşüm*. (Yayın No. 514289). (Doktora Tezi, Kırklareli Üniversitesi). YÖK. <https://tez.yok.gov.tr>
- Strabon (1994). *Geografiya v 17 Knigah. Kniga XI*. Perevod G. A. Stratanovskiy. Moskova: Ladomir.
- Sümer, F. (1976). *Safevî Devletinin kuruluşu ve gelişiminde Anadolu Türklerinin rolü*. Ankara: Güven Matbaası.
- Şapolyo, E. B. (1964). *Mezhepler ve tarikatlar tarihi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Tarlan, A. N. (Haz.). (1998). *Fuzûlî Divanı Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tevfik, N. (2014). *Azâb-ı Mukaddes*. (İ. Ada, Haz.). İstanbul: Kapı.
- Tümer, G. & Küçük, A. (1993). *Dinler tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Uludağ, E. (2021). Tıp ve kişilikler açısından Fuzûlî Dîvânı. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 70, 149-224. <https://doi.org/10.14222/Turkiyat4443>
- Üzüm, İ. (2002). Kızılbaş. *TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 25*. (s. 546-557). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Von, H. J. (1989). *Büyük Osmanlı tarihi II*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Woods, J. (1993). *Akkoyunlular aşiret, konfederasyon, imparatorluk 15. yüzyıl Türk İran siyaseti üzerine bir inceleme*. (S. Özbudun, Çev.). İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Williams, J. (1829). *Two essays on the geography of ancient Asia: Intended partly to illustrate the campaigns of Alexander, and the Anabasis of Xenophon*. London: J. Murray.

İnternet Kaynakları

Şimşek, A. Erişim Adresi: <https://groups.google.com/g/haberposta/c/WWFjDzpPSFs?pli=1> (E.T.20.11.2023).

"Hermes Trismegistus." *Encyclopedia Britannica*, Erişim Adresi: <https://www.britannica.com/topic/Hermes-Trismegistos-Egyptian-god> (E. T. 1101.2024).

Gasımlı Aydın. Muğ (Azerdüstlük) Dininin Yaradıcısı Türk Azer Peyğemberdir, Erişim Adresi: <https://teref.az/kose/242712-mug-azerdustluk-dininin-yaradicisiturk-azer-peygemberdir.html> (E.T. 18.12.2023).

"Magi", *Wikidata*, Erişim Adresi: https://www.wikidata.ru-ru.nina.az/Магия_и_религия.html (E.T. 20.11.2023).

"Magic", *Wikipedia*, Erişim Adresi: [https://en.wikipedia.org/wiki/Magic_\(supernatural\)#CITEREFGreenwood2000](https://en.wikipedia.org/wiki/Magic_(supernatural)#CITEREFGreenwood2000) (E.T. 20.11.2023).

"Magic" *Online Ethymology Dictionary*, Erişim Adresi: <https://www.etymonline.com/word/magic> (E.T. 20.11.2023).

Mevlüt Uyanık. Türk Metafiziğinin Temellerini Yesevîlik ve "Pir-i Muğan" Kavramları Üzerinden Takip Etmek, Erişim Adresi: [http://www.dibace.net/din-felsefe/turk-metafiziginin-temellerini-yesevilik-ve-pir-i-mugan-kavramlari-uzerinden-takip-etmek/\(E.T.](http://www.dibace.net/din-felsefe/turk-metafiziginin-temellerini-yesevilik-ve-pir-i-mugan-kavramlari-uzerinden-takip-etmek/(E.T.) (E.T.18.12.2023).