



Türk Kültürü ve HACI BEKTAŞ VELÎ Araştırma Dergisi

Göçebelikten Yerleşikliğe Geçerken Tahtacılar

Nüket ESEN

Specific Features of Blagaj Tekke

Naida ADEMOVİC

*Farklı Dönemlerden Örneklerle Mısır'daki Tarikat
Yapılarının Gelişimi*

Ahmet Ali BAYHAN

Âşık Dâimi'nin Şiirlerine Ekoeleştirel Bir Yaklaşım

Canser KARDAŞ

Klasik Şiirde Sinesini Dağlayan Âşık Zümresi "Abdallar"

Erdem SEVİMLİ

*Tevfik Otman Baba Mecmuası Örneğinde Alevi Bektaşî
Kültüründe Yunus Emre*

Halil İbrahim ŞAHİN

Ehl-i Haklar'da Yediler

İbrahim KARACA

*Osmanlı Devleti'nde Devlet-Tarikat İlişkileri Bağlamında
Meclis-i Meşayih*

İsmail KAYA

Arnavutluk'un Ergiri (Gjirokaster) İlindeki Tekkeler

Enes KAVALÇALAN

*Osmanlı-Azerbaycan Sosyo-Kültürel İlişkileri Bağlamında
Hurufilik ve Bektaşilik*

Bilal DEDEYEV



9 771306 825000

Kış/Winter/Aralık/December 2021

Sayı/Issue : 100

hacibayram.edu.tr/hbektasveli

hbvdergisi.hacibayram.edu.tr



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

TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli
Research Quarterly

Kış | Aralık / December
Winter | 2021/100



Türk Kültürü ve HACİ BEKTAŞ VELÎ Araştırma Dergisi

**Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma
Dergisi / TKHBVD**

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research
Quarterly / TKHBVD

Yıl/Year: 28 Sayı/Issue: 100
Kış (Aralık)/December 2021

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

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

On Behalf of AHBV Turkish Culture and Hacı
Bektaş Veli Research and Application Center,
Owner

Dr. Yusuf Tekin, AHBV Üniversitesi Rektörü/Rectör
of AHBV University

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor
Dr. Ahmet Taşgin**

**Baş Editörler/Editors in Chief
Dr. Ahmet Taşgin**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University, TURKEY
<https://orcid.org/0000-0002-2751-9924>
tasgin.ahmet@hbv.edu.tr

Dr. Erdal Aksoy
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University, TURKEY
<https://orcid.org/0000-0003-2201-9039>
erdal.aksoy@hbv.edu.tr

**Editör Yardımcıları/Assistant Editors
Arş. Gör. Abdurrahman Kültür**

Ankara Hacı Bayram Veli Ü. Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü, abdurrahman.kultur@hbv.edu.tr

İbrahim Yıldız
Ankara Hacı Bayram Veli Ü. Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü, iyildiz@hbv.edu.tr

**Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language
Editors**

Dr. Ali Serinkoz, Hacettepe Ü. Yabancı Diller
Yüksekokulu
aliserinkoz@gmail.com

Dr. H. Kazım Kalkan, Gazi Ü. Eğitim Fak.
kalkanz@hazi.edu.tr

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, İğdir Ü. İlahiyat Fak.
miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli, Ankara Hacı
Bayram Veli Ü. Edebiyat Fak. zeynep.tekten@hbv.edu.tr

**Bilişim Danışmanı/Informatics Advisor
Uğur Yalçın Kara**, Ankara Hacı Bayram Veli Ü.
Osman Durmaz, Aksaray Ü.

**Düzeltilme/Redaction
Arş. Gör. Abdurrahman Kültür**

İbrahim YILDIZ
Funda ŞİRİNGOĞLU
Ali Kemal ŞÖNMEZ
Hakkı TAŞGIN

**Sekreteryası/Sekretariat
Hasan Basri Gürel**
Damla Kaya

Yayın Türü/Publication Type
3 Aylık, Yaygın, Süreli (Quarterly, International)

Yayın Dili/ Publication Language
Türkçe, İngilizce, Almanca (Turkish, English, German)

Yönetim Merkezi Adres/Headquarter
AHBVÜ Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli
Araştırmaları Uyg. ve Ars. Merkezi
Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10. Kat
Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA

Telefon/Phone: +90 312 546 05 23

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

Web/Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr

**Kapak Tasarımı/Cover
Osman Durmaz**

Baskı/Printed By
Arkadaş Basım ve Sanayi Limited Şirketi
Macun Mah. Shira Tic. Merkezi 204 Cd. A Blok No:3
ANKARA

**Basım Yeri ve Tarihi/Place and Date of
Publication**
Cankaya/ANKARA, Aralık 2021

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

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

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

Dr. Ataullah Hasani
Shahid Beheshti University, *IRAN*
a-hasani@sbu.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-2892-2176>

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

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

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

Dr. Fatih Usluer
Ankara Üniversitesi, *Ankara University, TURKEY*
usluer@icloud.com
<https://orcid.org/0000-0001-5543-770X>

Dr. Ferenc Péter Csirkés
Sabancı Üniversitesi, *Sabancı University, TURKEY*
ferenc.csirkés@sabanciuniv.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9670-3733>

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

Dr. Irene Markoff
York University, School of Arts, Media, Perfor-
mance & Design, *CANADA*
imarkoff@yorku.ca
<https://orcid.org/0000-0002-5442-4509>

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

Dr. Mehmet Baha Tanman
Istanbul Üniversitesi, *Istanbul University, TURKEY*
bahatanman@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9821-3666>

Dr. Memiş Syuleyman Merdan
Sümen Episkop Konstantin Preslavski
University, *Bulgaria*
memish_merdan@abv.bg
<https://orcid.org/0000-0002-1236-2477>

Dr. Namiq Musali
Kastamonu Üniversitesi, *Kastamonu University,
TURKEY*
nmusali@kastamonu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1291-8380>

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

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

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Ali Aksüt
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Ali Aktaş
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Dr. Abdulsattar Elhajhamed
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Dr. Ali Duymaz
Balıkesir Üniversitesi, Türkiye
Dr. Ali Murat İrat
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Ali Pasia
Araştırmacı, Yazar, Greece
Dr. Ali Yakıcı
Gazi Üniversitesi, Türkiye
Ayman Albano
Araştırmacı, Yazar, Syria
Dr. Aziz Altı
Munzur Üniversitesi, Türkiye
Dr. Bahriye Güray Gülyüz
Trakya Üniversitesi, Türkiye
Bayi Düzgün
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Dr. Bayram Durbilmez
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ümiversitesi,
Türkiye
Dr. Berdi Sarıyev
Ankara Üniversitesi, Türkiye
Burhan Dereli
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Bülent Keleş
Araştırmacı, Germany
Dr. Cemal Kurnaz
Gazi Üniversitesi, Türkiye
Dr. Darya Zhigulskaya
Moscow State University, Russia
Deniz Büyükaşahin
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Dursun Gümüşoğlu
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Dr. Erdal Kalaycı
University Of Teacher Education of Christian
Churches, Austria
Ertürk Maral
Araştırmacı, Yazar, Austria
Dr. Fahri Maden
Kastamonu Üniversitesi
Dr. Fatma Ahsen Turan
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Dr. Güldane Gündüzöz
Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye
Dr. Hamiye Duran
Gazi Üniversitesi, Türkiye
Hamza Aksüt
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Dr. Harun Yıldız
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
Dr. Haydar Efe
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Türkiye
Dr. Heath W. Lowry
Bağçeşehir Üniversitesi, Türkiye
Dr. Henryk Jankowski
Adam Mickiewicz University, Poland
Dr. Hulusi Yılmaz
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,
Türkiye
Hüseyin Dedekargınoğlu
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Dr. Iurii Averianov
Institute of Oriental Studies, Russia
İbrahim Bahadır
Araştırmacı, Yazar, Germany
Dr. İlgar Baharlu
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,
Türkiye
Dr. İsa Habıpbeyli
Milli Elmler Akademiyası, Azərbaycan
Kahraman Özkök
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Dr. Kakajan Janbekow
Türmenistan Bilimler Akademisi,
Türkmenistan

Kaya Gökçe
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Kazım Büklü
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Dr. Kibar Taş
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Levent Mete
Araştırmacı, Yazar, Germany
Luan Afmataj
University of Lugano, Swiss
Dr. Marcello Mollica
University of Messina, Italy
Dr. Mehmet Dönmez
İnönü Üniversitesi, Türkiye
Dr. Mehmet Fatih Köksal
İstanbul Kültür Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Özduz
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya
Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Dr. Mehmet Şeker
Düzce Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Tütüncü
SOTA Research Centre for Turkish and Ara-
bic World, Netherlands
Dr. Metin İzeti
Kalkandelen/Tetova University, North
Macedonia
Dr. Metin Ömer
Ovidius University of Constanta, Romania
Dr. Michel Balivet
Provence University, France
Murat Küçük
Araştırmacı, Yazar, Germany
Dr. Mustafa Bostancı
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Mustafa Düzgün
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Dr. Naciye Yıldız
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Dr. Nezir Bata
Tiran Devlet Üniversitesi, Arnavutluk
Dr. Olsi Jazexhi
International Islamic University Malaysia,
Malaysia
Dr. Ömür Ceylan
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Dr. Özcan Güngör
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi , Türkiye
Dr. Özer Şenödeyici
Hitit Üniversitesi, Türkiye
Dr. Pervin Ergun
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Dr. Peter Kövesci Olah
Eötvös Loránd University, Hungary
Refik Engin
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Dr. Refik Turan
Gazi Üniversitesi, Türkiye
Dr. Sadullah Gülten
Ordu Üniversitesi, Türkiye
Dr. Salahaddin Bekki
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Dr. Salih Çift
Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Dr. Seyyid Mubin Haşimi
Pervan Devlet Üniversitesi/Afghanistan
Dr. Sultanmurad Abjalov
Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan
Dr. Talgat Zholdassuly
Korkyt Ata Kyzylorda University, Kazakistan
Dr. Türker Eroğlu
Gazi Üniversitesi, Türkiye
Ufuk Erol
Indiana University, USA
Vatan Özgül
Araştırmacı, Yazar, Türkiye
Zafer Aydoğdu
Akademisyen, Netherlands
Dr. Zekeriya İşik
Hitit Üniversitesi, Türkiye

YURT DIŞI TEMSİLCİLİKLERİ REPRESENTATIVES ABROAD

Afganistan/Afganistan
Mehrabuddin Sharifi
Almanya/Germany
Dr. Özgür Savaşçı
Amerika Birleşik Devletleri/USA
Eliton Mehmet Paşhaj
Arnavutluk/Albania
Hisen Sulejmani
Avusturya/Austria
Kazım Balaban
Azerbaycan/Azerbaijan
Dr. İlham Gültekin
Belçika/Belgium
Abbas Sahbaz
Bulgaristan/Bulgaria
Veysel Bayram
Bosna Hersek/Bosnia and Herzegovina
Dr. Çazim Hacımeiliç
Cezayir/Algeria
Dr. Zaim Khenchelaoui
Dağıstan/Daghistan
Dr. Meherremov Şerafeddin Arifovic
Fransa/France
Serdar Umüt
Hollanda/Netherlands
Alper Kelekçi
Irak/Iraq
Şeyyid Enver El-Musavi
İran/Iran
Gheis Ayaz Ebadi
İsvetç/Sweden
Eraslan Örgün
İsviçre/Switzerland
Özan Sevinç
İtalya/Italy
Tommaso Parlanti
Kanada/Canada
Dr. Lale Javanshir
Kazakistan/Kazakhstan
Dr. Zhakhangir Nurmatov
Kırım/Crimea
Dr. Neriman Seyitayahya
KİTC/TRNC
Dr. Nuran Öze
Kosova/Kosovo
Dr. Ergin Jabley
Kuzey Makedonya/North Macedonia
Abedin Tekeshanoski
Litvanya/Lithuania
Dr. Galina Mişkiniene
Macaristan/Hungary
Dr. Eva Csaki
Meksika/Mexico
Lucia Cirianni Salazar
Mısır/Egypt
Dr. Ahmed Ameen
Özbekistan/Uzbekistan
Dr. Nodirkhon Khasanov
Pakistan/Pakistan
Dr. Hasan Ali Khan
Polonya/Poland
Dr. Cem Erdem
Romanya/Romania
Öner Ermiş
Rusya/Russia
Dr. Pavel Basharin
Suriye/Syria
Hacı Bektaş Bekar
Tacikistan/Tajikistan
Hakim Sakuri
Tataristan/Tatarstan
Dr. Azat Akhunov
Tunus/Tunisia
Dr. Fathi Jarray
Türkmenistan/Turkmenistan
Dr. Kakajan Bayramov
Ukrayna/Ukraine
Dr. Tudora Arnaut
Yunanistan/Greece
Necmettin Kahya

100. SAYI HAKEMLERİ REFEREES OF THE 100th ISSUE

Dr. Ahmet Özkan
Bayburt Üniversitesi
Dr. Ali Osman Uysal
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Dr. Arda Arkan
Akdeniz Üniversitesi
Dr. Ayşe Denkalbant Cobanoğlu
İstanbul Üniversitesi
Dr. Bekim Çeko
UBT University of Business and Technology
Dr. Cihat Aydoğmuşoğlu
Ankara Üniversitesi
Dr. Damla Acar
Milli Saraylar Uzmanı
Dr. Dilek Karaaziz Sener
Hacettepe Üniversitesi
Dr. Doğan Yörük
Selçuk Üniversitesi
Dr. Ekrem Özer
Milli Eğitim Bakanlığı
Dr. Esra Doğan Turay
Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Fahreddin Bahşalıyev
Azerbaycan Devlet Konservatuvarı
Dr. Fatma Sabiha Kutlar Ögüz
Hacettepe Üniversitesi
Dr. Fuat Şancı
Adıyaman Üniversitesi
Dr. Güler Yılmaz
Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Hasan Kürşat Akcan
Dr. Hüseyin Bal
Antalya AKEV Üniversitesi
Dr. İhsan Çapcıoğlu
Ankara Üniversitesi
Dr. Jale Özlem Oktay Çerezci
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Dr. Kerim Can Yazgünoğlu
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Kujtim Elezi
Tetovo University
Dr. Lale Javanshir
Toronto University
Dr. Mahmut Esat Harmancı
Kocaeli Üniversitesi
Dr. Mehmet Salih Erpolat
Dicle Üniversitesi
Dr. Mehmet Ertan
Düzce Üniversitesi
Dr. Mehmet Temizkan
Ege Üniversitesi
Dr. Mesut Sen
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Dr. Metin Hakverdioğlu
Amasya Üniversitesi
Dr. Mürvet Harman
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Dr. Nejdet Özbek
Nevesehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Nursen Özkul Fındık
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Osman Sadi Arı
İstanbul Üniversitesi
Dr. Özlem Atalan
Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Dr. Özlem Demirel Dönmez
İnönü Üniversitesi
Dr. Ramazan Uçar
Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Remzi Aydın
Erciyes Üniversitesi
Dr. Robert Langer
Münih University
Dr. Ruhi Ersoy
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Salih Ağaç
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Samet Karahüseyn
Ordu Üniversitesi
Dr. Sandybayev Zhalgas Saduakhsayevich
Nur Mübarek Üniversitesi
Dr. Seadet Şixiyeva
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi
Dr. Selahattin Önder
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Dr. Selçuk Seçkin
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Dr. Selim Eren
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Serkan Türkoğlu
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Sevgi Parlak
İstanbul Üniversitesi
Dr. Sakir Çakmak
Ege Üniversitesi
Dr. Yunus Berkli
Atatürk Üniversitesi
Dr. Yusuf Küçükdağ
Karayay Üniversitesi
Dr. Zeynep Oktay Uslu
Boğaziçi Üniversitesi
Dr. Zeynep Serap Tekten Aksümmeli
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Ziya Avşar
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, uluslararası hakemli bir dergidir. Kış/Aralık, Bahar/Mart, Yaz/Haziran, Güz/Eylül sayısı olmak üzere yılda dört defa yayımlanır. **EBSCO Humanities International Index, SCOPUS Arts and Humanities: General Arts and Humanities-Social Sciences: Cultural Studies, MLA, ULAKBİM TR Dizin, DOAJ, OAJI, Index Copernicus Master List (ICI), ERIH PLUS, SJR, Index Islamicus** gibi ulusal ve uluslararası indeks ve veritabanları tarafından taranmakta ve dizinlenmektedir. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly is an international and refereed journal. The owners of the article account for the legal and scientific responsibility. It is published quarterly in Winter/December, Spring/ March, Summer/June, Autumn/September. It is indexed in **EBSCO Humanities International Index, SCOPUS Arts and Humanities: General Arts and Humanities-Social Sciences: Cultural Studies, MLA, ULAKBİM TR Dizin, DOAJ, OAJI, Index Copernicus Master List (ICI), ERIH PLUS, SJR, Index Islamicus**. The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

GÖÇEBELİKTEN YERLEŞİKLİĞE GEÇERKEN TAHTACILAR

"Tahtacı"s from Nomadic to Settled Life

Nüket ESEN 11

SPECIFIC FEATURES OF BLAGAJ TEKKE

Blagaj Tekkesi'nin Belirli Özellikleri

Naida ADEMOVIC 25

FARKLI DÖNEMLERDEN ÖRNEKLERLE MISIR'DAKİ TARİKAT YAPILARININ GELİŞMESİ

The Development of Sect Structures In Egypt With Examples From Different Periods

Ahmet Ali BAYHAN 39

ÂŞİK DÂİMİ'NİN ŞİİRLERİNE EKOLEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

An Ecocritical Approach to Âşık Dâimi's Poetry

Canser KARDAŞ 77

KLASİK ŞİRDE SİNESİNİ DAĞLAYAN ÂŞİK ZÜMRESİ "ABDALLAR"

Abdals: Âşık Coterie Who Are Cauterizing Their Own Chest in Classical Poetry

Erdem SEVİMLİ 97

TEVFİK OTMAN BABA MECMUASI ÖRNEĞİNDE ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜRÜNDE YUNUS EMRE

Yunus Emre in Alevi-Bektashi Culture in the Example of Tevfik Othman Baba's Mecmua

Halil İbrahim ŞAHİN 123

EHL-İ HAKLAR'DA YEDİLER

Yediler in Ahl-e Haqs

İbrahim KARACA 147

OSMANLI DEVLETİNDE DEVLET-TARİKAT İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA MECLİS-İ MEŞAYİH

Meclis-i Meşayih in the Context of State-Sect Relations in the Ottoman State

İsmail KAYA 159

ARNAVUTLUK'UN ERGİRİ (GJİROKASTER) İLİNDEKİ TEKKELER

Dervish Lodges in Gjirokaster Province at Albania

Enes KAVALÇALAN 181

OSMANLI-AZERBAYCAN SOSYO-KÜLTÜREL İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA HURUFİLİK VE BEKTAŞILIK

Hurufism and Bektashism in the Context of the Ottoman-Azerbaijan Socio-Cultural Relations

Bilal DEDEYEV 211

ŞEYH SAFİYYÜDDİN-İ ERDEBİLÎ'NİN ETNİK KÖKENİ VE İNANCI HAKKINDA BAZI DEĞERLENDİRMELER

Some Assessments of the Ethnic Origin and Faith of Shaykh Şafî al-Dîn Ardabilî

Ali Rıza ÖZDEMİR 235

HİL'AT-NÂME-İ HAŞAN-HÜSEYİN: PEYGAMBER TORUNLARININ KATLINE DAİR BİR KEHANET ANLATISI

Hil'at-Nâme-i Haşan-Hussein: A Prophecy Narrative About the Killing of the Prophet's Grandchildren

Özkan DAŞDEMİR 253

ALEVİ-BEKTAŞİLİKTE TANRI ALGISININ SOSYOLOJİK BOYUTLARI

Sociological Dimensions of the Conception of God in Alevism-Bektashism

Özcan GÜNGÖR 271

DOĞU KARADENİZ CAMİLERİNDEKİ TASAVVUFİ TASVİRLER

Sufictic Figurations in Eastern Black Sea Mosques

Muhammet ARSLAN 297

YESEVİLİKTEKİ CEHRİ ZİKRİN KOŞUL VE KURALLARI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ARAŞTIRMA

Comparative Study on the Terms and Conditions of the Yassawi Tariqat "Zikr Jehri"

Omür TUYAKBAYEV-Talgat ZHOLDASSULY 327

BİR HALK RESSAMININ İZİNDE SATILMIŞ KÖYÜ CAMİİ DUVAR RESİMLERİ

On the Trail of a Folk Artist: Wall Paintings of the Mosque of Satılmış Village

Cengiz GÜRBİYİK 347

SEHER ABDAL'IN MANZUM BİR VELAYETNAMESİ: VELÂYET-NÂME-İ ALÎ KERREMA'LÂHU VEÇEHÛ PÛR-SÛHTEN-İ CEBRÂİL ALEYHİ'S-SELÂM

A Poetic Velâyetnâme of Seher Abdal: Velâyet-Nâme-i Alî Kerrema'llâhu Veçehû Pûr-Sûhten-i Cebraîl Aleyhi's-Selâm

Meriç HARMANCI 375

TARİKAT KÜLTÜRÜNDEN BİR KESİT: OSMANLI MİMARİ SÜSLEMESİNDE KARPUZ VE KARPUZ-BIÇAK TASVİRLERİ

A Section from a Sect Culture: Watermelon and Watermelon-Knife Depictions in Ottoman Architectural Decoration
Semih ALTIER 397

ESKİŞEHİR SEYYİT BATTAL GAZİ DERGÂHI ŞEYHİ ŞÜKRÜ (ŞÜKRÜ ARIKAYA) BABA'NIN HAYATI ESERLERİ VE YUNANLILARA ESİR DÜŞMESİ: HATIRAT-I ŞÜKRÜ

Eskişehir Seyyit Battal Gazi Dervish Lodge Sheikh Şükrü (Şükrü Arıkaya) Baba's Life, Works and His Capture by the Greeks; Memoir (Hatirat) of Şükrü
Ahmet TAŞGIN-Hakkı TAŞGIN-Ergin JABLE-Esin HÜDAVERDİ 427

BİNGÖL'DE "CEMEVİ İÇİN ARSA TAHSİS EDİLDİ" HABERİNE YAPILAN YORUMLARIN SEMBOLİK ETKİLEŞİMCİLİK BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

The Evaluation Of The Comments To The News "Land Aligned For The Cemevi" In Bingol In The Context Of Symbolic Interactionism
Mehmet YAZICI 461

TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE SERVİ AĞACI VE TÜRK-İSLAM SANATINDAKİ YANSIMALARI

Cypress Tree in Sufism and its Reflections in Turkish-Islamic Art
Yusuf ÇETİN-Bahar YAYIK 485

İNANÇ-MEKÂN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA CEMEVLERİNİN KORUNMASI: MALATYA ARAPGİR ONAR KOYU CEMEVLERİ

Conservation Of Djemevies Within The Context Of Faith-Space Relationship: Malatya Arapgir Onar Village's Djemevies
Tuba Nur OLGUN-Nihal Arda AKYILDIZ 515

DEVLETLE İLİŞKİLERİ ETRAFINDA BEKTAŞILIK: DOĞUŞU, DÖNÜŞÜMÜ VE KRİZİ

Bektashism in Its Relations with the State: Its Rise, Transformation and Crisis
Alaattin AKÖZ-H. Bahadır AKIN 537

DEDELİK HİZMETİNİN PERFORMANS TEORİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of Dede Service in the Context of Performance Theory
Bahar ODABAŞI YILMAZ-Caner IŞIK 561

MESHED'DE BEKTAŞI TEKKESİ: BEKTAŞİLİĞİN İMAM RIZA VE TÜRBE SİYİLE OLAN BAĞLANTILARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

An Examination on The Bektashi Sect's Connections with Imam Riza and The Tomb
Reza NAGHDİ 581

TARİKAT EŞYALARINDA SÜSLEME VE SEMBOLİZM ÜZERİNE BİR DENEME

An Attempt On Ornamentation And Symbolism On Sect Items
Elif CEYLAN EROL 621

YAYIN DEĞERLENDİRMELER/BOOK REVIEWS 655

Hazine-i Deliorman'dan Altın Sayfalar: Mümin Ersoy Koleksiyonu
Hakkı TAŞGIN 657

Serkan Köse, Alevî İnanç Sisteminde Kurban Ritüeli, Kesit Yayınları, İstanbul, 2019.
İskender KORKMAZ 661

Muzaffer Doğanbaş, Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi, Dört Kapı Yayınları, İstanbul, 2020.
Cem ERDEM 665

Hatice Aydoğdu ve Nilüfer Timisi-Nalçaoğlu, Mustafa Timisi Anlatıyor: Biz Varız, Dün Bugün Yarı, DİPNOT Yayınları, İstanbul, 2021.

Necdet Saraç, Adaletin İzinde Seyfi Oktay, Asi Kitap, İstanbul, 2020.
Mehmet ERTAN 669

Fahri Maden, İstanbul Bektaşileri, Gazi Kitabevi, Ankara, 2019.
Melih FİLİZ 679

Saygın Celepoğlu, Gelenek ve İnanç, Trakya'da Amuca Folkloru, Paradigma Akademi Yayınları, Çanakkale 2020.
Refik ENGİN 685

Ozan-Âşık Ansiklopedisi. (2 cilt), I. cilt, Âşıklar Birliği, Bakü: Gençlik, 2019.
Ozan-Âşık Ansiklopedisi. (2 cilt), II. cilt, Âşıklar Birliği, Bakü: Gençlik, 2020.
Vüsale MUSALI 689

Erdal Derviş ve Serhat Sabri Yılmaz, Süleyman Efendi Cöngü, Ekspres Baskı ve Ofset, Kayseri, 2018.
Nurdan YEŞİLYURT 693

Mehmet Emin Yılmaz, Kiliseye Çevrilen Türk Eserleri, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 2020.
Zehra AKSOY 697

YAZAR REHBERİ/AUTHOR GUIDE 701

Kıymetli Okuyucular,

Hacı Bektaş Veli'nin vefatının 750. yılı münasebetiyle tertip edilen birden fazla faaliyet içerisinde Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi de bu yılın son sayısı ile huzurlarınızdadır. Dergi, Aralık 2021 itibariyle 100. Sayısını ulaşmıştır. Derginin bu sayısına ulaşmada emeği geçen editör, düzenleme, yazar, hakem ve basım işlerine yardımcı olanların tamamına minnet borçluyuz.

Yök tezler arasında Alevilik Bektaşilik konulu farklı disiplinlerden yüzlerce tez bulunmaktadır. Yök'ün kuruluşu ardından Alevilik Bektaşilik konulu üniversitelerde yapılan tezlerden ilk sırada olanı Prof. Dr. Nüket Esen Hanıma aittir. Prof. Dr. Nüket Esen Hanım çalışmasını, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde yüksek lisans tezi olarak hazırlayıp savunmuş ve tezinde Tahtacıları konu edinmiştir. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 100. sayısı yayınında kendisinden teziyle ilgili talep edilen makalesini gönderme lütfunda bulunmuştur. Makale çağrımıza yoğunluğuna ve virüs ortamının kısıtlılığına rağmen olumlu cevap verip samimi ve sıcak karşılamışından dolayı şükranlarımızı sunarız.

Kasım Kurbanıyla meydanlar açılmakta ve Nevruz'a kadar da meydan açık tutulmaktadır. Hem meydanların bereketi hem de gelecek Hızır ayı ve günleriyle, Nevruz'un haberini almanız ve bereketinden nasiplenmenizi diliyoruz.

Dünyada devam eden Covid-19 virüs etkisi ve oluşturduğu olumsuz ortama rağmen dergi kıymetli araştırmacı ve okuyucu destekleriyle yeni sayıyla yayınlandı. Bu kısıtlı dönemin getirdiği zorluklara karşın destek ve katkı sunan kâinata saçılı hakikat incilerine arayan yolun yolcularına ve dostlara minnettarız.

Hızır yoldaşınız Hazreti Hünkâr destginiz olsun!

MAKALELER
ARTICLES

GÖÇEBELİKTE YERLEŞİKLİĞE GEÇERKEN TAHTACILAR*

“Tahtacı”s from Nomadic to Settled Life

Nüket ESEN**

İsmail Karhan (1952-2021) anısına...

Öz

Bu çalışmada Tahtacıların dini, kültürel ve sosyal hayatında değişimlere yol açan yerleşik hayata geçiş ve Cumhuriyetin sağladığı yaygın eğitim ile meydana gelen değişim ele alınmıştır. Tahtacılar için önem arz eden kültürel hayat ve dedenin rolü, değişime rağmen hala etkisini sürdürmektedir. Tahtacıların geçirdiği değişim süreçlerinin bir yansıması, bu çalışmanın konusu olmuştur. Bu çalışma ile Muğla-Antalya arasında yaşayan Tahtacılar üzerine yürütülen saha araştırmasında tespit edilen değişim ve gelişmeler ele alınmıştır.

Muğla-Antalya arasında yaşayan Tahtacıların günümüze kadar ulaştan gelenek ve değerleri, özellikle göçebe toplum kültürü ve yaşam biçimi olarak Tahtacıların kendine özgü kültürel ve toplumsal benlikleri hala sosyolojik bir unsur olarak birçok araştırmaya konu olmaktadır. Bu kişilerin göçebe yaşam tarzından dolayı yaptıkları işler kısıtlıydı ve yaptıkları işten dolayı da kendilerine Tahtacı ismi verilmişti.

Göçebe hayat tarzından yerleşik hayata geçişle birlikte yaşam biçimlerinde de değişimler başladı. Her ne kadar Alevi kimliği taşısa da kültürel ve inanç esasları farklarına rağmen Sünni toplulukla bir arada yaşayan Tahtacılar, konargöçerliğin etkisiyle benimsedikleri değerleri yavaş yavaş değiştirmeye başlamıştır. Yerleşik hayat ve Cumhuriyetle birlikte Tahtacıların ekonomik uğraşlarından sosyal yaşamlarına kadar birçok konuda değişiklikler meydana gelmeye başlamıştır. Dedelerin yavaş yavaş otoritesinde zayıflama meydan gelmiş, üretimde bir kişiye veya bir zümreye olan bağıllık yok olmaya başlamıştır. Bütün değişimlere rağmen Alevilik öğretilerinin ve inanç esaslarının tamamen değişmediği veya yok olmadığı, büyük oranda korunabildiği de bir gerçektir.

Anahtar Kelimeler: Tahtacılar, Alevilik, Göçebe Türkmenler, Yerleşik Hayat.

Abstract

In this study, the transition to settled life that led to changes in the religious, cultural and social life of the *Tahtacıs* and the change that occurred with the education provided by the Republic were discussed. The cultural life and the role of the *Dede*, which is important for *Tahtacıs*, still continue to be influential despite the change. A reflection of the change processes of *Tahtacıs* has been the subject of this study. With this study, the changes and developments that the researcher identified in the field research carried out on *Tahtacıs* living the area between Muğla and Antalya were discussed.

The traditions and values of the *Tahtacıs* living in the area between Muğla and Antalya are still the subject of many researches, especially the nomadic society culture and lifestyle, the unique cultural and social selves of the *Tahtacıs* as a sociological element. Due to their nomadic lifestyle, the variety of the work carried out by them was limited and they were called *Tahtacı* because of the work they did.

* Geliş Tarihi: 03.09.2021, Kabul Tarihi: 30.10.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.001

** Prof. Dr. Boğaziçi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, nuketesen@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5078-5358>

With the transition from the nomadic lifestyle to the settled life, changes began in their way of life. Despite their Alevi identity, *Tahtacı*s, who lived together with the Sunni community despite their differences in cultural and belief principles, started to gradually change their nomadic values. With the settled life and the influence of the Republic, changes began to occur in many issues from the economic pursuits of the *Tahtacı*s to their social lives. Weaknesses emerged in the authority of the *Dedes*, and the dependence on a person or a group in production began to disappear. Despite all the changes, it is a fact that teachings of Alevism and principles of belief have not completely changed or disappeared, but have been largely preserved.

Keywords: *Tahtacı*s, Alevism, Nomadic Turkmens, Settled Life.

1. Giriş

1982 yılının ilkbaharı hayatımın en unutulmaz zamanlarındandı. O ilkbaharda üç hafta süreyle Muğla-Antalya arasındaki Teke yarımadasında yer alan Alevi köylerini gezmiş, sosyoloji yüksek lisans tezim için alan çalışması yapmıştım.

Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde bir yıl yüksek lisans dersleri gördükten sonra tezim için Alevi dedeleri üzerine çalışmak istediğime karar vermiştim. Bu doğrultuda hocalarım Prof. Dr. Şerif Mardin ve Dr. Alan Duben ile görüşerek bir yıllık bir ön okuma listesi hazırlamıştık. Bu ön okuma sürecinde, 1980'li yılların başında Türkiye'de Aleviler üzerine çok az sosyolojik çalışma olduğunu da görmüş oluyordum. İlk okumalarım Alevi inancı üzerineydi. Ardından göçebelik ve göçebelikten yerleşikliğe geçişte toplumsal yapı değişiklikleri hakkında çoğu yabancı kaynaklı olan okumalar yaptım. Zira tezimin konusu göçebelikten yerleşik düzene geçişte Alevi dedelerinin eski toplumsal rollerini kaybetmesiydi.

Antropolog olan tez danışmanım Dr. Alan Duben ile sözlü kaynakları kullanarak bir çalışma yapmama karar verdik. 1982 yılıydı ve Muğla-Antalya yöresindeki Tahtacılar'ın yerleşik düzene geçişlerinin üzerinden 50 ila 100 sene kadar geçmişti. Bundan dolayı yaşlılar göçebe hayatını hâlâ hatırlıyordu veya anne-babalarından hayat hikâyelerini dinlemişti.

Bu doğrultuda Muğla, Ortaca'ya gittim. Erkek kardeşimin bacanağı İsmail Aleviydi, Ortaca'da yaşıyordu ve bana yardım etmeyi kabul etmişti. İsmail'in ablası Mehri bana şalvarlarından birini verdi ve ben ilk defa şalvarın ne kadar rahat bir kıyafet olduğunu fark ettim. Kendimize bir rota çizdik ve İsmail, ablasının eşi Mehmet, Mehmet'in musahibi Veli ve ben, toplamda dört kişi, üç hafta süreyle köyleri gezmek üzere arabayla yola çıktık. Teke Yarımadası'nda altı köyde kaldık ve oradaki yaşlı köylülerle görüştüm. Onlara tezimin konusunu anlattım ve bilgi istedim. Göçebelikte dedelerle ilgili hatırladıklarını dinledim ve bulunduğumuz zamanki durumla kıyaslamalarını istedim. Ayrıca Elmalı, Aydın, Manisa ve İzmir'de yaşayan dört dedeyi de ziyaret ederek onlardan da bilgi aldım.

Antropolog olan hocamın önerisi doğrultusunda, yaşlılarla konuşurken karşılığında elimde defterle not almadım. Bunun rahatsız edici olabileceğini düşünerek her akşam yalnız kaldığımda o günkü konuşmaları hatırladığım kadarıyla defterime

yazdım. Aslında o gün konuştuğum her kişinin ismini, yaşını ve anlattıklarını not almıştım. Ne var ki, bu anlattıklarımın üzerinden neredeyse 40 sene geçti ve ben maalesef tezimle ilgili bu çalışmayı yazmaya otururken geçen seneler içerisinde bu kıymetli defterimi kaybetmiş olduğumu fark ettim. Elimde sadece yüksek lisans tezim var. Bu yüzden kaldığımız köylerin isimlerini bile hatırlamıyorum. Her gittiğimiz köyde bir ev, büyük bir açık kalplilikle bizi misafir etmişti ama Elmalı'nın Tekke köyünde evinde kaldığımız Musa Dede'nin saz çalışını, ailesinin gösterdiği yakınlığı ve bana semah yapmayı öğretmelerini hiç unutmadım. O köydeki Abdal Musa Tekkesi'ni ziyaret edişimizi de...

Tezin dayanacağı saha çalışmama, göçebelik düzeninde hem dini hem toplumsal lider olan Alevi dedelerinin, yerleşik hayata geçişte bu iki gücü de kaybettikleri varsayımı ile yola çıkmıştım. Köylüler ve dedeler ile konuşmalarım sonucunda gerçekten de dedelerin toplumsal güçlerini tamamen kaybettiklerini, dini otoritelerinin ise iyice zayıfladığını gördüm. Bu sözlü kaynaklar üzerine kurulu bir çalışma olduğu için geçmişteki göçebe düzenini ve bulunduğumuz zamandaki yerleşik düzeni, o hayatın içindeki kişiler tarafından bana anlatılanlardan öğrenmiş oluyordum. Geçmişle ilgili yazılı bilgi olmadığından, metodolojik devamlılık için, yaşadığımız o günü de yazılı kitaplardan veya makalelerden okuyarak değil, sözlü olarak dinlediklerimizden öğrenmeyi seçmişim.

Bu araştırmanın sonuçlarını bir araya getirerek ve daha önce okumuş olduğum nazari bilgilerle birleştirerek yazdığım yüksek lisans tezinin başlığı "*The Power of the Dedes in Alevi Society in South Western Anatolia*" (*Güney Batı Anadolu Alevilerinde Dedelerin Gücü*) oldu. Boğaziçi Üniversitesi'nin eğitim dili İngilizce olduğundan tezi İngilizce yazdım. Bu yazıda 1982 yılında Tahtacıların bana anlattıklarına dayanarak yazdığım tezdeki temel verileri aktaracağım. Bugünden bakarak bir değerlendirmeye girişmeyeceğim.

Saha çalışmasının başında, önce bana anlatılan göçebe toplum yaşantısını ve ardından da o gün yaşadıkları toplumun hayat tarzını onlardan dinledim. Bana anlatılanlara göre, göçebelikte 30-50 kişilik birbirinden kopuk aşiretler halinde yaşıyorlardı. Dağlardaki ormanlarda ağaç kesiyor ve bir yöredeki iyi ağaçlar bitince başka bir yöreye göçüyorlardı. Yaptıkları iş dolayısıyla bu aşiretlere "Tahtacı" denmekteydi. Aile grupları halinde, kadınlar ve çocuklar da dâhil olmak üzere çalışıyorlardı. Aileler arasında ekonomik eşitsizlik ve mesleki farklılaşma neredeyse yoktu. Yeterince tahta elde edildikten sonra, aşiret içinden seçilen güvenilir bir "kâhya" bunları dağdan indirerek belirli zamanlarda kendisini bekleyen tüccarlara pazarlık ederek satmaktaydı. Aldığı para aşiret üyeleri arasında her ailenin kestiği ağaç sayısı üzerinden dağıtılıyordu.

Aşiretlerde düzen, gezgin dedeler tarafından sağlanmaktaydı. Dedelerin Hazret-i Ali'nin ve On İki İmam'ın soyundan geldiklerine inanılıyor ve bu mevki babadan oğula geçiyordu. Çoğu ümmi olan aşiretler arasında en iyi okuma yazma bilenlerin

dedeler olması, sürekli aşiretler arasında gezdikleri için dış dünyayı da bilmeleri ve babadan oğula geçen dini bilgilere sahip olmaları, onları çok güçlü kılmaktaydı. Aşiretlerin her açıdan en önemli bilgi kaynakları dedelerdi.

Dedelerin de sürekli yaşadıkları kendi aşiretleri vardı ama yılda 4-5 kere çevredeki diğer aşiretleri ziyaret ediyorlardı. Bu çok beklenen ziyaretler birkaç hafta sürüyor ve o sırada kimse çalışmıyor; sadece dedeye hizmet ediyordu. Dini törenlerde dedeler, önce yaşı gelen gençlerin Aleviliğe kabulünü yapıyor ve onun aşirete gelmesini bekleyen nişanlıların evlilik merasimlerini ifa ediyorlardı. Ardından dede mahkeme olarak işleyen “görgü cemi”ni kuruyor ve aşiretteki anlaşmazlıkları çözüp, suçlulara ceza veriyordu. Tören eğlencelerle bitiyor; yenilip içiliyor ve saz çalınıp oynanıyordu. Dede oradan ayrılırken herkes dedeye kendi durumuna uygun bir miktar para vermektedir.

Dedenin yokluğunda aşiretin seçtiği ve dedenin onayladığı bir “mürebbi” topluluğa göz kulak olmaktadır. Bu yaşlı, dürüst, saygın ve dini bilgi sahibi olduğu için seçilen kişi ufak tefek anlaşmazlıklara bakmaktaydı ama dini törenler ve büyük suçların mahkeme edilmesi, dedenin bir sonraki ziyaretini beklemekteydi.

Bu göçebe aşiretlerde dedelerin üstünlüğü hiçbir zaman sorgulanmıyordu. Dini ve hukuki güç onlardaydı. Kâhyalar, aşiretin ürünlerini sattıkları için ekonomiden sorumluydular. Belirli bir ürün için önceden ismarlama iş almışlarsa ağaç kesme işlemlerini de kontrol ediyorlardı. Ancak yargı gücü dedelerin elinde olduğundan sonuçta üretimin kontrolü ve dağılımı, dolayısıyla ekonomik güç de yine dedelerin elinde toplanmaktaydı.

Bunları anlatanlar, konuşmakta olduğumuz 1982'deki yaşantılarını da anlatıyorlardı. Artık yerleşik köylerde yaşayarak çiftçilik yapmaktaydılar. Sünnilerle birlikte yaşadıkları köylerin etrafındaki kendi küçük topraklarında pamuk, sebze ve meyve yetiştiriyorlardı. Küçük çiftlik sahipleri ürünlerini yerel pazarda, büyük çiftlik sahipleri ise ulusal pazarda satıyordu. Fabrika olan kasabalarda fabrika işçisi olanlar veya küçük dükkân sahipleri vardı. Az sayıda banka veya hastane çalışanı olan memurlar da mevcuttu. Tahtacı toplumunda artık mesleki farklılaşma ve az da olsa ekonomik eşitsizlik görülmekteydi. Kırk yaşın altında olanlar okuma yazma biliyorlardı ve bunların bir bölümü ortaokul veya lise okumuşlardı.

Alevilerin de toplumsal hayatlarında devlet yasaları artık Sünnilerde olduğu kadar merkezi bir konuma gelmişti. Bir suç işlendiğinden sorunu önce kendi aralarında ele alıyorlar ama eğer suçlu ve mağdur arasında bir anlaşma sağlanamıyorsa devlete gidiyorlardı. Muğla-Antalya yöresinde konuştuğum dedeler, bu durumdan hiç memnun değillerdi; yargılama hakkının hâlâ kendilerinde olduğunu, devlete gitmenin günah işlemek olduğunu söylemekteydiler. Buna karşın ziyaret ettiğim Alevi köylerinin hepsinde, dedelerin o köye sadece senede bir veya iki senede bir geldiği de anlatılıyordu. Dedelere başvurmak isteyenler olsa bile sorunların çözümünü için bu kadar uzun süre beklemelerinin imkânsız olduğu ortadaydı.

Dedeler ise ancak davet edildikleri köylere gittiklerini zira artık dedelere saygı gösterilmediğini ve köy köy gezmenin onlara çok pahalıya mal olduğunu anlatmaktaydılar. Bu yüzden çoğunun soyundan olanlar dedelik yapmayı bırakmışlardı. Artık köye bir dedenin geldiğinden çoğu insanın haberi olmuyor ve törenlere çok az kişi katıldığı için dede o toplulukta etkili olamıyordu. Çok az kişi dedeler tarafından evlendirilmek istiyordu. Hele yasal anlaşmazlıklarını artık dedelere getiren hiç olmuyordu. Köyde yaşayan Tahtacı Alevileri için artık dedelerin tartışılmaz bir üstünlüğü ve saygınlığı kalmamış durumdaydı. Bazı köylerde hâlâ mürebbiler mevcuttu ama eskisi gibi haftalık toplantılar yapılmıyor, sadece arada birkaç yaşlı ile sohbet ediyorlardı. Mürebbilerin de artık pek bir işlevi kalmamış durumdaydı.

Kısacası, köylerde yaşayan Aleviler artık coğrafi, ekonomik, kültürel ve siyasal olarak Türkiye toplumundan ayrı olmadıkları için dedeler eski güçlerini kaybetmiş durumdaydılar. Peki, ama göçebe toplumdan yerleşik topluma geçişte değişen ve dedelerin gücünü eriten bu konulara, ekonomi, semboller ve büyük toplum/ulusal etkenler olarak tek tek bakarsak neler görüyorduk?

2. Ekonomi

Göçebelikte geçimlik ekonomi ile yaşayan Tahtacılar, saha çalışmasını yürütmekte olduğum 1982'de Türkiye'nin piyasa ekonomisine dâhil olmuşlardı. İlkel aşiretler siyasal ve kültürel olarak özerk yapılarıdır ve dış dünya ile bağları yoktur. Marjinal aşiretler ise, siyasal olarak özerk olsalar bile, dış dünya ile kültürel bağları vardır. Alevi aşiretleri ikinci kategoriye giriyorlardı zira teorik olarak Osmanlı Devleti topraklarında yaşıyor olsalar da devletin gücünü tanımıyorlardı. Devletle olan ilişkileri, Osmanlı ile İran coğrafyasındaki devletlerarasındaki çatışmalar doğrultusunda dönemsel olarak görmezden gelinmek ile kontrol ve baskıya maruz kalma arasında gidip geliyordu. Onun dışında Alevi aşiretleri siyasal olarak tamamen özerklerdi.

Buna karşılık, dış dünya ile aralarında birçok kültürel farklılık olsa da aynı İslami kültürü (Alevi-Sünni farkına rağmen) paylaşıyorlardı. Ayrıca bu göçebe aşiretlerin dış dünya ile ekonomik bağı da mevcuttu. Zira ürünlerini-kestikleri ağaçları, tahtaları-orada satıyorlar ve ihtiyaçlarını yine oradan karşılıyorlardı. Uzaktan da olsa dış dünyanın piyasa mekanizmalarına bağlıydılar ama kendileri piyasa ekonomisiyle yaşamıyorlardı.

Alevi topluluklarında para ve ticaret olmasına rağmen, piyasa ekonomisi söz konusu değildi. Aşiretler tarımla uğraşmadıkları ve hayvancılık yapmadıkları için kendilerine gereken un, şeker, tuz ve giyim eşyası gibi temel ihtiyaçları köylerden karşılamak durumundaydılar. Yerleşik Sünni köylülerin de bu göçebe aşiretlerin dağlarda kestikleri ağaç ürünlerine ihtiyaçları vardı. Böylelikle oluşan arz ve talebin varlığı yine de bu sistemin piyasa ekonomisi sayılmasına yol açmıyordu, zira piyasa ekonomisinde alıp satılan emtia sınırsızdı. Hâlbuki burada söz konusu olan ticaret sadece az sayıda temel ihtiyaç maddeleri ile ağaç ürünleri arasındaydı. Alevi

toplumunda piyasa ekonomisinin geçerli olmadığı bir başka göstergesi de yapılan ticaretin sadece ihtiyaçları tedarik etme amacı gütmesiydi. Üretim ve ticaret kazanç için, daha fazla para sahibi olmak için yapılmıyordu.

Tahtacılar da üretim, kullanım içindi. Yani gerekli ihtiyaçları karşılayacak kadar üretim yapılmışsa faaliyet devam etmez, bütün ilkel ekonomilerde olduğu gibi üretim fazlası (*surplus*) için çalışılmazdı. Aileler kendileri için yeterli ağaç kestikten sonra onları götürüp satacak olan kâhya için de ağaç keserlerdi. Bu şekilde kâhya çalışmadan gelirini sağlamış olurdu. Kendisi de çalışsa, kendisi için ağaç kesse, çok daha fazla gelir sağlayabileceği halde bunu yapmazdı, çünkü geleneksel/geçimlik ekonomilerde ihtiyacın üstünde kazanç için gayret gösterilmiyordu.

Aşiretlerin çalışmaları da sürekli değil, aralıktı: Dedelerin ziyaretleri sırasında kırk gün kadar kimse çalışmaz, ona hizmet eder ve dini törenlere katılırdı. Ayrıca, bir yöredeki kaliteli ağaçlar bittiğinde göç etmek zorundaydılar. Birkaç hafta süren bu göçler sırasında da çalışmaları mümkün olamıyordu. Kısacası, göçebe Alevi toplulukları sürekli çalışmadıklarından ve sadece ihtiyaç için ürettiklerinden piyasa ölçütlerine göre yetersiz üretim yapmış oluyorlardı.

Bu düzende, ekonomik alanda kâhyaların işlevselliği olsa da otoriteleri fazla değildi. Çünkü kâhyalar değiştirilebilir, becerikli her kişi kâhya olabilirdi. Hâlbuki dedelerin her konudaki otoritesi onların doğuştan gelen haklarıydı. Dedeler her tür anlaşmazlığı çözdükleri ve aşiretin dini ve sosyal önderi oldukları için ekonomik alanda da güç dedelerin elindeydi.

Yirminci yüzyılın başlarında bu resim değişmeye başlamıştı. Alevi aşiretlerinde insanları değişik kâhyaların peşinde kendi aşiretlerinden kopmaktaydılar. Kâhya olmayan girişimci biri kendi başına tüccarlarla veya Orman Bakanlığı ile anlaşır iş alabiliyor ve bu yeni iş teklifini çeşitli aşiretlere götürüp adam topluyordu. Böylelikle kendi aşiretlerinden ayrılan insanlar, bu yeni kâhya ile istenilen ağaçların bulunduğu yere göçüyordu. Dış dünya ile bağlantı artmış ve daha fazla gelir için girişimler ortaya çıkmıştı.

Cumhuriyetin ilk yıllarında ise aşiretler yerleşik hayata geçmeye başladılar. Önce bazı kâhyalar toprak satın almış, zamanla başkaları da onları takip etmiş veya kâhyalar aşiret üyelerinden para toplayıp, toprak satın alıp toplu olarak yerleşilmesini sağlamışlardı. Bu süreç tüm aşiretler için eş zamanlı olmamış, değişik aşiretler için yerleşik hayata geçiş elli yıl kadar sürmüştü. İlk başta tam yerleşik hayat yaşanmıyordu. Kışları toprakta çalışan aşiret üyeleri yazları yine dağlarda ormanlık alanlarda çalışıyorlardı. Yıllar içinde nüfusları arttıkça küçük toprak sahipleri geçinemeyip değişik işlerde, özellikle Fethiye'deki krom madenlerinde, Sünnilerle birlikte çalışmaya başlamışlardı.

Çiftçilik yapanlar yetiştirdikleri sebze, meyve, pamuk gibi ürünleri yerel pazarlarda veya büyük şehirlerde satarak ülkenin piyasa ekonomisine tam anlamıyla

dâhil olmaktadır. Bu durumda dedelerin gücünün bir kısmı daha yok oluyordu. Ekonomi alanında söz hakları ve müdahale imkânları kalmamaktaydı. Mesela dede bir köye gelince fabrikada çalışanlar işe gitmek zorunda olduklarından törenlere katılmıyorlardı. Ayrıca dede yapılan bir ticari anlaşmayı doğru bulmasa da bunu değiştiremiyordu. Hayatın her alanında sorgulanamaz bir otorite sahibi olan dedelerin bu güç kaybı, Aleviler arasında da dedelere karşı bir şüphe yaratmaktaydı. Dedelerin her şeye kadir, her şeyi bilen statüleri sarsılmakta ve Aleviler, dedelerin aslında sandıkları kadar üstün varlıklar olduklarından şüphe eder hale gelmekteydiler.

Yerleşik düzende özellikle dedelere dini törenler karşılığında para vermekten rahatsızlık duyuyorlardı. Göçebe hayatta ihtiyaçları fazla olmadığından tüm ihtiyaçlarını giderdiklerini ve refah içinde olduklarını düşünerek yaşarlardı. Bunda da dedelerin katkısı olduğunu, iyi Aleviler oldukları için böyle bir hayatın onlara bahsedildiğine inanırlardı. Ancak köylerde başka hayatlar görüyorlar ve ihtiyaçları çeşitleniyordu. Böylece aslında isteklerini karşılayamadıklarını, ekonomik sıkıntı içinde olduklarını anlıyorlardı. Dini inançları onların gözünde hayat şartlarını iyileştirici bir rol oynamıyordu. Bu konuda dedelerin bir yardımı olmadığını düşündükleri için de hizmetleri karşılığı onlara ödeme yapmak istemiyorlardı. Böylelikle dedelere para vermek istemeyenlerin birçoğu dini törenlere katılmayı bırakıyordu.

Dedeler ise köylere kazanç sağlamak için gitmediklerini ama bu hayat pahalılığında en azından yol masraflarının köylüler tarafından karşılanması gerektiğini söylemekteydiler. Bu masraflar karşılanmadığı ve bazı köylerde ayrıca saygısızlıkla da karşılaştıkları için davet edilmedikleri yere gitmek istemediklerini belirtiyorlardı. Artık dede olarak geçinmenin pek mümkün olmadığı bu ortamda, dedeler de çeşitli işlerde çalışmak zorunda kalıyorlardı. Bu yüzden de fazla seyahat etmeleri mümkün olmuyordu. Ayrıca sıradan insanlarla benzer işlerde çalışmaları, Alevilerin gözünde dedelerin saygınlığını zedelemekteydi. Sonuçta dede soyundan gelen gençler, dedelik bir kazanç sağlamadığı ve saygınlığını yitirdiği için artık dedelik yapmak istemiyorlardı.

Kısacası, dedelerin güç kaybında ekonomik etkenlerin büyük rolü vardı. Göçebe aşiretlerin geçimlik ekonomisinden, yerleşik köy düzenindeki piyasa ekonomisine geçen Tahtacıların hayat tarzında oluşan büyük değişiklik, dedelerin ekonomik alandaki güçlerini tamamen kaybetmelerine yol açmıştı. Eski düzende her konuda otorite sahibi olan dedelerin bu önemli alanın kaybıyla genel olarak da toplumsal güçleri zayıflamış oluyordu.

3. Semboller

Aleviler göçebe olarak yaşadıkları sürece kendi geleneklerini ve ne Sünni ne de Şii olarak tanımlanabilecek özgün dini inançlarını koruyabilmişlerdi. İçinde buldukları geniş toplumdan, yani Osmanlı ve sonra Türkiye toplumundan, uzak yaşadıkları için siyasi ve sosyal olarak özerk bir düzenleri olabilişti. Dedelerin Hazret-i Ali ve 12 imamın soyundan geldiklerine inanıldığı için de bu sembolik üstünlük onlara siyasi

güç ve sosyal hayatı düzenleme hakkı vermişti. Aslında sadece dini otorite sahibi olan dedeler, bu alanlar birbirinden ayrıştırılmadığı için diğer alanlarda da güç sahibi olmuşlardı. Ayrıca dedeler birbirinden kopuk yaşayan aşiretlerin birinden diğerine gezdikleri için bu toplulukların benzer bir anlayışıyla idare edilmelerini sağlamış, belli bir yöredeki aşiretleri birbirine bağlayan bir iplik haline gelmişlerdi.

Dedelerin otoritelerini kullandıkları en önemli sembolik alan dini ayinler yani Alevi cemleri olmuştu. Aşirette yaşayan yetişkinlerin hepsinin katılması gereken bu törenler üç kısımdan oluşuyordu. Dede önce şikâyetleri dinliyor ve suçluları yargılıyordu. Verdiği kararların dedenin yokluğunda uygulanabilmesi için tüm yetişkinlerin kararları kabul etmesi ve daha sonra uygulaması gerekiyordu. Dedenin yokluğunda aşireti denetim altında tutacak bir de mürebbi bulunuyordu. Ayinin ikinci bölümünde yeni doğan bebekler kutsanıyor, genç kız ve erkekler Aleviliğe kabul ediliyordu. Böylelikle bu gençler başka gecelerde düzenlenen ritüellere, “gençler semahı”na katılma hakkını elde ediyorlardı. Bu sırada evlenmeyi bekleyen gençler de dedeler tarafından evlendiriliyordu. Hem yeni evlenen hem daha önce evlenmiş olan çiftler arasından “musahip” (kardeş) olmak isteyenler dedeye başvurduklarında istekleri kabul edilerek “musahip” yapılırlarsa ayrı bir ritüel olan “musahip semahı”na katılıyorlardı. Yani sıradan günlerde eğlenme ve sosyalleşme aracı olan çeşitli ritüellere katılabilmek için de dedelerin onayı gerekmektedir. Ayinin son bölümünde ise yeniliyor, içiliyor, saz çalınıyor, semah yapılıyordu. Hayatın her alanını kapsayan bu üç bölümlük törenler, dedelerin otoritesini her seferinde yeniden üretmiş, tekrar vurgulamış oluyordu.

Yerleşik hayata geçildiğinde ise inançların sürekliliğini sağlayan dini ayinler gittikçe daha az yapılır olmaktaydı. Artık yöredeki diğer köylülerle birlikte yaşadığından Aleviler çok farklı yaşam tarzlarına maruz kalıyorlar ve bu dini toplantılar önemini kaybediyordu. Birçok insan anlaşmazlıklarını devlet mahkemelerine götürüyor, jandarmaya başvuruyor, devlet nikâhı kıydırıyor. Alevilerde suç işleyenlere verilen en büyük ceza olan “düşkünlük” de etkisini köylerde kaybetmekteydi. Dedenin düşkün ilan ettiği kişi göçebe hayatta yalnız bırakılırdı. Kimse onunla konuşmaz, beraber oturmaz, iş yapmazdı. Ailesi bile onu yok sayardı. Göçebelikte bu çok önemli bir cezaydı. Ancak yerleşik hayatta etrafta çok insan olduğundan kişi gerçekten yalnız kalmıyordu. Tek başına ağaç kesmek pek mümkün olmasa da tek başına çiftçilik yapabiliyordu. Değişen hayat tarzı gelenekleri işlevsizleştirmekteydi.

Gençler semahı ve musahipler semahının da toplumsal rolü gittikçe azalıyordu. Dedelerin onayı olmadan istedikleri şekilde sosyalleşebiliyorlar; kahvelere gidiyorlar, televizyon seyrediyorlar, birbirlerinin evine gidip kâğıt oynuyorlardı. Dini törenler yoluyla hayatın her alanını yöneten dedeler yerleşik düzende bu kontrolü kaybetmişlerdi. Eski göçebe aşiret üyelerinin birbirlerine bağlı birlikte yaşama kültürü yok olunca dedelerin önemi de azalmaya başlıyordu. Geleneklere ihtiyaç azalmaktaydı.

Göçebe düzeninde zaten 30-40 kişiden oluşan bir aşirette tek bir mürebbi varken kalabalık köy hayatında her 30-40 kişinin bir mürebbisi oluyor ve bunların arasında bazı konulardaki farklı yorumların ortaya çıkması sonucu aynı köydeki Aleviler arasında gruplaşmalar başlıyordu.

Dedelere ihtiyaç azalırken bazı zengin dedelere karşı da öfke ortaya çıkmaktaydı. Kimi gençler onların, yaptıkları törenler için halktan topladıkları paralarla zengin olduklarını düşünüyorlardı. Zengin olmayanların da kazançlarını çarçur ettikleri için zenginliklerini kaybettiklerini öne sürüyorlardı. Birçok genç, Alevi-Sünni geçimsizliğine Sünni hocaların ve Alevi dedelerin sebep olduğuna inanmaktaydılar. Ayrıca, dedelerin onların sırtından para kazanabilmek gayesiyle Alevileri göçebe hayatta tuttuklarına ve cahil kalmalarına sebep olduklarına da inanıyorlardı. Kısacası, özellikle gençler, kendileriyle ilgili memnun olmadıkları konularda geçmişlerindeki dede otoritesini suçlamayı seçmekteydiler.

Dedelerin önemini kaybetmesinde bir başka büyük etken de eğitim olmaktaydı. Göçebe aşiretlerde okuma yazma bilen neredeyse hiç kimse yokken dedelerin din bilgisinin yanı sıra okuma yazma da bilmeleri ve farklı aşiretleri gezdikleri için dış dünyadan haberler getirmeleri onların konumunu belirlerdi. Hazret-i Ali'nin soyundan gelmenin dışında, eğitilmiş ve bilgili olmaları da saygınlıklarını artırır. Yerleşik düzende artık sıradan Aleviler de eğitilmiş olabiliyorlardı. Kırk yaş altındakiler en az ilkokul mezunuydular. Ortaokul ve lise mezunları da vardı. Sonuçta, dedelerin de eğitim seviyeleri aynı, onların da çoğu ilkokul mezunuydu. Ayrıca artık köylerde, soyları dede soyu olmadığı halde bilgili oldukları için dede kabul edilen insanlar da mevcuttu. Bu kişiler dünyanın durumu, İslam tarihi, Alevi törenleri hakkında çok bilgili olduklarından çoğu az eğitilmiş olan köylüler tarafından makbul bulunuyorlardı. Kısacası, otorite sahibi olmaktan eğitim ve bilgi önemli etkenlerdi ve bu konuda değişen dedeler değil, Alevi halkıydı. Onların eğitim düzeyi yükselince dedelerin bu konudaki üstünlüğü kalmıyor ve bu da dedelerin otoritesini zayıflatıyordu.

Okul eğitimi de çocukları biçimlendirmekteydi. Okullardaki milli eğitim, çocukları Alevi kültüründen uzaklaştırıyordu. Gençler ailelerinin evde onlara öğretmeye çalıştığı adetleri saçma ve gereksiz buluyorlar, dedelere saygıyı hiç öğrenmiyorlardı. Lise eğitimi almış olan birkaç genç, Alevi geleneklerinin göçebe hayatı düzenlemek için gerekli olduğunu ve dedelerin bunu sağladığını düşünüyorlardı. Ne var ki, bugün artık bunlara gerek kalmadığını, o anlayışın bugünkü hayat tarzına uymadığını söylüyorlardı.

4. Büyük Toplum/Ulusal Etkenler

Aleviler yerleştikleri köylerde Sünnilerle birlikte yaşamaktaydılar. Aynı mahallelerde oturuyor olsalar da erkekler aynı kahvelere gidiyorlardı. Ortaca kasabasında bu iki kesimin ana caddedeki dükkânları yan yanaydı. Haftada bir yapılan açık pazarda da o yörede yaşayan Aleviler ve Sünniler mallarını yan yana satıyorlar ama her kesim kendisinden olan satıcıya yöneliyordu. Aralarında sessiz bir ayırım

vardı ama bu ilk bakışta belli olmuyordu.

Yerleşik yaşam, Alevileri, büyük toplumun adetlerine ve inançlarına maruz bırakmıştı. Aleviler camiye gidip namaz kılmıyorlar, Ramazan’da oruç tutmuyorlardı. Ne var ki, bazı Aleviler kendileri de Müslüman olduklarına göre bunları yapmaları gerektiğini, hem Alevilerin “hakikat yolu”nu hem de Sünnilerin “şeriat yolu”nu bilmeleri gerektiğini söylüyorlardı. Bu tür Sünni etkisini görmediğim tek yer, Sünni halkın bulunmadığı Elmalı’nın Tekke köyü olmuştu. Önemli bir Alevi-Bektaşî ermişi olan Abdal Musa’nın türbesinin olduğu bu köye, çok sayıda Alevi ziyaretçi geldiği için de burada Alevi inancı hiç sarsılmamış görünüyordu.

Sünni etkisi altında kalınmasının bir sebebi de Alevilerin büyük toplumda karşılaştıkları ayrımcılıktı. Yerleşik hayatta devlet okullarına gidip, askerlik yapıp, Sünnilerle iş ilişkilerine giriyorlardı. Buralarda sürekli Aleviler ve Alevi dini inancı üzerine Sünnilerden duydukları aşağılayıcı yorumlar onları etkiliyordu. Özellikle atalarının hayat tarzıyla ilgili bazı kötü söylentilere karşı kendilerini savunmak ve inançlarının Sünni inançlarına ters düşmediğini göstermek isteği duyuyorlardı. Azınlık grubu olma hasebiyle hem doğal olarak çoğunluğun etkisi altında kalıp onların inanç ve adetlerine yakınlaşıyorlar hem de bilinçli bir biçimde büyük toplumda kabul edilmek, onaylanmak için onlardan farklı olmamaya veya farklı olmadıklarını göstermeye çalışıyorlardı. Bazı Aleviler dini farklılıkları önemsemiyor; zaten fazla bir fark olmadığını söylüyorlardı. Dolayısıyla da çoğunluktan ayrı düşmemek için dedelerin öğretisini, dolayısıyla dedeleri önemsememeye başlıyorlardı.

Türkiye toplumundaki bir değişiklik de Osmanlı döneminde yöresel olarak daha kopuk olan Anadolu’daki kırsal alanların cumhuriyetle birlikte merkeze daha sıkı bağlanması olmuştu. Bu şekilde devletin, etnik azınlıkları, bütüne dâhil etme imkânı doğmuştu. Aleviler arasında Türk milliyetçiliği artmaktaydı. Büyük toplumun devlet okulları, devlet mahkemeleri, jandarması, ekonomiyi yöneten piyasa ekonomisi zaten dedelere otoritelerini kullanacak alan bırakmıyordu. Bazı Aleviler de büyük toplumda rahat yaşayabilmek ve ayrımcılığa uğramamak için farklı olmak istemiyorlardı. Zaten devlet milli birlik için bu farklılıkları törpülemek istediği, farklı etnik kimlikleri tanımadığı için ortak bir eğilim ortaya çıkmış oluyordu.

Muğla-Antalya yöresindeki Aleviler ve Sünniler aynı işlerde çalışıyor, aynı mahsulü yetiştiriyor, aynı miktar para kazanıyor ve aynı hayat şartlarında yaşıyorlardı. Aleviler arasında Anadolu’da çok yaygın olan hemşerilik anlayışı hâkimdi. Çevrelerindeki Sünnilerden tek farklarının bazı dini ayrıntılar olduğunu, asıl farklı olanların büyük şehirlerde bambaşka hayat şartlarında yaşayanlar olduğunu söylüyor, birlikte yaşadıkları Sünnilere sahip çıkıyorlardı.

Alevi kadınların konumunda da büyük toplumun adetleri baskın geliyordu. Göçebelikte kadınlar ve erkekler her alanda birlikteyken, köy yaşantısında aralarında bir mesafe oluşmuş durumdaydı. Kadınlar göçebelikte erkeklerle beraber çalışıp,

beraber ağaç kesip, beraber sosyalleşirken, şimdi Sünniler gibi kocaları kahvedeyken kadınlar tarlada çalışıyordu. Göçebelikte kadınlar sofrada erkeklerle birlikte rakı içerken şimdi erkekler yemek yerken onlar ayakta hizmet ediyordu. Anadolu adetleri hâkim geldiği için Alevi kadınlar eskiden sahip oldukları eşit yaşam alanlarını kaybetmiş oluyorlardı.

Sonuç olarak, büyük toplum kırsal alanlara kadar girip oraları da kontrolü altına almış oluyordu. Laiklik, milliyetçilik gibi yeni eğilimleri oralarda da yayıyor ve etnik kimliklerin kullanılmasını sınırlandırıyor. 1980'lerin başında toplumda dini vurguların azaldığı görülmekte, tüm bunlar da dedelerin gücünü kaybetmesine sebebiyet vermekteydi.

5. Sonuç

Muğla-Antalya yöresi Tahtacılarının göçebelikten yerleşikliğe geçişte geçimlik ekonomi yerine piyasa ekonomisine dâhil olmaları, köy yaşantısında eğitim düzeyinin artmasıyla dini törenlerin öneminin azalması, Alevi toplumunda görülen değişikliklerdi. Bunların yanı sıra büyük toplumdaki değişiklikler de etkili oluyordu. Yaygınlaşan laiklik, milliyetçilik ve devletin kırsal alanlara nüfuz etmesi gibi faktörler de Alevilerin hayatında önemli değişikliklere sebep oluyordu.

Bu değişikliklerin sonucunda, Alevilerde sosyal statü ölçütleri de değişmekteydi. Eğitimli olmak ve ekonomik başarı, dini alandaki üstünlükten daha fazla önem kazanıyordu. Alevilerin yaşadığı köylerde Batı tarzı eğitim almış insanlar, öğretmenler, zengin esnaf ve büyük toprak sahipleri, dedelerden daha çok saygı görür hale gelmişlerdi.

1980'lerin başında birçok dede aslında dede soyundan gelmiyor, sonradan dede kabul ediliyorlardı. Elmalı'nın Tekke köyünde evinde kaldığım Musa Dede'nin bana anlattığı kendi hikâyesi ilgi çekiciydi. Yaşadığı yöredeki on köy Hacıbektaş'taki "Çelebi"ye bir dilekçe yazarak Musa'nın dede yapılmasını istemişlerdi. Musa, Hacı Bektaş'a çağrılmış, orada dini bilgisi sınavdan geçirilmiş ve dedelik yapabilmesi için kendisine yazılı bir belge verilmişti. Dini törenler artık pek yapılmısa da o yörede yaşayanlar Musa Dede'yi bilgili ve güvenilir bulduklarından birçok konuyu ona danışmaktaydılar.

Alevilerin yaşadıkları tüm bu değişimlere rağmen dedeler gibi bazı köklü sembollerin varlığı-eski işlevleri kalmısa da-devam ediyordu. Artık Alevi toplumunu dedeler değil, devlet yönetiyordu. Yine de Sünni çoğunlukla birlikte yaşayan Alevilere, bu eski semboller bir kimlik vermekteydi. Aleviler kendilerini milliyetleriyle ve mesleklerinin ait olduğu sosyal sınıfla tanımlıyor olsalar bile dini inançları ve bu dönemde artık eskisi gibi önemsemedikleri dedelerin varlığı sayesinde baskın gelen büyük toplumda kimliklerini korumuş olmaktaydılar.

Kaynaklar

Esen, Nüket (1983). “The Power of the Dedes in Alevi Society in South-Western Anatolia”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Ekler

Bu fotoğraflar Fethiye, Günlükbaşı’nda 1982 Nisan ayında çekilmiştir.



Fotoğraf 1: Yol Arkadaşlarım, Soldan Sağa Mehmet, Veli, İsmail



Fotoğraf 2: Soldan Sağa Döndü, Nüket, Mehri



Fotoğraf 3: Mehri ve Nüket



Fotoğraf 4: Tüm Yolculuk Ekibi

SPECIFIC FEATURES OF BLAGAJ TEKKE*

Blagaj Tekkesi'nin Belirli Özellikleri

Naida ADEMOVİC**

Abstract

Tekija (tekke, khanqah) is an Islamic institution where dervishes (Sufis) gather, reside, and perform religious rites. The word tekke is of Persian origin. In Bosnia and Herzegovina, tekkes appeared with the advent of Islam in the 15th century. However, some were built before the arrival of the Ottomans, such as the Mevlevi tekke in Bentbaša built by Isa-beg Ishaković in 1461 in Sarajevo. Tekkes were usually the first buildings that were constructed and located at the entrance of the city. Usually, they were built by dervishes, most often sheiks. Besides religious purposes, they also served as resting places or lodgings for casual travelers. There are numerous tekkes throughout Bosnia and Herzegovina from west to east, from north to south. Some of the most famous tekkes in Bosnia and Herzegovina are the tekke at the Buna spring in Blagaj, the Hadži Sinan's tekke, Nadmlini tekke in Sarajevo, tekke in Kaćuni, tekke in Jajce, tekke in Živčići, and others.

Among these, one of the most distinguished tekke in Bosnia and Herzegovina is the one at the Buna spring in the city of Blagaj. The paper aims to elaborate on the most important characteristics and main features of this tekke and other structures within this complex.

Keywords: Tekke, Musafirhana building, Türbe, Blagaj, Bosnia and Herzegovina.

Öz

Tekke (tekke, khanqah), dervişlerin (Sufilerin) toplandığı, ikamet ettiği ve dini ayinler gerçekleştirdiği İslami bir kurumdur. Tekke kelimesi Farsça kökenlidir. Bosna-Hersek'te tekkeler, 15. yüzyılda İslam'ın gelişimiyle ortaya çıktı. Bununla birlikte, Isa-beg Ishaković tarafından 1461'de Saraybosna'da inşa edilen Bentbaša'daki Mevlevi tekkesi gibi bazıları Osmanlıların geliştirmeden önce inşa edilmiştir. Tekkeler genellikle ilk inşa edilen ve şehrin girişinde bulunan yapılardır. Genellikle dervişler, çoğunlukla da şeyhler tarafından yaptırılmışlardır. Dini amaçlara ek olarak, ara sıra seyahat edenler için bir dinlenme yeri veya konaklama yeri olarak da hizmet ettiler. Bosna Hersek genelinde batıdan doğuya, kuzeyden güneye çok sayıda tekke bulunmaktadır. Bosna-Hersek'teki en ünlü tekkelerden bazıları Blagaj'daki Buna, Hacı Sinanova tekkesi, Saraybosna'daki Nadmlini tekkesi, Kaćuni'deki tekke, Jajce'deki tekke, Živčići'deki tekke ve diğerleridir.

Bosna Hersek'in en önemli tekkelerinden biri de Buna'nın kaynağındaki Blagaj kasabasındaki tekkedir. Bu çalışma, bu tekke ve bu külliyedeki diğer yapıların en önemli ve karakteristik özelliklerini ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tekke, Musafirhana binası, Türbe, Blagaj, Bosna Hersek.

* Geliş Tarihi: 15.08.2021, Kabul Tarihi: 13.09.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.002

** Doç. Dr., University of Sarajevo, Faculty of Civil Engineering, naidadem@yahoo.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3099-8265>

1. Introduction

Islamic mysticism, which drew much thought from Neoplatonism and Buddhism, stretched out its branches in all regions with a Muslim population and left deep traces not only in literature but also in the private lives of Muslims. Adherents of that religious-philosophical direction, are called dervishes (Sufis) (Bejtić 1983). There are various orders and suborders of dervishes which appeared and disappeared over time. In the beginning, they performed their rituals in the back rooms of the mosque, which were called *ribât* in Arabic. Later, special institutions were established for that purpose called tekija (tekke, khanqah) (Bejtić 1983). This is the place where dervishes gather, reside, and perform religious rites. The word *tekke* is of Persian origin. In Bosnia and Herzegovina, tekkes appeared with the advent of Islam in the 15th century. Though, the Mevlevi tekke in Bentbaša was built by Gazi Isa-beg Ishaković already in 1462, which was the first tekke in Bosnia and Herzegovina (Bejtić, 1983). Unfortunately, the original building constructed of adobe and wood was not preserved. Evlija Čelebija, who passed through Sarajevo in the middle of the 17th century, stated that there are forty-seven places where dervishes meet in Sarajevo (Bejtić, 1983).

Often these were ordinary residential houses, a private apartment of the dervish elder or sheik, but there were also buildings constructed specially for this purpose. The sizes of tekkes varied from small to large. In the larger *tekkes*, the *semâhâna* was essential, which is the case with tekke in Blagaj. It is a larger room covered with carpets, in which dervishes perform special rituals and a mihrab is carved in the wall for common worship. The building almost regularly houses an apartment for a sheik or an ordinary tekke keeper. In larger tekkes, there is also a *musafirhana*, a special room, which was used for free accommodation for foreign sheiks, ordinary dervishes, and other passengers (Bejtić, 1983).

The first buildings that were constructed and located at the entrance of the city were usually the tekkes. Usually, they were built by dervishes, most often sheiks. Besides for religious purposes they also served as resting places or lodgings for casual travelers.

One of the most withstanding tekkes is at the Buna spring in Blagaj (43.26° N, 17.89° E) (Figure 1), a village-town in the south-eastern region of the Mostar basin in Bosnia and Herzegovina (BIH). Blagaj was most likely named for its mild weather patterns since “blaga” in Bosnian means “mild”. The Buna spring is the largest karst source in Europe (Vrelo Bune). Next to the spring, there is the famous Sufi tekke, and in its vicinity, there are the prehistoric site of the Green Cave (Figure 2), and a castle from the 15th century (Figure 3). Blagaj stands at the edge of Bišće plain consisting of one of the most valuable mixtures of urban and rural structures in Bosnia and Herzegovina, highly distinguished from other similar structures in its urban layout. Settlements in this region go back to the prehistoric and Roman periods. Blagaj had a key role in the development of Hum in the 10th century, which was close

to an important road that was connected the Adriatic Sea with the Bosnian hinterland through the Neretva Valley. The development of Blagaj continued during the Ottoman Empire. It became a center during four centuries of its existence. The importance of the city was noted in the folk saying “Šeher (major city) Blagaj, *kasaba* (small city) Mostar” (Mujezinović, 2000:1-13). Meaning that at that time Blagaj was considered a major city center with all administrative features while Mostar was a small city. The decline of Blagaj’s importance is related to the development of Mostar, as well as to the formation of the Počitelj Kaza in 1728. Počitelj, for almost one hundred years, was the centre of a *kadiluk* (area under the jurisdiction of a *kadija* or *qadi* - judge).

The Green Cave (Figure 2) has been declared a national monument of Bosnia and Herzegovina in November 2007 according to decision number 05.1-2-135/07-5. It consists of two caves, the Small Cave and the Big Cave. The depth of the Small Cave is on average 7 m, and the width is 10-12 m. The Large Cave consists of a wide front and an elongated, narrow back. Larger and smaller boulders of cave stone cover the surface of the front part, while such cannot be found on the back side. The centrally partitioned stone is located in the middle. It is up to this central stone that the sun’s rays reach. The ceiling covering is very irregular. A regular vault is located at the front, but the ceiling of the back part was formed as a series of small but high notches, created by the water.



Figure 1: Blagaj

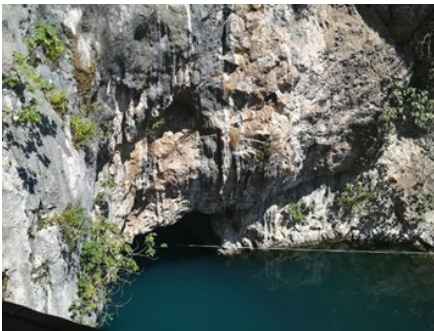


Figure 2: Green Cave



Figure 3: Stjepan-grad castle

Above the Green Cave, there is the Stjepangrad-castle (Figure 3), which was built on the top of high karst rock, at an altitude of 310 m above sea level and 266 m above the spring of the Buna River. According to the historical data, this was a territorial unit that was not connected to the settlement of Blagaj. Going back in history, it is the Illyrian tribe Daorsi (Dauersii, Daorsei) that built a fortress. Later, the Romans built a castrum on this site. In the 10th century, on the ruins of the ancient Roman walls, a city developed being the central place of Hum. Stjepan-grad was built on this fortress from late antiquity, above the settlement of Blagaj. It was considered by the noble's Kosača family as one of its most important cities on their estates. Stjepan-grad was the city of Duke Stjepan Vukčić Kosača, after whom it was named. The fortified city was surrounded by ramparts with jagged peaks. A city palace was located within the walls. The entrance of the city was closed by an iron gate.

The Ottomans conquered Blagaj in 1465, and as early as 1473 the Blagaj *kadi* (kadija) is mentioned. It is from this period on that the construction of various buildings around the fortress began, and the structures were located along the two brooks and one river. In 1827, an earthquake hit this area causing severe damage to the foundations so the castle was abandoned in 1835.

2. The Blagaj Tekke

According to the historical data, the Blagaj *tekke* (Figure 4) was presumably built immediately after the establishment of the Ottoman rule in Herzegovina or around 1520. It was built at the site of an earlier Bogomil sanctuary. According to the archeological excavations that were conducted in 2008 it is believed that this was a sanctuary place even during the classic antiquity period, Early Christianity, Middle Ages, and during the Ottoman period (Pašić, 2009a). Additionally, excavations have further shown that the existing *tekke* is only a remnant of the former *tekke* complex, which consists of a series of buildings that were demolished a long time ago (Pašić, 2009a). More information regarding the archeological findings can be found in Pašić (2009a). Unfortunately, there are no written documents that could serve as evidence regarding the exact date of construction. The first written evidence is connected to Čelebija in 1664 (Čelebi, 1996) who traveled through this place. However, as already mentioned, it is believed that this location was of absolute cultural and religious importance much earlier. During its long history, the structure was exposed to various effects. However, the severest devastation was caused by the falling of the rock. It has caused major destruction of the building, followed by its reconstruction. The last major restoration took place around 1850 when the tekke took a baroque appearance which has been preserved to this day.



Figure 4: Panoramic view of Blagaj tekke

The tekke is seen as a type of monastery that has been built by the Dervish. However, it should be mentioned that dervishes stay in the tekke only on certain days of the week and year. According to this, the tekke is by no means identical with a Christian monastery in that sense (Bejtić, 1983). It is on the right side of the Buna River that the tekke was built on the rock, and it is one of the biggest tekkes in Europe. The tekke at Buna Spring in Blagaj near Mostar was first mentioned in the Travelogue of Evlija Čelebija, who traveled through this place in 1664. It is located in the valley under a cliff that stretches over the tekke for 240 meters. As mentioned previously, it is Stjepan Vukčić fort-town (known as Stjepan-grad or Stipan-grad), which stands at the top of the cliff and looks down at the *tekke*. Tekke was heavily damaged several times due to the rock collapse of the cliff and each time it was rebuilt (1716., 1871., 1923., 1949., 1951., 1972. and 2011). The appearance of the *tekke* in 1924 (Čelić, 1953:189-193) and the present view with surrounding structures is presented in Figure 5.



a)



b)

Figure 5: a) Picture was taken in 1924 (Čelić, 1953:189-193) b) Blagaj Tekke and surrounding structures today

The natural-architectural ensemble of Tekke in Blagaj near Mostar has been declared a national monument by the Commission to Preserve National Monuments of Bosnia and Herzegovina in December 2003 according to the Decision no. 06-6-1029/03-8 and according to the Decision on changes and amendments no. 06.2-2-1029/03-48 in May 2006. In the first instance, the assemble of tekke in Blagaj, consisted of a *tekke* with *semâhâna*, *musafirhana* (guest house), *türbe* (tomb), mosque, mills on the river Buna and a few accompanying objects (Pašić, 2009b), together with the natural environment and the springs of River Buna and cliffs.

The urbanization of the Blagaj settlement was on one hand connected to the development of mills, which were used for grinding the grains for the army. On the other hand, the construction of tekkes and musafirhana had an important religious role and the dervishes' activities among the population (Grube et al., 2011:40). By the decision from 2006, the National monument consists of: the tekija (tekke), *türbe*, remains of *musafirhana*, remains of the Ali-paša Rizvanbegović mesdžid (Masjid), mills on the Buna River, as well as the natural surroundings with the springs of River Buna, cave and rocks.

Sufism had a direct impact on the architectural construction of the *tekke* which serves as a place of spiritual contemplation and invocation. Spreading of Sufism and Dervish (Arabic *darwīsh*) was rather fast in Bosnia and Herzegovina and all bigger places had their own tekkes. Special care was taken regarding the place where the tekkes were to be constructed. Buildings were immersed in the natural environment and completely open to it. It is usually a river, a rock, a canyon, and a hill which are denoted as markers of places where *tekkes* are built. The Sufis themselves say that this choice is not done by humans, but by God. According to Hadžimuhamedović (2002:2), the area of Bosnian *tekkes* was initially determined by seven factors: house, staircase, water (calm water and waterfall), rock, spring, grave, and cave. These seven factors are connected to the image of the cosmological order.

The Buna tekke was at first run by the Bektyah Order, and later, in the 18th century, after restoration by Mostar Mufti Zijaudin Ahmed-ibn-Mustafa, and it became a center for gathering of Khalwati (Mujezinović 2000:10). The order takes its name from the Arabic word *khalwa*, meaning “method of withdrawal or isolation from the world for mystical purposes” (Keddie 1972:320). Čelebija states that the Mufti of Mostar built a tekke of the Khalwati order along the cliffs of the Buna spring, in which the dervishes led friendly and scientific discussions. This information probably refers to the Mufti of Mostar, Zijaudin Ahmed-ibn-Mustafa. He was born in Mostar, where he later became a professor and the mufti for about forty years. He distinguished himself as a great connoisseur of Islamic law and wrote several significant works (Mujezinović 2000:10).

On 12 November 2007, the Commission to Preserve National Monuments of Bosnia and Herzegovina nominated the natural and architectural ensemble of Blagaj for inscription on the UNESCO World Heritage List in Europe (UNESCO 2009). The

uniqueness of the structures lies in the combination of Ottoman architecture flourished in Mediterranean style (UNESCO, 2009, Decision 2004).

The primary purpose of the *tekke* was to serve as a dervish Zikr praise-chanting (praising God and His names) venue. In some literature, it is known by the name Serdar Ekrem Omer-Pasha tekke (Vakufsko povjerenstvo Mostar 1953-1958).

3. The *Musafirhana* Building And The *Türbe*

The *musafirhana* (guest house) and the *türbe* (a special room where graves are kept) have been preserved until today. The *türbe* has two graves constructed in wood, as shown in Figure 6. Unfortunately, there is no written information about who was buried here. However, the legend states that it is Acik Bas (Muhammad Hindi) (Ayverdi, 1981), who in 1848 became the sheik of this tekke, who rests in this place, and Sari Saltuk Hazretleri (Figure 6b). It is an ongoing debate among historians.



Figure 6 – a) *Türbe*, b) Notice board next to *türbe*

According to a legend, the construction of the *tekke* is connected to Sari Saltuk Hazretleri. A legend states that the *tekke* was erected by Herceg Stjepan as a reward to Saltuk who killed the dragon and thus saved Herceg's daughter who was to be sacrificed. Another legend states that an unknown man appeared in Blagaj and disappeared at the spring of the river Buna, leaving behind a mace and a sword. This was understood as if he was a holy man, the *awliya*. At the place of his disappearance, a *tekke* was erected and his grave was located in the *türbe* (Mujezinović, 2000:10). This person was identified as Sari Saltuk Hazretleri, and among the local population, he was also known as Sultan-dede, Sari Saltum, and Salih Saltum. According to the tradition, Saltuk's appearance, i.e. the construction of *türbe* and *tekkes*, took place

at the end of the 15th or in the 16th century (Hadžijahić, 2010:170). However, in the Mostar court register from 1867, a rare case of an existing historical source, explicitly mentions Saltuk's name. This can serve as a confirmation that a connection of Sari Saltuk with the *tekke* exists, moreover, his name is in the official name of the *tekke*. There were some dilemmas regarding Acik Bas and the statement that he reconstructed the *tekke* as stated in Hasandedić (1998:207-208), but this is out of the scope of this paper.

According to the written data, the *musafirhana* (guest house) was built before 1664 and then renovated in 1951, followed by several renovations after that. Somewhere at the beginning of 1949, the *türbe* and two years later the *musafirhana* were heavily damaged by rockfall. After extensive study in the summer of 1952, the National Institute for the protection of cultural monuments of the People's Republic of Bosnia and Herzegovina conducted the restoration of the *türbe* and the *musafirhana*.

According to the historical data, the most extensive reconstruction works took place in 1851 by Omer-paša Latas at the request of Acik Bas. The Ottoman Empire was at its declining phase, and this was noted in all segments including the architecture. At this time the French influence was evident, incorporating the Baroque and Rococo styles in the architecture of Istanbul (Constantinople at that time) (Čelić, 1953:189-190). As Acik Bas was from Constantinople, it was no surprise that this building had the most pronounced influence of baroque style in Herzegovina. The *Musafirhana* is one of the most original residential buildings with very pronounced features that stemmed from the influence of the Baroque on Ottoman architecture. The Baroque influence is felt on the gable of the main façade, where the roof is slightly bent (Figure 7a and 8a), which is unusual for stone tiles in Herzegovina. The material which it is constructed is also unusual. This is something very special and unique for Bosnia and Herzegovina.

The *Musafirhana* building has a basement in the area of 1/3 of the ground floor, ground floor, and first floor (Figure 7a). There are stone steps that are descending to the river. The lounge is extending over the river and is made of wood. The ground floor has an irregular base and consists of four rooms (Figure 7b). The walls of the rooms are orientated in the northeast direction while the northwest sides are dug into the rock. The ground floor consists of a kitchen, a big room (Figure 8b), a room and a toilet, and other spaces. It is interesting to note that the height of floors is higher in respect to what was a usual ceiling height at that time. The exact heights of the rooms on all three floors are approximately 2.9 m.

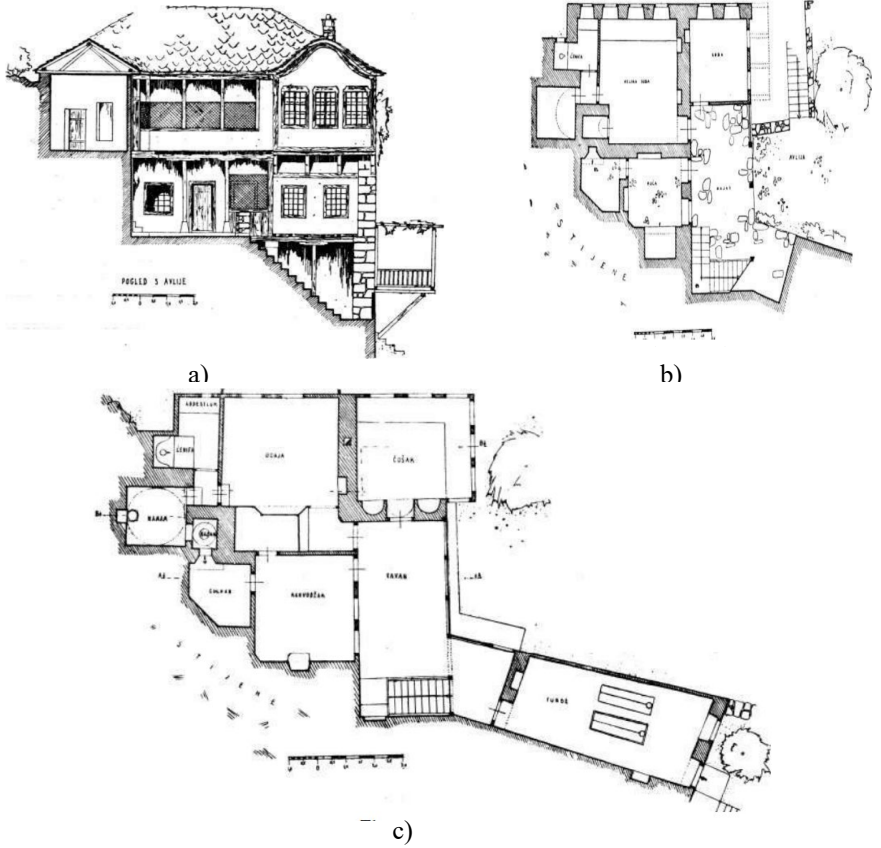


Figure 7: a) View of the building from 1950 (Čelić, 1953: 190) b) Plan of the ground (Čelić, 1953: 190), c) Plan of the first floor (Čelić, 1953: 190)



a)



b)



c)

Figure 8: a) Current view of the roof b) Room on the ground floor, c) Kitchen on the ground floor

The first floor consists of seven rooms (Figure 7c). There is the hammam which is covered with a perforated dome made of stone. Even at that time, there was a special device, which was used for heating the hammam and the water. This was done through the clay pipes that were located on the floor which were heating the water and the whole hammam (Čelić, 1953: 191). In order to make the hammam a pleasant place, the dome was covered by pieces of colored glass (Decision, 2004), as shown in Figure 9.



Figure 9: Dome covered by pieces of colored glass

The *türbe* is located on the first floor and is connected to the guest house. However, there is also a special entrance directly from the yard.

The ground floor and the basement are made of stone walls having a thickness of 60 cm. The walls of the first floor are made of *bondruck* construction (wood frame filled with brick elements) having a thickness of 25 cm. All the floors in the structure are made of wood, except the dome in the hammam which is made of stone, and a corner room (Figure 10) with a wooden richly decorated ceiling. A holly book Quran is kept open in one of the rooms (Figure 11). The *musafîrhana* and the *türbe* are covered with a gabled roof of wooden construction, and the roof is made of stone slabs (Decision, 2004).



Figure 10: Corner room on the first floor



Figure 11: Holly book of Quran

The building has only two façades, southeast, and southwest, while the walls on the northeast and northwest sides are an integral part of the rock. All the walls are painted in white color, while the wood is colored brown. All the floors are made of wood except the floor in the hammam and other sanitary locations where stone slabs are placed. Wood and stone were the main materials of Bosnian-Herzegovinian architecture during the Ottoman period (Bejtić, 1983).

4. Conclusion

This paper illustrated the main characteristics and specific features of one of the most distinguished *tekke* in Bosnia and Herzegovina. According to the archeological excavations, it is believed that this was a sanctuary place even during the classic antiquity period, Early Christianity, Middle Ages, and the Ottoman period. *Tekke*, like the houses of dervishes, was erected to approach Zikr, the dove, the search for the Truth. It requires both the inner peace of the believer and a peaceful environment that allows him to distance himself from the earthly to internally questioning the individual and his being. Moving away from the world is possible only in a natural environment, and the Blagaj *tekke* has the mentioned virtues.

The specific features of this *tekke* are manifested by its specific incorporation of the Baroque and Rococo styles with the characteristic Ottoman architectural elements. The natural-architectural ensemble of the Tekke in Blagaj near Mostar has been declared a national monument by the Commission to Preserve National Monuments of Bosnia and Herzegovina. Today this is one of the most visited places in Bosnia and Herzegovina by people from all over the world.

References

- Alija, Bejić. (1983). *Spomenik Osmanlijska Arhitekture u Bosni i Hercegovini*, Prilozi za orijentalnu filologiju 3-4:229-297, Sarajevo.
- Ayverdi E. Hakki. (1981). *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri-Yugoslavya* (3.cilt, 3.kitap), İstanbul Fetih Cemiyeti
- Čelebi, Evlija. (1996). *Putopis-odlomci o jugoslovenskim zemljama*. Sarajevo: Sarajevo publishing.
- Čelić, Džemal. (1953). "Musafirhana Blagajske Tekije", *Naše starine 1*, 189-193.
- Decision (2004), Commission to Preserve National Monuments of Bosnia and Herzegovina "Tekke in Blagaj on the Buna Spring, the natural and architectural ensemble of Blagaj". Official Gazette BIH, no. 37.04, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=1867, accessed 02.05.2021.
- Grube, Ernst J.; Dickie, James; Grabar, Oleg; Sims, Eleanor, Lewcock, Ronald; Jones, Dalu; Petherbridge, Guy T. (2011). *Architecture of the Islamic world*. Thames & Hudson, Edited by George Michell.
- Hadžijahić, Muhamed. (2010). "Tri etape u historijatu tekije na vrelu Bune u Blagaju (bogumilska, bektašijska i halvetijska)", in Proceedings: Dani mevluda i zikra 2010, Medžlis iz Mostar, Mostar, 169-172.
- Hadžimuhamedović, Amra. (2002). "Prostorne osobenosti tekija u Bosni i Hercegovini", <http://h.etf.unsa.ba/tekija/bos/download/AmraHadzimuhamedovic-7faktora.pdf>, accessed 15.07.2021.
- Hasandedić, Hivzija. (1988). "Nekoliko novih podataka iz prošlosti tekije u Blagaju kod Mostara", *Glasnik VIS-a 2*, Sarajevo, 207-209.
- Keddie, Nikki R. (1972). *Scholars, Saints, and Sufis*. Los Angeles: University of California Press.
- Mujezinović, Nermina. (2000). "Blagaj kod Mostara", *Hercegovina 11-12*, 1-13.
- Pašić, Amir (2009b) "Historijska rekonstrukcija muzafirhane Tekije u Blagaju", Script made for the internal needs of the Majlis of the Islamic Community of Mostar and the Mufti of Mostar, Archive of Majlis of the Islamic Community of Mostar, 1-16.
- Pašić, Amir. (2009a). "Historijska rekonstrukcija ansambla tekije u Blagaju", in Proceedings of the scientific meeting "Natural-architectural ensemble of Blagajska tekke and Buna spring" Mostar 10.05.2007-Mostar: Medžlis Islamske zajednice, 164-167.

UNESCO. (2009). "The natural and architectural ensemble of Blagaj", *UNESCO World Heritage Centre*. <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/5280/>, accessed 02.05.2021.

Vakufsko povjerenstvo Mostar 346/33, 1953-1958.

FARKLI DÖNEMLERDEN ÖRNEKLERLE MISIR'DAKİ TARİKAT YAPILARININ GELİŞMESİ*

The Development of Sect Structures In Egypt With Examples From Different Periods

Ahmet Ali BAYHAN**

Öz

Ortadoğu'nun bir parçası sayılan ve aynı zamanda bir Kuzey Afrika ülkesi olan Mısır, tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Günümüze kadar ülkede gerçekleştirilen Arkeolojik kazılardan çıkan sonuçlara göre, ülkenin bilinen tarihi M.Ö. 5000 yıllarında kurulmuş Aşağı ve Yukarı Mısır Krallıkları ile başlamaktadır. Bunu Menes Hanedanlığı ve Pers hâkimiyeti takip etmektedir. Daha sonra Roma ve Bizanslıların eline geçen Mısır, 641 senesinde Amr b. As komutasındaki ordu tarafından fethedilerek İslam topraklarına dâhil edilmiştir.

Önceleri Abbasilere bağlı bir eyalet valisi iken daha sonra burada bağımsız ilk Türk devletlerini kuran Tolunoğulları ile İhşidoğullarının Mısır tarihinde ayrı bir yeri vardır. Özellikle Tolunoğlu Ahmet tarafından şekillendirilen Katayı tepesindeki cami, Samerra'da ortaya konulan ilk İslami Türk yapılarının bir kopyası niteliğinde olup 'Samerra Üslubu'nun Kuzey Afrika'ya taşınmasında öncülük etmiştir.

Tunus'un Mehdiye şehrinde kurulduktan sonra kısa sürede Kuzey Afrika'nın tamamına hâkim olan, Şii mezhebini yaygınlaştırmak için büyük bir çaba içerisine giren ve başta Ezher Camii/Medresesi başta olmak üzere pek çok anıtla Mısır'ı zenginleştiren Fatimilerin ardından, Haçlı seferlerine karşı verdiği mücadelelerle Müslümanlar arasında haklı bir şöhrete kavuşan Selahaddin-i Eyyübi'nin liderliğinde ortaya çıkan Eyyübiler zamanında, yapılan 30 kadar medrese ile bir taraftan Mısır'da yeniden Sünni İslâm inancının yerleştirilmesi temin edilirken, diğer taraftan da vücuda getirilen mimarlık örneklerinde Zengiler vasıtasıyla Büyük Selçukluların mimari anlayışı devam ettirilmiştir.

Eyyübilerden sonra yörenin iktidarını eline geçiren Memlükler devrinde, cami ve medresenin kuvvetle vurgulandığı külliyeleşen şeklindeki eserlerde Anadolu Türk Mimarisi, Büyük Selçuklu ve Zengi Mimarisi ile Türkistan'da, Buhara ve Semerkant çevrelerinde, yaygın olarak kullanılan yüksek kasnaklı kubbe mimarisi ile bağlantılar kurarak, Türk mimarisinin geleneklerine bağlı kalmakla beraber orijinal bir üslup geliştirilmiştir.

1517'de Mısır'ın fethinin sonucu olarak hilafetin Osmanlı hanedanına geçmesi, Devlet-i Aliye'nin hem siyasi açıdan genişlemesine hem de Müslümanlar üzerindeki etkinliğinin artmasına neden olmuştur. Osmanlıların Afrika'ya açılan kapısı durumundaki bu ülkenin fethi, ticaret güzergâhlarının üzerindeki batılı devletlerin hâkimiyetini ortadan kaldırmıştır ve Akdeniz'in bir Türk gölü olması yolunda önemli bir merhaleyi teşkil etmiştir.

Dört yüz yılı aşkın bir zaman İstanbul'dan gönderilen valiler eliyle yönetilen Mısır'ın çeşitli yerleşim alanlarında, özellikle Kahire'de, Osmanlıların farklı yapı gruplarında çok sayıda örnekler verdiği ortadadır. Zaten bu tarih kapsamı içerisinde dikkatli incelemeler yapıldığı takdirde burada edebiyattan mimariye birçok eser tespit etmek mümkün olacaktır. Yukarıda kısa özeti arz edilen

* Geliş Tarihi: 19.08.2021, Kabul Tarihi: 28.09.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.003

** Prof. Dr., Ordu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Altınordu/Ordu, e-mail: bayhanahmetali@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2496-6136>

zaman dilimi içerisinde ortaya konulan mimari eserler arasında tarikat yapılarının çok önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir.

Yoğun fetih hareketleriyle genişleyen İslam dünyasında, ilmî, fikrî ve siyasi yapılanmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaya başlayan dini kurumlardan birisi olan tekke ve zaviyelerin ilk örneğinin VIII. yüzyılda Filistin'in Remle şehrinde ya da Basra'nın Abadan bölgesinde inşa edildiği bilinmektedir. İlk tekkeler basit bir oda ve küçük bir mekândan ibaretken, zamanla değişik mimari özellikler kazanan ve çok farklı birimleri içine alan tekke yapıları ortaya çıkmıştır.

Bu makalede farklı dönemlerden örneklerle Mısır'da tarikat yapılarının gelişmesi değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarikat, Sufizm, Halvetiyye, Mevleviyye, Bektaşîyye, Tekke, Zaviye, Hankah.

Abstract

Egypt, considered a part of the Middle East and at the same time a North-African country, has hosted many civilizations throughout history. According to the results of the archaeological excavations carried out in the country until today, the known datum point of its history begins with the Egypt kingdoms which were established around 5000 b.c. Menes dynasty and Persian rule succeeded them. The Egypt, which came under the rule of Roman and Byzantine Empires later, was annexed to Islam territories with the conquest of Amr b. As in 641.

Tolunids and İkhshidids, which had served as state governors under Abbasids and then established the first independent Turkish states, have a distinctive place in the history of Egypt. Especially; the mosque in Katayi hill which was formed by Ahmed b. Tolun, has the characteristics of the first Islamic Turk buildings in Samerra and enabled Samerran architectural style to be widespread in North Africa.

After reign of Fatimid Empire which ruled all the North Africa soon after its establishment in Mehdiye in Tunisia, got into the effort to generalize Shia and prospered Egypt with various monuments like Ezher mosque/madrasa, 30 madrasas; which were built in the reign of Ayyubids established under the leadership of Selahaddin-i Eyyûbi who gained a reputation with his struggle against the crusades; not only enabled proselytism of Sunni Islamic belief but also continued the architectural style of Great Seljuk Empire via Zengi state.

In the reign of Mamelukes which came to the power after Ayyubids, an original style was developed in the social complex buildings in which mosques and madrasas were emphasized by correlating Anatolian Turk, Great Seljuk and Zengi architectural design with high dome architecture which was widely used in Turkistan, Bukhara and Samarkand.

The handover of caliphate to Ottoman Empire with the conquest of Egypt in 1517 enabled Ottoman Empire to increase its influence on Muslims and increase its political effect. On the other way, the conquest of Egypt suppressed the hegemony of Western countries on trade routes and constituted an important effect to rule Mediterranean Sea.

In various settlement of Egypt which had been ruled by governors appointed from Istanbul more than 400 years, especially in Cairo, Ottomans built various buildings in different architectural styles. It is possible to identify various works from literature to architecture when detailed analysis are carried out. It is seen that the structures of the sect occupied a very important place among the architectural works revealed in the time period briefly presented above.

It is known that the first example of dervish lodges and lodges, one of the religious institutions that started to emerge as a result of scientific, intellectual and political structuring in the Islamic world, which expanded with intense conquest movements, were built in the 8th century in the city of Remle

in Palestine or in the Abadan region of Basra. While the first lodges consisted of a simple room and a small space, dervish lodge structures that gained different architectural features and included very different units emerged over time.

This article will attempt to evaluate the development of the religious sect in Egypt, with examples from different periods.

Key Words: Sect, Sufism, Halwatiyya, Mevleviyeh, Bektashi, Takiyya, Zawiya, Hankah.

1. Giriş

Zünnûn el-Mısırî'nin katkısıyla ilk olarak ortaya çıkan ve özellikle IX. asırdan zamanımıza kadar Mısır'ın dini hayatı üzerinde etkili olan tasavvuf ve tarikatlar, daima yayılma eğilimi içerisinde olmaları nedeniyle değişkenlik gösterdiklerinden sayıları hakkında kesin bilgiler mevcut değildir (Winter, 1982: 131). X. ve XI. yüzyıllarda Mısır'da yaşayan Ebu Ali el-Rûzbârî, Ebu Bekir el-Remlî, Ebü'l-Hasan el-Sâîğ, Ebü'l-Kâsım el-Sâmit ve İbnü'l-Tercümân gibi mutasavvıflardan sonra XIII. yüzyıldan itibaren çok sayıda sufînin hicretiyle farklı tarikatların hızla yayıldığı görülür. İskenderiye'deki Şeyh Ebü'l-Feth el-Vâsıtî Rufailîği, Tanta'daki Ahmed el-Bedevî Bedeviyyeyi (Ahmediyye), Desûk'taki İbrahim el-Desûkî Burhâniyyeyi ve İskenderiye'deki Ebü'l-Hasan el-Şâzelî de Şâzeliyyeyi yayan tarikat önderleri olarak öne çıkarlar. Memlûk Devleti'nin son zamanlarına doğru Osmanlıların hâkim oldukları coğrafyadan Mısır'a çok sayıda tarikat erbabı şahsiyet gelerek yerleşme imkânı elde etmiştir. Halvetî şeyhlerinden Muhammed Demirtâşî, İbrahim Gülşenî ve Abdülvehhâb el-Şa'rânî bunlardan bazıları olarak zikredilebilir (Görgün, 2004: 582-584). Buna paralel olarak da Mısır'da Kâdiriyye, Rufailik, Şâzeliyye, Bedeviyye, Burhâniyye, Halvetiyye ve bunların muhtelif şubelerine ilaveten Nakşibendiyye, Sa'diyye, Anâniyye, Şeybâniyye, Tağlibiyye, Mîrganiyye, Hızriyye, Azzûziyye, Rahîmiyye, Ken'aniyye, Kettâniyye ve Ca'feriyye-i Ahmediyye-i Muhammediyye gibi tasavvufî ekollerin mensuplarının yayılım gösterdiği rivayet edilmektedir (Ahmed Mustafa, 1980: 309-312). Aynı zaman aralığında Mevlevîliğin de Mısır'a girdiği değerlendirilmektedir. Öte yandan Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu ve Balkan coğrafyasında çok geniş bir yayılım imkânı bulan Bektaşîliğin Mısır'a girişine ilişkin her ne kadar bazı rivayet ve anlatılara dayanarak XV. ve XVI. yüzyıllar telaffuz edilse de, somut örneklerden hareketle XVII. yüzyılda burada var olduklarının net bir şekilde ifade edilebileceği muhakkaktır. XIX. yüzyılda ise Kavalalılar zamanında himaye gördükleri için modern zamanlara kadar gelebildikleri söylenebilir (Çift, 2011: 127-152; Çift, 2013; Köprülü, 1939: 13-40).

XVI. yüzyıldan itibaren tasavvufî hayat üzerinde etkili olan Bekir el-Sıddıkî ile Sedâtü'l-Vefâiyye adlı iki zengin aile, aynı zamanda Mevlît Kandil'i ve Hz. Hüseyin'in doğum günü kutlamalarından sorumlu olmaları sebebiyle Kahire toplumu üzerinde hayli etkin bir rol üstlendiklerini göstermektedir. Bu durum modern zamanlarda siyasilerin tarikat önderleri ve gruplarıyla işbirliği yapmalarına zemin oluşturmuştur. Çarpıcı bir örnek 1952 İhtilali'nden sonra Cemal Abdünnâsir iç ve

dış politikada tasavvuf gücünü kullanma yoluna gitti. Dış politikada Ortadoğu ve Afrika'da Mısır'ı lider ülke konumuna getirme çabaları ve bölgedeki ülkelerle bağlarının sağlamlaştırılması çerçevesinde tarikatların milletler üstü pozisyonundan faydalanmaya çalıştı. Ancak hem dış politikada istenilen sonuçların elde edilememesi, hem de işbirliği yaptığı İhvân-ı Müslimîn'in işlerine müdahale etmeye başlaması üzerine çıkartılan bir dizi kanun ve kararname ile tarikatların işleyişi sınırlandırılmak zorunda kalmıştır.

2. Tarikat Yapıları

İslam dünyasının çeşitli yerlerinde "Bir şeyhin yönetiminde tasavvuf eğitiminin verildiği mekân" olarak tanımlanan ve her türlü tarikat yapısını ifade eden 'tekke', 'dergâh', 'hankah', 'ribat' ve zaviyeler, bir tarikatın ya da tarikat kolunun merkezi olan geniş kapsamlı külliyeler olarak bilinen âsîtâneler ve Pirler ile Pir-i Sânilerin türbelerini ihtiva edenlerine de 'Pir evi', 'huzûr-ı pir', 'âsîtâne-i pir' ve 'dergâh-ı pir' olarak adlandırılan tarikat yapıları, Mısır İslam mimarisi içerisinde önemli bir yer tutmaktadır (Tanman-Parlak, 2011: 370-371). Diğer taraftan 'dini bir özelliğe sahip ya da topluma mal olmuş kimselerin şehit olduğu veya defnedildiği yer' olarak tanımlanan 'meşhet' yapıları (Öz, 2004: 362) da bu grup içerisinde incelenebilir. Tasavvufi hayatın vazgeçilmez unsurlarından biri de çok sayıdaki türbe ve makamlardır. Bunlar arasında Hüseyin Mescidi ile İbn Atâullah el-İskenderî, İbnü'l-Fârız, İmam Şa'rânî, Ahmed el-Bedevî, İbrahim el-Desûkî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdürrahîm el-Uksûrî, Ebü'l-Hasan el-Şâzelî, Seyyide Zeynep ve İmam Şâfiî gibi halkın sevip saydığı din büyüğü şahsiyetlerin makam ve türbeleri sayılabilir (Gürer, 1998: 210-215).

2.1. Şerif Tabâtabâ Meşhedi

Abbassiler devrinde Mısır'da kurulan ilk Türk devleti olan Tolunoğullarından sonra Vali Muhammed Ebu Bekr'in bağımsızlığını ilan etmesiyle ortaya çıkan ikinci Türk devleti Akşid (İhşid) Oğulları zamanından Kahire'deki Şerif Tabâtabâ'î Meşhedi (943), dönemine göre İslam mimarisinin ilginç yapılarından birisidir. Üç kenarı üçer sivri kemerli açıklıkla (pencere) hareketlendirilmiş ve kible yönünde dıştan bir payanda ile desteklenmiş hayli derin bir mihrap nişi barındıran ve kare mekân içerisinde dört ayak tarafından desteklenen dokuz kubbe ile örtülmüş dokuz eş üniteli bir plan tipi yansıtan bir eser olarak restitüe edilmiştir (Akın, 1990: 189; Aslanapa, 1972: 116; Aslanapa, 2002: 16; Creswell, 1952: 11-15; Muhammed, I, 1971: 158-164) (Çizim 1-2).

2.2. el-Cüyûşî Meşhedi

Kahire'nin dışında, Mukattam Dağı'nın yamacında Fatımi Halifesi Müstansır-Billah'ın veziri Emirü'l-Cüyûş Bedrü'l-Cemâlî tarafından yaptırılan ve giriş kapısının üzerindeki 478 (1085) tarihli kitabeden kim adına inşa edildiği belirtilmemekle birlikte meşhet olarak tesis edildiği anlaşılan yapı, Fustad Mezarlığında Hz. Peygamber'in soyundan gelen bazı kişiler adına yapılmış olan Fatımi anıt binalarıyla

büyük bir benzerlik içerisinde. Günümüze orijinal dokusunu koruyarak gelebilen dönemin en önemli meşhedi olarak değerlendirilen eser, Osmanlılar zamanında da tekke olarak faaliyet göstermiştir. Kuzeybatı tarafındaki giriş bölümü üzerine kare kesitli Kuzey Afrika tarzı kare gövdeli ve üst üste bindirilmiş kulelerden ibaret bir minare yerleştirilmiştir. Yapının kuzeydoğu tarafındaki türbe, kare planlı ve kubbeli bir yapı sergilemekte olup, küçük bir koridorla avluya bağlanmaktadır. İki yanında karşılıklı odaların bulunduğu küçük bir avludan çifte sütunlu üç gözlü kemerli bir geçit vasıtasıyla ulaşılan ibadet mekânı, ikisi serbest, ikisi de kible duvarına bitişik dört payeye oturan tromplu bir kubbenin örttüğü bir maksure ile onu üç taraftan kuşatan çapraz tonozla örtülü beş bölümden ibaret çok üniteli plan şeması yansıtan bir düzenleme ortaya koymaktadır. Restore edilmiş mihrabı, Fatimiler devrinin gösterişli alçı mihraplarından birisi olarak dikkate şayandır (Behrens-Abouseif, 1996: 66-67; Behrens-Abouseif, 1993: 146-147). Yapının dikkate değer bir diğer özelliği de çatısının üzerinde kubbeyle bakan güneydoğu tarafında, birer oyma mihrabı olan, genişlikleri 1 metreden daha az, köşke benzer iki küçük kubbeli odanın bulunmasıdır. Bu mekânların inzivaya çekilmek amacıyla halvethane olarak işlevlendirildikleri sanılmaktadır² (Ragıb, 1987: 51-67). 1980'li yıllarda önemli bir onarım görmüş durumdaki yapı, şimdilerde cami olarak faaliyet göstermektedir (Fotoğraf 1, Çizim 3).

2.3. Sa'îdü's-Sü'adâ (Salahiye) Hankahı

Eyyübiler devrinde, Kahire'nin Cemaliye Semti'nde yer alan eski bir konutun 569 (1173-74) tarihinde Selahaddin-i Eyyübi tarafından sufilere için zaviye haline dönüştürülmesiyle ortaya çıkmıştır. 1196-97'de mimari açıdan büyük oranda elden geçirilmiş ve adına vakıflar tahsis edilmiş olan hankâh, dikdörtgen şekilli bir avlu ile onun etrafına yerleştirilmiş bölümlerden meydana gelmektedir. Bunlardan kuzeydoğudaki, eyvan şeklinde, diğerleri sütun ve kemer dizileri ihtiva etmektedir. Kuzeybatı ve güneydoğudaki bölümlerde üçer, güneybatıdaki kısımda ise iki kemer dizisi mevcuttur. Kuzeybatı bölümünde ayrıca on altı adet talebe hücreleri bulunmaktadır (Bayhan, 2004: 8; el-'Amrî-el-Tâyeş, 1996: 135-138).

2.4. Hunûd Zaviyesi

Kahire'de Babu'l-Vezir Caddesi'nde kurulmuş olup, yapını, yaptırını ve tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, bazı kaynaklara göre 648 H./1250 M. tarihinde inşa edilmiş olabileceği tahmin edilen (Behrens-Abouseif, 1996: 13) ve Eyyübiler devrinden kalan eserlerden birisi olarak değerlendirilen yapıdan günümüze bir minare ile ona bitişik eyvandan bazı duvar parçaları gelebilmiştir. Diğer kısımlarına yeni mekânlar ilave edilmiş ve şu anda kreş olarak kullanılmaktadır. Minarenin kare kaidesinde nişler dikkat çeker. Daha üstte sonradan restore edilmiş bir ahşap şerefe vardır. Şerefenin üzerindeki bölüm, mukarnas ve istiridye yivli kavsaraya sahip nişler içerisine yerleştirilmiş açıklıklar içeren petek ve mukarnaslarla geçilen dilimli külâhıyla Necmeddin Salih Eyyub Medresesi'nin *mabhara* (şamdan) tip minaresine benzemektedir (Bayhan, 2004: 8) (Fotoğraf 2).

2.5. Şeyh Zeyneddin Yusuf Zaviyesi

Kahire’de, Bahri Memlükler devrinde kitabesine göre bir sufi şeyhi tarafından yaptırılan tek zaviye olarak tanımlanan yapı, aslen Irak’ın Musul kentinde ikamet ederken Memlük Sultanı Nasır Muhammed zamanında Mısır’a hicret ederek gelen ve Hz. Peygamber’in mensup olduğu Kureyş kabilesinden Emevi halifelerinin torunlarından olan Şeyh Zeyneddin Yusuf tarafından kurulmuştur. Güney Mezarlığı’nın içerisinde, Kahire Kalesi ile İmam Şafi Türbesi arasında yer alan zaviye, yapının doğu tarafında ayrıca ayakta duran mukarnas kavsaralı bir portale sahiptir. Zaviyenin yol kotunun altında kalan doğu (ana) cephesi, dört pencere ile üç dilimli kemerli ve mukarnas kavsaralı bir portal ihtiva etmektedir. Türbenin üzeri dilimli ve soğan kubbe ile örtülmüştür. 1298 tarihli kitabeyi taşıyan portalden, çapraz tonozla örtülü haçvari bir giriş holü vasıtasıyla aralarında herhangi bir hücre olmayan dört tonozlu eyvanla kuşatılmış dikdörtgen şekilli avluya ulaşılmaktadır. Batı eyvan ile kible eyvanının arasındaki kare planlı türbe 1325 tarihlidir (Behrens-Abouseif, 1996: 111-112; Caroline, 1993: 121-122) (Fotoğraf 3-4, Çizim 4)

2.6. Sultan II. Baybars Hankahı

Kahire’de Cemâliye semtinde Memlük Sultanı II. Baybars tarafından inşa ettirilen ve ona izafeten “Hankâhu Baybars el-Çeşniğîr” ya da kısaca ‘el-Baybarsiyye’ adıyla anılan hankâh, tekke, mescit ve türbeden oluşan bir kompleks olup, devrinin ayakta kalabilen en eski örneği olarak dikkat çeker. Hankâh kısmı 707 (1307-8), türbe, revak ve minaresinin içinde bulunduğu bazı diğer kısımları 709 (1309-10) tarihli yapı topluluğu, 30 x 70 m. ölçülerinde düzensiz bir yerleşim ortaya koymaktadır. Külliyeinin batı köşesinde, üst üste bindirilmiş yastık biçiminde taşlardan örülmüş yuvarlak kemerli bir açıklığa sahip stalaktit dolgulu pandantiflere oturan yarım kubbe ile örtülü taç kapı yer almaktadır. Eşiği hieroglif yazılı devşirme taş bloğundan olan kapının iki yanındaki nişler doğan güneş motifi biçiminde süslenmiş ve bir sıra siyah, bir sıra beyaz kesme taşta, köşeler de Gotik anlayışta başlıklı ve geçmeli sütuncuklar vasıtasıyla hareketlendirilmiştir. Ayrıca caddeye bakan cephe, nişler ve siyah mermer bir zemin üzerine beyaz mermer dolguyla oluşturulmuş kitabe kuşağıyla yapının en gösterişli yanındır. Girişin hemen soluna kare planlı ve tek kubbeye örtülü türbe ile dikdörtgen şekilli bir mekân yerleştirilmiştir. Kahire dini mimarisinde karşılaşılan en erken örnek durumundaki dolambaçlı koridor vasıtasıyla portalden hankahın dikdörtgen planlı avlusuna ulaşılmaktadır. Güneydoğu kenardaki ana eyvan, iki kenarında birer küçük kemerli hücre bulunan sivri beşik tonozla örtülü büyük bir sivri kemerle avluya açılmaktadır. Ana eyvanın karşısındaki tonozla örtülü ve sivri kemerli, ancak küçük boyutlu ikinci eyvan ile avlunun diğer iki kenarında yer alan tonozsuz daha küçük iki yan eyvanların arasındaki boşluklarda üç sıra küçük odalar mevcuttur. Üstteki odaların avluya bakan pencereleri aynı zamanda avlunun esas bezemesi durumundadır. Bunlardan bazıları stalaktitler ve ışınal davlumbazlı omurga veya sivri kemerli nişlerle nihayetlenirken, bazıları da yuvarlak çıkıntılı kemerler içerisinde alınmışlardır. Girişin üzerinde yükselen minare, kare kaideli,

silindirik gövdeli ve açık bir pavyon üstüne oturtulmuş kaburgalı bir miğfer biçiminde 'mebhara' denilen bir tiptedir ve şerefe ile nişler mukarnaslarla süslenmiştir (Behrens-Abouseif, 1987: 76-78; Behrens-Abouseif, 1992: 224-225; Behrens-Abouseif, 1996: 104-107; Muhammed, III, 1971: 166-173) (Fotoğraf 5-7, Çizim 5).

2.7. Emir Şeyhu Hankahı

Kahire'de Salība Caddesi'nde Emir Şeyhu Camii ile karşılıklı olarak yerleştirilmiş durumdaki hankâh, 1355 tarihli dir. Caddeye bakan ve yüksek mukarnaslı nişlerle teşkilatlandırılmış giriş (ana) cephesi, antik Mısır yapılarından devşirilmiş lento ve eşiklere sahip kapı ve pencerelerle hareketlendirilmiştir. Cephenin kuzey ucundaki portalden dolambaçlı bir koridor vasıtasıyla üç tarafı öğrenci hücreleri, bir kenarı da kible duvarına paralel üç sahnalı bir ibadet mekânından ibaret mescit ile çerçevelenmiş kare planlı bir avluya ulaşılmaktadır. Mescidin üzerini örten ahşap tavandaki mavi ve beyaz renkli süslemeler ile ahşap kubbe XVIII. yüzyıl ilavesi olmalıdır. Cadde tarafında hankâhın kurucusu olan Şeyh'in mezarını içeren türbede Osmanlı devrinden Mekke tasvirleri dikkat çekmektedir. Güney köşede orijinal dokusu fark edilebilen ve "Ka'a" planı sunan bir kabul salonu yer almaktadır. Avlunun caddeye bakan kenarının ortasında düzgün bir plan yansıtmayan bir eyvana yer verilmiştir. Avlunun etrafındaki mürit hücreleri üç katlı olarak düzenlenmiştir. Kaynakların verdiği bilgilere göre yaklaşık dört bin metrekairelik bir alana sahip olan hankâhın müstemilatı içerisinde iki kamu hamamı, dükkânlar ve çeşitli yaşam ünitelerinin bulunduğu sanılmaktadır. Bu özellikleriyle bağlı sufilerine ekmek, yağ, et, çorba ve tatlılar sağlayan, Kahire'nin en büyük dini kurumu olduğu rivayet edilmektedir (Behrens-Abouseif, 1996: 118-119; Caroline, 1993: 54-57) (Fotoğraf 8, Çizim 6).

2.8. Sultan Zâhir Berkûk Hankahı

Kahire'deki Nehhâsin bölgesinde Mu'iz li-Dîni'l-lâh Caddesi'nde, Memlûk Sultanı Ebu Said Berkûk tarafından 786-788 (1384-86) tarihleri arasında yaptırılan ve 'Berkûkiyye' adıyla anılan ve bir cuma camii, türbe, kütüphane, dört mezhebe göre ayrı ayrı eğitim verilen dört eyvanlı bir medrese ile bir hankâhtan meydana gelen bu büyük külliyyede müstemilat olarak ayrıca medrese hocaları için sürekli ikamete tahsis edilmiş odalar, 125 öğrenci ve 60 sufiyi barındıran hücreler, mutfak ve ahır gibi çeşitli birimlerin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Genişliği 50 m derinliği de 80 m kadar olan eserin caddeye bakan, iki katlı pencerelerle hareketlendirilmiş cephesinden mukarnaslarla nihayetlenen girintili bir aynalığa sahip ve renkli mermer işçilikli anıtsal ve göz alıcı bir giriş ile onun arkasına yerleştirilmiş ve sol kenarı boyunca uzanan çeşitli odaların sıralandığı bir koridor vasıtasıyla ulaşılan dikdörtgen şekilli ve dört eyvanlı, şadırvanlı bir açık avlu söz konusudur. Kible eyvanı aynı zamanda cami işlevi görmekte olup, onun bitişiğinde de türbe yer almaktadır. Binanın ikinci kısmı ise muhtelif mekânlar, müritlere ait hücreler, mutfak ve ahır gibi çeşitli bölümleri ihtiva eden hankahdır. Büyük bir sivri kemerle avluya açılan kible tarafındaki eyvan, 17,60 x 14,70 m ölçülerinde olup, son zamanlarda restore edilmiş rengârenk henesi

motifler, göz kamaştırıcı boya ve yıldızlarla süslü bir tavanla örtülü, ikişer granit mermer sütunun desteklediği üçer kemerle ortadaki daha geniş, iki yandakiler daha dar üç dikey sahna bölünmüştür. Tavan süslemelerinde Fetih Suresi'nin 1-7. ayetleri ile Bakara Suresi'nin 144-149. ayetlerinin şeritler halinde yerleştirildikleri görülür. İbadet mekânının sol kenarındaki kapıdan ulaşılan, her bir kenarı 10,50 m uzunluğunda olan ve kible duvarına bir mihrap nişi yerleştirilen türbe, çok renkli mermer gömme süslemelere ve renkli camlarla bezenmiş alçı pencerelere sahip olup, boyalı ve yıldızlı ahşap pandomentlere oturan eskiden ahşap ile alçı malzemeden yapıldığı sanılan ve orijinal şekline uygun biçimde XIX. yüzyılda tuğladan restore edilmiş bir kubbe ile örtülmüştür. Türbenin bitişiğindeki 4,50 x 4,50 m ebatlarında, üzeri taş kubbeyle kapatılmış kare mekânın kütüphane olduğu değerlendirilmektedir. Türbeye bitişik olarak yükselen minare üç şerefeli ve taş külahlı yapısı, mukarnasları ve gömme sütuncuklara oturan kırık kemerli nişleri ile Memlük mimarisinin klasik tarzını yansıtır. Avlunun ortasındaki şadırvan, sekiz mermer sütun tarafından desteklenen soğan biçiminde sivri ve yüksek ahşap kubbeli bir mimariye sahiptir. Medrese ile mutfak ve talebe hücreleri gibi müstemilata ait bazı bölümleri yıkılmış olsa da Berkûk Hankahı ve Medrese Kompleksi, gerek mimarisi, gerekse bezeme anlayışı bakımından devrinin en önde gelen abidelerinden birisi olarak dikkate şayandır (Behrens-Abouseif, 1987: 109-110; Behrens-Abouseif, 1992: 512-514; Behrens-Abouseif, 1996: 133-135) (Fotoğraf 9-11, Çizim 7).

2.9. Ferec b. Berkûk Hankahı

Kahire'nin kuzeyindeki Sahrâ-i Memâlik olarak anılan ve çok sayıda sufinin de gömülü olduğu Memlükler Mezarlığı'nda, oğlu Sultan el-Nasır Ferec tarafından babası Ferec b. Berkûk adına 1400-11 yılları arasında büyük bir hankâh, türbeler ve sebil-küttablardan müteşekkil bir kompleks inşa ettirilmiştir. İki uçtan birer sebil-küttab ile sınırlandırılmış ve içlerinde pencereler açılmış cephe boyunca yükselen nişlerle hareketlendirilmiş kuzeybatı cephenin üzerinde kare kaideli, üç şerefeli, taş soğan külahlı ve iki renkli taş işçilikli yapısıyla Memlük mimarisinin tipik karakterini ortaya koyan iki minare yer almaktadır. Biri batı köşede, diğeri de kuzeydoğu kenarda olmak üzere iki anıtsal portalden arkalarına yerleştirilmiş birer koridor vasıtasıyla ulaşılan dikdörtgen şekilli, ortasında sekizgen havuz biçiminde bir şadırvan bulunan merkezi avluya ulaşılmaktadır. Avlunun dört köşesinde iki renkli almaşık sistemde işlem görmüş nişler içerisinde birer kapı açılmıştır. Avlunun güneydoğu kenarındaki ibadet mekânı, mermer sütunların desteklediği kemerler tarafından taşınan tuğladan örülmüş kubbelerle çok kubbeli bir plan şemasına sahiptir. Renkli camlarla bezenmiş alçı şebekeli pencerelerle hareketlendirilmiş kible duvarında, iki yanında birer küçük mihrabiye bulunan daha büyük bir ana mihrap nişine yer verilmiştir. Avlunun kuzeybatı kenarında asıl ibadet mekânına benzer çok kubbeli bir düzenleme sergileyen ikinci bir harim ile diğer iki yönde ise beşer kubbeli revaklar ile onların arka ve aralarına yerleştirilmiş vaziyette çok sayıda hücre ve oda bulunmaktadır. Yaklaşık 14 m çapında zikzak motifleriyle bezenmiş taş kubbeli türbelerden doğu köşedeki

Ferec b. Berkûk ile oğluna, güney taraftaki ise hanımı ve kızlarına ait olup, hankahın zıddına çok gösterişli mermer işçilikli süslemelere sahip yapısıyla oldukça dikkate değer örneklerdir (Behrens-Abouseif, 1996: 135-138) (Fotoğraf 12-14, Çizim 8).

2.10. Yaşbak b. Mehdi'nin Kubbeli Hankahları

Günümüzde cami olarak kullanılan ve Sultan Kayıtbay devrinin emirlerinden Yaşbak b. Mehdi tarafından yaptırıldığı bilinen Kahire'nin Matariye ve Hüseyniye semtlerinde olmak üzere iki adet kubbeli hankâh mevcuttur. Bunlardan Hüseyniye'deki Fadaviyya Kubbesi, 1479 tarihlidir. Sufi vakfının bir parçası olarak eski bir hipodromun yakınında inşa edilen bu yapı, üzeri kubbe ile örtülmüş kübik bir yapı sergilemektedir. Kahire mimarisinde türünün en büyüğü olan ve tuğladan örülmüş olan kubbe dışarıdan kasnaksız olarak doğrudan dört duvarın üzerinde yükseltilmiştir. Öte yandan duvarlar iki renkli taş malzemeli ve iki kat halinde yerleştirilmiş alttakiler dikdörtgen şekilli üsttekiler ise kemerli pencerelerle hareketlendirilmiştir. İçeride ise dört köşeye yerleştirilmiş üç dilimli kemerli tromplar kare alt yapıdan kubbeye geçişi sağlayan unsurlar olarak dikkat çekiyor. Bu tek kubbeli ibadet mekânı, Kahire Memlûk mimarisinde bir yeniliktir; standart eyvan, sütunlu salon veya ka'a yerine tercih edilmiştir, çünkü muhtemelen tek bir kubbe, kare bir mekânın bağımsız bir birim oluşturması için uygun bir örtü görevi görebilir (Fotoğraf 16). Bu kubbe muhtemelen sultan ve maiyetindekilerin katıldığı tasavvuf gösterileri için bir sahne görevi görüyordu. Yaşbak b. Mehdi tarafından Matariye'de 1477 tarihinde inşa ettirilen kubbeli yapı da benzer bir mimari sergilemektedir. Ayrıca ilave olarak silindirik gövdeli ve tek şerefeli minaresiyle dikkat çekici bir yapıdır ve muhtemelen aynı amaçla yapılmış olmalıdır (Behrens-Abouseif, 1981: 157-189; Behrens-Abouseif, 1981: 191-201) (Fotoğraf 15).

2.11. Ribatu'l-Eserü'n-Nebi

Kahire'de ilk olarak Memlûk vezirlerinden Sâhib Muhammed Taceddin'in 704-709 (1305-10) yılları arasında yaptırmaya başladığı, ancak vefatı üzerine oğlu Nasıreddin Muhammed tarafından tamamlandığı, ardından aynı dönemde Sultan Eşref Şaban (1363-1376) şafiler için bir medrese, Sultan Zahir Berkuk (1382-89 / 1390-99) ise ulaşımı kolaylaştırmak için Nil Nehri üzerine bir rıhtım yaptırmış ve günümüze ulaşan yapının içerisindeki sütunlardan Memlûk devrine ait olanları Sultan Ferec b. Berkuk (1399-1405) ile Sultan Gûri'nin (1504) ilavesi oldukları anlaşılmaktadır (Abdülfettah, 2014: 83-91). Mısır'ın Osmanlı Devleti'nin eline geçmesinden sonra, kitabesine göre Sultan IV. Mehmet zamanında Mısır Valisi İbrahim Paşa tarafından esaslı bir biçimde tamir edilerek günümüzdeki şekline kavuşmuştur ve 12 Şevval 1073 / 20 Mayıs 1663 tarihinde cami olarak ibadete açılmıştır (Bayhan, 1997: 66-68; Evliya Çelebi, 2007: 132-133).

Kuzeybatı güneydoğu istikametinde uzanan dikdörtgen planlı bir mekândan

ibaret yapının cepheleri, ziyaretgâhın bulunduğu kısım hariç, alttakiler düz lentolu ve demir parmaklıklı, üsttekiler ise sivri kemerli dörder pencere ile hareketlendirilmiştir. Ziyaretgâh cephesinde ise güney tarafta üç pencere açıldığı ve bunlardan ziyaretgâha yakın olanın da küçük tutulduğu görülür. Oldukça yalın bir kapıdan giriş sağlanan harim, mihraba paralel üç sahnalı bir düzenleme sergilemektedir. İkişer sekizgen sütunun desteklediği üçer kemerli iki dizi ile meydana getirilmiş sahnaların üzeri ahşap kirişlerin taşıdığı bir ahşap tavanla örtülmüştür. Kible duvarındaki mihrap, dışarıdan yarım daire bir payandayla desteklenmiştir. Mihrabın hemen sol tarafındaki minber ise ahşaptan imal edilmiştir. Yapının batı duvarından açılan bir kapıyla ulaşılan ziyaretgâh, aynı zamanda bir hacet penceresi ile harime açılmakta olup, kare planlı ve mukarnas dolgulu pandantiflere oturan tek kubbeye örtülü bir mekândan ibarettir. Kible duvarındaki mihrap nişinin sağ tarafında yer alan dikdörtgen şekilli niş, ‘Kadem-i Resm-i Nebî’yi ihtiva etmektedir. Girişin olduğu kenar hariç, ziyaretgâhın duvarları içeriden tamamen beyaz zemin üzerine mavi rengin hâkim olduğu ve muhtemelen İstanbul’dan getirilmiş Osmanlı çinileriyle kaplanmıştır. Dıştan da sivri kemerli bir tambur üzerindeki kubbe zikzak motifli taş tezyinatı ile dikkat çeker (Tüfekçioğlu, 2019: 34-43). Ziyaretgâhın girişinin üzerinde yükselen minare, çokgen gövdesi, mukarnaslı tek şerefesi ve silindirik petek ve piramidal külâhıyla Anadolu’daki Osmanlı minareleriyle çok yakın benzer bir uygulama olarak değerlendirilmektedir (Fotoğraf 17, Çizim 9).

2.12. Kahire (Mısır) Mevlevihanesi

Şimdiye kadar ‘Kahire Mevlevihanesi’, ‘Mısır Mevlevihanesi’, ‘Mevleviyye Tekkesi=Tekyetü’l-Mevleviyyetü’, ‘Şeyh Hasan Sadaka Tekkesi’, ‘Sa’diyye Medresesi’ ya da ‘Sungur el-Sa’di Medresesi ve Türbesi’ veya ‘Şeyh Sadaka Türbesi’ gibi çeşitli isimlerle anıla gelen, günümüzde *Centro Italo-Egiziano per il Restauro e l’Archeologia* (İtalya-Mısır Restorasyon ve Arkeoloji Merkezi) adıyla bir arkeoloji ve restorasyon merkezi olarak kullanılan ve aynı zamanda da ‘Mevlevihane Müzesi’ haline dönüştürülmüş olan yapı, Osmanlı valilerinin yönetim merkezi durumundaki Kahire Kalesi’nin hemen yakınında, Hilmiyye Senti’nde, Suyüfiye Caddesi’nin başlangıcında yer almaktadır.

Kompleksin çekirdeğini oluşturan Emir Sungur el-Sa’di Medresesi ve Türbesi 1315–1321 yılları arasında yaptırılmıştır. Kare planlı türbenin üzeri altta sekizgen, üstte silindir biçiminde iki kasnakla yükseltilmiş sivri bir kubbe ile örtülüdür. Türbenin kubbesi özellikle geçiş bölgesindeki alçı süslemeleri ile eşsizdir. Kasnakta ünlü Orta Çağ eseri *Makamatu’l-Hariri*’den edebi alıntılar formunda ve ölüm konulu yazıtlar oyulmuştur. Türbenin içerisinde duvarları dört yönden kuşatan ve Kur’an-ı Kerim’den ayetler ihtiva eden alçı yazı frizi, 1321’e tekabül eden 721 tarihini rakamlarla ifade etmesi yönüyle Osmanlı öncesi Kahire yapıları arasında alışılmadık bir uygulamadır. Türbede Seyyid Ahmed el-Bedevisi’nin kardeşi Şeyh Hasan Sadaka yatmakta olup, bitiştikteki eyvanla bunun yanında meşayihe ait sikkeli sandukalar bulunmaktadır. Kare kaide üzerinde yükselen minarede kare gövdenin cephelerinde

altta ikişer, üstte birer pencere görünömlü niş vardır. Üstteki nişlerin içine birer mazgal pencere açılmıştır. Şerefeden itibaren sekizgen gövdeli olan minarenin şerefesi sekizgene uygun biçimdedir. Petek kısmında her cephe altta dilimli kemerlerle, üstte mukarnaslarla süslenmiştir. En üstte dilimli bir külahla tamamlanan minarenin alemi Mevlevi sikkesi şeklindedir.

Emir Sungur el-Sa'di Külliyesi ile Yaşbak Min Mehdi ve Akberdi Saraylarının kalıntıları üzerine inşa edilen Mevlevihane'nin kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Mevlevi kaynaklarına göre, Mevleviliğin yayılmasında ve yeni tekkelerin açılmasında birinci derecede etkili olan Çelebilerin temsil ettikleri ilk devirden sonra, Divane Mehmed Çelebi dervişleriyle birlikte dolaşarak Lazkiye (Suriye), Cezayir, Sakız, Eğridir, Sandıklı, Midilli, Muğla, Burdur, Galata (Kule Kapısı), Fars ve Halep Mevlevihanelerinin yanı sıra Kahire Mevlevihanesi'ni de kurmuş, dönerken Safi Ahmed Dede'yi buraya halife tayin etmiştir. Hemedanlı Abdulvahhab Dede'nin 1540 tarihinde Kahire Mevlevihanesi'nde ikamet ettiğini ve *Menâkıbu'l-Ârifîn*'nin muhtasarı olan *Savâkıbu'l-Menâkıb* adlı Farsça eseri burada yazdığını belirtmesi, dergâhın bu tarihten önce açılmış olduğuna işaret etmektedir. Daha sonraki yıllarda Hafız Ahmed Paşa, 1595'te Mevlevihane'ye vakıflar sağlamış, 1607'de de Yemen Valisi Yusuf Sinan Paşa dergâha ek gelirler vakfetmiştir. Ayrıca yapının yakınında bir sarayı olan Defterdar Emir Hasan, 1627'de on beş derviş hafız tarafından Kur'an okunmak üzere bir vakıf kurmuştur. Evliya Çelebi'nin XVII. yüzyılın sonlarına doğru ziyaret ettiği Mevlevihane'yle ilgili "Büyük bir âsitânedir. Kat kat hücreleri, semahanesi vardır. Mesnevihan fukarası vardır [...]" demesi, dergâhın ilk zamanlardan itibaren önemli Mevlevi merkezlerden (âsitâne) biri olduğunu gösterir. Ancak XIX. yüzyıla kadar Mevlevihane'nin mimari durumunun nasıl olduğu ve ne şekilde kullanıldığı tam olarak bilinmemektedir. Son kazılardan elde edilen verilere göre medreseyi türbeye bağlayan ana eyvan ile onun önünde bulunan ve bugünkü semahanenin altında kalan orta avlunun ibadet ve sema, avlu etrafında dizilmiş hücrelerin ise dervişlerin ikametgâhi olarak kullanıldığı sanılmaktadır.

Safi Ahmed Dede'den sonra belirlenebildiği kadarıyla, Karamanlı Hamza Dede, Kıbrıslı Siyahî Mustafa Dede, Konyalı Nesib Yusuf Dede, Nazmi Hasan Dede, Arif Dede, Fikri Dede, Nakşî Dede, Hüseyin Azmi Dede ve Muhammed Bahaddin Dede'nin postnişinlik yaptığı Mevlevihane'de XIX. yüzyılda da birtakım inşa faaliyetlerinin yürütüldüğü bilinmektedir. Mevcut semahanenin yapımı, dervişlerin ribat ve Akberdi Sarayı kısmını ikamet için kullandıkları esnada, 1810'da gerçekleşmiştir. Ancak tezyinatından ve bazı kitabelerinden anlaşıldığına göre, buranın XIX. yüzyılın ilk yarısında inşa edildiği ve Said Paşa'nın ilave ve tamirleriyle bugünkü şeklini aldığı söylenebilir. Semahanenin kubbe göbeğinin kitabesi 1857–58, sütunların üzerindeki kitabe de 1865 tarihini taşır.

1903'te şeyhin tayini ve tekkenin vakıflarının yönetimi Divanü'l-Evkaf'a devredilmiştir. 1916'da hükümet Mevlevilerin faaliyetlerine engellemek istediğinden

hayli sıkıntılı bir dönem yaşandı. 1925'ten sonra Türkiye'de tekkelerin kapatılması üzerine bu Mevlevihane, Halep Mevlevihanesi'nde yeni oluşturulan çelevi makamından yönetilmeye başlanmıştır. 1946'ya kadar faaliyetlerini kesintisiz sürdüren Mevlevihane, bu tarihte Cem'iyetü'l-Kahiriyeye tahsis edilince huzurevi ve fakirler için dispanser haline dönüştürülmüştür. 1954'te Evkaf Bakanlığı Mısır'daki diğer tekkeler gibi Mevlevihane'ye de el koyunca gelirleri kesilen ve bakımsız duruma düşen yapıda İtalya Dışışleri Bakanlığı, Roma Üniversitesi ve Mısır Eski Eserler Kurumu'nun iş birliğiyle Kahire İtalyan Kültür Enstitüsü adına Guiseppe Fanfoni'nin nezaretinde 1975'ten itibaren başlayarak büyük çaplı kazı ve restorasyonlar gerçekleştirilmiştir.

Suyufiye Caddesi'nden bakıldığında göz alıcı bir Memlük ön cephesinin ardına gizlenmiş durumda, 3850 metrekarelik bir alanı kaplayan Mevlevihane müstakil iki katlı semahane-türbe, minare, şeyh/harem dairesiyle iki ayrı bahçeli avlu etrafında düzenlenmiş dede hücreleri, mescit meydan-ı şerif, sımâthane, matbah-ı şerif, çilekeş odası, helâlar, selamlık ve büyük bir mihman evinden meydana gelen ve aynı zamanda menzil vazifesi ifa eden tam teşekküllü bir âsitanedir.

Mevlevihane iki avlu etrafında düzenlenmiştir. Türbe, semahane ve şeyh dairesine geçişi sağlayan kapı yapının kuzeybatı köşesinde. Kapının solunda minare, sağında ise türbe yer almaktadır. İçeride doğuya doğru uzanan koridorun güneyinde semahane bulunmaktadır. Semahanenin doğusunda kareye yakın küçük bir avlu vardır. Bu avlunun doğu ve kuzey yönünde, önünde ahşap revakların yer aldığı iki katlı on sekiz derviş hücreleri sıralanmıştır. Revaklar altta taç sütunlu, üstte ahşap direklidir. Avlunun güneyinde fevkani olarak düzenlenmiş büyük bir toplantı odası mevcuttur. Bu mekânın altına abdest muslukları yerleştirilmiş olup, batı yönünde iki kemer açıklığı ile dışarıya açılmaktadır. Ortasında daire şekilli büyük bir havuzun yer aldığı avlunun iki yanında üst katlarla bağlantıyı sağlayan merdivenler vardır. Güneydeki büyük avlunun kuzey kanadında idari odalar, mutfak, kiler, yemekhane, mescit, temizlik bölümleri ile toplantı odaları bulunmaktadır. Doğuda dergâhın müştemilatı, batıda sokağa cephe veren misafirhane yer almaktadır. Güneyde ise Yaşbak Min Mehdi'nin sarayının kalıntıları hala görülebilmektedir.

15 x 15 m ebatlarında kare planlı semahanenin duvarları kesme taştan olup, kısmen tuğla örgülüdür. Duvarlardaki oval pencereler devrin karakterini yansıtır tarzdadır. Semahanenin ortasında sema ayininin icra edildiği 'sema meydanı' bulunmaktadır. Burası 13 m yüksekliğinde ve 10.65 m çapında geniş ve kasnaksız, ince bir bağdadi kubbe ile örtülü olup, dairevi planlı ve ahşap döşemelidir. Sema meydanının çevresinde tornadan çıkmış ahşap parmaklıklı, iki katlı ve ahşap döşemeli bir seyirci mahfili dolanmaktadır. Mahfilin alt katının halka tahsis edildiği sanılmaktadır. Bunun doğu tarafında, duvarda yuvarlak kemerli bir mihrap nişinin önüne asılmış vaziyette, Hattat Aziz Efendi'nin yazdığı "Yâ Hazreti Mevlânâ" levhası ilgi uyandırmaktadır. Asma kat mahfilin mihrap üstüne denk gelen kısmı özel misafirlere ayrılmıştır.

Buranın tam karşısında da mutribin kullandığı bir çıkma balkon bulunmaktadır. Asma katın kafesli güney bölümü kadınlar mahfili olarak kullanılmıştır. Sema meydanını sınırlayan on iki ahşap direk, üstte birbirlerine C ve S kıvrımlarıyla bağlanan zarif Bursa kemerleriyle balkonu ve kubbeyi taşımaktadır. Kemer aralarında çiçeklerden oluşan ve uçlarından asılı durduğu, başları ok biçiminde sivriltilmiş yatay kornişe bağlanan gırlantlar vardır. Bu gırlantların ortasında madalyonlar içerisine sırasıyla on iki imamın isimleri (Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynelabidin, Muhammedü'l-Bâkır, Caferü's-Sadık, Musa el-Kazım, Aliyyü'r-Rıza, Muhammedü't-Takıyy, Aliyyü'n-Nakıyy, Hasanü'l-Askeri, Muhammedü'l-Mehdi) yazılmıştır. İmam Muhammed el-Bâkır'ın adının yanında 1282 (1865) tarihi ve Ressam Muhammed Kasım Tebrizi'nin imzası okunabilmektedir. Kubbe eteğinin alt kuşağında mısra araları, içinde çiçek demetleri bulunan dikdörtgen kartuşlarla ayrılan manzum bir yazı kuşağı mevcuttur. On sekiz kartuş içerisindeki Ta'lik hatlı yazılarda 'Bismillah', 'Yâ Hazreti Mevlânâ' ve 'Semâ-ı Mevlevî' redifli dokuz Türkçe beyitten oluşan bir methiye vardır. Bu kuşağın üzerinde birbirine çiçeklerle bağlanan ve S formundaki dallardan meydana gelen bitkisel bezemelerden müteşekkil bir kuşaktan sonra tempera tekniğinde boyanmış, dönüşümlü olarak yerleştirilmiş çeşitli manzaralarla bitkisel süslemeler ile onların üzerinde gökyüzünde uçan kuşlar görülmektedir. Barok tarzdaki bu süslemelerde açık yeşil, mavi ve kızıl kahverenginin pastel tonları kullanılmıştır. Manzara bir boğaz ya da nehrin ikiye ayırdığı uzun kara parçalarından meydana gelmektedir. Ressamın durduğu kara parçası üzerinde, aynı düzlemde yer alan büyüklü küçüklü ağaçların kıyısında, burun halinde suya çıkıntı yapan noktalarda, burcuna Osmanlı sancağı çekili kaleler yer almaktadır. Karşı kıyıda bazen denize dik bir şekilde inen yüksek bir tepenin üzerinde, bazen de doğrudan suyun kıyısında yer alan genellikle basık bir zemin üstünde yüksek tavanlı yan yana geniş salonlar halinde sıralanmış dar fakat oldukça uzun pencere, üst yapısı konik külah ya da kubbe görünümlü yalı veya sahil sarayı olabilecek konutlar ve bunların hemen arkasında ağaçlar bulunmaktadır. Suda yelkenli ve yelkensiz içleri boş tekneler yüzmektedir. Kompozisyonun arka planı belirgin bir ufuk çizgisinin önüne yerleştirilmiş üzeri ikili ya da üçlü ağaç gruplarıyla doldurulmuş bir kara parçası şeklinde düzenlenmiştir. Ağaçların rüzgârdan iki yana meyilli olarak işlendikleri görülmektedir. Manzara kuşağının üzerinde, onun bir devamı olarak yapılmış geniş bir gökyüzü kuşağı kubbenin ortasına kadar uzanmaktadır. Burada açık bej ve açık mavi renklerin karışımıyla oluşturulan bir gökyüzü alanı kahverengi tonda boyanmış bir bulut kuşağıyla kesilir, daha üstte açık mavi renkte boyanmış gökyüzü, tasviri kubbenin ortasındaki güneş ışınlarını sembolize eden bir çeşit şemse motifini içeren bezemeye kadar devam etmektedir. Gökyüzünde koyu kahverengi renkte değişik yönlerde uçar vaziyette kuşlar tasvir edilmiştir. Kubbenin merkezinde ise iç içe iki dairesel şerit içerisinde, altın yaldız ve süslüs hattı ile yazılmış Kur'an-ı Kerim'den iki ayet bulunmaktadır. Bunlardan dış daire içindeki Al-i İmran Suresi'nin 191. ayeti, iç dairedeki ise İsrâ Suresi'nin 17. ayetidir. Yazılar el-Seyyid İbrahim el-Suddi (?) el-Mevlevî imzasını ve 1274/1857-58 tarihini taşımaktadır. Manzara teknik ve üslup açısından incelendiğinde, kompozisyonun kimliği bilinmeyen bir usta/ustalar tarafından yapılmış İstanbul/Boğaziçi'ni yansıtan bir tasvir olduğu ve XIX.

yüzyılın ilk yarısına tarihlenebileceği düşünülmektedir. Diğer taraftan plan ve tezyinat açısından Anadolu'daki Bursa ve Kütahya Mevlevihanelerinin semahanelerine benzeyen Kahire Mevlevihanesi'nin semahanesi, olgun yuvarlak plan düzeni, mimari unsurlarının nispet ve zarafet bakımından bir ahenk sunması ve Osmanlı batılılaşma devrinin karakterini sergileyen süslemeleriyle Mevlevi ayininin icrası için inşa edilmiş en güzel ve en uygun örneklerden birisi olarak kabul edilmektedir. Sonuç olarak Osmanlı coğrafyasının farklı bir rengini oluşturan Mevlevihanelerin Mısır'a, dolayısıyla da Kuzey Afrika'ya yansıyan bir örneği olan Kahire Mevlevihanesi, bugün burada Türk kültürü ve medeniyetini temsil eden en önemli anıtlardan birisi durumundadır (Bayhan, 2007: 52-55; Behrens-Abouseif, 1996: 107-108; Caroline, 1993: 103-104; Creswell, 1959: 267-269; Fanfoni, 1988: Muhtelif Yerler; Fanfoni, 1988: 207-232; Özönder, 1991: 175-194; Tanrıkorur, 2004: 586-588) (Fotoğraf 18-23, Çizim 10-12).

2.13. Demirtaş Zaviyesi

Kahire'nin Abbasiye semtinde, XV. yüzyılın sonlarında, Sultan Eşref Kayıtbay zamanında (1468-96) Halvetîyye'nin Demirtâşîyye kolunun piri Şeyh Muhammed Demirtâşî tarafından tesis edilen ve Halvetîyye-Demirtâşîyye'nin Âsitânesi ve pir makamı olduğu için Zaviyetü'd-Demirtâşîyye (Câmi'ü'l-Muhammedî) adıyla anılan zaviye, Mısır'da Memlûk döneminde 'kubbe' olarak isimlendirilen kare planlı (9,50 x 9,50 m) ve kubbeli tevhidhânesi yaklaşık 2 m kalınlığında duvarlarla kuşatılmıştır. Tevhidhâneyi kuşatan fevkani halvethaneler tarikat mimarisi açısından oldukça ilgi çekicidir. Şeyh Demirtâşî'nin mezarı tevhidhânenin güneydoğu tarafına yerleştirilmiştir. Kible duvarı dışında, diğer duvarların alt kesimlerinde 2 m. açıklığında üçer tane yuvarlak kemerli geçiş, tevhidhâne ile onun çevresini kuşatan XX. yüzyıl başlarına ait caminin harimi arasındaki bağlantıyı sağlamakta, mihrabın iki yanında ise aynı genişlikte iki niş yer almaktadır. Duvarların kalınlığından istifade ile kemerli açıklıklar ve nişlerin üst kısımlarına 2 x 1 m ölçülerinde dikdörtgen planlı ve beşik tonozlu sekiz tane halvethane yerleştirilmiştir. Bunlardan başka kuzeydoğu köşede 1 x 1 m ebatlarında kare planlı bir halvethane daha mevcuttur. Bunun dışındaki halvethanelerde tarikat şeyhinin gömülü olduğu tevhithaneye açılan yaklaşık 0,50 m genişliğinde birer küçük pencere açıklığı dikkat çekmektedir (Bayhan, 1997: 149; Behrens-Abouseif-Fernandes, 1984:107-108; Tanman, 1997: 390-391; Tanman, 2011: 372) (Çizim 13).

2.14. Şeyh Şahin Halvetî Zaviyesi

Kahire'de Mukattam Dağı'nın eteğinde, kitabesine göre Şeyh Şahin Halvetî adına oğlu Cemaleddin Abdullah tarafından 945/1538 yılında yaptırılmış olan zaviyeden günümüze ancak bazı duvarlar ile minaresi ulaşabilmiştir. Moloz taş dolgulu ve düzgün kesme taş kaplamalı duvarlara sahip, mihrabı, minberi ve müezzin mahfili ile sütunların desteklediği ahşap tavanlı bir harim / tevhithaneden ibaret bir yapı sergileyen zaviyenin alt katında sufi hücreleri, kuzey köşesinde içerisinde

Şeyh Şahin Halvetî, oğlu Cemaleddin Abdullah ve torunu Muhammed Şahin'e ait üç mezarın yer aldığı soğan kubbeli, kare planlı türbe ve batı köşesinde ise kare kaide üzerinde yükselen çokgen ve silindirik gövdeli bir minare yer almaktadır (Bayhan, 1997: 29-30; Behrens-Abouseif-Fernandes, 1984: 108; Muhammed, V, 1983: 93). Evliya Çelebi her cuma namazından sonra tevhit ve tezkir törenlerinin gerçekleştiğini ve 200 kadar fukaraya hizmet ettiğini belirtmektedir (Evliya Çelebi, 1993: 314) (Fotoğraf 24).

2.15. Gülşeniye Tekkesi

Mısır'a hicret ederek yerleşmiş Türk asıllı velilerden Şeyh İbrahim Gülşenî tarafından Kahire'de Bâbü'z-Züveyle yakınlarında Ahmed Mahir Caddesi'nin kenarında kurulmuş olan ve Gülşeniye Tarikatı'nın merkezi durumundaki tekke ve müstemilatından müteşekkil külliyesi, 926-931 (1520-1525) tarihleri arasında yaptırılmıştır. Mısır'daki erken tarihli Osmanlı eserlerinden birisi olarak değerlendirilen ve mimari bakımdan da Memlük üslubuna bağlanan yapı, Kahire mimarisi için ünük bir tip ortaya koymaktadır. Yükseltilmiş bir platformun ortasında büyük bir türbe, onun üç tarafını kuşatan sufi hücreleri ile tekkeye bağlı diğer muhtelif bölümler ile dördüncü kenarın arkasına yerleştirilmiş bir bahçe söz konusudur. Evliya Çelebi 300'den fazla Gülşenî fukarasının burada ibadetle meşgul olduğunu ve her cuma akşamı avlusunda zikir icra edildiğini belirtmektedir (Evliya Çelebi, 1993: 316). Platformun kible tarafında eskiden mevcut olan mihrap nişi sebebiyle burasının toplu ibadet amacıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kompleksin içerisinde kuzeydoğu kenardaki caddeye nazır dikdörtgen bir büyük salon ve bir mescide ilave olarak 24 sufi hücresi vardır. Mescidin üzerinde iki daire bulunmaktadır ki, bunlardan biri İbrahim Gülşenî'nin tarikattaki varisi olan oğluna, diğeri ise kızının büyük oğluna tahsis edilmiştir. Kare planlı ve yüksek kasnaklı sivri kubbeye örtülü türbe, Memlük mezar yapılarının geleneğine uygun ve İbrahim Gülşenî ve ailesinin gömülü olduğu bir anıt mezardır. Türbenin platforma bakan cephesi, birkaç istisna dışında genellikle XVIII. yüzyıl İznik çinileriyle kaplıdır. Tekkenin zemin katında halvethane oldukları tahmin edilen ve Demirtaş Zaviyesi'ndekilerle hemen hemen aynı boyutlarda olan beş adet hücre tespit edilmiştir (Bayhan, 1997: 142-146; Behrens-Abouseif-Fernandes, 1984: 109-110; Behrens-Abouseif, 1988: 43-60; Tanman, 1997: 391) (Fotoğraf 25-29, Çizim 14-15).

2.16. Şeyh Hasan Rumi Zaviyesi

Kahire'de Babu'l-Azb yakınında, el-Mahcar Caddesi'nde bulunan ve kitabesine göre 929 (1522) senesinde Hasan Rumî'nin emriyle inşa edilmiş olan zaviye, düzgün kesme taş malzemenle yapılmış duvarlara sahiptir. Bir köşesi pahlanarak diğer köşesi ise bir sütünce ile yumuşatılmış olan ve cadde kotundan aşağıda kalmış durumdaki kuzeybatı cephenin ortasında üst üste bindirilmiş yastık biçiminde taşlardan örülmüş sivri kemerli bir niş içerisinde düz lentolu bir kapı ile onun üzerinde sivri kemerli bir pencereden ibaret portal yer almaktadır. Portalin solunda Şeyh Hasan Rumî'nin

mezarının demir parmaklıklı ve dikdörtgen şekilli penceresi mevcuttur. Kuzeydoğu ve güneybatı cepheler birbirine benzer düzenleme sergilerler; ana cepheye yakın olan köşelerde üç dilimli kemerli bir kemer içerisinde demir parmaklıklı birer açıklık ile onların üzerine yerleştirilmiş birer sivri kemerli pencere, diğer kısımlarında ise birer tali kapı ile onların üzerinde üçer sivri kemerli pencere açılmıştır. 9,70 x 9,22 m ölçülerinde yaklaşık kare planlı bir mekândan ibaret harim, ortada serbest duran iki serbest granit sütuna oturan üç yuvarlak kemerle kible duvarına paralel iki bölüme ayrılmıştır. Orta kısım 4.50 m genişliğinde olup peş peşe iki kubbe ile örtülmüştür. Yan bölümler ise 2,25 m genişliğe sahiptir, beşik tonozla örtülmüştür. İçeride Şeyh Hasan Rumi'nin mezarına yer verilmiştir (Bayhan, 1997: 147-148; Caroline, 1993: 78; Muhammed, V, 1983: 73; İsmail, 1990: 147; Yetkin, 1954: 283) (Fotoğraf 30-31, Çizim 16).

2.17. Abdurrahman Kethüda Zaviyesi

Kahire'de Muğarbilin Caddesi'nde yer alan ve eski bir tarikat yapısını yerine Abdurrahman Kethüda tarafından 1142 (1729) senesinde yaptırılmış olan zaviye, düzgün kesme taştan iki katlı bir yapı olup metruk vaziyettedir. İçerisi palmet, rumi ve bitkisel bir dekorla dolgulu geçmeli bir çerçeve ile kuşatılmış, iki mermer sütuncenin desteklediği çok dilimli kemerli portal nişinin içerisinde düz lentolu bir kapı açıklığından ibaret taç kapı, kuzeybatı cephede en dikkat çekici kısımdır. Alınlığında beyaz zemin üzerine mavi renkli nar çiçeği ile onu dört taraftan saran zambak çiçekleri, kıvrık dal ve yaprak desenli çini levhalar mevcuttur. Hemen üzerinde zencerek motifli kemer formunun iki tarafında selvi ağacı motifine yer verilmiştir. Ayrıca aralarda yıldız süslemeleri bulunmaktadır. Daha da üstte mukarnaslar üzerine bir taş şerefe (balkon) yer almaktadır. Cephenin diğer bölümüne, altta üç tane dükkân, üstte dilimli ve burmalı gömme sütuncelere dayanan çok dilimli kemerli üç niş içinde demir parmaklıklı birer dikdörtgen pencere açılmıştır. Bunların da üzerinde üç tane yuvarlak pencere mevcuttur. Kemerlerin çevresi ile yuvarlak pencerelerin etrafı geometrik geçmeli süslemelerle kuşatılmıştır. En üstte de cephe, dendanlarla hareketlendirilmiştir. Portalden bir merdiven vasıtasıyla inilerek ulaşılan dehlizin sağ tarafına, dükkânların arkasına denk gelecek biçimde bir kuyu ile abdest alma mekânı, sol tarafına ise tuvaletler yerleştirilmiştir. Karşıdaki merdivenle ulaşılan üst katta en başta şerefe (balkon) kısmına açılan bir kapı ile kuzeybatı kenarında altta dikdörtgen şekilli, üstte ise kemerli üçer pencereye sahip 5,65 x 6,32 m. ölçülerinde dikdörtgen planlı mekân dikkat çekmektedir. Kible duvarının ortasında sivri kemerli oldukça yalın bir mihrap nişine sahip olan mekânın üzeri renkli bitkisel dekorlu ahşap tavanlı bir örtü ile kapatılmıştır (Bayhan, 1997: 150-151; Caroline, 1993: 110; İsmail, 1990: 657-677; Muhammed, V, 1983: 237-241) (Fotoğraf 32, Çizim 17-19).

2.18. Rufaiye Tekkesi

Kahire'nin Bulak Sempti'nde yer alan ve kitabesine göre 1188/1774 senesinde inşa edilmiş, geçmişte zaman zaman ilkokul veya dikiş merkezi olarak hizmet

vermiş, ancak günümüzde Eski Eserler Yüksek Meclisi'nin Batı Teftiş İdaresi binası olarak faaliyet gösteren düzgün kesme taş işçilikli yapı, içerisinde Muhammed Ali Mağribî'nin mezarını da ihtiva eden Rufaî tarikatının bir tekkesi olarak tanımlanmaktadır. Cepheleri mukarnas tepelikli yüzeysel nişler içerisinde iki kat halinde yerleştirilmiş pencerelerle hareketlendirilmiş tekkeye, kuzeydoğu cephenin doğu ucundaki portalden giriş sağlanmaktadır. Birinci bölüm kare planlı bir avlu ile onun üç tarafına yerleştirilmiş ve birer sütun ile duvarların desteklediği ikişer kemerle avluya açılan üç mekân içermektedir ki bunlardan güneydoğu istikametindeki kible duvarında yer alan mihrabıyla aynı zamanda mescit olarak faaliyet gösteren bir yerdir. Kuzeybatıdaki mekânın içerisinde de Muhammed Ali Mağribî'nin mezarına yer verilmiştir. Avlunun güneybatı yönündeki bir dehliz vasıtasıyla ulaşılan ikinci kısım ise kuzeybatı-güneydoğu istikametinde yerleştirilmiş dikdörtgen planlı, ortadaki daha kalın, yandakiler daha ince üç mermer sütunun taşıdığı düz tavanla örtülü bir avlu ile onun etrafına dizilmiş basık kemerli kuzeybatıda iki, güneybatıda altı, güneydoğuda dört olmak üzere toplam on iki hücre ile giriş dehlizinin solunda üst kata çıkışı sağlayan bir merdiven ile sağ tarafında da büyük bir dikdörtgen mekândan oluşan tekke olmalıdır (Bayhan, 1997: 152-153; Caroline, 1993: 260-261) (Fotoğraf 33-37, Çizim 20).

2.19. Arif Paşa Zaviyesi

Kahire'nin Tebbânâ Caddesi'nde bulunan ve kitabesine göre 1282/1885-86 senesinde Arif Paşa tarafından yeniden inşa ettirilmiş fevkani tarzdaki zaviye, metruk vaziyette olup, güneydoğu cephesindeki üç dilimli kemerli portalı ve ona bitişik iki dükkânı ve üçgen pahlarla geçilen sekizgen gövdeli, ahşap korkuluklu şerefeli ve silindirik petekli bodur minaresi ve düzgün kesme taş işçiliğiyle Osmanlı devrinin karakterini yansıtan örneklerden birisi olmalıdır (Bayhan, 1997: 154; Caroline, 1993: 97) (Fotoğraf 38-39).

2.20. Bektaşî Tekkeleri

Evliya Çelebi XVII. yüzyılda Mısır'ı ziyaret ettiğinde 1060 kadar tekke olduğunu ve bunların mamur olanlarını zikrederken Bektaşî tekkelerini de anlatmaktadır. Bunlar;

2.20.1. Âsitâne-i Hacı Bektâş-ı Velî yani Tekye-i Kasr-ı Ayn

Şehrin batı tarafında, Nil'in sahilinde, 'Kasr-ı Bü'l-Ayn' olarak bilinen bir mesire alanının ortasında kubbeli bir binadır. Kubbeli mekânın içerisi bin kişinin sığabileceği bir büyük meydandır ve tamamen göz alıcı beyaz mermerle kaplanmıştır. Dergâhın dört yanında postlar serilmiş, mihrabın önünde Şeyh Mehemed Dede, etrafında ise baş halife, imam, müezzin, duacı, şeriatçı, tarikatçı, asâdâr, alemdâr, meydâncı, mihmândâr, aççıbaşı, ekmekçibaşı, hâsıl-ı kelim hepsi fukara postları üzerine oturup kimi dersiyle iştigal ediyor, kimi ise Kur'an okuyor, kimi de kesb-i irfan edip, kendi işleriyle meşguldürler. Yüksek kubbeli yapının etrafında bazı Meşayih-i Bektâşiyân'ın mezarları mevcuttur. Kubbenin içinde, çepeçevre,

kurban edilen koyunların aşık kemikleri tespih gibi bir İpe dizilip asılmıştır. Dervişler «Âşık, senin de bu dergâhta bir kurban aşığın olsun» diye bazı gelenlerden kurban niyaz ederler. Duvarlarda tarikata ait birçok eşya, palhengler, keşküller, sapanlar, teberler, bayraklar, kudümler, nefirler, ziller asılıdır. Mihrabın iki tarafında bayraklar, yıldızlı şamdanlar, kıymetli çerağdanlar, kandiller mevcuttur. Tekkenin mutfağında ve fırınında, yalın ayak başları açık, çâr-darp dervişler hizmet eder. Sofra, sabah ve akşam, gelen gidene açıktır. Bâzı vakit memleketin ileri gelenleri tekkeyi ziyarete gelirler ve Dede Efendi'ye rica ederek dervişlerin şiirlerini dinlemek isterler. Dede Efendi de şiir ve musikiye aşına olan Şeydâ Dede, Zâhir Dede, Âşıkân Dede, Kurban Dede, Talebkâr Dede, Ric' i Dede, Gavvas Dede, Civan-Mest Dede, Medhû Dede gibi dervişleri çağırır. Bellerinde zerdesteleri, ellerinde mecmuaları, bunlar ikişer ikişer meydana çıkarlar. Birbirlerine karşı şiirler okurlar. Sonra, dergâhın köçeklerinden Can Güllü, Ten Balı, Şîr Ali, Can Veli, Şah Memi, başları ve ayakları çıplak, sırtlarında tennureleri, ellerinde nefir, teber ve zerdesteleri olduğu halde meydana çıkarlar; birbirleriyle latifeler yaparlar, nükteler söylerler; Kaygusuz Abdal ve Murad Abdal şiirlerinden yemeğe içmeğe müteallik tekerlemeler okurlar.

2.20.2. Tekye-i Bektâşiyân-ı Hasan Baba

Alemdâr-ı Resulullah'dır, amma bir küçük kubbeli bina yaptırıp, Tekye-i Bektâşiyân vasfı kazanmıştır. Yirmi kadar erbab-ı marifet hal sahibi fukaraları vardır. Nimetleri Azepler Âsitânesi mutfağından karşılanan tayından ibarettir.

2.20.3. Tekye-i Bektâşiyân-ı Kaygısız Baba

Kadıasker Kapısı³ yakınında Beyne'l-Kasreyn'e yakın, karanlık, kapısı açık bir dergâh imiş. O kadar geni değilmiş. Evkafı da yokmuş. Yirmi kadar ihtiyar derviş oturmuş. Sadaka ile geçinirlermiş. Bir küçük meydan (yâni ayin mahalli) ve bir de türbesi varmış. Her cuma namazından sonra gelip gidenlere koyun eti ve yoğurtlu pilav ikram ederlermiş, onunla şöhret bulmuşlar.

2.20.4. Tekye-i Abdullah Ensârî

İç kalede, Mukabeleci Konağı'nın içinde, sahabe-i kiramdan olup, bu tekkeye birkaç Bektaşî dervîşi tasarruf ediyorlarmış (Evlıya Çelebi, 2007: 136-137).

2.20.5. Mukattam Tekkesi

XIX. asırda Mısır Bektaşılığı, Osmanlı Devleti'nde Hicri 1241'de (1826) yeniçeriliğin kaldırılmasını müteakip Sultan Mahmut tarafından Bektaşilere karşı takip edilen şiddetli imha siyasetiyle hemahenk olarak, karanlık ve sıkıntılı bir devir geçirmiş, Hicri 1268 - 1282 (1852-1867) yılları arasında yavaş yavaş kendini tekrar göstermeye başlamış, nihayet 1282'de (1866-67) Hidiv İsmail Paşa'nın himayesiyle yeniden canlanmıştı. Mukattam'da, İç Kale'nin yukarısındaki bu tekke hakkında Avrupalı seyyahlardan Hasluck'un verdiği bilgilere göre, tekke tepe üzerindedir ve uzaktan, önündeki kesif yeşil yapraklar kütleli ile fark edilir. Uzun bir sıra basamaklardan çıkarak ufak bir bahçeden geçildikten sonra, Hidiv İsmail ve birkaç prenses tarafından yeniden inşa edilmiş olan Bektaşî Tekkesi'ne girilir. Tekke

müntesiplerinin ayinlerine mahsus meydan ile şeyhin odaları, muhteşem mutfak görülebilir. Tekkenin üstü açık küçücük avlusu, 200 adımdan daha fazla kaya içerisine giren bir taş ocağına açılır. Tahta parmaklıkla kapanmış, içi hasır döşeli bir yol, en içerlek hücreye gider ki, burada Şeyh Abdullah el-Magâravî yani Kaygusuz Sultan metfundur. Bu tekke Hicri 19 Eylül 1319'da (2 Ekim 1903) cephane patlaması sonucu harap olmuşsa da, Hicri 1321'de (1905-6) yeniden yapılmış ve ondan sonra da muhtelif ilavelerle bugünkü manzarasını almış olmalıdır (Köprülü, 1939: 29) (Fotoğraf 40).

3. Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıda Mısır'da hüküm sürmüş farklı dönemlerden belli başlı örnekleri ele alınarak tanıtılan ve tasavvuf yapıları olarak tanımlanan bu eserler, herhangi bir tarikata mensup dervişlerin, bir şeyhin idaresinde bir arada yaşadıkları, ayrıca gelip geçenlere ücretsiz yiyecek, içecek ve yatacak yer temin eden, yerleşim merkezlerinde ya da yol güzergâhlarında inşa edilen bina ya da bina toplulukları (Arseven, 1994: 1960; Ocak-Faruki, 1993: 468) olup, bir bölgenin İslamlaşmasına doğrudan ve etkin bir katkı sağlayan en önemli dini müesseselerden sayılırlar. Mısır'da bu tür yapıların ve kurumların X. yüzyıldan başlayarak modern zamanlara kadar yayılım gösterdikleri gözlenebilir. Şöyle ki ele alınan örneklerden hareketle Abbasiler-İhşidoğulları, Fatımiler, Eyyübiler, Memlükler ve Osmanlılar döneminde inşa edilmiş tarikat yapıları, bu kısa çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır.

Plan ve mimari karakterleri itibariyle değerlendirmek için yapıları dönemleri içerisinde kronolojik sırayla inceleyecek ve değerlendirecek olursak;

a. Abbasiler-İhşidoğulları Dönemi

Şerif Tabâtabâ Meşhedi (943), kare mekân içerisinde dört ayak tarafından desteklenen dokuz kubbe ile örtülmüş dokuz eş üniteli bir plan tipi yansıtan plan şemasıyla Ortaçağ İslam mimarisinde farklı coğrafyalarda ve farklı dönemlerde denenilen bir form olarak değerlendirilmektedir. Abbasiler dönemine ait Afganistan'ın Belh şehrindeki Mescid-i Tarih (IX. Yüzyıl) ile Tunus'un Sus kentindeki Bû Fatata Camii (838-841) bu tipin en erken örnekleri olarak zikredilebilir (Creswell-Allan, 1989: 348-353). Diğer bir örnek de Endülüs Emevileri devrinden Toledo'daki 999-1000 tarihli Bab Mardum Camii'dir (Ewert, 1977: 287-354; de Vîrgala, 2013: 15-48; Yıldız, 2016: 106). Tirmiz'deki Çar Sütun Camisi (IX-X. Yüzyıl) de Orta Asya Türk mimarisinden ilginç bir uygulama olarak dikkat çeker (Çeşmeli, 2007: 325).

b. Fatımiler Dönemi

El-Cüyüşî Meşhedi (1085), giriş bölümü üzerinde yükselen kare kesitli Kuzey Afrika tarzı minaresi ile iki yanında karşılıklı odaların bulunduğu küçük bir avludan çifte sütunlu üç gözlü kemerli bir geçit vasıtasıyla ulaşılan ve ikisi serbest, ikisi de kible duvarına bitişik dört payeye oturan tromplu bir kubbenin örttüğü bir maksure ile onu üç taraftan kuşatan çapraz tonozla örtülü beş bölümden ibaret çok üniteli bir düzenleme ortaya koyan ibadet mekanı dolayısıyla Mısır İslam mimarisinde bir

yenilik örneği olarak değerlendirilmektedir ve bu zamana kadar Mısır'da bir başka uygulaması söz konusu değildir. Anadolu'da çağdaş sayılabilecek Kars'ın Ani Ören Yerindeki Ulu Cami (1100 civarı) gibi bazı Selçuklu camilerinde karşımıza çıkan mihrap önü kubbeli ve muhtelif tonozlarla örtülü çok üniteli örneklerle bağlantılar kurmamız mümkündür (Eyice, 1993: 67-69; Kuban, 2002: 89-144).

c. Eyyübiler Dönemi

Mürit ya da sofileri belirli bir mezhepte eğitmek için tasarlanan Mısır'daki Eyyübi dönemi hankahları, geleneksel cami formundan farklı bir planda yapılmışlardır. Mutfak, hamam, tören (zikir) salonu ve ahır gibi sivil mimari elemanları olan yaşam ünitelerini içermek zorunda kaldıkları için eskiden beri konut mimarisinde karşımıza çıkan eyvan da bu tür yapıların vazgeçilmez unsurlarından biri halini almıştır. Klasik medrese formunda eyvan, bir tarafı açık, üzeri de bir tonoz ya da yayvan bir örtü ile kapatılmış bir mekândan ibarettir. Mısır'daki Eyyübi eserlerinde, eyvanlar tonozla örtülüdür. Sa'îdü's-Sü'adâ (Salahiye) Hankahı (569 H./1173-74 M.) ve Hunûd Zaviyesi (648 H./1250 M.)'nde de ilk yapıları dikkate alındığında, ortada bir avlu ile onun etrafında eyvan ve hücrelerden oluşan bir düzenlemeye gidildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu eserlerde, şu anda yukarıda zikredilen planlamayı tam olarak tespit etmek mümkün olmamaktadır (Bayhan, 2004: 8-9). Türk mimarisinde avlulu ve eyvanlı hankah tipinin bilinen en eski örneği olarak Kırgızistan'ın Narin Bölgesi'ndeki At-baş'da, Taş Ribat ismiyle anılan ve X.-XI. Yüzyıllardan Karahanlılar devrinden kalmış yapı, dikkat çekicidir (Çeşmeli, 2006: 68-69).

d. Memlükler Dönemi

Mısır'da Memlükler zamanında, öncesine göre sayıca daha da fazla bir miktara ulaşmış olan tarikat yapılarını, zaviyeler, hankahlar ve kubbeler olmak üzere üç gruba ayırmak mümkündür. Zaviyeler genellikle kare planlı ve kubbeli ibadet / ayin mekânı, aynı özelliklere sahip türbe, tarikat şeyhinin ailesiyle birlikte ikamet ettiği harem, derviş / sufi / mürit hücreleri, halvethaneler, hamam ve hela gibi temizlik mekânları, kuyu, çıkırık, sarnıç, sebil, çeşme, değirmen ve fırın gibi bölümlere sahiptir. Dönemin medrese olarak bilinen eğitim yapılarında da karşımıza çıkan açık avlulu ve dört eyvanlı şema bazı hankahlarda tatbik edilmiş, aynı zamanda mescit olarak düzenlenmiş kible eyvanı ayin mekânı olarak işlevlendirilmiş, eyvanlar arasında kalan bölümlere derviş / mürit / sufi hücreleri ile diğer birimler yerleştirilmiştir. Başka bir hankah tipinde ise kible tarafına çok destekli / çok kubbeli cami planına sahip ibadet / ayin kısmı, diğer yönlerden de derviş / mürit / sufi hücreleri ile diğer birimlerin kuşattığı açık avlulu şema söz konusudur. Temsil ettiği tip hangisi olursa olsun hankahların ortak özelliklerinin başında Memlük sultanları ya da emirlerinin türbelerini barındırmaları sayılabilir. Şeyh Zeyneddin Yusuf Zaviyesi (1298-1325), Sultan II. Baybars Hankahı 707-9 (1307-10), Emir Şeyhu Hankahı (1355), Sultan Zâhir Berkûk Hankahı 786-788 (1384-86), medreselerle benzerlik gösteren tipin örnekleri olarak değerlendirilebilir. Bunlardan Şeyh Zeyneddin Yusuf Zaviyesi açık avlunun etrafına dizilmiş üç eyvanlı

düzenlemesi ile diğerlerinden farklı bir yapı sergiler. Sultan Ferec b. Berkuk Hankahı (1400-11) ile Kahire'den Emir Tengizboğa Hankahı, cami / hankah tasarımı olarak değerlendirilen diğer grubun temsilcisi durumundadır. Bu tarzdaki yapılar Çerkez Memlüklerinin son zamanlarında medrese ve hankahın birlikte planlandığı karma bir karaktere bürünmüşlerdir. Sultan Şeyh Müeyyed (1416-21), Sultan Barsbay (1432) ve Sultan Gavri (1503-4) Komleksleri bu anlayışla ele alınan örneklerdir (Behrens-Abouseif, 1996: 138-142, 153-154). Kubbeler, Memlük emirleri tarafından Kahire'de çoğunlukla Nil ya da Nil'e bağlı kanalların kıyısındaki bahçelerde inşa edilmişlerdir. Merkezinde kare planlı ve kubbeli köşk tarzındaki mekânların yer aldığı, etrafında ise geniş sofalar ile muhtelif tarikat yapılarının bulunduğu müstemilattan müteşekkil bu yapılar, hem dinî / tasavvufî, hem de lâ-dinî amaçlarla kullanılan ve Kahire'nin sosyo-kültürel karakterini yansıtan yerler olarak önem taşırlar (Tanman-Parlak, 2011: 372). Bu tipin Memlük devrindeki en çarpıcı örnekleri Yaşbak b. Mehdi'nin biri Matariye'de (1477), diğeri ise Hüseyiniye'de (1479) olmak üzere inşa edilen iki kubbeli hankah sayılabilirler. Mimari açıdan bu yapılar, Sultan Barsbay'ın 1433 tarihli Ma'bad el-Rifâisi, Kasru'l-Ayni'deki Kani Bey Kubbesi (1462) ile yakın benzerlik içerisindedirler.

e. Osmanlılar Dönemi⁴

İbrahim Gülşenî (Gülşeniyye) Tekkesi, Kahire'de Osmanlı döneminde ilk yapılan eserlerdendir ve vakfiyesinde tekke olarak isimlendirilen ilk sofi binasıdır. Bir Halvetî tekkesidir. Avlunun ortasında kurucusunun türbesi bulunmaktadır. Bu bakımdan Mısır'da tek örnektir. Avlunun kuzeybatı ve güneydoğu taraflarını derviş hücreleri çevirmektedir. Güneybatı bir duvarla, kuzeydoğu ise mescit ile üst kattaki daireler ve girişten müteşekkil bir bölümle kuşatılmıştır. Plan şeması itibarıyla Sultan Ferec İbni Berkük Hankahı'na (1400-11) benzemektedir.

Şeyh Hasan Rumî Zaviyesi bize, Osmanlı mimarisi için tipik bir plan sunmaktadır. Kuzeybatı-güneydoğu istikametinde bir kare hacim içerisinde, ortadaki iki sütuna dayandırılan kemerlerin taşıdığı arka arkaya yerleştirilmiş iki kubbe ve yanlarda beşik tonozla örtülü bir plan şemasına sahiptir. Kuzey köşesinde türbe yer almaktadır. Bu plan şeması ile Hasan Rumî Zaviyesi erken dönem Osmanlı mimarisinde yaygın olarak inşa edilen fetih yapılarını hatırlatmaktadır. Peş peşe kubbe yerleştirilmesi dolayısıyla Bursa Şehadet Camii (1366-69) (Öney, 1990: 139-148), Bursa Yeşil (1413-20) ve Orhan (1339), İstanbul Mahmut Paşa (1474) ve Murat Paşa (1472) Camilerine (Yetkin, 1954: 283) benzemektedir. Ancak Şehadet Camii hariç hepsinde iki kubbeli orta mekân yanlara kapalıdır. Bu bakımdan farklılık göstermektedirler.

Demirtaş Zaviyesi üzeri kubbe ile örtülü bir avlu⁵ ile kible yönü hariç iki katlı derviş hücrelerinin çevirdiği bir düzenleme ihtiva etmektedir. Kible tarafı mescittir. Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre bu yapı Halvetî tekkesidir. Ortasındaki avlu semahanedir. Her Cuma âşıklar gelip Haydarî ayini yaparlar (Evliya Çelebi, 1993: 320). Etrafını da büyük bir bahçe çevirmektedir. Şeyhin mezarı da mescidin solunda

bir ahşap maksure içindedir. Genel şema itibarıyla geleneksel zaviye yapı tipini devam ettirmektedir. Bu özellikleriyle Anadolu'nun ilk Halvetî tekkelerinden XV. Yüzyıl başlarına ait Amasya'daki Yakup Paşa Tekkesi'ni hatırlatmakta, Halvetîyye ile birlikte bu tarikatın geliştiği Türkistan-Horasan-Azerbaycan-Anadolu ekseninden Mısır'a, o zamana kadar bu yörede bilinmeyen değişik bir halvet erkânının ve halvethane tasarımının intikal ettiğini göstermektedir (Tanman, 1997: 390).

Abdurrahman Kethüda Zaviyesi iki katlıdır. Altta caddeye açılan üç dükkân ile onların arkasındaki abdest muslukları, üstte ise güneydoğu duvarının ortasında bir mihrap nişi bulunan mescit yer almaktadır. Derviş hücreleri ve semahane içermez. Cephesinde mukarnaslar üzerine oturan balkon şeklindeki şerefe ezan okuma yeridir. Bu mimarisi ile küçük bir mescittir. Alttaki caddeye bakan dükkânları, üstteki namaz mekânı ve küçük minaresi ile Arif Paşa Zaviyesi de benzer bir uygulamadır. Fonksiyon açısından Memlûklerin zaviye-hankah, medrese ve cami işlevli karma yapılarını çağrıştırmaktadır.

Rufaiye Tekkesi de bambaşka bir planlama göstermektedir. Birinci kısım bir avlu ile kible yönündeki mescit olarak kullanılan eyvana benzer üç bölümden ibarettir. Kuzey köşe oda, doğu köşe ise giriş olarak düzenlenmiştir. Mezar kuzeybatı bölümdedir. Burası aynı zamanda ayinlerin düzenlendiği bir yerdir. Bu bölüm bir tarafı geniş bir salon, diğer tarafı da üst kata götüren merdiven olarak düzenlenmiş bir dehliz vasıtasıyla ikinci kısma bağlanmıştır. Burada üzeri örtülmüş bir avlu ile onu, kuzeydoğu hariç üç yönden kuşatan hücreler bulunmaktadır. Bu yapısı ile bir cami-medrese ve tekke olarak nitelenmektedir (Williams, 1993: 261).

Bunlardan başka günümüzde cami olarak bilinen Şeyh Şahin Halvetî, Eseru'n-Nebî ve Şeyh Şarani gibi eserler Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre tekkedir (Evliya Çelebi, 1993: 314, 320-21). Bunlardan Mukattam Tepesi'ndeki, Şeyh Şahin Halvetî'nin önderliğinde 200 kadar dervişin yaşadığı büyük bir yapı topluluğudur. Anadolu tarzı minaresiyle ilgi çeken eserin büyük bir bölümü, günümüzde yıkık vaziyettedir. Ancak ibadet mekânı / tevhidhanenin altındaki halvethanesi ile Yaşbak b. Mehdi'nin Kahire'nin çeşitli yerlerinde (Matariye (1477), Hüseyniye (1479)) inşa ettirdiği yapılar ile bodrum katlarındaki karanlık mekânları içeren mimarilerini hatırlatır. Benzer bir uygulama Tunus'un Cellaz Mezarlığı'ndaki Sîdî Bekir Hasan Zaviyesi'nde de söz konusudur (Tanman, 1997: 390). Mesih Paşa Camii'nin batısındaki yapı da vakfiyesine göre bir tekkedir (Behren-Abouseif, 1996: 45). Ancak onun da orijinal durumu bozulmuştur.

II. Bayezid döneminde, Osmanlı kamu yönetiminde gerçekleştirilen hukuki ve idari düzenlemeler sırasında Mevleviliğe bir imparatorluk kurumu statüsü kazandırılmış ve sağlıklı bir maddi yapıya kavuşabilmesi için de vergi muafiyeti getirilerek vakıflar tahsis edilip düzenli nakdi yardım gibi imtiyazlar tanınmış olan Mevlevihaneler, XVI. Yüzyılın ilk yarısından itibaren Afyonkarahisar Mevlevihanesi Şeyhi Abâpûş-i Velî'nin oğlu Divane Mehmed Çelebi'nin çabalarıyla yayılmıştır.

Halep, Burdur, Eğirdir, Sandıklı, Kudüs, Şam, Cezayir, Sakız, Midilli, Lazkiye, Tebriz, İsfahan, Bağdat ve Fas Mevlevihaneleriyle birlikte Kahire (Mısır) Mevlevihanesi de kurulmuştur (Tanrıkorur, 2004: 469). Orijinal yapısı Memlük devrinde inşa edilen hankah-medrese işlevli bir yapı olan Mevlevihane, sonradan gerçekleştirilen eklemelerle tam bir tarikat yapısı hüviyeti kazanmıştır. Sonuç olarak Osmanlı coğrafyasının farklı bir rengini oluşturan Mevlevihanelerin Mısır'a, dolayısıyla da Kuzey Afrika'ya yansıyan bir örneği olan Kahire Mevlevihanesi, bugün burada Türk kültürü ve medeniyetini temsil eden en önemli anıtlardan birisi durumundadır.

Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*'nde saydığı 'Âsitâne-i Hacı Bektâş-ı Velî yani Tekye-i Kasr-ı Ayn', 'Tekye-i Bektâşiyân-ı Hasan Baba', 'Tekye-i Bektâşiyân-ı Kaygısız Baba' ve 'Tekye-i Abdullah Ensârî' isimli dört yapıya ilave olarak batılı seyyahların anlattığı 'Mukattam Tekkesi' adlı bir tekke ile Mısır'da varlığı anlaşılan Bektaşî zaviyelerini elimizdeki bilgiler çerçevesinde mekân tasarımı bakımından kesin bir şekilde tanımlamak ve değerlendirmek mümkün olmamakla birlikte, kısır bilgi ve bulgulardan hareketle meydan denilen genellikle kare planlı ve kubbeli bir ayın / ibadet mekânına sahip olmaları hasebiyle Kahire'deki geleneksel Memlük etkili Osmanlı tarikat mimarisinin bir takipçisi olarak görülebilecekleri söylenebilir.

Bu kısa katalog ve değerlendirme çalışmasında odak noktasına Kahire'nin alınmasıyla Mısır'da tasavvufî hayatın ortaya çıkış süreci, gelişimi ve kısmen günümüzdeki durumu ile tarikat mimarisinin gelişimi üzerine gözlemler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Sonnotlar

¹ "Şerefli ve soylu olmak" anlamındaki "şerâfet" kökünden türetilen ve "şerefli, asil, saygın, yüce, soylu, onurlu, kutsal, mübarek" gibi sıfat ve unvanları üzerinde taşıyanlar için kullanılan bir terim olan şerîf, "nesl-i pak-ı Muhammedi"ye mensup olup yüceltilmiş anlamında Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fatıma'nın Hz. Ali ile evliliğinden dünyaya gelen torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile onların soyundan gelenler için kullanılan bir unvandır. Hem baba hem de anne tarafından Hz. Ali'nin soyundan gelenlere ise Nabatî dilinde "seyyidü's-sadat" anlamına gelen "tabâtabâ" denilir. Bkz. Küçükaşçı, 2009: 87-88.

² Ayrıca yapının çatısı üzerinde yer alan bu köşkle ilgili olarak yukarıdaki yorumu destekleyen başka açıklamalara da rastlanmaktadır. Şöyle ki, Mısır süfleri arasında dam üzerinde ibadet etme ve tefekküre dalma geleneğinin yaygınlığı, Mısır'ın en tanınmış velîlerinden Ahmed el-Bedevi'nin on iki yıl süren riyâzet dönemi boyunca dama çıkarak hareketsiz bir şekilde güneşe bakması, hatta kurmuş olduğu Bedeviyye tarikatının bu sebeple "sütüh" (dam) kelimesinden türetilen Sütühiyye adıyla da anılması bu ihtimali güçlendirmektedir. Bkz. Tanman, 1997: 390.

³ Osmanlı arşivlerinde "Mısır-ı Kahire'de Kadiasker Kapısı yakınında Sinan Baba Bektâşî Zâviyesine zâviyedâr tayini" konulu H. 11/07/1231, M. 7 Haziran 1816 tarihli belgeden tekkenin XIX. yüzyılda faaliyette olduğu anlaşılmaktadır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Evkaf, 50412594, 11.07.1231.

⁴ Osmanlı dönemindeki tekke ve zaviye mimarisinin gelişimi için bkz. Bayhan, 1997: 424-425.

⁵ Kubbe XII. H. asırdandır. Muhammed, V, 1983: 71.

Kaynaklar

BAO, C. Ev., 50412594, 11.07.1231.

Abdülfehtah, İmam R. (2014). "Relics of the Prophet and Practices of his Veneration in Medieval Cairo" *Journal of Islamic Archeology* 1.1, 75-104.

- Ahmed Mustafa, Faruk (1980). *el-Binâü'l-İctimâ'î li't-Tarikati's-Şâzeliyye fî Mısr. İskenderiye.*
- Akın, Günkut (1990). *Asya Merkezi Mekân Geleneği.* Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı.
- Arseven, Celal Esad. (1994). *Sanat Ansiklopedisi*, c. IV, İstanbul: Maarif Vekâleti. s. 1960.
- Aslanapa, Oktay (1972). *Türk Sanatı, I, Başlangıcından Büyük Selçukluların Sonuna Kadar.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- . (2002). "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Kültür ve Sanat". *Türkler*, c. 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 15-18.
- Bayhan, Ahmet Ali (1997). "Mısır'da Osmanlı Devri Mimarisi". Yayımlanmamış Doktora Tezi. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- . (2004). "Mısır'daki Eyyübi Devri Mimari Eserleri: Medreseler ve Hankâh/Zaviyeler". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 12, 1-16.
- . (2007). "Kahire'de Bir Mevlevi Asitanesi". *Yeni İpek Yolu Dergisi* 232, 52-55.
- Behrens-Abouseif, Doris ve Fernandes, Leonor (1984). "Sufi Architecture in Early Ottoman Cairo". *Annales Islamologiques* XX, 103-114.
- Behrens-Abouseif, Doris (1981). "The Northeastern Expansion of Cairo under the Mamluks". *Annales Islamologiques* 17 157-189.
- . (1981). "Four Domes of the Late Mamluk Period". *Annales Islamologiques* 17, 191-201;
- . (1987). *The Minarets of Cairo.* Kahire: AUCPress
- . (1988). "The Takiyyat Ibrahim al-Khulshani in Cairo" *Muqarnas*, V (An Annual on Islamic Art and Architecture, Ed.: Oleg Grabar). Leiden: E.J. Brill. s. 43-60.
- . (1992). "Baybars II Hankahı" Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* c. V. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi. s. 224-225.
- . (1992). "Berkuk Külliyesi" Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* c. V. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi. s. 512-514.
- . (1993). "Cüyüşî Camii" Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* c. VIII. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi. s. 146-147.
- . (1996). *Islamic Architecture in Cairo, An Introduction.* Cairo: The American University Pub.
- Creswell, K.A.C. - Allan, J. (1989). *A Short Account of Early Muslim Architecture.* Cairo: The American University Pub.

- Creswell, K.A.C. (1952). *Early Muslim Architecture, Ikhshids and Fatimids*. Oxford: the Clarendon Press.
- . (1959). *The Muslim Architecture of Egypt*. II. Oxford: the Clarendon Press.
- Çeşmeli, İbrahim (2006). *Antik Çağdan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimarisi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- . (2007). "Orta Asya Camilerinde Tipoloji (7-13. Yüzyıllar)". *Sanat Dünyamız* 103, 315-333.
- Çift, Salih (2011). "Çağdaş Mısır'da Bektâşilik İzleri: Mısırlı Bir Ressam'ın Bu Topraklardaki Son Bektâşi Şeyhi Ahmed Sırrı Baba ile İlgili Hatıraları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20(2), 127-152.
- . (2013). *Mısır'da Bektaşilik*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- de Virgala, Ana Gómez (2013). *La excepcionalidad de la Mezquita de Bab al-Mardum*. Toledo: researchgate.
- el-'Amrî, E. - el-Tâyeş, A. (1996). *el-'Imâretü Fî Mısırî'l-İslâmiyyeti (el-Asreyn el-Fâtımî ve'l-Eyyûbî)*. Kahire.
- Evliya Çelebi (1993). *Seyahatname*. Çev. M. Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- . (2007). *Seyahatname* (Haz.: S. A. Kahraman-Y. Dağlı-R. Dankoff). C. 10. İstanbul: YKY.
- Ewert, Chr. (1977). "Die Moschee am Bab al-Mardum in Toledo". *Madridrer Mitteilungen*, XVIII, Heidelberg, s. 287-354.
- Eyice, Semavi (1993). "Cami" Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. VII. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayinevi. s. 56-90.
- Fanfoni, Giuseppe (1988). "An Underlying Geometrical Design of the Mawlawi Sama'-Hana in Cairo" *Annales Islamologiques* 24, 207-232.
- . (1988). *Il Restauro Del Sama'khane Dei Dervisci Mevlevi*. Cairo: Centro Italo-Egiziano per il Restauro e L'Archeologia.
- Görgün, Hilal (2004). "Mısır-Tasavvuf ve Tarikatlar" Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. XXIX. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayinevi. s. 582-584.
- Gürer, Dilaver (1998). "Mısır'da Tasavvufi Hayat ve Tasavvuf Öğretimi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, 203-220.
- İsmail, M. H. (1990). "el-Tırâzu'l-Mısırî Li-'Amâiri'd-Dîniyyeti Hılâli'l-Asrî'l-Osmânî 923-1213 (1517-1798)". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, Kahire.

- Köprülü, Fuad (1939). “Mısır’da Bektaşilik”. *Türkiyat Mecmuası*. c. VI. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayını. s. 13-40.
- Kuban, Doğan (2002). *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*. İstanbul: YKY.
- Küçükbaşçı, Mustafa S. (2009). “Tarihi Süreçte Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı”. *Osmanlı Araştırmaları, XXXIII (Prof. Dr. Muammer Kemal Özergin Hatıra Sayısı – I)*. İstanbul. s. 87-129.
- Muhammed, S. M. (1971-1976-1980-1983). *Mesâcidü Mısır ve Evliyâuhâ’s-Sâlihûn*. I-II-III-IV-V, Kahire.
- Ocak, A.Y. – Farukî, S. (1993). “Zaviye” Maddesi. *İslam Ansiklopedisi*. c. XIII, İstanbul: Maarif Vekaleti. s. 468-476.
- Öney, Gönül (1990). “Mısır’da Osmanlı Mimarisinin Sentezi”. *Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi* 5, 139-148.
- Öz, Mustafa (2004). “Meşhed” Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. XXIX. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını. s. 362-363.
- Özönder, Hasan (1991). “Mevleviliğin Mısır’daki Temsilciliği: Kahire Mevlevihanesi”. *II. Milletlerarası Mevlana Kongresi (03–05 Mayıs 1990) Bildiriler*. Konya. s. 175–194.
- Ragıb, Yusuf (1987). “Un Oratoire Fatimide au Sommet du Muqattam”. *Studia Islamica*. LXV. Paris. s. 51-67.
- Tanman, M. Baha - Parlak, Sevgi (2011). “Tekke-Mimari” Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. XL. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını. s. 370-379.
- Tanman, M. Baha (1997). “Halvethâne” Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. XV. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını. s. 388-393.
- . (2011). “Tekke-Mimari” Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. XL. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını. s. 370-379.
- Tanrıkorur, Barihüda (2004). “Mevleviyye” Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. XXIX. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını. s. 468-475.
- . (2004). “Mısır Mevlevihanesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. XXIX. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını. s. 586–588.
- Tüfekçioğlu, Abdülhamit (2019). “Kutsal Emanetlerin Memlûkiler Devrindeki Durumu ve Kahire’de Eser-i Nebi Camii”. *500 Yılında Kutsal Emanetler (Yaşayan Mirasımız)*. İstanbul: İnsan ve Medeniyet Hareketi Bahariye Sanat Atölyeleri. s. 34-43.

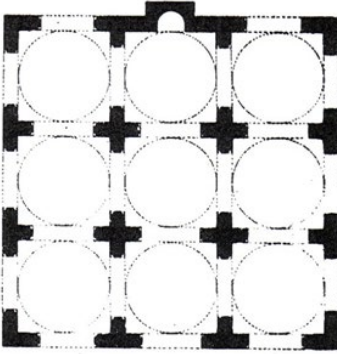
Williams, Caroline (1993). *Islamic Monuments in Cairo: The Practical Guide*. Cairo: The American University.

Winter, M. (1982). *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*. New Brunswick.

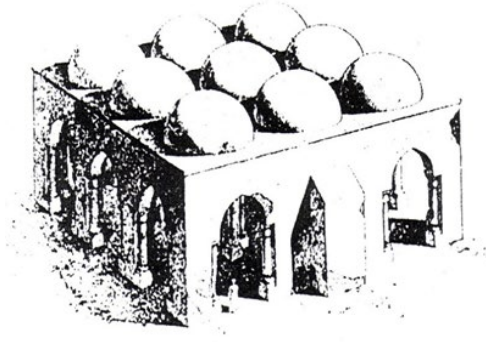
Yetkin, S. K. (1954). *İslam Sanatı Tarihi*. Ankara: Güven Basımevi.

Yıldız, Fatma (2016). “Kilise ve Sinagoga Dönüştürülen Endülüs-İslam Dönemi Camilerinin Geç Ortaçağ Hıristiyan Kent Yapılaşmasına Etkileri”. *Medeniyet Sanat, İMÜ Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Dergisi* 2(1), 97-111.

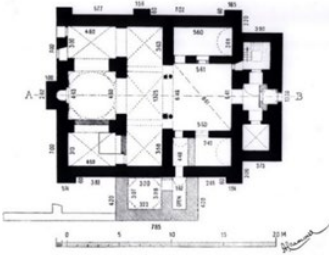
Ekler



Çizim 1: Şerif Tabâtabâ Meşhedi Planı (Creswell'den)



Çizim 2: Şerif Tabâtabâ Meşhedi Restitüsyonu (Creswell'den)



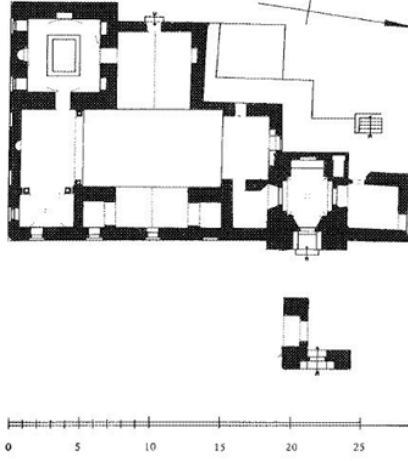
Çizim 3: el-Cüyüşî Meşhedi Planı (Creswell'den)



Fotoğraf 1: el-Cüyüşî Meşhedi



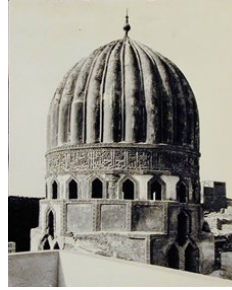
Fotoğraf 2: Şeyh Hunûd Zaviyesi'nin Kalıntıları



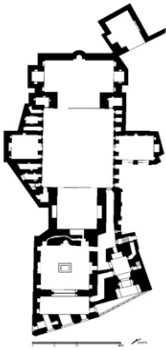
Çizim 4: Şeyh Zeyneddin Yusuf Zaviyesi Planı (Behrens-Abouseif'ten)



Fotoğraf 3: Şeyh Zeyneddin Yusuf Zaviyesi (Creswell'den)



Fotoğraf 4: Şeyh Zeyneddin Yusuf Zaviyesi'nde Türbe (Creswell'den)



Çizim 5: Sultan II. Baybars Hankahı Planı (Meinecke'den)



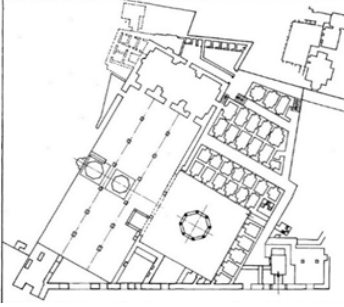
Fotoğraf 5: Sultan II. Baybars Hankahı Portali



Fotoğraf 6: Sultan II. Baybars Hanqahı, Kible Eyvanı (Mescit)



Fotoğraf 7: Sultan II. Baybars Hanqahı, Sufi Hücreleri



Çizim 6: Emir Şeyhu Hanqahı Planı (Behrens-Abouseif'den)



Fotoğraf 8: Emir Şeyhu Hanqahı, Ana Cephesinin Görünüşü



Çizim 7: Sultan Zahir Berkuk Hanqahı Planı (Behrens-Abouseif'den)



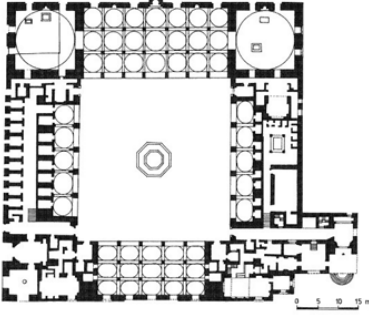
Fotoğraf 9: Sultan Zahir Berkuk Hanqahı, Genel Görünüşü



Fotoğraf 10: Sultan Zahir Berkuk Hanqahı Avlusu



Fotoğraf 11: Sultan Zahir Berkuk Hanqahı, Kible Eyvanı (Mescit)



Çizim 8: Ferec B. Berkuk Hanqahı Planı (Behrens-Abouseif'den)



Fotoğraf 12: Ferec B. Berkuk Hanqahı, Genel Görüntüsü



Fotoğraf 13: Ferec B. Berkuk Hanqahı Avlusu



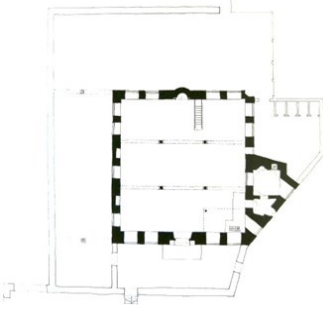
Fotoğraf 14: Ferec B. Berkuk Hanqahı, Türbe'nin Taş Süslemeleri



Fotoğraf 15: Yaşbak b. Mehdi'nin Matariye'deki Kubbeli Hankahı



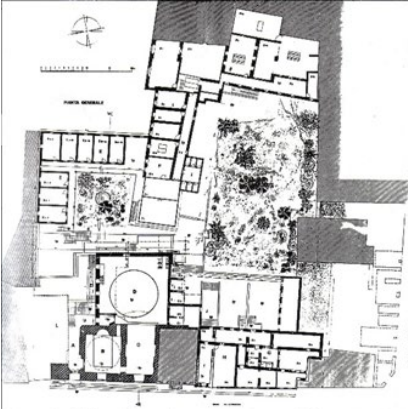
Fotoğraf 16: Yaşbak b. Mehdi'nin Hüseyiniye'deki Kubbeli Hankahı



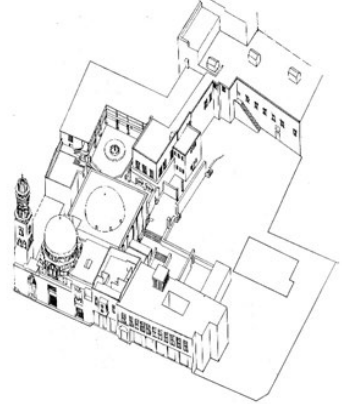
Çizim 9: Ribâtu'l-Eserü'n-Nebi Planı (Tüfekçioğlu'ndan)



Fotoğraf 17: Ribâtu'l-Eserü'n-Nebi, Genel Görünüşü



Çizim 10: Kahire Mevlevihanesi'nin Planı (Fanfoni'den)



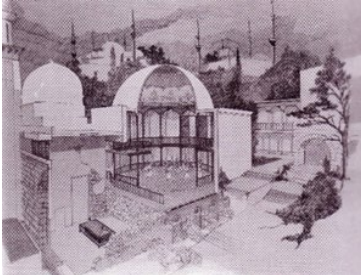
Çizim 11: Mevlevihanenin İzometrik Planı (Fanfoni'den)



Fotoğraf 18: Suyufiye Caddesi'nden Mevlavihane'nin Görünüüü



Fotoğraf 19: Mevlavihane'deki Türbe ve Minare



Çizim 12: Semahanenin Kesiti ve Görünüüü (Fanfoni'den)



Fotoğraf 20: Semahanenin Genel Görünüüü



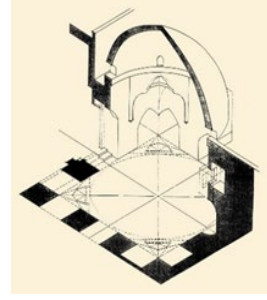
Fotoğraf 21: Semahanenin İçten Görünüüü



Fotoğraf 22: Semahanenin İÇ Mekânı



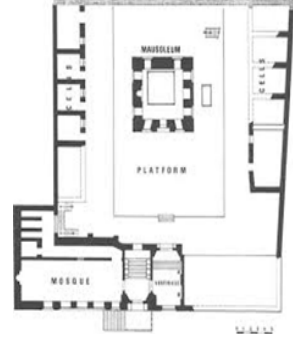
Fotoğraf 23: Mevlevihane'de Derviş Hücreleri



Çizim 13: Demirtaş Zaviyesi'nin Planı ve Kesiti (DİA'dan)



Fotoğraf 24: Şeyh Şahin Halveti Zaviyesi



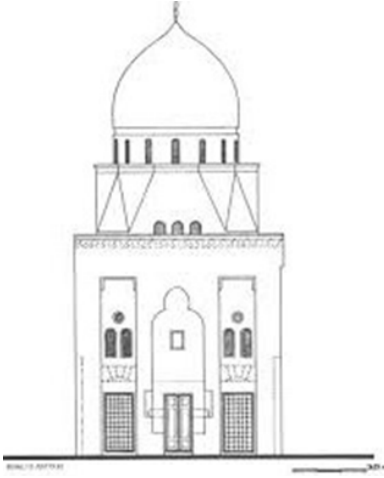
Çizim 14: Gülşeniyye Tekkesi Planı (Behrens-Abouseif'den)



Fotoğraf 25: Gülşeniyye Tekkesinin Genel Görünüşü



Fotoğraf 26: Gülşeniyye Tekkesinin Giriş Cephesi



Çizim 15: İbrahim Gülşenî'nin Türbesinin Cephesi (Behrens-Abouseif'den)



Fotoğraf 27: İbrahim Gülşenî Türbesinin Genel Görünüşü



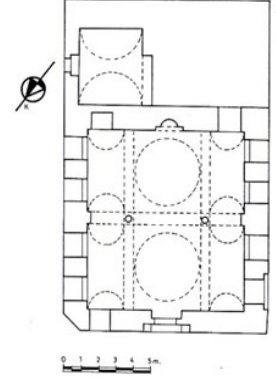
Fotoğraf 28: Gülşeniye Tekkesinin Mescit Bölümü



Fotoğraf 29: Gülşeniye Tekkesine Sonradan Eklenen Ceph Çeşmesi



Fotoğraf 30: Şeyh Hasan Rumi Zaviyesi



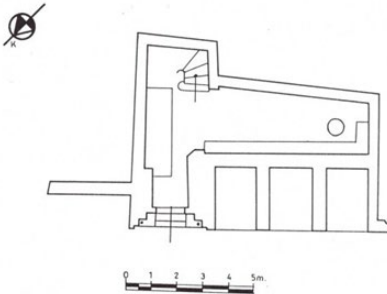
Çizim 16: Şeyh Hasan Rumi Zaviyesinin Planı (Öney'den)



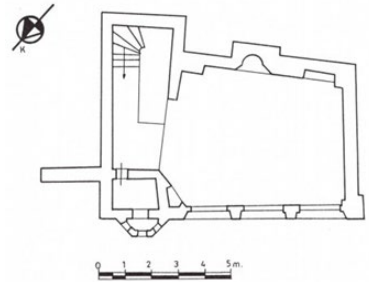
Fotoğraf 31: Şeyh Hasan Rumi Zaviyesinin İç Görünüşü (Meinecke'den)



Çizim 17: Abdurrahman Kethüda Zaviyesi Ana Cephesi (Samih'den)



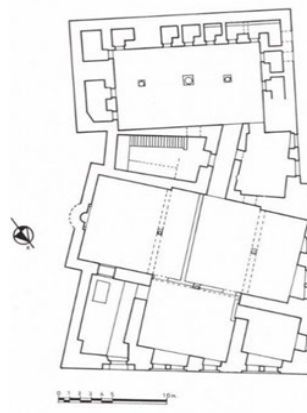
Çizim 18: Abdurrahman Kethüda Zaviyesi Zemin Kat Planı



Çizim 19: Abdurrahman Kethüda Zaviyesi Üst Kat Planı



Fotoğraf 32: Abdurrahman Kethüda Zaviyesi Kuzeybatı Cephesi



Çizim 20: Rufaiye Tekkesinin Planı



Fotoğraf 33: Rufaiye Tekkesinin Kuzeybatı Cephesi



Fotoğraf 34: Rufaiye Tekkesinin Portali



Fotoğraf 35: Rufaiye Tekkesinde Birinci Bölüm ve Mescit



Fotoğraf 36: Rufaiye Tekkesinde İkinci Avlu ve Derviş Hücreleri



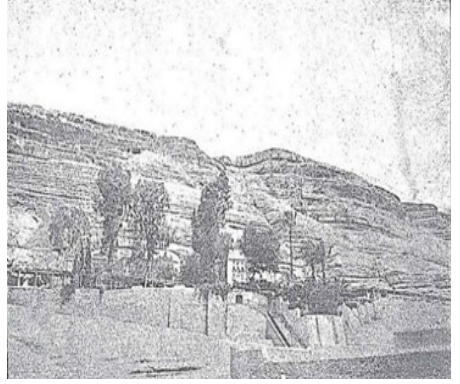
Fotoğraf 37: Rufaiye Tekkesinde Derviş Hücreleri



Fotoğraf 38: Arif Paşa Zaviyesinin Giriş Cephesi



Fotoğraf 39: Arif Paşa Zaviyesi Minaresi



Fotoğraf 40: Mukattam Tekkesi (Hasluck'tan Aktaran F. Köprülü)

ÂŞIK DÂİMİ'NİN ŞİİRLERİNE EKOLEŞTİREL BİR YAKLAŞIM*

An Ecocritical Approach to Âşık Dâimi's Poetry

Canser KARDAŞ**

Öz

Sanayi devriminden başlayarak günümüze kadar devam eden sanayi kuruluşlarının canlılar ve doğa üzerindeki olumsuz etkileri, insan kaynaklı çevre kirliliği, madenlerin yol açtığı kontrol edilemez doğa tahribatları, ekolojik dengenin bozulmasına yol açmaktadır. Bozulan ekolojik dengeye dikkat çekmek amacıyla ekoloji konusu, beşeri bilimlerin farklı dallarında yoğun olarak işlenmeye başlanmıştır. Doğayı koruma refleksi, edebi metin ve eleştiri ilişkisine ekolojiyi de katarak ekoleştiri akımını başlatmıştır. Son yıllarda tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de ekolojik yaklaşımları merkeze alan çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar farklı disiplinlerin araştırma alanına dönüşmüş durumdadır.

Âşık Dâimi 20. yüzyılda yaşamış kendine has özellikleri olan önemli âşıklar arasında yer almaktadır. Çalışmada Dâimi'nin kızı Yadigar Aydın Orhan tarafından hazırlanıp yayımlanan Âşık Dâimi Hayatı ve Eserleri adlı kitap esas alınarak şiir metinleri seçilmiştir. Âşık Dâimi'nin yazdığı şiirlerden yola çıkılarak doğaya yaklaşımının tespiti amaçlanmıştır. Ekoleştirmenin farklı çalışma perspektifleri esas alınarak şiirleri arasında tabiatla ilgili olduğu düşünülen dörtlükler seçilmiş ve çeşitli değerlendirmelerde bulunulmuştur. İncelenen şiirler esas alındığında Dâimi'nin doğrudan ekolojik kaygı ile şiir yazdığını söylemek oldukça güçtür. Bu kaygıların yaşadığı dönemle ilgili olarak halk şiirine girmiş olması ihtimali çok düşüktür. Ancak, doğaya ve doğanın içinde barındırdığı canlı, cansız varlıklara karşı beslediği sevgi, doğaya yaklaşım biçimi ve doğayla iç içe olan Alevilik inancından dolayı kendisini doğanın bir parçası olarak görmesi görüşünün ekoleştiri açısından incelenmeye değer olduğu kanısına varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ekoleştiri, Âşık Dâimi, Halk Şiiri, Ekoloji, Doğa.

Abstract

Starting from the industrial revolution, the negative effects of industrial establishments on living things and nature, human-induced environmental pollution, and uncontrollable destruction of nature caused by mines have caused the deterioration of the ecological balance. To draw attention to the deteriorating ecological balance, the subject of ecology has started to be discussed intensively in different branches of fine arts. The reflex of protecting the environment initiated the ecocriticism movement by adding ecology to the relationship between literary text and criticism. With the growing worldwide interest in ecocritical studies, many studies centered on ecological approaches in Turkey, too. These studies have turned into research areas of different disciplines.

Âşık Dâimi is one of the critical âşıks (folk poet-singer) who lived in the 20th century and had his original characteristics. In the study, poetry texts were selected based on the book called Âşık Dâimi Hayatı ve Eserleri (Âşık Dâimi's Life and Works), which was prepared and published by Yadigar Aydın Orhan, the daughter of Dâimi. Concerning the poems written by Âşık Dâimi, it was aimed to determine his approach to nature. Various evaluations have been made by choosing quatrains

* Geliş Tarihi: 18.04.2021, Kabul Tarihi: 19.06.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.004

** Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, kardascanser@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8557-8706>.

thought to be related to nature among his poems, grounded on working perspectives of ecocriticism. When the poems examined are considered, it is difficult to say that Dâimi wrote poems with direct ecological concern. It is improbable that these concerns entered the folk poetry regarding the period he lived. His love for nature and the living and non-living beings it hosts, his way of approach to nature, and his view of himself as a part of nature due to his Alevi faith intertwined with nature are worth examining in terms of ecocriticism.

Keywords: Ecocriticism, Âşık Dâimi, Ecology, Folk Poetry, Nature.

1. Giriş

İnsanın doğayla etkileşimi öncelikle doğanın dayattığı şartlara uyum, daha sonra doğayla mücadeleye dönüşme ve en nihayetinde de doğayı kendine uydurma şekline dönüşmüştür. İnsan ve doğanın bu ilişkisi sanayi devriminden sonra doğada büyük tahribatlara yol açmış ve sadece insanlık için değil bütün dünyanın varlığı için bir tehlikeye dönüşmeye başlamıştır. Doğanın kendini yenileme döngüsü de son araştırmalara göre yetmemekte ve ekolojik denge bozulmaya devam etmektedir. Tüm bu olumsuzluklar farklı disiplinlerde dile getirilmeye başlanmış ve ekolojik dengeye karşı bir farkındalık oluşturmaya dönüşmüştür.

20. yüzyılın sonlarından başlayarak sürekli bir gelişim gösteren İngilizcede “*ecocriticism*” diye adlandırılan edebiyat eleştirisi, Türkçeye “ekoeleştir” ve “çevreci eleştiri” adlandırmalarıyla girmiştir. Ekoeleştiri “Edebiyat ve kültür metinlerini çevreci bir bakış açısıyla yorumlayan, edebiyat ile çevre, ekoloji ile kültür arasındaki ilişkileri inceleyen akım” şeklinde tanımlayan Oppermann canlı ve cansız varlıkların birbirleriyle olan iletişimini konu edinen eserlerdeki dil kullanımlarının, ifade biçimlerinin, yaklaşım ve tasvir biçimlerinin ekoeleştirisinin başlıca konularını oluşturduğunu belirtir (Opperman, 2012: 9). Ekoeleştir, edebiyatın estetik yönünden ziyade ekolojik dengeyi gözetken yaklaşımları, doğayı koruma kaygısı ya da güdüsünü ön planda tutan çalışmaları dikkate alır. Bu açıdan bakıldığında Arıkan, ekoeleştirisinin iyi eser kötü eser ayırımıyla ilgilenmediğini, edebi eserde çevre bilincinin oluşma süreciyle ilgilendiğini belirtir (Arıkan, 2011: 47).

Refah ve ekonomik kaygıların etkisiyle endüstri ve teknoloji alanlarında ilerlemeler gerçekleşirken çevreci düşünce arka plana atılır. Edebiyat yoluyla çevresel kirliliklerin, felaketlerin, krizlerin insanlar tarafından fark edilmesi ve bu sayede çevre bilincinin insanlara kazandırılması hedeflenmektedir (Ayaz, 2014: 287). Çevre bilincinin önemini vurgulayan ekolojik eserler veya propagandalardansa bu bilincin edebi metinlerin içinde sunulmasının daha kalıcı ve güçlü etki bırakacağı düşünülmektedir.

Ekoeleştirisinin konusu oldukça geniştir. Çevreyi, doğayı, kısaca ekolojiyi ilgilendiren her konu ekoeleştirisinin çalışma alanında yer alır. Ekoeleştirisinin çerçevesini sadece çevre olarak düşünmemek gerekir “hayvan ve bitkilere insan olarak bakış açımızın irdelendiği tüm edebi ve kültürel metin çalışmaları, kuramsal olarak ve uygulamada ekoeleştirisinin kapsamına” (Ağın Dönmez, 2012: 293) girer. Doğanın

durumunun yanında insanlığın doğaya ve diğer varlıklara yaklaşımı da ekoeleştirelinin çalışma alanı içerisinde değerlendirmek gerekir.

Doğası itibariyle disiplinlerarası bir çalışma alanı olan ekoeleştiri, 1960'larda ortaya atılmış, 1990'lı yıllarda tüm dünyada bilinen uluslararası bir akıma dönüşmüştür. Başlangıçta edebiyat merkezli olan ekoeleştiri çalışmaları önce doğayı merkeze alan ve doğa adına, daha sonra toplum merkezli kuramsal çalışmalara yönelmiş, günümüzde bu iki yönelmeye ek olarak dünyayı tehdit eden her eylem çalışma kapsamına alınmıştır (Özdağ, 2014: 38-41). Fosil yakıtların sanayide ve ısınmada yoğun olarak kullanılmasından oluşan hava kirliliği, insanların çevreyi aşırı kirletmesi, küresel ısınma, aşırı nüfus artışı, genetiği değiştirilmiş organizmaların (GDO) besinlerdeki oransal artışı, biyolojik çeşitlilikteki azalış, savaşların yarattığı tahribatlar, yoksulluğun toplumların tabanlarına iyice yayılması, sınıf-ırk-cinsiyet ayrımlar ve bunların sonucunda oluşan kötü durumlar tüm dünyayı tehdit eder duruma gelmiştir. Bu olgulara edebi eserlerde yer verme ve bunlara nasıl yer verildiğini inceleme ekoeleştirelinin çalışma alanları arasında yer almaktadır. Tüm dünyayı ilgilendiren çevresel sorunlar, ekolojik çalışmaları disiplinler-arası bir alan haline getirmiştir. Eleştirel ekolojik çalışmalar sosyal bilimlerde ve kültürel alanda yeni çalışma alanları ortaya çıkarmıştır (Özdemir, 2019: 4). Ekolojik çalışmalar mimarlık, müzik, edebiyat, folklor, sosyoloji gibi farklı alanların çalışma sınırlarına girmiştir.

Türkiye'de tabiat ve edebiyat ilişkisini irdeleyen yazılar ekoeleştiri akımından öncesine dayanır. Tabiat ve edebiyat ilişkisinin farklı açılardan değerlendirildiği çalışmalar 1940'lı yıllara götürülebilir (Boratav, 1945: 8). Şükrü Elçin (1993) tarafından hazırlanan ve bünyesinde Sadık Tural, Ahmet Edip Uysal, Sabri Esat Siyavuşgil ve Abdulhak Şinasi Hisar'ın yazılarının yer aldığı *Türk Edebiyatında Tabiat* adlı eserde her ne kadar ekoeleştiri kavramı doğrudan kullanılmamışsa dahi insanların doğaya verdiği zarar ve insanın doğayla olan etkileşimi incelenmiştir. Ayrıca eserde insan doğa etkileşimini ön plana çıkaran farklı edebiyat geleneklerinden seçilmiş çok sayıda örnek metin de verilmiştir. Bunların dışında Türkiye'de son yirmi yılda farklı disiplinlerden ekolojik kaygıları gözeten çok sayıda çalışma yapılmıştır. Serpil Opermann (2012) editörlüğünde hazırlanan *Ekoeleştiri Çevre ve Edebiyat* adlı eser farklı yaklaşımların anlatıldığı sekiz bölümden oluşmaktadır. Ufuk Özdağ (2017) tarafından hazırlanan *Çevreci Eleştiriye Giriş* adlı çalışma konuyu genişçe ele almıştır. Adil Çelik ve Altuğ Ortakçı (2019) editörlüğünde hazırlanan *Ekoeleştiri Folklor ve Edebiyat İncelemeleri* adlı eserde on bir makale bulunmaktadır. Eserde yer alan çalışmalardan İteriş Yıldırım *Uygulamalı Halk Bilimi Yaklaşımının Ekoeleştiri Alanında Kullanımı ve Bir Uygulama Önerisi*, Uğur Başaran *Aşık İsmetî'nin Şiirlerindeki Hayvan Kullanımı Üzerine Ekoeleştirel Bir Değerlendirme*, Altuğ Ortakçı *Halk Türkülerinde Ekolojik Kaygı*, Adil Çelik *Dede Korkut Anlatılarından XXI Yüzyıla Avcı Folklorundaki Süreklilik ve Dönüşlerin Ekoeleştirel Bir Analizi*, Emine Çakır *Halk Bilimine Korumacı Bir Yaklaşım Önerisi: "Ekofolklor"* başlıklı yazılar doğrudan halk edebiyatını ilgilendirmektedir. Edebiyat sahasındaki çalışmalar

daha çok modern metinler üzerinde yoğunlaşmakla beraber az sayıda da olsa halk edebiyatının da metinleri üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Sadece halk edebiyatı metinleri üzerine ekoeleştiriyi merkeze alan kitap hacminde müstakil bir çalışma henüz yapılmamıştır. Yapılan çalışmalar makale veya kitap bölümü şeklindedir. Turgay Kabak'ın (2018) *Dadaloğlu'nun Şiirlerine Ekoeleştiril Bir Yaklaşım*, M. Abdulbasit Sezer ve Mustafa Yiğitoğlu'nun (2019) *Âşık Veysel'in Şiirlerine Ekoeleştiril Bağlamında Bir Yaklaşım* ve Uğur Başaran'ın (2019) *Âşık İsmet'i'nin Şiirlerindeki Hayvan Kullanımı Üzerine Ekoeleştiril Bir Değerlendirme* başlıklı çalışmaları âşık şiirine doğrudan ekoeleştiril yaklaşan üç çalışmadır. Sadece âşık edebiyatı değil bir bütün olarak halk edebiyatı pek çok yönüyle doğayla iç içedir. Bu iç içelik ilk bakışta pastoral bir hava gibi görülse de metinler incelendiğinde doğanın en canlı haliyle ve doğanın bir parçası olduğumuz hissini uyandıran çok sayıda motifle karşılaşırız.

Halk edebiyatı metinlerinin büyük bir kısmı yazıldığı döneme bakılmaksızın doğadan unsurlar barındırır. Bu unsurlar doğrudan doğanın kendisi veya bitki ve hayvanlar olabilmektedir. Halk edebiyatında çiçek ve hayvanların kimi zaman sembolik olarak kimi zaman da doğaya ait bir varlık olarak yer aldığı görülür. Halk edebiyatı metinlerinde yer alan bu unsurlar doğrudan ekolojinin korunması kaygısıyla yazılmamış ancak bu algı günümüzde değişmeye başlamıştır. Bunun bir neticesi olarak bütünsel bakıldığında şairler bazen doğayı ve içinde barındıklarının kutsallığını ön plana çıkararak bazen de onları bir estetik unsur şeklinde değerlendirerek eserlerinde doğaya yer verirler.

Ekoeleştiriden bağımsız düşünemeyeceğimiz geleneksel ekolojik bilgi, toplumların yaşadıkları bölgeye bağlı, yüzyıllarca oluşturdukları kolektif bilgi sonucu oluşan inançlarla yoğrulmuş geleneksel bilgi olarak değerlendirilebilir. Ekolojinin korunması ile toplumsal tabu ve yasaklar arasında bir ilgi vardır. Doğadan tamamen kopmamış topluluklarda tabiat kültürü temelli inançların, su kaynaklarıyla ormanların korunmasını istemesi ve bazı hayvan türlerinin avlanmasını yasaklaması onların korunmasını sağlamaktadır (Yolcu ve Aça, 2019: 867). Yakın tarihte buna örnek olabilecek somut örnekler yaşanmıştır. Alevilik inancında hayvanların korunması gerektiği güdüsü farklı zamanlarda basına çok defa yansımıştır. Bu kapsamda Tunceli Aleviliğinde kutsal bir hayvan olarak değerlendirilen dağ keçisi için açılan av ihalelerine karşı çok ses getiren tepkiler gösterilmiş ve bu tepkiler yöre halkı açısından olumlu sonuçlar doğurmuştur. En nihayetinde av ihaleleri iptal edilmek zorunda kalınmıştır (URL1).

Günümüzde büyük kütleleri bir mekânı (yeşil alan-kutsal mekân) korumak üzere bir araya getirmek, birçok zorluk taşıdığından ve yasal yaptırımlarından dolayı çeşitli sıkıntılara neden olabilmektedir. Bunun yerine Garrard'ın "Modern karşıtı ekoeleştirilenlerin gözbebeği olan yerel toplulukların yerini, çevre meseleleri de dâhil olmak üzere, ortak çıkarlar etrafında bir araya gelen 'sanal' topluluklara bırakmıştır" (Gerrard, 2017: 244) şeklindeki ifadesi yerini bulmakta ve bu tür etkinlikler daha etkili olmaktadır. Bu duruma bir örnek, kutsal bir mekân olarak kabul edilen Munzur

Baba gözelerinin peyzaj düzenlemesinde yaşanır. Peyzaj düzenlemesinden olumsuz etkileneyeceği anlaşılan Munzur Baba su kaynağının korunması amacıyla yerel yönetime karşı tepki gösterilmiş ve geçici de olsa inşaat çalışmalarının durdurulması başarılmıştır (URL2). Dağ keçileri için düzenlenen av ihalesi ile Munzur Baba su kaynağı peyzaj düzenlemesi olaylarının temeline baktığımızda inanca bağlı geleneksel ekolojik bilginin yattığı ve inanca bağlı bir koruma refleksi geliştiği görülür. Benzer şekilde Sovyetler Birliği'nde yerel inançları ilgilendiren mekanların veya kutsal kabul edilen suların barajlarla tehdit edilmesi büyük isyanlara yol açmıştır (Klubnikin vd., 2019: 276). Kutsal mekanların korunmasının altında ekolojik bir çaba olmasa dahi elde edilen sonuç ekolojik bir korumadır.

Geleneksel ekolojik bilgiye sahip halk şairleri, yaşadıkları döneme bakılmaksızın doğanın pek çok özelliğini şiirlerinde motif olarak kullanmışlardır. Bu kullanım biçiminde yaşadığı ve yetiştiği çevre, sahip olduğu inanç ve bunların yarattığı imge dünyası etkili olmaktadır. Tüm bunlara rağmen halk şairlerinin ekolojik kaygıyı esas alarak şiir yazdıklarını iddia etmek yanlış sonuçlara götürecektir. Boratav, “halk şairlerinin tabiatı tabiat olarak değil, insan duygularının çerçevesi, hayallerinin ve hislerinin hareket noktası, hatıraları canlandırma vesilesi, nihayet benzetme ve karşılaştırma unsurları” olarak değerlendirmek gerektiğini belirtmekte ve ancak köylü birisinin doğaya bu derece hâkim olabileceğini (Boratav, 1945: 11-12) iddia etmektedir. Buna bakarak tüm âşıkların doğayı şiirlerinde işlemelerinin temel gerekçesini köylülükle ilişkilendirmek çok zordur. Günümüz koşullarında tüm âşıkları köylü olarak addetmek doğru bir yaklaşım olmayabilir. Yirminci yüzyılın sonlarında yaşanan teknolojik gelişmeler toplumlarda yaşam biçimini, aynı anda dünyadaki sorunlardan haberdar olma gibi pek çok açıdan köyle kent arasındaki uçurumu büyük oranda kaldırmıştır. Bu açıdan bakıldığında günümüz âşıklarının çevre konularından haberdar olmaları ve buna dair kaygılarını şiirlerinde dile getirmeleri beklenebilir. Gelenekte kent merkezli yetişen çok sayıda âşığın da bulunduğunu belirtmekte yarar vardır. Ancak halk şairleri halk arasında yetiştiklerinden doğayla daha fazla iç içe olmuşlar ve doğa motifleri doğal olarak şiirlerine daha fazla yansımıştır.

İnsanın doğanın bir parçası olduğu bilinen ve kabul edilen bir gerçektir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Dâimi'nin şiirlerinden verilen örneklerde de bu durum rahatlıkla gözlemlenebilir. Bu çerçevede çalışma, ekoeleştirelin farklı yaklaşımlarından yararlanarak Âşık Dâimi'nin seçili şiirlerinde doğanın nasıl ele alındığını incelenip insanın aslında doğanın bir parçası olduğunu tartışmaktadır. Âşık Dâimi'nin doğaya yaklaşımı şiirlerinden seçilen örnekler esas alınarak değerlendirilmiştir.

2. Dâimi'nin Yaşamı ve Edebi Kişiliği

Asıl adı İsmail Aydın olan Âşık Dâimi¹ 1932 yılında İstanbul'da doğmuştur. Emir Kalkan, *20. Yüzyıl Türk Halk Şairleri* adlı eserinde doğumunu 1912 olarak kaydetmiştir (Kalkan, 1991: 145)². Dâimi, önce Tercan'a taşınmış oradan Kangal,

tekrar Tercan ve İstanbul arasında hayatını geçirmiştir. Yedi çocuklu ailenin üçüncü çocuğu olan İsmail Aydın henüz çocuk yaşında dedesinden saz derslerini almaya başlamıştır. Rüyada bade içerek Dâimi mahlasını aldığını ve yedi ulu ozan kervanına katıldığını belirtmiştir (Aydın Orhan, 1999: 7).

Âşık Dâimi çok gezen bir âşıktır. Yurtiçinde ve yurtdışında çok sayıda halk konserine katılmıştır. Uzun süre TRT’de çalışmış ve türküler icra etmiştir (Tenekeci, 2019). 1960 yılında babasının trafik kazasında hayatını kaybetmesiyle dedelik vazifesini yapmaya başlamıştır (Fırat, 2019: 51). Dedelik kimliğinden dolayı farklı yöreleri dolaşarak cem törenlerine katılmıştır. Özellikle Avrupa’da verdiği halk konserlerinde yurt sevgisini ön plana çıkaran türküler söylemiştir. Şiirleri incelendiğinde memleket özlemine ve sevgisini dile getiren çok sayıda şiir yazdığı da görülmektedir. Onun yurt sevgisi tüm ülkeyi kapsar.

Kızı Yadigar Aydın Orhan, Âşık Dâimi’nin doğrudan bir ustası olduğunu belirtmemiş ancak Âşık Veysel, Âşık Ali İzzet, Dursun Cevlani, Davut Sulari’den hem etkilendiğini hem de onları sevdiğini belirtmiştir (Aydın Orhan, 1999: 7). Emir Kalkan ise Dâimi’nin on yaşında Davut Sulari’ye kapıldığını belirtmiştir (Kalkan, 1991: 145). Daha sonra yapılan çalışmalarda ise ustasının dedeleri olduğu anlaşılmıştır (Fırat, 2019: 44).

Âşık Dâimi üzerine yapılan ilk çalışma, 1999 yılında kızı Yadigar Aydın Orhan tarafından yayınlanmış olan ve tüm şiirlerinin yer aldığı “*Âşık Dâimi Hayatı ve Eserleri*”dir. Yadigar Aydın Orhan’ın hazırladığı kitapta dört yüzün üzerinde şiir yer almaktadır. Ancak bin civarında şiir yazdığı, 12 Eylül 1980 darbesi zamanında baskılardan dolayı eşinin tüm ısrarlarına rağmen maalesef şiirlerini yakıtığı bildirilmiştir (Aydın Orhan, 1999: 9; Zaman, 2008: 17). Dâimi üzerine yapılan ikinci çalışma ise Süleyman Zaman tarafından “*Derinliklerin Ozanı Âşık Dâimi Yaşamı, Felsefesi ve Şiirleri*” adıyla yayımlanmıştır. Zaman, çalışmasında Dâimi’nin hayatı, yaşam felsefesi ve eserleri üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Tayfun Tenekeci, Dâimi’nin TRT repertuarında bulunan türkülerin müzikalleri üzerine 2019 yılında “*TRT Repertuarındaki Âşık Dâimi Türkülerinin Müzikal Analizi*” adıyla, Adnan Erhayat Fırat da “*Âşık Dâimi ve Âşık Edebiyatı’ndaki Yeri*” adıyla yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. Dâimi’nin Alevi kimliği ön planda olduğu ve aynı zamanda Dede’lik yaptığından 2011 yılında onun adına Hacı Bektaş Veli Kültür Derneği tarafından Âşık Dâimi Anısına 2. Uluslararası Halk Ozanları Hacıbektaş Buluşması adlı geniş kapsamlı bir anma düzenlenmiştir. Bu etkinlik 2012 yılında kitap olarak basılmıştır.

Dâimi şiirlerinde hangi konuyu işlerse işlesin Alevilik inancını esas alan unsurlar ağır basmaktadır. Özellikle tasavvuf konulu şiirlerinde Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, İmam Rıza, Pir Sultan, Hacı Bektaş sevgisi ön plana çıkmaktadır. İnançın ön planda olduğu şiirler dışında, her türlü toplumsal ve siyasal konular, geri kalmışlık, yurt sevgisi, memleket özlemi, mezhep çatışmaları, Kore ve Kıbrıs savaşları gibi konuları ele almıştır.

Âşık, şiirlerinde Aleviliğin ve Bektaşiliğin geleneksel konularını işlemekle birlikte döneminin toplumsal sorunlarından da uzak durmamış ve bunları farklı şekillerde dile getirmiştir. Doğunun kalkınması, yoksulluk ve sosyal düzeni eleştiren ifadeleri yoğunlukla şiirlerinde kullanmaktadır. Bu dönüşümü “zihinsel inşanın” uzantısı olarak değerlendiren Taşğın, Alevi-Bektaşî edebiyatının temel türü olan nefeslerdeki içerik ve tanım değişikliğinin günümüzde Aleviliğin aldığı seyri gösterdiğini belirtmektedir (2003: 30). Dâimi'nin Alevi ve Bektaşî inançlarının geleneksel konularının dışına çıkarak, diğer meselelere şiirlerinde daha çok yer vermesi yirminci yüzyılda yaşanan köklü toplumsal değişimlerden bağımsız düşünülemez.

Alevilikte inanç merkezli tartışmalı konular yirminci yüzyılın ortalarından başlanarak günümüze kadar gelen ve her dönem yenilerini de eklemeyerek sorun şeklinde gün yüzüne çıkmış/çıkma devam etmektedir. Sorun olarak görülen bu konular kurumsallaşma, yeni döneme uygun yapılanma, genç kuşakların uzaklaşması, ocak sistemi, şehirleşmeden kaynaklanan sorunlar gibi başlıklardan oluşmaktadır (Gül, 2019: 38). Bu sorunlar gün yüzüne çıkarken yeni nesil inançtan uzaklaşmakta ancak inanca bağlı güçlü bir kimlik aidiyeti oluşmaktadır. Alevi Kültür Enstitüsü'nün hazırladığı raporda (2013) sözü edilen sorunlarla beraber çeşitli öneriler de sunulmuştur. Sözü edilen temel sorunlara ek olarak Aleviliğin büyük oranda kuşaklararası aktarımını da sözlü kültür yoluyla yapması çeşitli sıkıntılara yol açmaktadır. Azar, Anadolu Aleviliğinin tarihsel ve sosyal koşulların doğal bir sonucu olarak kuşaklararası her türlü aktarımın sözlü olduğunu belirtmektedir (2013: 77). Bu sebeple yazılı kültüre bağlı olmayan her türlü uygulamanın dönemin şartlarına göre değişime açık olduğu muhakkaktır. Sözlü kültürün sürekli yeni şartlara göre değişmesi ve yeni kültür ortamlarına da ayak uydurması geleneksel olarak devam eden Alevilik şiirinin konularını da büyük oranda etkilemiştir. Alevi ve Bektaşî edebiyatında özellikle şiirde 1960'lı yıllardan sonra otoriteye karşı siyasallaştığı ve yaşanan bu değişimin “yeniden yaratım” olarak düşünüldüğü görülmektedir (Taşğın, 2003: 36). Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş çoğunlukla uzun sürelerde gerçekleşmektedir. Sözlü kültürün yazılı kültüre evrilmesi için kısa denilebilecek bir sürede Alevilikteki büyük değişim 1960 ve 1980 yılları arasına denk gelmektedir. Bu dönemin politik olayları ve sol düşüncenin Aleviler arasında yaygınlığının etkisiyle geleneksel Alevi şiirinde de tıpkı yaşamda olduğu gibi ani değişimlere yol açmıştır. Bu değişimi somut olarak Davut Sulari, Âşık Ali İzzet, Dursun Cevlânî, Hüseyin Çırakman, Mahzuni Şerif, Âşık Zamanî ve Dâimi gibi âşıkların şiirlerinde görmek mümkündür. Bu âşıkların bir kısmının şair kimliklerinin yanında Dedelik kurumunu da temsil etmeleri Alevi toplumunu her açıdan büyük bir dönüşüme hazırlayacak derecede etkilemiştir. Bu anlamda çalışma yüzyıllardır süregelen gelenekselleşmiş konulara eklenen yeni konuların da yeni perspektifler ışığında incelenmesi gerektiği düşüncesiyle hazırlanmıştır.

3. Dâimi'nin Şiirlerinin Ekoeleştirel Analizi: Doğa ve İnsan

Dâimi'nin şiirlerinde hem toplumsal hayatı hem de doğal hayatı en canlı şekliyle görmek mümkündür. Dâimi, toplumsal konuları işlediği şiirleri bir yana bırakılırsa konu ayrımı yapmaksızın şiirlerinin çoğunda doğadan kesitlere yer vermiştir. Âşığın şiirlerinde insan, doğanın sahibi veya hükmedeni değil bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğaya bakışı insan merkezli olmadığından doğayı insanın hizmetinde görmez aksine insanı doğanın bir parçası olarak görür. Bu yönüyle âşık ekomerkezci bir yaklaşıma sahiptir. Dâimi şiirlerinde doğayı veya doğanın bileşenleri olan hayvan ve bitkilere ekolojik kaygılarla yer vermemiştir ancak doğaya bakışı inanç bağlamında da olsa ekomerkezli bir bakış olarak değerlendirilebilir. Şiirlerinde kimi zaman bir metafor kimi zaman da gerçek yaşamdaki rolleriyle yer vermiştir. Ekolojik kaygılarla olmasa dahi bitkilere, doğaya, hayvanlara çektiği dikkat, ekoeleştiri açısından şiirleri incelenmeye değer kılmaktadır. Ayrıca âşığın sahip olduğu inancının da etkisiyle yazdığı bazı şiirlerde evrensel bütüncül yaklaşımı doğrudan ekoeleştiriye ilgilendiren özelliklere sahiptir.

Dâimi'nin doğayla ne derece iç içe olduğunu anlamak için şiirlerinde ismi geçen hayvanları görmek doğaya bakışı hakkında fikir vermektedir. Şair şiirlerinde geçen hayvanlarla ekosistemdeki davranışlarına uygun rollerde benzetmeler kurmuştur. Şiirlerde metafor olarak ya da doğrudan gerçek rolleriyle tilki, kuzu, kurt, bülbül, turna, telli turna, keklik, şahin, ceylan, ahu, arı, kuş, kuzgun, Arap atlar, tay, ceylan, aslan, kumru, baz, manda, öküz, karga, sinek, tavşan, ördek, keçi, fil, tazi, güvercin isimleri karşımıza çıkmaktadır. Bu hayvanların şiirde yer bulması çoğunlukla doğada bulunma zamanı, mekânı ve doğadaki rollerini esas almaktadır. Bülbülün kullanımı çok yoğundur ve farklı şekillerdedir. Diğerlerinden farklı olarak bülbül hayvan kimliğinden ziyade bir imgedir. Diğer hayvanların şiirde yer bulması ise çoğunlukla doğada bulunma zamanı, mekânı ve doğadaki rolünü esas almaktadır.

Edebiyat geleneklerinde çokça faydalanılan çiçek isimleri Dâimi'nin şiirlerinde de karşımıza çıkar. Şiirlerinde gonca, gonca gül, gül, servi, menekşe, mor menekşe, leylak, kekik, yavşan, çiğdem, nergis, lale gibi çiçek/bitki adları çoğunluk kazanmaktadır. Gonca ve gül en çok kullandığı çiçek adlarıdır. Diğer çiçekler de doğada bulunduğu şekilleriyle tasvir edilmektedir. Kekik kokusuyla, lale narinliğiyle yavşan tavşan için bir besin oluşuyla şiirlerinde yer almaktadır. Dolayısıyla çiçeklerin bir kısmı imge olarak kullanılmaktayken geri kalanları ise doğanın bir parçası veya bütünü bir parçası olarak kullanılır.

Âşık, idealize edilmiş pastoral bir hava barındıran dağ, vadi, ova, nehir, dere, yayla, bağ, bahçe gibi görünüşleri de kullanmıştır. Fırat Suyu, Munzur Suyu, Ağrı Dağı, Tercan Dağı gibi coğrafik şekilleri doğanın parçaları olarak ele almış ve şiirlerinde oldukça fazla yer vermiştir. Dilşa Deniz, Dersim Alevliği için doğadaki varlıklara insanı da dâhil edip anlamlar yükleyerek saygı sınırları içinde doğayla uyumlu bir inanca dönüştüğünü bunun sonucunda yaşam hakkının sadece insanın değil tüm canlıların olduğunu kabul eden bir inancın gelişip süreklileştiğini (Deniz,

2016: 6) belirtir. Bu durum âşığın şiirlerinde insanın doğayla harmoni içinde olduğu bir bütünlük arz etmektedir. Dâimi'nin şiirlerinde Tercan Dağı, Munzur Suyu gibi varlıklara bazen pastoral bir renk bazen de manevi bir anlam yüklemesi bunları kutsal gördüğü hissini uyandırmaktadır.

Dünyanın bir bütün olduğu ve bütün varlıkların birbirlerini tamamladığı inancı pek çok şiirinde karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, daha çok âşığın sahip olduğu Alevilik inancıyla ilgili olduğu düşünülmektedir. Seçilen şiirlerin derin ekoloji kaygısıyla yazılmış şiirler olduğunu söylemek oldukça güçtür. Ancak âşığın doğaya temel yaklaşımı derin ekolojiyle büyük oranda örtüşmektedir. Âşık, aşağıdaki beyitte evreni bir cevher olarak görmekte ve kendisini de bütünün bir parçası olarak değerlendirmektedir. Ancak tüm cismin parçası olduğunu herkes anlayamaz. Şair, anlayanlara âşık olduğunu belirtmektedir.

Mevcut olan cümle varlık bir maddenin cevheridir

Bu aşkın gerçək sırımına erenlerin aşkıyım (Aydın Orhan, 1999: 130).

Dâimi neredeyse tüm şiirlerinde insanı dünyadaki her varlığın bir parçası olarak değerlendirir. Dâimi'ye göre insan, canlı ve cansız hiçbir varlıktan üstün değildir. İnsanı, diğer canlı veya cansız varlık ayrımı yapmaksızın üstün göstermemiştir. Aşağıdaki iki dörtlükte görüldüğü üzere mana dünyasında evrenle bütünleştiğini bunun sonucunda da her maddede kendisini gördüğünü belirtir. Kate A. Berry bir makalesinde nehirleri, denizleri, okyanusları, çayları ve dereleri yeryüzündeki tüm insanların ve canlı organizmaların “orta bedenindeki” damarları olarak göreyerek suyu bu damarlarda akan suya benzeterek (aktaran Şahingil, 2012: 252) suyun insan için ne denli önemli olduğunu vurgulamıştır. Şahingil, insan yaşamı için vazgeçilmez bir madde olan suyun insanı doğrudan etkilediğini, onun davranışlarını veya ruh halini değiştirdiğini belirtmektedir (Şahingil, 2012: 266). Sami, Alevilik inancında suyun kutsal sayıldığını bunun için de suyun mümkün olan en az düzeyde kullanılması gerektiği, kirletilmesinin günah sayıldığı buna bağlı olarak da su kaynaklarının kutsal ve uğurlu sayıldığını (Sami, 2013: 175) ifade eder. Dâimi şiirlerinde Munzur Suyu'na veya Fırat Nehri'ne bu gözle bakmaktadır. Şiirlerinde dere, nehir, deniz veya buhar olarak bulunmasının dışında suyu varlığın bir şekli olarak kabul etmiştir. Tasavvufta sonsuzluğun simgesi olan denizin içinde bir damla olduğunu, bu damlanın da bütün evreni barındırdığını belirtmektedir. İkinci dörtlükte hem devriyeyi hatırlatan ifadeler bulunmakta hem de ham bir kişinin ilim yolculuğundaki dönüşümünü sembolik bir dille ifade etmiştir.

Nice kabdan kaba boşaldım doldum

Karıştım denize deniz ben oldum

Damlanın içinde evreni buldum

Yine benden bana getirdi beni

Buhar oldum yağdım yağmurlarınan

Toprağa karıştım çamurlarınan

Piştım fırınlarda hamurlarınan

Üstadım sofraya yatırdı beni (Aydın Orhan, 1999: 92).

Dâimi, insan eliyle beslenip çoğalan hayvanların gıda sektöründe henüz olgunlaşmadan tüketime yönlendirilmesini bir kayıp olarak değerlendirir. Bir kuzu etinin tazeliği, cazibesi kısa süreli kâr getirebilir ancak uzun vadede bakılınca kuzunun koyuna dönüşmesiyle beraber üreme sonucu hayvan sayısındaki artış, elde edilecek süt, sanayide derisinden, tarımda gübresinden faydalanma gibi ekonomik yararlar sağlayacaktır. Bilinçli bir kıyım söz konusu olduğundan şairce verilen tepki, doğanın dengesinin korunması için bir kaygı olarak değerlendirilebilir. Şiirde elde edilebilecek ekonomik yararlar dışında genç bir cana kıyılmasından duyulan üzüntü de yer alır. Âşık, bilinçsizce hareket edildiğinde canlıların -insan eliyle üremeleri sağlansa dahi- soylarının tükenebileceğinin farkında olduğu mesajını vermektedir. Âşığın bu şiirinde gösterdiği yaklaşımı ve taşıdığı kaygıyı doğanın dengesine duyulan bir kaygı olarak değerlendirmek abartı sayılmayacaktır.

Körpe kuzunun sürüsü

Koyun olur her birisi

Zay olur yünü derisi

Kesmeyelim kuzuları (Aydın Orhan, 1999: 304).

Dâimi, sevdiğini tasvir ederken yine doğa unsurlarından faydalanmıştır. Yâri hem güle, hem sümbüle, hem de bülbüle benzetmektedir. Doğaya yaklaşımı doğanın parçası şeklinde olduğu düşünüldüğünde sevgiliyi daha estetik görünümlere sahip olduğunu düşündüğü gül, sümbül ve bülbüle benzeterek anlatmaya çalışmaktadır.

Benim yârim güle benzer

Ovada sümbüle benzer

Şakıyan bülbüle benzer

Sohbetine doyamam ki (Aydın Orhan, 1999: 73).

Yeni maddeciliğin önemli düşünürlerinden Stacy Alaimo'ya göre tüm organizmalar bağlantılıdır ve "İnsan ve insan olmayan canlıların bedenlerindeki öngörülemez hareketler, ekolojik sistemler, kimyasallar ve tablodaki tüm aktörler (toksikler, virüsler, bakteriler, canlı organizmalar, vs.) birbirlerinin içinde ve birbirleriyle ilişkili biçimde var olduklarına göre, insan ve doğal çevre birlikte düşünülmelidir (Oppermann, 2012: 42) demektedir. Dâimi pek çok şiirinde doğanın bütün olduğunu ve hepsi bir aradayken anlam kazandığını dile getirmiştir. Şair,

aslında ekoeleştirmenin öngördüğü farklı durumları zaten şiirlerine yansıtmıştır. Bu açıdan bilinçli bir şekilde olmasa da şairin, insanı ve doğayı birlikte düşünme biçimine bakıldığında ekolojik bir vizyon ortaya koyduğu görülmektedir.

Aşığın sahip olduğu mantık gibi sıradan bir kişi kendini toprak sahibinden ziyade toprağın bir üyesi gibi görürse ve bu bilinçle hareket ederse başta toprak olmak üzere doğayı bir bütün olarak emanet algısı gelişir ve sonraki kuşaklara daha sağlam aktarımına azami dikkat eder. Âşık, hakkın bir parçası olduğu anlayışında bihaber zamanları için hayıflanmakta ve o dönemini ilminin noksanlığını göstermektedir. Aşağıdaki dörtlülüklerde vahdeti vücut felsefesinin parça bütün ilişkisindeki her parçanın Allah'ın bir tecellisi olduğu anlayışı ön plana çıkarılmıştır. Âşık, bu düşünceye uygun olarak evrendeki her şeyin aslında bir can olduğunu vurgulamaktadır.

Ben beni bilmezdim hatır kırardım

Meğer ilmim noksan imiş bilmedim

Ben insandan başka ilah arardım

Meğer kâmil insan imiş bilmedim

Tüm vadiler gibi sahralar gibi

Sıradağlar gibi yaylalar gibi

Akan sular gibi deryalar gibi

Cümle alem bir can imiş bilmedim (Aydın Orhan, 1999: 133).

Doğadaki her şeyin birbirine bağlılığı ilkesine dayanan derin ekoloji, esas olarak doğanın insan tarafından ötekileştirilmesini, insanın kendini doğadan bağımsız bir konumda görmesini ve doğanın bilinçsizce sömürmesini eleştirir (Oppermann, 2012: 21). Warwick Fox hem mistik geleneklerin hem de günümüz kuantum fiziğinin evrendeki tüm madde ve olguların bir bütünlük içinde var olduğunu kabul eder (Dindar, 2012: 65). Mistik açıdan bakıldığında Dâimi'nin şiirlerinin Alevi inancı etrafında şekillendiği görülmektedir. Dâimi'nin bir şiirinden alınan aşağıdaki dörtlülükte evren bir bütün olarak görülmektedir. Şair kendisinin hem bütünü içinde bir atom misali küçük bir zere kadar yer kapladığını hem de tüm evreni temsil edebilme özelliğine sahip olduğunu belirtmektedir. Şairin bütünü parçası olduğunun farkında olması derin ekoloji ya da derin ekolojiye ait bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Aslında dünyadaki bütün varlıklar birbirinin tamamlayıcısıdır. Tıpkı çiçeğin tozlaşması için arının varlığına nasıl ihtiyaç varsa doğada bütün canlıların farklı şekillerde birbirine hayati önemde ihtiyaçları vardır.

Hem evrenim hem zerreyim

Ben kendimi bilmez miyim

Zerre içinde zerreyim

Ben kendimi bilmez miyim (Aydın Orhan, 1999: 47).

Aşağıdaki dörtlükte ise âşık, bazı insanların olumsuz davranışlarını hayvani olarak değerlendirmiştir. Yine sonraki dörtlükte tavşanın doğal uyku biçimine dem vurarak hayvanla ilgili olumsuz bir yaklaşım değil ama benzetme sonucunda oluşan davranışı olumsuz olarak değerlendirmek mümkündür. İnsanların sergileyebileceği iki olumsuz davranışı hayvanlar üzerinde göstermek ekolojik bir yaklaşım olarak değerlendirilemez ancak üçüncü dizedeki “Tabiat ilminden nasip almayan” şeklindeki ifade tüm davranışlara yol açan durumun da tabiatı tanımamaktan kaynaklandığını belirtmektedir. Bu yönüyle şairin doğanın korunması gerektiğini ifade ettiğini ve koruma refleksinin bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

İnsanlığın değerini bilmeyen

İnsan görünüşlü hayvan gibidir

Tabiat ilminden nasip almayan

Gözü bakar uyur tavşan gibidir (Aydın Orhan, 1999: 340).

Dâimi, Âşık Veysel’in anısına yazdığı şiirinde Veysel’in doğaya olan tutkusunu ön plana çıkararak onu bu yönüyle övmektedir. Âşık Veysel’in pek çok özelliğinin arasında tabiat tutkusunu özellikle vurgulama ihtiyacını hissetmesi aslında âşığın kendisinin doğaya olan tutkusunun göstergesi şeklinde de düşünülebilir.

Tabiata gönül verdin

İnsanları çok severdin

Yalan değilsen bir erdin

Dostlar seni unuttur mu (Aydın Orhan, 1999: 264).

Tabiatın dengesine zarar verilmedikçe mevsim dönüşümleri sonucunda tabiatın tüm canlıları besleyecek imkâna sahip olduğunu düşünen şair, baharda ve yazda canlıların ihtiyacı olan ürünlerinin yetişmesi için dağların karlı olmasını, ırmakların coşmasını gerekli görmekte ve bu şartları zorluk olarak değerlendirmemektedir. Bu döngünün sonucunda oluşan varlığın, insan ile tüm canlıların ihtiyacını karşılamaya yeteceği ve en nihayetinde doğanın dengesinin korunacağını belirtmektedir.

İrmaklar nehirler coşan deryalar

Buzdan sıra dağlar karlı ovalar

Karadan bahçeler türlü meyvaler

Veriyor bizlere ihsan ediyor

Gelir yaz ayları nimet getirir

Nimetini her canlıya yetirir

Kimisi fabrika kurmuş oturur

Kimisi buğdayı harman ediyor (Aydın Orhan, 1999: 343).

Aşağıdaki dörtlükte sahip olduğu parçanın bütünü temsil ettiğini veya her şeyin bir bütünün parçası olduğu görüşünü farklı bir şekilde sunmaktadır. Doğayı tasvir ederken doğanın bir parçası olan dağı, ovayı veya nehri tek tek doğadan soyutlayarak anlatmaz. Dağı yaylasıyla, çiçekleriyle ve duygularıyla harmanlayarak bütünlük. Özellikle Tercan Dağlarında bu durum çok kez tekrarlanır. Âşığın yerel ifadeleri sıklıkla kullanması yerelliğe bir referans olarak değerlendirmek de mümkündür.

Tercan dağlarında laleler biter

Yaylanın kokusu burnumda tüter

Ayrılık hasretlik ölümden beter

Vurma zalim vurma ben yaralıyam (Aydın Orhan, 1999: 380).

Yukarıdaki izahatı tamamlar nitelikte yine bir nehri anlatırken nehrin kıvrımıyla veya akışıyla anlatmaktan daha çok çevresindeki diğer doğa unsurlarıyla ilişkilendirerek canlandırır. Munzur suyu farklı şiirlerde karşımıza çıkmaktadır. Munzur suyunun kaynağında yer alan Munzur Baba ziyareti nehre bir kutsallık kazandırmıştır.

Munzur suyu coşar gider

Enginlere düşer gider

Arap atlar koşar gider

Bizim elin yaylasında (Aydın Orhan, 1999: 387).

Dâimi, şiirlerinde farklı mekânları çeşitli yönleriyle tasvir etmiştir. Bu mekânlar, doğal veya insan yapımı ya da doğal ve insan yapımı bir arada karşımıza çıkabilmektedir. Özellikle Tercan coğrafyasından çok sayıda tasvir örneği görmek mümkündür. İstanbul, Adapazarı ve Tercan coğrafyalarında çeşitli tasvirlerin yer aldığı aşağıdaki dörtlüklere bakıldığında âşığın doğayla kurduğu bağ daha doğrusu doğaya verdiği önem daha net anlaşılır. Özellikle İstanbul tasvirinde insan yapımı yeşil alan/bahçeler ile doğal yapıları bütünsel olarak görmesi doğanın canlılığını bize

sunması açısından önemlidir. Âşığın “Dallarında kumru olur baz olur” dizisinde belirttiği üzere yabani hayvanların hâlen İstanbul’da bulunabildiğini bildirmesi veya “Bahçıvanlar gül devşirir” gibi bahçıvan eliyle de olsa yeşillendirebilecek mekanların yoğunluğunu hatırlatması doğaya olan bağlılığını göstermektedir. Bu dörtlüklerin farklı değerlendirilmesi yoluna gidilse bile 1960lı yıllar ile günümüz arasında yaşanan ekolojik farklılığı göstermesi açısından dörtlükler değer taşımaktadır.

Yeşerir bahçeler bahar olur
Dallarında kumru olur baz olur
Güzelleri gayet servinaz olur
Şakır bülbül gibi dil İstanbul

Bahçıvanlar gül devşirir
Alemi hoş olur cana can katar
Güzel toprağında çok erler yatar
Erkan İstanbul’da yol İstanbul’da (Aydın Orhan, 1999: 413).

Aynı durum Adapazarı ve Tercan tasvirlerinde de göze çarpmaktadır. Bahar ve yaz aylarında doğanın uyanmasına ve canlılığına dem vuran ifadeler bolca bulunmaktadır.

Çevre yanı sıra dağdır
Bezenmiş bahçedir bağdır
Bülbülü ötecek çağdır
Şen olsun Adapazarı (Aydın Orhan, 1999: 388).

Kekik ile yavşan mis kokar dağlar
Yaz gelir selleri bulanır çağlar
O güzel yaylalar menekşe bağlar
Bir hoştur baharı kışı Tercan’ın (Aydın Orhan, 1999: 389).

Turna, halk edebiyatının bütün türlerinde farklı sembollerde karşımıza çıkmaktadır. Alevi ve Bektaşî Edebiyatında önemli bir unsur olan “don değıştirme” motifi biçiminde farklı türlerde turnayla karşılaşılmaktadır. Alevi-Bektaşî çevrede Hz. Ali’nin turna donuna büründüğüne olan inanç turnaya kutsal bir özellik kazandırmıştır (Demirbağ, 2017: 15). Aşağıdaki dörtlükte benzetme yoluyla Pir Sultan Abdal’ın turna donuna girerek karşısına çıktığını belirtmektedir.

Üzülüdür deli gönlüm üzülü

Mah yüzüne çifte benler düzülü

Seni sevmeyenler haktan yüzülü

Abdal Pir Sultan'a benzersin turnam (Aydın Orhan, 1999: 115).

Avcılık insanlığın ilk dönemlerinden beri insan hayatının içerisinde yer alan bir etkinliktir. İnsanlığın ilk dönemlerinden itibaren temel beslenme ihtiyacını gidermek için ava çıkmıştır. Ancak farklı türden hayvanların ehlileştirilmesi ve tarımda yaşanan olağanüstü ilerlemeler avlanacak hayvanın etini ihtiyaç olmaktan çıkarmıştır. Günümüzde avcılık, bir spor ve hobi şeklinde yapılmaktadır. Bazen de yabani hayvanlar deri, diş, kemik gibi ticarete kullanılacak organları nedeniyle kaçak olarak avlanmaktadır. Aşağıdaki dörtlükte edebiyat geleneklerinde sembolik anlama sahip turnanın sesini kesmesi ifade edilse de aslında âşığın avcılar konusundaki düşüncesi anlaşılmaktadır. Dâimi, avcılarının bir eğlence uğruna acımasızca hayvanlara kıymalarının doğa sakinlerinden turnalar tarafından bilindiğini belirtmektedir. Örtülü olarak turnaların kendisini avcıya benzetmesi dahi doğanın bir rengi olan kuş cıvıltılarını kesmeye yettiğini ima etmektedir. Âşığın bu hassasiyeti onun aslında hem doğayı koruma kaygısı taşıdığını hem de topluma örtülü de olsa bir uyarı yaptığını gösterir.

Yeşil olur çığaları telleri

Şenlendirir vadileri gölleri

Bir an oldu sustu dilleri

Dâimi'yim avcı sandı turnalar (Aydın Orhan, 1999: 390).

Dâimi, insanlara ait olumsuz davranış biçimlerini bazı hayvanların doğal davranış biçimlerine benzetmektedir. Bu durum âşığın insanın olumsuz davranışlarını bile modern kavramlardan ziyade sahip olduğu doğa bilgisinden faydalanarak doğadaki varlıkların özellikleriyle ifade etme yoluna gittiğini göstermektedir. Aylanç, her canlının ekosistemdeki yeri tüm canlılar arasında birer bireydir ve her bireyin kimliğini diğer canlılarla olan ilişkisinin şekillendirdiğini (Aylanç, 2018: 40) belirtir. Doğada zararlı davranışları olduğu görülen hayvanların da aslında ekosistemi dengeleyici özelliklere sahip olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Âşık, hayvanın sahip olduğu davranış biçimini insan açısından zararlı sonuçlara yol açsa dahi zararlı olarak değerlendirmez. Bunu doğal döngünün bir sonucu olarak kabul eder ve şiirlerinde yer verir.

Tazı oldun tavşan yedin

Keçi oldun orman yedin

Doğrulara yalan dedin

Binek oğlu binek seni

Dâimi der ki yanarsın

Kargasın leşe konarsın

Kendini fil mi sanarsın

Sinek oğlu sinek seni (Aydın Orhan, 1999: 430).

Âşıkların yaşadıkları çağa göre çevre, mekân ve toplumsal koşullar şiirlerinin içeriğini şekillendirir. Âşıklık geleneğinde tamamen sözlü kültür ortamında doğan ve yine bu kültür ortamında sanatını icra eden bir âşığın şiirinde doğa unsurları kullanması olağan bir durumdur. Dâimi'nin yaşadığı dönem esas alındığında yerleşimlerden kaynaklı orman kaybı ve aşırı avlanma sonucu biyolojik çeşitliliğin azalması yoğunlukta günümüzde artık sanayi kuruluşlarının yoğunluğu ve yol açtığı tahribat doğayı korumaya yönelik önlemlerin alınmaması durumunda insanlık için büyük felaketlerin kapıda olduğu âşikârdır. Bu açıdan bakıldığında Dâimi de şiirlerinde hayvanların ve doğanın korunması gerektiğini belirtmekte ve şiirlerinde okuyucuları bir şekilde bilinçlendirmeye çalışmaktadır. Öte yandan Dâimi, şiirlerinde yirminci yüzyılı etkileyen toplumsal konuları ve Aleviliği yoğun olarak işlemiş ve bu şiirlerinde başta olmak üzere her konuda yazdığı şiirlerinde doğa unsurlarına genişçe yer vermiştir. Şairin bu dikkati doğrudan doğayı koruma çağrısı olmasa da en azından bir farkındalık yaratmaya yönelik olarak değerlendirilebilir.

4. Sonuç

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ekoeleştirici yüzyılın sonlarına doğru Türkiye'de de dikkate alınmaya başlanmıştır. Türkiye'de büyük çaplı veya doğaya çok büyük zararlar verecek sanayi kuruluşlarının olmaması nedeniyle ekoeleştirici, Avrupa veya Amerika'daki gibi erken dönemlerde başlamamıştır. Tüm dünyanın maruz kaldığı çevre felaketleri başta olmak üzere ekoloji merkezli dünyayı olumsuz olarak etkileyen sorunlarına günümüz âşıklarının duyarlı olup olmadığı yeni çalışmalarla daha kolay anlaşılacaktır.

Dâimi, şiirlerinde Alevi, Bektaşî edebiyatının geleneksel konularını işlemiş ancak yaşanan dönüşümlerle beraber yeni döneme daha uygun ve hitap edebileceği kitlenin kaygı ve taleplerini dikkate alarak söylemiştir/yazmıştır. Şiirlerinde gelenekselin ve modernliğin bir arada sunulmuş olması Alevi şairlerde kendi dönemleri için yeni bir durumdur. Bu yeni durumu nefeslerde rahat bir şekilde işlemiştir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısının hemen başlarında yaşanmaya başlanan bu köklü dönüşüm, modern metin inceleme yöntemlerini gelenekte yetişen şairlere de uygulama imkânı tanıdığından Dâimi'nin şiirleri incelenmiştir. Bu kapsamda incelenen şiirlerde ekoeleştirici kapsamında değerlendirilebilecek unsurlar tespit edilmiştir.

Âşık şiirinde genel olarak doğrudan ekolojik kaygılarla şiir yazıldığını belirtmek oldukça zordur. 20. yüzyılın sonlarına doğru yaşanan tahribat gözle görülür hale gelince âşıkların bu algısında da değişiklik olmuş ve ekoloji konusu

da âşıklarca şiirlerinde işlenmeye başlanmıştır. Ancak her âşık mutlak suretle belli bir dereceye kadar doğa unsurlarını şiirlerine yansıtmıştır. Âşık şiirinde şiirlerin konuları âşıkların yaşadığı bölge, sahip oldukları inanç ve yetiştikleri âşık çevresi etkili olmaktadır. Özellikle vahdeti vücut anlayışı çerçevesinde insanı doğanın bir parçası olarak görme eğilimi Alevi Bektaşî geleneğine mensup âşıklarca yoğun olarak işlenmiştir. Âşık Dâimi'nin de Alevi Bektaşî geleneği çerçevesinde yetişen bir âşık olduğu dikkate alındığında şiirlerinde doğa unsurlarının yanında kendisini doğanın bir parçası olarak görme, bütünü parçası şeklinde tanımlaması ekoeleştirici kapsamında kolaylıkla değerlendirilebilmektedir. Bu durum hem şiirlerini okuyanlar tarafından hem de aynı inanca sahip kişiler arasında bir bilinç sağlamaktadır. Doğayı koruma güdüsünü inanca dayalı olarak sunması aynı inanç mensupları tarafından daha kolay içselleşmesini sağlamaktadır. Dâimi'nin bu yaklaşımı doğadaki tahribata karşı bir farkındalık yaratmaya katkı sunacağı açıktır.

Âşık Dâimi'nin şiirlerine bakıldığında evrenin bütünselliğini ön plana çıkarmasına, doğaya pek çok yönüyle şiirlerinde yer vermesine rağmen Dâimi'nin şiirleri için doğrudan “*ecopoetry*”-ekoşiir” demek oldukça zordur. Bu şiirlerin hiçbirinde doğrudan kontrolsüz nüfus artışı, çevre tahribatı, hayvanların soyunun korunması gerektiği gibi konuları düşünerek söylememiştir/yazmamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi doğanın bir parçası olarak görülme ve yine şairin inancıyla bağlantılı olarak canlılara kıymama yaklaşımı ekoeleştirici sınırları içerisinde değerlendirilebilir.

Sonnotlar

¹ Dâimi hakkında yapılan çalışmalarda mahlasının kullanımında bir karışıklık söz konusudur. Kızı tarafından 1999 yılında “*Âşık Dâimi Hayatı ve Eserleri*” adıyla hazırlanan kitabın kapağında ve şiirlerinin tamamında kullanılan mahlasta “Dâimi”, Süleyman Zaman tarafından hazırlanan “*Derinliklerin Ozanı Âşık Dâimi*” adlı kitabın kapağında Dâimi ancak kitaptaki şiirlerde ise “Daimi”, Hacı Bektaş Veli Kültür derneği yayınları arasında basılan buluşma kitabının adı “*Âşık Dâimi Anısına 2. Uluslararası Halk ozanları Hacibektaş Buluşması*” şeklinde ve “Daimi” şeklinde kullanılmıştır. 2019 yılında hazırlanan iki yüksek lisans tezinde ise “Dâimi” şeklinde kullanılmıştır. Makalede Yedigöller Aydın Orhan doğrudan babasının tuttuğu notlardan faydalanarak hazırladığı kitapta kullandığı “Dâimi” şeklini esas aldık.

² Emir Kalkan, 1991 yılında hazırladığı *20. Yüzyıl Türk Halk Şairleri* antolojisinde âşığın doğum tarihini 1912 olarak yazmışsa da hem kızı Yedigöller Aydın Orhan tarafından hazırlanan *Âşık Dâimi Hayatı ve Eserleri* adlı eserde hem de iki yüksek lisans tezinde 1932 olarak kaydedilmiştir.

Kaynaklar

Ağın Dönmez, Başak. (2012). “Ekoeleştirici ve Hayvan Çalışmaları: Avatar, Madagaskar, ve Madagaskar 2: Afrika’ya Kaçış Filmlerinde Doğa ve Hayvan Temsilleri”. *Ekoeleştirici Çevre ve Edebiyat*. Ed. Serpil Oppermann. Ankara: Phoenix Yayınevi.

Alevi Kültür Enstitüsü. (2013). “Alevi-Bektaşîlerin sorunları ve çözümlerine ilişkin rapor” Erişim Tarihi: 19.04.2021: [https://www.alevibektasi.eu/images/stories/makale/20141231_alevibektasiensititsnraporu.pdf]

Arıkan, Arda. (2011). “Edebi Metin Çözümlemesi ve Ekoeleştirici”. *Mediterranean Journal of Humanities* 1(1), 43-51.

- Aşık Daimi Anısına 2. Uluslararası Halk Ozanları Hacıbektaş Buluşması, Ankara: Hacı Bektaş Veli Kültür Derneği Yayınları.
- Ayaz, Hüseyin. (2014). “Çevreci Eleştiri Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3(1), 278-292.
- Aydın Orhan, Yadigar. (1999). *Âşık Dâimi Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Can Yayınları.
- Aylanç, Mihrican (2018). “Fikret Demirağ’ın Şiirlerine Ekoeleştirel Bakış”. *Folklor/ Edebiyat* 96(24), 37-52.
- Azar, Birol. (2013). “Sözlü Geleneğin Kurumsallaşması: Gelenekten Geleceğe Musahiplik Örneği”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 3(2), 74-87.
- Başaran, Uğur. (2019). “Âşık İsmetî’nin Şiirlerindeki Hayvan Kullanımı Üzerine Ekoeleştirel Bir Değerlendirme”. *Ekoeleştiri Folklor ve Edebiyat İncelemeleri*. Ed. Adil Çelik, Altuğ Ortakçı. Konya: Kömen Yayınları.
- Birdoğan, Nejat. (1995). *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı İçerik-Köken*. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili. (1945). “Halk Şairlerinde İnsan ve Tabiat”. *Folklor ve Edebiyat II*. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi.
- Çakır, Emine. (2019). “Halk Bilimine Korumacı Bir Yaklaşım Önerisi: Ekofolklor”. *Ekoeleştiri Folklor ve Edebiyat İncelemeleri*. Ed. Adil Çelik, Altuğ Ortakçı. Konya: Kömen Yayınları.
- Çelik, Adil. (2019). “Dede Korkut Anlatılarından XXI Yüzyıla Avcı Folklorundaki Süreklilik ve Dönüşlerin Ekoeleştirel Bir Analizi”. *Ekoeleştiri Folklor ve Edebiyat İncelemeleri*. Ed. Adil Çelik, Altuğ Ortakçı. Konya: Kömen Yayınları.
- Demirdağ, Muhammed Fatih. (2017). “Alevi-Bektaşî Şiirinde Kuş Mitolojisi”. *Külliyat Osmanlı Araştırmaları* 2, 12-18.
- Deniz, Dilşa. (2016). “Dersim’de Su Kutsiyeti, Mızur/Munzur Nehri İlişkisi, Anlamı ve Kapsamı ile Baraj/HES Projeleri”, *Sudan Sebepler*. Ed. Cemil Aksu, Sinan Erensu, Erdem Evren. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dindar, Gülşah. (2012) “Derin Ekoloji Hareketi ve Ekoeleştiri: Bir Garip Şair Orhan Veli”. *Ekoeleştiri Çevre ve Edebiyat*. Ed. Serpil Oppermann. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Elçin, Şükrü. (1993). *Türk Edebiyatında Tabiat*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- Fırat, Adnan Erhayat. (2019). “Âşık Daimî ve Âşık Edebiyatı’ndaki Yeri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Garrard, Greg. (2016). *Ekoleştirir: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar*. Çev. Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Gül, Ertuğrul. (2021). “Alevi-Bektaşî Toplumunun İç Sorunları ve Çözüm Önerileri”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23(1), 37-50.
- Kabak, Turgay. (2018). “Dadaloğlu’nun Şiirlerine Ekoleştiril Bir Yaklaşım”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 11(21), 36-47.
- Kalkan, Emir. (1991). *20. Yüzyıl Türk Halk Şairleri*. Ankara: Ötüken Yayınevi.
- Klubnikin, Khern vd. (2019). “Kutsal ve Bilimsel: Sibiry Nehri’nin Korunmasında Geleneksel Ekolojik Bilgi”. *Kültür Araştırmaları Dergisi* 1(2), 267-287.
- Oppermann, Serpil. (2012). “Ekoleştirir: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünü ve Bugünü”. *Ekoleştirir Çevre ve Edebiyat*. Ed. Serpil Oppermann. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Ortakçı, Altuğ. (2019). Halk Türkülerinde Ekolojik Kaygı. *Ekoleştirir Folklor ve Edebiyat İncelemeleri*. Ed. Adil Çelik, Altuğ Ortakçı. Konya: Kömen Yayınları.
- Özdağ, Ufuk. (2014). *Çevreci Eleştiriyeye Giriş*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Özdemir, Ulaş. (2019). “Ekoleştiril ve Doğakültürel Bir Müzikoloji Yaklaşımı Olarak Ekomüzikoloji”. *Konservatoryum-Conservtorium*. Advanced Online Publication.
- Sami, Kamuran. (2013). “Kırsal Alevi Kültüründe Çevre, Mekân ve İnsan-İki Köy Örneği”. *Bilgi* 67, 169-194.
- Sezer, M. Abdulbasit ve Mustafa Yiğitoğlu. (2019). “Aşık Veysel’in Şiirlerine Ekoleştirir Bağlamında Bir Yaklaşım”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14, 68-579.
- Şahingil, Derya. (2012). “Suya Dönmek: Benlik Kavramına Ekoleştiril ve İçten-Etkin Yaklaşımlar”. *Ekoleştirir Çevre ve Edebiyat*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Taşgın, Ahmet. (2003). “Ayetten Nefese: Alevi-Bektaşî Edebiyatında Dönüşüm”, Alevi-Bektaşî Edebiyatı Sempozyumu. *Yol Dergisi* 18, 28-43.
- Tenekeci, Tayfun. (2019). “TRT Repertuarındaki Aşık Dâimî Türkülerinin Müzikal Analizi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ordu.

- Yıldırım, İleriş. (2019). “Uygulamalı Halk Bilimi Yaklaşımının Ekoeleştiri Alanında Kullanımı ve Bir Uygulama Önerisi”. *Ekoeleştiri Folklor ve Edebiyat İncelemeleri*. Ed. Adil Çelik, Altuğ Ortakçı. Konya: Kömen Yayınları.
- Yolcu, Mehmet Ali ve Mehmet Aça. (2019). “Geleneksel Ekolojik Bilgi”. *Folklor/ Edebiyat* 25(100), 861-871.
- Zaman, Süleyman. (2008). *Derinliklerin Ozanı Aşık Daimi Yaşamı, Felsefesi ve Şiirleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- URL1: <https://t24.com.tr/haber/tunceli-deki-av-ihalesi-tepkiler-uzerine-iptal-edildi,919064> (E.T. 05.01.2021).
- URL2: http://www.yapi.com.tr/haberler/munzur-gozeleri-peyzaj-projesi-iptal-edildi_184236.html (E.T. 25.01.2021)

KLASİK ŞİİRDE SİNESİNİ DAĞLAYAN ÂŞİK ZÜMRESİ “ABDALLAR”*

Abdals: Âşik Coterie Who Are Cauterizing Their Own Chest in Classical Poetry

Erdem SEVİMLİ**

Öz

Abdallar, Moğol akınlarıyla Anadolu'ya gelen derviş zümreleridir. Onlar Abdalân-ı Rum topluluklarını oluşturmuş ve el üstünde tutulmuştur. Klasik Türk şiirinde pek çok divanda ele alınan Abdallar, âşıklığın simgesi olarak işlenmiştir. Bu şiirlerde Abdalların; baş açık yalın ayak dolaşma, dağ yakma ve afyon kullanma gibi üç asıl niteliği olduğu görülmektedir. Şiirlere bakıldığında ilk temel niteliklerine; seyyahlık, dilencilik, mücerret yaşam tarzı, fakirliği sultanlıkla eş değer görme gibi özelliklerin eşlik ettiği görülmektedir. Abdalların vücutlarına ve başlarına elif ya da nal şeklinde yaralar açması, Kerbela matemli bir ritüelle sine dövmeleleri ise onların temel niteliklerinden olan dağ yakmalarına karşılık gelmektedir. Abdallar bununla yetinmemiş, yaralarını tedavide meftul bağlamak gibi yöntemler de uygulamışlardır. Onlar, acısını dindirmek için “cür’adan” denilen kaplarda taşıdığı esrarı kullanmış ve cezbe halinde onun verdiği sarhoşluğu yaşamışlardır. Klasik pek çok şair bu durumu, aşk kavramı doğrultusunda ve âşıklık alameti olarak işlemiştir. Bu yolculukta âşik, kendini Abdal saymış ve Abdallık niteliklerini kendine mal etmiştir. Bu çalışmada Abdallık, asıl ve tamamlayıcı nitelikleri çerçevesinde gruplandırılarak ele alınmıştır. Bu kapsamda klasik şiirde Abdal âşıklık kavramının bütüncül ve derli toplu hâlde gözler önüne serilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Şiiri, Abdallık, Abdal Âşıklık, Çeşitli İmajlar.

Abstract

Abdals are dervish coterie who came to Anatolia with Mongolian raids. They formed the Abdalân-ı Rum communities and were held in high esteem. Abdals, which are discussed in many dīvāns (poem collections) in classical Turkish poetry, are processed as symbols of amorousness. In these poems, it is seen that Abdals have three main features such as walking barefoot and open-head, cauterizing the wound, and using opium. When poems are examined, it is seen that their first essential attributes are accompanied by the properties of traveling and begging, loneliness, and equating themselves to the sovereignty of poverty. Abdals made wounds on their bodies and heads in the form of alif (horizontal line) or horseshoe, and they beat their chests in the form of the mourning ritual of Karbala, which corresponds to their basic characteristics of cauterizing the wounds. Abdals were not content with this, they also used methods such as binding meftul (wick) to treat their wounds. They used the opium they carried in a bowl called jur’ah to relieve their pain and experienced the drunkenness that it gave in the form of ecstasy/temptation. Many classical poets discuss this situation in line with the concept of love and as a symbol of âşik (adorer; folk poet-singer). In this journey, âşik regarded himself as Abdal and adopted the qualities of Abdal. In this study, being abdal is handled by grouping it within the framework of its main and complementary qualities. In this context, it is aimed to reveal the concept of âşik in classical poetry in a holistic and compiled way.

Keywords: Classical Poetry, Being Abdal, Abdal Âşik, Various Images.

* Geliş Tarihi: 28.03.2021, Kabul Tarihi: 08.07.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.005

** Dr. Mili Eğitim Bakanlığı, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni/Okul Müdürü, sindan4446@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0363-4511>

1. Giriş

Tarihsel geçmişi Hicri IV. asra kadar giden Abdallar, kaynaklara göre temelini Şamanizm'in doğasından alan ve toplumun çeşitli sorunlarını çözmeye aracılık ettikleri görülen Yesevî ardılı bir derviş zümresidir. Bu kaynaklarda çeşitli öbekler hâlinde abdal zümrelerinden bahsedilmesine rağmen iki grup Abdal zümresinin derviş niteliğiyle ön plana çıktığı görülmektedir. Birincisi; gezginci, avare, üstü başı dağınık vaziyette dolaşan, halk arasında meczup olarak anılan derviş zümresidir. Köprülü, bunların 14. yüzyılda İran sahasında görünen ve 15. yüzyılda Kalendarî ve Haydari olarak isimlendirilen dervişler olduklarını bildirmektedir (1998: 61). Vâhidî (ö. 1577) *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* adlı eserinde bu abdal dervişlerin niteliklerini üryanlık, *çâr-darb* uygulama, Kerbela'da ya da Muharrem ayında sinelerine dağ yakarak ve göğüslerini döverek dolaşma, haşhaş kullanma, lutilik/eş cinsellik, serserilik, pazar pazar köy köy gezerek dilencilik yapma ve derbederlik olarak saymaktadır (Vâhidî, 2015: 144). Vâhidî, Abdallara isnat ettiği bu özelliklerin aslında “torlak” adı verilen dervişlere ait olduğunu belirterek kendi ifadesiyle gerçek Abdalın niteliklerini şu şekilde verir: Hayır işlemek, yaradanın gönlüne ilham ettiği kişi olarak taşkınlıktan ve coşkun davranışlardan kendini alıkoymak, yani itidal üzere olmak ve her şeyi Allah için yapmak (2015: 168-169). Müellifin ilk yaptığı tanımda Abdallara isnat ettiği eş cinsellik tabirinin, 16. yüzyılda Abdalların Şii akideye mensubiyetleri dolayısıyla Şii-Safevî Osmanlı güç mücadelesinde bu derviş zümrelerine yapılan olumsuz bir yakıştırma olduğu anlaşılmaktadır. Klasik şiirde Abdal âşığı, Vâhidî'nin tarif ettiği eş cinsellik haricte tutulduğunda, tüm diğer sayılan niteliklerinin betimlendiği görülmektedir. Elbette klasik şair, gelenek icabı aşağıda bahsedilecek tasavvufî manada abdal kavramını da bu âşiklik kimliğine ve söylemlerine eklemiştir.

İkinci mana, Abdalların tasavvufî literatürde elde ettiği anlamla alakalıdır. Bu mana, dervişlerin bir kısmının halk arasında kendilerini Hakk'a adayan *ricâlü'l-gayb* erenleri olarak elde ettikleri ermiş payesinde belirlemektedir. Onlar, bazı halleri delilik olarak algılanıp “aptal” olarak addedilmiş olsalar da halk içinde muteber bir konum elde etmişlerdir (Ayverdi, 2011: 2). Bu ermişler zamanla toplum nezdinde yediler, kırklar, kutb, gavs gibi tasavvufî makam ve derecelerle ilişkilendirilmiş, insanları Hak yoluna davet etmekte tasarruf sahibi olduklarına inanılan kimseler olarak kabul görmüşlerdir. Bu erenler zümresinin, Allah tarafından insanları Hak yoluna davetle görevlendirildiğine inanılmış, bu inanış onları velilik mertebesine çıkarmıştır (Harmancı, 2006: 81-83). Onların bütün insanlara karşı iyi niyetli, kendilerine kötülük edenleri bağışlayan, ellerindekini başkalarıyla paylaşan, kaza ve kadere gönül hoşluğuyla boyun eğen, sevgi, şefkat ve iyi niyet gibi ahlaki faziletlerle belirginleşen nitelikleri pek çok sufi zümresince de benimsenmiş ve örnek alınmıştır (Uludağ 1988: 59). Abdalın bu veli, ermiş ve meczup görünümü, halk arasında kuvvetli bir halk kültürü de oluşturmuş, abdal adı etrafında bir kısmı hadis kabul edilen deyimler ve deyişler türetilmiştir (Uludağ, 1988: 59-60). Bu türeme klasik şiirde de hak ettiği karşılığı bulmuştur. Bu doğrultuda pek çok klasik şair, şiirlerinde abdal niteliklerini

asıl sevgili uğruna yaşadıklarını belirttikleri ilahi sarhoşluk hâline bağlamıştır. Bu şairler ayrıca abdal dervişlerin dünyayı önemsemeyen, gönle önem veren ve Hakk’ın rızasını kazanmak için çabalayan kişilikleriyle kendi âşıklıklarını özdeşleştirmişlerdir.

Tarihi süreçte bu iki grup Abdal içerisinde farklı zümreler de belirlemiştir. Bunlardan birisi de Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda önemli rol oynayan Anadolu Abdalları, yani Ahiler olmuştur. Ali Bolat’ın da belirttiği gibi Ahiler, Moğol akınları ile Horosan’dan Anadolu’ya taşındıkları fütüvvet ve melamet anlayışını devam ettiren “Horosan Erenleri” olarak, Anadolu’nun huzur, asayiş ve güvenini tesis etmede önemli roller oynamışlardır (2011: 269). Zamanla iktisadi teşekküllere dönüşerek esnaf zümreleri hâlinde teşkilatlanan Ahiler, alp-erenler ve Gaziyân-ı Rum denilen fütüvvet birlikleri kurarak Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda da önemli rol oynamışlardır (Bolat, 2011: 269). Ahi Abdallar, melametten aldıkları etkiyle toplumsal hayata girmişler, halkla birlikte hakça kazanıp bölüşerek yaşamayı ilke edinmişlerdir. Onlar, emeğiyle geçinme, kimseye yük olmama, insanların ne dediğine aldirmeden ve onlara tenezzülden kendilerini kurtararak yaşama, sadece Allah’a kuluk yapma, bencillik duymadan yaşama ve İslam’ın öngördüğü doğru yolda yürüme gibi niteliklerle Melâmiliği fütüvvetin ideal İslam ahlakıyla birleştirmişlerdir (Sevimli, 2020a: 329). Zamanla toplumsal dayanışma ve paylaşımın sürdürücüleri olan bu dervişler, bir meslek sahibi de oldukları için sırtlarında kaba, ayaklarında mest, bellerinde ortasında bir hançer asılı iki arşın uzunluğunda kemerlerle derviş niteliklerini şehre de taşımışlardır. Ancak onlar, ilk grupta nitelikleri verilen dervişler gibi dünyaya sırt çeviren bir tutum içerisine girmemiş; birlikte kazanıp yemiş içmiş, birlikte eğlenmiş; çalışmayı, dostluğu ve yardımlaşmayı önceleyen bir yaşam biçimi sürmüşlerdir. Yerleşik medeniyetin getirdiği bu nitelikler, saza ve söze ivme kazandırarak bir âşık tipi oluşturmuş, köylü ozanlığı ve halk ozanlığının sürdürücüleri olarak Abdallığı günümüze taşımıştır. (Kaplan, 1991: 132-160). Bu halk ozanlığının timsali de bozkırın tezenesi, “Son Abdal” Neşet Ertaş olmuştur.

Ömer Lütfi Barkan’a göre “Abdal” ya da “baba” adını taşıyan ve Anadolu ahileri denilen bu zümreler, sadece büyük şehirlerde ve burjuva muhitlerinde değil, uç beyliklerindeki köylerde de şubeleri olan ahilik teşkilatı içerisinde faaliyetlerini devam ettirmişler ve Osmanlı’nın kuruluşunda önemli rol oynamışlardır. Bu misyoner dervişler, hem fütuhata katılmış hem de dini ve sosyal fikirler propaganda ederek halk arasında kaynaşma ve birlikteliği sağlama rolü üstlenmişlerdir (Barkan, 2015: 9-10). Âşık Paşaoğlu’na göre ise Rum Abdalları denilen bu gruplar, Anadolu’nun sonra da Balkanların Türk egemenliğine geçmesinde önemli rol oynayan alp-eren ve gazi olarak anılan sosyal zümredir (Köprülü, 1998: 61).

Rum Abdalları tabirinin, 15. yüzyıldan itibaren Anadolu’da Abdallar için kullanıldığı görülmektedir (Harmancı, 2006: 80). Bu dervişler, sultanın halk içindeki otoritesini manevi bakımdan güçlendirme rolü de üstlenmişlerdir. Barkan’ın da belirttiği gibi 14. yüzyıldan itibaren Anadolu’da Kalenderi benzeri derbeder, perişan

kılıklı ve avare hâliyle beliren ve halk arasında serseri olarak lanse edilen dervişlerle, devletin uçlara gönderdiği, toprak ve tekkeler vererek, Anadolu'nun imarı için istihdam ettiği bu alp-eren, gazi dervişleri birbirinden ayırmak gerekmektedir (2015: 11).

Abdalların Anadolu'daki en mühim merkezi Seyyid Gazi Tekkesidir (Vahidi 2015: 38). Onlar, Şah Kalender isyanının (1527) tedibi sonrası devlet baskısıyla Seyit Gazi Tekkesi başta olmak üzere birçok yerden sürülseler de Bektaşiliğin kuvvetlenmesiyle 16. yüzyılın ortalarından itibaren Bektâşilik tarikatına geçmeye başlamışlardır (Köprülü, 1998: 61). Böylece Abdallar, devlet erkinin baskısından masun tutulmuş bulunan Bektaşilik içerisine girerek varlığını sürdürme çabası vermişlerdir (Faroqhi, 2001: 153). Kaynaklar, Bektâşilik tarikatının, diğer derviş zümreleri gibi Abdallar için de sınığınak rolü üstlendiğini göstermektedir. 18. yüzyıldan itibaren ise Abdalların bir kısmı, şehir Bektaşiliğine karışmayarak köylerde yaşayan Alevi zümrelerine dahil olmuş, bir kısmı çeşitli cemaatler hâlinde Anadolu'nun köy ve kasabalarına yerleşmiş, diğer bir kısmı da Kızılbaş obaları tarzında göçebe olarak yaşamını devam ettirmiştir (Köprülü, 1998: 61-62). Abdallar 18. yüzyıldan sonra ise artık adından söz edilmeyen bir zümreye dönüşerek, tarihteki serüvenini tamamlamıştır. Köprülü, XIX. yüzyılda çerçicilik, masal anlatıcılığı yapan, sazla dolaşarak türkü söyleyen, köy, kasaba ozanlığı, çalgıcılık ve müzisyenlik yaparak köylerde, düğünlerde köçeklik mesleğini icra eden, sırtında küfesi gezip yiyecek toplayan kimseler olarak çoğu Abdalların Aleviler içerisinde görüldüğünü ve bu durumun onların Alevi olduklarını gösterdiğini belirtir (1988: 61-62). Birçok gazelde de vurgulandığı gibi Abdalların Hz. Ali ve on iki imamı benimsedikleri de tarihsel bir gerçekliktir.

Abdallar ile ilgili yapılan bazı çalışmaları burada zikretmek faydalı olacaktır. Bu çalışmalardan biri, Mahmut Esat Harmancı (2006)'nın "*Abdalın Velice Görünümü*" adlı makalesidir. Araştırmacı çalışmasında klasik şiirden iki örnek beyit vermiş, abdal kavramını, atasözü ve deyimler bazında toplumda edindiği velilik/*ricâlü 'l-gayb* konumu bağlamında ele almıştır. Diğer bazı çalışmalarda da folklorik olarak "abdal"ın deyimler bağlamında halk kültürüne olan katkılarının anlatıldığı görülmektedir. Bazı çalışmalarda da Abdalların Alevi ya da Bektaşî oldukları belirtilmiştir. Mehmet Furkan Çelik (2019) ise "*Klasik Şiirde Tipler*" adlı doktora tezinde Abdalları tip kavramı içerisinde değerlendirmiştir. Bu çalışma Abdallarla ilgili tarihsel süreci ve şiirsel algıları barındırmasıyla önem arz etmektedir. Ahmet Atilla Şentürk (2015) ise "*Manzum Metinler Işığında Bir Kalender Dervişinin Profili*" adlı makalesinde Abdallar da dâhil tüm derviş zümrelerini bir potada ele alan ayrıntılı bir çalışma yapmıştır. Burada kapsamı uzatacağı için değinilemeyen diğer çalışmalar da daha çok Abdalların tarihi ve kültürel yanlarına, folklorik unsurlarına temas etmektedir. Fuat Köprülü ve Süleyman Uludağ'ın İslam Ansiklopedisi'ne yazdıkları maddeler ise konunun tarihi ve tasavvufi boyutlarını içermektedir. Bu çalışma, konunun abdal âşıklık bağlamında, klasik şiir geleneği içerisindeki şiirsel söylemini zenginleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda makalede abdal kavramı; divan incelemelerinden

hareketle ulaşılan, baş açık yalın ayak dolaşma, dağ yakma ve afyon kullanma gibi üç temel niteliği etrafında incelenmiş ve klasik şiirdeki Abdal âşığı betimlemede bu nitelikler dikkate alınmıştır. Abdallık, bu üç temel niteliğin yanında seyahlikten, uyguladıkları tedavi yöntemlerine, cezbe halinde yaşadıkları afyon sarhoşluklarına kadar genişleyen tamamlayıcı nitelikleri kapsamında da etraflıca ele alınmıştır. Bu özelliklerin Abdalları pek çok yönüyle belirgin hale getirecek nitelikte olduğu görülmektedir. Çalışmada, bu bağlamda klasik şiirde âşıklık ve aşk anlayışı abdal nitelikleriyle birleştirilerek anlatılmış, tablolaştırılarak tasnife tabi tutulmuştur. Bu anlatımların diğer çalışmalarla birlikte klasik şiirdeki Abdallık ve abdal âşıklılık ile ilgili söylemleri zenginleştireceği ve alana katkı sağlayacağı aşîkârdır.

2. Klasik Şiirde Abdal Âşıkla İlgili Tasavvurlar

Klasik şiirde Abdallar, sevgili uğruna derbederliği, kallaşlığı ve rintliği kendisine ilke edinen âşığın mecnunvari nitelikleriyle betimlenmektedir. Bunda Abdalların da örnek aldığı melamet düşüncesi etkili olmuştur. IX. yüzyılda Horasan’da bir tasavvufi anlayış olarak ortaya çıkan Melâmiliğin temel felsefesi; riya denilen asıl düşmanı alt etmek, böylece gizlilik ve şöhretten sakınmak, kınanarak, yani kötülüklerini sergileyip iyiliklerini gizleyerek halkın ilgisini savuşturup Hakk’ın rızasını edinmeyi amaçlamak olmuştur (Bolat, 2011: 16). Pek çok klasik şair, ızdırabın tutkuya dönüştüğü ve halkın ilgisinin savuşturulup Hakk’ın teveccühünün kazanca dönüştürüldüğü bu düşünceye bağlandığını şiirlerinde vurgulamıştır. Bu şairlerin çoğu, bu ilkeleri kendi sanatçı kimlikleriyle ve aşk anlayışıyla bağdaştırarak tasvir etmişlerdir. Böylece şairler, şiirsel söylemlerinde riyakâr sofu karşısında, kendini ikiyüzlülükten azade tutan melamet neşesine bağlanmış, bu yolda kendilerini Melâmî adletmişlerdir (Sevimli, 2020a: 300). Çünkü bu sayede âşık, riyâyı kendine şiar edinen, halkı tekke ve camilerde yanlış ve kötü düşünceleriyle yönlendirme gayesi güden zahidin karşısında konumlanmıştır. O, gerçek bir gönül ehli olarak kınanmayı ve kötü adlılığı Melâmî düşünce içerisinden alarak kendine mal etmeyi bilmiştir (Sevimli, 2020b: 871). Bu görünümde âşıklar da Abdallar misali, muhabbet okuyla parelenmiş sinelerini bir davul gibi döverek nefis savaşına girişmekte, Allah rızasına doğru olan yolculuklarında güzellik ülkesini fethederek bu sınırsız mülke hükümdar olmanın manevi huzurunu yaşadıkları hissiyle hareket etmektedir. Bu duygulanımlarda Abdalın dağladığı göğsü, âşığın başından çıkan hasret ateşinin dumanı gibi yanmakta, bu yanmışlık hissi, onları ilahi merciin katına yüceltebilmektedir. Bu yücelme duygusu ile pek çok şiirde âşıklar, sinesinde geceyi süsleyen bir mum gibi ışılan taze dağlarla aşk tekkesine fenerlerle gelmekte, Abdalların tekkeye fenerle gelip çerağ uyandırdığı, yani tekkeyi açıp hizmete başladığı anı kurgulamaktadır (Sâkıb, g.101/1). Bu nitelikler ayrıca yarı üryan diyar diyar gezme, harabat köşelerinde kallaş, bir rint olarak bekleyerek sevgilinin mahallesinde halkın dışlamalarına ve sövgülerine uğrama gibi mecnunvari tavırlarla pekiştirilmektedir. Bu melami algı, şiirsel söylemlerde asıl sevgili uğruna canını hiçe sayan âşık için sevgiliye olan yolculukta beğeni toplamıştır. Bu ızdıraplı övünç, âşığın nazarında sevgili uğruna çektiği çilelerin bir sembolü olarak kullanılmakta, aşk uğruna çekilen

çilelerle olgunlaştırılan gönlünün nişanesi olarak sunulmaktadır. Aşağıdaki tabloda abdal âşıklığın birbirini tamamladığı görülen bu nitelikleri, tablolastırılarak pek çok yönüyle açığa çıkarılmıştır.

Tablo 1: Klasik Şiirde Abdal Âşıklığın Temel Nitelikleri

Abdal Âşıklığın Temel Nitelikleri	III. 1. Hakk'a doğru başsız ayaksız yürüyüşün ruhsal dönüşümü: Baş açık yalın ayak dolaşma imajı	III.2. Ateşe ve yanmaya olan iftiharın ve gönüllü kabullenişin timsali aşk yaraları: Dağ yakma olgusu	III.3. Hakk'ın hayranı, ilahi sırların hizmetkârı kılan his: Afyon kullanma âdeti
Tamamlayıcı Nitelikler	III.1.1. Günübirlik azık devşirme yolculuğu: abdal âşıklıkta seyyahlık III.1.2. Tecridi bir yalıtılmışlık: “ <i>Fakr</i> ” tacı ile Hakk'ın kulluğunu dünya sultanlığına değişme bilinci	III.2.1. Acıyı bal eyleyen ızdırap tutkusu: “Elif” çekme ya da “Nal” kesme âdeti III.2.2. Abdal âşıklıkta tedavi yöntemleri: Pamuk tıkamak veya meftul bağlamak	III.3.1. Aşk sırlarının taşıyıcısı rolü: <i>Cür'adan</i> III.3.2. İlahi cezbe ve vecd hayranlığı: Hak uğruna kendinden geçiş

3. Klasik Şiirde Abdal Âşıklığın Temel Nitelikleri: Gönle İçkin Kılınan Dervişlik İzleri

Klasik şairlerin çoğu, aşk ve sevgili bağlamında şiirsel söylemlerinde abdal âşıklığı özümseyen bir tavır sergilemişlerdir. Gönle içkin kılınarak özümsenen bu nitelikler; abdal dervişlerin Hakk'a doğru başsız ayaksız yürüyüşünün ruhsal dönüşümünde asıl niteliğini bulmuştur. Bu yürüyüşle onlar, çar-darp (saç, sakal, kaş, bıyık kesme) uyguladıkları başlarına ve vücutlarına ateşe ve yanmaya olan iftiharın ve gönüllü kabullenişin timsali olarak dağlar yakmışlar, yani başlarına yaralar açmışlardır. Abdallar ayrıca, kaynakların da belirttiği gibi bu onulmaz yaraların acısını dindirmek için Hakk'ın hayranı, ilahi sırların hizmetkârı kıldığına inandıkları “haşhaş” kullanma âdetini de uygulamışlardır. Bu üç nitelik abdal âşıklığın temel nitelikleri olarak klasik şiirde göze çarpmaktadır. Abdallar bu aşk yaralarına yaradana duydukları aşkı, ezeli merhem olarak sarmışlar, bazı tedavi yöntemleri de uygulamışlardır. Klasik şiirde pek çok şair, bu abdal niteliklerini şiirsel söylemlerinde beğeniyle karşılamış, onlar gibi sevgili uğruna diyar diyar dolaştıklarını belirtmiş, derviş kisvesiyle ve rind kimlikleriyle bu mekânsız dervişliği yüceltmişlerdir. Bu söylemlerde şairler bir abdal meşrep âşık rolüne bürünmüşlerdir. Bu niteliklerin, abdal âşıklığı simgeleştirilerek yücelttiği görülmektedir. Böylece âşıklık bağlamında pek çok şair, bu “ızdıraba ve

eziyete tutkulu eğilimi” (Sevimli, 2020a: 300) “Abdal” kavramından aldığı intibalarla kendine mal etmiştir. Bu anlatımların, klasik şiirin aşk anlayışı doğrultusunda zengin bir edebî çerçeve oluşturduğu, âşıklık geleneğine de önemli katkılar yaptığı görülmektedir. Bu nedenle şiirsel söylemlerde birbirlerini destekleyen bu âşıklık ibarelerinin, beyit düzeyinde ve birbirini tamamlayıcı nitelikleri doğrultusunda ortaya konulması önem arz etmektedir. Birbirini destekleyen bu nitelikler, şiirsel söylemlerde Abdalları uçlarda kale, sosyal hayatta ise gönülleri fetheden bir manevi cezbedici rolüne bürümekte, bu his Hakk’a olan kesin inançlılıkları ile mühürlenmektedir.

3.1. Hakk’a Doğru Başsız Ayaksız Yürüyüşün Ruhsal Dönüşümü: Abdal Âşıklıkta Baş Açık, Yalın Ayak Dolaşma İmajı

Baş açık, yalın ayak dolaşma imajı, Abdallar için âdeta bir yaşam biçimi olmuştur. “Kendilerini başıkabak, yalın ayak olarak da tanımlayan Abdalların en belirgin özelliklerinden biri de budur” (Çelik, 2019: 200). Bu görünümle onlar, Hakk’a ve hakikate ulaştıracak olan bütün bağlardan ve kayıtlardan kendilerini azade ettiklerine inanmışlardır. Bu inanç; yalın ayak dolaşan Abdalın nazarında, Musa’ya Tuva vadisinde “Nalınlarını çıkar” (Tâ-hâ, 12) diye yapılan hitabın öngördüğü bütün dünyevi kayıtlardan sıyrılma duygusuyla özdeşleşmektedir. Onlar, üryan hâlde Hakk’ın divanına yürümeyi, Hak tekkesinde büryan bir gönülle pişip bir mum gibi aydınlanmayı arzulamışlar, bu arzu dışındaki şeylere gönül dünyalarını kapatmışlardır. Bu âşıklar, aynı zamanda “sövene dilsiz, döveme elsiz gerektir” anlayışı gereği dilinden ve elinden emin olunan bir tavırla Hakk’a doğru yürüdükleri çizgide ruhsal bir dönüşüm yaşamışlardır. Bu ruhsal dönüşüm; nefisden arınmış gönlü Allah’ın rızasına bağlamakta, yerine, vücut denilen emaneti her şeyden soyutlayarak asıl sahibine teslim etmenin engin huzurunu ikame etmektedir. Bu hâlet, Abdalları başsız ayaksız Hak yolunun düşkünleri kılmış, onları delilik sahrasını *pâ-bürehne*/yalın ayak halde gezen mecnun karakteriyle aynileştirerek, klasik şiirde sevgili uğruna üryanlığı benimseyen bir âşik niteliğine büründürmüştür.

Abdallar da *çâr-darb* denilen saç, sakal, kaş ve bıyıklarını kesme âdetini uygulamışlardır. Bu düşücede onlar, halkın söylemlerinin bir saç teli kadar kıymeti olmadığını düşünerek, halka karşı lakayt davranmayı tercih etmişlerdir. Bu tercih Hakk’a doğru yürüyüşün ruhsal parametresinde melameti bir mecnunluk (Sevimli, 2020b: 892) hâli ile abdal âşıklığı Allah’tan gayrı her şeyi geride bırakma anlayışına bağlamaktadır. Nev’î beytinde Abdalın nal kestiği *çâr-darblı* başını, kula bir atın nalının tepeleyip helak ettiği, çimenliğinin gidip toprağının kaldığı bir bahçeye benzeterek, bu ruhsal parametrenin dönüşüm çizgisini vurgulamaktadır. Bu vurguda gelenek gereği şair, bahçedeki yeşilliği saç, sakal, bıyık gibi düşünmüştür. Toprağın yeşillikten arınmış hâlinin Abdalın çâr-darblı başına karşılık geldiği âşikârdır: Sebzevi na‘l-i semend itdi helâk/ Çâr-darb abdâle döndi rûy-ı hâk (Nev’îzade Atâ’î, mûf.40)

Bu hâliyle abdal, her şeyden kendini arındırmıştır. Başı yüce hâlde dünya gailelerini/yükünü terk etmiştir. Bu tasavvufi yalıtılmışlık hissinde âşik, gönüllü

divaneliği kabul etmiş hâldedir. Bu yüzden klasik pek çok şair gibi Kabûlî İbrahim Efendi de sultan hüviyetli sevgiliden kendisini zincire vurma tedbiri almasını isteyerek, “baş açuk” Abdalların bu niteliğini vurgulamaktadır. Melametten kaynaklanan düşüncesi gereği Abdal’ın bu deliliği, Tanrı’ya ulaşmasına vesile olmakta bu yolda halkın nazarında edindiği deliliğin ya da uğradığı kınanma ve sövgülerin kıymeti bulunmamaktadır. Burada şair, Abdalların benliğini hürlüğe emanet ettiği bu melameti delilik hâline, yani ruhi sarhoşluğun hazzını yaşayarak, Allah’a ulaştıkları duygu durumuna da gönderme yapmaktadır denilebilir: Yâra din bî-çâreler hakkında tedbir eylesün/ Baş açuk abdâlîyuz tedbîr-i zencîr eylesün (Kabûlî İbrahim, g.275/1)

Abdallıkta laubalilik ve lakaytlık dervişlik ilkelerindedir. Onlar, rüsvalığı benimsemişler, halktan gelen sövgülere/bela taşlarına göğüs germişler, asıl sevgiliye olan yolculuklarında baş açıklığı kendi iradeleriyle özümsemişlerdir. Mu’îdî bu duyguyu; melamette önemli yeri olan ve Abdal âşıkları halkın ayıplama ve sövgüleri karşısında koruyan bir siper vazifesi gören *seng-i belâ* kavramıyla ifade etmektedir. Şairin ifadelerinde *seng-i belâya* baş açık halde durduğunu belirttiği söylemi bu durumun açık delili hükmündedir: Mest-i ışkam baş açuk seng-i belâya turmuşam/ Her ne rüsvaluk olursa ihtiyâr itsem gerek (Mu’îdî, g.225/4)

Bu duygu durumu, pek çok klasik şairde “seng-i melamet”e gönüllü adanmışlık algısı doğrultusunda işlenmiştir. Fuzûlî, aşağıdaki beytinde bu duyguyu ifade etmektedir. Şair, burada asıl sevgiliye olan özlemine melamete pekiştirmektedir. Acının ve cefanın cana minnet bilindiği bu anlayışı, Melâmîler gibi âşıklar da bu yolda uğradıkları cevir, kınanma ve sövgülerle, diğer bir deyişle seng-i melamete uğrayarak sürdürmektedirler. Bu yolda acıyı bal eylemek kolaylaşmakta, eziyet bir nevi kendini asıl sevgilinin merhametinde yok etmektedir” (Sevimli, 2020a: 331): Sitem taşı melamet hançeri bî-dâd şemşiri /Fuzûlî her cefa kim gelse hoşdur cânâ cânandan (Fuzûlî, g.212/7)

Bu ruhsal yürüyüşte abdal dervişler, açık başlarına “fenâ”yı, yani dervişçe yoksulluğu, dünya zenginliğinin ve sultanlığının simgesi olan taç olarak takınmışlar; yani masivadan geçip varlığını Hakk’a bağlamayı düşünmüşlerdir. Bu nedenle Bâkî de klasik birçok şair gibi kendini Abdal olarak görmüş, dünyalık ifade eden atlas yerine özensiz ve değersiz *kabâyı* üryan bedenine bürüdüğünü belirtmiştir: Abdâllaruz n’eyleyelüm tâc u kabâyı/ Dervîşlerin tâcı fenâ başı kabâdur (Bâkî, g.105/2)

Abdal âşıklıkta yukarıda da bahsedildiği gibi bu duygu, melamet düşüncesinde karşılığını bulmaktadır. Bu anlayışta âşik; asıl sevgili karşısında fenâ/yokluk duygusu ile bulunmakta, melamet cübbesini giyerek, Hecrî’nin aşağıdaki ifadesiyle gönülünü halka iyi görünmenin aracı olan ar ve namus bağlarından kurtarmaktadır. Bu âşıklığın temel ereği olmakta Edincikli Ravzî’nin deyimiyle cennet hüllesini bile değersiz kılmaktadır. Çünkü abdal âşıklığın da özümsemişi bu anlayışta, cennet değil, onu bağışlayacak Hakk’ın rızası önemslenmekte, gönül lambasının fitili muhabbet nuruyla yakılarak; bu duygu taç, taht ve hırkaya bedel hale gelebilmektedir. Bu his, melamet

düşüncesi doğrultusunda âşıkları koruyan manevi bir zırh hükmünü kazanabilmektedir (Sevimli, 2020b: 884). Bu düşünce maneviyatı bir sultanlık hâlinde âşığa bağışlamış, şiirsel söylemlerde dünya sultanlığından feragat/vazgeçme algısını oluşturmuştur. Birçok şairin bazı şiirlerinde dünya saltanatına ve sultana karşı mesafeli duruşunda bu anlayışın payı bulunduğu görülmektedir (Sevimli, 2020c: 52). Bazı Abdalları ellerinde cer tasları köy köy kasaba kasaba dilenmeye sevk eden duygu durumunda da dünyanın zenginlik alameti tacından vazgeçme ve *fakr*/yokluğa meyletme anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış onları başsız ayaksız hâlde, yani her türlü kayıttan arınmışlık hissiyle Hakk’a ulaştıran çizgide konumlamaktadır: Giy melamet cübbesin terk eyle tâc-ı ‘arî kim/’Âşık olan ey gönül derler gerekür ‘arsuz (Hecri, g.72/3)-Kûy-ı dilberde baña şâl-ı melamet yegdür /Hulle geydürse kabûl itmezsin İdris nebî (Edincikli Ravzî, g.618/4)

Abdal, Tanrı ile olan muhabbetinde divane âşıklığın timsali Kays/Mecnûn’a eş değer hâle gelmekte ve sevgilinin mahallesinde sevda aşışının süprüntülerini başına taç yapmaktadır. *Ser-bürehne*/başı açık gezdiği bu emin mekânda kendini Abdal bir Mecnun olarak gören klasik şairin algısı, bu ilahi teveccühten başka bir yücelik tanınamakta, Sâkîb’in deyimiyle başı Hakk’ın nazarında yücelmektedir: Hâşâk-âşiyâne-i sevdâ yeter çü Kays/ Abdâl-ı ser-bürehneye efser bulunmasun (Kâtibzade Sâkîb, g.462/2)

Sâkîb’in yukarıda vurguladığı olgunun da kaynağı abdal âşıklığın benimsediği melamet düşüncesidir. Fuzûlî’nin aşağıdaki beyti bu duygunun âdetâ manifestosu hükmündedir. Şair, asıl sevgili uğruna döktüğü gözyaşları tufanının çer çöpü sürükleyerek, başı üzerinde melamet kuşları için yuva yaptığını bildirmekte, derbeder Mecnun’un başına çölde yuva yapan kuşlara gönderme yapmaktadır. Pek çok klasik şair, bu duygu durumunu şiirsel söylemlerinde seng-i melamet kavramı doğrultusunda dillendirmiştir. Bu söylemlerde seng-i melametın sevgili uğruna rüsvalığı benimseyip, çöle ya da sevgilinin mahallesine düşen âşık için bir ikbal ve saltanat tacı hükmünü kazandığı görülmektedir (Sevimli, 2020: 333): Götürmüş hâkten tугân-i eşkim har ü hâşâki/ Başım üzre melamet kuşlarıyçin âşyân etmiş (Fuzûlî, g.133/2)

Nazîf’in algısında ise bu mecnunluk; bir tarikat tacı hükmünü almakta, cömertlik timsali Edhem-i Tâî’in (ö. 778) çıplak başında asıl menzilinı bulmaktadır. Şair, yalnız Arap edebiyatında değil, İran ve Türk edebiyatlarında da cömertlik timsali olarak tanınan Hâtîm et-Tâî’ye telmih yoluyla Abdalların dünya malına değer vermeyen, gönül zenginliğine sahip niteliklerine vurgu yapmaktadır. Bu vurgunun ayrıca Abdalların bir lokma bir hırka yaşama anlayışlarında karşılığını bulduğu görülmektedir. Vahîdî, dervişlerle ilgili eserinin Ethemîleri anlattığı bölümde, bu dervişlerin yedi dilimli, yeşil düğmeli ve yeşil şarabe takılı taç takındıklarını vurgulamakta, önderleri olan Ethem-i Tâî’in yaşamından da kareler sunmaktadır (Vahîdî, 2015: 277-278). Nâzîf, aşk pazarını saltanat meskenine değişen bu derviş gönüllü Edhem’i şiirsel söylemine taşımıştır: Misâl-i Kays olan ser-bürehne-i ‘aşkın/

Târik-i efseri Edhem'i bilür bilmez (Nazîf, g.120/1)

Abdal âşıklıkta çıplak başın taca muhtaçsızlığı *serbâzlığı*, yani başı açıklığı dünya sultanlığından evla bilen bir duygusallıkta belirmektedir. Bu ruh hâlinde âşıklar, Azmizade Haletî'nin ifadesiyle başları yüce hâlde naz tacının şahı olmaktan kendilerini doğal olarak alıkoymuşlardır. Çünkü onların övüncü ve tek zenginliği yaradanın rızasını kazanmak olmuştur. Abdalların *fakra*/yokluğa meyiletmesinde bu anlayışın payı bulunmaktadır: İctinâb itse n'ola şâh-ı serîr-i nâzlar/ Baş açık abdâl olurlar 'âşik-ı ser-bâzlar (Azmizade Haletî, mfr.113/3)

Abdallığın elde ettiği bu yücelik tacı, dünya sultanlığından daha yeğdir. Çünkü Abdal, başı çıplak bir derviş olarak Sâmi'nin ifadesiyle gedâlîği/dilenciliği arınmış gönlüyle ve duygu durumuyla benimsemiştir. Bu duygu durumunun ruhsal dönüşümünde âşğın kalbi abdal âşıklığı Feridun gibi kudretli bir hükümdarların bürüdüğü taçla eş değer hâle getirebilmektedir. Bu hâlet, klasik birçok şairin nazarında Hakk'a tam bir teslimiyetle yürüdüğü eşikte dünya sultanlığını değersiz kılarak, gedâlîği yüceltmektedir: Ser-bürehne bir gedâ-yı bi-ser ü sâ mân iken/ 'Âlemün pâ-ber-nihâd-i tâc-i Efrîdûnıyuz (Arpaeminizade Sâmi, g.53/3)

Abdallar, başsız ve ayaksızlığın ruhsal dönüşümünde kesin inançlığın verdiği hâletle altı köşeli şeş-per denilen bir külâhı/tacı ızdıraba tutkulu bir meyille başlarına örtmektedir. Kaynaklar beyitte taca benzetilen bu âletin, savaşlarda kullanılan altı köşeli bir gürz olduğunu ve Rifaî dervişlerinin zikir esnasında bedenlerine sapladıklarını belirtmektedir. Yine kaynaklara göre bu aykırı âdeti Abdalların, Şiiliğe olan sempatileri kapsamında seyyah olarak gittikleri Kerbela'da uyguladıkları belirtilmektedir (Köprülü, 1988: 61). Bu doğrultuda klasik pek çok şair de bu ızdıraplı eğilimi, asıl sevgili uğrunda acıya rüsvalık derecesinde bağlanmanın arzı kılmıştır (Sevimli, 2020a: 302-316). Vusûlî de bu olguyu âşğın sevgiliye duyduğu aşk ızdırabının aşırılığında bir tutku olarak işlemiştir: Abdâl 'âşik olmağı eylerdüm ihtiyâr/ Başuma yârun olsa eger tâc şeş-peri (Vusûlî, g.186/2)

Perişan görünömlü Abdalın başı yüce, gönlü her şeyden arınmış hâledir. Onun dünya malına da sultanlığına da minneti bulunmamaktadır. Çünkü gönlü toktur. Şehdî'ye göre bu müstağni duruşla Abdal, zenginliğin asıl sahibine doğru başı açık hâlde emin adımlarla yol almaktadır: Ya'ni âzâde-ser farîgu'l-bâl/ Baş açık sîne-çâk bir abdâl (Şehdî, lug.1/3)

3.1.1. Günöbirlik Azık Devşirme Yolculuğı: Abdal Âşıklıkta Seyyahlık

Bazı Abdalların kaynakların da hemfikir olduğı gibi, günöbirlik rızıklarını temin etmek için diyar diyar dolaştıkları ve seyyahlığı kendilerine ilke edindikleri bilinmektedir. Onlar devşirdikleri bu yiyecekleri, azla yetinme ve kanaatkârlık nitelikleri doğrultusunda tekkelerde bölüşmekte, diğör günler bu günöbirlik döngüyü devam ettirmektedir. Bu yolculuk sırasında Abdallar, dünya malını yadsıyan tutumları gereğı köy köy gezerek rızıklarını temin etmenin manevî huzurunu müşahede

etmektedir. Elbette Abdallar, gezinti sonrası kısa konaklama sürelerinde ya da seyahat hâlindeyken şiirler de okumaktadır. Nâilî, aşağıdaki beytinde bu durumu şiirsel algısına eklemektedir: Dil-i pür-dâga ruhun bülbüle gül gülşende/İki abdâl-ı nemed-pûşdur eş’âr okudur (Nâ’ilî, g.98/3)

Onlar, bir Abdal olan Battal Gazi’yi sultan bilmiş ve sultanın evinde bir nice yıldır mücavir olarak yaşamışlardır. Figânî, aşağıdaki beytinde sultan evine komşu olan Abdalların seyyah yönlerini betimlemektedir. Çünkü Abdallar için bu dünya gurbet, asıl menzil ise ikrar verdikleri bezm-i elesttir. Elbette beyitte sultan evi tabiriyle, asıl güzergâhları olan Eskişehirdeki Seyitgazi tekkesinin anlatılmış olabileceği de söylenebilir: Abdâl-i ser-bürehne-i Battâl Gâziyüz/ Sultân evinde bir nice yıldır mücâvirüz (Figâni, g.15/3)

Onların, bu günübirlik gezintilerinde yanlarında Eba Müslimî nacak, omuzlarında birer sücaî çomak, nefir, boynuz, iki kaşık, keşkül, iki *cür’adan* (birinde kav çakmak, diğesinde gubar/esrar), teslim taşı taşıdıkları ve aba palas gibi birtakım giysiler giydikleri bilinmektedir (Vâhidî, 2015: 144). Şeyh Gâlib de aşağıdaki beytinde Abdalların yanlarında keşkül taşıdığını belirtmektedir. Şaire göre abdal âşık, bir menzilde karar kılamayarak elinde yeni ay gibi ufukları irfan nuruyla aydınlatan keşkülüyle günübirlik rızık devşirme yolculuğuna çıkmaktadır: Meh-i nev-veş olup keşkül-i gerdân/ Eder âfâki pür-envâr-ı irfân (Şeyh Gâlib, k.9/6).

Vuslatî’ye göre, bu seyahat Abdallara *elest bezminde* Allah tarafından bağışlanmıştır. Şair, birçok klasik şair gibi bu yolculuğa âşık kimliği bağlamında sempati beslemiş, bir Abdal misali sevgiliden ayrılığın vücutta bıraktığı hasret izlerini terennüm etmiştir: Firkât-âsârıyla yanmışlardanuz abdâlveş/ Seyâhat etmekliği kâl u belâdan almışuz (Vuslatî, g.67/5)

Bu seyyahlık, bir rint olarak pek çok şaire sevgili için her gece bir tekkenin misafiri olarak bulunmayı da düşündürmüştür. Bu şairler şiirsel söylemlerinde Hakk’ın dergâhına nazla ve sözle postu bırakmayı, pervane gibi asıl sevgilinin uğruna yanmayı ve onun kapısına yüz sürerek orada aşk dilencisi olmayı gerekli gören bir hissi duyumsadıklarını belirtmişlerdir. Bu duygu, şairleri Mecnun gibi avarelikle harabat kapısında seyyah kılmakta sevgilinin mahallesinde derbeder olmayı bir abdal derviş misali onlara benimsetmektedir. Şehâbî de aşağıdaki beytinde âlem tekkesinde Rumelili bir güzel sevdiğini ve Rum Abdalî gibi Acem ülkesini terk ettiğini belirterek, Abdalların bu seyyahlıklarına gönderme yapmaktadır: Şehâbî tekye-i ‘âlemde bir Rûmî güzel sevdi/ ‘Acem iklimini terk itdi oldı Rûm abdâlî (Şehâbî, g.405/5)

Gezin olma hâli, Abdallar için âdeta bir yaşam biçimidir. Onlar, asıl sevgilinin varlığında fani bedenlerini yok etmek ve onun vuslatına ulaşmak için dünya denilen tekkeyi baştanbaşa dolaşmakta, Edincikli Ravzî’nin ifadesiyle âdeta silip süpürmektedir. Şair ikinci beytinde ise bu niteliği, klasik şiirde derbeder âşık Mecnun’un gönlünü kederin alaşağı etmesi ile bela vadilerinde dolaştığı algısı

bağlamında ifade etmektedir. Burada şair, kendisini aşk tekkesinde üryan edilen Mecnun bir abdal olarak görmektedir: Bir abdâl-ı fenâveş ‘âkıbet ‘uryân olursın sen/ Bu ‘âlem tekyegâhın ser-be-ser sildün süpürdün tut (Edincikli Ravzî, g.137/7)- Soyaldan tekye-i ‘ışkunda ben Mecnûn abdâl/ Belâ vâdilerinde oldu gönülüm gussapâ-mâli (Edincikli Ravzî, mur.27/1)

Abdallar dünya malına olan yadsıyıcı tutmunun göstergesi olarak üryan hâlde gezerken, nemed ya da abayı giymektedir. Çünkü zenginlik ibaresi olan elbise, abdalların bedenine sığmamakta, Sutûrî'nin ifadesiyle onları üryanlığa meylettirerek köhne şalı bürümelerine vesile olmaktadır: Ben ol abdâl-ı ‘aşkum köhne şâla irtikâbum var / Libâs-ı tengden ‘ârî olub ‘uryânunam yâhû (Sutûrî, g.19/4)

Abdallar, kaynakların da vurguladığı gibi günübürlük azık devşirme yolculuğuna ellerinde cer taşı veya fenerle çıkmaktadır. Onlar, bu seyahati kalplerinde Tanrı sevgisi dışında hiçbir şey bırakmama düşüncesiyle icra etmektedir. Bu doğrultuda pek çok şair de Abdallar gibi ellerinde fener, asıl sevgilinin ilgisini kazanmak düşüncesiyle aşk pazarında dilendiğini belirtmiştir. Figânî de bu duygu durumu ile şiirsel algısında gönül Abdalının aşk pazarına cerre çıktığını ifade etmektedir: Abdâl-ı dil ki kendüyize nitdi dâğ ile/ Bazâr-ı ışka cerre gelüpdür çerâğ ile (Figânî, g.105/4)

Abdallar da pek çok derviş zümresi gibi Bektaşiliği bir sığınak olarak benimsemişlerdir. Onlar; 16. yüzyıldan sonra gittikçe artan devlet baskısını, bu tarikatın manevi niteliği altında göğüslemişler, tarikatın bazı şeyhlerine de intisap etmişlerdir (Faroqhi, 2001: 145). Otman Baba'nın halifelerinden olan Küçük Abdal bunlardan biri olmuştur. Klasik birtakım şairler de bazı şiirlerinde Küçük Abdal'dan beğeniyle bahsetmiştir. Şehdî de elinde kafurî bir fenerle tekkeye gelen ve yeni ay gibi güzel yüzüyle çevresine manevi feyz verdiği görülen Küçük Abdal'dan bahsetmektedir. Divanına bakıldığında Şehdî'nin bu gazeli, Küçük Kalenderi Cemal adlı bir abdal dervişe söylediği açıkça zikredilmektedir (Bayındır, 2008: 215): Kâfûrî bir çerâğ yakup geldi tekyeye/ Bir nev tulû' Küçük Abdâl meh-cemâl (Şehdî, g.76/1)

Bu gezinti, klasik şairi cihan seyyahı bir Abdala dönüşürebilmektedir. Bu ruhi dönüşüm, âşıkları harabat pirlininin hemen yanibaşında işret etmeye, yani ilahi aşk şarabından içmeye doğru da meylettirmektedir. Bu harabat seyyahlığı, pek çok şairi hükümdar da olsa şiirsel söylemlerinde sürekli diyar diyar dolaşan, içip yollarda sızan bir abdal derviş gibi konumlandırmaktadır (Şentürk 2015: 146). Beyânî'nin söyleminde bu seyyahlık, Abdallara dünya terki ile cihan sultanlığının taht ve tacından vazgeçmeyi armağan gibi sunmaktadır: Bir bölük baş açuk abdâl-ı cihân-seyyâhuz/ Kutb-ı pîrân-ı harâbâtıla ‘işret ederüz (Beyânî, g.356/3)

Hakk'a yürüyüş, Abdallar için takip ettikleri dervişlik yoluna bağlılığın simgesidir. Abdal, bu seyyahlıkta yola bağlılığın simgesi olarak palheng ya da paleheng denilen bir kuşak bağlamaktadır. Kalenderi dervişlerin de bellerine bağladıkları kuşak ya da kumaştan örme giysi olan paleheng, Abdalların Bektaşi tarikatına ve şeyhe olan bağlılık ve ilgilerinin belirtisi olmakta, aynı zamanda dünya şehvetlerinden

kurtulmalarının aracı da kılınmaktadır (Sevimli, 2020b: 45). Pâlheng, Abdalların dünya malından azade tavırlarının da simgesidir. Onlar bu yüzden yarı üryan gezmekte, bu manevi aracılık Abdalların gönüllerine dünyanın geçici zevk ve şehvetlerinin yerine Allah’a duyulan saf aşkı bırakmaktadır. Bu yürüyüşte talih kapısında tersine devreden felek misali gezintiye çıkan pâlheng giyimli Abdal, ikbal kapısında iri bir gül misali açan güneşe benzemektedir. Sâmi, beytinde bu duygu durumunu Abdalı tersine dönen feleğe teşbih ederek seyyahlığı üzerinden vurgulamaktadır: Mihr zann eyleme gül-mîh-i der-i ikbâli / Pâlheng eyledi abdâl-i sipîhr-i gerdân (Arpaeminizade Sâmi, k.13/38)

3.1.2. Tecridi Bir Yalıtılmışlık: “*Fakr*” Tacı ile Hakk’ın Kulluğunu Dünya Sultanlığına Değişme Bilinci

Bazı Abdallar, pek çok derviş zümresi gibi “maddi ve manevi gerekçelerle dilencilik yapmışlarsa” (Çelik, 2019: 192) da onların “*fakr*”ı zahirde değil batında şekillenmiştir. Çünkü Abdallar, çıkar ve menfaat umulan zenginlikten değil, Allah’a muhtaç oldukları bilinci çerçevesinde yükselen yokluğa yönelmişlerdir. Bu yokluk, manevi anlamda gönlü tok ve gözü tok olmayı, kimseye tenezzül etmemeyi önceleyen gönül tokluğunda karşılığını bulmuştur. Derviş, yani fakir bu gönül tokluğunda *fakr*ı Allah’a giden yol, dervişliği/fakirliği ise bu yolun yolcusu olarak özümsemiştir. Bu özümsemeyle her sufi farklı bir yol tutmuş, kimisi *fakr*ı dilencilik olarak algılamış, kimisi dünyadan ve zenginliklerinden kendini tamamen soyutlamış, kimisi de kendini bu tür perişanlıklardan gizlemiştir. Bu meşrep farklılıklarına rağmen Abdalın da içinde olduğu bu yolda dervişlik ilkeleri almaktan çok verme, emeğiyle geçinme, mal biriktirmemeyi düşünme, şükürü önceleme ve fakirliğini lanse ederek kendini küçültmeyi düşünmeme gibi faziletler olmuştur (Uludağ, 1995:132-133).

Bu anlayış ile Abdallar, feragat ve *fakr*ın dilencileri, dünya külfetinden vazgeçen divaneler olarak kendilerini Hakk’ın dergâhının hizmetçileri görmüşlerdir. Onlar, bu bağlamda dünya zenginliklerinden *feragati* önemsemiş, asıl zenginliği gönüllerinde bularak yaradının kulluğunu dünya sultanlığına değişen çizgide durmuşlardır. Çünkü onlar, dünyaya karşı mesafeli durma ya da *terk-i dünyâ* manasına gelen “*fakr*”ı benimsemiştir. Böylece Abdallar, *fakr ü fenâyı* başlarına taç takılarak, dünya saltanatından vazgeçmişlerdir. Bu feragat duygusu birçok klasik şair de dünya saltanatına ve sultana karşı mesafeli duruş olarak kendini göstermiştir.

Bu *fakr* bilinci pek çok sufi zümresi gibi Abdallara da bir hırka bir post, diğer bir deyişle bir lokma bir hırkaya kanaat etmelerini gerektiren *feragat* fikrini bağışlamıştır. Bu fikir, Abdalların da dünyaya kayıtsız durmaları ve dünya malını önemsememelerinin temel dayanağı olmuştur. Bu algı ile onlar *terk-i diyar* etmeyi ve azla yetinmeyi benimsemişlerdir. Bu terk fikri onlarda Gelibolulu Sun’î’nin deyişiyle Abdallar için dünya sultanlığı derecesinde bir paye olmuştur. Bu “*fakr*” sultanlığı, baş açık Abdala dünyaya hükümran olduğu bilincini vermekte ve onu saltanat tacını

terk etmeye meylettirmektedir. Böylece o, sufînin dünya malına aşırı tutkun tutumu karşısında “*fakra*”/yoksulluğa yönelmektedir. Bu *fakr*, yolundan gidilen Peygamber’in “fakirlik övüncümdür” dediği anlayışta karşılığını bulmaktadır: Kangı abdâl ki terk eyledi tâcin sûfi/‘Âlem içre baş açık başına sultân oldu (Gelibolulu Sun’i, g.208/3)

Abdallık, *fakr ü fenâ* yolunda yürümeyi, gam denilen merhaleyi aşmayı gerektirmektedir. Çünkü onlar için sultanlık ayak bağı, dervişlik ise başına buyrukluk olarak en büyük sultanlıktır. abdal derviş bu nedenle “dünya padişahlığını ve saltanatını reddederek dilencilige meyletmektedir. O böylece, masiva kaydınan kurtulmakta, asıl sevgilinin kapısında kendini rıza dilenmeye sevk etmektedir. Klasik pek çok şairin şiirsel algısında bu rıza, dünya malı ve sultanlığına sahip olmaktan daha üstün tutulmaktadır” (Sevimli, 2020a: 43). Çünkü Nâ’îli’nin aşağıda vurguladığı gibi aşk Abdalının tavrı çok başka bir âlemdir. Bu âlem istiğna askerinin sultanı olmayı, yani gönül tokluğu ile davranmayı ve Allah’ın verdiği rızıkla kanaat etmeyi gerektirmektedir. Bu manevi fetih, gönüller kazanmayı önceleyen tavrı ile elbette dünya sultanlığından evla kılınmaktadır: Başka bir ‘âlemdir ey dil tavr-ı abdâlân-ı ‘ışk/ Bü’l-‘aceb sultân-ı istignâ-sipehdür her biri (Nâ’îli, g.362/2)

Fakr bilinciyle yaradanın kulluğunu dünya sultanlığına eş değer görme bilinci Abdalları dünyaya bağlılıktan tecrit etmiştir. Bu soyutlanma hâli, klasik pek çok şairde Abdalların kanaat nimetine doyduğu, azla yetinen gönüllerini gizli bir hazine gibi halkın verdiği nimetlerle değil, Hak’tan diledikleri rızıkla doyumayı prensip hâline getirdikleri şeklinde işlenmiştir. Bu rızık; onlara mülkün asıl sahibi Allah’tan gelmekte, yetinme duygusu temelinde onlara Hakk’ın rızasını hisse olarak pay ettirmektedir. Dünya terkenden yaradanın rızasına doğru yönelen bu vazgeçiş, Vuslatî’ye dünyanın şeref ve büyüklük ifade eden alametlerini bıraktırmış, aşk derdi ile *fenadan* geçip, yokluğa meyletme hissini duyumsatmıştır: Bu cihânın izzet içre izzetin terk eyleyüp/Açmışuz ol derd-i aşkı biz fenâdan geçmişiz (Vuslatî, g.67/7)

Tecridi yalıtılmışlık hissi, abdal dervişlikte dünyaya muhtaçsızlığı, yani tenezzül etmemeyi öngörmektedir. Bu öngörü ile abdal meşrep klasik şair, bedenine değersiz abayı övünç elbisesi misali bürümekte ve dünyanın değerli kumaşına itibardan kendini alıkoymaktadır. Sutûrî de bu duygu durumu ile abdal aşık olarak dünyanın mülk ve malına muhtaç olmadığını vurgulamaktadır: İmişüm esbâb-ı zevkun iftihârum bir ‘abâ/ Ben ki bir abdâl-ı ‘aşkum mülk ü mâli neylerüm (Sutûrî, g.349/6)

Bu duygu ipekli atlasın yerine nemedi/keçeyi ikame etmekte, pervanenin kebeğe doğru aşkla yürümesi misali kanatlarını, yani tüm dünya yükünü varlığın asıl sahibi Allah uğruna terk etmeyi gerektirmektedir. Yahyâ Bey’in deyimiyle dünya harabesi içerisinde tüm kayıtlarından kurtulmuş olan Abdal, başı yüce hâlde mekân tutmaya yönlendiren bu duygudur: Cihân harâbesi içinde aldı meydânı/ Cem’-i kayd-ı cihandan halâs olan abdâl (Yahyâ Bey, k.8/7)

Bu düşünce Abdalı tecrit ehli kılmakta ve onu asli yokluğa, yani Hakk’a dönmenin huzuruna meylettirmektedir. Bu duygu durumunda feragat köşesinde kanaat etmek,

dünya sultanlığından daha üstün hâle gelmektedir. Çünkü abdal kimsenin iftihar, hırka ve posta değil, Hakk’ın rızasını kazanmaya dönüktür. Bu yolculuk, klasik şiirde Sutûrî’nin de ifade ettiği gibi zahidin hırka ve cübbesini yakmayı, derviş giysisi palas ve abayı tercih etmeyi gerekli kılan bir başı yücelikte karşılığını bulmuştur. Melamilerin keramet olarak algılanır endişesiyle bazı hâllerini halktan gizlemelerinde de bu anlayışın payı bulunmaktadır. abdal derviş de bir melamet ehlidir ve keramet gibi bir davası bulunmamalıdır. Bu başı yücelikle Abdal, feragat köşesinde bulunmayı dünyada gezmekle eş değer görebilmekte, ayrıca sultanlık bağından da kendini kurtarmaktadır: Dilâ âzâde abdâl kayd-ı sultân olmadan yegdür/ Ferâgat gûşesi bu dehre cevân olmadan yegdür (Sutûrî g.118/1)- Hırkasıyla postına fahr eyleyen abdâlî gör/ Ne kerâmet gösterürmis bende şâlum bilmezem (Sutûrî, g.339/4)

Şeyh Gâlib de bu bilinçle aşağıdaki beytinde görüldüğü gibi *fakra* sığınmakta, Abdal meşrepliği tercih etmektedir. Bu duygu hâli Abdalın dünyaya lakayt tavrı misali neye zamanın geçmesine inat, anın tadını çıkararak üfleme, kısaca dünyaya yuf çekmeyi de içermektedir: Gâlib penâh-ı fakra gir abdâl-meşreb ol/ Al kerre-nâ-yı destine çal rüzgâra yûf (Şeyh Gâlib, g.160/9)

Sultanlık denilen ayak bağından kurtulma hissi abdal âşığı, ruhsal açıdan dünya saltanatından ve padişahlığından üstün konuma yükseltmiştir. Melâmetten kaynaklanan bu adanmışlık, Allah’a kulluğu ön plana çıkararak, kula kul olunmayan bir hükümdarlığı tesis ettiren ruhsal eşikte durmaktadır. Nesimî’ye göre bu eşikte abdal kişi, ariftir, gönlü toktur ve dünya malına minneti kalmamıştır. Çünkü zaten bey konumdadır. Elbette bu beyliğin kıymetini sultanın idrak etmesi mümkün değildir: Abdâl oluban biglik iden ârifî gör kim/ Bu saltanatun kadrini sultân dahi bilmez (Nesimî/ G. s. 420)

3.2. Ateşe ve Yanmaya Olan İftihârın ve Gönüllü Kabullenişin Timsali: Dağ Yakma Olgusu

Abdalların diğer bir temel niteliği ise klasik şiirde en çok üzerinde durulan “dağ yakma” âdetidir. Onlar çâr-darp uyguladıkları başlarına elifler çekmiş ya da nal keserek derin yaralar açmışlardır. Şairler, şiirlerinde bunu gönüllü kabullendiklerini belirtmişler ve kendilerini bir ocak eri ya da Mecnun gibi konumlandırmışlardır. Böylece onlar abdallar gibi bu aşk uğruna yanmaya adanmışlığı, bir yaşam şekline dönüştürmüşlerdir: Abdâl olalı dâg iledür iftihârumuz/Mecnûn gibi ocag eridür ihtiyârumuz (Hayâlî, g.6/1).

Klasik şair ise Abdal gibi bu aşk yaralarını yüceltip göğsünde konuk etmiştir. Böylece acıyı bal eyleyen âşık, asıl sevgiliye duyduğu ulvi aşkın ızdırabını teskin etme yoluna gitmiştir. Bu yöntemi, hem onun âşıklıkta Mecnun’a meydanı bırakmayan yığıtlık gösterisi hem de bir Abdal olarak onu olgunlaştıran bir aşkın yüce formunda karşılığını bulmuştur. Pek çok âşık, bunları gönül ateşinin kıvılcımı olarak görmüş ve bir maden hükmündeki gönlünde değerli bir lal taşı gibi muhafaza ettiğini belirtmiştir. Hatta âşıklar, hasret nedeniyle oluşan ve sinisini parça parça doğrayan bu kanlı dertten

gönlünün bir lale bahçesine veya bir gül bahçesine dönüştüğünü duyumsamıştır. Bu meczupluk, asıl sevgiliye olan yolculukta beğeni toplamıştır.

Ateşe ve yanmaya adanmışlık hissi, Abdalların vücutlarına yakıcı kor hâlinde dağlar vurmaktadır. Bu hisle Abdal, Fehîm-i Kadîm'in ifadesiyle gece gündüz her yeri parelenmiş vücuduyla güneş misali devretmektedir: Mihr ü mehle âsumân bir sîne-sûz abdâldur/ Kim turur pehlû-yı pür-dâğında ahker rûz u şeb (Fehîm-i Kadîm, k.1/11)

İftihar vesilesi kılınan bu yakıcılık, âşğın teninde hükümdarlık alameti olan taht misali durmakta, bu halle âşık, Cemşid'in mesnedini tutan kudretli hükümdar Keykubad'a dönüşmektedir. Klasik pek çok şair gibi Sebzî de bu söylemi, âşıklığın acıya müştaklığı ile muhabbete tutkunluğu çerçevesinde kendine özgü kılmıştır: Tenümde tâze dâğumla mahabbet tahtına geçdüm/ Be Sebzî mesned-i Cemşid'e geçmiş Keykubadam ben (Sebzî, g.653/7)

Bu gönüllü kabullenişte âşğın sinisi, bir külhana dönüşmekte ve tamamen ateşle kaplanmaktadır. Celîlî, bu hisle pür-âteşin dâğ, yani çok ateşli aşk yaralarının kalbinde bıraktığı yakıcı tesirle külhanın hararetini birleştirmektedir. Şair, pek çok klasik şair gibi külhanı, sevgili uğruna çekilen aşk ızdırabı çerçevesinde beytine işlemiştir: Derûn-ı sîne-i pür-âteşin dâğ/ Gönül abdâlına san külhan olmuş (Celîlî, g.161/8)

Aşk Abdalının tenine baştanbaşa yaktığı bu dağlar, mühürlenmiş bir sikkeyi de çağrıştırmaktadır. Bu çağrışımla Beyânî, bu eylem sırasında sikkeye vurur gibi vücuda ucu kızgın demirle basılmasına gönderme yapmakta gibidir: Dâğlar yakmış ser-â-pâ cismine abdâl-ı 'aşk/ Mühürlenmiş birbiri üstünde mânend-i peşiz (Beyânî, g.320/2)

Bunlar, ateşe ve yanmaya olan iftiharın ve gönüllü kabullenişin eseri olarak bir bela dağı/küh-ı belâ, aşk hazinesinin tılsımı olarak da belirlemekte, böyle bir yerden de ateşin eksilmemesi gereklilik olmaktadır. Çünkü Nâ'îlî'ye göre Abdalın parelenmiş başında yükselen bu bela yangını o, gönüllü olarak kabullenmiştir: Tılsım-ı genc-i 'ışk ancak ser-i pür-dâğun ey abdâl/ Ki ol küh-ı belâda eksük olmaz her zamân âteş (Nâ'îlî, g.180/ 5).

3.2.1. Acıyı Bal Eyleyen İzdırap Tutkusu: “Elif” Çekme ya da “Nal” Kesme Âdeti

Abdallar; yine kaynakların vurguladığı üzere Şiiliğe bağlılıkları, Kerbela şehidi Hüseyin ve maiyetine olan sevgileri doğrultusunda matem tutmakta, acıyı bal eylemektedir. Onlar, Muharrem mateminde sinelerine elif şeklinde derin yaralar açmakta ve nal şeklinde kesikler çizmektedir. Bu cefa, Abdallara acının bal edildiği Kerbela matemlerinde bir davul misali göğüslerini güm güm diyerek dövdükleri ızdıraba tutkulu bir tavrı da bağışlamaktadır. Böylece Abdallar matemî tutkuya dönüştürmektedir. Birçok klasik şair de şiirsel söyleminde Abdalların bu durumunu içselleştirerek, onları aşk acısının sembolü olarak göstermiştir. Bu algıda, vücuttaki

eliflerin kalıcılığı, aşk acısının yürekteki sürekliliği ile eş değer kılınmaktadır. Bâli'nin algısında, bu tavır küdüm denilen davulla, aşkın diyarına bayrak çekmekle eş değer hale gelmektedir: Elifler kesdüm abdâla ne dögdüm sînemi güm güm/ Kudûm-ı yârıla aşkun diyârına âlem çekdüm (Bâli, 118/2)

Abdalın tenindeki nal kesikleri bir yeni ay, dağlar ise gökyüzündeki yıldızlar gibi görünmektedir. Kalender meşrep Hayâlî, bu tarz söylemiyle vücuttaki kesiklerin korkunç görünümünü bir nevi gidermekte, abdal âşıklığa duyduğu ilgiyi gelenekten aldığı “hilâl, “nücûm, âsumân” gibi kozmik imajlarla pekiştirmektedir: Hilâl nâ'l idi ve dağlar teninde nücûm/ Semâ'a girmiş idi âsumân olub Abdal (Hayâlî, k.9/4)

Bu duygu durumunda, abdal âşıklığın temel niteliklerinden olan “dağ yakma” bir sultanlık tacı hükmü kazanabilmektedir. Yahyâ Efendi'ye göre gönlü saf Abdal, bir iftihar ve yücelme vesikası olan bu tacı mağrur bir muzaffer hükümdar gibi başından çıkan şu'le-i dâğın yalımlı hâli misali taşımaktadır: Şu'le-i dâğ ile gönli büyüdi abdâlan/ Nola mağrûr ise başındaki tâc-ı Keyi gör (Şeyhülislam Yahyâ, g.97/2)

Abdalların tekke önlerinde bekleyip göğüslerine çektikleri bu eliflerin kanlı görünümü, Emrî'nin algısında âdeta güle kırmızı rengini vermekte, kesik kısmı ise bir diken misalini alabilmektedir: Şâh-ı gül tekye-i gülşende bir abdâluñdur/ Dâğ-ı hûnî gül-i sürh u elifdür hârî (Emrî, g.301/3)

Bu ızdıraba tutkulu eğilimle Abdallar, vücutlarına nal şeklinde dövme de yaptırmaktadır. Bu nedenle onların bedenlerinde bir vecd ayininden kalma yanık yerleri, Zülfikar resimleri veya Hz. Ali'nin ismi, pazularında ise yılan şekilleri yer alırdı (Köprülü, 1988: 61). Sehâbî de bu niteliği, abdal meşrepli gönlüne vermektedir. Şaire göre gönlü, sevgilinin kaşını ve boyunu andığı için zaman zaman çıplak sinesine nal ya da elif çekmektedir: Kaşunı kaddün ile ansa dil abdâl-sıfat/ Dem-be-dem na'l ü elif sîne-i 'uryâna çeker (Sehâbî, g.88/4)

Abdallar; Afganistan'dan Hindistan'a, Horasandan Kerbela'ya uzanan bir seyyahlıkla matemî, acı çekmeyi ve sinisini döverek, pareleyerek meczup halde dolaşmayı bir ilke addetmişlerdir. Muharrem ayında kitleler halinde Kerbela'ya akan bu keçe giyen Rum Abdalları, bu matemli topraklarda kanlı bir ritüelle pervanenin muma atılarak kendini yakması misali vücutlarını parelemekte Yahyâ Bey'in deyimiyle pervane ve mumun yoldaşlığına koyulmaktadır: Hem-dem oldu şem ile pervâne geydi bir nemed/ Kerbelâda dâğ yakmış sanki Rûm abdâlıdur (Yahyâ Bey, g.33/8)

Abdallar, Hz. Hüseyin'in hicran ateşiyle yanmakta, uğradıkları bu matemli coğrafyada Aşkî'nin söylemiyle Hüseyin'in yoluna can vermeyi arzulayan bir tavır sergilemektedir: Cân virürdün Kerbelâ-yı mâtem-i hecrinde ger/ Hây Rûm Abdâli hey bilsen ne cevherdür Hüseyin (Üsküdarlı Aşkî, g.15/11)

Muharrem ayı Abdalın göğsüne yaktığı yarasını tazelerken, ayrılık günlerinin sıkıntısı ile âşığın da gönlindeki aşk derdini yenilemektedir. Klasik şair de gelenek

icabı gönlünde asıl sevgiliye duyduğu hasretin dinmesini asla istemeyen bir duygu durumu sergilemektedir. Bâkî'nin aşağıdaki söyleminde Abdalların Muharrem matemi bu duygunun tazelenmesine vesile kılınmaktadır: Tâzeler derd-i dili mihnet-i eyyâm-ı firâk/ Dâğın abdâlun ider mâh-ı Muharrem tâze (Bâkî, g.454/2)

3.2.2. Abdal Âşıklıkta Tedavi Yöntemleri: Meftul Bağlamak veya Pamuk Tıkamak

Klasik şiirde Abdallar, tenlere ruh elbisesinin giydirildiği ezal bezminde (Alak 172) verdikleri ikrarla Hak âşıklığını elde etmiş hâlde betimlenmektedir. Buradaki ikrarla onlar, üzerlerindeki kisvetleri atıp tam bir sadakle Allah'a teslimiyet ve bağlılığı tenlerine âdeta mühürlemişlerdir. Bu sadakat hissi ile Abdallar, çâr-darplı başlarına ve dünyalık kisvetten arınmış üryan bedenlerine elif ya da nal şeklinde derinlemesine açtıkları yaraları da işlemişlerdir. Böylece onlar, asıl maksada ulaşmanın verdiği hâletle Allah aşkını bir merhem kabul etmişlerdir. Bu merhem, acıya müştaklığın verdiği duygu ile bu kesiklere fitil ya da pamuk tıkamayı, meftul bağlamayı beraberinde getirmiştir. Bu meftullerden sarkan pamuklar âşıkların başında siyah bir ah dumanı misali yükselmekte, klasik şiirin nazarında asıl sevgiliye duyulan aşk uğruna çekilen ızdırabın verdiği hoşnutluk vesilesi kılınmaktadır. Çünkü bunların sebebi ilahi aşk, tabibi ise Allah'tır. Bu nedenle Abdal, Allah uğruna derinlemesine çektiği elifi yaralara fitili diklemesine sokmakta ve her gün düzenli olarak değiştirerek, içindeki iltihabın dışarı çıkmasını sağlamaya çalışmaktadır. Gerçekte tedavinin netice vermesi ile kesiklere sokulan fitilin boyu kısaltılmakta ise de âşık, ezeli aşkın tükenmesini istemediğinden pamuğun fitilini ateşleyerek yaranın daha bir hararetlenmesini sağlamaktadır (Şentürk 2015: 177). Hayâlî de aşağıdaki beytinde mumu; yarasına fitil uygulayan bir Abdala, pervaneyi de bu mumun etrafında semaya durmuş bir Alevî'ye benzetmektedir. Şairin ifadeleri, Abdalların Alevilikle ilgisini göstermesi yönüyle dikkat çekicidir. Hayâlî beytinde bu merhemi, Hakk'a olan tutkunluk ve kopmaz bağlarla beliren aşkın tüm bedeni kuşatması misali betimlenmektedir. Bu betimlemede alev; mumun bedenini, semaya duran Alevinin ellerini çepeçevre sinesine sarması misali kuşatmaktadır: Pîr-i fetîle-ser deyu şem'a mürîd olup / Pervâneler ider 'alevîler gibi semâ'(Hayâlî, g.221/3)

Klasik şair için bu tedavi yöntemi, asıl sevgilinin bağısladığı ezeli bir merhem hükümünü almaktadır. Bu nedenle Abdalın çâr-darplı başına pamukla uyguladığı bu merhem, bir hükümdarlık tacı gibi taşınmaktadır: Başumda benüm tâc yeter penbe dâğum/ Abdâl ne lâzım ki giye tâc-ı keyânı (Şuhûdî, g. 166/2)

Vücuttaki kesiklerin çokluğu, pamuğun da fazla uygulanmasını gerekli kılmaktadır. Bu durumda Abdalın sinesinin pamukla kuşatılmış hâli, Bâkî'nin algısında bahçedeki fidanın üzerinin karla örtünmesini andırmaktadır: Agardı berf ile yir yir çemende cism-i nihâl / Niteki penbe-i dâğ ile sine-i abdâl (Bâkî, k.21/1)

Bu merhemi uygulamanın bir diğer adı da meftul bağlamaktır. Bu yöntemde kıvrılmış fitil yaraya sokulmakta, abdal dervişin başında bir tutam saç teli gibi sarktığı

gözlenmektedir. Fitolin sokulduğu bu yöntem, âşığın asıl sevgilinin varlığını daha derinden hissetmesinin bir nevi delili olmaktadır. Meftûlün ayrıca dualarla takılan, nazardan koruduğuna inanılan bir çeşit kolye olduğu da görülmektedir (Şentürk 2015: 192). Revânî beytinde, bu meftûlün Abdalın boynunda asılı olduğunu vurgulayarak, meftûlün aksesuar olma özelliğine dikkat çekmektedir. İkinci beytinde ise şair, Abdalın göğsündeki meftûlün sinesindeki yarayla eş değer olduğunu belirtmektedir: Boynuma yine gönlüm abdâlî / Takdı meftûlî kûyî taşından (Revânî, g.250/4)-Dâğ sanman sînem üzre görinen/ Kim bu ‘ışk abdâlînun meftûlidür (Revânî, g.76/2)

3.3. Hakk’ın Hayranı, İlahi Sırların Hizmetkârı Kılan His: Afyon Kullanma Âdeti

Kaynakların da hemfikir olduğu gibi Abdalların üçüncü asıl niteliği afyon kullanmalarıdır. Ahmet Talat Onay, bu âdetin Işıklar adlı derviş zümresine (Onay, 2007: 200-201), 16. yüzyılda Kalkandelenli Fakirî ise bu âdetin Kalenderilere ait olduğunu vurgulamaktadır (Azamat, 2001: 236). İbrahim Şirin ise Batılı kaynaklara göre bu âdetin Rum Abdallarına özgü kılındığını vurgulamaktadır (Şirin, 2012: 34). Batılı seyyahların eserlerinde ise bu âdetin Kalenteri ve Haydarilere mahsus kılındığı görülmektedir. Örneğin 16. yüzyılda Fransa kralının elçisi olarak Kanuni dönemi İstanbul’una ziyaret eden Nicoles de Nicholay, bu niteliğin Kalenderiler’e has olduğunu belirtmektedir (Şirin, 2012: 24-34; Nicholay, 2014: 229-234). Divanlara (14-18. yüzyıl) bakıldığında ise bu niteliğin abdal derviş zümresine aidiyetinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Kalenderilerin bu konuda ön planda çizilmesi, kaynakların da vurguladığı gibi devrin en önemli ve kalabalık zümresi olarak Abdallar da dahil pek çok dervişî içlerinde barındırmasından ötürü olduğu aşikârdır (Sevimli, 2020c: 16).

Abdallar, ruhsal açıdan kendilerini Hakk’ın hayranı ilahi sırların hizmetkârı kılan bu âdeti, Hak elinden dolu içer gibi içmiş, aşk acısını dindirmede çare bilmiştir. Elest bezminde elde ettikleri ikrar ile bu ilahi sırrın hayranı olduklarına inanmış olan Abdallar, dünya denilen gurbette vücutlarına ve başlarına ayrılık yaralarını açmakta, bunlara pamuk ve meftul uyguladıktan sonra acılarını dindirmek için vecd esnasındaki hayranlık hâliyle afyon da kullanmaktadır. Bu hayranlık, âdeti yaralarla süslenmiş vücudu bir pamuk tarlasına döndürmekte, bu beyazlık şafak vakti ışyan güneşin kızılığını andırmaktadır. Abdalın eteği ise bu şafak kızılı nal kesikleri ile dolmaktadır. Aşk tekkesinde lale içindeki karalık misali derinlemesine vurulan nal şeklindeki kesikler, bir savaş meydanında kurulan saltanat otağı misali Abdalın çıplak başı üzerinde yükselmektedir. Bu yücelme hissi ile klasik pek çok şair, asıl sevgilinin hayranlığını cezbetmek için esrar kullandığını söylemiştir. Bu söylemlerde şairlerin, aşk uğruna sevgilinin mahallesinin tozunu esrar gibi yuttukları duygu durumunu tevriyeli olarak betimledikleri görülmektedir (Sevimli, 2020c: 54). Bu hayranlık; Nâ’ilî’nin belirttiği gibi dünya malından feragati, başları yücelmiş duygusuyla azla yetinmeyi ve Allah’a kul olmayı nimet addeden bir ilahi hizmetkârlık duygusunu Abdalın şahsında âşığın yüreğine içkin kılmaktadır: Abdâl-i ser be-ceyb-i ferâguz ki ‘âlemün/ Hayrân-ı nâz u ni’met-i pâ der-rikâbıyuz (Nâ’ilî, g.165/2)

Nâ'îlî'nin yukarıda vurguladığı hayranlık hâli ve hikmetin sırlarına vakıf olma hâleti klasik pek çok şairin şiirsel söyleminde, Abdalların bu keyif verici unsuru kullanmasına kinaye olarak yer almıştır. Hakk'a aşinalığın verdiği vecd hâli/ *hayret*, gönlü bir Abdal kisvesiyle ilahi sırlara sahip kılan bir hikmet hazinesine dönüştürebilmektedir. Bu hazine klasik şiir geleneğinde çoklukla Nizâmî'nin Mahzenü'l-Esrâr mesnevisine teşbih edilmektedir: Mahzenün esrâr-ı hikmetden meger hâlî midür/ Bi'l-lah ey abdâl-ı dil bilsek nedendür hayretün (Nâ'îlî, g.219/4)

Abdallar, tekke önlerinde taşıdıkları kaplardan “haşhaş” çekmekte, şevkle kendilerinden geçmektedir. Bu aşk tekkesi hiçbir muhtesibin uğramayacağı uzaklıktadır. Onlar, kurduklarını duyumsadıkları bu manevi sultanlığın eşiğinde üryan ve giryân/ağlamaklı hâdedir. Bu tekke, ariflerin Hak diyerek gönüllerini titrettikleri ilahi bir hayranlığın kaidesinde kurulu hâlde bulunmaktadır. Bu durum, klasik şairin nazarında aşkın konakladığı gönülde aşk sırrı ile kendinden geçmenin ve bu sarhoşluğun şevkiyle güzellik şahı bir dervişe dönüşmenin *hâlet-i rûhiyesinde* belirlemektedir. Hayâlî; aşağıdaki beytinde bu durumu, ilahi cezbenin verdiği sarhoşluk bağlamında Abdal muhatap olarak betimlemiştir. Şair, bu duygu durumuna güzel bir neden bulmaktadır. Bu neden aynı zamanda, şairin bir abdal misali aşk cezbeleriyle ve perişan vaziyette dergâhın kapısında beklemesinin dayanağı olmaktadır: Cezbe-i ‘aşk ile şûride-i dergâhem ben/ Mest ya bengî mi sandın behey abdâl beni (Hayâlî, g.91/2)

3.3.1. Aşk Sırlarının Taşıyıcısı Rolü: *Cür'adan*

Bazı Abdallar kaynaklara göre bir yere bağlanmayı kabul etmeyen serseri ve evsiz dervişlerdir. Onlar, diyar diyar gezerken yaradana duydukları sevginin taşıyıcısı rolüyle yanlarında kemerlerine bağlı hâlde *cür'adan* denilen kapları taşımakta ve bu hokkadan esrar çekmektedir. Bu eylem aslında onların ulvi aşkın sırlarına vakıf olduklarının delili olmaktadır. Âşıklar; uslu olarak çıktıkları bu yolda, ilahi esrikliğe bulanarak ve mecnun bir abdal olarak tüm dünya kayıtlarından kurtulmuş hâlde geri dönmektedir. Klasik şairler de bir âşık olarak şiirsel söylemlerinde bu doğrultuda kendilerini abdal saymışlardır. Bu söylemlerde tersine dönen felek misali devreden âşğın gözünde dünya, bir mekânsızlık evine, feleği kapsayan yıldızlar ise bir haşhaş tanesine dönüşmektedir. Bu hâl, Revânî'nin deyimiyle aşk sırlarını gönül Abdalına söyletmekte, şevk *cür'adamı* ile Abdal hayran edip kendinden geçiren bir cezbe dönüşmektedir. Bu cezbe, şevk *cür'adamında* taşınan ilahi aşk sırlarından başka bir şey olmasa gerekir: Söylesün esrâr-ı ‘ışkı sor gönül abdâlına/ Cür'adân-ı şevkten çün anı hayrân eyledün (Revânî, g.216/4)

Cür'adan, aşk sırlarını taşımada kendini abdal sayan klasik şair için bir sırlar hazinesi hükmünü kazanmaktadır. Beyitteki esrar kelimesi, pek çok klasik şairde olduğu gibi ilahi sır karşılık gelecek hâlde, Abdalların afyon kullanmasına istinaden tevriyeli kullanılmıştır. Bu kullanımda, tortu için rint için kadehin nurların doğuşu anlamına gelmesi gibi, *cür'adan* da abdal için bir sırlar hazinesi olmaktadır. Bâkî'nin nazarında bu hazine, Nizâmî'nin Matla'u'l-Envâr ile Mahzenü'l-Esrâr adlı

mesnevilerine dönüşmektedir: Cür’adân abdâla gerçi mahzenü’l-esrârdur/ Rind-i dürd-âşâma sâgar matla’u’l-envârdur (Bâkî, g.58/1)

Hayretî ise aşk sırları ile hayran olmak istemekte, bu sırları taşımanın sembolü olan *cür’adân*ın ise kendisine Abdal tarafından sunulmasını arzulamaktadır. Bu arzu, şairi kendi mahlasından tecrit ederek, ona *cür’adân*daki maddenin verdiği sarhoşluk/ hayranlık hâlini yaşatmaya muktedir olmaktadır: Hayretî’nün dahi arturmag için hayretini / Cür’adânı getir abdâl yine hayrân olalum (Hayretî, mus.13/7)

3.3.2. İlahi Cezbe ve Vecd Hayranlığı: Hak Uğruna Kendinden Geçiş

Abdalların bir sufi zümresi olarak afyon kullanma bağlamında tamamlayıcı niteliklerinden biri de Hakk’ın yolunda sürekli ilahi bir esriklik yaşayarak gezmeleri olmuştur. Onlar, bu ilahi cezbe ve hayranlık hâliyle hayret tekkesinde mecnunluğu kendi iradeleriyle seçmiş, Allah uğruna tüm ün ve büyüklük ibarelerinden kurtulmayı yeğlememişlerdir. Abdallar, bu cezbe ve vecd hayranlığı içerisinde bir ateş topuna girer gibi semaya durmaktadır. Bu hayranlık ile onlar, asıl sevgili uğruna kendinden geçiş evrelerini ruhsal açıdan duyumsayarak üryan tenlerini devreden bu ilahi neşeye emanet etmektedir. Bu vecd hayranlığının tesiriyle bir girdaba girdikleri duygu durumu ile arındırdıkları gönüllerinden dünya ilgilerini de söküp atmaktadırlar. Bu hafifseme duygusu ile Abdallar, mecaz köprüsünden hakikat yoluna doğru yönelmekte, yaradanın tekkesine konup orayı yeniden inşa etmenin haklı gururunu yaşamaktadır. Bu kendinden geçiş olgusu, şiirsel söylemlerde de ifade edildiği gibi haşhaşın verdiği esriklik değil, ilahi cezbe ve vecd hayranlığından kaynaklanan içsel bir duygulanımdır. Bu duygu, Allah’a ulaştıran bir geçiş yolu, yani seyr ü süluk durumu olmaktadır.

Klasik şairler bu hayranlık ile Hak yoluna girdiklerinde Allah aşkıyla kendinden geçtiklerini, bu aşk uğruna hâllerini ve sırlarını gizlediklerini, halkın nezdinde ayyaş ya da haşhaş müptelası gibi anılmayı can u gönülden arzuladıklarını belirtmişlerdir. Bu arzunun, kınanmaya duyulan aşırı istek ile rüsvalığa yönelen sempatinin hayranlığında ortaya çıktığını müşahede etmek mümkündür (Sevimli, 2020a: 307). Kimi Abdallar yukarıda ifade ettiğimiz vecd hayranlığını kendileri için tahsis edilen tekkelerde konaklama sırasında yaşamaktadır. Revânî de aşk tekkesinde yatan Abdallar gibi kendisini görmekte, kimsenin beng ya da sarhoşluk verici maddeleri kullandı diye dedikodularını yapmamasını isteyerek duruma açıklık getirmektedir: Tekye-i ‘ışk içinde yatur abdâllaruz/ Kimse dahl eylemesün mestümüze bengümüze (Revânî, g.337/4)

Âşık, aşk derdi ile bir Abdal gibi yarı çıplak hâlde dünyayı gezmekte, bir nevi onların duyumsadığı cezbe halini yaşamaktadır. Aşkî, aşağıdaki beytinde bu cezbeyle tevriyeli olarak ilahi sırlardan hâli olmamak, yani vazgeçememek şeklinde algılamaktadır. Bu algı Abdalların dünyaya lakayt derviş kimliklerinde belirlemekte, cihani bir pula saymayan niteliklerinde görünür hâle gelmektedir. Aşkî, aşağıdaki beytinde esrar kullanma, üryanlık, dünyayı önemsememe ve Şemsî Tebrizî’nin

yolunda ilerleme gibi kalenderane tavırlarla pek çok Abdallık niteliğini bir potada buluşturarak Abdalların vecd hâline gönderme yapmaktadır. Bu cezbe, asıl sevgiliye duyulan aşkın hayranlığında abdal âşıkların afyon sarhoşluğu hallerinden dem vurarak klasik şiirin şiirsel söylemini zenginleştirmektedir: Zâhidâ esrârdan sanma bizi kim hâlîyüz/Tigveş uryânlaruz likin cihân kattâliyüz/Tekeyegâh-ı âlemün bî-kayd olan abdâliyüz/Şemsden yakduk çerâg-ı ışkî Mevlâyîlerüz (Üsküdarlı Aşkî, mur.74/2)

4. Sonuç

Abdallar; başı açık, yalın ayak, üryan vaziyette gezmeleri ile tanınmıştır. Onlar, Hakk'a doğru başsız, ayaksız yürüyüşün ruhsal dönüşümünde, vücutlarına ve çârdarlı başlarına ateşe ve yanmaya olan iftiharın ve gönüllü kabullenişin timsali aşk yaraları, yani dağlar açmışlardır. Abdallar, ayrıca Hakk'ın hayranı, ilahi sırların hizmetkârı kılan vecd hâline dalarak afyon kullanma âdetini de uygulamışlardır. Klasik şiirde Abdallık nitelikleri, bu üç temel nitelik etrafında işlenmiştir. Abdallara ait bu söylemler sevgili uğruna derbederliği seçen bir âşık imajı da doğurmuştur. Bu imaj, hem âşıklıkta Mecnun'a meydanı bırakmayan bir yiğitlik gösterisi hem de bir abdal olarak kendisini olgunlaştıran bir aşkın yüceliği formunda şiirsel karşılığını bulmuştur. Çok sayıda şiir ya da beyitte, Anadolu'ya halkı tasavvufun neşesiyle tanıştırmak ve gönüllere manen merhem olmak için gelen bu dervişlere rastlamak mümkündür. Abdal denilen bu dervişler, dünya zenginliğinden ve sultanlığından geçip cihânı dolaşmışlar, üryanlığı ve meczupluğu benimsemişlerdir. Gönle içkin kılınan bu dervişlik izleri, klasik şiirde abdal âşıklığın temel nitelikleri olarak belirlemektedir. Bu dervişlik nitelikleri, klasik âşığın nazarında sevgili uğruna çektiği aşk ızdırabının sembolü olarak kullanılmaktadır. Bunlar, klasik şiirde abdal âşık kavramı etrafında geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Bu terennümler, şiirin sosyal hayatla bağı bir kez daha pekiştirirken, âşıklık bağlamında abdal âşık karakterini sosyal hayattan aldığı sosyolojik ve edebî bir olgunun müşterekliğinde gözler önüne sermektedir. Klasik şiirde pek çok şair, Abdallara ait bu nitelikleri, şiirsel söylemlerinde beğeniyle karşılamıştır. Bu doğrultuda abdal olduklarını, onlar gibi sevgili uğruna günübürlük azık devşirme yolculuğuna çıktıklarını, tecridî bir yalıtılmışlık hissiyle ayna ya da fenerle/çerağ dolaştıklarını belirtmişlerdir. Bu şairler, ellerinde keşkül ya cer tasları, sevgilinin kapısında dilendiklerini de belirterek şiirlerinde 'başıkabak' derviş kisvesiyle ve rind kimlikleriyle bu mekânsız dervişliği yüceltmişlerdir.

Bu şairler, ayrıca bir gül bahçesi formunda sinelerine ve çıplak başlarına Abdallar gibi çektikleri elif ya da nal şeklinde yaraları, bir hükümdarlık tacı gibi başlarında onurla taşıdıklarını vurgulamışlardır. Acıyı bal eyleyen ızdıraba tutkulu bu eğilimle matemli coğrafya Kerbela'ya Abdallar misali inen şairler, sinelerini pareleyerek, vücutlarını dağlamışlardır. Yine âşıklar, şiirsel söylemlerinde Abdallar gibi bu yaralara fitil uygulamak, pamuk ve meftul tıkamak gibi tedavi yöntemlerini uyguladıklarını da dillendirmişlerdir. Şairler için bu yöntemler asıl sevgiliden gelen bir bağış, ilahi bir merhem hükmü kazanabilmiştir. Abdallar gibi sultanlığı elinin tersiyle iten ve Hakk'ın kulluğunu dünya sultanlığından üstün sayan bu anlayış;

Abdallığı azizlik, abdal meşrepliği âdeta bir inanç biçimi hâline getirebilmiştir. Bu yaşam biçimi “*fakr*”ı başına taç etme bilinci temelinde, Abdalın gönül tokluğu ve azla yetinme prensibine bağlanmıştır. Bu prensiple Abdallar, acılarını dindirmede kendilerini Hakk’ın hayranı, ilahi sırların hizmetkârı kıldığına inandıkları haşhaş gibi keyif verici maddeleri kullanmıştır. Bu Abdallar için *cür’adanda* taşınan aşk sırrı olmuş, bu sır bir ilahi cezbe ve vecd hayranlığı ile tamamlamıştır. Klasik pek çok şair, sevgili uğruna sinesine yaktığı dağların acısını abdal gibi dindirdiğini, *cür’adânından* esrar çektiğini, bu sarhoşluğu hayranlık ve hayretle tecrübe ettiğini tevriyeli olarak anlatmıştır. Böylece asıl sevgiliye ulaştırmada onulmaz aşk derdini mihver edinen pek çok şair de bu “ızdıraba ve eziyete tutkulu eğilimi” “abdal” kavramından alarak kendine mal etmiştir. Bu anlatımların, klasik şiirin aşk anlayışı doğrultusunda zengin bir edebî çerçeve oluşturduğu, klasik şiirin âşıklık geleneğine de önemli katkılar yaptığı görülmektedir. Bu nedenle çalışmada abdal kavramı, yukarıda açıklanan üç temel nitelik etrafında ve bunları tamamlayıcı nitelikleri bağlamında ele alınmıştır. Böylece klasik şiirdeki âşıklık imajı, birbirini tamamlayan nitelikleriyle derli toplu halde ortaya konulmuştur. Bu söylemlerin klasik şiirdeki âşıklık kavramına Abdallık bağlamında katkı sağladığı aşikârdır.

Kaynaklar

- Adaş, Emine. (2008). “Sutûrî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.
- Arı, Ahmet. (1995). “Sakıb Mustafa Dede: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanı’nın Tenkitli Metni II”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Avşar, Ziya. (2017). *Revânî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ayan, Hüseyin. (2014). *Nesimî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydemir, Yaşar. (2017). *Edincikli Ravzî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ayverdi, İlhan. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Azamat, Nihat. (2001). “Kalenderiye”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 24, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, s. 253-256.
- Bolat, Ali. (2003). *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Barkan, Ömer Lütfi. (2015). “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”. *İnsan ve İnsan Dergisi* 5, 2-35.

- Başpınar, Fatih. (2008). “17. Yüzyıl Şairlerinden Beyânî'nin Divan'ı (İnceleme-Tenkitle Metin)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Bayındır, Şeyda. (2008). “Şehdi Divanı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Can, Ertuğrul. (2005). “Şuhudi Divançesi (İnceleme-Metin)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Cemal, Bayak. (2017). *Şehâbî Divanı İnceleme-Metin*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Çavuşoğlu, Mehmet. (1977). *Yahya Bey Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Çavuşoğlu, Mehmed ve Tanyeri M. Ali. (1981). *Hayretî Divanı Tenkidli Basım*. İstanbul.
- Çelik, Mehmet Furkan. (2019). “Klasik Şiirde Tipler”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Darıcık, Murat. (2006). “Nazif Divanı (Transkripsiyonlu Çeviri ve Metin İnceleme)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Erdoğan, Mustafa. (2008). “Kabûlî İbrahim Efendi, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı (İnceleme-Tenkitle Metin-Dizin)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Faroqhi, Suraiya. (2001). “Bunalım, Uzlaşma ve Uzun Süreli Var Oluş: Bektaşî Ocağı ve Osmanlı Devleti (16. ve 17. Yüzyıllar)”. Çev. Cemal Çakır, *Hacı Bektaş-ı Veli Dergisi* 18, 141-154
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (2000). *Fuzulî Divanı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Harmancı, Mahmut Esat. (2006). “Abdalın Velice Görünümü”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 3, 77-90
- İpekten, Haluk. (1990). *Nâ'îlî Divânı*. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Kalkışım, Muhsin. (2013). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (1991). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-3 Tıp Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karahan, Abdülkadir. (1966). *Kanuni Sultan Süleyman Çağı Şairlerinden Figani ve Divançesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Karaköse, Saadet. (2017). *Nev'î-zâde 'Atâyî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Kavruk, Hasan. (2001). *Şeyhülislam Yahyâ Dîvânı (Tenkitli Metin)*. Ankara: MEB Yayınları.
- Kaya, Bayram Ali. (2017). *Azmîzade Hâletî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kazan, Şevkiye Nas. (2018). *Celîlî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Köprülü, Fuat. (1988). “Abdal”. *İslam Ansiklopedisi*, c.1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 61-62.
- Kutlar, Fatma Sabiha. (2017). *Arpa-emîni-zâde Mustafâ Sâmî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Küçük, Sabahattin. (2011). *Bâkî Dîvânı (Tenkitli Metin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Nicholas Dö Nicholay. (2014). *Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda*. Çev: Şirin Tekeli. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Onay, Ahmet Talat. (2007). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Saraç, Yekta. (2017). *Emrî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Sevimli, Erdem. (2020a). “Klasik Şiirde Izdırabın Aşırı Boyutu: Seng-i Melâmet”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 3, 295-348
- . (2020b). “Klasik Şiirde Melâmî İbadet Anlayışının Şiirsel Terennümleri”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 25, 867-916.
- . (2020c). “16. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinde Kalenderi Algısı”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 35, 31-66.
- Şentürk, Ahmet Atilla. (2015). “Manzum Metinler Işığında Bir Kalender Dervişinin Profili”. *Turkish Studies* 10/8, 141-220.
- Şirin, İbrahim. (2013). “Batılı Seyyahların İzleniminde Sufiler”. *Sufi Araştırmaları Dergisi* 5, 21-47.
- Tanıdır, Gülcan. (2002). “Divan-ı Vuslati İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Tanrıbuyurdu, Gülçin. (2018). *Kalkandelenli Mu'îdî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Tarlan, Ali Nihat. (1945). *Hayâlî Bey Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- Taş, Hakan. (2010). *Vusûlî Divanı (İnceleme-Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizin)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (1998). “Abdal”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 59-60.
- . (1998). “Fakr”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 191-193.
- Uzun, Süreyya. (2011). “Üsküdarlı Aşkî Divanı Tenkitli Metin, Nesre Çeviri ve 16. Yüzyıl Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Üzgör, Tahir. (1991). *Fehîm-i Kadîm Divanı Hayatı, Sanatı, Divan'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları
- Vâhîdî (2015). *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*. Neşr. Turgut Karabey, Bülent Şığva, Yusuf Babür. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yakar, Halil İbrahim. (2018). *Gelibolulu Sun'î Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Yaşar, Muhammed. (2005). “Bâlî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Dîvânının Tenkitli Metni (İnceleme-Metin)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. (2011). *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*. Sad. Kahraman Yusufoğlu. İstanbul: Kilim Matbaacılık.
- Yekbaş, Hakan. (2016). *Sebzî Divanı*. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Zülfe, Ömer. (2010). *Hecrî Divânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

TEVFİK OTMAN BABA MECMUASI ÖRNEĞİNDE ALEVİ BEKTAŞI KÜLTÜRÜNDE YUNUS EMRE*

Yunus Emre in Alevi-Bektashi Culture in the Example of Tevfik Othman Baba's
Mecmua

Halil İbrahim ŞAHİN**

Öz

Yunus Emre tarzının öz açısından etkilediği Alevi Bektaşî şiirinde Yunus'un yerini tespit etmeye yarayan yazılı kaynaklar arasında, Bektaşî mecmuaları ve cönkleri öne çıkmaktadır. Mecmualara kaydedilen bu şiirler muhtemelen Alevi Bektaşî ayinlerinde ve meclislerinde bestelenerek ilahî şeklinde icra edilmekteydi. Bu yaşatma ve sürdürme durumunun tarihsel süreçte Alevi Bektaşî kültür ortamında ne şekilde geliştiğini bize aktaran son derece az yazılı kaynak bulunduğundan mecmualar ve cönkler, bu noktada önemli yazılı kaynaklar arasında yer alırlar. 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısında yaşadığımız düşündüğümüz Tevfik Otman Baba, kendine ait bir mecmuaya sahiptir. Bu mecmua, Alevi Bektaşî zümrelerinin Yunus şiirleriyle olan ilişkisini anlatmada önemli veriler sunmaktadır. Bir Bektaşî mecmuası olan bu kaynaktaki 541 Alevi Bektaşî şiirinin içinde 23 adet Yunus şiiri bulunmaktadır. Şiirlerin İstanbul'dan Balkanlara kadar geniş bir coğrafyada çoğunlukla Bektaşî tekkelerinde kaydedildiğini öğrendiğimiz Mecmua, Yunus şiirlerinin son asırda Alevi Bektaşî muhitlerindeki durumunu başarılı bir şekilde yansıtmaktadır. Tevfik Otman Baba Mecmuası'ndaki Yunus şiirlerinin ikisi Âşık Yunus'a, diğerleri ise Yunus, Derviş Yunus mahlaslarını kullanan Yunus Emre'ye aittir. Tevfik Otman Baba'nın Mecmuası'na aldığı Yunus şiirleri irdelendiğinde bunların Alevilik ve Bektaşilik yolunun prensipleriyle örtüşen, bu yolun ayinlerine destek veren ve yolun izahını yapmaya katkı sağlayan şiirler olduğu görülmektedir. Mecmuada Alevi Bektaşî şiirinde çok fazla ilgi gören ve bu zümreye mensup halk şairleri tarafından söylendiği büyük oranda kabul edilen şathiye türündeki şiirler dikkat çekicidir. Otman Baba, şathiye türündeki Yunus şiirlerinin yanına devriye olarak adlandırabileceğimiz şiirleri de eklemiştir. Kısacası Tevfik Otman Baba Mecmuası'ndaki Yunus şiirleri, Yunus Emre'nin 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında Bektaşî çevrelerinde dikkate alındığını, diğer pek çok Alevi Bektaşî şairi gibi onun şiirlerinin de mecmualara kaydedilmeye devam edildiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Alevi Bektaşî Şiiri, Tevfik Otman Baba, Mecmua.

Abstract

Bektashi mecmuas (journals) and conks come to the fore among the written sources that help to determine the place of Yunus in Alevi-Bektashi poetry, which was influenced by Yunus Emre's style. These poems recorded in journals were probably composed in Alevi-Bektashi rites and assemblies and performed in divine form. Since there are very few written sources that tell us how this survival and continuation situation developed in the Alevi-Bektashi cultural environment in the historical process, mecmuas and conks are among the important written sources at this point. Tevfik Othman Baba, who we think lived in the second half of the 19th century and the first half of the 20th century, has his own mecmua. This journal provides important data in explaining the relationship of the Alevi-Bektashi groups with the poems of Yunus. There are 23 Yunus poems in 541 Alevi-Bektashi poems in

* Geliş Tarihi: 17.07.2021, Kabul Tarihi: 16.08.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.006

Bu makale, Eskişehir'de düzenlenen Uluslararası Yunus Emre ve Dünya Dili Türkçe Bilgi Şöleni'nde (07-09 Mayıs 2021) sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü hshahin@balikesir.edu.tr
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3914-47>

this source, which is a Bektashi mecmua. The mecmua, which we learned that the poems were mostly recorded in Bektashi lodges in a wide geography from Istanbul to the Balkans, successfully reflects the situation of Yunus's poems in the Alevi-Bektashi cultural environment in the last century. Two of the Yunus poems in Tevfik Othman Baba's mecmua belong to Âşık Yunus and the others belong to Yunus Emre, who uses the pseudonyms Yunus and Derviş Yunus. When the Yunus poems that Tevfik Othman Baba included in his mecmua are examined, it is seen that these are poems that overlap with the principles of the Alevism-Bektashism way, support the rites of this way and contribute to the explanation of the way. The poems in the şathiye type, which attract a lot of attention in Alevi-Bektashi poetry in the mecmua are widely accepted as being sung by the folk poets belonging to this group, are remarkable. Othman Baba added the poems that we can call the devriye to the Yunus poems in the şathiye type. In short, Yunus poems in Tevfik Othman Baba's mecmua show that Yunus Emre was taken into account in Bektashi circles in the late 19th and early 20th centuries, and his poems, like many other Alevi-Bektashi poets, continued to be recorded in mecmuas.

Keywords: Yunus Emre, Alevi-Bektashi poetry, Tevfik Othman Baba, Mecmua.

1. Giriş

Anadolu'da Türkçe şiirin temellerini atan Yunus Emre, sonraki asırlardaki tekkesavvuf edebiyatını hem şekil hem de içerik özellikleri açısından etkilemeye devam etmiştir. Bu süreçte Yunus tarzını daha fazla benimsemiş şairler olduğu gibi Yunus'un özellikle belli türdeki şiirlerine benzer şiirler yaratan ve icra eden halk şairleri de olmuştur. Ayrıca Yunus Emre şiirlerini olduğu gibi farklı ezgi veya bestelerle icra etmeye devam eden zümrelerin var olduğunu da biliyoruz. Yunus Emre, kendine has söyleyişi ile Anadolu'daki halk şiiri geleneği üzerinde asırlar boyunca etkisini kaybetmemiş, bazı durumlarda kendi şiirleri bazı durumlarda ise özü itibariyle kültürümüzde yaşamaya devam etmiştir.

Yunus şiirleri ve tarzı, Anadolu başta olmak üzere Balkanlar ve Orta Asya'ya genişleyen bir coğrafya içinde çok geniş bir toplum tarafından benimsenmiş olmakla birlikte bazı zümreler Yunus Emre'yi daha fazla sahiplenmiş, onun şiirlerini ve anlayışını daha canlı bir şekilde yaşatmıştır. Yunus şiirlerinin ve anlayışının yaşama ve gelişme imkânı bulduğu zümrelerin başında Alevi Bektaşî zümresi ve kültürü gelir. Bilhassa Alevilik ve Bektaşîlik bağlamında gelişen halk şiirinde Yunus Emre'nin açık bir tesiri vardır. Bu edebiyatın temsilcilerine ait halk şairlerinin şiirlerinde bu tesiri takip edebiliyoruz. Yunus Emre, Alevi Bektaşî şiirini şekil ve tür özellikleri açısından etkilemekle birlikte kendi şiirleriyle de bu zümrede varlığını korumuştur. Tarihte "Kızılbâş" denilen ve yakın dönemlerde "Alevî" olarak adlandırılan zümrelerde, Yunus şiirleri çoğunlukla sözlü yollarla aktarılmış ve bazı cönklerde kaydedilmiştir. Diğer bir kol olan Bektaşîlerde de Yunus tarzının var olduğunu, Bektaşî ayinlerinde Yunus Emre şiirlerinin icra edildiğini ve pek çok Bektaşî babasının Yunus şiirlerini mecmualarına kaydettiğini biliyoruz. Alevi Bektaşî şeklinde birlikte değerlendirdiğimiz bu zümrelerde Yunus etkisinin tarihte olduğunu ve bugün de devam ettiğini bildiğimiz gibi bu zümrelere ait cönk ve mecmua gibi yazılı kaynaklarda Yunus şiirlerinin kayıtlı olduğunu, bunun da bu çevrelerde Yunus tarzının kabul edildiği anlamına geldiğini söyleyebiliyoruz.

Yunus Emre'nin Anadolu ve Balkanlardaki Alevi Bektaşi zümrelerinin kültüründeki durumunu ve bu durumun tarihî dönemlerde aldığı şekilleri anlamamıza yardımcı olan en önemli yazılı kaynaklar, cönkler ve mecmualardır. Maalesef cönklerin ve mecmuaların dışında Yunus Emre'nin Anadolu insanının hayatında ne şekilde yer aldığını, Yunus şiirlerinin hangi ortamlarda ve kimler tarafından icra edildiğini, hangi şiirlerinin daha çok talep gördüğünü günümüze aktaran güçlü yazılı kaynaklara sahip değiliz. Aynı şekilde Alevi Bektaşi zümrelerinin yaşamlarında Yunus tesirini bize aktarabilen yegâne kaynaklar, yine cönkler ve mecmualardır. Bu kaynaklarda yer alan şiirler, şiirlerle ilgili küçük notlar veya ipuçları, Yunus Emre'nin kültürümüzdeki, özellikle de halk şiirimizdeki yerini tespit etmek ve inceleyebilmek için büyük öneme sahiptir. Bu makalede değerlendirmeye aldığımız ve şahsi kütüphanemizde bulunan *Tevfik Otman Baba Mecmuası* da Yunus Emre'nin Alevi Bektaşi kültüründeki, bilhassa da Bektaşiler arasındaki durumunu yorumlamada önemli bir yazılı kaynaktır. Mecmuadaki tarihlerden hareketle 1800'lü yılların ikinci yarısı ile 1900'lerin ilk yarısında yazıldığı düşünülen mecmuanın sahibi Tevfik Otman Baba, mecmuasına kendi şiirlerini kaydettiği gibi Alevi Bektaşi kültüründe kabul görmüş çok sayıda şairin şiirini de almıştır. Yunus Emre şiirlerine de rastladığımız mecmuada Tevfik Otman Baba, şiirleri kaydederken şiirleri kaydettiği tekkenin adına, tekkenin bulunduğu yere, yılına ve bazen de tekkenin postunda oturan Bektaşi babasının adına yer vermiştir. Makalede bu bilgiler değerlendirilmiş, bir Bektaşi mecmuası olan *Tevfik Otman Baba Mecmuası*'ndaki Yunus Emre şiirleri irdelenmiş ve bu mecmuadan hareketle Yunus Emre'nin Alevi Bektaşi şiirindeki yeri üzerine tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır.

2. Yunus Emre ve Alevi Bektaşi Şiiri

Yunus Emre üzerine yapılan çalışmalarda, Yunus tarzının Anadolu'da özellikle Alevi Bektaşi zümrelerinde devam ettirildiği yönünde tespitler vardır. Yunus Emre'nin devriye ve şahiye türündeki şiirleri başta olmak üzere, pek çok şiirinin sonraki devirlerde ortaya çıkan ve Alevilik ve Bektaşilik düşüncelerini şiirinde işleyen halk şairlerinin üzerinde etki bıraktığını öne süren çok sayıda araştırmacı bulunmaktadır. Bunların başında, Türkiye'de Yunus Emre üzerinde ilk önemli çalışmayı yapan M. Fuad Köprülü gelir. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde, Yunus'un serbest ve cüretli ifadeli açık şiirlerinin, halkın en aşağı kitlesine kadar inebilmek için ayinlerinde Türkçeye büyük bir yer ayıran Bektaşiler nazarında kazandığını söyler. Ona göre Bektaşi babaları, başka şeyhler gibi uzun medrese tahsili görmüş adamlardan olmadıkları gibi Bektaşi dervişleri de ekseriyetle halk arasından yetişmiş basit, sade insanlardır. Bu sebeple Bektaşiler ve Kızılbaşlar, Acem dil ve edebiyatına kıymet vererek tamamen onu taklit etmek yerine millî dil ve edebiyata kıymet vermişlerdir (1981: 349-350). Bu durum da Anadolu'daki Bektaşi ve Kızılbaş dervişlerin, şairlerin, babaların ve dedelerin Yunus tarzını benimsemesi durumunu ortaya çıkarmıştır.

Alevi Bektaşi zümrelerinde Yunus tarzının karşılık bulması hususunda Köprülü'nün değerlendirmeleri dikkat çekicidir:

“Propagandalarını köy ve aşiret çevrelerinde daha fazla bir kuvvetle yayan heteredoks tarikatlarda, daha XII. asırdan başlayarak Türk dili ve hece vezni ile Türk halk edebiyatı örneklerine uygun bir şekilde yeni bir şiir nevi vücuda gelmişti. Orta Asya’da Ahmet Yesevî ile başlayan bir tekke edebiyatı, XIII.-XVI. asırlarda Anadolu’da büyük bir inkişaf göstermiş ve bilhassa büyük mutasavvıf şair Yunus Emre’den sonra kuvvetli ve manevî nüfuz kazanarak Ortodoks tarikatlara mensup derviş şairler tarafından o tarzda şiirler yazılmıştır; mamafih bu şiir tarzının en ziyade heteredoks tarikatlar arasında inkişaf ettiğini ve bedî kıymet bakımından en orijinal, en kuvvetli mümessillerini Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal gibi, Bektaşiler ve Kızılbaşlar arasında bulduğu muhakkaktır” (2004: 41).

Köprülü, Yunus şiirlerinin etkisinde kalan ve yeni şiirler söylemeyi başarmış Alevi Bektaşî halk şairlerinin adlarına da temas eder:

“Şiri’nin devriyyesi, Mirati Baba’nın destan’ı, sonra Tûrabî, Şem’î, Ecrî, Perişanî, Pir Sultan, Kalender Abdal, Kul Nesimî, Hamdi, Deli Şükrü, Şahî, İbrahim Baba, Niyazî, Güvenç Abdal, Seher Abdal, Kemterî, Hatayî, Kul Himmet, Rumuzî, Veli Baba vb. gibi çeşitli zamanlara ait dervişlerin Nefesleri hep hece vezniyle ve tamamıyla Yunus edasından alınmış, hatta daha suh, daha kinayeli, daha zarif, bir tarzda yazılmıştır.” (1981: 350).

Köprülü, Yunus Emre’nin Alevi Bektaşî şiirindeki etkisinden o kadar emindir ki bazen Yunus’la aynı konuyu ele alan, hatta şiirinde Yunus Emre’nin mısralarını aynı şekilde kullanan Bektaşî şairlerinin olduğundan bahseder. Yunus ile Bektaşî şairlerinin şiirleri arasındaki bu yakınlığın yanında Köprülü, Bektaşî şiirini Yunus’un şiirlerinden daha serbest, daha nükteli ve ince bulur (1981: 352). Ayrıca Köprülü, Yunus ile Bektaşiler arasındaki ilişkinin bir diğer boyutu olan *Hacı Bektaş Menakınamesi*’ne de temas ederek bu zümrenin Yunus’a Hacı Bektaş Veli üzerinden sevgi ve muhabbet beslediğini, bu ilişki nedeniyle Yunus Emre’nin, Bektaşî edebiyatının ilk temsilcisi olarak kabul gördüğünü de ifade etmiştir (1981: 257-260). Köprülü’nün izahlarına ek olarak Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus’un Hacı Bektaş ile temasının yanına onun bir şiirinde; şeyhi Tapduk Baba’nın, Barak Baba müridi, Barak Baba’nın da Saru Saltuk müridi olduğunu söylediğini, bunun da Yunus Emre’nin Hacı Bektaş Veli halifeleriyle temas halinde olduğunu gösterdiği yönündeki değerlendirmesini ekler ve Yunus’un Bektaşî çevreleriyle ilişkisine dikkat çeker (2017: 20).

Abdülbaki Gölpınarlı, “Tereddüzsüz söyleyelim ki Alevi Bektaşî edebiyatı da, bütün özelliklerinde Yunus’u kaynak edinmiş, onun etkisiyle doğmuş bir halk edebiyatımızdır” sözleriyle (1968, 362), Irène Mélikoff ise “Derviş tarikatlarını, özellikle onu kendilerinden sayan Bektaşileri etkiledi. Bektaşî edebiyatının temellendiricisi olarak görüldü. Yunus’un İlahiler adı verilen şiirleri Bektaşilerin Nefes adını verdikleri şiirleri besledi. Bektaşî şairler, Yunus’un düşüncelerini özümstediler ve günümüze dek yaşattılar.” tespitiyle Yunus’un bahsettiğimiz zümre ve bu zümrenin edebiyatı üzerinde tesir bıraktığını öne sürer (Mélikoff, 2008: 135).

Atilla Özkırmımlı ise Yunus Emre'ye bağlanan tasavvufi halk edebiyatının, tarikatlar çevresinde başlıca iki kolda geliştiğini, bunlardan ilkinin “Melami-Hamzavi halk edebiyatı”, diğersinin ise “Alevi Bektaşî halk edebiyatı” olduğu söyler. Özkırmımlı'ya göre şekil açısından bazı farklılıklar olmakla birlikte öz açısından Alevi Bektaşî şiirini Yunus Emre'ye bağlamak yanlış olmayacaktır (1985: 29-30). *Anadolu'da Bektaşîlik* adlı eserinde Suraiya Foroqhi ise Yunus Emre'nin Hacı Bektaş Veli gibi Rafizi inançlara ve kırsal kesime mensup olduğunu ileri sürer. Ayrıca ona göre Yunus Emre'ye ait şiirler, Bektaşîlik tarikatının temel metinleri arasında yer alır (2003: 17).

Yunus Emre şiirleri üzerine önemli çalışmaların sahibi Mustafa Tatçı da “Yunus'un sülûk anlayışı “dört kapı-kırk makam” sistemiyle Hacı Bektaş-ı Veli'nin anlayışına bağlandığına göre bu iki özellikten yola çıkarak Yunus'un ve Tapduk'un, Hacı Bektaş-ı Veli'nin ocağında yetiştiğini -teorik olarak- söyleyebiliriz.” şeklindeki tespitiyle Yunus'un Alevi Bektaşî zümrelerle olan bağının daha Hacı Bektaş Veli döneminde başladığını öne sürer (1990a: 464).

Yunus Emre'nin Bektaşî ve Kızılbaş çevrelerinde tanınmasında ve benimsenmesinde Yunus ile bu zümrelerin benzer bir kültürel ortamdan geliyor olması etkili olmuştur. Ahmet Yaşar Ocak, Yunus Emre'nin, yazın yayla, kışın köy arasında gidip gelen yarı göçebe bir Türkmen boyu içinde yaşadığını, sıradan bir medrese tahsili de görmüş olabileceğini, günün birinde karşısına çıkan bir Melameti-Kalenderi şeyhi, Baba Tapduk'un onun hayatının akışını değiştirdiğini, onu medresenin etkilerinden sıyrıp cezbeli bir ilahî aşk şairine dönüştürdüğünü söyler (2012: 196). Ocak'ın Yunus Emre'nin yarı göçebe bir Türkmen boyu içinde yaşamış olabileceği yönündeki tespiti, Yunus ile Anadolu'daki Kızılbaş zümreler arasındaki bağlantıyı izah etmemize yardımcı olmaktadır. Çok farklı adlarla anılan Kızılbaş zümreler, son asra kadar Anadolu'nun farklı yerlerinde yarı göçer halde yaşamışlardır. Dolayısıyla kültürleri de yaşam tarzlarına göre şekillenmiştir. Bilhassa inanç değerleri ve yaşam şekli açısından bu zümrelerin Yunus şiirlerini ve düşüncelerini benimsemeleri ve sürdürmeleri son derece doğaldır. Yunus'la aynı dili konuşan, benzer düşünen bu zümreler, özellikle dinî ayinlerde kullanılacak şiirlere sahip Yunus Emre'yi kültürlerinin bir parçası olarak kabul etmişlerdir.

Yunus şiirleri Alevi Bektaşî çevrelerinde asırlar boyunca okunup icra edildiği gibi şekil ve içerik özellikleriyle de bu zümrenin şiir anlayışını da etkilemiştir. Yunus'un halkın anlayabileceği dili ve heceli şiirleri, sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve Alevilik ve Bektaşîlik fikirlerini anlatan halk şairlerince örnek alınmıştır. M. Fuad Köprülü, Bektaşî şiirinin hece esaslı olduğunu söyler. Ona göre Şirî'nin devriyesi, Miratî Baba'nın destanı, Türabî, Şemî, Ecrî, Perişanî, Pir Sultan, Kalender Abdal, Kul Nesimi, Hamdî, Deli Şükrü, Şahî, İbrahim Baba, Niyazî, Güvenç Abdal, Seher Abdal, Kemterî, Hatayî, Kul Himmet, Rumuzî, Veli Baba gibi muhtelif zamanlarda yaşamış dervişlerin nefesleri hecelidir ve Yunus edasını taşır (1981: 350).

Dil, üslup ve bazı şekil özellikleriyle Alevi Bektaşî halk şairlerini etkisi altında bırakan Yunus, bu gelenekteki en önemli tesirleri içerik açısından olmuştur. Alevi Bektaşî çevrelerinde yetişmiş halk şairleri ilk örneklerini Yunus'un verdiği şiir türlerini bilhassa benimsemişlerdir. Alevi Bektaşî şiirinde Yunus etkisiyle oluştuğu düşünülen asıl şiirler, devriye ve şathiye olarak bilinen nazım türleridir. Yunus Emre'de örneklerine rastladığımız şathiye ve devriye gibi şiirler, Alevi Bektaşî şiirinin önde gelen nazım türleri arasına girmiştir. Tekke-tasavvuf edebiyatı gözden geçirildiğinde özellikle şathiye türündeki şiirlerin Alevi Bektaşî şairlerince söylendiği görülür. Bu yönüyle Yunus Emre, yarattığı şiir türleriyle Alevi Bektaşî zümrelerinde ve bu zümrelerin şiir geleneğinde varlığını sürdürmüştür. Tekke-tasavvuf şiirinde “devriye” ve “şathiye” olarak adlandırılan şiirlerin kaynağında Yunus'un olduğunu söyleyen Abdülbaki Gölpınarlı, Alevi Bektaşî şiirindeki “deyiş” ve “nefes” gibi terimlerin bile Yunus'tan miras olduğu tespitini yapar (2008: 345).

Devriyeler, özellikle Bektaşîlerin devir, ruh ve ruh geçişiyle ilgili tasavvurlarını günümüze taşıyan şiirlerdir. Şakir Ülkütaşır'ın ifadesiyle devriyelerde “Her Bektaşî, Allah olur, Muhammed olur, Ali olur, Hacı Bektaş olur ve nihayet bizzat kendisi olur.” (1975: 191). Bazı devriyelerde ise seyir esnasında insanın şahit olduğu olaylar anlatılır. İnsan, Âdem'le buğday yer, cennetten çıkar; Nuh'la Tufan'a uğrar; İbrahim'le Kabe'yi yapar; İsmail'le kurban olur; Musa ile Tûr'a çıkar; İsa ile göğe açar; Zekeriyya ile biçilir; Muhammed'le Miraç eder; Mansur'la asılır; Nesimi ile yüzülür. (Gölpınarlı, 2008: 339). Devir düşüncesinin anlatıldığı Yunus Emre şiirlerinden birisi şöyledir:

İy yârânlar iy kardaşlar sorun bana kandaydum

Dinlersenüz eydivirem ezeli vatandayudum

Kalû Belâ söylenmedin tertib düzen eylenmedin

Hak'dan ayru degilüdüm ol ulu divandayudum

Yire bünyad urulmadın Âdem dünyaya gelmedin

Öküz balık eylenmedin ben ezeli andayidum

Yûnis'ıla balık beni çekdi deme yutdı beni

Zekeriyâ'yla kaçdum Nûh'ıla tûfândayidum

Asâyıla Mûsâ'yıla kaçdum çıkdum Tûr Tagı'na
İbrâhim ile Mekke'ye bünyâd bıragandaydum

İsmail'e çaldum bıçak bıçak ana kâr itmedi
Hak beni azâd eyledi koçıla kurbandaydum

Yûsuf'ıla ben kuyıda yatdum bile çekdüm cezâ
Ya'kûb'ıla çok agladum bulınca figândaydum

Mi'râc gicesi Ahmed'ün dönderdüm Arş'da na'linin
Üveys'ile urdum tâcı Mansûr'ıla urgandaydum

Yûnus senün Âşık cânun ezeli âşıkla

Ol Allah'un dergâğında seyrân u cevlandıydum (Tatçı, 1990b, 175-176).

Yunus, çok farklı adlarla ve kılıklarda dünyaya gelip gittiğini yukarıdaki şiirinde dolaylı olarak söylemiş olsa da bazı şiirlerinde gelip gitme durumunu açıkça ifade etmiştir:

Dünyaya çok gelüp gıtdüm erenler etegin tutdum

Kudret ünini işıtdüm kaynayuban cûşa geldüm (Tatçı, 1990b: 237).

Alevi Bektaşî şiirinin temsilcilerinden kabul edilen Güvenç Abdal ve Harabî'nin de devriyeleri Yunus'un başlattığı bu yolda yazılmış önemli devriyeler arasında gösterilebilir (Alptekin, 2012: 319).

Devriye türünden başka tekke-tasavvuf şiirinin dikkat çekici şiirleri arasında şathiye olarak bilinen şiirler de vardır. Ekseriyetle Alevi Bektaşî kültürüne mensup halk şairlerince söylenen şathiyelerin de kaynağı Yunus Emre şiirleridir. Alevi Bektaşî şiirinin ayırıcı şiir türlerinden olan şathiyeler, kaynağını Yunus Emre'den alan, Kaygusuz Abdal'ın alaycılığıyla beslenen ve belli bir eleştiriyi içeren şiirlerdir (Özkırmı, 1985: 30). Allah ile konuşma havasındaki bu şiirler, Alevi Bektaşî edebiyatında başka edebiyat türlerinin de ortaya çıkmasına neden olduğu gibi bu kültürün önemli bir parçası haline gelmiştir. Şathiyelerde şair, esasında varlığı, yokluğu, yaradılışı, kıyameti, zâhiri, bâtını, gaybı sorgulamaktadır. Başka bir ifadeyle felsefecilerin ve ilahiyatçıların ciltler dolusu kitaplarda yaptıklarını tekke mensubu şairler birkaç mısra içinde yapabilmektedirler. Bu tarzın da atası Yunus Emre'dir.

Onun şiirleri arasında Alevi Bektaşî şairlerinin söyleye geldikleri şathiyelerin ilk şekillerini bulabiliyoruz:

Sensin bize bizden yakın görünmezsın hicâb nedür
Çün aybı yok görklü yüzün üzerinde nikâb nedir

Levh üzere kimdür yazan azduran kimdür ya azan
Bu işleri kimdür düzen bu su'âle cevâp nedür

Bu işleri sen bilürsın sen virürsın sen alursın
Ne kim dilersen kılursın ya bu soru hisâb nedür

Kün'i bir kezin söyledün her nesneyi var eyledün
Yine âhir bir sözile anı kılmak harâb nedür

Yûnus bu göz anı görmez görenler hûd haber virmez
Bu menzile akıl irmez bu kodugun serâb nedür (Tatçı, 1990b: 103-104).

Kaygusuz Abdal'da da başarılı ve şöhretli örneklerine rastladığımız şathiyeye türünde Alevi Bektaşî kültürünü şiirlerinde dile getiren Azmî Baba'nın dikkati çeken örnekler verdiğini görüyoruz:

Yeri göğü insi, cini yarattın
Sen ey mimar başı, elvancı mısın
Ayı, günü, çarhı, burcu var ettin
Ey imkân sahibi rahşancı mısın

Hafâya çekilüb seyrâna durdun
Aklı yetmezlerin aklını urdun
Kıldan ince köprü yaptın da kurdun
Akar suyun mu var bostancı mısın (Alptekin, 2012: 328).

Yunus Emre, bu iki türün haricinde şiirlerinde kullandığı tabirler ile de Alevi Bektaşî kültürünü ve şiirini etkilemiştir. Onun şiirinde rastladığımız pek çok terim, Alevi Bektaşî ayinlerinde ve bu ayinlerde icra edilen şiirlerde karşımıza çıkar. Mesela Bektaşîliğin ekseninde yer alan dört kapı, kırk makam düşüncesini Yunus Emre şiirlerinde kullanmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin düzenlediği bu dört kapılı sistem, tekke-tasavvuf edebiyatı şairlerince şiirde ele alınmıştır. Yunus Emre'den itibaren, özellikle Bektaşî şairlerinde dört kapı esasına rastlamak mümkündür. Yunus, bir şiirinde şöyle demektedir:

Evvel kapu şeriat emr ü nehyi bildürür

Yuya günahlarını her bir Kuran hecesi

İkincisi tarikat kulluga bil baglaya

Yolu togru varanı yarlıgaya hâcesi

Üçüncüsü ma'rifet can gönül gözin açar

Bak ma'nî sarayına arşa degin yücesi

Dördüncüsü hakikat ere eksük bakmaya

Bayram ola gündüzi Kadir olan gicesi (Alptekin, 2012: 325-326).

Alevi Bektaşî düşüncesinde evrenin özünü teşkil eden insan, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi ve yansımasıdır. Yeryüzünde en değerli varlık insan olduğundan evrenin merkezinde de o vardır. Böyle bir inanışa bağlı olarak Alevi Bektaşîler, kibleyi ise insan olarak kabul ederler. Bu düşüncenin yansımalarını ve ilk örneklerini yine Yunus'ta bulmaktayız:

Işk imamdur bize gönül cemaat

Kıblemüz dost yüzü daimdür salât (Tatçı, 1990b: 36).

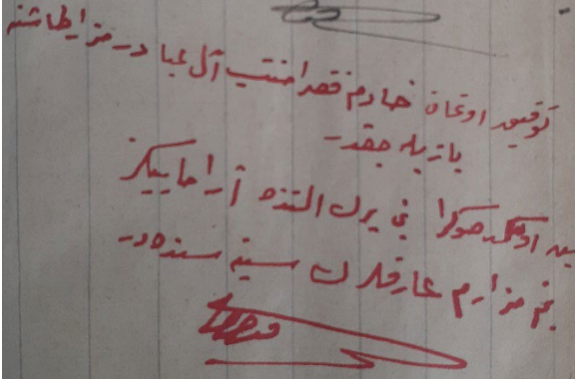
Alevi Bektaşî şiirinin yanı sıra bu zümrenin dinî düşüncesinde ve ayinlerinde önemli bir yeri olan “semah”, “meydan”, “yol”, “erkân”, “gönül”, “kırklar”, “lokma”, “ikrar”, “dâr” gibi tabirlerin Yunus Emre şiirlerinde geçtiğini ve bu tabirlerin sonraki asırlarda Kızılbaş ve Bektaşî şairlerince şiirlerinde işlendiğini, dolayısıyla Yunus Emre'nin öz itibarıyla Alevi Bektaşî şiirini derinden etkilediğini söyleyebiliriz.

3. Tevfik Otman Baba Mecmuası

Tevfik Otman Baba adlı bir Bektaşî babası tarafından düzenlenmiş olduğu anlaşılan bu mecmuaya hem sahibi hem de derleyeni durumunda olan *Tevfik Otman Baba Mecmuası* denilebilir. İçerik olarak Alevi Bektaşî kültür ortamında şiir söylemiş

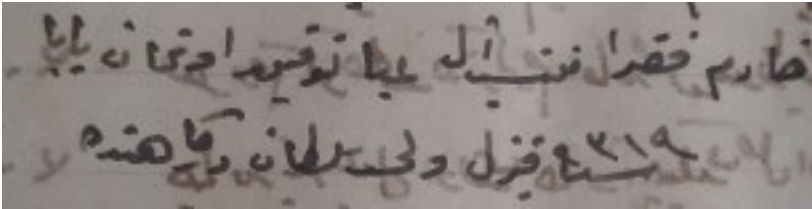
yahut yazmış şairlerin şiirlerini barındıran bu mecmuada Tefvik Otman Baba'nın "Otman" ve "Tefvik Otman" mahlaslarıyla söylediği şiirlere de rastlıyoruz. 30-35 civarında kendisi de şiir söylemiş ve mecmuasına kaydetmiş olan Tefvik Otman Baba, özellikle Bektaşî babalarının takip ettiği yolu, yani şiir söyleyip kendi defterine kaydetme geleneğini sürdürmüştür. Kendisiyle ilgili bilgileri şu anda sadece bu mecmua üzerinden takip edebildiğimiz Tefvik Otman Baba'yla ilgili sonraki araştırmalarda onun yaşamını ve Bektaşilik yolundaki serüvenini aydınlatacak bilgilerin ortaya çıkacağını umuyoruz. Bu kısımda Tefvik Otman Baba Mecmuasını içerik özelliklerine ve mecmuanın sahibi Tefvik Otman ile ilgili barındırdığı bilgilere kısaca değinmek istiyoruz.

Mecmuanın Tefvik Otman Baba'ya ait olduğunu, mecmuanın baş kısmına Tefvik Otman tarafından düşülen notlardan anlamak mümkün. Bu kayıtlardan birisi şu şekildedir:



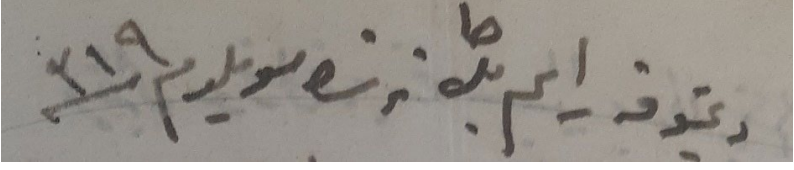
Fotoğraf 1: Tefvik Otmân hâdim-i fukarâ-yı müntesib-i âl-i abâdır. Mezar taşına yazılacaktır: Ben öldükten sonra beni yerini altında aramayınız. Benim mezarım 'âriflerin sînesindedir.

Tefvik Otman Baba'nın imzasını da görebildiğimiz bu kayıтта Tefvik Otman kendisini "âl-i abâ"nın hizmetkârı olarak tanımlamakta ve mezar taşına belirttiği sözün yazılmasını istemektedir. Mecmuanın başka bir yerinde aynı kaydı siyah mürekkeple düşen Tefvik Otman, o kaydına tarih ve yer bilgisi de eklemiştir:

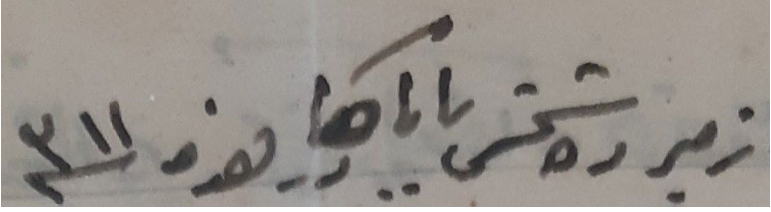


Fotoğraf 2: Hâdim-i fukarâ-yı müntesib-i âl-i abâ Tefvik Otmân Baba sene 1319 (1903) Kızıl Deli Sultan Dergâhında

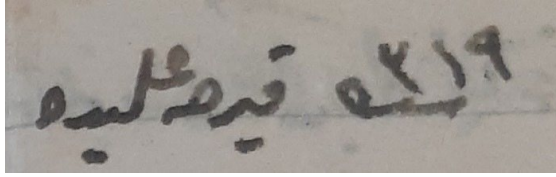
Bu kayıttan Tevfik Otman Baba'nın kendisiyle ilgili bilgileri Kızıl Deli Sultan Dergâhı'nda 1903 yılında yazıya geçirdiğini anlıyoruz. Nerede ve ne zaman doğduğunu bilemediğimiz Tevfik Otman Baba'nın yaşadığı zamanı tespit edebilmek için bu kayıt oldukça önemlidir. Buna benzer tarihlere ve yer adlarına mecmuanın başka yerlerinde de rastlamak mümkün olduğundan Tevfik Otman Baba'nın hayatı boyunca temas halinde olduğu tekkeleri ve bu tekkelerin postunda oturan kişileri takip edebiliyoruz. Tevfik Otman özellikle kendi kaleme aldığı şiirlerini mecmuaya yazarken şiiri kaydettiği yerle ilgili kayıtlar düşmektedir:



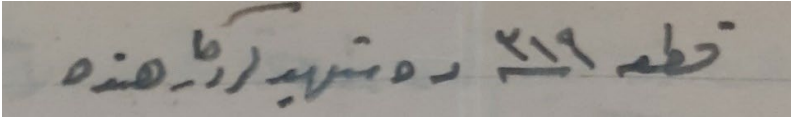
Fotoğraf 3: Dimetoka Rasim Beg hânesinde söyledim. Sene 1319 (1903)



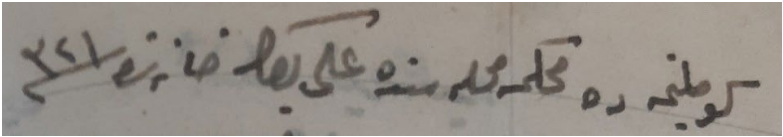
Fotoğraf 4: İzmir'de Şemşi Baba Dergâhı'nda 1311 (1893)



Fotoğraf 5: Sene 1319 (1903) Kırcaali'de

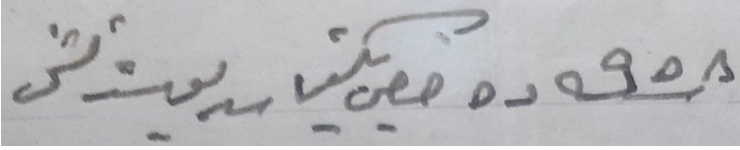


Fotoğraf 6: Kıt'a 1319 (1903) senede Şehidler Dergâhı'nda



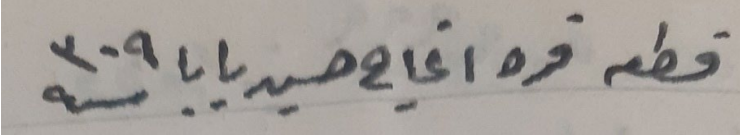
Fotoğraf 7: Gümilcine'de Mahkeme Mahallesi'nde Ali Baba'nın hânesinde sene 1321 (1904)

Yukarıdaki kayıtlardan Tevfik Otman Baba'nın şiirlerini kayıt altına aldığı yerleri görebildiğimiz gibi tarihte Bektaşî tekkesi olarak bilinen tekkelerde bulunduğunu ve onlarla temas halinde olduğunu öğreniyoruz. Tevfik Otman, mecmuasındaki bu türden kayıtları diğer Bektaşî babalarının şiirlerini yazarken de düşmüştür. Bazen kaydettiği şiirin sahibi hakkında bilgi verirken bazen de yazdığı şiiri kimden duydu ise onun adını yazmaktadır. Mesela mecmuaya Sersem Abdal'ın bir şiirini yazarken Tevfik Otman şu kaydı düşmüştür:



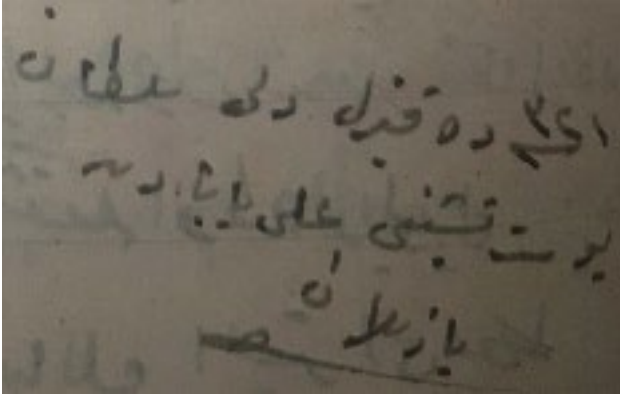
Fotoğraf 8: Sene 958'de Hacı Bektaş postnişini

Tevfik Otman Baba, Karaağaç'ta Hüseyin Baba'nın bir şiirini yazarken bunu da tarihiyle birlikte mecmuaya kaydetmiştir.



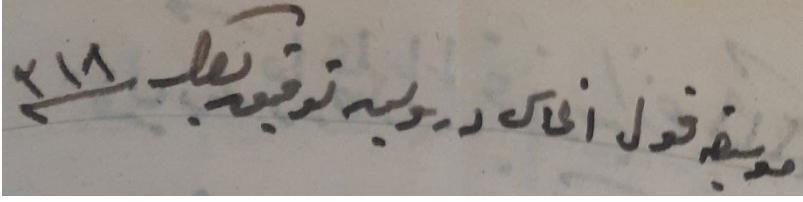
Fotoğraf 9: Kıt'a-Karaağaç Hüseyin Baba sene 1309 (1891)

Mecmua'da 53 numaralı şiir Âgâh adlı bir şaire aittir ve bu şiiri Tevfik Otman, kimden öğrenip yazdığını kaydetmiştir:



Fotoğraf 10: Sene 1321'de (1904) Kızıldeli Sultan postnişini Ali Baba'dan yazılan

Tevfik Otman Baba, kendi şiirleriyle karışma ihtimaline karşı Derviş Tevfik'in şiirini yazarken not düşmüştür:



Fotoğraf 11: Musika kolagası Derviş Tevfik Baba'nın, sene 1318 (1901)

Günümüzün antolojilerine benzeyen cönk ve mecmualarda bu tip kayıtlara az da olsa rastlanır, ancak incelediğimiz bu mecmua bu açıdan oldukça zengin bir kaynak konumundadır. *Tevfik Otman Baba Mecmuası*'ndaki bu bilgiler üzerinden Tevfik Otman Baba'nın hayatı, şiirlerin yazıldığı yerler, yayıldığı coğrafyalar ve tarihiyle ilgili çıkarımlar yapabildiğimiz için bu kayıtları önemli buluyoruz. Mecmuadaki tarihle ilgili kayıtlar, 1862 ile 1921 yıllarını kapsamaktadır.

Mecmuada belirtilen yer adlarından ve tekke isimlerinden Tevfik Otman Baba'nın İstanbul, Edirne, İzmir ve Balkanlardaki bazı Bektaşî tekkeleri ve babalarıyla temas halinde olduğunu anlıyoruz. Özellikle son kayıtlarının önemli bir kısmının Kızıldeli Dergâhı'nda olması, onun dergâhın postuna geçmese bile dergâhla yakın ilişkilerinin olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Tevfik Baba'nın şiirlerindeki mahlasında "Otman" ifadesini kullanması da onun Balkanlarla olan bağını güçlendirmektedir. Otman Baba, Anadolu'da da tesir bırakmakla birlikte özellikle Balkanlarda etki gücünü arttırmış velilerden birisidir (Canpolat, 2012). Tevfik Baba da muhtemelen Otman Baba'nın yolunu takip eden dervişler vasıtasıyla onu tanımış ve onun yoluna girmiş bir derviş olduğundan, bu etkiyi ya da mensubiyeti gösterebilmek amacıyla mahlasına "Otman" ifadesini eklemiştir.

541 şiirin yer aldığı mecmuada Tevfik Otman Baba'ya ait 35 civarında şiir vardır. Diğer şiirler ise Alevi Bektaşî kültür ortamında okunan, söylenen ve takip edilen şairlere ve âşıklara aittir. Bektaşîlik geleneği içinde yetişmiş bir şair ve Bektaşî babası olan Tevfik Otman'ın mecmuasındaki şiirler, büyük oranda Bektaşî tekkelerine mensup ya da bu tekkelerle bağları güçlü şairlerinden oluşmaktadır. Âşıklık geleneğinde yeri olan ve Alevilik ve Bektaşîlik yoluyla ilgili şiirler söyleyen halk şairlerinin şiirlerine de mecmuada rastlamak mümkündür. Bu bakımdan Tevfik Otman Baba, Bektaşî, Kızılbâş veya Alevi ayrımı yapmaksızın bu kültürün esaslarına uygun şiir söyleyen şairlerin şiirlerini mecmuasına dahil etmiştir.

Mecmuada Tevfik Otman Baba'dan önce yaşamış, Alevi Bektaşî edebiyatı ve ayinleri için önemli olan şairlerin şiirlerine rastlıyoruz. Yunus Emre, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Nesimî, Otman Baba, Ümmî Sinan, Sersem Ali, Pir Sultan Abdal, Viranî, Güvenç Abdal, Eşrefoğlu, Şah Hatayî, Kul Himmet, Teslim Abdal, Kazak Abdal, Gevherî, Derdli bunlardan bazılarıdır. Mecmuadaki şiirlerin önemli bir kısmı Tevfik Otman Baba'nın devrine daha yakın ve çağdaşı durumundaki şairlere aittir.

Özellikle İstanbul'da Bektaşî tekkelerinin postunda oturan ya da Bektaşîlik ile teması olan şairlerin şiirleri sayıca fazladır. Nafî Baba, Yesârî Baba, Nutkî Baba, Dervîş Tevfik, Şemsî Baba, Hilmî Dede, Samih, Tûrâbî, Harabî, Rıza Tevfik bahsini ettiğimiz şairlerden birkaçıdır. Şiirlerin çoğunluğunun 19. ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan Bektaşî şairlerine ait olması bakımından *Tevfik Otman Baba Mecmuası*'nın bu şiir geleneğinin yakın dönemlerdeki temsilcilerini ve durumunu yansıtmaya açısından önemli olduğunu belirtmemiz gerekir.

4. *Tevfik Otman Mecmuası*'nda Yunus Şiirleri

Tevfik Otman Baba Mecmuası'nda 23 adet Yunus mahlaslı şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerden üçü "Âşık Yunus" mahlaslı iken diğerleri ise "Yunus" ve "Dervîş Yunus" mahlaslı şiirlerdir. Tevfik Otman'ın kaydettiğini düşündüğümüz bu şiirlere bakıldığında bu şiirlerin Alevi Bektaşî kültürüyle uyumlu olduğu görülür. Özellikle Alevi Bektaşî şairlerin kullandığı nazım türlerinin ilk şekilleri Yunus'a dayanır. Tevfik Otman Baba'nın mecmuasındaki Yunus şiirlerinin dışında diğer şiirler de aynı şekilde Bektaşîlik yoluna uygun şiirlerdir. Allah'a yalvarıp yakarma, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin övgüsü, Hacı Bektaş Veli, Kızıldeli Sultan, Sarı Saltuk, Otman Baba, Balım Sultan gibi yolun ulularının hatıralarının yâd edilmesi, Kerbela'da şehit olan Hz. Hüseyin'in yasının tutulması, Hz. Ali ve On İki İmamlara duyulan sevginin dile getirilmesi; tevellâ, teberrâ, devir, miraç, pir, mürşit, rehber, yola bağlılık gibi Alevi Bektaşî yaşamının gerekli kıldığı tabirlerin izahı gibi hususları Tevfik Otman Baba Mecmuası'ndaki şiirlerde bulabiliyoruz. Bu kısımda mecmuada geçen birkaç şiiri değerlendirmek istiyoruz:

Sen bize bizden yakınsıñ görünmeziñ hicâb nedür
Çün aybı yok görklü yüzün üzerinde nikâb nedür

Sen eyittin ey padişah ye[h]dullâhu limen yeşâ
Şerikün yok senün hâşâ suçlu kimdür azâb nedür

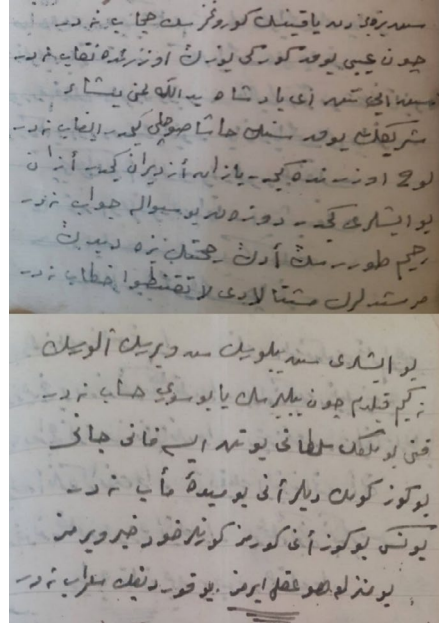
Levh üzerinde kimdür yazan azdırân kimdür azan
Bu işleri kimdür düzen bu suâle cevâb nedür

Rahîm turur senün aduñ rahmetün bize didüñ
Mürşidletün muştuladı lâ taknetu hitâb nedür

Bu işleri sen bilürsiñ sen virürsiñ sen alürsiñ
Ne kim kıldım çün bilürsiñ ya bu soru hesab nedür

Kanı bu mülkün sultânı bu ten ise kanı cânı
Bu göz görmek diler anı bu meyde vü meâb nedür

Yûnus bu göz anı görmez görenler hûd haber virmez
Bu menzile her akıl irmez bu kurdığın serâb nedür
(No 249)



Fotoğraf 12: Mecmuası'da 249 nolu şiir

Yunus Emre'nin Alevi Bektaşî şiirindeki yerine dair tespitler yaptığımız kısımda belirttiğimiz gibi bu edebiyatı diğer zümrelerin edebiyatından ayıran ve öne çıkaran “şathiyye” adı verilen şiirlerdir. Yunus'la başlayan bu gelenekte Alevi Bektaşî kültür ortamında yetişmiş ve yaşamış çok sayıda şair şathiye türü altında toplanabilecek şiirler söylemişler ve yazmışlardır (Gölpınarlı, 2008: 345). Bu bakımdan Yunus'un yukarıdaki “nedür” ayaklı şiirinin Tefik Otman Baba'nın mecmuasına girmesi oldukça doğaldır. Bu şiirde Yunus, şathiyelerin özüne uygun bir şekilde Allah'ın yaptıklarını sorgulamakta ve kendi kendine birtakım sorular sormaktadır. Yunus bu şiirde özellikle Allah'ın görünmemesinin hikmetini, insanların ahirette hesaba çekilmesinin ve cezalandırılmasının nedenini merak etmektedir. Sorduğu sorularda herşeyin Allah tarafından yapıldığını, bilindiğini, yazılıp çizildiğini, ancak sonunda bir hesabın var olduğunu dile getirerek bu durumun arkasında yatan gerçeğin peşine düşmüştür. Yunus'un odaklandığı bir diğer husus ise Allah'ın bu dünyada kullarına görünmeme nedenidir. Bunu sorgularken de ortaya çıkan serabın ve hicabın nedenlerini sormaktadır. Görüldüğü gibi asırlardan beri Alevi Bektaşî şairlerin devam ettirdiği bu üslup, Yunus'ta vardır ve Yunus'un bu şiirleri Alevi Bektaşî çevrelerinde kabul görmüştür.

Mecmuadaki diğer bir Yunus şiiri ise şu şekildedir:

Mülk-i bekâdan gelmişem fânî cihânı neyleyim
Ben dost cemâlin görmüşem hûr u cinânı neyleyim

Vahdet meyiniñ cür'asından ma'sûk elinden içmişem
Ben dost kokusun almışam misk ü anberi neyleyim

İbrahimem Cebraîle hiç ihtiyâcım kalmadı
Muhammediyem dosta giderim ben tercümânı neyleyim

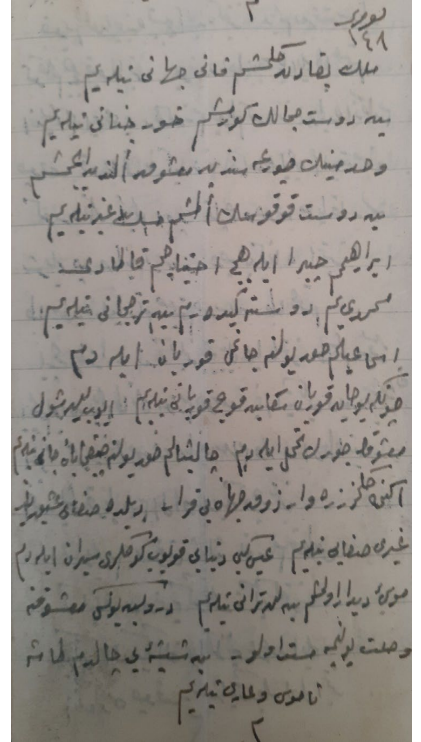
İsmâilem Hak yoluna cânımı kurbân eyledim
Çünkü bu cân kurbân saña ben koç kurbânı neyleyim

Eyyübleyin şol ma'sûkîñ cevriñ tahammül eyledim
[Cercisleyin] Hak yoluna çıkmayan cânı neyleyim

Egnime gelmez zerre vâr zevk-i cihân bî-karâr
Dilde safâ-yı aşk yanar gayrı safâyı neyleyim

İsâ gibi dünyayı koyub gökleri seyrân eyledim
Mûsâ-yı didâr olmuşam ben len terânı neyleyim

Derviş Yûnus ma'sûkına vuslat bulunca mest olur
Ben şişeyi çaldım taşa nâmûs u ârî neyleyim
(No 148)



Fotoğraf 13: Mecmua'da 148 nolu şiir

Yunus'un bu şiirinde, özellikle Alevi Bektaşî kültüründe karşımıza çıkan devir düşüncesi vardır. Devir anlayışına göre insan, mutlak vücuttan koştuktan sonra öncelikle âlemlerin en aşağısı olan madde âlemine iner. Buradan sırasıyla bitki, hayvan ve son olarak insan olarak görünür. Başka bir ifadeyle devir düşüncesinde Tanrı katından dört unsura madde âlemine düşen varlık, öncelikle cansız, sonra bitki ve daha sonra ise insan olarak görünür. Bu döngüye devir, bu döngüyü ele alan şiirlere devriye denmiştir. Yükselmeye devam ederse insan, insan-ı kâmil olabilir ve geldiği mutlak vücuda geri döner. Bütünden kopma ve yeniden asıl unsura dönmeye tasavvufta devir denir. Bahaeddin Ögel, Bektaşîlerin inandığı ruhun devri ve dönüşmesi olgusunun İslami tasavvufa değil, Uygurlara ve Orta Asya'daki fikirlere uygun olduğunu ileri sürmüştür. Ögel'in verdiği bilgilere göre eski Türkler ruhunun olgunlaşmış haline "kırtık", "tam ve tükel" denmiştir. Türkler ruhun elde ettiği bu olgunluğa "tükellik" demişlerdir. İslami dönemde bu düşünce insan-ı kâmil haline dönüşmüştür. Devir nazariyesinde Tanrı nurunun dört unsura sirayet etmesine *kavs-i nüzul* (iniş çizgisi) denmiştir. Ruhun en aşağıdan en üste doğru yükselmesine ve olgunlaşmasına *kavs-i urûc* (yükselme) adı verilmiştir (Ögel, 2010: 482; Noyan, 1999: 231-233).

Bektaşîler, olgun bir insan olarak Hakk'a yürüyenlere "Ruh-ı revânî şâd ve hürrem olsun" veya "Ruh-ı revânî şâd u handan olsun" derlerken, kemâle eremeden gitmişler için "Devri âsân olsun" ifadesini kullanırlar (Noyan, 1999: 246). Çünkü olgunlaşmayan ruh, tekrar başka bir surette dünyaya inecektir. Bektaşîler, devirin sayısı hususunda da düşünce üretmişlerdir. Buna göre basit insanlar yetmiş defada devri tamamlarken, daha yüce insanlar ise dokuz ila on dört arasında değişen kerelerde bu devri tamamlamaktadırlar (Noyan, 1999: 252).

Bektaşîliğe göre ruh, bu dünyaya tekrar tekrar gelir, durmadan dolaşan, yani devreden bir varlıktır. Madenden başlayarak bitki, hayvan ve insan olma şeklinde gelişen döngüde döner durur (Melikof, 2009: 176) Ancak *ruh-ı aslî*deki temiz halini kazanınca bir daha gelmez. Bu da onun aslına, sevdiğine döndüğünü gösterir (Noyan, 1999: 91). Bu düşünceyi anlatan şiirlere devriye adı verilir ve şiirler Alevi Bektaşî kültüründe çokça karşımıza çıkar. Şîrî, Güvenç Abdal ve Harabî, Alevi Bektaşî şiirinde devriyeleri ile öne çıkan şairlerdir.

Yunus şiirinde varlık âlemine Allah'ın yanından geldiğini, yani indiğini, dostunun cemalini görmüş bir ruh olarak bunun dışında başka bir saadet peşinde olmadığını ifade etmektedir. Bunu söylerken "hür u cinânî neyleyim" ifadesiyle "bana seni gerek seni" ayaklı şiirindeki söyleyişine yaklaşmaktadır. Geldiği noktaya dönmeyi ve vahdet içinde kaybolmayı isteyen Yunus'un düşüncesinde bunun dışında başka bir durum, nokta veya mekân yoktur. Hak'tan gelip Hakk'a dönmesini engelleyen her türlü unsuru reddeden Yunus'un bu tavrı Alevi Bektaşî şiirinde yaşamıştır. Tevfik Otman Baba da bu kültüre mensup ve düşünceye aşına olduğundan Yunus'un bu şiirini mecmuasına almıştır.

Mecmuadaki diğer bir Yunus şiirinin ekseninde "enelhak" düşüncesi vardır:

Bir sâkiden içdim yüce meyhânesi
Ol sâkiniñ mestâneleriyüz cânlar anıñ peymânesi

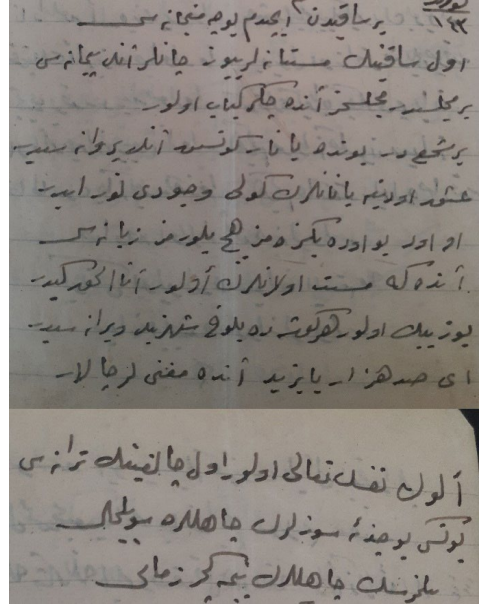
Bir meclisdir meclisimiz anda ciger kebâb olur
Bir şem'dür bunda yanar güneş anıñ pervânesi

Aşk oduna yananlarıñ külli vücûdî nûr ider
Ol od bu oda beñzemez hiç belürmez zebânesi

Anda ki mest olanlarıñ olur Ene'l-Hak gider
Yüz biñ olur her köşede Belh şehriniñ vîrânesi

Ey sad-hezâr Bayezid anda mugannîler çalar
Ütrük nefsek teâl olur ol çalgınıñ terânesi

Yûnus bu cezbe sözleriñ câhillere söylemegil
Bilmez misiñ câhilleriñ nice gerçer zamânesi
(No 143)



Fotoğraf 14: Mecmua'da 143 nolu şiir

Yunus'un varlık, vahdet ve ene'l-hakk gibi terimleri ve fikirleri işlediği bu şiirde “Yûnus bu cezbe sözleriñ câhillere söylemegil” mısrası, onun bu söyleyişlerinin anlaşılabilirliği için belli bir seviyenin gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle ene'l-hakk anlayışının kavranabilmesi için bu gereklidir ve ehiller elinden yapılmayan yorumlar yanlış sonuçlar verecektir. Vahdetin menbaı konumundaki sakiden içtiğini ifade eden Yunus'un Hallac-ı Mansur'a ve onunla özdeşleşmiş ene'l-hakk ifadesine atıfta bulunması, bu şiirin bir Bektaşi mecmuasına girmesini açıklar niteliktedir. Bektaşilikte Mansur'a telmihte bulunan çeşitli terimler ve rumuzlar vardır. Hallâc, dâr, dâr-ı Mansur, Mansur gibi adlarla Alevi Bektaşi edebiyatında yer almıştır. Mansur'un etkisini Bektaşilikte daha somut bir şekilde takip etmek mümkündür. Bektaşiler, meydan evinde taliplerin babanın karşısında durduğu meydanın tam ortasına “Dâr-ı Mansur” demişlerdir. Başka bir ifadeyle nasip alıp yola girmek isteyen talip, “tiğbent” denen ve yünden örülmüş kuşağı boynuna dolayarak “dâr-ı Mansur”da durur ve yola giriş yapar (Noyan, 1999: 193).

Mecmuadaki diğer Yunus şiiri, özellikle Bektaşi dervişleriyle sofular arasında asırlardır süren çekişmede dervişlerin sofulara bakış açısını ve Yunus'un sofuo eleştirisini yansıtmaktadır. Yunus'la başlayan bu tavır sonraki asırlarda Alevi Bektaşi şiirinde canlı bir şekilde devam ettirilmiştir:

Sofuyam halk içinde tesbih elimden gitmez
Dilim ma'rifet söyler gönlüm hiç kabul etmez

Boynumda icâzet riyâ ile tâatim
Endişem ayrı yirde gözüm yolu görmez

Görenler elim öper tâc u hırkaya bakar
Şöylece sanurlar beni zerrece günâh itmez

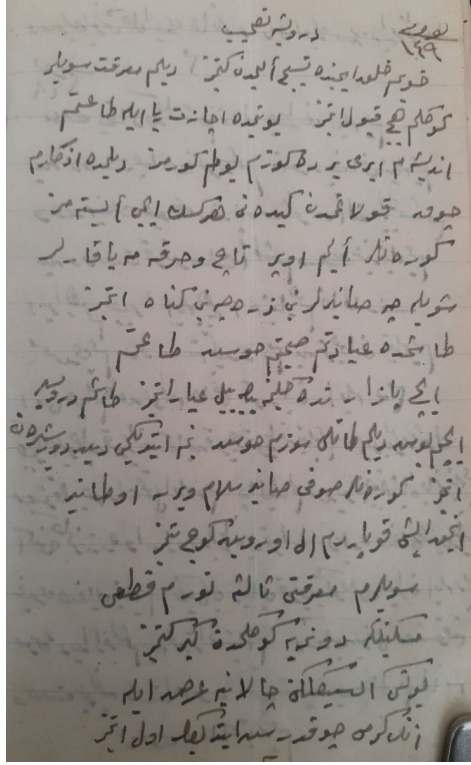
Taşım da ibadetim sohbetim hoş tâatim
İç bazarında gelicek biñ yıllık ayyâr itmez

Taşım derviş içim boş dilim tatlı sözüüm hoş
Benim itdiğimi din değşüren itmez

Görenler sofi sanır selam virür utanır
Ancak iş koyardım el uruban güç yetmez

Söylerim ma'rifeti sâlûslanuram katı
Miskinliğe dönmeye gönlümden kibir gitmez

Yûnus eksikliğini Çalabına arz eyle
Anıñ keremi çokdur sen itdiğin ol itmez
(No 149)



Fotoğraf 15: Mecmua'da 149 nolu şiir

Alevi Bektaşî şairlerin *zahit* olarak da adlandırdığı sofular; onlara göre irfansız, kaba, riyakâr, tevella ve teberradan habersiz, ham ruhlu olgunlaşmamış kimselerdir (Korkmaz, 1994: 382; Noyan, 1999: 130). Sofu, cennet zevklerini düşünerek ve onlara daha fazlasıyla kavuşmak için dünyadan yüz çevirmiş gibi görünen bir tiptir. Aslında göstermelik bir tutum içindedir ve bu durum onun aşağı bir mertebede olduğunu gösterir. Yunus'un şiirinde de sofunun dıştan derviş kılığına bürünmüş, ancak içte bu dünyanın nimetlerinden geçememiş bir tipe karşılık geldiğini görüyoruz. Ayrıca derviş kılığında, ancak yola girememiş ve yola girse bile pişememiş dervişlerin de bu şiirde eleştirildiğini söylemek mümkündür.

Tevfik Otman Baba Mecmuası'ndan aldığımız aşağıdaki şiirde ise Yunus, dervişlik hallerinin ve dervişlik yolunda yürümenin zorluklarından bahsetmektedir. Yunus'a göre bu yolda dervişlere gülenler, onlarla alay edenler olduğu gibi dervişliği güçleştiren haller vardır. Yolu uzak, menzili çok, geçidi olmayan bu yolda yürümek zordur. Bu yolda ve meydana kalmak için âşık olmak, sâdik olmak ve mert olmak lazımdır.

Yâr yüregim yâr gör ki neler var
 Bu halk içinde bize güler var

Gülenler gülsün post onuñ olsun
 Dost bizim olsun nâdanlık bizi yerer var

Aşk ile bile girdik bu yola
 Gurbetlik ile bizi salar var

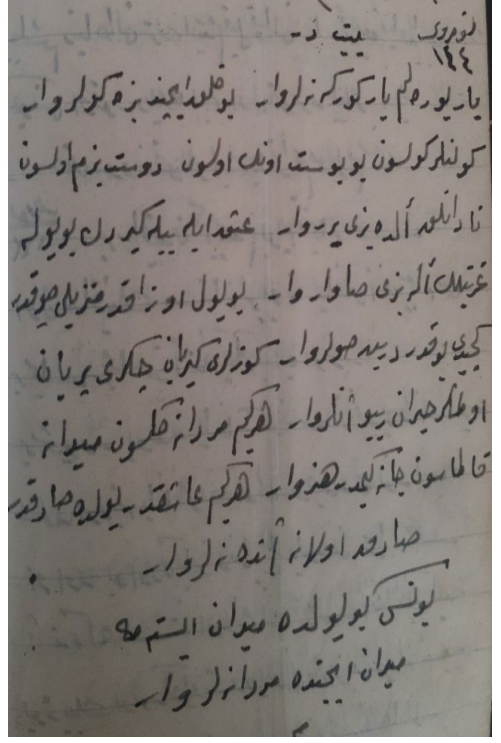
Bu yol uzaktır menzili çokdur
 Geçidi yokdur derin sular var

Gözleri giryân cigeri püryân
 Olmuşlar hayrân divâneler var

Her kim merdâne gelsün meydâne
 Kalmasun câna kimde hüner var

Her kim âşıkdır yolda sâdıkdır
 Sâdık olana anda neler var

Yûnus bu yolda meydân isteme
 Meydân içinde merdâneler var (No: 144)



Fotoğraf 16: Mecmu'a'da 144 nolu şiir

Alevi Bektaşî inanç esaslarında karşımıza çıkan “post”, “dost”, “aşk”, “yol”, “divane”, “meydan”, âşık”, “sadık” gibi tabirlerin kullanıldığı bu şiirdeki mesaj; girilen, girilmek istenen ve yürünen yolun zor olduğudur. Alevi Bektaşî şairleri de kendi yollarının girilmesi ve gidilmesi zor yollardan olduğunu dile getiren çok sayıda şiir söylemişlerdir. Başka bir ifade ile Yunus’tan bu yana kendi yaşam tarzlarını zor bulan zümreler ve bu düşüncüyü dile getiren onların şiirleri var olagelmıştır. Örneğin Bektaşîler, daha yola girerken bu durumu taliplerine net bir şekilde anlatmışlardır:

Sen Hakk-Muhammed-Ali yoluna, On İki İmam Efendilerimizin katarına ve pîrimiz Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli’nin tarikine girmeyi murat ediyorsun. Fakat bu yol güçtür. Ateşten gömlek, demirden leblebidir. Kıldan ince, kılıçtan keskindir. Erenler şöyle buyurmuşlardır: “Gelme, gelme. Dönme, dönme... Gelenin malı. Dönenin canı. (Turan, 2009: 438-439).

Yolun güçlüğünden bahseden Yunus’un Bektaşîler gibi çetin bir yolu olan zümrede karşılık bulması beklenen bir durumdur.

Mecmuada yer alan ve değerlendirme istediğimiz aşığıdaki şiir ise Yunus’un dervişlik üzerine söylediği bir şiiridir:

Dervişlik dir ki baña
Sen derviş olamazsıñ
Gel ne diyeyim saña
Sen derviş olamazsıñ

Derviş bağı baş gerek
Gözleri dolu yaş gerek
Koyundan yavaş gerek
Sen derviş olamazsıñ

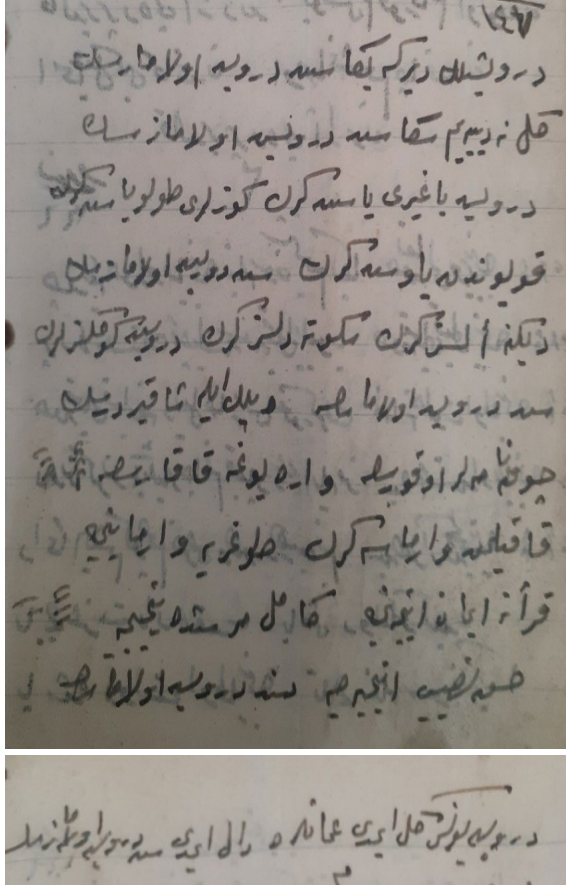
Dögene elsiz gerek
Sögene dilsiz gerek
Derviş gönülsüz gerek
Sen derviş olamazsıñ

Diliñ ile şakırsın
Çok nâmeler okursun
Vara yoga kakarsıñ
[Sen derviş olamazsıñ]

Dogruya varmayınca
Kâmil mürşide yetmeyince
Hak nasib etmeyince
Sen derviş olamazsıñ

Derviş Yûnus gel imdi
Ummânlara dal imdi
[Ummâna dalmayınca]

Sen derviş olamazsıñ (No: 147)



Fotoğraf 17: Mecmua'da 147 nolu şiir

Dervişin çilekeş, dövene elsiz, sögene dilsiz olması gerektiğini söyleyen Yunus'un bu şiiri pek çok tarikat ve zümrede karşımıza çıkan nutuk türündeki şiirlerin bir örneğidir. Yunus Emre şiirlerinde sık sık karşımıza çıkan dervişlik halleri ve dervişin özellikleri, Anadolu'daki diğer mutasavvıf şairlerce de asırlar içinde işlenegelmiştir. Onun dervişlik üzerine söylediği mısralar, dervişlik eğitimlerinde kullanılmış, dolayısıyla bu kültürün oluşmasında Yunus tesir bırakmıştır. Derviş teriminin kullanıldığı tarikatlardan olan Bektaşilikte derviş, Allah'tan başka kimseye ihtiyacı olmayan kişiyi karşılar. Yolun aslını dervişlik temsil eder. Babalık, halifebabalık, dedebabalık gibi makamlar, dervişliğe bağlı hizmet kollarıdır. Hacı Bektaş Veli derviş için "Yüce Allah'ın sıfatlarında baki kalabilmek için kendi sıfatlarından arınmalı, kendi kişiliğinde (zat) ve bütün görüntülerinde Allah'ın görüntülerini gözlemleyebilmek için benlik ağacını kökünden sökmelidir." demiştir

(Bardakçı, 2005: 55). Hacı Bektaş Veli'ye göre dervişler şahtır, dervişlere riyazet ve zikir yaraşır. Zikirsiz derviş yapraksız ağaçtır. Bilginlere ilim, dervişlere velayet gereklidir. Dervişlik, sabrın, hoşgörünün, benlikten sıyrılmanın, davranışlarında dengeli olmanın timsalidir (Gümüsoğlu ve Yıldırım, 2006: 28). Bektaşilikte, tarikata giriş yapmış muhiplerden derviş olmak isteyenlerden ikrar alınır. Kendisine Bektaşî tacı giydirilen derviş, tekkede bir görevi üstlenir (Gölpınarlı, 1997: 269). Dervişin bilgi sahibi olması, asi olmaması, nefesine uymaması, can gözünün açık olması, tamah etmemesi, dünyadan el çekmiş olması istenir (Özmen, 1995: 553). Hatta Yunus Emre, dervişlerin deli olduklarını, aşktan anlamayanların onlara güleceğini söylemiştir:

“Dervîş olan kişiler deli olagan olur

Aşk neydiğin bilmeyen ana gülegen olur” (Tatçı, 2012b: 220).

Bektaşî tarikatında dervişlik kademesine ulaşmak isteyen talip, öncelikle âşıklık makamından yola giriş yapmalıdır. Bektaşîliğe alındıktan sonra âşığın mürşidi, talibin yola uygun birisi olduğuna karar verirse ikinci bir cemle derviş yapılıır (Gümüsoğlu ve Yıldırım, 2006: 33). Dervişler, tarikatın tacını giyip tekkelerde babaların hizmetine bakarlar. Hatta bir derviş, bu makama erişebilmek için tekkede uzun yıllar kalarak hizmet etmek zorunda kalabilir (Birge, 1991: 184). Yunus başta olmak üzere yolun ulularının dervişlik üzerine söyledikleri şiirler, özellikle Bektaşîlik için önemlidir, çünkü yola giren talibin öğrenmesi ve pişmesi için bu şiirlere ve bilgilere ihtiyacı vardır.

5. Sonuç

Yunus Emre şiirlerinin özellikle öz açısından etkilediği Alevi Bektaşî şiirinde Yunus'un yerini tespit etmeye yarayan yazılı kaynaklar arasında Bektaşî mecmuaları ve cönkleri öne çıkmaktadır. Mecmualara kaydedilen bu şiirler muhtemelen Bektaşî ayinlerinde ve meclislerinde bestelenerek ilahî şeklinde icra edilmekteydi. Alevi kültür ortamında ise Yunus Emre şiirleri kamberlerin ve zâkirlerin repertuarına girebilecek kadar sözlü kültürde aktarılma imkânı bulamamıştır. Kızılbaş zümrelerde Yunus'un şiirleri olduğu gibi değil, öz itibarıyla yaşatılmıştır. Bu yaşatma ve sürdürme durumunun tarihsel süreçte Alevi Bektaşî kültür ortamında ne şekilde geliştiğini bize aktaran son derece az yazılı kaynak bulunduğundan mecmualar ve cönkler, bu noktada önemli bir konuma sahiptir. 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısında yaşadığımız düşündüğümüz Tefik Otman Baba Mecmuası Alevi Bektaşî zümrelerinin Yunus şiirleriyle olan ilişkisini anlatmada önemli veriler sunmaktadır. Bir Bektaşî mecmuası olan bu kaynaktaki 541 Alevi Bektaşî şiirinin içinde 23 adet Yunus şiiri bulunmaktadır. Şiirlerin İstanbul'dan Balkanlara kadar geniş bir coğrafyada çoğunlukla Bektaşî tekkelerinde kaydedildiğini öğrendiğimiz mecmua, Yunus şiirlerinin son asırda Alevi Bektaşî muhitlerindeki durumunu başarılı bir şekilde yansıtmaktadır. *Tefik Otman Baba Mecmuası*'ndaki Yunus şiirlerinin ikisi Âşık Yunus'a, diğerleri ise Yunus, Derviş Yunus mahlaslarını kullanan Yunus Emre'ye aittir. Tefik Otman Baba'nın Mecmuasına aldığı Yunus şiirleri irdelendiğinde

bunların Alevilik ve Bektaşilik yolunun prensipleriyle örtüşen, bu yolun ayinlerine destek veren ve yolun izahını yapmaya katkı sağlayan şiirler olduğu görülmektedir. Mecmua'da Alevi Bektaşi şiirinde çok fazla ilgi gören ve bu zümreye mensup halk şairleri tarafından söylendiği büyük oranda kabul edilen şathiye türündeki şiirler dikkat çekicidir. Tefvîk Otman Baba, şathiye türündeki Yunus şiirlerinin yanına devriye olarak adlandırabileceğimiz şiirleri de eklemiştir. Vahdetten kopuşu, Allah ile bir zaman bir olmayı, bazı dervişlerin ene'l-hakk düşüncesine kapılmasını, göstermelik sofuluğu anlatan Yunus şiirleri de mecmuaya girmiştir. Kısacası *Tefvîk Otman Baba Mecmuası*'ndaki Yunus şiirleri, Yunus Emre'nin 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında Bektaşi çevrelerinde dikkate alındığını, diğer pek çok Alevi Bektaşi şairi gibi onun şiirlerinin de mecmualara kaydedilmeye devam edildiğini göstermektedir.

Kaynaklar

- Alptekin, Turan. (2012). "Alevi ve Bektaşi Edebiyatında Yunus Emre". *Yunus Emre*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 305-337.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. (2005). "Bir Tasavvuf Mektebi Olarak Bektaşilik". *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I: Bildiriler ve Müzakereler*, Isparta.
- Birge, John Kingsley. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. Çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- Canpolat, Cemal. (2012). *Osmanlı'nın Manevi Temelini Oluşturan Gerçek Dervişler-Babalar ve Bektaşi Dergâhları*. İstanbul: Markiz Yayınları.
- Faroqhi, Suraiya. (2003). *Anadolu'da Bektaşilik*. Çev. Nasuh Barın. İstanbul: Simurg.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1968). "Halk Edebiyatımızda Zümre Edebiyatları". *Türk Dili Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı*, XIX (207), 357-375.
- . (1997). *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Tic. A.Ş.
- . (2008). "Halk Edebiyatımızda Zümre Edebiyatları". *Tasavvuf Kitabı*. İstanbul: Kitabevi, 329-351.
- . (2017). *Alevi Bektaşi Nefesleri*. İnkılâp Kitabevi. İstanbul.
- Gümüüşoğlu, Dursun ve Rıza Yıldırım. (2006). *Bektaşi Erkânâmesi 1313 Tarihli Bir Erkânâme Metni*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Korkmaz, Esat. (1994). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Köprülü, Fuad. (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- . (2004). *Saz Şâirleri I-IV*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mélikoff, Irène. (2008). *destan'dan masal'a Türkoloji Yolculuklarım*, Çev. Turan Alptekin, İstanbul: Demos Yayınları.
- . (2009). *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin, İstanbul: Demos Yayınları.
- Noyan, Bedri. (1999). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. II. Cilt, Ankara: Ardıç Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2012). “Yunus Emre: 13.14. Yüzyıllar Arasında “Bir Garip Derviş-i Kalender-reviş” Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı”, *Yunus Emre*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 183-198.
- Ögel, Bahaeddin. (2010). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)*. I. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özkırımlı, Atilla. (1985) *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı İnceleme Antoloji*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Özmen, İsmail. (1995). *Alevi Bektaşi Şiirleri Antolojisi (17.-18. Yüzyıl)*. Cilt III, Ankara: Saypa Yayınları.
- Öztelli, Cahit. (1997). *Bektaşi Gülleri*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Tatçı, Mustafa. (1990a). *Yunus Emre Divânı I İnceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (1990b). *Yunus Emre Divânı II Tenkitli Metin*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Turan, Metin. (2009). “Alevi ve Bektaşi Kültüründe Âşıklar ve Nefesler”, *Geçmişten Günümüze Alevi Bektaşi Kültürü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 430-443.
- Ülkütaşır, M. Şakir. (1975). “Bektaşi Edebiyatının Niteliği ve Nazım Türleri”, *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı Belleten 1974*, Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 10, 189-202.

EHL-İ HAKLAR'DA YEDİLER*

Yediler in Ahl-e Haq

İbrahim KARACA**

Öz

YEhl-i Hak inancı, 1216 yılında Irak/ Süleymaniye'ye bağlı Berzence köyünde doğan Sultan İshak tarafından ortaya çıkarılmıştır. Sultan İshak, Ehl-i Hak inancını İran/ Perdiver'e göç ettikten sonra yaymaya başlamıştır. Bu nedenle günümüzde Ehl-i Hakların büyük çoğunluğu İran'ın Batı bölgelerinde yaşamaktadır. Ehl-i Hak inancı, kuruluşu itibari ile kendisine bir topluluk oluşturmuştur. Bu topluluk, etnik olarak Türkçe konuşanlar ve Goranice konuşanlardan meydana gelmektedir. Etnisiteye önem vermeyen Ehl-i Hak inancı, Şah İsmail ve Hacı Bektaş gibi Türk oldukları bilinen kişilere kutsallık vermektedir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan Yediler, Ehl-i Hak inancı içerisinde yer alan kutsal bir gruptur. Yediler, Ehl-i Hak inancı ve topluluğundaki sosyal yapıların başında gelmektedir. Yediler, ilahi tecelliden veya mazhariyetten hemen önce görülen başlıca yedi kişidir. Bu nedenle her zuhur döneminde farklı isimler ile anılmışlardır. Bu kişilere Ehl-i Haklarca 'Yaren' tabiri de kullanılmaktadır. Ayrıca, Yediler, Farsça "Heften" olarak da adlandırılmaktadır. Yedilerin, Ehl-i Hak değerler sistemi içerisinde topluluk ve inanç üzerine etkileri çalışmanın amacını meydana getirmektedir. Ayrıca Yedilerin toplumsal işlevlerinin tespiti de bu çalışma ile ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu amaçla İran'ın Tebriz, Tahran ve Kirmanşah şehirleri merkezli olarak, 2017-2019 yılları arasında etnografik alan çalışması yapılmıştır. Alan çalışmasından elde edilen veriler, çalışma sırasında yapılan kütüphane çalışmasından ve alandan elde edilen birinci elden yazılı kaynaklardaki veriler çalışmaya kaynaklık etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Kültür Tarihi, Ehl-i Haklar, İran Türkleri, Goraniler, Alevilik-Bektaşilik.

Abstract

The belief of Ahl al-Haqq was founded by Sultan Ishaq, who was born in 1216 in the village of Barzinjah in Sulaymaniya, Iraq. Sultan Ishaq started to spread his belief Ahl al-Haqq after immigrating to Perdiver, Iran. For this reason, the majority of Ahl al-Haqq followers today live in the western regions of Iran. The belief of the Ahl al-Haqq has formed a community for itself as of its establishment. This community consists of ethnic Turkish speakers and Gorani speakers. The Ahl al-Haqq belief, which does not attach importance to ethnicity, gives holiness to people known to be Turks, such as Shāh İsmā'īl and Hacı Bektaş. Yediler (the seven), which is the subject of this study, is a sacred group within the belief of Ahl al-Haqq. Yediler is one of the leading social structures in the Ahl al-Haqq belief and community. Yediler are the seven main people who appear just before the divine manifestation or attainment. For this reason, they were called by different names in each period of emergence. The term Yaren is also used by Ahl al-Haqq to these people. Yediler is also called Heften in Persian. The effects of Yediler on the community and the belief within the Ahl al-Haqq value system constitute the purpose of this study. Accordingly, an ethnographic field study was conducted between 2017-2019, centred on Iran's Tabriz, Tehran and Kermanshah cities. The data obtained from the field study and handwritten sources accessed through the library research and during the field study constitute the main sources of the study.

Keywords: Ahl al-Haqq, Yediler, Iranian Turks, Goranies, Alevism- Bektashism.

* Geliş Tarihi: 18.03.2021, Kabul Tarihi: 16.06.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.007

Bu makale Ehl-i Haklar'da Kültürel Hayat adlı doktora tezinden üretilmiştir.

**Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, ibrahimkaraca@erciyes.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1563-7584>

1. Giriş

Ehl-i Hak inancı, Sultan İshak ile beraber 13.yy'da Berzence'de ortaya çıkmıştır. Sultan İshak, inancını yaymak için İran/Perdiver'e göç etmiştir. Perdiver'e yerleşen Sultan İshak, topluluğun oluşmasını bu bölgede sağlamıştır. Bu yüzden Ehl-i Haklar'ın hemen hemen tamamı, günümüzde İran'da yaşamaktadırlar. Ehl-i Haklar, İran'ın Kirmanşah, Tebriz, Tahran ve Urmiye şehirleri başta olmak üzere geniş bir bölgede dağınık şekilde yaşamaktadırlar.

Ehl-i Hak inancı, tek Tanrı anlayışının hâkim olduğu bir inanç sistemidir. Bu Tanrı'yı diğer Tek Tanrılı inançlardan ayıran temel özellik, Tanrı'nın insan şeklinde yeryüzünde ortaya çıkmasıdır. Ehl-i Hak değerler sistemi içerisinde bu inanca 'Zuhur' denilmektedir. Ehl-i Haklar da başlıca yedi zuhur dönemi (*Beyabes*) vardır. Sırasıyla; Havendegar, Ali, Şah Hoşin, Sultan İshak, Şah Veys Kulu (*Kırmızı*), Muhammed Bey ve Ateş Bey zuhur eden kişilerdir. Bunun yanı sıra *Behlül-i Mahi* gibi, Ehl-i Haklar'ın bir kısmı tarafından kabul gören zuhurlar da bulunmaktadır. Bir kısım Ehl-i Haklar zuhurlarının devam ettiğine inanmaktadırlar. Geneli ise bu yedi zuhur döneminin önemini belirtirler.

Ehl-i Hak inancı içerisinde yer alan başka bir temel özellik "*donadon*" inancıdır. Donadon, kişilerin bu dünyadan perde değişip (göçüp), tekrar dünyaya başka bir beden ile gelmesi anlayışıdır. Bu bedene, elbise anlamında Türkçe "*don*" denilmektedir. Ehl-i Haklar, Sultan İshak döneminden itibaren başlayan birtakım ibadetleri yapmaktadırlar. Bu ibadetlerden Cem, "*Seyyid*" veya "*Halife*" tarafından yönetilen ve "Hademin" de görev aldığı, her "Cuma Akşamı" yapılan törendir. Bu tören genel olarak Cemhane adı verilen mekânlarda yapılır. Ehl-i Haklar, "*Ruze-i Mernovi*" ve "*Ruze-i Kavaltas*" adında üçer günlük oruç tutmaktadırlar. Bazıları ise bu orucu tutmazlar. Bunların dışında cem törenlerinde ve ziyaretler sırasında "Nezr" adı verilen adaklar da Ehl-i Haklar'ın gündelik hayatlarında yaptıkları ibadetler arasında yer almaktadır.

Ehl-i Hak topluluğu on bir farklı aileden meydana gelen bir sosyal yapıya sahiptir. Bu kutsal aileler, Sultan İshak zamanında kurulmuştur ve Ehl-i Haklarca "*Hanedan*" olarak adlandırılmıştır. Sultan İshak zamanında yedi olan hanedan sayısı günümüzde on birdir. Bu aileler; Ateşbeyi Hanedanı, Şah İbrahim Hanedanı, Baba Yedigâr Hanedanı, Hamuşî Hanedanı, Mir Suri Hanedanı, Ali Kalender Hanedanı, Seyyid Ebu'l Vefa Hanedanı, Zennuri Hanedanı, Mustafayi, Hacı Baveysi Hanedanı, Haydari Hanedanı'dır (Karaca, 2019: 287).

2. Ehl-i Haklar'da Yediler

Ehl-i Hak inancı, kendi değerler sistemi içerisinde birbirini tamamlayan ve aynı zamanda sistemi meydana getiren birçok yapıdan oluşmaktadır. İnanç ve toplulukta yer alan Yediler inancı da bu şekildedir. Ehl-i Hak inancının, Tanrı anlayışı olan Zuhur, Mazhariyet, Beyabes gibi adlarla anılan kavramın karşılığı olarak Tanrı'nın

insan şeklinde ortaya çıkmasıdır. Zuhur eden Zat'ın yanında yardımcıları grubu diyebileceğimiz bir kutsal topluluk vardır. Ehl-i Haklarca bu kişiler Yediler olarak adlandırılmaktadır. Farsça “*Heften*” olarak da bilinen bu topluluğun sayısı, bazı tecelli dönemlerinde beş, bazısında dört ve bazısında ise yedidir. Bu kişiler her zuhur döneminde farklı bedenler ile ortaya çıkarlar. Yedi sayısı ile kodlanan bu topluluk, yine inanç içerisinde yer alan donadon esasına bağlı olarak sürekliliğini korumuştur.

Yediler, farklı kaynak ve araştırmalarda farklı isimler ile belirtilmiştir. Kaynaklar ve araştırmalar da yer alan bilgilerin hemen tamamı aşağıda verilmiştir. Serencam'da Yedilerin adları şu şekilde yer almaktadır; Pir Bünyamin, Pir Musa, Davud, Mustafa, Remzbar, Baba Yedigâr, Şah İbrahim (Safızade, 1996).

Aşağıda verilen bilgiler, Ehl-i Haklar hakkında önemli çalışmaları bulunan kişiler tarafından verilmiştir. Gocaveri'de yer alan Yediler: Seyyid Haydar Şahuyi (Pir Bünyamin), Musa Siyah Çerdeh (Davud Yar Davud), Molla Rükneddin Dımaşki (Pir Musa), Mustafa (Mustafa Davudan), Hatun Dayrek (Hatun Remzbar), Şah İbrahim (Melek Tayyar), Hüseyin (Baba Yedigâr) (Gocaveri, 2009: 33).

Nur Ali İlahi, Yedileri: Pir Bünyamin (Seyyid Hıdır Şahuyi), Yar Davud (Musa Siyah Çerdeh), Pir Musa (Molla Rükneddin Dımaşki), Mustafa Davudan (Mustafa), Hatun Remzbar (Hatun Dayrek), Melek Tayyar (Şah İbrahim), Baba Yedigâr (Hüseyin) olarak belirtmektedir (İlahi, 1995: 48).

Yezdanpenah'ta yer alan Yediler şu şekildedir: Seyyid Hıdır Şahuyi, lakabı Bünyamin veya Pir Bünyamin'dir. Musa Siyah, lakabı Davud yar Davud'dur; Ehl-i Haklar'ın, Rehberidir. Molla Rükneddin Dımaşki, lakabı Pir Musi'dir; Sultan'ın defterdarıdır. Mustafa Davudan, intizamdan sorumludur. Hatun Dayrek, lakabı Hatun Remzbar'dır; Sultan'ın annesi kadınların başıdır; Cem töreni sırasındaki hizmetlerden sorumludur. Şah İbrahim, Melek Tayyardır. Yedinci ise, Baba Yedigâr'dır (Yezdanpenah, 2016: 106).

Hodabende ise Yedileri şu şekilde belirtmektedir: Pir Bünyamin, iki dünyanın piri, cemin ve Yediler 'in başıdır. Musa Siyah, Pir Davud, Davud Kebudsevar delildir ve Ehl-i Haklar'ın rehberidir. Molla Rükneddin Dımaşki, Pir Musa ya Musa Kalemzerrin Sultan'ın kâtip ve veziridir. Mustafa Davudan, ölüm meleğidir, Mustafa kahhardır. Şah İbrahim, Melek Tayyar'ın donudur. Seyyid Ahmed, Baba Yedigâr, Hüseyin'dir. Hatun Dayrek, Remzbar, Pir Rezbar'dır (Hodabende, 2004: 42).

Şahname-i Hakikat'te Yediler şunlardır: Pir Bünyamin, Destgir Davud, Pir Musi, Mustafa, Remzbar, İbrahim Şah, Yedigâr (Şahname-i Hakikat, 1995: 218).

Suri'de yer alan Yediler şu şekildedir: Cebrail (Pir Bünyamin), İsrail (Davud), Mikail (Musa), Azrail (Mustafa), Havraluğın (Remz), Şentail (Melek), İsmail (Eyvat) (Surudha-ı Din-i Yarsan, 1965: 168).

Minorsky’de yer alan Yediler’in isimleri şu şekildedir. Benyamin, iki cihanın piridir. Davud Kebudsevar, rüzgâr süvarisi, bütün müminlerin rehberidir, delildir. Pir Musi, Sultan İshak’ın kâtibi ve veziridir. Pir Remzbar, hakikatin meleği ve sırrıdır. Mustafa Davudan, cellat, sipahsalar ve ölüm meleğidir. Şah İbrahim buza-savar, buz süvarisi, Sultan İshak’ın veliahdı ve vekilidir. Baba Yadigâr, hakkın yadigârıdır (Minorsky, 1988: 204).

Tabibi ise Defter-i Şah Hayas’a dayanarak; Cebrail Dana (Pir Bünyamin), İsrail (Davud Dana), Mikail (Musa Nemame), Azrail (Mustafeş Zane), Şentail (Malek Keyane), Havraluğın (Remzun u Mana), İsmail (Eyvat Bavena) (Tabibi II., 1971: 1215).

Edmonds kaynağını Türkçe bir el yazmasından aldığını söylediği eserinde; Davud, Bünyamin, Mustafa-i Davudani, Pir Musa, Pir Remzbar, Yar Zerdeban, Ewat’ı yediler olarak takdim etmektedir (Edmonds, 2003: 249).

Elde ettiğimiz veriler ışığında Yedilerin isimlerini şu şekilde gösterebiliriz:

Havendegar Dönemi: Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail.

Ali Dönemi: Salman, Nusayr, Fatma, Muhammed, Hasan, Hüseyin.

Şah Hoşin Dönemi: Baba Bozorg, Kaka Reda (Rıza), Kara Fakih, Baba Tahir, Mama Celale.

Sultan İshak Dönemi: Pir Bünyamin, Davud, Pir Musa, Mustafa Davudan, Hatun Remzbar, Baba Yadigâr, Şah İbrahim.

Kırmızı Dönemi: Pir Kanber, Kaka Arap, Kaka Rahman, Kaka Pire, Hatun Zarbanu.

Muhammed Bey Dönemi: Han Ateş, Han Abdal, Han Elmas, Han Cemşid ve Perihan.

Ateş Bey Dönemi: Han Abdal, Han Cemşid, Han Elmas, Dusti Hanım.

2.1. Yediler’in Yaratılışı

Yediler için Sultan İshak’ın yarenleri diyebiliriz. Yediler kurumunun oluşumu, Dünya’nın yaratılışı ile başlamaktadır. Sultan İshak zamanında yer alan Yediler, aynı zamanda diğer zuhurlarda yer alan yedilerin donları olmuşlardır (Hodabende, 2004: 41). Ehl-i Hak topluluğunun kültürel hayatlarında yer alan ihtiyaçlar, Yediler kurumunu oluşturmuş ve bu kişilere belirli roller vererek değerler sistemi içerisine kodlamıştır. Şüphesiz bu ihtiyaçların başında, korunma ve idare gelmektedir. Yediler grubu ile Ehl-i Hak toplulukları, kendilerini yönetecek ve topluluğun devamlılığını sağlayacak önder kişileri inanç içerisine kodlamıştır. İnanç içerisindeki anlatılarda Yediler’in ilki Cebrail’dir. Tanrı, “Ya” şeklinde iken Cebrail’i yaratmıştır; daha sonra diğerleri yaratılmıştır (Tabibi II., 1971: 1215; Gencine-i Yâri: 18). Yediler, yaratıldıktan sonra

Ya'nın zuhur etmesini ve görünür olmasını isterler. Bunun üzerine Ya, “*Havendegar*” olarak zuhur eder (Tabibi II., 1971: 1215). Her zuhur döneminde sayıları dört, beş veya yedi kişi olarak zuhur eden Zat'a eşlik etmişlerdir (Camizade ve Veysi, 2016: 113). Bu donların sayısı ve isimleri çeşitlilik göstermektedir. Bu durum topluluğun kendi kültürü ve yaşayışından kaynaklanmaktadır. Zuhurlara ve Yedilere topluluk genel olarak saygı gösterir. Ancak isimler konusunda bazı hanedanlar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Yedilerin en bilinenleri ve kabul görenleri, Sultan İshak zuhur döneminde ortaya çıkan, Pir Bünyamin, Pir Musa, Davud, Mustafa Davudan, Remzbar, Şah İbrahim ve Baba Yedigâr'dır. Yediler içerisinde genelde bir kadın bulunmaktadır. Bu kadın zuhur eden kişinin annesi durumundadır.

Yediler'in yaratılışı *Şah Name-i Hakikat*'te şu şekilde anlatılmaktadır:

“Cebrail Tanrı'yı bilip mesut oldu. Daha sonra yine yalnız kaldı. Cebrail, Tanrı'ya dua etti, sana yalnız başıma dua edip ibadet yapamıyorum. Tanrı, Cebrail'in duasını kabul etti. İnci içerisinde iken altı ten daha yarattı. Cebrail'i ise onların piri yaptı. Bunlar, Marmuz, İsrail, Mikail, Azrail, Akik ve Yakik'tir. Marmuz Tanrı'nın terinden, İsrail dışından, Mikail nefesinden, Azrail Tanrının kahrından, Akik sağ gözünden, Yakik sol gözünden yaratıldı. Yediler binlerce dona girerek Tanrı'ya ibadet yaptılar (Şahname-i Hakikat, 1998: 27).

Minorsky ise Yediler'in yaratılışı ile ilgili olarak, “*melekler ulûhiyetin sudurlarıdır. Benyamin hicabın timsali olan terden, Davud nefesten, Musi bıyıktan, Remzbar nabızdan, yaratılmışlardır. Benyamin vekil ve pirdir; Davud nazir ve hâkim, Pir Musi iyiliği ve fenalığı kaydeden pirdir, Mustafa Davudan ise ölüm meleğidir.*” demektedir (Minorsky, 1988: 204).

2.2. Yediler'in Görevleri

Yediler'in ortak görevlerinin başında, zuhur eden kişiyi ortaya çıkarmak veya tespit etmek gelmektedir. Ehl-i Haklar da zuhur, Tanrının insan şeklinde ortaya çıkmasıdır. Zuhurun birtakım özellikleri bulunmakla beraber, zuhurun kabulü öncelikle Yediler ile sağlanmaktadır. Zuhur hakkında Taşğın'ın tarifi konuyu daha anlaşılır hale getirmektedir. Taşğın'a göre:

“Metaforik olarak zuhur, sürekliliği ve bağlantısı bir silsileye eklenerek bütünün parçasına dönüşür. Böylece bu zuhur, cemaatin inanç, erkân tertibi için ihtiyaç oldukça gerçekleşmektedir. Zuhurun temel kuralı kendinden önceki zuhura bağlanmasıdır. Kendisini bir önceki zuhura bağlayarak kendi zuhurunun gerekçesini ve izahını mümkün kılmaktadır. Böylece bir önceki zuhur, cemaatin inanç ve erkân tertibinin sağlandığı bir pire işaret ederek kendisini de meşru kılar” (Taşğın, 2013: 127).

Bu tanım ve açıklamada görüleceği üzere, zuhurda süreklilik ve önceki zuhur ile bağlantı esastır. Bu bağlantıyı Yediler sağlamaktadırlar. Yediler ve zuhur Ehl-i Hak inancında birbirini tamamlayan iki unsurdur. Merkezde Tanrı'nın tecellisi olan “Zat” ve etrafında O'na yardımcı olan Yediler vardır. Yediler, bu nedenle Ehl-i

Hak hiyerarşisinde ikinci sırada yer almaktadır. Her zuhur döneminde, zuhur eden Zat'ın yanında Yediler farklı bedenler ile ortaya çıkmaktadır. Bu sayede, her Zuhur döneminde Zat ve Yediler yenilenmiş olur. Böylece inanç ve topluluk sürekliliği sağlar.

Sultan İshak'ın zuhuru öncesinde ortaya çıkan Pir Bünyamin, Pir Musa ve Davud, Remzbar'ın evine gidip Sultan'ın gelmesini beklemişlerdir (K.K:1). Zuhur ortaya çıktıktan sonra ise Pir Bünyamin'in görevi devam etmiştir. Hanedanların Pirleri, Pir Bünyamin'in donlarıdır. Aynı şekilde 72 Pir soyundan gelen deliller de Davud'un donundadırlar. Zuhuru belirleme dışında Yediler'in ayrı ayrı görevleri bulunmaktadır.

Yediler içerisinde yer alan ve belki en önemli görevi üstlenen Pir Bünyamin'dir. Pir Bünyamin kutsal anlatılarda ve yazılı kaynaklarda, Pir ve yedilerin başı olarak gösterilmektedir. "Pir Bünyamin iki dünyanın piri" anlayışı, Ehl-i Haklarca kabul görmektedir (K.K: 2). Sultan İshak zamanında Bünyamin, Havendegar zamanında Cebrail adını almıştır (Kreyenbroek, 2020: 85). Bunun için denilebilir ki Pir Bünyamin, Ehl-i Hak inancına İslam terminolojisinden uyarlanmış veya Cebrail'in İslam inancı içerisindeki görevini üstlenmiştir. Pir Bünyamin'in görevleri arasında, zuhur eden kişi gelmeden önce diğer Yediler ile buluşup zuhur edecek kişiye ulaşması bulunmaktadır. Bu yönüyle vahiy getiren Cebrail ile benzer bir görevi vardır. İslam inancında Cebrail yaratılan ilk varlıktır. Ehl-i Hak inancında da Cebrail yaratılan ilk varlıktır. Dünyanın yaratılışı sırasında uçsuz bucaksız denizde uçmaktaydı. Daha sonra Tanrı'nın varlığından haberdar olmuştur. Bu yönüyle de Altay yaratılış hikâyesinde yer alan Ülgen, Bünyamin ile benzer bir özelliğe sahiptir. Ülgen de yaratılış sırasında uçsuz bucaksız deniz üzerinde uçmaktaydı (İnan, 1986: 19; Ögel, 1995: 432). Pir Bünyamin, *Name-i Serencam*'da Ehl-i Hak büyükleri arasında yer alan önemli olan bir şahsiyettir. Sultan İshak tarafından Pir olarak belirlenmiştir. Pir Bünyamin'in zuhuru, Seyyid Hıdır Şahuyi adı ile 1236 yılında Şahu dağında gerçekleşmiştir (Tabibi III.,1971: 1412). Gençliğinde Sultan'ın hizmetinde bulunmuştur. Daha sonra Kerend'e gitmiş ve hayatının sonuna kadar orada yaşamıştır. Mezarı, Kerend'de bulunmaktadır. Ehl-i Hak inancına göre Cebrail'in mazharı ilk yaratılan mahlukat, iki dünyanın piri ve gelecekte ise mehdi olacak kişidir (K.K: 3; Kubadi, 1996: 69; Yezdanpenah, 2016: 107).

Yediler içerisinde yer alan ve önem sırasına göre Pir Bünyamin'den sonra gelen Davud, Ehl-i Haklarca "*Yar Davud*", "*Davud-Kabud Sevar*" adlarıyla anılmaktadır. Davud, Ehl-i Hak inancının ve topluluğunun rehberi veya kendi tabirleri ile "Delil" görevini üstlenmektedir (Kreyenbroek, 2020: 86). Sultan İshak, Davud ve donlarına "Delil" görevini vermişti. Pir Davud, Sultan İshak'ın yarenlerinden biri ve dört melekten İsrail'in mazharıdır. Pir Davud, Musa Siyah adında Sultan İshak zamanında zuhur etmiştir. Musa Siyah, Horasan'da doğmuş ve sonrasında Sultan'ın yanına gelmiştir. Serpol-Zohab bölgesinde ölmüştür. Davud'un, Ehl-i Hak ritüellerinde önemli görevleri bulunmaktadır. Her Ehl-i Hak, Davud'a dört şahi vermelidir.

Özellikle Baş Tapşırma töreni sırasında, Baş Tapşırın kişiyi Pir önüne getirir. Teslim olma, Davud'un rehberliği ile gerçekleşir (Tabibi III., 1971: 1412; Yezdanpenah, 2016: 107; Minorsky, 1988: 204).

Yediler içerisinde yer alan Pir Musa'nın, Ehl-i Hak inancı içerisinde önemli yeri bulunmaktadır. Sultan İshak'ın yarenlerinden biri ve yedilerden Mikail'in mazharıdır. Sultan zamanındaki donu, Molla Rükneddin Dimaşki'dir. Molla Rükneddin Dimaşki, 1290'da Dimaşk'ta doğmuş ve Sultan İshak'ın yanına gelmiştir. Pir Musa, "Kalemzer" olarak Sultan'ın veziri ve defterdarıdır. Kerend'de ölmüştür. Ziyareti ve mezarı Kerend'de bulunmaktadır (Yezdanpenah, 2016: 108; Tabibi III., 1971: 1412). Ehl-i Haklarca bilinen Pir Musa defteri, kişilerin iyilik ve kötülüklerinin yazıldığı defterdir.

Ehl-i Hak büyükleri arasında yer alan ve yedilerden biri olan Mustafa Davudan, Azrail'in mazharıdır. Mustafa Davudan'ın görevi can almaktır. Mustafa Davudan, 1245 yılında doğmuştur (Tabibi III., 1971: 1412). Ziyareti, Sultan İshak ziyareti yakınlarında bulunmaktadır. Ehl-i Hak inananlarınca, Ehl-i Hakların canını, Mustafa Davudan almaktadır (K.K.:4; K.K.:5).

Bazı kaynaklarda Remzbar, bazı kaynaklarda Rezbar adı ile anılan kişi, Yediler içinde bulunur. Yediler içerisinde yer alan tek kadın olan Remzbar, Ehl-i Hakların annesi olarak görülmektedir (K.K.:6). Sultan zamanındaki adı ile Hatun Dayrek, Sultan İshak'ın annesidir. Zuhur dönemlerinde, genellikle zuhur eden kişilerin anneleri görevini ve "hadem" görevini üstlenmektedir. Rezbar, hakikati ve hakkın sırrını simgelemektedir (Minorsky, 1988: 204). Aynı zamanda "hadem" görevini üstlenen Rezbar, Remzbar adı ile de anılmaktadır. Sultan zamanında yaşayan Hatun Dayrek, Hüseyin Bey'in kızıdır. Şeyh İsa'nın hanımı ve Sultan İshak'ın annesidir. Diye'de ölmüştür (Yezdanpenah, 2016: 108; Tabibi III., 1971: 1412). Topluluk içinde, Anadolu'da bulunan Hacı Bektaş'ın yanında olan Kadıncık Ana'nın Remzbar donunda olduğu inancı yer almaktadır (K.K.:1). Cem töreninin icrası zamanında Hadem görevini üstlenmiştir. Rezbar'ın önemi, mazhariyetleri doğurmasıdır. Bu durum genelde kutsal bir durumdur. Mazhariyetler babasız olarak dünyaya gelir. Rezbar'a hakkın sırrı denilmesi bu yüzdendir. Benzer şekilde Anadolu da yaşayan Anşabacılılarda da Veli Baba öldükten sonra Anşa Bacı, babasız şekilde oğlu Hasan'ı dünyaya getirmiş ve "Sırrullah" olarak adlandırılmıştır (Selçuk, 2017: 117)

Akik, Yediler içerisinde yer alan bir başka kişidir. Alan çalışması sırasında yaptığımız görüşmelerde, Dünya'nın yaratılışı sırasında bu isimle anılmıştır. Daha sonra Hasan ve Şah İbrahim donlarına girmiştir. Şah İbrahim donuna girene kadar kendisinden fazlaca bahsedilmez. Yediler içerisinde yer alan ve Hasan'ın donu olarak kabul edilen Şah İbrahim, özellikle Irak bölgesinde tanınan ve burada bulunan Ehl-i Haklar tarafından önem verilen birisidir. Ehl-i Haklarca, Buza-Sevar, Malik-i Tayyar kuşların sahibi ve şahbaz olarak da tanınmaktadır (Minorsky, 1988, 204). Şah İbrahim Seyyid Muhammed Guruhsevar'ın oğludur. 1352 yılında Diye'de doğmuştur. Annesi Hatun Zeynep, Mir Hüsrev Loristani'nin kızıdır. Bağdat'ta yaşayıp ölmüştür.

Kakailer, Şah İbrahim'i Pir olarak kabul etmektedirler (Yezdanpenah, 2016: 109). Kakailer arasında önemli bir yeri bulunmaktadır. Sultan İshak'ın manevi oğludur. Şah İbrahimi hanedanının dip atasıdır. Babası, İkinci Yediler'den birisidir. Belirtmek gerekir ki Şah İbrahim, Yedilere muhtemelen sonradan eklenmiş olabilir. Şah İbrahim, Sultan İshak'tan sonra ortaya çıkmıştır.

Yedilerden sonuncusu olan Yakik, Baba Yadiğâr adıyla 1360 yılında Diye Şeyhan'da doğmuştur. Hiç çocuğu olmayan Baba Yadiğâr'ın soyu, manevi olarak Hayal ve Vusal adlı iki dervişinden gelmektedir. Timur devrinde, Timurlular tarafından öldürüldüğü Ehl-i Haklarca söylenmektedir (K.K:5; Yezdanpenah, 2016: 108). Yediler içerisinde yer alan Baba Yadiğâr, Hüseyin'in mazharıdır. Hakkin yadiğârı olan Baba Yadiğâr, Eyvat-ı Erdebili Hoşyar olarak da anılır (İlahi, 1995: 50). Baba Yadiğâr ziyareti sırasında yaptığımız görüşmelerde ziyaret eden kişilerce, Baba Yadiğâr hem Hüseyin hem de İmam Rıza ile aynı kişi olduğu söylenmektedir (K.K:4). Ziyaret eden kişiler, Meşhed'e gitmekle Baba Yadiğâr'a gitmenin aynı olduğunu söylemişlerdir (Tabibi III., 1971: 1412). Şah İbrahim gibi Baba Yadiğâr da topluluk içinde ayrı bir öneme sahiptir. Baba Yadiğâr'ın şehit olduğu Ehl-i Haklarca söylenmektedir.

Alan çalışması sırasında yaptığımız görüşmelerde Yediler ve İkinci Yediler kurumunun varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Yazılı literatürde yer alan 72 Pir ve Kırklar inancı unutulmuş veya etkisi azalmıştır. Günümüzdeki Ehl-i Haklar, yazılı kaynakları okuduklarından dolayı bu isimlerden haberdardırlar. Ehl-i Haklar, "Pir Bünyamin", "Yar Davud", "Pir Musa-ı Kalemzer", "Rezbar Ana" isimlerini anarak yemin, dua ve ibadet etmektedirler. Yaptığımız gözlemlerde bu durum tespit edilmiştir. Bu yüzden denilebilir ki Yediler inancı, Ehl-i Haklarda varlığını sürdürmektedir.

2.3. Yedi Sayısı ve Yedi Sembolizmi

Yedi sayısı, geçmişten günümüze farklı coğrafyalarda birçok topluluk ve inanış için önemli olmuştur. Tarih boyunca topluluklar ve inançlar, kültürel kodlarını sayılara yüklemişlerdir. Şüphesiz bu sayılar içerisinde yedi sayısının ayrı bir yeri bulunmaktadır. Mezopotamya, Orta Asya, İran, Roma ve Grek uygarlık ve medeniyetlerinde yedi sayısı ile ilgili örnekler bulmak kolaydır. Babil ziguratları yedi basamaktan oluşmaktaydı, Babil dünyasında yedi gezene önem verilmekteydi. Amerika uygarlıklarından Mayalar, göğün yedi katlı olduğuna inanmaktaydılar (Schimmel, 2017: 143). İran'da Zerdüştilerin yedi baş meleği vardı. Süleyman tapınağına çıkan yedi basamak, Fırat'ın yedi kola bölünmesi ve yedi kollu şamdan Yahudiler tarafından bu sayıya verilen önemdir.

Yedi sayısına belki de en çok önem veren topluluk İsmaililerdir. İsmaililer yedinci imam ile beraber ayrılık içine girmişlerdir. Bu nedenle kendilerine "Yedinci Şiiler" denilmiştir. (Schimmel, 2017: 145). İsmaililer *kün fe yekün* kelimesindeki yedi harfe istinaden, bu sayıyı yaratılış ile ilişkilendirmişlerdir. Sufilikte ise 'yedi ilahi göz' ile Tanrının her şeyi gördüğü fikri hâkimdir (Schimmel, 2017: 145).

Ehl-i Hak topluluğunun demografik yapısına baktığımız zaman, Türkçe konuşan toplulukların, diğer etnik yapıdaki topluluklardan sayısal olarak fazlaca olduğu söylenebilir. Bu durum inançta Türk kültürünün izlerinin varlığının sebeplerini açıklamaktadır. Bu kültürel izler inanca ne zaman dâhil olmuştur? Sorusunun cevabı araştırmaya muhtaçtır. Yediler grubu ile ilgili olarak eski Türk inanışlarından da izler bulunabilir. Ehl-i Hak inancına göre, Yedilerin ve iki dünyanın Piri Bünyamin'dir. Bünyamin, Cebrail donunda zuhur etmiştir. Altay yaratılış hikâyelerinde yer alan Bay Ülgen, Bünyamin ile benzerlikler göstermektedir. Ögel, Ülgen'in, "May Tere", "Mandı-Şire", "Şal-Yime", "Yamkara" gibi dünyayı idare eden mahiyeti bulduğunu belirtmektedir. Bu bilgi, Yediler ile Ülgen'in mahiyeti arasındaki benzerliği akla getirmektedir (Ögel, 1995: 425).

Benzer şekilde, Altay inançlarında baş Tanrı'nın altında yer alan kutsal varlıklar bulunur. Efsane ve destanlarda bunların sayısı kesin olarak belirtilmiştir. Ama en çok bilinenler Tanrı'nın oğulları olarak bilinen, sayıları bazı bölgelerde yedi, bazı bölgelerde de dokuz olan oğullarıdır. Potanın, Altaylılara göre Ülgen'in yedi tane oğlu olduğunu söyler ve araştırmalarında bunlardan altısının adını verir. Bu isimler; "Jazigan", "Karşit", "Bahtagan", "Kara Kuskan", "Kanum" ve "Jaik"tir (Harva, 2015: 125). Bu yedi Tanrı'nın veya oğulların ilk ortaya çıkışlarında neler ifade ettiklerini bilmiyoruz. Anahin'e göre bunların arasında Karsut, içlerinde en eskisi ve Ülgen'in oğulları arasında en çok sevilenidir. Karsut adı, 1800'lerin ortalarından kalma ve halen Altay araştırma merkezinde muhafaza edilen el yazmalarında geçmektedir. Bu el yazma metinde, Altay halklarının eski inanç ve ayinleri anlatılırken, yazıldığına göre şamanlar büyülerine başlarken, Ülgen oğlu Karsut'tan yardım isterler (Harva, 2015: 125). Görüleceği üzere, Bünyamin ile Karsut arasında benzerlik bulunmaktadır.

Yine başka bir Türk topluluğu olan Vagullar da yedi ruhtan oluşan Tanrı oğulları grubundan söz edilmektedir ki bunlar; Pelym Tanrısı, Ob Nehri Kaynağının Tanrısı, Ural'ın Kutsal İhtiyarı, Aut Nehrinin Beyi, Küçük Ob'un Tanrısı, Sasva Nehrinin Ortasının Tanrısı ve son olarak da Dünyayı İzleyen Adam'dır (Harva, 2015: 127). Ayrıca, Yakutların inançlarında baş Tanrı'nın maiyeti diye tanımlayabileceğimiz yedi Tanrılı büyük Tanrılar grubu vardır (Harva, 2015: 129).

Önemle belirtmek gerekir ki Ateşbeyiler, Ateş Bey'in Anadolu'da Hacı Bektaş Veli olarak ortaya çıktığına inanmaktadırlar. Bunun yanı sıra bazı diğer hanedanlar ise, Sultan İshak'ın Hacı Bektaş olarak Anadolu'da ortaya çıktığına inanmaktadırlar. Bu görüşe paralel olarak *Şah Name-i Hakikat*, Hacı Bektaş ve Yedilerini, Kaygusuz Abdal, Gül Baba, Pir Kabar, Ka'Arab, Şemseddin ve Safiyyüddin olarak belirtilir (*Şahname-i Hakikat*, 1995: 230). Bir Türk inanışı ve topluluğu olan Bektaşilerin Ehl-i Haklardan sayılması, ortak kültürden meydana geldiklerini gösteren delillere örnek oluşturabilir.

3. Sonuç

Ehl-i Hak, İran'ın Batısında 13-14. yüzyıllarda ortaya çıkmış ve günümüze kadar varlığını sürdürmüş inancın adıdır. Ehl-i Hak inancında yer alan Yediler, kutsal tecellinin veya Tanrı'nın insan şeklinin yardımcıları olarak ortaya çıkan kutsal gruptur. Ehl-i Hak inancında var olan “*donadon*” esasına bağlı olarak, her zuhur döneminde farklı isimler ile ortaya çıkarlar. Bazı dönemlerde sayıları farklılık gösterse de Yediler, Ehl-i Hak topluluğunun önderleri olmuşlardır. Ehl-i Haklar belki de Yediler aracılığı ile kutsal Zat'a ulaşmaktadırlar. Her birinin farklı görevleri olan Yediler, topluluğun idaresi, ritüellerin yönetilmesi gibi ihtiyaçları karşılamaktadır. Yediler inancı, Alevi Bektaşî topluluklarda bulunmakla beraber, Ehl-i Hak inancında varlıkları daha belirgindir.

Kaynaklar

- Ceyhunabadi, Hacı Nimetullah (1995). *Şah Name-i Hakikat ya Hakk'ul Hakayık*. Tahran: İntişarat-ı Ceyhun.
- Efzali Şah İbrahimi, Seyyid Kazım (bita). *Defter-i Remz-i Yaristan*. Tahran.
- Elkazi, Mecid (1981). *Mecmua-ı Ayin-i Enderz-i Remz-i Yari*. Tahran.
- Harva, Uno (2015), *Altay Panteonu*. Çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Ivanow, W. (1953). *The Truth-Worshippers of Kurdistan*. Leiden: Brill.
- İlahi, Nur Ali (1995). *Burhan'ul Hak* (Çap-ı Heştom). Tahran: İntişarat-ı Ceyhun.
- Kabuli, Muhammed (2014). *Divan-ı Kelam-ı Bist-o Çehar Guyende-i Hakikat*. Tebriz.
- Karaca, İ. (2020). “İran Ehl-i Hak Coğrafyasına Dair Bilgiler”. *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Akademik Çalışmalar-II Cilt 4*. Ankara: Gece Kitaplığı. 398-408.
- Karaca, İ. (2019), “İran Ehl-i Hakları Örneğinde; İnanç Merkezli Toplulukların Sosyal Yapıları Oluşumunda Dini İnanışların Etkisi”. *Journal of World of Turks* 11/3. 279-289.
- Karaca, İ. (2020). “Ehl-i Haklar da Kültürel Hayat”. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri.
- Kreyenbroek, Philip G. (2020). “God First and Last”: *Religious Traditions and Music of the Yaresan of Guran. Volume I: Religious Traditions*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Merdani, Muhammed (1998). *Seyr-i Kutah-ı Der Meram-ı Ehl-i Hak*. Tahran: Sepher.

- Musalı, Namıq (2013). *Rus Oryantalistlerine Göre Ehl-i Haklar*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- Sadık, Hüseyin Muhammedzade (2010). *Divan-ı Turki Bayrek Kuşçuoğlu*. Tebriz: İntişarat-ı Neda-ı Şems.
- Safızade, Sadık (1996). *Name-i Serencam ya Kelam-ı Hezane*. Tahran: İntişarat-ı Hirmend.
- Selçuk, Ali (2017). *Anşa Bacılı Ocağı*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Schimmel, Annemarie (2017). *Sayıların Gizemi*. Çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabalcı.
- Suri, Maşallah (1965). *Surudha-ı Din-i Yarsan*. Tahran: Emir Kebir.
- Tabibi, Haşmetullah (1971). “Ehl-i Hak II.”. *Vahid*. 82,1207-1222.
- Tabibi, Haşmetullah (1971). “Ehl-i Hak III.”. *Vahid*. 83,1411-1422.
- Taşğın, Ahmet (2012). *Irak'ta Mezhep Çatışmaları Arasında Aleviler ve Bektaşiler*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- Taşğın, Ahmet (2013). *Dile Gelen Alevilik*. Konya: Çizgi.
- Yezdanpenah, Şehnaz (2016). *Nakd-i Novber-i Ayin ve Meram-ı Ehl-i Hak*. Kum: Ayende-i Derahşan.

Kaynak Kişiler

- K.K.-1: M.D. Yaş 26, 2017, Üniversite Mezunu, Kirmanşah.
- K.K.-2: Ş.S. Yaş 32, 2017, Üniversite Mezunu, Tebriz.
- K.K.-3: M.A. Yaş 66, 2017, Okur-Yazar, Kirmanşah.
- K.K.-4: S. H. Yaş 72, 2017, Üniversite Mezunu, Tebriz.
- K.K.-5: Y.Y. Yaş 32, Okur-Yazar, 2017, Kirmanşah.
- K.K.-6: A.A. Yaş 53, Okur-Yazar, 2017, Kirmanşah.

OSMANLI DEVLETİNDE DEVLET-TARİKAT İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA MECLİS-İ MEŞAYİH*

Meclis-i Meşayih in the Context of State-Sect Relations in the Ottoman State

İsmail KAYA**

Öz

Osmanlı Devleti, tarih sahnesine çıktığı andan başlamak üzere özellikle ciddi problemlerle karşı karşıya kaldığı 19. yüzyıla kadar tarikatlara, belirli bir özgürlük anlayışı çerçevesinde, sahip oldukları önemli işlevleri sebebiyle, gelişme ve büyümelerine izin vermiştir. Ancak Safevi tehlikesinin yükselişe geçtiği ve merkezleşmenin ağırlığını giderek hissettirmeye başladığı zaman dilimlerinde tarikatlar üzerindeki denetimini de artırmıştır.

Bu denetimin artmasına paralel olarak 19. yüzyıla beraber dönemin getirmiş olduğu yeni şartlar ve Osmanlı Devleti'nin bu şartlara uyum sağlamak için yürüttüğü politikalar, tarikat ve tekkelerin devlet tarafından sağlanan özerk durumdaki statülerini kaybetmelerine sebep olmuştur. Tarikatların devlet tarafından denetim altına alınmalarının önemli bir göstergesi Meclis-i Meşayih'in kurulmasıdır. Şeyhülislamlik tarafından denetlenen dergâhlar, 1866 yılında Şeyhülislamlığa bağlı olarak kurulan Meclis-i Meşayih kurumunun uhdesi altına alınmıştır.

Böylece kademeli bir biçimde başlayan tekkeleri kontrol süreci, bir kurumsal yapının ortaya çıkmasını kaçınılmaz hâle getirmiş ve bu durumun bir sonucu olarak Meclis-i Meşayih kurularak çalışmalarına başlamıştır. Tekke ve zaviyelere ait tüm işler ve özellikle şeyh atamalarından sorumlu olan Meclis-i Meşayih, tekkelerin kontrol altına alınması açısından da önemli bir konum elde etmiştir. Bu çalışmada, Osmanlı Devleti'nin tarikatlarla olan ilişkisinde Meclis-i Meşayih'in amacı, önemi ve kararları nelerdir sorusuna cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dini Gruplar, Tarikat, Devlet-Tarikat İlişkisi, Meclis-i Meşayih.

Abstract

From emerging on the stage of history to the 19th century when it faced particularly serious problems, the Ottoman Empire allowed the sects to practice, develop and grow with a certain understanding of freedom. However, it also increased its control over the religious orders during the periods when the Şafavid danger was on the rise and the weight of its centralization started to be felt gradually.

In parallel with the increase of this control, the new conditions brought by the period with the 19th century and the policies carried out by the Ottoman Empire to adapt to these conditions caused the sects and dervish lodges to lose their autonomous status provided by the state. An important indicator of the sects being controlled by the state is the establishment of the Meclis-i Meşayih. The dervish lodges, which were inspected by the shaykh al-Islām (the chief jurist), were put under the responsibility of the Meclis-i Meşayih institution established in 1866 under the shaykh al-Islām.

Thus, the process of controlling the dervish lodges which started gradually made the emergence of

* Geliş Tarihi: 28.03.2021, Kabul Tarihi: 03.06.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.008

Bu makale, "Osmanlılarda Devlet - Dini Gruplar İlişkisinde Bir Model Olarak Meclis-i Meşayih" isimli Doktora tezimizden üretilmiştir.

** Dr., Düzce Turgut Özal Anadolu Lisesi, ikayatr@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6920-7358>

an institutional structure inevitable and as a result of this situation, Meclis-i Meşayih was established and started its activities. The Meclis-i Meşayih, which is responsible for all the works of dervish lodges, and especially the shaykh appointments, has also gained an important position in terms of taking the lodges under control. In this study, an answer will be sought to the question of what the purpose, importance and decisions of the Meclis-i Meşayih are, in the relationship between the Ottoman Empire and the sects.

Keywords: Sociology of Religion, Religious Groups, Sect, State-Sect Relation, Meclis-i Meşayih.

1. Giriş

Bu çalışmada Meclis-i Meşayih'e giden süreç, Meclis-i Meşayih'in kuruluşu, yapısı, çalışmaları ve üstlendiği fonksiyonlar üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, araştırmaya değer görülen konu, Meclis-i Meşayih Kurumu örneğinden hareketle özellikle Osmanlı Devleti'nin son dönemleri açısından devlet ile tarikatlar arasında nasıl bir ilişki biçimi olduğunu ortaya koyabilmektir.

Meclis-i Meşayih üzerine yapılan çalışmalar noktasında, genel olarak tasavvuf ve tarikatlar ile ilgili araştırmalar yapan Mustafa Kara'nın "*Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*" (Kara, 2013) isimli eseri ele alınabilir. Ayrıca İrfan Gündüz'ün "*Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*" (Gündüz, 1983) adlı çalışması, Devlet Arşivleri'ndeki bazı önemli belgeleri içermesi yönüyle araştırmacılara ışık tutmaktadır. Yine bu eser, Meclis-i Meşayih'e giden tarihi süreci göstermesi ve devletin tekkelere yaptığı müdahaleleri ifade edebilmesi açısından da değer taşımaktadır.

Konuya dair Zekeriya Işık'ın "*Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Değişim ve Gelişim Süreçleri*" (Işık, 2015) ve "*Devlet ve Tarikat Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*" (Işık, 2016) isimli eserleri dikkat çekmektedir. Muharrem Varol'un "*İslahat Siyaset Tarikat Bektaşiliğinin İlgası Sonrasında Osmanlı Devletinin Tarikat Politikaları (1826-1866)*" (Varol, 2013) adlı çalışmasının ilgili bölümleri de konumuz açısından önemli veriler içermektedir. Zekeriya Akman'ın "*Osmanlı'da Devlet Tekke Münasebetleri Meclis-i Meşayih*" (Akman, 2013) adlı eseri anılmaya değer kaynaklar arasında gösterilebilir.

Bilgin Aydın "*Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşayih'in Şeyhülislamlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi*" (Aydın, 1998) başlıklı makalesinde, Meclis-i Meşayih arşivini ilk kez tanıtarak bu arşivdeki malzeme hakkında genel bilgiler ortaya koymuştur. Konuyla ilgili olarak makale düzeyinde yapılmış olan bir başka çalışma ise, "*Meclis-i Meşayih ve İstanbul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zatın Kendi Kaleminden Terceme-i Hâli*" (Kara, 2002) başlıklı makaledir. İsmail Kara makalesinde, Meclis-i Meşayih hakkında önemli tespitlerde bulunarak, Meclis-i Meşayih öncesi yapılan uygulamalarla ilgili kıymetli bilgileri araştırmacıların dikkatine sunmuştur.

Tez düzeyindeki çalışmalar açısından, Hür Mahmut Yücer'in "*XIX. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*" (Yücer, 2001) başlıklı doktora tezinin ilgili bölümleri; Osman Sacid Arı'nın "*Meclis-i Meşayih Arşivi'ne Göre Hicrî 1296-1307 (Miladi 1879-*

1890) Yılları Arasında Osmanlı Tekkelerinde Ortaya Çıkan Problemler” (Arı, 2005) adlı yüksek lisans tez çalışması ve Mine Durmuş’un “*Meclis-i Meşayih’in Kuruluşu ve Sultan II. Abdülhamid Dönemi Faaliyetleri*” (Durmuş, 2016) adlı yüksek lisans tez çalışması dile getirilebilir.

Konuya dair çalışmalara baktığımızda, özellikle tasavvuf ve tarih alanındaki çalışmaların ön plana çıktığını ve genel olarak tarihi sürecin ele alındığını belirtebiliriz. Bu çalışmada ise konu, özellikle din sosyolojisi çerçevesinde ele alınarak Meclis-i Meşayih’in kararları üzerinde durulacak ve meclisin sahip olduğu fonksiyonlar dile getirilecektir.

Osmanlı Devleti’nde yaşanan geniş boyutlu modernleşme hareketleriyle beraber devlet, yeniden biçimlendirme ve bilim ve teknikte yükselme amacına uygun bir şekilde “meclis” ve “encümen” adıyla bazı resmi yapılar kurmaya başlamıştır. İlk yıllarında bu meclisler birer danışma organı niteliğinde faaliyet yürütmüştür (Özer, 2007: 123-124). İşte bu bağlamda açılan meclislerden biri de Meclis-i Meşayih idi. Bu çerçevede Meclis-i Meşayih, tekkelerin tarikat adap ve erkânına göre yönetimlerini sağlamak ve tekke şeyhliklerine faziletli ve bilinen şahısları görevlendirmekle yükümlü olarak kurulmuştur.

Meclis-i Meşayih’in son dönemlerinde, meclis üyeleri içinden seçilen üç kişilik bir Encümen-i İlmi kurulmuştur. Bu encümenin görevi; tasavvuf geleneğinin dini terbiyesi ve manevi feyizlerinden Müslümanları faydalandırarak biçimde tekkelerde uygulanan usul, edep, ayin ve seyrüsülükün kadim geleneklerini canlandırarak, sufilik mesleğini mütefekkir ve münevverler nazarında yükseltmek ve tekkelerde uygulanacak olan ilmi esasları düşünüp kararlaştırmaktır (Ergin, 1977: 280).

Encümen tarikatların usul, edep ve ayinlerinin biçim ve uygulamalarını risale şeklinde yazarak Meclis-i Meşayih’e sunacak, orada görüşülüp karara bağlandıktan sonra bastırılarak, mündericatına göre hareket edilecek şekilde tekke şeyhlerine dağıtılacak ve akabinde bunlar bir araya getirilerek Mecelle-i Sofiyye adıyla da yayınlanacaktı. Encümenin kararı, Meclis-i Meşayih tarafından görüşüldükten ve Şeyhülislam tarafından da onaylandıktan sonra Ceride-i İlmiyye ile yayınlanacaktı (Pakalın, 1993: 430).

Bu çalışmada makro yöntem temelli, açıklama esasına dayalı ve dolaylı gözlem tekniği kullanılmıştır. Dolaylı gözlem, alan çerçevesinde makro bakışla tarihsel dokümantasyona uygun veri toplama tekniğidir. Tarihsel doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular açısından içerisinde bilgi barındıran yazılı malzemenin analizini ifade etmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 187). Bu bağlamda, özellikle Meclis-i Meşayih Defterleri ve bu defterler içinde de Karar Defterleri büyük bir önem taşımıştır. Bu sebeple çalışma açısından temel veri kaynağı olan Meclis-i Meşayih Karar Defterleri kayıtları ve konuyla ilgili çalışmalar tarihsel süreç de göz önünde bulundurulurken analiz edilmeye çalışılacaktır. Çalışmada tarama modeli temel

alınarak hareket edilecektir. Bu model, geçmişte ya da güncel olarak mevcudiyetini koruyan herhangi bir durumu var olduğu gibi tasvir etmeyi hedefleyen bir yaklaşım şeklindedir (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 101).

2. Meclis-i Meşayih'e Giden Süreç

Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıla kadar, genel anlamda tekkeler devlet kontrolü altında olsa da tarikatları kontrol eden ve tekkelerin yönetim işleriyle meşgul olan bir yapı söz konusu değildi. Teşkilatlanmalarında önemli oranda özerkliğe sahip olan tekkeler üzerindeki devlet kontrolü, 19. yüzyılın başlarından itibaren bürokraside yaşanan merkeziyetçi yaklaşıma paralel olarak artmaya başlamıştır.

Bu anlamda yaşanan ilk gelişmeler III. Selim döneminde meydana gelmiştir (Aydın, 2003: 247). Başkentte bulunan birçok şeyhin şikâyet ve müracaatı üzerine çıkarılan bir fermanla şeyhlerden oluşturulan bir heyete şu sorumluluklar yüklenmiştir: Şeyhler ve müritleri içinde itikadı bozuk, dalalet ve fesat sahibi olanların durumları kontrol edilerek saraya iletilecek; herhangi bir izne gerek duymaksızın kendi başlarına tekke açanlar ihbar ve men hatta te'dip edilecek ve İstanbul ve Bilad-ı Selase'de tekke kurmak ve zikir yapmak isteyen şeyhler, bu hakka, ancak o bölgede itikadı sahih, takva sahibi ve kabul gören meşayihin müsaade ve yönlendirmesiyle sahip olabilecektir. Ancak, sözü edilen şeyhler meclisi, görevlerinde ihmalkâr davrandığı ve uygunsuz hareketlerle sufileri "tekdîr ve tahkir" ettikleri için bir müddet sonra kaldırılmıştır. Daha sonra benzer sorumlulukları ifa etmek üzere, üç kişilik yeni bir heyet daha kurulmuştur (Özer: 2007: 126).

Bu anlayış çerçevesinde yaşanan önemli bir gelişme de tekke vakıflarını, Evkaf-ı Humayun'un kontrolüne tabi hale getiren ferman olmuştur (Aydın, 1998: 93). Bu fermanla; Osmanlı Devleti'ndeki aynı tarikata bağlı tüm tekkeler, ilgili tarikatın İstanbul asitanesi merkez kabul edilerek oraya bağlanmış, şeyhliği boşalan bir tekkeye şeyh tayininde tevcihin Şeyhülislamlık makamına arz edilmesi usulü getirilmiş ve taşradaki tekkelere şeyh tayininde merkez tekkenin görüşünün alınması uygulamasına geçilmiştir. Böylece tüm tekkeler, yönetsel açıdan Şeyhülislamlığın, mali yönden ise Evkaf-ı Hümâyun Nezareti'nin denetimi altına girmiştir.

Merkez tekke uygulamasıyla devlet tekkelere müdahale etme işini yasal bir zemine oturtmuştur. Aynı ekolden gelen tekkeleri daha çok merkezi yönetimin yanı başındaki tekkelerden seçmek suretiyle ve nasıl bir şeyh, nasıl bir tekke ve derviş tasavvur edildiğini bizzat ferman ve emirler yoluyla bu merkezlere dikte ederek, bütün bir tasavvuf dünyasını tasarılamak istemiştir. Böylece hem giderek bozulan bu kurumları ıslah etmek hem de bu yapıları kontrol altına almak hedeflenmiştir (Işık, 2015: 257).

Bu girişim çerçevesinde dönemin en etkili tarikatlarından biri olan Bektaşiliğin tasfiye edilmesi, Sultan II. Mahmud'un tarikatlara karşı başlatmış olduğu nispeten sıkı kontrol mekanizmasının ilk ayağını oluşturmuştur. Bektaşiliğin yasaklanmasından

sonra tarikatlar bir anlamda muhtariyetlerini yitirmiş ve yapılan düzenlemelerle, neredeyse tüm tarikatlar çok sıkı bir kontrole tabi kılınmıştır (Durmuş, 2016: 23-24). Bu bağlamda, zaman zaman Bektaşî dergâhlarının tekrar faaliyete geçmesi ile ilgili resmi talepler “Meclis-i Meşayih” tarafından kabul edilmemiştir (Yılmaz, 2015: 290). Buradan da anlaşılmaktadır ki Bektaşî tarikatının yasaklanmasına dair II. Mahmud döneminde alınan karar etkisini hâlâ sürdürmektedir (Maden, 2018: 162).

Bu dönemde tekkelerle ilgili olarak yapılan en kapsamlı düzenleme, 1836 tarihli düzenleme olmuştur. Bu düzenleme ile tarikat şeyh ve dervişlerine ait kıyafetlerin sıradan insanlar tarafından kullanılmaması, sadece tekkelerde ikamet eden şeyh ve dervişler tarafından giyilmesi gerekliliği belirtilmiş ve bu şekilde sıradan insanların derviş kıyafetleri ile çarşı pazarda dolaşmaları yasaklanmıştır. Ayrıca dervişlere bağlı oldukları şeyhleri tarafından mühürlenmiş tezkireler verilmesi istenmiş, bu kararlar herhangi bir tarikata mensup olan dervişlerin, bu tezkireler vasıtasıyla tanınması ve o tarikata bağlı olmayan şahısların tekkelere girmelerinin engellenmesi hedeflenmiştir (Haksever, 2009: 45).

Tekkelerin devlet tarafından denetim ve kontrolünün sağlanması için yapılan birtakım düzenlemelerde, 1859’da meydana gelen Kuleli Vakası’nın da etkisinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Sultan Abdülmecid’in saltanatının son yıllarında meydana gelen bu olay aslında başarısızlıkla sonuçlanan bir darbe girişimi, Osmanlı Sultan’ına karşı bir suikast planıdır (Yılmaz, 2017: 519). Bu girişimi ilginç kılan taraf, üyeleri arasında meşayih ve ulemeden bazılarının ve özellikle Nakşibendi tarikatına bağlı asker ve sivil bürokratların yer almış olmasıdır (Onaran, 2007: 18). Nitekim yapının başında da Bayezid Medresesi müderrisi Süleymaniyeli Şeyh Ahmed Efendi bulunuyordu (Türkmen, 2002: 356).

Kuleli Vakası hazırlık aşamasının ötesine geçememiş bir isyan girişimi olmasına rağmen, sonraki yıllarda basın yoluyla görünürlükleri giderek artacak olan Osmanlı muhaliflerinin önemsedikleri bir referans haline gelmiştir (Onaran, 2007: 9). Hareketin lideri Şeyh Ahmed, darbe planını gece gerçekleştirmeyi düşünüyordu. Ancak 14 Eylül 1859 Çarşamba günü Şeyh Ahmed ve cemiyet üyeleri, Kılıç Ali Paşa Camii’nde toplantı halinde iken yapılan baskınla tutuklanmıştır (Düzen, 2015: 45-46; Düzen, 2017: 122).

Abdülmecid’e düzenlenen darbe girişiminden sorumlu olarak tutuklanan 41 şahıstan 15’inin Nakşibendi tarikatı ile irtibat içerisinde oldukları ve bunların tarikatın Halidi koluna bağlı oldukları görülmektedir. Tutuklananlar arasında bulunan Şeyh Ahmed, Hazergradlı Şeyh Feyzullah ve Kütahyalı Evliyazâde Şeyh İsmail Efendi Nakşî şeyhlerindedir. Ancak şeyhlerin aynı tarikattan olması ve teşebbüs içerisinde bu tarikata mensup olanların bulunması, politik eksende düşünülmesi gereken bir durumdur. Zira bu girişimin, Nakşibendiliğin Halidi kolundan beslenen bir hareket olmakla beraber bütün Halidilerin görüşünü yansıtmadığı da göz ardı edilmemelidir. Osmanlı payitahtındaki bu olaydan sonra tekkelerin daha sıkı kontrol altına alındığı

ve bununla ilgili düzenlemelerin daha da etkin hâle getirilerek Meclis-i Meşayih sürecinin hız kazandığı görülmektedir.

3. Meclis-i Meşayih'in Kuruluşu ve Yapısı

Tanzimatla birlikte, II. Mahmud dönemindeki ıslahat hareketlerine yenileri eklenmiş ve bu çerçevede Şeyhülislamlığa bağlı olarak 1866'da kurulan Meclis-i Meşayih ile tarikatlar tek bir çatı altında toplanarak kontrol edilmeye çalışılmıştır (Yakut, 2015: 63-64).

Meclis-i Meşayih'in tam olarak kurulup harekete geçtiği tarih 15 Kasım 1866'dır. Fakat bu tarihten bir hafta önce Şeyhülislamlık Makamı'ndan Meclis-i Vâlâ için hazırlanan raporda, yaklaşık olarak iki yıl önce Meclis-i Meşayih'in oluşturulmasına rağmen "layıkıyla" kurulamadığı ve yapılan başvuruların Evkaf-ı Hümayun Nezareti tarafından "mevki-i icraya" konulamadığından söz edilmiştir (Varol, 2013: 261). Bu açıdan 1864 yılını meclisin kuruluş yılı olarak değil de sürecin başladığı yıl olarak ele alabiliriz (Akman, 2013: 47).

Meclisin kurulması ile Dersaâdet ve Bilâd-ı Selase'de (Galata, Üsküdar, Eyüp) bulunan tekke ve zaviyelerin meşihat makamlarına istenilen özelliklere sahip şeyhlerin atanması, buralarda meskûn olan şeyh ve dervişler arasında çıkabilecek sorunların çözümlenmesi görevleri Meclis-i Meşayih'in uhdesine bırakılmıştır. Bu noktada tekke ve zaviyelerin meşihatlarıyla ilgili herhangi bir karar alınmasında Evkaf Nezareti'ne takdim edilen arzuhaller üzerine sürecin başlatılacağı, buna istinaden ilgili tekkelerin kayıtlarının çıkartılıp incelendikten sonra Meclis-i Meşayih'e havale edileceği de ortaya konulmuştur (Durmuş, 2016: 26).

Meclis-i Meşayih "sülehâ-yı meşâyih" diye tasvir edilen üyelerden oluşmaktaydı, burada dikkat çeken husus ise bu üyelerin hepsinin tarikat şeyhi olması idi (Varol, 2010: 50). Bu gelişmelere bağlı olarak Meclis-i Meşayih, Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi Osman Selahaddin Dede'nin başkanlığında, üyelerinin her biri farklı tarikatlardan seçilen beş azadan meydana getirilmiştir. Sadiyye Tarikatı'ndan Ataullah Efendi, Kadirihâne postnişini Şerafeddin Efendi, Sünbülüye Tarikatı'ndan Muhammed Nureddin Efendi, Halvetiyye Tarikatı'ndan Nasuhi Dergâhı şeyhi Muhyiddin Efendi ve Nakşibendi Murad Molla Dergâhı şeyhi Ârif Efendi'den oluşan meclisin aza sayısı 1870 yılında altıya çıkarılmış ve Rıfaiyye Tarikatı'ndan da bir temsilci alınmıştır.

1875 yılından itibaren devlet, tarikatları Şeyhülislamlık çatısı altında bulunan Meclis-i Meşayih üzerinden denetim ve gözetim altında tutma politikasını biraz daha ileri boyutlara taşıyarak "rîcal-i ilmîyeden" Meclis-i Meşayih Nâzırı sıfatıyla tekke şeyhlerinin dışında, meclise doğrudan devlet temsilcisi sıfatıyla bulunan bir şahsı görevlendirmiştir. İlk olarak bu göreve Kütahyavî Hakkı Efendizâde Yakup Efendi tayin edilmiş ve aynı zamanda medrese menşeli bir de kâtip atanmıştır. 1881 yılında mecliste 12 üyenin yer aldığı görülmektedir (Akman, 2013: 66). 1891 yılında da kâtipten ayrı olarak bir de mukayyit göreve başlamıştır (Işık, 2015: 263).

Aza sayısı senelere göre azalıp artmış, 1892-1897 yılları arasında ise Meclis-i Meşâyih reisliği boş kalmıştır. 1902 yılında Meclis-i Meşâyih Nazırlığı kaldırılmış, 1911 yılında Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi görevde iken aza sayısı ikiye düşürülmüştür. Daha sonraki yıllarda ise Meclis-i Meşâyih, “Meclis-i Meşâyih’in Tevsii Kanunu”yla bir reis ve yedi üyeden oluşacak şekilde daha geniş çapta yeniden kurulmuştur (Aydın vd, 2006: 146).

Böylece başlangıçta Şeyhülislamlığa bağlı olmakla birlikte yine de kendi içerisinde görece daha özerk bir yapıya sahip olan bu meclis devlet temsilciliği ve ulemanın da fiilen işin içine girmesiyle tamamen merkezi idareye ve ideolojiye bağımlı bir yapıya dönüşmüştür denilebilir (Işık, 2015: 264). Meclis-i Meşâyih’in yürütmüş olduğu tekkeleri idare ve denetleme görevi diğer bazı yardımcı kuruluşlar vasıtasıyla da yerine getirilmiş ve merkez tekkeler ile taşra encümenlikleri bu konuda önemli roller üstlenmiştir (Özer, 2007: 130).

Meclis-i Meşâyih’in kurulmasıyla, bir süredir devam etmekte olan tekke ve tarikatları denetleme fikri bir anlamda ‘tepe noktası’na ulaşmıştır. Bütün tekkeler, Şeyhülislamlığın bir alt dairesi olan Meclis-i Meşâyih’e bağlanmıştır. Aldığı kararları Şeyhülislamlığın onayına sunan Meclis-i Meşâyih, ekonomik konularla ilgili durumları da Evkaf-ı Hümayun Nezareti’ne havale etmekteydi. Böylece tekke ve tarikatlarda asırlardır devam eden gelenek ve özerklik önemli ölçüde değişmiş oluyordu. Meclis-i Meşâyih’e giden süreçteki uygulamalar ve Meclis-i Meşâyih’in kurulması, bu dönemde pek çok farklı alandaki modernleşme merkezli uygulamanın tasavvuf ve tarikatların payına düşen kısmıdır denilebilir (Arı, 2005: 35).

4. Meclis-i Meşâyih Nizamnameleri

Meclis-i Meşâyih’in kuruluşuyla birlikte görevlerinin belirlenmesi için 17 maddelik bir layiha hazırlanmış (BOA. MVL 1042/39 29.C.1283) ve meclis üyeliğine seçilen meşâyihin isimleri de bir pusula ile Sadaret’e sunulmak üzere Bab-ı Meşihat’in tezkeresine ilave edilmiştir. Tezkere, Sadaret makamı tarafından Meclis-i Vala’ya havale edilmiştir. Burada ise Kavanin ve Nizamat Dairesi tarafından müzakere edilerek Meclis-i Valâ tarafından uygun bulunmuştur. Daha sonra ise padişahın iradesine arz edilmiş ve padişahın tensibini havi olarak 15 Kasım 1866 tarihli irade ile nizamname yürürlüğe girmiştir (Aydın, 1998: 94).

Böylece Bektaşiliğin yasaklanmasıyla başlayan tekkeleri denetim altına alma düşüncesi bir “nizamname” ile ilk defa dile getirilmiştir. Bu çerçevede tekkelerin ellerinde bulundurduğu bazı özerk hallerinin de denetim mekanizmasına dâhil edildiği ve sınırlarının çizildiği düşünülebilir. Ayrıca meclis üyelerinin mutasavvıf olmaları bu çerçevede pragmatik anlamlar taşıyor olabilir. Meclisin direkt olarak Şeyhülislamlığa bağlanması, şeyhlerin güçlerinin azaltılmasının net bir ifadesidir. Şeyhler ancak kendileri için çizilen sınırlara riayet ederek konuları değerlendirebilecek ve bu bakış açısıyla karar verebilecektir (Varol, 2013: 270-271).

Meclisin kuruluş gerekçesinin belirtildiği *Meclis-i Meşayih Nizamnamesi*'nde meclisin tarikatlarla ilgili olarak hangi konularda karar verici olduğu açık bir biçimde ifade edilmiştir. Meclis-i Meşayih'in kuruluşu, görevi, yetki ve sorumluluklarının belirlendiği söz konusu nizamnameyle tekkeler için eskiden beri var olan ve uygulanan kural ve kaideler bir araya getirilerek ilgili işlerin tek bir elden yürütülmesi hedeflenmiştir. Meclisin, devletin en üst makamlarından biri olan Şeyhülislamlık makamına bağlanması devletin tarikatları kontrol altında tutma konusuna ne kadar önem verdiğini de göstermektedir.

Meclis-i Meşayih'ten önce tekke ve zaviyeler ile ilgili meselelerin Şeyhülislamlık makamında görüşülüp karara bağlandığı bilinmektedir. Dolayısıyla yeni bir meclisin kurulmasıyla Şeyhülislamlığın tarikatlarla ilgili yükü hafifletilmiş ve devlet tarikatlar üzerindeki kontrolünü daha etkin bir boyuta taşıyabilmiştir. Çünkü yeni bir kurum tesis edilerek görev alanının belirlenmesi bir anlamda kontrolün de daha etkin sağlanması olarak değerlendirilebilir (Durmuş, 2016: 30-31).

Nitekim meclisin faaliyete geçmesinden beş yıl sonra sorumluluk alanı taşırayı da içine alacak biçimde genişletilmişti. Böylece, taşrada bulunan tekkelerdeki meşihat değişikliklerinin önce mecliste ele alınması ve sonra Evkâf-ı Hümâyun Nezareti'ne mazbata olarak sunulması için gerekli zemin hazırlanmış oluyordu (Varol, 2010: 54).

1891'de mevcut nizamname; beklentilerin tam olarak karşılanamaması, kimi hükümlerin kapalı kalması ve pratikte yaşanan problemler nedeniyle tekrar ele alınarak düzenlenmiştir (BOA. ŞD 2569/21 26.L.1308). Bu yeni nizamname ile herhangi bir tekke şeyhi vefat eder ve şeyhin çocuklarının reşit veya ehil olmaması durumu söz konusu olursa şeyhliğin dışarıdan birisine verilebileceği öngörülmüştür. Fakat çocuğun reşit olduktan sonra bu görevi devam ettirebilmesi için Meclis-i Meşayih tarafından şeriat ve tarikat adabıyla ilgili yapacağı sınavda başarılı olması şartı konulmuştur. Yapılan sınavda başarılı olunamaması halinde görevin kendisinden alınacağı belirtilmiştir.

Yapılan sınavlara hem örnek olması ve hem de sınav içeriği hakkında bilgi vermesi açısından; 1738 No'lu Meclis-i Meşayih Defteri'nde yer alan ve Fahrettin Efendi'nin Bâli Dergâhı'na atanma belgesi olan imtihan kâğıdı oldukça önemlidir.

Tablo 1: Meclis-i Meşayih İmtihan Kâğıdı Örneği

Konular	Sorular	Cevaplar
Fıkıh	[1] Abdest'in farzları kaçtır ve nedir?	[1] "Ey imana ermiş olanlar! Namaz kılacağınız zaman yüzünüzü, ellerinizi ve dirseklere kadar kollarınızı yıkayın ve ıslak ellerinizi başınızın üzerine hafifçe sürün ve bileklere kadar ayaklarınızı yıkayın!" [Mâide, 5/6]

	[2] Cuma namazının farziyeti ne ile sabittir?	[2] “Cum’a günü namaz için ezan okunduğu zaman, hemen Allah’ın zikrine koşun!” Cum’a, [62/9]
	[3] Teyemmüm ne zaman caizdir ve sureti nedir?	[3] “Ve hiç su bulamıyorsanız, o zaman temiz toprağı alın, onunla yüzünüzü ve ellerinizi hafifçe ovun!” [Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6]
Kelam	[4] Kur’ân-ı Kerîm mahlûk mudur değil midir?	[4] “Kur’ân mahlûk değildir. Rab Teâlâ’nın Kelâmı da, diğer insanların sözleri gibi yaratılmış değildir.” [el-Oşî, Bed’u’l-Emâlî, 11’inci beyit]
	[5] Vücûd-ı Bârî’ye delil-i şer’î nedir?	[5] “Vücûd-ı Sâni’-u Bânî Kadîm’e, Delillerdir, havâdis cümle erkân, Çü yok halk-ı halâyık ihtilâfı, Bilindi bir dürür bu hükme Sultân.” [Hızır Bey, Kasîde-i Nûniyye, s. 3, 6 ve 7’nci beyitler] “Mahlûkatın hakiki mabudu olan Allah bizim koruyucumuz ve efendimizdir, kadimdir ve kemal sıfatlarıyla muttasıftır” [el-Oşî, Bed’u’l-Emâlî, 2’nci beyit]
	[6] Enbiyâ’nın bi’setlerindeki hikmet nedir?	[6] [a] İnsanlara her iki dünyada kurtuluş yolunu göstermek. [b] İnsanları âhirete yöneltmek. [c] Dünya işlerini düzene sokmak.
Tasavvuf	[7] Tarîkat-ı Aliyye-i Nakşibendiyye’nin âyin ve erkânı nedir?	[7] Letâf-i Hamse ve evrad-ı malûme

	[8] Hatm-i Hâcegân usulü nedir?	[8] Önce istiğfâr, Ervâh-ı Hâcegân ve Pîrân'dan istimdâd, Salevât-ı Şerîfe, İhlâs-ı Şerîf, Fâtîha-i Şerîfe, Salevât-ı Şerîfe ve diğerleri.
	[9] Mensubu olduğunuz Pîr-i Tarîkat'ın nâm-ı şerifleri, târîh-i vefatları nedir?	[9] Şâh-ı Nakşibend Muhammet Bahâettin, hicri 665 yılında vefat etmiştir.

Ayrıca Meclis-i Meşâyih'in 1736 No'lu Defterinin 24 numaralı; Garbî Karaağaç Kazası Niyazlar Köyünde Niyazi Baba Dergâhı meşihat imtihanı için, Tasavvufla ilgili olarak Meclis-i Meşâyih tarafından düzenlenen; "1- Tarikat nedir? 2- Âdâb-ı Tarikat nedir? 3- Merâtib-i Nefs nedir? 4- Tarikatta sülûkten maksat nedir?" şeklindeki soruların Evkaf Nezareti'ne gönderilmesine dair kararı da başka bir örnek olarak ele alınabilir.

Sınavlara bağlı olarak imtihanları geçemeyenlerin şeyhliğe atanamayacağını; Meclis-i Meşâyih'in 1771 No'lu Defteri'nin 73/54 numaralı; Şeyh Osman Efendi'nin talep ettiği şeyhlik için imtihanı geçemediğinden tayininin yapılamayacağı kararı göstermektedir. Yine aynı defterin 84/138 numaralı; Mütevellisi bulunduğu Aksaray Bostancı Baş Abdullâh Ağa Mahallesi'nde metfun Tokmaklı Dede Türbesi havalisine, âyin icra etmek üzere inşa eylediği tevhidhane ve oda için tanzim eylediği vakfiye gereği olarak, meşihat cihetinin uhdesine tevcihini talep eden Mehmet Ekrem Efendi'nin, yapılan imtihanda ehliyeti olmadığı anlaşıldığından, talebinin kabul edilemeyeceği gibi, orada toplanarak mukabele icrasının da uygun görülmediği kararı bu durumu gözler önüne sermektedir.

Böylece, ön görülen özellikleri taşımayan şahısların tekke şeyhliğine atanmaları engellenmiştir. Diğer taraftan meclis, şeyh çocuklarının mağduriyet durumunda kalmamaları için de müşterek atamalar yapılabileceğini beyan etmiştir. Fakat bu noktada tekke yönetiminin yine tek bir şahıs tarafından yürütüleceği, diğer kardeşin ise tekke şeyhi olan kardeşi tarafından tekkede hayatını devam ettirmek ve ihtiyaçlarını gidermekle mükellef olduğu hükme bağlanmıştır (Durmuş, 2016: 32).

Tadilen kaleme alınan yeni düzenleme ile eski nizamname genişletilerek biraz daha açık hale getirilmiştir. İstanbul'daki tekkelerde şeriat ve tarikat adabına aykırı durumlar ortaya çıktığı zaman öncelikle bu davranışın şeyh tarafından sergilenmesi halinde, o tekkenin şeyhinin meclise celp edilerek şiddetli bir şekilde uyarılması gerektiği vurgulanmıştır. Eğer, şeyh bu davranışına devam ederse bu defa Şeyhülislamıktan ağır bir uyarı yazdırılması ön görülmüştür. Buna rağmen, söz konusu davranışın tekrarı durumunda, âyin yaptırmaktan men edilmesi ve belli bir süre zarfında başka bir şeyhin oraya atanabilmesi düşünülmüştür. Eğer hala bu şeyhin davranışlarında değişiklik olmaz ise, bu kez şeyhliği üzerinden alınabilecek ve başka

bir şeyhe meşihat görevi aktarılabilecekti. Ancak aykırı davranışlar bir halife veya derviş tarafından ortaya konulursa, o şahıs da meclise çağrılarak uyarılabilecekti. Aykırı davranışların devam etmesi halinde ise bu kez hırka ve tacının kendisinden alınması karara bağlanmıştır.

Nizamnamede bulunan önemli bir değişiklik ise, birtakım kişilerin bazı cami, mescit, türbe ve kendi evlerinde zikir ayinlerinde bulunmalarından kaynaklanan bir düzenleme idi. Aslında, bu durum devlet-tekke ilişkilerinde önemli bir kırılmayı da içinde barındırmaktaydı. Nizamname ile daha önceden, şeyhlerin kendi evlerini tekke haline dönüştürmeleri devlet yetkilileri tarafından fiili bir durum olarak kabul edilirken, bu defa bizzat Şûrâ-yı Devlet, söz konusu hususla ilgili yapılmış düzenlemenin tekrar ele alınmasını istemiş ve bir anlamda da devletin konu hakkındaki hassasiyeti ortaya konulmuştur. Böylece, yeni nizamname ile meşihati bulunmayan cami, mescit, türbe ve hanelerde zikir yapılması yasaklanmıştır.

Genel olarak, tadilen kaleme alınan nizamname ile, fiili olarak yaşanan değişimler bağlamında geliştirilen farklı uygulamaların yazıya aktararak, Şeyhülislamlığın yönlendirmesi ile yeni bir nizamname oluşturulmuş oluyordu. Böylece bu nizamname ile Şeyhülislamlığın kontrolü daha güçlü hale getirilmiştir. Özellikle, bu durumu merkezi otoritenin taşradaki tarikatları kontrol etme gayreti olarak anlamak da mümkün görülmektedir (Varol, 2010: 55-58).

Her iki nizamnamede de Meclis-i Meşayih'in Şeyhülislamlık makamından ayrı ve müstakil bir kurum olmadığı, ona bağlı bir birim olarak kurulduğu ve meclisin aldığı her kararın üst mercie gitmeden önce Şeyhülislamlık tarafından onaylanması gerektiği açıkça dile getirilmiştir. Sonuç olarak; yaşanan zaman diliminin ortaya çıkarmış olduğu ihtiyaçlardan dolayı yeniden kaleme alınan *Meclis-i Meşayih Nizamnamesi*'yle devlet, tekkeler üzerindeki kontrolünü Şeyhülislamlık ve onun altında bir kurum olan Meclis-i Meşayih ile bütün Osmanlı topraklarını içine alacak biçimde genişletmiştir (Durmüş, 2016: 38-40).

Meclis-i Meşayih'in 1866 yılına ait ilk nizamnamesiyle 22 madde olarak 1891'de yeniden düzenlenen *Meclis-i Meşayih Nizamnamesi* arasında birtakım farklılıklar da söz konusudur. Bunlardan en ciddi biçimde göze çarpanı, meclise Şeyhülislamlıktan bir nazırın atanmasıdır. Böylece meclisin karar verme aşamasında da Şeyhülislamlık makamının kontrolü ve yönlendirici özelliği ön plana çıkarılmıştır. Tartışmalı konularda nazırın alacağı kararın geçerli olması Şeyhülislamlığın meclis üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. 1891 nizamnamesinde Meclis-i Meşayih'e başkâtip dışında bir reis ve ihtiyaçlar doğrultusunda birkaç kâtip daha atanacağı da belirtilmiştir. Bu suretle ilk nizamnamede ifade edilmeyen teşkilat yapısının temel noktalarına açıklık getirilmiştir. Bunun yanı sıra devlet kontrolünün de artırıldığı düşünülebilir.

İkinci olarak ilk nizamname Şeyhülislamlık makamı tarafından hazırlanmışken, ikinci nizamname bizzat Meclis-i Meşayih tarafından kaleme alınmıştır. Meclis birtakım konular hakkında karar alma noktasında birinci nizamnameyi yetersiz bularak bazı değişikliklerin yapılmasını istemiştir.

İki nizamname arasındaki bir diğer önemli fark ise meclisin görev alanının sınırlarının genişletilmesiyle ilgilidir. Meclis-i Meşayih'in Dersaâdet ve Bilâd-i selâse ile sınırlandırılan görev alanı nizamname ile taşrayı da içine alacak biçimde genişletilmiştir. Bu düzenlemeler Meclis-i Meşayih'in ikinci nizamnamesine dâhil edilmiş ve taşrada durumun nasıl yürütüleceği, meclisin buralarda bulunan tekkelerle ilgili nasıl hareket edeceği konusu detaylı bir biçimde belirtilmiştir. Bu açıdan Meclis-i Meşayih tarafından düzenlenen ikinci nizamnamede ilk nizamnameye göre konular daha ayrıntılı bir biçimde ele alınarak, muğlak kalan konuların açıklığa kavuşturulduğu ve meselelerin daha detaylı bir şekilde izah edildiği görülmektedir.

1918'de kaleme alınan üçüncü *Meclis-i Meşayih Nizamnamesi*'yle de bütün tekke ve zaviyeler Meclis-i Meşayih'e bağlanmak istenmiş (Özer, 2007: 129) ve bu doğrultuda yeni bir nizamname ile beraber bazı talimatnameler de yayınlanmıştır.

Bu yeni düzenlemeye göre vilayet, liva ve kazalardaki taşra teşkilatı "Encümen-i Meşayih" ismiyle, müftü veya ulemeden birisinin başkanlığında ve meşayih'ten iki üye seçilmek suretiyle meydana getirilecekti. Ayrıca Meclis-i Meşayih üyelerinden meydana gelen "Encümen-i İlmî" oluşturulacak ve bunlar tasavvuf ve tarikatlarla ilgili inceleme ve araştırmalarda bulunacak; yapılan çalışmalar da *Mecelle-i Süfîyye*'de yayınlanacaktı. Daha önce mevcut olan Merkez Tekke uygulaması da biraz değiştirilerek devam ettirilecekti. Ancak bunlar, geç bir dönemde kararlaştırıldığı ve bir müddet sonra Meclis-i Meşayih ortadan kalktığı için ciddi bir uygulama alanı bulamamıştır (Ari, 2005: 37).

Öncekilerden farklı olarak bu düzenlemenin ikinci maddesi ile bütün tekke ve zaviyeler Meclis-i Meşayih'in yetki ve kapsamı altına almıştır. Beşinci madde ile de Meclis-i Meşayih, meşayihe ait sicill-i ahvalin tanzimi, tekke ve zaviyelere ait vakıfların kaydı, teftişi ve kuralların uygulanması konularında görevli kılınmıştır. Dini ve ilmi konulara yapılan vurgulardan başka yeni nizamnamenin dokuzuncu ve onuncu maddeleri ile meşayih için "icra-yı imtihan" hususu dile getirilmekte, taşrada ise bu işi yeni kurulacak olan "Encümen-i Meşayih" in yerine getireceği ifade edilmektedir. Nizamnamenin on üçüncü maddesi ise "Şeriat hizmetini muntazaman yerine getirmeyenlerin görevlerine son verileceği" ve bu konuda Meclis-i Meşayih tarafından bir talimatname yayınlanacağı hükmünü içermektedir.

Bu çerçevede Osmanlı Devleti'nin devletleşme döneminden itibaren tarikatlarla olan ilişkilerinin tarihsel gelişim süreci ile birlikte değerlendirildiğinde Tanzimat Dönemi'ndeki ihtisaslaştırılmış modern meclislerle daha pratik ve pragmatik bir yönetim hedefleyen devlet, Meclis-i Meşayih uygulamasına geçerek tarikat gruplarının

merkezinde yer alan şeyhi tamamen kontrol edilebilir bir hale getirmek suretiyle Hanefî-Sünnî İslam potasında eritmeyi ya da asgari düzeyde o çizgiye olabildiğince yaklaştırmayı düşünmüştür (Işık, 2015: 268).

5. Meclis-i Meşayih'in Faaliyet ve Kararları

Meclis-i Meşayih, kendisine devlet eliyle çizilen sınırlar çerçevesinde faaliyet yürütmüştür. Nizamnameleri ile bu kuruma tekke ve zaviyelerle ilgili farklı konularda görev ifa edebilmesi için yetki verilmiştir. Bu noktada kurumun defterlerine bakıldığında meclisin genellikle kendisine gelen talep ve şikâyetler çerçevesinde faaliyet yürüttüğü görülebilmektedir. Bunun yanı sıra bazen kendisine verilen yetkiler bazında kurumun resen bazı konuları ele aldığı ve bu doğrultuda icraat yürüttüğü de görülmektedir.

Meclis-i Meşayih faaliyetleri süresince tekke ve zaviyelerle ilgili bütün sorunlarla ilgilenmiş ve buralarda geleneksel tarzdaki tarikat kurallarına göre işleyişin sağlanmasına çalışmıştır. Aynı zamanda bu kurum tekke ve tarikatlarda ortaya çıkan problemlerin çözümü için bir başvuru mercii olmuştur. Devlet ve toplumun çeşitli kesimleriyle sorun yaşayan tasavvuf çevreleri bu yapının oluşturulmasıyla ilk kez sorunlarını çözmekle görevli bir devlet kurumu ile muhatap olmuştur (Çift, 2017: 71).

Meclisi Meşayih'in temel amacı liyakatsiz şeyhlerin göreve gelmelerini ve tarikatların yozlaşmasını önlemektir. 1867 tarihli *Tevcihat Nizamnamesi* yayınlandığında meşayih merkezi şeyhlerin atanması kararını kabul etmemiş ve ilgili atama kararlarının nizamnameden çıkarılmasını istemiştir. Zira bu durum yalnızca şeyh atamalarını değil yeni kurulacak olan tekkelerin de önünü kapatacak olan bir uygulama olacaktı. Zira birçok şeyh evini tekkeye çevirmek suretiyle bu işe başlamıştı (Işık, 2015: 258).

Devletin şeriata uygun şeyh atamak kadar var olan tekke sayısını sabitlemek gibi bir amacının da olduğu meşayih tarafından fark edilmişti. Bunlara bağlı olarak Meclis-i Meşayih'ten beklenen fayda devletin öngördüğü istikamette bir reformu tarikatlara kabul ettirmektir denilebilir. Meclis-i Meşayih adına yayımlanan nizamname ve talimatnamelerde dervişlerin eğitimi, şeyhlerin ehil insanlar arasından seçimi ve tasavvufi çalışmaların aksamadan yürütülebilmesi için tekkelerin ıslah edilmesi gibi konular gündeme getirilmiştir. Bunun dışında bazı tasavvufi kavramların tekrar gözden geçirilerek herkesin kabul edebileceği bazı ortak tanımlamalar yapılmaya çalışılması gibi kapsamlı girişimler bu kurum ile hedeflenen reformların boyutlarını göstermektedir. Devlet bu süreçte diğer alanlarda olduğu gibi tarikat ve tekkeler konusunda da merkezi yönetimin kontrolünü ön plana çıkarmak istemiştir. Böylece tekke ve tarikatlar üzerindeki bu yeni yaklaşım ile tekkelerin resmi anlayışa uyumları, şariat konusunda şeyh ve dervişlerin bilgilendirilmeleri, bilinçlendirilmeleri ve nihayet onlara karşı uyumlu hale getirilmeleri amaçlanmıştır (Işık, 2015: 259-260).

Meclis-i Meşayih'in çalışmalarından anlaşılmaktadır ki, Meclisin birincisi ilmi ikincisi ise yönetsel olmak üzere iki temel vazifesi vardır. İlmi olarak, tekkelerdeki turuk ve dini görevleri tanzim etmek, ilmi bir takım tetkik ve risaleler yayınlamak, idari olarak ise tekkelere liyakat sahibi, irşada muktedir kimseleri tayin etmektir. Ayrıca meşayih ve dervişanın hak ve hukuklarını korumak, onlar açısından yaşanması muhtemel sıkıntıların giderilebilmesi için gerekli tedbirleri almak meclisin görevleri arasında gösterilebilir. Meclis-i Meşayih'in, kuruluşunda hedeflenen ilmi görevlerden çok, idari görevlerin yerine getirildiği, bunun da sık sık devletin müdahalesiyle yaşandığı düşünülebilir. Bazı hallerde meclis tarafından gerçekleştirilen bir tevcihin dahi Şeyhülislamlık makamınca onaylanmayarak geri gönderildiği görülmektedir. Zira Meclis, Şeyhülislamlık makamının bir alt kurumudur (Özer, 2007: 133-134).

Meclis-i Meşayih'in önem taşıyan çalışmalarından birisi de tekkelerin hiyerarşik olarak denetlenebilmesine olanak verecek olan merkezi bir sistemin kurulması olmuştur. Merkez tekke uygulaması meclisin açılışından sonra yeni bir boyut kazanarak; İstanbul tekkeleri buldukları coğrafi bölgelere göre tarikat ayrımı yapılmaksızın önce 35 merkez tekkeye bağlanmış daha sonra bu sayı 15 merkez tekkeye sınırlandırılmıştır. Bu 15 merkez tekkenin yanı sıra 5 Mevlevihane, 8 Nakşi tekkesi bağımsız merkezler olarak kabul edilmiştir. İstanbul'daki tekkelerin Meclis-i Meşayih ile iletişimini merkez tekkelerin sağlaması ve merkez olarak kabul edilen tekkelerin diğer tekkeler üzerinde kontrol imkânına sahip olması, Meclis-i Meşayih Nizamnamesinin Merkez Tekâyâ Talimatnamesi ile kabul edilmiştir.

Bu bağlamda, o zamana kadar, aynı tarikata bağlı bulunan tekke ve zaviyelerin, yine aynı tarikata ait bir Âsitâne veya Dergâha bağlanması ve bunların merkez tekke kabul edilerek, diğerlerinden mesul tutulması alışkanlık haline gelmiş iken bu yeni uygulama ile farklı bir gelişmenin meydana çıkmış olduğu gözlemlenmektedir. Bu gelişme ise, merkez tekkelerin, bağlı oldukları tarikatlara göre değil de buldukları bölge ve birbirlerine olan mesafeleri ve coğrafi konum göz önünde bulundurularak tespit edilmiş olması meselesidir. Meclis-i Meşayih'in verimli çalışabilmesi için kabul edildiği düşünülen bu anlayışa göre, İstanbul, Galata, Üsküdar ve Eyüp bölgelerindeki tekkelerin, coğrafi konumlarına göre, tarikat farkı göz önüne alınmaksızın, otuz beş merkez tekkeye ayrılmış olması bu bağlamda değerlendirilebilir (Gündüz, 1983: 206-207).

Buna karşılık taşrada ise Şeyhülislamlığın belirlediği yönetim birimlerinde Encümen-i Meşayih ismiyle müftü ve onun idaresindeki iki üyeden oluşan bir kurum oluşturulmuştur. Bu kurumun iki üyesi ulema ve sufiler içinden gizli oyla seçilecekti. Bu iki üye yerel meşayih ve iyi hal sahibi kişilerden meydana gelen bir komisyon tarafından seçimle belirlenecekti. Bu çerçevede taşrada yapılacak olan meşihat sınavları Encümen-i Meşayih ve bir evkaf görevlisi tarafından gerçekleştirilip evraklar merkeze gönderilecekti (Ayдын, 1998: 96-98).

Meclis-i Meşayih'in karar defterleri incelendiğinde kurumun en çok tekkelerdeki farklı görevler için yapmış olduğu atamalar olduğu anlaşılmaktadır. Temelde meclisin atama yaptığı görevler meşihat ve zaviyedarlık olup diğer görevler ana görevle bağlantılı ek vazifelerdir. Bu bağlamda meclis en fazla çalışmayı şeyh atamaları konusunda gerçekleştirmiştir (Durmuş, 2016: 135). Meclis bu atamaları bazen asaleten bazen vekâleten bazen de müştereken gerçekleştirmiştir.

Bu çerçevede genel olarak şeyhlerin görevden alınması, şeyh ve personel alımı ile ilgili ilanlar, şeyhlerin özlük bilgileri ile ilgili çalışmalar, tekkelerdeki çeşitli sorunlarla ilgili yapılan çalışmalar, tekkelerin imarı ile ilgili yapılan çalışmalar, zikir ve ayinler, tekkelerde yaşanan uygunsuz davranışları engellemeye yönelik çalışmalar, tekkelerin teftişi, tekke ve müstemilatının işgali ile ilgili yapılan çalışmalar, tekkelerin mali durumu ile ilgili yapılan çalışmalar, tekkelerin mali problem ve ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik çalışmalar, şeyh ve diğer personelin mali ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik çalışmalar, tekke vakıfları ile ilgili çalışmalar, gelen diğer talep ve konular, Meclis-i Meşayih ile taşra teşkilatı arasında yapılan yazışmalar ile diğer kurumlarla yapılan yazışmalar meclisin başlıca çalışma alanları olarak gösterilebilmektedir (Akman, 2013: 94-140).

Meclis-i Meşayih'in resmi olarak yürüttüğü çalışmalarda takip edilen yol ile ilgili olarak ortaya çıkan durum ise şu şekildedir: Kurumu ilgilendiren evraklar öncelikle Şeyhülislamlığa gelmekte ve oradan Meclis-i Meşayih'e havale olmaktadır. Meclis-i Meşayih ise aldığı kararları Şeyhülislamlığın onayına sunmaktadır. Meclis-i Meşayih'in aldığı kararlar diğer devlet dairelerine havale edilecekse veya diğer devlet dairelerinden bir bilgi veya belge istenecekse, bunu yine Şeyhülislamlık yapmaktadır. Şeyhülislamlığın, Meclis-i Meşayih'in işleyişindeki önemli bir rolü, yerel mahkemelerin gönderdikleri ilâmları onay mercii olmasıdır. Tevcih ve bir kısım konularda ise yerel mahkemelerinden gönderilen ilâmlar, Şeyhülislamlık tarafından onaylanarak Meclis-i Meşayih'e havale olmaktadır (Arı, 2005: 51).

Bu noktada kararların alınması sürecini Arı aşağıdaki gibi aktarmaktadır: İstanbul'da tekke ve zaviyelerle alakalı bir cihet boş kaldığında, bu cihetin kendisine bırakılmasını talep eden kişinin *Evkaf-ı Hümayun Nezareti* veya Şeyhülislamlığa başvurması gerekmektedir. Ancak bir cihetin kendisine tevcih edilmesini isteyen bazı kişilerin zaman zaman Padişahlık veya Sadaret'e de başvurduğu durumlar olabilmektedir. Bu durumda Padişahlık veya Sadaret bir tezkire düzenleyerek Şeyhülislamlıktan gereğinin yapılmasını istemektedir. Başvurunun yapıldığı arzuhal, *Evkaf-ı Hümayun Nezareti*'nin bir dairesi olan Cihât Kalemi Müdürlüğü tarafından derkenâr edilerek, Şeyhülislamlığa havale edilmektedir. Daha sonra Şeyhülislamlıktan tasdik olunan arzuhâl ve derkenar Meclis-i Meşayih'e havale olunmaktadır. Cihât Kalemi'nin derkenarında, tevcihi istenen cihetin, daha önce kimin uhdesinde olduğu belirtilmek suretiyle arzuhâl ile başvuruda bulunan kişinin beyan ettiği bilginin doğru olup olmadığı kontrol edilmektedir. Meclis-i Meşayih, Cihât Kalemi derkenarı ile

kendisine havale edilen arzuhâlin, meclisin nizamnamelerine uygunluğunu ve başvuran şahsın talep ettiği ciheti idareye liyakatini tespit edip, tevcihin onaylandığını ya da onaylanmadığını bildiren bir mazbata yazarak, *Evkaf-ı Hümayun Nezareti*'ne sevk edilmek üzere Şeyhülislamlık makamına arz etmektedir. Meclis-i Meşayih'in onayladığı tevcihler, *Evkaf-ı Hümayun Nezareti*'nde kaydının yapılması ve uhdesine cihet tevcih edilen şahsa bir berat verilmesi ile tamamlanmaktadır (Arı, 2005: 53).

Arı taşrada yaşanan süreci ise aşağıdaki gibi özetlemektedir:

“Taşrada, tekke ve zaviyelerle ilgili bir cihet boş kaldığında ise, cihet için aday olan kişi bulunduğu bölgenin *Mahkeme-i Şer'iyye*'sine ya da *Meclis-i İdare*'sine başvurmaktadır. Başvuran kişinin ehliyet ve liyakati *Mahkeme-i Şer'iyye*'de ya da *Meclis-i İdare*'de, her iki kurumun görevlilerinin de bulunması suretiyle tespit edilerek, Mahkeme'nin ilâmı ve Meclis-i İdare'nin mazbatasıyla, *Evkaf-ı Hümayun Nezareti*'ne gönderilmektedir. Bundan sonraki süreç İstanbul'daki tekke ve zaviyelere yapılan tevcihlerle hemen hemen aynıdır. Aradaki fark, uhdesine tevcih yapılacak kişinin ehliyetinin *Meclis-i Meşayih* tarafından değil, yerel *Mahkeme-i Şer'iyye* ve *Meclis-i İdare* tarafından belirlenmiş olmasıdır. *Meclis-i Meşayih* de evrakların usûl ve nizama uygunluğunu inceleyerek, kararını *Evkaf-ı Hümayun Nezareti*'ne bildirmektedir. *Meclis-i Meşayih* taşradaki bir cihet için doğrudan kendisine başvuranlara, taşra tevcihlerinin yerel belgelere göre yapıldığını ve dolayısıyla bu hususta herhangi bir fikir beyan edemeyeceğini söyleyerek işlem yapmamaktadır.” (Arı, 2005: 54)

Bütün bunlara bağlı olarak Meclis-i Meşayih'in yürüttüğü çalışmaları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Tekkelerdeki çeşitli görevler ile ilgili yapılan atamalar
2. Şeyhlerin görevden alınması
3. Şeyhlerin özlük bilgisi ile ilgili faaliyetler
4. Tekkelerdeki çeşitli problemler ile ilgili faaliyetler
5. Tekkelerin imarı
6. Tekkelerde yürütülen ayinlerle ilgili hususlar
7. Tekkelerde yaşanan uygunsuz davranışları engelleme
8. Tekkelerin teftişi
9. Tekkelerin mali problem ve ihtiyaçlarının giderilmesi
10. Tekke vakıflarıyla ilgili çalışmalar (Çift, 2017: 71-72).

Bu maddeler açısından alınan kararlara bakılacak olduğunda; tekkelerin sürekliliği şeyhlerin idaresi ile doğrudan bağlantılı görülmektedir. Bu sebeple tekkelerin denetimi açısından yapılacak atamalar önemlidir. Buna bağlı olarak da Meclis-i Meşayih defterlerinde kayıtlı meclis kararlarının önemli bir kısmının şeyh

atamalarıyla ilgili olduğu göze çarpmaktadır. 1744 No’lu Defterin 182 numaralı; “Boş olan Uşşaki Mehmet Bedrettin Efendi Dergâhı *Meşihat Ciheti*’nin, vakıf şartnamesine göre Kasımpaşa’daki Hüsamettin Uşşaki Hankahı Postnişini İzzettin Efendi’nin tasdiki ile tevcih olduğu” kararı atamalara dair bir örnek olarak ele alınabilir.¹ Atamalarla ilgili kararlar bir tekke veya dergâhın başıboş kalmasının devlet tarafından istenilmeyen bir durum olduğunu gözler önüne sermektedir. Böylece siyasal otorite hem tarikatların fonksiyonlarını sürdürmesini sağlamış hem de kendisine karşı oluşabilecek muhalif tutum ve davranışların da önüne geçebilmiştir.

Meclis-i Meşayih, almış olduğu bazı kararlarda kimi tekke şeyhlerini görevden almıştır. Bu kararların alınmasında bazı şeyhlerin tekkenin vakfiyesinde belirtilen şartlara uymadıkları ya da şeyhlerin din ve ahlak açısından uygunsuz davranışlarda bulunmaları etkili olmuştur. Mesela; 1734 No’lu Defterin 56 numaralı; “ Köprülü kazası *Niyâbet-i Şer’iyyesi*’nden gelen yazıya göre, *Meşâyih-i Melâmiye*’den Şeyh Veli, Halvetiyye’den Şeyh İsmail ve Kâdiriyye’den Şeyh Mustafa Efendilerin şeriat ve tarikata uygun olmayan hareketlerinin, *Mahkeme-i Şer’iyye*’ce ispat edilip gerekenin yapılması ve onların yerlerine usul ve nizama uygun imtihan ve seçimle tayin edilecek şeyhlerin, Köprülü kazası *Niyâbet-i Şer’iyyesi*’ne yazıyla bildirilmesine dair” karar örnek olarak düşünülebilir.²

Meclis şeyhlerin özlük bilgisi ile alakalı olarak, tekkelerde şeyhlik görevi yapmış olan kişilerin bilgi ve kayıtlarını takip etmiş ve gerekli durumlarda buna dair belge talep etmiştir.³

Dördüncü sırada yer alan tekkelerdeki çeşitli problemlerle ilgili olarak Meclis-i Meşayih, kendisine yapılan başvuruların bir kısmını, kendi imkânlarıyla çözemediği veya başvurunun mahiyetinin mahkemede çözülmesi gereken bir mesele olması sebebiyle, ya başvuran kişiye mahkemeye müracaat etmesini söylemekte ya da meseleyi bizzat kendisi mahkemeye havale etmektedir. Bazen de yaşanan sorunlara dair meclis araştırma heyetleri kurabilmektedir.⁴

Alınan kararlar açısından beşinci sırada yer alan tekkelerin imarı konusunda Meclis-i Meşayih idari manada tekkelere destek sağlamıştır. 1739 No’lu Defterin 46 numaralı; “Büyük Fatih yangınında binası yanmış olan Molla Gürani’deki Halveti hangahının yeniden inşası için inşaat malzemesi talebi” kararı bu durumu örneklendirmektedir.

Altıncı sırada yer alan zikir ve ayinlerle ilgili temel problemler; zikir ve ayin esnasında dinin temel kurallarına aykırı davranışlar sergilenmesi ve tekke dışında, kontrolsüz zikir ve ayin yapılmasıdır. Bu noktada zikir ve ayinlerin içerik ve şekline müdahale söz konusu olmayıp daha ziyade bu faaliyetlerin usulüne uygun yapılması istenmiştir. Örnek olması açısından 1745 No’lu Defterin 6 numaralı,

“Aksaray’da bulunan Sekbanbaşı Yakub Ağa *nam-ı diğer* Şeyh İbrahim Efendi Dergâhı Şeyh Naibi Mehmet Kemalettin Efendi tarafından verilen arzuhalde dergâhın *tevhidhanesiyle*

son cemaat mahalline muhacirler iskan edildiği gibi dervişana ait odaların da ilgisiz kişiler tarafından işgal edildiği bu durumda *usul-i tarikat icrasıyla zikrullahın mümkün olmadığı* belirtildiğinden muhacirlerin daha uygun olan yerlerde iskanıyla işgalcilerin de tahliyesi” kararı dikkat çekicidir.⁵

Yedinci sırada yer alan tekkelerde yaşanan uygunsuz davranışların engellenmesine dair kararlar incelendiğinde genellikle iki sebepten dolayı şikâyet durumunun yaşandığı görülmektedir. Birincisinde şeyhlerin uygunsuz davranışları sebebiyle yaşanan şikâyetler göze çarparken ikincisinde tekkelerin fiziksel mekânlarında yaşanan dine ve tarikat adabına aykırı davranışların şikâyet sebebi olduğu dikkat çekmektedir. Bu açıdan örnek olarak 1736 No’lu Defterin 155. Sayfasındaki, “Hiçbir tarikata mensup olmadıkları halde, serseri takımından bazı kimselerin sufi kıyafetleri giyip kendilerine derviş süsü vererek yaptıkları uygunsuz hareketlerin önlemesi için, Meclis-i Meşâyih Müfettişi Şeyh Hüsnü Efendi’ye, gerektiğinde zabıtanın da yardım olarak görev verilmesine dair” karara bakılabilir.⁶

Sekizinci sırada tekkelerin teftişi yer almaktadır. Bu çerçevede tekkelerdeki işleyişi kontrol etmek ve bazen de gelen şikâyet ve taleplerin araştırılması amacıyla teftişler yapılmıştır. Kurumun yapmış olduğu teftişlerde üye veya kâtiplerden bazılarının görevlendirildiği görülmektedir. 1747 No’lu Defterin 40 numaralı, “Üsküdar Merdiven Köy’de Şah Kulu Sultan Dergâhı’nda Nakşî ayini icrâ için tayin edilen İsmet Efendi’nin devamsızlığı, ayin yapılmaması ve dergâhın harap olması gibi şikâyetlerin, Üsküdar Mutasarrıflığı tarafından gizlice ve derinliğine tahkik edilerek sonucun Meşihat’e bildirilmesi” kararı durumu örneklendirmektedir.⁷

Ekonomik ve mali anlamda şeyhler çeşitli ihtiyaçlarının giderilebilmesi için Meclis-i Meşâyih’e başvurabilmişlerdir. Bazen başka bir devlet dairesine yapılan başvurular da Meclis-i Meşâyih’e havale olunabilmiştir. Tekkelere yapılacak olan çeşitli yardımlarda Meclis-i Meşâyih’in, yardım alacak tekkeleri belirleme gibi bir işlevi de göze çarpmaktadır. Durumu örneklendirmesi açısından 1777 No’lu Defterin 29 numaralı, “Sultan Vakıfları’ndan İstanbul’daki tekkelere tahsis edilen et muayyenatının bedelinin ödenmesi durumunda tekkelerin fakir dervişlere yardım yapamayarak onların aç ve sefil kalacaklarından buna meydan verilmemesi için et ve ekmeleklerin eskisi gibi verilmesi” kararı dikkat çekicidir.⁸

Meclis-i Meşâyih’in kararları açısından son sırada yer alan tekke vakıflarıyla ilgili çalışmalar bağlamında Meclis-i Meşâyih görev süresi içerisinde tekkelerle ilgili yapmış olduğu işlemlerde vakıf belgelerini dikkate almıştır. Böylece meclis tekke vakıflarının korunması ve buralarda vakfiyelerin içeriği doğrultusunda faaliyet yürütülmesini sağlamaya çalışmıştır.⁹

Meclis-i Meşâyih’in aldığı kararlara bakıldığında devletin tarikatların işleyiş ve işlevlerine büyük bir önem verdiğini ve bunun yanı sıra tarikatları kontrol altında tutarak onlar için belirlenen sınırların dışına çıkmamasına özen gösterdiğini dile getirebiliriz.

7. Sonuç

Çalışmada, Osmanlılar’da devlet-tarikat ilişkileri bağlamında Meclis-i Meşayih konusu ele alınmaya gayret edilmiş olup bu ilişkiyi düzenlemek üzere kurulan “Meclis-i Meşayih’in tarikatlar ile devlet arasındaki ilişkileri düzenlemesinin gerekçeleri, özellikleri ile ayrıca meclisin kuruluşu, yapısı ve kararları” konusu tartışılmıştır.

Osmanlı Devleti, kuruluşundan 19. yüzyıla kadar tarikatları belli oranda bir özgürlük çerçevesinde kontrol etmiş, onların gelişme ve büyümesine üstlendikleri fonksiyonlar dolayısıyla müsaade etmiştir. Özellikle sahip oldukları ve yerine getirdikleri fonksiyonları itibarıyla tekkeler devletin kurucu unsurları arasında yer alabilmiştir.

Bu açıdan oldukça geniş ve farklı birçok işlevi uhdesinde tutan ve halkın belirli kesimleri için adeta bir yaşam alanı hükmündeki bu tekkeler, devlet tarafından yalnızca denetim ve kontrol edilmesi gereken sıradan mekânlar olarak görülmemiştir. Bu sebeple tekkelerin hayatta kalabilmeleri ve mevcut temel fonksiyonlarını yerine getirebilmeleri için devlet tarafından desteklenmeye çalışılmıştır.

Ancak 19. yüzyıla beraber, dünyanın içine girmiş olduğu yeni şartlar ve Osmanlı Devleti’nin bu şartlara uyum sağlama amacı doğrultusunda yürüttüğü politikalar ve merkezileşme çabaları, tarikat ve tekkelerin devlet tarafından sağlanan bazı ayrıcalıklarının ve bir bakıma özerk pozisyonundaki konumlarını yitirmelerine yol açmıştır.

19. yüzyılda batılılaşma çabaları çerçevesinde görülen modernleşme ve merkezileşmenin sonucu olarak tekkelerin denetim ve kontrolü artırılmış ve III. Selim döneminde bu denetim ve kontrolü sağlamak üzere şeyhlerden oluşan bir heyet meydana getirilmiştir. Ancak ciddi bir etkinlik gösteremeyen bu heyetin nihayet bulmasından sonra II. Mahmud döneminde alınan bir kararla tarikat ve tekkeler üzerindeki denetim ve kontrol daha sıkı bir boyut kazanmıştır.

Belirli aralıklarla başlayan tekkeleri kontrol etme süreci, bir meclisin kurulmasını kaçınılmaz hâle getirmiş ve en nihayetinde Meclis-i Meşayih, Şeyhülislamlığa bağlı olarak kurulmuştur. Meclis’in kuruluşunda bazı mutasavvıflarında içinde bulunduğu ve Kuleli Vak’ası olarak bilinen darbe girişimi de etkili olmuştur.

Böylece tekke ve zaviyelere ait tüm işler ve özellikle şeyh atamalarından sorumlu olan Meclis-i Meşayih, tekkelerin denetlenmesi konusunda da önemli bir pozisyon üstlenmiştir. Meclis-i Meşayih Defterleri göz önünde bulundurulduğunda Meclis kararlarının büyük çoğunluğunun şeyh atamalarıyla ilgili olduğu görülmektedir. Nitekim Meclisin yapacağı atamaların hangi kıstaslar ölçüsünde gerçekleşeceği, Meclis-i Meşayih Nizamnamelerinde de detaylı bir biçimde ele alınmıştır.

Atama kararlarının dışında Meclis-i Meşayih, tekkelerde yaşanan özellikle ekonomik ve sosyal sorunların çözümünde de çok önemli roller oynamış ve kendisine sunulan bu tip sorunları ya kurum olarak kendisi çözmüş ya da ilgili diğer kurumlara bu sorunları aktarmıştır.

Sonnotlar

¹Atama ve tayinlere verilen önemin göstergesi olması açısından 1740, 1760, 1761, 1762, 1769, 1770, 1771, 1772, 1773, 1774, 1775, 1776 ve 1777 No'lu defterler özellikle zikredilebilir. Zira bu defterlerde yer alan kararların büyük çoğunluğu çeşitli atamaları izah etmektedir.

² Ayrıca 1734 No'lu Defterin 102 numaralı, 1735 No'lu Defterin 5 numaralı, 1735 No'lu Defterin mükerrer 23 numaralı, 1737 No'lu Defterin 80 numaralı, 1747 No'lu Defterin 71 numaralı, 1771 No'lu Defterin 92 numaralı, 1772 No'lu Defterin 148 numaralı, 1777 No'lu Defterin 27 numaralı ve 1777 No'lu Defterin 37 numaralı kararları şeyhlerin görevlerinden alınmaları ile ilgilidir.

³ 1734 No'lu Defterin 13 numaralı, 1734 No'lu Defterin 67 numaralı, 1739 No'lu Defterin 121 ve 122 numaralı kararları bu doğrultuda ele alınabilir.

⁴ 1734 No'lu Defterin 5, 51, 57, 63, 72 numaralı; 1737 No'lu defterin 1 numaralı; 1739 No'lu Defterin 9 numaralı, 1744 No'lu Defterde yer alan 38 numaralı, 1745 No'lu Defterin 30 numaralı, 1770 No'lu defterin 95 numaralı kararı duruma örnek açısından önemlidir.

⁵ Ayrıca 1734 No'lu Defterin 2 ve 31 numaralı, 1735 No'lu Defterin 35 ve 38 numaralı, 1742 No'lu defterin 2 numaralı, 1743 No'lu Defterde yer alan 74 numaralı ve 1745 No'lu Defterde yer alan 19 numaralı kararları bu durumu örneklemektedir.

⁶ Örnek olması açısından 1735 No'lu Defterdeki 24 ve 67 numaralı, 1737 No'lu Defterde yer alan 66 numaralı, 1741 No'lu Defterin 21 numaralı, 1742 No'lu Defterin 129 ve 153 numaralı, 1745 No'lu Defterin 26 numaralı, 1746 No'lu Defterin 103, 99 ve 97 numaralı kararları da dile getirilebilir.

⁷ 1735 No'lu Defterin 64 numaralı, 1738 No'lu Defterin 5 ve 36 numaralı, 1739 No'lu Defterin 20 numaralı, 1743 No'lu Defterin 229 numaralı, 1744 No'lu Defterin 160 numaralı, 1745 No'lu Defterin 29 numaralı, 1747 No'lu Defterin 109 numaralı kararları örnek olarak teftiş konusu için zikredilebilir.

⁸ Ayrıca 1735 No'lu Defterin 19, 25 ve 61 numaralı, 1738 No'lu Defterin 49 numaralı, 1739 No'lu Defterin 66 ve 67 numaralı, 1741 No'lu Defterin 95 ve 99 numaralı, 1742 No'lu Defterin 14 numaralı, 1746 No'lu Defterin 129 numaralı, 1745 No'lu defterin 55 numaralı, 1777 No'lu Defterin 30 numaralı kararları bu açıdan ele alınabilir.

⁹ 1735 No'lu Defterin 52 ve 61 numaralı, 1738 No'lu Defterin 11 numaralı, 1739 No'lu Defterin 5 numaralı, 1746 No'lu Defterin 38 numaralı, 1747 No'lu Defterin 147 numaralı, 1775 No'lu Defterin 5 ve 48 numaralı kararları örnek olarak dile getirilebilir.

Kaynaklar

Akman, Zekeriya. (2013). *Osmanlı'da Devlet-Tekke Münasebetleri Meclis-i Meşayih*. Ankara: Elips Kitap.

Arı, O. Sacid. (2005). “Meclis-i Meşâyih Arşivi'ne Göre Hicrî 1296–1307 (Miladi 1879–1890) Yılları Arasında Osmanlı Tekkelerinde Ortaya Çıkan Problemler”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Aydın, Bilgin. (1998). “Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşayih'in Şeyhülislamlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi”. *İstanbul Araştırmaları Dergisi* 7, 93-109.

--. (2003). “Meclis-i Meşayih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 247-248.

Aydın, Bilgin vd. (2006). *Bab-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi Defter Kataloğu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Çift, Salih. (2017). “Tasavvufi Hayatla İlgili Aktüel Problemler Bağlamında Meclis-i Meşayih Tecrübesi”. *Dini Gruplar Siyaset ve Bürokrasi*. ed. Kemal Ataman vd. 65-81. Bursa: Emin Yayınları.

- Durmuş, Mine. (2016). “Meclis-i Meşayih’in Kuruluşu ve Sultan II. Abdülhamid Dönemi Faaliyetleri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Düzen, Cem. (2015). “Kuleli Vak’ası”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- . (2017). “Tanzimat Dönemine Karşı Bir Suikast Teşebbüsü: Kuleli Vak’ası”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1, 107-128.
- Ergin, O. Nuri. (1977). *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San’at Müesseseleri — Dolayısıyla — Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası.
- Gündüz, İrfan. (1983). *Osmanlılarda Devlet – Tekke Münasebetleri*. Ankara: Seha Neşriyat.
- Haksever, A. Cahid. (2009). “Osmanlı’nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar: Bektaşilik ve Nakşibendilik Örneği”. *EKEV Akademi Dergisi* 13/38, 39-60.
- Işık, Zekeriya. (2015). *Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*. Konya: Çizgi Yayınları.
- . (2016). *Devlet ve Tarikat Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Kara, İsmail. (2002). “Meclis-i Meşayih, Ulema-Tarikat Münasebetleri ve İstanbul’da Şeyhlik Yapmış Beş Zatin Kendi Kaleminden Terceme-i Hali”. *Kutadgubilig Felsefe – Bilim Araştırmaları Dergisi* 1, 185 – 214.
- Kara, Mustafa. (2013). *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Maden, Fahri (2018). “Meclis-i Meşayih Kararlarında Bektaşilik ve Bektaşi Tekkeleri”. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Orhan Kurtoğlu vd. 151-204. Ankara: Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Onaran, Burak. (2007). “Kuleli Vakası Hakkında “Başka” Bir Araştırma”. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 5, 9-35.
- Özer, Ekrem. (2007). “Osmanlı’da Tekke ve Tarikat Islahatları -II. Mahmud Dönemi ve Sonrası-”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Pakalın, M. Zeki. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Türkmen, Zekeriya. (2002). “Kuleli Vak’ası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 356-357.

- Varol, Muharrem. (2010). “Osmanlı Devleti’nin Tarikatları Denetleme Siyaseti ve Meclis-i Meşâyih’in Bilinen; Ancak Bulunamayan İki Nizamnâmesi”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 23, 39-68.
- . (2013). *Islahat Siyaset Tarikat Bektaşiliğın İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti’nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yakut, Esra. (2005). *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yılmaz, Ömer. (2015). *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yılmaz, Yasin. “Osmanlı’da Sebebi Meçhul Olan Kuleli Vakası’nın Tarihî Arka Planı Hakkında Bazı Mülâhazalar”. (2017). *Turkish Studies Academic Journal* 12/16, 511-530.
- Yücer, H. Mahmut. (2001). “XIX. Asırda Anadolu’da Tasavvuf”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

ARNAVUTLUK'UN ERGİRİ (GJİROKASTER) İLİNDEKİ TEKKELER*

Devish Lodges in Gjirokaster Province at Albania

Enes KAVALÇALAN**

Öz

Arnavutluk, 1385 yılından itibaren, bağımsızlığını kazandığı 1912 yılına kadar Osmanlı egemenliğinde kalmıştır. Bu süre zarfında, Osmanlı kültürü ve mimarisıyla yoğun bir etkileşim içerisine girmiş, gerek dil gerekse yaşayış tarzı bakımından birçok özelliğini alarak kendi potasında eritmiştir. Bu değerlerin içerisinde, artık adı Arnavutluk'la birlikte anılan Bektaşilik de yer almaktadır. Türkiye'de tekke ve zaviyelerin kapatıldığı 1925 yılından sonra kurulan Dünya Bektaşilik Merkezi'nin (Kryegjyshata Boterore Bektashiane), Arnavutluk'un Tiran şehrinde konumlanması bunun en büyük göstergesidir.

Arnavutluk'un bugünkü sınırları dâhilinde güneyde yer alan Ergiri ili, 1430 yılında Osmanlı topraklarına katılmıştır. Bu makale çerçevesinde, Ergiri ilinin Osmanlı yönetiminde kaldığı süre boyunca il sınırları içerisinde inşa edilmiş olan tekkeler konu edilecektir. Bu kapsamda, öncelikle yayımlanmış kaynaklar ele alınmış ve bölgede günümüze ulaşabilen tekkeler tespit edilmiştir. Ardından ise Başbakanlık Osmanlı Arşivi taranarak, günümüze ulaşamamış tekkelerin tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Elde edilen veriler neticesinde, varlığına dair belge ve bilgiler bulunan 43 tekkeden birinin günümüze orijinal haliyle ulaşabildiği, 7 tekkenin yıkılarak yeniden inşa edildiği veya zaman içerisinde yapılan değişikliklerle asli durumunu yitirdiği, geriye kalan 35 tanesinin ise hiçbir kalıntısının günümüze ulaşmadığı anlaşılmıştır. Metinde öncelikle günümüze ulaşan Koştan Tekkesi kısaca tanımlanmış, ardından günümüze asli haliyle ulaşamadığı tespit edilen tekkeler hakkında eldeki veriler değerlendirilerek, orijinal durumları üzerine çıkarımlarda bulunulmaya çalışılmıştır. Binaların fiziksel durumlarına dair bilgiler verildikten sonra, bu tekkelerin tarikatlar arasındaki dağılımı incelenerek Ergiri gibi küçük bir bölgede bu kadar çok tekke inşa edilmesinin sebepleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arnavutluk, Ergiri, Bektaşilik, Tekke.

Abstract

Albania stands under the Ottoman hegemony till 1385 to 1912. During this period, it entered into an intense interaction with the Ottoman culture and architecture, and took many of its features in terms of language and lifestyle and melted it in its own pot. One of these values is Bektashism, which is now mentioned with Albania. The location of the World Bektashism Center (Kryegjyshata Boterore Bektashiane) in Tirana, which was established after 1925 after the closure of lodges and zāwiyas in Turkey, is the biggest indicator of this.

Ergiri province, which is located in the south of Albania, joined the Ottoman lands in 1430. In this article, the dervish lodges that were built during the period of the Ottoman rule of Ergiri province will be discussed. In this context, firstly the published sources were discussed and the lodges that could survive in this region were determined. Then, by scanning the Prime Ministry Ottoman Archives, it was tried to determine the lodges that could not reach to the present day. As a result, it was understood

* Geliş Tarihi: 22.06.2021, Kabul Tarihi: 07.09.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.009

Bu makale "Arnavutluk'un Ergiri (Gjirokaster) İlinde Osmanlı Dönemi İmar Faaliyetleri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Araştırma Görevlisi Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Nevşehir/Türkiye, ekavalcalan@nevsehir.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2277-0968>

that just 1 of the 43 lodges was survived. 7 of them was ruined and rebuilt or lost their originality by changes made over time and 35 of them have no remains but just records. In the text, firstly, a brief description of the Koshtan Village Lodge, which has survived originally, is made. Than it is tried to make inferences by evaluating the data about lodges which have not reached to the present day. After giving information about the physical conditions of the buildings, the distribution of these lodges among the sects will be examined and the reasons of why so many lodges were built in a small region like Ergiri will be discussed.

Keywords: Albania, Gjirokaster, Bektashism, Dervish Lodges.

1. Giriş

Sırp Kralı Stefan Duşan'ın 1355 yılında ölümü üzerine Arnavut feodal beyler arasında başlayan mücadeleler, Osmanlı Devleti'nin bölgede etkin bir güç olarak ortaya çıkması için gerekli ortamı sağlamıştır. Bu mücadeleler sırasında, 1358 yılında Yanya despotu VI. John Kantakuzenos'un oğlu Nikephoros'un Osmanlı Devleti'ni yardıma çağırması üzerine, Osmanlılar bölgede yerleşmeye başlamışlardır (Rruqa, 2017: 160-161). Yine bu dönem içerisinde, Arnavutluk'taki siyasi boşluktan yararlanıp gelişme imkânı bulan iki aileden söz edilebilir: Bunlar Arnavutluk'un kuzeyinde konumlanan Balşalar ve merkezinde konumlanan Topyalardır. İki aile arasında yaşanan mücadele sebebiyle Karlo Topya'nın Osmanlılardan yardım istemesi üzerine, Savra'da meydana gelen savaşta Balşalar yenilmiş ve böylelikle Manastır ve Pirlepe Türklerin eline geçmiştir (Bartl, 1998: 20).

1402 yılında Ankara Savaşı'ndan Osmanlı ordusunun mağlup çıkması, Anadolu'da olduğu gibi Balkanlar'da da siyasi birliğin bozulmasına neden olmuş, sonuç olarak bölgede Bizans, Sırp, Eflak ve Arnavut beyleri yeniden bağımsızlıklarını ilan etmiştir (İnalçık, 2007: 24). II. Murad'ın tahta geçmesiyle hızlı bir şekilde toparlanan Osmanlı Devleti, Balkanlar'daki fetihlerine devam etmiş, I. Mehmed döneminde 1417 yılında Avlonya ve Berat'ın ele geçirilmesinin ardından, II. Murad döneminde 1430'da Yanya, 1449'da da Arta alınmış ve sonuç olarak, Osmanlı Devleti kısa sürede Arnavutluk'un kuzey kesiminde hâkimiyet sağlamıştır (Bartl, 1998: 21). Yine II. Murad döneminde, Arnavut feodal beylerini bir araya toplayarak ayaklanma başlatan İskender Bey'in isyanı, II. Mehmed tarafından bastırılmış (İnalçık, 2009: 114), 1478'de Akçahisar, Drivasto, Leş ve Jabyak'ın; 1479'da İşkodra ve 1501'de ise Draç'ın ele geçirilmesiyle Arnavutluk'un fethi büyük ölçüde tamamlanmıştır. Bölgedeki tam hâkimiyet ise ancak 1571'de Bar (Antivari) ve Ülgün'ün alınmasıyla sağlanmıştır (Bilge, 1991: 386).

Arnavutluk'taki mevcut durum 18. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. 1757 yılında Buşatlı ailesi elde ettiği imtiyazlar sayesinde güçlenerek, İşkodra ve çevresinde neredeyse bağımsız bir yapı kazanmıştır. Osmanlı Devleti'nin müdahalelerine rağmen bunun önüne geçilememiş, ancak 1832 yılında Buşatlı ailesinin son üyesi olan Mustafa Paşa'nın kurduğu çetenin dağıtılmasının ardından bölgede Osmanlı hâkimiyeti sağlanmıştır (Eyicil, 2015: 2981-2985).

İşkodra Paşalığı'nın güçten düşmeye başlamasının ardından, Yanya şehri etrafında 1788 yılında Tepedelenli Ali Paşa tarafından güney Arnavutluk bölgesini de içine alacak şekilde, yeni bir paşalık kurulmuştur (Bozbora, 1997: 124). Kısa sürede güçlenen Yanya Paşalığı, Osmanlı Devleti ile ters düşmesi ve II. Mahmud'un yerel yöneticileri ortadan kaldırarak merkezi otoriteyi tekrardan sağlama siyaseti neticesinde, Ali Paşa'nın rütbelerinin alınıp fermanlı ilan edilmesinin ardından öldürülmesiyle son bulmuştur (Römeran, 1939: 273-274; Beydilli, 2011: 478)

Arnavutların Osmanlı İmparatorluğu'na bağlılıklarının, bölgedeki milliyetçilik faaliyetlerinin ortaya çıkmasında geciktirici bir unsur olduğu yönünde genel bir kanaat bulunmaktadır. Tarihçiler Arnavutluk'ta milliyetçilik akımının gelişimi konusunda üç tarih üzerinde durmaktadırlar: 1878, 1905, 1912-13. 1878 "Prizren Birliği"nin kuruluş yılıdır. Bu birlik, Arnavut milliyetçiliğinin ilk kamusal tezahürü olarak kabul edilmektedir. Komünist tarih yazımında ise Rus devriminin ve ilk Arnavut milliyetçi çetesinin kuruluş yılı olan 1905 tarihi önem kazanmaktadır. Ancak araştırmaların büyük bir kısmı, 1912-13 yıllarını Arnavut milliyetçiliğinin yükseldiği dönem olarak kabul etmektedir. Bu yıllarda İsmail Kemal Bey Vlora tarafından Arnavutluk'un bağımsızlığı ilan edilmiştir (Clayer, 2013: 2).

Ergiri, Arnavutluk'un 12 ilinden biri olup Arnavutluk'un güneyinde yer almaktadır. Batısında Avlonya, güneyinde Yanya, doğusunda Görice ve kuzeyinde ise Berat ile Fier illeri bulunmaktadır. İl, Ergiri merkez olmak üzere Tepedelen ve Premedi ile birlikte üç belediyeye ayrılmıştır (Harita 1).

Kentin ilk olarak ne zaman kurulduğu bilinmemekle birlikte, 11. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden El-İdrisi ve Kedreni'nin, buradan Drinopol ismiyle söz etmesi, 14. yüzyılın ikinci yarısında bölgedeki olayları aktaran Yanya Kroniği'nin ise Drinopolis ve Gjirokastra diye iki ayrı merkezin adını anması, kentin en erken 12. yüzyılda kurulmuş olabileceğini düşündürmektedir (Karaiskaj, 2017: 171). Ergiri 1425 yılında Osmanlı denetimine girmiştir (Ahmed Müfid, 1324: 10). 1430'da Ergiri ve civarında yaşayan Arnavutlar, Osmanlılara karşı isyan ederek kaleyi ele geçirmişler, yine kale aynı yıl içerisinde geri alınmış (Ahmed Müfid, 1324: 11) ve 1431 yılında Arvanid sancağı kurularak Ergiri merkez yapılmıştır. 19. yüzyılda ise Yanya vilayetinin bir parçasını teşkil eden Ergiri sancağının merkezi haline gelmiştir (Kiel, 1995: 298). Arnavutluk'un geri kalanı gibi Ergiri de 1912 yılına kadar Osmanlı denetiminde kalmıştır.

2. Ergiri'deki Tekkeler

Yapılan literatür ve arşiv taraması sonucunda, Ergiri ili sınırları içerisinde 43 tekkenin bulunduğu ancak bunlardan sadece bir tanesinin günümüze asli şekliyle ulaştığı anlaşılmıştır.

2.1. Asli Halinde Günümüze Ulaşan Tekkeler

2.1.1. Koştan Köyü Tekkesi

Ergiri'ye bağlı Koştan (Koshtan) köyünde yer alan bu tekke, iki katlı bir şekilde inşa edilmiş olup, doğu-batı ve kuzey-güney yönlü uzanan iki bloğun birleştirilmesiyle meydana getirilmiştir. "T" biçimli bir kütle arz eden tekke binası, üç koldan oluşan bir düzenlemeye sahiptir. Kuzey-güney yönlü uzanan blok yaklaşık 5 x 16.25 m., doğu-batı yönlü uzanan blok ise 5 x 9,95 m. ebatlarındadır (Çizim 1).

Tekkenin girişi batı cephesinin ortasına konumlandırılmıştır. (Fotoğraf 1). Girişin önünde yer alan birim, üç yönden yarım daire kemerlerle dışarı açılan, iki katlı bir yapıya sahiptir. Birimin üst katının ayakları ve kubbesi 2009 yılında eklenmiştir (IMK arşivi, 17 numaralı dosya).

Yapının zemin katına, yarım daire kemerli bir açıklıktan girilerek bir koridora ulaşılmaktadır. Koridorun etrafında ise üç oda bulunmaktadır. Bu odalardan ikisi, konaklamak için kullanılmışken biri de mutfak olarak değerlendirilmiştir.

Tekkenin üst katına, girişin önündeki birimin kuzeyinde yer alan on basamaklı merdivenle ulaşılmaktadır. Üst katın girişi de yarım daire kemerli bir açıklıktan sağlanmaktadır. Tek parça taştan oyularak meydana getirilmiş olan kemerin alınlık kısmı iki satıra ayrılmıştır: İlk satırda "Shkolla Villa de." ikinci satırda ise "Koshtan" (Koştan Köyü Okulu) yazmaktadır (Fotoğraf 2). Üst katta yer alan oturma odası, post odası ve meydan gibi mekânlar ortadaki koridora bağlanmaktadır (Arazi çalışması sırasında yapının içine girilememiştir. Tekkenin iç düzenine dair bilgiler IMK arşivinde bulunan 21 numaralı dosyadan alınarak aktarılmıştır).

Yapının üzeri dıştan kırma çatıyla örtülmüştür. Çatı, ahşap iskelet üzerine dizilmiş taş plakalarla kapatılmıştır. İçerden ise üst örtü düz tavan şeklindedir.

Binanın duvarları kireç taşlarıyla örülmüş, bu taşlar da kireç harcıyla tutturulmuştur. Dışarıdan sıvasız, yalın bir şekilde bırakılan duvarlar, içeriden sıvanmış ve yeşile boyanmıştır.

Bezeme açısından oldukça sade olan yapıda, tüm süsleme unsurları giriş cephesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Girişin önündeki birimin batı cephesine yerleştirilmiş kemerinin köşeliklerine ve kemer ayaklarının iç yüzüne, tek ya da sıralı baklava dilimleri, ay yıldız motifi, kare, sekizgen, kare içine sekizgen ve altı yapraklı çiçek gibi motifler işlenmiştir (Fotoğraf 3, 4, 5). Üst kata girişi sağlayan açıklığın yarım daire şekilli kemerinin alınlık kısmında ise aplike süs öğeleri yer almaktadır. İki yanda ikiyeşer olmak üzere toplamda dört servi motifi, en tepede ise sırt sırta vermiş iki "S" kıvrımının üstüne yerleştirilmiş deniz kabuğu motifinden oluşan bir kompozisyon bulunmaktadır (Foto. 2).

Tekkeye ait herhangi bir kitabe bulunmadığından kesin inşa tarihi de bilinmemektedir. Kaynaklardan edinilen verilere göre, Tepedelenli Ali Paşa'nın

yardımla Şemimi Baba Görice'nin Melçan köyünde, Elbasan'da ve Tepedelen'in Koştan köyünde üç tekke yaptırmıştır. Koştan'daki tekke, Şemimi Baba'nın müridi olan Sadık Baba tarafından açılmış ve yine Sadık Baba buraya postnişin olarak tayin edilmiştir. Tekkede Sadık Baba'dan sonra sırasıyla, Muharrem Baba, Baba Kaso, Baba Ahmed ve Baba Şevket Koştani posta oturmuşlardır (İzeti, 2014: 296-297)

Yapının batı duvarı üzerindeki Latin harfli mermer kitabede, tekkenin 15 Ekim 1908 tarihinde Baba Ahmet Resuli (Baba Ahmet Koştani) tarafından, Tepedelen bölgesi için bir Arnavut ilkokuluna çevrildiği yazmaktadır (Fotoğraf 7). Üst kat girişinin alınlık kısmındaki yazıt da bu dönemde eklenmiş olmalıdır.

2.2. Yenilenerek Günümüze Ulaşan Tekkeler

Ergiri ili sınırları dâhilinde Koştan Tekkesi dışında 7 tekkenin yıkılarak yeniden inşa edildiği gözlenmiştir.

2.2.1. Hormova Köyü, Ali Hormova Tekkesi

Tepedelen'e bağlı Hormova köyünde yer alan Ali Hormova Tekkesi, avlusu içerisinde bir cami ve iki türbe barındırmaktadır. Tekkenin kesin inşa tarihi bilinmemekle birlikte, post odasında yer alan silsileden hareketle tekkenin ilk şeyhi Mehmet'in 1798-1820 yılları arasında posta oturduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tekkenin de 18. yüzyılın sonlarına doğru kurulduğu düşünülmektedir. Tekkenin ne zaman ve ne sebeple yıkıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Enver Hoca yönetimindeki Komünizmin etkin olduğu dönemde yıkıldığı tahmin edilmektedir. Zira 1994 yılından beri tekkenin şeyhliğini yürüten Şeyh Hüseyin Ali Hormova'nın tekkeye ait 1947-55 yılları arasındaki (Komünist rejim öncesi) asli durumunu gösteren çizim, tekkenin şimdiki halinden farklılıklar arz etmektedir. Çizimde büyük makam, küçük makam, cami, tekke ve şeyhin yaşadığı ev görülebilmektedir (Fotoğraf 8). Günümüzde ise şeyh, çizimde tekke olarak gösterilen yerde yeni inşa ettirdiği ev içerisinde yaşamakta ve bu evin bir odasını ayin mekânı olarak kullanmaktadır (Fotoğraf 9).

Evin dışında kalan cami ise yakın zamana kadar harap durumdaydı (Fotoğraf 10). Caminin batı duvarı üzerinde yer alan Arnavutça kitabesinden, ilk olarak 1872 yılında Vangjel Zhapa Labove tarafından inşa ettirildiği, 2018 yılında ise Şeyh Hüseyin Ali Hormova tarafından büyük oranda yenilenerek şimdiki haline getirildiği anlaşılmaktadır (Fotoğraf 11). Caminin inşa tarihi olarak verilen 1872 yılı, girişin iki yanına yerleştirilmiş orijinal kapı sövelerinden güneydekinin üzerine kabartma olarak işlenmiştir. Bu tarihin altında saksıdan çıkan bir servi ağacının üzerine konmuş bir güvercin, bunun altında ise ters duran bir hilal motifi yer almaktadır. Kapının kuzeydeki sövesinde ise en üstte penç, altına ise ağızları açık bir şekilde karşılıklı duran stilize edilmiş iki aslan motifi işlenmiştir (Fotoğraf 12).

Eski caminin temelleri üzerine yeniden inşa edilen şimdiki cami yaklaşık 10 x 7 m. ölçülerinde olup, doğu-batı yönünde uzanmaktadır. İki katlı olarak inşa edilen

yapının alt katı boş bırakılmış, üst katı ise mescit olarak değerlendirilmiştir. Mescit kısmında yer alan mihrap, güney duvarının ortasına yerleştirilmiş olup, etrafını dolanan silme kuşaklarıyla vurgulanmıştır. Caminin güneybatı köşesinde yer alan minaresi, bilinen minarelerden farklı bir kurguya sahiptir. Eski fotoğraflarından, zeminden şerefe altına kadar orijinal formuyla ulaştığı anlaşılan minarenin, doğuya bakan iki girişi bulunmaktadır. Girişlerinin birisi zemin kotunda, diğeri ise bunun hemen üzerindedir. Cami ve minarede moloz taş malzeme kullanılmış, bağlayıcı olarak ise beton harç tercih edilmiştir. Yapının duvarları sıvasız olarak bırakılmış, sadece mescit kısmının duvarları içerden sıvanarak boyanmıştır.

Tekkenin avlusunda yer alan türbeler de yenilenmiş olup, küçük olanı altıgen planlıdır. Bu türbenin içerisinde iki sanduka yer almaktadır. Sandukaların üzerine yerleştirilmiş küçük bilgilendirme kartlarından birinde “Zafer Hormova (Sheh Xhaverr Hormova) / 1874-1900” diğeri ise “Ali Hormova / 1936-1984” yazmaktadır. Bu yazıtlar tekkenin silsilesiyle karşılaştırıldığında, tekkede şeyhlik yapmış kişileri ve görev sürelerini aktardıkları anlaşılmaktadır. Büyük olan türbe ise on ikigen planlı olup içerisinde üç lahit barındırmaktadır. Lahitlere ait bilgilendirme levhalarına burada yatanların isimleri ve tekkede görev yaptıkları dönemler yazılmıştır. Bu bilgilere göre Şeyh Yusuf Hormova (Sheh Isuf Hormova) 1820-1853, Şeyh Mehmet Hormova (Sheh Mehmet Hormova) 1798-1820 ve Şeyh Melek Hormova (Sheh Meleq Hormova) 1852-1875 yılları arasında tekkede şeyhlik yapmıştır.

İki türbenin üstü de kubbeye örtülmüştür. Oldukça sade bir tasarıma sahip olan türbelerin, yalnızca yarım daire kemerli girişlerinin köşeliklerinde, on iki kollu Bektaşî yıldızları yer almaktadır.

2.2.2. Premedi, Ali Postivan Tekkesi

Ergiri sınırları içinde günümüze ulaşamadığı tespit edilen diğeri bir tekke ise Premedi kasabası dâhilinde yer alan Ali Postivan Tekkesi’dir (Fotoğraf 13). Hasluck’un aktarımlarından yola çıkılarak, tekkenin 19. yüzyılın son on yılı içerisinde inşa edildiği ve türbesinde, Abdullah Baba adlı bir evliyanın gömülü olduğu anlaşılmaktadır (Hasluck, 1995: 52). Enver Hoca döneminde yıkılan tekke 2000 yılında, müstemilatı ise 2004 yılında yeniden inşa edilmeye başlanmıştır. Günümüzde Zal Tekkesi’ne bağlı olan tekkenin babası bulunmamakla birlikte, tekkede Hekuran Nikolari adlı derviş görevli olarak durmaktadır (Er ve Duru, 2009: 325).

2.2.3. Tepedelen, Turan Tekkesi

Yakın zamanda yeniden inşa edilen diğeri bir tekke ise Tepedelen’de yer alan Turan Tekkesi’dir. Baba Ahmet Turani, 19. yüzyılın ikinci yarısında doğmuş, Ergiri’deki Haydariye Tekkesi’nde yıllarca hizmet vermiş, ardından köyü olan Turan’a döndükten sonra burada tekkesini kurmuştur (Baba Rexheb, 2017: 419). Baba Ali öldükten sonra yerine Baba Ahmet getirilmiş, 1910 yılında ise Baba Ahmet Turani dedelik rütbesine yükseltilmiştir. 1914 yılında, tekke Yunanlılar tarafından yakılmış, Baba Ahmet ve

dervişleri kaçarak Avlonya'ya (Vlora) sığınmışlardır. 1920'deki Avlonya savaşından sonra Baba Ahmet, Turan köyüne dönmüş ve Amerika'daki Arnavutların da yardımıyla tekkesini tekrardan inşa ettirmiştir. Baba Ahmet Turani'nin 1928 yılındaki vefatından sonra yerine kimin geçtiği bilinmemektedir (Baba Rexheb, 2017: 419-420). Tekke binası, bundan sonra bilinmeyen bir tarihte yıkılmış ve yakın zamanda betonarme bir şekilde yeniden inşa edilmiştir (Fotoğraf 14). Tekenin hemen yanında yer alan türbe, günümüze orijinal haliyle ulaşabilmiştir. Kitabesinden anlaşıldığı üzere, türbe 22 Aralık 1908 yılında vefat eden Turani Ali Baba için, Ahmet Mehdi Baba tarafından, 28 Mayıs 1912 tarihinde inşa ettirilmiştir. Metnin sonunda yer alan 24 Nisan 1910 tarihi ise inşaata başlandığı zamanı bildiriyor olmalıdır. Türbenin eski fotoğraflarından giriş bölümünün yıkıldığı ve daha sonradan yenilendiği anlaşılmaktadır. On ikigen planlı türbenin içerisinde üç sanduka bulunmaktadır. Ortada Ali Baba Turani, sol tarafında Baba Ahmeti (kitabede adı geçen Ahmed Mehdi Baba olmalı), sağ tarafında ise Derviş Ziko yatmaktadır (Fotoğraf 15, 17). Türbenin üzeri kubbeyle örtülmüştür. Kubbenin göbeğinde, iç içe geçmiş eş merkezli altı daireden oluşan bir bezeme yer almaktadır (Fotoğraf 16). Merkezdeki birinci dairenin içerisine, sarı zemin üzerine yeşil boyalı dokuz kollu yıldız motifi yerleştirilmiştir. İkinci dairede, gri zemin üzerine koyu yeşil renkle ikişerli olarak dört grup oluşturacak şekilde, barok karakterli dallardan çıkan yaprak motifleri yer almaktadır. Bu ikili grupların arasına birer adet daha küçük boyutlu bitkisel bezemeler serpiştirilmiştir. Üçüncü dairenin içi kırmızı renkle boyanmak suretiyle doldurulmuştur. Dördüncü dairenin içindeki sarı üzerine yeşil boyalı barok karakterli kıvrım dallar, bordürün içerisinde tam tur dolaşmaktadır. Beşinci dairenin içi yeşil renge boyanmıştır. Altıncı dairenin içinde, yine daire boyunca dönen sarmaşık motifi yer almaktadır, ancak bu dairenin zemininde fon rengi kullanılmamış, motifler doğrudan kırmızı boya ile zemin üzerine işlenmiştir. Bu dairenin dış konturlarında çividi mavi boya ile yapılmış tığlar bulunur. Tığ uygulaması, yaprakları iki yana açılan bitki motifi ve yarım daire şeklinin birer sıra atlamalı olarak dizilmesiyle meydana getirilmiştir. Kubbe göbeğiyle eteği arasında iki bezeme ögesi daha dikkat çekmektedir. Ancak bu bezemelerin üstü kazınmış olduğundan, net bir şekilde algınamamakta, sadece bezemelerden birinin barok üslubu yansıttığı ve bitkisel karakterli olduğu anlaşılmaktadır; diğeri ise madalyon şeklindedir. Son olarak kubbe, etek seviyesinde yer alan biri kırmızı, biri mavi, iki sıra süsleme şeridiyle sonlanmaktadır. Bu iki şerit de üzeri kazılmak suretiyle oldukça harap duruma getirilmiştir. Ancak dikkatli bir şekilde bakıldığında, kırmızı şeridin üzerinde sarmaşık motifinin yer aldığı görülebilmektedir. Alttaki mavi şerit için ise herhangi bir çözümleme yapmak şimdilik mümkün görünmemektedir.

2.2.4. Fraşer Köyü Tekkesi

Ergiri'ye bağlı Fraşer köyünde yer alan Nasibi Tahir Baba Tekkesi ise Arnavutluk'ta Tahir Skenderasi olarak bilinen derviş tarafından 1815 yılında kurulmuştur (Cuni, 2006: 10). Nasibi Tahir Baba'nın hayatı hakkında en detaylı bilgiler, kendisi de Fraşer köylü olan Şemseddin Sami'nin Kamus'ül Alam adlı eserinin

altıncı cildinde yer almaktadır. Eserde, Nasibi Tahir Dede maddesinin karşısında “... şuaradan ve tarikat-ı Bektaşîye dedeganından olub Arnavudlukda muharrir-i fakirin maskat-ı re’si olan (Fraşer) karyelidir. Bir hayli vakit seyahat ve ziyaret-ı makamat-ı aliye etdikden sonra karye-i mezkureye avdetle bir zaviye tesis etmişdi ki o vakitten gittikçe kesb-i umran iderek, el-yevm büyük bir dergâhtır. 1250 tarihinde irtihal edüb hankahı yanında türbesi ziyaretgahdır.” açıklaması yapılmıştır (Şemseddin Sami, 1317, 4580). Zatin Fraşer karyeli bir Bektaşî dedesi olduğu, adı geçen karyede bir zaviye tesis ettiği ve 1250 yılında (M. 1834/5) vefat edip hankâhı yanındaki türbesine gömüldüğü bu açıklamalardan anlaşılmaktadır. Hasluck ise tekkenin Birinci Dünya Savaşı öncesinde yirmi kadar dervişinin olduğunu, asıl tekkenin Nasibi Tahir Baba’nın türbesiyle beraber 1914 yılında yıkıldığını ve ardından 1923 yılında Amerika’daki Arnavutların yardımıyla yeniden inşa edildiğini aktarmaktadır (Hasluck, 1995: 55-56). 1967’de ülkede Komünist rejimin yükselmesiyle tekke ve türbeler kapatılmış ve köydeki dini faaliyetler de yasaklanmıştır. Komünist rejimin sona ermesinin ardından, 1995 yılında tekke ve türbe onarımından geçirilerek, tekrar açılmış ve faaliyetlerine devam etmiştir (Cuni, 2006: 18). Tekkenin geçirdiği diğer büyük onarım ise 1998-2000 yılları arasında sürdürülmüş ve bu esnada türbeler temelleri üzerine yeniden inşa edilmiştir (Perparim Skënderi, 2001 tarihli restorasyon raporu: 4). Tekkenin orijinal durumuna dair herhangi bir veriye rastlanmamıştır. 2008 yılında geniş ölçekli bir restorasyondan daha geçirilen tekkenin 1, 2 ve 3 numaralı bloklarının tavan, duvar, kapı ve pencereleri yenilenmiştir. Tekke günümüzde beş bloktan oluşmaktadır. Bu bloklar meydan, türbeler, konaklama mekânları ve servis mekânlarını içermektedir (Çizim 2, Fotoğraf 18)

2.2.5. Ergiri, Haydariye Bektaşî Tekkesi

Haydariye Bektaşî Tekkesi ya da Süleyman Baba Tekkesi adıyla anılan diğer bir tarikat yapısı ise Ergiri’nin kuzeyinde yer almaktadır. Tekke, Baba Haydar Plaku tarafından kurulmuştur (İzeti, 2014: 297). Süleyman Baba, Arnavutluk’un bağımsızlık mücadelesi sırasında önemli vazifeler üstlenmiş bir zat ve tekkenin de sevilen dervişlerinden olduğundan, yapı Süleyman Baba Tekkesi olarak da anılmaktadır (Baba Rexheb, 2017: 454). Tekkenin kesin inşa tarihi bilinmemektedir. Önündeki türbelerden birinin kitabesinde 1869/70 tarihi okunmaktadır. Burayı ziyaret etmiş olan Hasluck’un verdiği bilgilere göre ise tekke 1820-1830 yılları arasında inşa edilmiş olmalıdır (Hasluck, 1995: 48). Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde de tekkeyle ilgili kayıtlara rastlanmıştır. 11 Mart 1905 tarihli kayıтта, tekkedeki on nüsha Arnavutça risale ve yitmi yedi cilt kitabın incelendiğinden, içeriklerinin hurafelerle dolu olduğundan ve Arnavutça kitapların ise Arnavutluk’un bağımsızlığına dair propaganda içeriği taşıdığından bahsedilmektedir (Maden, 2018: 153). 27 Mayıs 1909 tarihli diğer bir belgede ise tekkenin postnişininin vefatı üzerine, usulsüzce toplanarak, Yanya’ya gönderilen paranın 500 lirasının hastane sandıklarına aktarıldığından, kalan 500 lirasının ise dergâh vekilleri ile varislerine iade edildiğinden bahsedilmektedir (DH. MKT. 2838/84). Tekke, 1914 yılındaki Yunan işgali sırasında yağmalanarak

yakılmış, ardından onararak işlevine kavuşturulmuş ve 1924 yılında ise İkinci Arnavut Bektaşî Kongresi'ne ev sahipliği yapmıştır. Daha sonra 1946-47 yıllarında, İkinci Dünya Savaşı sırasında, burası hastane olarak kullanılmıştır (IMK Arşivi 4060 numaralı dosya). Kiel, 1983 yılında tekkeyi ziyaret ettiği zaman burasının ordu cephaneliği olarak kullanıldığını, dolayısıyla detaylı bir inceleme yapamadığını aktarmaktadır (Kiel, 1990: 143-144). 2002 yılında hazırlanan onarım raporunda ise binanın yapılan eklemeler ve değişiklikler neticesinde asli halini yitirdiği ve çatısının %50-60 oranında çökmüş olduğu belirtilmiştir (IMK arşivi 4060 numaralı dosya) (Fotoğraf 19). Günümüzde eski tekke binası tamamen yıkılarak, hemen yanı başına yenisi inşa edilmektedir (Fotoğraf 20).

Tekkenin yanı başında 5 türbe bulunmaktadır (Fotoğraf 21). Burayı 1983 yılında ziyaret etmiş olan Kiel'in verdiği bilgilere göre bu türbelerin hepsinin küçük birer kitabesi bulunmakta ve hepsi de 19. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmekteydi. Bu türbelerden sadece birinin orijinal kitabesi günümüze kadar gelebilmiştir. Kitabede, biri H. 1286 (M. 1869/70) ve diğeri H. 1288 (M.1871/2) olmak üzere iki tarih okunabilmektedir. Bu tarihlerden biri burada yatanın vefat ettiği yıla, diğeri ise türbenin inşa edildiği yıla işaret ediyor olmalıdır. Kitabe metni çözümlenememiştir.

1 numaralı türbe, altıgen planlı olup günümüze yarısı yıkılmış bir şekilde ulaşmıştır. Türbenin beden duvarlarına taş üzerine kazınmış penç, zikzak, servi, yaprak, ibrik, karşılıklı duran güvercin motifleri düzensiz olarak yerleştirilmiştir. 2 numaralı türbe, sekizgen planlıdır ve girişinin üzerinde yarım daire şekilli bir kitabesi bulunmaktadır. 3 numaralı türbe, yine sekizgen planlı olup, temel seviyesine kadar yıkılmış durumdadır. Altıgen planlı olan 4 numaralı türbe, asli haliyle korunmuş hatta kubbe göbeğindeki işinsal bezemeler ve etekteki yazı ve zikzak kuşağı yıpranmış olsa da günümüze ulaşmıştır. Yedigen planlı 5 numaralı türbenin ise yakın zamanda yenilendiği anlaşılmaktadır. Türbenin yarım daire kemerli girişinin üzerinde boş bir kitabelik bulunmaktadır.

2.2.6. Ergiri, Zal Tekkesi

Yakın zamanda yenilendiği tespit edilen diğer bir tekke ise Ergiri'nin güneyinde yer alan Zal Tekkesi'dir. Tekke taşlık bir alanda kurulmuş olması sebebiyle "zal" adını almıştır (Er ve Duru: 2009: 321). Tekke 1780 yılında Seyyid Muhammed Asım Baba tarafından kurulmuştur. Asım Baba, peygamber soyundan geldiği için "seyyid" unvanını taşımaktadır. Aslında İstanbul Üsküdar doğumlu olan ve Bandırmaltzade soyundan gelen Haşim Baba'nın oğludur. Dimetokalı (Bulgaristan) Kara Ali Dede döneminde, Nevşehir'deki Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ni ziyaret etmiştir. Bu ziyareti sırasında Bektaşilikten etkilenerek, burada eğitim aldıktan sonra 1778 yılında Arnavutluk'a gönderilmiştir. Bektaşiliği yaymak için Ergiri'ye gelen Asım Baba, başlarda yerel halk tarafından kabul görmemiş, ancak iki yıl sonra kendi tekkesini kurabilmiştir. Bu bakımdan Asım Baba'nın kurduğu tekke, Arnavutluk'ta kurulan ilk Bektaşî tekkesidir. Daha öncesinde de Arnavutluk'u bazı Bektaşî babaları ziyaret

etmişler ancak bunlar halktan gerekli desteği alıp tekke kuramamışlardır. Asım Baba, 1796 yılında ölünceye kadar tekkeye hizmet etmiş ve Bektaşiliği yaymaya çalışmıştır. Öldükten sonra tekkenin önündeki türbeye gömülmüştür (Baba Rexheb, 1970: 288-291).

Asım Baba öldükten sonra yerine doğrudan Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nden Hasan Baba Turku atanmıştır. Hasan Baba tekkeye 1796-1798 yılları arasında iki yıl kadar hizmet verdikten sonra Ergirili (Gjirokasralı) Süleyman Baba posta geçirilmiştir. Süleyman Baba da 8 yıl tekkeye hizmet vermiş, 1806'da vefatı üzerine yine Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nden Baba Ali Gega (Baba Ali Plaku) posta getirilmiştir. Baba Ali Gega, Arnavutluk'un zengin ailelerinden olan Gega soyundan gelmektedir. 24 yıl tekke hizmet ettikten sonra 1830 yılında vefat eden Baba'nın yerine Hacı Yahya Baba geçmiş, o da 6 yıl kadar burada kaldıktan sonra Akçahisar'a yerleşmiş ve orada bir tekke kurarak hayatına devam etmiştir. Daha sonra tekkenin postuna İbrahim Baba Turku getirilmiştir. 1836-1845 yılları arasında, 9 yıl postta kalan İbrahim Baba da vefat edince Baba Ali Plaku'nun yanına gömülmüş ve yerine o sırada Elbasan'da görev yapmakta olan Duhanji sülalesinden Baba Hüseyin posta geçmiştir. Baba Hüseyin 16 yıl burada durduktan sonra Elbasan'a dönmüş, Hüseyin Baba'nın yerine ise 1861 yılında Ali Haqi gelmiştir. 46 yıl görevde kalan Ali Haqi'den sonra Selim Ruhi Baba Elbasani 37 yıl posta oturmuş ve ardından 1944 yılında vefat etmiştir (Baba Rexheb, 1970: 288-291). Bu süre zarfında, 1912 yılında ülkenin bağımsızlığını kazanmasının ardından, tekke Yunanlılar tarafından yağmalanmış ve üç yıl süreyle askeri üs olarak kullanılmıştır. Yunanlılar bölgeden çekildikten sonra tekke halkın ve Amerika'daki Bektaşilerin yardımıyla yeniden onarılmıştır. Selim Ruhi Baba'nın ölümünden sonra Baba Recep yerine geçmiş ancak kısa süre sonra Komünistler tarafından Amerika'ya kaçmak zorunda bırakılmıştır. 1946'da Baba Recep'in yerini Ali Tomori Baba almıştır. Ali Tomori Baba da bir yılın ardından casuslukla suçlanarak idam edilmiş ve bu tarihten sonra babasız kalan tekke, 1967 yılında tamamen kapatılmıştır. Komünist devrimin ardından, tımarhane olarak kullanılan binanın tekke işlevine tekrar ne zaman kavuşturulduğu bilinmemektedir. 2008 yılında çıkan yangın sonucu büyük hasar gören tekke binaları, 2009 yılında muhiplerin yaptıkları yardımlarla yeniden inşa edilmiştir (Er ve Duru, 2009: 321). Bu yeniden inşa sırasında eski yapılar ortadan kaldırılmış ve yeni bloklar tamamen betonarmeden yapılmıştır.

Her ne kadar tekke 2009 yılında yenilenmiş olsa da IMK arşivlerinden, tekkenin 1961 yılındaki asli halini gösteren plan ve cephe çizimlerine ulaşılabilmektedir. Bu çizimlerden tekkenin yerleşim planının korunduğu ancak bazı blokların tek yerine iki katlı olarak inşa edildiği, cephe ve plan düzenlerinin değiştirildiği anlaşılmaktadır.

Tekke 6 bloktan meydana gelmekteydi (Çizim 3). 1 numaralı blokta giriş ve girişin iki yanına konumlandırılmış türbeler yer almaktadır (Çizim 4, Fotoğraf 22). Girişin güneyinde Baba İbrahim Turku Türbesi bulunmaktadır. Baba İbrahim Turku

(Turku lakabı Türk asıllı olduğunu ifade eder) 1836-1845 yılları arasında tekkede görev yapmıştır. Türbenin güneyinde Baba Hoto Hatika'ya ait başka bir türbe daha vardır. Bu türbe eski çizimlerde bulunmamakla birlikte aradaki malzeme farkından, İbrahim Turku Türbesi'ne sonradan eklendiği anlaşılmaktadır. İki türbenin girişi de ortadaki bir dağılım mekânından sağlanmıştır. Baba İbrahim Turku Türbesi'nin ölçüleri dışarıdan 5,40 x 4,38 m., içten ise 3,84 x 2,88 m.dir. Türbenin ortasında doğu-batı yönlü uzanan bir sanduka yer almaktadır.

Tekke girişinin kuzeyinde ise Baba Ali Plaku'ya ait türbe bulunmaktadır. Dikdörtgen planlı türbe, dıştan dışa 5,30 x 4,30 m., içten içe ise 3,90 x 2,90 m. ölçülerindedir. Bu türbenin de kuzeyinde Baba Zenel Gjoski ile Baba Muharrem Mahmutaj'ın yattığı diğer bir türbe yer almaktadır. Hem malzeme farkından hem de eski çizimlerden bu ikinci türbenin sonradan eklendiği anlaşılmaktadır. İki türbenin de girişi ortadaki dağılım mekânından sağlanmaktadır. Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere, giriş açıklığının iki yanında ikişer türbe bulunmakta ancak bunların sadece Baba İbrahim Turku ile Baba Ali Plaku'ya ait olanları orijinal plan şemasında yer almaktadır. Uçlarda yer alan diğer türbeler ise sonradan eklenmiştir. Orijinal olan iki türbe de dikdörtgen plan şemaları, kubbeli üst örtüleri, saçak seviyesinde yer alan iki sıra testere dişi silmeleriyle birbirine benzemektedir. Türbelerin birinde yatan Baba Ali Plaku, 1806-1830 yılları arasında postta oturmuş, 24 yıl boyunca babalık görevini sürdürmüştür. Daha sonra yerine geçen Baba İbrahim Turku ise 1836-1845 yılları arasında, 9 yıl görevde kalmış ve vefat edince Baba Ali Plaku'nun yanına gömülmüştür. Kaynaklardan edinilen bilgiye göre Baba Ali Plaku ile Baba İbrahim'in türbesi Ali Plaku'nun muhibbi ve Ergiri'nin zenginlerinden olan İbrahim Sinua tarafından inşa ettirilmiştir (Baba Rexheb, 1970: 291). Girişin iki yanındaki türbelerin de mimari açıdan benzerlikleri ve aralarındaki organik bağ düşünülecek olursa iki türbenin de aynı zamanda inşa ettirilmiş olabileceği söylenebilir. Baba İbrahim Turku'nun 1845 yılında öldüğü düşünülünce iki türbenin de bu tarihten sonra yaklaşık olarak 1845-1850 yılları arasında inşa edilmiş olması gerekmektedir.

Tekkenin 2 numaralı bloğu hizmet binası olarak değerlendirilmiş olmalıdır. Burası 1961 tarihli çizimde belirtilmiş olmakla birlikte, bu bloğun aslı durumuna dair herhangi bir veriye ulaşılamamıştır. Blok, günümüzde iki katlı olup dikdörtgen bir alanı kaplamaktadır. 3 numaralı blok da orijinalde iki katlı olarak inşa edilmiştir. Alt katta 5, üst katta ise 4 oda bulunmaktadır. Bu mekânların işlevi kesin olarak bilinmemektedir (Çizim 5). 4 numaralı blok, tek katlı olarak inşa edilmiş olup kuzey-güney yönünde uzanan dikdörtgen bir alanı kaplamaktadır. Blok dâhilinde yer alan 6 mekândan yalnızca güneyde yer alan 1 numaralı mekânın tuvalet olarak işlevlendirilmiş olabileceği tahmin edilmektedir (Çizim 6, 7). 5 numaralı blok ise tekke kompleksinin merkezine konumlandırılmış olup iki katlı olarak inşa edilmiştir. Alt kat kuzey-güney doğrultusunda yan yana dizilmiş, birbirleriyle bağlantısı olmayan ve giriş-çıkışları dışarıdan sağlanan dört farklı bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden güneyden ikinci kısımda, üst kata çıkışı sağlayan merdivenler bulunmaktadır. Bloğun üst katı 8 mekândan oluşmaktadır. Bunlardan 6 numarayla gösterilen mekânın, güney duvarı

üzerinde yer alan yarım daire kesitli mihrabından meydan olarak değerlendirilmiş olabileceği düşünülmektedir. (Çizim 8, 9).

Son olarak, tekke kompleksi bünyesinde yer alan 6 numaralı blok ise birbirine bitişik şekilde inşa edilmiş üç türbeden oluşmaktadır (Çizim 10). Bu türbelerde, tekkede posta oturmuş Asım Baba, Baba Ali Elbasani ve Baba Selimi yatmaktadır. Asım Baba 1780-1796, Baba Ali Elbasani (Hacı Ali Haqi, Baba Elbasani) 1861-1907 ve Baba Selimi ise 1907-1944 yılları arasında tekkede şeyhlik yapmışlardır. Kaynaklarda, Asım Baba Türbesi'nin ön cephesinde iki büyük kitabe bulunduğu bahsedilmektedir. Türbe penceresinin üstünde yer aldığı söylenen kitabede, Asım Baba'nın öldüğü tarih olan H. 1209 (M. 1796) yılı ebeced hesabıyla not düşülmüş, türbe girişinin yanındaki diğer kitabede ise Asım Baba'dan İmam Musa Kazım'a kadar uzanan silsilesi kaydedilmiştir (Baba Rexheb, 1970: 228). Günümüzde bu kitabelere dair herhangi bir ize rastlanmamıştır.

Son yapılan onarımda kesme taş malzemeyle yenilendikleri anlaşılan üç türbe de günümüzde dışarıdan sekizgen, içeriden ise dairesel plan şeması arz etmektedirler. Türbelerin girişleri, önlerinde yer alan betonarmeden inşa edilmiş ortak bir koridora açılmaktadır (Fotoğraf 23).

2.2.7. Melan Köyü Tekkesi

Tekke, Nepravishtë ile Vllaho Goranxi köyleri arasındaki Melan köyü sınırları içerisinde yer almaktadır (Fotoğraf 24). Kesin kuruluş tarihi bilinmemekle birlikte, bu konuda birbirine yakın iki görüş bulunmaktadır. Hasluck, burayı ziyareti sırasında (yaklaşık 1915 yılı) tekkenin 60 yıl önce yani yaklaşık 1850-1860 yılları arasında kurulduğunu bildirmektedir (Hasluck, 1995: 49). Bu konuda daha ayrıntılı bilgiler veren Baba Rexheb, 1870 yılında Ali Baba (Ali Hoqi: Mezarı Ergiri'de Zal Tekkesi türbesinde yer almaktadır) tarafından Melan'da bir tekke inşa ettirildiğini aktarmaktadır. Tekkenin inşa sürecinde bir takım maddi zorluklarla karşılaşmış, bu sebeple Baba Ali Plaku'nun muhibbi olan Ergirili tacir Malo Mikon'dan 40 lira borç alınmıştır. Metnin devamında ise Ali Hoqi'nin daha sonra Ergiri'ye döndüğü ve Zal Tekkesi'nin başına geçtiği belirtilmektedir. Melan'daki tekkeye ise Seyfullah Melani atanmıştır (Baba Rexheb, 1970: 300). Bu veriler dâhilinde inşa edilen tekkenin bugünkünden farklı olduğu düşünülmektedir. Günümüzde Melan'daki tekke yaklaşık 20 x 15 m. ebadında bir alanı kaplamakla birlikte, iki katlı olarak inşa edilmiştir. Oysa aktarımda, bu tekkenin ilk inşa edileceği sırada 40 lira borç alındığı ve yapının böylelikle inşa edilebildiği söylenmektedir. Bu da bizlerde ilk yapının daha küçük ebatlı olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Clayer'ın Arnavutluk'taki tekkeler hakkında yapmış olduğu kısa fişleme kanımızı destekler niteliktedir. 1944 yılına ait bilgilerde tekke için "küçük tekke" ibaresi kullanılmışken, 1958 yılında tekke için "bir servi ormanıya çevrili heybetli bina" tanımlaması yapılmaktadır (Clayer, 1990: 360). Bölgede başka tekke olmadığı bilindiğine göre bahsi geçen bu tekkenin, 1944-1958 yılları arasında değişikliğe uğrayarak şimdiki formuna getirildiği söylenebilir.

İkinci Balkan Savaşı'nda Yunan işgali sırasında tekkedeki dervişler kovulmuş, ardından 1920 yılında, tekke Vloralı Kamil Baba tarafından sahiplenilmiş ancak Komünist rejimin etkin olmasından sonra Vloralı Kamil Baba da vefat etmiştir (Clayer, 1990: 361). Komünist dönemde tekke askeri tesis olarak kullanılmıştır (Er ve Durdu: 2009: 322). Komünizmin ardından ise 1988 ve 1989 yıllarında geniş çaplı onarımlardan geçmiştir (IMK Arşivi 2143 numaralı dosya).

Tekkenin mevcut binası 20 x 15 m. ebatlarında iki katlı bir şekilde inşa edilmiştir (Fotoğraf 24). Zemin katta 8 mekân bulunmaktadır (Çizim 11). Bunlardan 1 ve 2 numaralı dağılım mekânı olarak değerlendirilmiştir. 8 numaralı mekân ise tekkenin meydanı olup dıştan dışa 18 x 7,5 m. ebadındadır. Üstü kubbeyle örtülü olan meydan iki kat boyunca yükselmektedir. Bu mekânın etrafındaki arazi müsait olmasına rağmen, ana kütleyle açılı bir şekilde birleştirilmiş olmasından dolayı sonradan eklendiği düşünülmektedir. Yapının üst katında 5 mekân daha bulunmaktadır. Bunlardan 9 numarayla işaretlenmiş olanı, dışarıya üç yönden pencerelerle açılan bir terastır (Çizim 12). Diğer odaların işlevi hakkında herhangi bir veri elde edilememiştir. Tekke tamamen kireç taşından inşa edilmiş olup, dış duvarları sıvasız bırakılmış, iç duvarları ise sıvanarak yeşile boyanmıştır.

Tekkenin avlusunda bir de türbe bulunmaktadır (Fotoğraf 25). Dışardan on ikigen planlı olan türbe içerden dairesel bir plan arz etmekte olup betonarmeden yakın zamanda inşa edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Girişinin önüne yine betonarmeden yapılmış baldaken tarzında bir sundurma eklenmiştir. Türbede kimin yattığına dair herhangi bir veriye ulaşılamamıştır.

3. Değerlendirme

Ergiri sınırları dâhilinde sadece 1810 yılında Sadık Baba tarafından kurulmuş olan Koştan Tekkesi'nin orijinal şekliyle günümüze kadar ulaşabildiği tespit edilmiştir. Bunun dışında 7 tekkenin yıkılarak yeniden inşa edildiği anlaşılmıştır. Fraşer Tekkesi ve Haydariye Bektaşî Tekkesi, 1914 yılında, I. Dünya Savaşı sırasında bölgeyi işgal eden Yunanlılar tarafından yıkılmıştır. Melani Tekkesi 1944-58 yılları arasında yeniden inşa edilmiştir. Yeni binanın inşa sebebi bilinmemektedir. Ali Hormova Tekkesi, 1947-55 yılına kadar asli halini korumuş, muhtemelen Komünizm döneminde yıkılarak günümüzdeki halini almıştır. Ali Postivan ve Turan Tekkesi de Ali Hormova Tekkesi ile aynı kaderi paylaşmıştır. Zal Tekkesi ise 2008 yılında geçirdiği yangının ardından günümüzdeki haliyle inşa edilmiştir.

Yukarıda kısaca bahsedilen tekkeler dışında, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden Ergiri ili sınırları dâhilinde inşa edilmiş 35 tekke daha tespit edilebilmiştir. Böylelikle bölgede toplam 43 tekkenin inşa edildiği görülmektedir.

Parakende Cihad Defteri'ndeki kayıttan, Ergiri'deki en erken tarihli tekke olan Ali Cennet Zaviyesi'nin merkezde yer aldığı ve Gülşeni Tarikatı'na hizmet ettiği anlaşılmaktadır (Ayverdi, 2000: 411). Zaviye hakkındaki kayıt M. 1674/5 yılına

aittir. Diğer bir erken tarihli tekke ise 1670 yılına ait kaydı bulunan Ergiri'deki Halveti Tekkesi'dir. Bunlar dışında tespit edilen 6 tekkenin kayıtları 18. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Geriye kalan tekkelere ait kayıtlar ise büyük oranda 19. yüzyılın ikinci yarısına aittir. Büyük çoğunluğu oluşturan bu tekkelerin, Bektaşî tarikatlarına hizmet ettikleri anlaşılmaktadır.

Bu dönemde yani 19. yüzyılın ikinci yarısında Bektaşîliğin bölgedeki hızlı yükselişinin ardında, Yanya Valisi Tepedelenli Ali Paşa'nın izlediği politikalar yatmaktadır. Ali Paşa, Arnavutluk'un diğer bir güçlü ailesi olan Buşatlılarla mücadelesi sırasında, Bektaşîleri bu aileye karşı casus olarak kullanmakta ve onları desteklemekteydi. Buna karşılık Buşatlı Mustafa Paşa ise kendi bölgesindeki yani İşkodra ve çevresindeki Bektaşîleri Ali Paşa'nın hesabına çalıştırdıkları için sürdürmüştür (İzeti, 2014: 295). Gerek seyyahların anlatımından gerekse basılı kaynaklardan, doğrudan Ali Paşa'nın teşvikiyle açılan Bektaşî tekkelerinin bir kısmı tespit edilebilmektedir. Ali Paşa'nın yardımıyla Şemimi Baba Görice'nin Melçan köyünde, Elbasan'da ve Tepedelen'in Koştan köyünde üç tekke açmıştır (İzeti, 2014: 296). Bunun yanında Leake'nin aktarımlarına göre Ali Paşa, Aydınli (Leake, 1835: 413) ve Tırhala'da (Leake, 1835: 284) da Bektaşîler için birer tekke inşa ettirmiştir. Hasluck ise bizlere bu tekkelerin kuruluş amacına dair aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır. Ali Paşa'nın Teselya'da kurduğu tekkelerin, dini kurumlar olmaktan çok etrafındaki halk için siyasi ve sosyal birer merkez niteliği taşıdığını bildiren Hasluck, her bir tekkenin işlek yollara hâkim mevkilerde konumlandırıldığını ve buraların askeri açıdan stratejik öneme sahip olduğunu söylemektedir (Hasluck, 2000: 47). Leake de bu görüşü destekler nitelikte, Ali Paşa'nın herkesten aldığını ancak sadece dervişler için harcama yaptığını çünkü bu dervişlerin şüphesiz bir şekilde politik açıdan kullanışlı olduğunu aktarmaktadır (Leake, 1835: 285).

Ali Paşa'nın 1822 yılında idam edilmesinin ardından, 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte, Yeniçeri Ocaklarının destekçisi olan Bektaşîlere karşı başlatılan hareketin etkisi Arnavutluk'ta neredeyse hissedilmemiştir. Bektaşîlerin en etkin olduğu Yanya ve İşkodra şehirlerinde tekkelerin ancak üçte biri kadarı kapatılabiliştir (Maden, 2018: 240). Ancak yine de tekkelerin kapatılma hareketine karşı Arnavutluk'ta da bazı önlemler alınmıştır. Bu önlemlerden biri de Ergiri'deki Asım Baba Tekkesi şeyhlerinin 12 dilimli Bektaşî tacı yerine 4 dilimli tac giymeye başlamalarıdır (Maden, 2018: 197). Kapatılan az sayıda tekkeye karşılık olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısında daha fazlasının faaliyete geçtiği arşiv belgelerindeki kayıtlardan anlaşılmaktadır.

Araştırmaya konu olan yapılar arasında sadece Koştan Tekkesi günümüze asli haliyle ulaşmıştır. Zal Tekkesi, 2008 yılında geçirdiği yangının ardından tamamen yenilenmiş ancak IMK Arşivi'ndeki 1961 yılına ait plan ve çizimlerine ulaşılabilmiştir. Elimizde Ali Hormova Tekkesi'nin yıkılmadan önceki durumuna ait bir çizim bulunmaktadır. Mevcut verilerden, Ergiri'de inşa edilen tekkelerin belli bir

plan şemasına göre yapılmadıkları ve ihtiyaca göre şekillendikleri anlaşılmaktadır. Koştan Tekkesi, iki katlı tek bir bloktan oluşmakta ve alt katta hizmet mekânları üst katta ise tekke mekânları bulunmaktadır. Zal Tekkesi ise 6 bloktan oluşmakta, bu blokların bazıları tek, bazıları ise çift katlı olabilmektedir. En büyük bloğun üst katındaki odalardan biri meydan olarak işlevlendirilmiş, alt katı ise hizmet mekânlarına ayrılmıştır. Ali Hormova Tekkesi dâhilinde ise iki türbe, bir cami, bir tekke binası ve bir hane yer almaktadır. Tekke binası tek katlı olarak inşa edilmiştir. Diğer tekkelerin asli halleri bilinemediğinden değerlendirmeye dâhil edilmemiştir. Tüm tekkelerin tek ortak noktaları, ritüellerin gerçekleştirildiği birer meydana sahip olmalarıdır.

Basılı kaynaklardan Ergiri bölgesi dışında, Arnavutluk sınırları dâhilinde 72 tekkenin varlığı tespit edilebilmektedir. Ancak bu tekkelerin büyük çoğunluğu ya tamamen yıkılıp günümüze ulaşmamış ya da yıkıldıktan sonra betonarme olarak, aslından farklı bir şekilde yeniden inşa edilmiştir. Gerek kaynaklardan gerekse arazi çalışması sırasında günümüze orijinal şekliyle ulaştığı tespit edilen tekkeler arasında; Tiran'daki Şeyh Dyrir Kadiri Tekkesi, Berat'taki Şeyh Hasan Tekkesi, Başka Köyü Tekkesi ve Akçahisar Sarı Saltuk Tekkesi sayılabilir. Tiran'daki Şeyh Dyrir Kadiri Tekkesi iki katlı olması bakımından, Koştan Tekkesi, Melan Köyü Tekkesi ve Zal Tekkesi'nin ana binası ile benzerlik göstermektedir. Akçahisar'daki Sarı Saltuk Tekkesi ise farklı işlevdeki binaların bir araya getirilmesi ile oluşan bir kompleks olması bakımından, Ali Hormova Tekkesi, Zal Tekkesi ve Fraşer Tekkesi ile benzerlik göstermektedir. Bunların dışında, mimari kuruluş bakımından Ergiri'deki tekke binaları hem kendi başlarına hem de etrafındaki yapılarla beraber kendilerine has özellikler sergileyip, Arnavutluk'un diğer bölgelerindeki tekkeler ile bir benzerlik arz etmemektedirler.

Balkanlar'da yer alan tekkeler hakkında günümüze kadar toplu bir katalog çalışması yapılmamış olduğundan, yazılmış olan monografilerden yola çıkılarak yukarıda ele alınan tekkeler mimari ve yerleşim planları açısından Balkanlar'daki örnekleriyle karşılaştırılmaya çalışılacaktır. Ergiri'deki tekkeler genellikle bir tekke binası ve bir de türbeden meydana gelmektedir. Ancak yukarıda tanımlanan Zal Tekkesi ile Fraşer Tekkesi'nde yardımcı binaların da bulunduğu görülebilmektedir. Fonksiyonel açıdan farklı birimlerin bir araya gelerek oluşturdukları tekke komplekslerine Balkan coğrafyasından Bosna Hersek İsa Bey Tekkesi (İmamoviç, 2017: 92), Üsküp Şeyh Mehmed bin İsmail Efendi Rufai Tekkesi (Özer, 2006: 167) ve Bulgaristan-Hasköy Otman Baba Tekkesi (Güray Gülyüz, 2016: 271) örnek olarak verilebilir. Ali Hormova Tekkesi de bir kompleks olarak inşa edilmiş olmasına rağmen bünyesinde bir meydan evi ve cami barındırması bakımından, diğer örneklerden ayrı olarak ele alınabilir. Bulgaristan-Hazelgrad Demir Baba Tekkesi (Güray Gülyüz, 2016: 300-303, 310-311) bu özelliğiyle Ali Hormova Tekkesi ile benzerlik göstermektedir. Ayrıca Ali Hormova Tekkesi, diğer yapılardan bağımsız bir meydan evine sahip olması bakımından, Bulgaristan-İslimye Kıdemli Baba Tekkesi (Güray Gülyüz, 2016: 290) ve Bulgaristan-Balçık Akyazılı Sultan Tekkesi'ne de benzemektedir. Ancak

bu benzerlikler, sadece tekke kompleksini meydana getiren farklı yapı tiplerinin çeşitliliğiyle sınırlı olup mimari detaylara yansımamaktadır.

Geriyeye kalan Turani Ali Baba Tekkesi, Haydariye Bektaşî Tekkesi, Melan Tekkesi ve Ali Postivan Tekkeleri, sadece ana bina ile bağımsız türbelerden meydana gelen küçük kompleksler oluşturmaktadırlar. Bunlar arasında sadece Haydariye Bektaşî Tekkesi'nde 5 türbe bulunmakta, diğerlerinde ise birer türbe yer almaktadır. Tekke-türbe birlikteliği bakımından bu örnekler Kosova-Priştine Danyal Tekkesi (İbrahimgil ve Konuk, 2006: 526), Kosova-Priştine Kadiri Tekkesi (İbrahimgil ve Konuk, 2006: 534), Bulgaristan-Hasköy Ali Baba Tekkesi (Güray Gülyüz, 2016: 323) ve Bulgaristan-Kırcaali Elmalı Baba Tekkesi (Güray Gülyüz, 2016: 343) ile benzerlik göstermektedir.

Tekkelere ait yapılar arasında neredeyse vazgeçilmez olan unsurlardan biri ise türbelerdir. Türbeler genellikle ayin mekânlarıyla yakın ilişki içerisinde tutulmuş böylelikle ayinlerin türbede gömülü olanların manevi huzurunda icra edilmesi amaçlanmıştır (Tanman ve Parlak, 2011: 375). Ergiri'deki Turani Ali Baba Tekkesi, Ali Hormova Tekkesi ve Zal Tekkelerinde bulunan türbeler bağımsız bir şekilde tekkeye ait avlularda, avlu girişi ile tekke binası arasında konumlandırılmışlardır. Ali Postivan Tekkesi'nde türbe olduğu bilinmesine rağmen, tüm yapılar yenilediği için türbelerin kesin konumu tespit edilememiştir. Ancak tekke yerleşiminin şimdiki durumuna bakıldığında, türbelerin diğer örneklerde olduğu gibi avlu girişiyle kompleksin ana binası arasında yer aldığı görülmektedir. Fraşer Tekkesi'nde ise türbe, tekke avlusuna girişi sağlayan kapının tam karşısına yerleştirilmiştir. Aynı şekilde, Melan Tekkesi'nde giriş tekkenin hemen yanından sağlanmakta ve avluya girildikten sonra ilk olarak türbe algılanmaktadır. Koştan Tekkesi'ne de arazisi içerisinde yer alan 1999 tarihli türbenin yanından geçilerek gidilmektedir. Bu veriler ışığında, ziyaretçilerin önce türbeyle temas kurmaları ve ardından tekkeye yönelmelerinin istenmiş olabileceği söylenebilir.

Türbeleri, ayin mekânlarından ayrı tasarlanmış olmaları bakımından, Ergiri'deki tekkeler Makedonya-Debre Kılıç Baba Tekkesi, Makedonya-Debre Kadiri Tekkesi (Afşar, 2020: 56), Bulgaristan-Hasköy Otman Baba Türbesi (Güray Gülyüz, 2016: 273), Bulgaristan-İslimye Kıdemli Baba Türbesi (Güray Gülyüz, 2016: 286) ve Bulgaristan-Balçık Akyazılı Sultan Türbesi'yle (Güray Gülyüz, 2016: 294) benzerlik göstermektedir. İstanbul'da ise ayin mekânlarından ayrı tasarlanmış türbeler az olmakla beraber; Bezirgân Tekkesi, Tahir Ağa Tekkesi, Hekimbaşı Ali Paşa Tekkesi ve Durmuş Dede Tekkeleri bu tipin örneklerinden bazılarıdır (Tanman, 1990: 303).

Konu dâhilinde incelediğimiz tekkeler süsleme bakımından oldukça sadedirler. Yapılan arazi araştırmasında, sadece Koştan Köyü Tekkesi'nin girişinde, çeşitli şekillerden oluşan ve herhangi bir düzen arz etmeyen süslemeli taşlar tespit edilmiştir. Burada kullanılan bezeme motiflerine ne Arnavutluk'un diğer bölgelerinde ne de Balkan coğrafyasında rastlanmıştır. Tekkeler dışında süslemeleri bulunan diğer bir

mimari öge ise türbelerdir. Türbelerdeki süslemeler, teknik bakımından taş oyma ve kalem işi olarak iki ana gruba ayrılabilir. Kalem işleri, Ergiri Haydariye Bektaşî Tekkesi 4 Numaralı Türbe ile Tepedelen'teki Turani Ali Baba Türbesi'nin kubbe göbeği ve eteklerinde görülmektedir. Göbekteki motifler iç içe geçmiş halkalardan meydana gelmekteyken kubbe eteğinde yer alanlar ise iki şerit halinde tüm eteği dolanmaktadır. Turani Ali Baba Türbesi ve Ali Hormova türbelerinin giriş açıklıklarının köşeliklerinde, taş üzerine Bektaşîliğin sembolü olan on iki kollu yıldızlar işlenmiştir. Haydariye Bektaşî Tekkesi'ne ait 1 ve 2 numaralı türbelerin duvarlarına ise karşılıklı duran kuşlar, penç, zikzak, ibrik, selvi ağacı, yaprak ve doğrudan bir anlam ifade etmeyen çeşitli şekillerden oluşan motifler kazınmıştır. Bu süslemeli taşların belirli bir sıraya göre dizilmediği göze çarpmaktadır. İşlenen motifler açısından Koştan Köyü Tekkesi ile az da olsa benzerlik gösteren bu kazınmalar, ibrik ve selvi ağacı gibi Bektaşîlik içerisinde yer edinmiş motiflerin dışında kendine has özellikler göstermektedirler.

Süsleme bakımından bölgede ünük motiflerden birisi de Ali Hormova Tekkesi'ne ait caminin girişindeki sövede yer alan karşılıklı duran aslanlardır. Yapı bir Halveti Tekkesi olmasına rağmen, türbe girişlerinde on iki kollu Bektaşî yıldızları da yer almaktadır. Muhtemelen zaman içerisinde bu gibi semboller farklı tarikatlar tarafından da kullanılmaya başlanmıştır. Bu sebeple kapıda bulunan aslan figürleri de Bektaşîlik çerçevesinde anlamlandırılmaya çalışılacaktır. Aslan figürü Bektaşîlikte özel bir yere sahiptir. Kutsal ve kudretli bir hayvan olduğu kabul edilmektedir. Hz. Ali'nin "Allahın Aslanı" (Esedu'l-lah) unvanını taşıması da figürlere ayrıca bir anlam kazandırır. Kuvvetli bir hayvan olan aslanın koruyucu kuvvetinden faydalanılmaktadır (Yetkin, 1981:179). Anadolu'nun kapılarının Türklere açılmasıyla buraya göç eden Türkmenler arasında kullanılmaya devam eden Şaman inanç ve adetleri, Moğol istilasının ardından Müslümanlıkla kaynaşmaya başlamıştır. 13. yüzyıl ortalarından itibaren kurulan tarikatların başlarında bulunan Türkmen şeyhler, bu kaynaşmanın kuvvetlenmesinde önemli rol oynamışlardır. Özellikle Bektaşîlik, bu inanç sistemini geniş ölçüde benimsemiştir (Yetkin, 1981: 180). Arnavut Bektaşîlerin Nevşehir'deki Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne bağlılıkları, Arnavutluk'tan buraya yapılan ziyaretler ve bazen de Nevşehir'deki tekkeden Arnavutluk'taki tekkelere atanan şeyhler göz önüne alındığında, bu tip sembollerin transferi mümkün görünmektedir. Taranmış olan kaynaklarda, bu kompozisyona Arnavutluk'un diğer bölgelerinde ve Balkan ülkelerinde rastlanamamıştır. Anadolu'da ise bu kompozisyonun farklı uygulamaları Silvan Kalesi Aslanlı Burç, Erzurum Yakutiye Medresesi, Sinop-Ayancık Osmanlı Çeşmesi gibi farklı türde yapılarda görülebilmektedir.

4. Sonuç

Arnavutluk'un genelinde rastlanan Bektaşî tekkelerinin Ergiri'de yoğun bir şekilde inşa edildikleri ve bu inşa sürecinin ise Tepedelenli Ali Paşa ile birlikte hızlandığı görülebilmektedir. Ergiri 1430 yılında Osmanlı egemenliğine girmesine karşın, burada ne bir erken dönem tabhaneli camisine ne de erken dönemlere tarihlendirilen bir tekkeye rastlanmaktadır. 1520 tarihli tahrir defterine göre Ergiri

kazasında 1 kale, 143 köy, 10 mezarlık, 4 çiftlik, 1 Manastır, 1 hamam ve 1 cami bulunmaktaydı. Toplamda 13.786 olan nüfusun 57'si Müslüman iken 13,297'si de gayrimüslimdi. Bunlara ek olarak 368 de dul kaydedilmiştir (Osmanlı Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2008: 36). Bu verilerden Ergiri'nin fethinin üzerinden yaklaşık 100 yıl geçmesine rağmen nüfusun hala daha Müslümanlaşmadığı anlaşılmaktadır.

Kiel'in ortaya koyduğu belgeler ışığında, Arnavutluk'ta Bektaşî varlığı en erken 1567/8 yılına kadar götürülebilmektedir (Kiel, 2000: 40). Ek olarak, Baba Rexheb anlatımlarında, Ergiri'ye Bektaşîliği yaymak için gelen Akçahisarlı Ali Baba Horasani ve 1621'de Diyarbakır'dan gelmiş olan Baba Arshi'nin kendilerine destekçi bulamamalarından dolayı tekke kuramadıklarından ve hatta Ergiri'ye 1778 yılında gelen Asım Baba'nın dahi ilk başlarda halk arasında kabul görmediğinden ve bu sebeple tekkesini ancak 1780 yılında kurabildiğinden bahsetmektedir (Baba Rexheb, 1977: 289). Bu bilgilerden, Bektaşîliğin Ergiri'de 19. yüzyılın başlarına kadar kabul görmediği ortaya çıkmaktadır. Arnavutluk'ta tabhaneli cami gibi erken Osmanlı döneminin simgesi olan mimari unsurlara rastlanmaması da Arnavutların tarikatlarla ve İslamiyet'le fetihten hemen sonra değil de daha geç dönemlerde kaynaştıklarına bir kanıt olarak öne sürülebilir.

Sonuç olarak, Bektaşîliğin Arnavutluk genelinde kabul görmesinin “Kolonizatör Türk Dervişleri” vasıtasıyla olmadığı ve 16. yüzyıl içerisinde kabul edilmeye başlandığı, eldeki bilgiler doğrultusunda öne sürülebilir. Özellikle Ergiri'de Bektaşîliğin yaygınlaşmasının 18. yüzyıl sonundan 1822 yılına kadar bölgede etkin güç olan Tepedelenli Ali Paşa'nın girişimleriyle sağlandığı söylenebilir.

Günümüze asli durumuyla ulaştığı tespit edilen Koştan Tekkesi “T” formulu iki katlı bir bloktan meydana gelmektedir. Yine iki katlı inşa edilmiş olan Melan Köyü Tekkesi ise daha çok bir meskeni andırmakla beraber, sonradan eklendiği anlaşılan ve ana kütleyle açılı bir şekilde birleşen meydan ile şekillendirilmiştir. Ali Hormova Tekkesi'nin tekke binası yıkılmış ve betonarmeden yenilenmiştir. Tekkenin eski halini gösteren çizimlerden, bu binanın tek katlı bir bloktan meydana geldiği anlaşılmaktadır. Zal Tekkesi'nin de ana binasının iki katlı olarak tasarlandığı, İMK Arşivi'nde yer alan çizimlerde görülebilmektedir. Ali Postivan, Fraşer ve Turani Ali Baba Tekkelerinin ana binalarının asli durumlarına dair herhangi bir veriye rastlanmamıştır. Bahsi geçen tekkelerden Zal, Fraşer ve Ali Hormova Tekkeleri farklı işlevlere sahip binaların bir araya getirilmesi bakımından benzerlik göstermekle beraber, bu özellik bölgeye has olmayıp Balkanların çeşitli bölgelerinde yer alan diğer tekkelerde de görülebilmektedir.

Ergiri'deki tekkelerin diğer bir özelliği ise hepsinin yanında en az birer türbesinin bulunmasıdır. Tekke binalarının aksine, türbeler çok değişikliğe uğramadan asli halleriyle günümüze ulaşabilmişlerdir. Tekkelerin avlularına konumlandırılan bu türbeler, kendi içerisinde plan şemaları açısından değerlendirildiğinde çokgen plan tiplerinin daha fazla tercih edildiği görülmektedir (2 dikdörtgen, 3 altıgen, 1 yedigen, 2 sekizgen, 3 on ikigen). Balkanlarda da bu plan tiplerinin kullanımı yaygın olmakla

birlikte, İstanbul'daki tekkelere ait türbelerde daha çok kare ya da dikdörtgen plan şemasının tercih edildiği bilinmektedir (Tanman, 1990: 292). Ergiri'de yer alan türbeler, Anadolu, İstanbul ve diğer Balkan bölgelerindeki türbelere nazaran boyut olarak daha küçük, tasarım ve süsleme açısından ise daha sade ve iddiasızdırlar. Boyut açısından bölgede bu anlayışı kıran tek örnek Tepedelen'deki Turani Ali Baba Türbesi'dir.

Mimari açıdan bakıldığında, sonuç olarak tekkelerin kendilerine has özellikler sergiledikleri, inşa sırasında belli bir plan şemasının takip edilmediği veya mekânların belirli bir düzene göre dizilmediği ve ihtiyaca göre şekillendirildikleri söylenebilir.

Sonnotlar

¹ Arazi çalışması sırasında yapının içine girilememiştir. Bu konudaki bilgiler IMK arşivinde bulunan 21 numaralı dosyadan alınarak aktarılmıştır.

Kaynaklar

- Afşar, Beyza. (2020). “Debrede’ki Tekke Yapılarının Mimarlık Özelliklerinin Değerlendirilmesi (19.yy. sonu-20.yy. başı)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ahmed Müfid. (1324). *Tepedelenli Ali Paşa (1744-1822)*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı (2000). *Avrupa’da Osmanlı Mimari Eserleri 4, Bulgaristan, Yunanistan, Arnavudluk*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Baba Rexheb. (1970). *Misticizma Islame dhe Bektashizma*, New York: Waldon Press.
- . (2017). *Islamic Mysticism and The Bektashi Path*. Çev. Huseyin Abiva. Tiran: Bektashi World Comunity.
- Bartl, Peter. (1998). *Arnavutluk Müslümanları (1878-1912)*. Çev. Ali Taner. İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Beydilli, Kemal. (2011). “Tepedelenli Ali Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 476-479.
- Bilge, Mustafa Lütfi. (1991). “Arnavutluk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 383-390.
- Bozboru, Nuray. (1997). *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi*. İstanbul: Boyut Yayınları.
- Clayer, Nathalie. (1990). *L’Albanie, pays des derviches, Les ordres mystiques musulmans en Albanie a l’époque post-ottomane (1912-1967)*. Berlin-Wiesbaden: In Kommission bei Otto Harrassowitz.
- . (2013). *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökeni – Avrupa’da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Çuni, Nuri. (2006). *Teqeja e Frashërit*. Tiranë: Alb PAPER.
- Er, Piri ve Duru, Aydın. (2009). “Balkanlar’da Hacı Bektaş Veli İzleri: Makedonya, Bulgaristan ve Arnavutluk Örneğinde Bektaşî Tekkeleri ve Türbeleri”. *Hacı Bektaş Veli’nin Tarihsel Kimliği, Düşünce Sistemi ve Etkileri*. 30-31 Ekim 2009, Üsküp, 305-327.
- Eyicil, Ahmet. (2015). “İşkodra İsyanı”. *Yeni Türkiye Dergisi* 3/68, 2941-2994.
- Güray Gülyüz, Bahriye. (2016). “Bulgaristan’da Osmanlı Dini Mimarisi (Cami, Türbe, Tekke ve Zaviyeler)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Hasluck, Frederick William. (1995). *Anadolu’da ve Balkanlar’da Bektaşilik*. Çev. Yücel Demirel. İstanbul: Ant Yayınları.
- . (2000). *Bektaşilik Tetkikleri*. Çev. Ragıp Hulusi Özen. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbrahimgil, M. Z. ve Konuk, N. (2006). *Kosova’da Osmanlı Mimari Eserleri I-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İmamoviç, Edin. (2017). “Bosna Hersek’te Mevlevilik ve İsa Bey Tekkesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- İnalcık, Halil. (2007). *Osmanlı İmparatorluğu, Klasik Çağ (1300-1600)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- . (2009). *Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu üzerine Araştırmalar I*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İzeti, Metin. (2014). *Balkanlar’da Tasavvuf*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Karaiskaj, Gjerak. (2017). “Gjurmë Mesjetare në Kalanë e Gjirokastrës”. *Revista Monumentet* 53, 171-176.
- Kiel, Machiel. (1990). *Ottoman Architecture in Albania (1385-1912)*. İstanbul: Research Centre For Islamic History, Art and Culture.
- . (1995). “Ergiri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 11, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 298- 299.
- . (2000). “Bektaşî Ocağının Arnavutluk’taki Kuruluş Tarihine Dair Bir Not” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 13, 37-42.
- Leake, William Martin. (1835). *Travels in Northern Greece IV*. London: J. Rodwell.
- Maden, Fahri. (2018). *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Osmanlı Arşivleri Genel Müdürlüğü. (2008). *367 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i*

Rumili Defteri ile 94 ve 1078 Numaralı Avlonya Livası Tahrir Defterleri (926-1520 / 937-1530). III. Ankara: Osmanlı Arşivleri Genel Müdürlüğü.

- Özer, Mustafa. (2006). *Üsküp'te Türk Mimarisi (XIV.-XIX. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Römeran, Gabriel. (1939). *Tepedelenli Ali Paşa*. Çev. Ali Kemal Aksüt. İstanbul: İkbâl Kitabevi.
- Ruga, Ilir. (2017). "XIV-XVI. Yüzyıllar Arasında Arnavutluk'ta Gayrimüslimler" *İstem* 29, 159-172.
- Şemseddin Sami. (1317). *Kamus'ul Alam 6*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Tanman M. Baha. (1990). "İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri – Tipoloji Denemeleri". C.2. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Tanman, M. Baha ve Parlak, Sevgi. (2011). "Tekke (Mimari)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 370-379.
- Yetkin, Şerare. (1981). "Hacı Bektaş Tekkesi Müzesinde Bulunan Figürlü Teber" *Sanat Tarihi Yıllığı* 11, 177-190.

Arşiv Kaynakları

- BOA. DH. MKT. 2838/84
- IMK Arşivi 1322 numaralı dosya
- IMK Arşivi 17 Numaralı Dosya
- IMK Arşivi 2143 numaralı dosya
- IMK Arşivi 4060 numaralı dosya
- IMK Arşivi 505 numaralı dosya

İnternet Kaynakları

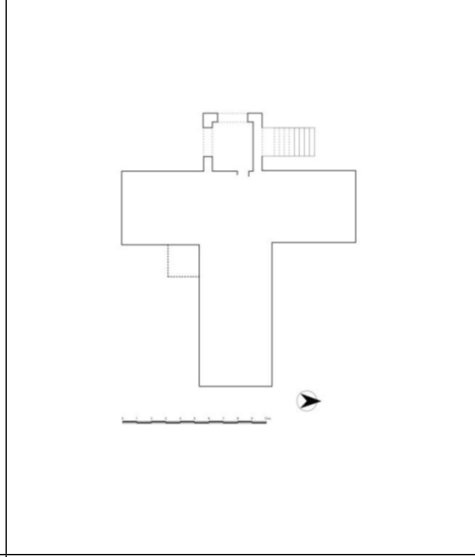
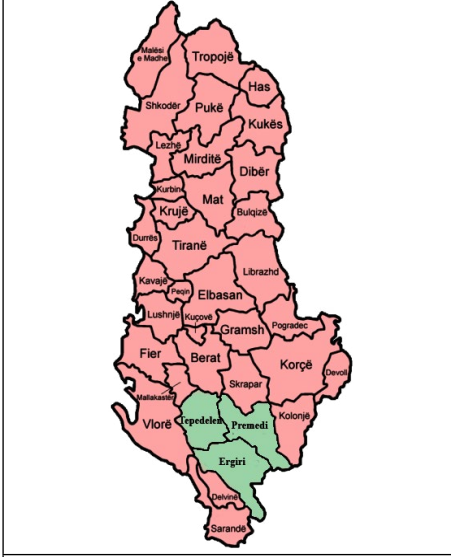
- https://www.wikiwand.com/sq/Ndarja_administrative_e_Shqip%C3%ABris%C3%AB, erişim tarihi: 05.06.2021.
- <https://www.facebook.com/TeqeaMelanGjirokasterAlbania/>, erişim tarihi: 20.10.2020.
- <https://gramho.com/media/2240022869782146401>, erişim ta

Ekler**Ergiri’de Günümüze Ulaşamadığı Tespit Edilen Tekkeler.**

Konum	Yapının Adı ve Tipi	Kurucu Baba	Tarih
Ergiri (Merkez)	Ali Baba Tekkesi (Bektaşî)	-	17 Ağustos 1880 (BOA. ilk kayıt)
Ergiri (Merkez)	Ali Cennet Zaviyesi (Gülşeni)	-	1674/5 (Parakende Cihad Deferi ilk kayıt)
Libohova	Ali Cennet Zaviyesi (Gülşeni)	-	11 Temmuz 1777 (BOA. ilk kayıt)
Hormova	Ali Hormova Tekkesi (Halveti)	-	1790-1800
Premedi	Ali Postivan Tekkesi	-	1890/1900
Tepedelen	Turan Tekkesi	Baba Ahmet Turani	19.yy.sonu
Mericağ	Baba Musa Tekkesi (Halveti)	Baba Musa	1880’ler
Premedi	Cafer Baba Tekkesi (Bektaşî)	-	1882/3
Premedi	Fraşer Tekkesi (Bektaşî)	Nasibi Tahir Baba	1815
Grabovë	Grabovë Tekkesi	Ahmet Baba	1890’lar
- (Tepedelen)	Greşitza Tekkesi	Hüseyin Baba	1840/50
Ergiri (Merkez)	Halveti-Hayati Tekkesi	Halil Halife	26 Ocak 1859 (BOA. ilk kayıt)
Ergiri (Merkez)	Halveti Tekkesi	-	-
Premedi	Halveti-Hayati Tekkesi	-	-
Luzat (Ergiri)	Halveti Tekkesi	-	4 Mart 1754 (BOA. ilk kayıt)
Ergiri (Merkez)	Haydariye Tekkesi (Bektaşî)	Haydar Baba Plaku	1820-30
Panarit (Görice)	Hüseyin Baba Tekkesi	Hüseyin Baba	1900’lerin başı
Tepedelen (Merkez)	İbrahim Paşa Tekkesi (Sa’di)	-	-
Gillavë (Ergiri)	İsmail Baba Tekkesi	İsmail Baba	1870-80
Kiçok (Premedi)	Kamber Baba Tekkesi	Kamber Baba	1890

Tepedelen (Merkez)	Kapani Tekkesi	İsmail Baba	1890 ortaları
Karahas	Karahas Tekkesi	Hüseyin Baba	1870'ler
Komar (Ergiri)	Komar Tekkesi	-	1890 ortaları
Kosinë	Koşına Konaklama Yeri	-	-
- (Tepedelen)	Lapolets Tekkesi	Nuri Baba	-
- (Ergiri)	Manes Baba Tekkesi	-	-
Martaloz (Tepedelen)	Martaloz Köyü Tekkesi (Halveti-Hayati)	-	-
Mezhgoran (Tepedelen)	Mecid-Goran Köyü Tekkesi	-	23 Şubat 1849 (BOA. ilk kayıt)
Neptanishhtë (Ergiri)	Melan Tekkesi	Ali Baba	1850-1870
Mericaj (Tepedelen)	Mericaj Köyü Tekkesi (Halveti-Hayati)	-	-
Memaliaj (Ergiri)	Memaliya Tekkesi	-	1830'lar
Osmanzezë	Osman Zeza Tekkesi	-	1895-1900
Rabija (Premedi)	Rabiya Tekkesi	Süleyman Baba	1870'ler
--- (Tepedelen)	Ramiz Köyü Tekkesi (Halveti-Hayati)	-	-
Ergiri (Merkez)	Rufai Tekkesi	-	7 Mayıs 1907 (BOA. ilk kayıt)
Suka (Premedi)	Suka Tekkesi	Baba Tahiri	1810
Tepedelen (Merkez)	Tepedelenli İshak Efendi Tekkesi	-	21 Temmuz 1903 (BOA. ilk kayıt)
Trepel? (Premedi)	Trepel Tekkesi	Behlül Baba	1860-70
Veliqot (Tepedelen)	Velikot Tekkesi	-	-
Viragos? (Tepedelen)	Viragos Köyü Tekkesi (Halveti-Hayati)	-	-
Ergiri (Merkez)	Zal Tekkesi	Seyyid Muhammed Asım Baba	1870
Ergiri (Merkez)	Zeynel Abidin Baba Tekkesi	Zeynel Abidin Baba	1780'lerde

Fotoğraf ve Çizimler



Harita 1: Arnavutluk Haritası ve Ergiri İli (https://www.wikiwand.com/sq/Ndarja_administrative_e_Shqip%C3%ABris%C3%AB, erişim tarihi: 05.06.2021).

Çizim 1: Koştan Tekkesi Planı.



Fotoğraf 1: Koştan Tekkesi, giriş cephesi.

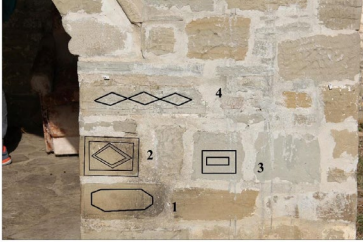
Fotoğraf 2: Koştan Tekkesi, üst kat girişi.



Fotoğraf 3: Koştan Tekkesi, üst kattaki konaklama odası.



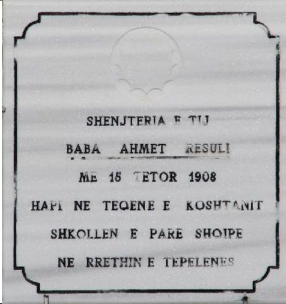
Fotoğraf 4: Koştan Tekkesi, batı cephesindeki motifler.



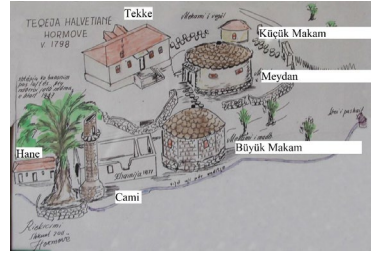
Fotoğraf 5: Koştan Tekkesi, batı cephesindeki motifler.



Fotoğraf 6: Koştan Tekkesi, kemer içindeki motifler.



Fotoğraf 7: Koştan Tekkesi, mermer kitabe.



Fotoğraf 8: Şeyh Ali Hormova Tekkesi, 1947-55 yılları arasındaki durumu gösteren çizim.



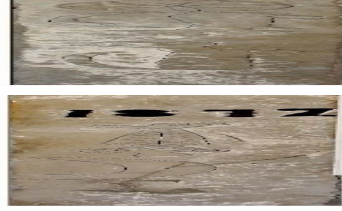
Fotoğraf 9: Şeyh Ali Hormova Tekkesi, şeyhin şimdiki evi.



Fotoğraf 10: Şeyh Ali Hormova Tekkesi, caminin onarımdan önceki durumu.



Fotoğraf 11: Şeyh Ali Hormova Tekkesi, caminin şimdiki durumu.



Fotoğraf 12: Şeyh Ali Hormova Tekkesi, kapının sol ve sağındaki söveler.



Fotoğraf 13: Ali Postivan Tekkesi (<https://gramho.com/media/2240022869782146401>, erişim tarihi: 16.06.2021).



Fotoğraf 14: Tepedelen Turan Tekkesi.



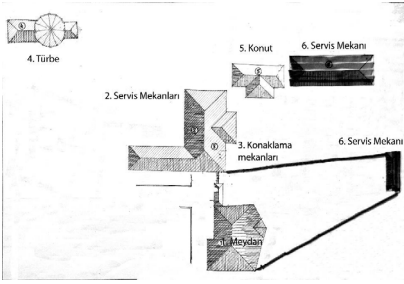
Fotoğraf 15: Turani Ali Baba Türbesi.



Fotoğraf 16: Turani Ali Baba Türbesi, kubbe göbeği.



Fotoğraf 17: Turani Ali Baba Türbesi, iç mekân.



Çizim 2: Fraşer Tekkesi, yerleşim planı (IMK Arşivi 1322 numaralı dosya).



Fotoğraf 18: Fraşer Tekkesi, avlu giriş kapısı (Marsela Plyaku kişisel arşivi).



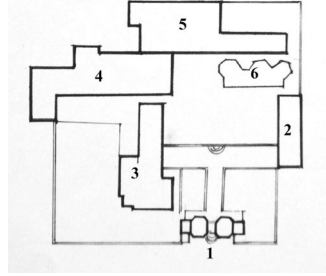
Fotoğraf 19: Süleyman Baba Tekkesi, tepeden görünüm (IMK maps).



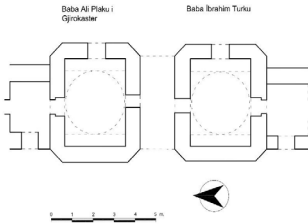
Fotoğraf 20: Süleyman Baba Tekkesi, yeni inşa edilen tekke binası.



Fotoğraf 21: Süleyman Baba Tekkesi, türbeler.



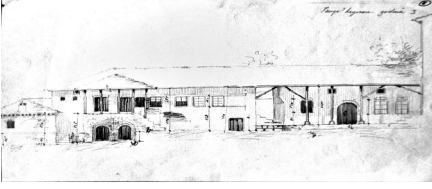
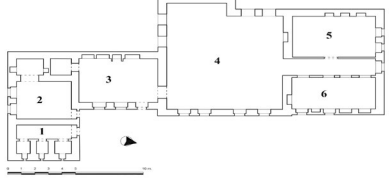

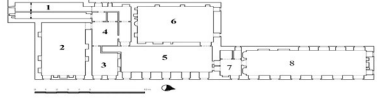
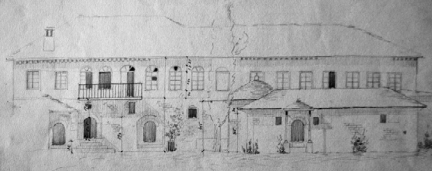
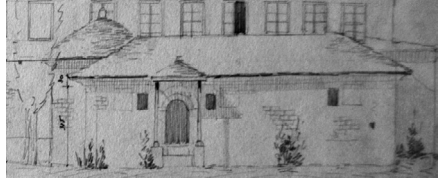
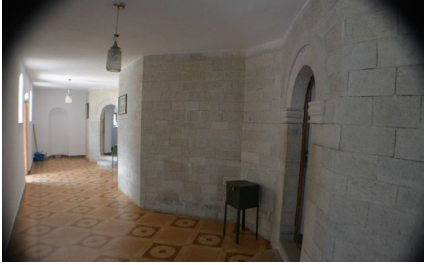

Çizim 3: Zal Tekkesi, yerleşim planı (IMK Arşivi, 505 numaralı dosya).

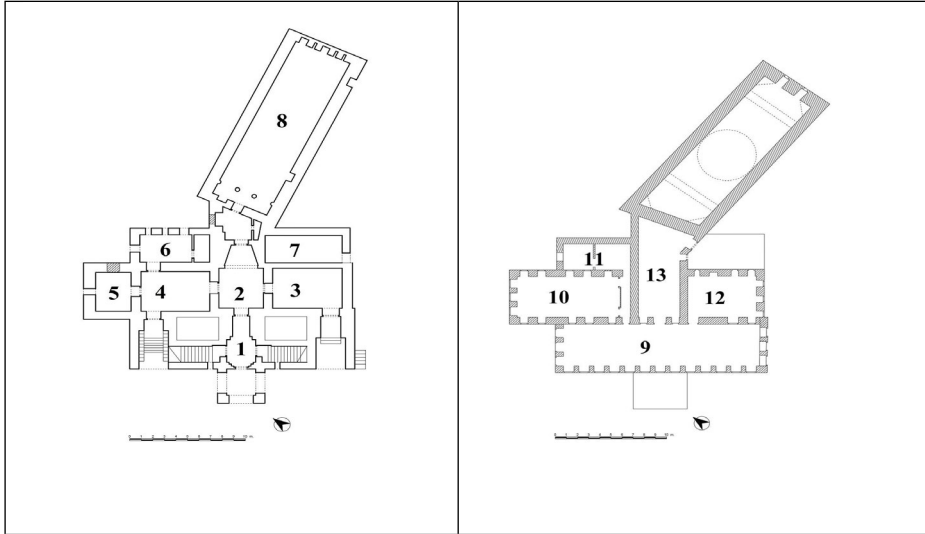


Çizim 4: Zal Tekkesi, 1 numaralı blok, plan.



Fotoğraf 22: Zal Tekkesi, 1 numaralı blok.

	
<p>Çizim 5: Zal Tekkesi, 3 numaralı blok, kuzey cephe (IMK Arşivi, 505 numaralı dosya).</p>	<p>Çizim 6: Zal Tekkesi, 4 numaralı blok, plan (IMK Arşivi, 505 numaralı dosya).</p>
	
<p>Çizim 7: Zal Tekkesi, 4 numaralı blok, doğu cephe (IMK Arşivi, 505 numaralı dosya).</p>	<p>Çizim 8: Zal Tekkesi, 5 numaralı blok, üst kat planı (IMK Arşivi, 505 numaralı dosya).</p>
	
<p>Çizim 9: Zal Tekkesi, 5 numaralı blok, doğu cephe (IMK Arşivi, 505 numaralı dosya).</p>	<p>Çizim 10: Zal Tekkesi, Asım Baba, Baba Ali Elbasani ve Baba Selimi Türbeleri (IMK Arşivi, 505 numaralı dosya).</p>
	
<p>Fotoğraf 23: Zal Tekkesi, Asım Baba, Baba Ali Elbasani ve Baba Selimi Türbeleri, ortak koridor.</p>	<p>Fotoğraf 24: Melan Tekkesi, ön cephe.</p>



Çizim 11: Melan Tekkesi, zemin kat planı (IMK Arşivi, 2143 numaralı dosya).

Çizim 12: Melan Tekkesi, üst kat planı (IMK Arşivi, 2143 numaralı dosya).



Fotoğraf 25: Melan Tekkesi, avludaki türbe (<https://www.facebook.com/TeqeaMelanGjirokasterAlbania/>, erişim tarihi: 20.10.2020).

OSMANLI-AZERBAJCAN SOSYO-KÜLTÜREL İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA HURUFİLİK VE BEKTAŞİLİK*

Hurufism And Bektashism In The Context Of The Ottoman-Azerbaijan Socio-
Cultural Relations

Bilal DEDEYEV**

Öz

14. yüzyılın son çeyreğinde Azerbaycan'da ortaya çıkan Hurufilik, aynı yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarında ise Osmanlı Devleti'nde yayılmaya başlamıştır. Bu yayılmada çok sayıda Azerbaycanlı Hurufi mutasavvıf da yer almıştır. Bu dönemde Hurufilerin Azerbaycan, Anadolu ve Türk Kültürü'nün yayıldığı başka bölgelerdeki çalışmaları Türkçenin önemini artırmıştır. Ancak Hurufilik, resmî ideolojisine aykırı olduğu için Osmanlı Devleti tarafından kabul görmemiştir. 16. yüzyıldan sonra ise Osmanlı'da bağımsız hareket olarak kendi fonksiyonunu yitiren Hurufilik esasen Bektaşiliğe karışarak bu tarikat ile bütünleşmiştir.

Bektaşilik ise Azerbaycan orijinli bir tarikat olmasa da belli dönemlerde Azerbaycan'da da işlevini yapabilmıştır. Hurufilerden farklı olarak Safeviler (1501-1736) döneminde onların Azerbaycan coğrafyasında tekke ve zaviyelerinin bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bazı fihri ve itikadi yakınlığı olan bu iki fırkanın, misyon olarak benzer yönü yoktur. Bektaşilik Hurufilik'ten farklı olarak daha sistemli, Osmanlı Devleti'nin kurulması ve gelişmesi aşamasında büyük role sahip olmuştur. Hurufilik düşüncesinde kâinatın üç döneminden ikincisi sayılan İmamet meselesi Ehl-i Beyt sevgisi üzerinde kurulmuş birçok orta çağ Azerbaycan tasavvufi kurumlarında olduğu gibi, Anadolu ve Balkanlarda yayılmış Bektaşiliğin de esas dayanak noktası sayılmıştır. Özellikle bu faktör Hurufiliğin zamanla Bektaşilik ile bütünleşmesinde esas rol oynamıştır. Zaten bugünkü Türkiye'deki Alevî-Bektaşilerin söz üstatları olarak kabul ettikleri yedi ulu şairin ilk dördü de (Nesimi (ö. 1417), Hatâî (ö. 1524, Fuzûlî (ö. 1566) ve aslen Hoy'lu olan Pîr Sultan Abdal (ö. 1560'tan sonra) Azerbaycanlıdır.

Anadolu ve Balkanlardaki Bektaşiler Fazlullah Naimi (ö.1394) ve onun halifelerinin eserlerini 17. yüzyıldan itibaren Bektaşiliğin yayılması için istifade etmişlerdir. Sultan Abdülaziz (1861-1876) döneminde Bektaşilere karşı yaklaşımın düzelmesi, bu çevrede Hurufi eserlerinin de büyük ölçüde yayımlanmasına yol açmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Azerbaycan, Hurufilik, Bektaşilik, Nesimi, Hatâî, Nebatî, Penahî.

Abstract

Emerging in Azerbaijan in the last quarter of the 14th century, Hurufism started to spread in the Ottoman Empire in the late 14th and early 15th century. Many Azerbaijani şüffes that were believing Hurufism also had been taken part in the spread of Hurufism in the Ottoman Empire. In this period the practice of Hurufies in Azerbaijan, Anatolia and other regions that Turkish culture was spread increased the significance of Turkish language. However, Hurufism was not accepted by the Ottoman Empire because it was against its official ideology. After the 16th century, while losing its function as an independent movement in the Ottoman Empire, Hurufism mingled with Bektashism and essentially became part of this sect.

* Geliş Tarihi: 03.04.2021, Kabul Tarihi: 04.05.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.010

** Doç.Dr., Bakü Mühendislik Üniversitesi, Bakü/Azerbaycan, bdedeyev@beu.edu.az, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5652-7811>.

Coming to Bektashism, even though it is not originated from Azerbaijan, at certain period it was able to operate in Azerbaijan. Unlike Hürüfîes, the historical sources indicate that Bektashism had independent dervish lodges within the geography of Azerbaijan during the period of Şafavids (1501-1736). Although these two sects had some initial intellectual familiarity, in fact they do not have any similar aspect as a mission. Unlike Hürüfîsm, Bektashism was more sistematic in general and played significant role in the establishment and development of the Ottoman State. As it was many medieval Azerbaijani şüfî institutions based on the love to Ahl al-bayt, the issue of Imāmat, which was considered the second of the three period of universe in the thought of Hürüfîsm, was also considered the main referance point of Bektashism that was spread in Anatolia and Balkans. Especially this factor had been played a significant role in the conversion of Hürüfîsm into a part of Bektashism in due course. In this regard, it should be mentioned that the first four poets out of the seven glorious poets of Alevi-Bektashi groups in today's Turkey, such as, Nesimi (d. 1417), Khatai (d. 1524), Fuzuli (d. 1566) and Pir Sultan Abdal (16th century), who comes originally from Khoy, are from Azerbaijan.

Beginning from the 17th century, Bektashis in Anatolia and the Balkans have used the works of Fazlullah Naimi and his caliphs for the spread of Bektashism. The imprpovement of the approach against Bektashis during the period of Sultan Abdulaziz (1861-1876) also paved the way to the publishing of the works of Hürüfîes substantially in this circumstance.

Keywords: Ottoman, Azerbaijan, Hürüfîsm, Bektashism, Nesimi, Khatai, Nebati, Penahi.

1. Giriş

14. yüzyılım ikinci yarısından başlayarak Azerbaycan ile Osmanlı Devleti arasında sosyo-ekonomik, siyasi ve kültürel ilişkiler büyük bir gelişme içerisindeydi. Dikkat edilirse bu karşılıklı ilişkiler içerisinde sosyo-kültürel ilişkilerin özel bir yeri vardır. Orta çağlarda Doğu İslam Dünyası'nın özelliklerinden biri olarak kültür adamlarının çoğunun bu çağlarda çok yaygın olan sūfî tarikatlarına mensup olduklarını görmekteyiz. Özellikle Azerbaycan'da ortaya çıkmış olan Safevilik, Halvetilik ve Hurufilik gibi tasavvuf kurumlarının Anadolu'da yayılmasının Azerbaycan ile Osmanlı toplumu arasındaki kültürel ilişkilerin oluşmasına ve gelişmesine büyük etki gösterdiğini belirtmek gerekir. Bu durum, aynı zamanda Azerbaycan ile Osmanlı halkı arasında sosyal ve kültürel ilişkilerin özellikle tarikatlar aracılığı ile yayıldığına da bir göstergesidir. Hiç kuşkusuz ki, bu iki bölge arasında sosyo-kültürel ilişkilerin gelişmesinde önemli rol oynamış fırkalardan biri Azerbaycan orijinli Hurufilik ve biri de Anadolu'da ortaya çıkıp, özellikle 16. yüzyıldan itibaren Safevi Devleti'nden destek alarak zamanla Azerbaycan'da da tanınıp rağbet gören Bektaşilik tarikatı olmuştur.

Hurufilik ve Bektaşilik'le ilgili gerek Türkiye gerekse de Azerbaycan'da epey çalışmanın bulunduğu bilinmektedir. Bu konuda Türkiye'de Abdülkadir Gölpınarlı, Ethem Ruhi Fırlı, Ahmet Yaşar Ocak, Hüseyin Ayan, Abdülkadir Sezgin, Hasan Hüseyin Ballı, Nurettin Albayrak, Hüsamettin Aksu, Fatih Usluer, Samet Karahüseyin; Azerbaycan'da Salman Mumtaz, Cahangir Kahramanov, Süleyman Elyarlı, Seadet Şihyeva, Füzuli Bayat, Namiq Musalı, Fikret ve Etimad Bektaşiler; yurt dışında ise son dönem araştırmacılarından Bashir Shahzad ve Orkhan Mir-Kasimov başta olmak üzere birçok çalışma dikkat çekmektedir. Fakat bazı siyasi gelişmeler sonucu iki

Türk coğrafyası olan Osmanlı ve Azerbaycan halkı arasında yaşanmış sosyo-kültürel ilişkilerde söz konusu bu iki tasavvufi kurumun etkileri müstakil bir çalışma gibi derlenerek araştırılmamıştır. Bunun için tespit edilen yeni bilgiler ışığında Osmanlı-Azerbaycan sosyo-kültürel ilişkileri bağlamında Hurufilik ve Bektaşiliğin oynadığı rolün incelenmesi yönüne gidilmiştir.

Konu ile ilgili temel bilgiler, bazıları (Devletşah Semerkandi (ö.900/1494-95), Ali Şir Nevayi (ö.906/1501), Adam Olearis'in (ö.1671) eserleri) dışında esasen Osmanlı kaynaklarından alınmıştır. Bunlardan Oruç Bey Bayat (ö.16. yy), Âşık Çelebi (ö. 979/1572), Latifi (ö. 990/1582), Ahdi Bağdadi (ö.1002/1593-94), Mehmed Mecdi (ö. 999/1591), Beyanî (ö.1006/1597), Gelibolulu Mustafa Ali (ö.1008/1600), Kınalızade Hasan Çelebi (ö.1012/1604), Niçancı Mehmed Paşa (ö.1031/1621), Evliya Çelebi (ö. 1095/1684) ve Müstakim-zade'nin (ö.1201/1787) eserlerinden öncelikle yararlanılmıştır. Tabii ki, son dönem Osmanlı araştırmacılarından olan Muallim Naci (ö.1893) ve Şemseddin Sami'in (ö.1929) çalışmalarından ve konuyla ilgili muhtelif kitaplardan ve makalelerden de istifade edilmiştir.

2. 14. Yüzyılın Son Çeyreğinde Azerbaycan'da Ortaya Çıkan Hurufilik

Hurufiliğin kurucusu, 740/1339-1340 yılında Esterâbâd'da dünyaya gelmiş Şehâbeddin Fazlullah Naimi'dir. Esterâbâd'ın baş kadısı olan babası vefat edince küçük yaşlarda yetim kalan Naimi daha genç yaşlarından itibaren hem zahiri hem de batini ilimlere ilgi göstermiş ve tasavvufi görüşleri benimsemişti (Bashir, 2013: 12-14; Fazlullah Esterabadi, 2012: 11-12; Gölpınarlı, 1989: 2-3; Têrbiyât, 1987: 245). Önceleri daha çok İsfahan'da tanınan Fazlullah, rüya yorumu sayesinde zamanla Horasan, Irak, Azerbaycan ve Şirvan'da da ün kazanmıştır. 1370 yılından sonra Tebriz'e yerleşen Fazlullah, Allah'ı anlamak için yeni yolun; harfler ve rakamlarda yatan ilahi sırrın, yani Hurufiliğin temellerini bu şehirde atmıştır (Aksu, 1995: 277; Ballı, 2013: 49-58; Bashir, 2013: 14-25; Gökmen, 2017: 436-437; Usluer, 2014: 29-55).

Türk doğubilimci Gölpınarlı'nın görüşüne göre Naimi, Kur'an-ı Kerim'den önce var olan Tevrat ve İncil gibi semavi kitapları okumuş, İslam felsefe düşüncesinin oluşmasında özel bir yeri olan Muhyiddin-i Arabî'nin (ö. 638/1240) eserlerinden de yararlanmış (Gölpınarlı, 1989: 17). Başka bir Türk Mezhepler Tarihçisi Ethem Ruhi Fığlalı ise Hurufilik fırkasını Esterâbâd'da Fazlullah tarafından kurulmuş uydurma bir tarikat olarak nitelendirmiştir (Fığlalı, 1996: 302).

Hurufilere göre kâinat peygamberlik, imamet ve uluhiyet esaslı üç düsturla hareket eder. Peygamberlik Âdem peygamberle başlamış, kemâline Hz. Muhammed ile ulaşmıştır. Hz. Ali ile imamet dönemi başlamış, on birinci imamla sona ermiştir. Mehdi ise Fazlullah'ın zuhuru ile ortaya çıkmış ve uluhiyet dönemi başlamıştır. Böylece esas gerçeğin uluhiyet döneminde yaşanacağını düşünen Hurufilerin, "fazl-ı hakk" düsturu temelinde ne Sünni ne de Şiiliğe tam riayet etmedikleri bilinmektedir (Aksu, 1995: 278; Bashir, 2013: 51-59; Fığlalı, 1996: 302-303; Gölpınarlı, 1989: 19-21; Mir-Kasimov, 2014: 221-242; Usluer, 2014: 191-194).

Hurufilik 1373'ten sonra Tebriz'de ortaya çıkmış, 1386 yılında Emir Timur'un (1370-1405) Tebriz'i ele geçirmesinden sonra Şirvan'da da yayılmaya başlamıştır (Şıxıyeva, 2018: 67-70). Fazlullah'ın ne kadar mantıklı olsa da bazen tuhaf görünen fikirleri, Şirvan âlimlerinin rahatsızlığına neden olmuştur. Naimi, 1394 yılında doğrudan Emir Timur'un emri ile Şirvanşah I. İbrahim (1382-1417) tarafından hapsedilmiş, Şirvan kadısı Bayezid'in fetvası ile Timur'un üçüncü oğlu Miranşah (ö. 1408) tarafından Nahçıvan'da bulunan Alıncak Kalesi yakınlarında idam edilmiştir (Bashir, 2013: 31-45; Ekinci, 2002: 42; Gölpınarlı, 1989: 2-12; Komisyon, 1964: 598; Tərbiyət, 1987: 246; Usluer, 2014: 38, 42).

Fazlullah'ın halifelerinden Mir Şerif'e göre Naimi kendisine yakın esas olarak on beş (Aktaran Gölpınarlı, 1989: 14), Anadolu Hurufilerinden olan Ferišteoğlu'na (ö.864/1459-60) göre ise dokuz (Aktaran Tərbiyət, 1987: 246) vekil tayin etmişti ki onların arasında Hurufilik sırlarını derinden elde etmiş Ali el-Alâ, Nesimi, Mir Şerif, Seyyid İshak, Mecdüddin, Kemal Haşimî, Mahmud, Ebülhasan gibi halifeleri vardı. Bu dönemde Hurufilerin kullandıkları esas kitaplar Fazl'ın *Câvidânnâme*, *Muhabbetnâme*, *Nevnâme*, *Arşnâme* isimli eserleri ile *Divan'ı* ve *Vasiyetnâme'si* idi (Aksu, 1995: 279; Amiloğlu, 2014: 35-37, Gölpınarlı, 1989: 15; Usluer, 2014: 47-55). Hurufiler 14. yüzyılın sonlarından başlayarak öncelikle propaganda amaçlı, daha sonra ise Timurlu baskısından Azerbaycan'ı terk edip yabancı ülkelere gitmek zorunda kalmışlardır. Bu dönemde İran, Irak, Suriye, Anadolu ve Rumeli'ye birçok Hurufi göçü gerçekleşmiştir.

3. Anadolu ve Osmanlı'da Faaliyet Göstermiş Azerbaycanlı Hurufiler

14. yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarında Anadolu ve Osmanlı Devleti'nde Hurufiliği yayanların başında şüphesiz Fazlullah Naimi'nin halifeleri Emir Seyyid Ali el-Alâ ve şiirleri ile Hurufiliği yaşatarak yayan Seyyid İmâdeddin Nesimi gelir. Fazl'ın idamından sonra kardeşi ile birlikte önce Suriye'ye, oradan da Anadolu'ya geçen Ali el-Alâ, mürşidinin *Câvidânnâme'si* esasında *Tevhidnâme*, *Firâknâme*, *Beşâretnâme*, *Kürsînâme* ve *Kıyâmetnâme* adlı küçük manzum eserler de yazmıştır. O, Kırşehir'e giderek bir süre oradaki Bektaşî ananesine bağlı tekkelerden birinde gizlenmiş, kendisini onlardan biri olarak göstererek buradaki dervişlere *Câvidânnâme'deki* örnekleri Bektaşî düşünceleri olarak yaymaya başlamıştır (Aksu, 1998: 410; Gölpınarlı, 1989: 24; Karahüseyn, 2017: 82; Tərbiyət, 1987: 246-247; Usluer, 2014: 56-62, 68-70). Ş. Beşir'e göre onun Nahçıvan'a döndükten sonra 1419 yılında vefat ettiği ve Alıncak'taki Fazl'ın mezarının yanında defnedildiği tahmin edilir (Bashir, 2013: 90). A. Gölpınarlı kaynak kıtlığından olsa gerek Ali el-Alâ'nın Anadolu'daki faaliyetlerini çok da inandırıcı kabul etmemektedir. Onun fikrince *Hacnâme*, *Maşşerânâme*, *İsmi Müsemma* ve *Beyân'ül Vâki* gibi Hurufi eserlerinin yazarı olan ve aynı dönemde yaşamış başka bir Azerbaycanlı Hurufi şair Mir Şerif ile kardeşinin Anadolu'daki çalışmaları daha gerçekçi kabul edilebilir (Gölpınarlı, 1989: 28). F. Usluer Mir Şerif'in *Hacnamesi'*nde geçen bilgilerden yola çıkarak onun kardeşiyle birlikte Anadolu'ya geldiklerini ve tebligat için yanlarında getirdikleri Hurufiliğe ait

eserlerle Karadeniz kıyılarına kadar gittiklerini belirtmektedir (Usluer, 2014: 24). S.Karahüseyin'e göre ise Ali el-Alâ'dan sonra Hurufiliğin Bektaşilik üzerinde etkili olduğu düşünülen kilit isimlerden biri de Mir Şerif olmuştur (Karahüseyin, 2017: 83).

Nesimi'ye gelince, Âşık Çelebi onun Amid'de (Diyarbakır) dünyaya geldiğini bildirirse de (Âşık Çelebi, 1994: 458), diğer Osmanlı kaynakları ise aslen Bağdat'la Halep arasındaki Nesim köyünden olduğunu belirtmektedir (Ali Şir Nevayi, 1979: 437; Beyani, 2008: 208-209; Gelibolulu Mustafa Ali, 1994: 121; Kastamonlu Latifi, 1314: 332; Kınalızade Hasan Çelebi, 2009: 360; Mustakim-Zade, 2000: vr. 422b; Şemseddin Sami, 1316: 4576). Oysaki Nesimi Azerbaycan'ın Tebriz şehrinde doğmuş (Şihyeva, 2009: 462-463) ve burada büyümüş, gençliğini Şirvan'da geçirmiş; Irak ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bir süre bulunmuş ve sadece ömrünün son yıllarında Halep ve çevresinde yaşamıştır (Ayan, 2002: 2-5; Usluer, 2014: 66). Osmanlı kaynakları onun soyunun seyit olduğunu belirtse de aynı zamanda Nesimi'nin Türkmenleşmiş olabileceğini de dikkate alarak “Vilayet-i Türkmandan zuhür eyleyen... sâdattandır (Kastamonlu Latifi, 1314: 332)”, “[...] Türkmani cins-ü Amidi diyarıdır. Halk içinde şerefi siyâdet ile şöhret diyarıdır (Âşık Çelebi, 1994: 458)” veya “Bağdad vilayetinde Nesim nam karyeden olmakla Nesimi mahlas idinmişdür. Hala ki bu kavil Türkman taifesinden olmasına münâfi değüldür (Gelibolulu Mustafa Ali, 1994: 121)” şeklinde görüşlerini ifade etmişlerdir. H. Ayan da Nesimi'ni seyyid asıllı olmasına rağmen “Tebrizli Türkmenlerden” gibi takdim eder (Ayan, 2002: 2-18). Son dönem araştırmalarında bu konuyu geniş olarak ele alan S. Şihyeva'nın çalışmaları dikkat çekmektedir. Yazar, ciddi bir kaynak taraması sonucunda Nesimi'nin milli kökeni ile ilgili Türkleşmiş Arap, Fars, Türkmen, Irak Türkmanı, Osmanlı, Türk, Azeri, nihayet, Azerbaycanlı gibi adlandırılmaları ortaya çıkarabilmiştir (Şihyeva, 2009: 459-482). Nesimi'nin milliyeti konusu bazı ilmi çevrelerde tartışmalara neden olsa da (Karahüseyin, 2017: 77-78), genelde birçok araştırmacı kesinlikle Nesimi'yi Azerbaycan şairi olarak kabul etmektedir (Hikmet, 2013: 200-202; İmadeddin Näsîmi, 1985: 3-7; Komisyon, 1999: 132; Köprülü, 1981: 171; Mumtaz, 1986: 144; Şihyeva, 2009: 478).

Tezkireci Latifi, Nesimi'yi önce “Hazret Şeyh Şibli Cümleyi fukarasından”, sonradan ise Fazlullah Hurufi'nin halifelerinden olduğunu bildirir¹. Başka bir yerde ise *Menakibü'l-Vasilin* eserine dayanarak “Seyyid Nesimi Hurufi değildi. Nimetullahi idi², ama hurûf ilminden haberdar idi” şeklinde ekleme yapar (Kastamonlu Latifi, 1314: 332-333). Mustafa Ali de, *Menakibü'l-Vasilin* eserini kaynak olarak gösterdikten sonra “Nesimi Hurufi değildi. Nihayetinde o ilmin rumuzundan haberdar idi” diyor, ancak Şeyh Şibli'nin çok önceleri yaşadığını vurgulayarak bunun doğru olmadığını bildirir (Gelibolulu Mustafa Ali, 1994: 121-122).

Kaynaklarda³ Nesimi'nin Anadolu'ya II. Murat (1421-1444, 1446-1451) döneminde geldiği bildirilse de (Ali Şir Nevayi, 1979: 437; Beyani, 2008: 208; Gelibolulu Mustafa Ali, 1994: 121; Kastamonlu Latifi, 1314: 332; Kınalızade Hasan

Çelebi, 2009: 361; Mustakim-Zade, 2000: vr. 422b) bu II. Murat'ın saltanatında olduğu dönemlere uygun gelmez. Çünkü Nesimi'nin Halep şehrinde idam edilmesinin kesin tarihi bilinmese de bunun 820/1417-18 yılı⁴ ve hatta bazı kaynaklarda daha önce olduğu tahmin edilir (Beyani, 2008: 209; Gölpınarlı, 1989: 28; İmadeddin Nəsimi, 1985: 6-7; Karahüseyin, 2017: 79; Kınalızade Hasan Çelebi, 2009: 361; Mumtaz, 1986: 149; Usluer, 2014: 66-67). Buna göre Nesimi'nin Anadolu'ya gelişi Fetret Devri (1402-1413) veya Sultan I. Mehmet (1413-1421) dönemine tesadüf etmektedir.

Nesimi'nin Anadolu'daki faaliyeti ile ilgili bir diğer kaynak ise Kalenderî-Haydari-Bektaşî düşüncesine sahip şeyhlerden sayılan Sultan Şücaüddin Velî'nin hayatına menkıbe edilmiş *Velayetnâme* eseridir (Say, 2010: 15-57). Bu eserde, Nesimi'nin Lârende'ye (Karaman) geldikten sonra burada Kalenderî-Bektaşî büyüklerinden biri olan Kaygusuz Abdal Baba (ö. 848/1444) ve Sultan Kemal Ümmî (ö. 880/1475-76) ile görüştüğü ve üçünün birlikte Eskişehir'de bulunan Sultan Şücaüddin Tekkesi'ne (Küçükdağ, Değerli ve Şahin, 2015: 130-131) giderek ona ait bir koçu Kaygusuz Abdal Baba'nın ısrarla itiraz etmesine rağmen izinsiz kestiklerinden bahsedilen bir hikâyeye yer almaktadır. Bu hikâyede koçu kestikten sonra iple asanın Kemal Ümmî, derisini soyanın ise Nesimi olduğu belirtilir. (Say, 2010: 121-127). Aynı hikâyeye *Velayetnâme*'den başka Latîfi ve Mustafa Ali'nin tezkirelerinde de yer verilmiştir. Latîfi ve Mustafa Ali konunun teferruatını çok kısa anlatarak Manisa'ya gönderilen Kemâl Ümmî'ye ip, Nesimi'ye ise bıçak verilerek Halep'e gönderilme meselesini daha açık şekilde belirtmektedir (Gelibolulu Mustafa Ali: 121; Kastamonlu Latîfi, 1314: 286).

Genellikle bir filozof şair olarak Nesimi mükemmel şiirleri ile Anadolu halkının yüreğini kazanmış, birçok tezkirede Yunus Emre yazılmadığı halde Nesimi hakkında bilgi verilmiştir. Önceleri Şirâzi, İmâdî; daha çok ise Haşimî, Hüseyinî ve Seyyid adları ile yazan şair, Naimi'yi tanıdıktan sonra Nesimi olarak ün kazanmıştır (Şenödeyici, 2013: 175-191). Nesimi şiirlerinin Anadolu'da yaygın olmasının esas nedenlerinden biri de Naimi'den farklı olarak Türkçe yazmasıydı. Latîfi'nin sözü ile dersek "Türkçe şiirle Rum'da önce ol şöhret olmuştur" (Kastamonlu Latîfi, 1314: 332). Onun Türkçe sadece şiirleri ve divanı değil, Hurufiliği ele alan *Mukaddimetü'l-Hakâik* (Gölpınarlı, 1989: 25), *Tarikatnâme*, *Afak ve Ensûr* ve *İnsan* adlı risaleleri dışında, daha birkaç mensur eseri de bulunmaktadır (Şıxıyeva, 2019c: 154-157). Aynı zamanda Anadolu'da aruz vezninin daha çok tanınması Nesimi'nin sayesinde gerçekleşmiştir (Köprülü, 1981: 170).

Nesimi ile Anadolu'yu gezip dolaşanlardan biri de Kemal Ümmî'dir. Hakkında karışık ve az olan bilgiler yukarıda adı geçen *Velayetname*'de, Kemal Ümmî'nin kendi divanında, talebesi Âşık Ahmed'in onun hakkında yazdığı menkıbede, aynı şekilde Latîfi ile Mustafa Ali'nin tezkirelerinde verilir. Latîfi ve Mustafa Ali, Kemal Ümmî'nin Larendeli olduğunu yazsa da (Gelibolulu Mustafa Ali, 1994: 121; Kastamonlu Latîfi, 1314: 286), Âşık Ahmed üstadının Horasan'dan Anadolu'ya geldiğini bildirir.

Genelde kökeni, mezhebi durumu, ölüm tarihi ve mezarının bulunduğu yerle ilgili değişik bilgiler verilse de tam olarak kesinlik kazanmamıştır. Asıl adı İsmail olan Kemal Ümmî'nin divanında geçen bilgilerden, Azerbaycan'da Safevî şeyhi Hâce Alaeddin Ali'den (ö.832/1429), Anadolu'da ise onun halifesi Somuncu Baba Şeyh Hamid'den (ö. 815/1412) ders aldığı ve bu fikri akımı devam ettiren Hacı Bayramı Veli (ö. 833/1430) tarafından da çok sevilen ve sayılan biri olduğu ortaya çıkarılmıştır (Ünver, 2002: 229; Kesik ve Sarıçiçek, 2013:).

Anadolu'da Hurufiliği yayan başka bir Azerbaycanlı şair Refîi'dir. Aslen Şirvanlı olduğu tahmin edilen Refîi, Nesimi ile Bağdat'ta görüşükten sonra onun önerisi ile irşad görevini tamamlamak için Anadolu'ya gider. Refîi'nin Hurufilik hakkında *Gencnâme* ve *Beşâretnâme* adlı iki mesnevisinin olduğu bilinmektedir. Özellikle 1409 yılında Türkçe tamamladığı *Beşâretnâme* eserinin Hurufilik kuralları bakımından çok büyük etkiye sahip olduğu belirtilmektedir. Kabrinin Preveze'de bulunması, daha buraların fethedilmeden (1538) önce Hurufiliğin Balkanlarda yayılmasının göstergesidir (Kut, 2007: 526-527; Usluer, 2014: 82-85).

Hurufiliğin Anadolu'da yayılmasında emeği geçenlerden biri de şair Amiloğlu'dur. Bu şair hakkında elimizde çok az bilgi olduğu için onun Azerbaycanlı olabileceği sadece tahmin edilebilir. Amiloğlu kendisinin de yazdığı gibi 1420 yılında Naimi'nin *Arşname* adlı eserini Türkçe'ye tercüme etmiştir. Bu manzum tercümenin 1484 yılında nüshaları çoğaltılmış, bu da sonuç itibari ile Hurufiliğin Anadolu'da yayılması için geniş imkânların ortaya çıkması demektir (Aksu, 1996: 137-138; Amiloğlu, 2014: 16-17).

Hurufiler, Timurlu baskısından sonra Karakoyunlulardan (1410-1468) da yeterince destek alamadılar. Karakoyunluların Şii akidede olması ve Hurufilerin Timurlu aleyhine hareketleri ilk başlarda onların serbest çalışmalarını için elverişli ortam yaratmıştı (Şıxıyeva, 2018: 77-82). Ancak, özellikle 1440'lı yıllarında Fazl'ın kızı ve Yusuf adında Hurufî birisi tarafından Tebriz şehrinde Hurufilik propagandası yeniden başlayınca Hurufiliğe karşı çıkan Karakoyunlu din adamları, Cihanşah'a (1438-1467) ciddi etki etmeye başladılar. Bu fetvalar kanlı tedbirlere yol açtı; 1441 (veya 1442) yılında Tebriz'de bir keresinde 500'den fazla Hurufî öldürüldü ve çok sayıda Hurufî sürgün edildi (Aksu, 1998: 410; Bayat, 2011: 163; Bashir, 2013: 96; Gölpınarlı, 1989: 27; Tərbiyət, 1987: 247; Usluer, 2014: 22-23). Aynı durum kısa bir süre sonra Osmanlı Devleti'nde de yaşanmış oldu. Hurufilik ilk başlarda genç hükümdar II. Mehmet'in (1444-1146, 1451-1481) ilgisini çekmiş olsa da sonradan kurtulabilmiştir. Bu sırada saraya kadar yükselebilen Hurufiler Mahmud Paşa (ö.878/1474) tarafından engellenerek, dönemin Edirne müftüsü Fahreddin Acemî'nin (ö. 865/1460-61) fetvası ile Edirne'deki Üç Şerefeli Camii karşısında yakılarak idam edilmiştir (Gölpınarlı, 1989: 28-29; Mehmed Mecdi, 1989: 82-83). Muhtemelen Fr. Babinger'in Hurufî kargaşası olarak tanımladığı 1444 yılının yazında Edirne'de katliamla sonuçlandığı belirtilen ayaklanmalar yukarıda anlatılanlar olsa gerektir

(Aktaran İnalçık, 1954: 37). Bu işte önemli derecede rol üstlenen, 1454'te vezir ve 1456'da ise veziriazamlığa kadar yükselmiş Mahmud Paşa ise bu olay esnasında genç padişaha yakınlığı ile bilinen ocağ ağılığı görevinde olmalıdır (Tekindağ, 2003: 376).

Genellikle Hurufilerin 15. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'ndeki faaliyetleri hakkında açık bir bilgi yoktur. Fatih devrinde ifşa edilerek devletçe takibe alınmaları gizli faaliyet göstermelerine getirip çıkarmış olmalıdır. II. Bayezid (1481-1512) devrinde ise Halvetilerin Bayramileri devre dışı bırakarak iktidara daha yakın oldukları bilinmektedir (Dedeyev, 2009b: 91-106; Küçükdağ, 2002: 435-444). Sultan Bayezid'e karşı Kalenderî-Haydarîler tarafından gerçekleştirildiği düşünülen 1492 tarihindeki suikastten (Oruç Bey Bayat, 1972: 140) sonra birçok kabul edilenden farklı düşünen dini gruplar gibi Hurufilerin de baskılara maruz kaldığı muhtemeldir.

Osmanlı toplumunda adı Hurufî olarak geçen şairlerden biri de aslen Azerbaycanlı olan Nebatî'dir. Onun Kaçarların Akçakoyunlu grubundan olduğu görünür (Sümer, 1992: 184, 186). Âşık Çelebi "kelimelerinden tasavvufa çalışmış sofi, belki Hurufî olması düşünüldür" diyerek onun şiirlerinin "şahı güne" (Safevîlerin tarafında) olduğunu da nazarda tutar. Onun Akkoyunlu ve Safevî Devleti'nde yaşadığı tahmin edilir. Macarlara esir olduktan 15 yıl sonra 930/1523-24 yılında kurtularak Niğbolu'ya gelmiş ve burada bir süre iskele kâtibi görevinde çalışmıştır. Bundan sonraki hayatı hakkında bilgi yoktur. Âşık Çelebi şahsen onun divanının hepsini, ayrıca manzum ve mensur destanlarını gördüğünü bildirir (Âşık Çelebi, 1994: 446; Musalı, 2009: 244).

Osmanlı Devleti'nde yaşamış Hurufî eğilimli şairlerden bir diğeri ise Penahî'dir (ö. 964/1556). Âşık Çelebi Penahî lakaplı nakkaş Şahkulu'nun II. Bayezid'in saltanatının son yıllarında oğlu Şehzade Ahmet'in beylerbeyi olduğu Amasya şehrine Tebriz'den geldiğini yazar (Ahdi Bağdadi, 2009: 112-113; Âşık Çelebi, 1994: 199-200). Birçok araştırmacı Âşık Çelebi'nin eserlerinden alıntıları kendi eserlerinde kullanmışlardır (Hikmet, 2013: 356-358; Musalı, 2009: 268; Musayeva, 2013: 87-88; Usluer, 2014: 86). Ancak bazı Osmanlı arşiv belgelerinde Şahkulu'nun Sultan Selim (1512-1520) tarafından Çaldıran Savaşı'ndan (23 Ağustos 1514) sonra çok sayıda Azerbaycanlı ilim ve sanat erbabı ile birlikte İstanbul'a götürüldüğü açıkça kaydedilmektedir. Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminde uzun süre devletin baş nakkaşı görevini icra etmiş Şahkulu'nun (Dədəyev, 2017: 56-58; Gelibolulu Mustafa Ali, 1926: 65, 67-68) Hurufîlik felsefesini açıklayan küçük bir mesnevisi de vardır. 1556 yılının Ağustos'unda kaleme alınan bu eserin bir ismi de *Şehriyârname* olarak kaydedilmiştir (Usluer, 2014: 86). Şahkulu'nun bu eseri İsmail Hikmet Ertaylan tarafından 1946 yılında *Mesnevî-i Penâhî* adı ile basılmıştır (Şahkulu Penahî, 1946).

Azerbaycanlı Hurufîlerin Anadolu ve Rumeli'deki propagandasının doğal sonucu olarak 15-17. yüzyıllarda Abdüllatif, Abdülmecid Firişteoğlu (ö.864/1459-60) (Aksu, 1996: 134-135; Amiloğlu, 2014: 16-17; Usluer, 2014: 87-90), Temennayî

(ö. 917/1511?) (Gelibolulu Mustafa Ali, 1994: 154; Kastamonlu Latifi, 1314: 110), Muhyiddin Abdal (ö.936/1529), Usûlî (ö.945/1538-39), Celâli, Hamza Dede (ö.1033/1623) ve onun halifesi İşkurt Muhammed Dede gibi birçok şair Hurufî veya Hurufîperest olarak Anadolu’da sanat faaliyetlerini devam ettirmişlerdir (Gölpınarlı, 1989: 25; Kaya, 2012: 213-214; Komisyon, 1964: 599; Usluer, 2014: 101-102)⁵.

4. Bektaşilik ve Azerbaycan

Hacı Bektaş Veli’nin⁶ 13. yüzyılın ilk yarısında Horasan’dan gelerek Anadolu’ya yerleştiği; Vefaî, Haydarî, Abdal ve Kalenderî çevrelerince bir kanaat önderi şahsiyet olarak 14. yüzyıl başlarında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Köksal, 2021: 11-40). Yine malumdur ki, kendisinden sonra derviş halifeleri (Babalar) ile özellikle Çelebiler olarak isimlendirilen soyundan gelen müritler tarafından Bektaşilik fikri düşüncesi ve ayin-erkânı öncelikle Anadolu Türkmenleri içre yayılmaya başlamış, Osmanlı Devleti’nin kuruluşu ve ordu yapılanmasında çok etkili olmuştur (Duran, 2010: 130-137; Gölpınarlı, 1969: 270-272; Ocak, 1996: 455-458; Yıldırım, 2010: 26-30). Bektaşiliğin Azerbaycan’la ilk temasları ise, Hacı Bektaş Veli’nin oğlu olduğu tahmin edilen Baba Samit’in Azerbaycan’ın Sabirabad ilçesi ve civarında irşad faaliyeti ile ilgilidir. Tespitlere bakılırsa, 14. yüzyılın başlarından Azerbaycan’da yaşadığı tahmin edilen Baba Samit’in mezarının da Sabirabad ilçesine bağlı Şıhlar köyünde bulunduğu bilinmektedir. Safevi hükümdarı Şah Tahmasp (1524-1576) döneminde Şirvan Beylerbeyi de olmuş Abdullah Han Ustaclu tarafından Zilkade ayı 993/25 Ekim-23 Kasım 1585 yılında yaptırılan türbenin kitabesinde isminin “Baba Samit ibn Bektâş ibn Sultan Âli ibn Hazreti Musa er-Rıza” şeklinde geçmesi onun Hacı Bektaş Veli’nin oğullarından biri olduğu kanaatını ortaya çıkarmaktadır⁷ (Hejmatova, 1968: 80-84; Nemət, 2010: 102-103). Muhtemelen Safeviler döneminde burada bir Bektaşî Tekkesi işlev yapmıştır. Türbenin yapımı ise burada meskûnlaşmış Bektaşilere devletçe desteğin bir göstergesi olmalıdır. Safevi Şahı Sultan Hüseyin’in (1694-1722) 1116/1704-05 tarihli bir fermanında geçen bazı bilgilerden Baba Samit Tekkesi’nin 18. yüzyılın başlarında da işlevini sürdürdüğü anlaşılmaktadır (Nemet, 2002: 23-24). Ayrıca, türbe civarında bulunan bazı mezar taşlarının dervişane olarak tahtadan koyulduğu da tespit edilmiştir (Şıxəliyev, 2013: 315-316). Yine 14. yüzyılın sonlarında Çelebilerden olduğu tahmin edilen Canân Bey Bektâş diye bir şahsın ailesi ile birlikte Nahçıvan’da yaşadığı ve ismini taşıyan bir çeşme de yaptırdığından bahsedilmektedir (Bektaşî ve Bektaşî, 2018: 73-74).

Safevî propagandasının arttığı bir dönemde şahsen Sultan II. Bayezid’in çabası ile 1501 yılında Hacı Bektaş Veli Tekkesi’nin şeyhliğine getirilen Balım Sultan (ö. 922/1516), kısa bir sürede Osmanlı Devleti’nin resmi dini düşüncesine muhalif olan bazı dini grupları Bektaşilik etrafında toplamayı kısmen de olsa başarmıştır (Gölpınarlı, 1969: 274-275; Küçükdağ, Değerli, Şahin, 2015: 2; Ocak, 1992: 17-18; Ocak, 1996: 458; Yıldırım, 2010: 30-31). Ancak Bektaşilik de dâhil bu grupların hepsinde var olan Hak-Muhammed-Ali ve 12 İmam kültü ile uluhiyet düsturu (12. İmam Mehti’nin zuhuru) inancı onların Osmanlı Devleti’ne değil, bu düsturu devlet ideolojisi olarak

kabul etmiş ve bu dönemde artık Ortadoğu'da yeterince siyasi güce sahip olan Safevîlere meyketmesi ile sonuçlanmıştır. Şah İsmail'in (1501-1524) kurduğu yeni devlet ise Osmanlı resmî doktrinine ayak uyduramayan bazı gruplar gibi Bektaşilere de daha serbest olabilecekleri bir ortam vadetmekte idi. Ayrıca, bu konuda Şah İsmail'in Bektaşî Dedeleri ile başlattığı gizli irtibatların da etkisi olmuştur (Musalı, 2010: 380-385; Musalı, 2011: 117-119). Osmanlı tarihinde özellikle vurgulanan Çaldıran Savaşı öncesindeki harp meclisinde, Pîrî Mehmed Çelebi (ö. 1536), Osmanlı ordusundaki bazı yeniçerilerin Şah İsmail'le irtibata girebileceğini ileri sürdüğünde (Küçükdağ, 1994: 26) muhtemelen Bektaşileri kastetmek istemiştir.

Anadolu Türk Kültürüne şeyhi bulunduğu Safevîye Tarikatı'nın temel fikirleri ile etki eden büyük devlet adamı Şah İsmail Hatâî'nin burada siyasî kimliğinin yanında, edebî kişiliği üzerinde de durulması gerekir. Yeni çağ Türk Edebiyatının büyük simalarından olan 16. yüzyıl Azerbaycan şairi Hatâî şiirlerinin bir özelliği de Azerbaycan ve Azerbaycan dışında, özellikle Anadolu'da Safevî, Alevi-Bektaşî çevresi için yazılmış olmasıdır (Şah İsmail Xətai, 1966: 570; Köksal, 2012: 39-83). Böylece bu zümre dervişleri arasında düzenlenen sazlı-sözlü meclislerde Hatâî şiirleri diller ezberi olmuştur (Vassaf, 1990: 401-405). Hoca Sadeddin (ö. 1008/1599), ona sempati duyan Osmanlı tebasını genel olarak Ali dostları gibi yorumlamışsa da (Hoca Sadeddin, 1979: 345), Ali b. Abdulkarim, onların sadece Safevî müritleri değil, adeta Bektaşîlik'te birleşen Babai, Kalenderî, Haydarî, Abdal ve Seyyadlar olduğunu belirtmiştir (Tansel, 1969: 27). Ayrıca, Hatâî'nin bazı şiirlerinde Bektaşî hayranlığı da açıkça görülmektedir:

Gece gündüz hayaline yanarım,

Bir gece rüyama gir Hacı Bektaş.

Günahkârım günahımdan bîzarım,

Özüm dara çektim sor Hacı Bektaş (Gölpınarlı, 1972: 197, 216).

Bektaşîlerin genel olarak Anadolu, Rumeli ve Balkanlara yayıldığı bilirse de bilhassa Safevîler döneminde onların Azerbaycan'da da yer yer görüldüğü bazı kaynaklarda geçmektedir. Bunlardan biri de Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*'dir. Evliya Çelebi (ö. 1095/1684?) Azerbaycan coğrafyasında karşılaştığı toplam dokuz Bektaşî Tekkesi hakkında bilgi vermektedir. O, 1646/47 yıllarında Nahçıvan hududunda Sukun Dağı civarında Muhammed Şam-ı Gazan Ziyaretgahı Vakfı'na bağlı Tekke, Tebriz'in Şam-ı Gazan (Şenb-i Gazan da denmektedir) semtinde Muhammed Şam-ı Gazan Tekkesi, Azerbaycan'ın kuzeyinde Şirvan vilayetinin merkezi olan Şemahı civarında Pir Derkuh Sultan ve Şeyh Merizat Sultan (Diri Baba) Tekkelerini; 1655 yılında ise Tebriz'de İmam Rıza Tekkesi, yine Tebriz'in Rik kapısı mahallesinde Mir Haydar Tekkesi, Hemedan'da Şahrüh Tekkesi, Nihavend ve Kazvin'deki Bektaşî Tekkelerini ziyaret ederek, çok değerli bilgiler vermektedir (Rıhtım, 2012: 42, 59, 74, 103, 189, 208, 216, 231). Osmanlı seyyahı, Osmanlı'da

heterodoks olarak tanımlanan grup ve topluluklar hakkında hoş olmayan tavır koysa da Azerbaycan'da gördüğü Bektaşilerden, özellikle de bir gece konakladığı Sukun Dağı civarında Muhammed Şam-ı Gazan Ziyaretgahı Vakfı'na bağlı Tekke'deki dervişlerden övgü ile bahsetmektedir (Rıhtım, 2012: 42). Tüm bunlarla ilgili Fahri Maden'in ilgili makalesinde geniş bilgi verildiği için (Maden, 2013: 89-128), konu bazı düzeltmelerle⁸ özetlenmiştir. Evliya Çelebi'de geçen bilgiler ışığında burada bazı tekkelerin tarihini de tespit etmek mümkündür. Bunlardan Tebriz'de İmam Rıza Bektaşî Tekkesi'nden bahsedilirken, Şah Tahmasp'ın buraya hediyeler ettiği, Şemahı civarındaki Şeyh Merizat Sultan Tekkesi anlatılırken Şah Safi'nin (1629-1642) Erdebil'den sonra burayı ziyaretinde 10 adet Azerbaycan hazinesi (para) sarf ederek bir Bektaşî Tekkesi bina ettirdiği kaydedilmektedir (Rıhtım, 2012: 189).

Azerbaycan'da işlev yapmış bir başka Bektaşî Dergâhı ise Hoy Nahiyesi'nin Zâviye Köyü'nde 15. yüzyıldan sonra kurulduğu tahmin edilen Pir Saltuk Zaviyesi'dir. 1728 tarihli 896 numaralı Tapu-Tahrir Defteri'nde geçen "Vakf-ı zâviye-i Pir Saltuk an evlâd-ı Hacı Bektâş derkazâ-i Hoy" kaydından Pir Saltuk'un Azerbaycan'a yerleşmiş Bektaşî babalarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Defterde geçen bilgilerden, 1728 yılı itibariyle zaviyenin şeyhi, Pir Saltuk ahfadından Seyyid Han oğlu Mir Hacı'dır. Mir Hacı'nın Pir Muhammed ve Ağa Muhammed adlı iki kardeşi de zaviyede yaşamıştır. Ayrıca, Pir Saltuk'un soyundan Şah Budak'ın oğlu Kadı, Mirza Han'ın oğlu Şeyh Muhammed'in oğlu Abdullah, Kelb Muhammed'in oğulları Muhammed Hasan ile Mir Cafer ve İbrahim'in oğlu Hacı Muhammed de belirtilen tarihte zaviyenin sakinleri olmuştur (Bilgili, 2011: 30-32). Ayrıca, rahmetli Meşedihanım Nemet'e göre Bektaşîlik'te sık sık okunan "Nadi Aliyyen (Ali'yi çağır)" duasının 17-19. yüzyıllara ait Azerbaycan'ın Şemahı, Abşeron, Bakü, Nahçıvan ve Beylekan bölgelerinde ortaya çıkartılmış bazı lahit ve mezar taşları kitabelerinde görülmesi, bu dönem Azerbaycan'da Bektaşîlerin faaliyetine kanıt olarak değerlendirilebilir (Nemət, 2010: 104-106). Bütün bunlardan sonra Azerbaycan'da Bektaşîlerin ilk faaliyeti 14. yüzyılın başlarından başlamış olsa da Bektaşîliğin bir sosyal örgütlenme olarak sistemli tarikat şeklinde işlevinin ise Safevîler döneminde gerçekleştiği söylenebilir.

Uzun zaman geçidinde ve özellikle Sovyetler döneminde (1922-1991) yukarıda adı geçen Bektaşî Tekkeleri Azerbaycan toplumunda var olan diğer değerlerle kaynaşıp karışarak ortadan kaybolursa da Nahçıvan'da bir grup kendilerini halen Bektaşî görmektedir. Kendilerini yukarıda da bahsi geçen Canân Bey Bektâş'ın devamcıları olarak gören bu aile, hem de Bektaşî soyadını taşımaktadır. Yine tespitlere göre 17 ve 18. yüzyıllarda Nahçıvan'da Bektaşîlere mahsus bir zaviye de faaliyet göstermiştir. Sovyetler döneminde farklı amaçlar için kullanılan, bir de camisi olan bu zaviyenin bulunduğu mahalle ise halk arasında zaviye mahallesi ismi ile anılmıştır (Bektaşî ve Bektaşî, 2018: 74, 76-77; Смирнов, 1934: 88-89, 101).

5. Osmanlı'da Hurufilik İdeolojisinin Bektaşilik İle Bütünleşmesi

Hurufilerin Bektaşilerle münasebeti yukarıda bahis olunduğu gibi Ali el-Alâ, Nesimi, Mir Şerif gibi Anadolu'ya gelmiş ilk hurufilerle başlamıştır. Nesimi'nin bir beyti de bunu açıkça kanıtlayacak niteliktedir:

Surette gerçi Bektaşî çoktur Hüseyinî (Nesimi) tek,

Manada adı her hacerin kimya değil (Hikmet, 2013: 202; Mumtaz, 1986: 144).

Azerbaycan'da Safevî Devleti'nin kurulmasından sonra Safevilik ideolojisi yavaş yavaş ülkenin her tarafında üstün konuma yerleşmiştir. Mevcut olan başka tarikat ve ideolojiler ya Safeviliğin çizgisine girerek bir müddet varlığını sürdürübilmiş ya da ülkeyi terk etmek zorunda kalmışlardır. Hurufilik de zamanla bu süreçten geçerek Azerbaycan coğrafyasında bir süre gizlilik arz etmiş olsa da sonradan varlığını kaybetmeye başlamıştır⁹. Safeviliğe karışarak Azerbaycan'da yaygınlığını yitirmiş olan Hurufilik, Azerbaycan dışında, özellikle de Osmanlı topraklarında 16. yüzyılın başlarından itibaren Kalenderî-Haydarî-Bektaşî çevrelerince varlığını bir süre sürdürübilmiştir. Bunlardan Bektaşilik tarikatı Hurufilerin daha çok sığındıkları mekân olmuştur. Konu ile ilgili en kapsamlı çalışma S. Karahüseyin'in araştırmalarıdır. Yazar, Hurufiliğin Bektaşiliği etkilemesini ve bu meseleyi ilk defa gündeme getiren Harputlu Hoca İshaq Efendi'den (ö. 1310/1893) son olarak F. Usluer'e kadar olan bütün farklı görüşlere kendi çalışmalarında yer vermiştir (Karahüseyin, 2017: 45-50; Karahüseyin, 2018: 885-890). Yine yazara göre, Hurufilik Bektaşiliği üç esas istikamette etkilemiştir. Bunlar Fazlullah'ın dini ibadetlere bakışının benimsenilmesi (onun ve müridlerinin eserlerinin tercüme edilerek Bektaşililer içre yayılması yoluyla), Hurufilerce bilinen vahdet-i vücûd anlayışının Bektaşiler tarafından kabullenmesi ve var olan değerlerin güzel ve anlamlı sözler, yani şiirlerle fehmedilmesi yolunun Bektaşilerde yaygınlaşmasıdır (Karahüseyin, 2017: 72-74). Aslında meseleye etkilemeden ziyade kaynaşma ve bütünleşme haline dönüşme gibi de bakılabilir. Bu dönemde Hurufi eserlerinin Bektaşiler tarafından okunarak benimsenilmesi belirtilen bütünleşmenin bir göstergesidir. Bu eserlere *Cavidanname* eserinin 1639 yılında Derviş Murtaza adında bir Bektaşî tarafından *Dürri Yetim* adı ile Türkçe'ye tercüme edilmesi (Aksu, 1993: 178), Hacı Bektaş Veli'ye ait edilen hikmetli kelimelerin toplanarak 1091/1680-81 yılında Enverî adlı Hurufi (sonradan Nakşibendi olmuş) şair tarafından şiirlerin Türkçe şerhedilmiş 135 yapraklık kitabı (Gölpınarlı, 1969: 274), 16. yüzyıl Osmanlı Kalenderî-Hurufi şairlerinden Muhiti'nin yazdığı *Keşifnâme* eserinin 1774 yılında çoğaltılması (Usluer, 2013:) örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca, Sultan II Mahmud (1808-1839) devrinde Bektaşilere karşı sert yaklaşımın Sultan Abdülaziz (1861-1876) döneminde düzelmesi, bu çevrede başta *Nesimi divanı* olmakla, diğer Hurufi eserlerinin de büyük ölçüde neşredilmesine yol açmıştır (Erduğan, 2018: 200; İmadeddin Näsimi, 1973: 7; Mir-Kasimov, tsz: 141). Bu eserlerden 101 cildi İstanbul'da Bektaşî babası olarak bilinen Fehima Efendi'nin (ö. 1880) şahsi kütüphanesinde bulunmuştur (Varol, 2016: 38-39).

Yaşanan bu tarihi süreçte birer eklektik yapı haline dönüşen Hurufi-Alevi-Bektaşî bütünleşmesine siyasi etkenlerin ve de baskıların yol açtığı da nedenlerden biri gibi gösterilebilir. Bu durum adeta Osmanlı Devleti'nin şeriatı dayalı yasalarını kabul etmeyen Hurufilerin de içinde yer aldığı Alevi-Bektaşî grupların hemen hemen hepsinin Safevi Devleti'nin etkisine girerek, onların yanında yer almalarına neden olmuştur. Durumun farkında olan Sultan II Bayezid ve Sultan Selim'in aldığı önlemler de malumdur (Dedeyev, 2009a: 126-132). Alevi-Bektaşîlerin dördüncü ozanı olan Pir Sultan Abdal'a ait "Şah'a giderim" şiiri meselenin siyasi boyutunu ve de ortaya çıkan baskıları bütün yönleri ile ortaya koymaktadır.

16. yüzyılın ortalarına doğru ise Osmanlı Devleti kendi resmî ideolojisine aykırı kabul ettiği bu gibi grupları yönetimden uzak tutmak için bazı kanunlar çıkarmıştı. Kanuni Sultan Süleyman'ın emri ile 1538 yılında çıkarılan "İlim ve Eğitim Kanunnamesi, Molla ve Müderrislerin Ders Verme Selahiyetleri Hakkında Hazırlanan Emirname" şeklinde hazırlanmış olsa da aslında medresede eğitim gören talebelerin devletin resmi ideolojisinin dışına çıkmamalarını temin ediyordu (Beyazıt, 2014: 960-961). Osmanlı Devleti şeriat kuralları ile idare edildiğinden, devlet görevlileri medrese mezunları arasından özel atamalarla işe alınıyordu. Devlet bu konuyu çok ciddi denetim altında tuttuğu için sultan tarafından bu usulün uygulanması hakkında 1561 yılının Ağustos ve 1566 yılının Mart aylarında ardı ardına iki kez "Növbet Fermanı" da verilmişti (Karakök, 2013: 218-223). Buna ek olarak Gölpınarlı'nın da belirttiği gibi Osmanlı tarihçisi Nişancı Mehmed Paşa'nın "Rafizî-Kalenderî Taifesi'nin Men Edilmesi" başlığı altında verdiği bilgide Kanuni Sultan Süleyman tarafından "şeytani vesveselerle dolu... ışık tayfasının... Osmanlı ülkesinde yaşamamaları için emir çıkarıldı demesi" 16. yüzyıl Osmanlısı'nda Alevi-Kalenderî grupların içinde yer alan Hurufilerin de bu dönemde ciddi denetim altında olduğunu gösterir (Gölpınarlı, 1989: 29; Nişancı Mehmed Paşa, 1983: 190). Ayrıca, F. Usluer'in tespitlerine göre 1573 ve 1577 tarihli Osmanlı belgelerinde Filibe ve Tatarpazarcığı sancaklarında birkaç Hurufi'nin yakalanması ve teftişlerin devam ettirilmesi emredilmiştir (Usluer, 2014: 26).

Hurufiliğin Bektaşîliğe karışarak bu tarikatla bütünleşmesini bir de Osmanlı-Azerbaycan sosyo-kültürel ilişkileri bağlamından ele almak gerekir. Bu iki fırkanın bazı fihhi ve itikadi zeminde ortak noktaları mevcut olsa da misyon yönü ile Bektaşîlik, Hurufilik'ten farklı olarak daha sistemli bir yapıya sahip olmuştur. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve gelişiminde ve sonradan Yeniçeri Ocağı'nın yapılanmasında büyük rolü olan Bektaşîlik, özellikle 16. yüzyıldan itibaren bazı uygulamalar dışında Caferî mezhebine uygun tasvufî kurallara bağlı bir tarikat olarak Osmanlı Devleti ve toplumu tarafından da kabul görerek faaliyet göstermiştir. Balım Sultan'dan başlayarak onların Anadolu'daki esas misyonu dağılıp parçalanmış derviş akınlarını Türk millî mefkûresi'nde birleştirmekten ibaretti (Bayat, 2011: 166-175; Erduğan, 2018: 197-198; Gölpınarlı, 1969: 274-277; Fıglalı, 1996: 179-205, 303; Varol, 2016: 44-47). Bu dönem Bektaşîlik felsefi yapısının yeniden oluşumunda hiç şüphesiz Ehl-i

Beyt sevgisini esas ilke olarak benimseyen Azerbaycan tasavvuf mektebinin de etkisi olmuştur. Orta çağ Azerbaycan tasavvuf felsefesini benimsemiş çoğu grupta olduğu gibi, Hurufilik'te kâinatın üç döneminden ikincisi sayılan İmamet meselesi ile Bektaşilik'te var olan Ehl-i Beyt sevgisinden kaynaklanan fıkhi ve itikadi benzerlik, bazı siyasi gelişmeler sonucu zamanla bütünleşmeyi sağlamış olmalıdır. Özellikle, Karakoyunlu ve Safevîler döneminde İmamet düsturunun devletce desteklenmesinin birçok fırka ve tarikatın aynı çizgiye gelmesinde önemli rol oynadığı bilinmektedir. Anlaşılan, bu faktör Hurufiliğin Bektaşiliğe etkisini artırmış ve zamanla onların birleşmesinde esas rol oynamıştır. Zaten bugünkü Türkiye'deki Alevi-Bektaşî gruplarının söz üstadları olarak kabul ettikleri yedi ulu şairin ilk dördünün Azerbaycanlı (Nesimi, Hatai, Fuzûlî (ö. 963/1566) ve aslen Hoy'lu olan Pir Sultan Abdal) (Albayrak, 2007: 277-278), diğer üçünün ise (Kul Himmet (ö. 17. yüzyılın başları) (Albayrak, 2002: 352), Yemîni ve Virânî) Azerbaycan tasavvuf çevreleri ile münasebet kurlmaları bir tesadüf değildir.

6. Sonuç

Orta çağ Müslüman Türk toplumlarında siyasi gelişmeler ve göçler sonucu sosyo-kültürel açıdan ortaya çıkan yeniden yapılanmalar sürecinde Türk Dünyası'nda kurulan tasavvufi kurumların yani fırka ve tarikatların değişik yönlerden önem arz ettiği görülmektedir. Türk insanı farklı coğrafyalarda yaşamasına rağmen bu yolla kolaylıkla ilişki kurabilmiştir. Böylece, değişik adlarla ortaya çıkmış bu fırka ve tarikatlar aracılığıyla zamanla sosyo-kültürel açıdan güçlü bir Anadolu-Osmanlı-Azerbaycan ilişki ağının şekillenmesine alt yapı oluşturulmuştur. Bu birleştirici karakter taşıyan tasavvufi kurumlar arasında Hurufilik ve Bektaşiliğin de kendine özgü yeri olmuştur.

14. yüzyılın son çeyreğinde Azerbaycan'ın Tebriz ve Şirvan bölgelerinde kurularak gelişmeye başlayan Hurufilik, 14. yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nde de yayılmaya başlamıştır. 15. yüzyılda Hurufiliğin Azerbaycan ve İran'dan sonra Anadolu ve diğer Türk coğrafyalarında, özellikle Nesimi ile başlayan Türkçe eserlerin yazılması ve sonrasında Türkçe tercümelerin yayılması sonucu, bir tür olarak İslam âleminde 8. yüzyıldan itibaren bilinen Arap olmayan Müslüman halkların Araplardan üstün olduğuna inanılan siyasi, fikri ve edebi bir akım gibi Şubübiye hareketinin yeniden doğuşunu da hatırlatmaktadır.

16. yüzyılın ilk yarısında Safevîliğe karışarak Azerbaycan'da yaygınlığını yitirmiş olan Hurufilik, Azerbaycan dışında, özellikle de Osmanlı topraklarında 16. yüzyılın başlarından itibaren Kalenderî-Haydarî-Bektaşî çevrelerince varlığını bir süre sürdürebilmiştir. Bunlardan Bektaşilik Tarikatı Hurufilerin daha çok sığındıkları mekân olmuştur. Anadolu'ya gelmiş ilk Hrufilelerin Hak-Muhammed-Ali ve 12 İmam kültü zemininde Bektaşilerle kurdukları yakın ilişkiler, zamanla pekiştirilerek kaynaşma ve bütünleşme haline dönüşmüştür. 16. yüzyılın ilk çeyreğinde Bektaşilik'te başlayan yeniden yapılanma sürecinde, Hurufiliğin vahdet-i vücûd anlayışı ile var olan değerlerin güzel ve anlamlı sözlerle yani şiirsel olarak etkileme yolunun, Bektaşiler

tarafından kabullenmesi ile sonuçlanmıştır. Ortaya çıkan bu eklektik yapı günümüzde Alevi-Bektaşî gruplar tarafından yaşatılmaktadır.

Hurufilerle ilgili bir başka mesele ise Osmanlı topraklarında kendine özgü mekânlarının; zaviye veya tekke gibi yerlerinin olmamasıdır. Bu da onların Osmanlı'da eskiden beri var olan marjinal grupların yanlarında yer almalarını etkileyen nedenlerden biri olmuştur.

Hurufiliğin Osmanlı Devleti'nce kabul görmemesi bazı Hurufî şairlerinin tezkirelerde yer almaması ile sonuçlanmıştır. Bazı Hurufî eserlerinin korunarak günümüze ulaşması ise Bektaşîlerin hizmeti sayılmalıdır.

Osmanlı-Azerbaycan sosyo-kültürel ilişkilerinde Bektaşîliğin rolüne gelince ise, Azerbaycan orijinli bir tarikat olmamasına rağmen Müslüman Türk coğrafyasında var olan ortak değerler sonucu yaşanan bir münasebetin ortaya çıkışı denebilir. Bu münasebetlerin kurulmasına bu dönem Osmanlı Devleti'nde yeniden yapılanmalardan sonra yaşanan bazı bölünmelerin de etkili olduğu söylenebilir. Osmanlı Devleti kendi resmî ideolojisine aykırı kabul ettiği bu gibi grupları, özellikle Fatih döneminden başlayarak yönetimden uzak tutmaya çalışmıştır. Genelde klasik Osmanlı eğitiminden uzak kalan, Sünni inanca aykırı yaşam tarzları ile Anadolu'da eskiden beri var olan, Ehli beyt sevgisini esas almış zümreler zamanla dışlanarak, daha serbest olabilecekleri bir ortama yönelmek zorunda kalmışlardır. 16. yüzyılın başlarından itibaren Bektaşîlik'te birleşen bu gibi zümrelerin zamanla Azerbaycan'a hâkim olan Safevilere meyletmesi ile sonuçlanmıştır. Buna rağmen, Safevililiğin Anadolu'daki Sünni çizgideki uzantısı olan Bayramilik'te olduğu gibi (Dedeyev, 2008: 210-211), Bektaşîlik'te de bu gibi farklılıklara raslamak mümkündür. Hatta Osmanlı Devleti'nde medrese eğitimi görmüş Bektaşîler arasından şeyhülislamlık bile yapmış Zekeriyazâde Yahya Efendi (ö.1053/1644), Mîr Ahmed Muhtar Efendi (ö.1299/1882), Musa Kazım Efendi (ö. 1920) gibi ulemanın çıktığı da bilinmektedir (Sezgin, 2012: 146-149).

Safeviler döneminde Bektaşîlerin Azerbaycan'ın değişik bölgelerinde tekke ve zaviyeler kurdukları dönemin kaynaklarında yer almaktadır. Azerbaycan'da halen kendilerini Bektaşî olarak kabul eden aileler de yaşamaktadır.

Sonuç olarak bakıldığında her iki coğrafyadan bu ilişkiler ağının kurulmasında evvela Azerbaycan ve Osmanlı toplumunun aynı millet, din ve dili paylaşması ile genel yapı olarak ortak ahlaki değerlere ve temel kültürel bütünlüğe sahip olması gelmektedir. Ayrıca, her iki zümrenin de ister Azerbaycan, isterse de Osmanlı'da genel olarak Türk tasavvuf edebiyatının yapılanması ve gelişmesinde çok mühim rol oynadığı da yadsınamaz bir gerçektir.

Sonnotlar

¹ Latîfî'de geçen Şibli meselesine dokunan H. Ayan, Nesimi'nin Şibli ve Hallâc-ı Mansur benzetmeli şiirlerinin olduğunu gösterse de, ancak Nesimi'nin Hallâc-ı Mansur'la tarikat bağının olabileceğine ihtimal vermemektedir (Ayan, 2002: 17). S. Karahüseyn ise, yine Latîfî'de geçen bilgilere dayanarak Nesimi'nin tasavvufa ilgisinin

Şibli'nin dergâhındaki eğitimiyle başladığını ve sonradan Fazlullah'tan ilham alarak Hurufi olduğunu savunmaktadır (Karahüseyn, 2017: 78). Semerkant'ın Şibli köyünden olup, Sâmerrâ'da dünyaya gelen şeyh Ebubekir Şibli'nin (ö. 334/946) çalışmaları esasen 10. yüzyılın birinci yarısında olmuştur. Şibli hem de Hallâc-ı Mansur'un (ö. 309/922) çağdaşı ve aynı zamanda fikirdaşı idi (Okudan, 2007: 212, 226). Bununla ilgili Feriduddin Attâr'ın (ö. 618/1221) *Tezkiretü'l-Evliya* eserinde Hafifîye Tarikatı'nın kurucusu Şeyh Abdillâh Hafif'in (ö.371/982) "[...] Şibli demiştir; ben ve Mansur Hallâc ikimiz biriz. Ama beni divaneliğe bağladılar, ben kurtuldum... Ve Mansur'u kendi aklı ile öldürdüler" diye belirtilmektedir (Şeyx Fâridâddin ʻAttar, 2011: 369, 374, 376). 1728 tarihli 896 numaralı Tapu-Tahrir Defteri'nde Urmiye'de içinde mezarının da bulunduğu (asıl kabri Bağdad'ta olup, buradaki makam türbesi olmalıdır) Şeyh Şibli Mescidi Vakfı'nın olduğu kaydedilmektedir (Bilgili, 2011: 86-87). Demek ki bahisölenen dönemde Azerbaycan'da Şiblilik kısmen de olsa yaşanmıştır. İslâm düşünce tarihinde silsile bakımından Kadîrlilik, Mevlevîlik, Rûfâilîk ve Şazelîlik gibi tarikatların fikir mayası sayılan Şiblilik (Okudan, 2007: 228-234), Enel Hakk ideolojisi bakımından muhtemelen 14. yüzyılda Hurufileri de etkilemiştir.

² Bu tarikat 14. yüzyılda soyu Câfer-i Sâdik'a (ö.148/765) dayanan, bir süre Safevî şeyhi Şeyh Sadreddin'in (ö.794/1391) öğrencisi olmuş Seyyid Şâh Nimetullah Veli Kûhistani (ö.834/1431) tarafından İran'da kurulmuştur. Bir Sünnî tarikatı olarak kurulsada 16. yüzyılda Safevîliğin etkisi altında Şîlik karakterine bürünmüştür (Devletşah Samerkandi, 1977: 399-402; Baldick, 2002: 281; Kılıç, 2007: 133-135). Nesimi'nin Nimetullahî olduğuna dair şimdilik Latifi'den başka elimizdeki kaynakların hiçbirinde bilgi verilmemektedir. S. Şihyeva ise Nesimi'yi kardeşi Şâh Handan'ın etkilenebileceğine ihtimal vermektedir (Şihyeva, 2019a: 38-39).

³ Muallim Naci ve Ş. Sami Nesimi'nin I. Murat (1362-1389) zamanında Anadolu'ya geldiğini yazar (Muallim Naci, 1986: 317; Şemseddin Sami, 1316: 4576).

⁴ Hasan Bey Rumlu Nesimi'nin idamını 837/1433-34 olarak belirtmektedir (Həsən Bəy Rumlu, 2017: 137-138).

⁵ Bunlardan bazılarının ise aslında Hurufî olmadığı, ancak ilm-i hurûfa olan ilgileri Osmanlı toplumunda onlara karşı yaklaşımın olumsuz yönde değişmesine yol açmıştır. Mesela, aslında itikadi olarak Halvetîlerin Gülşenî koluna bağlı olduğu bilinen Usûlî, yukarıda belirttiğimiz özellikleri dolayısı ile "ikinci Fazlullah ve Nesimi'nin sırrı" gibi adlarla anılmıştır. Âşık Çelebi "Şeyh İbrahimilere isnad edilen ilhad tohumunu Rum'da önce ol ekmiştir ve Nesimiyat türehatından getirdiği Nihal-i nihad-ı delalî o dikmiştir" diyerek onun Gülşenîlik'ten sonra Hurufî olduğunu bildirir (Kastamonlu Latifi, 1314: 91-92; Âşık Çelebi, 1994: 145-146; Ahdî Bağdadî, 2009: 92-93; Gelibolulu Mustafa Ali, 1994: 193; Kınalızade, 2009: metin A 135; Muallim Naci, 1986: 130). Usûlî'den başka aslen Manastırlı olan şair Celâlî de onun gibi *Fazl'ın Cavidânnâmesi'ne* karşı duyduğu ilgi dolayısı ile işinden kovularak lekelelenmiştir. Gölpınarlı Celâlî'yi Usûlî'den daha fazla Hurufî saymaktadır (Gölpınarlı, 1989: 30). Hâlbuki daha önceleri Sultan II. Selim'in (1566-1574) şehzadelik yıllarında onun musahibi olarak yanında itibarlı görevde çalıştığı bilinmektedir (Gelibolulu Mustafa Ali, 1994: 298-300).

⁶ Birçok çalışmada Hacı Bektaş Veli'nin 1271'de vefat ettiği belirtilse de (Duran, 2010: 130-137; Gölpınarlı, 1969: 270-272; Ocak, 1996: 455-458; Yıldırım, 2010: 26-30) onun Orhan Gazi (1326-1362) ile görüştüğü öne sürülerek 1337 yılında vefat ettiğini kabul edenler de vardır (Sezgin, 2012: 53, 196).

⁷ Hacı Bektaş Veli'nin evliliği hususunda Alevî-Bektaşî cemiyeti arasında da itilaf vardır. Çelebiler, Hacı Bektaş'ın Kadıncık Ana ile evlendiğine ve ondan Seyyid Ali Sultan (Timurtaş) isminde bir çocuğun doğduğuna ve kendilerinin de bel evladı olarak bu soydan geldiklerine inanırlar. Babalar ise, Hacı Bektaş'ın hiç evlenmediğini ve kendilerinin de Kadıncık Ana'dan gelen nefes ile yol evladı olduklarını söylerler (Bilgili, 2011: 30-31).

⁸ Yazar, Pir Derkuh Sultan ve Şeyh Merizat Sultan (Diri Baba) Bektaşî Tekkelerini tanıtırken buraları Yeni çağlarda Bitlis'e bağlı olan Şirvan'da (şu anda Siirt'in bir ilçesi olan Şirvan) göstermektedir (Maden, 2013: 102-103). Oysa ki her iki dergah Azerbaycan'ın küzeyinde Şirvan vilayetinin merkezi olan Şemahî'nin güneyindedir. Ayrıca, Evliya Çelebi'den 10 sene önce 1636 yılının Aralık ayında Şeyh Merizat Sultan (Diri Baba) Türbesini ziyaret eden Hollandalı Seyyah Adam Olearis, Türbeyi Tirribaba (yani Diri Baba) adıyla zikrettikten sonra, Türbe'nin arkasındaki kayalara ovulmuş oda mağaralarda dörder kişi şeklinde gece gündüz ibadet eden insanların bulunduğunu belirterek, Türbe'nin gravür resmini de çizmiştir (Адам Олеарий , 1906: 459-460).

⁹ Şâh İsmail'in Hurufîliğe rağbet gösterdiği, hatta sarayında Habibî, Sûrurî ve Tüfeylî gibi Hurufî şairlerini bulundurduğu bilinmektedir (Şihyeva, 2019b: 152). Bunlardan melikü'ş-şuarâ olan Habibî (Âşık Çelebi, 1994: 302-303; Kınalızade Hasan Çelebi, 2009: 376; Beyani, 2008: 45) ve Sûrurî'nin (Kastamonlu Latifi, 1341: 185-186; Kınalızade Hasan Çelebi, 2009: 230-231) Osmanlı Devleti'ne hicret ettiklerine dair Osmanlı tezkirelerinde bilgi verilmektedir. Onların Osmanlı'daki Hurufîlik faaliyetleri ile ilgili ise şimdilik elimizde hiç bir bilgi bulunmamaktadır. Şâh İsmail'den sonra Azerbaycan'da aktif işlevleri görülmeyen Hurufîler bir de Şâh Abbas (1587-1629) döneminde "Nuktevilik" ismi ile ortaya çıkmış olsalar da, liderleri Yusuf-i Nuktevi'nin öldürülmesi üzerine bu hareket bastırılmıştır (Şihyev, 2019b, 152-153). Buna rağmen Evliya Çelebi 17. yüzyılın ortalarında Safevî topraklarına yaptığı seyahat sırasında iki yerde; Naççıvan'a bağlı Karabağlar ve Hemedan'da Hurufîleri gördüğünü kaydetmektedir (Rıhtım, 2012: 43, 217).

Kaynaklar

- Адам Олеарий. (1906). *Описание Путешествия въ Московію и Черезъ Московію въ Персію и Обратно (Moskva ve Moskva'dan İran'a Seyahat Notları)*. Введение, переводъ, примѣчания и указатель (Giriş, Tercüme, Düzeliş ve Şerhler): А М Ловягина. С-Петербургъ: Издание А С Суворина.
- Ahdi Bağdadi. (2009). *Gülşen-i Şuara*, B Metin, Yayına hazırlayan: Süleyman Solmaz. Denizli: Erişim tarihi: 23.05.2016.<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10731,agmpdf.pdf?0>
- Aksu, Hüsamettin. (1993). "Cavidanname". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 178.
- . (1995). "Fazlullah-ı Hurufî". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 277-279.
- . (1996). "Firişteoğlu Abdülmecid". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 13, İstanbul:
- . (1998). "Hurufilik". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 408-412.
- Albayrak, Nurettin. (2002), "Kul Himmet". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 352.
- . (2007). "Pir Sultan Abdal". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 277-278.
- Ali Şir Nevayî. (1979). *Nesayimü'l-Muhabbe Min Şemayimü'l-Fütüvve*. Yayına hazırlayan: Kemal Eraslan. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Amiloğlu. (2014). *Arş-name Tercümesi Hurufî Şiirleri I*. Yayına hazırlayan: Fatih Usluer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Âşık Çelebi. (1994). *Meşa'irü's-Şu'ara*. İnceleme Tenkitli Metin. C. I, hazırlayan: Filiz Kılıç, Doktora Tezi Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara:
- Ayan, Hüseyin. (2002). *Nesimi, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. Ankara: TDK Yay.
- Bektâşi, Fikret ve Etimad Bektâşi. (2018). *Keçmişdən günümüə Naxçıvan Bektâşiləri (düşüncə tarixi, hadisələr, xatirələr)*. Naxçıvan: "Əcəmi" Nəşriyyat-Poliqrafiya Birliyi.
- Ballı, Hasan Hüseyin. (2013). *Hurufiliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurufi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Baldick, Julian. (2002). *Mistik İslam*. Tercüme eden: Yusuf Said Müftüoğlu. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Bashir, Shahzad. (2013). *Fazlullah Esterabadi ve Hurufilik*. Çeviri: Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Kitap Yayınevi.

- Bayat, Füzuli. (2011). *Türk tækkæ (tæsævvüf) ædæbiyyatı*. Bakı: Elm və tæhsil.
- Beyani. (2008). *Tezkiretü ş-Şuara*. Tenkitli metin hazırlayan: Aysun Sungurhan-Eyduran, Ankara: Erişim tarihi: 04.04.2016. Kültür Bakanlığı e-kitap.<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10739,tsmetinbpdf.pdf?0>.
- Beyazıt, Yasemin. (Aralık-2014). “XVI. Yüzyıl Osmanlı İlimiye Kanunnameleri ve Medrese Eğitimi”. *Belleten* LXXVIII/283, 955-992.
- Bilgili, Ali Sinan. (2011). *İran, Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan’da Osmanlı Vakıfları (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Çakır, Emine. (2014). “Arşı”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim tarihi: 26.07.2020. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/arsi>.
- Çetinkaya, Bayram Ali. (2008). *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikası İhvan-ı Safa Modeli*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Dedeyev, Bilal. (2008). “Safevi Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/5, Ankara: 205-223.
- . (2009a). “Çaldıran Savaşı’na Kadar Osmanlı-Safevi İlişkilerine Kısa Bir Bakış”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6, 126-135.
- . (2009b). “15-16. Yüzyıllar Osmanlı-Azerbaycan İlişkileri Bağlamında Osmanlı Devleti ve Halvetiye Tarikatı”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* VI/1, Ankara: 91-106.
- . (2017). “Osmanlı mædæni hæyatına töhfæ vermiş azærbaycanlı ræssam-şair Şahqulu Pænahi”. *Geostrtegiya jurnalı* 03/39, 56-58.
- . (2017a). “Hürüfilik və Osmanlı dövlæti”, *AMEA Xæbærlær, ictimai elmlær seriyası* 4, 30-44.
- . (2017b). “Anadoluda hürufi tæfækkürünün yayılmasında Næsiminin rolu”. *Lænkæran Dövlæt Üniversteti Elmi Xæbærlær, humanitar elmlær seriyası*: 181-187.
- Devletşah Semerkandi. (1977). *Devletşah Tezkiresi (Tezkiretüş-şuara)*. Türkçe’ye çeviren: Necati Lugal. c. III, İstanbul: Tercüman Yayınları.
- Duran, Hamiye. (2010). “Velâyetnâme’ye Göre Hacı Bektaş Veli”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55. 129-138.
- Ekinci, Mustafa. (2002). *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yay.
- Erdüğan, Serkan. (2018). “Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması ve Hamdullah Efendi”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 17. 193-210.

- Fazlullah Esterabadi. (2012). *Cavidan-Name, Dürri Yetim İsimli Tercümesi*. Hazırlayan: Fatih Usluer. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Feridun Bey.(1274). *Münşeatü's-Selatin*. c. I. İstanbul: Takvimhane-i Âmire.
- Fırlalı, Ruhi Ethem. (1996). *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Gelibolulu Mustafa Ali. (1994). *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*. Yayına hazırlayan: Mustafa İsen. Ankara: Özyurt Ofset & Tipo Matbaacılık.
- . (1926). *Menakıb-ı Hünerveran*. İstanbul: Matbaa-ı Amire.
- Gökmen, Sacide. (2017). "Hurufilik ve Misali'nin Bir Gazelinin Hurufilik Bağlamında Şehri". *e-Şarkıyyat İlmî Araştırmalar Dergisi (JOSR)*. Nisan. 9/1(17), 433-452. Erişim tarihi: 15.08.2018. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/386690>.
- Gölpınarlı, Abdulkaki. (1969). *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- . (1972). *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- . (1989). *Hurufilik Metinleri Kataloğu*. Ankara: TTK Basımevi.
- Həsən Bəy Rumlu.(2017). *Əhsənüt-Təvarix*. Fars dilindən tərcümə: Oqtay Əfəndiyev və Namiq Musalı. Kastamonu: Uzanlar.
- Hoca Sadeddin. (1979). *Tâcü't-Tevârih*. Hazırlayan: İsmet Parmaksızoğlu. C. III, İstanbul: MEB.
- Hikmet, İsmail. (2013). *Azerbaycan Edebiyatı Taririhî I-II*. Yayına hazırlayan: Parvana Bayram. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İmadəddin Nəsimi. (1973). *Seçilmiş əsərləri*. Elmi-tənqidi mətnin tərtibi və müqəddimə Cahangir Qəhrəmanovundur. Bakı: Elm nəşriyyatı.
- . (1985). *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib və şərhlər Əlyar Səfərlinindir. Bakı: Yazıçı.
- İnalçık, Halil. (1954). *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vasikalar I*. Ankara: TTK Basımevi.
- Karahüseyn, Samet. (2017). "Alevi-Bektaşilikte Hurufiliğin Etkisi (Alevi-Bektaşî Klasik Metinler Örneği)". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyez Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- , (2018). "Alevi-Bektaşî Klasiklerinde Hurufi Etkinin Varlığı Meselesi: Şeyh safi Buyruğu Örneği". IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı: s. 877-902.

- Karakök, Tunay. (2013). “Yükseköğretim Kurumu Olarak Osmanlı’da Medreseler: Bir Değerlendirme”. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2, 218-223.
- Kastamonlu Latifi. (1314). *Tezkere-i Latifi*. İstanbul: Derseadet İkdam Matbaası.
- Kaya, Bayram Ali. (2012). “Usuli”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 213-214.
- Kesik, Beyhan ve Ramazan Sarıçiçek. (2013). “Kemal Ümmi, İsmail”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim tarihi: 27.07.2020.<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/kemal-ummi-ismail>.
- Kılıç, Mahmut Erol. (2007). “Nimetullah-ı Veli”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 133-135.
- Kınalızade Hasan Çelebi. (2009). *Tezkiretü ş-Şuara*. Tenkitli metin A-B. Yayına hazırlayan: Aysun Sungurhan-Eyduran. Ankara: Kültür Bakanlığı e-kitap. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10739,tsmetinbpdf.pdf?0>. Erişim tarihi: 04.04.2016.
- Komasyon. (1964). “Hurufilik”. *İslam Ansiklopedisi*. c. V/1, İstanbul: MEB. s. 598-600.
- . (1999). *Azərbaycan tarixi (yeddi cildə)*. c. III, Bakı: Elm nəşriyyatı.
- Köksal, M.Fatih. (2012). “Hatai’nin Yayımlanmış Divanlarında Bulunmayan Şiirleri”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 3, 39-83.
- . (2021). “Hacı Bektaş Veli’nin Ölüm Tarihi Hakkında”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 98, 11-40.
- Köprülü, Fuat. (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kut, Günay. (2007). “Refii”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 526-527.
- Küçükdağ, Yusuf. (1994). *Vezir-i Azam Piri Mehmed Paşa*. Konya: Damla Ofset matbaacılık ve Tic.A.Ş.
- . (2002). “Osmanlı Devleti’nin Şah İsmail’in Şii Propagandalarına Halvetiye ile Karşı Koyma Politikası”. XIII. Türk Tarihi Kongresi, 4-8 Ekim 1999 Ankara, Ankara: 435-444.
- Küçükdağ Yusuf, Ayşe Değerli ve Bekir Şahin. (2015). *Vesaik-i Bektâşiyân’a Göre Osmanlı Devleti’nde Bektâşi Tekkeleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Maden, Fahri. (2013). “Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinde Bektâşi Tekkeleri ve Türbeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 68, 89-128.

- Mehmed Mecdi. (1989). *Şakaik-ı Numaniye ve Zeyilleri: Hadaiku'ş-Şakaik (Şekaik Tercümesi)*. c. I, Neşre hazırlayan: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Mir-Kasimov, Orkhan. (tarihsiz). *Huruftıyya*, s. 139-144. <https://www.academia.edu/25079046/Huruftıyya>. Erişim tarihi: 01.05.2017.
- . (2014). "Ummis Versus İmams in Hurufi Prophetology: An Attempt at a Sunni/Shii Syntnesis?". *Unity in Diversity Mysticism, Messianizm and the Construction of Religious Authority in İslam*. Edited: by Orkhan Mir-Kasimov. Leiden-Boston: 221-246.
- Muallim Naci. (1986). *Osmanlı Şairleri*. Yayına hazırlayan: Cemal Kurnaz, Ankara: Kültür ve Türizm Bakanlığı Yayınları.
- Mumtaz, Salman. (1986). *Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları*. Bakı: Yazıçı.
- Musalı, Namiq. (2010). "Anonim bir Safevî kaynağında Bektaşî ve Alevi Tarihine Dair Bilinmeyen Gerçekler". Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri. Ankara: 373-390.
- . (2011). "Bektaşî tərqiətinin I. Şah İsmayıl Xətai ilə gizli təmaslarına dair". *Dövlət və Din (ictimai fikir toplusu)* 6 (26), Bakı: 116-120.
- Musalı, Vüsalə. (2009). *Osmanlı təzkirələrində Azərbaycan şairləri*. Bakı: Nurlan.
- Musayeva, Azadə. (2013). *Azərbaycan ədəbiyyatının əlyazma qaynaqları I*. Bakı: Elm və təhsil.
- Mustakim-Zade, Süleyman Efendi. (2000). *Mecelletü'n-Nisab*. Tıpkı basım. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Нейматова М.С. (1968). "Надпись гробницы «Баба-Самита» (XVI в.) об обществе "Бекташийя" (Bektaşî Tarikatı'ndan Olan Baba Samit Türbesi'nin Kitabesi (16. y.y.)". *Доклады Академии Наук Азерб. ССР*. т. XXIV. № 6. Баку: 80-84.
- Nemət, Məşədixanım. (2002). "Azərbaycanda bəzi sufi cəmiyyətləri haqqında (XI-XIX əsrlər)". *Şərq Fəlsəfəsi Problemləri Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal* 1-2, 21-25.
- . (2010). *Azərbaycanda pirlər*. Bakı: Elm və təhsil.
- Nişancı Mehmed Paşa. (1983). *Hadisat (Osmanlı Tarihi ve Zeyli)*. Yayına hazırlayan: Enver Yaşarbaş, İstanbul: Kamer Neşriyat.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). "Balım Sultan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 17-18.

- . (1996). "Hacı Bektaş-ı Veli". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 455-458.
- Okudan, Rifat. (2007). "Ebu Bekri Şibli: Hayatı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri". *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* yıl: 8/19, 211-234.
- Oruç Bey Bayat. (1972). *Tarih*. Yayına hazırlayan: Adsız. İstanbul: Tercüman Yayınları.
- Rıhtım, Mehmet. (2012). *Evliya Çələbi səyahətnaməsində Azərbaycan*. Bakı: Nurlar Nəşriyyat və Poliqrafiya Mərkəzi.
- Say, Yağmur. (2010). *Kalenderi, Alevi ve Bektâşi Kültüründe Önemli Bir Alp-Eren Gazi: Şucaeddin Veli (Sultan Varlığı) ve Velayetnamesi*. Ankara: Sistem Ofset Matbaacılık.
- Sezgin, Abdülkadir. (2012). *Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Смирнов, К. Н. (1934). *Материалы по истории и этнографии Нахичеванского края (Nahçıvan Bölgesi'nin Tarihi ve Etnografisine Dair Kaynaklar)*. Тифлис:
- Sümer, Faruk. (1992). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: TTK Basımevi.
- Şah İsmayıl Xətai. (1966). *Şah İsmayıl Xətai Şeirləri və Əsərləri*. Bakı: Yazıcı.
- Şahkulu Penahi. (1946). *Huruflı Edebiyyatı Örnekleri II. Mesnevi-i Penahi*. Yayına hazırlayan: İsmail Hikmet Ertaylan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Şemseddin Sami. (1316). *Kamusul-Alam*. c.6. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Şenödeyici, Özer. (2013). "Nesimi'nin Mahlasları Problemi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 68, 171-200.
- Şeyx Fəridəddin Əttar. (2011). *Təzkirətül-övlia*. tərtibçi, mətni transfonoliterasiya edən, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi: Nəzakət Məmmədli. Bakı: Elm və təhsil.
- Şıhıyeva, Seadet. (2009). "Nesimi'nin Milli Mensubiyeti Meselesi (Tarihi ve Çağdaş Bakışlar Açısından Karşılaştırmalı Tahlil)". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı 39, Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı. Erzurum: 459-482.
- Şıxəliyev, Həsərət. (2013). "Suqovuşanın memorial abidələri". *Tarix və onun problemləri* 4, 315-319.

- Şıxıyeva, Səadət. (2018). “Hürufiliyin tarixi: ənənəviləşmiş təhriflər, unudulmuş Gerçəklər”. *Metafizika*. 1/2, 65-96.
- . (2019a). Nəsiminin lirikası: irfanı mündəricə və poetik zinətlər, Nəsimi-650. Bakı: Elm və təhsil.
- . (2019b). “Aşiqi-sadiq oldur Həq yoluna şəhid ola...”. Q. Məmmədovun müsahibəsi əsasında. *Mədəniyyət.Az*. 5, 150-153.
- . (2019c). “Nəsiminin mənsur eserləri (“Müqəddimətül-həqayiq” əsasında)”. *Mədəniyyət.Az*. 5, 154-157.
- Tansel, Selahattin. (1969). *Yavuz Sultan Selim*. Ankara: MEB.
- Tekindağ, Şehabeddin. (2003). “Mahmud Paşa”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 376-378.
- Tərbiyət, Məhəmmədəli. (1987). *Danışməndani Azərbaycan*. Tərcümə: İsmayıl Şəms və Qafar Kəndli. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
- Usluer, Fatih. (2013). “Muhiti”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim tarixi: 26.07.2020. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/muhiti>.
- . (2014). *Hurufilik-İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Ünver, İsmail. (2002). “Kemal Ümmi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 229-230.
- Varol, Muharrem. (2016). “Kaşifü l-Esrarın İzinde: Harputlu Hoca İshak'ın İzahü l-Esrar Adlı Bilinmeyen Bir Risalesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 78, 15-80.
- Vassaf, Hüseyin. (1990). *Sefine-i Evliya*. Hazırlayan: Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş. C. I, İstanbul: Seha Neşriyat.
- Yıldırım, Rıza. (2010). “Bektâşi Kime Derler?: “Bektâşi” Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, 23-58.

ŞEYH SAFİYYÜDDİN-İ ERDEBİLÎ'NİN ETNİK KÖKENİ VE İNANCI HAKKINDA BAZI DEĞERLENDİRMELER*

Some Assessments of the Ethnic Origin and Faith of Shaykh Şafî al-Dîn Ardabîlî

Ali Rıza ÖZDEMİR**

Öz

Safevî tarih yazımında Safevî tarikatının kurucusu Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî'nin Sünni (Şafî) olduğu kabul edilmiş, Safevî tarih yazımı genellikle bu tez üzerine oturtulmuştur. İbn Bezzaz tarafından kaleme alınan *Safvetü's-safâ* adlı eser temel alınarak yapılan bu tarih yazımı akademi camiasında büyük ölçüde kabul görmüştür. Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî'yi önemli bir inanç önderi olarak gören Alevî geleneği, modern Safevî tarih yazımında bütünüyle reddedilmiştir. Bu çalışmada Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmail'in atası olan Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî'nin hangi mezhebe bağlı olduğu araştırılmıştır.

Safvetü's-safâ temelli bu tarih yazımının dışında, sağlam kaynaklara dayandırılmayan bazı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Akademik camiada genel kabule ulaşmış Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî'nin Sünni olması görüşü dışında bir ihtimal olarak Şeyh Safî'nin Şii olduğunu ancak takiye yaparak yani inancını saklayarak asıl inancını açıklamadığını dile getiren araştırmacılar da olmuştur. Bazı araştırmacılar ise Safevî tarikatındaki Şii inancının açığa çıkmasının Safiyyüddin-i Erdebilî'nin torunu Hoca Ali zamanında başladığını dile getirmiştir.

Çalışmada önce Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî'nin hangi mezhebe bağlı olduğu *Safvetü's-safâ* özelinde tartışılmış ve Şeyh Safî'nin Sünni gösterilmesindeki temel dayanakların eleştirisi yapılmıştır. Bu aşamadan sonra Sultan Mahmud Geylânî'nin '*Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a*' isimli eserinde ulaşılan yeni bilgilerle konu değerlendirilmiştir. Ayrıca *Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a*'da Alevî yazın geleneğinin merkezinde bulunan *Buyrukların* izleri sürülmüş, aralarındaki benzerlikler tespit edilmiştir. Çalışmada Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî'nin, irfan temelli bir Şii inancına sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Şeyh Safî, Safevî, Sünni, Şii, Alevî.

Abstract

The founder of the Şafavid sect, Shaykh Şafî al-Dîn Ardabîlî was accepted as a Sunni/Shâfî'î, and the Şafavid historiography is generally based on this thesis. This historiography, which is based on the work called *Şafvat al-şafâ* written by Ibn al-Bazzâz, has been widely accepted in academia. The Alevî tradition that sees Shaykh Şafî al-Dîn Ardabîlî as an important faith leader, has been completely rejected. In this study, the sect of Shaykh Şafî al-Dîn Ardabîlî, who was the ancestor of Shâh İsmâ'îl, the founder of the Şafavid State, is investigated.

Apart from this historiography based on *Şafvat al-şafâ*, although some different opinions are put forward, they are not based on reliable sources. Despite the view that Shaykh Şafî al-Dîn Ardabîlî was Sunni which is generally accepted in academia, there were also some researchers who stated that Shaykh Şafî al-Dîn was Shi'ite, but did not disclose his real belief by concealing it. Some researchers

* Geliş Tarihi: 03.04.2021, Kabul Tarihi: 04.05.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.011

** Bilim uzmanı, Millî Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Ankara/Türkiye, etnojenez@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9046-3169>

stated that the revelation of Shia beliefs in the Şafavid sect started in the time of Hodja Ali who was Şafî al-Dîn Ardabîlî's grandson.

This study analyses Shaykh Şafî al-Dîn Ardabîlî's sect and discusses the issue in terms of Şafvat al-şafâ and criticises the ideas indicating that Shaykh Şafî al-Dîn was a Sunni believer. Then, the subject is re-evaluated with the new information based on Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a belong to Sultan Mahmud Geylânî. In addition, the traces of Buyruks, which are at the centre of the Alevî literary tradition in Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a, have been examined and their similarities have been identified. In the study, it is concluded that Shaykh Şafî al-Dîn Ardabîlî had faith in Shia belief based on wisdom.

Keywords: Shaykh Şafî al-Dîn Ardabîlî, Şafavid, Sunni, Shiite, Alevî.

1. Giriş

Safevî devletinin kurucusu Şah İsmail'in (1501-1524) atası Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî (Şeyh Safî),¹ aynı zamanda Safevî tarikatını da kuran kişidir. Şah İsmail'in On İki İmam Şiiliğini devletin resmî mezhebi yapması, Şeyh Safî'nin mezhebi konusunda o zamandan günümüze kadar süregelen yoğun tartışmalara sebep olmuştur.

Safevî tarihi üzerine uzmanlaşan araştırmacılar, tarikatın kurucusu ve hanedana adını veren Şeyh Safî'nin Ehlisünnet (Sünnî) mezheplerinden Şafiliğe mensup olduğunu ileri sürer.² Derviş Tevekkülî b. İsmail b. Hacı Muhammed el-Erdebilî'nin (İbn Bezzaz)³ kaleme aldığı ve "*el-Mevâhibü's-seniyye fi menâkibi's-Safevîyye*" kısaca *Safvetü's-safâ*⁴ adını taşıyan eser, Şeyh Safî'nin hayatını ve kerametlerini konu edinen klasik bir menâkıpnamedir. Bu eserdeki kimi bilgiler esas alınarak yapılan akademik çalışmalar, Şeyh Safî'yi önemli bir inanç önderi olarak gören Alevî geleneğini⁵ bütünüyle reddeder. Hatta çoğu kere bu kayıtları yok sayar.

Bugüne kadar yapılan çalışmalarda Şeyh Safî'den Şeyh Cüneyt'e kadar Safevî tarikatının ve şeyhlerinin Sünnî olduğu iddia edilmiştir. Bu görüşe göre Şeyh Cüneyt, tarikatta büyük bir dönüşüm meydana getirmiş, o çağa kadar Sünnî olan Safevî tarikatı adını koruyarak Şiilemiştir.⁶

Temel kaynağı *Safvetü's-safâ* olan bu tarih yazımının dışında az da olsa farklı görüşler ileri sürülmüştür. Akademik camiada genel kabule ulaşmış bu görüş dışında bir ihtimal olarak Şeyh Safî'nin Şii olduğunu ancak takkiye yaparak asıl inancını sakladığını dile getiren araştırmacılar da vardır. Ne var ki, bu ihtimal herhangi bir kaynağa dayandırılmamış, "soyunun sonradan Şii oluşlarını izhâr etmeleri"⁷ söz konusu edilerek bu iddia dile getirilmiştir. Bazı araştırmacılar ise Safevî tarikatındaki Şii inançların açığa çıkmasının Şeyh Safî'nin torunu Hoca Ali (ö. 1429) zamanında başladığını dile getirmiştir.⁸ Bu iddianın iki temeli vardır. Birincisi, Hoca Ali'nin 'tertemiz imamlar' için yas işareti olarak siyah kıyafet giymesi, ikincisi ise Emir Timur'u Muaviye taraftarı olarak bilinen Yezidileri cezalandırmaya teşvik etmesidir (Browne, 1959: 46).

Şeyh Safî'nin hangi mezhebe mensup olduğu geçmişte sayısız çalışmanın konusu olmuş, onun hakkında yapılan çalışmalarda ise mezhep konusu sıklıkla gündeme

getirilmiştir. Bu çalışmada Safevî tarikatının kurucusu Şeyh Safî'nin hangi mezhebe bağlı olduğu, araştırmacılar tarafından yakın geçmişte fark edilen ve kullanılmaya başlanan '*Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a*' (Khalily, 2009) adlı çalışmadan yola çıkılarak incelenmiştir. Çalışmada önce araştırma problemi *Safvetü's-safâ* özelinde tartışılmış, daha sonra Şeyh Safî'nin Sünni gösterilmesindeki temel dayanakların eleştirisi yapılmıştır. Sultan Mahmud Geylânî'nin (14-15 yy.) Türkçe kaleme aldığı '*Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a*' isimli eserinde ulaşılan yeni bilgilerle konu değerlendirilmiştir.

2. *Safvetü's-safâ* Temelinde Konunun Tartışılması

2.1. *Safvetü's-safâ*'nın Tanıtılması

Safvetü's-safâ'nın yazarı İbn Bezzaz'ın hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Onun hakkındaki bazı cılız bilgiler, *Safvetü's-safâ*'nın satır aralarında yer almaktadır.⁹ Doğum ve vefat tarihi belli olmayan İbn Bezzaz, Şeyh Safî'nin oğlu ve halefi Şeyh Sadreddin'in (ö. H.794/M.1392) mürididir. *Safvetü's-safâ*'yı da şeyhinin tavsiyesi üzerine yazmış ve H.759/M.1358 yılında tamamlamıştır (Cebecioğlu, 1991: 378-379; Şah, 2007: 15).

Safvetü's-safâ'nın yazar tarafından Farsça kaleme alınan müellif nüshası bugüne kadar bulunamamıştır. Mirza Abbaslı her ne kadar H.759/M.1357 yılında tamamlanan müellif nüshanın mikrofilmni ve fotokopisini elde ettiğini söylese de (Abbaslı, 1976: 289), konuyla ilgili başka bir bilgi vermediği için bilim camiası onun çalışmasını ihtiyatla karşılamıştır. Zaten o da nerede, nasıl ve ne zaman temin ettiğini belirtmediği "müellif nüshası"nın üzerinde bazı oynamalar yapıldığına dikkat çekmektedir (Abbaslı, 1976: 296). Dolayısıyla Abbaslı'nın bahsettiği nüshanın, müellif nüsha olduğu konusunda şüpheler vardır. Bu nüshanın herhangi bir neşri yapılmamıştır. Özetle müellif nüsha elde değildir.

Safvetü's-safâ'nın günümüze ulaşan en eski nüshası, 890/1485 tarihli Leiden nüshasıdır. Akademik çalışmalarda sık kullanılmayan bu nüshaya nasıl ulaşıldığı hakkında bilgi yoktur. İstinsah tarihi belli olan en eski ikinci nüsha ise 18 Cemâde'l-ülâ H. 896 (M. 29 Mart 1491) tarihine aittir. Süleymaniye Kütüphanesi'nin Ayasofya bölümünde bulunan bu nüsha,¹⁰ 3099 numarada¹¹ kayıtlıdır (Şah, 2007: 1/10). Sunullah adlı bir kâtip tarafından çoğaltılmıştır (Küçükdağ-Dedeyev, 2009: 416). Bundan sonraki zamanlarda eserin çok sayıda kopyasının çoğaltıldığı bilinmektedir.

Müellif nüshasının bulunmaması nedeniyle *Safvetü's-safâ*'nın orijinalliği tartışma konusu olmuştur. Bugüne kadar eser üzerinde oynamalar yapıldığı, kimi yerlerin eklenip kimi yerlerin çıkarıldığı iddia edilmiştir. Esasen günümüze ulaşan nüshalarındaki farklılıklar, eser üzerinde oynamalar yapıldığını açıkça göstermektedir. Özellikle mezheple ilgili konularda yoğunlaşan bu tahrifat, araştırmacılar tarafından nüshaların tarihi dikkate alınarak izah edilmiştir. M. 1491 yılında çoğaltılan ve Ayasofya'da bulunan nüshada Şeyh Safî'nin seyit olduğu ifade edilse de şeceresinde seyitlik¹² künyesi yer almaz; şeceresi Piruz'da sona erdirilir. Onun Şii olduğuna dair

herhangi bir işaret de yoktur.

Şeyh Safi'yi Sünni gösteren H.896/M.1491 tarihli Ayasofya nüshası en eski ikinci nüsha olduğu için orijinal nüshanın kopyası olarak kabul edilmektedir. Genel kabule göre, *Safvetü's-safâ*'nın orijinal (veya orijinale en yakın) metni Şeyh Safi'yi Sünni gösteren Ayasofya nüshasıdır. Safevîler, İran'da bir Kızılbaş devleti kurduktan sonra atalarını seyit ve Şii göstermek için eserin orijinal metnini değiştirmiştir. Özellikle mezhep ve şecere konusundaki değişiklikler I. Şah Tahmasb (ö. H.984/M.1576) döneminde Mir Ebu'l-Feth tarafından yapılmıştır (Şah, 2007: 1/7). Bu nedenle *Safvetü's-safâ*'nın günümüze ulaşan nüshalarını Şeyh Safi'yi Sünni ve Şii gösterenler olmak üzere iki gruba ayırabiliriz.

Yukarıda özetlediğimiz genel kabulün doğruluğu şüphelidir ve mutlaka gözden geçirilmelidir. Birincisi, Şeyh Safi'nin seyit ve Şii olduğuna dair kayıtların olduğu *Safvetü's-safâ* nüshaları Şah Tahmasb'dan çok önce de vardır. Ayasofya Kütüphanesinde 2123 numarada kayıtlı bulunan H.914/M.1508 yılında Şihabüddin Kaşanî tarafından çoğaltılan bir *Safvetü's-safâ* yazmasında Şeyh Safi ve haleflerinin hem seyit hem de Şii olduğu yazmaktadır (Küçükdağ-Dedeyev, 2009: 416;Şah, 2007: 1/8). 22 Şubat 1514 tarihinde doğan Şah Tahmasb'ın 1508 yılında çoğaltılan bir esere müdahale etmesi mümkün değildir. Bu nüsha tamamladığında Şah Tahmasb'ın doğmasına daha altı yıl vardır. Dolayısıyla Şeyh Safi'nin seyit ve Şii olduğu yönündeki bilginin Şah Tahmasb'ın emriyle esere eklendiği tezi doğru değildir. Zaten Ayasofya nüshasında Şeyh Safi'nin şeceresinde olmasa bile nesebi kısmında seyit olduğu yazılıdır. İkincisi, Ayasofya nüshasının müellif nüshaya en yakın nüsha olduğu iddiası son derece şüphelidir. Konu bu makalede "*Safvetü's-safâ*'yı kim, neden tahrif etti?" başlığı altında tartışılmıştır. Üçüncüsü, Şeyh Safi dönemine en yakın eser *Safvetü's-safâ* değildir. İbn Bezzaz'ın çağdaşı olan (Reza Khalily, 2009: 9) Sultan Mahmud Geylânî'nin '*Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a* isimli eseri, konuyla ilgili bilgi veren ana kaynaklardan bir diğeridir.

Safvetü's-safâ'nın Türkçe çevirisi M.1543 yılında Muhammed bin Hüseyin Kâtip Nişati tarafından *Şeyh Safi Tezkiresi* adıyla yapılmıştır. İki müellif nüshası günümüze ulaşan eser, bu nüshalar esas alınarak Azerbaycan'da yayımlanmıştır (Nişati, 2006). Müellif nüshalarıyla kimi farklılıklar gösteren Londra nüshası ise yakın zamanda Türkiye'de yayımlanmıştır (Tokat, 2018).

2.2. Şeyh Safi'nin Etnik Kökeninin Tartışılması

Safvetü's-safâ'nın Ayasofya nüshasında Şeyh Safi, iki özelliğiyle ön plana çıkmaktadır. Birincisi Sencarlı bir Kürt olan Piruz'un (Firuz)¹³ soyundan geldiği, ikincisi ise onun Sünni bir şeyh olduğudur.

Öncelikle Piruz'un Sencarlı bir Kürt olduğu iddiasını gündemimize alalım. Ayasofya nüshasında İbrahim Ethem'in çocuklarından birinin Kürt ordusunun komutanı olduğu, ordusuyla birlikte Sencar taraflarından savaşa başlayarak o dönem

Mecusi (Zerdüşt) olan Azerbaycan’ı ele geçirdiği, halkı Müslüman yaptığı, Erdebil ve çevresinin idaresini nesebi Kürt olan Piruz’a verdiği ve Piruz’un da Rengin’e yerleştiği ifade edilmiştir (Şah, 2007: 1/226).

Safvetü’s-safâ’da verilen bu bilgilerin tarihî gerçeklerle uyuşmadığı açıktır. M. 778 yılında vefat eden İbrahim Ethem’in¹⁴ çocuklarından birinin, Azerbaycan’ı fethetmesi ve buraları İslamlaştırması zaman dizini bakımından mümkün değildir. Çünkü kaynaklara göre Azerbaycan M. 642 yılında Halife Ömer zamanında fethedilmiş, Azerbaycan’ın önemli şehirlerinden Erdebil Halife Osman zamanında (M. 644-656) İslamlaşmanın merkezi haline getirilmiştir (Buniyatov, 1991: 319). Zaman dizinini dikkate alarak Azerbaycan sahasının fethine İbrahim Ethem’in çocuklarından birinin ve onun çağdaşı olan Piruz’un dahlinin söz konusu olmadığını söylemek durumundayız.¹⁵ Zira Azerbaycan sahası İslam orduları tarafından fethedildiğinde, değil İbrahim Ethem’in çocuklarından biri, İbrahim Ethem bile henüz doğmamıştır.

Piruz’u Sencarlı bir Kürt olarak tanıtan aynı Ayasofya nüshasında, Şeyh Safi’nin nesebnamesinin verildiği yerde Piruz el-Kürdi, Sencanlı olarak tanıtılır.¹⁶ Yani metinde kastedilen yerin Sencar mı, Sencan mı olduğu net değildir. Sencar ve Sencan adlarındaki tek harflik farklı yazımın bilinçsizce yapılan bir hatadan kaynaklanmadığı, bilinçli olarak bu şekilde yazıldığı metinden anlaşılmaktadır. Olaylar hikâye edilirken İslam ordusunun Sencar taraflarından savaşa başladığı ve daha sonra Azerbaycan’ı fethettiği söylenmiştir. Sencan adı da bilinçli kullanılmıştır. Çünkü Şeyh Safi’nin nesebnamesi dışında, Şeyh Zahid Geylânî’nin (ö. 1301) tam adı verilirken de Sencan adı geçmektedir.¹⁷ Sencan ve Sencar’ın farklı yerler olduğu¹⁸ dikkate alındığında Ayasofya nüshasında Piruz hakkında verilen bilgilere ihtiyatla yaklaşmak gerektiği söylenebilir.

Atası Piruz’u Sencarlı bir Kürt olarak tanıtan Ayasofya nüshasında, Şeyh Safi, “Türk piri” olarak kaydedilmiş, insanların onu bu şekilde çağırıldığı ifade edilmiştir (Şah, 2007: 1/253, 254, 259, 260).

Özetle metinde sözü edilen Piruz hakkındaki tarihsel bilgiler doğru değildir. Ayrıca Piruz’un memleketinin adı da tutarsızdır; Sencar ve Sencan adları arasında da bir tutarlılık söz konusu değildir. Doğal olarak Şah İsmail’in atalarından Piruz’un “Sencarlı bir Kürt” olduğunu kabul etmemiz için makul ve geçerli herhangi bir neden yoktur.

2.3. Şeyh Safi’nin Mezhebinin Tartışılması

Safvetü’s-safâ’nın Ayasofya yazmasında Şeyh Safi’nin öne çıkan ikinci özelliği, onun Sünni bir şeyh olduğudur. Zaten *Safvetü’s-safâ*’nın Ayasofya nüshası bütünüyle Sünni inanış üzerine inşa edilmiştir. Metnin Şiilikle bağlantısı, genel İslami inançlar ve ibadetler dışında yok denilecek kadar azdır.

Ayasofya nüshasında Şeyh Safi'nin mezhebi için ayrı bir başlık açılmıştır. Bu metne göre oğlu Şeyh Sadreddin'e, Şeyh Safi'nin mezhebinin ne olduğu sorulmuş, o da “Bizim mezhebimiz sahâbe mezhebidir. Her dördünü severiz ve her dördüne de duâ ederiz” (Şah, 2007: 1/284) diyerek cevap vermiştir. Müellif, metnin hemen devamında da Şeyh'in ve müritlerinin ruhsat ve kolaylık yolunu değil meşakkat yani zorluk ve ihtiyat yolunu tercih ederek nefislerini tezkiye ettiklerini ifade etmiştir.

Şeyh Safi'nin Sünni olduğu bilgisi üzerine bina edilen bu anlatı, satır aralarında birçok soru işareti barındırmaktadır. Bunlardan en çok dikkat çeken, oğlu Şeyh Sadreddin'e Şeyh Safi'nin mezhebinin sorulmuş olmasıdır. Sünni olduğu açıkça bilinen bir şeyhin mezhebinin neden sorulduğu izaha muhtaç bir konudur. Çünkü açıkça bilinen bir konuyu sormanın ve izah istemenin bir mantığı yoktur. Bunun tek izahı, Şeyh Safi'nin mezhebi hakkında birtakım şüpheler oluştuğu ve bu konuda izahat istendiğidir. Bu durum, ya müellifin ya da eseri çoğaltan kişinin soruyla ilgili oluşturduğu bir hikâye üzerinden kendi fikrini soru-cevap yöntemiyle ortaya koyduğunu düşündürmektedir. Şeyh Sadreddin'in cevabı daha da ilginçtir. Şeyh Sadreddin, Ehlisünnet mezheplerinden herhangi birinin adını anmamış, “sahabe mezhebi”nden olduğunu ve “dördünü” de sevdiğini söylemiştir. Burada “dördü” ifadesinden kastın bir kesim tarafından “dört hak mezhep” olarak kabul edilen Sünni mezhepler olmadığı açıktır. Konuşmanın seyrinden anlaşılacağı üzere burada dört sayısından kasıt Hz. Muhammed'den sonra gelen dört halifedir. Görülüyor ki, burada Şeyh Safi'nin mezhebi sorulurken asıl merak edilen konu onun ilk üç halifeye (Ebu Bekir, Ömer, Osman) bakışıdır. Kısaca Şii olup olmadığıdır. Metinden anlaşılacağı üzere Şeyh Sadreddin babasının mezhebi konusunda net bir cevap vermemiş, geçiştirme yolunu tercih etmiştir. Müellif ya da eseri çoğaltan kişi, daha sonra kendi gayreti ve Şeyh Safi'nin oğlu Şeyh Sadreddin'in ağzından Sünnilik konusunu açmak ihtiyacı duymuştur.

Şeyh Safi'nin seyit olup olmadığı konusundaki bilgiler de Ayasofya yazmasında sağlıklı değildir. Bu eserde yer alan bilgilere göre Şeyh Safi, oğlu Şeyh Sadreddin'e, neseplerinde seyitlik olduğunu söylemiş ancak Şeyh Sadreddin babasına seyit mi, şerif¹⁹ mi olduklarını sormamıştır. Bu yüzden ailenin seyit mi, şerif mi olduğu hususu şüphede kalmıştır (Şah, 2007: 1/224.). Şeyh Safi, oğluna zaten seyit olduklarını, doğal olarak şerif olmadıklarını söylediği halde ailenin seyit mi, şerif mi olduğunun tartışılması Ayasofya yazmasındaki bir başka tutarsızlıktır. Eğer Şeyh Safi, oğlu Şeyh Sadreddin'e neseplerinde seyitlik olduğu yerine sadece neseplerinin Hz. Peygamber'e dayandığını söyleseydi, işte o zaman Şeyh Sadreddin'in babasına seyit mi, şerif mi olduklarını sorması anlamlı olurdu. Ancak Şeyh Safi'nin seyit olduklarını bildirdiği halde, ailenin seyit mi şerif mi olduğunun tartışılmasının bir değeri yoktur.

Metnin devamında Alevilikte önemli yer teşkil eden Dört Kapı (Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat) müfredatı²⁰ dile getirilmiş, Şeyh Sadreddin'nin dilinden “Her kimin şeriatı olsa tarikatı vardır; her kimin tarikatı olmazsa ne tarikatı olur ne de hakikatı.

[...] Şeyhlerin hiçbiri şerîata karşı muhâlif bir şey dememişler. Her kim ondan haberi olursa şerîata karşı gelmez ve söylemez.” sözleri aktarılmıştır (Şah, 2007: 2/284).

Bir başka yerde ise Şeyh Sadreddin şeriat, tarikat ve hakikat hakkında bilgi verirken şeriatın Allah’ın ve Hz. Muhammed’in sözlerine göre yapıldığını, tarikatın Hz. Muhammed’in amelleri ve hakikatin de Hz. Muhammed’in hali olduğunu söylemiştir (Şah, 2007: 2/677). Esasen bu metin Hz. Muhammed’in “Şeriat benim sözlerimdir. Tarikat ise benim amellerimdir. Hakikat ise benim ahvalimdir. Marifet benim sermayemdir” (Tabersi, 1987: 173) hadisine atıftır. Devamında Şeyh Sadreddin marifetin hakikatini, Hakk Teâlâ’yı görmek, onu anlamak ve ona arif olmak şeklinde tarif etmiş, tarikatın şeriatı, hakikatın de tarikatı olmayacağını bildirmiştir (Şah, 2007: 2/677). Daha da ilginç şeriat, tarikat ve hakikat makamları Hz. Ali ile ilişkilendirilmiştir (Şah, 2007: 2/388). Bu bilgilerin hepsi Alevilikteki Dört Kapı kavramıyla²¹ birebir aynı vurguları içermektedir. Alevilikte önemli bir yer tutan Dört Kapı’ya dair bilgi ve görüşlerin Şeyh Safi’nin oğlu Şeyh Sadreddin ve eserinin müellifi tarafından özenle dillendirilmesi, eserin genelinde verilmek istenen Şeyh Safi’nin Sünni olduğu bilgisini gölgelemektedir.²²

Son olarak Alevilikte önemli bir yer tutan yakın mertebeleri (ilmü’l-yakin, hakku’l-yakin ve aynü’l-yakin) eserde, Dört Kapı ile ilişkilendirilerek detaylı şekilde anlatıldığını ifade etmek gerekir.²³

Görüldüğü üzere *Safvetü’s-safâ*’nın Ayasofya yazmasında Şeyh Safi, Sünni bir şeyh olarak gösterilmiş ama onun mezhebi konusunda satır aralarındaki şüpheler ve örtülü bilgiler temizlenemmiştir.

2.4. *Safvetü’s-safâ*’yı Kim, Neden Tahrif Etti?

Konunun aydınlanması bakımından tarihî gerçeklerle uyuşmayan bilgilerin yer aldığı Leiden ve Ayasofya nüshalarının hangi şartlarda ve kimler tarafından çoğaltıldığı sorularının cevaplanması gerekir. 1485 tarihli Leiden nüshası çoğaltıldığında tarikatın başında bulunan Şeyh Haydar, siyasi rüşünü ispatlamak gayretiyle gayrimüslim Çerkezler üzerine seferler düzenliyordu. Ayasofya nüshasının tamamlandığı H. 18 Cemâde’l-ülâ 896 (29 Mart 1491) tarihinde ise Safevî tarikatının mürşidi Şeyh Haydar çoktan öldürülmüştü. Şeyh Haydar’ın çocukları Ali, İsmail ve İbrahim’i anneleriyle beraber İstahr’ın ünlü kalesinin zindanına hapsedilmişti. Tarikat başsız kalmış ve tarikatın bağlıları kargaşa dönemine girmişti. Varlık mücadelesi verilen bir ortamda *Safvetü’s-safâ* gibi hacimli ve gerçekten meşakkatli bir menakıpnamenin kim tarafından ve neden çoğaltıldığı, bu işin kim tarafından teşvik edilip maddî olarak desteklendiği sorularının cevabı, konunun aydınlatılması bakımından oldukça önemlidir.

Bu kilit sorular, başka soruları da beraberinde getirmektedir: Şeyh Safi’nin atası Piruz, neden Sincar’la ilişkilendirilmiştir? Bu noktada nüshanın çoğaltılma tarihinde Sincar’ın sosyal ve dinî yapısına odaklanılmalıdır. Ayasofya nüshasının çoğaltıldığı

15. yüzyılın ikinci yarısında Sincar'da Yezidi inançlı Kürtler yaşamaktadır.²⁴ “Sincarlı Kürt” ifadesi, aslında Yezidiliğe yapılan örtülü ama etkili bir vurgudur. Safevî tarikatının kurucusunun ve müritlerinin Yezidi bir Kürt'ün evlatları olduğu propagandasının tarikatta yaratacağı yıkıcı etkiyi anlamak zor değildir. Çünkü müntesiplerinin neredeyse tamamının Türkmen ve Şii/Kızılbaş olduğu tarikat kurucusunun soy olarak Yezidi bir Kürt'e dayanması, müntesiplerin tarikatın kurucusuna ve doğal olarak tarikata olan inanç ve bağlılığını yıkacağı açıktır.

Bu propagandanın kimin hedeflerine katkı sağladığı bir başka soru işaretidir. Ayasofya nüshası çoğaltılırken Kızılbaşlık kavramı ortaya çıkmış, genel kabule göre tarikat Sünni geçmişini terk etmiş ve Şiileşmiştir. Kızılbaşlığın kurumsal olarak yerleştiği tarikatta Sünnilikten eser kalmamıştır. Şeyh Safi'yi Sünni gösteren, onun atası Piruz'u Sincarlı bir Kürt olarak tanıtan, baştan sona kadar Sünni itikadına göre işlenen bir *Safvetü's-safâ* nüshasının, Safevî muhitinde ve tarikatın ileri gelenlerinin teşvikiyle çoğaltılmasının imkânı yoktur.

Bu bilgiler ışığında Ayasofya nüshasının çoğaltıldığı ortamın, dinî ve siyasi bakımdan Safevîlere rakip bir ortam olduğunu anlamak zor değildir. Bu özelliklere sahip iki ortam vardır. Bunlardan birincisi Osmanlı, ikincisi ise Akkoyunlu nüfuzu altındaki siyasi ve kültürel ortamlardır. Küçükdağ ve Dedeyev, “ Birinci nüshanın istinsah edildiği tarih eserin değiştirilmeye ve ilâveler yapılmaya daha çok müsait olduğu dönemdir” (Küçükdağ-Dedeyev, 2009: 415-424) diyerek *Safvetü's-safâ*'da yapılan tahribatta Akkoyunlu Sultan Yakub'u (1478-1490) işaret etmektedir. Onlara göre bu tahrif, Akkoyunlu ve Osmanlı devletlerinin anlaşarak yaptıkları bir hamledir. Ne var ki Ayasofya nüshası, Sultan Yakub vefat ettikten üç ay sonra tamamlanmıştır. Yani Ayasofya nüshası tamamlandığında Sultan Yakub hayatta değildir. Küçükdağ ve Dedeyev, bu problemi Sultan Yakub'un öldüğü tarih olan 24 Aralık 1490'dan önce eserin istinsahına başladığını söyleyerek aşmaya çalışır (Küçükdağ-Dedeyev, 2009: 415-424). Buna göre, Sultan Yakub bu iş için talimat vermiş, sonucu görmesine ömrü vefa etmemiştir. Bu değerlendirme doğru olabilir. Çünkü Ayasofya nüshasıyla benzer anlatıma sahip Leiden nüshasının çoğaltılma tarihinde Akkoyunlu tahtında Sultan Yakub vardı.

Eğer bu işi gerçekten Sultan Yakub başlatmışsa ve daha önemlisi yükselen Safevî gücünü kırmak için bir siyasi hamle olarak hayata geçirmişse, çoğaltılma tarihine bakarak Ayasofya nüshasının bu siyasi hamlenin son ürünlerinden biri olduğunu söylenebilir. Bu bakımdan Ayasofya nüshasına benzer çok sayıda nüshanın var olabileceği akla gelmektedir.

Ayasofya nüshasının Sultan Yakub'dan sonra tamamlandığı ve Osmanlı'nın başkentinde bulunduğu dikkate alınırsa, bu siyasi hamleyi Osmanlı Devleti'nin de yapmış olduğu tahmin edilebilir. Çünkü hem Leiden ve hem de Ayasofya nüshalarının çoğaltılma zamanında Osmanlı tahtında II. Bayezid (1481-1512) vardı. Yani herhangi bir sekteye ve zorluğa uğramadan bu siyasi hamlenin tamamlanması için koşullar

yerindeydi. Ayasofya nüshasının Osmanlı Devleti’nin başkentinde bulunması ve Safevîlerin seyit olmadıkları yönündeki iddiaların Osmanlı makamlarınca Ayasofya nüshasından sonraki dönemlerde de dile getirilmesi, bu siyasi hamlenin bir noktaya kadar etki oluşturduğunu gösterir. Nitekim Sultan Selim döneminde şeyhülislâmlık yapan Kemal Paşa-zade (ö. 1534), verdiği fetvaların birinde Safevîlerin seyitlik iddialarını sahtekârlık olarak nitelemiştir (Küçükdağ-Dedeyev, 2009: 415-424).

Öte yandan siyasi emellerle propaganda amaçlı üretilen bir metnin, çok sayıda çoğaltılarak gerekli yerlere gönderilmesi beklenir. Bunlardan ikisinin Leiden ve Ayasofya’da olduğu zaten bilinmektedir. Osmanlı ve Akkoyunlu devletlerinin yanında sonuç alınması beklenen yerlerden biri de Özbek Hanlığı’dır. Nitekim Özbek Ubeyd Han’ın, Şah Tahmasb’a yazdığı mektupta bu bilgiyi politik bir baskı aracı olarak kullanması, Şeyh Safi’nin “Ehlisünnet ve’l-cemaat”ten olduğunu büyük bir hayretle öğrendiğinden dem vurması ve onu atası Şeyh Safi’nin yolundan sapmakla suçlaması (Rumlu, 2017: 476) tesadüf olmasa gerektir. Bu noktada şu meşru soruyu sormak icap ediyor: Acaba Osmanlı sarayında bulunan Ayasofya nüshasının bir benzeri Özbek sarayına ve sonuç alınması beklenen başka yerlere de gönderilmiş miydi?

3. ‘Akâ’id-i Evliyâ’-i Seb’a Temelinde Konunun Tartışılması

3.1. ‘Akâ’id-i Evliyâ’-i Seb’a’nın Tanıtılması

Son dönemlerde yeni bulunan bir kaynak, hem Şeyh Safi’nin hem de onun müşşidi Şeyh Zahid Geylânî’nin mezhebi ve inançları konusunda aydınlatıcı bilgiler vermektedir. 2007 yılında Türkiye’de bir üniversitede yüksek lisans tezi olarak kabul edilen ve Latin harflerine aktarılan bu önemli çalışma, şaşkırtıcı şekilde akademik camianın dikkatini çekmemiştir. Oysa bu eser, Safevî tarih yazımını değiştirmeye namzet bir eserdir.

Şeyh Zahid Geylânî’nin soyundan Sultan Mahmud Geylânî (14-15 yy.) tarafından yazılan söz konusu eser ‘Akâ’id-i Evliyâ’-i Seb’a (Yedi Eren İnançları) adını taşır. Yazarın tam künyesi Sultan Mahmud bin Sultan Burhaneddin bin Şeyh Cemaleddin bin Kutbulevliya Şeyh Zahid’dir (Khalılı, 2009: 99). Eserin müellifi hakkında fazla bilgi yoktur. Eserde yazarın Şeyh Zahid Geylânî’nin torununun oğlu olduğu, babasının Şeyh Burhaneddin ve oğlunun ise Melik Tayfur adını taşıdığı belirtilmiştir (Khalılı, 2009: 99). Ayrıca metinden, Safevî tarikatı şeyhi Hoca Ali’nin, yazarın dayısı olduğu anlaşılmaktadır (Khalılı, 2009: 99). Muhtemelen *Safvetü ş-safâ*’nın yazarı İbn Bezzaz’ın da çağdaşıdır (Khalılı, 2009: 9).

‘Akâ’id-i Evliyâ’-i Seb’a’nın bilinen tek nüshası Horasan’ın Meşhed Âstân-i Kuds Kütüphanesi’nde “Hikmet kitaplar” sırasında 204 numarayla kaydedilmiştir (Khalılı, 2009: 5). Dönemin Azerbaycan Türkçesi’nin Erdebil ağzıyla kaleme alınan eser (Khalılı, 2009: 12), 13. ve 14. yüzyıllarda yaşayan Şeyh Zahid Geylânî, Şeyh Safiyüddin Erdebilî, Şeyh Cemâleddin, Şeyh Sadreddin, Hoca Ali, Şeyh Burhaneddin ve eserin müellifi Sultan Mahmud’un inançlarını anlatır.

Eserin ne zaman yazıldığı veya çoğaltıldığı hakkında bilgi yoktur. Üzerinde bulunan 13 mühür ve 18 kayıttan (Musalı, 2019: 26) anlaşıldığı kadarıyla eser, Şah Abbas Safevî döneminde (1587-1629) başkent İsfahan'a taşınmış, 18. yüzyılda Nadir Şah döneminde de Horasan'da bulunan İmam Rıza'nın türbesine vakfedilmiştir. Eserin üzerindeki en eski kayıt 8 Ağustos 1690 tarihine aittir (Khalılı, 2009: 6; Musalı, 2019: 26). Dil özelliklerini dikkate alan Reza Khalılı, eserin "XIII. yüzyıl Orta Oğuz Türkçesi (Ortak Oğuzca) sonrası ve Kızılbaş-Afşar dönemindeki Klasik Azerbaycan Türkçesi öncesi döneme"²⁵ ait olduğunu söylemektedir. Hatta eseri 14. ve 15. yüzyılda Azerbaycan'da Safevî çevrelerinde kaleme alınan "Kara Mecmua"²⁶ geleneği içerisine değerlendirir (Khalılı, 2009: IX). Sultan Mahmud Geylânî'nin eserini 14. yüzyılın sonu veya en geç 15. yüzyılın ilk çeyreğinde tamamladığı tahmin edilebilir (Khalılı, 2009: 6). Eser bir görüşe göre Tebriz-Erdebil yöresinde (Khalılı, 2009: IX), başka bir görüşe göre ise Lenkeran yahut Erdebil'de (Musalı, 2019: 27) telif edilmiştir.

'*Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a*'da Safevîyye ve Zahidiyye tarikatlarının önde gelen yedi evliyasının inançları anlatılmıştır. Söz konusu edilen yedi evliya şunlardır:

1. Şeyh Zâhid Geylânî
2. Şeyh Cemâleddin (Şeyh Zâhid'in oğlu)
3. Sultân Burhâneddin (Şeyh Cemâleddin'in oğlu)
4. Sultan Mahmud (Sultân Burhaneddin'in oğlu aynı zamanda yazarın kendisi)
5. Şeyh Safiyüddin (Şeyh Zahid Geylânî'nin damadı)
6. Şeyh Sadreddin (Şeyh Safiyüddin'in oğlu)
7. Hoca Ali (Şeyh Sadreddin oğlu ve yazarın dayısı)

Eserin ana kısmı tevhit, peygamberlik ve imamet inançlarının soru-cevap şeklinde açıklamasına ayrılmıştır. Sorulan sorulara, bu yedi evliyadan aktarılan cevaplar verilmiştir (Khalılı, 2009: 8-9).

'*Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a*'nın telif veya çoğaltma tarihi yazmada bulunmasa da eserin güvenilirliği hakkında şüphe duyulmasını gerektirecek bir neden yoktur. Khalılı'nın bildirdiğine göre eserin dil özellikleri Sultan Mahmud'un yaşadığı dönem ve ortamdaki Türkçeye örtüşmektedir.²⁷ Yani eser, Sultan Mahmud Geylânî'nin yaşadığı dönemde ve sosyal çevrede üretilmiştir. Ayrıca eserde anakronik yani zaman dizinine aykırı bir duruma rastlanmaz. Şeyh Zahid'in irşat ve hırka silsilesinde adları anılan Seyit Cemaleddin Tebrizi (ö. M.1253), Şeyh Şehabeddin Mahmud Tebrizi (ö. M.1255), Şeyh Rükneddin Sücasi (ö. M.1230), Kutbeddin Ebu Bekir Ebheri (ö. M.1225), Şeyh Ebu Necibe Suhreverdi (ö. M.1168), Kadı Vecihüddin Ömer el-Bekri (ö. M.1069), (babası) Muhammed el-Bekri (ö. M.980), Şeyh Ahmed Esved Dineveri (ö. M.917), Şeyh Mamşed-el Dineveri (ö. M.911), Ebu'l Kasım Şeyh Cüneyd bin

Muhammed Bağdadi (ö. M.909), Seri b. El-Mugallis es-Sakati (ö. M.865), Ebu'l Mahfuz Şeyh Maruf-ı Kerhi (ö. M.815), Şeyh Davud ed-Tai (ö. M.781), Şeyh Habib el-Acemi (ö. M.747), Kumeyl bin Ziyad (ö. M.701)²⁸ gibi ariflerin tamamı, kitabın kaleme alındığı dönemden önce yaşamıştır. Dolayısıyla esere herhangi bir ekleme yapıldığına dair işaret bulunmamaktadır. Son olarak eserde ayetler, hadisler ve Hz. Ali'nin buyruklarının doğru şekilde ve kitabi kültürle uyum içinde verildiğini kaydetmek gerekir.

Musalı, '*Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a* hakkında yaptığı değerlendirmede eserin "Safevî iktidarı döneminde telif edilmiş olan Şii eğilimli ideolojik propaganda" (Musalı, 2019: 122) kitabı olmadığını söyler. Ona göre, öncelikle Sultan Mahmud Geylânî, tanınmayan biridir ve böyle biri üzerinden Safevî iktidarı propaganda yapma ihtiyacı hissetmez. İkinci olarak eser bir propaganda metni olsaydı *Safvetü's-safâ* gibi çok sayıda nüshasının günümüze ulaşması gerekirdi. Oysa '*Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a* sadece tek nüsha olarak bugüne ulaşmıştır. Özetle eldeki bütün veriler, bizi '*Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a* adlı eserin sıhhatine güvenmeye sevk etmektedir.

3.2. Şeyh Safî'nin Mezhebinin Tartışılması

Sultan Mahmud Geylânî, '*Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a* adlı eserinde Şeyh Safî de dâhil olmak üzere söz konusu yedi erenin On İki İmam başlısı ve İmamiyye yani Caferî mezhebine mensup olduğunu yazmaktadır. Sultan Mahmud Geylânî söz konusu kitabında Hz. Ali'nin ve on bir oğlunun yani On İki İmam'ın Hz. Peygamber'in meşru halifesi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca tevella ve teberraya²⁹ güçlü vurguların yapıldığı eserde yazar, bu yedi evliyanın ilk üç halifenin (Ebubekir, Ömer, Osman) hilafetini reddettiklerini de eklemiştir.³⁰ Hoca Ali'nin bir sohbet sırasında; "Biz ki İmamiyye mezhebindeyiz" (Khalılı, 2009: 121) dediği aynı kaynakta birinci ağızdan aktarılmıştır.

Eserin yazılma nedenini anlatan uzun sayılabilecek ama gerekli alıntı bu konuda yeterince fikir verecektir:

"Bizim özel kişilerimizden, özellikle değerli oğlum şehzade Melik Tayfur bu Tanrı kulu yoksul Sultan Mahmud bin Sultan Burhâneddin bin Şeyh Cemâleddin bin evliyanın kutbu Şeyh Zâhid'e rica ettiler ki kendi inançlarının özetini ve evliyanın sultanı Hz. Şeyh Zâhid'in inançlarını ve o hazretin halifesi ve damadı olan seçkinler kutbu Hz. Şeyh Safiyeddin ve Birlikçilerin önderi Şeyh Cemâleddin ve mürşitlerin çırası Şeyh Sadreddin ve ulu dayım Hâce Sultan Ali ve yüksek değerli atam Şeyh Burhaneddin'den duyup kayda aldıklarımı yazıya döküp anlatım düzenine koyayım. O sevgililerin istekleri üzerine o büyüklerin ve bu bendenin inançlarını içeren kısaca ve açık ibareler ile kapsayan bir özet anlatılıyor ki irşad isteyenler ve hakk u hakikat isteklileri elde edip basiret gözünü açıp bu hak inanışlar ve belirgin delillerle tüm şüphe ve kuşkulardan korunup yakınlık makamını elde etmeye son derece gayret etsinler; çünkü bu zamanlarda görünüşte hak ehli ve içeride heves isteklisi olan sapkın bir topluluk ortaya çıkmıştır ve halkı ateşe girmeye yönlendiriyorlar, cennet ve ateşi yaratana değil. [...] Bizim Zâhidî ve Safevî tarikat kardeşlerimiz, haberdar olunuz

ve biliniz ki bizim mürşitlerin inanışları [...] inananların buyrukçusu Murtezâ Ali'nin inanışlarıdır ve şeriatımız o hazretin amel ve fetva ettiği, elden ele iman ve birlik ehlinin o önderinden biz varlıksızlara ulaşmış olan bir şeriattır ve o hazreti vasıta ve aralıksızca Allah'ın peygamberinin halife ve vasiyetlisi ve naibi biliriz ve böylece ondan sonra o hazretin değerli oğlu ve peygamberin torunu, cin ve insan imamı Hz. İmam Hasan, ondan sonra o hazretin kardeşi [...] İmam Hüseyin, o hazretten sonra onun oğlu ve naibi [...] Ali bin Hüseyin İmam Zeynülâbidin, o hazretten sonra onun oğlu [...] Hz. İmam Muhammed Bâkır, ondan sonra o hazretin oğlu [...] Hz. İmam Cafer Sâdık, o hazretten sonra oğlu [...] Hz. İmam Mûsa Kâzım, ondan sonra o hazretin oğlu [...] Hz. İmam Ali Rıza, ondan sonra onun oğlu [...] Hz. İmam Muhammed Taki, ondan sonra o hazretin göz bebeği [...] Hz. İmam Ali Naki, o imamdan sonra o hazretin oğlu [...] Hz. İmam Hasan Askeri ve ondan sonra onun oğlu [...] bu çağın sahibi Hz. İmam Muhammed Mehdi [a.s.]. Severiz o hazretleri ve onların sevenlerini ve düşman olup nefret ederiz o din imamlarının düşmanlarından [...]. Biz bundan sonra bir bölümde isteklilere açık delillerle Hz. Emirelmüminin [a.s.] ve on bir oğlunun halifelliğini beyan ederiz ve üç halifenin halifelliğini iptal ederiz.” (Khalılı, 2009: 100-101)³¹

Eserin sonunda konuyla ilgili daha da açık bilgiler verilmiştir. Bu bilgiler şöyle özetlenebilir:

* Hz. Ali'den sonra Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve bu şekilde İmam Muhammed Mehdi'ye kadar On İki İmam hak imam ve halifedir.

* Hz. Muhammed On İki İmam'ın adlarını açıkça beyan etmiştir.

* On İki İmam, ulu'l-emrdir. Allah, onlara itaati emretmiştir. (“Allah’a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine (yöneticilere) de itaat edin.” Nisa/4: 59)

* On İki İmam, kıyamet günü halka şahittirler.

* On İki İmam, Allah'ın kapısı ve Allah'ın yoludur. Sapanlara Allah'ın yolunu gösteren kişilerdir.

* On İki İmam, Allah'ın ilminin taşıyıcısı ve koruyucudur. (Yani ilimlerinin Allah tarafından verildiği ifade edilmektedir.)

* On İki İmam, her türlü hata ve zilletten uzaktır.

* Allah, onlardan her türlü kiri ve kötülüğü kaldırmış, onları tertemiz kılmıştır. (“Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” Ahzab/33: 33).

* On İki İmam, Kur'an ayetleridir ve delildir.

* On İki İmam, Nuh'un gemisine benzer. Kim onların eteğinden tutarsa kurtulur, geride kalan daima azap çeker.

* On İki İmam'ı sevmek iyidir, onlara düşmanlık etmek küfür ve nifaktır. (Tevella ve teberra inançları söz konusu edilmektedir).

* On İki İmam’ın emri Allah’ın emridir, yasakları Allah’ın yasaklarıdır.

* On İki İmam’a itaat etmek Allah’a itaat etmektir.

* On İki İmam’ın dostu Allah’ın dostudur, düşmanı Allah’ın düşmandır. (Yine tevella ve teberra inançlarına dikkat çekilmiştir).

* Hz. Muhammed’den sonra On İki İmam’dan birinin âlemde ve hayatta olması gerekir.

* Bu zamanda Hz. Muhammed’in soyundan gelen imam ve Allah’ın halifesi İmam Muhammed Mehdi’dir.

* Diğer zamanlarda zulümle dolu olan âlem İmam Muhammed Mehdi’nin zuhurunda adaletle dolacaktır.

* İmam Muhammed Mehdi, Allah’ın dinini gerçek anlamıyla ve kâmilen uygulayacaktır. “Müşrikler istemeseler de dinini bütün dinlere üstün kılmak için...” (Saf, 61:9)

* İmam Muhammed Mehdi, doğuyu ve batıyı fethedecektir ve yeryüzünde hiçbir yer bunun dışında kalmayacaktır.

* Onun zuhur zamanında ezan sesi her yerde duyulacaktır.

* İmam Muhammed Mehdi zuhur ettiğinde Hz. İsa peygamber yeryüzüne incek ve onun arkasında namaza duracaktır.

* İmam Muhammed Mehdi’nin arkasında namaz kılan Hz. Muhammed’in arkasında namaz kılmış gibidir.

* İmam Muhammed Mehdi’nin zuhurunda faydası öğle vaktindeki güneş gibi bütün insanlara ulaşacaktır. Gaybet zamanında ise bulutlu havadaki güneş gibi halka faydası dokunur.

* İmam Muhammed Mehdi’yi bu sıfatlarıyla tanımak zaruridir (Khalılı, 2009: 100-101).

Sonuç olarak Hoca Ali zamanında yazılan bu eserde Şeyh Sâfi ve mürşidi Şeyh Zahid’in İmamiyye mezhebine bağlı olduğu hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ifade edilmiştir.

3.3. ‘Akâ’id-i Evliyâ’-i Seb’u’da Buyruk İzleri

Buyruklar, Kızılbaş zümrelerin tarikat işlerini düzene sokan risalelerdir. *Menakıb-ı Evliya* yahut meşhur adıyla *Buyruk*’un, Şah Tahmasb zamanında Divan-ı Âli’de yani Safevî sarayındaki Tevhidhane’de tertip edildiği, zamanla çeşitlendiği yeni çalışmalarla güçlü bir görüş olarak ortaya konulmuştur (Yıldırım, 2020: 163).

'Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a adlı eserde *Buyruk* metinlerinin izlerini bulmak mümkündür. Öncelikle eserde dikkat çeken temel özellik klasik menakıbnamelerin tersine olağanüstü olaylara yer vermemesi, keramet anlatılarının olmamasıdır. Adında menakıb kelimesi olmakla birlikte, *Menakıb-ı Evliya*'da da kerametlere yer verilmez. 'Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a'da da *Menakıb-ı Evliya* yani *Buyruklarda* olduğu gibi soru cevap kısımları oldukça fazladır. Hatta eserin ana kısmını soru-cevaplar teşkil eder.

Aleviliğin eğitim müfredatının omurgasını teşkil eden Dört Kapı'nın izlerine 'Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a'da rastlamak mümkündür. Eserde "[...] şariat-ı Nebevi ve muzhir-i asar-ı tarikatü'l-mustafavi, hafız-ı a'lamü'l-hak ve'l-hakikat" denilerek Dört Kapı'dan üçü bir arada anılmıştır (Khalılı, 2009: 103). Tıpkı *Buyruk* metinlerinde olduğu gibi³² iki yerde ise şariat Hz. Muhammed, tarikat ise Hz. Ali ile anılmıştır. Bunların ilkinde "meğer Hazret-i Resulullah şariatının itaati ve Murteza Ali veli ve evladının muhabbeti ve tarikine amel etmek", (Khalılı, 2009: 104) ikincisinde ise "Biliniz ey şariat-ı Mustafavi -sallallahu aleyhi ve âlih- ve ey tarikat-i Murtezavi -salevatullahi ve selamühü aleyh- talibleri ki ervah iki taifedirler" demektedir (Khalılı, 2009: 144). Başka bir yerde "tarikat ve hakikat ehli" diyerek (Khalılı, 2009: 102, 104) Dört Kapı'dan ikisi yan yana anılmıştır. Şariat, tarikat, marifet (Khalılı, 2009: 107, 113, 138, 140, 142, 148, 149) ve hakikat kavramları ayrıca metin içinde farklı yerlerde pek çok kez bağımsız şekilde kullanılmıştır.

'Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a'da Alevi inanışlarıyla ilgili dikkat çeken bir diğer husus, Gadir-i Hum olayıdır. Eserde Gadir-i Hum olayı özetle şöyle aktarılır: Kendine bildirilen dini insanlara kâmilan tebliğ eden Hz. Muhammed, Veda Haccı'ndan dönerken Gadir-i Hum denilen mevkide bütün ümmeti ve sahabeleri toplar. Bu sırada "Ey Resûl! Rabb'inden sana indirilene tebliğ et (duyur). Eğer bunu yapmazsan, o takdirde O'nun risaletini (sana gönderdiğini) tebliğ etmemiş (duyurmamış) olursun" mealindeki Maide suresinin 67. ayeti nazil olur. Hz. Muhammed, deve semerlerini üst üste yığdırarak bir minber yaptırır. Hz. Ali'yi bu minbere çıkarır ve onu kendi gömleğine dâhil eder. Bu halde iken "Etin etimdir, kanın kanımdır" hadisini söyler. "Ey insanlar! Ben size nefsinizden daha evla değil miyim?" diye sorar. Orada bulunanlar da "Evet!" diye cevap verirler. Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin elini kaldırarak, "Ben kimin mevlası isem, Ali de onun mevlasıdır" der. Daha sonra "Ey Allah'ım, onu (Ali'yi) seveni sev; ona düşmanlık yapana düşmanlık yap!" diye dua eder. Bu sırada "Bugün sizin dininizi kemâle erdirdim ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslam'dan razı oldum" mealindeki Maide suresinin 3. ayeti nazil olur. Bütün sahabe Hz. Ali'yi kutlar (Khalılı, 2009: 100-101, 121; Musalı, 2019: 151-152).

Burada Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi kendi gömleğine dâhil etmesi dikkat çekicidir. Sünni ve diğer Şii kaynaklarından farklı olarak *Buyruk* metinlerinde bulunan Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi gömleğinin altına alması ve doğal olarak ikisinin bir bedenden baş göstermesi³³, 'Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a'da da geçmektedir.

Son olarak Alevilikte önemli bir yer tutan yakın mertebelerinin (ilmü’l-yakin, hakkü’l-yakin ve aynü’l-yakin) Şeyh Safiyeddin’in dilinden açıklanmasını (Khalılı, 2009: 110) dikkate değer bir ayrıntı olarak kaydetmek gerekir.

4. Sonuç

Siyasi nedenlerle değiştirilen Ayasofya nüshası çelişkili ve yanlış bilgiler içermektedir. *Safvetü’s-safâ*’ya yakın dönemde yazıldığı tahmin edilen ve Şeyh Safi’nin mezhebi hakkında bilgiler veren ‘*Akâ’id-i Evliyâ’-i Seb’a*’ adlı eser ise daha doğru ve çelişkiden uzak bilgilere sahiptir. Bu esere göre Şeyh Safi, hem düşünceleriyle hem de yaşayışıyla İmamiyye (Caferî) mezhebine mensuptur. Bununla birlikte buradaki İmamiyye mezhebinden kastın, günümüzdekinden farklı olarak irfan ve sufilik temelli bir yapı olduğunu vurgulamak durumundayız.

Safevî tarikatının kurucusu Şeyh Safi’nin mezhebi bundan sonra da mutlak surette tartışılmalı ve konuyla ilgili yeni çalışmalar yapılmalıdır. *Safvetü’s-safâ*’nın Ayasofya nüshasının daha kapsamlı eleştirisinin yapılması ve bu nüsha üzerinden yapılan tarih yazımının bütün yönleriyle gözden geçirilmesi zaruridir. Özellikle Ayasofya nüshasını çoğaltan Sunullah adlı kâtibin kimliği, kişiliği ve yaşadığı sosyal ortam detaylı şekilde aydınlatılırsa Ayasofya nüshası daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca Leiden nüshasının hikâyesinin bilinmesi, konunun anlaşılmasında büyük katkı sağlayacaktır.

Bugüne kadar Safevî tarihi yazımında Aleviliğin geleneksel kabulleri ve kaynakları dikkate alınmamış veya birkaç cümleyle geçiştirilmiştir. ‘*Akâ’id-i Evliyâ’-i Seb’a*’ adlı eserin bulunması ve bilim âlemine tanıtılması, Aleviliğin geleneksel kabullerini ve kaynaklarını daha fazla dikkate almak gerektiğini göstermiştir. Yazma eserlerin taranması sonucunda Aleviliğin geleneksel bilgilerini doğrulayacak yeni eserlerin bulunması şaşırtıcı olmayacaktır. Bu aşamadan sonra Safevî tarih yazımının seyrinin değişmesi kaçınılmazdır.

Sonnottlar

¹ Bundan sonra “Şeyh Safi” adıyla anılacaktır.

² Bu genel kabulü işleyen çalışmaların geniş bir kaynakçası Rıza Yıldırım tarafından hazırlanmıştır. Bk. Yıldırım, 2020: 70.

³ Bundan sonra “İbn-i Bezzaz” adıyla anılacaktır.

⁴ Bundan sonra “*Safvetü’s-safâ*” adıyla anılacaktır.

⁵ *Şeyh Safi Buyruğu* veya *Buyruk* adıyla anılan yazma metinlerde Şeyh Safi, önemli bir inanç önderi olarak ön plana çıkar. Bu metinlerde Şeyh Safi, yolun esaslarını ve uygulamalarını soran kişilere soru-cevap şeklinde açıklar (Bisati, 2013; Taşgın, 2012: 111; *Şeyh Safi Buyruğu*, 2015: 43; Yıldırım, 2020: 326). Özellikle Dört Kapı kavramı etrafında şekillenen geleneksel kabule göre bu bilgi, “Allah’tan Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed’e, Hz. Muhammed’den Hz. Ali’ye, Hz. Ali’den evlatları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’e, On İki İmam’dan (...) Safevî tarikatının kurucusu Şeyh Safi’ye (...) intikal etmiştir.” (Özdemir, 2020: 249-283).

⁶ Buradaki Şiilik ifadesi, günümüzde yaygın olarak kullanılan İran merkezli Şiilik olarak anlaşılmalıdır. Günümüzde Şiilik deyince, medrese etrafında şekillenen ve şeriat uygulamalarını merkeze alan On İki İmam Şiiliği akla gelmektedir. Oysa Safevîlerin ve etki alanındaki teşekküllerin Şiilik anlayışı, dergâh/tekke/ocak etrafında şekillenen, şeriatı kemal yolundaki ilk basamak olarak gören ve hakikati hedefleyen irfan temelli bir On İki İmam Şiiliğidir.

- ⁷ “Safiyüddin, belki Şâfiî mezhebini; belki de soyunun sonradan Şiî oluşlarını izhâr etmelerine bakılırsa takyüveye, yâni mezhebini gizlemeye lüzum görmüştü.” Bk. Gölpınarlı, 1969: 232. Ayrıca bk. Gölpınarlı, 1987: 172-173.
- ⁸ “Şeyh Cüneyd pek ateşli ve hareketli bir adamdı; o, dedesi Hoca Ali zamanında açıkça şiî bir mahiyet almış olan tarikat esrarını istediği gibi değiştirmek ve genişletmekle kalmamış...” Bk. Hinz, 1992: 15.
- ⁹ Bu bilgiler üstadının, dayısının ve amcasının adlarıdır. Bk. Şah, 2007: 15.
- ¹⁰ Bundan sonra bu nüsha “Ayasofya nüshası” olarak anılacaktır.
- ¹¹ Küçükdağ ve Dedeyev kayıt numarasını 3090 olarak vermektedir. Bk. Küçükdağ-Dedeyev, 2009: 416.
- ¹² Seyyid: Hz. Muhammed’in torunu Hz. Hüseyin’in soyundan gelen kişilere verilen unvan.
- ¹³ Farklı kaynaklarda Piruz veya Firuz şeklinde geçmiştir. Bundan sonra “Piruz” olarak anılacaktır.
- ¹⁴ Detaylı bilgi için bk.: Öngören 2000: 293.
- ¹⁵ Detaylı bilgi için ayrıca bk.: Özdemir, 2019.
- ¹⁶ “Seyh Safiyüddin <Ebu'l-Feth> İshâk b. es-Seyh Eminüddin Cebrâil b. es-Sâlih Kutbuddin Ebu Bekr b. Salâhüddin Resîd b. Muhammed el-Hâfız likelânullâh b. Avâz b. Pîrüz el-Kürdî es-Sencânî (rahmetullâhi aleyhim)” Bk.: Şah, 2007: 224.
- ¹⁷ “Onun ismi Seyh Tâciüddin İbrâhîm b. Rûsen Emîr b. Bâbil b. Seyh Bendâr el-Kürdî es-Sencânî'dir. (rahmetullâhi aleyhim.)” Bk.: Şah, 2007: 340.
- ¹⁸ Sencan adıyla bilinen üç yer vardır. Bunlardan birincisi Merv yakınlarında, ikincisi Nişabür şehri yakınlarında, üçüncüsü ise Azerbaycan'ın Babü'l-Ebvab (Derbent) tarafındadır. Sencar ise bugün Irak'ın kuzeyindeki Sincar'dır. Detaylar için bk. Özdemir, 2019: 48-49
- ¹⁹ Şerif: Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hasan'ın soyundan gelen kişilere verilen unvan.
- ²⁰ Detaylar için bk. Özdemir, 2020: 249-283.
- ²¹ Detaylar için bk. Özdemir, 2020: 249-283.
- ²² Dört Kapı müfredatı sadece Alevilikte değil birçok Sünnî tarikatda da vardır. Bu nedenle tek başına bir göstergesi olamaz. Ancak Sünnî tarikatlara göre Alevilikte daha merkezi ve belirgin bir yer edindiği söylenebilir.
- ²³ “Ve ilme'l-yakîn ehl-i şeriatın ilmidir ve ayn-e'l-yakîn tarikat ehline âittir ve hakke'l-yakîn, hakikat ehline.” Bk. Şah, 2007: 681.
- ²⁴ Detaylar için bk. Özdemir, 2017: 141-198.
- ²⁵ Detaylar için bk. Khalily, 2009: IX.
- ²⁶ Kara Mecmua hakkında detaylı bilgi için bk. Yıldırım, 2020: 60 vd.
- ²⁷ Detaylar için bk. Khalily, 2009: IX.
- ²⁸ Bu ariflerin kısa biyografilerini Prof. Dr. Namiq Musali bir araya getirmiştir. Bk. Musali, 2019: 76-79.
- ²⁹ Alevilikte tevella ve teberrâ hakkında bk. Dedekarginoğlu, 2020: 163-191.
- ³⁰ Detaylar için bk. Khalily, 2009: 100-101.
- ³¹ Sadeleştirilmiş metin için bk. Khalily, 2009: 10-11. Metnin Latin harfleriyle yazılmış orijinal metni için bk. Khalily, 2009: 100-101
- ³² “Şeriat Muhammed'in şanına geldi. Tarikat, hakikat Ali'nin şanına geldi.” bk. Aytekin, 1958: 14; “İmdi Şeriat Muhammed'in, Tarikat Ali'nindir. Birbirinden ayrı değildir; ikisi bir nurdur, cümle âleme şüle virmişdür. Ayrı olduğu mübedtiler katındadır.” Yıldırım, 2020: 445.
- ³³ “Muhammed Mustafa sallallahu taala aleyhi vesellem kendi mübarek eliyle kuşağın açtı. Şahı Merdan Aliyyel Murtaza'yı bağırma bastı. İkisi bir gömlekten baş gösterdiler. Başu iki gövdeyi bir gördüler.” bk. Aytekin, 1958: 11. “Dahi kendü mübarek eliyle kuşağın açdı. Muhammed Ali bir gömlek içine girüb ikisi bir yakadan baş gösterdiler. O mahalde Resul Hazreti bu hadisi şerifi buyurdu: Lahmuke lahmi, cimsike cismi...” . Yıldırım, 2020: 364.

Kaynaklar

- Abbaslı, Mirza. (1976). “Safevîlerin Kökenine Dair”. *Belleten* XL. 287-329.
- Aytekin, Sefer. (1958). *Buyruk*. Ankara: Emek Yayımevi.
- Bisati (2013). *Şeyh Safi Buyruğu*. Nşr. Ahmet Taşğın. Konya: Çizgi Yayınları.
- Browne, Edward G. (1959). *A Literary History Of Persia. Modern Times 1500- 1924*. London: Cambridge At The University Press.
- Buniyatov, Ziya Musa. (1991). “Azerbaycan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 317-322.

- Cebecioğlu, Ethem. (1999). “İbn Bezzâz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 19, İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 378-379.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin, (2020). “Alevilikte Tevellâ ve Teberâ Kavramları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 93, 163-191.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1969). *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1987). *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınevi.
- Həsən Bəy Rumlu. (2017). *Əhsənüt-Təvərix*. Nşr. Oqtay Əfəndiyev-Namiq Musalı. Kastamonu: Uzanlar Kopyalama Merkezi.
- Hinz, Walter. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyt: XV. Yüzyılda İran’ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kaplan, Doğan (2015). *Şeyh Safî Buyruğu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Khalily, Reza (2009). “Sultân Mahmûd Bin Sultân Burhâneddîn Geylânî’nin ‘Akâ’id-i Evliyâ’-i Seb’â İsimli Eseri”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Küçükdağ, Yusuf-Bilal Dedeyev (2009). “Safevîlerin Nesebine Farklı Bir Bakış”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6, 415-424.
- Məhəmməd bin Hüseyin Katib Nişati. (2006). *Şeyh Safî Təzkiyəsi Səfvətüs-səfa’nın XVI. əsr türk tərcüməsi*. Nşr. Möhsün Nağısoylu. Sevər Cabbarlı. Rauf Şeyhzamanlı. Bakı-Nurlan: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası.
- Mirza Hüseyin Nuri Tebersi (1987). *Müstedrek-ul Vesail ve Müstenbet-ul Mesail II. cilt*. Kum: Alul Beyt Müessesesi.
- Musalı, Namiq (2019). *Şeyh Zâhid Geylânî ve Menâkıbı*. Kastamonu: Hz. Pir Şeyh Şa’bân-ı Veli Kültür Vakfı Yayınları.
- Öngören, Reşat. (2000) “İbrâhim B. Edhem”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 21. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 293-295.
- Özdemir, Ali Rıza. (2017) *Geçmişten Geleceğe Kürt Aleviliği*. Ankara: Kripto Yayınları.
- Özdemir, Ali Rıza. (2019). *Türk Hakanı: Şah İsmail*. Ankara: Kripto Yayınları.
- Özdemir, Ali Rıza. (2020). “Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı”. *e-makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/1, s. 249-283.

- Şah, Serap (2007). “*Safvetü’s-safâ*’da Safiyyüddîn-i Erdebîlî’nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri”. Yayımlanmamış Doktora Tez, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Taşğın, Ahmet. (2012). *Irak’ta Mezhep Çatışmaları Arasında Alevîler Ve Bektaşîler*. İstanbul: Önsöz Yayınları.
- Tokat, Feyza. (2018). *Tezkire-i Şeyh Safî Cilt I-II*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Yıldırım, Rıza (2020). *Menâkıb-ı Evliyâ Buyruk*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HİL'AT-NÂME-İ HASAN-HÜSEYİN: PEYGAMBER TORUNLARININ KATLİNE DAİR BİR KEHANET ANLATISI*

*Hil'at-Nâme-i Hassan-Hussein: A Prophecy Narrative About the Killing of the
Prophet's Grandchildren*

Özkan DAŞDEMİR**

Öz

Hz. Muhammed'in torunları Hz. Hasan ve Hüseyin'in değişik zamanlarda ve değişik biçimlerde öldürülmelerinin temelinde siyasi erk mücadelesi yatmaktadır. Özellikle Hz. Hüseyin'in Kerbela'da susuz bırakılarak feci biçimde öldürülmesi, Müslümanların ortak matem konuları arasındadır. Hz. Hüseyin'in şehadeti ile ilgili üretilen Maktel literatürü ve taziye gösterileri bu matemın canlılığını ve sürekliliğini sağlamada önemli bir yere sahiptir.

Muharrem ayına mahsus matem törenleri yanında on gün boyunca okunması için onar meclis biçiminde düzenlenen Maktel-i Hüseyin konulu eserlerde Peygamber torunlarının katledilişlerine dair birtakım açıklayıcı bilgiler verilmektedir. Geleneksel tarih anlayışına bağlı kaynaklarda da görülen bu açıklamalar taziye gösterilerinin icraları arasında bile kendisine yer bulmuştur. Bu çalışmaya konu olan Hil'at-Nâme-i Hasan-Hüseyin anlatısında aynı konu müstakil olarak işlenmiştir. Söz konusu eser Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesinde 19 Hk 1256/1 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Mesnevi nazım biçimiyle kaleme alınan metinde yer alan Peygamber torunlarının ölümlerine dair iletiler, anlatı düzleminde ele alınmıştır. Hil'at-Nâme'deki kehanet motifi Fuzûlî'nin Hadikatü's-Sü'eda'sı ve Maktel-i Hüseyin nitelikli eserlerdeki benzer iletilerle birlikte değerlendirilmiştir.

Söz konusu anlatılarda Cebrail'in Hz. Muhammed'e bildirdiği iletiler her ne kadar tarihî gerçeklikten uzak olsa da anlatı düzleminde oldukça ilgi çekici ve anlamlıdır. İmamların gelecekteki ölümüne dair açıklayıcı bilgiler aynı zamanda dinî öğütleri güçlendirme amacına da hizmet etmektedir. Müslümanların matem motivasyonlarını diri tutma, Hz. Muhammed ve ehlibeyte bağlılıklarını sürdürme gibi işlevleri olan bu tür anlatı ve icraların bazı arkaik törenleri devam ettirdiği de söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Hz. Hüseyin, Kerbela, Cebrail, Cennet, Kehanet Motifi.

Abstract

Political power struggle underlies the killing of Prophet Muhammad's grandchildren Hassan and Hussein at different times and in different ways. Especially the desperate killing of Hussein by exposing to thirst in Karbala is among the common mourning issues of Muslims. The Maqtal (assassination) literature and shows of condolence produced about the martyrdom of Hussein have an important place in ensuring the vitality and continuity of this mourning.

In addition to the mourning ceremonies dedicated to the month of Muharram (the first month of Islamic calendar), some explanatory information about the massacre of the grandchildren of the Prophet is given in the works on Maqtal al-Hussein, which are held in the form of a ten-day assembly to be read for ten days. These statements, which can also be seen in sources that are connected to the

* Geliş Tarihi: 15.03.2021, Kabul Tarihi: 14.04.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.012

** Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ozkan-dasdemir@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4308-3710>

traditional understanding of history, have found a place for themselves even among the performances of condolences. The same subject is dealt separately in the narrative of Hil'at-Nâme-i Hassan-Hussein, which is the subject of this study. The work in question is registered in Çorum Hasan Pasha Provincial Public Library with archive number 19 Hk 1256/1. The declarations on the deaths of the grandchildren of the Prophet in the text written in the verse form of mesnevî (lit. in pairs) are discussed in the narrative level. The motif of prophecy in Hil'at-Nâme has been evaluated together with Fuzuli's Hadikatu's-Su'eda and Maqtal al-Hussein with similar messages in qualified works.

In the narratives in question, the messages informed by Gabriel to Prophet Muhammad, are quite interesting and meaningful at the narrative level, even though they are far from historical reality. Explanatory information about the future death of the Imams also serves the purpose of strengthening homilies. It can also be said that such narratives and performances, which have functions such as keeping the mourning motivations of Muslims alive and maintaining their loyalty to Muhammad and his ahl al-bayt (people of the Prophet's house), continued some archaic ceremonies.

Keywords: Prophet Muhammad, Saint Hassan-Hussein, Karbala, Gabriel, Paradise, Motif of Prophecy.

1. Giriş

Hz. Muhammed'in torunları Hz. Hasan ve Hüseyin'in öldürülme nedenleri, temelde, İslam öncesi Kureyş kabilesine bağlı kolların siyasi erk çatışmalarına kadar dayanır.¹ Hz. Muhammed'in vefatından sonra halifenin kim olacağı konusundaki ayrılıklar giderek şiddetini artırmış, gelişen olayların sonucu olarak Peygamber torunları öldürülmüştür. Bu cinayetler farklı zaman ve biçimlerde gerçekleştirilmiştir. Hayatının sonuna doğru siyasetten uzak yaşamaya başlayan Hz. Hasan'ın zehirlenerek öldürülmesi olayı Müslümanlarca acılı bir anılış olagelmiştir. Halifenin kim olacağı konusundaki tartışmaların bir sonucu olarak gerçekleşen Hz. Hüseyin'in Kerbela'da başının gövdesinden ayrılarak öldürülmesi ise Müslümanların ortak belleğinde trajik bir vakaya dönüşmüştür. Olayın gerçekleştiği kabul edilen Muharrem ayında yoğunlaşan matemler, yazılı ve sözlü kültür ortamlarında canlı bir sürekliliğe sahiptir.

Peygamber torunlarının katledilmeleri bağlamında, özellikle Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi ile ilgili "dinî-tarihî-menkıbevi" geniş bir literatür oluşturulmuştur. Başta *Maktel* olmak üzere *Siyer* ve *İslam Tarihi* gibi geleneksel tarih anlayışına dayalı eserlerin içinde, özellikle Hz. Hüseyin'in katledileceğine dair önceden Peygamber'e birtakım bilgiler verildiği aktarılmıştır. Tarihî gerçekliğe aykırı olan bu iletiler anlatı düzleminde oldukça anlamlıdır. Peygamber torunlarının katledilişleri ile ilgili söz konusu iletilerin anlatı düzleminde "kehanet motifî" bağlamında ele alınması gerekmektedir.

2. Hil'at-nâme-i Hasan-Hüseyin

2.1. Eserin Tanıtılması

Peygamber torunları Hz. Hasan ve Hüseyin'in Haricîler tarafından katledilecekleri, bu kırımların nasıl gerçekleştirileceği ile ilgili rivayetin kayıtlı olduğu bir el yazması metin Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesinde 19 Hk 1256/1 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. *Der Beyân-ı Hil'at-Nâme-i Hasan Hüseyin (Radiyallâhu-*

anhumâ) başlığındaki “Hil’at-nâme” ifadesi katalogda “Hilkat-nâme” biçiminde yanlış kayıtlanmıştır. 19 Hk 1256 arşiv numaralı yazmanın içinde *Risâle-i Ayşe Anânın Buhtan-ı Beyânında*² başlıklı bir metin daha vardır. Kütüphane kataloğunda bu iki metnin varak numaraları karıştırılmıştır. *Der Beyân-ı Hil’at-Nâme-i Hasan Hüseyin (Radiyallâhu-anhumâ)* başlıklı metin, bu yazmanın 7b-12b sayfaları arasında değil, 1b-7b sayfaları arasında yer almaktadır. Dijital kopyada görüldüğü üzere, her nasıl olmuşsa, yazma eserin bulunduğu mecmua, eski harfli matbu risalelerle iç içe geçmiştir. *Hil’at-Nâme*’nin yer aldığı yazma, ay filigranlı kâğıttandır ve ölçüleri 200x130-155x90 mm’dir. Sırtı siyah bez, üzeri ebru kâğıt kaplı mukavva cilttir. Çift sütunlu ve cetvellidir. 1296 tarihli Çorum müftüsü Ahmed Feyzi’ye ait vakıf mühürlüdür. Harekeli nesih ile yazılan metnin her sayfasında 15 satır bulunmaktadır. Mesnevi nazım biçimiyle yazılmış olan metin 178 beyitten oluşmaktadır. Metinde müellif veya müstensih kaydı bulunmamaktadır.

Söz konusu mesnevi, aruzun remel bahrinin “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıbıyla yazılmıştır. Vezin noktasında yer yer hatalara düşülmüştür. Kafiye ve redifin genel anlamda başarılı biçimde kullanıldığı metinde böylelikle ahenkli ve akıcı bir anlatım sergilenmiştir. Okuyucuya bir kıssayı aktarma gayesi güdüldüğü için bazı arkaik kelime ve ekler kullanılmış olsa da metinde sade bir dil kullanılmıştır. Manzum hikâye ve kıssalarda sıkça karşılaşılan “Diñle imdi ‘âşık iseñ ‘ışk-ıla / İşbu söze dahı inan sıdk-ıla” kalıp ifadesiyle mesneviye başlanmak suretiyle okuyucunun dikkatini çekme amaçlanmıştır. Hikâye kısmına geçilmeden önce, anlatılacakların “âşık-ı sâdiklar” tarafından onaylandığını, müşriklerin ise bunlara kuşkuyla yaklaşacakları dile getirilmiştir. Mesnevi çeşitli dinî öğüt ve dualarla sonlandırılmıştır.

2.2. Anlatının Olay Örgüsü

Hikâyeye göre bir gün Hz. Muhammed mescitten eve döndüğünde torunları Hasan ve Hüseyin’i ağlarken görür. Dedelerine bir düğünden bahseder, giyecek uygun elbiseleri olmadığından düğüne gidemeyeceklerini söylerler. Başta Ebu Cehil’in oğlu olmak üzere Mekkelî zengin ailelerin çocukları ipek elbiselerle düğüne gitmeye hazırlanmıştır:

Düğün oldu işbugün bunda î-cân
Her birisi donanup geldi yârân
Ebû Cehil oğlı geymişdür harîr
Mü’min olan kişi gussadan erir
Her birisi kâfirün oğlanları
Donanup olmuş kamusu key arı
Kim bizim yokdur donımız n’idelüm

Ol düğine ya nicesi gidelüm

Böyle deyüp ağladılar zâr u zâr

Çün işitdi anı ol tâc-ı kibâr (2a / 15-19)

Mekke'nin sosyal yapısı içinde şehrin ileri gelenlerinden olan Ebu Cehil ve bazı varlıklı kimselerle Hz. Muhammed arasında oldukça büyük bir kazanç farkı olduğu görülmektedir. Torunlarının bu durumuna çok üzülen Hz. Muhammed el açıp Allah'tan torunları için elbise diler:

Bu iki ma'sûmlara vergil libâs

Tâ ki bunlara gülüşmeye bu nâs (2b / 24)

Peygamber'in duası üzerine Cebrail bohça içinde iki elbiseyle çıkagelir. Biri sarı, biri kıvıll olan bu elbiseler o kadar görkemlidir ki bu güzellikte elbiseleri daha önce ne insan ne de cin toplulukları görebilmiştir:

Böyle derken geldi Cebrâ'îl-emîn

Hak selâmın degürdi ol dem hemîn

Bir boğ içinde getürdi iki don

Biri sarı biri kıvıll hoş-hoşun

Çünkü geydi anları şâh-zâdeler

Bu cihân bağında server-zâdeler

Öyle dondur bu dona olmaz kıyâs

Görmedi anuñ gibi cinn-ile nâs

Bakamaz gözler kamaşur rengine

'Akl erişmez bu hayâlün dengine (2b / 25-29)

Bu bölüm Hz. Muhammed'in torunlarına sevgisine dair menkıbevi bir nitelik taşımaktadır. Anlatının kehanet motifi bağlamında değerlendirilebilecek kısmı bu bölümden sonra başlar.

Rivayet Şeyh Şibli³ 'ye aittir:

Şeyh-i Şibli nakledey cân-ı dil

Bunların hakkında buyurdu delîl (3b / 61)

Daha sonra Hasan ve Hüseyin'in doğumlarından bahis açılır. Hüseyin'in doğumu kutsal ögeler etrafında takdim edilir. Hüseyin mübarek cuma gecesi doğmuştur. Huriler onu görmeye gelir, kendisine saçları saçarlar. Hüseyin'in adı göklerde verilmiştir:

Dedi dünyâya çü geldiler olar
Geldiler görmege birkaç hûriler
Fâtıma'ya yoldaş oldu her biri
Saçılar saçdı Hüseyin'e her biri
Cum'a gecesinde doğdı ol nigâr
'Arşda verildi adı bil âşikâr
Derler idi her melek birbirine
N'ola Hakk'ıñ burada takdîrine
Her birisi nâliş etdi hazrete
Tâ ziyâret etmege ol 'izzete
Añladı kim nice imiş ol şebâb
Fazlına yokdur nihâyet bî-hisâb (3b / 62-67)

Metnin devamında Müslümanların ehl-i beyt sevgisini, özellikle Kerbela'da susuz bırakılarak feci bir biçimde katledilen mağdur Hüseyin'e bağlılıklarını ifade eden beyitler dikkat çekicidir:

Pes ne deñlü ögse anı bir kişi
Şer ise hayra döne anuñ işi
Gel berü medheye dâ'im anları
Ol Resûl'üñ sevgülü oğlanları
Sev oları tâ bulasın kurb-ı şâh
Vây aña kim olmaya bunda âgâh (4a / 68-70)
Cân u dilden kuluyuz biz anlaruñ
Kim muhibbüyüz dahı ol cânlaruñ (4a / 74)

İşte bu denli sevgili olan Hasan ve Hüseyin'i dizleri üstüne alan Hz. Muhammed, torunlarını öper, koklar. O anda Cebrail ağlayarak çıkagelir. Gönlünde Allah'ın sevgisinden başka sevgi beslediği için torunları Hasan ve Hüseyin'in öldürüleceğini Peygamber'e bildirir. Bu bölümde *Eski Ahit* retoriğine benzer bir söylem oluşturulmak suretiyle bir tanrı tasavvuru canlandırılmıştır. İnsani bir duygu olan kıskançlığın tanrısal versiyonu anıştırılmıştır. Peygamber, torunlarını ağızından ve ensesinden öptüğü için Hasan zehirlenerek Hüseyin ise boğazlanarak öldürülecektir:

Çünkü öpdi anları şâh-ı cihân
Zehr-ile kılâm helâk birin î-cân
Ol birisi eñsesinden bî-gümân
Key boğazlaya Havâric bî-îmân
Kerbelâ'da susuz öldürem anı
Çün Habîbimden cüdâ kıldı beni (4b / 94-96)

Zira Yakup, oğlu Yusuf'a olan abartılı sevgisinden dolayı cezalandırılmış; bu nedenle onun gören gözleri kapatılmıştır. Şuayb ise Allah'tan başkasını görmemek için kör olmuştur:

İki gözsüz eyledüm Ya'kûb'u ben
Ağlamakdan kalmadı cân-ıla ten
Kim Şu'ayb olmuşdı a'mâ bî-gümân
Bakmayayım deyü gayrıya hemân
Gayrıya kılan nazar ey muhterem
Hazretümden bulmaya lutf u kerem (5a / 101-103)

Hz. Muhammed'in torunlarının başına gelecekleri duyan gökteki melekler hep birden ağlaşırlar. Peygamber bu hazin olayların ne zaman gerçekleşeceğini Cebrail'e sorar. Cebrail, içi kum dolu bir şişe verir; şişedeki kum kan olduğunda Hüseyin'in şehit edileceğini söyler. Bu olayın Haricîler tarafından Muharrem ayında gerçekleştirileceğini Peygamber'e bildirir:

Dedi yâ kardaşım Cebrâ'il-emîn
Kim ne vaktin olusar bunlar hazîn
Bir şişe verdi Resûl'e ol zamân
İçi dolu kum idi bil ey cân
Kim ne vaktin kan ola bu kum î-yâr
Kim şehîd ola Hüseyin-i nâm u dâr
Kim Muharrem ayı içre bî-gümân
Kim şehîd ede Havâric bî-îmân (5b / 109-112)

Peygamber bunu duyunca çok üzülür. Çocukları dizinden indirir. O sırada kızı Fatma yanına gelir. Neden üzgün olduğunu sorar. Hz. Muhammed olanları kızı Fatma'ya anlatır. Cebrail'in getirdiği sarı elbisenin zehir, kızıl elbisenin ise kan anlamında olduğunu kızına söyler:

Deyüverdi ne der-ise Cebrâ'îl
Dedi kızım sen bunu hem şöyle bil
Ol sarı don ağı imiş bî-gümân
Kim Havâric zulmü kıla ol zamân
Ol kızıl don kim şehîdler kanıdur
Râzı ol bu takdîr-i Rabbânidür (5b / 119-121)

Bir anne olarak Fatma bunları duyunca kendinden geçer. Babasına sorular sorar. Peygamber onların yasını tutacak müminlerin geleceğini söyler. Bu bölümde matem psikolojik motivasyonu ile ilgili Hz. Muhammed'in ağzından ifadelere yer verilir:

Fâtıma der ey benim cânım baba
Gönlümüñ tahtında sultânım baba
Mâtemini kim tutısar bunlaruñ
Şöyle garîb mi ola oğlanlaruñ
Dedi Resûl yâ kuzıcağum inan
Nice mü'minler geliser bir zamân
Kim Muharrem ayı çıkınca tamâm
Mâtem edüp ağlaşalar ve's-selâm
Tâ kıyâmet edeler feryâd u zâr
Er ü 'avrat ağlaşalar ey nigâr
Nice münkirler olısar hem dahı
Ağlayana güliser anlar dahı
Zî-sa'âdet bu iki ma'sümlara
Tâ kıyâmet ağlaşalar anlara (6a / 130-136)

Fatma bu sözleri duyunca ağlamaya başlar. Odasına gidip alnını secdeye koyar. Dua ve niyazda bulunur. Bu bölümde matem motivasyonu güçlü psikolojik koşullandırmalarla desteklenir. Fatma el açıp Hasan ve Hüseyin'i sevenlere, onların şehadetine ağlayanlara sorgu-sual etmemesini Allah'tan diler. Hasan ve Hüseyin'in karşısında olanlara Hz. Ali'yi musallat etmesi için yalvarır:

Secdeye koyup başını ağladı
Hak te'âlâya münâcât eyledi

Dedi yâ Rab dilerem senden î-şâh
 Kim şu mü'minler kıla<lar> derd ile âh
 Yâ İlâhî etme anlara su'âl
 Ulusına kiçisine sun zülâl (6b / 145-147)
 Dahı ehl-i cür'et olanı î-şâh
 Arslanuñ 'Alî'ye vergil yâ İlâh (6b-151)

2.3. Kehanet motifi bağlamında Peygamber torunlarının katline dair iletilerin incelenmesi

Peygamber torunlarının, özellikle Hz. Hüseyin'in katline dair çeşitli kehanetler İslam tarihi, *Maktel-i Hüseyin* literatürü ve taziye repertuarı içinde sıklıkla görülebilmektedir. Zehebî, Ahmed b. Hanbel, İbn Esîr ve Dineveri'nin râvi nakilleri İslam tarihi⁴ nitelikli eserlerdeki örnekler arasındadır (Köksal, 2008: 34-35).

Hemen belirtmek gerekir ki Hz. Hasan'ın zehirlenerek öldürülmesi, gelenekte asla Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi kadar ilgi çekici bulunmamıştır. Hatta Hz. Hasan'ın öldürülmesi olayı Hz. Hüseyin ile ilgili üretilen literatürün bir epizodu ve Muharrem taziyelerinin bir ritüeli düzeyinde süregelmiştir.

Hz. Hüseyin ve yakınlarının Emevi ordusu tarafından çölde on gün susuz bırakılarak katledilmesi Müslümanlar üzerinde derin etki bırakmıştır. Zamanla oluşan yas atmosferinin etkisi mersiyelere yansımış, ardından halk arasında yeni inançların ve efsanelerin doğmasıyla bu konuda pek çok eser kaleme alınmıştır. Önceleri tarih kitapları vb. kaynaklarda bir bölüm hâlinde yer alan bu trajik olay daha sonra *Maktel-i Hüseyin* adı verilen müstakil kitaplarda işlenmiştir.⁵

Türk edebiyatındaki en önemli *Maktel*lerden biri Fuzûlî'nin *Hadikatü's-Sü'eda*'sıdır. Fuzûlî, mukaddimede, eserini yazarken *Ravzatü's-Şühedâ*'ya tabi olduğunu ancak bununla birlikte başka eserlerden de yararlandığını ifade etmiştir. *Hadikatü's-Sü'eda* yazıldığı tarihten bu yana Türk edebiyatında en fazla ilgi gören ve okunan eserlerden biri olmuştur. Gerek Şii gerekse Sünni muhitlerde yüzyıllarca okunmuş, dinlenmiş; hatta ezberlenmiştir (Güngör [haz.], 1987: XLVII).

Fuzûlî, *Hadikatü's-Sü'eda*'da İmam Hasan ve Hüseyin'in şehit edileceklerine dair Cebrail'in Peygamber'e bildirdiği birtakım haberleri iletmıştır. Cebrail ile Hz. Muhammed arasında geçen bir söyleşi dikkate değerdir. Peygamber'e Miraç gecesi cennette gösterilen iki köşkün niteliğini Rıdvan meleği utanıp dile getiremez. Peygamber'in merakını Cebrail giderir. Kendisine gösterilen zümrüt (yeşil) renkli köşkün (kasr-ı zümür-rüd-gün) İmam Hasan'a, gül (kızıl) renkli köşkün (kasr-ı gül-reng, la'l) İmam Hüseyin'e ait olduğunu söyler. Zira Hasan'ın ölümü zehirle olacak ve "reng-i zümür-rüd-fâmla" dergâha ulaşacaktır. Hüseyin ise kana bulanacak ve

“tîg-i âb-dârla gark-ı hûn olup bihişte teveccüh” olacaktır (Güngör [haz.], 1987: 233). Bu çeşitlemede Peygamber torunlarının gelecekte öldürüleceklerine dair kehanet, cennetteki köşk imgeleri üzerinden işlenmiştir. “Yeşil köşk” zehirlenerek öldürülmeyi, “kızıl” ya da “kırmızı köşk” ise kanlı bir şekilde öldürülmeyi açıkça simgelemektedir.

Fuzûlî yedinci mecliste torunların dünyaya gelip ad almaları ile ilgili epizodu tamamladıktan sonra onların öldürüleceğine dair kehanet çeşitlemelerini sunmaya devam eder:

Hüseyin’in çocukluk çağında gözünden dökülen yaşlar için üzülen Peygamber’e Miraç gecesi bildirdiği kehaneti hatırlatan Cebrail şöyle der: “Yâ Resûlallâh, sen Hüseyin’ün bir katre-i âb-ı dîdesi tökilmekten mükedder olursan, Kerbelâ’da a’zâsından yüz çeşme açılıp birbirinden seyl-i hûn akduğun görseñ hâlûñ n’olur?” (Güngör [haz.], 1987: 233)

İkinci rivayette bir bayram günü Kureyş büyüklerinin çocuklarının yeni elbiseler giymesine imrenen Hasan ve Hüseyin’in, dedeleri Hz. Muhammed’den elbise istedikleri nakledilir. Peygamber, Hak dergâhına yönelir, Cebrail o anda cennetten iki elbise getirir. Elbiseler renksiz olduğu için torunlar itiraz eder. Renkli elbise istediklerini söylerler. Cebrail su ister, çocukların hangi renk elbise istediklerini sorar, suyu elbiselerin üzerine döker. Hasan, elbisenin zümrüt renkli (hil’at-i zümürüd-fâm); Hüseyin ise kızıl renkli (câme-i lâlegûn) olmasını ister. İstedikleri olur, çocuklar mutlulukla elbiselerini giyer. Cebrail o anda ağlar. Hz. Muhammed neden ağladığını sorar. Cebrail cevap verir: Miraç gecesi cennette (şeb-i Mi’râc bihişte) kendisine gösterilen yeşil ve kızıl renkli köşklere hatırlatıp yeşil ve kızıl elbiselerin de aynı anlamda olduğunu söyler. Zira İmam Hasan zehir içip (hîn-i vefât reng-i mübârek-i zümürüd-fâm olup) İmam Hüseyin ise mübarek yüzü kanla dolup (ruhsâre-i şerifin hûn-âbe-i ciger lâlegûn kılup) ölecektir (Güngör [haz.], 1987: 242).

Bu kehanet çeşitlemesi⁶ *Hil’at-Nâme-i Hasan Hüseyin* mesnevisinin ana konusudur. Önceki rivayette yeşil ve kızıl köşk sembolleriyile işlenen İmamların ölüm biçimlerine dair kehanet iletileri bu kez, *Hil’at-Nâme*’de de olduğu gibi, elbise motifiyile sunulmuştur. Elbiseler üzerinden bildirilen kehanet, yeşil ve kızıl renkler üzerinden de simgelenmiştir. *Hil’at-Nâme*’ye göre bir düğün günü zengin çocuklarının süslü elbiselerine imrenen Peygamber torunlarının durumları bu rivayette bayram günü süslenen çocuklara imrenme biçiminde sunulmuştur.

Hadikatü’s-Sü’eda’da elbiselerin cennetten renksiz gelmesi, Hasan ve Hüseyin’in elbiselerin rengini seçmesi, Cebrail’in su dökererek elbiselere renklerini vermesi motifleri *Hil’at-Nâme*’de yoktur. Söz konusu metinde her fırsatta mağdur İmamları sevmenin erdem ve kazançları vurgulanmıştır. *Hadikatü’s-Sü’eda*’da dikkat çeken husus ise İmamların elbiselerine seçtikleri renklerle aslında akıbetlerini kendileri seçmiş olmalarıdır. En azından mutlak yazgının gerçekleştirilme biçimini, bilmeden de olsa, kendileri belirlemiştir. Fuzuli Bayat’a göre bu rivayet çeşitlemelerinde “yeşil

muradın hasıl olması, Allah'a kavuşma, kadere razı olmayı sembolize eder. Kırmızı ise kanı, itirazı, isyanı, yani "celâli" tecelli, Allah uğrunda şehadeti temsil eder. Ona göre de bu iki insan Allah yolunda şehit olmuşlardır" (2021: 72).

Kitâb-ı Hüseyinî'l-Şehîd-i Kerbelâ' da⁷ da işlenmiş olan bu çeşitleme, *Hadikatü's-Sü'eda* ve *Hil'at-Nâme*'de olmayan bazı motifleri barındırması nedeniyle kayda değerdir. Buna göre Hazreti Muhammed bir bayram günü bayram namazını kılıp mutlulukla Fatma'nın evine gider. Hazreti Fatma'yı ağlarken görür. Neden ağladığını sorar. O da Hasan ve Hüseyin'in elbiseleri eski olduğu için ağladığını söyler. Nitekim Medineli çocukların hepsi yeni elbiseler giymiştir. Hazreti Hüseyin o sırada yedi yaşındadır. Hz. Muhammed bir süre uyur. Uyandıktan sonra kızı Fatma'ya gösterdiği eve girip bulduklarını çıkarmasını buyurur. Fatma eve girer, evin içinde üstü örtülü iki tabak ve iki süslü kaftan bulur. Bunları cennetten Cebrail getirmiştir. Peygamber iki kaftandan birini Hasan'a, diğerini Hüseyin'e verir. Çocuklar kaftanlarının boyalı olmasını isterler. Peygamber bir çanak içinde su ister. Kaftanları suya sokar; Hasan'a sorar, sarı olmasını ister; Hüseyin'e sorar, o da kırmızı olmasını ister; kaftanları sudan çıkarır. Her ikisi de Hz. Hasan ve Hüseyin'in istedikleri renklerde olur. Torunlar kaftanları giyerler. Peygamber de böylece ferahlar. Cebrail ağlamaya başlar. Peygamber neden ağladığını sorar. Cebrail cevap verir. Hasan'ın giydiği sarı elbise (sevb-i asfer) onun zehirle şehadetine işarettir. Hüseyin'in giydiği kırmızı elbise (sevb-i ahmer) ise onun kanı akıtılarak şehadetine işarettir. Daha sonra Cebrail, Kerbelâ'dan getirdiği birazcık toprağı Hz. Muhammed'e verir. Bu verdiği toprak, kan olduğu zaman Hüseyin'in katledileceğini söyler. Verdiği toprağı saklamasını ister. Peygamber bu toprağı bir şişenin içine koyup saklar. Vefat edeceği zaman şişeyi hanımı Ümmü Seleme'ye teslim eder (5b-6a). Bu çeşitlemeye göre olay Mekke'de değil, Medine'de gerçekleşmiştir. Bu küçük fark esasında önemli bir ayrıntıdır. Zira *Hil'at-Nâme*'de Ebu Cehil oğlanları ve diğer müşriklerin çocuklarının süslü elbiseler giydikleri, Peygamber torunlarının ise giyecek elbiseleri olmadığından üzgün oldukları bildirilmiştir. İslam öncesi Kureyş kabilelerinin kolları arasındaki siyasi gerginlik ve rekabet, her ne kadar İslam sonrasında dinî bir alana yayılmış olsa da Peygamber'in vefatından sonra artarak devam eden halifelik kavgaları Mekke'deki siyasi erk mücadelesinin güncellenmiş bir biçimi gibidir. Çocuk Hasan ve Hüseyin'in mağduriyeti, Mekke'deki çocukların gösterişleri nedeniyledir. Oysa *Kitâb-ı Hüseyinî'l-Şehîd-i Kerbelâ'*ye göre olay hicretten sonra Medine'de gerçekleşmiştir. Ayrıca bu çeşitlemede süslü elbiselere imrenerek üzülen Hasan ve Hüseyin değildir. Anneleri Fatma, çocuklarının elbisesi olmadığından hüznüldür. Peygamber uyandıktan sonra Fatma'yı elbiseleri bulması için yönlendirir. Elbiseleri suya sokarak renklendiren Cebrail değil, Hz. Muhammed'dir.

Yeşil ve kızıl elbise imgeleri üzerinden kehanet iletisinin görece uzak bir çeşitlemesi *Muhammediye*'de kayıtlıdır.

“Rivayete göre bir gün Hz. Muhammed, Hz. Hasan ve Hüseyin’i iki dizine alır Hüseyin’i boynundan, Hasan’ı dudağından öper. Her ikisini şefkatle bağrına basar. O esnada elinde siyah, sarı ve kırmızı üç şalla Cebrail çıkagelir. Siyah şalı Hz. Hüseyin’in, sarı şalı Hz. Hasan’ın giymesini söyler. Siyah renkli şalı kuşanan Hz. Hüseyin’in şehadetiyle ümmeti yasa boğduğundan, sarı şalı kuşanan Hz. Hasan’ın ise zehirlenerek zehrin tesiriyle gündün güne eriyip nasıl sararıp solduğundan bahseder. Kızıl şalın ise ilahi aşk uğruna bu şekilde nice başların feda kılındığından dem vurur” (Özköse, 2014: 66).

Bu rivayette *Hadikatü’s-Sü’eda* ve *Hil’at-Nâme*’deki yeşil ve kızıl elbiselerin yerini üç renk şal almıştır. *Muhammediye*’de Peygamber’in torunlarını boynundan ve dudağından öpmesi nedeniyle gelecekte torunların bu organlarından öldürülecekleri ile ilgili ileti yinelenmiştir. Farklılık Hüseyin’e siyah, Hasan’a sarı şal verilmesidir. Cebrail’in verdiği şallar matem ve zehire işaretir.

Mürîdî’nin *Pend-i Ricâl* mesnevisindeki rivayete göre Hz. Muhammed bir gün torunlarını dizine oturtur, onlara *Kur’an* okuttuktan sonra Hasan’ı ağzından Hüseyin’i de boynundan öper ve sırtını sıvazlar. Bunun üzerine Cebrail; kara, kızıl ve sarı renkte üç gömlekle birlikte gelir. Hz. Muhammed, Hasan’ı ağzından öpmüştür; bu yüzden Hasan zehirlenecektir. Ona sarı gömleği giydirmesini söyler. Hüseyin’in boynunu öpüp sırtını sıvazlamıştır. Kerbela’da susuz bırakılacak olan Hüseyin’in başı bedeninden ayrılacaktır. Ona kızıl gömleği giydirmesini söyler. Peygamber’e kara gömleği kendisinin giymesini söyler; zira torunlarının matemini tutacaktır (Esir, 2010: 99). Bu çeşitlemede dikkat çeken Cebrail’in şal yerine gömlek getirmesi, Hüseyin’e kızıl (kan), Hasan’a sarı (zehir) gömlek vererek kehaneti bildirmesi ve Hz. Muhammed’e kara gömleği yas nişanı olarak vermesidir.

Hadikatü’s-Sü’eda’daki üçüncü rivayet, Cebrail’in Dahiyye⁸ adlı sahabenin suretinde gelerek kehanet bildirmesini konu alır. Buna göre Dahiyye ticaretten dönünce Hz. Muhammed’in huzuruna hediyesiz gelmemektedir. Cebrail’in Dahiyye suretinde geldiğinde Peygamber’in yanında bulunanlar onu gerçek Dahiyye sanarak alışıktıkları üzere ondan hediye beklerler. Peygamber bu durumu Cebrail’e söylediğinde o da cennetten bir salkım üzüm (hüşe-i engür) ve bir nar (enâr) getirir. Bu sırada bir dilenci sesiyle meyvelerden nasip istenir. Cebrail o sesin İblis’e ait olduğunu söyler. Böyle dedikten sonra İblis ortadan kaybolur. Şehzadeler⁹ meyveleri yemeye başlar. Onlar meyve yerken Cebrail ağlar ve şehzadelerin birinin zehir, birinin kılıçla (tiğ-i kahr) şehit edileceğini Peygamber’e bildirir (Güngör [haz.], 1987: 243-244). Cebrail’in cennetten İmamlara meyve getirmesi motifi *Maktel* geleneğinde oldukça yaygındır. *Hadikatü’s-Sü’eda*’da başka bir yerde Cebrail’in cennetten bir nar (enâr), bir elma (sîb) ve bir ayva¹⁰ (bih) getirip İmamlara verdiği nakledilir.¹¹ Hasan ve Hüseyin meyveleri alır, eve götürür. Dedelerinin buyurduğu gibi yapar, meyveleri ana-babalariyla birlikte yer, her yediklerinde de meyvelerden birer parça bırakırlar. Bu şekilde meyvelerden hiç eksilme olmaz. Fatma öldüğünde nar, Ali öldüğünde ise ayva

kaybolur. Elma, Kerbela’da Hz. Hüseyin’in susuzluğunu giderir. İmam Hüseyin şehit olunca o da ortadan kaybolur. İmam Zeynelabidin’in bildirdiğine göre Hz. Hüseyin’in türbesini içtenlikle ziyaret edenler o elmanın kokusunu alırlar (Güngör [haz.], 1987: 249). Başka çeşitlemeleri¹² de olan bu rivayet oldukça ilgi çekicidir. *Hil’at-Nâme* ve çeşitlemelerindeki elbise motifi bu rivayet çeşitlemelerinde yerini başta elma olmak üzere çeşitli meyvelere bırakmıştır.¹³

Hadikatü’s-Sü’eda’daki başka bir rivayet çeşitlemesinde torunu Hüseyin’i seven Hz. Muhammed’e Cebrail kaçınılmaz sonu bildirmektedir. Cebrail, İmam Hüseyin’in boynundaki nişana bakıp üzülürken Peygamber nedenini sorar. O da Kerbela’da Hüseyin’in boynunun o ip izinin¹⁴ olduğu yerden kesileceğini Peygamber’e bildirir (Güngör [haz.], 1987: 244). *Hil’at-Nâme*’de bu kehanetin sunumu daha ayrıntılıdır. Hz. Muhammed sevgili torunları Hasan ve Hüseyin’i dizleri üstüne alır, onları öpüp koklar. O anda Cebrail ağlayarak çıkagelir. Gönlünde Allah’ın sevgisinden başka sevgi beslediği için Hasan ve Hüseyin’in öldürüleceğini bildirir. Peygamber, torunlarını ağzından ve ensesinden öptüğü için Hasan zehirlenerek Hüseyin ise boğazlanarak öldürülecektir. Bu anlatıda takdim edilen tanrısal davranışlar, daha önce de ifade edildiği gibi, Eski Ahit söylemini anımsatmaktadır. Bütünüyle insani bir duygunun dışavurumu olan “kıskançlık nedeniyle cezalandırma” tanrısal bir davranış olarak sunulmuştur. Erken dönem İslam tarihi kaynaklarında siyasi erk mücadelesi nedeniyle öldürüldüğü bildirilen Hz. Hasan ve Hüseyin’in ölümleri, anlatı düzleminde dip gerekçelere bağlanmak istenmiştir. Bu iletinin bir çeşitlemesi *Kitâb-ı Hüseyni’l-Şehid-i Kerbelâ*’da da kayıtlıdır. Bu kehanet çeşitlemesinin ilgi çekici yanı Hüseyin’in süt annesi Ümmü Fadl’ın¹⁵ hikâyeye dahil edilmesidir. Hüseyin’e dört ay sütannelik yapan Ümmü Fadl, bir gün Hazreti Muhammed, torunu Hüseyin’i öpüp koklarken çocuğu gazapla önünden alır. Bir anda Hüseyin ağlamaya başlar. Peygamber çok üzülür. Hüseyin’i süt annesinden alır. Ümmü Fadl yaptığına pişman olur, özür diler; çocuğu tekrar geri alır. Cebrail gelir. Hüseyin’in bir anlık ağlamasına dayanamadığını, Kerbela’daki katline nasıl tahammül edeceğini sorduğunda Peygamber ağlamaya başlar (4a-4b).

Katliamların kimler tarafından, ne zaman gerçekleştirileceği de iletlerin konuları arasındadır. *Hadikatü’s-Sü’eda*’ya göre Peygamber, İmam Hüseyin’in boynunu kimin keseceğini sorduğunda Cebrail, “Ümmet-i bî-vefâlaruñdan zuhûra gele!” diye cevap verir (Güngör [haz.], 1987: 244-245). *Hil’at-Nâme*’de ise Cebrail, içi kum dolu şişedeki kum kan olduğunda Hüseyin’in şehit edileceğini söyler. Bu olayın Hariciler tarafından Muharrem ayında gerçekleştirileceğini Peygamber’e bildirir.¹⁶ Aynı konu *Maktel* geleneğinde değişik motiflerle zenginleştirilerek sunulmuştur. Maktellerin birinci meclisinde kaydedildiğine göre Cebrail gökten inerek Peygamber’e bir avuç toprak getirir. Bu getirdiği cennet toprağıdır. Toprak beyazdır ancak kan rengine dönüştüğünde İmam Hüseyin’in yazgısı belli olacaktır. Peygamber bu şişeyi eşi Hatice’ye verir. Torunu şişeyi istediğinde ona vermesini söyler. Hüseyin şişeyi istediğinde toprak kan rengine dönmüştür. İmam Hüseyin böylece

vaktin geldiğini anlar (And, 2007: 194-195). *Kitâb-ı Hüseyini'l-Şehîd-i Kerbelâ'* da diğer çeşitlemelerde olmayan motifler ilgi çekicidir. Cebrail iletiyi getirdiğinde Peygamber, torunu Hüseyin'i kimin katledeceğini sorar. O da; “ümmetinden biri”, diye yanıtlar. Yerini sorar. Kerbela olduğunu öğrenir. Peygamber bu kez sırasıyla kendisi, Hz. Ali, Hasan ve Fatma'nın Kerbela'da bu olaya tanık olup olmayacağını sorar. Cebrail kendisi dahil hiçbirinin olmayacağını söyler. Peygamber, torunu için kimlerin yas tutacağını sorduğunda Cebrail, insanlar ve hayvanların bu dayanılmaz acıya nasıl matem tutacaklarını bildirir. Öyle ki Kerbela'da olaya tanık olan hayvanlar otlamayacak, keçicikler evlatlarına su vermeyecek, kuşlarınsa yüreği yanacaktır. Muhammed ümmeti her yıl Hüseyin'in matemini tutacaktır (3b-4a).

İmam Hüseyin'in şehadetinin kimin elinden olacağına dair en açık ileti mensur bir *Maktel-i Hüseyin* ile bazı manzum çeşitlemelerinde kayıtlıdır (Daşdemir, 2015a). Bu anlatılarda Muaviye'nin doğacak oğlunun Peygamber evladının ölümüne neden olacağı Hz. Muhammed'e bildirilmiştir. Peygamber bu iletiyi Muaviye'ye bildirmiş, o da bu yüzden bir süre evlilikten uzak durmuştur:

“Meger Ebû Süfyân'ın bir oğlu var idi, adına Mu'âviye derler idi. Ebû Süfyân, oğlu Mu'âviye'ye cümle mâlını ve davarını oğluna verdi; zîrâ Ebû Süfyân gâyet mâl-dâr idi. Mâlından ve davarından gayrı, yedi yüz devesi var idi. Gerü kalan mâlı dahı aña göre idi. Cümlesinden ferâgat edüp oğluna verüp Resûl hazretiniñ, 'aleyhisselâm, sohbetin ihtiyâr edüp oturur idi. Resûl hazreti 'aleyhisselâm dahı Ebû Süfyân bu işi etdüğine gâyet şâd olmuş idi. Bir gün Resûl hazreti 'aleyhisselâm baş kaldurup Mu'âviye'nün yüzine bakup eyitdi: “Yâ Mu'âviye! Neçün evlenmezsin? Gerek kim, evlenüp benim sünnetim yerine getüresin, Tañrı emrine mu'tî' olasın; zîrâ müsülmânlığa ruhbâniyyet revâ degildir.” dedi. Mu'âviye eyitdi: “Yâ Resûlallâh! Mübârek cemâlün hakkı-çün ben arzumı 'avratdan ve oğlandan ve kızdan fâriğ olmuşam.” Resûl 'aleyhisselâm eyitdi: “Yâ Mu'âviye! Tañrı emrin ve benim sünnetim yerine getir, var evlen!” dedi. Mu'âviye'nün gönünde var idi ki, hiç evlenmeye; anuñ-çün ki, bir gün Resûl hazreti 'aleyhisselâm aña demiş idi kim: “Yâ Mu'âviye! Senün belüñden bir oğlan gele, fesâd ehli ola ve hem benüm evlâdumuñ ölümüne andan bir sebep ola.” demiş idi. Ol söz Mu'âviye'nün gönünde kalmış-ıdı kim, “Ben evlenmeyeyin, ben evlenmeyecek göreyin nice zürriyet gelür.” deyüp sükût 'âlemine varmış-ıdı” (Daşdemir, 2015a: 42)

Anlatının kehanet motifiyle ilişkilendirilecek yapısı, Hz. Muhammed'in Muaviye'ye gelecekte haber verdiği bölümdür. Buna göre, bir gün Hz. Muhammed, Muaviye'ye neden evlenmediğini sorar. Allah'ın emri ve Peygamber'in sünnetine uyarak evlenmesini ondan ister. Muaviye ise evlilikten vazgeçmiş olduğunu söyler. Çünkü daha önce Hz. Muhammed, Muaviye'ye ileride dünyaya gelecek olan oğlunun fesat ehli biri olacağını ve Peygamber evladının ölümüne neden olacağını söylemiştir. Bu çeşitlemede Muaviye'nin kehanetten kaçışı ilgi çekicidir. *Kitâb-ı Hüseyini'l-Şehîd-i Kerbelâ'*daki bir rivayete göre de Muaviye kehaneti ayrıntılarıyla bilmiş olup oğlu

Yezid'i Hz. Hüseyin'e muhalif olmaması konusunda uyarmıştır (6a). Bu anlatılarda Muaviye'nin, oğlu Yezid'in günahına ortak olmadığı ile ilgili Sünni duyarlılığı dikkate değerdir.

Hadis kaynaklarında böyle bir bilgi olmadığı gibi, daha önce de ifade edildiği üzere, söz konusu kehanet iletileri anlatı düzleminde kurgulanmıştır. Bu kehanet iletileri çeşitlenmesinde kehanetin Hz. Muhammed'e nasıl ve kim tarafından bildirildiği açık değildir.

Kehanetler yalnızca Peygamber'e iletilmemiştir. Bazı dinî rivayetlere göre Hasan ve Hüseyin'in kaderi, dedelerinden başka

"Hz. Ali'ye, Hz. Fatma'ya malum idi. Nitekim Cebrail, Hüseyin doğduğunda Peygamber'i tebrik ve başsağlığı için ziyaret eder. Peygamber buna bir anlam veremez. Cebrail, bu mazlumu senden sonra Kerbela çölünde şehit edecekler, der. Bu bilgi Hz. Fatma ile Hz. Ali'ye de tebliğ edilmiş ve Hz. Ali de bir defasında, hayatımda üç şey kadar bana tesir eden, beni üzen şey olmamıştır, buyurmuştur. Bu üç şeyi; Peygamber'in vefatı, her şeyim olan Fatma'nın vefatı, evlatlarımların şehit edileceği haberi şeklinde bildirmiştir" (Bayat, 2021: 72).

Hz. Fatma ile ilgili taziyelerde Cebrail'in Fatma'ya Aşure gününde olanları anlattığı, katliamın yapıldığı yerdeki çukurda İmam Hüseyin'in cesedini Fatma'nın gördüğü kayıtlıdır (And, 2007: 165).

İmam Hüseyin çevresinde öbeklenen taziye repertuarı içinde Peygamber üzerine sergilenen bir taziyede Cebrail'in Hz. Muhammed'e iletilmesi konulu kehanet anlatısı canlandırılır. Bu iletili *Hil'at-Nâme* ve diğer çeşitlenmelerle içerik olarak benzerdir. Burada dikkat çekici olan metinsel bağlamın sunmadığı zengin motif çeşitliliğidir. Cebrail, Hz. Muhammed'e Tanrı'nın iletilmesini getirip İmamların öldürülme biçimlerini anlatır. İletide Kerbela olayları da anılır. Bu konuda Hz. Ali'den izin alınması istenir. Hz. Ali gelir, Peygamber'e neden üzgün olduğunu sorar. Peygamber, Tanrı'nın kurban istediğini söyler. Hz. Muhammed izin vermiştir, Hz. Ali de verir. Cebrail onun izninin yetmeyeceğini söyler. Fatma'nın izni de gereklidir. Fatma gelir, Peygamber'e neden üzgün olduğunu sorar. Peygamber de anlatır. Onların¹⁷ ölümü kıyamette Şiilerin kurtulması için gereklidir. Fatma da razı olur (And, 2007: 135). *Kitâb-ı Hüseyini'l-Şehîd-i Kerbelâ*'ya göre Hüseyin'in katledileceğini öğrenen Hz. Muhammed ağlamaya başlar. Cebrail, eğer isterse Allah'ın bu kazayı geri çevireceğini iletir. Ancak şefaahat makamının daha üstün olduğunu da bildirir. Peygamber, şefaahat makamını seçer, ümmeti için Hüseyin'i feda eder (4b). İmam Hüseyin ile ilgili taziyelerde Hüseyin'in kendisinin de şehadeti kabul ettiği işlenmiştir (And, 2007: 166).

İmam Hüseyin, tıpkı *Şehnâme* kahramanlarından Siyavuş gibi, öleceğini bilmektedir. Siyavuş'un ölümünü anmak için düzenlenen törenler ile İmam Hüseyin taziyeleri arasında koşutluk kuran And, Siyavuş'un ölümünün kozmik düzensizlik oluşturduğunu ifade eder. Maveraünnehir'deki yas törenlerinde Siyavuş'un ölümü odak noktasıdır. Her yeni yılda güneşin doğumu ile Buhara'da Siyavuş'un anısına

bir horoz kurban edilmekte, onun trajik ölümü üzerine ağıtlar okunmaktadır. İranlılar güneş yılının ilk ayı Ferverdin'de benzer törenler düzenlemiştir. Eski mitologyada da olduğu gibi bu, yaşamın yeniden doğuşu için kutsal bir kişinin kurban edilmesi örneğine uyar. Siyavuş her yıl ölüp dirilen Tanrı Temmuz'a büyük benzerlik gösterir. Ayrıca pek çok öge de Adonis, Siyavuş ve Hüseyin arasındaki ilişkileri göstermektedir. Örneğin Fenikeli Adonis'in akan kanı bir çiçeğin doğmasına yol açmıştır. *Şehnâme*'de Siyavuş'un başı gövdesinden koparılınca akan kandan bir çiçek bittiği yazılıdır. Şii inancına göre Kerbela'da savaş meydanı aynı gün ya da ertesi gün bir çiçek tarlasına dönüşmüştür (And, 2007: 25-26, 40).

Ele alınan ileti örneklerinde Peygamber torunlarının katledilişleri ile ilgili kehanetler, anlatı düzleminde Thompson'ın *Motif-Index of Folk-Literature* adlı çalışmasındaki şu motifleri (1957: 46-55) örnekler niteliktedir:

M300-M399. Kehanetler.

M340. Makûs kehanetler.

M341. Kehanette bulunulan ölüm.

M341.1. Kehanet: belirli bir zamanda ölüm.

İçi kum dolu şişedeki kum, kan olduğunda Hüseyin şehit edilecektir. (*Hil'at-Nâme* ve diğer çeşitlemeler)

Hüseyin, Muharrem ayında şehit edilecektir. (*Hil'at-Nâme* ve diğer çeşitlemeler)

M341.2. Kehanet: belirli bir araçla ölüm.

Hasan, zehirlenerek şehit edilecektir. (*Hil'at-Nâme* ve diğer çeşitlemeler)

Hüseyin, başı kesilerek şehit edilecektir. (*Hil'at-Nâme* ve diğer çeşitlemeler)

3. Sonuç

Kerbela olayına dayalı literatür; kabul edilen tarihî gerçekliğin, kültürel üretim ve geleneksel icra bağlamlarında folklorik bir olguya dönüşmesiyle ortaya çıkarılmıştır, denilebilir. Bu literatürde söz konusu gerçeklik değişik söylence örnekleriyle zenginleştirilmiştir. Olayın gerçekleştiği kabul edilen Muharrem ayında yoğunlaşan törenler ilgili süreci destekler niteliktedir. Muharrem ayına mahsus matem törenleri yanında on gün boyunca okunması için onar meclis şeklinde düzenlenen *Maktel-i Hüseyin* konulu eserlerde Peygamber torunlarının katledilişlerine dair birtakım açıklayıcı bilgiler verilmektedir. Geleneksel tarih anlayışına bağlı kaynaklarda da görülen bu açıklamalar taziye gösterilerinin vazgeçilmez konuları arasındadır.

Bu açıklamaların temelinde Peygamber torunlarının maruz kaldığı zalimce kıyımların her şeyden önce Hazreti Muhammed'e yapılan büyük bir saygısızlık olduğu düşüncesi yatmaktadır. Özellikle Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin susuz

bırakılmak suretiyle feci biçimde katledilmesi Müslümanların ortak bilincinde izaha muhtaç bir konu olagelmıştır. Yezid ve avanesinin sonsuza dek lanetlenmesi yeterli olmamış, bu feci olay belirli gerekçelerle açıklanmaya çalışılmıştır. Hz. Hasan ve Hüseyin'in kaçınılmaz sonlarının çeşitli nedenlere bağlanarak açıklama yoluna gidilmesi, bu bağlamda kamu vicdanını rahatlatma amacına yönelik bir tepki olarak da düşünülebilir.

Kehanet iletilerinde Hz. Hüseyin'in ölümü ile ilgili açıklayıcı bilgiler sunulurken ağabeyi Hasan'ın ölümü göz ardı edilmemiştir. Anlatılarda Cebrail'in cennetten getirdiği elbiseler, meyveler ya da Miraç gecesi Peygamber'e gösterilen köşkler eşliğinde Hz. Hasan ve Hüseyin'in öldürüleceğine dair kehanetler bildirilmektedir. Hz. Hasan'ın zehirlenerek öldürülmesini sarı ya da yeşil renkler simgelemiş olup Hz. Hüseyin'in başının kesilerek öldürülmesini ise kırmızı renk simgelemiştir. Kimi ileti çeşitlemelerinde yas nişanı olarak kara renginden bahsedildiği de görülmektedir.

Cebrail'in Hz. Muhammed'e torunlarının öldürüleceğine dair bildirdiği iletiler her ne kadar tarihî gerçeklikten uzak olsa da anlatı düzleminde oldukça ilgi çekici ve anlamlıdır. Cennetten getirilen nesnelere yardımcı olarak bildirilen iletilerde mutlak yazgının, değişik nedenlerle de olsa, kutsalla ilişkisi vurgulanmaya çalışılmıştır. Anlatı düzleminde kehanet motifini örnekleyen bu iletilerde değişik nedenlere bağlanan İmamların ölümüne dair açıklayıcı bilgiler, aynı zamanda dinî öğütleri güçlendirme amacına da hizmet etmektedir. Müslümanların matem motivasyonlarını diri tutma, Hz. Muhammed ve ehlibeyte bağlılıklarını güçlendirme gibi işlevleri olan bu tür anlatı ve icraların içerik bağlamında bazı arkaik kaynaklara dayandığı düşünülebilir. Cebrail'in cennetten getirdiği birtakım nesnelere eşliğinde bildirdiği kehanetlerde kendilerini insanlığın kurtuluşu uğrunda kurban eden İmamların kutsal ölüm iletilerini okumak mümkündür.

Rivayet kaynakları bağlamında Arap sözlü geleneklerine ve kimi erken dönem İslam tarihi kaynaklarına dayandırılan "Cebrail'in cennetten nesne/hediye getirmesi" motifi söz konusu kehanet çeşitlemelerinin temel çatısını oluştursa da "İmamların kurban edilmesi" motifi kaynağını eski Yakın Doğu ve İran ananesinden almıştır. Türk edebiyatında daha çok Fuzûlî'nin *Hadikatü's-Sü'eda*'sına dayalı olarak üretilen kehanet çeşitlemelerinde takdim edilen "İmam" tipinin yapısal olarak eski İran'ın kültürel kahramanlarıyla benzerlikleri göz önüne alındığında *Ravzatü's-Şühedâ*'nın *Maktel* literatürü ve taziye gelenekleri üzerindeki etkisi daha iyi anlaşılabilir.

Sonnotlar

¹ Bu çatışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için şu maddeye bk. (Avcı, 2002).

² Başlığın kütüphane kaydındaki biçimi verilmiştir.

³ 10. yüzyılda yaşayan ve ilk sufilere olan Şibli, Türk asıllı bir ailenin çocuğudur (Gürer, 2010: 125).

⁴ Hemen belirtmek gerekir ki rivayete dayalı geleneksel tarih anlayışıyla üretilmiş bu eserlerde tarihin gerçekliğinin çoğu zaman anlatı mantığına uyarlanması söz konusudur. Her ne kadar tarih bağlamı içerisinde yer alsın da bu eserlerdeki çoğu rivayetin anlatı düzleminde değerlendirilmesi mümkündür.

⁵ Şeyma Güngör, Kербela olayının başlıca üç aşamadan geçerek edebi-tarihî nitelikli eserlerde yer aldığını

belirtir. Bu aşamalar; “tarihî olayın cereyan etmesi, vakayla ilgili menkıbelerin teşekkülü ve bu tarihî-menkıbevi malzemenin edebî eserlerde yer alması” şeklinde ifade edilmiştir (2008: 786). Olayın tarihselliği konusunda tam bir görüş birliği olmadığı ve kimi araştırmacıların bu konuda ihtiyatlı olduğu da zaman zaman görülmektedir. “Çünkü bu olayın gerçekten yaşanıp yaşanmadığı, yaşandıysa hangi tarihte yaşandığı konusunda bilim adamlarını ihtiyatlı olmaya iten nedenler var. Bir kere Kerbela olayını nedense olayın olduğu yıllarda kaleme alan olmamış. Ne Arap, ne Bizans, ne Sasanî, ne Süryani kaynaklarında Kerbela olayı yok günü gününe. Araştırmacılara göre Kerbela olayı ister gerçekten yaşanmış olsun isterse mitolojik bir anlatı olsun, içerdiği unsurlar ve tarih boyunca ele alınış biçimi itibarıyla, Max Black’ın “kavramsal arketip” veya Victor Turner ve Stephen Turner’ın “kök metafor” kavramlarına dört dörtlük uyuyor. Bunlardan “arketip”, kelime anlamıyla kalıp, şablon, ilktip anlamına geliyor. İnsanlar uzun dönemlerboyuncakarııştıkları benzer olayları bir süre sonra belli davranış kalıplarına, belli şablonlara oturtmuş ve bunları kuşaktan kuşağa aktarmışlardır.” diyen Ayşe Hür, devamında kendi tezini şöyle ifade ediyor: “Bana göre de Kerbela’nın kök metafor ya da kavramsal arketip olması gayet mümkündür. Çünkü İslam geleneğine göre değişik yıllarda olmak kaydıyla Muharrem’in 10. günü (yani Aşura gününde) sadece Kerbela Olayı değil onlarca başka önemli olay da yaşanmış. Bunları saymakla bitmez ama bir kaç örnek vereyim: Adem’le Havva’nın Cennet’ten kovulması, Nuh’un gemisinin Tufan’dan kurtulması, Yunus’un balığın karnından çıkması, İbrahim’in Nemrut’un hazırlattığı ateşte yanmaması, İdris’in diri olarak göğe çıkarılması, Yakup’un oğlu Yusuf’a kavuşması, Eyüp’ün hastalaktan kurtulması, Yakup’un gözlerinin açılması, Süleyman’ın tahta çıkması, İbrahim’in oğlu İsmail’in doğması ve daha nice olay güya hep Aşura gününde olmuş” (Hür, 2014). Bu bağlamda, *Makel-i Hüseyin*’lerde tarih ve efsanenin, anlatının kendine özgü mantığıyla katıştırıldığını özellikle vurgulamak gerekir. Zira söz konusu eserlerin anlatı kahramanları hem tarihî birer kişiliktir hem de belli toplulukların ortak inanç ve bilinç dünyasında olumlu (*Hz. Hüseyin gibi*) ya da olumsuz (*Yezid gibi*) anlam karşılıkları taşıyan karakterlerdir.

⁶ Oldukça yaygın olan bu çeşitleme taziye repertuarında da yer almaktadır (bk. And, 2007: 167).

⁷ Bk. *Hzâ Kitâb-ı Hüseyinî'l-Şehid-i Kerbelâ*. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmail Saib koleksiyonu I – 441/1.

⁸ Dihye b. Halife.

⁹ İmam Hasan ve Hüseyin.

¹⁰ Başka çeşitlemelerde armut olarak sunulur (bk. Muhaddisî, 2012: 148-149).

¹¹ *Hadikatü's-Sü'eda*’da nakledilen bu rivayet çeşitlemesi Bekâî’nin *Kitâb-ı Kerbelâ*’sında manzum olarak işlenmiştir (bk. Türkoğlu, 2012: 142-143).

¹² *Kitâb-ı Hüseyinî'l-Şehid-i Kerbelâ*’da Cebrail sadece nar getirip Hüseyin’e vermiştir (bk. 5a).

¹³ Âdem ile Havva’nın cennette tattıklarına ve bu nedenle cezalandırılıp cennetten kovularak yeryüzüne indirilmelerine neden olan ağacın (*Kur’an: 7/19-25*) elma ağacı olduğuna dair halk arasında oldukça yaygın bir görüş vardır. *Tevrat*’ın İbraniceden Latinceye yapılan bir çevirisinden kaynaklanan bir inanışa göre Âdem ile Havva’nın cennette yediği yasak meyve, yine elmadır (Aydar 2006: 104). Hz. Hüseyin’in şehadetine dair kehanetler ve başkaca rivayetlerde elmanın ölüm olgusu ile ilişkilendirildiği görülmektedir (Daşdemir, 2015b).

¹⁴ Hüseyin’in boynundaki nişan *Kitâb-ı Hüseyinî'l-Şehid-i Kerbelâ*’da kayıtlıdır (bk. 5a).

¹⁵ Hz. Muhammed’in amcası Hz. Abbas’ın eşi.

¹⁶ Bir rivayete göre Cebrail, Hz. Hasan ve Hüseyin’in öldürülme biçimlerini kendisine bildirdikten sonra hüzünlü Hz. Muhammed, kimlerin bu zalimliği yapacağını sorar. Ümmetinden vefasız kimselerin bu zulmü işleyeceklerini duyan Hz. Muhammed çok üzülür. Bu sırada peygamber kıssalarından en güzel olan *Yusuf Suresi*’nin indirilmesiyle Hz. Muhammed teselli bulur (Eğri, 2014: 78).

¹⁷ İmam Hasan ve Hüseyin.

Kaynaklar

And, Metin. (2007). *Ritüelden Drama (Kerbelâ-Muharrem-Ta’ziye)*. 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Avcı, Casim. (2002). “Kureş (Benî Kureş)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 442-444.

Aydar, Hidayet. (2006). “Adem’in Meyvesi”. *Meyve Kitabı*. Ed. Emine Gürsoy Naskali, Dilek Herkmen. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 83-104.

Bayat, Fuzuli. (2021). “Folklorlaşan Hz. Hüseyin ve Kerbela Olayı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 97, 67-82.

- Daşdemir, Özkan. (2015a). *Maktel-i Hüseyin*. Erzurum: Fenomen Yayınevi.
- . (2015b). “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Elma”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37, 83-97.
- Eğri, Osman. (2014). “On İki İmâmdan Bir Sultân Evlâd-ı Rasûl İmâm Hasan”. *Çeşitli Yönleriyle Hz. Hasan*. Ed. Alim Yıldız. Sivas: Asitan Yayıncılık, 73-88.
- Esir, Hasan Ali. (2010). “Anadolu Sahası Mesnevilerinde Kerbela Vakası”. *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)* II. Ed. Alim Yıldız. Sivas: Asitan Yayıncılık, 95-106.
- Güngör, Şeyma [haz.]. (1987). *Hadikatü's-Sü'eda (Fuzulî)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- . (2008). “Tarihî Olaydan Menkıbeye, Menkıbeden Şahesere [Kerbela Olayı ve Hadikatü's-Süeda]”. 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi - Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri 1*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 769-788.
- Gürer, Dilaver. (2010). “Şibli, Ebû Bekir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 125-126.
- Hür, Ayşe. (2014). “Kerbela Olayı: Gerçek mi Mitoloji mi?”. [<http://www.duzceyerelhaber.com/Ayse-HUR/29499-Kerbela-olayi-Gercek-mi-mitoloji-mi>] (26.12.2016)
- Köksal, M[ustafa] Âsım. (2008). *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*. İstanbul: Karaca Yayınevi.
- Muhaddisî, Cevad. (2012). *Ferheng-i Aşura (A'dan Z'ye Kerbela Ansiklopedisi)*. Çev. Alparslan Gürel vd. İstanbul: Asr Yayınları.
- Özköse, Kadir. (2014). “İrfânî Geleneğe Hz. Hasan Algısı”. *Çeşitli Yönleriyle Hz. Hasan*. Ed. Alim Yıldız. Sivas: Asitan Yayıncılık, 65-72.
- Thompson, Stith. (1957). *Motif-Index of Folk-Literature - A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends* Volume 5. Bloomington: Indiana University Press.
- Türkoğlu, Serkan. (2012). “Bekâî, Kitâb-ı Kerbelâ (İnceleme-Tenkitli Metin)”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

ALEVİ VE BEKTAŞİLİKTE TANRI ALGISININ SOSYOLOJİK BOYUTLARI*

Sociological Dimensions of the Conception of God in Alevism-Bektashism

Özcan GÜNGÖR**

Öz

Alevilik söz konusu olduğunda tek bir algı ve bakış açısından bahsetmek pek mümkün değildir. Zira Alevilik isimlendirmesi dahil teorik ve pratik dini uzanımları yer yer mezhebi unsurlar yer yer farklı dini sembollere atıfla açıklanır. Bu durumun oluşmasında en büyük etken bu dini hareketin yaşadığı tarihsel süreçte karşılaştığı meydan okumalara verdiği zor şartlar altındaki cevaplarıdır. Zira siyasal, tarihi, kültürel ve dini anlamda ötekileştirmelere maruz kalan bir dış grup olarak dini kimliğin yapılaşması bu süreçlerden etkilenmiştir. Felsefi olarak üç temel tanrı tasavvurundan bahsedilmektedir. Bu üç temel Tanrı tasavvuru içinde teizm Alevilik bağlamında ele alacağımız teorik çerçeveyi kapsamaktadır. Zira Alevilik İslam içi dini bir yorum olarak teistik karakteristiği net olan bir Tanrı tasavvuruna verili olarak sahiptir. Ancak bu tasavvurun uzanımlarında kimi zaman eserlerde kimi zaman da alanda görüldüğü üzere farklılaşmalar dikkat çekmektedir. Çalışmada salt teolojik veya felsefi bağlamında Alevilikte Tanrı tasavvuru üzerinde durulmayacağı ifade edilmektedir. Ancak çalışma felsefi ve teolojik olarak tanrı tasavvurları tiplendirmesi üzerinden Alevi kültürel kaynakları bağlamında sosyolojik tahliller yapma amacındadır. Bu bağlamda çalışmanın konusu Alevilikte Tanrı tasavvurunun sosyolojik boyutlarını tartışmaktır. Amacı ise Alevilikte Tanrı algısını tarihi ve kültürel kaynaklarıyla değerlendirdikten sonra sosyolojik boyutlarını Vahdet-i Vücut ve vahdet-i mevcut sarkacında Tanrı İnsan, İnsan Tanrı ve insanı olgunlaştırıcı Tanrı tiplendirmeleri bağlamında tartışmaktır. Sonuç olarak yer yer anılan kimi tarihi ve antropolojik sebeplerin Vahdet-i Vücut çizgisini Vahdet-i Mevcut gerçeğine dönüştürdüğü anlatı, kabul ve anlayışların Alevi Tanrı algısında sağlam bir yer tuttuğunu ifade etmek lazımdır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Bektaşilik, Tanrı Algısı, Vahdet-i Vücut, Vahdet-i Mevcut.

Abstract

When it comes to Alevism, it is not possible to talk about a single perception and point of view. It is because, theoretical and practical religious extensions including the name of Alevism are explained with reference to different religious symbols. The biggest factor in the occurrence of this situation is the responses under difficult conditions this religious movement gave to the challenges it faced during its historical process. As an out-group exposed to political, historical, cultural and religious marginalization, the structuralization of religious identity was affected by these processes. Philosophically, there are three basic conceptions of God. Within these three basic God conceptions, theism covers the theoretical framework that we will consider in the context of Alevism. Alevism, as an Islamic religious interpretation, has given a clear theistic characteristic conception of God. However, as it can be seen in the works and sometimes in the field, in the extension of this conception, the variations draw attention. It should be stated that this study will not focus on the concept of God in Alevism in a purely theological or philosophical context. However, the study aims to make sociological analyzes in the context of cultural sources of Alevism through the philosophical and

* Geliş Tarihi: 01.05.2021, Kabul Tarihi: 04.08.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.013

** Prof. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Bölümü, ogungor@ybu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0775-023X>

theological typification of god conception. In this context, the subject of the study is to discuss the sociological dimensions of the conceptions of God in Alevism. Its purpose is after evaluating the conception of God in Alevism with its historical and cultural resources, to discuss its sociological dimensions within the pendulum of wahdat al-wujūd and wahdat al-mawjūd in the context of the typifications of God-Human, Human-God and God who matured human. As a conclusion, it is necessary to state that narratives, acceptances and understandings, which have transformed the line of wahdat al-wujūd into the reality of wahdat al-mawjūd by some historical and anthropological reasons, which are sometimes mentioned, have a firm place in the Alevi conception of God.

Keywords: Alevism-Bektashism, The Conception of God, Wahdat al-wujūd, Wahdat al-mawjūd, Perception of God-Human.

1. Giriş

En belirgin özelliği bağdaştırıcı, batını ve büyük grup içerisinde tarihsel varlık mücadelesi vermiş bir yapı olan (Güngör, 2007) Alevilikte¹, Tanrı algısının sosyolojik uzanımlarını ele almanın birkaç açıdan zorluklar içerdiğini belirtmek gerekmektedir. Çünkü Alevilik, 10. asırdan başlayıp günümüzü de içine alan uzun bir zaman dilimini kapsar ve Türkistan'dan Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılan, inanç, kültür ve zihin dünyasına matuf dini bir gruptur. Bununla birlikte Türkiye Aleviliğinin büyük ölçüde soy-boy-oba esaslı aşiret geleneğine dayanan göçebe kültür yapısına sahip oluşunu da göz ardı etmemek gerekir. Alevi ocakları bu yapılanmada Tahtacılar, Çepniler, Hubyarlılar, Keçeçi Babalılar (Üçer, 2009: 61-74; Yaman, 2009: 200) gibi birbirinden bağımsız görünen müstakil hiyerarşiler oluşturmuştur. Bu sosyal yapılar zaman içerisinde resmi otoritenin müdahalesiyle ve merkezi tekkelerinin tahakküm arzularıyla (Faruki, 2003: 186-189) tarihi süreçte Anadolu'da Çelebi Bektaşiliğinin, Balkanlarda ise Babagân Bektaşiliğinin etkisinde kalmışlardır (Sarıkaya, 2017: 10). Ancak modern zamanlara gelindiğinde bu etkileşimlerin çok daha karmaşık bir şekilde yürüdüğünü ifade etmek lazım.

Bunun yanında Alevilik olgusu doğrudan “teolojik sebeplere” bağlı olarak ortaya çıkmış dini bir grup olmadığı için Alevilikte, Tanrı tasavvuru irdelendiğinde bu tasavvurla ilgili bir literatürle karşılaşmak oldukça güçtür. Günümüze intikal eden tarihi veriler ise oldukça sınırlı, metodik olmayan ve hatta aynı metin içinde zıtlıkların bulunabildiği teolojik verilerdir. Ancak biz bu çalışmada verinin teolojikliğine değil bu teolojinin sosyolojik zeminine eğilmeye çalışacağız. Alevilikte Tanrı algısını ele alabilmek için dört ayrı² devre ve bu devrelerin siyasi, kültürel, dini ve toplumsal farklılıklarını her zaman akılda tutmak icap etmektedir.

İlk dönem, Türklerin eski dini inanışları olan Gök Tanrı inancı ve kültürel zihniyetinin şifahi yolla tevarüsü ve yer yer de bu inanca Budizm, Maniheizm ve çeşitli tabiat kültürlerinin İslami anlayışla harmanlanarak sunulduğu evredir. İkinci dönem, 13. Yüzyıldan itibaren Türklerin geniş coğrafyalara yayılmaları ve İslamlaşma sürecinin bir başka evresine geçilmesiyle Hurufî, Kalenderî ve Vefai gibi Bâtını karakterli dini grupların etkin olduğu farklılaşmaların olduğu dönemdir. Üçüncü dönem, 15. yüzyıldan itibaren etkisini göstermeye başlayan ve gittikçe ton rengi Şiiliğe kayan

Safevi propagandasının ve tesirinin etkili olduğu dönemdir. Ve nihayet dördüncü dönem ise; 20. Yüzyılda modernleşme ve pozitivist düşüncenin etkileriyle ortaya çıkan Tanrı algısındaki değişimleri de kapsayan dönemdir.

Bu yönüyle Alevilikte Tanrı tasavvuru çalışılırken kimi zaman Türk geleneksel inanç sisteminin etkileri, kimi zaman Caferilik (On İki İmam Şiiliği), Bâtını ve Hurufi yorumlar ve bu yorumlar eliyle antropomorfik öğreti, kimi zaman tenasüh yoluyla aşırı Şii grupların etkisi (Melikoff, 1993: 23) ve hatta kimi zaman da özellikle geç zamanlarda Marxüst ideolojinin materyalist din yorumları bile önümüze çıkabilecektir. İşte bu durum Alevilikte en temel konulardan bir tanesi olarak karşımıza çıkan senkretizm anlayışından kaynaklanmaktadır,

Bu çalışmada problem, Allah'a iman meselesi özelinde değildir, bilakis teoloji, tarih, gelenek ve etkileşimler bağlamında Alevilikte Tanrı algısının nasıl olduğudur. Bu noktada, Alevi topluluklarında inanç sistemi, homojen bir anlayışı yansıtmaz; bu sistem kişi, zümre, bölge ve coğrafyalara göre farklı yorum ve biçimler kazanır (Üzüm, 2007: 69). Bunun yanında yapılan araştırmalarda da görüleceği üzere Alevi-Bektaşilerde Allah'a inanma oranı çok yüksek çıkmaktadır (Arabacı, 2000: 137; Bozkuş, 1999: 130; Güngör, 2007: 85; Keskin, 2004: 152; Uçar, 2004: 146). Alevi inanç ve öğretisi üzerine yapılan bir başka sosyo-antropolojik araştırmada da Alevi/Bektaşî zümrelerde yine oldukça güçlü bir Allah inancı olduğu ortaya çıkmaktadır (Yıldız, 2003: 84; Aktaş, 1998).

Felsefi olarak üç temel tanrı tasavvurundan bahsedilmektedir. Bu üç temel tanrı tasavvuru içinde teizm Alevilik bağlamında ele alacağımız teorik çerçeveyi kapsamaktadır. Zira Alevilik, İslam içi dini bir yorum olarak teistik karakteristiği net olan bir Tanrı tasavvuruna sahiptir. Ancak bu tasavvurun uzanımlarında kimi zaman eserlerde kimi zaman da alanda görüldüğü üzere farklılaşmalar dikkat çekmektedir.

Çalışmada salt teolojik veya felsefi bağlamda Alevilikte Tanrı tasavvuru üzerinde durulmayacağı ifade edilmiştir. Ancak çalışma felsefi ve teolojik olarak tanrı tasavvurları tipleştirilmesi üzerinden Alevi kültürel kaynakları bağlamında sosyolojik tahliller yapma amacındadır. Bu bağlamda çalışmanın konusu Alevilikte Tanrı tasavvurunun sosyolojik boyutlarını tartışmaktır. Amacı ise Alevilikte Tanrı algısını tarihi ve kültürel kaynaklarıyla değerlendirdikten sonra sosyolojik boyutlarını Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Mevcut sarkacında Tanrı İnsan, İnsan Tanrı ve insanı olgunlaştırıcı Tanrı tipleştirmeleri bağlamında tartışmaktır.

Çalışma makro perspektiften dolaylı gözlem tekniğine uygun bir şekilde tarihi, kültürel, teolojik ve sosyolojik veriler eliyle ele alma derindedir. Çalışmaya ilişkin ciddi bir literatür olmasının yanında, literatürde konuya sosyolojik Tanrı tasavvurları bağlamında bakılmaması sebebiyle çalışma, önem ve orijinallik taşımaktadır. Çalışmanın temel iddiası parçacı değil bütüncül, ideolojik değil ontolojik, pragmatist değil işlevsel ve tarihsel bağlamı dikkate alındığında Alevilikte Tanrı algısının senkretiklik içerdiği ancak temelde durduğu noktanın İslam düşünce geleneği içinde Vahdet-i Vücut³ anlayışı içinde değerlendirilebilecek bir tasavvura dayandığıdır.

2. Alevilikte Tanrı Tasavvuruna Dair

Sosyal bilimlerde isim, şekil, sembol, hatıralardan ve tarihin geçmişten getirdiği izlerden dolayı Alevilik içi farklılaşmaları aynı saymak, aynı kategoride düşünmek, bazı yanlışları da beraberinde getirmektedir. Bir dini grup olarak Alevilik, tarihsel, dinsel ve sosyolojik bir olgu olarak ne tarihsel, ne dinsel, ne de sosyolojik yönden sabit bir forma/biçime sahip olmuştur ne de bugünkü Alevilik özellikle şehirleşmeyle kazanmış olduğu görünürlük ve formlar açısından tarihsel kökenleriyle sıkı bir irtibat halindedir (Güngör, 2014: 84). Bu yüzden burada konu edilen kişi ve olguların da değişen dinamik yönlerinin yanında statik değer bazlı yönleri de dikkate alınarak metin inşa edilmiştir.

Dedekargınoğlu (2011: 388)'nin cem töreni bölümlerini anlatırken dikkat çektiği üzere “Tevhit, cemin ana bölümlerinden birisi olup cemin merkezidir. Cemin bu bölümünde Alevi inancının esasları olan ‘Varlığın Birliği’ ilkesi, sembollerle, müzik, semah ve deyişlerle ortaya konur. Hakk’ı tanımaktır. O tektir. Evreni o yaratmıştır. Her şey ona muhtaçtır. Rahim ve Rahman olan odur. Esirgeyen bağışlayan da odur. Ondan öncesi ve sonrası yoktur. Bunu ikilik olarak görür”. Dedekargınoğlu'nun bu anlatımından da anlaşılacağı üzere içkin bir Tanrı anlayışının Alevilikte ağır bastığı anlaşılmaktadır.

2.1. Hacı Bektaş Veli

Tanrı algısı bağlamında tevhit konusu Hacı Bektaş Veli'nin üzerinde durduğu en önemli husustur. Öyle ki Hünkâr, *Makalat*'in dokuzuncu bölümünü sadece tevhit inancına ayırmış, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları konusunu tek tek ele alarak bunları ayetlerle desteklemiştir (Hacı Bektaş Veli, 2007: 110-114). Hünkâr'ın yaklaşımı temel olarak sufi bir anlayışa dayanmaktadır. O, tıpkı sufiler gibi Allah ile insanı dini tecrübe içinde tevhit etmenin yani birleştirmenin yollarını aramaktadır. Dünya hayatında Allah ile varlığın sırrını yakalamak ve tevhide ulaşmak en büyük amaçtır (Teber, 2008: 62).

Anlaşıldığı üzere Hacı Bektaş Veli Allah Teala'yı zorunlu varlık olarak nitelemiş ve O'nun yokluğunun düşünülemediğini (Hacı Bektaş Veli, 1996: 85; 2007: 71) belirtmiştir. Hacı Bektaş Veli (2007: 44, 68), *Makalat*'in başında Allah'tan söz ederken O'nun kainatın hâkimi, ulu ve yüce olduğunu, ortağı ve benzeri bulunmadığını ve varlığında şüphe olmadığını belirtmiştir. En'am suresinin 59. ayetine atıfla; gaybın anahtarlarının Allah'ın ilminde olduğunu, O'nun karada ve denizde ne varsa her şeyi bildiğini ifade eder. Hacı Bektaş Veli Allah'ın uluhiyetinde, otoritesinde, mülkünde, tasarruflarında kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamayacağını zikrederek belirtir.

Hacı Bektaş Veli yüce Allah'ın zahiri ve batinî yönü olduğunu, zahirinin bu dünya, batinin ise öteki dünya olduğunu, ancak sonunda bu dünyanın harap olacağını belirterek, Allah'ın varlığını, rahmetini ve diğer sıfatlarını anlamının nasıl mümkün olacağını şöyle ifade eder:

“Ulu ve yüce olan Tanrı, güzel kulunu kendi rahmeti ile yad edip buyurur ki: Ey kullarım gözünüzü açın, görün, işitin. Zevali olmayan ezeli Tanrı özet olarak şöyle buyurur: Ey İbret alan kullarım! Eğer beni dilerseniz yere bakarak nakışlı yaygımı, döşememi; göğe bakarak süslediğim gökleri; meleklerle bakarak sırrımı, dağlara bakarak büyüklüğümü, denizlere bakara ambarımı, kıyamete bakarak heybetimi, cennete bakarak nimetimi, büyüklüğüme bakarak güçlülüğümü, Kur’ân’a bakarak emirlerimi, kullarıma bakarak nasıl yarattığımı, göklerdeki delillere bakarak şanımlı, evliyalara bakarak hazinelerimi görün”(Hacı Bektaş Veli, 2007: 89).

Hacı Bektaş Veli, insanın Tanrı’ya erişebileceğini hatta O’nun dostu olabileceğini söyler ve şöyle ifade eder:

“Kul, Çalab Tanrıya kırk makam da ulaşarak dost olur. O kırk makamın onu şeriat içinde, onu tarikat içinde, onu marifet içinde ve onu hakikat içindedir” (Hacı Bektaş Veli, 2007: 68).

Daha sonra bu makamları ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir. İlk makam olarak da Allah’a inanmayı şart koşarak, Rahman’ın aslı imandır der ve

“Hani Rabbin (ezelde) ademoğullarının sulblerinden zürriyetlerini çıkarıp aldı da onları nefislerine şahit tutarak ben sizin Rabbiniz değil miyim? buyurdu, onlar da: Evet, dediler [...]

Ayetiyle Allah’a imanın insanın dünyaya gelmeden verilen bir ahd olduğu buna bağlı olarak da insanın fitratında Allah’ı bilmenin var ve zorunlu olduğunu vurgular (Hacı Bektaş Veli, 2007: 68)

Hacı Bektaş Veli, Allah’ı bulmayı, yani mekân ve Allah’ı bilme olgularını açıklarken vahdet-i vücüt anlayışının izlerini taşıyan şu ifadeleri kullanır:

“Yüce Allah’ı nasıl buldunuz?” diye sorulsa, şöyle cevap verilir: “Allah’ı kendimizde bildik, kendi özümüzü de Allah bildik” diyerek bu görüşünü; “nefsini bilen, Rabbin bilir.”

Hadisini anımsatarak izah eder (Hacı Bektaş Veli, 2007: 55).

Görüldüğü kadarıyla Hacı Bektaş Veli’nin Tanrı algısı, tevhit esaslı vahdet-i vücüt maksatlı ve ancak Tanrının aşkınlığı ile içkinliğinin net olarak yerli yerinde durduğu ılımlı teşbih veya tenzih teorisi çerçevesinde değerlendirilebilecek bir bakış açısına sahiptir.

2.2. Buyruk

Buyruklarda,

“her akıl ve balığ olan kişinin Allah’ın varlığı, birliği ve Hz. Muhammed’in peygamberliğine inanmasının farz-ı ayın”

olduğu; bir başka versiyonunda kelime-i şهادetin,

“Tanrı’dan başka tapılacak olmadığına, Hz. Muhammed’in Tanrı’nın elçisi olduğuna ve Hz. Ali’nin de Allah’ın velisi olduğuna inanmak”, “İster pir, ister talip, ister muhip olanların

Hakkı zikirden uzaklaşmamaları gerekir. Zikr-i Hak tevhiddir”, “Evvel sünnet: Sufi dilin kelime-i tevhidden ayrılmaya”, “Daima Allah’ın kelamı dilden gitmemeli. Kelime-i tevhid kalbinden gitmemeli” (Buyruk, 2018: 176, 178, 192, 193)

şeklinde söylenmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Buyruklarda kullanılan bazı ayetleri şu şekilde sıralayabiliriz;

-Neml suresi 27/30 “Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla”

-Bakara, 2/255; Al-i İmran, 3/2 “Allah, ondan başka Tanrı yoktur; O, hayydir, kayyumdur.”

-En’am, 6/1; İbrahim, 14/19; Nahl, 16/3; Furkan, 25/59; Ankebut, 29/61; Rum, 30/22; Lokman, 31/25; Yasin, 36/81; Mü’min, 40/57; Zuhuf, 43/9; Tegabün, 64/3 “Gökleri ve yeri yaratan” (Allah)

-Şura, 42/11 “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”

-A’raf, 7/172 “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”

-Talak, 65/3 “Kim Allah’a güvenirse, O, ona yeter. Şüphesiz Allah, emrini yerinigetirendir. Allah her şey için bir ölçü koymuştur.”

-Kehf, 18/110 “Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın” (Buyruk, 2018: 190, 191).

Görüldüğü üzere *Buyruk*’ta Allah’ın birliği ve O’ndan başka ilahın olmadığı açıkça vurgulanır (Buyruk, 2018: 178, 192, 193).

Buyruk’ta İslam düşüncesindeki teistik tevhidi Tanrı algısı yanında, Allah’ın Hz. Ali’den başka insan suretinde görüleceğine dair örnekler de mevcuttur. Tanrı, Kıyamet günü, karin günü ve kuşluk vakti olmak üzere üç zamanda “bakire kız” suretiyle görünmüştür (Buyruk, 2018: 76). Bundan başka, “Tanrı sofı kullarına yedi yüzle gözükür.” ifadesi de *Buyruk*’ta yer almaktadır (Buyruk, 2018: 147).

2.3. Hak-Muhammed-Ali Kavramsallaştırması

Alevilikte Tanrı algısının en belirgin şeklini “Hak-Muhammed-Ali” anlayışında bulmak mümkündür. Öyle ki bu anlayış Yaman (2004: 60) tarafından Aleviliğin “Hakk-Muhammed-Ali yolu” olduğu şeklinde ifadesini bulmaktadır. Bu inanç Alevilikte temel Tanrı algısını belirleyen ilke olduğu kadar farklı değerlendirmelere konu olması yoluyla da girift bir üçlemedir. Bu üçlemede yer alan Hak, Muhammed ve Ali’nin farklı anlamlara konu edildiği görülecektir. Öyle ki bu üçlemenin Balım Sultan tarafından Alevi inancına sokulmuş olduğu iddiasının (Ocak, 1992: 375) yanında Teber, (2008: 141) Hak-Muhammed-Ali üçlemesini Fazlullah Hurufi’nin⁴ *Cavidanname* adlı eseri eliyle Aleviliğe girdiğini ifade etmiştir. Diğer taraftan bu üçleme anlayışını Hristiyanlıkla bağdaştırarak dikkat çeken Alevi yazar Kaleli’ye (1996: 20) karşı çıkan

Noyan (1998: 341) ve Dedekarginoğlu (2011: 388), bu üçlemenin Hristiyanlıkla alakasız olduğunu, konunun İslam tasavvuf geleneğindeki uluhiyet-nübüvvet-velayet bağlamında değerlendirilebileceğini ifade ettikleri görülmektedir. Sonuçta Hak-Muhammed-Ali anlayışına verilen anlamlara bakıldığında Tanrılaştırılan İnsan anlayışından İnsanlaştırılan Tanrı'ya ve İnsan-ı kâmil hale getiren Tanrı'ya kadar bu tür anlayışları bulmak mümkündür.

Kültürel kaynaklar itibarıyla Allah-Muhammed-Ali şeklindeki söyleme Hacı Bektâş Veli'nin eserlerinde rastlanmamaktadır. Diğer yandan bu üçlemenin Hristiyanlıktaki üçlemeyle ilişkisini kurmak isteyenler bulunmaktadır. Ancak Bedri Noyan (1985: 54), her ne kadar şekilsel temelde Hristiyanlıktaki teslis inancı gibi Alevilikte üçlü bir tasnif varsa da içerik ve yüklenilen manalar yönüyle bu üçlemenin teslis inancıyla hiç bir benzerlik taşımadığı kanaatinde olup konuyla ilgili gerekçelerini şöyle sıralar:

Hz. Muhammed ve Hz. Ali, ayrı ve bilinen belli anne ve babalardan dünyaya gelmiştir. Kendileri ne gökten indiklerini ne de sonradan ortaya çıkacaklarını ifade etmemişlerdir. Aksine her ikisi de kendilerinin birer kul olduklarını her zaman tekrarlamışlardır. Ayrıca İslamiyet'te uluhiyet-nübüvvet-velayet diye bir üçleme vardır. Alevilikte söz konusu üçlemenin bu bağlamda değerlendirilmesi daha doğru bir yaklaşım olur.

Hak-Muhammed-Ali inancısını açıklayan üç temel teoriden bahsedilebilir. Buna göre;

1-Hak, her şeyi yaratan, kudret ve güç sahibi Allah'ı; Muhammed, O'nun son peygamberini; Ali ise velayet makamının piri ve Allah'ın aslanı olan kişiyi ifade eder. Görüldüğü üzere üçlü söylem İslam düşünce geleneğinde kabul edilen uluhiyet-nübüvvet-velayet şeklinde formüle edilen üçlü temel akide şeklinde bir yorumun konusu olmuştur (Dedekarginoğlu, 211: 388).

Alevilerdeki Hak-Muhammed-Ali anlayışının sufi gelenekteki Nur-u Muhammedi ve Meşşai İslam filozoflarının anlayışlarına benzerliği dikkat çekmektedir. Sünni anlayışta altı olarak bilinen iman esasları bazen uluhiyet, nübüvvet ve sem'iyyat/ahiret karşılığı olmak üzere usul-i selase/üç ilke şeklinde özetlenir.

Alevilikte Hz. Muhammed'le Hz. Ali'nin aynı nurdan yaratıldığına dair yaklaşımlar, genetik koda/soya dayalı "Evlad-ı Resul" geleneğinin meşru zeminini hazırlama çabası olarak yorumlanabilir. Nitekim bu görüşün, arkaik bir değer taşıyan Alevi kaynaklarında, dini açıdan temellendirilmesi için şu rivayete başvurulur: Bir gün Hz. Peygamber Hz. Ali'ye: "Ey Ali, etin etim, kanın kanım, cismin cismim, ruhun ruhumdur", buyurmuştur. Dikkat edilirse bu rivayet, sufi gelenekteki Nur-u Muhammediye anlayışıyla paralellik arz eder.

2) Üçlü temel akide görüşüne göre, Hak, Allah'tır; Muhammed-Ali ise birbirlerinin aynısı olup ruh ve beden açısından bir olarak kabul edilmektedir. Aralarında bir fark yoktur. Alevi-Bektaşî düşüncesinde insanın Tanrı mazharı olarak kabul edilmesinin bu düşüncede önemli bir payı vardır (Gölpınarlı, 1992: 125-128).

Bu düşüncede, İslam tasavvufunun bel kemiğini oluşturan mürşit-mürîd ilişkisine benzer bir ilişkinin Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasında da kurulduğu görülmektedir. Benzer şekilde Hz. Musa ile Hz. Hızır arasındaki ilişkide olduğu gibi Hz. Ali Hızır konumunda yer yer Hz. Peygamberi irşat eder pozisyonda yer almaktadır. Burada nübüvvet geleneğinin velayet geleneğinden daha alta görülmesi kimi tasavvufî kaynaklarda Hz. Hızır'ın durumuyla ilişkilendirildiği bilinmektedir (Ocak, 1999: 397). Hz. Ali'ye ilişkin mitolojik, efsanevi ve kozmik bir anlatı bütün Alevi topluluklarında görülmektedir.

3) Hak-Muhammed-Ali birbirinden farklı olamayan, bir hakikatin değişik tezahürleri olarak kabul edilmektedir. Hatta çoğu zaman bunlar mahiyet itibarıyla iç içe olup aralarında bir hulul vardır. Bu anlayış, bilhassa Nusayrî Alevilerindeki uzanımların etkileşimleriyle birlikte Türk Aleviliğine de geçtiği düşünülmektedir. Bunun yanında Hurufiliğin Alevilikteki izlerinin ozanlar yoluyla Alevilerde Tanrı algısına etki ettiği ve bu etkinin sonucunda Hz. Ali'nin uluhiyetine varan anlayışların kültürel ve sözlü gelenekte yer bulduğu bilinmektedir.

2.4. Miraç

Alevilik literatüründe, Hz. Ali'nin kimi yerlerde Hz. Muhammed'den üstünlüğü kimi yerlerde de ilahlılığını işaret eden miraç hadisesi, Alevilikteki Tanrı tasavvuru açısından önemlidir. Hatta Alevilikteki *Miraçnameler* bu yolculuğu farklı varyantlarıyla anlatan bir gelenektir. Bu mitolojik anlatının hemen hemen bütün Alevilerde kabul edildiği, bilindiği ve çok az farkla anlatıldığı görülmektedir. Bu mitolojik anlatıda, Hz. Muhammed Cebrail ile Miraç'a yükselirken, onların önüne aniden bir aslan çıkar ve aslan Hz. Muhammed'den yüzüğünü ister, o da yüzüğünü çıkararak aslanın ağzına atar ve yoluna devam eder. Bir mesafeden sonra Cebrail onu yalnız bırakmak zorunda kalır ve sonra Hz. Muhammed, Allah'la mülaki olur. Tanrı, Hz. Muhammed'le konuşurken sofraya gelir, yemek yenirken perdenin arkasında duran Tanrı, perdenin arkasından elini uzattığında Hz. Muhammed yüzüğü onun elinde görür. Perdeyi kaldıran Hz. Muhammed, karşısında Hz. Ali'yi görür. Ali yüzüğünü ona geri verir, perdeyi kaldırdığında karşısında Hz. Ali'yi gören Hz. Muhammed, şaşırır ve “senin bir anne ve babadan doğduğunu görmeseydim sana Tanrı derdim” (Ünlüsoy, 2015b: 174) ifadeleriyle şaşkınlığını dile getirir.⁵

Bu miraç olayının bir başka anlatısında ise Hz. Muhammed ile Allah-u Teala doksan bin kelam konuştu, Allah seslendiğinde ses Ali'nin sesiydi, “Ya Ali sen misin?” dedi. Hz. Peygamber, “Ben Ali değilim” cevabını aldı. “Ben Tanrı'yım, ancak hitabımı senin en sevdiğin kimsenin sesiyle yapıyorum” denildi. Yemek geldi ve yemekle birlikte şarap da ikram edildi. Önce Peygamber süt, elma, bal ve

şaraptan oluşan sofradan şarap hariç diğerlerinden aldı ve şarabı almadı ancak sonra istediğinde şarabın kırklara verildiği söylendi. O da miraç dönüşü kırklara mecburen uğradı, bir nevi kırkların adresi miraçtan verildi. Kırkların kapısında önce birkaç kez orada Peygambere ihtiyaç olmaması yüzünden içeri alınmayan Peygamber, en sonunda kapıda kendisinin “yoktan var olmuş bir yoksul oğlu, yoksulların hizmetkârı” sıfatlarını söylediğinde içeri alınır. Kırklar meclisinde ise Ali’nin parmağında aslana kaptırdığı yüzüğü görür (Dedekargınoğlu, 2012: 206-212).

Dikkat edildiği gibi bu anlatıda Tanrının insanlaştırılmasının yanında, insanın da Tanrılaştırıldığı görülmektedir. Bu anlatı her ne kadar mitolojik bir hadise olarak, temel eserlerde yer bulsa dahi (Buyruk, 2018: 21-23; 33, 240) sosyolojik anlatı ve kolektif bilinçte derin bir şekilde yer almaktadır. Diğer yandan Hz. Musa ve Hz. Hızır ilişkisinin bir örneğini bu rivayetlerde yer bulduğunu söylemek mümkündür.

3. Çağdaş Dönem

Alevi toplumunda Tanrı tasavvurlarına temel metinlerde olmasa bile yer yer sözlü geleneğin ürünleri olan nefes, anlatı ve vurguları farklı manalara gelebilecek şekilde ifade eden Alevi ozanlarının söylemlerinde rastlamak mümkündür. Bunun en temel sebebi Aleviliğin senkretik yapısıdır desek mübalağa etmiş olmayız. Zira Budizm, Manihaizm, Hristiyanlık ve İslam’ın inanç sistemlerinin sözel bir yolla alınması ve nakledilmesi böylesi kaymalara zemin hazırlamış görünmektedir (Ocak, 1996).

Nitekim Rıza Zelyut (1993: 128-129) da hemen hemen aynı inanç biçimini dile getirir. Alevilikte, genel anlamda Sünnilerde olduğu gibi Allah’ın birliği anlamındaki Allah inancının aynı, fakat sıfatlar konusundaki yorumunun farklı olduğunu söyler. Zaten İslam teolojisindeki “zat-sıfat” ilişkisinin varlığı konusunda bütün dini ve felsefi akımlar arasında bir görüş birlikteliği vardır.

Diğer taraftan yapılan alan çalışmasında Tokat Alevilerinin Tanrı algısında, Hz. Ali’ye ilahlık atfeden ifadelerle rastlanıldığı görülmektedir. Sıfat ve isim itibarıyla değil de Zat-ı ilahi yönüyle “Allah’ın Hz. Ali’ de tezahür etmesi” inancı, özellikle Tokat yöresinde yaşayan ve kendilerine Sıraçlar denilen Alevi zümrelerde çok yaygındır (Üçer, 2010: 243). Ancak Hz. Ali’nin ilahlığının batında olduğu zahirde ise onun anası/babası belli olan bir kul olduğu ifade edilmektedir. Bu inançtaki zahir-batın ilişkisi Şii İsmailî anlayışı çağırıştırır görünmektedir (Üçer, 2010: 248). Şii geleneğinde zahir- bâtın ayrımı net olarak yapılarak asıl ve üstün olanın batın gerçeği olduğu kabul edilir.

Tokat yöresi Alevilerinin Tanrı algısını andıran başka bir form, Şii-İsmailî bakışın zahir- bâtın dikotomisi bağlamında Konya-Ereğli Alevilerinde de görülmektedir. Onlara göre Hz. Ali’nin insan görünümünde Allah olduğu, ancak bunun bir sır olduğu ve bilinmeyeceği ifade edilmektedir (Taşğın, 2002: 57). Diğer yandan Sivas-Divriği Alevilerinin de Hz. Ali’nin sırrının anlaşılamayacağını, bu sırda göre O’nun ilahlığını

iddia ettikleri görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ali'nin sırlığından kasıt Aleviler arasında onun ilah olarak kabul edilmesidir (Gökdemir, 2011: 33). Taşğın (2002: 55 vd) Hz. Ali'nin sır olduğu kabulünü değerlendirirken; Hz. Ali'nin ilahlığını açıklamaktan çekindikleri ve bilhassa kendi dışındakilere anlatılmaması gereken bir sır olduğu için bu tür söylemlerin tedbiren yasaklandığını ifade etmektedir. Çünkü Alevilere göre bu, ulaşılmaması gereken bir seviye olup herkesin bunu anlayabilmesi mümkün değildir. Bu nedenle onlar bu konun tedrici olarak anlatılmasını uygun görürler.

Tahtacılar arasında da Tanrının insanlaştırıldığı metaforlar görülmektedir. Örneğin Tanrı'nın Musa peygamberi insan kılığında ziyaret ettiğine, Miraç olayında Hz. Muhammed ile yemek yediğine ve Tanrı'nın gökyüzünün yedinci katında perde arkasında bir taht üzerinde insan şeklinde görüldüğüne inandıkları ifade edilmektedir (Yörükkan, 2002).

Ancak yapılan bir çalışmada Cem dergisinin bütün sayıları incelenmiş ve oradaki yazarların ifadelerinden hareketle Alevilerin tek Tanrı'ya inandıkları, en ufak bir tereddüte yer bırakmayacak şekilde inançlarının kuvvetli ve samimi olduğu, onlara göre yegâne gerçeğin Tanrı olduğu ancak O'nun dışında görünen tüm varlıkların sadece O'nun bir görüntüsünden ibaret olduğuna dair Vahdet-i Vücutcu bir anlayış dile getirilmektedir (Demir-Şanlı, 2017: 54 vd.).

4. Tanrı Tasavvurunun Sosyolojik Uzanımları: İnsan Tanrı, Tanrı İnsan Geçişkenliğinde Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Mevcut

Tanrı tasavvuruna dair kutsal olan bilgi (vahiy, ilham, heber vb.) kutsaldan öğrenildiği kadar aynı zamanda toplum tarafından da kurgulanan bir gerçektir. Toplum kendi özlemlerini, travmalarını, amaçlarını ve korkularını bazen farkında olmadan Tanrı tasavvuru ile yansıtmaktadır (Evkuran, 2007: 51). Bu bağlamda “Tanrı fikri kültürün şifresidir, fakat aynı zamanda o, insanın temel isteklerini karşılar. Kutsal, sempatinin ve bir arada yaşamanın güçlerini olduğu kadar, kavuşma ve düşmanlığın karanlık güçlerini harekete geçirir. Bilinçli ve aklileştirilmiş anlamlar, akla uygun derin amaçları devam ettirir” (Gusdorf, 2000: 33) şeklinde değerlendirilmiştir. Alevi Tanrı algısında İnsan-Tanrı birliğine sık vurgu yapıldığı görülür. Genel bir bakışla her ne kadar bu vurgunun vahdet-i vücut anlayışından kaynaklandığı söylenebilirse de zaman zaman bu konularda kavram ve algıların karıştırıldığı da görülmektedir. Bunun yanında asli kaynaklarda insana bu dünyada insan-ı kâmil olmanın yolları gösterilir ve Tanrı'nın sevgisi esas olarak öncelenir. Alevilikte mana ve içeriğe ilişkin Tanrı algısı kimi yerde içten bazen de yüzeysel bir hal alabilmektedir. Bu durumda dinin Kitap ve Sünnet ile mukayyed temel emirlerine karşı duyarsızlık veya bu emirleri hafife alma sık rastlanan bir Alevi tutumu olarak ortaya çıkmaktadır.

Aleviliğin Tanrı algısında, Allah'ın tüm isim ve sıfatlarının insanda görünür olduğu kabulünden dolayı insana büyük kıymet verilir. Bu anlayıştan hareketle, bilhassa kendisinden bir öz taşıdığı için insanın Tanrı'dan korkmasına gerek yoktur,

zira insan, O'nun bir parçası olarak kabul edilir. Dolayısıyla Tanrı; konuşulabilir, bazen yargılanabilir, hatta kimi zaman kendisiyle senli-benli olunabilir bir varlık olarak algılanır. Nefeslerde Allah'ın bu yönlerine ilişkin anlatılar yoğun olarak bulunabilmektedir (Fırlalı, 1991: 280-281; Üzüm, 1997: 75-76).

Bütün bu düşünceler ışığında Alevi Tanrı inancının temellerini, aşağıdaki dört ana başlıkta tasnif etmek mümkündür:

4.1. Tanrının İnsan Olması (Tanrı İnsan): İnsanın Tanrı Karşısında Aşırı Kutsallaştırılması

Tanrı'nın insan olarak tasavvuru, ilk defa destan formunda Greklerde karşımıza çıkmaktadır. Hristiyanlığın Tanrı ilan ettiği Hz. İsa imgesi, daha önce Grek mitolojisinde Zeus arka planı ile varlığını sürdürür. Antropolojik bilincin Tanrı imgesi, modern dönemde bilim haline geldi ama bu durum her zaman var olan gerçekliktir. İlk çağ filozoflarından Ksenophanes'in ifadeleriyle insan benliğinden bir Tanrı icat etmeyi şöyle eleştirir:

“Fakat eğer öküzlerin veya aslanların elleri olsaydı, bunlar da insanlar gibi resim yapmasını veya çalışmasını bilselerdi, öküzler öküzlere, atlar atlara benzeyen Tanrılar yapacaklardı, onlara kendi şekillerini vereceklerdi” (Arslan, 1995: 87).

Son yıllarda insan Tanrı modelinin uzanımları olarak Alevilikteki Tanrı algısının insanileştirildiği, bilimselleştirildiği ve en önemlisi Tanrı algısının insan aklının ve iradesinin özgürlüğü temelinde nitelendirildiği görülmektedir. Burada vahdet-i mevcut üzerinden her türlü farklılığın dışında her şeyi eşit gören doğa-evren ve insanın da varlıkların birliği çerçevesinde panteizme varan anlayışlar görülmektedir. Bu anlayış, tabiat olarak bütün varlığın Tanrı olduğu üzerinde durmaktadır. Tanrı kavramı, bazen alemin kendisi bazen de insan olarak algılanmıştır. Tanrı'nın bütünlük içinde insan olarak anlaşıldığı zamanlarda ise karşımıza Hz. Ali çıkmaktadır. Fakat bu anlayış, vahdet-i vücutla yakın teması da dikkate alındığında yeni olsa da Aleviler için varlıktaki her şeyin bir canı/ruhu olduğu inancını pekiştirdiği gibi doğaya ilişkin yaklaşımlarına da etki etmiş benzerdir.

Günümüze geldiğinde ise, Alevilikte Tanrının insanlaştırılması olgusu ister vahdet-i vücut isterse de mevcut anlayış çerçevesinde düşünülün bu anlayışın ciddi bir protest anlayış içerdiği ve Alevileri protest tutuma ittiği düşünülmektedir. Öyle ki Alevilerin Sünni diye adlandırılan büyük grup içinde yanlış anlamaya müsait Tanrı tasavvurunu gizli ve bazen açıkça savunarak tavrı geliştirme pratikleri onları daha protest yapmışa benzerdir. Bu anlayışta en çok Nesimi'nin derisinin yüzülmesi ve Pir Sultan'ın görüş ve düşüncelerinden vazgeçmeyerek canını vermesi olayları yüceltilir ve bu olaylar sık sık anılır. İşte bu durum neticesinde Tanrı'dan bir parça taşıyan ve bir sonraki adımda Tanrılaşan insan-Tanrı birlikteliği bu protest tavrıyla bütünlüğe görünmektedir.

Ocak, (2003: 260) Alevilikte Tanrı algısındaki geçişliliğin Vahdet-i Vücut'tan Vahdet-i Mevcut'a evrilmesini heterodoks din telakkisindeki kaymalar noktasında değerlendirerek Vahdet-i Mevcut anlayışının, Vahdet-i Vücut inancının ayarı kaçmış bir hali olarak değerlendirir. Buna göre teorik olarak her ne kadar Türk Aleviliğindeki Tanrı algısı Vahdet-i Vücut olarak ifade edilse de pratikteki anlatı ve mitolojik unsurlar bu anlayışın Vahdet-i Mevcut olduğunu işaret etmektedir.

Çamuroğlu'nun (1992: 92) düşüncesine göre, Alevi Bektaşi Allah tasavvuru, Ortodoks dinsel anlayışların Allah tasavvurundan tamamen farklıdır. Bu anlayışın kavramsal içeriğini Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Mevcut düşünceleri doldurur. Çamuroğlu'nun da vurguladığı üzere genel manada Vahdet-i Vücut anlayışına bağlı Allah tasavvuru tüm Alevi Bektaşi kesimlere damgasını vurmuş ve rengini vermiştir. Bunu bireysel anlamda kişilerin tutum ve davranışlarında görebileceğimiz gibi, en eski ve en yeni Alevi kaynaklarında da bulmamız mümkündür.

Her şeyden önce vurgulanması gereken husus; Aleviliğin dinsel bağlanma ve Tanrı'ya yönelme konusuna kişi temelinde baktığıdır. Aleviliğe göre gizli bir hazine olan Tanrı bilinmeyi sevdiği için âlem var olmuştur. Yani sevgi, var oluşun kökeni ve nedenidir. Dolayısıyla Tanrı'ya sevgiyle varılır. Bu, sevgiyi başlı başına bir ibadet kılmaktadır. Sevgi, toplumdaki topluma değil kişiden kişiye değişen bir kuvvete sahiptir (Çamuroğlu, 2008: 37).

Nitekim bunun çarpıcı bir örneğini, Kaygusuz Abdal (XIV-XV. yüzyıl)' da görüyoruz. O, bazı şiirlerinde coşup taşar ve Allah ile senli-benli olur. Uzun şiirin bir bölümü olarak;

Anan yoktur baban yoktur sen benzersin niçe Tanrı
 Kıldan köprü yaratmışsın gelsin kulum geçsin deyi
 Hele biz şöyle duralun yiğit isen geçe Tanrı
 Garip killun yaratmışsın derde mihnete katmışsın
 Anı aleme atmışsın sen çıkmışsın uca Tanrı
 Kaygusuz Abdal yaradan, gel içegör şu cur'adan
 Kaldır perdeyi aradan gezelim bilece Tanrı' (Gölpınarlı, 1963: 213)

Alevilere ait edebi metinlerinde örneği bol olan bu türden yaklaşımlarda Tanrı ile samimi bir dertleşme ve O'na sıkıntılarını dökme söz konusudur. Tanrının kimi zaman dost, kimi zaman sorgulanan, kimi zaman da hata yapan gibi değerlendirildiği bu tür şiirlerde Tanrı algısının izlerini görmek mümkün görünmektedir. Ancak bu şekildeki Tanrı algısının gelenekte şathiye türünden olduğunu belirtmek lazım. Buna göre şathiye⁶ anlayışında Tanrı, insanı sürekli helal-haram çizgisinde gözetleyerek kaydeden bir varlık değildir. Tanrı, dünyadaki tüm güzelliklerin yaratıcı olup,

güzelliklerin tümü de onun yansımasıdır. O, af ve merhametiyle önde olan bir Tanrıdır (Yıldız, 2010: 409).

Aleviler, tasavvuf müktesebatında yer alan bazı yaklaşımlardan devraldıkları vahdeti vücut anlayışla, Tanrıyı evrenin her yerinde gören bir inanca sahiptir (Dedekargınoğlu, 2010: 330). Vahdet-i Vücut'taki varlık bilgisi, Vahdet-i Mevcut'da varlığın birliği anlayışına evrilmektedir. Buna göre Allah, varlıkların, doğanın, evrenin birliğidir; bütün var olanların birliğidir ve bu var oluşun başı ve sonu yoktur. Bu, İslam'ın temel inançlarından olan "yaratılış"a aykırıdır. Yaratmak ve yaratılmak bu inançta yok olmuştur. Alevilikteki Şathiye geleneğinde bir anlamda varlığın bilgisi anlamındaki Vahdet-i Mevcut anlayışından esintiler taşıdığı iddia edilmektedir.

Alevilikte bu varlıkların birliği anlayışı onlar nezdinde şekli hafife almaya itmiş benzemektedir. Nitekim onlar yer yer Tanrı'ya ibadet etmek, O'nu ta'zim etmek ve O'na ulaşmak için şekilsel ibadetlere gerek olmadığını düşündüklerini beyan ederler. Onlara göre esas olan şekil değil özdür, öz ise varlığın birliğidir. Bu anlayışın Tanrı'yla olan ilişkisinin "eşitler arasında birinci" gibi düşünlerek otorite ve egemenlik ilkesi öncelenmeyip sevgiyle içten bağlılık temelli dostluk olduğu sözel olarak ifade edilmektedir.

Bu anlayışta, parça bütün ilişkisi içinde Tanrı'dan bir parça olan insanın bütünden korkması değil naz makamında ve dostluk aşamasında onunla daha içten, istenilen mekân ve zamanda ilişkisi, tazimi söz konusudur. O her yerdedir ve her yerde ondan yardım istenebilir. O'nun gerçek mekânı insanın da en sırlı ve saklı olduğu kişinin gönlüdür. Bu nedenle insanın diğer insanlarla olan dostluğu, insanların birbirlerini ziyaret etmesi ve birbirleriyle muhabbet etmesi, Kabe'yi ziyaret etmek karşılığı (Gönül Kabe'si) olarak nitelendirilmektedir. Yine Alevilerin sosyal ilişkilerinde oldukça dikkatli davranmaları, komşu hakkı, cem törenlerine küs gidilmemesi, "ahiret kardeşliği" gibi olgulardaki hassasiyetlerin bu düşünceden kaynaklandığı iddia edilebilir.

Vahdet-i Vücut anlayışından kaynaklı görüşe göre yeryüzünde var olan her şey, Allah'ın hayali bir görüntüsü, ondan yansıyan bir aynadır. Alevilikte insan-ı kâmil ile Tanrı insan tasavvuru arasındaki sarkaçta Tanrı, daha çok Allah'ın sevgi, merhamet ve bağışlaması ile bir dost gibi görünür. Hatta bazen onunla kurulan diyaloglar şaşırtıcı şekilde senli-benli bile olabilir. O'na yaklaşılar, O'nunla manen konuşulur ve hatta O'nunla bazen bir insan gibi diyaloglar geliştirilir. Bu anlayışta Tanrı, insanın nazını çekebilecek bir dostu benzediği gibi insanın sorununu yakinen dinleyen, senli-benli konuşulabilen dost bir varlıktır (Yeşilyurt, 2003: 20). Allah'a naz makamı her Alevi için değil, Allah katında belli mesafe kat edebilmişlerin makamıdır. Bu yüzden insan kemale erdikçe Allah'ın dostu mertebesine ulaşır ve dost olarak Allah'la olan ilişkiler daha da artan bir nitelik kazanır (Fıglalı, 1994: 281-282).

Alevi kültürel kaynaklarında; “Aşkın Tanrı” anlayışı soyutlama niteliği itibarıyla belirli oranda kabul görürken, daha çok “İçkin Tanrı” imgesinin kaynaklarda bahsedildiği gibi toplumsal alandaki yansımaları da buna uygun geliştiği görülmektedir. Bu durumda aşkınlığın uzaklığı gibi değilse de Tanrı, yüce makamından daha aşağı bir makam olarak dünyalaştırılmış, insanileştirilmiş ve bir yönüyle de yarattıklarında tezahür eden veya hulul eden ama bir şekilde onlarla ortak özellikler paylaşan bir Tanrı algısına dönüşmüştür. Alevilikteki bu somuta dayalı ve içkin niteliğiyle Tanrı, “gizli”likten kurtarıldığı gibi görünür ve insani sıfatlarıyla da toplumsal alanda bilinir olmuştur. Tanrı’nın bu algılama biçiminin zamanla onu sıradanlaştırarak kutsal niteliği ve başkaca sıfatlarını geride bıraktığı da görülmektedir. Form dışı kurumsallaşan dini yapısıyla Alevilikte Tanrı algısı bu içkinlikte yer yer dini teolojinin sınırlarını zorlar görünmektedir.

Öte yandan Alevi Tanrı algısında “gizli”likten kurtarılan Tanrı’nın ilahi varlığının artık insana benzeyen sıfatları öne çıkmış ve böylece antropomorfik (insan biçimli) suretler meydana gelmiştir. Bu durum yer yer Hz. Ali’ye ilahlık izafe edilmiş onun temsil ve sembollerde en güçlü varlıklarla özdeşleştirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Vahdet-i vücut anlayışında tabiattaki harikuladeliçler Tanrı’nın sıfatları içerisinde düşünülür. Tanrı’nın yeryüzündeki sıfatları olan her türlü eşya bu yüzden değerli görülür, onlara hürmet edilir. Her şeyde Tanrı’nın güzelliği ve tecelligahı aranır ve görülür. Artık bu felsefeyi benimsemiş insan,

“nereye bakarsa Tanrı’nın yüzünü görür; gökteki her yıldızdan Tanrı ışıır onun üzerine; tarladaki her çiçekten Tanrı bakar ona, her dürüst yüzde Tanrı gülümser ona, her tatlı sesle Tanrı konuşur onunla; tüm çevresinde Tanrı vardır, sadece Tanrı. Eğer gözlerini içine çevirip yüreğine bakarsa harfi harfine Tanrı’nın yüreğini okuyabilir” (Birge, 1991: 128).

Bu inançtaki bir Alevi için tabiattaki her şeyin bir canı vardır, muhteremdir ve onlar Tanrı’nın hatırlatıcısı konumundadırlar. Can kavramında herhangi bir cinsiyet ifadesi yoktur. Alevi inancında tenin, canın elbisesi olarak algılandığı görülmektedir (Bahadır, 2004: 14). Çünkü Tanrı kendi nuru ve güzelliğini varlığa vermiştir. Tanrının ölümsüz olması gibi ruhun da ölümsüz olduğu ve kimi zaman ruhun bedenle karıştırılarak tenasühe varan anlayışların da türediği vakıdır. Varlık Âleminde tıpkı taşların, dağların ve ağaçların ayrı birer ruhları olduğuna göre bunların her biri bir can taşıyarak değerli görülür. Aleviliğe göre ruh ve madde birbirinden ayrılmaz ve ruh, maddeyi bütüne, birliğe yani Tanrısal öze bağlayan unsurdur (Çamuroğlu, 2005: 112). Tanrı’nın insana ruhundan ve sıfatlarından vermesi anlayışını desteklemek amacıyla Alevi topluluklar arasında Kur’an’daki

“Rabb’in meleklere demişti ki: Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman, derhal ona secdeye kapanın” (Sad, 38. 71-72)

gibi ayetler de sık sık kullanılır. Burada insanı oluşturan ve insana kutsallık kazandıran şey, bu tanrısal öz yani, tanrısal zerre olan nefestir (Yıldız, 2010: 410).

Alevilikteki varlığı bir bütün olarak değerlendiren Tanrı algısı, yaratan ve yaratılan olarak varlığı ikiye ayırmadan yaratan ve yaratılanı bir öz olarak kabul etmektedir. Tanrının varlığı, insan cemalinde topluma yansıtılır. Böylece insan Tanrı'ya mekân olur (Aytaç, 2006: 180). Korkmaz'ın da dikkat çektiği gibi bu birlikten sonra ikilik kalmadığı gibi doğada görülenler Tanrı'nın tecellisidir ve ancak onunla vardır. Bir "yaratma" değil bir "belirme" durumu vardır. Maddesel dünya tanrısal varlığın görünümüdür (Korkmaz, 2014: 180). Alevilikteki tanrı algısını Korkmaz (2014: 181) da vahdet-i mevcut olarak yorumlar. Bu düşünce varlığın birliği anlamında kullanıldığı gibi varlığın dışında maddesiz, varlıksız bir var bulunmayı düşünmek olanaksızdır, tanrı her zaman maddeyle, varlıkla var bulunanla vardır. Bu düşünce Tanrı ve evreni bir olarak kabul ettiği için Panteist bir anlayıştır.

Ancak buradan hareketle vahdet-i vücut ile vahdet-i mevcut arasında fark olduğunu belirtmek lazım. Tasavvuf geleneğinde de vahdet-i vücut anlayışı bulunmakla birlikte aradaki ince çizgi önemlidir (Münci Baba, 1995: 8). Vahdet-i Vücut anlayışında Allah'ın zati merkeze konulup diğer varlıklar onun tezahürü sayılırken; Vahdet-i Mevcut açısından ise âlem merkeze alınarak alemin ilahlaştırıldığı ve aşkın tanrı inancının reddedildiği görülmektedir.

Hakk'ın tecellisinin insanın yüzünde görülmesi durumunda insanla ilişkisi dahi insani olarak vurgulandığı gibi, Tanrı'yı aşırı tenzih dolayısıyla Tanrı'nın insandan uzaklaştığı ve bu yüzden insanın aşkın bir varlığı anlamakta zorluk çekeceği dile getirilmektedir. Alevilikte Tanrı'nın bu yönüyle insanileştirildiği durumlarda akıl ile algılanan, gönül ile kucaklaşılabilen, içe doğan, korkulan değil sevilen ve iyilik veren bir varlık bütünlüğünün mevcudiyeti Tanrıtanımazlığa da engel olacağı iddia edilmektedir (Yaman, 2001: 352).

Burada ortaya çıkan farklılığın temelinde Bâtınî bir tasavvufi anlayışın etkili olduğu dikkat çekmektedir. Bu tasavvufi yaklaşıma göre, doğa ve evren Tanrı'nın kısmen de olsa bir yansımasıdır. Yeryüzünde var olan her şey, Allah'ın hayali bir görüntüsüdür. Kötü insan şeytanın; iyi insan ise Allah'ın bir zerresidir. Burada insanın kutsal niteliği, Tanrı'ya ulaşabilmek ve gerçek insan olabilmek için bireyin tanınması, ön plana çıkarılmıştır. İnsanın kendisini bilebilmesi ve bulabilmesi, şart koşulmuştur. Çünkü Tanrı'yı bilmeyen kendisini; kendisini bilmeyen de Tanrı'yı bilemez. Kendisini tanıyan insan, Tanrı'yı kendi içinde bulacak, böylece kendisinin büyük olduğunu görecektir, bu büyüklüğünde alçak gönüllükten, yardımlaşmaktan ve doğruluktan geçtiğini görüp kendisini küçülterek büyüklüğünü ortaya koyacaktır (Oytan, 1970: 34).

Şu da var ki, teşbih fikrinin insan zihninin çalışma sistematiğiyle de ilgisi bulunmaktadır. İnsan zihni, mutlak ve aşkın bir varlık olarak Tanrı fikrini kavramakta zorluk çekmektedir (Evkuran, 2007: 53). Teşbihsiz bir Tanrı tasavvuru için soyutlama niteliği gelişmiş bir zihin ve kültür seviyesi gereklidir. Bilhassa daha çok somut düzeyde düşünme yetisi olan insanların Tanrı tasavvurlarında Tanrı'yı yanlarında

daha çok görmek, fiillerinde hissetmek ve mesajlarında da kendilerinden semboller görmek isteyecekleri bellidir. Tanrı'nın tenzihe dayalı insandan uzak olduğu ve olması gerektiği düşüncesi kavranması güç soyut nitelikli bir durumdur. Öyle ki "Aşkın Tanrı" anlayışı biraz da soyut, uzakta, ulaşılmaz ve ilişki kurması da zor bir Tanrı olarak algılanır. Saf aşkınlığa dayalı bir Tanrı tasavvurunun belirli süre sonra insan bilincinde dünyevi ve dini olarak ayıracak kompartımanlar oluşturacağı düşünülmektedir. İnsanın Tanrı'yla iletişime geçerken rahat ve kendisi gibi olduğunu düşünmesi, Tanrı tasavvuruyla kendi varlık tasavvuru arasındaki bağıntıya işaret eder niteliktedir.

Sonuç olarak Nur-u Muhammed-Ali'den insana dönüşen vahdet-i vücüt yorumu R. Zelyut'un ifadelerinde daha açıktır:

"Alevi felsefesinde insani biçim, Tanrısal biçimin sembolüdür. Bu nedenle Tanrısal olanı yüklenmeye en layık olan varlık insandır. Tanrısalılığı açığa çıkarma, onun görevidir, onun omuzlarındadır. Bu nedenle Alevilikte insan;

a. Tanrı'nın sembolüdür

b. İnsanın kalbi Tanrı'nın evidir. Bu nedenle insan gerçek kiblelidir.

c. İnsan Tanrısal bilgiyle donatıldığı için kutsaldır.

d. Kutsal olup günah basamağını geride bıraktığı için masumdur.

e. Kurallar ve yaptırımlardan oluşan dış manevi dünyadan ebedi gerçeklerin hüküm sürdüğü iç hakikat basamağına yöneldiği için kural ve bağlardan bağımsız kılınmıştır." (Zelyut, 1992: 56-57).

4.2. İnsanın Tanrılaştırılması (İnsan Tanrı): Hz. Ali'nin Uluhiyeti

İnsan bilinci, kendine benzeyen ve kendisini yansıtan tutumlar içindedir. İnsan, ben bilincini merkeze alarak hareket etmesiyle beraber benliğinin icadı olan bir Tanrı tasavvuru inşa edebilmektedir. Beşerî özellikleriyle doğuran, evlat sahibi olan, baba olan bir Tanrı. K. Kerim'de insanın bu antropolojik yönüne vurgu yaparak tevhide dikkat çeken ayetler mevcuttur (Yusuf, 39-40).

Şifahi kültür bağlamında özellikle tenasüh ve hululü çağrıştıran Vahdet-i Vücutçu nefes ve deyişler, zamanla sadece zahiri ile anlaşılıp Hz. Ali'yi Tanrıyla özdeşleştiren, Tanrı yerine koyan ve Tanrı gibi gören algılara dönüşmüştür. Bu açıdan Alevî gelenekte zaman zaman duyulan "Alemi var eden, Sultan Ali'dir" gibi sözlerden kastın Hz. Ali'nin Allah olması değil bilakis batını ve biraz da ileri bir yorum olduğu (Üçer, 2010: 248) zira Hz. Ali'nin anne-babası belli bir insan olduğu dile getirilmektedir.

Burada örnek olarak Pir Sultan Abdal (XVI. yüzyıl)'ın şu şiiri verilebilir:

“Gafil kaldır şu gönlünden gümanı

Bu mülkün sahibi Ali değil mi

Yaratmıştır on sekiz bin alemleri

Rızıkların veren Ali değil mi

Vücudum fer’idir zuhura gelen

Muhammed’dir Şah’ın kudretin bilen

Adem’e tecelli eyleyip gelen Adı ism-i a’zam şah-ı Merdan’ın”

Her ne kadar Üçer (2010: 248), Pir Sultan’ın sözlerini vahdet-i vücud anlayışı içinde değerlendirse de metnin bağlamının öyle olmadığı ve aşırı Bâtini bir yorumla Ali’nin farklı yönlerine mitolojik olarak vurgular yaptığı ortadadır.

Hız. Ali’ye Tanrılık sıfatlarının atfedilmesi konusunda Alevilerin derin bilgilerinin olmadığı ancak tarihi ve dini mottoları tekrar ettikleri de görülmektedir. Üzüm (1997: 74) bu durumu aşırı sevginin abartılı zahiri yönlerinden kaynaklandığını ifade ederken; Sarıkaya da bu tür kabullerin yanlış okumalardan, tasavvufi terminolojiye hakim olmayan, seçmeci ve genellemeci bakış açısından kaynaklandığını ifade etmektedir (Sarıkaya, 2009: 70).

Öyle görünüyor ki, bu yorumlardaki farklılığı doğuran sebeplerden birisi hiç şüphesiz üzerinde çalışılan metnin kısmi olarak ele alınması ya da kişiler üzerindeki parçacı, seçmeci yaklaşım tarzıdır. Yani araştırmacı önceden belirlediği hipotezi ispatlamak üzere ilgili malzemeyi bütünüyle değerlendirmekten kaçınarak veya metnin tamamına bakmadan işine geldiği kadarını kullanarak öngördüğü ve varmak istediği sonuçlara ulaşmaktadır. *Şerhu Hutbeti’l Beyan* adlı eser ve Nad-ı Ali duası üzerinden Alevilerin Hız. Ali’nin Tanrılığını kabul ettiklerine dair Birge’nin iddiaları (Birge, 1937: 142-145; Sarıkaya, 2009) bu konuda tipik bir örnektir.

Bunun yanında Şah Kulu Dergâhı son postnişini Mehmet Ali Hilmi Dede Baba’ya göre Tanrı, Ali’nin şahsında, insan niteliği içinde gözlere açılır. Varlık adı altında toplanan her şey Ali olarak değerlendirilir.

Ayine tuttum yüzüme / Ali göründü gözüme

Nazar eyledim özüme / Ali göründü gözüme

Ali evvel Ali zahir / Ali batın Ali zahir

Ali tayip Ali tahir / Ali göründü gözüme

Bu deyişten de görüleceği üzere Ali bütün varlıkların özü, yaratıcısı, başı ve sonu gibi Kur’an’da Allah’a hamledilen sıfatların sahibidir. Bir yönüyle Ali, Tanrı’nın kendisidir. Kainatı yaratan ve insanı koruyan Yüce bir varlık olarak Ali dikkate

alınır. Hilmi Dede, Tanrıyı insanlaştırarak ona bir değer kazandırma gayretinde görülmektedir. Hilmi Dede'nin Tanrı algısı, tıpkı ilkçağ felsefi dinlerinde olduğu gibi -onların bütün Tanrıları- insan kılıklı ve insan duyusludur. Bu haliyle insan inandığı tanrıyı kendi düşüncesine göre yaratmış ve ona kendi biçimini vermiştir (Eyüboğlu, 1995: 106-107).

Alevi ve Bektaşî düşüncesinde insanın Tanrı mazharı olarak kabul edilmesinin bu anlayışta önemli payı vardır. Bu bakış açısı Hz. Ali'yi insan-üstü bir kişiliğe çıkarmakla kalmamış, ademperestlik anlamında artık sığınılacak tek melce', insan suretinde Allah'ın yeryüzünde bedenleşmesi sonucuna kadar götürmüştür (Gölpınarlı, 1992: 125-128; Birdoğan, 1995: 372-74).

Bir başka Alevi ozan Virani ise Allah'ın sıfatlarını Hz. Ali'ye verdiği mısralarında mitolojik bir Ali portresi çizer:

Evvel O' dur, Ahir O'dur Ali Ali Ali Ali

Batın O' dur, Zahir O'dur Ali Ali Ali Ali

Tayyib O' dur, Tahir O' dur Ali Ali Ali Ali

Batın O' dur Zahir O'dur Ali Ali Ali Ali (Virani, 1998: 30-32).

Aleviliğin teolojisinde böyle bir inancın ortaya çıkmasında “Hak benî Adem' dedir” deyişi etkili olmuştur. Bu deyişin açılımı; insan, Allah'ın sıfatlarını taşır (Pehlivan, 1995: 77-100). Hiçbir zaman bu sıfatlar ontolojik anlamda Allah'ın sıfatlarıyla örtüşmez. Nasıl ki Allah'ın isimleri varlıkta tecelli ediyorsa, insan da bu varlığın bir parçasını oluşturduğuna göre, o halde insanda sıfat ve isimlerin kendisinde tecelli ettiği bir varlıktır. Ancak bunu yeterince anlayamayan bazı kimseler, ikilem içine düşmüş bir taraftan Allah'a inandıklarını ifade ederken, bir taraftan da insanı tanrılaştırmak gibi çelişkili anlayışlara düşmüşlerdir (Üzüm, 1997: 72). Bu anlayış Mansur'un “enel hak” ifadesiyle yandaşlık içerir. Öyle ki bu durum Alevilikte, Tanrıyı insanlaştıran, insanı Tanrılaştıran kompleks bir kişisel tecrübe olarak görülmektedir.

Allah'la insan arasındaki ontolojik farklılık dikkate alınsaydı böyle bir sonuca gidilmezdi. Öyle görülmektedir ki, Hz. Ali'yi yarı Tanrı bir kimliğe büründüren bu tasavvur, biraz da rengini Batını/Hurufî içerikleri ağır basan irfanî unsurlardan almıştır. Bu durumda olgunlaşan ve ilahi aşkla dolan insanın Tanrılaştığı kabul edilmektedir.

4.3. İnsanı Olgunlaştırıcı Tanrı (Rab Tanrı): Kâmil İnsan Olma Süreci

Kızılbaşlar'ın bir kısmı, Erdebil tekkesine bağlı bir geleneğin takipçileridir. Öte yandan tasavvuf kültürünün en önemli temsilcilerinden biri olan Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik içinde varlıklar arasında insan, insanlar arasında da insan-ı kâmil önemli bir konuma sahiptir. Bektaşî öğretisine göre; insan, yaratıcıya başta olmak üzere, canlı cansız tüm varlıklara karşı hoşgörülü, sorumlu, Allah'a inanan, ibadet yükümlülüğü olan, sosyal bir varlıktır.

Hacı Bektaş Veli düşüncesinin ulaştığı son noktada insan-ı kâmil, Allah'ın kendisini akıl, bilgi ve gönül ile donattığı insandır. Gönül insanı olan kâmil insan, her şeyden önce, iç dünyası kirlerden arınmış insandır. Ona göre Allah'a ulaşmanın yolu, “dört kapı, kırk makam” yaşamaktır. Bu süreç, insan olma sürecidir. Bu insanın vardığı son aşama ise “insan-ı kâmil” aşamasıdır. Ona göre, Hak, evini ve gönlünü temiz tutana mihman olmaktadır (Hacı Bektaş Veli, 2007: 68; Bal, 2009:187).

Hayrı Allah'tan şerri insandan bilen Alevi anlayışı, şerri Allah'a izafe etmenin O'nu küçültmek, kötölemek anlamına geleceğini kötü şeylerin Allah'ın eseri olamayacağını ifade ederler. Buradan hareketle yapılan kötülük ve zulümler karşısında sorumlu olarak insanı gören Alevilik anlayışı, bu durumda Tanrı'yı değil insanın hırs ve egemenlik mücadelesine mağlup olması sebebiyle insanı sorumlu tutarak bu duruma rahatlıkla başkaldırabilmektedirler (Zelyut, 1992: 98). Bilhassa yönetici insanlardan gelecek şerli işlere karşı Alevilerin potansiyel olarak kötülüğün faili olarak insanı sorumlu tutup onlardan hesap sorma geleneği biraz da bu anlamıyla ilgili görülmektedir

İnsan-ı kâmil mertebesine erişen insanın gönlüne, evrene sığmayan Allah sığar ve bu aşamadaki insan “Kur'an-ı Nâtik” olarak kabul edilir. Kutsi hadis olarak nakledilen “yere göğe sığmadım da kulumun gönlüne sığımdım” rivayeti Alevi çevrelerde sık sık dile getirilir. Buradan da anlaşıldığı gibi inanan insanın kalbi Allah'ın evi ve hazinesi olup burası çok kıymetlidir. Kâinatın hulasası olarak Tanrı'nın en yakın olduğu onun da Tanrı'ya en yakın varlık oluşu böylece anlamlandırılmaktadır (Keçeli-Yalçın, 1996: 99). İnsanın özündeki cevher bütün güzelliğiyle ortaya çıkınca bu Tanrısal bir hal ve kavrayış olacaktır. Olgunlaşan insan böylelikle Tanrı'nın gören gözü, tutan eli, söyleyen dili olacaktır. Bunun için sık sık Alevi gelenekte kullanılan söz olarak “Ben bir insanı sevdim mi, onun gözü, kulağı, eli, ayağı olurum” ifadeleri kullanılmaktadır (Keçeli, Yalçın, 1996: 105)

Alevilik-Bektaşilik inancında kâmil insan, artık “var oluş ötesi” bir varlık durumuna gelmiş demektir. İnsan-ı kâmil olmak için de, “can” denen bostanı marifet suyu ile beslemeli. Tövbe kökünü istiğfar yaprağı ile karıştırıp tevhit tokmağı ile gönül havanında iyice dövecek, sabır tenceresinde gözyaşı ile yoğuracak, aşk ateşi ile pişirip, kanaat kaşığı ile yiyecek” insana insan denmektedir (Tur, 2002)

Tanrı, “küntükenz” (Yıldırım, 2000: 98-99) sırrına binaen bilinmek ister. Bu bilinmek isteğini isim ve sıfatlarının tecellisiyle gerçekleştirir ve vahdetten kesrete çıkar. Yani, Tanrı âlem-i manâ'dan âlem-i surete belli mertebelerle tecelli etmiştir. Bu tecellinin en alt mertebesinde zübde-i âlem (âlemin özü) olarak insan vardır. İnsan Tanrı'dan gelen nüzulünü (inişini), Tanrı'ya 'uruc ederek (yükselerek), yani nefisini kötülüklerden arındırıp iyi huylarla donatarak tamamlar (Sarıkaya, 2017: 11). Tanrı'nın tecellisi olan sıfatlarla sıfatlanır ve insan-ı kâmil mertebesine ulaşır hakikat makamına erer. Bu iniş ve çıkış seferine “devir” denilir ve bir çeşit manevi gelişimdir, bu yüzden bu anlayış tenasüh ile karıştırılmamalıdır.

Hakk'ın yere göğe sığmayıp mü'min kulunun kalbine sığıdığı Tanrısal bütün vasıfların tecelligâhı insan-ı kâmilidir. Kamil insan olma sürecinde Alevilikte Tanrı, kendi özünde bulunan güzelliklere duyduğu sevgisi onu görünür olmaya yöneltmiştir. Bu bir aşk konusudur. Bu yüzden yaratılışın temelinde aşk vardır ve evrende olup biten ne varsa bu aşkın ürünü olarak kabul edilir. Yaşamın anlamı ve yaşama nedeni sevgi ve aşk olarak varlık koşuludur. İnsanın yaratılması da Yüce Yaratıcının bilinmek istemesi sebebiyledir. Tanrı'nın varlığının bilinmesi insanda var ettiği aşkla mümkündür. İnsana potansiyel olarak yerleştirilen bu sevgi ve aşk sayesinde yaratıcı bilinecek ve insan onu arayacaktır (Keçeli-Yalçın, 1996: 100-101). Alevi kişi, Tanrı'ya sevecek, onu sevdiği için insanı sevecek ve her parçasında Tanrı'dan iz bulunan doğayı sevecek ki huzura erebilsin.

“Kutsal Sevgili” olarak Tanrı, bütün iyilik ve güzellikleri kapsayandır. Bu Tanrı kötülüğü (şerri) insan için yaratmamış, insan için hep iyilik ve hayrı istemiştir. Tanrı'dan kötülük gelmeyeceğinden ondan korkulmasına gerek yoktur. Korku iman eden ve seven kişinin şiarı olamaz. Çünkü korku kaçma alameti ve insanların uzaklaşma vesilesidir. İçinde sevgi ve aşk bulunan insanın gönlüne dünya kiri girmeyecektir (Keçeli, Yalçın, 1996: 102). Bu hale gelen gönülde ihtiras, kin, nefret ve düşmanlık kalmayacaktır. Çünkü o gönül tanrı nazargâhidir.

5. Sonuç

Zamanın ve mekânın anlambilimsel kodlanması ihtiyacının izlerini Aleviliğin Tanrı tasavvurunda görmek mümkündür. Zira yaşanan siyasal farklılık ve gerginlikler, ortaya çıkan mağduriyetler ve nihayet toplumun ekseriyetiyle girilen rekabette kullanılabilir argümanların zorluğu, yetersizliği, bilgiye ulaşmada yaşanan zorluk ve yetersizlikler Alevilikteki Tanrı tasavvurundaki farklılıkları ortaya çıkarmışa benzemektedir.

Alevilikte Tanrı algısı, genel anlamda İslam'ın tevhit anlayışının dışında değildir. Ancak bu algılayışı etkileyen sosyolojik süreçler, Tanrı algısında bazı tasavvufi öğelerin yanında İslam'ın temel inancına uygun olmayacak teşbih, temsil ve cisimleştirmelerin de literatür ve alan yazınında yer aldığını ifade etmek lazım. Alevilikte Tanrı algısının Kur'an'a tam manasıyla muvafık olanından Hz. Ali'nin ilahlaştırılması, oradan da Allah'ın Ali'de bedenleşmesine kadar ama en çok da yüzeysel bir Vahdet-i Vücut anlayışı içinde düşünülebileceği ifade edilebilir.

Ülkemizde genel olarak Alevilerin Allah'ın varlığına, birliğine, büyüklüğüne ve sıfatlarına inandıklarını görmekteyiz. Ancak Alevi kültüründeki Tanrı anlayışı ile İslâm'ın genel Allah anlayışı arasında yorum farklılığı olduğu da görülmektedir. Genel İslam anlayışında tasavvufi bağlamda Tanrı'ya ancak aşk ve sevgi ile ulaşılacağı ve Tanrı ile insanın birleşmesi özne ile nesnenin birleşme içinde bağımsızlıklarını korudukları sürece mümkün olabileceği belirtilmektedir.

Alevilik teolojisi, senkretik bir teolojidir. Orta Asya'dan Balkanlar'a, X. yüzyıldan zamanımıza kadar uzanan çok geniş bir zaman ve mekân boyutunda, bütün bu mekanların inanç ve kültürlerinden izler ala ala, tabii olarak kendiliğinden gelişmiş bağdaştırmacı (senkretik) bir teolojidir. Diğer taraftan Alevilik teolojisi, işlenmiş, kitabi, sistematik bir teoloji olmayıp, mitolojik ve şifahi bir teolojidir. Belki hepsinden önemlisi Alevilik teolojisi, açık ve net kavramlar kullanmayan, sembolist ve koyu mistik bir teolojidir, kavramlarını birtakım sembollerle ifade eder. Çünkü yaklaşık bütün tarihi boyunca Alevilik, kendini serbest ve açıkça ifade imkânından yoksun kalmış veya bırakılmış, gizlenmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple pek çok konu, cemaat dışındakilerin anlayamayacakları terimlerle ifadelendirilmiştir.

Alevilikte Tanrı algısına dönük çalışmalarda görülmüştür ki Alevi kültürel kaynakları parça parça değerlendirilecek olunursa, hem felsefi hem Kelâmî anlamda Tanrı tasavvurlarının her çeşidine rastlamak mümkündür. Oysa Tanrı algısı bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu algının düzenli yaratma fiili, yüceliği, teklifi, her şeye gücü yeter yegâne varlık oluşu, rızık verme, hidayet kaynağı olma, adalet ve rahmetin sahibi olma gibi bir bütünlük teşkil ettiği görülmektedir. Diğer taraftan parçacı olarak yaklaşıldığında belirsiz, soğuk, kaprisli ve hatta bazı insanları yanlış yola saptıran, bazılarını dilediği gibi cennete ve cehenneme atan bir Tanrı tasavvuruyla da karşılaşmak mümkündür. Bilhassa modern zaman Alevi yazınında daha da ileri inkarlarla da karşılaşmak mümkündür.

Teorik çerçevede değerlendirildiğinde Hz. Ali'nin tanrısallığına şiirlerde Vahdet-i Vücut çerçevesinde rahatlıkla rastlanırken çağdaş Alevi yazarların yorum ve yazılarında Alevilikte Tanrı algısında rahatlıkla farklı konular gündeme gelmektedir. Buna göre, Tanrı ile insan birbirinden uzak değildir. Bir kişi Hak ile hak olduktan sonra Allah'a eşdeğerdir ve insan-ı kâmil, Tanrı'nın kendisidir. Hz. Ali de insan-ı kâmil olarak görüldüğünden ona Tanrı denilmektedir. Bu bir yönüyle Durkheimvari toplumun kendini tanımlamasına sürecine doğru da evrilmektedir. Tanrı insan kavramı, Tanrı'nın insan bedenine geçerek var olması anlayışına dayanır. Bu görüş, reenkarnasyon temelinde hareket eder. Tanrı, insan bedenine geçer ve insan bedeninde yeniden kendisini yaşatır. Hristiyanlığın Tanrı inancının ana çıkış noktası da budur.

İnsan Tanrı anlayışında insan merkeze alınır ve Tanrı'ya insan varlığının ürünü muamelesi yapılır. Tanrı'dan gelen insan değil, insandan doğan Tanrı'dır. Modern antropolojik bilinç ve bazı tarihselci yaklaşımlar buna dayanır. Bu teze göre insan bilinci Tanrı'yı meydana getirir. Post-modern dönemde hakikatin çoğullaştığı ortamda insan Tanrı modeli öne çıkar. İnsan, bütün bireyselliği, narsizmi ve üstün insan olma cüretkarlığı ile Tanrı haline gelir.

Alevi kültürel kaynaklarında Tanrı'nın insanı olgunlaştıran Rab olduğu vurgusu güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Her ne kadar o kaynaklardan materyalist Tanrı algısı da türetilse dahi tarihen tutundukları ontoloji zayıf görünmektedir. Alevilikte insana yakın, merhameti ve sevgisiyle varlığı kuşatan, bağışlayıcı, affedici ve sadece

iyiliğin kaynağı olan Tanrı düşüncesi güçlü bir İslami yorumla desteklenmektedir. Ancak yer yer anılan kimi tarihi ve antropolojik sebeplerin Vahdet-i Vücut çizgisini Vahdet-i Mevcut gerçeğine dönüştürdüğü anlatı, kabul ve anlayışların da Alevi Tanrı algısında sağlam bir yer tuttuğunu ifade etmek lazım.

Sonnotlar

¹ Dini grup formlarının oluşum ve yapısallaşım sürecinde yaşadıkları çatışma ve bunun doğasının dini grubun teşekkülünde etkileri için bkz. (Sarıkaya, 2020)

² Üzüm (2007) bu tarihlendirmeyi üç aşama olarak yapmaktadır. Ancak modern dönem anlayışının artık daha çok gündem belirleme gücü sebebiyle bu tasnife dahil edilmesi gerekliliği görülmektedir.

³ Vahdet-i vücud anlayışı, Tanrı'yı zati itibarıyla aşkın, isim ve sıfatları yönüyle içkin kabul eden, Allah'tan başka hiçbir gerçek varlık kabul etmeyen, bütün varlıkları mutlak varlığın isim ve sıfatlarının görüntüsü ve tecellisi olarak kabul ederek hakiki varlığa nazaran onların ezeli ve ebedi yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufi bir ekoldür. Bazı mutasavvıflara göre tevhidin en son ve en mükemmel halidir. Geniş bilgi için bkz., (Yılmaz, 2019; 131-135; Konevi, 2002, s. 9-106; Gölpınarlı, 1985, s. 40-56; Fırlı, 1994, s. 217-225; 279-284)

⁴ Hurufî etkinin Alevilikteki yeri konusunda bkz. (Eröz, 1990: s.242-249).

⁵ Konuya ilişkin yakın zamanlarda yapılan çalışmalarda Miraç hadisesinin Alevilerinkolektif bilinçaltında yer aldığı ve bu durumun daha çok Hz. Ali'nin gizli üstünlüğünü gösterdiği görülmektedir. Ayrıntılı okumalar için bkz. (Ünlüsoy, 2015b: 169-175).

⁶ Şathiyye (çoğulu şatahât/şathiyât) süfîninsekr, vecd, cezbe, galebe, inbisat, istiğrak, cem, fenâ ve tevhîd-i zâti gibi kendini kontrol edemediği tasavvufî haller içinde söylediği sözlerdir. Bu sözler zahiren dine uygun görünmese de sufi gelenekte pek çok mutasavvufun bu geleneğe uygun şiir ve hallerinin olduğu bilinmektedir. Belirli noktalarda hoş karşılanması gerektiğine dair bakış açısı da mevcuttur (Uludağ, 2010; Yılmaz, 2005)

⁷ Türk tasavvuf geleneği içinde bir terbiye, olgunlaşma ve hak yolunun yolcusu olma süreci genellikle dört kapı kırk makam bağlamında sistemleştirilmiştir. Ayrıntı için bkz. (Güzel, 2007)

Kaynaklar

Aktaş, Ali. (1998). “Dünyadaki ve Türkiye’deki Alevilerin Toplumbilimsel Açından Çözümlemesi”, *Köprü Dergisi*, Bahar 68, S. 62. Erişim tarihi: 10.07.2021. <https://www.koprudergisi.com/bahar-1998/dunyadaki-ve-turkiyedeki-alevili-gin-toplumbilimsel-acidan-cozumlenmesi/>]

Arabacı, Fazlı. (2000). *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*. Samsun: Etüt Yayınları.

Arslan, Ahmet. (1995). *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.

Aytaç, Pakize. (2006). “Malum-ü Meçhul Olan İnsan”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 13 (40), s. 177-197.

Bahadır, İbrahim. (2004). “Alevi-Bektaşî İnançına Göre Kadın”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, X (32), s. 13-28.

Bal, Hüseyin. (2009). “Hacı Bektaş Veli ve Hak Dini Anlayışı”, *800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, Nevşehir: 17-18 Ağustos, 2009, s. 169-188.

Birge, J. Kingsley. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. Çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.

- Bozkuş, Metin. (1999). “Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Buyruk. (2018). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. Haz. Fuat Bozkurt. İstanbul: Salon Yayınları.
- Çamuroğlu, Reha. (2005). *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. (2010). “Dünkü ve Bugünkü Alevilik”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56, s. 327-348.
- . (2011). “Alevilikteki Tanım ve Terimler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60, s. 379-394.
- . (2012). *Dede Garkın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Demir, C. Ahmet ve Şanlı, Yaşar. (2017). “Cem Dergisi’nin Sunumuyla Alevilikte İnançlar”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10 (1), s. 51-76.
- Eröz, Mehmet. (1990). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Evkuran, Mehmet. (2007). “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, *İslâmî İlimler Dergisi*, II, Kur’an Özel Sayısı: 2, s. 45-62.
- Eyüboğlu, İsmet Z. (1995). *Türk Şiirinde Tanrıya Kafa Tutanlar*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Faruki, Süreyya. (2003). *Anadolu’da Bektaşilik*. Çev. N. Barın. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Fırlalı, E. Ruhi. (1994). *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Gökdemir, İbrahim. (2011). “Divriği Yöresinde Yaşayan Alevilerde Dini Hayat ve Yaygın Halk İnançları”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1963). *Alevi-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- . (1985). *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Gusdorf, Georges. (2000). *İnsan ve Tanrı*. Çev. Z. Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Güngör, Özcan. (2007). *Araftaki Kimlik: Aleviler-Bektaşiler*. Ankara: Akasya Yayınları.
- . (2014). Aleviliğin Caferilikle İlişkisinin Sosyolojik İçerik Analizi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 71, s. 83-109.
- Güzel, Abdurrahman. (2007). “Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal’da Dört Kapı Kırk Makam”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 41, s. 19-159.

- Hacı Bektaş Veli. (1996). *Kitabu'l-Fevaid*, Haz. Baki Öz, İstanbul.
- Hacı Bektaş Veli. (2007). *Makalat*, Haz. A. Yılmaz-M. Akkuş-A. Öztürk. Ankara: TDV Yayınları.
- Kaleli, Lütfi. (1996). *Binbir Çiçek Mozaği Alevilik*. İstanbul: Can Yayınları.
- Keçeli, Şakir ve Yalçın, Aziz. (1996). *Alevilik Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Ankara: Ardıç Yayınları.
- Keskin, Y. Mustafa. (2004). *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Konevi, Sadreddin. (2002). *Vahdet-i Vücut ve Esasları*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Korkmaz, Esat. (2014). *Alevi Felsefesi*. İstanbul: Pencere Yayınları.
- Melikoff, Irene. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- Münci Baba. (1995). *Tarikat-ı Aliye-i Bektaşiyye*, Haz. Ahmet Gürtaş. Ankara: TDV Yayınları.
- Noyan, Bedri. (1998). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1999). “Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 385-398.
- . (2003). *Türkler, Türkiye ve İslâm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (1992). “Bektâşilik”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. V. İstanbul: TDV Yay., s. 373-379.
- . (1996). *Türkiye’de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oytan, M. Tevfik. (1970). *Bektaşiliğin İç Yüzü*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Sarıkaya, M. Emin. (2020). Sosyal Çatışma ve Din: Matürîdî Düşüncede İzdüşümlerine Dair Bir İnceleme. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı*. 16 (2), s. 356-369.
- Sarıkaya, M. Saffet. (2009). “Bektaşî ve Alevilerde Hz. Ali’nin Tanrılaştırılması İddialarına Dair Bir Değerlendirilme”, *Hazret-i Ali -Sempozyum Bildirileri-*, 24-25 Ekim 2007, s. 55-73.
- . (2017). “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 82, s. 9-23.

- Taşğın, Ahmet. (2002). “Alevi İnanıcı: Bir Alan Araştırmasının Sonuçları”. *Folklor/ Edebiyat, Alevilik Özel Sayısı-II*, VIII (30). s. 53-84.
- Tatlılıoğlu, Kasım. (2014). “Alevi/Bektaşî Öğretisinde İnsan-ı Kamil Anlayışı ve Ahlak Gelişimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- Teber, Ö. Faruk. (2008). *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınevi.
- Uçar, Ramazan. (2004). “Günümüzde Alevilik-Bektâşîlik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Abdal Musa Tekkesi Örneği)”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Uludağ, Süleyman. (2010). “Şathiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 38. İstanbul: TDV Yay., s. 370-371.
- Üçer, Cenksu. (2010). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- . (2009). “Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülahazalar”, *Dini Araştırmalar*, 33, s. 63-88
- Ünlüsoy, Kamile. (2015a). *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII-XVI. yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (2015b). “2000 Yılı ve Sonrasında Yapılan Alan Araştırmaları Bağlamında Günümüz Anadolu Aleviliğinin Hz. Ali Tasavvurları”, *EKEV Akademi Dergisi*, 19 (63), s. 167-194.
- Üzüm, İlyas. (1997). *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- . (2007). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, TDV Yayınları: İstanbul
- Yaman, Ali. (2004). *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür ve Tanıtım Derneği Yayınları.
- Yaman, Mehmet. (2001). *Alevilik İnanç, Edep, Erkan*. İstanbul: Garipdede Türbesi Derneği Yayınları.
- Yeşilyurt, Temel. (2003). “Alevi-Bektaşîliğin İnanç Boyutu”, *İslâmiyât*, VI (3), s. 13-30.
- Yıldırım, Ahmet. (2000). *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldız, Harun. (2003). *Amasya Yöresi Alevileri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

- . (2010). “Türkiye Aleviliği’nin İnanç ve Ahlakî Değerleri”. Edit: H. İbrahim Bulut, *Anadolu’da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, s. 405-456.
- Yılmaz, Ömer. (2019). *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- . (2005). *İbrahim Kurani Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Yörükan, Y. Ziya. (2002). *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Zelyut, Rıza. (1992). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Yön Yayıncılık.

DOĞU KARADENİZ CAMİLERİNDEKİ TASAVVUFİ TASVİRLER*

Sufictic Figurations in Eastern Black Sea Mosques

Muhammet ARSLAN**

Öz

Hunlardan başlayarak 8. yüzyılda İslâmiyet'e kadar uzanan ve ardından 11. yüzyılda Selçuklular eliyle Anadolu'ya ulaşan duvar resimleri, Türk-İslâm sanatının önemli unsurları arasında yer alır. Daha çok iç mekân süslemeleri olarak karşımıza çıkan bu resimler, Osmanlı devrindeki Batılılaşma hareketi ile en hareketli günlerine kavuşarak önce başkent İstanbul'da karşılık bulmuş ve 19. yüzyılda Ayanlar eliyle Anadolu'ya taşınmıştır. Yüzyılın sonlarında ise taşradaki kırsal köy camilerine kadar gidebilmiştir. İşte burada tarikatların da devreye girdiği görülür. Böylelikle, başta İstanbul ve diğer önemli Osmanlı kentlerindeki dini ve sivil mimariye işlenen doğa ve manzara içerikli tasvirler ile birlikte tasavvufi sembollerin de yer aldığı süsleme anlayışı çeşitlenerek zenginleşmiştir. Artık, cami duvarlarına tarikat dervişlerine ait tac gibi aksesuarlar ile Zülfikar, teber, nefir ve keşkül gibi derviş çeyizlerine ait eşyaların da tasviri yapılmaya başlanır. Bunların yanı sıra mizan terazisi, livâû'l-hamd (Peygamber sancağı), sancak, tespih, Ashâb-ı Kefh gemisi gibi tasavvufi olduğu düşünülen diğer sembolik kavramlar da resmedilmiştir. Böylelikle duvar resimleri; bani-usta-cemaat üçlüsünün tasavvufi görüşlerini yansıtan, mensup oldukları tarikatların mesajlarını aktaran sanatsal bir araca dönüşmüştür. Bu yazıda, Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki köylerde inşa edilen camilerin harim mekânı duvarlarındaki tarikatların tasavvufi dünyalarında önemli yer edinmiş nesnelere tasvirleri anlatılmış ve Anadolu başta olmak üzere diğer İslâm coğrafyalarındaki benzer örnekleriyle bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bektaşî, Zülfikar, Teber, Nefir.

Abstract

Wall paintings starting from the Hun Turks to Islam in the 8th century and then reaching Anatolia by the Seljuks in the 11th century are among the important elements of Turkish-Islamic art. These paintings, which are mostly seen as interior decorations, reached their most active days with the Westernization movement in the Ottoman period, firstly found in the capital Istanbul and moved to Anatolia by the notables (ayan) in the 19th century. At the end of the century, it was able to reach rural village mosques in the countryside. Here it is seen that religious orders also come into play. Thus, depictions of nature and landscapes, which were processed on religious and civil architecture, especially in Istanbul and other important Ottoman cities, diversified and enriched with şüfî symbols. Now, on the walls of the mosque, accessories such as the crown of the sect dervishes and items belonging to dervish dowries such as zulfikar (the sword of Hazrat Ali), battle-ax, salpinx and kashkul (beggar's bowl) are also started to be depicted. In addition to these, other symbolic concepts that are thought to be mystical, such as the scale, liwâû-l-hamd (the flag of the Prophet), the flag, the rosary, the ship of the Ashâb al-Kahf (people of the cave; the sleepers) are also depicted. Thus, wall paintings turned into an artistic tool that reflects the mystical views of the founder-master-community trio and conveys the messages of the sects they belong to. In this article, the descriptions of the objects that have an important place in the şüfî worlds of these religious orders, which are engraved on the walls of the mosques built in the villages in the Eastern Black Sea Region, are explained and an evaluation has been made with similar examples in other Islamic geographies, especially in Anatolia.

Keywords: Sufism, Bektashi, Zulfikar, Battle-ax, Salpinx.

* Geliş Tarihi: 17.03.2021, Kabul Tarihi: 17.04.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.014

** Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, muhammetarslan25@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5964-7007>.

1. Giriş

MÖ. 1. binin ilk yarısında Hunlardan başlayarak Göktükler ve Uygurlar'a kadar uzanan duvarları boyayarak resim yapma geleneği, daha çok av kültürü ile dinsel ve günlük yaşantıya dair anlatıları sembolize ederler (Cezar, 1977: 251-261, 264-266; Ögel, 1988: 140-142; Aslanapa, 1999: 15-24; Çoruhlu, 2007: 146, 176, 190, 259-278). İslâm sanatında ise özellikle Emevî ve Abbâsî saraylarında karşımıza çıkan duvar resimleri; av sahneleri, hayvan mücadeleleri, müzisyen ve rakkaselerle ele alınan eğlence sahnelerinden oluşurdu (Yetkin, 1988: 51-52; Beksaç, 2002: 461-462). Bu tecrübe ve geleneklerle 11. yüzyıl sonlarında Anadolu'ya ulaşan Türklerin duvarlara resim yapma geleneğinde bir duraksama olduğu görülür (Arslan, 2017: 2596). Konya'daki Kubâdâbâd Sarayı'nın (1226-1236) duvarlarını süsleyen bol figürlü çinili süslemeler (Oral, 1953: 209-222; Arık, 1968: 6-7; Akok, 1969: 59-60; Uğurlu, 2002: 299-300; Arslan, 2021: 223) ise çağdaşlarından ayrılarak Uygur duvar resimlerine kadar indirebileceğimiz tarihi bir gelenek ve mirası hatırlatır.

Türk-İslâm sanatlarındaki duvar resimlerinin asıl gelişimi Batılılaşma devri Osmanlı mimarisinde yaşansa da bazı araştırmalar batı sanatına olan bu ilginin Fatih Sultan Mehmed zamanında Avrupa'dan davet edilen sanatçılar ve Venedik'e gönderilen nakkaşlar yoluyla zaten başlamış olduğunu ifade ederler (Arık, 1976: 3; Demirsar Arlı, 2000: 11; Gürçağlar, 2005: 228; Demirarslan, 2016: 155). Ancak bu alışverişin karşılıklı bir etkileşim içinde olduğunu belirtmek gerekir (Gürçağlar, 2005: 228). Etkileşimin Osmanlı mimarisi aleyhine tek taraflı olarak gerçekleştiği dönem ise "Lâle Devri" olarak adlandırılan III. Ahmed (1703-1730) ile başlar (Özcan, 2003: 81-84). 1720 yılında elçi olarak Paris'e giden Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin gördüklerini yazdığı sefaretnamesini sultana sunması ile İstanbul'da da Fransa'daki gibi mimari eserlerin inşa edilmesine yol açmış ve klasik Osmanlı'nın rumi ve palmetli bitkisel süslemelerinin yerini artık Barok ve Rokoko üsluplu bitkisel süslemeler almıştır (Arık, 1976: 14; Renda, 2002: 266; Arıkan, 2013: 551-552).

18. yüzyıl içerisinde III. Ahmed dönemiyle başkent İstanbul'da başlayan duvarları resimlerle süsleme geleneği sivil mimariyle sınırlı kalmıştır. Bu gelenek 19. yüzyıl ile birlikte dini mimariye de sirayet etmiş; batı etkili resimlerin artık camilerde de işlenmesine sebep olmuştur. Sultan III. Selim zamanına rastlayan bu dönem, Ayanlar eliyle de Anadolu'ya taşınmış ve böylelikle çeşitli üslup ve zenginlikte eserler ortaya konmuştur.

19. yüzyılın sonlarında Anadolu'nun kırsal köy yerleşimlerine kadar uzanan bu geleneğe artık yoğun bir şekilde tasavvufi çevrelerin de katıldığı görülür. Özellikle cami harim duvarlarının süslenmesinde hem banilerin istekleri hem de ustaların tercihleri ile doğa ve manzara tasvirlerinden uzaklaşan veyahut doğa ve manzara tasvirleriyle kaynaşan yeni bir süsleme anlayışının başladığı söylenebilir. 19. yüzyıl sonlarından başlayarak 20. yüzyıl ortalarına kadar devam eden bu süreç, işveren ve iş alanın mensup olduğu tarikatı sembolize eden tasvirlerle şekillenmiştir. Başta

Bektaşilik olmak üzere Kadirîler, Rum Abdalları, Nakşîler, Halvetîler, Şabanîler, Rufâîler, Sa'dîler ve Kâzerûnîler gibi Kalenderî tarikatlara mensup dervişlerin kıyafetleri ile çeyiz eşyaları gibi nesnelere artık bir sembol olarak camilere işlenmiş ve bu yolla tarikatlara ait tasavvufî mesajların verilmesi amaçlanmıştır (Tanman, 1990: 379-380).

“İslâm’ın zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan mânevi ve derunî hayat tarzı” olarak tanımlanan tasavvuf (Öngören, 2011: 119), manevi ve derunî hayat tarzını benimseyen sûfilerin kültürel arka planını yansıtan sembollerle zenginleşmiştir (Akarpınar, 2004: 6). Bu zenginliği, bugüne kadar yapıldığı gibi salt Osmanlı mimarisindeki “Batılılaşma” etkisiyle açıklamak eksik ve daha da ziyade tutarsız kalır. Her ne kadar cami duvarlarını tasavvufî sembollerle bezeme anlayışı ile Batılılaşma devrinin yaşandığı dönemler paralellik gösterse de cami iç mekân duvarlarını tekkelerde kullanılan eşyalar ve dervişlere ait çeyiz malzemeleriyle süslemenin farklı manalar taşıdığı aşikârdır. Baha Tanman, bu sembollerin özellikle 19. yüzyılın başlarından itibaren yoğunlaşmasını Tanzimat’la birlikte en güzel haline kavuşan Osmanlı armasının toplumda uyandırdığı moda bağlar (1990: 380). Batılılaşmanın Osmanlı mimarisine getirdiği duvar süslemeciliği ile o dönemin tekke ve camilerinde görülen duvar resimlerini “süslemecilik” bağlamında belki bu moda bağlayabiliriz ancak kastettiğimiz manadaki süslerin sembollerle yapılmasını doğrudan Osmanlı armasının getirdiği moda bağlamının da eksik kalacağı kanaatindeyiz. Burada 11. yüzyıldan itibaren Anadolu Selçuklularıyla başlayarak 19. yüzyıla kadar uzanan tekke hayatındaki tasavvufî kültürün etkilerini görmezden gelemeyiz. Hiç şüphesiz bu durumun banî (patronaj) ve sanatçı ekseninde önemli zihin zenginliklerine neden olduğu da apaçık ortadadır.

Tekke eşyaları ve derviş çeyizlerine ait nesnelere sembolleştirilerek özellikle 1950’li yıllarda yaygınlık kazanması ise konunun bu dönemde farklı bir boyut kazandığını gösterir. Tülün Değirmenci’nin Eric Hobsbawm’dan esinlenerek tanımladığı şekliyle; bu dönem tasavvufî anlayışının geçmişten aldığı izlerle yeniden icat edildiği söylenebilir (Değirmenci, 2020: 118). Hatta yine Değirmenci’nin ifadesiyle, köylerin Demokrat Parti döneminde yaşadığı ekonomik ve sosyal değişim de bu bağlamda önemlidir (Değirmenci, 2020: 120). Bunlardan başka, 30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Unvanların Men ve İlgası’na dair kanunla tekkelerin kapatılması ve ardından 10 Haziran 1949 tarih ve 5438 sayılı bir diğer kanunla cezaların artırılması (Kara, 2011: 370) ise tasavvufî gelişimine farklı bir yön vermiştir. Bu yasalar ile süfilerin sembol dünyasına yöneldiği ortadadır. Nitekim bu tür tasavvufî sembollerin 1950’li yıllarda bu kez camilerin süslemelerinde yaygınlık kazanması bunun bir sonucu olarak düşünülmelidir. Bu tasvirlerin neredeyse tamamının gözlerden uzak kırsal köy camilerine işlenmesi ise merkezi ve yerel yönetimlerin denetiminden uzaklaşarak gizli bir sembol dünyasının oluşmasına neden olmuş ve artık yasaklı hale gelen tarikat mesajlarının bu yolla verilmesi amaçlanmıştır. Böylelikle bu tür tasavvufî semboller

süsten ziyade geçmişten gelen tasavvufi zihin dünyasının sembollere bürünen bir devamı ve mevcut siyasal ortamdaki yasaklar neticesinde “gizli” olarak yapılması gereken bir “ritüel” olarak görülmelidir.

2. Tasavvufi Tasvirler

Zülfikar: Zülfikar, Peygamber Hz. Muhammed (sav)’in Hz. Ali’ye hediye ettiği iki tarafı keskin ve ortası yivli olan, Arapça “sahip” anlamındaki *zû* ile “boğum” anlamındaki *fekâr* sözcüklerinin birleşiminden oluşan bir kılıcın adı olarak bilinir (Topuzoğlu, 1986: 649; Öz, 2013: 553; Arslan, 2020: 236). Zülfikar’ın Hz. Ali’ye hediye edilmesi ile kılıç kutsallaştırılmış ve hatta Hz. Ali’nin Hz. Muhammed (sav) tarafından vasî olarak ilan edildiği şeklinde algılara neden olmuştur (Hathtaway, 1999: 149; Güneş, 2018: 10). Öyle ki, bu durum Şii inancına göre ilahi yetkiyle açıklanmaya çalışılmıştır (De Jong, 2014: 283). Böylelikle somut kalıplardan koparılan Zülfikar, artık ruhani dünyada mana kazanmaya başlamıştır. Sanata sirayet etmesi bunun bir sonucudur. Zülfikarın Bektaşilikte şehadete karşılık gelmesi (De Jong, 2014: 283) ise bu sembolün tarikatlar arasındaki yaygınlığına neden olmuştur. Zülfikar, böylelikle erken İslâm devirlerinden günümüze varıncaya kadar önemli bir sembol olmuş ve başta Bektaşî tarikatı olmak üzere diğer benzeri tarikatlarda da vazgeçilmez bir unsur halini almıştır (Karamağaralı, 1973: 247-276; Aksel, 2010: 75; Aksel, 2015: 110-114; Arslan, 2020: 237).

Zülfikarın tasavvufi sembol olması, ruhani dünyadaki manası yanında, nihayetinde bir silah olmasından dolayı “güç-iktidar” ilişkisi ile de açıklanabilir. Nitekim Osmanlı devri sancaklarında, sancak alemlerinde, savaş aleti teberlerde, at zırhlarında ve tılsımlı (şifalı) gömleklere dâhi işlenmesi “güç-iktidar” algısıyla ilişkilidir (Arslan, 2020: 237).

Zülfikarın İslâm sanatı içinde camilerden minyatürlere ve mezar taşlarına varıncaya kadar oldukça geniş bir alanda kullanıldığı görülür (Arslan, 2020: 248). Mimarideki kullanım, Hz. Muhammed (sav) ve Hz. Ali’ye duyulan sevginin bir sonucu olarak dinsel niteliktedir (Altın, 2019: 24; Arslan, 2020: 253). Özellikle Bektaşî dervişlerinin çeyiz malzemelerinden olması, Zülfikarı güçlü bir simge haline getirmiş ve kutsiyetine kutsiyet katmıştır.

Doğu Karadeniz Bölgesi’nde incelenen Zülfikar örneklerinin büyük bir çoğunluğu form bakımından üsluplaştırılarak işlenmiştir. Aynalı (müsenna) formdaki bu Zülfikarlar, hat yazılarıyla birlikte ele alınan kompozisyonların ortasında bulunurlar. Kılıcın üstünde “الله (Allah), “محمد (Muhammed)” ve “مدد يا علي (medet ya Ali)”, altında ise “فاطمة (Fatıma)”, “حسن (Hasan)” ve “حسين (Hüseyn)” isimleri yazılıdır. Bazı kompozisyonlarda Bektaşî tacına da yer verilmiştir. Tamamı Trabzon’daki kırsal köy camilerinde bulunan bu tasvirlerin en erken tarihli örneği Trabzon/Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1899, 1935) (Taşkan, 2016: 81; Arslan, 2020: 241-242)’nin batı duvarındaki panoda görülür (Fotoğraf: 1). Birbirinin

neredeysi aynısı olan bu örnekler; renk, kabza ve balçak gibi küçük ayrıntılarla birbirlerinden ayrılırlar. Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki diğer örnekler ise şunlardır: Trabzon/Araklı Turnalı Mahallesi Camii (1947) (Fotoğraf: 2) (Yavuz, 2009a: 271; Arslan, 2020: 260), Trabzon/Araklı Yalıboyu Merkez Camii (1950) (Fotoğraf: 3) (Arslan, 2020: 260), Trabzon/Arsin Gölgelik Mahallesi Camii (1951) (Fotoğraf: 4) (Arslan, 2020: 260), Trabzon/Araklı Kalecik Mahallesi Camii (20. yüzyıl ortaları) (Fotoğraf: 5) (Arslan, 2020: 260), Trabzon Sürmene Gültepe Mahallesi Aşağı Kefeli Camii (20. yüzyıl ortaları) (Yavuz, 2009b: 311; Yavuz, 2014: 499; Taşkan, 2016: 555; Arslan, 2020: 260), Trabzon/Sürmene Gültepe Mahallesi 2. Abdülhamit Camii (20. yüzyıl ortaları) (Fotoğraf: 6) (Yavuz, 2014: 499; Taşkan, 2016: 575; Arslan, 2020: 260), Trabzon/Sürmene Karacakaya Mahallesi Camii (20. yüzyıl ortaları) (Fotoğraf: 7) (Yavuz, 2009b: 309; Taşkan, 2016: 581; Arslan, 2020: 260) ve Trabzon/Sürmene Orta Mahalle Yalı Camii (20. yüzyıl ortaları) (Fotoğraf: 8) (Arslan, 2020: 260).



Fotoğraf 1-8: Trabzon/Arsin Atayurt Mahallesi, Trabzon/Araklı Turnalı, Trabzon/Araklı Yalıboyu, Trabzon/Arsin Gölgelik, Trabzon/Araklı Kalecik, Trabzon/Sürmene Gültepe 2. Abdülhamit, Trabzon/Sürmene Karacakaya ve Trabzon/Sürmene Orta Mahalle Yalı Camii'ndeki Zülfikar ve Bektaşî tacları

Trabzon'daki bu örneklerle neredeysi tıpatıp benzeşen bir örnek Afyonkarahisar/ Dinar Bademli Camii (1900) mihrabının batısına işlenmiştir (Paköz vd, 2020: 250). Benzer kompozisyon düzeni Isparta/Gelendost Abdulgaffar Camii (1877)'nin güney duvarında da vardır. Bu süsleme anlayışı, tekkelerin duvarlarını süsleyen kâğıt ve cam altı hat yazılarında da sıkça uygulanmıştır.

Trabzon/Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1899)'nin kuzey giriş kapısındaki kitabede yer alan Zülfikarlı kompozisyon ise hem aynalı oluşu hem de kompozisyon düzeni açısından yukarıdaki örneklere benzerken, sadece “Ali” yazısıyla oluşturulması bakımından ayrılır (Fotoğraf: 9) (Arslan, 2020: 241-242). Bunun benzer bir örneği Gaziantep/Şahinbey'deki Mustafa Bağcı Evi (19. yüzyıl)'nde karşımıza çıkar (Çayan, 2012: 103). Buradaki örnekte farklı olarak teber, teslim taşı ve habbeler kullanılmıştır (Arslan, 2020: 242). Ardahan Posof Sarıdarı Köyü Camii (1923) (Arslan, 2020: 244) ile Ardahan Posof İncedere Köyü Camii (20. yüzyılın birinci çeyreği)'ndeki (Arslan, 2020: 245) büyük Zülfikarların namlularına işlenen aynalı kompozisyonlarda da benzer uygulama varken teberli oluşlarıyla ayrılırlar.



Fotoğraf 9: Trabzon/Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii kitabesindeki Zülfikar



Fotoğraf 10: Artvin/Arhavi Dikyamaç Köyü Camii bağdadi kubbesindeki Zülfikar, teber ve keşkül

İncelenen diğer Zülfikarlar ise herhangi bir üsluplaştırılma olmadan doğrudan resmedilmiştir. Artvin/Arhavi Dikyamaç Köyü Camii (1908) (Fotoğraf: 10) (Aytekin, 1999: 159), Gümüşhane Tandırılık Köyü Camii (1948) (Arslan, 2020: 246), Artvin/Arhavi Aşağı Şahinler Köyü Camii (1953) (Fotoğraf: 11), Rize/Ardeşen Doğanay Köyü Camii (1957) (Fotoğraf: 12) (Arslan, 2020: 244) ve Rize/Çamlıhemşin Aşağı Çamlıca Köyü Camii (20. yüzyıl başları-ortaları) (Fotoğraf: 13) (Yavuz, 2009b: 309)'ndeki örneklerde Zülfikarın doğrudan işlendiği görülür. Artvin/Arhavi Dikyamaç Köyü Camii (1908)'ndeki Zülfikar, bağdadi kubbenin içerisinde yer alır. Vazodan çıkan bitkisel süslemelerle birlikte bir el tarafından tutulması, teber ve keşkülle aynı kompozisyon içerisinde değerlendirilmesi bakımından oldukça ilginçtir. Gümüşhane Tandırılık Köyü Camii (1948) ile Artvin/Arhavi Aşağı Şahinler Köyü Camii (1953)'ndeki Zülfikarlar karşılıklı olarak yerleştirilmiştir. Rize/Çamlıhemşin Aşağı Çamlıca Köyü Camii (20. yüzyıl başları-ortaları) mihrabındaki Zülfikar ise hat yazılı bir pano içerisinde yer almaktadır.



Fotoğraf 11-13: Artvin/Arhavi Aşağı Şahinler, Rize/Ardeşen Doğanay ve Rize/Çamlıhemşin Aşağı Çamlıca Köyü Camii'ndeki Zülfikarlar

Doğrudan Zülfikarın resmedildiği örneklerle Anadolu'da sıkça karşılaşılır. Kayseri Büyük Bürüngüz Daniş Ali Bey Camii (1582, 1587, 1590, 1738)'ndeki minber ve kitabe panolarında yer alan Zülfikarlar erken tarihli örneklerdir (Denktaş, 1998: 166; Özbek-Arslan, 2008: 832; Altın, 2015: 100; Akçıl Harmankaya, 2019: 5; Arslan, 2020: 239-240). Sivas Yıldızeli Şeyh Halil Türbesi (1858)'nin kuzey duvarı (Uzun, 2019: 1840), Sivas/Ulaş Acıyurt Köyü Camii (1901) (Yazar-Çelemoğlu, 2020: 638)'ndeki ahşap sütun başlığı, Konya Beyşehir Avdancık Köyü Camii (19. yüzyıl) mihrabının batı köşesi (Karpuz, 2009: 1409), Ardahan Posof Gönülaçan Köyü Camii

(1910)'nin harim kuzey duvarı (Arslan, 2020: 243), Ardahan Posof Sarıdarı Köyü Camii (1923)'nin harim doğu duvarı (Arslan, 2020: 244), Ardahan Posof İncedere Köyü Camii (20. yüzyılın birinci çeyreği)'nin harim doğu duvarı (Arslan, 2020: 245), Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii (20. yüzyıl ikinci çeyreği)'nin mihrap nişi ve harim batı duvarı (Apa, 2008: 32) ile Yozgat Tekkeyenicesi Köyü Camii (1952)'nin batı duvarındaki (Arslan-Kırık, 2017: 135) Zülfikarlar böyledir (Arslan, 2020: 257).

Anadolu dışı coğrafyalarda ise Bulgaristan'daki Demir Baba Türbesi ile Otman Baba Türbesi'nde bulunan Zülfikarlar doğrudan tasvir edilen Zülfikarlar olarak karşımıza çıkarlar (Güray Gülyüz, 2016: 276, 307; Arslan, 2020: 257). Yine Kosova'daki Halvetî tarikatına ait Osman Baba Tekkesi (19. yüzyıl) (Berikli, 2014: 79)'ne ait çeşmedeki taş kabartma Zülfikarlar önemlidir. Ayrıca Gürcistan'ın özellikle Osmanlı hâkimiyetinde kalan güney kesiminde çok sayıda benzer Zülfikar örneği görmek mümkündür. Adigeni bölgesinden Bolacur Köyü Camii (19. yüzyıl sonları-20. yüzyıl başları), Yukarı Entel Köyü Camii (19. yüzyıl sonları-20. yüzyıl başları), Kikinet Köyü Camii (1909), Hevaşen Köyü Camii (1906); Aspinza bölgesinden Orgora Köyü Camii (20. yüzyıl başları); Acara Özerk Cumhuriyeti'nden Nanya Köyü Camii, Hulo ilçesine bağlı Beghleti Köyü Camii (19. yüzyıl sonları-20. yüzyıl başları), Keda ilçesine bağlı Akho Köyü Camii (1917-18), Nigazeuli Köyü Camii (1922) ve Hulo ilçesine bağlı Riketi Köyü Camii'ndeki Zülfikar betimlemeleri de Doğu Karadeniz Bölgesi'nde incelenen örneklere çok yakındırlar (Seçkin, 2016; Seçkin, 2018a; Seçkin, 2018b; Gümüş-Kançal Ferrari, 2019; Arslan, 2020).

Bektaşî Tacı: Tarikat mensubu dervişlerin başlığı olarak bilinen tac, onu taşıyanın tarikatını ve tarikat içerisindeki derecesini bildiren en önemli derviş giysilerinden biridir (Björkman, 1979: 614; Atasoy, 2005: 154). Kutsallığı, Miraç'a davet edildiğinde Cebrail tarafından Hz. Muhammed (sav)'e verilmesi ile başlamıştır. Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki camilere işlenen tac motifinin üstünün düz ve tepesinde de bir düğmesinin (mühür) olması, bunun Bektaşîlere ait olduğunu düşündürmektedir (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2005: 87; Atasoy, 2005: 195-196; Ceyhan, 2010: 364-365; Maden, 2011: 60; Gündüzöz, 2016: 147). Frederick De Jong; bu düğmenin Allah, Hz. Muhammed (sav) ve Hz. Ali'nin birliğini simgelediğini ifade eder (2014: 276).

Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki camilere işlenen tacların Zülfikarlı panolar içerisinde değerlendirildiği görülür. Trabzon/Araklı Turnalı Mahallesi Camii (1947) (Fotoğraf: 2), Trabzon/Arsin Gölgecik Mahallesi Camii (1951) (Fotoğraf: 4), Trabzon/Sürmene Gültepe Mahallesi 2. Abdülhamit Camii (20. yüzyıl ortaları) (Fotoğraf: 6), Trabzon/Sürmene Gültepe Mahallesi Aşağı Kefeli Camii (20. yüzyıl ortaları), Trabzon/Sürmene Karacakaya Mahallesi Camii (20. yüzyıl ortaları) (Fotoğraf: 7) ve Trabzon/Sürmene Orta Mahalle Yalı Camii (20. yüzyıl ortaları) (Fotoğraf: 8)'ndeki Bektaşî tacları böyledir.

Anadolu Türk mimarisinde, duvarlara işlenen tacların tasavvufi bir değer taşıdığı ortadadır. Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii şadırvanındaki 1875 tarihli doğa ve mimari tasvirler arasına yerleştirilen bir Bektaşî tacı bu bağlamda değerlidir. Zileli Emin adındaki sanatçısının bilinmesi ile de ayrıca önemlidir (Arık, 1976: 68). Aynı süslemeler arasında Mevlevî sikkesi de görülür. Denizli/Baklan Boğaziçi Eski Camii (1876)'nin doğu duvarındaki teber, nefir, keşkül ve sancak gibi tasavvufi eşyalarla birlikte resmedilen Bektaşî tacı da bu manada değerlendirilebilir. Sahnede iki ayrı Mevlevî sikkesine de yer verilmiştir. Benzer bir tasavvufi anlayış, Aydın/Kuyucak Kayran Köyü Camii (19. yüzyıl ortaları) (Cömertler Aktuğ-Pektaş, 2016: 11)'nde yine Mevlevî sikkesiyle verilmeye çalışılmıştır.

Bektaşî tacının Anadolu coğrafyası dışında, Sadî tarikatına ait Kosova/Yakova'daki Sadî Tekkesi (19. yüzyıl) (Karaaslan, 2018: 150)'nin kubbe kasnağına da işlenmesi ile dikkate değerdir. Benzer bir tac örneğine yine Kosova/Yakova'daki Rufaî tarikatına ait Şeyh Musa Tekkesi (19. yüzyıl sonları) (Karaaslan, 2018: 140; Karaaslan, 2020: 111)'nin giriş kapısında da rastlanır.

Teber: Farsça bir kelime olan teber, balta manasında olup; aslında harbe, nîze ve nacak gibi kesici bir silah türüdür (Yetkin, 1981: 177; Atasoy, 2005: 257; Çevrimli, 2009: 38). Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, teberin Habeş Kralı Necâşî Ashame tarafından Peygamber Hz. Muhammed (sav)'e hediye edildiğini, Hz. Muhammed'in de bunu şairi olan Hassân b. Sâbit'e hediye ettiği ve o anda da "Ya Hassan, her nereye gider isen bu nîze elinde olsun!" dediğini ifade ederken dervişlerin de bundan dolayı teber taşımayı sünnet edindiklerini belirtir (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2005: 9-10).

Kalenderî tarikatlar içerisinde Rum Abdalları'nın teber taşıdıkları bilinmektedir (Çevrimli, 2009: 40). Bektaşîlerin de bu geleneğe sahip oldukları, omuzlarından ve bellerinden teberi eksik etmedikleri görülür (Çevrimli, 2009: 40). Bir sapı ve yarım ay şeklindeki gövdeleriyle teberler; sefer zamanlarında yolları açmak, bataklıkları kurutmak, zararlı hayvanları kendilerinden uzaklaştırmak ve yabani otları temizlemek için kullanılmıştır (Özcan, 1992: 34; Çevrimli, 2009: 40; Arslan, 2020: 265). Osmanlı ordusunda görev yapan üst rütbeli askerler ile Bektaşî ocağına mensup yeniçeriler tarafından aktif bir şekilde kullanılan teber, 17. yüzyılda ateşli silahların icadı ile önemini kaybetmiş ve artık sadece törenlerde kullanılan bir eşya halini almıştır (Çevrimli, 2009: 40; Arslan, 2020: 265).

Teberin tasavvufi sembol olarak Doğu Karadeniz camilerindeki kullanımı sınırlıdır. İncelenen örnekler içerisinde sadece Artvin/Arhavi Dikyamaç Köyü Camii (1908)'nin bağdadi kubbesine işlenen bir kompozisyonda rastlanır (Fotoğraf: 10). Bitkisel temalı bütüncül bir kompozisyon içerisinde kendine yer bulan teber, Zülfikar ve keşkülle aynı sahnede resmedilmiştir. Burada altta küçük bir vazodan yükselen çiçekler ve kıvrık dallı bitkisel süslemeler vardır. Süslemeler içerisinde, aynı zamanda bir bitkiye de benzetilen karşılıklı olarak yerleştirilen sarı renkli iki el dikkati çeker.

Bilekleri ve parmaklarına varıncaya kadar tasvir edilen bu ellerden sağda olanı Zülfikar soldaki ise bir teberi tutmaktadır. Hilal şeklinde bir gövdeye sahip olan teber, sap kovanının arkasındaki yuvarlak topuzu ve yine yuvarlak şekilli tepeliği ile birlikte işlenmiştir. Teber, siyah renkli bir kontur içerisinde sarı renklidir.

Anadolu Türk mimarisindeki teber, tek başına bağımsız olarak resmedildiği gibi bazen de diğer tasavvufi eşyalarla birlikte işlenmiştir. Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii şadırvanındaki (1875) teberler hem erken tarihli olması hem de cami dışında karşımıza çıkması ile önemlidir (Arık, 1976: 68). Denizli/Baklan Boğaziçi Eski Camii (1876)'nin harim doğu duvarındaki teber de yine erken tarihli örneklerden biridir. Nefir, keşkül, tac, sancak ve tespih gibi sembolik kavramlarla ortak bir kompozisyon içinde değerlendirildiği görülür (Değirmenci, 2019: 386). Denizli/Pamukkale Belenardıç Camii (1885-86) (Çakmak, 1994: 26; Değirmenci, 2019: 393)'nin doğu duvarına işlenen teber de böyledir. Diğer tasavvufi eşyalarla birlikte resmedilmiştir. Aydın/Kuyucak Kayran Köyü Camii (19. yüzyıl ortaları) (Cömertler Aktuğ-Pektaş, 2016: 11)'ndeki teber de aynı kompozisyonun Batı Anadolu'daki bir diğer önemli örneğidir. Çorum/Mecitözü Alören Köyü Camii (19. yüzyıl sonları) (Çerkez, 2019: 525)'nin doğu duvarındaki teberler de keşkül ve sancaklarla birlikte işlenmiştir. Manisa/Demirci Küpeler Köyü Camii (19. yüzyıl sonları)'nde ise sâpından asılı bir keşkülle işlenmiştir (Gürbıyık, 2020: 152). Tokat/Zile Şeyh Eylük Türbesi (19. yüzyıl) (Çal, 1993: 299-300)'nde bir panoda da karşımıza çıkan teberler, karşılıklı olarak sivri uçlarıyla birbirlerine çatar vaziyette resmedilmişlerdir. Ortasında keşkülle yer verilmiştir. Teberler, Amasya/Merzifon Rumi Hoca Türbesi (1908) (Kaplan, 2019: 115-116) kuzey duvarında ise bu kez alt kısmından birbirlerine çatar vaziyettedirler. Birinden keşkül, diğerinden ise nefir asılıdır. Amasya/Merzifon Piri Baba Türbesi (1906) (Maden, 2011: 256; Kaplan, 2019: 112) batı duvarında birbirlerine bakar şekildedirler. Nefir, keşkül ve tespihlerle aynı süsleme kompozisyonu içindedirler. Amasya/Gümüşhacıköy Hacı Nazır Türbesi (20. yüzyıl başları) (Kaplan, 2019: 119)'nin güney duvarında, bir zincirle asılan keşkülle birlikte işlenmiştir. Amasya/Gümüşhacıköy Ali Pir Civan Türbesi (20. yüzyıl başları) (Yıldırım, 2018: 314, 327)'nin batı duvarında da nefir, sancak ve taclarla birlikte resmedilmiştir.

Uşak/Banaz Yeşilyurt Köyü Camii (19. yüzyıl sonları) (Algaç, 2020: 23)'nin bağdadî kubbesine işlenen teber ise bağımsız bir konumdadır. Aynı şekilde, Uşak Ulu Camii (19. yüzyıl)'nin güney duvarında, mihrap nişinin üstündeki kompozisyon içerisindeki teber de bağımsızdır. Doğrudan teberin resmedildiği bir diğer tasvir ise Anadolu dışından, Gürcistan/Adigeni bölgesindeki Kikinet Köyü Camii (1909)'nin harim duvarında karşımıza çıkar (Gümüş-Kançal Ferrari, 2019: 204). Kosova'daki Sadî tarikatına ait Yakova Sadî Tekkesi (19. yüzyıl) (Karaaslan, 2018: 150)'nin günümüze ulaşamayan 1888-89 tarihli kitabesi ile kubbe kasnağına işlenen teberler de bu bağlamda değerlidir. Ancak kubbedeki teberler özgün olarak günümüze

ulaşamamış, son yıllardaki başarısız restorasyonlarla bozulmuştur. Aynı şekilde, yine Kosova/Yakova'daki Rufaî tarikatına ait Şeyh Musa Tekkesi (19. yüzyıl sonları) (Karaaslan, 2018: 140; Karaaslan, 2020: 111)'nin giriş kapısına kabartma olarak işlenen iki teber tasvirini de ayrıca zikretmek gerekir.

Bir kısım teberin ise Zülfikarlarla birlikte işlendiği görülür. Sivas/Ulaş Acıyurt Köyü Camii (1901) (Yazar-Çelemoğlu, 2020: 638)'ndeki ahşap sütun başlığındaki örnek, bu bakımdan ilginçtir. Ardahan Posof Sarıdarı Köyü Camii (1923) ile Ardahan Posof İncedere Köyü Camii (20. yüzyılın birinci çeyreği)'nin harim duvarlarına işlenen Zülfikarların namlularında görülen aynalı (müsenna) tipteki “teberli Ali” düzenlemeleri ise neredeyse birbirinin aynısıdır (Arslan, 2020: 257-258). Gaziantep/Şahinbey'deki Mustafa Bağcı Evi (19. yüzyıl)'ndeki teberli Ali uygulaması da benzer örnek olarak gösterilebilir.

Mimari dışında ise Bektaşî tekkelerindeki levhalar üzerine işlenmiş bazı örneklerde teber, Zülfikar ve Hz. Ali ile aynı kompozisyon içinde değerlendirilmiştir. Hacı Bektaş Müzesi'ndeki 19. yüzyıldan kalma Mehmed Şefik'e ait levhada (Uludağ, 2005: 97), yine 19. yüzyıldan kalma Sadberk Hanım Müzesi'ndeki Bursalı Hafız Ahmed Feyzi'ye ait bir başka levhada ve Şahin Paksoy koleksiyonundaki 20. yüzyıl başlarına ait Hattat Muhiddin Kastamoni'nin levhasında da tebere yer verilmiştir (Uludağ, 2005: 98, 102; Arslan, 2020: 258).

Nefir: Gezgin dervişlerin çeyizlerinden olan nefir; Arapça'da “topluluk”, Farsça'da “büyük boru” manalarındadır (Karakaya, 2006: 525; Cebecioğlu, 2009: 471). Türkçe'de ise hayvan boynuzundan yapılmış müzik aletini ifade eder. Başta Bektaşîler olmak üzere Kalenderî tüm tarikatlar arasında yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu bilinir (Atasoy, 2005: 243). J. Kingsley Birge, bir şeyhin anlatılarından hareketle nefirin Kadirîler dışında tüm tarikatlarda kullanıldığını söyler (1991: 235). Nefirin tarikat kültürüne ait bir nesne olması Hz. Muhammed (sav) ve Hz. Ali kültü ile açıklanabilir. Nitekim Peygamber ve Hz. Ali'nin savaş esnasında nefir çalarak askerlerini topladığına inanılır. Daha sonra nefirin Yezid tarafından ateşe atılarak yakılması üzerine Hacı Bektâş-ı Velî'ye kadar bir daha çalınmamıştır (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2005: 159; Şişman, 2013: 130; Güray Gülyüz, 2020: 59). Hacı Bektâş-ı Velî'nin siyah bir koç kurban ederek nefir çalması ile yeniden hayat bulan (Şişman, 2013: 130; Güray Gülyüz, 2020: 59) ve özellikle Bektaşîlerin önemli çeyiz eşyalarından olan nefirin 1826 yılındaki Yeniçeri Ocağı'nın kaldırıldığı Vak'a-i Hayriyye kararlarıyla siyasi algı taşıması gerekçesiyle yasaklanmış olabileceği düşünülmektedir (Güray Gülyüz, 2020: 59).

Dervişlerin boyunlarından ya da bellerinden aşağı doğru sarkıtılan nefirin geniş bir kullanım alanına sahip olduğu söylenebilir. Dervişlerin yeni bir konaklama yerine varışlarını haber vermek veyahut ayrılışlarını bildirmek, yolda gördükleri yırtıcı hayvanları korkutup kendilerini korumak, bazı olayları protesto etmek, diğer dervişleri kardeşlik tazelemeye davet etmek, onları uyandırmak veya bir dervişin

düşkün olduğunu bildirmek ve bayramlarda ise eğlence amaçlı çalındığı ifade edilir (Brown, 1868: 164; Birge, 1991: 235, 273; Ocak, 1999: 161; Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2005: 176; Atasoy, 2005: 243; Karakaya, 2006: 525; Güray Gülyüz, 2020: 58). Aynı zamanda Bektaşî dervişlerinin inkârcılara/isyancılara karşı “yuh olsun/yazıklar olsun” manasında bu borudan çaldıkları bilinir. Bu yüzden dervişler arasında “yuf/yuh borusu” adıyla da bilinmektedir (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2005: 176; Muslu, 2008: 59; Aksel, 2015: 108; Güray Gülyüz, 2020: 58-59).

Türk sanatı içindeki nefir sembolizminin erken örneklerine minyatürlerde rastlarız. 1592 tarihli Nakkaş Lokmân b. Hüseyin’e ait olan *Şehinşâhnâme* adlı eserin ikinci cildindeki tarikat ehli dervişlerin hayır duada buldukları tasvirde, yarı çıplak vaziyetteki bir derviş nefir üfler (Atasoy, 1973: 369; Aksu, 1981: 1; Kütükoğlu, 2003: 208-209). 1598-99 yılında Mahmud Efendi tarafından kaleme alınan ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin hayatını konu alan *Sevâkıb-ı Menâkıb* adlı bir başka minyatürlü eserde ise nefir, Bahâeddin Veled’in ölülere diriltme kerameti anlatılırken yere oturmuş yarı çıplak vaziyetteki bir dervişin elinde görülür (Atasoy, 2005: 15; Haral, 2014: 184-186). Bektaşî edebiyatının kurucusu olarak kabul edilen Kaygusuz Abdal’a ait Levnî’nin eseri olan 18. yüzyıla ait bir minyatürde ise Kaygusuz Abdal nefir üflerken resmedilmiştir (Azamat, 2002: 75). Yine 18. yüzyıla ait bir murakkada benzer şekilde yarı çıplak bir derviş bu kez belindeki nefirle tasvir edilmiştir (Azamat, 2001: 255).



Fotoğraf 14: Artvin/Arhavi Aşağı Şahinler Köyü Camii’ndeki nefirler

Nefirin minyatürler dışında, özellikle mimarideki görünümü sınırlı sayıdadır. Doğu Karadeniz Bölgesi’nde incelenen camilerdeki nefir örneği sadece Artvin/Arhavi Aşağı Şahinler Köyü Camii (1953)’nde karşımıza çıkar (Fotoğraf: 14). Mihrap tepeliğinin üstündeki iki nefir, karşılıklı olarak yerleştirilmiştir. Doğrudan bir sembolizm yerine üsluplaştırılarak verilen nefirler, ortadaki damla şekilli bir madalyonun iki yanındadır. Dar ucuyla “Allah” ve “Muhammed” yazılı madalyonlara bağlanmaktadır. Yeşil renkli olup içinde sarı renkli bir yive sahiptirler. Geniş

kısımları, siyah konturlarla çizilmiş üçgenlerle süslenmiştir.

Tasavvufi bir sembol olarak nefir, 1875 tarihli Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii şadırvanındaki kompozisyon içinde de karşımıza çıkar (Arık, 1976: 68). Ayrıca Denizli/Baklan Boğaziçi Eski Camii (1876)'nin harim doğu duvarında da görürüz. Nefir burada; teber, keşkül, tac, sancak ve tespih gibi diğer tasavvufi eşyalarla birlikte siyah renkli olarak resmedilmiştir (Değirmenci, 2019: 386). Denizli/Pamukkale Belenardıç Camii (1885-86) (Çakmak, 1994: 26; Değirmenci, 2019: 393)'ndeki siyah renkle işlenen nefir de benzer nitelikler taşır. Aydın/Kuyucak Kayran Köyü Camii (19. yüzyıl ortaları) (Cömertler Aktuğ-Pektaş, 2016: 11)'ndeki nefiri de bu bağlamda değerlendirebiliriz. Tokat/Zile Şeyh Eylük Türbesi (19. yüzyıl) (Çal, 1993: 299-300)'nin batı duvarına da işlenen nefir, ağız kısmındaki bir meyveyle işlenmesi açısından farklıdır. Ayrıca hemen üstüne konumlandırılan Nakşi ve Kadiri tacıyla da önemli bir örnektir. Amasya/Merzifon Rumî Hoca Türbesi (1908) (Kaplan, 2019: 115-116) kuzey duvarında ise tebere asılı olarak işlenmiştir. Amasya/Merzifon Piri Baba Türbesi (1906) (Maden, 2011: 256; Kaplan, 2019: 112) batı duvarındaki kompozisyonda teberlere karşılıklı olarak asılmışlardır. Amasya/Gümüşhacıköy Hacı Nazır Türbesi (20. yüzyıl başları) (Kaplan, 2019: 119)'nin güney duvarında bir müttekanın boynunda, Amasya/Gümüşhacıköy Ali Pir Civan Türbesi (20. yüzyıl başları) (Yıldırım, 2018: 314, 327)'nin batı duvarında ise teber ve taclarla birlikte.

Keşkül: Derviş çeyizlerinden olan keşkül, dervişlerin içine yiyecek koyup bir zincirle boyunlarından veya bellerinden aşağı doğru sarkıtarak gezdirdikleri tasavvufi bir eşyadır (Atasoy, 2005: 244). Bu nedenle “derviş çanağı” adıyla da bilinir (Altier, 2008: 102, 104). Aynı zamanda dervişler dilenirken de keşkülleri kullanırlar. Böylelikle “sadaka kâsesi” adını da almıştır (Altier, 2008: 104). Keşküller, aynı zamanda Allah'ın bereketine işaret olarak sayılırlar (Atasoy, 2005: 246; Altier, 2008: 102).

Hindistan cevizinden, ağaçtan, bakır ve gümüş gibi çeşitli madenlerden yapılan keşküller, Kâdiriler ve Bektaşiler başta olmak üzere Nakşi tarikatına mensup dervişler tarafından da kullanılmıştır (Huart, 1977: 601; Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2005: 12-17; Atasoy, 2005: 244-247).

Diğer tasavvufi sembollerde olduğu gibi keşküle de ilk olarak minyatürlerde rastlarız. 1598-99 tarihli Mahmud Efendi'nin *Sevâkıb-ı Menâkıb* adlı eserinde, Bahâeddin Veled'in ölülerini diriltme kerameti anlatılırken yere oturmuş yarı çıplak vaziyetteki bir dervişin belinden aşağı doğru sarkan keşkülü vardır (Atasoy, 2005: 15; Haral, 2014: 184-186).

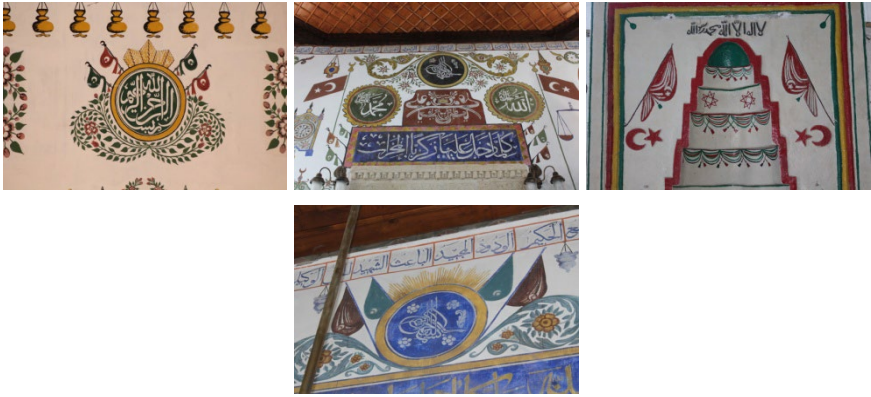
Doğu Karadeniz Bölgesi'nde incelenen tasavvufi örnekler içerisinde keşkül, sadece Artvin/Arhavi Dikyamaç Köyü Camii (1908)'nde karşımıza çıkar (Fotoğraf: 10). Burada Bağdadi kubbenin içindeki bitkisel motifli bir kompozisyonda yer alan keşkül, Zülfikar ve teberle aynı sahne içindedir. Karşılıklı iki figür olarak

yerleştirilmiştir. Mavi renkli bir zincirle bitkisel süslemelere asılan keşköller, mavi ve siyah konturlar içerisinde beyaz renklidir. İçerisinde yiyecek olduğu düşünülen açık kırmızı renkte bazı nesnelere sahiptir.

Keşköllün mimarideki kullanımı camilerle sınırlı değildir. Nitekim 1875 tarihli Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii'nin şadırvanında bir tebere asılı olarak resmedilmesi ile ilginç bir örnektir (Arık, 1976: 68). Batı Anadolu Bölgesi'nin kırsal camilerinde de tasvir edilen keşköll, Denizli/Baklan Boğaziçi Eski Camii (1876)'nin harim doğu duvarında karşımıza çıkar. Bir zincirle duvara asılı olarak resmedilmiştir. Kırmızı renkli olup içinde “Ya Hü” yazılıdır. Denizli/Pamukkale Belenardıç Camii (1885-86) (Çakmak, 1994: 26; Değirmenci, 2019: 393)'ndeki keşköll ise siyah renklidir. Yine içinde “Ya Hü” yazısı vardır. Uşak/Banaz Yeşilyurt Köyü Camii (19. yüzyıl sonları) (Algaç, 2020: 23)'nin bağdadi kubbesinde mavi renkli olup bir mütekaya asılıdır. Çorum/Mecitözü Alören Köyü Camii (19. yüzyıl sonları) (Çerkez, 2019: 525)'nin doğu duvarına teber ve sancaklarla birlikte işlenen keşköll, bir zincirle duvara asılı olarak işlenmiştir. Manisa/Demirci Küpeler Köyü Camii (19. yüzyıl sonları)'nde teber asılı vaziyetteyken (Gürbıyık, 2020: 152), Tokat/Zile Şeyh Eylül Türbesi (19. yüzyıl) (Çal, 1993: 299-300)'nde iki teberin ortasında içerisinde meyvelerle tasvir edilmiştir. Amasya/Merzifon Rumî Hoca Türbesi (1908) (Kaplan, 2019: 115-116)'nin kuzey duvarında teber asılı olarak işlenmiştir. Amasya/Merzifon Piri Baba Türbesi (1906) (Maden, 2011: 256; Kaplan, 2019: 112) batı duvarında ise karşılıklı iki teberin arasındadır. İçinde Piri Baba'yı ziyaret ile ilgili bir yazı bulunur. Amasya/Gümüşhacıköy Hacı Nazır Türbesi (20. yüzyıl başları) (Kaplan, 2019: 119)'nin güney duvarında da bir sancakın boynunda resmedilmiştir.

Sancak: Türkçe'de “sançmak” fiilinden türeyen sancak sözcüğü, toprağa dikilen veyahut bir anıtın veya bir geminin üzerinde dalgalanan bayrağı ifade eder (Şahin, 2009: 97). Bektaşilerin eşyalarından olan sancak aynı zamanda Pîr emaneti olarak bilinir (Atasoy, 2005: 55). Ayrıca Halvetiyye tarikatının Şabanî kolunda, Rufâî ve Sa'diyye tarikatında da kutsal kabul edilmiştir (Atasoy, 2005: 87, 145-146). Kâzerüniyye tarikatına mensup dervişlerin de sancaklarını ellerinden eksik etmedikleri ifade edilir (Algar, 2002: 147). Nitekim III. Murad'ın oğlu Şehzade III. Mehmed'in sünnet düğününün tasvir edildiği 1582 tarihli surnâme minyatürlerinde, Kâzerüni dervişlerini ellerindeki sancaklarla görmek mümkündür (Atasoy, 2005: 25; Bayram, 2017: 153).

İncelenen camiler içerisinde Trabzon/Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1935) (Fotoğraf: 15), Trabzon/Araklı Tunalı Mahallesi Camii (1947) (Fotoğraf: 16), Trabzon/Arsin Gölgecik Mahallesi Camii (1951) (Fotoğraf: 17), Rize/Çamlıhemşin Aşağı Çamlıca Köyü Camii (20. yüzyıl başları-ortaları) (Fotoğraf: 13), Trabzon Sürmene Gültepe Mahallesi Aşağı Kefeli Camii (20. yüzyıl ortaları) ve Trabzon/Sürmene Karacakaya Mahallesi Camii (20. yüzyıl ortaları) (Fotoğraf: 18)'nde sancak sembolizmine yer verilmiştir. Çoğunluğu kırmızı ve yeşil renklerden oluşan sancaklar, bir göndere asılı şekilde dalgalanır vaziyette resmedilmişlerdir. Üzerlerinde ay-yıldız motifleri vardır ve hilâl şekilli alemlerle son bulurlar.



Fotoğraf 15-18: Trabzon/Arsin Atayurt, Trabzon/Araklı Turnalı, Trabzon/Arsin Gölgecik ve Trabzon/Sürmene Karacakaya Mahallesi Camii'ndeki sancaklar

Benzer sancak örneklerine Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii şadırvanında (1875) (Arık, 1976: 68) ve Denizli/Baklan Boğaziçi Eski Camii (1876)'nin harim doğu duvarında rastlarız. Denizli'deki yeşil, sarı ve kırmızı renklerden oluşan sancağın gönderi hilâl şekilli bir alemle son bulur. Denizli/Pamukkale Belenardıç Camii (1885-86) (Çakmak, 1994: 26; Değirmenci, 2019: 393) ile Aydın/Kuyucak Kayran Köyü Camii (19. yüzyıl ortaları) (Cömertler Aktuğ-Pektaş, 2016: 11) duvarlarına işlenen sancak motifleri ise yeşil renklidir. Çankırı/Ilgaz Gaziler Köyü Camii (1911) (Bayhan, 2017: 101)'nin hem giriş kapısı hem de iç mekân doğu ve batı duvarlarında görülür. Tokat/Zile Şeyh Eylük Türbesi (19. yüzyıl) (Çal, 1993: 299-300)'nin batı duvarında baldaken planlı bir türbenin iki yanına işlenmiştir. Yeşil renklidirler. Amasya/Gümüşhacıköy Hacı Nazır Türbesi (20. yüzyıl başları) (Kaplan, 2019: 119)'nin güney duvarında ise gönderinden asılı bir nefirle beraberdir.

Anadolu Türk mimarisindeki sancak motifinin en güzel örnekleri Ardahan Posof Gönülaçan Köyü Camii (1910)'nin doğu ve kuzey duvarlarına işlenmiştir. Doğü duvarındaki sancaklar birbirlerine çapraz şekilde konumlandırılmıştır. Kuzey duvardaki ise tek başınadır. Püskülleri, ay-yıldız motifleri ve hilâl şekilli alemleri ile incelenen sancaklarla benzerdirler. Çorum/Mecitözü Alören Köyü Camii (19. yüzyıl sonları) (Çerkez, 2019: 525)'nin doğu duvarına işlenen sancaklar ise birbirlerine çapraz konumlandırılmışlardır.

Tespîh: Allah'ı zikretmeye yarayan bir eşya olan tespih (Bozkurt, 2011: 529); Hacı Bayram Velî'ye nispet edilen Bayramîyye tarikatının Celvetî kolu, Halvetiyye tarikatının Şabanî kolu ile Bektaşilerin sembolik eşyaları arasında sayılır (Brown, 1868: 274; Atasoy, 2005: 36, 40, 61, 87). Ayrıca Bektaşilerin Haydari adını verdikleri kolsuz gömleklerine habbe (yuvarlak tane) şeklinde tespih taktıkları ve bunun da Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in sevgisi anlamına geldiği (Pakalın, 1946: 692; Atasoy, 2005: 249); tek habbenin Allah'ı sembolize ettiği, çoklu halinin ise Hz. Muhammed (sav)

ve Hz. Fatıma'yla birlikte on iki imamı temsil ettiği ifade edilmektedir (Birge, 1991: 236; Atasoy, 2005: 249).

İncelenen tespihlerin siyah renkle 35 ya da 46 taneli olarak işlendikleri görülür. Bunların bilinenin aksine 33'lük ya da 99'lük olmamaları; tekkelerdeki 500'lük ya da 1000'lik tespihleri ifade etmesi açısından 33 ve 99 dışındaki bir rakamla işlendikleri tahmin edilmektedir. Zira bu durum, 500 ya da 1000 taneyi işlemenin getirdiği zorluk ve yer kaplama kaygısından kaynaklanmış olmalıdır. Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki camilerde Trabzon/Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1935) (Fotoğraf: 19) ile Trabzon/Araklı Yalıboyu Merkez Camii (1950) (Fotoğraf: 20)'nde karşımıza çıkan tespih motifleri Kur'an-ı Kerim'le birlikte işlenmeleri açısından ilginçtirler.



Fotoğraf 19-20: Trabzon/Arsin Atayurt ve Trabzon/Araklı Yalıboyu Merkez Camii'ndeki tespihler

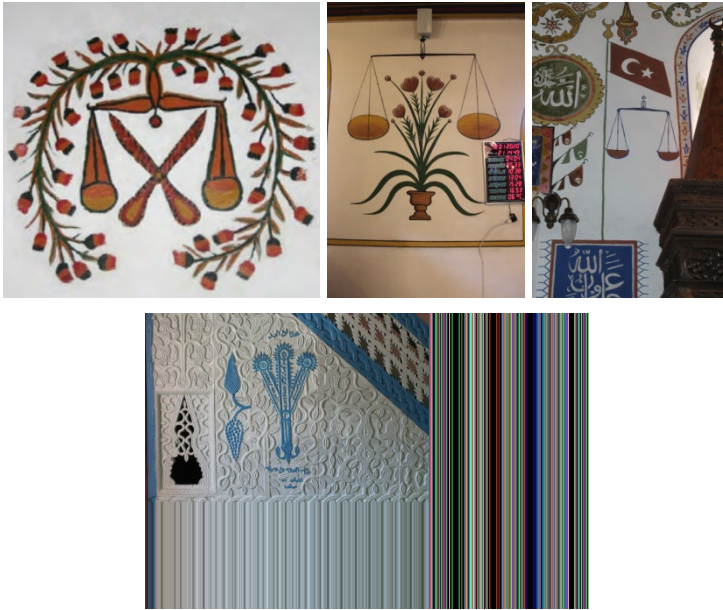
Anadolu Türk-İslâm mimarisinde tespit edilebilen erken tarihli tespih tasvirlerinin ilk örneklerini Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii şadırvanında (1875) (Arık, 1976: 68) ve Denizli/Pamukkale Belenardıç Camii (1885-86) (Çakmak, 1994: 26; Değirmenci, 2019: 393)'nde görürüz. Belenardıç Camii'nin harim doğu duvarında; teber, nefir, keşkül gibi diğer tasavvufi eşyalarla birlikte resmedilen büyükçe bir tespih vardır. İçinde ise bir Mevlevî sikkesine yer verilmiştir. Aynı kompozisyon düzeni, Aydın/Kuyucak Kayran Köyü Camii (19. yüzyıl ortaları) (Cömertler Aktuğ-Pektaş, 2016: 11)'nde de vardır. Tokat/Zile Şeyh Eylük Türbesi (19. yüzyıl) (Çal, 1993: 299-300)'ndeki bir panoda müttekaya asılıdır. Amasya/Merzifon Piri Baba Türbesi (1906) (Maden, 2011: 256; Kaplan, 2019: 112) batı duvarındaki teber, nefir ve keşkülden oluşan eşyalar arasında da 33'lük iki tespih bulunur.

Son olarak, Posof İncedere Köyü Camii (20. yüzyılın birinci çeyreği)'ndeki Zülfikarın altında karşımıza çıkar (Arslan, 2020: 245). Buradaki tespih 33 tanelidir ve yine Kur'an-ı Kerim'le birlikte ele alınmıştır. Denizli/Çameli Tahtalı Köyü Camii (1956-61)'nde ise mihrap bordürlerinin iki yanında birer tespih görülür.

Mizan Terazisi: Tartmak anlamına gelen mizan (Toprak, 2005: 211), aynı

zamanda adalet sözcüğünün de karşılığıdır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah, kullarına nasıl bir adaletle hükmedeceğini bildirirken bunu terazi ile açıklar. Allah, “Biz kıyamet günü için doğru teraziler kurarız; hiçbir kimse hiçbir haksızlığa uğratılmaz. Yapılan amel, bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa onu getirir tartıya koyarız. Hesap görenler olarak da biz kâfiyiz” (Kur'an-ı Kerim: 21/47; Toprak, 2005: 211; Yazır (Elmalılı), 2009: 325) ayetiyle hükmünü ortaya koyarken “kıyamet günü tartıları ağır basanların hoşnut olacağı bir hayat yaşayacaklarına ve tartıları hafif gelenlerin de cehennem azabına uğrayacaklarını” ifade eder (Kur'an-ı Kerim: 101/6-9; Yazır (Elmalılı), 2009: 600).

Her ne kadar mizan terazisi derviş çeyizlerinden olmasa da Kalenderî tarikatlar içerisinde özellikle Bektaşî sembolleriyile süslü olan camilerde sıkça karşımıza çıkması, terazinin ilmi ve tasavvufi boyutuyla ilgilidir. Allah'ın adaletini ve kıyamet günü bu adaletin doğuracağı sonuçları ifade etmek amacını taşıyor olmalıdır (Arık, 1976: 166, 73 nolu dipnot; Duran, 1992: 332; Harman, 2015: 359).



Fotoğraf 21-24: Bayburt Dağçatı (Özkan, 2014: 132), Trabzon/Arsin Atayurt ve Trabzon/Araklı Turnalı ve Trabzon/Arsin Gölgelek Mahallesi Camii'ndeki mizan terazileri

İncelenen örnekler içerisinde mizan terazisinin Bayburt Dağçatı Köyü Camii (19. yüzyıl) (Fotoğraf: 21) (Özkan, 2014: 120), Trabzon/Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1935) (Fotoğraf: 22), Trabzon/Araklı Turnalı Mahallesi Camii (1947) (Fotoğraf: 23), Gümüşhane Tandırlık Köyü Camii (1948) ve Trabzon/Arsin Gölgelek Mahallesi Camii (1951) (Fotoğraf: 24)'ne işlendiği görülür.

Mizan terazisi tasviri, Anadolu Türk mimarisinde yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Daha çok cennet-cehennem tasvirleriyle birlikte ve Livâü'l-Hamd (Peygamber sancağı) sembolizmiyle aynı sahnelerde işlenmiştir. Terazi kefelерinin içi bazen boş, bazen de ağır kefeye konulan hilâl veyahut siyah bir nokta ile resmedilmiştir. Kefelerin arasına ise makas işlendiği görülür. Bunun anlamı, kötü söz ve davranışların kesilmesi halinde tartının ağır geleceği şeklindedir (Duran, 1992: 332). Afyonkarahisar/Dazkırı İdris Köyü Camii (1902) (Şener, 2011: 42), Denizli/Baklan Boğaziçi Eski Camii (1876), Denizli/Çivril Bulgurlar Köyü Camii (18-19. yüzyıl) (Pektaş-Genel Altındirek, 2011: 331), Aydın/Kuyucak Kayran Köyü Camii (19. yüzyıl ortaları) (Cömertler Aktuğ-Pektaş, 2016: 11), Muğla/Fethiye Seki Yaylası Tekke Camii (Harman, 2015: 359), Denizli/Akköy Yukarı Camii (19. yüzyıl sonları-20. yüzyıl başları) (İnce, 2001: 66), Denizli/Çal Belevi Camii (20. yüzyıl ortaları) (Değirmenci, 2020: 128) ve Muğla/Bodrum Çömlekçi Köyü Camii (20. yüzyıl ortaları) (Gürbıyık, 2007: 137-138; Değirmenci, 2020: 128)'nde sembolize edilen mizan terazileri Livâü'l-Hamd (Peygamber sancağı) ile birlikte işlenen örneklerdir. Kocaeli/Derince Tahtalı Köyü Beş Divanlı Rıza Bey Konağı (1892-93) (Çelik-Kuyulu Ersoy, 2015: 1655)'nda ise bir Osmanlı armasının altına işlenmiştir.

Mizan terazileri bazen de bağımsız bir sahne içinde tasvir edilmiştir. 1858 tarihli Zileli Emin'in eseri olan Tokat/Zile Şeyh Nusrettin Türbesi'nin batı duvarındaki (Kaplan, 2019: 154) semboller ile Manisa/Demirci Ahatlar Camii (1885) (Eryılmaz-Özgür Yıldız, 2020: 78)'nin doğu duvarındaki mizan terazisi böyledir. Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii (20. yüzyıl ikinci çeyreği) (Apa, 2008: 25; Karpuz, 2009: 1806; Arslan, 2020: 245) hariminin batı duvarındaki mizan terazisi, ortasındaki Zülfikar ile resmedilmiştir. Burada makas yerine Zülfikar tercih edilmiştir. Konya/Hüyük Çavuş Köyü Camii (19-20. yüzyıl)'nin doğu duvarındaki terazi de bağımsız bir sahnede yer alır (Karpuz, 2009: 208). Yozgat/Şefaati Paşaköy Bucağı Tokmak Hasan Paşa Camii (20. yüzyıl) (Acun, 2005: 617), Sakarya/Akyazı Çengeller Köyü Camii (1948-49) (Çoruhlu-Alkan, 2007: 884) ve Sakarya/Geyve Bağcaz Köyü Camii (1966) (Çoruhlu-Alkan, 2007: 882)'ne işlenen mizan terazileri, bağımsız olarak tek başlarına işlenen diğer örneklerdir.

Mizan terazisinin Anadolu dışı coğrafyadaki cami duvarlarına da işlendiği görülür. Gürcistan'ın Kobuleti Bölgesi'ndeki Khala Camii (1870-71) ile Shuakhevi Bölgesi'ndeki Dghvani Camii (1907-08)'ne işlenen teraziler dikkat çekicidir.

Livâü'l-Hamd: Hz. Muhammed (sav)'in sancağı olarak bilinen ve kıyamet gününde inananların altında toplanacağına inanılan Livâü'l-Hamd (Peygamber sancağı), “övmek” anlamındaki “hamd” ile “sancak” anlamındaki “livâ” sözcüğünün birleşiminden oluşur (Yavuz, 2003: 200; Harman, 2015: 356-357, 8 nolu dipnot; Arslan, 2020: 266). Üç koldan oluşan sancağın kollarında sırasıyla “Bismillahi'r-Rahmani'r-Rahim (Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla)”, “Elhamdulillahi Rabbi'l-âlemin (Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun)” ve “La ilâhe illallah Muhammede'r-

Resulallah (Allah'tan başka ilâh yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir) yazmaktadır (Arslan, 2020: 266-267).

Tarikat mensuplarının çeyizleri arasında olmasa da özellikle Bektaşî sembollerinin yoğun olduğu camilere işlenmesi, bunun Bektaşîlik başta olmak üzere diğer Kalenderî tarikatlarda da tasavvufî bir değer taşıdığını ortaya koyar.

Sancağın erken tarihli tasvirlerine Yazıcıoğlu Mehmed'in 15. yüzyılda kaleme aldığı *Muhammediye*'nin 1882-83 tarihlerinde Hüdai Efendi tarafından yapılan "Son Yargı/Mahşer" adlı cennet-cehennem betimlemelerindeki çizimlerinde rastlarız (Harman, 2014: 96-97). Doğu Karadeniz Bölgesi'nde incelenen eserler içerisinde Trabzon/Araklı Erenler Mahallesi (Keçikaya Köyü) Camii (1830)'nin minberinde (Fotoğraf: 25), Trabzon/Arsin Gölgelik Mahallesi Camii (1951) (Fotoğraf: 24), Rize/Ardeşen Doğanay Köyü Camii (1957) (Fotoğraf: 26) ile Rize/Ardeşen Seslikaya Köyü Camii (20. yüzyıl başları-ortaları)'nin duvar süslemelerinde (Fotoğraf: 27) ve Rize/Çamlıhemşin Aşağı Çamlıca Köyü Camii (20. yüzyıl başları-ortaları)'nin mihrap üstünde (Fotoğraf: 28) Livâü'l-Hamd (Peygamber sancağı) sembolüne yer verilmiştir.



Fotoğraf 25-28: Trabzon/Araklı Erenler, Rize/Ardeşen Doğanay, Rize/Ardeşen Seslikaya (B. M. Gökler'den) ve Rize/Çamlıhemşin Aşağı Çamlıca Köyü Camii'ndeki Livâü'l-Hamd'ler

Anadolu'daki Livâü'l-Hamd (Peygamber sancağı) tasvirlerine daha çok cennet-cehennem sahnelerindeki cennet sembolizminde yer verilmesi ve ayrıca mizan terazileriyle aynı sahnede yer alması, sancağın kıyamet gününde inananları altında toplayacağına olan inanç ve adaletle ilgilidir. Denizli/Baklan Boğaziçi Eski Camii (1876)'nin harim doğu duvarındaki cennet tasvirlerinde görülen Peygamber sancakları bu manadaki erken örneklerdir. Ancak üzerlerinde olması gereken dini yazılara burada yer verilmemiştir. Muğla/Fethiye Seki Yaylası Tekke Camii (Harman, 2015: 359) ile Afyonkarahisar/Dazkırı İdris Köyü Camii (1902)'ndeki sancaklar da (Şener, 2011: 42) Anadolu Türk mimarisinde özellikle mizan terazisiyle birlikte tasvir edilen diğer örneklerdir.

Afyonkarahisar Başmakçı Hilal (Cuma) Camii (19. yüzyıl-kalem işleri) (Algaç, 2018: 276)'nin doğu duvarındaki Livâü'l-Hamd (Peygamber sancağı) ise diğer tasavvufî nesnelere bağımsız işlenen sancak olarak karşımıza çıkar. 1858 tarihli Zileli Emin'in işlediği Tokat/Zile Şeyh Nusretin Türbesi'nin batı duvarındaki sancaklar (Kaplan, 2019: 154), Isparta'nın Gelendost İlçesi'nde bulunan Abdulgaffar Camii (1877) mihrabının doğusundaki kompozisyonda yer alan sancak (Arslan, 2020: 241), Konya/Ilgın Belekler Köyü Camii (19. yüzyıl) (Aykaç, 2019: 205)'nin mihrap duvarı ile Denizli/Acıpayam Yukarı Gölcük Köyü Camii (18. yüzyıl sonu-19. yüzyıl başları) mihrap duvarındaki sancaklar, 20. yüzyıl başlarına ait Tokat/Zile Musa Fakih Türbesi (Şeyh Edhem Çelebi Beyazıt-ı Bestami Türbesi/Tekkesi)'nin doğu duvarındaki sancak (Cantay, 1980: 498; Kaplan, 2019: 142-143) ile Yozgat/Şefaatli Paşaköy Bucağı Tokmak Hasan Paşa Camii (20. yüzyıl) (Acun, 2005: 617), Denizli/Çameli Sarıkavak Köyü Camii (20. yüzyıl), Denizli/Çivril Bayat Köyü Camii (20. yüzyıl ortaları) (Değirmenci, 2020: 120), Denizli/Çivril Menteş Köyü Camii (20. yüzyıl ortaları) (Çakmak, 2017: 172), Sakarya/Akyazı Çengeller Köyü Camii (1948-49) (Çoruhlu-Alkan, 2007: 884) ve Denizli/Çameli Tahtalı Köyü Camii (1956-61)'ndeki sancaklar da bağımsız tasvir edilen diğer örneklerdir.

Ashâb-ı Kehf Gemisi: Kur'an-ı Kerim'deki Kehf Sûresi'nde bildirildiği şekliyle bir mağarada yıllar süren bir uykudan sonra yeniden uyandırılan arkadaş grubunun hikâyesi sadece İslâmiyet'te değil diğer dinlerde de kutsal kabul edilen bir misal halini almış ve "Yedi Uyurlar" adı ile kutsallaştırılmıştır (Ersöz, 1991: 465). Halk arasında Nuh'un Gemisi olarak da bilinen bu sahnenin bir diğer benzerini Âmentü Gemisi olarak da adlandırılan sahneler oluşturur (Neumeier-Schick, 2013: 222; Değirmenci, 2019: 384). Burada farklı olarak geminin İslâm esaslarını ifade eden Âmentü duası ile oluşturulduğu, gemi kürekleri arasında ise Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin yazılı olduğu görülür.

Ashâb-ı Kehf tasvirlerinde, geminin gövdeleri Yedi Uyurlar'ın isimleri ve köpekleri Kıtımîr'in adlarıyla oluşturulmuştur. Geminin yelkenlerinde "يا مالك الملك (ya mâlikü'l-mülk) (mülk Allah'ındır)" ile Fetih Sûresi'nin 1. âyeti olan "انا فتحنا لك فتحان" (innâ fetahnâ leke fetahnâ mübinâ) (Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih ihsân ettik) (Kur'an-ı Kerim: 48/1; Yazır (Elmalılı), 2009: 510)" yazıları vardır. Yelkenlerin direğinde ise "ما شاء الله (Mâşallah) (Allah dileyince her şey olur)" yazılı bir sancağa yer verilmiştir. Ayrıca bu gemilerde bir de kubbeyle örtülü birer köşk kısmı bulunur.

Bu tasvirlerin tarikatlar arasındaki yaygınlığı pek bilinmez. Malik Aksel, bunun daha çok Ehl-i Sünnet anlayışına dayandığını ve Hurûfiliğin etkilerini taşıdığını söyler (2015: 57). Ancak Ashâb-ı Kehf gemi tasvirlerinin sınırlı sayıda da olsa özellikle Bektaşî sembollerinin yoğun olduğu camilere işlenmiş olması, konunun tasavvufî çevrelerde de karşılık gördüğü anlamı taşır. Ashâb-ı Kehf, Doğu Karadeniz Bölgesi'nde incelenen camilerden sadece Trabzon/Sürmene Gültepe Mahallesi 2. Abdülhamit Camii (20. yüzyıl ortaları)'nin batı duvarında karşımıza çıkar (Fotoğraf:

29). Harim batı duvarındaki giriş kapısı ile pencere arasına yerleştirilen kompozisyon, beyaz renkli zemin üzerine mavi renkle işlenmiştir. Geminin teknesi (gövdesi) Yedi Uyurlar'ın isimleri olan “يملحًا (Yemlîhâ), مثلينا (Meslînâ), مکتلينا (Mekselînâ), مرنوش (Mernûş), دبرنوش (Debernûş), شازنوش (Şâzenûş) ve كفشطيطوش (Kefeştatayûş) ile köpekleri olan قتمير (Kıtmîr)'in adları ile oluşturulmuştur. Taban kısmına denk gelen harfler dışa doğru uzatılarak kürek formu verilmeye çalışılmıştır. Gemi, üç yelkenlidir. Ortadaki yelkende “يا مالک الملک (ya mâlikü'l-mülk) (mülk Allah'ındır)”, öndekinde ise Fetih Sûresi'nin 1. âyeti olan “انا فتحنا لك فتحان مبينا” (innâ fetahnâ leke fethan mübînâ) (Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih ihsân ettik) (Kur'an-ı Kerîm: 48/1; Yazır (Elmalılı), 2009: 510)” yazılıdır. Arkadaki yelken boş bırakılmıştır, ancak ortadaki yelkenin direğiyle birlikte Türk bayraklı birer sancakla süslenmiştir. Bu sancakların hilâl şeklinde alemleri vardır. Öndeki yelkenin direğinde ise “ما شاء الله (Mâşallah) (Allah dileyince her şey olur)” yazılı bir sancak bulunur. Geminin köşk kısmı, kubbeyle örtülü baldaken düzenlemeye sahiptir. İki yanında, hilâl alemlı birer aydınlık fenerine yer verilmiştir.



Fotoğraf 29: Trabzon/Sürmene Gültepe Mahallesi 2. Abdülhamit Camii'ndeki Ashâb-ı Khef gemisi

Benzer tasvirler Isparta'nın Gelendost İlçesi'nde bulunan Abdulgaffar Camii (1877) ile Afyonkarahisar/Dinar Bademli Camii (1900) (Paköz vd, 2020: 248)'ne de işlenmiştir. Bu sembolizmin Denizli'deki günümüze ulaşamayan Toprak Camii (1872) ile Denizli/Baklan Çataloba Camii (1953)'nin harim duvarlarında da olduğu ifade edilmektedir (Aksel, 2010: 135; Değirmenci, 2019: 383). Tarikat nesnelileriyle süslü Denizli Belenardıç Köyü Camii (1885-86)'nin kuzey duvarlarında ise bu kez sadece Yedi Uyurlar'ın isimleriyle karşımıza çıkar (Değirmenci, 2019: 384).

Trabzon/Sürmene Gültepe Mahallesi 2. Abdülhamit Camii (20. yüzyıl ortaları)'nin duvarlarına kalem işi olarak işlenen Ashâb-ı Khef gemi kompozisyonunun aynısını Mehmed Hulusi'nin 1903 tarihli bir taş baskısında veyahut Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki bir kumaş üzerinde de görmek mümkündür (Neumeier-Schick, 2013: 229; Aksel, 2015: 56).

3. Sonuç

Batılılaşma devrinin etkisiyle Osmanlı sanatına giren duvar resimleri, 19. yüzyılın başlarından itibaren tekke ve camilerin duvarlarını süslemeye başlayarak tasavvufi dünyaya ait zengin bir sembol dünyasının da sanatla etkileşim içine girmesine sebep olmuştur. 20. yüzyılın birinci çeyreğinde tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi siyasal kararlar ise tekkelerdeki ruhani dünyada yaşayan tarikat mensubu dervişleri farklı bir yola yönlendirmiş; gözlerden ırak köy camilerinde özlemini çektikleri yeni bir tasavvufi dünyaya başlamalarına önyak olmuştur. Böylelikle dervişlerin zihninde, özellikle 20. yüzyılın ortalarında yaygınlaşan sembolik bir dünya oluşmuş; tarihsel süreç içerisinde tekkelerinin duvarlarına asılı olan eşya ve çeyiz malzemelerini artık cami duvarlarına resmetmeye başlamışlardır. Bunda bani, sanatçı ve cemaat tercih ve isteklerinin de etkili olduğu söylenebilir. Tasavvufi sembollerin cami duvarlarına nakşedildiği önemli bölgelerin başında hiç şüphesiz Doğu Karadeniz Bölgesi gelir.

Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki camilere işlenen tasavvufi sembollerin başında Zülfikarlar vardır. İncelenen 17 caminin 14'ünde Zülfikar motifine yer verilmiştir. Bunu 6 örnekle Bektaşî Tacı ve sancak motifleri takip eder. Livâü'l-Hamd (Peygamber sancağı) 5, mizan terazisi 5 ve tespih 2 camide karşımıza çıkar. Nefir, teber, keşkül ve Ashâb-ı Kehf gemisi sembolleri ise 1'er camide uygulanmıştır. Doğu Karadeniz Bölgesi camilerine işlenen tasavvufi sembollerin Anadolu'daki diğer örneklerde olduğu gibi 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren görülmeye başladığını söylemek mümkündür. 20. yüzyılın ortaları ise tasavvufi sembollerin en çok işlendiği dönemdir.

Camilerdeki güney duvarların kutsiyet taşıyan mihrap ve minber gibi mimari elemanlar barındırması, tasavvufi sembollerin konumlandırılmasında öncelikli tercih sebebi olmuştur. Bu sebeple incelenen tasavvufi örneklerin büyük çoğunluğunun kible duvarı olan harim güney duvarlarına işlendiği görülür. İkinci önemli konum batı duvar olarak karşımıza çıkar. Bunu doğu ve kuzey duvar üzerindeki süslemeler takip eder. Harim mekânlarının merkezi alanlarını kapsayan bağdadi kubbelerin içleri de bir diğer süsleme alanı olarak görülür. Bir örnekte ise süsleme alanı olarak minber kullanılmıştır.

Kaynaklar

- Acun, Hakkı. (2005). *Bozok Sancağı (Yozgat İli)'nda Türk Mimarisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akarpınar, R. Bahar. (2004). "Sûfi Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme". *Türkbilg* 7, 3-19.
- Akçıl Harmanakaya, N. Çiçek. (2019). "Kayseri Büyük Bürüngüz Köyü'nde Bulunan Daniş Ali Bey Camii'nin Zülfikarlı Minberi". *Akademik Hassasiyetler Dergisi* 6, Sanat Tarihi Özel Sayısı, 1-22.
- Akok, Mahmut. (1969). "Konya'da Alâiddin Köşkü Selçuk Saray ve Köşkleri". *Türk Etnografya Dergisi*, XI/1968, Ankara, 47-73.

- Aksel, Malik. (2010). *Anadolu Halk Resimleri*. Yayına Hazırlayan: Beşir Ayvazoğlu. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aksel, Malik. (2015). *Türklerde Dinî Resimler*. Yayına Hazırlayan: Beşir Ayvazoğlu. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aksu, Hüseyin. (1981). “Sultan III. Murad Şehinşahnamesi”. *Sanat Tarihi Yıllığı IX-X*, 1-22.
- Algaç, Şeyda. (2018). “Afyonkarahisar Başmakçı Hilal (Cuma) Camii ve Kalemîşi Bezemeleri”. *VIII. Uluslararası Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Afyonkarahisar Belediyesi, 272-281.
- . (2020). “Uşak-Banaz-Yeşilyurt (Holuz) Köyü Camii ve Kalemîşi Bezemeleri”. *Art Sanat* 13, 1-26.
- Algar, Hamid. (2002). “Kâzerûniyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 146-148.
- Altier, Semiha. (2008). “Bektaşî İkonografisi Üzerine Bir Deneme: Hacı Bektaş Veli Müzesi’ndeki Figürlü Keşkül-ü Fukaralar”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17, 101-116.
- Altın, Alper. (2015). *Hükümranlık Mührü Kayseri Minberleri*. Kayseri: Tezmer Yayınları.
- . (2019). “Türk-İslam Sanatı Geometrik Süslemesinde Ali İsminin Üç Kollu Çarka Uyarlanması”. *Akademik Hassasiyetler Dergisi* 6, Sanat Tarihi Özel Sayısı, Ankara, 23-54.
- Apa, Gülay. (2008). *Konya-Ereğli Türk Devri Mimarisi*. Konya: Ereğli Belediyesi Yayınları.
- Arık, M. Oluş. (1968). “Kubadâbâd Sarayı”. *Önasya IV/38*, Ankara, 6-7.
- Arık, Rüçhan. (1976). *Batılulaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Arıkan, Zeki. (2013). “Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 551-552.
- Arslan, Muhammet. (2017). *Anadolu’da Selçuklu Çağı Cami ve Mescit Mimarisi (plan-Mimari-Süsleme)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- . (2020). “Anadolu Türk Mimarisinde Zülfikar Tasvirleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95, 235-275.
- . (2021). “Anadolu Selçuklu ve Anadolu Beylikleri”. *Türk-İslam Sanatları Tarihi*. Editör: Yusuf Çetin. İstanbul: Lisans Yayıncılık.

- Aslanapa, Oktay. (1999). *Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Atasoy, Nurhan. (1973). “III. Murad Şehinşahnamesi, Sünnet Düğünü Bölümü ve Philadelphia Free Library’deki İki Minyatürlü Sayfa”. *Sanat Tarihi Yıllığı* 5, 359-387.
- . (2005). *Derviş Çeyizi. Türkiye’de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Aykaç, Razan. (2019). “İlgın Belekler Mahallesi (Köyü) Camisi”. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 11, 203-226.
- Aytekin, Osman. (1999). *Ortaçağdan Osmanlı Dönemi Sonuna Kadar Artvin’deki Mimari Eserler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Azamat, Nihat. (2001). “Kalenderiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 24, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 253-256.
- . (2002). “Kaygusuz Abdal”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 74-76.
- Bayhan, Ahmet Ali. (2017). “İlgaz’dan Üç Köy Camisinin Düşündürdükleri”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5/2, 94-116.
- Bayram, Fatih. (2017). “Şiraz’dan Bursa’ya Uzanan Bir Tarikatın Hikayesi: Şevkî Çelebi’nin Firdevsü’l-Mürşidiyye Çevirisi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30, 131-153.
- Beksaç, Engin. (2002). “Kusayru Amre”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 461-462.
- Berklî, Yunus. (2014). “Kosova Halveti Osman Baba Tekkesinde Bulunan Figür ve Sembollerin Türk Sanatı ve Kültürü İçerisindeki Anlam ve Önemi”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (1), 61-88.
- Birge, J. Kingsley (1991). *Bektaşilik Tarihi*. Çeviren: Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- Björkman, W. (1979). “Tâc”. *MEB İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 613-615.
- Bozkurt, Nebi. (2011). “Tesbih”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 529-532.
- Brown, John P. (1868). *The Dervishes or, Oriental Spiritualism*. London: Trubner and Co.
- Cantay, Gönül. (1980). “Zile’li Emin Usta’nın Bilinmeyen İki Eseri”. *Bedrettin Cömert’e Armağan (Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi Beşeri Bilimler Dergisi Özel Sayı)*, 497-507.

- Cebecioğlu, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi.
- Ceyhan, Semih. (2010). “Taç (Tasavvuf)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 363-365.
- Cezar, Mustafa. (1977). *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cömertler Aktuğ, Erbil-Pektaş, Kadir. (2016). “Geç Dönem Kalem İşi Süslemeli Bir Eser: Aydın Kuyucak Kayran Köyü Camii”. *Medeniyet Sanat, İMÜ Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Dergisi* 2/2, 9-25.
- Çakmak, Şakir. (1994). “Belenardıç (Torapan) Köyü Camii (Güney/Denizli)”. *Sanat Tarihi Dergisi* 7, 19-26.
- . (2017). “Denizli-Çivril Menteş Köyü Camisi”. *Uluslararası XVIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Aydın: Efeler Belediyesi Kültür Yayınları, 169-178.
- Çal, Halit. (1993). “Tokat Zile Yeşilce Köyü Şeyh Eylük Türbesi”. *Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi.
- Çayan, Servet. (2012). “Geleneksel Antep Evlerinde Kalem İşi Bezeme ve Duvar Resimleri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Çelik, Esra-Kuyulu Ersoy, İnci. (2015). “Kocaeli Yapılarında Bulunan Resimli Bezemelerden Örnekler”. *Uluslararası Gazi Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1651-1665.
- Çerkez, Murat. (2019). “Mecitözü’nde Mütevazı Bir Külliye: Alören Köyü Külliyesi”. *History Studies* 11/2, 495-533.
- Çevrimli, Nilgün. (2009). “Nevşehir Hacı Bektaş Müzesindeki Madeni Tekke Eşyalarından Bir Grup Teber”. *Vakıflar Dergisi* XXXII, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 37-64.
- Çoruhlu, Tülin-Alkan, Murat. (2017). “Sakarya İli Geleneksel Türk Mimarisinde Duvar Resimleri ve Boyalı Nakışlar”. *XX. Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 877-912.
- Çoruhlu, Yaşar. (2007). *Erken Devir Türk Sanatı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- De Jong, Frederick. (2014). “Bektaşilik’te İkonografi”. *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*. Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 265-296.

- Değirmenci, Tülün. (2019). “Popular Imagery in the Late Ottoman Periphery: The Wall Paintings in Village Mosques of Denizli Province”. *The Medieval History Journal* 22/2, 367-401.
- . (2020). “Geleneğin Yeni İcadı: Bulanıklaşan Sınırlarda Bir Köy Camisinin Tasvirleri”. *Millî Folklor* 126, 118-135.
- Demirsar Arlı, Belgin. (2000). *Oryantalizmden Çağdaş Türk Resmine*. İstanbul: Toprakbank/Creative Publishing.
- Denktaş, Mustafa. (1998). “Kayseri-Büyük Bürüngüz Köyü’ndeki Türk Anıtları”. *Vakıflar Dergisi* XXVII, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 161-190.
- Duran, Remzi. (1992). “Seki-Tekke Camii ve Tekke Sanatı ile İlgisi Üzerine”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII, 323-349.
- Ersöz, İsmet. (1991). “Ashâb-ı Kehf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 465-467.
- Gümüş, Nebi-Kançal-Ferrari, Nicole. (2019). *Ahuska Bölgesindeki Türk İslâm Mimari Yadigârları*. İstanbul: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları.
- Gündüzöz, Güldane. (2016). “Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Güneş, Hüseyin. (2018). “Zülfikar: Efsanevi Bir Kılıcın Tarihi Serüveni”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 86, 9-20.
- Güray Gülyüz, Bahriye. (2020). “Tasavvufi Bir Çalgı Olarak Nefirin İkonografik Evrilimi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 96, 55-80.
- Gürbıyık, Cengiz. (2007). “Bodrum Yarımadası’ndaki Türk Eserleri”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- . (2020). “Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri”. *Art Sanat* 13, 143-167.
- Gürçağlar, Aykut. (2005). *Hayali İstanbul Manzaraları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Haral, Hesna. (2014). “Osmanlı Minyatüründe Mevlânâ’nın Yaşam Öyküsü: Menâkıbü’l Ârifin ve Tercüme-i Sevâkıb-ı Menâkıb Nüshaları”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Harman, Mürüvet. (2014). “Yazıcıoğlu Mehmed’in Muhammediye’sinde Yer Alan Cennet ve Cehennem Tasvirleri”. *Mukaddime* 5 (1), 89-112.
- . (2015). “Geç Devir Osmanlı Resim Sanatında Cennet İmgesi: Duvar ve Kitaplarda Yer Alan Şematize Cennet Tasvirleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39, 354-363.
- Hathaway, Jane. (1999). “Unutulan İkon: Hz. Ali’nin Kılıcı Zülfikar’ın Osmanlı Türevi”. *Cogito* 19, 146-160.
- Huart, Cl. (1977). “Keşkül”. *MEB İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 601.
- İnce, Kasım. (1995). “III. Selim – IV. Mustafa ve II. Mahmut Dönemi (1789-1839) Osmanlı Cami ve Mescidleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- . (2001). “Yukarı Camii/Akköy-Denizli”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2, 65-79.
- Kaplan, Kader. (2019). “Osmanlı Dönemi Amasya ve Tokat Yapılarında Duvar Resimleri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karabük.
- Kara, Mustafa. (2011). “Tekke”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 368-370.
- Karaaslan, Muzaffer. (2018). “Kosova’da Bulunan Geç Dönem Osmanlı Duvar Resimleri ve Boyalı Nakışlar”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- . (2020). “Kosova’daki İki Rifai Tekkesi’nden İmgeler”. *Sanat Tarihi Yıllığı* 29, 107-127.
- Karakaya, Fikret. (2006). “Nefir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 525-526.
- Karamağaralı, Beyhan. (1973). “Anadolu’da XII-XVI. Asırlardaki Tarikat ve Tekke Sanatı Hakkında”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, Ankara, 247-276.
- Karpuz, Haşim. (1993). *Rize*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (2009). *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya 42 (I-II-III)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kur’an-ı Kerim: 101/6-9.
- Kur’an-ı Kerim: 21/47.
- Kur’an-ı Kerim: 48/1.

- Kütükoğlu, Bekir. (2003). “Lokmân b. Hüseyin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 208-209.
- Maden, Fahri. (2011). “Bektaşilikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60, 65-84.
- . (2011). “Merzifon’da Bir Erenler Ocağı: Piri Baba Tekkesi, Türbesi ve Vakfı”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 2, 245-264.
- Muslu, Ramazan. (2008). “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları”. *EKEV Akademi Dergisi* 12/36, 43-66.
- Neumeier, Emily-Schick, İrvin Cemil. (2013). “Hat San’atında Sefine İstifleri ve Nuh’un Gemisi”. *Nuh Kitabı*. Editör: Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûflilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Oral, M. Zeki. (1953). “Kubad Âbâd Çinileri”. *Belleten* XVII/66, Ankara, 209-222.
- Ögel, Bahaeddin. (1988). *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi-Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öngören, Reşat. (2011). “Tasavvuf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 119-126.
- Öz, Mustafa. (2013). “Zülfikar”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 553-554.
- Özbek, Yıldırım-Arslan, Celil. (2008). *Kayseri Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri (II)*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Özcan, Abdülkadir. (1992). “Baltâcı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 34-35.
- . (2003). “Lâle Devri”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 81-84.
- Özkan, Haldun. (2014). “Bayburt Dağçatı Köyü Camii ve Çeşmesi”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 31, 119-135.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (1946). *Osmanlı Tarih, Deyim ve Terimleri Sözlüğü* I. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Paköz, Aslıhan Ece-Boşdurmaz, Nurcan-Ünal, Zeynep Gül. (2020). “Dinar-Bademli Camii: Mimari Özellikleri ve Kalem İşleri”. *Megaron* 15 (2), 240-253.
- Pektaş, Kadir-Genel Altındirek Hediye. (2011). “Çivril-Bulgurlar Köyü Camii Üzerine”. *Eumeneia Şeyhlü-Işıklı*. Editör: Bilal Söğüt. İstanbul: Ege Yayınları.

- Renda, Günsel. (2002). “Osmanlı Yenileşme Döneminde Kültür ve Sanat”. *Türkler* XV, 265-283.
- Sağıroğlu Arslan, Aslı-Kırık, Mert. (2017). “Yozgat Tekkeyenicesi Köyü Eski Camii ve Kalem İşi Bezemeleri”. *Sanat Tarihi Yazıları-Prof. Dr. Kerim Türkmen Armağanı*. Editörler: Dr. Sultan Murat Topçu-Dr. Remzi Aydın. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Seçkin, Selçuk. (2016). “Decorative Features In The Ottoman Structure In Georgia Adjara”. *Methodological Approaches To Social Sciences*. London: AGP Research, 45-57.
- . (2018a). “Gürcistan / Acara Keda Bölgesi’ndeki Osmanlı Dönemi Camileri”. *Turkish Studies Social Sciences* 13/18, 1133-1169.
- . (2018b). “Farklı Plan Özellikleriyle Gürcistan/Acara Hulo Bölgesi’ndeki Ghorcomi Camii”. *Mediterranean Journal of Humanities* VIII/2, 463-478.
- Şahin, İlhan. (2009). “Sancak”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 36, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 97-99.
- Şener, Dilek. (2011). “XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu Duvar Resimleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Şişman, Mustafa (2013). *Hacı Bektaş Veli*. Ankara: Sepya Yayınları.
- Tanman, M. Baha. (1990). “İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri-Tipoloji Denemeleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Taşkan, Demet. (2016). “Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Toprak, Süleyman. (2010). “Mîzan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 30, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 211-212.
- Topuzoğlu, T. R. (1986). “Zülfekâr”. *MEB İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Eğitim Basımevi, s. 649-650.
- Uğurlu, Kamil. (2002). “Kubâdâbâd Sarayı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 299-300.
- Uludağ, Hümeýra. (2005). “Osmanlı Hat Sanatında Tekke Yazıları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Uzun, Tolga. (2019). “Sivas Yıldızeli Şeyh Halil Türbesi Duvar Resimleri”. *History Studies* 11/5, 1839-1853.

- Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî. (2005). *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*. İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- Yavuz, Mehmet. (2009a). “Oslu Müderris Hacı Hasan Efendi ve Onun Manevi Etki Alanında Oluşan Mimari Yapılaşma”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/7, 263-305.
- . (2009b). “Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6, 306-322.
- Yavuz, Salih Sabri. (2003). “Livâü'l-Hamd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 200.
- Yazar, Turgay-Çelemoğlu, Şuayip. (2020). “Sivas-Ulaş Acıyurt Camisi ve Bezemeleri”. *Sanat Tarihi Dergisi* 29/2, 635-677.
- Yazır (Elmalılı), Muhammed Hamdi. (2009). *En Kolay Okunan Hat İle Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*. İstanbul: Duha Bilişim Yayıncılık.
- Yetkin, Şerare. (1981). “Hacı Bektaş Tekkesi Müzesinde Bulunan Figürlü Teber”. *Sanat Tarihi Yıllığı* XI, 177-188.
- . (1988). “Abbâsiler (Sanat)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 49-56.
- Yıldırım, Savaş. (2018). “Amasya Gümüşhacıköy Türbelerindeki Kalem İşi Süslemeler”. *Art Sanat* 10, 293-327.

YESEVİLİKTEKİ CEHRİ ZİKRİN KOŞUL VE KURALLARI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ARAŞTIRMA*

Comparative Study on the Terms and Conditions of the Yassawi Tariqat “Zikr Jehri”

Omir TUYAKBAYEV**

Talgat ZHOLDASSULY***

Öz

İslamiyetin ilk yayılış yıllarında pek çok halkın dini ve manevi, tarihi ve kültürel tartışmasına neden olan çeşitli yörelerde yaşayan yerel halkların gelenekleri, dünya görüşleri ve manevi değerleri açısından bir münakaşaya hedef olmuştur. İslam dinini benimseyen milletler Müslüman cemaatine kendine has dini ve estetik prensipler, görüşler, kültür, gelenek ve hukuk sistemiyle birlikte katıldığı aşikârdır. O yüzden İslam dini çeşitli halklarda türlü şartlarla benimsenmiş ve kendine özgü bir renge bürünmüştür.

Çalışmada pek çok araştırmacılarca ‘Halk İslamı’ şeklini oluşturduğuna inanılan Orta Asya’daki Tasavvuf tarikatları (Yesevilik ve Nakşibendiyye) temsilcilerinin kendi öğreti ve uygulamalarını İslam şeriatına nasıl oturtabildiği, onların hangi öğretilerinin Ortodoks İslam’da bir eleştiriyeye uğradığı, o eleştirilere mutasavvif şeyhlerinin nasıl bir tepkide bulunduğu dair sorulara cevap aranmış ve buna ait veriler gözden geçirilmiştir. Yesevilik ve Hacegan / Nakşibendiyye tarikatı temsilcilerinin tartıştığı konular tartışılmış ve dini akidelerinin meşrulaşma usulleri ve çözüm yolları araştırılmıştır.

Yesevi tarikatında Cehr-i Zikre ait eleştiriler ve yorumlar yapılmıştır. Eleştiriler genellikle iki konuyu kapsar. İlki, erkek topluluğunda kadınlar tarafından yapılan bir cehr-i zikir, diğeri ise kamu cehr-i zikirlerinde kullanılan teori ve duaların eleştirisidir. Her iki taraf da kendi görüşlerini Kur’an ayetleri ve Peygamberin hadisleriyle kanıtlamışlardır. Çalışmada ayrıca Yesevi tarikatı ile ilgili cehr-i zikirlerin türleri ve özellikleri de tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Tasavvuf, Yesevi Ekolü, Zikir, Meşrulaştırma, Dini Tartışma, Tartışma, Çağatayca.

Abstract

Islam has become a religious and spiritual, historical and cultural heritage of many nations and has more and more evolved in the traditions and worldview of the peoples of different regions. It is clear that the Türkic people who converted to Islam were included in the Muslim community with their religious and aesthetic principles, knowledge, culture, traditions and legal system. Similarly, Sufism was adopted in every region and received a peculiar flavor.

This article discusses how the doctrines and practices of reputable sheikhs of the Tariqa Yassaviya are based on Islamic sharia, which shaped the image of “Islamic Islam” in Central Asia, how their doctrines are criticized in orthodox Islam, and how they responded to criticism and answered questions from society. The issues and polemical problems of the Yasav school are examined through the pages of the sources of the Middle Ages.

* Geliş Tarihi: 17.04.2020, Kabul Tarihi: 16.11.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.015

** El Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Şarkiyat Fakültesi, otuyak_76@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3846-7426>

*** Korkut Ata Kızılılarda Üniversitesi, Tarih Bölümü, zholdassuly2018@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0976-6075>

There were criticisms and comments about the cehri zikir used in the Yassawi tariqat. Criticism essentially covered two topics. The first was a cehri zikir performed by women in the men's community, and the second was a critique of the teoni and prayers used in public cehri zikir. Both sides provided evidence supporting their views in the verses of the Qur'an and the hadith of the Prophet. The article also discusses the types and features of public buckthorn remembrances related to the Yassawi tariqat.

Keywords: Sufism, Yassavi School, Zikir, Legitimation, Religious Discussion, Controversy.

1. Giriş

İslam dininde mistik bir yol olarak bilinen tasavvufun öğreti ve uygulaması için kullanılan kuram ve yöntem, son dönemlerde yeni bir yön bulmuş durumdadır. Geçmiş dönemlerde halk efsaneleri ve gelenekleri temelinde mukayeseli yöntem açısından araştırılırken, Tasavvuf öğretisi ile Budizm, Şamanizm ve Hristiyanlık arasında bir bağlantı kurulmaya çalışılmış ve arada bulunan benzerlikler göz önünde bulundurulurken incelenmiştir. Son zamanlarda ise Tasavvufi öğreti ve uygulamaları işte o ortamlarda meydana gelen veriler esasında araştırılarak tasavvuf dünyasının iç hayatının incelenmesi ve ekolleri arasındaki tartışmalı konuların karşılaştırılması araştırılması akademik camiada daha sık görülmektedir.

Yesevilik ve Hâcegan/Nakşibendiyye temsilcileri arasında gerçekleşen zikir, sema, raks gibi manevi ve pratik meseleler H. Algar (1976), J. Fletcher (1995), D. DeWeese (1999), Kügelgen (1998) eserlerinde iyi analiz edilmiştir. Tasavvuf ekollerinin iç dünyası ile uygulamasını incelemede yeni bakış açıları ortaya koyan bu eserlere aynı zamanda Y. Paul'in (1998), A. A. Hismatullin'in (1996), B. Babajanov'un (1997) ve N. Tosun'un (2002) araştırmalarını da dâhil edebiliriz. Bu eserlerde zikir, sema gibi tasavvuf pratiğinin teolojik tartışmalarının yanı sıra onların sosyal hayattaki rolü, meşruiyet koşulları gibi bir dizi yeni konu ele alınmaya başlanmıştır.

Tasavvuf ekollerinin ritüelleri ve uygulamaları, birkaç çalışmanın kapsamı dışındadır ve hala araştırılması gereken büyük ölçekli bir konudur. Orta Asyadaki en büyük el yazmalar fonu sayılan Taşkent'teki Ebu Reyhan Biruni Doğu El Yazmalar Merkezinde tasavvufi eserlerin yeni kataloglarının yapılması¹ sırasında fondaki çok eski ve değerli birkaç yeni eserin bulunması, Yesevi tarikatının uygulamalarını şeriata dayandıran İshak Hoca at-Türkistani (XIV yy.) ve Şeyh Hudayda ibn Taş-Muhammed el-Buhari (XVIII yy.) gibi kuramcı mutasavvıfların eserleri ile *Der Masala-yı Zikr-i Arra*, *Der İstihsan-i Zikr-i Arra* gibi anonim risalelerin ilk açıklaması², bu konunun yine de etraflıca incelenmesi gerektiğini göstermektedir.

Yesevilik, Hâcegan/Nakşibendiyye tasavvuf dünyası, ekolü içinde yazılan risaleler, menakıpnameleler ve fetvalar makelede işleyeceğimiz meselelerin asıl kaynağıdır. Yeni ele geçirdiğimiz kaynaklarla Yesevilik tasavvuf yolunun kendine özgü özelliği, başlıca uygulaması olan 'zikr-i cehr' meselesi tartışılacaktır.

2. Araştırma Konusunun Yöntemleri, İlkeleri ve Analizi

Yesevilik mutasavvıflar dünyasında yazılan ve tartışmalı konuları ortaya koyan risaleler, menakıpnameler ve fetvalar ele alınmış ve şartlı olarak şu gibi gruplara ayrılarak incelenmesi doğru bulunmuştur.

Birinci gruba edebi ve ahlaki eserler dâhildir. Bu grup, müellifi Hoca Ahmet Yesevi olduğu sanılan *'Divan-ı Hikmet'*, *'Risâle-i der makâmât-ı erbain'*, *'Fakr-nâme'*, *'Risâle-i der Âdâb-ı Tarikat'*, Muhammet Danişment'in *'Miratül-kulub'* (XV yy.), Hakim Ata'nın *'Bakırgan Kitabı'*, Sait Zinda Ali'nin *'Samarat el-Meşâih'* (XVII yy.) gibi eserlerini kapsamaktadır. Adı geçen eserlerde aslında Yesevi tasavvuf ekolünün iç düzeni, mürit ve mürşit adabı, onların ilişkileri, görevleri, manevi durumları, şeyhlerin hiyerarşi sistemi söz konusudur. Oradaki veriler makalede ele alınan tartışmalı meselelerin ekol içinde nasıl çözüldüğünü tespit etmeye imkân sağlar.

İkinci gruba kuramsal eserler dâhildir. Bu grup ayrıca İshak Hoca ibn İsmail Ata'nın *'Hadikatü'l-Arifin'* (XIV yy.), Ahmet bin Mahmut Hazini'nin (1002/1593-94 y.) *'Cevahir-i el-Abrar min Amvac el-Bihar'* ve *'Menbaa el-Abhar fi Riyaz el-Abrar'* adlı eserleri, *'Riyaz az-Zakirin ve Başaratü'l-Arifin'* (XVII yy.) ve *'Risale-i Zikr-i Sultanü'l-Arifin'* adlı anonim eserler, Muhammet Şerif el-Buhari'nin (1109/1697 yılından sonra) *'Hüccet az-Zakirin li-Raddi el-Munkirin'* adlı eseri, Şeyh Hüdayda Taş-Muhammed'in (XVIII yy.) *'Şerh-i İrşad el-Muridin'*, *'Pisand-i Zikr-i Cehr'* ve *'Bustan el-Muhibbin'* isimli eserlerini kapsamaktadır. Bu gruba ait olan eserlerde Yesevi tarikatının ayin ve akideleri kuramsal ve ilahiyat açısından İslam ilmine uygun bir şekilde Kur'an ayetleriyle, Peygamberin hadisleriyle, fıkıhlarla, ulema fetvalarıyla ve şeri hükümlerle açıklanmaktadır. Çalışmada ele alınan asıl konuları yanıtlayan temel veriler işte bu grupta bulunmaktadır. Bu veriler aracılığıyla Yesevi tarikatının zikir meselesindeki meşru, savunucu ve münakaşalı adımlarını gözden geçirerek bir sonuca varılacaktır.

Üçüncü grubu şecere ve belge verileri oluşturmaktadır. Bu grup, Safiaddin Urun Kuylaki (XIII yy. sonu) ile Abdülaziz ibn Katta Hoca'nın (XVIII yy.) *Nasabname* 'leri ve İbadullah ibn Hoca Arif el-Buhari tarafından derlenen *'Cami ül-Mamulat'* (1180/1766 yılında yazıya geçmiş) ve Abdülhai el-Laknevi'nin³ derlediği *'Sabahat ül-Fikr fil-Cehr biz-Zikr'* (1869'da yazılmış) adlı fetvalar külliyyatı, Türkistan asıllı ulemaların yabancı ülkelerdeki şeyhler ve müritlerle yazıştığı mektuplarını içermektedir. Adı geçen eserlerde bulunan bilgiler tartışmalı konuların hangi gruplar arasında olduğunu ve ne zaman ortaya çıktığını tespit etmeye imkân sağlar. Fetvalar külliyyatında çeşitli dönemlerdeki zikre ait hükümler gösterilmiştir. Örneğin, *'Sabahat ül-Fikr fil-Cehr biz-Zikr'* külliyyatında Zikr-i Cehr'e dair her yüzyılda fetvalar yapıldığı, bunlardan üç tanesinin geniş bir şekilde tanıtılması söz konusudur. İlki, Hoca Ahmet Yesevi döneminde (XII. yy) yaklaşık 2000 Horezmlî mücahidin Peygamberimizin sünnetiyle icma ile zikrin şeriata aykırı olmadığını onaylayan fetvalarıdır. İkincisi, İmam Hafzeddin ile İmam el-Karderi⁴ fetvasıdır. Üçüncü olarak, Nakşibendiyye tarikatı

temsilcisi, mutasavvıf, fakih Şeyh Muhammet Parsa'nın (822/1420 yy.) fetvası gösterilir (Collection, 2008: 167). Oradaki bilgiler, betimsel olmasına rağmen Zikr-i Cehr'in hükümlerine ve dolayısıyla oradan kaynaklanan tartışmalara tarihi bir yorum yapmaya imkân sağlar.

Bu eserlerin dışında Kübrevilik, Nakşibendilik, Kadirilik, Safevîlik vs. tasavvuf tarikatları ortamında ortaya çıkan yazılı verilerden de istifade edilerek bu tarikatlar karşılaştırılacaktır. Bilgileri mukayese ederek Yesevî yolunun Zikr-i Cehr'inin ilkeleri ve usulleri özel bir şekilde incelenecektir. Ayrıca Zikr-i Cehr'in kültür doğurucu ve çevre yaratan bir ibadet bağlamındaki rolü açıklanacaktır.

Konuyu incelerken tarihi ve antropolojik karma araştırma yönteminden yararlanılmıştır. Geçmiş yüzyılın araştırmacılarınca geniş bir şekilde kullanılan bu yöntemi tarihi ve etnografi ekol yöntemleri ve ilkelerinin bir bütünü olarak kabul etmek mümkündür. Tasavvufun da VIII. yüzyılın ilk başlarında riyazetten çıkarak dini ve entelektüel aktifliği artan (IX-XVI. yy.) toplumda nüfuzlu siyasi bir güce dönüşene (XVI-XIX. yy.) kadar gelen gelişme tarihini gözden geçirmeye ve etraflıca ihtiva etmeye elverişli bir yöntem sayılmaktadır.

Çalışmada tasavvuf, çeşitli dinler ve kültürler, dünya görüşü ve gelenekler ekseninde meydana gelen öğretiler, evreni iç dünyasıyla kabul eden tanımlama sistemi, kendini tanıma ve geliştirme yolları, zahitlik, çeşitli toplum ve cemaate elverişli siyasi ve sosyal ortam gibi birkaç görüşe tarihbilim, kültürbilim ve dinbilgisi ilkeleri ile eşzamanlı ve artzamanlı tahlile başvurulacaktır.

3. Zikr-i Cehr'in Tasavvuf Literatüründeki Tanıtımı

Zikr-i Cehr'in sadece tasavvuf tarikatı ortamında değil, Türk göçebelere arasında yaygın olan ve aynı zamanda Kübreviler, Kadiriler, Nakşibendiler, Çiştîler ve Bektaşîler gibi tarikatlarda da mevcut olan bir uygulama olduğu herkesçe malumdur. Zikrettiğimiz bu tasavvufi ekollere ait müelliflerin eserlerinde zikir, insanları gaffetten, manevî iç hastalıklardan, kötülüklerden arındıran, ibadete olan isteğini artıran, Yaradan'ın yüzünü görmeye sevkeden, Allah sevgisini uyandıran ibadet olarak nitelenir. Yesevî tasavvuf tarikatında da Kur'an ayetleri ve Muhammed Peygamberin hadisleri icabı geleneksel tanımla zikir Allah'a olan ibadet olarak tanıtılır ve ibadetlerden şartsız ibadet olarak gösterilir.⁵

Divan-ı Hikmet'te (Hikmet, 2000: 124):

Zâkirleri her nefesde zikrini söyler,
Tevbe eyleyip eğri yoldan doğruya döner.
Zikrini söylese yavaş yavaş şevki artar,
Gelin yığılm zâkir kullar zikir söyleyelim.

Böyle bir tanım '*Risâle-i der Âdâb-ı Tarikat*' (Tarikat Edebine Dair Özetler) adlı ve müellifi Hoca Ahmet Yesevi (561/1166) olarak gösterilen⁶ eserde şöyle denmektedir: "Tahammül zikre ulaştırır, zikir ise (Allah'ı) övme ve methetmeye götürür, övgü ve meth aşka ulaştırır, aşk ise Dar es-Salam'a, Dar es-Salam Allah Teâla'ya ulaştırır. Hakk-ı Subhanahu Teâla'nın kutsal sözünde: 'O gün ancak neşeli yüzler olur ve onlar Rabbine bakarlar' haberini verdi" (Risale: 3808. vr. 316a-b)⁷.

Yesevi tasavvuf tarikatının büyük bir temsilcisi olan İshak Hoca at-Türkistani '*Hadikat ul-Arifin*' (XIV yüzyılın sonuna doğru yazılmış) adlı eserinde babası İsmail Ata ibn İbrahim Ata el-Kazugurti'nin (714/1314-15 veya 734/1333-34 yılları vefat etmiş) ağzıyla:

Bu yola ilk adım atan mürit şafak vaktinde zikrederek temizlenir, ondan sonra 'Hu' zikri ile iç dünyasını hiçbir karanlık ve kir bırakmadan temizler. Demircinin demiri ateşte atıp örs üzerinde dövmesi ve böylece demiri pasından arıtması gibi Perverdigar'ı zikreden takvanın da gönlü açılır ve kalbi temizlenir. Görmüyor musun, ustalar demiri oyarak ona desenli yazı yazıyorsa o yazıların silinmesi mümkün değildir, işte zikredenlerin gönlünde de aynısı olur (Hadikat, 2851: vr. 91b-92a)⁸

diyerek Zikr-i Cehr'i tasavvufa yönelen müridin manevi açıdan temizlenmesinin ilk adımı olarak tanıtır.

Zikirin kalp gözünü açtığı, şeytanı uzaklaştırdığı, insan yüzüne iman nurunu yaydığı anlayışı Kazak şair ve ozanlarının eserlerinde de devam etmektedir. Örneğin, ozan Uzakbay⁹ (1897–1973): 'Nice iyiler geçmiş ki, Allah'ın dileğinde. Zikr-i cehr etmiş ki, Gözü açılmış yüreğinde' diyerek terennüm etmişse de ozan Aralbay (1854-1914): 'Cebbar Hak hem sevinir, Zikr-i cehr edersen. Cemaatin hem sevinir, Tefekkürle söylersen. Ondan iyi amel yok, Her tarafı gözetirsen' mısrasını dile getirir. Böyle bir anlayışla Zikr-i Cehr'i XIX. yüzyılda yaşamış olan Kaşagan, Aktan, Murın gibi ozanlar ve onların takipçileri Kerderi Ebubekiruli (1854-1910), Sattigul Jangabiluli (1876-1966), Sügür Begendikulı (1894-1974) ve Balmaganbet Balkıbayulı (Sarımolda, 1887-1964) gibi şairler de kendi eserlerinde yüceltmişlerdir. Böylece Türklerin Pir-i Sultan Hoca Ahmet Yesevi'nin eserlerinde anlatılan zikir, Yesevilikle ilgili daha sonra kalemem alınan eserlerde de mevcudiyetini devam ettirmiştir.

4. Yesevi Tarikatındaki Zikr-i Cehr'in Çeşitleri ve Onların Yapılışı

Zikr-i Cehr'i¹⁰ Fars verilerinde 'Zikr-i Cehrî', 'Zikr-i Buland' (Sesli Zikir), 'Zikr-i Alani' (Yüksek Sesli Zikir), 'Zikr-i Calli' (Açık Zikir), 'Zikr-i Zabon' (Dil Zikri) gibi türlerine rastlanır. Zikr-i Cehr'i temel ve önemli uygulama olarak kabul eden tasavvufun yazılı verilerinde bu ekol 'Cehriyye' ekolü olarak adlandırılmıştır. 'Cehriyye' ekollerinden biri olan Yesevilikte Zikr-i Cehr'in iki türü mevcuttur: 'Halka Zikir' ve 'Ara Zikir' (Zikri Erre). Halka zikri tam bir metinle, belli bir düzenle ve vücut hareketleriyle grup halinde yapılan bir ibadettir. Bu zikrin içersinde 'Allahu, Hua Hay' (Allah her daim canlıdır) ve 'Anta el-Hadi, Anta el-Hak' zikrine, 'bunu

bilerek ‘Hak’ zikrini durmadan söyleyin’ (Hikmet, 2000: 166) metnine uygun olarak (Anta el-Hadi, Anta el-Hak, Sensin Doğru Yola Yönelten, Sensin Hakikat), ‘Hay’ veya ‘Hak’ zikri adına rastlarız. *Bustan el-Muhibbin* didaktik eserinde bu tür zikir, ‘Zahir’ zikri şeklinde karşımıza çıkar. Oradaki ‘Va zikir zahir dib zikir cehrğa ayturlar, zikir batında savt va harakat va durubat bulmas, va zikir zahirda bul uç namarselar lazim turur’ (Bustan, 5455:f.154a) satırlarında halka zikrin üç temel parçasının bulunduğu; ahenkli ses (savt veya sema), vücut hareketleri (hareket) ve ayin hareketinin (zarba) gerekliliği haberi verilmiş ve bu üçü de halka zikrin şartı olarak gösterilmiştir.

Tasavvufi zikrin türlerini birbirleriyle karşılaştırarak o ibadetlerin faydasını, şeriata uygun olduğunu ispatlayarak verimli bir eser ortaya koyan Şeyh Hudaydad ibn Taş-Muhammed’in *Buştan ül-Muhibbin* adlı eserinde Kübrevilik ekolünün zikri anlatılmıştır. Oradaki zahiri zikrin yapılışına dair bilgilerden kısaca bahsederek; zikri, şeyh veya onun izniyle sesi güzel olan mürid-i sadık ya da sar-ı halka (kurul başkanı) yürütür. Şeyh kibleye doğru bakarak iki elini dizine koyar ve namazda oturduğu gibi halkanın ortasına geçer ve oturur. Kurala göre ilk önce Kur’an ayetleriyle başlar, arkasından Allah’a yalvarır (tekbir) ve Peygamberlere methiye (naat) söyler. Topyekün vücut hareketiyle iki zarba¹¹ (du zarba), üç (se zarba) ya da dört zarba (çor zarba) ile Allah’ın güzel isimlerinden (Esmâ-ül Hüsnâ) zikir söylerler. Her zarbada ‘Allah’ ismini işaretle kalbe vururlar. Örneğin, «لا اله الا الله» (La İllahe İlla Allah – Allah’tan başka tanrı yok) dört zarbıyla yapılan zikirde nefesini tutarak başını yukarıya doğru kaldırır ve önce sağ tarafa vurulacak zarbıyla «لا» diyerek zihnen şeytanın karıştırdığı fesatı kovalar, ikinci zarbı «الله» diye dile getirerek sol tarafını başıyla vurarak dünya sevgisine olan tutkunluğunu kovar. Üçüncü zarbada «لا» diyerek başını sağ tarafa kaldırır dördüncü zarbada yüksek bir sesle «الله» ismini kalbin üzerine vurur (Buştan, 5455: 154a-b). Zikir duaları sar-ı halka’nın girişimiyle değişir ve her duada zikrin ritmi ve vücut hareketleri de başka bir şekilde bürünür¹².

Söz bıraktık Hazret,

Mullalar için güzelce.

Şer’i kural dinletmiş,

Sabahtan terennüm etmiş,

Tahlil, tespah, salavat,

Gecelerce zikretmiş

Göğsünden başı sallayıp (Jangabilulı, 1996: 236) diyen Sattiğul’un (1876-1966) mısralarından zikri terennüm etmenin temel kurallarının XX. yüzyılın başına dek korunduğunu görebiliriz.

Kazaklar ve Kırgızlar arasında bolca etnografik bilgiler toplayan ve askeri bir araştırmacı olan Ebubekir Divayev (1855-1933), Kazakların milli otağı olan yurtlarda (çadır) toplanan zikircilerin zikretme usulünü anlatmıştır. Divayev, zikre başlayan

baksının (şaman) ilk önce peygamberleri ve evliyaları anarak cemaate ‘La İllahe İlla Allah’ diye devamlı zikrettirmeye başladığını ifade eder. “Bu sona erince cemaatten ‘Allahu Hu (Hay)’ zikrini söylemesini ister, zikre katılanlar üstadının arkasından tekrarlar, o yerinden kalkarsa herkes kalkar, oturursa herkes oturur, yani onun bütün hareketlerini tekrarlar ve kayıtsız şartsız ona itaat ederler” diyor. Zikir bitince ‘Saf Oldu’, ‘Barik Allah’ (Allah bereket versin) diyerek birbirlerine dilek söylerler ve zikri temizlenme, derdine derman bulma amacıyla söylediklerini ifade eder (Divayev, 1899: 11-14).

Böyle bir uygulama XIX-XX. yüzyıl seyyahlarının yazılarına göre Ahmet Yesevi Türbesi’nde (Türkistan), Zengi Baba Türbesi’nde, İşan Hoca Camii’nde (Taşkent), Registan ve Şah-ı Zinda Türbelerinde (Semerkant) ve özel ibadethanelerde; cami, hanaka, zikirhanelerde topyekûn bir şekilde gerçekleşmiştir. Tasavvufi ortamdan uzak yabancıların zikre katılabilmeleri için herhangi bir talebin olması da söz konusu değildir, kadınlar da kenar halkaya katılmayı hak ettiğine dair seyyahların yazılarında bilgiler mevcuttur (Schuyler, 1876: 158-161, Troytskaya, 1928: 174-175; Gordlevskiy, 1962: 363-364). XIX-XX. yüzyılların başlarında araştırmacılar ve misyoner seyyahlar, mutasavvıflar arasında gerçekleşen Zikr-i Cehr’i çoğunlukla dışarıdan izleyerek onu etnografik bir bilgi olarak kabul etmişler ve içerisinde Şamanizmin izlerini bulmaya çalışmışlar. Teolojik temeline ve bilişsel boyutuna odaklanmamış olsalar da elde ettikleri veriler bölgede zikrin devamlılığını gösteren değerli kaynaklardır.

Zikr-i Cehr’in diğer bir çeşidi, Zikr-i Erre’dir. Yesevilikte geniş bir şekilde yaygın olan bu tür zikir İslami kültüre ait verilerde ‘Zikrül-Mınşar’, ‘Zikr-i Arra’ olarak karşımıza çıkar ve ‘*Divan-ı Hikmet*’te ise ‘Hu Zikri’, ‘Hu Halkası’ olarak nitelenir. Hoca Ahmet Yesevi’nin Ara Zikri Hızır’dan öğrendiğine dair bir hikâye *Bustan-ul Muhibbin*’de bulunmaktadır. Bir de Hızır, Hoca Ahmet Yesevi’nin hücrelerinde ders verirken Yesevi’nin birçok müridi içeriye izinsiz girer. Onlar biraz kaba ve iradesiz görünür. Hızır, Hoca Ahmet’e atfen: “Bunlar karanlıktan zarar görmüşler. Kalplerindeki karanlığın yüzünden onlardan merhametin belirtisi bile gözüküyor. Bu, ara zikrini etmeden temizlenmez. O yüzden bunlara muhakkak ara zikrini öğretmeliyiz” demiş. Onlar Zekeriya’nın ‘Hu’ zikrinden başlamışlar ve kalplerindeki perdelerin yırtıldığını ve insanlığın pisliklerinden temizlendiğini farketmişler. O yüzden bu zikri kendileri için çok uygun ve hayırlı bir zikir olarak benimsemişler. (Bustan, vr. 169a-b)¹³.

Divan-ı Hikmet’te:

Halka içinde “Hü” deyiniz,

Aşk ateşine yanınız,

Beden-can ile tâlipler,

Tekbir başlayıp deyiniz.

“Hü-Hü” diye inleyip,

“Hü” demekte mâna var, (Yesevi: 2000: 59) mısralarında ve diğör yazılı verilerde mevcut olan bilgilerden ara zikrinin halkalanmış şekilde oturarak hem özel hem de cemaatle zarba vurarak, belli bir jest ile gerçekleştiğı göze çarpar. Bu zikrin özelliğı şudur ki, testerenin sesi gibi gırtlaktan çıkan ‘Hu’ sözüyle yapılmış ve her zarbada ‘Hu’ sözcüğü dile getirildiğinde kalbe vurulmasına büyük bir önem verilmiştir.

Yukarıda bahsettiğimiz ve diğör verilerde de olduğu gibi Zekeriya, İbrahim ve Muhammed peygamberden bize kadar gelen bu zikri, Hoca Ahmet Yesevi’ye Hızır ve İlyas Peygamber örnek olarak göstermiş, Arslan Bab ise öğretmiştir (Muminov, 2001: 15). Verilere güvenirse Zekeriya Peygamber döneminden başlayan ara zikrin iyiliğıyle Hoca Ahmet Yesevi’ye kadarki ve ondan sonraki evliyalar manevi dereceye ulaşmışlardır.

Genelde Yesevi mutasavvıflarının eserlerinde ‘Cehr’ ile ‘Ara’ zikirlerinin metinlerinden ancak parçalara rastlanır, tam metin verilmez. Ara Zikrin metinlerine ve onun yapılışına çoğunlukla Kadiri ve Nakşibendiyye tarikatı temsilcilerinin eserlerinde rastlanır ve orada Türk şeyhlerinin ibadetleri ve Yesevi tarikatına özgü bir uygulama olarak dile getirilir. Buna bir örnek olarak ünlü tasavvuf kuramcısı İmam el-Gazali’nin (1058–1111) *İhiyya’ Ulum Ad-Din* adlı hacimli eserine dair *İthaf As-Sada El-Mutakkin bi-Şerh İhiyya Ulum Ad-Din* adlı şerhi bir eser meydana getiren Said Murtaza Zübeydi (1205 y.v.o), “Zekeriya Peygamberi ikiye bölerek testerelediklerinde o gırtlaktan devamlı zikir söylemiş. Bu zikre ‘Ara’ (Minşar) Zikir adını vermişler ve bu Kutb Baba Ahmet el-Yesevi takipçilerinin zikri olarak gösterilir (Zübeydi, 2005: 288)¹⁴ demektedir.

5. Zikr-i Cehr’e Yönelik Eleştiriler

Tasavvuf uygulamalarının ve bazen de tasavvuf tarikatlarının, İbn el-Cevzi (597/1200 t.v.o.) ve İbn Taymiyya (728/1328 t.v.o.) gibi ünlü pürist fıkıhçıların sık sık tenkitlerine uğradığı aşikârdır (Knış, 1991: 178). Araştırmacı A. Muminov, Orta Asya’da IX-XII. yüzyıllar arasında din ve eğitim hizmetleri sayesinde yerli halkın büyük saygısını kazanan Hanefi fakihlerinin Moğol istilasından (XIII. yy.) sonra da sosyal ve siyasal hayatta gayriresmi önderliklerini koruduklarını söyler (Muminov, 2015: 4). Fakihlerin verdiği fetvaları, bilimsel tartışmaları ve eserleri, o yörelerde benimsenen şeriata, öğretilere ve toplumsal gelişim gerçeklerine uygun olduğundan dolayı ve halkın ihtiyaçları ve menfaatlerini karşıladıkları için meşru bir güce sahipti (Barthold, 1977: 532-533). Onların tasavvufa ait dile getirdiğı eleştirileri, toplumda veya belirli bir ortamda önemli ölçüde etkileyici olmuştur ki, Yesevilğin büyük temsilcileri XIV. yüzyıldan itibaren kendi öğretilerini şeriat esaslı olarak açıklamaya çalışmış ve bu bağlamda kuramsal eserler meydana getirmeye başlamışlardır. Daha önce yazılan Yesevilik ile ilgili etik ve ahlaki eserlerinde “Har kim qılsa tariqatnin dağvasi, ul biri şariğatni bilmak kirak, şariğatnin işlarni ada qilib, andan sunra bu dağvasi qılmaq kirak” (Bakırgani, 1907: 7) diyerek şeriat hükümlerine sıkı sıkıya uyulması gerektiğini vurgulamıştır.

Zikredilen araştırmacılar, veriler üzerinden Orta Asya’da bulunan aktif Tasavvuf tarikatlarının XIV. yüzyıldan sonraki uygulamalarını, öğretilerini ve adaplarını karşılıklı şekilde eleştirmiş ve şeriat esaslarına dayalı tartışma sürecinin geniş bir şekilde yaygınlık gösterdiğini fark etmişlerdir. Bu fikir, Kulal Ata ile Bahaeddin Nakşibend arasındaki ilişkilerin soğuması ile başlamış gibi görünmektedir (DeWeese, 1996: 202-206; Hismatullin, 1996: 75-76). Maverâünnehir’de 1341-1344 yılında iktidara geçen ve Yesevi tarikatı şeyhi ve Cengizogullarından olan Halil Ata (yaklaşık 748/1347 y.v.o.) ve Kulal Ata’nın (772/1370 y.v.e.) uzun bir süre hizmetinde bulunan mutasavvıf Bahaeddin Nakşibend’iyi (718-791/1318-1389) Herat Hükümdarı Melik Hüseyin’in (XIV yy.) kabul ederek ondan tekke ve zikir-i cehre ait görüşünü sorması (Anis at-Talibin, 1992: 120) o dönemlerde çok tartışılan bir konu olarak göze çarpar.

Orta Asya’da XVI. yüzyıla ait yazılı kaynaklarda Yesevilik, Kübrevilik ve Nakşibendilik gibi tasavvuf gruplarının şeri açıdan birbirinin öğretilerini reddettiklerine ve uygulamalarını inkâr ettiklerine dair pek çok rivayet bulunmaktadır. Bu durum adı geçen tasavvuf gruplarının birbirine muhalefet olmasına neden olmuş ve aralarında bazı mevzuların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. “*Menakıb-ı Mevlânayı Lütfüllah*”, “*Siracü’s Salikin*” gibi Nakşibendilik eserlerde bulunan bilgilerden J. Paul (Paul, 1998), D. DeWeese (DeWeese, 1996), A. von Kügelgen (Kügelgen, 1998), B. Babajanov (Babajanov, 2009) ve A. Muminov (Muminov, 2013) vs. araştırmacılar tasavvuf tarikatları arasında gerçekleşen tartışmaların bazen ilahiyat çerçevesi dışında olduğunu ve siyasi menfaatler peşinde yürüdüğünü açıklamışlar.

Araştırmacılara göre Yeseviler, 800 yıllık bir süreçten geçmesine rağmen diğer tasavvuf tarikatlarının temsilcileri gibi siyasetle uğraşmamışlar, çoğunlukla manevi hayatla, adaplarıyla öğretilerini geliştirmekle meşgul olmuşlardır (Babajanov 1997: 77, 2001: 230; DeWeese 1996: 205). Nakşibendiye mutasavvıflarının ve fakihlerinin siyasi ve toplumsal hayattaki aktifliği, kendilerini siyasetten uzak tutan Yesevilik tarikatını sık sık eleştirmelerine neden olmuştur (A Collection of Fatwas, 2008: 19-21). Böyle sert durumlarda Yesevi şeyhleri tuttukları yolu ve gerçekleştirdikleri dini törenleri, şeriat ve akaid esasına dayandırarak açıklamaya mecbur olmuşlardır.

Yesevilik ortamında yazılmış “*Hadikatü’l-ârifin*” (XIV yy.), “*Miratül-kulub*” (XV yy.), “*Cevahirü’l-abrar min emvecü’l-bihar*” (XVI yy.), “*Riyazü’z-zakirin vü başaratü’l-ârifin*” (XVII yy.), “*Bustanü’l-muhibbin*” (XVIII yy.), “*Sabahatü’l-fikr fi’l-cehr biz-zikir*” (XIX yy.) vb. eserlerde tasavvufi bir tartışma meydana gelirken ne gibi soruların olduğunu fark etmek mümkündür. Sorunlar adı geçen eserler çerçevesinde incelendiğinde, Yesevi tarikatına ait Zikir-i Cehr için şu gibi eleştirilerde bulunulmuştur:

Zikir-i Cehr’e erkeklerle birlikte kadınların da katılması: Bu durum ünlü Hanefî fakih Hüseyin bin Ali bin Haccac bin Ali As-Sıgnâkî’nin (711/1311-1312 veya 714/1314 t.v.e.) “*Menakıb-ı Ahmet el-Yesevi*” adlı menakıpnamesinde geçer. Menkıbenin konusu gereği Hoca Ahmet Yesevi döneminde kadınların erkeklerle

birlikte zikir eylemeleri fakihlerin hoşuna gitmemiş ve şeriate aykırı gibi görünmüştür. Şeyh Hoca Ahmet bilim adamlarına bir yanıt olarak ateşle pamuğu bir kutunun içine koyar ve ateşin pamuğa hiçbir ziyan getirmediğini gösterir ve bunu bizzat gören fakihler, zikir-i cehre katılan kadınların zikreden erkeklerin kalbine zerre kadar bir zarar getirmeyeceği sonucuna varırlar (Sıgnâkî, vr. 12b.).

Zikir-i Cehr’de kullanılan ilahi terimlerle dualara ait eleştiriler: Ara Zikirinde söylenen “Hu” ismi, Allah’ın 99 İsm-i Hüsnü (esma’ül hüsnâ) arasında bulunmayan “Hua” (هـ – O)’nın Allah’ın güzel isimleri gibi tek başına hiçbir anlamı yoktur. Nahv ilminde III. tekil işaret zamiri nasıl ilahi bir terim olabilir sorusu bütün ilahiyatçıları düşündürmüştür. Bu konu “Hu” zikrini savunumlu (*apologetik*) açıdan müdafaa etmeye çalışan ve Suriye’de yaşayıp Kadirilik tarikatının şeyhi olan Abdülgani ibn İsmail an-Nablusi’nin (1641-1731) *Tenbih Man Yalhu ala Sıhhat-i az-Zikri bi-İsmi Hu* (“Hu” Diyenlerin Zikrinin Doğruluğuna Ait Tenbih) adlı eserinde ve İshak Hoca ibn İsmail Ata’nın *Hadikatü’l-ârifîn* adlı eserinde açıklanmaktadır. Onların bu meseledeki gerekçelerinden aşağıda söz edilmektedir:

“*Bustanü’l-muhibbin*” eserinde zikredenlerin ara zikirde “el-Hak”, “ya Hafız” gibi telkinlere ek olarak Türkçe “Yârim”, “Can Allah” ve “Canım İlla Allah” sözcüklerini de dile getirdikleri ve “Bütün bunlar Allah zikrinin sözcükleri sayılmasına rağmen bazı müslümanlar o işi şeriate aykırı mekruh sayarlar” diye yazılmıştır (Bustan, 175a-175b). İbadetin ancak “kutsal” bir dilde, yani Arapçayla gerçekleşmesini lüzum gören Müslümanlara, Türkçeyle ibadetlerin esaslarını anlatmak herhalde hoşlarına gitmemiştir.

Zikir-i Cehr eylemi: Bu soru *Hadikatü’l-ârifîn*, *Cevahirü’l-abrar min emvecü’l-bihar*, *Bustanü’l-muhibbin* gibi eserlerde ve diğer Yesevî şeyhlerinin eserlerinde şeriatın hükümleri etraflıca açıklanmış ve eserlerin asıl mevzu olan ve Orta Asyalı müslümanların arasında çok tartışılan bir konu diyebiliriz. Orada bulunan verilere güvenirse, Zikir-i Cehr’e çeşitli dönemlerde fakihler tarafından “bidaa”, “mekruh” hükmü verilmiştir (A Collection of Fatwas 2008: 133). Sessiz zikri öven mutasavvıflar bile Zikir-i Cehr’de riya, övünme ve terbiyesizlik olduğunu görmüşlerdir. Yesevîlik eserlerinde buna karşı dile getirilen açıklamalar üzerinde aşağıda özel olarak durulacaktır.

Zikir-i Cehr esnasında gerçekleşen vücut hareketleri de yukarıda söz ettiğimiz tasavvufî eserlerde ve fetva külliyatlarında özel olarak incelenen çetin bir sorundur. Bu, uygulamalı verilerde çeşitli dönemlerde çocuk oyunu, “bidat”, “haram”, “mekruh”, “tahrîm” kabul edilmiş ve şeriatla böyle günahlar için ağır hükümler verilmiştir. Örneğin, Biçevizade mahlasıyla anılan Şeyh Muhammed adlı bir zatın 1093/1682 yılında Türkçe yazdığı ve kitabın fihristinde şartlı olarak “*Risale-i Muta’allika bi-Raddi ala’d-Darbi ve ar’-Raks*”¹⁵ diye adlandırılmış Nakşibendi bir eserin arkasında

ek (*zail*) olarak verilen fetvaları mevcuttur. Orada bir grup mutasavvıfların Zikr-i Cehr esnasında dönüp durmak, ayaklarıyla tepinmek gibi vücut hareketleriyle dans etmenin sevabı ne kadar doğrudur gibi bir soru ortaya atılır. Soruya, “Cami’as-Sagir” ve “Fetva el-Havi” fetvalarına atıfta bulunularak bunun hükmü “mekruh, tahrim” diye yanıtlanır (Risale-i Muta’allika, vr. 213b).

Yazılı belgeleri gözden geçirirken işte bu dile getirilen tenkitlerin çok defa Maverünnehir’in dışında bulunan ülkelerde, yani Şam, Hicaz, Rum, İran, Hindistan yörelerinde de geniş bir şekilde tartışıldığı gözükmektedir.

6. Yesevilik Literatüründe Zikr-i Cehr’in Meşrulaştırılması

Tenkitlere karşı Yesevilik savunucuların tutumunu, delillerini ve meşrulaştırma yöntemlerini ele alacak olursak:

1) Yesevi şeyhleri, Kur’an-ı Kerim’in birkaç ayetine dayanarak erkek ile kadının yaptığı ibadetin sevabı aynıdır, ikisinin de Allah’ın karşısında durumu eşittir diye kabul etmişlerdir. Bu konuda İsmail Ata el-Kazğurti, Kur’an’ın Ahzab suresinin 35. ayetine¹⁶ atıfta bulunur. O ayette erkek ile kadını ayrı olarak göstermede esasen netleştirme, sistemleştirme ve tam bir anlam kazandırma bulunmaktadır. Kadının zikretmesine yönelik net bir yasak yoktur, onların zikir ibadetindeki hakkı erkeklerle aynıdır diye anlatılmıştır (Hadikat, 2851: 91). Demek ki, Yesevi şeyhleri erkek ile kadının aynı yerde hep beraber zikretmelerinin şeriata aykırı olmadığını kabul etmişlerdir. Böyle bakış açısıyla Orta Asya’da kadınlara zikir ibadetine katılmaya izin veren tek tasavvuf tarikatı Yeseviliktir (Hismatullin 1996: 76).

2) “Hu” ilahi terimine ait *Hadikatü l-ârifin*’de şöyle bir çözümlenmeye rastlarız:

“Allah” (الله) “ismi zat”¹⁷ turur, tasniya va camğ imas. Andağ kim Maula azza va calla yarlıqar “Allahu nurus-samavati val-ardi” (الله) kakar avval “alif” saqit bulsa, Lillah bulur, “Lillahi ma fis-samavat va ma fil-ard” (الله). Akar avvalği “lam” taqi saqit bulsa, “Lahu” qalur, “Lahu ma fi-s-samavat va mi fil-ardi” (الله). Akar ul “lam” saqit qilsa, “Hua” qalur, “Hual-avvalu val-aahiru vaz-zahiru val-batinu” (هوا) bas. Ay darviş mağlum buldi kim, “Hua” ati has ati turur. Bu mağnadin Maşayh Atam İsmâğil ata, rahmatullahi alayhi, “Hua” zikiri ihtiyar qildilar (Hadikat, 2851: 93a).

Burada “Hu” (هو), 3. tekil işaret zamiri terim anlam olarak kullanıldığı gibi, Yesevi şeyhlerinin “Hu” sözünü “ezelden beri olan Allah” anlamında Allah’ın bütün zati, sübuti ve figli sıfatlarını ihtiva eden sarih isim (has isim) olarak da kullandığını görmekteyiz. Müellifin “Hu Allahu – O Allah’tır” veya “Allahu Hua – Allah O’dur” olarak yazılan Kur’an ayetlerini kendi düşünceleriyle “Hu”dan Allah’ın ancak kendisini kabul ederek o isimle zikir söylemeyi şeriata göre doğru saymışlardır. Bunun gibi tutum diğer Cehriye ekollerinde de görülmektedir. “*Tenbih Man Yalhu ala Sıhhat-i az-Zikri bi-İsmi Hu*” eserinin müellifi olan Şeyh Abdülğani ibn İsmail an-

Nablusi, meşhur dilbilimci âlim Ebuhanan el-Garnati'nin (1256-1344) "*At-Tashil'ül-Ulum'üt-Tanzil*" adlı eserine atıfta bulunarak ismin doğrudan ve dolaylı anlamda olduğunu, "Hu" ismi tefsir, mantık ve gramer biliminde dolaylı anlamda kullanılmışsa da mutasavvıflar tarafından tam anlamıyla kullanıldığını yazmaktadır. Müellif, Muhammed Gazali'nin (1144 t.v.e.) "*el-Maksad'ül-Adna fi Şarh Asma' Allahi el-Hüsna*" adlı eserini kaynak göstererek "Hu" Allah'ın birliğini tam manasında veren isimdir ve Kur'an'da "Kul Hu Allahu Ahad" denilmesiyle Allah'ın "Hu" ismi belirtildiği sonucuna varılır (Nâbü'lüsî, vr. 132a-140b).

Adı geçen eserde "Hu" ismini seçerken mutasavvıflar şu faktörleri dikkate aldığı belirtilmektedir:

a) "Hu" harfi, Allah Teala ruhu Ademe üflediğinde çıkarttığı harftir;

b) "Hu", dudak ve dişin hiç ilişkili olmadığı bir şekilde içeriden, göğüsten hiç engelsiz çıkan harftir.

c) "Hu", "Allah" manasında kullanıldığında tek başına yüklemsiz tevhit anlamını tam verebilen sözcüktür (Nâbü'lüsî, 130b-142a).

Aynı şekilde "*Buṣṭanü'l-muhibbin*"in yazarı Şeyh Hüdaydat, "Hu" (هو) yazılışından felsefi bir düşünce geliştirir. "Kur'an'da: Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ı paklıyor" (يَسْبِخُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ)²² denilmiş. O yuvarlak şekilde yazılan "ha" (ه) ile "vav" (و) harfiyle işaretlenir. Yuvarlak şekilde yazılan her şeyin başı ve sonu olmaz, Allah'ın varlığını başı ve sonu olmayan yuvarlak şekilde yazılan "Hu"dan başka bir harfle vermek mümkün değildir. Bu yuvarlak harfin içerisi ne kadar boş olursa, arifin kalbinin de dünya sevgisinden uzak olmasına delalet eder. "Ha" (ه) harfinin yuvarlak şekli, sağlam bir kale ve hapse benzer, o çemberin içerisine giren insan iki dünyada da mutlu olur, sükût ve taate sahip olur (Buṣṭanü'l-muhibbin, 167b-168a).

3) Zikr-i Cehr'in yapılmasına ilişkin argümanlar, Yesevi şeyhlerinin çeşitli eserlerinde bulunabilir. Oradaki delillerin aslında iki yönde geliştiği fark edilebilir: biri Zikr-i Cehr'in sessiz zikirden üstünlüğü, diğeri ise zikrin şeriata uygunluğudur.

"*Hadikat*"ın müellifi Zikr-i Cehr'in yapılmasını Kur'an'ın Azhab suresinin 41. ayetine atfen "vazkuru Allaha zikran kasiran" (اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا) çözümleyerek açıklamaya çalışmıştır. Bu ayette geçen "vazkuru" (اذكروا – zikrediniz) fiilinin çekimi ile "zikran kasiran" (ذکر كثيرا) sözcüğünün anlamını inceler. Yazar, "kasiran" sözünün dolaylı manasından cehri anlar, o yüzden "vazkuru" fiili çokluk şeklinde söylenerek kesin bir emir (*amr mutlak*) sıfatındadır ve "vazkuru Allaha zikran kasiran" denilerek tam manasında (çokluk şekli, maṣtar ve hal ekiyle) kullanılmıştır, "bu mağnadın ma'mur tururbiz cehr birla va baland aytmaqqa, va ohašte aytmaq aqal turur şeklinde açıklanır" (Hadikat, 2851: 93b). Burada yazar artık kendi iç mantığına güvenmeyip, Arapça grameri olan *an-nahv* biliminin yöntemlerini esas alarak açıklar ve Zikr-i Cehr'i vecip kabul eder.

Sessiz zikir taraftarlarının temel kanıtı, “Allah’ı cehrle anmayıp içten endişeyle gizli bir şekilde an” (وَإِذْ تُدَكِّرُ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ)²³ denen Kur’an ayetine karşın “bu, namazın farz olduğundan önce Mekke’de inen Mekkî ayettir”, o yüzden oradaki kesin olmayan emirle bir hüküme varmak yanlıştır denilen deliline fetvalar külliyatında rastlarız (A Collection of Fatwas 2008: 134-135). Ayette bulunan “tadarruğan” (تَضَرُّعًا) sözcüğünün diğer manaları dışında cehr ve ifşa anlamlarının da bulunduğunu öne sürerek, “Allah’ın evinde Allah isminin yüceltilmesi ve gece gündüz O’nu yücelterek anmasına izin verildi” (فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا) (بِالْعُدْوِ وَالْأَصَالِ)²⁴ anlamındaki ayete göre benzetme yoluyla (itibar) Zikr-i Cehr’in yapılmasını doğru bulmuştur (Hadikat, 2851: 94b-95a).

“Zikr-i Cehr’i yapmadaki amaç methetmektir, Allah için methi cehr söylemek bidat değildir”, diyerek İshak Hoca ibn İsmail Ata o döneme ait iki tartışmalı problemi açığa vurmaya çalışır. O şeriatla bulunan bidat sorununu tartışarak, bu mesele üzerine kendi görüşünü sunar: “Mağlum boldi kim, zikir baland aytmayq va takbir baland bidğat irmas, anin uçun kim, candin dalil bar. Kur’an içida zikir baland, takbir baland rivaliği bağzi avval dalillaridin zikir balandnin vacibliği uçun dalalt qilur, bağzisi tarvaliqqa dallat qilur bas. Zikir baland aytmayqni munça dalil bar irkan bidğat timak ayn ahmaqlığıdan turur” (Hadikat, 2851. vr. 91b). Böylelikle “*Hadikat*” eserinin müellifi Zikr-i Cehr için verilen bidat hükmünün cemaate ait olmadığını, bunun şahsi bir fikir olduğunu, dolayısıyla şahsi yanlışıktan meydana gelen görüş olarak anlatır. Bundan sonra “Muğrib”, “Mabsut”, “an-Nahiya”, “Şerh el-Hidaya”, “Muhit” gibi Hanefilik fıkhı ekolü ulemalarının temel eserlerine atfen zikri, Kelime-i Şehadet, Tekbir, Talbiya vb. aleni ve açık ibadetler için verilen vecip ve müstehap gibi hükümlerle kıyaslayarak kendi fikrini güçlendirmiştir.

Şeyh Hüdaydad ise zarbayla açıkça, güzel ve yüksek sesle zikretmek zikircinin iç dünyasını nurlandırma ve kalbini canlandırmanın temel şartı sayar (Buştan, vr. 153a). Sultan Ahmet Hazini’nin “*Cevahirü’l-abrar min emvecü’l-bihar*” adlı eserinde Kur’an’da bulunan “Beni anın, ben de sizleri anacağım” (فَإِذْ تُكْرِمُنِي أَذْكَرُكُمْ)²⁵ ayeti üzerine genişçe durulmuş ve bu ayete göre Allah’tan zikrin Müslümanlar için nesip olan yaratıcının büyük bir armağanı olduğu fikri savunulmuştur (Cevahirü’l-abrar, 3893. vr. 12b.).

Fetvalar külliyatında bulunan bilgilere göre, “Peygamber’in sünneti, sahabelerin eylemi, tabiğınler ve onlardan sonra gelen fakihlerin icmasıyla²⁶ tasdik ettikleri hükümler özel şahsın fikriyle bozulamaz. Üstelik mihrapta ezandan sonra ikamenin indirilmesi, hadislerin toplanması, Kur’an ayetlerine harekelerin konması, tefsir kitaplarının yazılması, vs. İslam şeriatını geliştiren, “hem müminler hem Allah için hayırlı olan” bidat hasenelerin terslenmesi ne kadar çelişkili ise, müminin imanını güçlendiren ve iç dünyasını nurlandıran zikrin açıktan açığa söylenmesini bidat kabul etmek de o kadar çelişkili olarak algılanmıştır. İslam’da, Kur’an-ı Kerim Peygamber’e açıkça indirilmiştir; ezan açıkça okunur, vaazler açıkça söylenir, Kuran güzel bir sesle açıkça okunur, “aleniyet İslam’ın kuvvetidir” (A Collection of Fatwas, 2008: 135-137).

4) Semaya ait eleştirilere Osmanlı bir fakih olan ve yaklaşık otuz tane dini eser meydana getiren Saçaklı-zade Muhammed bin Ebubekir el-Mar‘aşı'nın (1145/1732 t.v.o.) “*Risale fir-raks vez-zikir*” adlı eserinde zikir esnasında gerçekleşen vücut hareketlerinin, sema, dönme ve raksın haram olmadığı anlatılmıştır. Sema zikirsiz yapılırsa, hiçbir gaye gütmeyse ve hiçbir yarar getirmezse ve raks, oyun ve diğer hareketler zararlı olursa belli bir durumda şartlı olarak *haram li‘aynihi* olarak değerlendirilir, fakat eleştirenlerin dediği gibi bütün raks ve oyunların haram olduğuna dair net bir hüküm yoktur. Zikir esnasında gerçekleşen dönme, raks, vücut hareketleri namaz esnasında yapılan oturma, kalkma ve eğilme gibi caiz olan vücut hareketleridir (Risale fir-raks 44b-45a). Zikir esnasında semayı korumaya çalışan Yesevi savunucularının da işte tam bu görüşte olduğunu fark ederiz. Sema üzerine çıkarılan fetva ve hükümlere Yesevi şeyhlerinin şu gibi cevapları vardır: Şeyh Hüdaydad'ın yazdığına göre Zikir-i Cehr'de vücut hareketleri lazımdır, gizli zikirde ise bidattır (Bustan, 177a). İshak Hoca ibn İsmail Ata'nın eserinde ise sema, aşklar için farzdır, sevgililer (muhibbinler) için sünnettir, mekruh ve munafıklar için bidattır (Hadikat, 3853: vr. 41a-b). Yani, semaya ait hükümler Yesevi şeyhleri düşüncesinde özel bir şahsın görüşleri, pozisyonu ve dini tutumlarıyla yakından ilişkilidir. Yesevîlik kaynaklarında zikir esnasındaki sema aşktan, insanın iç halinden meydana gelen harekettir. Zikirden vücut hareketi maksatlı bir imgedir ve iç duyguyu açığa vurmanın, işte o duyguyu net bir hareketle işlemenin ve belli bir düzene bağlamanın yolu olarak açıklanır. Onun şeriata aykırı olmadığını “Rabbinden korkanların Allah'ın zikrinden tüyleri ürperir, vücutları ve kalpleri mütehasis eder”²⁷ denilen Kur'an ayeti ve Peygamber'in hadisleriyle ispatlar (A Collection of Fatwas, 2008: 100-119).

7. Sonuç

Çalışmada ele alınan yazılı kaynaklara göre, aşağıdaki sonuca varılmıştır:

a) XII-XIII. yüzyıllarda meydana gelen ahlaki eserlerde zikir, şariat gibi manevi bir bilim açısından açıklanmıştır. Zikrin maneviyatta zuhur eden kıymeti ayrıca gösterilmiş, diyalektik bir yolla zikrin İslam'daki yeri belirtilmiştir. Yesevi öğretisinde dervişin 40 mertebesi vardır: bunlardan on tanesi Şeriata, on tanesi Tarikata, on tanesi Marifete ve on tanesi de Hakikata aittir. Orada bulunan bilgiye göre zikir tarikat eşliğindeki ibadettir ve onun şeri hükmü insanın manevi haliyle, iç niyeti ve isteğiyle belirtilir. “*Divan-ı Hikmet*”deki “Tarikata şeriatsız girenleri şeytan imandan yoksul edecekmiş” tutumuna, idraki bir bilgi olarak “*Bakırgani Kitabı*”nda, “*Miratül-kulub*”da vs. ahlaki eserlerde rastlanır.

b) Yesevi şeyhleri, teorik çalışmalarını çoğu zaman kendi öğretilerini savunmak ve meşrulaştırmak üzere yazmışlardır. Bu olgu, XIV–XVII. yüzyıllarda yazıya geçen Yesevi tarikatına ait eserlerde açıkça görülür. Orada muhalif gruplarla birlikte tasavvuf ekollerini eleştirmek, öğretisi ve ibadetlerini şeriata aykırı görmek çok nadir rastlanan bir haldir. Diğer tarikatların uygulamasında bulunan tartışma ve münakaşa etme işi Yesevi tarikatına ait eserlerde hiç rastlanılmaz. Yukarıda belirtildiği gibi

Nakşibendiyye, Cuybarilik ve Mucadditlik mutasavvıf şeyhlerinin siyasi hayattaki aktifliği ve Han, Emir ve Sultan gibi idarecilerin tasavvuf ekolleriyle sıkı ilişkide bulunması, bazen de mutasavvıf şeyhlerinin nüfuzu altına girmeleri, dini müesseselerin devlet sistemi gereği yapılanması vs. süreçler tarikatlar arası tartışmayı artırmıştır. O yüzden devlet yönetiminin yasal ve kadılık mekanizmalarını elinde tutan, dolayısıyla siyasi ve toplumsal hayatta yüksek nüfuz sahibi olan fakihlerin eleştirileri, mutasavvıf şeyhlerinin savunucu (*apologetik*) eserler yazmasına, uygulamalarını şeriat açısından müdafaa etmesine ve İslam akaidine ve ilimlerine uygun bir şekilde anlatmasına neden olmuştur.

c) XVIII-XIX. yüzyıllarda dini, hukuki ve şecerevi eserlerde zikri retorik açıdan bir önceki kuşak şeyhlerinin açıkça belirtmesiyle, kararlarıyla ve fetvalarıyla meşrulaştırma adımları göze çarpar. Yesevilik uygulamaları için söylenen eleştiriler çalışmada bahsedilen fetvalar külliyatında menkıbevi ve ahlaki eserlere karşılık biraz sistemleşmiş, birkaç çizgiyle net bir şekilde anlatılmıştır. Örneğin, “*Camiü'l Ma'lumat*” adlı İbadullah ibn Hoca Arif el-Buhari'nin fetvalar kitabında²⁸ bulunan “Kitabü'l Karahiyya” başlıklı bölümünde sosyal önemi yüksek olan sorunları ortaya koyar. Kübrevilik tasavvuf tarikatına ait olan yazar tasavvufi törenler etrafındaki meseleleri, ayrıca Zikr-i Cehr'e ait fetva ve soruları işte bu bölüme alır. Orada Zikr-i Cehr'e ait özel “*Der Bayan İstihbab-ı Zikr-i el-Cehr*” adlı 11 sayfalık (vr. 383a-394b) bir bölüm mevcuttur. Orada dile getirilen tenkit ve ayıplamalar Cehriyye ekolüyle de Yesevi tarikatıyla da ilişkilidir. “*Camiü'l Ma'lumat*” fetvalarındaki soru-cevap şekli şöyledir; Soru: “Beş vakit namazdan sonra zikr-i cehri gerçekleştirmek yasaklanan bidat sayılmaz mı?” Cevap: İmam Muhammed el-Miskin el-Buhari (yani Muhammed Parsa'dır – açık. Tuyakbayev) bu soruyu “yok” diye yanıtlamış.

Soru: Mademki imamlar bu gibi soruya “yok” diye cevap vermişse, zikredeni çelişkili bir bidatçı olarak ayıplamak mümkün mü ve böyle bir kişinin kendisi günahkâr olmaz mı?

Cevap: “Olur” (bundan sonra Muhammed el-Haravi, Ahmed ibn Âlim el-Buhari, Ali ibn Ahmed en-Nasfi'ye atfedilir).

Soru: “Şayet Hocagan aşiretinden pek çok insan bir araya gelerek gusüllü ve iyi niyetli olarak “*la ilaha illa Allah*” diyerek ve başka da virtlerle car ederek zikrederse, o amelini (zikri) muhtesip durdurabilir mi?”.

Cevap: “Hayır, durduramaz” (*Camiü'l Ma'lumat*, 390b-391a). Görüldüğü gibi soruların çoğu Zikr-i Cehr etrafında gelişmiş ve cevaplar tenkitçilere yönelik dile getirilmiştir.

Diyelim ki, Yesevi tarikatına ait eserlerde münakaşalı meselelerin hepsi Şeriat gereği çözülmemiştir, Hüsameddin Sıgnaki eserinde beyan edildiği gibi manevi dünyada esrarengiz bir güçle çözülen olaylara da rastlanır. “*Nasabname*”nin bir nüshasında şöyle bir olay mevcuttur: Yesi (Türkistan şehrinin eski adıdır) yöresinden

dört tane ilim arayan (talib-i ilm) yolcu Ürgenç vilayetine varır. Orada fetvaları yanıtlayan 2000 müftü vardı. En büyüğü İmam Marguzi'di²⁹. Onlar ilim arayan dört tane yolcudan: "Hangi ülkeden geliyorsunuz?" diye sorar. Onlar: "Yesi'den geliyoruz" dediler. İmam Marguzi: "Yesi yöresinde Hoca Ahmet Yesevi isimli bir Şeyh var mı? O Şeriat aleyhinde neler söylüyor?" diye sorar. Yolcular hep birlikte: "Biz onu tanımayız, ama onun 12 bin müridi vardır" dediler. Bunu duyan İmam, "Yesi'ye şahsen kendim gitmem lazım gibi" diye karar verir. Yanına kırk tane müftüyü alır, sorularını hazırlayıp yola koyulur. Hoca Ahmet Yesevi kendi müridlerine: "Ürgenç'ten 3000 soru hazırlamış 40 müftü geliyor, Süleyman kırk tane soruyu sen al" dedi. Süleyman Hoca batın âlemine ait kırk soruyu aldı. İmam Marguzi dedi ki: "Benden kırk soru kayboldu". Hoca Ahmet mutasavvıf Danişmend'e: "Sen bin soruyu al, lütfen" dedi. Danişmend bin soruyu almıştı ki, İmam Marguzi'nin batın dünyasından yine bin soru kayboldu. Hoca Ahmet Yesevi Baba Maçin'e bin soruyu almasını söyledi. O batın dünyasında bin soruyu almıştı ki, İmam Marguzi: "Bende olan bin soru yine kayboldu" dedi. Böylece 3000 soru tartışılmaksızın batın dünyada Hoca Ahmet Yesevi müritlerinin kerametleriyle kaybolup, hisse sonuna doğru İmam Marguzi, Hazreti Yesevi'ye mürit olur (Muminov, 2008: 126-127).

Zikr-i Cehr'i Şeriat açısından onaylamaya çalışan eserlerde şu gibi meşrulaştırma yöntemleri fark edilmiştir:

1. Kur'an ayetlerini esas almak ve açıklamak. Yesevi şeyhleri Kur'an ayetlerini anlam ve konu (mevdui) açısından ve dil (tahlili) bakımından çözümlenerek tefsirlemeye çalışmıştır. Ahmed Hazini ve Şeyh Hüdaydad eserlerinde tefsirin ilk yöntemine, yani ayeti doğrudan doğruya Türkçe ve Farsçaya çevirerek anlamını Peygamberin hadisiyle ve müfessirler yorumuyla açıklamaya gayret etmişse, İshak Hoca iki yönetime de başvurur. Delil için aldığı ayetlerdeki fiil çekimine ve özel sözcüklerin kullanışlarına büyük bir önem verir. Bunun üzerinden zikrin "farz li-ayn, vecib" hükümlerini ispatlar.

2. Peygamber'in hadisiyle meşrulaştırma. Bu meselede Yesevi şeyhleri hadisle ispatlamanın kendine has özelliği olduğuna inanır. Bütün şeyhler hadisi ya Türkçeye ya da Farsçaya çevirirler. Onlar İslami kaynaklarda benimsenen hadis ileticilerinin (*ravi*) gelme düzenini ve töresini her zaman müdafaa etmezler. Hadisin bize kadar ulaşma tarihini, raviler zincirini ve metnin doğruluğunu önemsemezler. Bunun bir nedeni de hadis silsilesini kontrol etmedikten sonra onu değerlendirmeye, ravilerini net olarak göstermeye ahlaki hakkımız yoktur diye düşünürler. İkincisi, onların esas tuttuğu hadisleri müslümanlar arasında çok kullanılan meşhur hadisler sanmışlardır. Peygamberin hadisleriyle zikr-i cehri meşrulaştırma süreci *Hadikat*, *Cevahir* ve *Bustan el-Muhibbin* eserlerinde açıklanır.

3. Fakihlerin fetvalarını esas almak. Bu anda mutasavvuf şeyhler kaynaklarda Hanefilik fakihlerinin fetvasını esas almışlar ve çeşitli dönemin fetvaları sayesinde zikir uygulamasının devamlılığını göstermeye ve şeri hükmü olan ibadet olduğunu

ispatlamaya çalışmışlardır. Özel fetvalar külliyatını derleyip, oradaki kararlarla “Hu” zikrinin hükmü gereği şehadet getirmek, ezan okumak, ikame indirmek, tekbir etmek, telbiye, taşrik tekbirlerini söylemek gibi cehr tarzıyla gerçekleştirilen ibadetlerin hükmüyle şeriatla geniş bir şekilde kullanılan yöntemin biri diyerek kıyaslama yapmışlar ve dolayısıyla zikrin cehrle söylenmesini doğru karar (*istihsan*) kabul etmiş ve birkaç ulemanın ortak kararı (*icma*) olarak tastik etmişlerdir. Fetvalar metninde zikre “bidat” diye yapılan ayıplamalara karşı yanlışı olan her şeyi “bidat” sırasından ayırarak “bidat hasana” sırasına almış ve “bidat hasana” terimi çerçevesinde zikr-i cehri meşrulaştırmışlar.

Sonnolar

¹ *Handlist of Sufi manuscripts (18th-20th centuries) in the holding of the Oriental Institute, Academy of Sciences Republic of Uzbekistan (Biruni)*. Berlin, 2000. Bu katalog 2002’de Stuttgart’ta Rusça (Özbekistan Cumhuriyeti Fenler Akademisi (ÖzFA), Ebû Reyhan el-Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Koleksiyonundaki XVIII-XX. yüzyıllara ait tasavvufi eserlerin katalogu. (Edit.: B.Babazhanov, S.Gulamov, Ş.Ziyadov, M.Kamilov, G.Karimov, A.Muminov, N.Toşev, Ş.Toşeva). Orada Şarkiyat Enstitüsü koleksiyonunda uzun bir süre ulaşılmamış, hiç incelenmemiş, hatta kayıtları yapılmamış ve bilinmeyen yeni tasavvufi eserler ihtiva edilmiştir.

² *Der Mas’ala-yı Zikr-i Arra*. ÖzFA BŞEM Ktp., nr. 9948/8, s. 125-144; *Der İstihsan-i Zikr-i Arra*. ÖzFA BŞEM Ktp., nr. 10472.

³ ‘Abdülhay el-Laknevi 1262/1845 yy. Baza şehrinde doğmuştur. Taşkent’te Kökültaş Medresesinde ders veren ve Kadıdamullah mahlasıyla ün yapan Muhamed Nimet Allah’tan (1290/1873-74 y.v.e.) ders almış ve onun mürididir.

⁴ Burada Hafızaddin el-Kabir el-Buhari (615-693/1219-1294) ile onun müşşidi olan Şems el-A’imma Muhammed ibn Abdüssattar el-Kardari’ye (642/1244 y.v.e.) atıfta bulunmuş olmalı.

⁵ Belli bir rükunla, zamanla, yeriyle, sırasıyla vs. şartlarla gerçekleşen (namaz, oruç, zekât, hac) ibadetlere şartlı ibadetler denilir. Bunlar gerçekleşirken şartları korunmalıdır. Belirli şartlara sert bir şekilde bağlanmayan nepil namaz, serbest oruç, zikir ibadetleri şartsız ibadetlerdendir. Zikrin şartsız ibadetlerden olduğu Yesevi tarikatının çağdaş temsilcisi olan İsmatullah Mahsum’un “Zikr-i Cehr’in İspatı” adlı eserinde genişçe açıklanmıştır. Bakınız: İsmatullah, Mahsum. (2006). *Zikr-i Cehr’in İspatı*. Almatı: Alaş.

⁶ Eserin Biruni Elyazmaları Merkezi 3808 no’lu nüshasında müellifi Hoca Ahmet Yesevi (561/1166 y.v.e.) olarak göstermiştir (vr. 312b). BEM üç nüshasını (№3808, 6652, 9175) doğubilimci Seyfollla Moldakanağatılı birbirleriyle mukayese ederek Kazakçaya aktarmıştır. Bakınız: *Risale Der Adab-ı Tarikat*. Çev.: Moldakanağatılı. Türkistan, 2012. Eraslan, Necdet (2016). *Ahmet Yesevi’nin Yeni Bulunmuş İki Farsça Risâlesi*. Yazarlar: K.Eraslan, N.Tosun. Ankara: Bahçelievler.

⁷ Farsça: “... va tağat be-zikr mirosanad va zikr be-yaqin mirosanad, va yaqin be-hamd va sana mirosanad, va hamd va sana be-mahabbat mirosanad, va mahabbat be-riza-i Hak Ta’ala mirosanad, va riza be-der-e as-salam mirosanad, dar-e as-salam be-didare Allahi Ta’ala mirosanad. Haq subhanahu va Ta’ala dar kalam macit hud habar dare ast ke: vucuhun yavma’izin nadira ila rabbiha nazira”.

⁸ Hadikat metninde (Çağatayca): “Murid muhtadi bu yulğa kirse, zikr salib vard birla tazayyun çıkub ulturur, andakdın “Hu” yadinin yuni birla batındın candan dukar kim kunil içire zarre qarqliq va kadurat qalmas. Andag kim, timurçi timurni utqa suqub, çıkarib sindan uzetki birla hişlarni kitarimiş manizlik zikr-e pervardikar taqi zakir pandalarnig kunilni arturur, pak qılır. Kurmaymusun ustadlar bağacni uyub naqş qilib hatt birla yazadilar, ul hat har kiz kitmas va uzka bulmas, zakirlar kunlida”.

⁹ Uzakbay Kazcanalı Mangıstau yöresinde doğmuş bir şairdir. Sovyetler Birliği döneminde dini içerikli şiirleri için Türkmenistan’a sürgün edilmiştir. Hayatının son yıllarında doğduğu topraklara geri dönmüş ve orada vefat etmiştir. Dini eğitimini Mangıstau’da Mırzayır-Baskuduk kasabasındaki Abdi Medresesinde almıştır. Aralbay Ongarbekuli Mangıstau’da Akşabas-Ayraktı yöresinde medrese açmış ve hayatını öğretmenliğe adanmış bir şairdir. Şiirleri *Kazak Şiir Antolojisi* (Almatı, 1993), *Jır Derya* (Aktav, 1995) vs. şiir kitaplarında yayımlanmıştır.

¹⁰ Zikr-i Cehr, Allah’ın isimlerini belli bir düzenle, ahenkli bir musikiyle ve vücut hareketleriyle anmaktır.

¹¹ *Zarba* – (arapça ضرب – ضربة) vurmak, dövmek. Tasavvufta kalbi temizlemek, imanı kalbe oturtmak gayesini güder ve Allah isimlerini kalbe nefesle dövmek anlamında kullanılmıştır.

¹² Tam bu uygulamanın nüfuzlu Nakşibendiyye temsilcileri tarafından devam ettirildiğini Tacaddin mahlasıyla tanılan Hızır Beg Celâleddin b. Ahmed Paşa (863/1459 t.v.e.) *Risâle fi Âdâbi’z – Zikr* eserinde dile getirir (Konya

Yazma Eser Kütüphanesi. SÜIF nr.190/12. vr. 244b–245a) *Bustan el-Muhibbin* 'de geçen bu hikâye Hazîni eserinde de dile getirilir, bakınız: Hazîni. *Cevâhiru 'l-ebâr*: İstanbul Ün. Ktp., TY, nr. 3893, vr. 37a-b.

¹³ Araçça metni: ويقال: إنه كان يذكر حين وصل المنشار إلى حلقة الشريف فما زال يذكر من حلقة حتى نشر، وسموا هذا الذكر ذكر المنشار وهو من أذكاء أتباع القطب بابا أحمد البسوي قدس سره

¹⁴ Cengizsoğlu Halil ile Nakşibend ilişkileri hakkındaki araştırmaya bakınız: Togan, A. Zeki Velidi (1968). *Ghazan-Han Halil ve Hoca Bahaeddin Nakşibend*. Necati Lugal Armağanı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 775–784. Ahmet Zeki Halil'in Kazan Hanı olduğu düşüncesi ortadadır. Halil'in tam olarak kim olduğu bilinmemekte ve araştırmacılar arasında çeşitli görüşler mevcuttur.

¹⁵ Konya Yazma Eser Kütüphanesi Kataloğunda eserin adı *Risale fi 'l-Zikr* olarak gösterilmiştir. Elyazısının sayılı nüshası şudur: BY0009449/15 vr.189b-216a.

¹⁶ İnnel muslimîne vel muslimâtî vel mu'minîne vel mu'minâtî vel kânîtime vel kânîtâtî ves sâdikîne ves sâdikâtî ves sâbirîne ves sâbirâtî vel hâşîine vel hâşîiati vel hâşîati vel mutesaddikîne vel mutesaddikâtî ves sâimîne ves sâimâtî vel hâfîzîne furûcehum vel hâfîzâtî vez zâkirinallâhe kesîran vez zâkirâtî eaddallâhu lehum magfiraten ve ecran azîmâ (azîmen).

¹⁷ Araççada Ad sözcüğü anlam açısından ikiye ayrılır: “İsm-i zat” اسم الذات ve “İsmü'l mana” اسم المعنى. “İsm-i zat”, bu tam bir isme sahip olan nesnelere, örneğin: dağ, ev, araba, insan. “İsmü'l mana”da ise merhamet, yas, pay, hız, insanlık gibi mücerret isimler kaatedilir.

¹⁸ “an-Nur”, 35.ayet

¹⁹ “el-Bakara”, 284.ayet

²⁰ “Taha”, 6.ayet

²¹ “el-Hadid”, 3.ayet

²² “el-Cuma”, 1. ayet

²³ “Ağraf”, 205. ayet

²⁴ “an-Nur”, 36.ayet

²⁵ “el-Bakara”, 152.ayet

²⁶ İcma' (اجماع ar.) – Müslümanların hukuku – fikh esaslarından biridir, fıkhta net bir sorun üzerinde nüfuzlu şahısların kabul ettiği ortak kararları, anlaşmaları ve fikirleridir.

²⁷ “Zumer” suresi, 23.ayet

²⁸ Biruni Doğu Elyazmalar koleksiyonunda 6196 numarayla bulunan elyazısı yaklaşık 1180/1766 yıllarında yazıya geçmiştir, tam bir açıklama için bakınız: *Özbek SSC Bilim Akademisi Doğu Elyazmalar Külliyyatı*. C.VIII. Taşkent, 1955. s.307-308.

²⁹ İmam Marguzi hep mavi don giydiğinden (diğer bir hikâyede ise ağır öksürüğü (Kazakça: kök jötel) tedavi etme yeteneği ile ayırt edilir) halk arasında kendisine Gökdonlu Ata denilmiştir. Mezarı Türkistan şehri civarında bulunan Şobanak (Enbekşi Dihan) köyündedir ve devlet tarafından korunmaktadır.

Kaynaklar

El Yazmaları

Yesevî, Hoca Ahmed. *Risâle dar adabi tariqat*. Özbekistan Fenler Akademisi (ÖzFA), Ebû Reyhan el-Bîrûnî Şarki Elyazma Merkezi (BŞEM) nr. 3808. vr. 312b–316b.

et-Türkistânî, Ishâq Hoca Ibn İsmâil-Atâ. *Hadiqatül-'Ârifin*. ÖzFA BŞEM Ktp., nr. 2851

el-Buhârî, Şeyh Hüdaydad ibn Taşmuhammed. *Bustan el-Muhibbin*. ÖzFA Ebû Reyhan el-Bîrûnî Şarki Elyazma merkezi, Fon I, № 5545/II.

Sıgnâkî, Husem ed-Dîn. *Risele-i Husem ed-Dîn Sıgnâkî*. ÖzFA BŞEM Ktp., nr. 11084. vr. 11b–14a.

Biçavizade. *Risâle muta'alliqah biraddi 'alad-darbi ver-raks*. Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Sayılı nüsha, BY0009449/15 vr.189b-216a.

Nâbülsü, Şeyh Abdülğânî b. İsmâil. «Tenbîhü men Yelhû alâ Sihhâti'z-Zikri bi'l-İsmi Hû». Kayseri Râşîd Efendi Eski Eserler Ktp. nr. 611/17. vr. 137a - 142b

Hazîni, Ahmed b. Mahmûd. *Cevâhiru'l-ebâr min emvâci'l bihâr*. İstanbul Ün. Ktp., TY, nr. 3893.

Saçaklızade Muhammed el-Mar'aşî. *Risale fîr-raks vez-zikr*. Konya Yazma Eser Kütübhanesi, Bölge Yazma Eserler nr. 297/8 vr. 44b-52a.

et-Türkistânî, İshâq Hoca Ibn İsmâil-Atâ. *Hadîqatül-'Ârifîn*. ÖzFA BŞEM Ktp., nr. 3853.

el-Buhârî, 'İbâdallah Ibn Hoca 'Ârif. *Camiü'l Malumat*. ÖzFA BŞEM Ktp., nr. 6196

Araştırma Eserleri

(2008). *A Collection of Fatwas of Fatwas in Defense of the Vocal Dhikr and Sama'* Haz. B. Babazhanov, et. al. Almaty: Dike-Press.

Babazhanov, Bakhtyar. (1997). "La Naqshbandiya sous les premiers Sheybanides". *Chaiers d'Asie Centrale*, 3 (4).

--. (2001). "Une Nouvelle Source sur les Rituels de la Tariqa Yasawiyya: Le Risâla-yi Dhikr-i Sultân al-'Ârifîn". *Journal of the History of Sufism*, 3.

--. (2004). "Orta Asya Kardeşliğinde Zikr-i Cehr'in Çeşitleri". *El-Cehr, Kuvvetü'l İslam, XIII-XVIII Yüzyıllarda İnan İle Deşt-i Kıpçak Arasındaki Tarihi ve Kültürel İlişkiler, Uluslararası Çalıştay Materyalleri, Almaty: Dike-Press.*

--. (2009). "Orta Asya Kardeşliğinde Zikr-i Cehr: Münakaşa, Tipoloji, Yenilenme". *Pax Islamica*, 1 (2).

Bakırgani, Süleyman (Hakim Ata) (1907). *Bakırgan Kitabı*. Haz. Şemseddin Hüseyinoğlu, Kazan: Çirkov Hatun Varislerinin Tabhanesi.

Barthold, Vasiliy Vladimiroviç (1977). *Rus Şarkiyat Biliminin Türkistandaki Görevleri*. Eserler külliyatı C. IX. Moskova: Nauka.

Cangabilulı, Sattıgul (1996). *Emanet: Şiirler, Destanlar*. Almaty: Er-Davlet.

DeWeese, Devin (1996). "The Masha'ikh-i Turk and the Khojagan: Rethinking the Links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions". *Journal of Islamic Studies*, 7 (2).

--. (1999). «Khojagani Origins and Critique of Sufism: the Rhetoric of Communal Uniqueness in the Manaqib of Khoja 'Ali Ramitani». *Islamic Mysticism Contested, Leiden–Boston–Köln: Brill.*

Divayev, Ebubekir (1899). "Kırgız inançlarından. Baksı, otacı ve sihirbaz görevinde". *İmparatorluk Kazan Üniversitesi Bünyesindeki Arkeoloji, Tarih ve Etnografi*

Kurumu'nun Bülteni. C. XV, Çık. 3, Kazan: İmparatorluk Üniversitesi Matbaası.

El-Buhari, Salah bin Mübarak (1992). *Anis at-taliban va uddat as-Salikin*. Edit.: Halil İbrahim Sarioğlu. Tehran, 1371.

Fletcher, Joseph (1977). «The Naqshbandiyya and Zikri-arra». *Journal of Turkish Studies*. 1.

Gordlevskiy, Vladimir (1962). *Hoca Ahmet Yesevi, Seçmeli Eserler*. C.3. Moskova: SSCB BA Doğu Kaynaklar Basımevi.

Hamid, Algar (1976). «Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandi Order». *Akten des, VII*. (1974). *Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, 15–22 August, Göttingen.

Knış, Alexander (1991). *Tasavvuf*. Moskova: Nauka.

Hismatullin, Alexey (1996). *Tasavvufi Ayinler Uygulaması*. Sankt-Petersburg: Peterburg Şarkıyatı.

Kügelgen, Anke von (1998). «Die Entfaltung der Naqshbandiya-Mugaddidiya im Mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: ein Stück DetektivArbeit». *Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18th to the Early 20th Centuries*, Vol. 2. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Muminov, Ashirbek. (2001). “Arslan Bab”. İslam, Eski Rusya İmparatorluğu Topraklarında, Moskova: Doğu Kaynakları.

--. (2008) *Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: the Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions*. Almaty: Dike-Press.

--. (2015). *Orta Asya Tarihinde Hanefi Mezhebi*. Almatı: Kazak Ansiklopedisi.

Paul, Jürgen (1998). *Doctrine and Organization the Khwajagan-Naqshbandiya in the First Generation after Baha'uddin*. Berlin: Das Arabische Buch.

Schuyler, Eugene (1876). *Turkistan: Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja*. Marston, Searle & Rivington, London: Sampson Low.

Tosun, Necdet (2002). *Bahaeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınevi.

Troytskaya, Anna (1928). “Eski Taşkent'te Kadın Zikri”. Antropoloji ve Etnografi Müzesi Bülteni, Edit. E. F. Karskiy, C.VII, Leningrad: SSCB BA Basımevi.

Yesevî, Hoca Ahmed (2000). *Divân-ı Hikmet*. Haz. Quanyshbek Qari, et al. Tehran: el-Huda.

Zübaydi, Muhammed ibn Muhammed Hüseyin. (2005). *İthaf as-Sada al-muttakin bi-şarh Yahya Ulumaddin*. C.11. Beyrut: Dar al-kutub al-ilmiyya.

BİR HALK RESSAMININ İZİNDE

SATILMIŞ KÖYÜ CAMİİ DUVAR RESİMLERİ*

On the Trail of a Folk Artist: Wall Paintings of the Mosque of Satılmış Village

Cengiz GÜRBIYIK**

Öz

Manisa'nın Selendi ilçesine bağlı Satılmış Köyü Camii'nin zengin kalem işi ve hat süslemeleri ile bu ilgi çekici süslemeleri yapan halk ressamının kimliğine ilişkin bilgiler, çalışmamızın ana konusunu oluşturmaktadır. Başta İstanbul olmak üzere Anadolu'daki çok sayıda yapının, 18. yüzyılda başlayıp 19. yüzyılda artık bir gelenek haline alan duvar resimleriyle bezendiği bilinmektedir. Ancak bu bezemeler biçim ve içerik açısından birbirlerinden ayrılmaktadır. Başkent İstanbul ve İzmir gibi büyükşehirlerdeki yapılar ile Anadolu'nun diğer bölgelerinde, özellikle taşradaki yapılar arasında farklı bir süsleme anlayışı hâkimdir. Başta Denizli, Muğla, Uşak, Kütahya gibi İç Batı Anadolu şehirleri olmak üzere, Anadolu'nun farklı bölgelerindeki yapılarda, Batılı süsleme anlayışını yansıtan betimlemelerin yanında, halk sanatı olarak da adlandırılan ve tekkelere ilişkin çeşitli motifler de içeren süslemelere yer verilmiştir. İncelemiş olduğumuz Satılmış Köyü Camii'nin 1954 yılında yapılan duvar resimleri de bu geleneği oldukça geç bir dönemde devam ettiren örneklerden biri olması bakımından önem taşımaktadır. Camide yer alan zengin kalem işi ve hat süslemeler, içerdiği geleneksel duvar resmi anlayışının yanı sıra, alışlagelmışin dışındaki sembolik motifleri ile de ilgi çekici veriler sunmaktadır. Araştırmalarımız sonucu caminin süslemelerini yapan ve günümüzde hayatta olmayan Ahmet Akbüber adlı ustanın kimliği ve geçmişi hakkında çeşitli bilgilere ulaşılabilmektedir. Akbüber'in, bizzat kendine ait defterlerde tuttuğu notlarda, Demirci'de faaliyet gösteren bir tekkenin önde gelen kişilerinden biri olduğu ve incelediğimiz yapı dışında aynı bölgedeki dört camiyi daha benzer süslemelerle bezediği anlaşılmaktadır. Özellikle Anadolu içlerinde bu geleneği devam ettiren kişilerin, kullandıkları yazı ve semboller göz önüne alındığında tekkelerle bağlantılı oldukları düşünülmektedir. Ancak kimliklerine ait bilgiler oldukça sınırlıydı. Selendi Satılmış Köyü Camii'nin bezemelerini yapan Ahmet Akbüber'in, Demirci'de faaliyet gösteren Rufai tarikatının önde gelen kişilerinden olması, aradaki bağlantıyı açık bir şekilde göstermesi bakımından ayrıca önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Satılmış Köyü Camii, Duvar Resmi, Halk Ressamı, Tasvir, Kalem İşi, Hat sanatı, İkonografi.

Abstract

Information on the folk artists who has performed the opulent hand-drawing and calligraphic ornamentation in the Mosque of Satılmış Village of Selendi District of the Province of Manisa constitutes the main subject of this study. It is known that wide variety of buildings located within the Anatolia, particularly in İstanbul, were decorated with wall paintings that started in the 18th century and became a tradition in the 19th century. However, such adornments may vary to a greater extent in terms of style and content. A distinct and highly different conception of adornment and decoration especially prevail among the buildings in rural areas and the buildings in the Ottoman capital İstanbul and metropolitans such as İzmir. Adornments make appearance including various motifs related to

* Geliş Tarihi: 09.04.2021, Kabul Tarihi: 02.06.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.016

** Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, cengizgurbiyik@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9325-9841>.

the dervish lodges named as folk art besides the symbols and representations expressing the Western adornment conception within many buildings located at various regions of the Anatolia, particularly the Central-Western Anatolian provinces such as Denizli, Muğla, Uşak and Kütahya. The subject of this study, that is, wall paintings and murals of the Mosque of Satılmış Village performed in 1954 is of utmost importance in terms of one of the samples embracing this tradition. The affluent hand-drawn and calligraphical adornments in the mosque offer highly interesting data with its unusual symbolic motifs as well as its traditional conception of wall painting. The research has revealed various information on the identity and background of the artist, Ahmet Akbuber, who performed the adornments and decorations of the mosque. By relying on his own notes, it has been acknowledged that he was one of the leading figures of the dervish lodge serving in Demirci and he decorated with similar adornments four other mosques located within the same region. In view of the scripts and symbols used by the individuals sustaining this tradition particularly in central Anatolia, it was considered that they had been affiliated with dervish lodges. However, information on their identity appears to be quite limited. Therefore, it is of utmost importance that the affiliation of Ahmet Akbuber with Rifā'i order in Demirci explicitly reveals the relation between the performer and the dervish lodge.

Keywords: Satılmış Village Mosque, Mural, Folk artist, Depiction, Painted decoration, Calligraphy, Iconography.

1. Giriş

Osmanlı İmparatorluğu 18. yüzyıl başlarında Batı'nın askeri teknolojisini örnek olarak bir takım yeniliklere gitmiş, bu yenileşme hareketi mimarinin yanı sıra süsleme programında da etkisini göstermiştir. Başlangıçta İstanbul'da saray ve çevresindeki çok sayıda yapı, barok, rokoko ve ampir gibi üsluplarla bezenmiştir. Duvar resimleri, ele alınan süsleme biçimlerinin en dikkat çekicileri arasındadır ve günümüze ulaşan erken tarihli örnekleri, Topkapı Sarayı'nda karşımıza çıkmaktadır (Tekinalp, 2002: 440-448). 19. yüzyıldan itibaren tüm Anadolu'ya yayılan Batı etkili duvar resmi uygulamalarında ağırlıklı olarak mimari tasvirler, perde motifleri, natüromortlar ve çeşitli manzaralar gibi motiflere yer verilmiştir (Arık, 1976; Renda, 1977: 77-78). Bunun dışında, özellikle Anadolu içlerindeki kimi yapıların, tarikatlara ilişkin dini ve sembolik motifler içeren süslemelerle bezenildiği bilinmektedir. Başkente egemen olan resmi sanat anlayışı ile Anadolu halk sanatı arasındaki farklı bakış açılarını çeşitli semboller üzerinden ayrıntılı biçimde ele alan önemli çalışmaların varlığı, bu konuda ufuk açıcı niteliktedir (Aksel, 1960; Aksel, 2010; Değirmenci, 2020: 118-135; Tanman, 1993: 491-523).

Manisa'nın Selendi ilçesinde bulunan Satılmış Köyü Camii de harim duvarlarını çevreleyen hat levhaları ve çok sık rastlanmayan çeşitli sembolik motifleri ile halk sanatı geleneğinin dikkat çekici bir örneğini oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra süslemeleri yapan halk ressamının kimliği ve bir tekke ile olan bağlantısının açık bir şekilde ortaya konulması, bir başka önemli veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugüne kadar hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış olan cami, önemli çabalar sonucu yıkılmaktan son anda kurtulmuş ve İzmir 2 Numaralı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından 11.03.2016 tarihinde tescillenenek koruma altına alınmıştır.

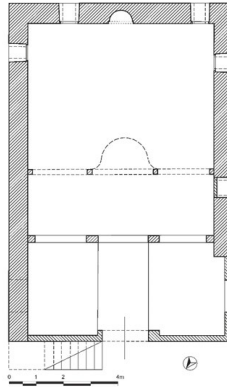
2. Selendi Satılmış Köyü Camii

Manisa'nın Selendi ilçesine bağlı Satılmış Köyü'nde yer alan cami, köyün alt kesiminde düz ve geniş bir arazi içerisine konumlanmıştır (Fotoğraf 1)¹. 16. yüzyıl kayıtlarında bölgede Cemaat-i Yürükan-ı Satılmış olarak anılan bir konar-göçer topluluğun adına rastlanmaktadır (Adamaz, 2012: 379). Satılmış, 19. yüzyılda ise Demirci'nin Karataş Nahiyesi'ne bağlı 40 haneli bir köy olarak karşımıza çıkmaktadır (Gökmen, 2007: 114). 1950'li yıllarda Selendi'ye bağlanan Satılmış Köyü, yakın bir geçmişte isim değiştirerek Yeşil Mahalle adını almıştır.



Fotoğraf 1:Satılmış Köyü Camii. Kuzeydoğudan genel görünüm.

Caminin herhangi bir inşa kitabesi bulunmamaktadır. Ancak hurufat defterlerine göre 18. yüzyıldan itibaren köyde bir caminin varlığı bilinmektedir (Gökmen, 2005: 54). Plan şeması ve inşa malzemesi dikkate alınarak günümüzdeki yapıyı 19. ya da 20. yüzyıl başlarına tarihlemek mümkündür. Yapı uzunlamasına dikdörtgen planlı bir harim ve kuzeyindeki sonradan kapatılan bir son cemaat yerinden oluşmaktadır (Çizim 1). Kuzeybatıya yakın bir geçmişte yapıdan bağımsız bir minare eklenmiştir. Yapıda inşa malzemesi olarak kerpiç kullanılmış ve tüm cepheler sıvanmıştır.



Çizim 1: Satılmış Köyü Camii. Plan.

Giriş açıklığının olduğu bölümde ilk inşa edildiği dönem açık olan son cemaat yeri, çok daha yakın bir geçmişte kapatılmıştır. Harimdeki yoğun bezemenin aksine, bu alanda herhangi bir süsleme unsuruna rastlanmamaktadır. Harimin rengârenk boyalı düz ahşap tavanı dikkat çekicidir (Fotoğraf 2). Tavan ahşap çıtalarla dört büyük baklava dilimi formuyla hareketlendirilmiş ve ortasına dairesel formlu bir göbek yerleştirilmiştir. Köy sakinlerinden ve aynı zamanda caminin eski imamlarından biri olan Hasan Özdemir, bu ilgi çekici ahşap tavanı, yine Satılmış Köyü'nden bir ahşap ustasının yaptığını belirtmektedir. Aynı usta 1950'li yıllarda çevredeki çeşitli konut ve camilerin ahşap tavanlarını da imal etmiştir (Görüşme tarihi: 9 Temmuz 2020). Caminin duvarlarını süsleyen kalem işi süslemeler de 1954 yılına tarihlenmektedir. Bu bağlamda günümüzdeki yapının 1950'li yıllarda kapsamlı bir onarım geçirdiği açıktır.



Fotoğraf 2: Satılmış Köyü Camii. Ahşap tavan.

3. Süslemeler ve Yazılar

Caminin duvarları bütünüyle hat levhalar, bitkisel süslemeler ve çeşitli sembolik motiflerle bezenmiştir (Fotoğraf 3-6). Hala canlılığını koruyan bu süsleme unsurları kendi içerisinde caminin doğu, güney ve batı duvarı boyunca belli bir düzende sıralanmıştır. Saçak üç yönden mavi ve sarı renkli püsküllü bir şeritle çevrelenmektedir. Şeridin alt kısmında dikdörtgen çerçeveler içerisine büyük boyutlu yazı panoları ve bitkisel süslemeler yerleştirilmiştir. Bu panoların alt sırasında ise eş büyüklükte birbirini takip eden dairesel formlu yazı panoları dikkati çekmektedir. En alt bölümde ise farklı renk ve formlarda halı ya da kilim motiflerine yer verilmiştir.



Fotoğraf 3: Satılmış Köyü Camii. Harim güney duvarı.

Harim güney duvarının ortasındaki yarım daire profilli mihrap nişi, mukarnaslı bir kavsaraya sahiptir (Fotoğraf 3). Mukarnasların içi farklı renklere boyanmış ve alt kısmına doğru püsküller sarkıtılmıştır. Kemer köşeliklerinde ise iki yanda siyah fon üzerinde birer ay yıldız motifi bulunmaktadır. Mihrap üzerinde dört köşesi küçük çiçeklerle bezeli bir çerçeve içerisindeki küllemâ dehalé aleyhâ zekeriyye'l-mihrâb (Zekeriya onun yanına mihraba her girdikçe...) yazısı, Âli İmran Suresi'nin 37. ayetinden bir bölümdür ve neredeyse tüm cami mihraplarında karşımıza çıkmaktadır. Bunun üzerindeki büyük kare pano içerisinde ise hat sanatında sevilerek kullanılan müselsel stülüs bir besmeleye yer verilmiştir.



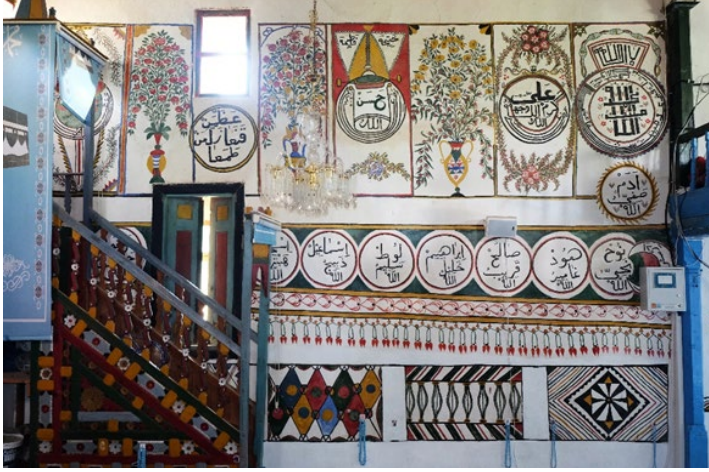
Fotoğraf 4: Satılmış Köyü Camii. Harim güney ve batı duvarı.

Mihrap duvarının en batısındaki büyük pano diğerlerinden bağımsız ele alınmıştır. İki yanda ahşap sütüncelere oturan sivri kemerli bir açıklık şeklinde betimlenen panonun alt bölümüne Kelime-i Tevhid yazılmış, üstte ise dallar ve yapraklar arasından aşağı doğru sarkan büyükçe bir çiçek betimlenmiştir. Bu bölümdeki büyük panolardan bir diğerinde farklı form ve renkte Allah yazısı dikkati çekmektedir (Fotoğraf 4). Kûfi benzeri bir yazı stiliyle kırmızı zemin üzerine beyaz noktalardan oluşan bu yazının alt ve üst bölümünde dairesel formlu süslemeler mevcuttur. Bahsettiğimiz iki pano arasındaki boşluğun sebebi, minberin daha önce bu alanda bulunuyor olmasıdır.



Fotoğraf 5: Sıtlı Köyü Camii. Harim güney duvarından ayrıntı.

Mihrabın hemen doğusundaki ilk büyük dairesel pano içerisinde Muhammed Sallallahu Teâlâ Aleyhi ve Sellem yazılmış ve panonun etrafı gül motifleriyle bezenmiştir (Fotoğraf 5). Özellikle tekkelerle bağlantılı duvar resimlerinde bazı bitkisel motiflerin sembolik anlamları olduğu bilinmektedir (Uludağ, 2016: 308). Gönülde meydana gelen bilginin meyvesi olarak tanımlanan gül, aynı zamanda Hz. Muhammed'in simgesi olarak da ifade edilmektedir (Uludağ, 2002: 149). Bu panonun hemen yanında vazodan çıkan mavi renkli iki zambak motifine yer verilmiştir. İki pencere arasında ise duvara asılı izlenimini veren dairesel bir panonun içerisinde Yasin suresinin 58. ayeti olan Selamun Kavlen Mir Rabbin Rahim (Onlara merhametli Rabb'in söylediği selam vardır) yazılmıştır² (Fotoğraf 5). Harim güney duvarının en doğusunda bulunan iki panodan birinde kırmızı meyveleriyle görkemli bir hurma ağacı, diğerinde ise Ebu Bekir Sıtlı yazısı ile bunun alt ve üstünde kesilmiş birer nar motifi dikkati çekmektedir. İslamiyet'te cennete özgü ağaçlar arasında sayılan hurma, sonsuz yaşamı; nar ise bolluk ve bereketi sembolize etmektedir (Gültekin, 2008: 408). Bölgedeki çok sayıda camide benzer motiflere rastlamak mümkündür (Aktuğ, 2016: 16; Eryılmaz, 2020: 96; Gürbıyık, 2020: 155).



Fotoğraf 6: Satılmış Köyü Camii. Harim batı duvarı.

4. Duvara İşlenen Saatler

Caminin batı duvarının üst bölümü, güney duvarında olduğu gibi büyük dikdörtgenlere ayrılmış ve her bir alan yazı panoları ve bitkisel motiflerle süslenmiştir (Fotoğraf 6). Bu bölümdeki panolar, ilgi çekici bir süsleme kompozisyonu sunar. Özellikle ilk üç pano cep saati şeklinde tasarlanmış; fakat panoların içi saat bölümleri yerine dini içerikli yazılarla bezenmiştir (Fotoğraf 7). Duvara bir zincirle asılı duruyor izlenimi veren ilk pano, iç içe iki dairenin üzerindeki bir tepelikten oluşmaktadır. Tepelik bölümünde küfi şeklinde Lâ İlâhe İllallah göbekte Muhammed Habibullah çevresine ise Men zâre kabrî vecebet lehû şefâ'atî Resulallah (Kabrimi ziyaret edene şefâ'atim vâcib oldu) yazısı yer alır. Yandaki panoda ise üzerindeki ayar düğmesi açıkça seçilebilen yine dairesel formlu bir cep saati motifi, alt ve üstte çiçek demetleri ile çevrelenmiştir. Saatin içerisinde Ali Kerremallahu Veche Radiyallahu Anh yazısı okunmaktadır. Doğu duvarının yaklaşık ortasında ise köstekli bir cep saati betimlenmiştir. Yukarıdan zincirlerle asılı izlenimi veren saatin iki yanında muhtemelen mekanizmasına ilişkin düğmeler dikkati çekmektedir. Göbeğin ortasında Hasan Radiyallahu Anh, üstteki zincirlerin arasına ise Hatice ve Fatıma yazılarına yer verilmiştir. Duvarın en güneyinde yer alan pano minberin sonradan bu duvara yaslanmasından dolayı net bir şekilde seçilememektedir. Ancak içerisinde Hüseyin yazan bu panonun da bir saat formunda olduğunu söylemek mümkündür.



Fotoğraf 7: Satılmış Köyü Camii. Harim batı duvarından ayrıntı.

Saate olan ilgi Osmanlı saray çevresinde erken dönemlerden itibaren görülmekle birlikte, özellikle 18. yüzyıldan itibaren yaygınlaşarak kullanımının arttığı bilinmektedir. Bu yüzyılın sonlarından itibaren farklı saat türleri de ortaya çıkmış, sanayi devriminin ardından ise cep saatleri yaygınlaşmaya başlamıştır. 18. ve 19. yüzyılda gayrimüslim zanaatçıların yanı sıra Osmanlı saat ustalarının çoğunun Mevlevi dergâhlarında yetişmesi dikkat çekici bir ayrıntıdır (Biçici, 2012: 152).

Saat, 19. yüzyıldan itibaren çeşitli yapıların duvar resimlerinde de sembolik bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır (Uzun, 2017: 853). Tarikatlara ait geleneksel sembollerin yanı sıra toplumdaki değişimi ifade eden çeşitli Batılı unsurların hep birlikte kullanıldığı Amasya II. Bayezid Camii şadırvanındaki süslemeler arasında, koltuk üzerinde bir cep saati motifine de rastlanmaktadır (Tanman, 1993: 499; Uz Taşkesen, 2011: 182). Arnavutluk Berat Bekârlar Camii'nde de kıvrım dallar arasında bir cep saatine yer verildiği görülür (Uçar, 2013: 1182). Kayseri Pınarbaşı Melikgazi Türbesi'nde bulunan sarkaçlı cep saati ise bu motifin ilgi çekici örnekleri arasındadır (Çetinaslan vd., 2016: 337). Cep saati dışında sarkaçlı saat motifleri de Anadolu'daki çok sayıda yapıda sevilerek kullanılmıştır. Afyonkarahisar Dazkırı-İdris Köyü Camii (Algaç 2017: 423), Uşak Aktaş Köyü Camii (Acar, 2019: 374) ve Kırşehir Mucur Emine Hanım Camii (Tali, 2013: 523), bu motifin farklı örneklerini barındıran yapılardan bazılarıdır. Uşak'ta bir başka caminin bağdadî kubbesinde saat motifi ile birlikte keşkül ve teber gibi tarikat sembolleri birlikte kullanılmıştır (Algaç, 2020: 15-16). Tüm bu süslemelerin dışında İzmir çevresindeki 19. yüzyıl sonlarından 20. yüzyıl

ortalarına tarihlenen çok sayıda Alevi mezar taşında da zincirli birer cep saati motifine yer verilmiştir (Biçici vd. 2016: 143-170). Ele aldığımız örneklerden hareketle cep saati motifinin tarikatlarla bağlantısı, ayrıca üzerinde durulması gereken bir konu olarak daha derinlikli araştırmalara açıktır.

Aynı duvarda üst pencerenin hemen altında basit bir madalyonun içerisinde kelâm-ı kibar denilen ünlü güzel sözlerden biri Azze men kana'a, zelle men tama'a yazısı okunmaktadır (Fotoğraf 6). "Kanaat eden aziz, tamah eden zelil olur" anlamına gelen bu ve benzeri güzel sözlerden oluşan yazı şeritlerine, Anadolu'daki çeşitli konutların başodalarında da rastlanır (Renda, 1986: 108). Tüm bu yazı panoları farklı form ve renklerdeki vazolardan çıkan çiçek demetleri ile birbirinden ayrılmaktadır.



Fotoğraf 8: Satılmış Köyü Camii. Harim doğu duvarı.

Harim doğu duvarının üst bölümü de diğer duvarlarda olduğu gibi büyük dikdörtgenlere bölünmüş ve her bir alan yazı panoları ve bitkisel motiflerle süslenmiştir (Fotoğraf 8). En güneyde pencerenin altındaki dairesel panoda, Kalem suresinin 4. *Ayeti* Ve-inneke le'alâ hulukin azim hemen yanında Ömer Faruk Radiyallahu Anh ve diğer panoda Osman Zinnureyn Radiyallahu Anh yazıları okunmaktadır. Panoların arasında vazodan çıkan büyük boyutlu çiçek demetleri ve kurdelelerin olduğu bitkisel süslemeler yer almaktadır.

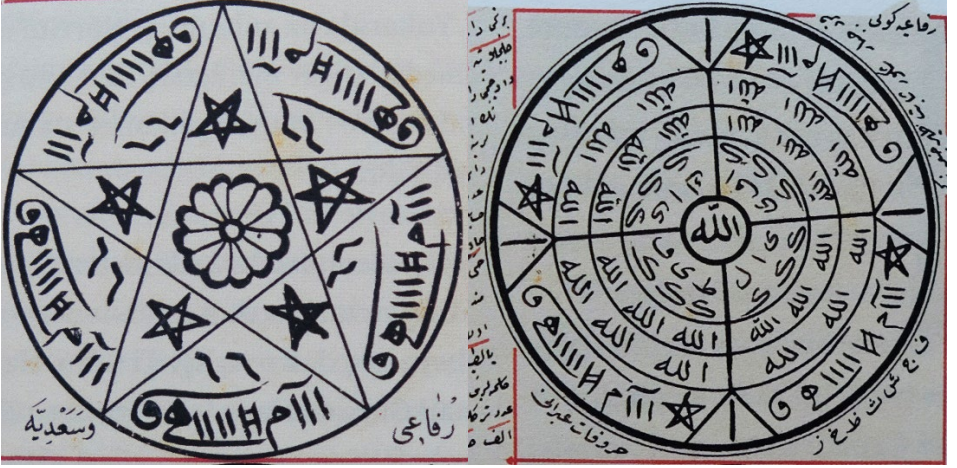
Duvarın güneyindeki son dikdörtgen pano ise tepeliğindeki bitkisel motifler ve içeriği ile diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu panoda büyük bir ibrik motifi göze çarpar (Fotoğraf 9). İçinden çıkan yoğun çiçek motifleri ve kıvrım dallarla incelikli

bir süslemeye sahip olan ibriğin üzerine ayrıca güle benzeyen bir çiçek işlenmiştir. İslam'ın erken dönemlerinden itibaren çeşitli dokumalarda, çini süslemelerde, camaltı resimlerinde ve çok sayıda mimari yapının kalem işi süslemelerinde ibrik motifine rastlamak mümkündür (Altier, 2019: 149-202). İbrik aynı zamanda Hz. Muhammed'in kutsal eşyalarından biridir ve hasır, hırka, tarak ve nalın gibi sembolik motiflerle birlikte çeşitli dua kitapları ve hilyelerde sevilerek kullanılmıştır (Khamehyar, 2016: 389-420). Bunun yanı sıra Bektaşilik, Hurufilik ve Mevlevilik gibi tarikatlarda farklı motif ve figürlerden oluşan kompozisyonlarda ibrik motifine yer verilmiştir (Dağlı, 2015: 35). Alevi-Bektaşî inancında cem ayinlerinde cem birlemeden sonra tarikat abdesti alınması için dededen başlanılarak halkadaki diğer katılanlara ibrikle su döküldüğü ve bunun Selman suyu (ibrik) olarak adlandırıldığı bilinmektedir (Altier, 2019: 154).



Fotoğraf 9: Satılmış Köyü Camii. Harim doğu duvarından ayrıntı.

Caminin doğu duvarındaki süslemeler, en güneydeki büyük dairesel panoya sonlanmaktadır. Daire, her biri farklı renkte boyanmış iç içe yıldız motifleriyle doldurulmuştur (Fotoğraf 9). Her yıldız koluna, merkezde eliften başlamak üzere sırasıyla Arap harflerinden biri yerleştirilmiştir. Daha önce herhangi bir duvar resminde örneğine rastlamadığımız vefk benzeri bu motif bir Rufai gülünü hatırlatmakla birlikte (Fotoğraf 10), sembolik bir anlam ifade edip etmediği benzer örnekler üzerinden yapılacak araştırmalarla ortaya çıkacaktır.



Fotoğraf 10: Rufai güllü örnekleri (Atasoy, 2016: 296, 299).

5. Peygamberler ve Melekler

Satılmış Köyü Camii'nde, benzer nitelikli yapıların geleneksel yazı panolarında çok sık karşılaşmadığımız peygamber ve melek isimlerine yer verilmesi ilgi çekici bir ayrıntı olarak karşımızda durmaktadır. Cami duvarlarının üst bölümündeki büyük süsleme ve yazı panolarının altında, batı duvarından başlayarak güney ve doğu duvarı boyunca kesintisiz devam eden bir yazı şeridi bulunmaktadır (Fotoğraf 6,7,8). Birbiri ardına sıralanan dairesel şekilli panoların içerisinde tüm peygamberlerin isimlerine yer verilmiştir. Batı duvarının en güneyinde, bu şeridin dışında tutulmuş bir güneş kursunun içine Adem Safiyullah, şeridin başlangıcındaki hilal motifine ise İdris Peygamberin ismi yazılmıştır. Daha sonra sırasıyla Nuh Neciyullah, Hud Gamirullah, Salih Karibullah, İbrahim Halilullah, Lut Selimullah, İsmail Zebihullah, İshak Hibetullah, Yakup Haziyullah?, Yusuf Cemilullah?, Eyyüp Sabrullah, Şuayb Nasihullah, Musa Kelimullah, Harun Muinullah, Davud Halifetullah, Süleyman Tacullah, İlyas Halimetullah, Elyesa Zakirullah, Yunus Sebihullah, Zekeriya Varisullah, Yahya Haşiullah, İsa Ruhullah, Üzeyr Nasirullah, Lokman Tabibullah ve Zülkarneyn Cahidullah isimleri karşımıza çıkmaktadır. Başlangıçtaki Âdem Peygamber'de olduğu gibi sondaki pano da şeridin dışında tutulmuş ve içerisine Muhammed Resulullah yazılarak sıralama sonlanmıştır.

Camilerin harim duvarlarında Allah, Muhammed ve dört halifenin isimlerine yer verilmesi geleneksel bir uygulamadır. Ancak bu isimler dışında özellikle taşradaki 19. yüzyıl ve sonrasına ait çeşitli camilerde Hasan, Hüseyin, Aşere-i Mübeşşere ve Bilâl-i Habeşi'nin de isimlerine rastlanmaktadır (Sağiroğlu Arslan vd., 2017: 126-128; Tali, 2013: 510; Tekin, 2015:76). Peygamber isimleri ise cami duvarlarından ziyade, hilyelerde karşımıza çıkar. Hilyeler, Hz. Muhammed'in güzel vasıflarını

ahlaki niteliklerini anlatan kitap ya da levhalara verilen genel isimdir (Acar, 2011: 264). Bu eserlerin kapsamı zamanla genişlemiş ve dört halife ile diğer peygamberlere ilişkin hilyeler de ele alınmaya başlamıştır. Duvara seyir amaçlı bir nesne asılması, 17. yüzyılda hilyelerin ortaya çıkması ile birlikte gelişmeye başlamış ve 19. yüzyılda artarak çoğalmıştır (Uludağ, 2016: 299). Pek çok ev ve işyerinin duvarlarını süsleyen bu levhalar, köy camilerinin süsleme programını etkileyen önemli unsurlar arasındadır (Aksel, 2010: 6). 1884 tarihli Abdullah Hilmi Efendi'ye ait bir hilyede Satılmış Köyü Camii'nde olduğu gibi peygamber isimlerine aynı sıralamayla yer verilmiş olması (Acar, 2011: 269), bu Anadolu halk sanatının cami duvarlarındaki ilgi çekici bir yansımasıdır.



Fotoğraf 11: Satılmış Köyü Camii. Kadınlar mahfilindeki melek isimleri.

Peygamber isimleri dışında, Satılmış Köyü Camii'ni ilginç kılan bir başka yazı grubu ise kadınlar mahfili kemer köşeliklerinde bizi karşılar. Harime bakan her bir köşelikte, doğudan batıya doğru İsrâfil, Cebrail, Mikail ve Azrail olmak üzere dört büyük meleğin adı bulunmaktadır (Fotoğraf 11). Cebrail yazısının hemen üzerinde kanatları iki yana açık bir melek tasvirine yer verilmiş, meleğin başı ise ayın harfi ile betimlenmiştir (Fotoğraf 12). Camilerde melek adlarının kullanılması çok karşılaşılan bir uygulama değildir.



Fotoğraf 12: Satılmış Köyü Camii. Cebrail yazısı ve tasviri.

Bununla birlikte Demirci Küpeler Köyü Camii’nde tek bir panoda istiflenmiş şekilde (Gürbıyık, 2020: 154), Afyon Başmakçı Hilal Camii’nde farklı yerlerdeki panolarda (Algaç, 2019: 275-276) ve Isparta Gelendost Abdulgaffar Camii’nin kubbesindeki Esmâ-ül Hüsna’dan seçilmiş yazı kuşağını dört yanda çevreleyen madalyonlar içerisinde (Çok, 2010: 153) dört büyük meleğin adına rastlanmaktadır. Her üç yapıda da Satılmış Camii’nde olduğu gibi çok sayıda sembolik anlatım mevcuttur. “Farklı suretlere girebilen ve duyularla algılanamayan nurani varlıklar” olarak ifade edilen melekler, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi vahye dayanan semavi dinlerdeki inancın ve dolayısıyla ikonografinin vazgeçilmez unsurlarındandır (Özervarlı, 2004: 40; Yandım Aydın, 2010). İslam inancında özellikle Cebrâil, Kur’an’ı getiren vahiy meleği olarak önemli bir yer tutmaktadır (Yavuz vd., 1993: 202). Satılmış Köyü Camii’nde Cebrail’in sadece ismen değil şeklen de vurgulanmaya çalışılması, bu açıdan önemlidir. Meleğin yüzünün ayın harfi şeklinde belirtilmesi, halk resminde sıkça karşılaştığımız yazı resim geleneğini akla getirmektedir. Melek tasvirlerine kilise duvar resimlerinin ikonografik programında sıkça yer verilmekle birlikte, bir camide melek tasvirine rastlamak ayrıca dikkat çekici bir unsurdur.

Bu bölümdeki bir başka yazı grubu, ahşap tavan göbeğinin çevresinde karşımıza çıkar (Fotoğraf 2). Renkli çiçek ve yapraklar arasında İnna fetahna leke fethan mübina (Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik) / ve ma erselnake illa rahmeten lil alemin (Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik) şeklinde Fetih ve Enbiya suresinden birer ayet bulunmaktadır.



Fotoğraf 13: Satılmış Köyü Camii. Harim güney duvarındaki müsenna yazı.

Cami duvarların en alt sırasındaki süsleme programı da bir hayli farklıdır. Doğu ve batı duvarlarının en altında, yan yana sıralı halı ya da kilim benzeri motiflere yer verilmiştir (Fotoğraf 6,8). Birbirinden farklı renk ve desenlerdeki bu motifler, bölgedeki dokuma kültürünün bir yansıması gibidir. Bunun yanında Osmanlı coğrafyasında benzer motiflere sahip yapıların varlığı bilinmektedir. Aydın Cincin Abdülaziz Efendi Camii'nin doğu ve batı duvarında (Tüfekçioğlu-Gümüş, 2016: 23), Ödemiş Lübbey Köyü Camii'nin güney duvarında (Başaranbilek, 2015: 62) ve Denizli Kale Cevher Paşa Camii'nin son cemaat yerinde (Tüfekçioğlu-Gümüş, 2016: 27) duvarda asılı duran halı ya da seccade benzeri birer motif karşımıza çıkmaktadır. Afyonkarahisar Dazkırı-İdris Köyü Camii (Algaç, 2017: 424) ile Aydın Koçarlı Mustafa Ağa Camii'nin harim doğu ve batı duvarlarında (Tüfekçioğlu-Gümüş, 2016: 25-26) ise dokuma motifleri ikiye katlanmış kilim şeklindedir.

Güney duvarının alt kısmındaki en ilgi çekici süsleme ise müsenna şeklinde düzenlenmiş bir yazı panosudur (Fotoğraf 3,13). Şamdan benzeri birer unsurdan çıkan ve simetrik şekilde düzenlenen yazılarda Allah, Muhammed ve Ali isimleri okunmaktadır.

Yazılara dikkatle bakıldığında karşılıklı iki insan yüzüne benzediği anlaşılmaktadır. Bu süsleme anlayışı, hat sanatındaki yazı-resim geleneğinin bir örneğini teşkil etmektedir.

İslam yazı sanatının ilgi çekici bir bölümünü oluşturan yazı-resim geleneği, 15. yüzyıldan itibaren özellikle halk sanatçıları ile tekke mensupları tarafından rağbet görmüş ve tekke sanatı olarak da adlandırılmıştır (Aksel, 2010: 3; Alparslan, 1973: 26; Günana, 2020: 324). Saray çevresine yönelik eserlerde de yazı-resim örnekleri

bulunmakla birlikte birkaç örnek dışında saray üslubu düzeyinde olmamıştır (Çağman-Tanıncı, 2005: 529). Yazı-resim sanatı, tamamen kaligrafik olanlar, tamamen figüratif olanlar ve hem figüratif hem de kaligrafik unsurlar içeren kompozisyonlar olmak üzere üç genel başlığa ayrılmaktadır. Resimler genellikle ahşap, kâğıt ve camaltı tekniği ile işlenmiş ve hat sanatında müsenna olarak adlandırılan aynalı yazı şeklinde ele alınmışlardır (De Jong, 2014: 281; Şentürk, 1997: 35). Camiler, arslan suretleri, Hz Ali'nin devesi, Ashab-ı Kehf ve gemiler, kuşlar, ibrikler, gülabdanlar, meyve biçiminde yazılar ve çifte vavlar sıkça işlenen konular arasındadır. Bunun yanı sıra insan sureti şeklinde tasvirler de yer verilmiştir. Resim ile yazının birlikteliğinden doğan bu eserler genellikle tekkelere asılmakla birlikte, konutlara ve kahvelere kadar girmiş hatta cami ve mescit gibi ibadet mekânlarında bulunmasında da bir sakınca görülmemiş ve halk ressamı olarak tabir edilen ressamlar tarafından icra edilmeye başlanmıştır (Aksel, 2010: 3; Dağlı, 2013: 237; Uludağ, 2016: 297-317).

Yazı-resim sanatı örnekleri, Rufai, Bektaşî, Mevlevî, Kadiri vb. gibi çeşitli tarikatlara ait eserlerde karşımıza çıkmaktadır. Hurufiliğin etkisiyle özellikle Bektaşî tarikatının yazı resimlere ve harflere daha özel bir anlam yüklediği bilinmektedir (Harman: 2014: 100). Bu tip tasvirlerin çıkış noktasının vahdet-i vücud düşüncesinin bir yansıması olduğu ifade edilmektedir (Günana 2020: 324-325). Bektaşî ikonografisinde Allah-Muhammed ve Ali, aynı tek gerçeğin tezahürü olan hakikatin vahdet birliğini oluşturmaktadır (De Jong, 2014: 272). Ayrıca insan yüzünün kutsallığı, her insanın cami, her insan yüzünün de mihrap olarak tanımlanması (De Jong, 2014: 273) Bektaşî yazı resim geleneğindeki insan yüzü tasvirlerini daha anlamlı kılmaktadır. Bektaşîlikle birçok ortak özelliği bulunan Rufai tarikatında da yazı resim örneklerine rastlamak mümkündür. Pir Seyyid Ahmed el-Rifa'î'nin adı ile tarikatın alamet-i farikası olan çifte sancağı içeren levhalalar, Rufai'lere ait yazı resimlerde ön plana çıkmaktadır (Tanman, 2016: 286; Uludağ, 2016: 305). Ahmed el-Rifa'î'nin adını içeren hat kompozisyonların çoğunda, bazı harfler sancak direği olarak yukarıya doğru uzatılmış ve bunların üzerine sancaklar yerleştirilmiştir. Rufai'lere ait tekke levhalarında genellikle Ahmed el-Rifa'î'nin baldeken türbesi, çift sancak, sanduka, kandil, aslan, yılan ve akrep gibi öğeler yer almaktadır (Tanman, 2016: 269-295). Her iki tarikat arasındaki etkileşimi gösteren ilgi çekici bir örnekte ise Rufai bayrakları arasında ya Hasan ya Hüseyin yazılı bir Bektaşî tacının altına bir teslim taşı yerleştirilmiştir. Ortadaki istifte ise Yâ hazret-i Sultân eş-Şeyh Ahmed er Rifaî yazmaktadır (Aksel 2010: 47-50).

Rufai ve Bektaşî kültürünün izlerini yansıtan bu ikonografik motiflerin herhangi bir tekkede değil de bir köy camisinde bulunması ilgi çekicidir. Çevredeki pek çok köyde bu tarz süslemeli cami örneklerinin varlığı düşünüldüğünde yakın bir geçmişe kadar devam eden halk resmî geleneğinde mezhepler arası ayrışmanın çok da keskin olmadığı gibi bir çıkarım yapmak mümkündür. Nitekim Batı Anadolu'daki pek

çok caminin ikonografik motifler içeren süslemelerle bezenmesi ve tarikat kökenli olduğunu düşündüğümüz bu gezici ustaların camileri süslenmesi için köylere davet edilmesi, bunun açık bir göstergesidir.

6. Silinen Baniler

Camideki süsleme kompozisyonu, kadınlar mahfilinin altındaki doğu ve batı duvarlarında bulunan kalem işleriyle son bulmaktadır. Her iki duvarda da farklı biçim ve renklerde vazodan çıkan ikişer çiçek demetine yer verilmiştir (Fotoğraf 14). Bu süslemeleri ilginç kılan şey, köy sakinlerinden 1940 doğumlu Mustafa Özdemir'den aldığımız bir bilgidir (Görüşme tarihi: 9 Temmuz 2020). Özdemir, bu dört vazonun oturduğu dikdörtgen platformların içerisinde, caminin kalem işi süslemeleri için bağış yapan Satılmış Köyü'nden dört kişinin isminin yer aldığını söylemektedir. Durmuş Ali Çakmak ve Akile Altınbaş isimlerini hatırlayan Özdemir, diğer iki ismi hatırlamadığını fakat hepsinin Türkçe yazıldığını belirtmektedir. Ne yazık ki bu isimler 80'li yıllarda camiye atanan bir imam tarafından camide isim olmaz gerekçesiyle sildirilmiştir.

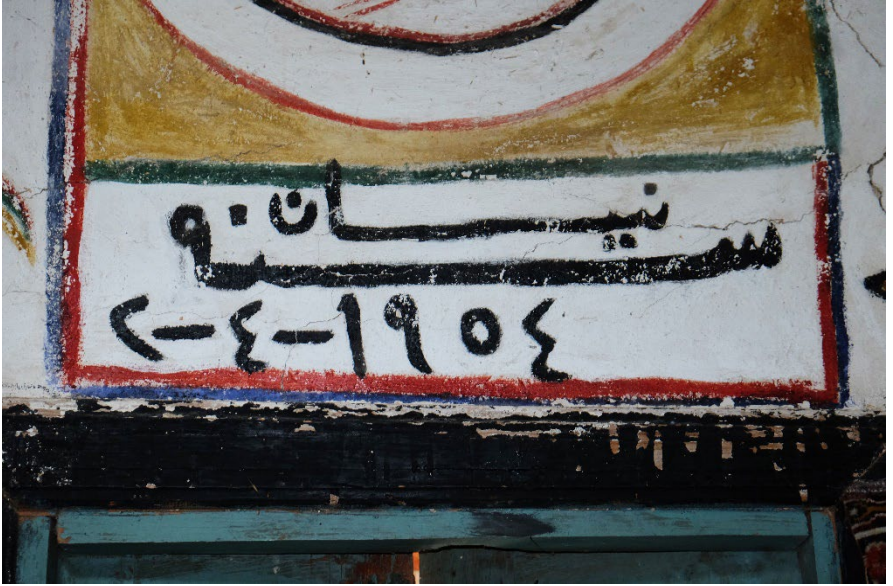


Fotoğraf 14: Satılmış Köyü Camii. Harim batı duvarında bani ismi yazan panolar.

7. Bir Halk Ressamının İzinde

Tüm bu ilgi çekici süslemelerin ne zaman ve kim tarafından yapıldığı bir başka merak konusudur. Caminin doğu duvarında iki pencere arasında Osmanlıca bir kitabe levhası dikkati çeker. Süslemelerin yapım tarihini veren kitabede Nisan

sene 2-4-1954 yazmakta ancak herhangi bir usta ismine rastlanmamaktadır (Fotoğraf 15). Bu yakın tarihi göz önüne alarak köy sakinlerinden 1940 doğumlu Mustafa Özdemir'e süslemeleri yapan ustayı hatırlayıp hatırlamadığını sorduğumuzda, ustanın günümüzde Demirci'ye bağlı bir köy olan İcikler'den geldiği, adının Ahmet olduğu ve yanında küçük yaşlarda İbrahim adlı bir oğlunun da bulunduğu bilgisini verdi (Görüşme tarihi: 9 Temmuz 2020). Bunun üzerine İcikler Köyü muhtarı Hüseyin Dönmez'in yardımlarıyla soyadını bilmediğimiz Ahmet ustanın peşine düştük. Artık umudumuzu kestiğimiz bir sırada, günümüzde Salihli'de esnafılık yapan İcikler Köyü kökenli Hasan Bulut'un da yardımlarıyla, 1960'lı yıllarda köyden Salihli'ye göçen Ahmet Akbüber oğlu İbrahim Akbüber'e ulaştık.



Fotoğraf 15: Satılmış Köyü Camii. Harim doğu duvarındaki kitabe.

Satılmış Köyü Camii'nin duvar resimlerinin babası tarafından yapıldığını doğrulayan ve o dönem 8 yaşında olan İbrahim Akbüber, çoğu zaman isimlerini dahi bilmediğimiz bu halk ressamlarından biri olan Ahmet Akbüber hakkında ilgi çekici bilgiler vermesinin yanı sıra pek çok değerli belgeyi de bizimle paylaşmaktan çekinmedi. Bu vesileyle İbrahim Akbüber ve oğlu Kenan Akbüber başta olmak üzere yardımları geçen herkese ne kadar teşekkür etsek azdır.

Ahmet Akbüber'in düzenli tuttuğu defterler ve aldığı notlar sayesinde kendisi hakkında ayrıntılı bilgilere sahip olabiliyoruz. 1910'lu yıllarda Demirci'nin İçhisar Mahallesi'nde doğan Ahmet Akbüber, üç yıl Demirci'de eğitim görmüş ardından 1919 yılında Manisa'da Rüştîye Mektebi'ne devam etmiştir (Fotoğraf 16). 1928

yılında Çanakkale’de başlayan askerliği 9 yıl sürmüştür ve 1937 yılında Demirci’ye geri dönmüştür. Bölgede yaşanan kıtlık ve ekonomik buhran sonucu 1940’lı yılların başında annesinin köyü olan İcikler’in Otmanlar Mahallesi’ne yerleşmiştir.



Fotoğraf 16: Ahmet Akbüber’in farklı yaşlardaki iki resmi.

Köyde bir süre öğretmenlik yapan Akbüber, 1940’lı yılların sonundan itibaren bölgedeki köy camilerini resimlemeye başlamıştır. Notlarında Satılmış Köyü dışında, yaşadığı köy olan İcikler, Gümeler, Yumuklar ve Tepeyna Köyü camilerini de kalem işi süslemelerle bezediğinden bahsetmektedir. Ancak ne yazık ki bu yapıların bir kısmı ya yıkılmış ya da süslemeler bütünüyle sıvanmış durumdadır. Oğlu İbrahim Akbüber babası ile birlikte gittikleri bu camilerde yaklaşık 2 ay kaldıklarını, akşamları köy odasında misafir olduklarını ve her gün köyden bir ailenin sırasıyla yemek getirdiğini söylemektedir. Ayrıca babasının günümüze ulaşamayan resim fırçalarını, at kuyruğu ve mısır sapı gibi malzemelerden, kök boyaları ise yeşil cevizin dış kabuğu ve çınar yaprakları gibi bitkilerden elde ettiğinden de söz etmektedir. Ahmet Akbüber 1968 yılına kadar bir süre daha İcikler Köyü’nde kalmış, ardından ailesiyle birlikte Salihli’ye yerleşmiş ve 1991 yılında vefat etmiştir.

En önemli sorulardan biri Ahmet Akbüber’in bu sanatı nereden öğrendiğidir. Bezemiş olduğu camideki süsleme ve yazılara bakıldığında, resim yeteneği dışında dini konulara da oldukça vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Bu sorunun cevabını Ahmet Akbüber’in yıllar içerisinde resimleyip yazdığı defterlerinde bulmak mümkündür. Ayrıca ayrıntılı bir çalışma konusu olması gereken bu defterlerde, Akbüber’in geçmişine ait ilgi çekici bilgiler bulunmaktadır (Resim 17).



Fotoğraf 17: Ahmet Akbüber'e ait bir defterden ayrıntılar.

Defterin bir sayfasında Hacı Bektaş-ı Veli'nin bir resmine yer verilmiş ve resmin altına şunlar yazılmıştır (Fotoğraf 17):

Kaddesa'llahu sırrahu'l-aziz Hünkâr Hacı Bektaş Veli

Resmi, cismi, nesli, ceddi Horasanlı Ali

Veliler velisi Hünkâr Hacı Bektaş Velidir

Yazan İmam Hüseyin kemteri gürûh-u nâcîden nesli

Baki ışık çardan gele Ali Dede mahdumu Ahmed Naci Akbüber Dede

Yazıda İmam Hüseyin neslinden olduğunu söyleyen Ahmet Akbüber, babası Ali ve kendisini dede olarak tanımlamaktadır. Aynı defterin farklı bölümlerindeki şiirler ya da bestelerin altında da hep Ahmet Akbüber Dede ismi karşımıza çıkmaktadır.

Diğer bir sayfada yeşil ve kırmızı renkli ay yıldızlı bir sancakın içerisinde 12 imamın isimleri verilmiş, altına da "Muharrem'in yedinci günü bu sancak yazılıp meydana gelmiştir" diye belirtilip 1 Kanunisani 1944 tarihi atılmıştır (Fotoğraf 17).

Farklı bir sayfada ise sayfanın tamamını kaplayan bir madalyon çizilmiştir (Fotoğraf 18). Madalyonun ortasına müsenna şeklinde Allah, Muhamed, Ali, üst

kısma Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe İllâ Zülfikâr alt kısmına Camâlullâh küntü kenzin sırrına olduk agâh Ayne'l yakîn gördük yazılmış, madalyonun 14 kollu yıldız uçlarında da isimlere yer verilmiştir.

Ahmet Dede'nin soyağacı ve bağlı bulunduğu tekkeye ait bilgilerin yer aldığı latin harfleriyle yazılmış iki sayfalık bölümde, eğer eceadamın aslını ve neslini aramak sormak isterseniz Horasandan gelip Uşak Çakır'a yerleşen Ali baba isimli bir zat varmış, oğlunu bilmem, oğlunun oğlu yine Ali anadan babadan yetim. Ali Manisa'nın Demirci kazasında Rufayi tekkesinde gözcülük yapmıştır. Oğlu Ahmet dede onun oğlu Hüseyin Dede, onun oğlu Ali dede, onun oğlu Ahmet Dede posta oturup dede olduğu 1965 yılında dede baba olmuştur. Ahmat dedenin oğlanları İbrahim Ali'dir şeklinde ilgi çekici bir yazı mevcuttur (Fotoğraf 18b). Bu bilgilerden Ahmet Akbüber'in atalarının Uşak'tan Manisa'nın Demirci Kazası'na gelip buradaki Rufai Tekkesi'nde gözcülük yaptıkları ve posta oturdukları anlaşılmaktadır. Ahmet Akbüber de 1965 yılında Dede baba olmuştur.

Tüm bu belgeler Satılmış Köyü Camii'nin bezemelerini yapan Ahmet Akbüber'in, Manisa'nın Demirci Kazası'ndaki bir tekke ile bağlantılı olmasının yanında bu tekkenin önde gelenlerinden biri olduğunu da net bir şekilde göstermektedir. 19. yüzyılda Demirci kazasında Rufai, Mevlevi, Nakşibendi gibi çok sayıda tarikatın varlığı bilinmektedir (Gökmen, 2007: 314). Demirci'de Rufai tarikatının Ma'rifi koluna ait olan tekke, Timuçin Dergahı olarak anılmaktadır. İlk Muhammed Lutfi Efendi'nin inşa ettirdiği bu yapı, Seyyid Ahmed Aşki Efendi tarafından tekrar ayağa kaldırılmıştır (Kılıç, 2007: 12; Tahralı, 2015: 326)³.



Fotoğraf 18: Ahmet Akbüber'e ait bir defterden ayrıntılar.

13. yüzyılda Anadolu’da görülmeye başlayan ve beylikler döneminde merkez kabul ettikleri Amasya çevresinden Batı Anadolu’ya yayılan Rufai’ler, 18. yüzyılda İstanbul’daki altı büyük tarikattan biri olarak anılmaktadır. 19. yüzyılda sadece İstanbul’da kırktan fazla Rufai Tekkesi’nin bulunduğu belirtilmektedir (Tahrallı, 2015: 292). Kurucusu Ahmed er-Rifâi tarafından tespit edilen tarikat esaslarına göre, Rifâiyye Kitap ve Sünnet’e dayanan alçak gönüllülük ve tevazunun esas alındığı bir tarikattır (Tahrallı, 2015: 289). Rufai’ler Osmanlı döneminde Rumeli’nin fethi ile birlikte Bektaşî-Kalenderî kültüründen yoğun biçimde etkilenmiştir. (Tanman, 2016: 269; Uludağ, 2005: 72-74). Rufaiyye ve Bektaşîyye arasındaki bu etkileşim, “Her Rufai şeyhinin tacı altundan bir Bektaşî tacı çıkar” sözünü ortaya çıkarmıştır (Gölpınarlı, 1977: 278; Tanman 2016: 292). İncelediğimiz yapıdaki ikonografik motifler ve defterde yer alan bilgiler, bu etkileşimin izlerini taşımaktadır.

Amasya, Denizli, Manisa, Muğla gibi Anadolu’nun çeşitli bölgelerindeki çok sayıda cami ve türbe, gezici halk ressamı tarafından yapılan bu tarz dinsel nitelikli tarikat sembolleri ile bezenmiştir (Çakmak, 1994:19-26; Çakmak, 1995: 532; Duran, 1992: 323-349; Pektaş vd., 2011: 323- 331; Yıldırım, 2018: 293-327). 19. yüzyıl sonu ya da 20. yüzyıl başlarına tarihli bu yapılarda, Amasya ve çevresinde adına rastladığımız Zileli Emin (Tanman, 1993: 491-523), Kula Emre Köyü Camii’nde Şeyhzade Abdurrahman Efendi (Bozer, 1987: 22), Demirci Küpeler Köyü Camii’nde Müzehhip Mehmet (Gürbıyık, 2020: 164) ve Merzifon Piri Baba Türbesi’nde Nakkaş İbrahim (Çerkez, 2010: 68) gibi halk ressamlarının isimlerine de yer verilmesi dikkat çekicidir. Bu örneklerden 19. yüzyıl sonlarında Küpeler Köyü Camii’nin bezemelerini yapan Müzehhip Mehmet’in de Demirci’nin Sofiler Mahallesi’nden olması, bölgedeki yapılarda faaliyet gösteren Demirci merkezli bir usta grubunun varlığına işaret eder. Usta imzalı yapıların hemen hepsinde tarikatlarla ilişkin çeşitli sembolik motiflerin işlenmesi, tesadüf olmasa gerektir. Özellikle taşrada bu sanatı icra eden grupların tarikatlarla yakın bağlantısı olduklarını söylemek mümkündür.

Günümüzdeki büyük tahribata rağmen bu halk resmi geleneğinin Cumhuriyet dönemi sonrasında da Anadolu’nun pek çok yerindeki camilerde devam ettirildiği bilinmektedir. Bunların bir kısmında hem tarih hem de usta isimleri karşımıza çıkar. Örneğin Kırşehir Mucur’daki Hüseyin Ağa Camii’nin bezemeleri 29.10.1939 tarihlidir ve usta ismi olarak Nakkaş Halil adına rastlanmaktadır (Tali, 2013: 505). Bunun yanında 1949 yılında süslenen iki yapıdan biri olan Bursa Dedeler Köyü Camii’nde Karacabeyli Kazım Okur (Gülgen, 2012: 66), Konya Bozkır Üçpınar Kurşunlu Camii’nde Gaziantep’li Müslim Gökçek adlı ustaların isimlerine yer verilmiştir (Tekin, 2015: 78). Yozgat Tekkeyence Köyü Camii ise 1952 yılında Abdullah Toktok Afyonlu tarafından bezenmiştir (Sağiroğlu Arslan vd., 2017: 125). Usta ismi ya da tarih verilmemesine rağmen Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde 1940 ve 50’li yıllarda benzer şekilde süslenmiş çok sayıda cami bulunmaktadır. Kitabeli örneklerde de görüldüğü gibi bu süslemeleri yapan ustaların tek bir bölgeden değil Anadolu’nun farklı bölgelerinden gelen gezici halk ressamı olduğu anlaşılmaktadır. Satılmış

Köyü Camii de tarikat kökenli bir halk ressamı tarafından 1954 yılında yapılan bezemeleri ile bu örnekler arasında yerini almaktadır.

Cumhuriyet sonrası karşımıza çıkan benzer süslemeli cami örneklerinin önemli bir bölümünün 1950'li yıllara tarihlenmesi dikkat çekicidir. Yakın geçmişte yayınlanan bir çalışmada bu durum tartışmaya açılmış ve 1950'li yıllarda Demokrat Parti hükümetinin yönetime gelmesiyle değişen siyasi ortam ve ekonomik koşullar sonucu, kaybolan bu geleneğin yeniden ortaya çıktığı savı ortaya konmuştur (Değirmenci, 2020: 118-135). Ancak varolan örneklere baktığımızda 1940'lı hatta 1930'lu yıllarda da bu geleneğin sürdüğü görülmektedir. Erken dönem örneklerinin sayıca daha az olması politik bir bakış açısından ziyade dönemin toplumsal olayları ile sosyal ve ekonomik nedenlere bağlanabilir. Nitekim Satılmış Köyü Camii'nin süslemelerini yapan Ahmet Akbüber, 1930'lu yıllarda, 9 yılını askerde geçirmiştir. Yapılacak saha araştırmaları ve elde edilecek belgeler, bu konunun daha ayrıntılı biçimde ele alınmasını sağlayacaktır.

Cumhuriyet dönemi sonrası kalem işi örnekleri, bir geleneğin devamı niteliğinde olmakla birlikte, özellikle uygulama kalitesi açısından gözle görünür farklılıklar içermektedir. Geç Osmanlı dönemine ait örneklerde perde motifleri, mimari tasvirler, C-S kıvrımlı kartuşlar, natürmortlar, manzaralar ve çeşitli sembolik tasvirler, fırça tekniği ile oldukça canlı renkler kullanılarak üst düzey bir işçilikle duvarlara işlenmiştir. 1940'lı ve 50'li yıllara ait örneklerde ise genellikle daha basit bir yöntem olan şablon ya da baskı tekniği ön plana çıkmaktadır. Duvarlar, önceden hazırlanan tenke şablonlar ya da ahşap baskılar ile daha kısıtlı renkler kullanılarak bezenmiştir. Cumhuriyet dönemi örnekleri daha naif ve sade bir teknikle ele alınmakla birlikte, sembolik anlatımların erken döneme oranla çok daha fazla olduğu gözlenmektedir. İncelemiş olduğumuz Satılmış Köyü Camii'nin bezemelerinde ise dönem örneklerinin aksine herhangi bir şablon kullanılmamış, tüm yazı ve süslemeler fırça tekniği ile uygulanmıştır.

8. Sonuç

Selendi Satılmış Köyü Camii'nde yer alan zengin kalem işi ve hat süslemeler, içerdiği geleneksel duvar resmi anlayışının yanı sıra, alışlagelmişin dışındaki sembolik motifleri ile de dikkat çekicidir. Caminin doğu, batı ve güney duvarı neredeyse hiç boş yer bırakmayacak şekilde, hala canlılığını koruyan süslemelerle bezenmiştir. Süsleme programında, vazodan çıkan çiçek demetleri, hurma ve nar gibi çeşitli bitkisel tasvirler ve hat örneklerinin yanı sıra, çok sık rastlamadığımız içleri yazılı cep saatleri, çeşitli halı-kilim motifleri ve melek isimleriyle sembolik bir melek tasvirine yer verilmiştir.

Anadolu'daki çok sayıda türbe ve caminin batılı süsleme unsurlarını içeren çeşitli motiflerin yanı sıra, halk sanatı olarak da adlandırılan ve tarikatlarla ilişkin ikonografik sembolleri de içeren süslemelerle bezendiği bilinmektedir. Bu gelenek, Cumhuriyetin erken dönemlerinde de -sosyal ve ekonomik sebeplerden dolayı azalmakla birlikte-

devam etmiş, 1940'lı yılların sonundan tekrar canlanmaya başlamış ve 1960'lı yıllardan sonra bütünüyle terk edilmiştir.

Özellikle Anadolu'da bu geleneği devam ettiren kişilerin, kullandıkları yazı ve semboller göz önüne alındığında tarikatlarla bağlantılı oldukları düşünülmekteydi. Ancak kimliklerine ait bilgiler oldukça sınırlıydı. Selendi Satılmış Köyü Camii'nin bezemelerini yapan Ahmet Akbüber'in, Demirci'de faaliyet gösteren bir Rufai tekkesinin önde gelen kişilerinden biri olması, aradaki bağlantıyı açık bir şekilde göstermesi bakımından önemlidir. Bu açıdan usta ismi ya da kitabesi bulunmayan pek çok resimli yapının ikonografik çözümlenmesinin yapılması, kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bölgede bu tarz süslemelere sahip camilerin yine kendi halkı tarafından yakın bir geçmişte tamamen yıkılması ya da duvarlarının boyanması, toplumsal ve kültürel değişimin önemli bir tezahürü olsa gerektir. Şans eseri yıkılmaktan son anda kurtulmuş küçük bir köy camisinin bile ne denli zengin motifler içerdiği göz önüne alındığında, bu yapıların ivedilikle tespiti ve koruma altına alınması büyük önem taşımaktadır.

Sonnotlar

¹ Caminin varlığından beni haberdar eden Aslı Korur'a ve arazi çalışmalarındaki destekleri için Hasancan Eralaca ile Mustafa Altınbaş'a teşekkürlerimi sunarım.

² Kitabelerin okunuşundaki yardımları için Dr. Öğr. Üyesi İlker M. Çağlar'a teşekkürlerimi sunarım.

³ Tarikatlar hakkında verdiği aydınlatıcı bilgiler için Dr. Öğr. Üyesi Gürol Pehlivan'a teşekkürlerimi sunarım.

Kaynaklar

- Acar, Mehmet Şinasi. (2011). *Osmanlı'da Günlük Yaşam Nesneleri*. İstanbul: Yem Yayınları.
- Acar, Türkan. (2019). "Uşak İli Aktaş Köyü Camii". *The Journal of Academic Social Science Studies* 75, 361-380.
- Adamaz, Kadir. (2012). "XVI. Yüzyılda Demirci Kazası". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa.
- Aksel, Malik. (1960). *Anadolu Halk Resimleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- . *Türklerde Dinî Resimler*. (2010). Haz. Beşir Ayvazoğlu. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aktuğ, Erbil Cömertler- Pektaş, Kadir. (2016). "Geç Dönem Kalem İşi Süslemeli Bir Eser: Aydın Kuyucak Kayran Köyü Camii". *Medeniyet Sanat, İMÜ Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Dergisi* 2, 9-25.
- Algaç, Şeyda. (2017). "Afyonkarahisar Dazkırı-İdris Köyü Camii ve Kalemîşi Bezemeleri". *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2, 421-432.
- . (2019). "Afyonkarahisar Başmakçı Hilal (Cuma) Camii ve Kalemîşi Bezemeleri", *VIII. Uluslararası Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu (5-7 Nisan 2018 Afyon) Bildiri Kitabı*. Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Belediyesi, 272-280.

- . (2020). “Uşak-Banaz-Yeşilyurt (Holuz) Köyü Camii ve Kalemışı Bezemeleri”. *Art-Sanat Dergisi* 13, 1-26.
- Alparslan, Ali, (1973). “Yazı- Resim”, *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 1, 1-27.
- Altier, Semiha. (2019). “Osmanlı Sanatı’nda İbrik Tasvirleri ve İkonografisi”. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı* 26, 149-202.
- Arık, Rüçhan. (1976). *Batılulaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Atasoy, Nurhan. (2016). *Derviş Çeyizi Türkiye’de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi (Kültür A.Ş.) Yayınları.
- Başaranbilek, Emin. (2015). *Lübbey Kışlağı ve Lübbey Camisi*. İstanbul: Mas Matbaacılık.
- Biçici, Hür Kamil. (2012). “Sanat Tarihi Açısından Duvar Saati Süslemeciliği: İstanbul PTT Müzesi ve İzmir TCDD Müzesi’ndeki Duvar Saatlerinden Örnekler”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2, 147-186.
- Biçici, Hür Kamil - Çetin, Necat. (2016). “Cep Saat Motifli Yakapınar Köyü Tahtacı Mezar Taşları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 79, 143-170.
- Bozer, Rüstem. (1987). “Kula-Emre Köyünde Resimli Bir Cami”. *Türkiyemiz* 53, 15-22.
- Çağman, Filiz – Tanındı, Zeren. (2005). “Tarikatlarda Resim ve Kitap Sanatı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfiler*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 505-529.
- Çakmak, Şakir. (1994). “Belenardıç (Torapan) Köyü Camii (Güney/Denizli)”. *Sanat Tarihi Dergisi* VII, 19-26.
- . (1995). “Boğaziçi Kasabası Eski Cami Baklan/Denizli.” *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi (23-27 Eylül 1991)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 529-540.
- Çerkez, Murat. (2010). “Merzifon Türbeleri”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi* 11, 65-82.
- Çetinaslan, Mustafa - Yavuzylmaz Ahmet, (2016). “Türk Süsleme Sanatlarında Saat Motifleri”. *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu (8- 11 Ekim 2015 Konya) Bildiriler II*. İstanbul: Selçuklu Belediyesi, 323-328.
- Çok, Beste. (2010). “Isparta ve İlçeleri Camii Süslemeleri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

- Dağlı, Şemsettin Ziya. (2013). “Hat Sanatımızda Resimsel Bir Yaklaşım Aynalı Yazılar”, *Akdeniz Sanat Dergisi* 6/11, 235-250.
- . (2015). “Türk Hat Sanatında Yazı Resimler Üzerine Yapılan Araştırmalar ve Yazı Resimler”, *Kalemşi* 3/5, 34-53.
- Değirmenci Tural, Tülün. (2020). “Geleneğin Yeniden İcadı’: Bulanıklaşan Sınırlarda Bir Köy Camisinin Tasvirleri”. *Milli Folklor* 16, 118-135.
- De Jong, Frederick. (2014). “Bektaşilik’te İkonografi”, *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali. Haz. Ahmet Yaşar Ocak*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 265-296.
- Duran, Remzi, (1992). “Seki-Tekke Camii ve Tekke Sanatı ile İlgisi Üzerine”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, 323-349.
- Eryılmaz, Halil İbrahim - Özgür Yıldız, Şenay. (2020). “Manisa, Demirci’de Duvar Resimli İki Cami: Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, 69-107.
- Gökmen, Ertan. (2005). “Hurûfât Defterlerine Göre Demirci Kazası ve Köylerinde Cami ve Mescitler (1690-1830).” *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2, 21-56.
- . (2007). *Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e Demirci Kazası*. İzmir: Demirci Belediyesi Kültür Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1977). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gülgen, Hicabi. (2012). “Bursa Keles İlçesi Dedeler Köyü Camii ve Süslemeleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1, 63-86.
- Gültekin, R. Eser. (2008). “Türklerde Bereket Sembolü Olarak Kullanılan Meyve Motifleri ve Bunların Mimaride Değerlendirilmesi”. *Turkish Studies* 3/5, 9-31.
- Günana, M, (2020). “Alevi ve Bektaşî Yazı-Resim Sanatında İnsan Sureti”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95, 323-333.
- Gürbıyık, Cengiz. (2020). “Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri”. *Art-Sanat Dergisi* 13, 143-167.
- Harman, Mürüvet. (2014). “İnsan-ı Kâmil Yazı Resimlerinin İkonografik ve Sembolik Anlamlarına Dair Bir Çözümleme”. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 70, 97-119.
- Khamehyar, Ahmad, (2016). “Osmanlı Dönemi Resimli Dua Kitaplarında Kutsal Emanetlerin Tasvirleri”. *Tasvir. Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü*.

- Editör Nicole Kançal- Ferrari-Ayşe Taşkent. İstanbul: Klasik, 389- 420.
- Kılıç, Atabey. (2007). “Manisa Demirci’de Görülen Alevî-Bektaşî-Rıfâî Meşrepli Bir Tarikat: Ma’riflik,” *Turkish Studies* 158, 2-36.
- Özervanlı, Sait. (2004). “İslam İnancında Melek”, *TDV İslam Ansiklopedisi* c. 29, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 40.
- Pektaş, Kadir - Gelen Altındirek, Hediye. (2011). “Çivril Bulgurlar Köyü Camii Üzerine”. *Eumeneia Şeyhlü-Işıklı*. Ed. Bilal Söğüt. İstanbul: Ege Yayınları, 323-331. Renda, Günsel. (1977). *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı: 1700-1850*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- . (1986). “Göreme’de Korunması Gereken Bir Ev”. *III. Araştırma Sonuçları Toplantısı Ankara 20-24 Mayıs 1985*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 103-132.
- Sağiroğlu Arslan, Aslı - Kırık, Mert. (2017). “Yozgat-Tekkeyenicesi Köyü Eski Cami ve Kalem İşi Bezemeleri”. *Prof. Dr. Kerim Türkmen Armağanı*. Ed. Sultan Murat Topçu-Remzi Aydın. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 113-148.
- Şentürk, Şennur haz. (1997). *Cam Altında Yirmi Bin Fersah. Geleneksel Halk Resim Sanatından “Camaltı Resimleri”*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tahralı, Mustafa. (2015). “Rifâiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, Ed. Semih Ceyhan, İstanbul: İsam Yayınları, 285-334.
- Tali, Şerife. (2013). “Kırşehir/Mucur’daki Hüseyin Ağa Camii ile Emine Hanım Camii’nin Kalemşileri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Prof. Dr. Hamza Gündoğdu Armağanı* 6/25, 504-528.
- Tanman, Mehmet Baha. (1993). “Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanının Kubbesinde Zileli Emin’in Yarattığı “Osmanlı Dünyası” ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği”. *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal’a Armağan*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 491-523.
- . (2016). “Geç Dönem Osmanlı Tekke Sanatında Seyid Ahmed el-Rifa’î Türbesi Tasvirleri”. *Tasvir: Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü*. Ed. Nicole Kançal- Ferrari-Ayşe Taşkent. İstanbul: Klasik, 269-295.
- Tekin, Ali, (2015). “Bozkır ve Köylerindeki Camiler”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Tekinalp, Pelin Şahin. (2002). “Batılılaşma Dönemi Duvar Resmi”. *Türkler Ansiklopedisi*, c. 15, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 440-448.
- Tüfekçioğlu, Abdülhamit - Gümüş, İlker. (2016). “Geç Dönem Osmanlı Mimarisi Duvar Resimlerinde Bazı Dokuma Tasviri Örnekleri ve Düşündürdükleri”, *Arış Dergisi* 12, 19-29.

- Uçar, Metin. (2013). “Berat Bekarlar Camii Duvar Resimleri”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 7, 1161-1184.
- Uludağ, Süleyman, (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Uludağ, Hümevra. (2005). “Osmanlı Hat Sanatında Tekke Yazıları”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- . (2016). “Tekke Levhaları”. *Tasvir: Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü*. Ed. Nicole Kañçal- Ferrari-Ayşe Taşkent. İstanbul: Klasik, 297- 317.
- Uz Taşkesen, Ayşe Nermin. (2011). “Amasya II. Beyazıt Camisi Şadırvanı Duvar Resimlerinin Restorasyonu ve İkonografik Çözümlemesi”. *Vakıflar Dergisi* 35, 177-189.
- Uzun, Tolga. (2017). “19. Yüzyıl Osmanlı Duvar Resimlerinde Yeniliğin ve Değişimin Sembolü Tasvirler”. *XX. Uluslararası Ortaçağ Ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (2-6 Kasım 2016)*. C. 2. Ed. Ela Taş. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 852-862.
- Yandım Aydın, Sercan. (ed.) (2010). *İslam ve Hristiyan Sanatında Melekler, Peygamberler ve Azizler*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Yavuz, Yusuf Şevki – Ünal, Zeki. (1993). “Cebraill”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 202.
- Yıldırım, Savaş. (2018). “Amasya Gümüşhacıköy Türbelerindeki Kalem İşi Süslemeler”. *Art Sanat* 10, 293-327.

SEHER ABDAL'IN MANZUM BİR VELÂYETNAMESİ: VELÂYET-NÂME-İ ALÎ KERREMA'LLÂHU VECHEHÛ PÛR-SÛHTEN-İ CEBRÂÎL ALEYHÎ'S-SELÂM*

A Poetic Velâyetnâme of Seher Abdal: Velâyet-Nâme-i Ali Kerrema'llâhu Vecchêhû Pür-Sûhten-i Cebrâîl Aleyhî's-Selâm

Meriç HARMANCI**

Öz

Cönk ve mecmualarda yer alan sınırlı sayıda şiirleri ile tanınan Seher Abdal, 15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılın ilk yarısında yaşamış, telif ve tercüme eserleri olan bir şairdir. Bu çalışma Seher Abdal'ın hayatı ve eserlerine dair yeni bilgileri ve Velâyet-nâme-i Ali Kerrema'llâhu Vecchêhû Pür-Sûhten-i Cebrâîl Aleyhî's-selâm isimli manzum velayetnamesini konu edinmekte, kaynaklarda birbirini tekrar eden bilgilere ilave olmak üzere yaşadığı yüzyıl, kullandığı mahlaslar ve dünya görüşü hakkında somut bilgiler içermektedir. Velâyet-nâme, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümünde bulunan 47 beyitlik bir eserdir ve kaside nazım şekli ile yazılmıştır. Makalede neşredilen bu Velâyet-nâme Seher Abdal'ın meşrebini ve dünya görüşünü ortaya koymasından önem taşımaktadır. Dolaşımdaki şiirlerinde olduğu gibi bu manzumede de ehl-i beyt sevgisi ve 12 imam hürmetini konu edinmektedir. Velâyet-nâme, Hz. Ali'yi methetmek ve ona hürmette kusur etmemek gerektiği, kusur edenlerin nasıl bir cezaya uğrayacağını tahkiyeli bir şekilde anlatmaktadır. Şairin tasavvuf kültürüne, Arapça ve Farsçaya olan yatkınlığını göstermesi, Seher Abdal'ın eserlerinin içeriği ve üslubu hakkındaki tespitlerimizi somut olarak ortaya koymasından Velâyet-nâme önem arz etmektedir.

Anahtar Sözcükler: Dini-Tasavvufi Edebiyat, Seher Abdal, Velayetname, Hz. Ali.

Abstract

Known for his limited number of poems in cönk and magazines (mecmua), Seher Abdal is a poet who lived in the second half of the 15th century and the first half of the 16th century, and has works of writing and translation. This study focuses on the new information about Seher Abdal's life and works, as well as his poem called Velâyet-nâme-i Ali Kerrema'llâhu Vecchêhû Pür-Sûhten-i Cebrâîl Aleyhî's-salam. In addition to the repetitive information in the sources, it contains concrete information about the century in which he lived, his pseudonyms and his worldview. It is a work of 47 couplets located in the Turkish Manuscripts Department of the İstanbul University Nadir Eserler Library, and it is written in kaside (qaşide) form. This Velâyetnâme published in the article is important in terms of revealing the world of belief and worldview of Seher Abdal. Like his poems in circulation, this poem deals with the love of Ahl al-Bayt (the people of the Prophet's house) and the respect of 12 Imams. It narrates that it is necessary to praise Hazrat Ali and show respect to him, and what kind of punishment those who make mistakes will be punished. It is important in terms of showing the poet's predisposition to şüfî culture, Arabic and Persian, and concretely revealing our determinations about the content and style of Seher Abdal's works.

Keywords: Religious-Mystical Literature, Seher Abdal, Velâyetnâme, Hazrat Ali.

* Geliş Tarihi: 04.04.2021, Kabul Tarihi: 26.06.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.017

** Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, harmanci@yildiz.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1062-7926>

1. Giriş

Klasik dönem biyografi eserlerinin sunduğu olanaklarla bugüne kadar gün yüzüne çıkmamış olan edebi şahsiyetler, cönk ve mecmua gibi şiir seçkileri ve telif eserler üzerinde son yıllarda sayıları artan çalışmalar sayesinde görünür hale gelmiş ve edebiyat tarihindeki haklı yerlerini almaya başlamışlardır. Bugüne ulaşan hatırı sayılır eserine rağmen edebiyat tarihlerinde hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz edebi şahsiyetlerinden biri de Seher Abdal'dır. Şairler hakkında bilgi veren kaynaklarda adından söz edilmeyen müellife dair Alevi ve Bektaşî şiir seçkilerinde kaynağı belirsiz kısa bilgiler verilmekte ve birkaç şiiri ile söz konusu edilmektedir. Muhtemelen çıktığı seyahatlerden dolayı Osmanlı biyografi kayıtlarında anılmayan Seher Abdal'ın döneminde edebi değerinin takdir edilmemiş olması ve adına kayıtlı eserlerin henüz bütüncül olarak ele alınmaması Seher Abdal'ın edebi kişiliğinin ortaya çıkmasını geciktirmiştir. Şiir mecmualarında bugüne kadar sınırlı sayıda şiiri tespit edilen Seher Abdal'ın telif ve tercüme eserlerinden *Helvâ vü Nân* (Kutlar, 2010) ve *Sa'âdet-nâme* (Özağaç, 2009) üzerinde yapılan çalışmalar, yazarın hayatı ve edebi kişiliğine dair doğrulanabilir bilgiler aktarmaktadır.

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü 03695 numarada kayıtlı bulunan yazma, Seher Abdal hakkında bugüne kadar söylenenlere katkı sunacak niteliktedir. Yazma nüsha, benzerlik göstermekle birlikte konu bakımından her biri müstakil bir eser hüviyetindeki sekiz metinden oluşmaktadır. Seher Abdal'ın edebi kişiliğini ve birikimini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Bu çalışmada Seher Abdal ile ilgili ilk kez 1929 yılında Halit Bayrı ile başlayan çalışmalar değerlendirilmiş ve coşkun bir melameti söylemi eserlerine yansıtan Seher Abdal'ın yaşadığı dönem, kullandığı mahlaslar, seyahatleri, şairliği, meşrebi ve dünya görüşü hakkında somut bilgiler ortaya konulmuştur.

Yazmanın 22a-23b varakları arasında bulunan *Velâyet-nâme-i Ali Kerrema 'llâhu Vecchû Pür-Sûhten-i Cibrâil Aleyhi 's-selâm* isimli manzum velayetnamede şair, Hz. Ali'yi methetmekte ve ona hürmette kusur etmemek gerektiği, kusur edenlerin nasıl bir cezaya uğrayacağı anlatılmaktadır. Seher Abdal'ın dünya görüşü hakkında fikir veren eser, şairin tasavvuf kültürüne Arapça ve Farsçaya olan yatkınlığını göstermesi ve Seher Abdal'ın eserlerinin içeriği ve üslubu hakkındaki tespitlerimizi somut olarak ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Çalışmada daha önce Latin harflerine aktarılmayan *Velâyet-nâme*'nin transkripsiyonlu metni verilerek eser hakkında değerlendirilmelerde bulunulmuştur.

2. Seher Abdal ve Eserleri

Seher Abdal'dan bir edebi şahsiyet olarak 1929 yılında Hayat dergisinde ilk söz eden Mehmet Halit (Bayrı), onun bir kadın şair olduğunun altını çizer ve kaynaklarda yer almamasını kadın şairlerin ihmal edilmesine bağlar. Bayrı, Seher

Abdal'ın orta halli bir şair olduğunu belirtir, yaşadığı dönemden ve eserlerinden bahsetmez.¹ Mehmet Halit'ten bugüne yaklaşık bir asır Seher Abdal'dan söz edenler, birkaç mecmuada rastlanan az sayıda şiirinden hareketle onun sanatını ve kimliğini tanımlamaya çalışmışlardır. Seher Abdal'a dair ilk Latin harfli kaydı düşen Bayrı'nın onu bir kadın şair zannı sonrası, bu yönde herhangi bir dayanak olmasa da bir kısım araştırmacı tarafından Seher Abdal halk şiirinin “kadın” temsilcileri arasında sayılmıştır.² Bu araştırmacılar, “Seher” adının bugün için taşıdığı cinsiyet algısıyla olsa gerek ya adın bir kadın şaire ait olduğunu belirtmiş ya da önceki bilgiyi aktarmayı sürdürmüşlerdir. Fakat bu çalışmaların hiçbirinde çağdaş cinsiyet algısı dışında bu adlandırmayı temellendiren bir açıklama yapılmamıştır.

Yine “سحر” kelimesi, “seher” ve “sihr” okunabildiği için metin neşri sürecinde, bir metin tetkiki kazası sonucu, şair “Sihri”nin “Seheri”ye dönüşmüş olması yüzünden Seher Abdal'la ilgili bilinmezlik alanı -belli ki bir dönem- biraz daha gölgeli hale gelmiştir.³ Nitekim Seher Abdal hakkında 1930'dan itibaren bilgi veren ilk araştırmacılardan biri olan Sadeddin Nüzhet Ergun da tezkirelerde söz edilen klasik tarzda şiir yazan “Sihri” mahlaslı şair ya da şairleri “Seheri” şeklinde okuyarak sanki Seher Abdal hakkında bilgi veriliyormuş yanılışına karşı uyarır. Ergun, Bakî (1526/27-1600) hayattayken yazıldığını düşündüğü ve çok önemli bulunduğu mecmuadan Seher Abdal'a ait bir manzumenin “Erişdi fazl-ı rûhânî bize evlâd-ı Hayder'den / Alup nûş eyledük vahdet meyin sâkî-i Kevserden” matla beytini aktararak onun Bakî çağında, 16. yüzyılda yaşadığına hükmeder (2017: 113).

Ali Rıza Öge'nin (1881-1957) 1946 yılında tamamladığı ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı BEL. Yz. 00131 numarada kayıtlı olan 925 yapraklık *Bektaşî Şairleri Antolojisi* isimli Arap harfli yazmada Seher Abdal'ın *Divân-ı Seher Abdâl*⁴ (1946: 726) ve *Nefes-i Seher Abdâl*⁵ (1946: 1188) başlıklı iki şiiri yer almaktadır. Doğan Kaya'nın *Ali Rıza Öge'nin Bektaşî Şairleri Antolojisi'nde Yer Alan Şairler* makalesinde de belirttiği üzere bu antolojide Ali Rıza Öge, Seher Abdal hakkında şu bilgileri verir:

“On altıncı asırda yaşamış olan Seher Abdâl, asrının kıymetli saz şairlerindendi. İç Anadolu'da doğmuş, yetişmiş olduğu, Abdâllardan olduğu anlaşılmakta. Seher Abdâl, Bektaşîlik hırka ve tâcını giymiş, ömrünü Ali demekle geçirmiştir. Bunu şiirleri pek güzel göstermektedir. Yazık ki hayatı hakkında bir malumat elde edilememiştir. Elimize geçen bir iki manzumesini buraya kaydediyoruz.” (1946: 1701; 2016: 251-252).

Kemal Samancıgil de 1946 yılında kaleme aldığı antolojisinde abdallardan olmasından hareketle Seher Abdal'ı Anadolu şairlerinden biri sayar. Onu Bektaşî meşrep ve Ali sevgisini dile getiren bir şair olarak tanımlar, şiirlerinde görülen Arapça ve Farsça kelimelerden hareketle Bektaşîlikten ziyade Şark kültürünün etkisinde kaldığını bu yüzden de Aleviliğinin daha baskın olduğunu söyleyerek şiirlerinde geçen *tevellâ* ve *teberrâ* kelimelerini Aleviliğin önemli düsturlarından sayar (1946: 181).

Seher Abdal'la ilgili bilgiyi onun *Helvâ vü Nân* adlı mesnevisine dayanarak veren Abdülbaki Gölpınarlı, şairin “Battal Gazi’yi pir tanıyan Rum abdallarından” olduğunu ve XVI.-XVII. yüzyıllarda yaşamış olabileceğini belirtir (1992: 18). İsmail Özmen de Seher Abdal’ın hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi bulunmadığını ancak “değişik yazma dergilerde şiirleri bulun(duğunu)” ifade ederek onu “Battal Gazi’yi pir tanıyan Urum Abdallarından” sayar ve “on altıncı veya on yedinci yüzyıllarda yaşamış bir Bektaşî ozanı” olarak tarif eder. Dilini ağır bulsa da Seher Abdal’ın “çok başarılı manzumeleri” olduğunu, “çoğunlukla şiirlerinde aruz ölçüsünü kullan(dığını)” söyler (1998: 493). Fuad Köprülü, Seher Abdal’ı Hazreti Ali’ye veya diğer Âl-i Resûl’e medhiyeler, nefesler yazan şairler arasında sayarken yaşadığı dönem ve yer hakkında bilgi vermez (2003: 322).

Doğan Kaya, abdal mahlaslı şairlerle ilgili makalesinde Seher Abdal’a da yer verir ve onun 16. veya 17. yüzyılda yaşadığının tahmin edildiğini, şiir tekniğinin iyi olduğunu, aruz ve hece vezinlerini kullandığını, işlediği konuyu başarıyla yansıtan samimi bir Bektaşî şairi olduğunu belirterek bir şiirine yer verir (2002: 265-266). Bayram Durbilmez, abdal mahlaslı şairlerin çoğunun 16. yüzyılda yaşamıyla bağlantılı olarak Seher Abdal’ı da bu yüzyıl şairleri arasında sayar (2002: 61-62). Ahmet Yaşar Ocak, tezkirelerde hiçbir bilgi bulunmadığını belirttiği şairin 16. yüzyılda yaşadığını, şiirlerinde hulûl ve tenâsüh inancı ile Şii motiflerini yansıttığını söyler (1992: 218, 2010a: 118). Ahmet T. Karamustafa, Seher Abdal’ı adlarını geleceğe bir iki şiirle bırakan önemsiz abdallar arasında anar ve onun on altıncı yüzyıldan sonra da yaşamış olabileceğini ifade eder (2008: 91).

Seher Abdal, kaynaklarda 1929 yılında Mehmet Bayrı’nın verdiği iptidai bilgiler ışığında şekillenen bir yaşam öyküsü ve cönklerde yer alan sınırlı sayıda şiiri ile anılmaktaydı. Bayrı, Öge, Gölpınarlı, Ergun, Köprülü, Ocak, Özmen, Kaya, Durbilmez, Karamustafa gibi araştırmacılar ondan söz edip dolaşımdaki şiirlerinden örnekler nakletseler de Seher Abdal’a dair bilgiler, gün yüzüne çıkan başka şiirleri ve son yıllarda üzerinde çalışma yapılan iki eseri sayesinde belirgin hale gelir.

Gölpınarlı’nın varlığından söz ettiği ve Fatma Sabiha Kutlar tarafından neşredilen *Helvâ vü Nân* mesnevisi, manzumeleri cönklerde dolaşan bir halk ozanının klasik üsluptan haberdar bir şair olarak da tanınmasını sağlar. Kutlar, *Seher Abdal’ın Helvâ vü Nân’ı* isimli makalesinde şair hakkında bilgi vererek Seyyid Battal Gazi’ye bağlı olmasından hareketle hayatını Eskişehir ve civarında sürdürmüş olabileceğini belirtir (2010: 263).

Derviş Seher adına İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü 03695 numarada kayıtlı yazma, Seher Abdal’a dair buraya kadar verilen bilgiler üzerine son derece önemli katkılar sağlayacak mahiyettedir. Şairle ilgili elimizdeki en kapsamlı külliyat olan 63 yapraktan oluşan yazmanın tamamı Seher Abdal’ın aşağıda sıralanacak olan eserlerinden oluşmaktadır. Her bir metnin başlığında ve şairin adının geçtiği yerlerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır.

Harekeli nesihle yazılmış olan 13 satırlı metin iki sütünlüdür ve kırmızı düz çizgi ile cetvelenmiştir. Tam ve sağlam halde bulunan yazma, 206x160, 135x92 mm. ebatlarında, sırtı kahverengi meşin, kapakları siyah bez ciltlidir. Yazmanın aharlı ve filigranlı kâğıdı nohudi renktedir. 1^a yk.'da bir adet şahıs mührü vardır. Nüshanın son eserinin bitiminden hemen sonra yer alan ““An kitâbeti efkârı'l 'ibâd El-hâc Sâlih En-Nakşbendî gafera zünübühü. Âmîn...” istinsah kaydına göre de yazmanın müstensihî Hacı Sâlih Nakşbendî'dir. Yazmada istinsah kaydı bulunmamaktadır.

Yazmanın 1^a sayfasında, *Sa'âdet-nâme*'nin muhtevasında da yer alan bilgilerin özeti mahiyetinde, sonradan eklendiği anlaşılan aşağıdaki not bulunmaktadır:

“Bunların cümlesi mütevâlî-i mezheb-i Sultân Ca'fer-i Battâl Dervîşi Dervîş Seher nâmıyla bir zâtın eser-i nazmıdır. Kendisi 901 târîhinde bunları nazm eylemiştir. Bilâd-ı Rûm, Şâm, Mısr, Bağdâd, İrâk, İsfahân, Yezd, Şîrâz, Horasân, Belh, Bedahşân nihâyet Yemgân şehrine varıp seyâhat eylemiş, Yemgân'da Nâsır-ı Hüsrev-i Alevî makâmında nasîb almış bir dâ'iyye-i teşeyyü'dür. Bu eserlerinde mahzâ Âli Beyt'e muhabbete teşvik eder ve başkalarını medh ü sitâyîşe ehl bulmadığını gâh zimnen ve gâh sarâhaten ifade eylese de hiç birinin ismini ne hayr ile ve ne de şer ile yâd eylet.”

Külliyyatın başındaki bu not, Seher Abdal'ın yaşadığı dönem, kullandığı mahlas, mensubiyeti, meşrebi, yaşadığı yerler, seyahatleri ve eserlerinin genel içeriği hakkında ön bilgi verir. Notta yazmanın mütercimi olarak “Dervîş Seher” kaydı yer almaktadır. Seyyid Battal Gazi dervişlerinden olduğu belirtilen Dervîş Seher'in H. 901/ M.1495-6 tarihinde bu eserleri yazdığı belirtilmiş ve seyahat ettiği yerler tek tek verilerek sonunda Nâsır-ı Hüsrev'in kabrinin bulunduğu Yemgân'a gelerek ondan nasîp aldığı ifade edilmiştir. Dervîş Seher'in bu eserlerde ehl-i beyte muhabbete teşvik ettiği, başkalarını övgüye layık bulmadığı ve anmadığı da ifade edilmiştir. Eserin müstensihinden başka bir kişi tarafından sonradan eklendiğini düşündüğümüz bu bilgiler, şair hakkında bir ön kabul oluştursa da Seher Abdal'ı kendi kaleminden çıkan eserlerle tanımak ve değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Seher Abdal'ın sekiz eserinin bulunduğu yazmadaki metinler sırası ile şunlardır:

1. *Sa'âdet-nâme* (İÜTY 03695: 1^b-22^a)
2. *Velâyet-nâme-i Ali Kerrema'llâhu Vecchêhû Pür-Sûhten-i Cebra'il Aleyhi's-selâm* (İÜTY 03695: 22^a-23^b)
3. *Velâyet-nâme-i Ali Kerrema'llâhu Vecchêhû Deşt-i Erzene* (İÜTY 03695: 23^b-28^b)
4. *Mu'cizât-nâme-i Muhammed Aleyhi's-selâm Kasîde-i Yemen* (İÜTY 03695: 28^b-34^a)
5. *Velâyet-nâme-i Ali Kerrema'llâhu Vecchêhû Penc Püser* (İÜTY 03695: 34^a-39^a)

6. *Mu‘cizât-ı Nebî Aleyhi’s-selâm Hikâyet-i La’l* (İÜTY 03695: 39^a-44^a)
7. *Mu‘cizât-nâme-i Muhammed Aleyhi’s-selâm* (İÜTY 03695: 44^a-52^a)
8. *Sad Kelîme-i Hazret-i Alî Kerrema’llâhu Vecehû* (İÜTY 03695: 52^a-63^b)

Yazmada yer alan Seher Abdal’a ait külliyyatın ilk metni Nâsır-ı Hüsrev’den tercüme olan *Sa‘âdet-nâme*’dir. Seher Abdal, eserin beyit sayısını üç yüzden beş yüze çıkarmış, esere iki ayrı bölüm daha ilave ederek esere telif-tercüme bir karakter kazandırmıştır. Metin üzerinde 2009 yılında hazırlanan yüksek lisans tezinde *Sa‘âdet-nâme*’deki bilgiler ışığında Seher Abdal’ın yaşadığı dönem, seyahatleri, Nâsır-ı Hüsrev’le olan bağlantısı gibi konularda yeni bilgiler verilmiştir. Çalışmada, yazmada *Sa‘âdet-nâme* dışında üç eser bulunduğunu belirtilmiştir (Özağaç, 2009: 8-23).

Yazma, Seher Abdal’ın kullandığı mahlas/mahlaslar, yaşadığı dönem, dünya görüşü, eserlerinde işlediği konular hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir. Külliyyattaki eserlerde ve *Helvâ vü Nân* mesnevisinde kimi yerde önüne ya da ardına derviş, miskin ya da abdal sıfatları gelse de değişmeyen tek şey onun her bir eserinde “Seher” olarak anıldığıdır.⁶ Seher Abdal’ın kullandığı mahlaslardan kaynaklanan farklı çıkarımların bizi başka Seher’lere götürmemesi gerektiğini bu kısa velayetnameler işaret etmektedir.

Seher Abdal’a ait olduğu düşünülen bir başka eser, *Kitâb-ı Şerh-i Tercî‘-i Evhadü’-d-dîn-i Kirmânî Kaddesa’llâhu Sırrahû*’dur. Yapı Kredi Araştırma Kütüphanesi Nadir ve Yazma Eserler Bölümü Y 0168-1’de bulunan yazmanın son sayfasında bulunan “Bu risâle-i tevhîd sene erba‘a ‘aşere ve tis‘ami’e yılınuñ Muharremü’l-harâmınun evâ’ilinde itmâma yitişdi.” (YKY 0168: 55^b) ibaresinden eserin Muharrem 914 / Mayıs 1508’te yazıldığı ve önsözündeki “fakîr-i ez‘afu’z-zu‘afâ ve hâdimü’l-fukarâ Dervîş Seher” notundan da müterciminin “Dervîş Seher” olduğu anlaşılmaktadır. Çağdaş iki “Seher” olma ihtimali göz ardı edilmese de Seher Abdal’ın bugüne ulaşan tercüme eseri *Sa‘âdet-nâme*, onun eğitilmiş bir şair olduğunu gösterdiği gibi her iki tercümenin tarihlerindeki uyum *Kitâb-ı Şerh-i Tercî‘-i Evhadü’-d-dîn-i Kirmânî Kaddesa’llâhu Sırrahû*’nun da Seher Abdal’a ait olduğunu düşündürmektedir. Mensur olan bu eserin başında yer alan “...Şeyh Evhadü’-d-dîn-i Kirmânî Kaddesa’llâhu Sırrahû’nuñ tercî‘-bendînün şerhi Türkî diline terceme olına...” ifadesi bu eserin Şeyh Evhadüddîn-i Kirmânî’nin tercî-bend şerhinin Farsçadan tercümesi olduğunu gösterir.

Seher Abdal tarafından kaleme alınan eserlere düşülen tarih kaydı, şairin yaşadığı dönemle ilgili sis perdesini aralaması bakımından önemlidir. *Sa‘âdet-nâme*’de yer alan “Resülün hicretinden şonra sâ‘at / Toğuz yüz bir yıl olmışdı tamâmet” (İÜTY 03695: 3^b/4) beytindeki kayda göre şair eseri H. 901 / M. 1495-6 yılında kaleme almıştır ve bu tarihte hayattadır. Bu bakımdan Kirmânî’nin eserini 1508’de tercüme etmiş olması olasıdır. *Kitâb-ı Şerh-i Tercî‘-i Evhadü’-d-dîn-i Kirmânî* ve *Sa‘âdet-nâme*’de geçen tarihler dikkate alındığında şairin 15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğu söylenebilir.

Şairin “Seher” adı ile birlikte “abdâl” ve “derviş” sıfatlarını kullanması dönemindeki tasavvuf algısını ortaya koymasından önemlidir. Abdâl kelimesi, “XII-XIV. yüzyıllardan başlayarak İnan’da yazılmış olan edebî metinlerde “derviş”, “XIV. yüzyılda Kalenderlere benzeyen serseri dervişler”, “XV. yüzyılda “meccup, divane” manasında kullanılmıştır. XIV. yüzyıldan itibaren “Anadolu’da abdâl lakaplı dervişler çoğal”mış, kelime zaman içinde “ışık, torlak, kalender, haydarî” karşılığında kullanılmıştır (Köprülü, 1988: 61). Tarihi metinlerde ve seyahatlerin eserlerinde çok belirgin olarak görüldüğü üzere gerek Anadolu sahasında gerekse İnan coğrafyasında “derviş” tabiri ile pek çok zümre karşılaşmakta ve “şah ve derviş” mesnevilerinde de görüldüğü üzere daha çok “geda” tipi üzerinden melametli dervişlik ifade edilmektedir.

Fuad Köprülü, abdalların “gezginci derviş zümreler” (1989: 395) olduğunu ifade eder. Tasavvufta seyahatin başta gelen erkânlardan olduğu kuşkusuzdur. Özelliklerde dönemin koşullarında yolun çetinliği yanında yol, sahip olunan maddi ve manevi konforun terk edilmesiyle dünyalı bağlardan kopuşu da sağlar. Yolun öğrettikleri üzerine inşa edilmiş bir ilim ve terbiye hali olarak tasavvuf, her dönemde gezgin dervişliği üstün tutmuştur. Abdallık da bu seyahat ehlinin önde gelen zümrelerini çatısı altına almıştır. Zaman zaman adlandırmalarda farklılıklar olsa da Kalenderî, Haydarî, Işık, Torlak, Şemsî gibi yolcuların melamette buldukları söylenebilir. Adından anlaşılacağı ve güzergâhından bilineceği üzere Seher Abdâl gezgin bir derviş olmalıdır.

Külliyyatın ilk eseri olan *Sa’âdet-nâme*’nin girişinde şair, hayli zamandır peygamber övgüsüne dair ve Hz. Ali’yi anlatan bir eser yazmak istediğini fakat yaptığı seyahatlerin bunu geciktirdiğini söylerken yolculuk halinin hayatındaki yerini ifade etmiş olur.⁷ Seher Abdâl, bu sözlerin ardından adeta bir yol haritası da çizerek gezdiği, dolaştığı ve yaşadığı yerleri sıralar. Anadolu’dan yola çıkan şair, Şam, Mısır ve Bağdat’a gitmiştir.⁸ Doğuya doğru devam edip Irak, İsfahan, Yezd ve Şiraz’a kadar güneye doğru iner⁹ ve melametli yolun ana vatanına, kuzey doğuya yönelir ve uzun bir yolculuktan sonra Horasan bölgesine ulaşır.¹⁰ Firdevsî’nin ve İmam Gazâlî’nin de mezarlarının bulunduğu eski adı Tûs¹¹ olan ama sekizinci İmâm Ali er-Rızâ’nın mezarı dolayısıyla artık Meşhed olarak anılan şehirde İmam Rızâ’nın mezarını ziyaret eder.¹² Ehl-i beytin, imamların ve onların evlatlarının yolunu izleyen Seher Abdâl, Necmeddîn-i Kübrâların ve Bahaüddîn-i Veledlerin kentine, Şah İsmail’in de siyaseten varlık gösterdiği yine Horasan illerinden olan Belh’e kadar gider.¹³ Seher Abdâl, Belh’ten sonra Amuderya’nın öteki yakasını Bedeşşân’ı dolaşır.¹⁴ Bedeşşân’dan sonra şairin son durağı Yemgan olmuştur.¹⁵ Yazdığı beyitlerden anlaşıldığı üzere ömrünü bir müddet gezgin bir derviş olarak geçiren Seher Abdâl’ı Yemgan’a kadar götürün güç, tercüme ettiği *Sa’âdet-nâme*’nin yazarı Nâsır-ı Hüsrev’in kabrini ziyaret etmek olmalıdır. Seher Abdâl’dan beş yüz yıl önce, *Sefer-nâme* adlı eserinde Nâsır-ı Hüsrev’in seyahatlerini anlattığı gibi Seher Abdâl da manevi üstadından tercüme ettiği eserinin başında kendi seyahatlerinin özetini aktarır. Kaynaklarda ölüm yeri ve tarihine dair bilgi bulunmayan şairin bu yolculuk sonrası Anadolu’ya dönmüş

olduğunu ve eserlerini bu coğrafyada kaleme aldığını tahmin etmekteyiz.

3. *Velâyet-nâme-i Ali Kerrema'llâhu Vechehû Pür-Sûhten-i Cembrâ'îl Aleyhi's-selâm*

Seher Abdal, eserinin başlığında anlatısının bir velayetname olduğunu ortaya koyar. Bireyin veya toplumun, kendisi ya da içinde bulunduğu topluluk için değerli gördüğü, önemseyip bazen de kutsiyet atfettiği kişiler ve onlarla ilgili oluşturduğu anlatılar Türk edebiyatı tarihinin hemen her döneminde karşımıza çıkar. Türkler, İslamiyet'i kabul ettikten sonra da veliler, şeyhler, pirlar, tarikat liderleri gibi din büyükleri ve yol erenlerinin hayat hikâyelerini, başlarından geçen olayları, varsa onları diğer insanlardan farklı ve üstün kılan özelliklerini, kerametlerini aktaran ve genel olarak menakıpname olarak anılan anlatılar oluşturmuşlardır. Menakıpnamelerin Bektaşî ananesi içinde oluşunları velayetname olarak anılır ve velayetnameler de bu gelenek içinde yetişen yol erenlerinin, dervişlerin, abdalların, geleneğin önemli dini kimliklerinin kerametli anlatılarıdır.

“Velâyet”, kulluk nefsinin yenmiş, gücünü Allah'tan alan sufiler için kullanılan (Pakalın, 1971: 588) bir ifadedir. Ahmet Yaşar Ocak, velayetname ile ilgili verdiği bilgide bu nitelikteki eserlerin “diğer tarikat çevrelerinde meydana getirilen benzeri menâkıbnâmelerden farklı olarak Bektaşî geleneğinde daha çok vilâyetnâme veya velâyetnâme diye adlandırıl(dığını)” ve “hemen hepsi(nin) Bektaşîliğin ortaya çıktığı XV. yüzyılın son çeyreğiyle XVI. yüzyıl başları arasında yazıya geçiril(dığını)” ifade eder (1996: 471). Ocak, vilâyetnâme teriminin “Bektâşilikteki velilik kavramıyla doğrudan alakalı ol(duğunu)” düşündüğünü ve “Velilik, birçok bakımlardan adeta peygamberliğin devamı gibi telakki olunduğundan bu eserlere ‘veliliği ispat edici kerametleri toplayan kitap’ manasında Vilâyetnâme denilmiş olması(nın) akla yakın görül(düğünü)” belirtir (2010b: 52):

“XI. yüzyıldan itibaren tarikatların gelişip yaygınlaşması neticesinde halka tarikatların esaslarını öğretmek üzere tarikat pirlarının hayatları ve kerametleri etrafında teşekkül etmeye başlayan velâyetnâmeler, aynı zamanda kültür tarihimizin karanlık noktalarını aydınlatmada ve tarihî birtakım tespitlere ulaşmada kaynak niteliği taşıyan eserler olarak karşımıza çıkar.” (Ocak, 2010: 65-66).

Nitekim Seher Abdal'ın eserine koyduğu *Velâyet-nâme-i Ali Kerrema'llâhu Vechehû Pür-Sûhten-i Cembrâ'îl Aleyhi's-selâm* başlığı halkın Hz. Ali'ye bakış açısını ve ona yüklediği misyonu ortaya koymaktadır.

İslam kültür dairesinde, söze başlamadan önce olduğu gibi edebi metinlerde de besmele, hamdele ve salvele geleneğinin yerleştiği görülür. Eserlerin giriş kısmında yazar ve şairler, Allah'ın rızasına erişmek üzere bir eser ortaya koyduklarını ve kalıcı olanın bu rıza ve sorumluluk olacağını ifade ederler. Seher Abdal, kendi dönemine kadar var olan klasik eser mukaddimesi geleneğinden haberdar, kültürlü ve eğitilmiş bir sanatçı olduğunu gösteren bir giriş yapmıştır. Şair, tıpkı Süleyman Çelebi'nin

Mevlid’inde olduğu gibi “Allah adı” ile söze başlar ve sözü Allah adı ile “feth” eder. Bismelenin şiirsel formu ile başlayan bu giriş, Seher Abdal’ın söz vadisindeki yerini ve Türkçeye hâkimiyetini göstermesi bakımından önemlidir.¹⁶

Hayli kısa bir eser için birkaç beyitlik klasik mukaddime geleneğine uygun Hak ve Muhammed övgüsünden sonra Hz. Ali anılır.¹⁷ “Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır” hadisine dayanan Hz. Ali’nin sırlar ilmine olan nüfuzu, Alevî ve Bektaşî edebiyatında da önemli bir yer tutar. Sır, tasavvufta “sadece Allah’ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi” ve “ruhun bir idrak mertebesi” olmak üzere iki anlamda kullanılır.” (Tosun, 2009: 113). Burada sırlar mahzeninin iki kişisi olarak anılan Hz. Muhammed ve Hazreti Ali, *Hacı Bektaş Velayetnâmesi*’nde de zahir ve batın bilginin kaynağı olarak geçer:

“Bir gün Lokmân-ı Perende, mektebe gelince gördü ki iki er gelmiş, biri Bektaş’ın sağında oturmakta, öbürü solunda; ona Kur’an öğretiyorlar. Lokmân, bu hale şaşırıp kaldı; kendi kendine acaba bunlar kimdir, diyordu... Bektaş, sağında oturan iki cihan güneşi ceddim Muhammed Mustafa idi, solumda oturan, Tanrı arslanı, inananların emîri Murtazâ Ali. Biri, gelip zâhir bilgisinden, öbürü bâtin bilgisinden bahsederler.” (Gölpınarlı, 1995: 5).

Sözlerinin dini temiz olanlar için bir rehber olacağını belirten Seher Abdal, başlığında eserinin bir velayetname olduğunu belirttiği gibi inananlar için bir kılavuz olması amacıyla velayete dair eser yazacağını belirtir.¹⁸ Devamında Hz. Ali’ye ait bir anlatıya yer vereceğini ve *Velâyet-nâme* adını verdiği bu eserin Hz. Ali’nin velayet sırlarını içerdiğini söyleyerek anlatıya geçer.

Bir gün, karanlıkları aydınlatan dinin sultanı Hz. Peygamber mescitte oturmaktadır. O sırada Hak’tan gelen vahyi iletme üzere Cebrâil a.s. gelir. Hz. Muhammed, Cebrâil’e “Ey Allah’ın habercisi, ilahî kudretten bize ne getirdin” diye sorar ve “Hak Teala’nın yüce hikmetlerinden bir delil söyle ki canlar ve gönüller safa bulsun.” diyerek Cebrâil’in getirdiği Hak sözünün önemini ifade eder. Hz. Peygamber’in Cebrâil ile konuşması esnasında Selman, omzunda küçük bir çocuk olan Hz. Ali ile mescide gelir. Cebrâil bu manzarayı görünce yerinden kalkar ve “Yaratılmışların en hayırlısı hoş geldin.” diye selamlar. Hz. Muhammed de Cebrâil’i görünce hemen yerinden kalkar ve ona saygı gösterir. Hz. Ali ile Selman bir yere, Cebrâil de bir yerde otururlar. Cebrâil’den sonra Hz. Peygamber de oturur. Sahabe de bu karşılıklı hürmeti hayretle izlemektedir. Bütün sahabe, şahit oldukları bu saygı ve hürmetin sebebini merak ederler ve Hz. Muhammed’e meclise gelen hiç kimseye göstermediği saygıyı Selman ve Ali’ye göstermesinin sebebini sorarlar. “Bunların fazlı ve ilmi nedir ki bunlar böyle saygı ve hürmete layıktır” diyerek durumu kavramaya çalışırlar. Hz. Peygamber, sahabenin bu şaşkınlığı ve merakı üzerine Cebrâil’e “Anlaşıldığına göre sahabemin içinden çıkamadığı çetin bir konu var. Onlara, benim gösterdiğim bu saygının sebebini açıklayabilir misin?” diyerek bu hürmetin sebebini anlatmasını ister. Cebrâil de “Ey cihan şahı peygamber, bu saygının sırrını söyleyeyim.” diyerek anlatmaya başlar. Burada Cebrâil’in anlatımı ile hikâyenin içinde başka bir hikâyeye geçilir.

Cebrâil, “Henüz âlemler, insanoğlu, gece ve gündüz yaratılmadan önce Hak beni yarattı.” diyerek anlatmaya başlar. “Allah, önce bir deniz yarattı ve bana bu denizde yol almamı istedi. O denizde bir erkek çocuğun olduğunu gördüm ve ona Hak Teala alemde henüz hiçbir şeyi yaratmamışken sen nasıl oldu da dünyaya geldin? diye sordum. Benim sözüme üzerine çocuk döndü ve bana bir hışımla bakınca ansızın ortaya çıkan ateş benim kanadımı yaktı. Kanadım yandığı için o denizde altı bin yıl mahsur kaldım. Orada derdime ağlayıp dururken Hak’tan bir nida geldi ve bana, “Ey Cebrâil, senin bu derdin çaresi de o oğlandır.” dedi. Bu hitabın verdiği rahatlıkla oğlanın yanına gidip selam verdim. Oğlan bana bir nazar kıldı ve oracıkta iyileşiverdim. Bu nazarla vücudumdan tekrar kanadım çıktı ve yerimden kalkıp göğe yükseldim.” Sonra Cebrâil, Hz. Muhammed’e dönerek “Yâ Resûl, bu yaşlı sahabenin omzuna binen oğlan, o denizde bana bunları yapan oğlandı. Yâ Resûlallah, ben şimdi saygı göstermeseydim bir nazarı ile beni dünyada mahsur bırakacaktı. Ben o veliler cevherinin adını Tevrat’ta ya da İncil’de görmüştüm.” diyerek gösterdiği saygının nedenini orada bulunanlara izah eder. Cebrâil’in anlattıklarına sahabenin hepsi inanır ve Peygamber’e hak verirler. Orada bulunanlar Cebrâil’in ağzından neden Hz. Ali’ye saygı gösterildiğini öğrenmiş olur.

Hz. Ali’nin daha çocukken gösterdiği keramet ekseninde şekillenen anlatı, onu dünyanın yaratılışından hemen sonra anlatı sahnesine çıkararak Hz. Ali’ye farklı bir var oluş izafe etmektedir. Seher Abdal’ın, “Ey mevâlî,¹⁹ Hakkın dergahında size de lütuf ve ihsan erişmesini istiyorsanız bu sözüme inanınız”²⁰ hatırlatması ehl-i beyt sevdalılarına bir seslenme olarak düşünülebilir. Seher Abdal, menkıbevi anlatının ardından “Eğer Mustafa’nın yolunda yürümek istersen Hz. Ali ailesine, ehl-i beyte tabi olmalısın.”²¹ şeklinde bir nasihatle bulunarak eseri yazma sebebinin ve maksadının da tekrar eder.

Velâyet-nâme’nin devamında on iki imam övgüyle anılır. Şair, Hz. Peygamber’in torunları ve Hz. Ali’nin oğulları Hasan’ı cennetteki genç yiğitlerin şahı, Kerbela yiğidi Hüseyin’i de takva sahiplerinin öncüsü olarak yad eder. Şah Zeynelâbidîn din yolunun öncüsü, Muhammed Bâkır da karanlığın ışığı, din yolunun sultanı olarak vasıflandırılır. Şair, Cafer-i Sâdık, Mûsâ Kâzım, Ali Rızâ, Muhammed Tâkî, Nâkî, Alî, Askerî, Muhammed Mehdi’yi de övgü ile anarak “Her kim ki on iki imamı önder bilirse o kişi din yolunda sözüne güvenilen gerçek Hak dostu olur.”²² sözleriyle onlara olan saygısını tekrar eder. Seher Abdal, “bunların övgüsünü candan ve gönülden yap, bunların işaretlerinin Haktan geldiğini söyle”²³ diyerek yaptığı övgünün ve eserinin misyonunu bir bakıma açıklamak ister. Şair, eserin sonunda Şâh-ı Kerem’e, yüce yaratıcıya seslenerek ondan af diler ve bağışlanmak ister: “Bendenün işi günâh itmek durur şâhuñ ‘aâ” (23b/8) sözleriyle kulun hata ettiğini şahın da bağışladığını belirtir ve klasik eser tertibinde gördüğümüz özür ve dua bölümleriyle manzumeyi tamamlar.

4. Metin

Velâyet-nâme-i Alî Kerrema'llâhu Vechehû Pür-Sûhten-i Cembrâ'il Aleyhi's-selâm, külliyatın ikinci eseridir ve 22^a-23^b yaprakları arasındadır. 47 beyitten oluşan eser, aruzun remel bahrinin *fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün* kalıbı ile yazılmıştır. Metin, eldeki tek nüshada yer alan birtakım yazım hataları, vezin ve anlam dikkatiyle tenkit edilerek hazırlanmıştır.

22^a 1 Ger dilerseñ fetḥ-i nuşret vire ol Bârî Ḥudâ

Evvel Allâh adını eyle her işde ibtidâ

Ḥamd-i Ḥaḳ'dan soñra söyle na't-ı [Nebî] ve's-selâm

Ol Resûlu'llâh-ı 'âlem şâh-ı cümle enbiyâ

Ḥamd-i Ḥaḳ'dan soñra na't-ı Muştafâ medḥ-i 'Alî

Maḥzen-i esrâra bunlardur delîl ü pîşvâ

Diñle imdi bir velâyet eydeyin iy pâk-dîn

Pâk-dîn olanlara bu söz delîl ü reh-nümâ

5 Cân kulağın tut şehüñ esrârını şerḥ eyleyem

Bu Velâyet-nâme'yi şâh-ı velâyetden saña

Bir gün oturmuşdı meşid içre ol fâḥr-i Resûl

Bihterîn-i 'âlem ol sulṭân-ı dîn bedr-i dücâ

Ol dem anda ḥâzır oturmuşdı Cibrîl-i emîn

Ḥazret-i Rabbü'l-'alâdan vaḥy kılmışdı edâ

Cembrâ'il'e Muştafâ luṭfindan eydür yâ aḥî

Ḳudret-i Ḥaḳ'dan bize rüşen kıl iy peyk-i Ḥudâ

Ḥaḳ Te‘ālānuḡ ‘acā’ib ḥikmetinden bir delīl
Eylegil taḳrīr tā kim cān ü dil bula şafā

- 10 Bu sözi Seyyid diyince geldi Selmān ile Şāh
Binmiş ol Selmān’uḡ omzında ‘Aliyyü’l-Murṭazā

Cebrā’īl bunları gördi ṭurdu yirinden revān
Didi ḥoş geldüḡ eyā sırr-ı Ḥudā ḥayrū’l-verā

- 22^b Cebrā’īl’i Muşṭafā gördi yirinden ṭurdu tīz
Eyledi ta‘zīm ü ‘izzet didi iy şerm ü ḥayā

Şāh ile Selmān geḫüp bir yirde ḳıldılar ḳarār
Cebrā’īl daḫı oturdu[lar] yirine iy şafā

Cebrā’īl’den soḡra Seyyid ḳıldı yirinde ḳarār
Gördiler bu ‘izzeti ser-cümle ḳıldılar ṭaḡa

- 15 Didiler cümle şaḫābe iy Resūl-i pāk-dīn
Göḡlümüzden geḫdi bir şey’i bize ḳıl rüşenā

Cümlemüz geldük bu dem bu meclise iy nūr-ı Ḥaḳ
Ḳılmadıḡ ta‘zīm ḫiçbir şey’e iy kān-ı ḥayā

Geldi Selmān ü ‘Alī bu dem sebep nedür eyit
Bunlara ta‘zīm ḳıldıḡ ey Resūl-i kibriyā

Bunlaruñ fazlı nedür 'ilmi nedür işbât ile
Tâ ki lâyıķ olalar bunlar bu ta 'zîme şehâ

Muştafâ çün bu sözi işitdi bunlardan hemân
Cebra'îl'e luţf ile eydür ki iy peyk-i Hudâ

20 Müşkil iş düşdi bu kavme luţf idüp şerh eyle tiz
Bunlara ta 'zîm kılmakdan sebep nedür baña

Cebra'îl eydür ki bir dem diñle iy şâh-ı cihân
Eyleyem takrîr bu sırruñ beyânın ben saña

'Âlem ü âdem henüz yoğ idi bu leyl ü nehâr
Hâķ beni yaratdı ol dem yâ Resûl-i kibriyâ

Bir deñiz yaratdı şun'ından hemân dem ol Celîl
Didi yâ Cibrîl seyr eyle bu deryâdan yaña

Seyr iderken tâ ki ol deryâda iy hayrû'l-beşer
Gördüm ol deryâda bir oğlan didi ol dem aña

23^a Hâķ Te'âlâ virmedi 'âlemde bir şey'e vücûd
Sen kaçan geldüñ zuhûra söyle ey oğlan baña

Döndi ol oğlan nazar kıldı baña bir hışm ile
Nâgehân bir od çıkup yakdı kanadum bâ-şafâ

Çün kanadum yandı ol deryâ yüzinde yâ Resül
Altı biñ yıl kaldum ol deryâda zâr u mübtelâ

Haste vü mecrûh olup ol derde ağılardum müdâm
Hâzret-i Rabbü'l-‘alâdan nâgehân geldi nidâ

Şöyle emr oldu ki Hâzret’den eyâ Rûhu’l-emîn
Âhîr ol oğlandan olur işbu derdüñe şifâ

30 Ol zamân varup selâm idüp teferrüc eyledüm
Bir nazâr kıldı ol oğlan şâf olup buldum şifâ

Çün kanadum bitdi sebz oldı vücüdumdan devân
Kalkuban ağıdum hevâ yüzine ol dem bâ-şafâ

İş bu oğlân kim bu pîr omzına binmiş yâ Resül
Ol zamân deryâ içinde başa kılmışdı cefâ

Yâ Resûla’llâh ta’zîm kılmaz isem iş bu dem
Bir nazâr kılsa qalaydum yir yüzinde mübtelâ

Bu velâyet kânınuñ gördüm mübârek ismini
Eyle ya Tevrât içinde İncîl içre farazâ

35 Cebrâ’îl’den çün işitdiler bu sözi cümlesi
Didiler şaddağ emîrû’l-mü’minîn sırr-ı Hudâ

Ey mevālî mü`min iseñ bu söze kıl i`tikâd
Tâ ire dergâh-ı Hâzret`den saña lutf u `atâ

Ger dilerseñ Muştafâ`nuñ şer`ine yol bulasın
Cân u dilden Murtażâ`nuñ âline kıl iktidâ

23^b Ol Hâşan [şâh-ı] şebâb-ı ehl-i cennetdür yakîn
Hem imâmü`l-müttaķindür Şeh Hüseyin-i Kerbelâ

Pişvâ-yı ehl-i dîndür Şâh Zeyne`l-`âbidîn
Hem Muḥammed Bâķır ol sultân-ı dîn bedr-i dücâ

40 Ca`fer-i Şâdik`dan [olsun] her ne maķşûdun ki var
Müsî-i Kâzım ḥaķîķat Şeh `Alî Müse`r-Rızâ

Ol Takî vü müttaķî sultân-ı dîn Şâh-ı Naķî
`Askerî`dür ol imâmü`l `ârifin ḥayrû`l-verâ

Mîr ü şâh-ı mü`minân oldur Emîr-i Zülfikâr
Mehdî-i şâhib-zamân ya`nî imâm-ı pişvâ

Her kimüñ kim pişvâsı olsa on iki imâm
Dîn yolında şâdîķu`l-ķavl ola ol merd-i Ḥudâ

Cân ü dilden iy Seḥer Abdâl medḥin bunlaruñ
Söyle kim Ḥaķdan ḥiṭâb oldu delîl-i innemâ

45 Cürmümüz çokdur huzûrunu eyâ şâh-ı kerem

Bendenün işi günâh itmek durur şâhuñ ‘atâ

Ƙıblegâhıdur cemâlün cümle hâcât ehlinün

Ma‘den-i cüd u keremsin menba‘-ı kân-ı seḫâ

Âstân-ı hâzretün den yâ Emîre‘l-mü‘minîn

Cümle hâcât ehlinün hâcetlerin eyle revâ

5. Sonuç

15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir şair ve mütercim olan Seher Abdal; eserlerinde Seher, Seher Abdal, Derviş Seher mahlaslarını kullanmıştır. *Sa‘âdet-nâme* isimli eserinde yer alan Hicri 901/M.1495-6 tarihi Seher Abdal’ı Türk tasavvuf edebiyatının kurumsallaşma dönemi şairleri arasında saymamızı sağlamaktadır.

Seher Abdal’ın cönklerde yer alan şiirlerinin dışında telif ve tercüme eserleri de bulunmaktadır. *Helvâ vü Nân* isimli mesnevisi ve *Kitâb-ı Şerh-i Tercî‘-i Evhadü‘d-dîn-i Kırmânî Kaddesa‘llâhu Sırrahû* isimli mensur eseri yanında İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü 03695 numaralı yazmada sekiz eseri bulunmaktadır. Bunlardan *Kitâb-ı Sa‘âdet-nâme*’yi ve *Kitâb-ı Şerh-i Tercî‘-i Evhadü‘d-dîn-i Kırmânî Kaddesa‘llâhu Sırrahû*’yu Farsçadan çevirmesi Farsçaya hâkim olduğunu göstermektedir. *Sa‘âdet-nâme*’de seyahat ettiği pek çok coğrafyadan söz edilmiş olması onun gezginci *abdallar* zümresi içinde anılmasını ve kendinin de bu unvanı kullanmasını doğrular niteliktedir.

Yazmanın ikinci eseri olan “*Velâyet-nâme-i Ali Kerrema‘llâhu Pür-Sühten-i Cebrâ‘il Aleyhi’s-selâm*” 47 beyitlik aruz vezni ile yazılmış bir manzum bir velayetnamedir. Seher Abdal, eserde kurucu metinlerin temel özelliklerinden olan anlatı üslubunu başarılı bir şekilde icra etmiştir. Eserin sonuna kadar bu tahkiyeli anlatım egemendir ve bu müstakil kısa anlatının giriş bölümlerinde dua, olaya hazırlık beyitleri ve sonuç kısmında da dua yer alır.

Ehl-i beyte olan hürmeti belirgin olarak hissedilen şair, eserinde Hz. Muhammed, Hz. Ali, ehl-i beyt, on iki imam sevgi ve saygısını ortaya koyar. Gerek mezhep taassubu bağlamında gerekse Alevi ve Bektaşî edebiyatında imamiye kültürünün önemli bir yeri vardır. On iki imama hürmet, bu edebiyatın hemen her türünde olduğu gibi Seher Abdal’ın eserinde de varlık gösterir. Daha çok mensur örnekleri ile karşılaştığımız velayetnameler arasında Seher Abdal’ın eserinin dil ve üslup bakımından daha çok klasik Türk şiir diline ait söz tasarrufları ile kurgulandığı söylenebilir.

Sonnotlar

- ¹ Mehmet Halit, “Seher Abdal” başlıklı yazısında yazma bir mecmuayı tetkik ederken Seher Abdal isimli bir şairin iki şiirine tesadüf ettiğini ve tarihler, tezkireler ve diğer kaynaklar üzerinde yaptığı tetkiklerde bu isme rastlamadığını bildirir. Bayrı, “...bu ismin bir kadına ait olduğu muhakkak” dedikten sonra “kadınların eski müverrihlerimizce ne derece ihmal edildikleri meydanda...” sözleriyle onun kadın olduğuna sıklıkla değinir: “...*edebiyat tarihimizi dolduran birçok isimler içinde kadın simaları, hemen tamamıyla gölgede kalmış, nur ve şaşasını uzaklara, asırların arkasından bize ıysal edecek birer güneş olamamıştır. Türk edebiyatı tarihini bulunduğu yerden kaldırarak şahikalara çıkaran şairlerimiz olduğu halde, bunların arasında, maetteessüf, bir kadın çehresi yoktur. Edebiyatımızda kadın son zamanlara kadar muakkıp olmaktan kurtulamamış, yeni bir hava ile yeni bir alem yaratamamıştır. Edebiyatımızda kadın denilince, ilk evel, hatıra gelen, takip ve tanzirdir. “Kadın” lafzına edebiyatımızda.*” (1929: 183).
- ² Mehmet Halit. (1929). “Seher Aptal”. *Hayat Mecmuası* 114, 183-184; Müjgân Cunbur. (2011). *Osmânî Dönemi Türk Kadın Şairleri*. Ankara: TÜRKKAD Yayınları, 291-293; Fatma Ahsen Turan vd. (2014). *Geçmişten Günümüze Sazda ve Sözde Usta Kadınlar*. Ankara: Gazi Kitabevi, 426-427; Aysun Çelik. (2020). “Gülün Bülbül Olduğudur: Osmanlı'nın Kadın Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”. *Journal of Humanities and Tourism Research* 10 (1), 191; Sevilay Çınar. (2021). “Alevi-Bektaşî Kültür Ortamında Müziği Temsil Eden Kadınlar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 96, 191; Reyhan Keleş. (2020). “Alevi-Bektaşî Edebiyatının Kadın Şairleri ve Bazı Tartışmalar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 93, 133. Keleş, makalesinde Seher Abdal'ın “kadın mı erkek mi olduğuna dair net bir bilginin bulunma”diğini belirtir.
- ³ Şehî Beg, Heşt-Bihişt adlı tezkiresinde adları yeni duyulmaya başlayan ve kabiliyetli bulduğu şairler arasında “سحرى”yi de saymıştır. Heşt-Bihişt'in yayınlanan tenkitli metninde sadece İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T. Y. 3732 kayıtlı nüshada, 118^a'da bulunan şairlerden biri olarak “Seherî”nin geçtiği belirtilmiştir (İpekten vd, 2017: XLVI). Halbuki adı geçen yayında Seherî'nin Sihri de olabileceğine dair bir vurgu yapılmışsa da (İpekten vd., 2017: XVII- XVIII, XLVI, LX, 183) dikkatten kaçan bu durum, sanki “Seherî” adlı başka bir şairin daha bulunduğunu düşündürmüş olabilir. Ancak Şehî Beg'den sonra yazılan tezkirelerde “Seherî” hakkında bir bilgi bulunmaması, hakkında bilgi verilen ismin “Sihri” adıyla tanınan bir şair olması karışıklığı ortadan kaldırmış olur.
- ⁴ Yazmada yer alan *Divân-ı Seher Abdâl* isimli şiirin ilk ve son beyti şöyledir:
- Yine seyyâh oluban destüme aldum teberi
Yine ben 'azm-i diyâr etmege kıldum seferi*
- Tevbeler bir dahı ben kimseye etmem kederi
Yürü ey zülf-i siyeh noqtadan aldum haberi*
- ⁵ Yazmada yer alan *Nefes-i Seher Abdâl* isimli şiirin ilk ve son dördlüğü şöyledir:
- Vird-i zebânüm zıkr-i Hudâ'dur
Şanma bu cânüm murğ-ı hoş-elhân
Na't-ı Nebî'dür medh-i 'Alî'dür
Şâh-ı Velî'dür cân ile cânân*
- Ey Seher Abdâl cümle bu ahvâl
İde hidâyet keşf ola her hâl
Çekme melâmet ire selâmet
Kıldı 'inâyet Hâzret-i Sultân*
- ⁶ Yazmanın ilk eseri olan ve *Hâzâ Kitâb-ı Sa'âdet-nâme*'de şair, “Seher Dervîş” mahlasını kullanır:
- Muhibb-i şeh Seher Dervîş'em iy cân
Fağır-i müstemend-i 'abd-i sultân* (İÜTY 03695: 21^b/8)

Velâyet-nâme-i Alî Kerrema'llâhu Vechehû Pür-Sûhten-i Cebrâ'il Aleyhi's-selâm isimli eserindeki mahlası "Seher Abdâl"dir.

*Cân ü dilden iy Seher Abdâl medhin bunlaruñ
Söyle kim Hağdan hiğâb oldı delîl-i innemâ (İÜTY 03695: 23^b/7)*

Velâyet-nâme-i Alî Kerrema'llâhu Vechehû Deşt-i Erzene isimli eserde yine "Seher Abdâl" mahlasını kullanır:
*Şâhuñ yolında iy Seher Abdâl-ı dermend
Levh-i delilde sikke-i ihlâşî kıl binâ (İÜTY 03695: 28^b/1)*

Mu'cizât-nâme-i Muhammed Aleyhi's-selâm Kasîde-i Yemen'de sadece "Seher"i kullanır:

*İy Seher medh eyle dâ'im Muştâfâ'yı şıdķ ile
Yolına cân vir ki maşherde şeft'ola saña (İÜTY 03695: 34^a/7)*

Velâyet-nâme-i Alî Kerrema'llâhu Vechehû Penc Püser'de şair yine "Seher"i kaydeder:

*İy Seher medh eyle âlin Haydar'ı uñ
Şubhesüz oldı imâm u rehberüñ (İÜTY 03695: 39^a/11)*

Mu'cizât-ı Nebî Aleyhi's-selâm Hikâyet-i La'l isimli hikâyesinde şair "Seher" in önünde "miskîn" sıfatını kullanır:

*Sen dağı cehd eyle iy miskîn Seher
Hânedân yolına terk it cân ü ser (İÜTY 03695: 44^a/10)*

Şairin *Mu'cizât-nâme-i Muhammed Aleyhi's-selâm*, isimli eserinde geçen mahlas "Seher"dir.

*Bu Seher bî-çâre cânın şâd idüñ
Bir duâ-yı hayr ile hem yâd idüñ (İÜTY 03695: 52^a/6)*

Seher Abdâl'in bir başka eseri olan ve Kutlar tarafından yayımlanan *Helvâ vü Nân* isimli mesnevisi bu yazmada bulunmamaktadır. Şairin *Helvâ vü Nân*'da kullandığı mahlas Seher Abdâl'dir.

*Seher Abdâl Şâh'ı uñ kemteridür
Ki Sulţân Seyyid anuñ serveridür (Kutlar 2010: 289)*

⁷ *Dilerüm medh ideydüm Muştâfâ'yı / Dağı evşâf-ı âl-i Murtaşâ'yı (İÜTY 03695: 2^a/1)*

Müyesser olmadı cehd ideğördüm / Sücüd idüp sefer 'azmine gittüm (İÜTY 03695: 2^a/2)

⁸ *Niçe müddet seferde oldum âzâd / Diyâr-ı Rüm u Şâm u Mışr u Bağdâd (İÜTY 03695: 2^a/3)*

⁹ *İrâk u İsfahân u Yezd u Şîrâz / Aradum bulmadın bir yâr-ı hem-râz (İÜTY 03695: 2^a/4)*

¹⁰ *Horâsân mülkine başdum ayağı / İrişdüm âsitâne vakfe çağı (İÜTY 03695: 2^a/5)*

¹¹ "Ali er-Rızâ'nın (29 Safer 203 / 5 Eylül 818)'de ölümüne son derece üzülen ve göz yaşları dökten Me'mûn, cenaze namazını bizzat kıldırarak onu babası Hârûnürreşîd'in yanına defneder. Daha önce Tûs adını taşıyan bu yöreye, Ali er-Rızâ'nın hâtrasını yaşatmak için Meşhed adı verilir. Sonraları kabri üzerine içi değerli madenlerle tezyin edilen bir türbe yapılır ve burayı ziyaret etmek Şiilerce, günümüze kadar yaşatılan kutsal bir görev kabul edilir." (Kılavuz, 1989: 437)

¹² *Ki şehri-ı Tûs Sulţân-ı Horâsân / O şehrin adıdur iy cân u cânân (İÜTY 03695: 2^a/6)*

¹³ *Geçüp andan ilerü Belh'e vardum / Varup anda zühür-ı Şâh'ı gördüm (İÜTY 03695: 2^a/9)*

¹⁴ *O şehrin adıdur şehri-ı Bedağşân / 'Acâ'ib şehri kân-ı lâ'l ü mercân (İÜTY 03695: 2^a/13)*

¹⁵ *Bir iki gün o şehri seyr kıldum / Bedağşân'dan gidüp Yemgân'a vardum (İÜTY 03695: 2^b/2)*

¹⁶ *Ger dilersen feth-i nuşret vire ol Bârfi Hudâ / Evvel Allâh adını eyle her işde ibtidâ (İÜTY 03695: 22a/1)*

Ħamd-i Ħaĥ'dan soĥra söyle na't-ı [Nebî] ve's-selâm / Ol Resûlu'llâh-ı 'âlem şâh-ı cümle enbiyâ (İÜTY 03695: 22a/2)

¹⁷ *Ħamd-i Ħaĥ'dan soĥra na't-ı Muştafâ medh-i 'Alî / Maĥzen-i esrâra bunlardur delîl ü pîşvâ (İÜTY 03695: 22a/3)*

¹⁸ *Diñle imdi bir velâyet eydeyin iy pâk-dîn / Pâk-dîn olanlara bu söz delîl ü reh-nümâ (İÜTY 03695: 22a/4)*

¹⁹ Mevali, “Arapça’da köleler, kullar, efendiler ve sahibler anlamlarını ifade eder. “Ben kimin Mevlâsı (yani sahibi) isem (kimin üzerinde tasarruf ve vilâyetim varsa) Ali de onun mevlâsıdır”, hadisine dayanarak, bu sözün anlamını, Hz. Ali’nin bendeleri, bağluları şeklinde benimseyenler olmuştur.” (Cebecioĥlu, 2004: 373).

²⁰ *Ey mevâlî mü'min isen bu söze ĥıl i'tikâd / Tâ ire dergâh-ı Ħazret'den saña lutf u 'atâ (İÜTY 03695: 23a/12)*

²¹ *Ger dilerseñ Muştafâ'nun şer'ine yol bulasın / Cân u dilden Murtażâ'nun âline ĥıl iktidâ (İÜTY 03695: 23a/13)*

²² *Her kimünj kim pîşvâsı olsa on iki imâm / Dîn yolında şâdıkı'l-ĥavl ola ol merd-i Ħudâ (İÜTY 03695: 23b/6)*

²³ *Cân ü dilden iy Seher Abdâl medhîn bunlarun / Söyle kim Ħaĥdan ĥiĥâb oldu delîl-i innemâ (İÜTY 03695: 23b/7)*

Kaynaklar

[Bayrı], Mehmet Halit. (1929). “Seher Aptal”. *Hayat Mecmuası* 114, 183-184.

Cebecioĥlu, Ethem. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları.

Cunbur, Müjgân. (2011). *Osmânlı Dönemi Türk Kadın Şâirleri*. Ankara: TÜRKKAD Yayınları.

Çelik, Aysun. (2020). “Gülün Bülbül Olduĥudur: Osmanlı’nın Kadın Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”. *Journal of Humanities and Tourism Research* 10 (1), 182-212.

Çınar, Sevilay. (2021). “Alevi-Bektaşî Kültür Ortamında Müziĥi Temsil Eden Kadınlar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 96, 185-199.

Derviş Seher. *Saadetname*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, NEKTY 03695.

--. *Kitâb-ı Şerh-i Tercî-i Evhadü'd-Din-i Kirmânî Kaddesallâhu Sırrahı*. Yapı Kredi Araştırma Kütüphanesi Nadir ve Yazma Eserler Bölümü, Y 0168-1, 2b-55b.

Durbilmez, Bayram. (2002). “Türk Kültüründe Abdallar ve Abdal Mahlaslı Halk Şairleri”, *Yol / Bilim, Kültür, Araştırma* 18, 54-67.

Ergun, Sadeddin Nüzhet. (2017). *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. Haz. A. Âsûde Soysal Doĥan. İstanbul: Çolpan Yayınları.

Gölpınarlı, Abdülbâki. (1992). *Alevî Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

- . (1995). *Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- İpekten, Halûk vd. (2017). *Sehî Beg Heşt-Bihişt*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. <https://ekitap.ktb.gov.tr>
- Karamustafa, Ahmet T. (2008). *Tanrının Kuraltanımsız Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kaya, Doğan. (2002). “Cönklerden Gün Işığına: Abdal Mahlaslı Halk Şairleri”. Halk Kültürümüzde Sivas’ın Yeri Sempozyumu, Ankara.
- . (2016). “Ali Rıza Öge’nin Bektaşî Şairleri Antolojisi’nde Yer Alan Şairler”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 12, 211-297.
- Keleş, Reyhan. (2020). “Alevi-Bektaşî Edebiyatının Kadın Şairleri ve Bazı Tartışmalar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 93, 111-142.
- Kılavuz, A. Saim. (1989) “Ali er-Rızâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 436-438.
- Koca, Turgut. (1990). *Bektaşî Alevi Şairleri ve Nefesleri (13. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar)*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi ve Matbaası.
- Köprülü M. Fuad. (1989). “*Abdal*”. *Edebiyat Araştırmaları II*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 395-398.
- . (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, Orhan F. (1988). “Abdal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 61-62.
- Kutlar, Fatma Sabiha. (2010) “Seher Abdal’ın Helvâ vü Nân’ı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi* 56, 261-293.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süfilik: Kalendariler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (1996). “Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 471-472.
- . (2010a). *Osmanlı Süfliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- . (2010b). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öge, Ali Rıza. (1946). *Bektaşî Şairleri Antolojisi*, İ.B.B Atatürk Kitaplığı. BEL. Yz. 0-0131.

- Özağaç Mustafa. (2009). “Seher Abdal’ın “Saadet-nâme” İsimli Mesnevîsi (Metin-Muhteva-Tahlil)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özmen, İsmail. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Cilt: II (16. Yüzyıl). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (1971). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Cilt: III. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Samancıgil, Kemal. (1946). *Alevî Şairleri Antolojisi*. İstanbul: Gün Basımevi.
- Tosun, Necdet. (2009). “Sır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 115-116.
- Turan, Fatma Ahsen vd. (2014). *Geçmişten Günümüze Sazda ve Sözde Usta Kadınlar*. Ankara: Gazi Kitabevi.

TARİKAT KÜLTÜRÜNDE BİR KESİT: OSMANLI MİMARİ SÜSLEMESİNDE KARPUZ VE KARPUZ-BIÇAK TASVİRLERİ*

A Section from a Sect Culture: Watermelon and Watermelon-Knife Depictions in Ottoman Architectural Decoration

Semiha ALTIER**

Öz

Osmanlı döneminde başkent ve taşradaki bazı yapıların duvar ve tavanlarında yer alan bir grup karpuz ve karpuz-bıçak tasvirleri, üslupları kadar ikonografileriyle de ilginç bir grubu oluşturur. Başkentin saray, konak, yalı ve köşklerinde ayrıca taşrada eşrafa ait bazı büyük konutların yemek odalarındaki karpuz tasvirleri başka meyvelerle birlikte natürlük şeklinde, Batılı tarzda bir üslupla ve genellikle iştah acıcı şekilde tasarlanarak resimlenmiştir. Öte yandan tarikatların yoğunlaştığı Anadolu'nun bazı taşra illerinde ve Balkanlar'da bulunan cami, türbe, tekke ve tarikat ehlinin yaşadığı konaklarda rastlanan karpuz veya karpuz dilimine saplanmış bıçak tasvirleri bu çalışmanın ana konusunu oluşturur.

Genel olarak tepesi kesilerek, bir dilimi çıkarılmış karpuz ve bıçak/bıçaklar bu kompozisyonların ana resim elemanlarıdır. Bu ana kompozisyon, bazı örneklerde manzara içinde, bir masa, sehpa ya da sütun üzerinde veya bir bostanı çağrıştıran kıvrım dallar ve yapraklarla yüzeye dağılmış olarak tasvir edilmişlerdir. Bu farklı anlatım çeşitliliği sanatçıların tasarım dünyalarının zenginliğinin yanı sıra farklı bölgelerdeki tarikat anlatılarının sözel kültürdeki değişimlerini de ifade ediyor olmalıdır.

Karpuz, Türk dünyasında Orta Asya'dan bu yana yeme-içme kültürünün bir parçası olmasının yanında Trakya ve Anadolu'da bilmece, ninni, mâni, rüya tabiri ve bazı inanışlara da kaynaklık etmiştir. Ayrıca karpuz, tarikat çevrelerinde birçok efsanevi anlatımın da içindedir. Özellikle Bektaşî inancını benimsemiş çevrelerdeki bu anlatılar ibadet ettikleri, abdest aldıkları, ikamet ettikleri ya da defnettikleri tarikat büyüklerine ait yapıların duvarlarına işlenerek izleyicisine hatırlatılmış ve bu şekilde ölümsüzleştirilmiştir.

Bu resimlerde tarikat mensubu olduğu anlaşılan sanatçılardan birkaçının adı geçer. Bu tasvirler halk sanatının mütevazı ve naif tarzıyla 18-20 yüzyıllar arasında yapılmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Karpuz, Karpuz-Bıçak, Tarikat, Sembol, Halk Sanatı, Osmanlı Tasvir Sanatı, İkonografi.

Abstract

A group of watermelon and watermelon-knife depictions on the walls and ceilings of some buildings in the capital and the provinces during the Ottoman period constitute an interesting group with their iconography as well as their style. Watermelon depictions are depicted with other fruits in the form of a still life, in a Western style, and generally in an appetizing way in the palaces and mansions of the capital, as well as in the dining rooms of some large residences in the provinces. The focus of this study is the depictions of watermelon or knives stuck in watermelon slices found in mosques, tombs, dervish lodges and mansions in which the cult members live in some provincial provinces of Anatolia and the Balkans, where the sects are concentrated.

* Geliş Tarihi: 09.07.2021, Kabul Tarihi: 02.09.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.018

** Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, semihaltier@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8598-9185>

In general, a cut-off watermelon and a knife/knives form the main painting elements of these compositions. In some examples, this main composition is depicted in the landscape, on a table, coffee table or column, or scattered over the surface with folded branches and leaves reminiscent of an orchard. This diversity of depictions expresses the richness of the artists' design worlds, as well as the changes in the verbal culture of the sect narratives in different regions.

Besides being a part of the food and beverage culture in the Turkish world since Central Asia, watermelon has also been the source of riddles, lullabies, chansonnettes, dream interpretations and some other beliefs in Thrace and Anatolia. In addition, watermelon appears in several mythical narratives in cult circles. These narratives, especially in the circles that adopted the Alevi-Bektashi belief, were engraved on the walls of the structures belonging to the cult elders who worshiped, made ablutions, resided or buried in these structures and were immortalized in this way.

Some of the artists who were probably members of the sect are mentioned in these paintings. These depictions were made between the 18th and 20th centuries with the humble and naive style of folk art.

Keywords: Watermelon, Watermelon-knife, Sect, Symbol, Folk Art, Ottoman Art of Depiction, Iconography.

1. Giriş

Çeşitli toplumlar tarih boyunca birçok nesnenin yanı sıra meyvelere de nitelikleriyle bağlantılı olarak bazı anlamlar atfederek, inançlarına ilişkin semboller yaratmışlardır. Bu geniş semboller ağı içinde meyveler besin değerleri dışında biçimleri, yapıları, yetişmeleri, tohumları, tatları, renkleri, bazı inanışlarla özdeşleştirilmiştir. Bu meyveler bazen dini ritüellerin parçası olmuş; bazen sanatsal olarak çeşitli tasarımların da konusunu oluşturmuştur. Bu tasarımlar içinde Geç Osmanlı döneminde daha çok taşrada ve ağırlıklı olarak cami, türbe, şadırvan ve konutların duvar resimlerinde karşımıza çıkan karpuz ve karpuz-bıçak tasvirleri birçok açıdan ilgi çekici bir grubu oluşturur. Son yıllarda Osmanlı duvar resimleri ve kalem işleri konusundaki çalışmalar hız alsa da karpuz ve karpuz-bıçak tasvirleri konusunda monografik ve ikonografik bir çalışma yapılmamıştır. Söz konusu tasvirlerin buldukları yapılarla ilgili çalışmalarda bu kompozisyonlardan kısaca söz edilir ya da sadece bolluk-bereket sembolü olduğuna ilişkin kısa bir bilgi verilir.

İstanbul ve İzmir'de bazı saray, köşk, yalı ve konutlarda daha çok natüremort şeklinde tasarlanan bu kompozisyonlar, taşrada natüremorttan daha öte anlamı olduklarını düşündürecek veriler içerir. Bu tasvirlerin yapıldığı Osmanlı döneminin kültürel ortamı, daha çok tarikatların inanç dünyasına göndermeler yapan başka nesnelere birlikte tasarlanmaları, duvarlarında yer aldıkları yapıların tarikatların etkin olduğu yerleşimlerde bulunması, bu yapıların türleri ve bu tasvirlerin bezeme programında buldukları yerler, yapıların sahiplerinin veya banilerinin dini inanışları, bu tasvirleri anlamlandırmamıza yardım eder. Ayrıca tarikatların inanç dünyalarındaki söylenceler, gelenekler ve inanışlar bu tasvirlerin çözümlenmesine ışık tutacak niteliktedir. Konu kapsamında çok sayıda örneğin bazen bir prototipi tekrarlar şekilde ya da ünik olması dikkat çekmiştir. Bu çalışmada da söz konusu tasvirlerin buldukları kültürel ortamda neyi temsil etmek üzere ve nasıl bir tasarım anlayışıyla

yapıldıkları seçilen örnekler üzerinden tartışılmıştır. Bu örneklerin çok sayıda olması nedeniyle bir seçime gidilmiş; farklı tarih ve bölgelere, yapı türlerine, kompozisyon tasarımlarına, birlikte tasvir edildiği diğer nesnelere göre bir seçim yapılmıştır.

Farsça *harbuz*, Latince karpos olan ve Türkçeye bu iki dilden ses değişikliğine uğrayarak geçen karpuz, kabakgillerden, sürüngen gövdeli, sarıçiçekler açan, dışı sert yeşil kabuklu, içi kırmızı ve sulu bir meyvedir. Kâşgarlı Mahmud'un (1008-1102) *Divanü Lügati't Türk*'ünde (Çetin, 2005: 198) "Büken" olarak isimlendirilen karpuzun Uygur Türkleri'nin (742-840) ziraata başlamalarıyla ekiminin yapıldığı bilinir. Uygur coğrafyasına seyahat eden Çinli seyyahlar, burada karpuzla tanışmışlar ve karpuz ziraatının Çin'e buradan geldiğini söylemişlerdir (Alimcan, 2002: 75; aktaran İzgi, 1976-1977: 14; Ögel, 2000: 224). Orta Asya Türklerinin bir kısmının kabul ettiği Mani dininde, kurucusu Mani (MÖ. 216-276) cemaatine bitkisel beslenmelerini tavsiye etmiştir. Bu dinde özellikle içinde en fazla ışık içeren salatalık, kavun ve karpuz gibi sebze-meyveler tercih edilmiştir (Rudolph, 2002: 392).

Dünya kültürlerinin bazılarında da karpuzla ilgili efsaneler dolaşır. Söz gelimi Yunan mitolojisinde ırmak tanrısı Maiandros'un oğlu Kalamos, rüzgâr tanrısı Zephyros'la Hora'lardan birinin oğlu olan meyve, yani Karpos adındaki bir delikanlıya âşık olur. İki genç bir gün Büyük Menderes Irmağı'nda bir yüzme yarışı yaparlarken, Karpos boğulur. Kalamos üzüntüsünden nehir kıyısında kurumuş kamaşa; Karpos ise sonbaharda ölüp ilkbaharda dirilen tarla yemişine dönüşür. Karpuz sözcüğünün de dilimize buradan geldiği söylenir (Bayladı, 2004: 176; Can, 1994: 430; Erhat, 2007: 115). Uzak Doğu mitolojisinde ise büyük tufandan sonra Fu Xi'nin eşi ve eski Çin'in yaratıcı tanrısı Nu Gua'nın adı, bir bereket sembolü olarak balkabağı veya karpuz kelimesinden türemiştir (Tanpolat, 2016: 82).

İslam kültüründe ise Kur'an-ı Kerim'de karpuzdan bahsedilmese de İslam dünyasında itibar edilen hadisle ilgili eserlerde karpuzdan söz edilir. Bunlardan biri Hanefî fakihî Muhammed b. Ebî Bekr İbrahim eş-Şargî el-Buharî (ö. 1177) tarafından Arapça olarak telif edilen *Şir'atü'l-İslam*'dir. Doğrudan halka yönelik yazılan meşhur bir ahlak ve vaaz kitabı, Muhammed b. İbrahim tarafından Türkçeye 1505 yılında tercüme edilmiştir. *Şir'atü'l-İslam* Müslümanların yaşamına hadislerle rehberlik ettiği için Anadolu'da en okunan kitaplardan olmuştur (Cici, 2000: 210; İşler, 2020: 776-779). Bu kitapta Peygamberin en sevdiği meyvenin yaş hurma ve karpuz olduğu, kişinin karpuz yiyerek bereketlenmesi gerektiği belirtilir. Eserde "Karpuzda cennet suyundan bir damla, cennetteki her yiyecekte karpuz lezzeti vardır. Karpuz, yiyecektir (açlığı giderir), içecektir (susuzluğu giderir), reyhandır (güzel kokar), çövendir (içi arındırır), mesaneyi ve karnı yıkar" buyrulmuştur. Karpuz, ağız kokusunu güzelleştirir, baş ağrısını sakinleştirir, gözün görmesini arttırır ve susuzluğu giderir. İştahı açar. Karındaki kurtları öldürür. İnsanın karnından yetmiş hastalığı çıkarır, bunların yerine şifa verir (İmamzade Muhammed El-Buhari, 2013: 107).

Ayrıca muhaddislerden İbn Mâce, (ö. 887) Sünen, Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 889) Sünen, Tirmizî (ö. 892) Sünen, Beyhakî (ö. 1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı hadis kitaplarında Peygamberin karpuz ile taze hurmayı beraber yediğini; Ahmed b. Hanbel (ö. 855), Hz. Peygamber'in Kur'ân okuyanları kokusu ve tadı güzel meyveye, okumayanları ise tadı acı Ebû Cehil karpuzuna benzettiğini söyler (akratan Çakmak, 2021, s. 38). Kurtubî (ö.1230) ise *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâve'l-âhire*'sinde Hz. Ali'den nakledilen bir rivayetine göre, Hz. Peygamber kendisine karpuzun bir cennet meyvesi olduğunu ve onu yemesini tavsiye etmiştir (aktaran Bebek, 2005: 5).

Balkanların tarikat dünyasına da karpuzla ilgili söylenceler yayılmıştır. Bunlardan biri Bektaşilerin yoğun olarak yaşadıkları Arnavutluk'un Kruja'da (Akçahisar) Sarı Saltık'la (ö. 1298) ilgili olanıdır. Sarı Saltık Kruja halkı tarafından Balkanlar'ı fethetme amacıyla Hacı Bektaş-ı Veli tarafından görevlendirilmiş bir derviş ve asker olarak bilinir (İzeti ve Otyakmaz, 2017: 30). Söylenceye göre Kruja halkından bir kişi, dağdaki mağarada yaşayan bir ejderhadan korunmak için her gün bu ejderhaya yemek vermesi için yanına gider; ama geri dönemez. Kruja'ya bir gün nur yüzlü, sakallı, tahta kılıcı ve sopasıyla yaşlı bir derviş gelir ki bu Sarı Saltık'dır. O sırada yolda giderken gözü yaşlı genç bir kız görünce, sebebini sorar. Bu prensin kızıdır ve durumu kendisine anlatır. Derviş, kızla birlikte mağaraya gideceğini söyler ve birlikte mağaraya varırlar. Sarı Saltık ejderhayı kuyruğundan tutarak fırlatır ve canavar ölür. Bunu duyan halk çok sevinir. Derviş bir süre sonra bu mağarada yaşamaya başlar. Ancak Prens çevresindekiler tahta kılıçla ejderhayı öldürebilen ve çeşitli kerametler gösteren bu dervişten tedirgin olur ve onu yok etmeye karar verirler. Dervişe her gün yemek götüren kişi, o sabah yanında bir karpuz getirir. Karpuzu keserken ağlayarak Prens adamlarının onu öldürmek istediğini ve buradan hemen gitmesi gerektiğini söyler. Bunu duyan Sarı Saltık "Onlara bu hatırayı bırakayım" diyerek üzerine bıçak saplı karpuzu aniden fırlatır ve karpuz mağaranın tavanına yapışıp kalır. Krujalılar bu hikâyenin gerçekliği için mağaranın tavanının bıçak saplanmış karpuz görünümünde olmasını kanıt gösterirler (Degrand, 1901: 236-243). Bu söylence birazdan örneklerle tartışılacağı üzere karpuz-bıçak tasvirleri olarak Osmanlı tasvir sanatında yerini almıştır.

Bu söylenceden başka, Anadolu'da yine Alevi ve Bektaşî çevrelerinde saygı gören, 14. yüzyılda Orta Asya'dan Anadolu'ya gelip, İzmir Kemalpaşa'da ismini verdiği köyde yaşayan Türkmen şeyhi Hamza Baba, *Kitâbü'l-Usûl* adlı eserinde "Bir çekirdekten meydana gelen karpuzun hikâyesine yer verir (Harmancı, 2011: 42, 45). Alevi ve Bektaşilerin Muharrem oruçlarında hiçbir cana kıymayarak kurban kesmedikleri, et ve soğan tüketmedikleri, alkollü içecekleri kullanmadıkları ayrıca karpuz yemedikleri bilinir (Özkoç vd., 2019: 962).

Anadolu'da Alevi çevrelerdeki bir inanış karpuzun anlamı üzerine en iyi örneklerdendir. Hz. Muhammed ile Ali'nin aynı nurdan yaratıldıklarına inanılır ve

ikisi birbirleriyle özdeşleştirilir. Hz. Muhammed ve Ali'nin tek varlık olduğu, bu varlığın dışını Hz. Muhammed, içini ise Ali'nin oluşturduğuna inanılır. Bunu daha iyi açıklamak için ceviz ya da karpuz örnekleri verilir. Buna göre Hz. Muhammed bu meyvelerin kabuğunu, Ali ise bunların içini yani özünü oluşturur (Yıldız, 2010: 446).

Bektaşilik ve Alevilik dışında başka tarikatlarda da karpuzla ilişkin anlatımlar vardır. Sözgelimi Mevleviliğin kurucusu Mevlânâ (1207-1273) ünlü eseri *Mesnevî*'sinde sabırla ilgili bir hikâyede, Lokman adlı bir kölenin efendisinin verdiği acı karpuz dilimini, efendisinin elinden aldığı için tatlı bir yiyecekmiş gibi yemesi anlatılır (aktaran Sağıroğlu 2009: 88).

Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyi (ö. 1628) tasavvufta ahlaki eğitimi ifade eden *seyr u sülûk*'ten bahsederken beden için maddî besinlerin, kalp için manevî gıdalar olduğunu; meyvelerin kalbi takviye ettiğini ve üzüm, hurma, elma, nar ve yeşil karpuzun diğerlerine göre daha özel bir yeri olduğunu belirtir (aktaran Tek, 2006: 185). Rifâi tarikatının Anadolu'daki ilk öncülerinden olan Taceddin b. er-Rifâi'nin (ö. 1304) hakkında İbnü's-Serrac (ö. 929) *Teşvîku'l-Ervâhve'l-Kulûbilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb* isimli eserinde onun tasavvufi kişiliğine ve faaliyetlerine dair bilgiler vermiştir. Bu kitabında İbnü's-Serrac, Şeyh Taceddin'in Ahmed Teküder'le yaptığı görüşmelerden birinde, zamanı olmamasına rağmen şeyhin elbisesinin yeninden bir karpuz çıkarttığını söyler (Öztürk, 2011, 65).

Kübrevilerde de karpuzla ilgili olarak Şeyh Necmeddin Kübra'nın (ö. 1221) mezar yerinin belirlenmesine ilişkin şunlar anlatılır: Necmeddin Kübra, Harezm'e dönecek olan bir müridine karpuz çekirdeği verir ve bunları ekmesini, çıkan dallarındaki iki karpuzun doğu ve güneyi gösterecek şekilde büyüyeceğini, bunun da şeyhin başıyla vücudunun bulunduğu yeri gösteriyor olacağını söyler. Genç adam şeyhinin yanından ayrılır ve üç adım sonra memleketinde olur. Şeyhinin söylediği yere karpuz çekirdeklerini eker ve burası bugün şeyhin mezarının bulunduğu yerdir (Tatlılıoğlu, 1999: 198).

Tarikatlardaki anlatılar dışında halk kültüründe de karpuzla ilgili pek çok inancın geliştiği görülür. Sözgelimi rüyada karpuz sağlamlığa, hasta için şifaya; karpuzun özü ve göbeği anlayışa, sezgiye ve ilme; sarı tatlı karpuz, hayır ve iyilikle anılan, arkasında güzel hatıralar bırakmış kişilere yorulur (Ardıçlı, 2006: 319-320). Aynı zamanda Güney Anadolu bölgesi Türkmenleri arasında rüyada üzüm ve karpuz yemek, yağmur yağacağına işarettir yani bolluk ve bereket anlamı vardır (Yalman, 1977: 63). Adana'da karpuz kesilirken, önce baş tarafı yuvarlak olarak bölünür, burayı yiyen kişinin babasının öleceğine inanılır (Akyol, 2006: 63). Malatya ve çevresinde baba evinden alınan gelin, gurbete ya da askere giden gençlerin türbe ziyareti yaptığı, yanlarında çeşitli yiyeceklerle birlikte kavun, karpuz gibi meyveler getirdiği bilinir (Yıldırım, 2020: 87). Günümüzde hala karpuzlarıyla adı öne çıkan Diyarbakır'da halk arasında bir efsane anlatılır. Ölümsüzlüğü aramak için gezerken yolu Diyarbakır'a

düşen Lokman Hekim Urfa Kapısı'ndan şehre girip sebzeçiler meydanına gelir. Burada sergilenen iri karpuzları görünce “Demek ki yemekten sonra bu karpuzları yiyorlar ki hasta olmuyorlar” der (Özkan, 2012: 62-63). Kars'ta ise doğumdan kırk gün sonra çocuğu ve anneyi temizleyip, hastalıklarından, uğursuzluklardan uzak tutmak amacıyla kırklama yapılır. Bunun için kullanılacak kırk suyuna birtakım nesnelere atılır. Bunlar arasında taş, metal yüzük ve para, buğday, arpa, fındık, fasulyenin yanı sıra karpuz çekirdeği de vardır (Şahhüseyinoğlu, 2000: 65-66). Niğde'de ise anlatılan masallardan biri bir Bey oğlunun çayda bulduğu üç karpuzla ilgilidir. Karpuzlardan biri kara, diğeri sarıdır ki üçüncü karpuz ise sihirlidir ve içinden çok güzel bir kız çıkar (Evcim, 2015: 153). Birazdan örneklerle tartışacağımız yoğun olarak karpuz-bıçak tasvirlerinin bulunduğu Denizli yakınlarındaki Baklan'da sarılık olana karpuz kabuğundan idrar içirilir (Yılmaz, 2019: 60). Yine Denizli'de günümüze kadar ulaşmış bir efsane bu bölgelerde karpuzla ilişkin söylencelerin yaygınlığını ve yer isimlendirmelerinde kaynak olduğunu gösterir. Bu efsaneye göre, bir adam ile gelini tarlalarına kavun ve karpuz ekerler ve işleri bitince ellerini yıkamak üzere bir suyun başına gelirler. O sırada yanlarına bir yolcu gelir ve karnının aç olduğunu söyleyerek yiyecek ister. Baba ve gelin yiyeceklerini paylaşır, yolcunun karnını doyururlar. Adam daha sonra gelinine tarladan kavun ve karpuz getirmesini söyler. Gelin ise karpuzları daha yeni ektiklerini söylese de adamın ısrarı üzerine tarlaya gider. Gelin tarlaya geldiğinde az evvel ektikleri kavun ve karpuzların olgunlaştığını hayretle görür; birkaçını toplar, getirir. Baba ile gelinin yanlarına gelen kişi Hızır Peygamber'dir ve kendisine iyilik ettikleri için kavun ve karpuzları olgunlaştırmıştır. Bu olaydan sonra olayın geçtiği tepeye Bostan Tepesi denmiştir (Türktaş, 2012: 249-250). Aydın, Bozdoğan Almut Köyü Alevileri, Türklerin Anadolu'ya geldiği dönemlerde, buraya yerleşen bir Alevi dedesi olduğunu kabul ettikleri Madran Baba'nın yatırını ziyaret edenlere helva veya karpuz ikram ederler (Topaloğlu, 2012: 75, 82). Yine Batı Anadolu ve Trakya'da karpuzun mâni ve bilmecele konu olduğu anlaşılır (Ercan, 2000: 124-137; Artun, 1989: 7; Yazıcı, 2019: 17-321).

Kısaca çerçevesi çizilen bu inanışlar halk arasında karpuzla ilgili zengin bir anlam yüküne işaret eder.

2. Osmanlı Dönemi Duvar Resimlerinde Karpuz ve Karpuz-Bıçak Tasvirleri

Osmanlı başkentinin saray, konak, yalı ve köşklerinde olduğu kadar taşrada eşrafa ait büyük konutların yemek odalarında natürmort olarak karpuzun da yer aldığı meyve tasvirleri dikkat çeker. Karpuzlar bu örneklerde genellikle dilimlenmiş, iştah açıcı bir şekilde tasvir edilmişlerdir. Bu natürmortlar ışık-gölgenin kullanıldığı, yumuşak renk geçişleriyle renklendirilmiş başka bir deyişle Batılı tarzda bir anlayışla resmedilmişlerdir.

Bu çalışmanın asıl ağırlık noktasını oluşturan ise, özellikle Bektaşiliğin etkin olduğu Anadolu ve Balkanlar'da efsanelere, halk inançlarında mâni, bilmece, masal

ve ninnilere konu olan karpuzun cami, türbe, konut, şadırvan gibi yapıların duvar resimlerindeki örnekleridir. Bu örneklerimizden ilki Afyonkarahisar Başmakçı Hilal (Cuma) Cami'ndedir. Yapıda 1699 ve 1728 tarihlerini veren iki kitabe vardır (Algaç, 2019: 278). Caminin batı duvarının kadınlar mahfilinin altında kalan bölümünde yaprak ve çiçeklerin dolandığı bıçak saplı bir dilim karpuz görülür.

Diğer örneğimiz, 1799 tarihli Denizli- Çivril Savran Köyü Cami'ndedir (Çakmak, 1991: 54; Yurtsal, 2009: 104). Harimin güney duvarının doğusunda, üst pencerenin solunda, bir kâse içinde biri bütün, diğerleri dilimlenmiş ve üzerinde bıçak saplı karpuz tasvirleri görülür (Fotoğraf 1).

Manisa-Kula, Emre Köyü Carullah Bin Süleyman Cami'nin inşa kitabesinden 1547-1548 yıllarında Carullah Bin Süleyman tarafından yaptırıldığı, 1808-1821 tarihli kitabesinden de süslemelerinin tamamlandığı anlaşılır (Bozer, 1987: 15; Bozer, 1994: 2453; Şener, 2011: 141). Yapının güney duvarında panolar içinde natürmortlar bulunmaktadır. Bunlardan birinde nar, erik ve üzümle birlikte bir dilimi kesilerek üzerine yatay olarak yerleştirilmiş ve bir bıçak saplanmış karpuz tasviri de yer alır.

Bu tasvirler Anadolu ve Balkanlar dışında Azerbaycan'da da rastlanır. Kitabelerinden 1836 tarihinde inşa edildiği anlaşılan (Azizsoy, 201: 161) Zakatala Rayonu'nun Mosul Köyü'ndeki Cuma Mescidi'nin mihrap duvarındaki şeritlerde, çeşitli meyvelerden oluşan natürmortların arasında dallarıyla birlikte tasvir edilmiş iki karpuz resmine rastlanır.

Balkanlar'da Kosova-Yakova, Hadım Cami'nin duvar resimleri 1845 tarihli kitabesinden anlaşıldığı üzere bu sırada yapılmış olmalıdır (Karaaslan, 2019: 355). Caminin kubbesinde iki minare tasviri arasına çekilmiş bir kumaşın içine dilimlenmiş karpuz tasviri yapılmıştır.

Ege Bölgesi'nden başka bir örnek, Manisa- Kırkağaç, Çiftahanlar Cami'ndedir. Yapı, kitabesine göre geçirdiği yangın sonucu ortadan kalkan yapının yerine 1865 yılında Küçük Ağazade Mustafa tarafından Mimar Çelebi Ali'ye yeniden inşa ettirilmiştir (Kuyulu, 1990: 103-104). Yapının kubbe içindeki pencere tasvirleri arasına natürmortlar yerleştirilmiştir. Bunlardan biri, iki bıçak saplanmış ve tepesi kesilmiş karpuz tasviridir.

İzmir-Kınık, Pekmezpazarı Camii kitabelerine göre, 1614'te Derviş Ağa tarafından inşa ettirilmiş, minaresi 1742 yılında Ayşe Hanım tarafından yaptırılmış; 1871 senesinde ise onarım geçirerek kalem işleri de bu tarihte eklenmiştir (Yılmaz, 2020: 47-48). Caminin mihrabının iki yanındaki, pencerelerin üst kısmında bıçak saplanmış, dilimlenmiş bir karpuz yer alır (Fotoğraf 2a-b).

Karadeniz Bölgesi'nden bir örnek, Giresun-Tekke Köyü Hacı Abdullah Halife Cami'ndedir. Yapı, arşiv kayıtlarına göre 15. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilmiş; bugünkü şeklini 19. yüzyılda almıştır (İltar, 2014: 70). Resimler 19. yüzyılın

ortalarından sonra yapılmış olmalıdır. Yapının doğu duvarında tavan eteği altında sütunlar üzerine atılan kemerlerin içine ağaç, vazodan çıkan ağaç ve çiçek buketinin yanı sıra yüksekçe bir vazoya içine üzerine bıçak saplanmış, ancak dilimlenmemiş bir karpuz yerleştirilmiştir. Karpuzun yapraklı dalları kıvrılarak kompozisyonu üst kısmından sarmaktadır (Fotoğraf 3).

Manisa-Demirci, Küpeler Köyü Camii kitabelere göre 1378 yılında inşa edilmiş; ardından 1890 yılında Hatip İsmail Efendi tarafından onartılmıştır (Gürbıyık, 2020: 159). Süslemeler bu döneme ait olmalıdır. Camideki ahşap minberin aynalık kısmı alçıyla sıvanmış ve üzerine, biri devrik içinden çiçek ve yapraklar çıkan iki vazoya ve bu kompozisyonun sol üzerinde bir dilimi kesilmiş karpuz yer alır. Karpuzun tepe kısmı kesildiği bıçakla birlikte tasvir edilmiştir. Karpuzun tepe kısmından kıvrık dalları iki yana doğru uzamıştır (Fotoğraf 4). Bu yüzey ve tasvir biçimi örneğimizi ilginç kılmaktadır.

Afyonkarahisar- Dazkırı, İdris Köyü Camii kitabelerine göre 1902 yılında inşa edilmiş; 1913'te sıvası bitmiştir (Algaç, 2017: 422). Mihrabın doğusundaki duvarda, karpuz dalı yuvarlak madalyon içindeki "Muhammed" yazısını dolaşır. Dalda biri ham, diğeri olgunlaşmış iki karpuz yer alır. Karpuzdan bir dilim kesilmiş ve üzerine bir bıçak saplanmıştır (Fotoğraf 5).

İzmir-Ödemiş, Çamyayla Köyü, Lübbey Camii kalem işlerinin özellikleri nedeniyle dolayı 19. yüzyıla tarihlenir (Top ve Özbek, 2019: 234). Yapının mahfil katı duvarında bir dilimi kesilmiş ve üzerine bıçak saplanmış karpuz tasviri yer alır.

18. yüzyılın 3. çeyreği, 19. yüzyıl sonuna tarihlenen (Pektaş ve Altındirek, 2012: 331) Denizli-Çivril, Bulgurlar Köyü Camii doğu duvardaki pencereler arasında bir karpuzun iki dilimi kesilerek bıçak saplanmış ve karpuzun tepe kısmından çıkan dalları çıkarak çevreyi sarmıştır. Dalın üzerinde bir küçük karpuz ve iki kavun yaprakları yer almaktadır.

Süslemelerinin büyük kısmı Zileli Emin tarafından 1875 yılında yapılan Merzifon, Sofular Camii'nin onarımı öncesine ait eski bir fotoğrafta, yapının kubbe eteğini dolaşan bordürde, tabak içinde karpuzlu bir natüremort olduğu söylenir (Cantay, 1980: 498).

İlk yapımı 1326 yılında olan Amasya, Gümüşlü Camii, çeşitli onarımlar geçirmiş ve bugünkü resimleri 19. yüzyılın 2. yarısında yapılmıştır (Arık, 1988: 80). Resimleri Merzifon Sofular Camii gibi Zileli Emin'e atfedilen yapının (Şener, 2011: 299) kubbe eteği altındaki kartuşlara, içinden çiçekler çıkan vazolar ve meyve düzenlemeleri yerleştirilmiştir. Bu kartuşlardan birinde dilimlenmiş karpuz tasviri de yer alır.

Karpuz, karpuz-bıçak tasvirlerinin tarikatlarla olan ilişkisi camilerin yanı sıra doğal olarak tekkelerin süslemelerine de yansır. Bunlardan biri tarikatların yoğun olduğu Arnavutluk'tadır. Berat'ta Şeyh Hasan Halveti Tekkesi kitabesine göre 1785

yılında Ahmet Kurt Paşa baniliğinde Celveti tarikat mensupları için inşa ettirilmiştir. Yapı günümüzde Halveti tarikatına ait olarak bilirse de kitabesinde celveti isminin geçmesinden dolayı en azından Celvetiler adına inşa ettirildiği düşünülür (Uçar, 2013a: 88). Tekkenin semahanesinin ahşap tavan eteğinde sepetler içerisinde elma, erik, şeftali, nar ve armutların yanı sıra karpuz tasvirleri yer alır.

Balkanlar'da diğer bir tarikat yapısı olan Kosova, Yakova'da Rıfai şeyhlerinden Hacı Şeyh Musa adına inşa edilen tekkenin yapılış tarihine ilişkin kesin bir bilgi yoktur. Yapının 1870'te (İzeti, 2004: 213), Hacı Şeyh Musa'nın hayatı dikkate alınarak 19. yüzyılın ikinci yarısında inşa edildiğini söylenir (Karaaslan, 2020: 111). Tekkenin kubbesinde üzerine bıçak saplanmış; dilimlenmiş kavun ve karpuz tasvirleri yer alır. Karpuz iki yandan yapraklı bir çelenkle kuşatılmıştır (Fotoğraf 6).

Karpuz tasvirlerine cami ve tekkelerin yanı sıra türbelerde de rastlanır. Özellikle tarikat büyüklerinin defnedildiği türbeler bu kompozisyon için eşsiz alanlardır. Bunlardan biri Tokat-Zile, Musa Fakih (Beyazıd-ı Bestami) Türbesi'ndedir. Yapının 1206 ve 1305 senelerini veren iki kitabesi bulunur. Türbe 18. yüzyılda onarılmış ve yenilenmiştir (Cantay, 1980: 498; Seçgin, 1997: 149). Resimleri Zileli Emin'e atfedilen yapının kubbe kasnağındaki pencere aralarında çeşitli meyve tasvirleri içinde, üzerine bıçak saplanmış karpuzlar da yer alır (Cantay, 1980: 502).

Türbe içinde yer alan diğer ilginç bir örnek, Amasya-Gümüşhacıköy, Sarayözü Köyü PİR Ali Bircivan Türbesi'ndedir. Kimliği söylencelere karışmış olan PİR Ali Bircivan'ın Osmanlı döneminde yaşamış Gümüşhacıköy'de dergâhı Alevi ve Bektaşî erenlerinden Şah Mahmud Veli'nin en küçük oğlu olduğu ve İmam Rıza'nın soyundan geldiği kabul edilir (Doğanbaş 2001: 111; Yıldız, 2010: 280). Türbenin, Köprülü Mehmet Paşa'nın (1578-1661) Gümüşhacıköy'ü ziyaret ettikten sonraki bir tarihte yapıldığı söylenmektedir (Kurt ve Çal, 2021: 144). Yapının iç mekân güney duvarındaki kalem işlerinde geçen 1902 yapının sonraki dönemine aittir (Yıldırım, 2018: 300). Türbenin güneyinde, mescit olarak kullanılan mekânın duvarlarında üzüm salkımı, hurma ve yaprak ayrıca Alevi ve Bektaşî tarikat eşyalarından sancak, keşkül, teber, kılıç, asa, teslim taşı, on iki dilimli külah tasvirleri arasında karpuz da bulunur. Bu örnekte karpuz tasviri, sütun gibi bir yükseltinin üzerindeki vazodan çıkan bir bostanın parçası gibi tasarlanmıştır. Tam merkezde tepesi ve bir dilimi kesilmiş karpuzun üzerinde bıçak yer alır. İki yana serbestçe dağılan yapraklar arasında olgun, dört bütün karpuz görülür (Fotoğraf 7).

Bu tasvirlerin şadırvanlarda da görülmesi olağandır. Cemaat her gün beş vakit kılacakları namaza hazırlık şadırvanlarda abdest alır. Bu kadar sık kullanılan şadırvanlarda, tarikatın sembol dünyasından kesitlerin sunulması, tarikatın söylence ve öğretilerini anlatma veya hatırlatma niteliğinde olmalıdır. İlk örneğimiz bir tarikat ehli, büyük ihtimalle de Bektaşî olduğu düşünülen Zileli Emin'in (Tanman, 1993: 510, 512) eseri Amasya II. Bayezid Külliyesi'ndeki şadırvandır. Yapı, kubbesindeki tarihe göre 1872 yılında yapılmıştır (Taşkesen, 2011: 179). Şadırvanın kubbesinin iç yüzeyinde, dikkörtgen bir masanın üzerinde bıçak saplanmış bir karpuz yer alır.

1666 yılında inşa edilen, resimleri yine Zileli Emin tarafından 1875 tarihinde yapılan (Aksel, 2010: 134; Arık, 1975: 9; Çerkez, 2005: 61, 88.) Merzifon, Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanı'nın kubbesinde, Horasan Camii olarak isimlendirilen yapının solunda, Osmanlı armasının sağında, kâsenin içinde dilimlenmiş karpuz ve bıçak yer alır. Tarikat dünyasının sembolleri ile kuşatılmış şadırvanda, karpuz tasvirinin yer alması manidardır.

Karpuz, karpuz-bıçak tasvirlerinin özellikle konutların duvar resimlerinde ya da kalem işi programlarında da sıklıkla yer aldığı görülür. Bu yapıların bir kısmı başkent İstanbul'da saray ve çevresi için inşa edilen ya da taşrada gayrimüslim vatandaşlara ait yapılarda karşımıza çıkar. Bu örneklerin daha çok Batılı resim kurallarına uygun olarak ve natürmort amaçlı yapıldığı görülür. Taşrada özellikle de Osmanlılara ait konaklardaki örneklerin önemli bir grubunu ise sembolik anlamlar içeren karpuz, karpuz-bıçak tasvirleri oluşturur. Dini mimaride olduğu gibi bu konakların tespit edilebilen bazı örneklerinin belli tarikatlara mensup ailelere ait olması da dikkat çekicidir.

İzmit Saatçi Ali Efendi Konağı'nın süslemeleri, doğu cephesindeki ağaç tasvirlerinin üzerine kalem işi olarak yazılmış tarihe göre 1777 yılında yapılmıştır (Çelik ve Ersoy, 2015: 1652; Gültekin, 2008: 17). Konağın başodasındaki yüklüklerin üst kısmında meyve düzenlemeleri arasında bıçak saplı dilimlenmiş bir karpuz da yer alır.

Bu motifin sadece Anadolu ve Balkan coğrafyası ile sınırlı kalmadığını gösteren bir örnek Midilli Adası Petra'daki Varelzidenas Evi'ndedir. 1790-1800 yıllarında arasında yapıldığı düşünülen konağın (Ersoy, 2019: 167) başodasında duvarın üst kısmında çeşitli çiçek ve meyve düzenlemeleri arasında bir sehpa üzerinde bıçak saplı ve dilimlenmiş bir karpuz tasviri yer alır (Fotoğraf 8). Bu tasvir muhtemelen karpuz, karpuz-bıçak kompozisyonlarının Batı Anadolu'da yaygınlaşması, öte yandan Balkanlar'da popülerleşmesi ile adalarda da kendini göstermiştir.

Mucurlu Nakkaş Hacı Ahi'nin adının geçtiği Yozgat-Lök Köyü, Karacabey Konağı'nın banisi ve yapım tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, yerli halkın söylediklerine göre 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde Çuhadaroğlu Mustafa Ağa tarafından yaptırılır. Yapının alt kat oturma odası duvarındaki manzara resmi, duvara zincir ile asılmış bir tablo görünümündedir ve üzerinde "Mucurlu Nakkaş Hacı Ahi, 1325 sene (1910) yazmaktadır (Acun, 2005: 352). Bu tarih resimlerin bitirilme tarihi olmalıdır. Bu manzarada merkezdeki armut ağacının iki yanında yerde üç armut, üzerinde bıçak saplı bir karpuz, semaver, demlik, çay bardağı ve sandalye ile birlikte tasvir edilmiştir (Fotoğraf 9). Ahi bir nakkaşın bu kompozisyonu çizmesi bu tasvirlerin tarikatlarla olan ilişkisine bir kez daha dikkat çeker.

Diğer bir örneğimiz Muğla, Milas Bahaeddin Ağa Konağı'ndadır. Konağın tam inşa tarihi bilinmese de 1830'larda yapıldığı düşünülür. Yapının eyvanının iki

yanındaki duvarlar panolara ayrılarak içine vazodan çıkan çiçek ve natürmort tasvirleri yapılmıştır. Bu tasvirlerin bir tanesinde sehpanın ortasında yer alan ve içinden çiçekler çıkan bir vazodan çıkan bir karpuz resmedilmiştir. Soldaki karpuzun bir dilimi kesilmiş ve üzerinde bir bıçak saplanmıştır.

Konuya ilişkin ilginç bir örnek Safranbolu, Yörük Köyü Sipahioğlu Konağı'nda yer alır. Konağın başodasında kalem işi ile yazılmış tarihten, 1877'de inşa edildiği anlaşılır (Biçici, 2003: 172; Demirarslan, 2011: 70, Şavkar ve Kabalcı, 2019: 320). Bektaşiliği benimsemiş olan Sipahioğulları ailesi (Demirarslan, 2011: 81) bu inançlarını konağın bezemelerinde yer alan tarikatta önemli rakamlar ve eşyalarla birlikte karpuz motifleriyle de ifade etmişlerdir. Konağın başodasında, tavan eteği ile ahşap silme arasında kalan frizde çiçek-yapraklarla birlikte elma, armut, incir, ayva gibi çeşitli meyveler arasında bir kâse içinde üzerine bıçak saplanarak dilimlenmiş ve dilimi sağına yerleştirilmiş bir karpuz tasviri yer alır (Fotoğraf 10). Yine aynı frizde, asma/üzüm ve kıvrık dallarla birlikte bir dilimi çıkarılarak yanına konulmuş sarı bir karpuz dikkat çeker. Şavkar ve Kabalcı, bu meyveyi kavun olarak tanımlarlar (2019: 326). Ancak meyvenin kavuna göre daha yuvarlak biçimi, nispeten açık yeşil dış kabuğunda koyu yeşil şeritleri ve siyah çekirdekleri vardır ve bu sarı karpuzdur. Bu tür, özellikle kış karpuzu olarak da bilinir ve dayanıklılığı nedeniyle uzun süre muhafaza edilir. Yapıdaki son karpuz tasviri yine aynı odada içine incir, elma, armut ve üzümlerden oluşan meyvelerin yerleştirildiği bir kâsenin sağında yer alır. Mavi yüksek ayaklı bir kâsenin içindeki dikey yerleştirilmiş karpuzun bir dilimi kesilmiş ve yanına hafif sola yatık bir bıçak konulmuştur. Merkezdeki kâsenin solunda ise yatay ve bütün bir kavun tasviri yer alır.

Diğer bir örneğimiz, kitabesi bulunmayan ancak tapu kayıtlarına göre 1875 yılına tarihlenen (Özgen, 2007: 487) Tokat, Latifoğlu Konağı'nın üst kat harem odasıdır. Odada pencereler arasındaki duvar yüzeyinde vazolar içinde çiçek buketi ve kâseler içine yerleştirilmiş elma, armut ve üzüm gibi meyvelerden oluşan düzenlemelerin tasvirleri bulunur. Bunlarla birlikte tepesi kesilerek yanına konulmuş ve üzerine bıçak saplı bir karpuz tasviri de yer alır.

Çalışmanın asıl konusunu oluşturan karpuz ve karpuz-bıçak kompozisyonlarının duvar resimlerindeki örnekleri dışında farklı mimari eserler ve el sanatı ürünlerindeki birkaç örneğe değinmek, bu tasvirlerin yayılımını ve kullanım alanının genişliğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Söz gelimi Sultan III. Ahmed'in (1673-1736) annesi Gülnuş Emetullah Valide Sultan (ö. 1715) adına Üsküdar'da yaptırdığı külliye içinde yer alan ve 1709'a tarihlenen çeşme (Kanlıçay, 2010: 42) bunlardan biridir. Mermer çeşmenin aynalığının sağ ve solunda dikey bir bordür, çeşitli meyve tasvirlerine ayrılmıştır. Bunlardan biri sol altta, bir sehpa üzerinde yüksek kaideli sepet örgülü bir kâse içine yatay yerleştirilmiş bir karpuzun üzerine saplanmış bıçak tasviridir.

Yine III. Ahmed için 1718 yılında Beşiktaş Mevlevihanesi dervişlerinden Hasan Eyyubî tarafından yapılan bir yazı çekmecesinin (Atasoy, 2020: 338-339; Çığ, 1957: 164; Uzluk, 1957: 63-64) yan tarafında Katı'a tekniğinde yapılmış, içinden çiçeklerin bulunduğu vazolarla, incir, elma, armut gibi meyvelerle birlikte üzerine bıçak saplanmış karpuz tasviri yer alır. Sultan III. Ahmed'in Mevlevi dervişleri ile yakınlığı bilinmektedir (Akgündüz, 2007; 40). Bu ilişki annesi adına bir çeşmede ve kendi adına bir yazı çekmecesinde görsel olarak belirmektedir.

1846 tarihli Artvin-Borçka, Muratlı Köyü Cami'nin (Aytekin 1998: 37) ahşap minberindeki örnekten de söz etmek yerinde olacaktır. Minberinin aynalığında ilginç bir kompozisyon bulunur. Ortada simetrik bir ağaçtan iri çiçek ve yapraklar çıkmakta, bu kompozisyonun alt sağında karpuzla saplanmış bıçağı tutan bir el ve solda sadece karpuzla saplı bir bıçak tasviri yer alır (Fotoğraf 11).

Tokat'ta 20. yüzyılın ortalarına tarihlenen Madımaklar Konağı'nın (Madımağın Celal'in Evi) (Çal, 1988: 16; Özay, 2020: 100) başodasındaki ocaklığın solunda bulunan ahşap dolap kapakları üzerinde, alt sırada iki kare bölüm üzerinde, biri dilimlenmiş diğerin tepesi kesilmiş karpuz tasvirleri görülür (Fotoğraf 12).

Yukarıda örnekleri tanıtılan eserler dışında cami, türbe, konutlarda karpuz ve karpuz-bıçak tasvirlerinin yer aldığı çok sayıda örnek vardır. Bu örnekler burada sunulanlarla sınırlı olmamalıdır. Osmanlı coğrafyasındaki duvar resimli yapılarla ilgili çalışmalar fazlaştıkça, söz konusu tasvirlerin sayısında da artış olacaktır. Çalışmamızda tespit edebildiğimiz örnekler arasında dini mimari söz konusu olduğunda Aydın-Koçarlı, Cihanoğlu Camii'nin (1835) (Arık, 1988: 46) doğu duvarında; Yozgat-Paşaköy Bucağı Tokmak Hasan Paşa Cami (1774) (Acun, 2005: 617) yan sahin tavanında (Fotoğraf 13); yine Yozgat Ulu (Çapanoğlu) Cami'nin (Acun, 2005: 614) (İlk yapı 1779, ikinci yapı 1795) hariminde mahfilin ikinci katında; Manisa-Soma Hızır Bey Cami'nin (1792) (Arık, 1973: 10; Şener, 2011: 176) hariminde; Manisa-Salihli, Hacıhıdır Köyü Cami'nin (inşa 1792, süslemeler 1797) (Ürer, 2009: 154) son cemaat yerinin kemerleri arasında; Anadolu dışında Balkanlar'da özellikle Bektaşiliğin en yoğun olduğu bölgelerden biri olan Arnavutluk-Berat, Bekârlar Süleyman Paşa Camii (1828) (Kiel, 1990: 73; Uçar, 2013b: 1163) hariminin güney duvarında, mihrabın doğusunda; Denizli-Acıpayam, Yazır Kasabası Çarşı (Hacı Ömer) Camii (1802-3) (Çakmak, 1991: 69) hariminin güney duvarında; Arnavutluk-Tiran, Ethem Bey Camii (1794, tamamlanışı 1823) (Kiel, 1990: 251-252) hariminin batı duvarında; Samsun-Kavak, Bekdemir Köyü Camii (nakışların tarihi 1877) (Bayraktar 2005: 65) minberinin doğu yüzünde aynalığın merkezinde; Manisa-Demirci, Kışlak Eski Camii (1885) hariminin batı duvarında; yine aynı yerleşimde Ahatlar Camii (19. yüzyıl sonu) (Eryılmaz ve Yıldız, 2020: 72, 81) batı duvarında (Fotoğraf 14); Kütahya-Şaphane, Koca Seyfullah Cami'nin (1892) (İnce, 2011: 266; Tercanlı, 2020: 374) batı duvarında; Afyon-Dazkırı, Kızılören Köyü Cami'nin (1895) (Daş, 1995: 5) güney duvarının doğusunda; Gümüşhane, Tandırlık Köyü

Camii (resimler 1948) (Arslan, 2020: 246) batı duvarında; Yozgat-Tekkeyenicesi Köyü Eski Camii (Resimlerin tarihi 1952) (Arslan, 2020: 255; Sağıroğlu-Kırık, 2017: 125) batı duvarında (Fotoğraf 15); konutlar söz konusu olduğunda Anadolu dışında Yunanistan-Ambelakia George Mavroschwartz Evi'nin (1778) (Oikonomou ve Bougiatioti, 2015: 95) başodasında; Anadolu'da İstanbul, Şerifler Yalısı (18. yüzyılın son çeyreği) Selâmlık Köşkü'nün Divanhâne ve İftariye Salonu'nda (Dilek, 2019: 21, 54, 61); Çanakkale-Yenice Dalkılıçlar Konağı (1810) (Altier, 2011: 547) başodası duvarlarında; İzmir-Bayraklı, Yahya Hayati Paşa Köşkü'nün (1863, 1868 ve 1873 tarihli) (Akçamlı, 1997: 40; Aksoy, 1994: 132; Kuyulu, 2014: 530) sofasının güneyinde yemek odası tavanında; İzmir- Bornova Murat (Edwards) Köşkü'nün (1880) (Calcas, 1983: 54) odalarından birinin tavanında; Yozgat, Nizamoglu Konağı (1871'den önce) (Acun, 2005: 229) batı duvarındaki tavan eteğinde; İstanbul, Yıldız Sarayı, Malta Köşkü (Sultan Abdülaziz dönemi 1861-1876) (Sözen, 1990: 196) alt kat sağ odanın tavanında, Sivas, Kangal Ağası Konağı (1877) (Kaya, 2010: 613) başodası tavanında, İzmir-Ödemiş, Birgi Çakırağa Konağı'nda (19. yüzyılın ilk yarısı) (Kuyulu, 2001: 141-152) ikinci kat ana eyvan kısmının duvarlarının üst kısmında; Nevşehir-Göreme Orta Mahallesi, Eseli Camisi yakınlarındaki evin (1825 ve 1828 tarihli) (Renda, 1985: 103-132) başodanın yanındaki odanın duvarlarında; Antakya, Müftü Çıkmazı No. 15'teki evin (19. yüzyıl ortaları) (Tekinalp, 2007: 372) başodasında, Gaziantep, Abdurrahman Kocaova Evi'nin (19. yüzyıl sonları, 20. yüzyıl başları) (Çayan, 2012: 97) birinci kat doğudaki odanın tavanında; Trabzon, Kostaki Köşkü'nün (1910'lu yıllar) (Nemlioğlu, 2008: 12) zemin kat yemek odası tavanında; Edirne Saadet Yardım-Bahattin Öğütmen Evi (20. yüzyıl başları) (Şener, 2011: 269) zemin katın sofa tavanı ve zemin kat güneydoğudaki odanın tavanında karpuz ve karpuz-bıçak tasvirlerine rastlanır.

Karpuz ve karpuz-bıçak tasvirleri içeren yapıların türleri, yayılım alanı, farklı kompozisyon biçimleri ve tarihleri bu tasvirlerin biçimsel estetiğinin yanında Osmanlı toplumunda içerdiği anlamlarla da önemsendiğini ve mimari süslemede vurgulandığını gösterir.

3. Sonuç

Örneklerimizi tarihsel süreç, tasvirlerin buldukları yerleşimlerdeki inanç yapısı, yapıların türleri, Osmanlı Sanatındaki kırılma noktaları, üslupları, sanatçı ve banileri açısından değerlendirdiğimizde sadece natürmort tarzında yapılmış karpuz tasvirlerinin daha çok başkent İstanbul'un saray, köşk ve yalı gibi yapılarda ayrıca başkent dışında eşraftan kişilere ait konaklarda yapıldığı görülür. Bu resimler, Batılı resim anlayışına uygun olarak yapılmışlardır. Yıldız Sarayı Malta Köşkü, Dolmabahçe, Harem Binek Salonu ve Medhal Salonu, Edirne Saadet Yardım-Bahattin Öğütmen Evi, Trabzon Kostaki Köşkü ve Bornova Murat Köşklerinin duvar ve tavanlara işlenen karpuz tasvirlerinin daha çok yemekle bağlantılı olarak iştah açıcı görünümüleriyle tasvir edildikleri anlaşılır. Bu resimlerin bir kısmının, söz konusu yapıların yemek salonlarında yer alması da bu fikri destekler. Bu örnekler,

daha çok Topkapı Sarayı'nda III. Ahmed'in yemiş odasındaki gibi konakların yemek odalarında sıklıkla tasvir edildiği görülen çeşitli meyve tasvirlerinin bir parçası olarak karşımıza çıkarlar.

Bu çalışma bağlamında asıl ilginç sonuçlar karpuz-bıçak tasvirlerinde karşımıza çıkar. Özellikle Bektaşî ve Alevî inancının yerleştiği bölgelerde yer alan bu yapılarıdaki resimlerin 18. yüzyıl ortalarından itibaren görülmeye başlandığı anlaşılır. Elimizdeki örnekler üzerinden şimdilik Halvetî ve Bektaşî tarikatı ile ilişkilendirebildiğimiz bu kompozisyonların, Lale devri (1718- 1730) ile başlayan Batılılaşma Dönemi süreciyle birlikte repertuvara girdiği anlaşılır. Batılılaşma Dönemi ile birlikte Osmanlı Sanatında klasik kalem işi anlayış/üslubunun değişmesi ve duvar resmi geleneğinin başlamasıyla birlikte karpuz ve karpuz-bıçak tasarımları Türk süsleme dağarcığına eklenmiştir.

Tasvir sanatlarında tohumuyla geleceği içinde taşıyan karpuz, nar, üzüm, mısır, incir, hurma, zeytin, buğday başağı gibi taneli veya çekirdekli meyveler daha çok cennet, doğum, neslin devamı, bereket, bolluk ve ölümsüzlükle ilişkilendirilmiştir (Çoruhlu, 1998: 120; Erbek, 2002: 46; Gültekin, 2008: 9). Öte yandan bıçak motifinin Orta Asya'da İslam öncesi dönemlerden beri kullanıldığı (Çerezci, 2019: 481-482) ve ardından Anadolu'ya geldiği bilinir. Bıçağın intikamı, kurbanı, ölümü, şehitliği aynı zamanda bir şeyi bölmeyi ve alakayı kesmeyi ifade ettiği bilinir (Çoruhlu, 1997: 64-65). Bu noktada Arnavutluk Kruja'da (Akçahisar) Sarı Saltuk'un öldürülmek istenmesinin kendisine iletilmesi üzerine bıçak saplı bir kapuzu fırlatarak kaçması efsanesi, bu anlamlar ile örtüşmektedir.

Karpuz, karpuz-bıçak tasvirlerinin Anadolu olduğu kadar Balkanlar'da da yoğun olarak görülmesi manidardır. Sarı Saltuk gibi tarikat ehline ait hikâyeler bu çevrelerde çok anlatılmış ve dinlenmiştir. Söz konusu tasvirlerde bu anlatıların görselleştirilmesi olarak düşünmek gerekir.

Bu tasvirlerin İstanbul'da ve dönemin bazı büyük şehirlerdeki, saray, köşk ve konaklarında daha çok natürmort anlayışı ile yapıldığı; bununla birlikte bu tasvirlerin asıl taşrada itibar gördüğü ve olasılıkla da tarikatlar içinde yetişmiş yerel ustalar tarafından yapıldığı anlaşılır. İçinde karpuz, karpuz-bıçak tasvirleri içeren yapıların sanatçıları ve banileri, ayrıca yapıların yer aldığı yerleşimlerdeki halkın inançları düşünüldüğünde bu tasvirlerin tarikatlarla olan ilişkisi daha görünür olur. Ayrıca Sipahioğlu Konağı'nda olduğu gibi evin sahiplerinin Bektaşî tarikatına mensup olmaları, öte yandan tarikat içinde yetişmiş olduğu anlaşılan Zileli Emin (Tanman 1993: 512) ve Mucurlu Nakkaş Hacı Ahi'nin adlarının geçmesi, isimlerini bilmediğimiz diğer sanatçıların karpuz motifi ile birlikte mizan terazisi, sancak, Zülfikar teber, keşkül, ibrik, nefir gibi daha birçok tarikat eşyaları, yanı sıra tarikat dünyasındaki önemli kişi adları ve sözlerin hatları ile birlikte tasarlayabilmesi, bu sanatçıların tarikatların içinde yetiştiğini düşündürür. Bu noktada özellikle Alevî ve Bektaşî kültüründe büyük saygı gören Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Manisa-Demirci,

Kışlak Eski Camii duvarında bulunan hattın ortasında isimlerinin yazılı olduğu, yanı sıra benzer bir örnek Denizli-Çivril, Savranşah Camii'nde karşımıza çıkmaktadır. Bu türden başka bir örnek de Afyon-Dazkırı, İdris Köyü Camii'nde yuvarlak bir madalyonun içinde yazan "Muhammed" ibaresinin hemen altındaki karpuz tasvirindedir. Karpuzun tepesinden çıkan dal ve yapraklar bu madalyonu çerçeve gibi kuşatmaktadır. Bu tasarım bir yandan karpuzla bir itibar da yüklemektedir.

Tek başına veya bir kompozisyon parçası olarak görülen bu tasarımlarda birkaç tipin olduğu görülür. Karpuz-bıçak resimlerinin tasvir edilme biçimlerine baktığımızda genellikle bir kalıp etrafında şekillendiği görülse de farklı uygulamalar da dikkat çekmektedir. Örneğin Afyon- Dazkırı, Kızılören Köyü Camii'ndeki gibi duvar yüzeyinde boşlukta bir dilimi çıkarılıp üzerine iki bıçak saplanmış olarak; Denizli-Çivril Savranşah Camii'nde bir sehpa üzerinde iki dilimi çıkarılmış, dilimler ve karpuzun üzerine bıçak saplanmış halde; Amasya-Gümüşhacıköy, Sarayözü Köyü Ali Bin Civan Türbesi'nde bir sütun üzerinde ve bostan havası yaratılarak yapraklar arasında karpuzlarla merkezde bıçak saplı dilimlenmiş şekilde; Yozgat-Paşaköy Bucağı, Tokmak Hasan Paşa Camii tavanında diğer meyvelerle birlikte dilimlenmiş olarak; Yozgat, Lök Köyü, Karacabey Konağı'nda bir manzara içinde dilimlenerek iki bıçak saplı; Antakya Müftü Çıkmazı No. 15'teki evde bütün bir karpuzla bıçak saplanmış halde çeşitlemeler görülmektedir. Bu kompozisyonlar çeşitli bölgelerde çalışan ustaların zihinlerindeki tasarım zenginliğine, yeteneklerine ayrıca tarikat dünyasındaki efsanelerin farklı bölgelerde değişik şekillerde anlatılarak kurgulandığını da akla getirir.

Bu tasvirler, Batı Anadolu'da Denizli, Manisa, Muğla, Aydın, İzmir ve çevrelerinde yaygın olmakla birlikte Afyon, Tokat, Amasya, Nevşehir, Yozgat, Gaziantep, Karabük, Artvin gibi taşra illerinde yanı sıra Balkanlar'da Kosova, Arnavutluk ayrıca Azerbaycan gibi Türk kültürünün var olduğu geniş bir coğrafyada karşımıza çıkarlar. Bu yayılım aynı zamanda tarikatların bu dönemlerdeki dağılımını da göstermektedir.

Bu tasvirlerin camilerde camilerde genellikle mihrabın batı ve doğu yönündeki duvarlarda, kubbede ya da minberde; konaklarda başodada, şadırvanlarda kubbe içinde yer alması, bu kompozisyonların göz önünde bir noktaya yerleştirilerek, izleyicisinin dikkatini çekmeye yönelik yapıldığını gösterir.

Çalışmamız çerçevesinde daha çok duvar resimleri üzerinden irdelediğimiz karpuz, karpuz-bıçak tasvirlerinin duvar resimlerinin yanı sıra taş ve ahşap gibi farklı malzeme ile yapılmış örnekleri de dikkate değerdir. Bu tasvirler, Halk sanatının ürünleri ve tarikat dünyasındaki sözel kültürün maddi kültüre dönüştüğü nadide eserler olarak görülmelidir.

Kaynaklar

- Acun, Hakkı. (2005). *Bozok Sancağı'nda (Yozgat İli) Türk Mimarisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akgündüz, Murat. (2007). "Mevlevilik ve Osmanlı Padişahları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18, 37 – 44.
- Aksel, Malik. (2010). *Anadolu Halk Resimleri*. Haz. Beşir Ayvazoğlu. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aksoy, Yaşar. (1994). *İzmir'i Sevme Sanatı*. İzmir: İleri Kitabevi Yayınları.
- Akyol, Neriman Senem (2006). "Adana (Merkez) Halk Kültüründe Halk İnançları Bayramlar ve Törenler". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Algaç, Şeyda. (2017). "Afyonkarahisar Dazkırı-İdris Köyü Camii ve Kalemışı Bezemeleri." *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2, 421-432.
- Algaç, Şeyda (2018). "Afyonkarahisar Başmakçı Hilal (Cuma) Camii ve Kalemışı Bezemeleri". *VIII. Uluslararası Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu 5-7 Nisan 2018 Afyon*: 272-280.
- Akçamlı, Adil. (1997). *Bir Zamanlar Bayraklı*. İzmir: Bayraklı Matbaacılık Ltd. Şti.
- Alimcan, İnyet. (2002). "Türklerin Çin Kültürü Üzerindeki Etkileri". *Türkler Ansiklopedisi*, c. 4, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 63-80.
- Alter, Semiha. (2011). "Geleneksel Türk Evlerine Çanakkale'den Bir Örnek: Dalkılıçlar Konağı ve Süslemeleri". *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi Tebliğler* cilt 2, 16-17 Haziran 2011, Bakü-Azerbaycan: 546-560.
- Ardıçlı, Orhan. (2006). *Büyük Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Arık, Rüçhan. (1973). *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu'da Üç Ahşap Cami*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Arık, Rüçhan. (1975). "Anadolu'da Bir Halk Ressamı: Zileli Emin". *Türkiyemiz* 16, 8-13.
- Arık, Rüçhan. (1988). *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Arslan, Muhammet. (2020). "Anadolu Türk Mimarisinde Zülfikar Tasvirleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95, 235-275.
- Atasoy, Nurhan. (2020). *Hasbahçe, Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*. İstanbul: Aygaz.

- Aytekin, Osman. (1998). “Serhat Boylarında Bir Osmanlı Dönemi Yapısı Murat Merkez Camii”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 4, 37-47.
- Azizsoy, Anar. (2015). “Batılılaşma Devri Tasvir Sanatının Azerbaycan Cami Mimarisinde Görülen Duvar Resimlerinden Örnekler”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/29/2, 157-184.
- Bayladı, Derman. (2004). *Efsaneler Dünyasında Anadolu*. İstanbul: Say Yayınları.
- Bayraktar, M. Sami (2005). “Samsun ve İlçelerinde Türk Mimari Eserleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Bebek, Adil. (2005). “Cennet Meyveleri Örneğinde Âhîret Hayatına Kelâmî Bir Bakış”. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2, 1-18.
- Biçici, H. Kamil. (2003). “Yörük Köyünde Bulunan İki Evdeki Kalem İşi Süslemeler”. *Prof. Dr. Kâzım Yaşar Koprıman’a Armağan*. Ankara: Berikan Yayınları, 164-173.
- Bozer, Rüstem. (1994). “Kula’nın Emre Köyü’ndeki Türk Eserleri”. *X. Türk Tarih Kongresi 22-26 Eylül 1986, Kongreye Sunulan Tebliğler V* Ankara: 2447-2460.
- Bozer, Rüstem. (1987). “Kula-Emre Köyünde Resimli Bir Cami”. *Türkiyemiz* 18/53, 15-53.
- Calcas, Evelyn. (1983). *Gateways to the Past, Houses and Gardens of Old Bornova*. İzmir: Bilgehan Basımevi.
- Can, Şefik. (1994). *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Cantay, Gönül. (1980). “Zile’li Emin Usta’nın Bilinmeyen İki Eseri”. *Bedrettin Cömert’e Armağan*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi Beşeri Bilimler Dergisi Özel Sayı: 497-507.
- Cici, Recep. (2000). “İmâmzâde Muhammed b. Ebû Bekir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 210-211.
- Çal, Halit. (1998). *Tokat Evleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Çerkez, Murat (2005). “Merzifon’da Türk Devri Mimari Eserleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Çetin, Engin. (2005). “Divanü Lügati’t-Türk’teki Yiyecek İçecek Adları ve Bu Adların Türkiye Türkçesindeki Görünümleri”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2, 185-200.
- Çakmak, Nesibe Menekşe. (2021). “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Beslenme”.

- Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzincan.
- Çakmak, Şakir. (1991). “Denizli İlindeki Türk Anıtları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Çelik, Esra ve İnci Kuyulu Ersoy (2015). “Kocaeli Yapılarında Bulunan Resimli Bezemelerden Örnekler”. *Uluslararası Gazi Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Kocaeli. Ed. Haluk Selvi ve M. Bilal Çelik, Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayını, Kocaeli: 1651-1665.
- Çerezci, Jale Özlem Oktay. (2019). “Göktürk Dönemi Madeni Silahları”. *Akdeniz Sanat* 13, 477-500.
- Çığ, Kemal. (1957). “Türk Oymacıları (Katiğları) ve Eserleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi* 2, 159-179.
- Çoruhlu, Yaşar. (1997). “Orta Asya’dan Anadolu’ya Lahit veya Taş Sandukalarda Görülen Hançer-Bıçak Tasvirlerinin Sembolizmi”. *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu I, 9-11 Mayıs 1997*, İstanbul: 60-70.
- Çoruhlu Yaşar. (1998). “Eyüp ve Çevresindeki Mezartaşlarında Görülen Kase İçinde Meyve Tasvirlerinin Sembolizmi”. *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla II. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler, 8-10 Mayıs 1998*, İstanbul: 118-127.
- Daş, Ertan. (1995). “Dazkırı Yakınlarındaki Yayınlanmamış Ahşap Destekli İki Köy Camii”. 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, II, Ankara, 1-12.
- Degrand, Alexandre Jules Theodore. (1901). *Souvenirs De La Haute-Albanie*. Paris: Rue-Bernard Palissy.
- Demirarslan, Deniz (2011). “Eski Bir Bektaşî Yerleşimi: Yörük Köyü’nde Evler ve Odanın Oluşumu”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 58, 69-88.
- Dilek, Zehra. (2019). “Şerifler Yalısı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Doğanbaş Muzaffer. (2001). “Amasya Yöresi Alevî Ziyaretgâhları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 17, 105-113.
- Erbek, Mine. (2002). *Çatalhöyük’ten Günümüze Anadolu Motifleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ercan, Derya. (2000). “Bergama Tarihi ve Kültürü”, Mezuniyet Çalışması, K.K.T.C. Yakınoğu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Lefkosa.
- Erhat, Azra. (2007). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erman, Artun. (1989). “Tekirdağ’da Söylenen Ninnilerden Örnekler”. *Türk*

- Folklorundan Derlemeler* Ankara: MİFAD Yayınları, 1-9.
- Ersoy, İnci Kuyulu. (2001). “Çakırağa Konağı”. *Birgi Tarihi, Tarihi Coğrafyası ve Türk Dönemi Anıtları*. Ankara, 141-152.
- Ersoy, İnci Kuyulu. (2014). “İzmir, Bayraklı Yahya Hayati Paşa Köşkü: Kül Olan Resimler”. *XVI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. Sivas: 529-545.
- Ersoy, İnci Kuyulu. (2019). “Batı Anadolu’dan Adalara Duvar Resmi Bağlamında Midilli’de Resimli İki Konut”. *Sanat Tarihi Dergisi XXVIII/1*, 165-191.
- Eryılmaz, Halil İbrahim ve Şenay Özgür Yıldız. (2020). “Manisa, Demirci’de Duvar Resimli İki Cami: Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, 69-107.
- Evcim, Rifat. (2015). “Anadolu’da Anlatılan Masallarda, Âdet ve İnanmalar Üzerine Halkbilimsel Bir İnceleme”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.
- Gezgin, Deniz. (2007). *Bitki Mitosları*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Gültekin, R. Eser. (2008). “Türklerde Bereket Sembolü Olarak Kullanılan Meyve Motifleri ve Mimaride Değerlendirilmesi”. *Turkish Studies* 3/5, 9-31.
- Gürbıyık, Cengiz. (2020). “Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri”. *Art-Sanat Dergisi* 13, 143-167.
- Harmancı, M. Esat. (2011). “Hamza Baba ve Eserleri”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi Yaz/1*, 39-48.
- İltar, Gazanfer. (2014). “Tekke Köyü Hacı Abdullah Halife Camisi Duvar Resimleri”. *Vakıflar Dergisi* 42, 69-80.
- İmamzade Muhammed El-Buhari. (2013). *İslam Ahlakı ve Adabı, Şir’atü’l İslam*. İstanbul: Fazilet Neşriyat
- İnce, Kasım. (2011). “Koca Seyfullah Camii-Şaphane / Kütahya”. *Anadolu Kültürlerinde Süreklilik ve Değişim Dr. A. Mine Kadiroğlu’na Armağan*. ed. Bülent İşler vd., Ankara: Rekmay Yayıncılık, 265-282.
- İşler, Necati. (2020). “Muhammed b. İbrahim’in Manzûm Şir’atü’l-İslam Tercümesi (Şir’a-i Manzûm)”. *Eskiye* 41/Eylül, 775-812.
- İzgi, Özkan. (1976-1977). “Kuruluş Devrinde Uygurlar’ın Kitanlar’a Tesirleri ve Uygur, Gazne, Kitanlar Arasındaki Münasebetler”. *Tarih Enstitüsü Dergisi* 7-8, 7-16.
- İzeti, Metin. (2004). *Balkanlar’da Tasavvuf*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

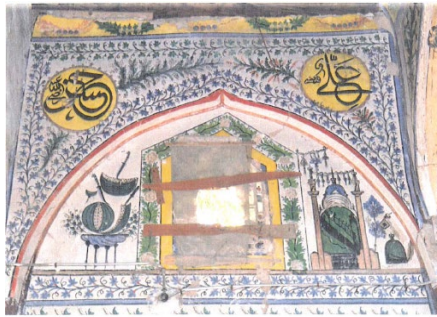
- İzeti, Metin ve Hilal Otyakmaz. (2017). “Arnavutluk-Kruja’daki Sarı Saltık Makamı Etrafında Gelişen İnanç ve Ritüeller”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 8, 27-46.
- Kanlıçay, Sinem Sevinçtav. (2010). “Barok-Rokoko Yorumlu 18. Yüzyıl İstanbul Çeşmelerinde Kompozisyon, Motif ve Terimler (1740-1797)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karaaslan, Muzaffer. (2019). “Osmanlı Duvar Resimlerine Balkanlar’dan Bir Örnek: Hadım Camii”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36/2, 352-368.
- Karaaslan, Muzaffer. (2020). “Kosova’daki İki Rifai Tekkesi’nden İmgeler”. *Sanat Tarihi Yıllığı* 29, 107-127.
- Kaya, Gülsen Tezcan. (2010). “Sivas Kolağası Konağı’nın 19. Yüzyıl Resim Sanatı Tarihi İçindeki Yeri ve Önemi”. *XIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmalar Sempozyumu Bildirileri 14-16 Ekim 2009*, ed. Kadir Pektaş vd., Denizli: Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Yayınları: 613-620.
- Kiel, Machiel. (1990). *Ottoman Architecture in Albania 1383-1912*. İstanbul: Ircica.
- Kurt, Begüm ve İlayda Çal. (2021). “Alevilikte Ocak Geleneği ve Ali Bircivan Ocağı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 98, 131-150.
- Kuyulu, İnci. (1990). “Kırkağaç Çiftahanlar Camii”. *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi* V, 103-115.
- Nemlioğlu, Candan. (2008). *Trabzon’un Abidevi Eserlerinden Kostaki Köşkü*. İstanbul: Nöbetçi Yayınevi.
- Oikonomou, Aineias ve Flora Bougiatioti (2015). “Architectural Structure and Environmental Performance of Traditional Buildings in Northern Greece”. *BioCultural 2015-International Conference on Sustainability in Architectural Cultural Heritage*, Limassol-Cyprus, 87-96.
- Ögel, Bahattin. (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş 2*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özay, Çiğdem. (2020). “Tokat İli Yapılarında Ahşap Üzeri Kalem İşlerinde Görülen Motif ve Kompozisyonlar”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara.
- Özgen, Mutlu (2007). “Tokat Latifoğlu Konağı”. *Vakıflar Dergisi* 30: 485-502.

- Özkan, Şeyda. (2012). “Anadolu Türk Folklorunda Bitki Adlarının Veriliş Hikâyeleri Üzerine Bir İnceleme”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Özkoç, Aziz Gökhan, vd. (2019). “Nevşehir İlinde Yaşatılan Geleneksel Alevi-Bektaşî Mutfağına Yönelik Sözlü Kültür Araştırması”. 20. *Ulusal ve 4. Uluslararası Turizm Kongresi Bildiriler Kitabı 16-19 Ekim 2019*, Eskişehir: 959-964.
- Öztürk, Eyüp. (2011). “Anadolu’nun İslamlaşma Sürecinde Taceddin b. Er-Rifâî”. *Dini Araştırmalar* 14/38, 59- 74.
- Pektaş, Kadir ve Hediye Genel Altındirek. (2012). “Çivril- Bulgurlar Köyü Camii Üzerine”. *Eumeneia Şeyhlü – Işıklı*, ed. B. Söğüt, İstanbul: Ege Yayınları, 321-329.
- Renda, Günsel. (1977). *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Renda, Günsel. (1985). “Göreme’de Korunması Gereken Bir Ev”, *III. Araştırma Sonuçları Toplantısı 20-24 Mayıs 1985*, Ankara: 103-132.
- Rudolph, Kurt. (2002). “Maniheizm”. (çev. Mustafa Bıyık). *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* I, 378-393.
- Sağiroğlu, Arslan A. ve Mert Kırık. (2017). “Yozgat-Tekkeyenicesi Köyü Eski Cami ve Kalem İşi Bezemeleri”. *Prof. Dr. Kerim Türkmen Armağanı*. Kayseri: Çizgi, 113-148.
- Sağiroğlu, Tuğba. (2009). “Mevlânâ’nın Mesnevî Adlı Eserinde Tevekkül Anlayışı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Seçgin, Nuri. (1997). “Tokat ve İlçeleri Mimari Eserleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Sözen, Metin. (1990). *Devletin Evi Saray*. İstanbul: Sandoz Kültür Yayınları.
- Şahhüseyinoğlu, Nedim. (2000). *Anadolu Halk Kültüründe İnanç Motifleri*. Ankara: İtalik.
- Şavkar Ferah ve Oğuzhan Kabalcı. (2019). “Safranbolu Evlerindeki Kalemîşi Süsleme Motifleri”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*, Karabük: 3210-335.
- Şener, Dilek. (2011). “18. ve 19. Yüzyıllarda Anadolu Duvar Resimleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

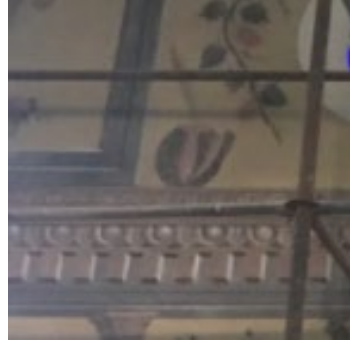
- Tanman, M. Baha. (1993). “Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanının Kubbesinde Zileli Emin’in Yarattığı “Osmanlı Dünyası” ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği”. *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal’a Armağan*. Ankara: 491-523.
- Tanpolat, Cansu. (2016). “Doğu ve Batı Kültürlerinde Başlıca Hayvan Mitleri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Işık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Taşkan, Demet. (2011). “Artvin İli Borçka ve Hopa İlçeleri Camilerinde Ahşap Süslemeler”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Taşkesen, Ayşe Nermin Uz. (2011). “Amasya II. Beyazıt Camisi Şadırvanı Duvar Resimlerinin Restorasyonu ve İkonografik Çözümlemesi”. *Vakıflar Dergisi* 35, 177-189.
- Tatlıoğlu, Durmuş. (1999). “Kubrevi Tarikatının Türkmenistan’daki Etkisi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, 191-204.
- Tek, Abdurrezzak. (2006). “Aziz Mahmud Hüdâyi’nin Seyru Sülûk Anlayışı”. *Aziz Mahmud Hüdâyi Uluslararası Sempozyum Bildirileri 22-25 Mayıs 2006*, İstanbul: 179-191.
- Tekinalp, A. Pelin Şahin. (2007). “Geleneksel Antakya Evlerinde Yer Alan Boyalı Nakışlar Üzerine Bir Değerlendirme: Başkent’ten Akdeniz’e Ulaşan Bezeme Programı”. *Adalya* X, 369-386.
- Tercanlı, Akın. (2020). “Cami Tasvirli Yapılara Kütahya’dan Bir Örnek: Koca Seyfullah Camisi”. *Asia Minor Studies* 8/1, 372-385.
- Top, Mehmet ve Gülcan Özbek (2019). “Osmanlı Batılılaşma Dönemine Ait Ödemiş’te Bulunan Duvar Resimli İki Camii”. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Kış, 227-260.
- Topaloğlu, Fatih. (2012). “Aydın İli Bozdoğan İlçesi Alamut Köyü Alevilerinde Yatır Ziyareti -Madran Baba Örneği”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* V/1 67-93.
- Türktaş, M. Metin. (2012). “Denizli Efsaneleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Uçar, Metin. (2013). “Arnavutluk’taki Osmanlı Dönemi Mimarisinde Süsleme”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Uçar, Metin. (2013b). “Berat Bekârlar Camii Duvar Resimleri”. *International Journal of Social Science JASS* 6/7, 1161-1184.

- Uzluk, Şehabettin. (1957). *Mevlevilikte Resim, Resimde Mevleviler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ürer, Harun. (2009). *Kültür ve Tabiat Varlıklarıyla Salihli*. Salihli: Salihli Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yalman (Yalgın), Ali Rıza. (1977). *Cenup'ta Türkmen Oymakları I*, Haz. Sabahat Emir. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yazıcı, Merve (2019). “Denizli Mânileri”. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Denizli.
- Yıldırım, Leyla. (2020). “Bid’atler, Hurafeler ve Malatya Örneği”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Yıldırım, Savaş. (2018). “Amasya Gümüşhacıköy Türbelerindeki Kalem İşi Süslemeler”. *Art Sanat* 10, 293-327.
- Yıldız, Harun. (2010). “Türkiye Aleviliği'nin İnanç ve Ahlaki Değerleri”. *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. Ed. Halil İbrahim Bulut, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 405-455.
- Yılmaz, Ahmet. (2019). “Baklan Halk İnançları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Yılmaz, Gülsüm Hümeysra. (2020). “Kınık ve Çevresindeki Türk Dönemi Eserleri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Yurtsal, Tuğçe. (2009). “Aydın ve Denizli Camilerinde Duvar Resimleri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ekler



Fotoğraf 1. Denizli-Çivril, Sıvranşah Camii, 1798-99 tarihli, Harimin güney duvarının doğusu, sehpa üzerinde dilimlenmiş karpuz-bıçak tasviri (Yurtsal, 2009: Fot. 316).



Fotoğraf 2a-b. İzmir-Kınık, Pekmezpazari inşa 1614, kalemişleri 1871 tarihli, Harim güney duvarda dilimlenmiş ve bıçak saplı karpuz tasviri (Yılmaz, 2020: Fotoğraf 41).



Fotoğraf 3. Giresun, Tekke Köyü Hacı Abdullah Halife Camii, Doğu duvarda vazoda içinde yapraklarıyla bütün karpuz tasviri (İltar, 2014: Fotoğraf 21).



Fotoğraf 4. Manisa-Demirci Küpeler Köyü Camii, süslemeler 1890 tarihli, Minber aynalığında dilimlenmiş, bıçak saplı ve yapraklı karpuz tasviri (Gürbıyık, 2020: G. 13.)



Fotoğraf 5. Afyon-Dazkırı, İdris Köyü Camii, resimler 1913 tarihli, güney duvar doğu kısmında dilimlenmiş, dilimine bıçak saplı, yapraklı karpuz tasviri (Şener, 2011: Foto. 23)



Fotoğraf 6. Kosova-Yakova, Hacı Şeyh Musa Tekkesi, 1870'ler, kubbe içinde dilimli ve bucaak saplı karpuz tasviri (Karaaslan, 2020: Fot. 8).



Fotoğraf 7. Amasya-Gümüşhacıköy, Sarayözü Köyü Pır Ali Bircivan Türbesi, resimler 1902 tarihli, Mescit kısmının duvarında, bostan görünümünde bütün ve dilimlenmiş karpuz tasvirleri (Özkan, 2001: Fot. 118).



Fotoğraf 8. Midilli Adası-Petra, Varelzidenas Evi, 1790-1800 arası, Başodada sehpa üzerinde dilimli ve bıçak saplı karpuz tasviri (Ersoy, 2019: Fot. 7).



Fotoğraf 9. Yozgat, Lök Köyü Karacabey Konağı, 1910 tarihli, Mucurlu Nakkaş Hacı Ahi, Alt kat oturma odası duvarında dilimli ve bıçak saplı karpuz tasviri (Acun, 2005: 429).



Fotoğraf 10. Safranbolu, Yörük Köyü Sipahizâdeler Konağı, 1877 tarihli, Başodada tavan eteğinde dilimlenmiş karpuz tasviri (Demiraraslan, 2011: Fotoğraf 14).



Fotoğraf 11. Artvin-Borçka, Muratlı (Maradit) Köyü Camii, 1846 tarihli, Ahşap kabartma minber aynalığında karpuzla saplanmış bıçağı tutan bir el ve solda karpuzla saplı bıçak tasviri (Taşkan, 2011: Fot. 39).



Fotoğraf 12. Tokat, Madımaklar Konağı (Madımağın Celal'in evi) 20. yüzyıl ortası, Başodada ahşap dolap kapakları üzerinde karpuz tasvirleri (Çal, 1998: Fotoğraf 12).



Fotoğraf 13. Yozgat, Paşaköy Bucağı Tokmak Hasan Paşa Cami, 1774 tarihli, Yan sahnin tavanında tepesi kesilmiş, bıçak saplı diğer meyvelerle karpuz tasviri (Acun, 2005: Fotoğraf 692).



Fotoğraf 14. Manisa-Demirci, Ahatlar Camii, 19. yüzyıl, Batı duvarda iki bıçak saplı, dilimlenmiş, yapraklarıyla karpuz tasviri (Eryılmaz ve Yıldız, 2020: Fotoğraf 37).



Fotoğraf 15. Yozgat, Tekkeyenicesi Köyü Eski Camii, Resimlerin tarihi 1952, Batı duvarda sehpa üzerinde bir dilimi çıkarılmış, bıçak saplı karpuz tasviri (Arslan, 2020: Fot. 22)

ESKİŞEHİR SEYYİT BATTAL GAZİ DERGÂHI ŞEYHİ ŞÜKRÜ [ŞÜKRÜ ARIKAYA] BABA'NIN HAYATI ESERLERİ VE YUNANLILARA ESİR DÜŞMESİ: HATIRAT-I ŞÜKRÜ*

Eskişehir Seyyit Battal Gazi Dervish Lodge Sheikh Şükrü [Şükrü Arıkaya] Baba's
Life, Works and His Capture by the Greeks: Memoir (Hatırat) of Şükrü

Ahmet TAŞĞIN**

Hakkı TAŞĞIN***

Ergin JABLE****

Esin HÜDAVERDİ*****

Öz

Bu çalışma, Seyyit Battal Gazi Dergâhı son postnişini Şükrü Babanın hayatı, eserleri ve Yunanlılara esir oluşunu konu edindi. Şükrü Baba, 1873 yılında Seyitgazi kazasında doğdu, tekkede yetişti, dergâhta eğitim gördü, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde Dergâhta hizmet etti. Şükrü Baba matbu ve gayrimatbu eser sahibidir ve 1948 yılında da Eskişehir'de vefat etti.

Millî Mücadeleye destek verdi ve bundan dolayı Yunanlılar tarafından esir alındı. Yunanlılar Seyitgazi'ye ulaştığında top atışlarıyla Dergâhı bombaladılar ve bir derviş, oğlu ve kızı burada vefat etti. Ardından Millî Mücadelenin başarıya ulaşmasıyla Yunanlılar kaçmaya başladı. Yeğeni Hakkı Aydoğdu ile birlikte Yunanistan'a götürüldü ve yirmi ay esir kaldı. Şükrü Baba, Yunanlılara esir oluşunu Hatırat isimli yazma bir eserde anlattı.

Bu çalışmada, Şükrü Baba'nın, Yunanlar'ın Seyitgazi'de yaptıkları zulmü ve esaret yıllarını anlattığı yazma hatıraları kaynak olarak kullanıldı. Bunun yanında Kızılay Arşivinde bulunan sivil esirlere dair kayıtlardan Şükrü Baba ve yeğeni Hakkı'nın isimleri tespit edildi. Kızılay Arşivi, Hatırat ve Yunan işgali konulu araştırmalardan yararlanılarak Yunanistan'ın Milos Adası esir kampı ve kampta kalan diğer esirlerle birlikte Şükrü Baba ve Hakkı Dedenin yaşadıklarına yer verildi.

Şükrü Babanın matbu iki eseri vardır. İlki, Seyitgazi Tarihi ve dedeleri Pir Mehmet ve Ali İlhami'nin şiirlerinden oluşmaktadır. İkincisi ise Hedaya ismiyle ehlibeyt ve on iki imamları konu edinmektedir. Yazma halinde Hatıraları ve Divan'ı basılı değildir.

Seyitgazi Dergâhı, II. Mahmut tarafından kapatılan Bektaşî Tekkeleriyle birlikte takibata uğradı ama kapatılmadı. Dergâhın medrese eğitimi vermesi ve Nakşi usulünce devam etmesine izin verildi. II. Mahmut'un Bektaşî Tekkelerini yasakladığı dönemdeki şeyhi Pir Mehmet idi ve onun ardından Ali İlhami şeyh oldu.

* Geliş Tarihi: 15.03.2021, Kabul Tarihi: 14.04.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.019

** Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Araştırma Merkezi, Ankara/Türkiye. ahmettasgin65@gmail.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2751-9924>

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, tasginhakk@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-1454-6667>

**** Doç. Dr. Pıriştine Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, erginj@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0556-5907>

***** Dr.Öğr. Üyesi, Pıriştine Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, esinhudaverdi@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0553-6862>

II. Mahmut'un Bektaşî Tekkelerinin kapattığı dönemde yeni bir çıkış yolu olarak soydan devam eden şeyhlik ve uyguladığı ocaklı erkân kısmen terk edildi. Dergâhın şeyhleri ve yürüttükleri erkân Babagan usulüyle yapılmaya başlandı. Bu değişiklikle birlikte Seyyit Battal Gazi Dergâhı ve postnişinleri, ocaktan devam ederken kapatılan Bektaşî Tekkelerinden Rumeli'ndeki Bektaşî toplulukları arasında faaliyete başladı. Rumeli'ne iki seyahat gerçekleştirildi ve Rumeli'ndeki toplulukların Seyyit Battal Gazi Dergâhı adıyla Bektaşî erkânına göre hizmetleri görüldü.

Anahtar Kelimeler: Şükrü Arıkaya, Hakkı Aydoğdu, Seyyit Battal Gazi, Seyitgazi, Yunan, Milos, Sivil Esir.

Abstract

This study deals with the life and works of Şükrü Baba, the last postnişin of Seyyit Battal Gazi Lodge, and his captivity to the Greeks. Şükrü was born in Seyitgazi district in 1873, he was brought up in a lodge and educated in the lodge, he is the owner of printed and non-printed works, he served in the lodge during the Ottoman and Turkish Republic periods, and died in Eskişehir in 1948. He supported the National Struggle and was therefore taken prisoner by the Greeks. When the Greeks reached Seyitgazi, they bombarded the Dervish Lodge with artillery and a dervish, his son and daughter died here. Then, with the success of the National Struggle, he was among the civilians taken prisoner by the Greeks. He was taken to Greece with his nephew Hakkı Aydoğdu and held captive for twenty months.

Şükrü described his captivity to the Greeks in a manuscript called "Hatırat". This study primarily used his own captivity and his writing memories about what the Greeks did in Seyitgazi as a source. In addition, the names of Şükrü and his nephew Hakkı were determined from the records of the civilian prisoners in the "Kızılay" Archive. According to the stories in the Kızılay Archive, researches and Memoirs, Şükrü Baba and Hakkı Baba, who were staying in the prison camp on the Greek island of Milos, were subjected to inhuman treatment along with other prisoners.

Şükrü is the owner of a book in which he tells the history of Seyitgazi and two printed works named Hedaya, in which the twelve imams are also told. His Divan, which consists of his poems, is not published. He published the poems of the Pir Mehmet Dede and Ali İlhami Dede in the "Seyitgazi Tarihi".

Seyitgazi Lodge; It was followed along with the Bektashi Lodges, which were closed by the II. Mahmut, and it was not closed, it was allowed to continue as a madrasah in the Nakşi manner. Pir Mehmet was the sheikh during this period and Ali İlhami, an influential figure like himself, came after him. The activities of the dervish lodge were carried on in the Babagan style, that is, with loyalty to the Bektashi order instead of the order practiced by the descendants. With this change, activities were began among the Bektashi communities in Rumeli, and with two trips, the services of the communities here were began to be seen under the name of Seyyit Battal Gazi Dervish Lodge.

Keywords: Şükrü Arıkaya, Hakkı Aydoğdu, Seyyit Battal Gazi, Seyitgazi, Greek, Milos, Civil Prisoner.

1. Giriş

Bu çalışma, Anadolu sahasında sahabe mezarları dışında bilinen en eski ziyaret yerlerinden birisi olan Seyyit Battal Gazi Tekke ve Türbesinin son şeyhi Şükrü Arıkaya'nın Yunanlılara esaretini konu edinmektedir. Bu çerçevede Şükrü Arıkaya'nın hayatı, eserleri ve faaliyetlerine de yer verildi. Beraberinde Seyyit Battal Gazi Tekkesinde hizmet gören son şeyhler ve faaliyetlerine de kısaca değinildi.

Şükrü Arıkaya, Yunan Faciası adıyla dağınık halde duran *Hatırat*'ında Osmanlı'nın son dönemi, askeri ve siyasi faaliyetleri, Kuva-yı Milliye, Yunan Mezalimi, Esir Alınışı, Esaret Dönemi, Kurtuluş Savaşı ve Esaretten Kurtulup Seyyitgazi'ye dönüşünü birçok ayrıntıya yer vererek aktarmaktadır. Bu eser, daha önce kaynak gösterilmesine rağmen yayınlanmamış ve verdiği bilgiler de değerlendirilmemişti. Bu haliyle çalışma, Eskişehir ve Seyyitgazi'nin Yunan işgal ve zulmünü aktarması bakımından büyük bir öneme sahip ve alana büyük bir katkı sağlayacaktır.

Seyyit Battal Gazi Dergâhında, Seyyit Battal Gazi adıyla bilinen kahraman ve arifin türbesinin etrafında yüzyıllardır devam eden faaliyetler, soyundan gelen şeyhler tarafından sürdürülmüş. Seyyit Battal Gazi Dergâhi, Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Anadolu ve Balkan marifetinin bilinen ilk adresidir. Selçuklu ve Osmanlı Devletleri Döneminde büyük önem verilmiş hem mimari hem de vakıfları itibariyle desteklenmiş. Osmanlı Devleti'nin askeri alanda aldığı yenilik kararıyla birlikte Yeniçeri Ocağı kaldırılırken ilişkili olduğu düşünülen Bektaşî Tekkeleri de kapatılmış. Bektaşî Tekkelerine Nakşi ve diğer tarikat şeyhleri atanmış.

Tanzimat döneminde Seyyit Battal Gazi Dergâhının tanınmış ve meşhur olan iki şeyhi Pir Mehmet ve Ali İlhami'dir. Pir Mehmet, II. Mahmut tarafından Bektaşî Tekkelerinin kapatıldığı ve takibata uğradığı dönemde vazife yürütmüş. Daha sonra postnişin olan Ali İlhami ise hem II. Mahmut tarafından Tekkelerin kapatıldığı hem de kısmen tolerans ve genişleme dönemi olan Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz dönemlerde vazife görmüş. Pir Mehmet'in vefatının ardından oğlu Ali İlhami Baba postnişin olmuş ve Ali İlhami Baba da uzun bir hizmetin ardından 1890 yılında vefat etmiş. Ali İlhami'nin yerine İsmail Hakkı Baba postnişin olmuş. İsmail Hakkı Babanın yerine oğlu, Şükrü Baba göreve başlamış. Şükrü Baba, Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyet'inde vazifeye devam etmiş.

II. Mahmut tarafından kapatılan Bektaşî Tekkelerinin toparlanma sürecinde takip edilen ve giderek Trakya, Balkanlara kadar ulaşan bu faaliyet, İstanbul merkezli Bektaşî Tekkelerince başlatılmış ve takip edilmişti. Bundan dolayı Şükrü Baba, kendisinden önce başlayıp devam eden tekkenin faaliyetlerini iki ana başlık altında takip etmiş. Bunlardan bir tanesi aynı zamanda kendisinin de bağlı bulunduğu Bektaşî Babagan erkânıdır. Kapatılan tekkelerde hizmet eden bu şeyhler, nasip alarak yola girmekte ve babalık mertebesine ulaşmaktadır. Diğeri de soydan gelen ocakzadelerden aile içerisinde yetkin olanın dede tayin edilmesiyle mümkün olmaktadır. Şükrü Baba her iki usulden her ne kadar Babagana ait olanı takip edip soydan geleni tercih etmese de hem dergâh hem de ocağı temsil ettiği için her iki usulü de bir bakıma zorunluluktan takip edip yerine getirmiş. Lakin her iki usulü de kendi erkek çocuğu olmaması nedeniyle çocuklarıyla devam ettirememiş.

2. Şükrü Arıkaya Baba ve Hakkı Aydoğdu Dede'nin Hayatı

Şükrü Baba 1873 yılında Seyyitgazi'de doğmuş ve 1948 yılında Eskişehir'de vefat etmiş. Kabri, Eskişehir Yukarı Mahalle Kabristanındadır. Dedeleri Pir Mehmet ve Ali İlhami'nin kabri ise Seyyitgazi Kabristanına defnedilmişler. Seyyit Battal Gazi

Dergâhı yakınındaki bu kabristan Kaza Mezbahana inşası sırasında yıktırılmış ve her iki şeyhin kabirleri de bu yıkımla yok olmuş.

Şükrü Baba, üç evlilik yapmış ve ilk eşi Nazife Hanım Seyyitgazi nüfusuna kayıtlıdır. Nazife hanımından hiç çocuğu olmamış vefatı üzerine Akçakaya nüfusuna kayıtlı Alime Hanımla evlenmiş ve Alime Hanımdan Ali İlhami isminde bir oğlu olmuş. Alime Hanım, 1919 yılında vefat etmiş ve tabi oğlu Ali İlhami de yaşamamış. Son eşi Safiye Hanım Bilecik nüfusuna kayıtlı ve 1967 yılında vefat etmiş. Safiye Hanımdan üç kız ve bir erkek; Zehra, Mehmet Fethi, Nevruz Naciye ve Aliye isimli çocukları olmuş. Buna göre vefat etmiş Ali İlhami ve Mehmet Fethi isimli iki erkek evladı ve son eşi Safiye Hanımdan hayatta kalan Zehra, Nevruz Naciye ve Aliye isimli üç kızı vardır.



Fotoğraf 1: Şükrü Arıkaya

Şükrü Baba'nın vefat tarihiyle ilgili olarak Bedri Noyan Dede baba da bilgi vermektedir. Noyan, İzmir'de oturan Hüseyin Hüsni Erdikut Babaerenlerden kendi eliyle yazdığı bir şiir defterini kızından almış ve defteri kopya etmiş ve defterin 184. sayfasında şu bilgilerin yer aldığını not etmektedir:

Sultan Şücaaddin Dergâhı postnişini olup bilahare Eskişehir'de ihtiyar-ı ikamet buyurmakta iken vefat eden Merhum Şükrü Baba'ya söylediğim vefat tarihidir 4 Ocak

1946 (Noyan, 2002: 326-327). Bedri Noyan'ın kaydettiği bu ifadeyi not edeninin ya kaydı yanlıştı ya da gerçekten de Seyyit Battal Gazi evlatları aynı zamanda Şücaaddin Veli Tekkesinin de şeyhleriydi.



Fotoğraf 2: Şükrü Arıkaya Mezar Taşı

Şükrü Baba, eğitilmiş ve *Divan*'ı olan bir şeyh ve babadır. *Divan*'ı dışında yayınlanmış iki eseri daha vardır. Esaretinin ardından ve Tekkelerin kapatılmasından sonra hiçbir eser yayınlamamış. Hazırladığı eserler ise yazma olarak kalmış, elden ele dolaşmış ve bir kısmı zayı olmuş. Seyyit Battal Gazi Dergâhından kalan belgeler ve kendi elinde olan kitaplar ise kaybolmuş. Sözlü olarak aktarılan veya dilden dile dolaşan haberlere göre bütün belge ve kitapları Akçakaya Köyünde bir ağacın altına gömmüş. Hatta Seyyitgazi köylerinde yaşayan taliplerine korumaları için verdiği belge ve kitaplar dahi zaman içerisinde zayı olmuş. Aile bireylerinin elinde belge ve kitap kalmamış. Seyyit Battal Gazi Dergâhı, son dönem şeyhleri ve babalarını da anlatan *Bektaşiliğin İçyüzü* isimli eseri hazırlarken Mehmet Tevfik Oytan'a, bazı kitap ve belgelerin verildiği de anlatılmaktadır.

Şükrü Baba, Yunan esareti ve Tekke ve Zaviyelerin kapatılmasının ardından faaliyetlerini sürdürmemiş. Hizmetini sürdürmemesindeki bir diğer husus ise erkek evladı olmamasıdır. Diğer yandan Pir Mehmet, Ali İlhami ve Şükrü olmak üzere üç şeyh de ocakzadeliği yani soydan gelme erkânını terk edip Balım Sultan erkânına tabi olmuşlar. Fakat her nasılsa üç şeyh de her iki erkânı aynı zamanda uygulamaya devam etmiş ve hem Babagan hem de Dedegan erkânı hizmeti vermiştir. Hatta bu faaliyetlerini Rumeli'ye kadar da uzatmışlardı (Taşgın, 2018: 44-46).

Hakkı Aydoğdu, 1900 (1317 Rumi) yılında doğmuş ve küçük yaşta babası vefat etmiş. Babasının vefatından dolayı amcası Şükrü Baba tarafından himaye edilerek yetiştirilmiş. Hakkı Aydoğdu, Rüştiye'den mezun olmuş. Amcasıyla birlikte Yunanlılara esir düşmüş ve amcasıyla birlikte de esaretten kurtulmuş. Amcası tarafından dede olarak icazeti otuz yaşında verilmiş ve dedelik hizmetine başlamış, vefat edinceye kadar talip görmeyi sürdürmüş ve Seyyit Battal Gazi Ocağına bağlı pir ve talip toplulukları nezdinde Seyyit Battal Gazi Ocağını temsil etmiş. Hakkı Aydoğdu Dede, Fevzi Erdoğan ve Mustafa Özer'i dede olarak tayin etmiş ve her ikisine de icazet vermiş. Seyyit Battal Gazi Ocağı içerisindeki Babagan erkânı tartışmalarında soya ısrar etmiş ve Babagan erkânını kabul etmemiş. Bundan dolayı Seyyit Battal Gazi Ocağı içerisinde Babagan erkânı belirsiz hale gelmiş ve terk edilmiş. Hakkı Aydoğdu, 1999 yılında Eskişehir'de vefat etmiş. Hayatta kalan erkek evladı olmadığı için kendisinden sonra hizmeti yürüten kalmamış ve neredeyse Seyyit Battal Gazi Ocağı hizmet yürütemeyecek hale gelmiş, pir ve talip toplulukları da yeni arayışlarla yeni erkan uygulamaya başlamış.

Şükrü Arıkaya Baba ve Hakkı Aydoğdu Dede, Osmanlı Devleti'nin son yıllarında, Seyyitgazi'nin Yunan işgalinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Seyyit Battal Gazi Ocağının son iki postnişinidir. II. Mahmut döneminde tekkeler kapatılma kararı alınmış ve bu karar ardından sıkı bir tahkikat yapılarak hem tekke açık kalmış hem de aile üyeleri tekkede kalarak faaliyetlerine devam etmişti. Seyyit Battal Gazi Dergâhı ve şeyhleri de Nakşibendi usulünde işleri yürütüp medrese ve tarikata uygun hareket ettiklerinden dolayı resmi yazışmalara Nakşibendi olarak kaydedilmiş. Diğer bir husus ise Şeyh Nuri Efendi, Şücaaddin Veli Tekkesi şeyhlerinden birisidir, Şücaaddin Veli Tekkesinde kurulan medresede okumuş ve Şücaaddin Veli Dergâhı yanındaki mescidin de minaresini yaptırmıştır (Şükrü, 1334/1918: 10).

Seyyit Battal Gazi ve Şücaaddin Veli Tekkesinde hizmet eden Dede ve Babalar birbirlerinin akrabasıdır. Seyyit Battal Gazi Dergâhı şeyhleri ve Babaları aynı zamanda Şücaaddin Veli Dergâhının da şeyh ve Babasıdır. Bundan dolayı da II. Mahmut dönemi yasaklarında hem Yunan işgalinde hem de Cumhuriyet dönemi Tekke ve Zaviyelerin yasaklanmasında birlikte hareket etmişlerdir. Yunanların Seyyitgazi'ye doğru hareketinde de Şücaaddin Veli Dergâhında toplanan aile üyeleri yaşlı, çocuk ve kadınlardan oluşan bir heyet Şeyh Nuri Efendi'nin eşliğinde Ankara Vilayetine bağlı Hasan Dede Tekkesine gitmiş ve Yunanlılar çekilinceye kadar burada kalmıştı.

Aile bireylerinin bir kısmı Kırıkkale Hasan Dede Dergâhına giderken geride kalanlardan Şükrü Baba ve Hakkı Dede Yunanlılar tarafından esir olarak götürülmüştü. Şükrü Baba ve Hakkı Dede de Ankara tarafına gitmek için yola çıkmışlar ve hasta olunca Büyükyayla köyünde kalmışlardı¹. Bu yolculukları boyunca da ellerinden geldiği kadar insanları Yunanlılara karşı uyarmaya gayret etmişler ve kimse onlara itibar etmemiştir (Küçük, 2019: 178-179). Esaretin ardından Şükrü Baba, Hakkı Dede ve aile Seyyit Battal Gazi Dergâhına geri dönmüş.

13 Aralık 1925 tarihinde Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması kanunu yürürlüğe girmiş ve aile ikinci bir sıkıntıyla karşı karşıya kalmış². Özellikle dergâhın gelirlerinden geçinen aile, yasakla birlikte birden bütün gelirleri kaybetmiş ve geçim derdine düşmüş. Ailelerini geçindirmek için iş hayatına atılan, farklı sektörlerde kendilerine iş arayan aile bireyleri Eskişehir Lüle Taşı işlemek başta olmak üzere başlamış ve Seyyit Battal Gazi Ocağıyla ilgi azalmış, aile giderek dağılmış ve neredeyse irtibat kopma noktasına gelmiş. Eğitim ve farklı kurumlarda memuriyet de ailenin birlikteliği ve bir arada oluşunu engellemiş. Bu durum aile içerisinde Seyyit Battal Gazi Ocağının adap ve erkânını uygulama ve takibini sekteye uğrattı. Bir süre sonra başta ocağa bağlı topluluklar kaybedildi ve Seyyit Battal Gazi Ocağına bağlı talip topluluklarının hizmetlerinin görülememesi nedeniyle bağlantılarını koparmaya ve yeni arayışlara yöneltmiş. Nihayetinde Isparta Senirkent'te bulunan topluluklar Seyyit Battal Gazi Ocağından kopmuş ve kendi içlerinde seçimle tayin ettikleri Babayla erkânı sürdürmeye başlamış.

Bu sıkıntılı dönemlerde Şükrü Baba, Hakkı Aydoğdu'nun ikrar ve icazetini vermiş. Hakkı Aydoğdu Dede, posta geçtiğinde ocağın darlık dönemlerini sürdürmek ve talibin yeni arayışlarını yönetmek zorunda kalmış.

Şükrü Babanın eserlerine gelince; onun yayınladığı ve yayınlanmayan başka eserleri de mevcuttur. Seyyitgazi'de eğitim almış ve ilim sahibi bir şeyhtir. Bunun için de yayınladığı ve yayınlanmayan eserleriyle dönemine büyük bir katkı sunmuştur. Eskişehir ve çevresinde yazma eserlerinden birçok kişi istifade etmiş. Matbu eserinden de yine birçok akademisyen ve araştırmacı yararlanmış. Özellikle *Tarihçe-i Seyyitgazi* ve *Divan-ı İlhami* isimli eseri daha fazla dikkat çekmiş ve birçok araştırmada kaynak olarak gösterilmiş. Şükrü Babanın yazma ve yayınlanmış eserlerinden tespit edilenlerin künyeleri şöyledir:

Seyyid Battal Gazi Tarihçesi ve Divanı (Divan-ı Şeyh İlhami ve Seyyid Battal Gazi) / Ali İlhami; mürettib: Şükrü (Seyyid Battal Gazi Zaviyedarı), İstanbul: İtimat Kütüphanesi, 1334 Rumi, 1918 Miladi.

Şükrü, *Hedaya Şecere-i Ehlibeyt* (Erbâb-ı aşk ve irfana hediye), Eskişehir: Yeni Türkiye Matbaası, 1340 Rumi, 1342 Hicri, 1923 Miladi.

Şükrü, *Mevdûd-u Cenâb-ı İmâm Ali*.

Şükrü, *Hatırat*³.

Şükrü, *Divan*⁴.

Hem Ali İlhami hem de Şükrü Baba'nın başka eserleri de bulunduğu söylenmesine rağmen ilgiye mazhar olmamış ve çalışılıp yayınlanmamıştır. Doğal olarak var olduğu söylenen eserler de gözden ve elden düşüp kaybolmuştur.

3. Şükrü Baba ve Hakkı Dedenin Yunanistan'daki Esareti: *Hatırat-ı Şükrü*

Osmanlı Devleti, yıkılmaya başlamış ve kendi yönetimindeki tebaası tarafından istila ve işgale uğramıştır. Osmanlı Devleti'ni oluşturan toplulukların önemli bir kısmı milliyetçilik ve ulus devlet düşünce ve programı etrafında bağımsızlığını ilan etmeye başlamıştır. Bu süreçte birden fazla dini ve etnik topluluk yerinden edilmiş, öldürülmüş, esir edilmiş, malını mülkünü kaybetmiştir. Bir bakıma bu toplulukların tamamı, birlikte yaşadığı topluluklarla birlikte yazılı olmayan bir hukuk ile akrabalık geliştirmiştir. İşte esas önemlisi bu toplulukların her biri yüzyıllardır birlikte yaşadığı, alışveriş ettiği, komşuluk yaptığı yakın çevre ve komşularına karşı akla gelmeyecek şekilde gerçekleşen zulmün parçası ve pay sahibi olmuştur. Gerçekleşen faaliyet, zulmü meşru ve kalıcı kıldı ve ikinci olarak da insanı değersizleştirdi. Doğal olarak tutulan günlükler, yayımlanan eserler, çekilen fotoğraflar ve dilden dile dolaşan hatıralar yüzyıllardır kurulu insan ve değerine ilişkin önemli bir kurgunun bu geniş coğrafyada ve farklı topluluklar arasında yıkılmasına ve asla izleri silinmeyecek bir düşmanlığın oluşmasına neden oldu. Yüz yıl sonra zulüm ve düşmanlık hala durmak ve güncelliğini korumaktadır. Bu noktaları hatırlatacak en ufak bir ima, tarihi ve yaşanan hadiseleri yeniden canlandırıp tazelemektedir.

Çağdaş büyük ideal ve akılcı kuramın insana dair kurgulanan modern dünya ve teori, bu askeri ve siyasi oluşumu başarı olarak görse de insan ve değerine dair kadim irfanla biriktirdiklerine yönelik büyük bir yıkım olmuştur. Akıl ve ruhun zedelenmesi, nesiller boyu aktarmayla tamir edilebilmekte ve ileri sürülen büyük teori, irat edilen eşsiz söylev, modern kabulleri sorgulatacak boyuta ulaşmaktadır. Bu sorgulamanın en güzel örnekleri arasında esir kamplarından yazılan mektuplar yer almaktadır. İkinci olarak uluslararası kuruluş ve temsilcilerince esir kampları hakkında tutulan raporlar, modern dünyanın esir kampları ve esirlere reva gördükleri muameleyi gözler önüne sermektedir. Nihayetinde bu hafıza ve hatıra, zulmün yaygınlaşmasına imkân sunan ve finans sağlayan çevrelerle hesaplaşmakta ve hesaplaşmaya da devam edecektir. Şükrü Efendinin yazma olarak kendisinden sonrakilere bıraktığı Hatıralarında anlatılan hadiseler insan akli ve ruhunun kabul edemeyeceği zulümlerden oluşmaktadır. Bu yıl itibarıyla Şükrü Efendi ve diğerlerinin esaretinin yüzüncü yılıdır ve çalışma da bu sebepsiz, zevk için silahla, diri diri denize atılarak veya aç, susuz bırakılarak şehit olan ve işkence görenlerin ruhuna ithaf olunmuştur.

Eskişehir'e kadar ulaşan Yunanlılar, 21 Temmuz 1921'de Seyitgazi Kazasına ulaşmış. Seyyit Battal Gazi Dergâhını da muhasara etmiş ve Şükrü Baba, Dergâhı Yunanlara karşı savunmuş.

Yirmi bir temmuz Seyyit Gazi işgal-i Yunan

Koptu bir arbede o gün hemen

Ne fecaat ilk hatve ey can

Bir acuib garaib hal oldu

Güvenliğin kalkması ve istikrarsızlık oluşmasıyla birlikte Seyyit Battal Gazi Dergâhi da müdahale ve yıkıma açık hale gelmişti. Kurtuluş Savaşı boyunca verdiği mücadeleden dolayı da ilk hedefler arasında Dergâh ve personeli görülmüş ve Yunanlıların işgalinin ardından Yunanlılara yapılan ihbar üzerine tutuklanmış ve esir alınmış. Kurtuluş Savaşının başarıya ulaşmasıyla birlikte Yunanistan'a geri çekilen Yunan ordusuyla birlikte esirler arasında götürülmüş. Böylece Şükrü Baba için yeni bir süreç başlamış ve yeğeni Hakkı Aydoğdu da amcasıyla birlikte esir olmuştur. İki yıla yakın çok ağır işkence ve baskı altında Seyyitgazi'den başka esirlerle birlikte sıkıntılı günler geçirmişler (Taşkıran, 2018: 65-70). Görüp yaşadıklarını Hatıratında anlatmış ve esir oluşları da yine Kızılay Arşivindeki *usera* yani esirler defterindeki kayıtlarda da yer almıştır. Eskişehir merkez 906, çevre köyleri 186 ve Seyyitgazi ilçesi 175 kişi Yunanistan'a esir olarak götürülmüştü (Çanlı, 1993: 172). Bunların önemli bir kısmı Milos adasındaki kamplara yerleştirilmişti.

Haşerat-ı teaffüş yolda fırtınaya Lodos'a

Kayıpta soyulduk Yuvanaki Podus'a

Hele geldik yarım canla Milos'a

Burada dahi binlerle Türkiye esiranı

Dergâha yönelik iki türlü müdahaleden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki memleketin kaldığı zor durumdan çıkışı için mücadele eden çevrelerin kendi iç çatışmalarından dolayı Müdafaa Cemiyetinden olması nedeniyle saldırı gerçekleşmiş ve Şükrü Baba'ya müdahale edilmişti. İkinci olarak da Yunanlıların müdahalesiyle gerçekleşmişti. Yunanlıların müdahalesinde ise ispiyon nedeniyle olmuştur. Yunanlılar, Mustafa Kemal'in hazırlıklarına ve ordusuna destek veren kişilerin kendilerine bildirilmesini talep etmiş ve birçok kişi arasında Şükrü Baba ve yeğeni Hakkı'yı şikâyet etmiş. Onları Yunanlılara şikâyet eden Belediye Başkanı Karakatip Mehmet Efendidir. Belediye Reisi Karakatip Mehmet Efendi, Kuva-yı Milliye taraftarlarını Yunanlılara şikâyet etmesine ve Yunanlıların gelişini de olumlu karşılmasına rağmen her nasılsa Karakatip Mehmet Efendi de esirler arasında yer almış. Hatta Karakatip Mehmet Efendi de neden esir edilip Yunanistan'a götürüldüğüne anlam verememiş ve kendisini Yunanlılara Şükrü Baba ve Hakkı Dedenin şikâyet ettiğini zannetmiş ve onları töhmet altında bırakmış. Hatta bu vehmi ve zannı da Şükrü Baba ve Hakkı Dedeyle söylemiş. (Küçük, 2019: 178-179).

Yunanlılar Seyyitgazi'ye ulaştıktan sonra bombaladıkları yerlerden birisi de Seyyit Battal Gazi Dergâhi olmuştur. Umumiyetle tarihi mekânları bombalayıp tahrip edip yıktıkları için Seyyit Battal Gazi Dergâhi, Uryan Baba ve Melik Gazi de bu mekânlar arasında yer aldı.

Mal u menalı almadı yazı

Onlarda esir oldu meleştı kuzu

Baba Uryan ile hem Melik Gazi

Bozuldu mezarı pür-hasar oldu

Seyyit Battal Gazi Dergâhını bombaladıklarında top mermisinin birisi yeğeni Hakkı'nın (Aydoğdu) odasının penceresinden içeri düşmüş diğeri de Derviş Hüseyin'i ağır yaralamış ve bu yara ile de şehit olmuştu.

Dergâha düştü merminin biri

Biri de Hakkı'nın pencereden içeri

Vurdu şehit etti Derviş Hüseyin'i

Yaralı vücudu pür-nihan oldu

Aynı bombardımanda Şükrü Baba'nın Bilecikli 1887 doğumlu ve 1967 yılında vefat eden Safiye isimli eşinden olma 1916 doğumlu oğlu Mehmet Fethi ve kızı Zehra Naciye de bu dönemde vefat etmiş.

Bende biçareyim bakın ah u zarıma

Gitti efrad-ı ailem hem yana yana

Ol kaşı keman Zehra Naciye'ye

Oğlum Fethi'ye dil-i hicran oldu

“Tümgeneral Polimenekos, Eskişehir halkına yayımladığı bildiride “düşman”la iş birliği yapıp Yunan ordusunun güvenliğine karşı çalışanların kurşuna dizileceğini ihtar etmektedir. Amaçlarının Kemal ordusunu dağıtıp din ve milliyet farkı gözetmeksizin herkese sükûnet, güven getirmek olduğunu ileri sürdü. Yunan ordusu aleyhine çalışanların ihbar edilmesini istedi (Sarıhan, 1995: 614).

Eskişehir'e kadar ulaşan Yunanlılar, Seyyit Battal Gazi Dergâhını da muhasara etmiş ve Şükrü Baba, Dergâhı Yunanlılara karşı savunmuş. Yunanlılar, Seyyitgazi ve çevresinde akla hayale ve insanlığa sığmayacak zulümler yapmış. Yağma, cinayet ve tecavüzlerden oluşan Yunan ordusu kaldığı süre içerisinde ve kaçışlarında her yeri yakıp yıkmışlardır (Yalazan, 1994: 46-47; Sarıkoyuncu vd., 2002: 176-181; Sarıhan, 1995: s. 64).

Dergâhın müdafaası döneminde hem Müdafaa Cemiyeti üyeleri hem de yerli Rumlar tarafından Şükrü Baba hakkında yapılan ihbar ve haklarında verilen bilgiler Dergâhın sorumlusu olarak onun çok zor durumda kalmasına neden olmuş. Özellikle Kurtuluş Savaşı boyunca verdiği mücadeleden dolayı Yunanlıların işgalinin ardından Yunanlılara yapılan ihbar üzerine tutuklanmış ve sürgüne gönderilmiş. Bunlar arasında Seyitgazi Belediye Reisi Karakatip Mehmet Efendi de bulunmakta ve sivil esirlerin

İzmir'e dönüşünde Urla Limanında vapurdan inerken düşmüş ve kafası ezilerek vefat etmiş.

Dediler bana sus sesi kes

Otur şuracıkta al bir nefes

İşte geldi Andrayaki prens

Kara Katib Kaba Sakal kaza-şaz oldu

Kurtuluş Savaş'ındaki başarının ardından gerisin geri geldikleri yere doğru kaçan Yunanlılar, geri çekilirken her yeri yakıp yıkmışlar. Yunanlılar aynı zamanda yanlarında birçok esiri de götürmüş. Şükrü Baba ve Hakkı Dede'nin de Yunanların geldikleri yere çekilmeleriyle esaretlerinin Yunanistan kısmı ve uzun sürecek sıkıntılı dönem başlamış. Özellikle Kuva-yı Milliye'yi desteklerine yönelik öncelikle Seyyitgazi'de Yunanlılar tarafından sorgulanmış. Doğrusu her ikisinin de Seyyitgazi'de Kuva-yı Milliye karşıtı veya saltanatın devamını umanlar ile Tekke'dekilerle aralarında mesafe bulunan kişilerin şikâyetinin tutuklanıp esir alınmalarında büyük bir payı olmuş. Hatta orada bulunan diğer kişilere Şükrü Baba ve Hakkı Dede hakkında sorular sorup onu suçlu bulmak için şahitler aranmış veya hakkında olumsuz ifadeler toplanmaya çalışılmış.

Bu sorgunun ardından amca yeğen birlikte bir süre sonra Eskişehir'e getirilmişler. Eskişehir merkezde yerleşik bulunan Rum bir ailenin evinin bodrumuna hapsedilmişler. *Hristaki* adlı Rum'un evinin bodrumunda bir ay kalmışlar. Sorguları sürerken Türk askerleri Eskişehir'e doğru gelmeye ve Yunanlılar da yanlarındaki esirlerle birlikte Bursa'ya büyük bir telaşla kaçmaya başlamış. Bursa'ya doğru çekilen Yunanlılar, yanlarında götürdükleri bu esirleri aç ve susuz bırakmış ve buna karşın geçip gidilen yol boyunca esirleri gören halk onlara uzaktan yiyecek atıp karınlarını doyurmalarını sağlamış. Diğer yol boyunca Rum ve Ermeni yerleşim yerlerinden geçerken her türlü hakaret ve pislik atılmış. Bu geri çekilme Mudanya'ya kadar devam etmiş. Türk askerleri Mudanya'ya ulaştınca Şükrü Baba ve Hakkı Dede'nin esareti Selanik'te devam etmek üzere yeni bir yolculuk başlamış.

Amca ve yeğenin Yunanistan'da esaretlerinin ilk dönemi Selanik'te geçmiş. Atina'da esarete kaldıkları yerin adı ise Beyaz Kale'dir ve Seyitgazi'den Şükrü Baba ve Hakkı Dede ile birlikte esir alınıp getirilen Belediye Reisi Karakatip Mehmet Bey'de bulunmaktadır. Buradan Pire'ye Pire'den de Milos adasına götürülmüş ve esareten kurtuluncaya kadar da Milos adasında kalmışlar. Milos adasında amca yeğen bir yıl esaret hayatı yaşamışlar (Keçeli, 2016: 442; Küçük, 2003: 244; Sarar, 1997: 14-15).

Bu esnada İsmet İnönü, I. ve II. İnönü Savaşlarıyla Yunan ordularını geri püskürtüp Bursa'ya çekilmelerini sağlamış ve savaş bitmiş. Sakarya Savaşı ve Büyük Taarruz ile Yunanlılar Sakarya'nın ötesine çekilmiş (Balkanlarda Yunan Mezalimi I, 1995: 43-49).

Mudanya Anlaşmadan sonra (11 Ekim 1922) yapılan mübadeleyle esirler önce Urla'ya gelmiş. Urla'da elbiseleri yenilenmiş, karınları doyurulmuş ve banyo yapma imkânları kendilerine Türk askerleri tarafından sağlanmış. Bu karşılaşmanın ardından bu defa askerler tarafından kendilerinden, neden esir oldukları ve esir olmalarında etkili olan bir şikâyetin söz konusu olup olmadığına ilişkin yazılı beyanda bulunmaları talep edilmiş. Gerekli belgeler doldurulup imzalanırken diğer vapurda bulunan şikâyetçiler telaşa kapılmış ve yanlarına gelip ne yazdıklarını sormuşlar. Yunanlılar elinde esir kalan bu iki vapur Türk vatandaşı, Urla'dan İzmir'e ulaşmışlar. Böylece amca yeğen sonunda sağ salim birlikte İzmir'den Seyitgazi'ye geri dönmüşler.

Hakkı Aydoğdu hatıralarında kendilerini şikâyet eden bir kişinin İzmir'de öldüğünü belirtmekte ve isim vermemektedir. İki vapurdan birisi şikâyet edenlerden oluşmakta ve ölen kişi de bu şikâyetçilerin bulunduğu vapurdaymış ve burada vefat etmiş (Say, 1999: 80-81). Belediye Reisi Karakatip Mehmet Bey, gemiden indiği esnada denize düşmüş, kafasından aldığı darbeye İzmir'de vefat etmiş. Şükrü Baba, Hakkı Dede ve diğerleri Seyitgazi'ye dönmüş (Aslanbay, 1953: 37-38).

Yunanistan'daki esirlerin yazdıkları raporlar ve aktardıkları bilgiler farklı kaynak ve arşivlerde bulunmaktadır. Milos Adası esirlerinin karşı karşıya olduğu muamele ise en ağırdır. Bunun için de ağırlıklı olarak Milos adasında kalanların yaşadıkları dile getirilmiştir (Yunan İllerinde Zavallı Esirlerimiz, 1339). Esirlerin aç ve susuz bırakılmaları, adaya götürülürken altı yüz kişinin canlı olarak denize atılması, vapurda açlık ve susuzluktan ölmeleri, adada aç ve susuz bırakılmaları, elbise ve kıymetli eşyalarının alınması, esirlerin neredeyse yarısının yarı çıplak halde yaşamaları, uzun süre işkence edilmeleri, öldürülmeleri ve nihayetinde esirlerin geri dönüşü esnasında da yaralıların kaldığı altı yüz kişilik çadırın yakılıp insanların diri diri ölümüne sebep vermeleri gibi onlarca kayda girmiş muamele karşı karşıya kalmışlardı.

Yunanistan ile sivil esirler hakkında yapılan yazışmalarda Kızılay Arşivinde Seyitgazi esirlerinin de adına rastlanmaktadır. Esirlerin sayısı ve kişisel özellikleri gibi bilgiler de yine tutulan kayıtlarda yer almaktadır. Ayrıca esirlerin Türkiye'ye dönüşünde de Kızılay Teşkilatı karşılaşmış ve yine kayıtlar tutulmuştur. Esirlerin sayısı ve isimleri hakkında yapılan yazışmalar nedeniyle farklı belge ve başlık altında bilgiye ulaşmak mümkündür. Esirler hakkında mahallinden alınan bilgiler ile Yunanlılarla yapılan yazışmalardan kayıtlar tutulmuş. Birçok yazışma nedeniyle de mükerrer kayıtlara rastlanmaktadır. Çünkü Yunan tarafı esirler hakkında her defasında farklı rakam vermekte veya esirler hakkında bilgi vermek istememektedir.

Yunanlılara esir olduklarının arşiv kayıtları Kızılay arşivinde yer almaktadır. Kızılay arşivinde bulunan kayıtlarda Şeyh Şükrü Efendi, Şeyh Hakkı Efendi ve Seyitgazi Belediye Başkanı Karakatip Mehmet Efendi'nin isimleri yer almaktadır. Kayıtlarda diğer esirler için yapıldığı gibi isimleri, nereli olduklarına dair de bilgi verilmektedir.

“Kutu 1133-6.1.

Eskişehir Kazasından Düşman Tarafından Götürülüp Bilahare İade Edilen Sivil Üsera:

18-Şeyh Şükrü Efendi, Seyyitgazi, 1289, Şeyh, Eskişehir Şarkiye Mahallesi, Milos Adası, Üsera Numarası Yok.

19-Şeyh Hakkı Efendi, 1317, Okur-yazar, Eskişehir Şarkiye Mahallesi, Milos Adası, Üsera Numarası Yok.

Kutu 1133-6.10:

88-Hakkı Efendizade Şeyh Şükrü Efendi, Seyyitgazi, İki Çeşme Mahallesi, Şeyh, Seyyitgazi İki Çeşme Mahallesi, üsera numarası yok, Milos Adası.

“Kutu 1133-7-4

Yunanlılar Tarafından Seyyitgazi’den götürülüp Esbab-ı Muhtelifeden Vefat Eden Sivil Üsera:

7-Karakatip Mehmet Efendi, Seyyitgazi, 72, Belediye Reis-i Sabıkı, Seyyitgazi, Derecik Mahallesi, Milos Adası, Esaretten Avdetinde İzmir’de Vefat Etmiştir.

Kutu 1133-8.15

Yunanlılar Tarafından Seyyitgazi’den Götürülüp Esbab-ı Muhtelifeden Vefat Eden Sivil Üsera:

7-Karakatip Mehmet Efendi, Seyyitgazi, 72, Belediye Reis-i Sabıkı, İki Çeşme, Milos Adası, İzmir’de Vefatı, Vefat Etmiştir.”

Türkiye’ye dönen sivil esirlerden yaşadıklarına ilişkin rapor istenmiş. Şükrü Baba ve Hakkı Dede de bu raporu yazmışlar. Fakat ne Kızılay ne de ATESE arşivinde bu raporlara ulaşamadım. Eskişehir merkez ve çevresinden esir alınan sivillerin raporlarından yayınlananlardan bir örnek aşağıda verildi. A’şar Memuru ve Eskişehir âlimlerinden Gazizade Hacı Mehmed Sadık Efendiye ait ve Milos Adasındaki esir kampına gönderilmiştir.

“Milos Adasında Esirlerimiz:

Eskişehirli müderrisinden Gazizade Hacı Mehmed Sadık Efendinin Raporudur:

1-Bozöyük Nahiyесinin Dodurga Karyesinde a’şar memuru iken taarruz haberini alınca a’şar anbarını temhir ederek Eskişehir’de ailemin başına gelmek üzere Bozöyük’e kadar gelebilmişim. Muharrem’in on yedinci cumartesi günü idi. Son tren hareket etmiş olduğundan Eskişehir’e gelmek imkânı kalmamıştı. Dodurga Karyesine yollarda yerli Rum ve Ermeniler ahaliy-i İslamiyeye türlü işkence yapmakta olduğundan avdet imkânı da yoktu. Bozöyük’te ikametim tehlikeli olduğundan Bursa cihetine gitmeyi düşündüm. Aksu’ya

vardığım zaman Yunanlılar tarafından casus addedilerek esir edildim.

2-Mudanya, Selanik tarihiyle Milos Adasına sevk olundum. Milos Adasında ahiren Trakyalılar ayrı bir vapur ile iade edildikleri gibi biz Anadolulular da ayrı bir vapurla İzmir'e iade edildik. Tahminen seksen kadar sivil esir Milos Adasında kalmış ve bir çadırda yerleştirilmişlerdi. Bilahare Yunanlıların bu hastaları çadır ile beraber yaktıklarını bizden sonra gelenlerden işittim.

3-Milos Adasında Anadolu ve Rumeli ahali-i Müslimesinden kadın erkek beş bin kadar sivil esir mevcut idi. Biz Selanik'ten ikinci vapur ile Milos Adasına sevk olunmuştuk. Üsera vapurun anbarına konularak iki gün su verilmemiş ve altı yüz yetmiş iki sivil esir susuzluktan telef olmuştur. Mevcut beş bin esirden üç bin avdet edememiş ve iki bini telef olmuştur.

4-Milos Adasına sevk olunmazdan mukaddem sekiz yüz sivil esir üç mah Selanik'te Beyaz Kale'de mahpus kaldık. İki ay gayet az miktarda verilen etmekten maada bir şey verilmemiştir. Bir ay kadar ekle gayri salih mevaddan karavana verildi. Bilahare Milos Adasına sevk olunduk. Milos Adasında ise altı kişiye yevmiye yalnız bir etmek verilip başka gıda verilmemiş, bu suretle üseranın kısm-ı a'zamı açlıktan telef olmuştur.

5-Memleketimizden gönderilen para ve mektuplarımız yedimize verilmezdi. Melbusat namına ancak Türkiye'ye iade edileceğimizden birkaç gün evvel Yunan askerinin üzerinden çıkan eski elbiselerden bir miktarı avret mahalleri dahi açık kalmış olan bazı üseraya verilmiştir. Üsera namına gelen mektup ve paralardan bir miktarı memleketimize iademize yakın bir zamanda verilmiş ve iademizden üç güne mukaddem bir miktar Yunan parası Drahmi verilmiş ise de bu para verildikten sonra yola çıktığımızdan bir faide temin edilememiştir. Yunan jandarmalarının keyfi olarak esirleri öldürdükleri halde Yunan hükümeti tarafından mesul tutulmadığına şahit oldum.

Eskişehirli Müderrisinden El-Hac Mehmed Sadık" (Yunan İllerinde Zavallı Esirlerimiz, 1339: 33-34).

4. Şükrü Baba'nın Yunanlılara Esaretini Anlattığı Hatıratı: *Hatırat-ı Şükrü*

Şükrü Baba, *Hatırat*'ında Yunanlılara esir düşmelerini ayrıntılı olarak şu dizelerle aktarmaktadır:

[177] Hatırat

Yunan Mezalimi Faciası

Kadim ve mübarek bir Türk yurdu olan Garbi Anadolu'nun son üç senelik devre-i işgali esnasında haneler yıkmak ve haneler söndürmek ve bekâretler izale etmek ve masumlar öldürmek suretiyle akl u vicdanın hazmedemeyeceği ve neslimizin havsala ve idrak ve insafına sığdıramayacağı cinayet ve şenaatleri ve rezaleleri irtikâp eyleyerek Rum ve Ermenilerin intikamını almak emeliyle ve kendilerinden his ve adalet nısfından külliye mahrum bulunan Yunan ve vahşi canavarlarının işbu cinayet-i

menfure-i ihanetlerinden dolayı ebeden teline müstahak ve seza olduklarından izahını zait telakki ederim.

Zamanın kendilerine teveccüh ve müsaadesinden bi'l-istifade Yunanlılarca yapılan fenalıklar o kadar vahim ve o kadar hunharane idi ki ayrı ayrı tarif ve tavsif imkân olmadığından ber-vechi âti fakirane ve muhtasar müfit bir iki satır manzum ve latifeler irat ve kaydedilmiştir.

Öz Türk milletinin kalb-i derununda hüsn-i fikir taayyün-i takdiri vatandaşlarımın nazar u ibret ve intibahına arz-ı delalet ederim. Ve kâffe-i hatırzerin ile münşefi-i müzeyyen olan Türk tarihi milletine semavata kadar yükselen şanına bülend-i âvaz ettiren inayet-i bâri ve cephelerde metfun olan kâffe-i gazzat ve eizza-i evliya umurun himmet ve hizmet [178] ve gayretleriyle def' u ref' ine muvaffakiyet hâsıl olmuş ve öz milletin efkâr ve hatıratında elim manzaralar ve feci hatıralar bırakan mezalimin ruh-ı millette ebeden nakş-ı pezir olması hameliyesindedir. Hususuyla birçok ahaliyi masume vesail-i kazibe-i müteaddide ile bila sebep mahkumen zindanlara ilka ve sarp kayalıklardan ibaret hicran Yunan adalarına nefi ile oralarda sırf işkence ve sefalet ıstırabından hayatını feda eden ve elyevm o diyar-ı müfsidat-ı iğbarda metfun bulunan şühedamızın "intikamımızı alınız!" diye mezarlarından çıkardıkları manevî sayhaların ila yevmi'l-kıyame kulaklarımızda tanış endaz olmasıdır. İşte bu ümniyeyi teminen bu babtaki bi-taatsizliğime rağmen ahbablara naçizi bir hatıratta bulunmak emeliyle ala kaderi'l-inkân yukarıda yazdığım vechile sade ve Türkçe olan müşahedatımı beyandan ibaret olup mefadatında görülecek hatıyyenin affiyle ve âtiyen terdif ve teşvik-i vesail-i istikmalî kariin hazeratının himaye ve teveccühleri ahz ü a'maldır.

Bidayet-i esir ve tevkifim

30 Teşrinievvel sene 1337 [30 Ekim 1921]

Yunan İlinden avdetim

22 Mart Sene 1339 [22 Mart 1923]

Seyyit Battal Gazi Ahfadından

Şükrü.

[179] Mazinin Bir Vasıta-i Tezkarı

Yunan Mezaliminin Muhtasar Destanı

Şahit olsun şu destanım kanlı Yunan vakasına

Yağsın demadem melanet Yunan'ın her kıtasına

Esir oldum kardeşlerim sizden imdad beklerim
Fırsat kaçırma vur-giret bin göğsünün tahtasına

Yavrum sana bu nasihat dinin ile eyle niyet
İntikam al yolun zabt heman çalış imhasına
Mutlaka al intikam hezik göre has u amm
Bu hatıratım müdam yazdıktan bila sene

Hiç düşünme öldür onu gerek Rum ya Ermeni
Hep Türklerin düşmanı vur potinin bas tasına
Oku ilmi haza evvel budur sana doğru yol
Kalma cahil insan ol uyma nefsin hevasına

Destan [188]

Guş ile pendimi oku usanma
Maceray-ı ahvalden eyler beyanı
Varsa hatiâtım afv et gücenme
Serencam-ı hakikat söyler lisanı

Fesadın temelini evvel kurdular
Dost sandılar düşmanları aldılar
Kimisin öldürüp kimisin sürdüler
Ba-emri vükela başta hakanı

İrade çıktı ferman yazıldı
Meclis kuruldu ayan derildi
Halkı imhaya dediler lüzum görüldü
Fikir eyle gel sende gurbet insanı

Üç yüz yirmi sekiz de başlanıp harbe
Fırkalar yüzünden düşmüştük derde
İtilaf fırkası vurunca darbe
Açıktan ettiler düğün bayramı

On iki yıl ahdinde ittihad-ı hükümet
Bundan da mahtun idi dörtte üç millet
Muhtasar kılalım tafsile ne hacet
Otuz beşte koptu Nuh'un tufanı

Hele göz göre verdiler İstanbul'u
Millete gösterdiler bir çıkmaz yolu
Saldı Anadolu'ya Anzavut kulu
Halife ordusu diye etti figanı

Badehu iradeler ilanlarda yazıldı
Cebr u kahır fetvalarda verildi
Vatanperverdarın Maltalara sürüldü
Buna da kail oldu ahbab-ı yaranı

Bilahare Yunan kaydını koptu
Fırsatı ganimet İzmir'i kaptı
Kuva-yı Milliye dahi teşkilat yaptı
Gösterdi satvetin millet arslanı

Yavaş yavaş baktı millet işine
Dağların başında konu vatan düşüne
Düşmanların asla gelmedi bu işine
İngilizlerle Fransızlarda anladı zamanı

Türk kavmi yek beden teşkilat yaptı
Çok kimseler bu hale tereddüt etti
Avrupa siyaseti birden değişti
Üzöldü iliği kurudu kanı

Eskişehir’de üç saat mühlet verdiler
Bir saat içinde kalkıp ayrıldı
Tarafigiran hiddetten boğuldu
Geyve Köprüsünde buldu âmânı

Yunan’ın İzmir’den Anadolu’ya Yürüyüşü
Bin üç yüz yedi Temmuz ayında
Arbedeler koptu Anadolu’da
Yazılı nameler metropolite
Bin hile düşündü Kostantin yanı

[189] İzmir’den Yunan kaynadı koptu
Fırsatı ganimet her yeri tuttu
Şımarıdı hırsından rezalet etti
Kârdan fazla yaptı ziyarı

Otuz altı senesi eyledi tuğyan
Halife ordusu namıyla ey can
Bu hayale inanmıştı bir nice Müslüman
Bilahare çıktı işin dumanı

Alaşehir Uşak’ı çiğneyip geçti
Binlerce insanın kanını döktü

İngiliz başına tuğları dikti
Seyretti feleklerde bu rezaleti

Bu siyaseti akdemce kurdular
Haklı olanları adalara sürdüler
Dayakla kimini kurşunla vurdular
Garet ettiler bağ u bostanı

İki bin altı yüz köy ve kasaba yaktı
Yirmi sekiz bin ev hane yaktı
Nan u mevaşiyi toplayıp gitti
Süngülere taktılar sab-i sübyanı

Irz u namusu dahi heder oldu
Gül yüzlü simalar sararıp soldu
Hamilelerin karnı yarıldı
Diri diri yüzdüler biçareganı

Yirmi bir temmuz Seyyit Gazi işgal-i Yunan
Koptu bir arbeye o gün hemen
Ne fecaat ilk hatve ey can
Bir acaib garaib hal oldu

Birdenbire bir şureş-i kıyamet
Vatanın bağrında müthiş felaket
Gülle ve kurşun yok selamet
Bir azim ceng ü cidal oldu

Türkmen Dağından koptu patırtı
Kurşunlar yağdı toplar atıldı
İnsan mahlûk birbirine katıldı
Tutuştı dağlarımız toz duman oldu

Mal u menalı almadı yazı
Onlarda esir oldu meleşti kuzu
Baba Uryan ile hem Melik Gazi
Bozuldu mezarı pür-hasar oldu

Koyun ve keçi mevaşi sürüp gittiler
Sığır dana öküz hep kestiler
Zulm u işkenceyi berdar ettiler
Akl u fikri feraset bi-âman oldu

Yandı köylerimiz işimiz bitti
Tarlalarda mahsul hiç olup gitti
Hatır ve hayale gelmez bin bir çeşidi
Dökülen al kanlar seyl ü revan oldu

[180] Kuzusun aldırılmış analar ağlar
Saçların yolar karalar bağlar
Zümrüdü yeşil güzelim dağlar
Döktü gazelini sonbahar oldu

Çok yalvardım kabul olmadı dilekler
Şehitleri yedi kurtlar sinekler
Boşuna mı gitti çekilen emekler
Hengâm oldu pür matem-hun oldu

Misal-i mahşerdir bak şu hallere
Pir ü civan gitti gurbet ellere
Yalın ayak başıkabak yollarda
Büyük küçük hep yola revan oldu

Dergâha düştü merminin biri
Biri de Hakkı'nın pencereden içeri
Vurdu şehit etti Derviş Hüseyin'i
Yaralı vücudu pür-nihan oldu

Aleyhtar olanlar oldular peşiman
Er dönmez sözünden yıkılsa cihan
Arapvıran'da dahi doksan dokuz can
Kurşuna dizildi gül kan oldu

Akinli İsmail'i diri yüzdüler
Bir kısmı dahi bağlı dizdiler
İşkence mezarını onda kazdılar
Bir matem insiz ciğerhun oldu

Dediler bana sus sesi kes
Otur şuracıkta al bir nefes
İşte geldi Andrayaki prens
Kara Katib Kaba Sakal kaza-şaz oldu

Bende biçareyim bakın ah u zarıma
Gitti efrad-ı ailem hem yana yana
Ol kaşı keman Zehra Naciye'ye
Oğlum Fethi'ye dil-i hicran oldu

Yunan Eskişehir'i de atlayıp geçti
Haymana çölünde rengi değişti
İnönü Harbinde de ciğeri pişti
Şaşırdı yolunu cihan dar oldu

Aldattı aldandı hele hele
Her bir umurunda tutmuştu hile
Savurdu her yere nafiye gülle
Sille tokat zamanı melal oldu.

Hapishaneden Yunan İline Giderken

Biraz dinle bu da esir babanın sözüdür
Elinde kalkanı kalbindeki gürzüdür
Yabancı değil er oğlu oğludur
Vatan için feda eder bu canı

[183] Yirmi dokuz Ağustos 334 cümle mevkufin [29 Ağustos 1334–29 Ağustos 1922]

İki yüz on yedi mevcuduyla hemin
Bağlanıp urgana cümle esirin
Elveda Eskişehir'den yol revan oldu

Yatak yorgan eşyalarımız aldılar
Yalnız değilim hepimizi soydular
Kolu bağlı ve kovuklara koydular
Karaköy'de önce dere içinde olduk mihmanı

Yağar yağmur dere içinde aç susuz
Can korkusu dahi hem uykusuz
Üsera kumandanı hain uğursuz
Hiç bilmedi melun yediği nanı

Ferdası maşiyân [yürüyenler] Âhi Dağı yolunda
Serpilip kaldık Derbent Belinde
Kan kuvvet kalmadı hiç de yerinde
Fırar eylemenin var mı imkânı

Bu sırada fırar etti bir iki can
Dağların başında dönerken duman
Kurtardı onları hak yaradan
Kurtardılar o anda şüpheli canı

Yatsı vakti geldik Kurşunlu yanına
Bir kere bakındım sağ ve sol yanına
Yunanlılar susamıştı esir kanına
Sonradan çıktı işin dumanı

Dedi kumandan işte fırsat bu gün
Öldürelim bunları denli mi süre gün
Biz de kaçırız yarın öbür gün
Kim sorar bizden işte bulduk meydanı

Katlimiz için mitralyözler kuruldu
Dedim anlımıza bu yazı da yazıldı
Mezarımız bu toprağa mı kazıldı
Diz dize oturduk siyaset meydanı

Kumandan bu sefer Yunan şimdi İzmir'i aştı
Keçeye olmaz baha aşımız taşı
Dün gece bir kaçınız da kaçtı
Ateş emrini bekler dolaşırdı meydanı

Durur bağlı güne karşı oturduk
Dilimizde salavatı ve şehadeti getirdik
Akl u fikrimizi bu demde yitirdik
Bu halde iken okuyasın dedi bu anı

Yedinci Muharrem ne tesadüf ne şeref
Olmuş iken cümlemiz kurşuna hedef
Temsil-i Kerbela olsa kada telef
Bu zevk-i maneviyi eyledi Hak ihsan

Seri' bir hareket düştük bir çöle
Aç susuz büyük küçük kadınlar bile
Akşama doğru yakın İnegöl'e
Harareten yandı ciğer oldu büryan

[182] Erişip Ak Suya dahi ferdası gün
Ah u inin yükselip arşa değin
Yandı yürek gönül pür-hun [kan içinde]
Bursa Yeşil Türbesinde bulduk âmânı

Ertesi gün tuttuk Bursa Mudanya'nu
Hak saklasın bağlı esir kulunu
Bey Cami'de gördük oyunu
Onda metfun idi birkaç mezar-ı ruhani

Kapıdan içeri bağlı giderken
Gördüm Şükrü Hoca'yı dövülürken
Ayaküzeri verdi canını erken
Şad olsun dedik onun ruh-u revanı

Bursa esirânı ile Mudanya'da vapura
Attılar bir kısmını kömürlüğe çukura
Dedim Allah cümlemizi kurtara
Derya üstünde eder idik seyranı

Vapur içinde koptu bir vaveyla
Üçüncü gün erdik Selanik'e ne a'la
Mihman olduk beş kille bir cana
Birer saydım doksan altı merdivanı

Kandırdım muhafızı müftüye gittiydim
Mâcerây-ı ahvâlim bir bir anlattım
İslam mahellatında gezip seyrettim
Üsera için aldım doksan altı battanı

Bu hal ile geçti üç ay bi-vefa
Parasızlıktan çekmiştik çok cefa
Çerkez Rum Ermeni arkadaşlar eyledi safa
Dâhil-i hariçte ederlerdi bayramı

Üç ay sonra yelken küreğe
Vapurda bilindi vardık Pire'ye
Vapuru kaçırmak için geldik araya
İhbar oldu vapurda işittik figanı

Haşerat-ı teaffüş yolda fırtınaya Lodos'a
Kayıkta soyulduk Yuvanaki Podus'a
Hele geldik yarım canla Milos'a
Burada dahi binlerle Türkiye esirani

Bunlarda Rumeli'den ortadan
Vapurda kesilmiş birçoğu serden
Bir kısmı da deryaya atılmış yerden
Altı yüz can olmuşlar deniz kurbanı

Fakat burada altı cana bir ekmek
Kimine dayak işkence değnek
Cümlemizi açlıkla imha eylemek
Kurşunla vurdular iki Müslümanı

Güherçileli hele içtiğimiz sular
Üstünde yüzerdi yeşil yosunlar
Tuzlu suyu da para ile verir Yunanlar
Yirmi guruşa satardı kutubanı.

185

İsmullah Çavuş'la hem Veli Monla
Azm-i rah eyleyip düştüler yola
Hak rahmet eyleye bu esir kula
Milos Adasında verdiler canı

Şükrü ah eder derunu söyler
Okuryazar hem gönlünü ekler
Eksik ve noksana kalmasın erler
Bir hatıra diye yazdım bu destanı.

Ordumuzun Muzafferiyeti

Büyük Millet Meclisinde Misak-ı Milli

Sözünde sadık ahdinde kavi

Zevale nihayet buldu kemali

Otuz dokuzda okundu ezan-ı kuranı

Daha evvel kurulmuştu misak

Ağustos ayında çalındı çakmak

Afyon'da aldı payını ahmak

Boğazına taktılar çifte urganı

Gazi Kemal suvar oldu espina

Kılınç kalkanını aldı destine

İsmet Paşa geçti erler postuna

Yükseldi kalbinde cenk helecanı

Emr-i zabitanı sözünde sadık

Uyunmaz geceler gündüz uyanık

Er erin sözünde kaldı mutabık

Bütün orduların hep kumandanı

Leşkerimiz kol kol yürüdü heman

Hayretler içinde ağyar-ı düşman

Sıtkıyla yürüdü hem Ali İhsan

Titrettiler evvelette? bütün cihanı

Cümlesi de ahde vefa sözünde

Kumandanlar hep düşmanlar izinde

Kuvvet mi kaldı düşmanların dizinde
Türk orduları yürüttüler karbanı

Türk kavminin daha saadet günü var
İntikam almağa dahi kini var
Şarktan garba tabii onayı var
Vakti tamam oldu lütf-ı insanı

Evliyalar Yardımı

Seyyit Battal Gazi aldı güzün eline
Batın leşkeri durdu yanına
Gayret kemerini sardı beline
Melek Gazi Şücaaddin Baba Üryan'ı

Üçler beşler yediler kırklar
Düşmanın kastına yürüdü erler
Ricalullah ins ü cin ve melekler
Elveren Himmet Baba dahi Ahmet Tarran'ı

Kırk Kızlar Küşat Baba Çal Tepe
İkinci hudutları oldu Gök Tepe
Düşman ordularını gerdiler ipe
Şeyh Sihabuddin Edeb Âlî Sultan'ı

Cepheler tutuştular hepsi birden
9 Eylül'de hep bile Eskişehir'den
İmdada geldi cansız duvarı yürüten
Hacı Bektaş Veli Balım Sultan'ı

Seydilerden koptu erin birçoğu
Hacı Hayran Veli takındı tuğu
Âşıklar sultanı erenler suyu
Karahisar'da metfun Sultan Divan'ı

Kolu Açık Hacım dahi Uşak üstüne
Tahta kılıncı aldı hemen destine
Onlar yürüdü düşman kastına
Elinde sancağı hem Baba Burhan'ı

Semada göründü çün yeşil kuşlar
Ak sarı libaslı hem yeşilbaşlar
Bunlarla da doldu dağ ile taşlar
Nura gark ettiler anavatanı

Bu yardımla Türkler her yeri sarmış
Bursa'dan İzmir'e on günde gelmiş
Şaşırılmış yolunu Yunan çaresiz kalmış
Terk etmişler külli mühimmatı ve esirani

Meydana essela davaya bürhan
Düşman sürüleri oldu perişan
Erenler gösterdi bunda bir nişan
Kırılan düşmanın yoktur hadd u payanı

Hacı Anastas dedi nerden geçelim
Tayyare değiliz gökten uçalım
Hiç olmazsa şu denizi aşalım
İşine gelir Türkler hep yola revanı

Yükseldi asumana Türkün sedası
Azminde kavidir sağlam binası
Kalpten silinmez cengin cilası
Pervasız meydanda eder cevelanı

Bu bir sır-ı hikmettir kimseler bilmez
Mazlumun ahı zalimde kalmaz
Allah'ın hikmeti tefsire gelmez
Perişan ettiler on günde Yunanı

Nihayet Kostantin indi tahtından
Olmadı dediği çünkü bahtından
Netice geberdi gitti kahrından
Kimse baki değil dünya fanidir fani

Gör ne hikmetler gösterdi Mevla
Anadolu olmuş iken istila
Tehayyürde kaldı görenler cana
Bu da Mehdi'nin bir gizli nişanı.

5. Sonuç

Bu çalışma, Seyyitgazi İlçesindeki Seyyit Battal Gazi Dergâhı şeyhi Şükrü Arıkaya Baba ve yeğeni Hakkı Aydoğdu Dedenin Yunanlılara esaretini konu edindi. Çalışmanın konusu aktarılırken Şükrü Baba tarafından yazılan ve parçalar halinde bulunan *Hatırat*'ından istifade edildi. *Hatırat*'ında Osmanlı Devleti'nin son dönemi, Yunan İşgali, Kuva-yı Milliye'yi, Kurtuluş Savaşı, Esareti ve Esareten Kurtuluşu ayrıntılarıyla aktarmış. Eskişehir ve Seyyitgazi'nin yakın tarihi açısından önemli ve az ulaşılabilen bilgelere olayların kahramanlarından birisi ve kendi eliyle aldığı notlardan yola çıkarak değerlendiren çalışma, daha önce kullanılmayan ve değerlendirilmeyen bilgilere yer vermiştir.

Çalışmanın ikinci kaynağı Kızılay arşiv kayıtları oldu. Bunun dışında yapılan araştırmalardan da elde edilen veriler değerlendirildi. Böylece çalışma, Şükrü Arıkaya

ve Hakkı Aydoğdu etrafında Yunanlılara esaret aktarılırken diğer yandan Seyyit Battal Gazi Dergâhı, Şükrü Babanın hayatı ve eserleri hakkında da bilgi verildi.

Şükrü Baba ve Hakkı Dede, Seyyitgazi'den Ankara'ya gitmek için yola çıktıklarında Büyükyayla'da hastalanmış ve hareket edemeyecek hale geldikleri için de esir alınarak Eskişehir'e yerli bir Rum'un evinin bodrumuna kapatılmış. Buradan karayoluyla yürüyerek Mudanya ve deniz yoluyla da Selanik, Pire ve Milos adası esir kamplarına götürülmüş. Yolculuk, esir kampları insanlık dışı muamele ile geçmiş.

Şükrü Arıkaya Baba ve Hakkı Aydoğdu Dede Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna şahitlik etmiş. Dönemlerinin bütün gelişmelerine şahitlik etmiş hem de fiili olarak içerisinde bulunmalarından dolayı etkilenmiş iki kişinin hayatı, Tekke ve Zaviyelerin tarihi ve tarihini tamamlamasına da ışık tutmaktadır. Osmanlı Döneminde şeyh olan ve Seyyit Battal Gazi evlatlarından olan iki kişinin Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla yüzyıllardır devam eden Tekke ve Zaviye faaliyeti de son bulmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte yasaklanan Tekke ve Zaviyelerin faaliyetleri ve unvanları nedeniyle maişetlerini farklı işkollarında karşılamaya başlamışlar. Zaman içerisinde Seyyit Battal Gazi Ocağının da faaliyeti azalarak tamama erip meydan kapanmış.

Sonnotlar

¹ Büyükyayla, Seyyitgazi köylerinden ve Balkanlardan hicret eden Ali Koç Ocağı dede ve talip toplulukları yerleşiktir.

² Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun, 30 Kasım 1925 yılında kabul edilmiş; 13 Aralık 1925 yılında ise yayınlanmıştır. Tabiatıyla yayınlandığı tarihte de yürürlüğe girmiştir.

³ Dr. İsmail Ali Sarar rahmetlinin kızı Dr. Berra Sarar Eliçetin hanımefendi kütüphanesindedir. Dr. Berra Sarar Eliçetin Hanım ve kıymetli eşine kitabı kütüphanede bulup kopya edip tarafıma ulaştırdıkları için minnettarım.

⁴ Dr. İsmail Ali Sarar, bu iki eserin şahsi kütüphanesinde olduğunu kaydetmektedir. Şükrü Baba'nın müritlerinden emekli öğretmen Ali Gül, Dr. İsmail Ali Sarar Beye, eserin varlığından haberdar ederek eseri kendisine verdiğini aktarmaktadır. (Sarar, 1997: 15).

Kaynaklar

Aslanbay, Muhiddin (1953). *Seyyid Battal Gazi'nin Hayatı ve Bazı Menkıbeleri*, Eskişehir: Kardeşler Matbaası.

Balkanlarda Yunan Mezalimi (1995). I Kısım.

Keçeli, Şakir (2016). *Uluslaşma Sürecimizde Bektaşî Aleviler ve Atatürk*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Küçük, Hülya (2018). *Arşiv Belgeleri Işığında İstiklal Harbinde Mevleviler ve Bektaşîler*, İstanbul: Nefes Yayınları.

Noyan, Bedri (2002). *Bütün Yönleriyle Alevilik ve Bektaşîlik*, Cilt 5, İstanbul: Ardıç Yayınları.

Sarar, İsmail Ali. (1997). *Seyyit Battal Gazi Bildiriler*, Eskişehir: Sarar Yayınları.

Sarıkoçuncu, Ali – Selahattin Önder – Mesut Erşan. (2002). *Millî Mücadelede Eskişehir*, Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Yayınları.

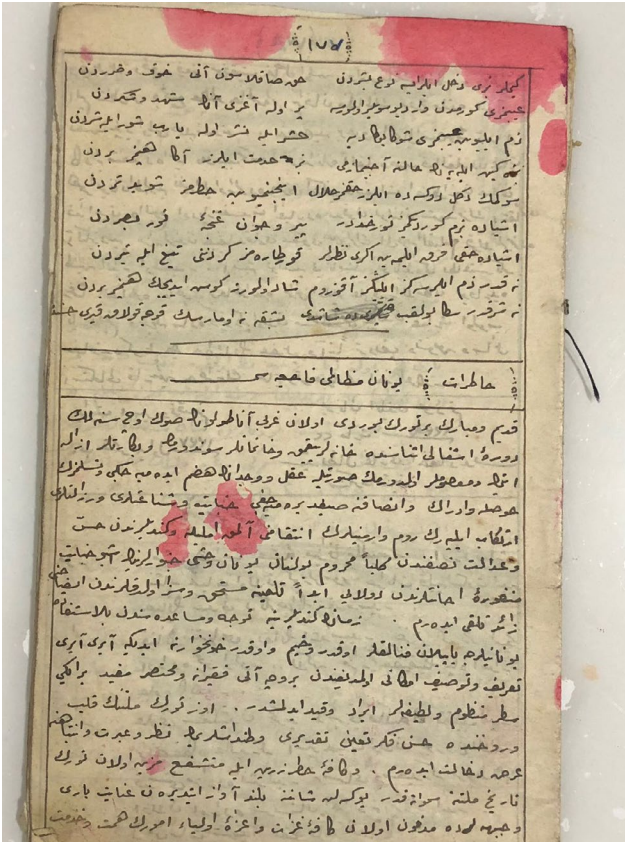
Say, Yağmur (1999). “Seyyid Battal Gazi Külliyesinin Son Postnişini Hakkı Dede ile; Külliye, Battal Gazi, Alevilik-Bektaşılık ve Atatürk Türkiye’si Üzerine Bir Söyleşi”, Yol 1, 80-81.

Taşkıran, Cemalettin. (2018). *Millî Mücadele’de Türk ve Yunan Esirler (1919-1923)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

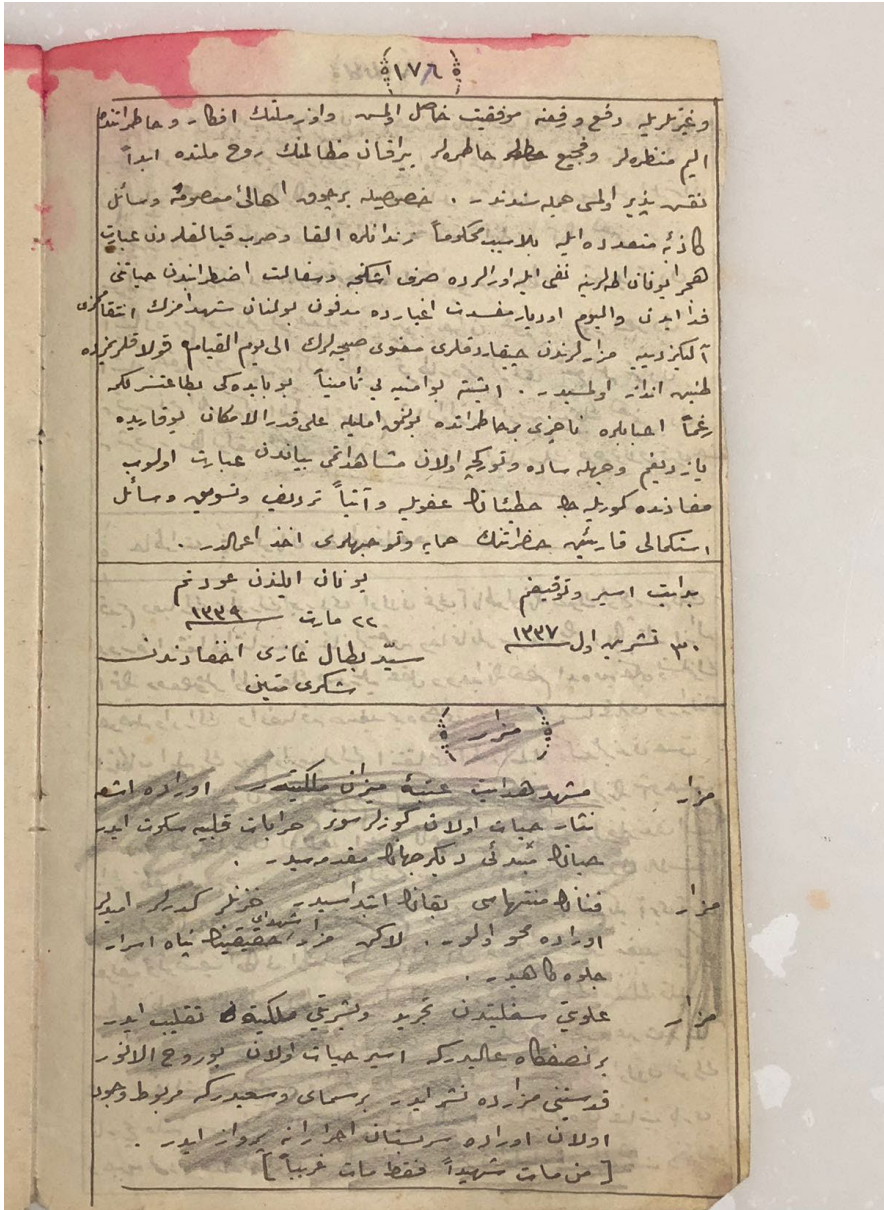
Yalazan, Talat (1994). *Türkiye’de Yunan Vahşet ve Soy Kırımı Girişimi (15 Mayıs 1919-9 Eylül 1922)*, Ankara: Genel Kurmay Başkanlığı Basımevi.

Yunan İllerinde Zavallı Esirlerimiz. (1339). 1. Cilt, Derleyen Muhammed Tefvik, Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası.

Ekler



Ek 1: Şükrü, Hatrat-ı Şükrü



Ek 1 (devamı): Şükrü, Hatrat-ı Şükrü

BİNGÖL'DE “CEMEVİ İÇİN ARSA TAHSİS EDİLDİ” HABERİNE YAPILAN YORUMLARIN SEMBOLİK ETKİLEŞİMCİLİK BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ*

The Evaluation Of The Comments To The News “Land Aligned For The Cemevi” In
Bingöl In The Context Of Symbolic Interactionism

Mehmet YAZICI**

Öz

Alevilik bir inanç sistemidir. Aleviler, geleneksel dönemde merkezden uzak köy ve kasabalarda yaşıyorlardı. Modernleşme sürecinde kentlere göç eden Aleviler, farklı inanç mensupları ve farklı fikirlerle karşılaştılar. Kentlerde yaşanan etkileşimlerle Aleviler de Alevilik de değişti ve modern Alevilik anlayışı ortaya çıktı. Modern Aleviliğin en somut talebi cemevidir ve Alevilerin yaşadığı kentlerde cemevleri yapılmaktadır. Bingöl Belediyesi'nin bu doğrultudaki kararı, cemevi için “Sebze Hali Parkı'nda bir buçuk dönümlük arsa tahsisi yapıldı” haberiyle medyada yer aldı. Haber, yapılan yorumlar ve yorumlara verilen cevaplar, beğendim/beğenmedim biçiminde yapılan değerlendirmelerle etkileşimlere neden oldu. Etkileşimde bulunanların, haberde geçen “Alevilik”, “Aleviler”, “cemevi”, “ibadet” ve “parktan arsa tahsisi yapıldı” gibi ifadeleri, uyarıcı olarak değerlendirdikleri ve görüşlerini dile getirmek için bu ifadeleri fırsat olarak kullandıkları saptandı. Sembolik Etkileşimcilik yaklaşımıyla yapılan analiz ve yorumlamalar; kararı destekleyenlerin olduğu gibi, Alevilikle ilgili olumsuz yargılar ve kaygılarla karara karşı çıkanların da olduğunu gösterdi. Çalışmanın, farklı inanç mensuplarının modern kentlerde birlikte yaşamalarının önemine dikkat çekmesi ve buna katkıda bulunması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik. Aleviler. Cemevi. İbadet. Sembolik Etkileşim.

Abstract

Alevism is a belief system. In the traditional period, Alevi lived in remote villages and towns. During the modernization process, Alevi, who migrated to cities, encountered different beliefs and different opinions. Alevism and Alevi changed with the interactions in the cities, and the modern understanding of Alevism emerged. The most concrete demand of modern Alevism is cemevi and cemevi are built in the cities where Alevi live. In this direction, the decision of Bingöl municipality took place in the media with the news that “a plot of one and a half acres has been allocated in the Sebze Hali Park” for the cemevi. The news, comments and replies to the comments caused interactions with the evaluations made in the form of like-dislike. It was determined that the participants who interacted took the expressions “Alevism”, “Alevi”, “cemevi”, “worship” and “land allocated from the park” as warning signs and used them as an opportunity to express their opinions. Analysis and interpretations made with the symbolic interactionism approach; It has showed that there were those who supported the decision as well as those who objected with negative judgments and concerns about Alevism. The study is expected to draw attention and contribute to the importance of people of different faiths living together in modern cities.

Keywords: Alevism. Alevi. Cemevi. Worship. Symbolic Interactionism.

* Geliş Tarihi: 05.03.2021, Kabul Tarihi: 10.04.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.029

** Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Bingöl / Türkiye. yazici44@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0671-6769>

1. Giriş

Bingöl, Türkiye’de Alevi nüfusun en yoğun yaşadığı illerden biridir (Bozkurt, 1990: 13). Günümüzde büyük oranda yurt içi ve yurt dışı göçlerle nüfusları çok azalmış olsa da Bingöl merkez başta olmak üzere Sancak, Adaklı, Karlıova, Kiğı, Yedisu ve Yayladere’de Aleviler yaşamaktadır (Taşgın, 2007: 235).

Bingöl Valiliği verilerine göre merkez ilçe dâhil Adaklı, Genç, Karlıova, Kiğı, Solhan, Yayladere ve Yedisu olmak üzere 8 ilçesi bulunan Bingöl’ün 325 köyü mevcuttur (<http://www.bingol.gov.tr>). “Bingöl merkezde yüz hane ile üç yüz hane arasında Alevi bulunmaktadır.” (Taşgın, 2007: 234). Bingöl’ün 8 ilçesinin 6’sında ve 325 köyünün 164’ünde de Aleviler yaşamaktadır. Alevilerin yaşadığı köylerin ilçelere dağılımı ise şöyledir: Merkezde 11, Adaklı’da 22, Karlıova’da 19, Kiğı’da 54 (2 köyde Alevi Sünni karışık), Yayladere’de 34, Yedisu’da 24 (6 köyde Alevi Sünni karışık) (Irmak ve Hamarat, 2018: 214-215).

Bingöl Alevilerinin bir kısmı Kurmanc bir kısmı da Dimili (Kırd/Zaza) dir. Yayladere, Kiğı ve Yedisu ilçelerinde Kurmanc Alevileri çoğunluktadır. Adaklı’da Dimili (Kırd/Zaza) Alevileri, Kurmanc Alevilerinden nüfus olarak daha fazladır. Karlıova’da ise her iki topluluğun nüfusları neredeyse birbirine yakındır. Bu bakımdan Bingöl Alevilerinin çoğunluğu Dimili (Kırd/Zaza), bir kısmı ise Kurmanctır. Bingöl’de Dimili (Kırd/Zaza) Alevi aşiretleri; Zolan, Avdelan, Xormekan, Çarekan ve Masıkan aşiretleri iken Kurmanci grubundan Alevi aşiretleri ise; Gunan, Lirtıxan, Lirtig ve Şadiyan aşiretleridir (Irmak ve Hamarat, 2018: 216).

Geleneksel “Alevilerin dini sosyal yapıları mürşit, pir, rehber ve düşkün ocakları ile bunlara bağlı talipler üzerine kuruludur.” Ancak Bingöl ve çevresi Alevi topluluklarındaki geleneksel yapı “okullaşma ve yolların açılmasıyla değişmeye başlamıştır” (Taşgın, 2007: 229-230).

Bingöl Alevileri konusunda yapılan farklı tarihlerdeki araştırmalarda Bingöl ve çevresindeki Alevilerle Sünniler arasında iyi ilişkilerin olduğu vurgulanmaktadır (Bulut, 2014: 573; Taşgın, 2007: 235).

Çalışmada kullanılan sembolik etkileşimcilik, sosyolojide mikro yaklaşımların öncüsü olarak kabul edilmektedir. ABD’de ortaya çıkan bu akıma “sembolik etkileşim” adı 1937 yılında Herbert Blumer tarafından verilmiştir (Joas, 2008: 648). İlginç ve önemli fikirler sunan bu yaklaşımın önemli temsilcileri G. H. Mead, C. H. Cooley, W. I. Thomas, H. Blumer ve E. Goffman’dır. Sembolik etkileşimden önce ortaya çıkan işlevselci teori toplumu kendine ait bağımsız bir hayata sahip organik veya yapılaşmış bir varlık olarak alırken çatışma teorisi ise sınıf mücadelesini toplumsal değişim analizinin merkezine yerleştirir. Topluma makro düzeyde yaklaşan bu iki teorinin aksine sembolik etkileşimcilik, yakın gözlemler ve içten tanıma aracılığıyla toplumun mikro boyutuna, gündelik yaşantılarımıza, içinde yaşadığımız gündelik dünyaya ve insanların “sembolik iletişim” aracılığıyla gündelik yaşantılarından nasıl

etkileştiklerine, düzen ve anlamı nasıl yarattıklarına odaklanır. (Marshall, 1999: 647; Slattery, 2007: 333-334).

Mead, sembolik etkileşimciliğin tarihinde en önemli düşünürdür ve onun “*Zihin, Benlik ve Toplum*” kitabı bu gelenek içinde en önemli çalışmadır (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 335, 339). Mead’ın düşüncesini etkileyen üç temel akım vardır: darwinizm, davranışçılık ve pragmatizm (Goodwin ve Scimecca, 2015: 249). Onun bu üç akımın etkisinde geliştirdiği düşüncesinin temelinde zihin, benlik ve toplum ilişkisi yer almaktadır. Bu ilişkide önceliği topluma veren Mead’a göre “İnsanlar öncelikle toplumun bir üyesi olmadan bir bilinç ve bireysel benlik duygusu geliştiremezler.” Bundan dolayı “Benlik ve zihin birey kendi toplumsal ortamına adaptasyon sağlamaya çalışırken (sergilenen) toplumsal davranışların ürünü olarak ortaya çıkar.” (Goodwin ve Scimecca, 2015: 263-264).

Bireyin benliği ve zihninin toplumsal davranışın bir ürünü olduğunu savunan Mead’ın düşüncesinde “Bireyin davranışı yalnızca ve yalnızca üyesi olduğu toplumsal grup içindeki davranışı açısından anlaşılabilir çünkü bireysel eylemler bireyin ötesine geçen ve grubun diğer üyelerini de içine alan daha geniş ve toplumsal eylemlerle iç içe geçmiş durumdadır.” Mead’e göre “Toplumsal grubun davranışı açısından bireyin davranışlarını açıklamaya çalışırız.” (Mead, 2017: 50). O halde çalışmanın konusu olan habere yapılan yorumlar, ancak yorumu yapanların üyesi oldukları toplum kesimi göz önünde bulundurularak anlaşılabilir ve yorum sahiplerinin mensup oldukları toplum kesimi açısından açıklanabilir.

Mead’ın topluma öncelik vermesi benliğin özgünlüğünü göz ardı etmesine neden olmaz. Ona göre benlikler toplumsal süreç aracılığıyla oluşur ve toplumsal sürecin bireysel yansımalarıdır. Buna rağmen benliklerin kendine has bir bireyselliği ve özgünlüğü vardır. Bundan dolayı bir toplumdaki her birey o “Toplumun sergilediği ya da sürdürdüğü organize toplumsal davranışın bütüncül ilişkisel yapısını yansıtır; ancak bireysel benliklerin her biri bu yapının farklı bir yönünü yansıttığı için yani her biri toplumsal sürece farklı bir şekilde bağlı olduğu için hepsi birbirinden farklıdır.” (Mead, 2017: 218-219). “Cemevi için Arsa Tahsis Edildi” haberine yapılan yorumlar, Mead’ın bu görüşleri esas alınarak değerlendirildiğinde, söz konusu yorumların her birinin hem yorumu yapanların mensup oldukları toplumsal grubun hem de yorumcuların görüşlerini yansıttıkları anlaşılmaktadır.

Mead’e göre “İnsan düşüncesi, deneyimleri ve eylemleri özünde toplumsaldır (yani, diğer insanları gerektirir) ve her toplumsal etkileşimin temeli sembolik etkileşim, anlamların semboller, özellikle dil aracılığıyla paylaşılmasıdır.” (Slattery, 2007: 336). Buna göre, söz konusu habere yapılan yorumlar birer toplumsal eylemdir. Çünkü bu yorumlar/eylemler, başka insanların varlığı kabul edilerek yapılmakta ve bu eylemler, yazılı olarak dile getirilen yorumlar, cevaplar ve değerlendirmeler aracılığıyla paylaşılmaktadır.

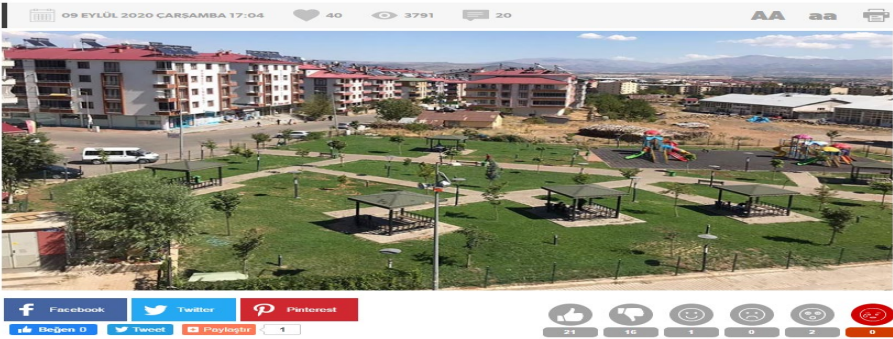
Sembolik etkileşimcilik, Türkiye’de 1990’lı yıllardan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Bu yaklaşımıyla 1990-2021 yılları arasında, ikisi yüksek lisans dördü doktora olmak üzere altı tez yazılmış (<https://tez.yok.gov.tr>) ve bu akımla ilgili son yıllarda bazı teorik çalışmalar (Doğan ve Oral, 2020; Gökulu, 2019; Öztürk, 2018; Şahin, 2019) yapılmıştır. Bunlarla birlikte sembolik etkileşimciliği günlük hayata uygulayan cesur çalışmalara da ihtiyaç vardır. Bu nitelikteki çalışmalar bir taraftan başta sembolik etkileşimcilik olmak üzere mikro sosyolojik yaklaşımların daha çok ilgi görmesini sağlarken diğer taraftan yöntemle ilgili bazı yeniliklerin ortaya çıkmasına katkıda bulunacaktır. Bu çalışma, sembolik etkileşimciliğin günlük hayata uygulanmasının bir örneği olarak yapılandırılmıştır.

Çalışmada, habere yapılan yorumlar, belirli bir durum veya yaşam biçimiyle ilgili insanları güdüleyen temel faktörleri görmeye çalışan (Slattery, 2007: 334) sembolik etkileşimcilik bağlamında değerlendirilmiş ve bu değerlendirmeden Alevilik, Aleviler ve cemevi hakkında yorum yapan okurları güdüleyen temel faktörler tespit edilmiştir. Okurları güdüleyen faktörler, bu haber dolayısıyla gerçekleşen etkileşimlerle sınırlı olsa da bunlarla ilgili değerlendirmelerin sosyolojik analiz ve yorumlamalarıyla ulaşılan tespitler, Alevilerle ilgili kararların toplumun farklı kesimleri tarafından nasıl “algılandığını” ortaya koymaktadır. Bu algılamaların ne kadar önemli olduğu ise Türkiye’de 2019 yılında il ve ilçe merkezlerinde yaşayanların oranının %92.8 olmasının (<http://www.tuik.gov.tr>), kentlerde farklı inançlara mensup toplum kesimlerinin bir arada yaşadıkları anlamına geldiği düşünüldüğünde daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın konusu olan haber, 09.09.2020 tarihinde www.bingolonline.com internet adresinde “Cemevi için Arsa Tahsis Edildi” başlığı altında, aşağıdaki fotoğrafla yer almıştır.

2. Cemevi İçin Arsa Tahsis Edildi

Bingöl Belediyesi tarafından cemevi yapımı için Şehit Mustafa Gündoğdu Mahallesi Sebze Hali Parkı’nda bir buçuk dönümlük arsa tahsisi yapıldı.



Bingöl Belediyesi tarafından cemevi yapımı için arsa tahsis edildi. AK Parti Belediye Meclis Üyesi Ruhat Gürsul, Şehit Mustafa Gündoğdu Mahallesi Sebze Hali Parkı'nda bir buçuk dönümlük arsa tahsisi yapıldığını söyledi.

Gürsul, "Bingöl'de yaşayan Alevi yurttaşlarımızın ibadetlerini yerine getirmeleri noktasında ihtiyaç olan Cemevi konusunda, mevcut imar çalışması ile alan tahsisi sağlayan başta Bingöl Belediye Başkanımız Erdal Arıkan olmak üzere Belediye Meclis Üyelerimize yürekten teşekkür ediyorum." dedi.

01.02.2021 tarihi itibarıyla bu haberle birlikte verilen fotoğrafın üstünde; 09 Eylül 2020 Çarşamba 17.04, toplam beğeni 40, toplam okuma 3791 ve toplam yorum 20 bilgileri yer almaktadır. Fotoğrafın altında ise emoji kullanılarak beğendim 21, beğenmedim 16, sevindim 1, üzüldüm 0, şaşırđım 2, endişe verici 0 bilgileri yer almaktadır.

Habere yapılan yorum ve değerlendirmelerin sayıları ise aşağıdaki tabloda gösterildiği gibidir:

Tablo 1: Haberle İlgili Yorumlar ve Cevapları ile Yorum ve Cevapların Beğendim-Beğenmedim Sayıları

<u>Yorum Sırası, Tarihi, Gün ve Saati</u>	<u>Yorumun Beğendim Beğenmedim Sayısı</u>	<u>Yoruma Verilen Cevapların Sayısı</u>	<u>Yoruma Verilen Cevapların Beğendim Beğenmedim Sayısı</u>
Yorum: 09 Eylül 2020	Beğendim 43, Beğenmedim 16	1	Cevap: Beğendim 1, Beğenmedim 3
Yorum: 09 Eylül 2020	Beğendim 27, Beğenmedim 39.	5	Cevap: Beğendim 7, Beğenmedim 10 Cevap: Beğendim 4, Beğenmedim 8 Cevap: Beğendim 14, Beğenmedim 9 Cevap: Beğendim 17, Beğenmedim 5 Cevap: Beğendim 11, Beğenmeyen 6
Yorum: 09 Eylül 2020	Beğendim 8, Beğenmedim 6	0	
Yorum: 09 Eylül 2020	Beğendim 11, Beğenmedim 8	4	Cevap: Beğendim 3, Beğenmedim 3 Cevap: Beğendim 1, Beğenmedim 4 Cevap: Beğendim 0, Beğenmedim 0 Cevap: Beğendim 8, Beğenmedim 7

Yorum: 09 Eylül 2020	Beğendim 8, Beğenmedim 8	0	
Yorum: 09 Eylül 2020	Beğendim 5, Beğenmedim 11	0	
Yorum: 09 Eylül 2020	Beğendim 13, Beğenmedim 7	0	
Yorum: 10 Eylül 2020	Beğendim 5, Beğenmedim 10	0	
Yorum: 10 Eylül 2020	Beğendim 9, Beğenmedim 20	0	
Yorum: 10 Eylül 2020	Beğendim 20, Beğenmedim 11	2	Cevap: Beğendim 1, Beğenmedim 6 Cevap: Beğendim 1, Beğenmedim 0.
Yorum: 10 Eylül 2020	Beğendim 15, Beğenmedim 23	1	Cevap: Beğendim 1, Beğenmedim 0.
Yorum: 10 Eylül 2020	Beğendim 22, Beğenmedim 12	0	
Yorum: 10 Eylül 2020	Beğendim 14, Beğenmedim 14	1	Cevap: Beğendim 1, Beğenmedim 0.
Yorum: 10 Eylül 2020	Beğendim 7, Beğenmedim 11	0	
Yorum: 10 Eylül 2020	Beğendim 12, Beğenmedim 4	0	
Yorum: 10 Eylül 2020	Beğendim 17, Beğenmedim 6	2	Cevap: Beğendim 0, Beğenmedim 0 Cevap: Beğendim 2, Beğenmedim 5
Yorum: 10 Eylül 2020	Beğendim 15, Beğenmedim 7	0	
Yorum: 10 Eylül 2020	Beğendim 4, Beğenmedim 6	1	Cevap: Beğendim 10, Beğenmedim 0
Yorum: 11 Eylül 2020	Beğendim 4, Beğenmedim 1	1	Cevap: Beğendim 1, Beğenmedim 0
Yorum:12 Eylül 2020	Beğendim 1, Beğenmedim 1	0	

Tablo incelendiğinde, “Cemevi için Arsa Tahsis Edildi” haberine dört günde 20 yorum ve bu yorumlar hakkında 260 beğendim ve 221 beğenmedim olmak üzere toplam 481 değerlendirmenin yapıldığı görülmektedir. Habere yapılan yorumlara

verilen 18 cevap hakkında da 83 beğendim, 66 beğenmedim ile toplam 149 değerlendirme yapılmıştır.

Yukarıda verilen resimde ve tabloda yer alan veriler, iki cümleden oluşan, “Bingöl Belediyesi Cemevine Arsa Tahsis Etti” haberine gösterilen ilginin, sosyolojik analiz ve yorumlamasının gerekli olduğunu göstermektedir. Analiz yapılırken “neden” ve “nasıl” sorularına yanıtlar aranır. Veri setinde doğrudan görülmeyen ancak kavramsal kodlama ve sınıflama yoluyla temaların ve bu temalar arasında anlamlı ilişkilerin ortaya çıkarılması, analiz sürecinin temel işlevidir. Yorumlamanın temelini ise “Bu söylenen ya da gözlenen ne anlama gelmektedir?” sorusu oluşturur. Veri analizinde “anlam” ön plana çıkarılmaktadır. Anlamın ön plana çıkarılması ise elde edilen bulguların kendi ortamı içinde yorumlanmasına bağlıdır. Verilerin anlamlandırılması özel bir süreçtir ve bu nedenle herkes tarafından aynen kabul edilmesi beklenmez (Şimşek ve Yıldırım, 2000: 157). Bu çalışmada, söz konusu haber bağlamında yazılı olarak dile getirilen yorumlar, yorumlara verilen cevaplar ile yorum ve cevaplara yapılan değerlendirmeler, sembolik etkileşimcilik yaklaşımı bağlamında analiz edilmiş ve yorumlanmıştır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, habere yapılan yorumlardan elde edilen veriler, betimsel analiz yöntemiyle çözümlenmiştir. Bu amaçla birinci aşamada, verilerin analizi için önce bir çerçeve oluşturulmuştur. Bu çerçeveye göre verilerin hangi temalar altında organize edileceği ve sunulacağı belirlenmiştir. Daha sonra ilk aşamada belirlenen çerçeveye göre veriler okunmuş ve organize edilmiştir. Üçüncü aşamada tanımlanmış ve dördüncü aşamada tanımlanan bulgular açıklanmış, ilişkilendirilmiş ve anlamlandırılmıştır (Yıldırım ve Şimşek 2000: 71). İkinci bölümde ise cevap yazılan yorumların her biri yazılan cevapla birlikte ayrı ayrı analiz edilmiş ve bazıları yorumlanmıştır. Analiz edilen ve yorumlanan mesajlara metin içinde yer verilirken herhangi bir düzeltme yapılmamış, oldukları gibi tırnak işareti içinde verilmiştir.

3. Habere Yapılan Yorumlar ve Değerlendirmeler

Bu bölümde, önce yukarıda verilen haber ve bu habere yapılan yirmi yorumun genel bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Daha sonra bu yorum ve değerlendirmelerden hareketle Belediye'nin cemevi için arsa tahsis etme kararını onaylama veya onaylamama durumu; Alevilik, Aleviler, cemevi ve cem ibadetiyle ilgili nitelendirmeler ve bu bağlamda dile getirilen yargılar ve kaygılar analiz edilmekte ve yorumlanmaktadır.

3.1. “Cemevi için Arsa Tahsis Edildi” Haberiyle İlgili Genel Bir Değerlendirme

Bu çalışmada analiz edilen yorumların kaynağı olan haber, 9 Eylül 2020 tarihinde www.bingolonline.com internet adresinde yayımlandı. Mezkûr haber; başlık, anons cümlesi ve iki bölümden oluşmaktadır. Başlığı, “Cemevi için Arsa Tahsis Edildi” olan haberin anons cümlesi “Bingöl Belediyesi tarafından Cemevi yapımı için Şehit Mustafa Gündoğdu Mahallesi Sebze Hali Parkında bir buçuk dönümlük arsa tahsisi yapıldı.”

şeklinde. Haberin birinci bölümünde, “Bingöl Belediyesi tarafından Cemevi yapımı için arsa tahsis edildi. AK Parti Belediye Meclis Üyesi Ruhaf Gürsul, Şehit Mustafa Gündoğdu Mahallesi Sebze Hali Parkında bir buçuk dönümlük arsa tahsisi yapıldığını söyledi.”; ikinci bölümünde ise “Gürsul, “Bingöl’de yaşayan Alevi yurttaşlarımızın ibadetlerini yerine getirmeleri noktasında ihtiyaç olan Cemevi konusunda, mevcut imar çalışması ile alan tahsisi sağlayan başta Bingöl Belediye Başkanımız Erdal Arıkan olmak üzere Belediye Meclis Üyelerimize yürekten teşekkür ediyorum.” dedi.” bilgisi verilmektedir.

Meadè göre insanlar, uyarıcıyı, edime yönelik bir zorlama veya buyruk olarak değil, bir fırsat veya imkân olarak kavramaktadırlar (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 340). Bu habere yapılan yorumlar incelendiğinde; yorum yapanların haberde geçen “alevi”, “cemevi”, “cem” ve “Sebze Hali Parkı’nda bir buçuk dönümlük arsa tahsisi yapıldı” ifadelerini birer “uyarıcı” olarak değerlendirdikleri ve bu uyarıcıları, konuyla ilgili görüşlerini dile getirmek için bir “fırsat” olarak kullandıkları anlaşılmaktadır.

Yapılan yorumlar, haberin genel olarak olumlu karşılandığını gösterse de haberi olumlu karşılamayıp habere sert tepki gösterenler de vardır. Yorumcuların haberin genel değerlendirmesiyle ilgili tepkilerini gösteren ifadeler aşağıda verildiği gibidir:

“Tebrikler, ihtiyacımız olan hoşgörü budur. Alevi kardeşlerime sevgiler:” (1. Yorum).

“Tebrik ederim” (3. Yorum).

“Öncelikle tebrikler. (17. Yorum).

“... olması gereken de budur kim nerede istiyorsa orada ibadetini yapsın çok güzel bir adım atılmış ...” (10. Yorum).

“... mahallede üç tane camimiz var adamlar Cem evi istiyor açılınsı yapılsın yani ne olacak ...” (16. Yorum).

“boş boş iş” (9. Yorum).

“... din olmayan bir batıl inancı din diye toplumda lanse etmek büyük bir hezeyandır, akıl tutulmasıdır. Belediyenin aldığı bu kararı protesto ediyorum ve bu kararın altına imza atanları Allaha havale ediyorum.” (11. Yorum).

Bu yorumlardan dört yorumcunun, haberden duydukları memnuniyetlerini dile getirmek için “tebrikler, tebrik ederim, öncelikle tebrikler, olması gereken budur ... çok güzel bir adım atılmış, adamlar Cem evi istiyor açılınsı yapılsın yani ne olacak” ifadelerini; haberden memnun olmayan iki yorumcunun ise, “boş boş işler”, “... akıl tutulmasıdır. Belediye’nin aldığı bu kararı protesto ediyorum ve bu kararın altına imza atanları Allaha havale ediyorum.” ifadelerini tercih ettikleri görülmektedir.

Birinci yorumcu bu kararı alanları tebriketme nedenini, ihtiyaç duyulan hoşgörüyü karşıladığını, “Alevi kardeşlerime sevgiler:” vurgusuyla dile getirmektedir. 3. ve 17.

yorumcular, kararı alanları tebrik ederken herhangi bir gerekçe belirtmemektedirler. 10. yorumcu ise bu kararı, olması gereken bir adım olarak yorumlama nedenini “Kim nerede istiyorsa orada ibadetini yapsın” gerekçesiyle açıklamaktadır. Haberden memnuniyet duymadıklarını açıkça belirten 9. ve 11. yorumculardan ilki herhangi bir gerekçe belirtmeden karar için “Boş boş iş” tepkisini göstermektedir. İkincisi ise, “Akıl tutulmasıdır. Belediyenin aldığı bu kararı protesto ediyorum ve bu kararın altına imza atanları allaha havale ediyorum.” şeklindeki tepkisini “... din olmayan bir batıl inancı din diye toplumda lanse etmek büyük bir hezeyandır ...” nedeniyle açıklamaktadır.

“Cemevi için Arsa Tahsis Edildi” kararını duyuran habere yorum yazarak memnuniyetlerini dile getiren 1. 3. 10. ve 17. yorumcuların yorumlarını okuyanların 86’sı beğendim, 40’ı ise beğenmedim olarak değerlendirmektedir. Buna karşılık memnuniyetsizliklerini dile getiren 9. ve 11. yorumcuların yorumlarını okuyanların 14’ü beğendim, 43’ü beğenmedim olarak değerlendirmektedirler. Bu sonuçlar, “Cemevi için Arsa Tahsis Edildi” haberinin genel olarak olumlu karşılandığını ve desteklendiğini ortaya koymaktadır.

3.2. Belediye’nin Cemevi için Arsa Tahsis Etmesini Onaylama veya Onaylamama Durumu

İki cümleden oluşan “Cemevi için Arsa Tahsis Edildi” haberinin ilk cümlesi şudur: “Bingöl Belediyesi tarafından Cemevi yapımı için Şehit Mustafa Gündoğdu Mahallesi Sebze Hali Parkında bir buçuk dönümlük arsa tahsisi yapıldı.” Anons cümlesi olarak da kullanılan bu ilk cümle, haberde iki kez tekrarlanmaktadır. Aşağıda verilen yorumlar, iki kez tekrarlanarak ön plana çıkarılan bu cümlenin, habere yorum yapan 20 kişiden 9’unu güdüleyen ve onların bu haber bağlamında etkileşimde bulunmalarını sağlayan temel etmenlerden biri olduğunu göstermektedir.

“... yeri de çok güzel merkezi bir yer hayırlı olsun...” (10. Yorum).

“Mahallenin tek çocuk parkına cem evi yapılması hoşgörü değildir. Başka yer mi kalmadı.” (4. Yorum).

“Yeşil alanın en az olduğu alanda yer verilmesi ne kadar doğru. Şehit Mustafa Gündoğdu mahalle de nefes alacak yer var mı.” (5. Yorum).

“Cemevi için bu parkın tahsis edilmesi son derece yanlıştır. Çünkü bu park hem Alevi hem Sünni sakinlerin ve onların çocuklarının birlikte nefes aldıkları tek parktır. Cemevi olursa sadece Alevi vatandaşlara hitap edecektir. Onun için cemevi için daha uygun başka bir yer seçilmelidir.” (14. Yorum).

“... şimdi gelinen noktada bu arsanın böyle bir iş için tahsis edilmesini kabul etmiyorum.” (11. Yorum).

“Belediyenin yer tahsisi konusunda hemfikir değilim varsa vakıfları yerlerini alsınlar yapsınlar halkın yoğun olduğu bir bölgede yapmaları gerekmezdi” (13. Yorum).

“siz kimsiniz ki Yıllarca o arsaların vergisini veren insanlar var. onlar sizin keyfinize izin vereceklerini mi sanıyorsunuz” (6. Yorum).

“Parka yapılıyor parkın aşağı tarafına yapılıyor” (15. Yorum).

“Parkın verilmesi gibi bir olay KESİNLİKLE yoktur parkın yanındaki galericiler sitesine bakan kısım cemevi olarak ayrılmıştır kimse çocuk parkının içinde böyle bir şey yapmaz yapamaz lütfen halkımızı yanıltmayın.” (19. Yorum).

“O arsa için mahalleli yeni cami yapılması için dilekçe vermişti geçen yıllar içinde ama kabul edilmedi. Belediye arsa falan vermiş değil, yeni imar revizyonunda park alanı olan ibare düzeltilmiş cemevi olarak belirtilmiştir. O arsa milli emlakla ilgili belediye değil. Mahalleli itiraz edince o yer iptal edilir bu konuda kapanır.” (20. Yorum).

Yukarıda verilen on yorumun birinde, cemevinin yapılması için tahsis edilen yer onaylanmakta, altısında karşı çıkılmakta, ikisinde verilen bilginin yanlış olduğu belirtilmekte, bir diğerinde ise cemevi için yapılan arsa tahsisinin nasıl iptal edilebileceği bilgisi paylaşılmaktadır.

Cemevi yapılması için tahsis edilen yeri onayladığını belirten yorumcu “... yeri de çok güzel merkezi bir yer hayırlı olsun...” diyerek onaylama nedenini açıklamaktadır. Altı yorumcudan üçü, mahallenin ortak yeşil alana ve çocuk parkına ihtiyacı olduğunu belirterek bu tahsis işlemini onaylamadıklarını dile getirmektedir.

Bu grupta yer alan yorumculardan üçü cemevi yapmak için yeşil alan ve çocuk parkı itirazlarının yapılamayacağı “daha uygun başka bir yerin” tahsis edilmesini önermektedir.

Beşinci yorumcu, ilk üçünden farklı olarak arsanın cemevine tahsis edilmesine karşı çıktığını dile getirmektedir.

Altıncı yorumcu, bu arsanın cemevine tahsis edilmesine neden karşı çıktığını belirtmeyen bir önceki yorumcudan farklı olarak, Alevi olmayanların çoğunlukta olduğu bir mahallede arsa tahsis edildiği için karşı çıktığını belirtmektedir. Ayrıca tahsis edilen yerden bağımsız olarak Belediye'nin cemevi yapımı için arsa tahsis etmesine karşı olduğunu, ihtiyaç duyuyorlarsa Alevi vakıflarının arsa alabileceklerini dile getirmektedir. Yedinci yorumcu ise gerekçe belirterek ya da belirtmeden cemevine arsa tahsisine karşı çıkan diğer yorumculardan farklı olarak, tehdit eden bir tarzda, Alevi vatandaşların da vergi vermelerine rağmen, vergi verenlerin bu arsada cemevi yapılmasına izin vermeyeceklerini iddia etmektedir.

Haberde anons cümlesi olarak kullanıldığından iki defa tekrarlanan “Bingöl Belediyesi tarafından Cemevi yapımı için Şehit Mustafa Gündoğdu Mahallesi Sebze Hali Parkında bir buçuk dönümlük arsa tahsisi yapıldı.” cümlesine gönderilen olumsuz yorumlar üzerine 15. ve 19. yorumcular, verilen bilginin yanlış olduğunu belirtmek için

şu yorumları paylaşmaktadırlar: a) “Parka yapılmıyor parkın aşağı tarafına yapılıyor” b) “Parkın verilmesi gibi bir olay KESİNLİKLE yoktur parkın yanındaki galericiler sitesine bakan kısım cemevi olarak ayrılmıştır kimse çocuk parkının içinde böyle bir şey yapmaz yapamaz lütfen halkımızı yanıltmayın.” Bu bağlamda 20. yorumcu ise “O arsa için mahalleli yeni cami yapılması için dilekçe vermişti geçen yıllar içinde ama kabul edilmedi. Belediye arsa falan vemiş değil, yeni imar revizyonunda park alanı olan ibare düzeltilmiş cem evi olarak belirtilmiştir. O arsa milli emlak aittir belediyeye değil. Mahalleli itiraz edince o yer iptal edilir bu konuda kapanır.” yorumunu paylaşmaktadır.

Cemevi için tahsis edilen yeri onayladığını belirten 10. yorumu 20 kişi beğendim, 11 kişi beğenmedim olarak değerlendirmiştir. Gerekçeleri farklı da olsa tahsis edilen yeri onaylamadığını belirten 4, 5, 6, 11, 14, ve 13. yorumcuların görüşlerini 60 kişi beğendim 75 kişi beğenmedim şeklinde değerlendirmektedir.

Cemevi için parktan arsa tahsis edildiği bilgisinin yanlış olduğunu, tahsis edilen yerin parkın dışında olduğu bilgisini paylaşan 15. ve 19. yorumları 16 kişi beğendim 5 kişi beğenmedim olarak değerlendirmiştir. Tahsis edilen arsanın tahsis işleminin nasıl iptal edilebileceğini belirten 20. yoruma gösterilen ilginin çok düşük olduğu, 1 kişinin beğendim 1 kişinin de beğenmedim biçiminde değerlendirmesinden anlaşılmaktadır.

Bu oranlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, haberi yorumlayanlar arasında Belediye'nin bu kararını onaylamayanların sayısının yüksek olduğu, ancak yorumlara yapılan değerlendirmelerle birlikte ele alındığında ise onaylayanların oranının yüksek olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

3.3. Alevilik, Aleviler, Cemevi ve Cem İbadetiyle İlgili Nitelendirmeler

Alevilerin nüfusu, Aleviliğin ne olduğu, Alevilerin kim olduğu ve Aleviliğin Bektaşilikle ilişkisinin ne olduğu sorularına henüz üzerinde uzlaşmış cevaplar verilmiş değildir. Resmî nüfus sayımlarında vatandaşlara inançları sorulmadığından; Alevilerin Türkiye'deki sayısı hakkında net bir resmi veri mevcut değildir. Kaynaklarda 8 milyon ile 20 milyon arasında farklı rakamlar verilmektedir. Alevilik konusunda geniş bir literatür mevcut olmasına rağmen, Aleviliğin ne olduğu (İslam'ın içinde mi dışında mı? İçinde ise mezhep mi, tarikat mı, tasavvufi bir gelenek mi? Dışında ise kaynağı Zerdüştlük mü, Şamanizm mi? vb.), Alevilerin kim olduğu (Türkmen, Kürt, Arap) ve Aleviliğin, Alevilik-Bektaşilik biçiminde birlikte anıldığı Bektaşilikle aynı olduğu veya farklılaştıkları noktaların neler olduğu konularıyla ilgili tartışmalar devam etmektedir (Aktay, 1999: 35; Yazıcı, 2011: 49-53; 121-123; 100-110; 117; 484).

Sembolik etkileşimcilere göre insanlar “... belirli bir durum veya ilişkinin tanımı konusunda sürekli müzakere halindedirler ve bu gündelik etkileşim sürecinde toplumsal dünyada gerçekleşir.” (Slattery, 2007: 335). “Cemevi için Arsa Tahsis Edildi” haberine yapılan ve aşağıda verilen yorumlar da Alevilikle ilgili literatürde olduğu gibi

toplumsal hayatta gerçekleşen gündelik etkileşim sürecinde de Aleviliğin, cemevinin ve cemin tanımları konularında bir müzakerenin sürdüğünü ortaya koymaktadır.

“Ne ibadeti yahu!! Alevilik din midir ki ibadeti olsun. Cem evine gidip etkinliklerini yapınlar ona eyvallah ama ibadet diye nitelendirmeyin.” (2. Yorum).

“... dinimiz İslam dinidir, herkes ibadetinde ve tercihinde serbesttir ancak din olmayan bir batıl inancı din diye toplumda lanse etmek büyük bir hezeyandır, ... bu yönetim ... İslam dışı ne kadar uygulama varsa destek veriyorlar.” (11. Yorum).

“Kültür evi ibadethane değildir Alevilik bir din değildir son nesil kendini İslam dışı görüyor cem evi yapılıns ama dini bir mabet değildir” (12. Yorum).

“Ayrımcı ırkçı insanlarda kuru bizi Allah'ım bu ülkede Alevilerden kesilen vergilerle camilerin suyunu elektriklerini ödüyorlar diyanete ödüyorlar onların inançlarını kendine ters görüyorsunuz yardım edilmesini kabul etmiyorsunuz sizler camiye Türkiye'deki Hıristiyanlar kiliseye ama aleviler cem evine ibadet değildir diye söylerler size ne size ister kabul edin ister etmeyin alabilesin inancı ibadeti bu” (7. Yorum).

Bu dört yorumdan ilk üçünün haberin ikinci kısmında yer alan “Bingöl'de yaşayan Alevi yurttaşlarımızın ibadetlerini yerine getirmeleri noktasında ihtiyaç olan Cemevi ...” ifadesine, dördüncü yorumun ise bu üç yoruma “cevap” olarak yazıldığı anlaşılmaktadır. 2, 11 ve 12. yorumcular, haberde ön plana çıkan “ibadetlerini yerine getirmek” vurgusunu; Alevilik, Aleviler, cemevi ve cem töreniyle ilgili düşüncelerini dile getirmelerine fırsat veren bir uyarıcı olarak değerlendirmektedirler. Bu yorumculara göre, dinlerin ibadetleri olur; Alevilik din olmadığından, cemevleri ibadethane veya dini bir mabet ve Alevilerin cemevinde gerçekleştirdikleri cem törenleri de ibadet olarak nitelendirilemez. Aleviliğin, cemevinin ve cem ibadetinin inanç alanının dışında tanımlanması gerektiğini ileri süren bu yorumcular, Aleviliği “din olmayan bir batıl” inanç (11. yorumcu), cemevini “kültür evi” (12. yorumcu), cem törenlerini de cemevinde yapılan “etkinlik” (2. yorumcu) olarak tanımlamaktadırlar. Bu yorumculardan ikisi yani 2. ve 12. yorumcular cemevinin yapılmasına ve Alevilerin cemevine gitmesine karşı olmadıklarını, “cem evi yapılıns ama dini bir mabet değildir”, “Cem evine gidip etkinliklerini yapınlar ona eyvallah” ifadeleriyle dile getirmektedirler. 11. yorumcu ise, “... dinimiz İslam dinidir, herkes ibadetinde ve tercihinde serbesttir” dedikten sonra, devamında bu özgürlükçü tavrıyla çelişen “ancak din olmayan bir batıl inancı din diye toplumda lanse etmek büyük bir hezeyandır, ... bu yönetim ... İslam dışı ne kadar uygulama varsa destek veriyorlar.” yargılarda bulunarak Belediye'nin aldığı kararı ve bu kararı duyuran haberi, “hezeyan” olarak nitelendirmektedir. Bu üç yorumda dikkat çeken farklı bir vurgu 12. yorumda karşımıza çıkmaktadır. Bu yorumcu, “Alevilik bir din değildir son nesil kendini İslam dışı görüyor” diyerek herhangi bir gerekçe sunmadan son nesilden önceki nesillerin kendilerini İslam'ın içinde değerlendirdiklerini ileri sürmektedir.

2, 11 ve 12. yorumcuların Aleviliği, cemevini ve cem törenini inanç dışı olarak

nitelendirmelerine ve tanımlamalarına itiraz eden 7. yorumcu ise, “sizler camiye Türkiye’deki hıristiyanlar kiliseye ama aleviler cem evine ibadet değildir diye söylerler size ne size ister kabul edin ister etmeyin alabilesin inancı ibadeti bu” diyerek görüşlerini dile getirmektedir. Bu yorumcuya göre Alevi olmayanların Alevilik inancını, ibadetini nitelendirme ve tanımlama hakkı yoktur.

Aleviliği, cemevini ve cem törenini inanç dışı olarak niteleyen ve tanımlayan 2, 11 ve 12. yorumcuların görüşlerini 64 kişi beğendim 74 kişi de beğenmedim olarak değerlendirirken, Alevilerin haklarının gözetilmesi ve inançlarının kendileri tarafından tanımlandığı gibi kabul edilmesi gerektiğini savunan 7. yorumcunun görüşlerini ise 13 kişi beğendim 7 kişi de beğenmedim olarak değerlendirmiştir. Sonuç olarak Aleviliğin, cemevinin ve cem töreninin inanç bağlamında tanımlanmasından, yetkililerin bu inanç grubunun ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran kararlar almasından ve alınan kararların medyada yer almasından rahatsızlık duyduğunu belirten insanların olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunlara karşılık Alevilerin inançlarını tanımladıkları gibi kabul edilmeleri gerektiğini düşünen ve yetkililerin bu inanç topluluğunun ihtiyaçlarını dikkate alan kararlar almalarını, bu kararların basın yoluyla duyurulmasını savunan daha geniş bir toplum kesimi olduğu anlaşılmaktadır.

3.4. Aleviler, Alevilik, Cemeviyle İlgili Yargılar ve Kaygılar

Sembolik Etkileşimcilik yaklaşımına göre insanlar hem anlam aktarma hem de başkalarının sözlerini ve eylemlerini yorumlama yeteneğine sahiptir (Slattery, 2007: 334). Ancak insanlar çoğunlukla toplumsal nesnelere yönelik, onların içkin özelliklerinden çok onlara yükledikleri anlamdan dolayı eylemde bulunurlar (Coser, 2008, s. 494). Sembolik etkileşimcilerin bu tespitlerinin “Cemevi için Arsa Tahsis Edildi” haberine yapılan bazı yorumlar örneğinde doğrulandığı ileri sürülebilir. Çünkü bu habere yapılan aşağıdaki yorumlar, cemevinin içkin anlamından ve bu kararı alanların kararlarına yükledikleri anlamdan ziyade yorumcuların kendi ilgileri doğrultusunda bu kararlara yükledikleri anlamları ortaya koymaktadır.

“Sünni nüfusun yoğun olduğu bir mahalleye cem evi yapılması sadece huzursuzluğa sebep olacaktır.” (4. Yorum).

“Mezhap çatışması mi çıkarmak istiyorsunuz.” (6. Yorum).

“Çocuk parkında yapılmasının amacı çocuklarımızın kafasını karıştırmak ise tebrik ediyorum çok doğru bir karar.. Hoşgörü adı altında çocuklara alevilik mi aşılacak ?” (18. Yorum).

“siz kimsiniz ki Yıllarca o arsaların vergisini veren insanlar var. onlar sizin keyfinize izin vereceklerini mi sanıyorsunuz” (6. Yorum).

“... halkın yoğun olduğu bir bölgede yapmaları gerekmezdi.” (13. Yorum).

Sembolik etkileşimci yaklaşıma göre, toplumsal aktörler olarak bireyler, davranışlarını içerisinde buldukları mikro toplumsal süreçlerde şekillendirirler. Toplumsal etkileşim

sürecinde ortaya çıkan anlam ve semboller, bireyler tarafından yorumlanmakta ve bu yorum doğrultusunda eylem ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan bireyler yapının gerekliliklerini yerine getiren pasif birimler olmaktan ziyade, mevcut yapıyı belirleyen, kimi zaman beklenen rol ve davranışlara direnen, kimi zaman da bu rol ve davranışları değiştirmede aktif rol üstlenen özneler konumuna yükselmektedirler (Gökulu, 219: 76-77).

Buna göre, yukarıda verilen 6, 4 ve 18. yorumlar, yalnızca yorum sahiplerinin değil aynı zamanda onların mensup oldukları toplum kesiminin de genelde Aleviler ve Alevilik, özelde ise cemevi konularında sahip oldukları “yargıları” ortaya koymaktadır. Bu yorumlar aynı zamanda, eksik ve yanlış bilgilerle yapılan tanımlamalara dayanan bu yargıların, Alevi olmayan bazı topluluklarda ve bu topluluklara mensup kimi bireylerde bazı “kaygılara” neden olduğunu göstermektedir. Tarihsel, toplumsal, dinî ve ideolojik nedenleri olan yargıların beslediği bu kaygılar, yorumcular tarafından “Mezhep çatışması çıkarmak”, “huzursuzluğa sebep olmak”, “çocuklarımızın kafasını karıştırmak” ve “çocuklara Alevilik aşılacak” gibi ifadelerle dile getirilmektedir. Bu ve benzeri kaygılar, inanç ve ibadetleri farklı Sünni ve Alevilerin birlikte güven içinde yaşamalarının önündeki en önemli engellerdir. Bunun çözümü Alevilerin ve ibadetlerinin göz önünde olmaması, görünmez olmaları değildir. Aksine Alevilikle ilgili olumsuz yargıların beslediği söz konusu kaygıların giderilmesi ve güvene dayalı birlikte yaşama koşullarının oluşturulabilmesi, bu haber dolayısıyla gerçekleşen etkileşimlerde olduğu gibi aktif rol üstlenebilen bireylerin açık ve yapıcı bir diyalog yürütmeleriyle mümkündür.

4. yorumcunun Sünni nüfusun yoğun olduğu mahallede cemevi yapılmasının “huzursuzluğa sebep” olacağı kaygısını 11 kişi beğendim, 8 kişi beğenmedim olarak değerlendirmiştir. 6. yorumcunun haberde belirtilen yerde cemevi yapılması için arsa tahsis edenlerin “mezhep çatışması çıkarma” isteklerinin olma ihtimalini soru cümlesiyle dile getirdiği kaygısını okuyan 5 kişi beğendim, 11 kişi beğenmedim şeklinde değerlendirmiştir. 18. yorumcunun çocuk parkına cemevi yapılmasıyla “çocukların kafasını karıştırmak ve çocuklara Alevilik aşılacak” kaygılarını ise 4 kişi beğendim, 6 kişi beğenmedim olarak değerlendirmiştir. 4, 6 ve 18. yorumcuların dile getirdiği bu kaygıların, 20 beğendim, 25 beğenmedim olmak üzere toplam 45 kişi tarafından değerlendirilmiş olması, benzer kaygıların dikkate alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu nitelikteki kaygıların nasıl giderilebileceği başka bir tartışmanın ve hatta araştırmanın konusudur. Ancak bu aşamada benzer kaygıların Alevilik ve Alevilerle ilgili ön yargılardan kaynaklandığı; açık, somut toplumsal nedenlerinin olmadığı söylenebilir. Bunun akla ilk gelen başlıca nedenleri; cemevinin olduğu illerde ve mahallelerde huzursuzlukların ve çatışmaların yaşanmamış olması, Alevilik inancında misyonerliğin olmaması ve her türlü uyarıcıyla internet aracılığıyla karşılaşılan günümüz çocuklarının bir ibadet yerini görmeleriyle kafalarının karışma ihtimalinin zayıf olmasıdır.

4. Habere Yapılan Yorumlara Verilen Cevaplar ve Değerlendirmeler

Cemevi için arsa tahsis edildi haberine yapılan yirmi yorumdan dokuzuna toplam on sekiz cevap yazılmıştır. Bu cevapların yorumlara göre dağılımı şöyledir: 2. yoruma beş, 4. yoruma dört, 10. ve 16. yorumlara ikişer, 1, 11, 13, 18 ve 19. yorumlara ise birer cevap verilmiştir. Bu bölümde, cevap yazılan dokuz yorumun her biri yazılan cevaplarla birlikte analiz edilmiş ve yorumlanmıştır.

En çok cevap yazılan 2. yorum, “Ne ibadeti yahu!! Alevilik din midir ki ibadeti olsun. Cem evine gidip etkinliklerini yapınlar ona eyvallah ama ibadet diye nitelendirmeyin.” şeklindedir. Aleviliğin din olmadığından ibadetinin de olamayacağını, dolayısıyla yapılanın etkinlik olduğunu ve ibadet olarak nitelendirilemeyeceğini vurgulayan bu yoruma yazılan beş cevaptan dördü eleştirmek, biri desteklemek amacıyla verilmiştir. Eleştiren cevaplar şunlardır:

2.1. “cahil...”

2.2. “Ne saçmalıyorsunuz kınıyorum sizi”

2.3. “Milyonlarca Alevi buna ibadet diyor. Onlar ibadet olarak gördükten sonra size ne oluyor? Karar verecek olan makam siz misiniz?”

2.4. “Senin gibi düşünen insanlarda Allah korusun sana göre ibadet değil alevilere gire ibadet ibadet sayılması için sana mı soracaklardı.”

Bu cevapların ilkinde yorumu yapan kişi “cahil”, ikincisinde ise savunduğu düşünceleri “kınanan saçmalık” olarak değerlendirilmektedir. Üçüncü ve dördüncü cevaplarda ise Alevilerin ibadetine yine Alevilerin karar verebileceği vurgulanmaktadır. Mezkûr yorumu destekleyen tek cevap ise şöyledir:

2.5. “Alevilik; Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik, demokrasi, laiklik vs. gibi beşeri bir dindir. Fakat Allah cc kıyamet günü İslam'dan başka bir dini kabul etmeyeceğini apaçık olan kitabında belirtmiştir.”

Yoruma destek olarak gönderilen bu cevapta, Aleviliğin örnek verilen dinler gibi beşeri bir din olduğu ve diğerleri gibi Aleviliğin de ahirette geçerli olmayacağı, ahirette geçerli tek dinin İslam olduğu belirtilmektedir.

Yoruma eleştiri olarak yazılan dört cevabı 141 kişi beğendim, 23 kişi beğenmedim olarak değerlendirmiştir. Buna karşılık yorumu ve destekleyen cevabı 46 kişi beğendim, 44 kişi beğenmedim şeklinde değerlendirmektedir.

Bu sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde yorumda vurgulanan görüşler ile Aleviliği İslam dışı beşeri bir din olarak niteleyen beşinci cevabın genel kabul görmediği, buna karşılık verilen cevaplarda ve yapılan değerlendirmelerde, Alevilerin kendi ibadetleriyle ilgili nitelendirmelerinin kabul edilmesi ve saygı duyulması gerektiğini savunan özgürlükçü yaklaşımı benimseyen görüşlerin baskın olduğu

sonucu ortaya çıkmaktadır.

4. yorum, yukarıda ele alınan 2. yorumdan sonra verilen dört cevapla en çok cevaplanan yorumdur. Bu yorum, “Mahallenin tek çocuk parkına cem evi yapılması hoşgörü değildir. Başka yer mi kalmadı. Sünni nüfusun yoğun olduğu bir mahalleye cem evi yapılması sadece huzursuzluğa sebep olacaktır.” şeklindedir. Yorumda, hem “Tebrikler, ihtiyacımız olan hoşgörü budur.” diyen 1. yorumcuya “Mahallenin tek çocuk parkına cem evi yapılması hoşgörü değildir.” cevabı verilmekte hem de Sünni nüfusun yoğun olduğu mahallede cemevi yapılmasının huzursuzluğa neden olacağı belirtilmektedir.

4. yoruma yazılan cevaplar ise şunlardır:

- 4.1. “Sana ne benim namazımdan, bana ne senin cem evinden. Benim sorunum cem evinin çocuk parkına yapılıyor olması.”
- 4.2. “Bugüne kadar kaç tane Camimize çocuk parkı yapıldı ki, çocuk parkına cem evi yapılıyor? Çocukları Camilerden uzaklaştırmanın yeni yolu bu mu ?”
- 4.3. “Adam haklı. Sünni yoğunluğun olduğu bir mahalleye cem evi yapmakta nedir? Cem evi yapılıns karşı değilim. Ancak Çocuk Parkına değil. Amaç çocukların kafalarını bulandırmak ise hoşgörü adı altında alınmış çok isabetli bir karar..”
- 4.4. “boş konuşuyorsun kaç defa camiye gittin”

Yorumda olduğu gibi cevaplarda da cemevi yapılmasına karşı açık bir itiraz söz konusu değildir. İtirazlar, cemevinin yapılmasına değil haberde iddia edildiği gibi çocuk parkından arsa tahsisi yapılmasına ve orada cemevi yapılacak olmasınadır. Yorumda ön plana çıkarılan bir diğer nokta olan Sünni nüfusun yoğun olduğu yerde cemevi yapılmasının onaylanmaması durumu üçüncü cevapta da soru formunda dile getirilmektedir. Ancak yorumda vurgulanan Sünni nüfusun yoğun olduğu mahallede cemevi yapmanın huzursuzluğa neden olacağı kaygısı cevap yazanlar tarafından paylaşılmamaktadır. Bunun yerine, çocuk parkına yapılacağı iddiası ön plana çıkarılmakta ve bunun “çocukları camilerden uzaklaştırmanın yeni yolu” olduğu ve “çocukların kafalarını bulandırmak” amacıyla yapıldığı ileri sürülmektedir.

Dört cevap yazılan 4. yorumu 11 kişi beğendim 8 kişi beğenmedim, birinci cevabı 3 kişi beğendim 3 kişi beğenmedim, ikinci cevabı 1 kişi beğendim, 4 kişi beğenmedim olarak değerlendirirken üçüncü cevabı değerlendiren olmamıştır. Bir düşünce ifade edilmediği için değerlendirmeye dâhil edilmemiş olan “boş konuşuyorsun.kac defa camiye gittin” şeklindeki dördüncü cevabı ise 8 kişi beğendim 7 kişi beğenmedim olarak değerlendirmiştir. Sonuç olarak 4. yoruma ve buna destek niteliğindeki üç cevaba yapılan değerlendirmeler, 4. yorum ve cevaplarında dile getirilen “kaygılara” ve “niyet okuma” çabalarına gösterilen ilginin yani desteğin düşük olduğunu göstermektedir.

İki cevap verilen iki yorumdan biri olan 10. yorum şöyledir: “Sayın başkanımız

ERDAL ARIKAN’a teşekkür ediyoruz olması gereken de budur kim nerede istiyorsa orada ibadetini yapsın çok güzel bir adım atılmış yeri de çok güzel merkezi bir yer hayırlı olsun...” Bingöl Belediye Başkanı’na teşekkür etmekle başlayan mesajda; cemevi için yer tahsis edilmesinin olması gereken çok güzel bir adım, tahsis edilen yerin de çok güzel, merkezi bir yer olduğu ve kim nerede istiyorsa orada ibadetini yapabileceği belirtilmekte, hayırlı olsun dileğinde bulunmaktadır. 10. yoruma yazılan cevap ve o cevaba verilen cevap şöyledir:

10.1. “O merkezi yere Cami yapılma kararı alınmış olsaydı çocuklar nerede nefes alacak diye sokaklara dökülürdünüz.”

10.2. “dökülmezdik kardeşim sen içini rahat tut sen benden daha çok Müslüman değilsin bende senden daha çok Müslüman değilim namazımı da kılıyorum orucumu da tutuyorum kul hakkına da girmiyorum ayrıca parkın içinde değil bitişiğindeki parselde yapılacak parkın hemen yanında zaten camide var.”

İlk cevapta, yorumda dile getirilen görüşler arasında, tahsis edilen arsanın merkezi bir yer olması vurgusu ön plana çıkarılmakta ve buna, çocuk parkı bağlamında çocuklar üzerinden itiraz edilmektedir. Yorumda değil, bu ilk cevaba itiraz için gönderildiği anlaşılan ikinci cevapta ise, cevabı yazan kişi Sünni olduğunu, ibadetlerini yerine getirdiğini ve özellikle, kul hakkına giremeyeceğini belirttiikten sonra cemevinin çocuk parkında değil bitişiğindeki parselde yapılacağını, orada caminin de olduğunu ifade etmektedir.

10. yorumu 20 kişi beğendim, 11 kişi beğenmedim olarak değerlendirmiştir. Bu sonuç, yorumda dile getirilen tespitlerin ve temennilerin büyük oranda desteklendiğini göstermektedir. Çocuklar üzerinden Alevi-Sünni, cami-cemevi karşılaştırması yapan ilk cevabı ise 1 kişi beğendim, 6 kişi beğenmedim olarak değerlendirmiştir. İkinci cevaba ise 1 kişi beğendim değerlendirmesi yapmış, buna karşılık beğenmedim değerlendirmesi yapan olmamıştır.

İki cevabın yazıldığı 16. yorum şöyledir: “Benim babam Kürt annem Zaza mahallede üç tane camimiz var adamlar Cem evi istiyor açılın yapılsın yani ne olacak iki rekat namaz kılmayanlar kalkıp yorum yapıyor biri diyor eski sahipleri biri diyor şöyle herkes klavye delikanlısı” Bu mesajın 6. yoruma cevap olarak yazıldığı anlaşılmaktadır. 6. yorum ise “Mezhep çatışması mı çıkarmak istiyorsunuz. Siz kimsiniz ki Yıllarca o arsaların vergisini veren insanlar var. onlar sizin keyfinize izin vereceklerini mi sanıyorsunuz” şeklindedir.

6. yorumda, önce cemevi için arsa tahsis edenlerin niyetleri sorgulanmakta ve bu kararı alanların mezhep çatışması çıkarmayı isteme ihtimalleri ima edilmektedir. Daha sonra arsaların vergilerini verenlerin olduğu ve onların, bu arsada cemevi yapımına izin vermeyecekleri tehditkâr bir üslupla iddia edilmektedir. Bu yoruma cevap olarak yazılan 16. yorumda ise, yorumu yapan kişi; Alevi olmadığını, mahallede üç camilerinin olduğunu belirttiikten sonra cemevi isteniyorsa yapılabileceğini, karşı çıkanların namaz kılmadıklarını ve tehdit içeren mesajlar yazanların klavye

delikanlılığı yaptıklarını ileri sürmektedir.

16. yorumu 17 kişi beğendim, 6 kişi beğenmedim olarak değerlendirirken 6. yorumu 5 kişi beğendim 11 kişi beğenmedim olarak değerlendirmiştir. Bu sonuçlar, yorumları okuyup değerlendirenlerin büyük çoğunluğunun “cemevinin isteniyorsa yapılabileceği” özgürlükçü yaklaşımı, tehditkâr bir üslupla “izin verilmeyeceğini” dile getiren yaklaşıma tercih ettiğini göstermektedir.

16. yoruma yazılan iki cevap şunlardır:

16.1. “Sana ne milletin namazından, bana ne cemeviden. Benim sorunum cem evinin çocuk parkına yapılması.”

16.2. “kardeşim umarım bilmeden yazıyorsun yahu ne çocuk parkının içine cem evi yapılması yanındaki arsa kardeşim kim parkın içinde cem evi başka şey yapılmasına izin verir Allah aşkına azıcık düşünerek yazın yahu...”

İlk cevapta, yorumda geçen “iki rekat namaz kılmayanlar kalkıp yorum yapıyor” eleştirine, “Sana ne milletin namazından, bana ne cem evinden.” cevabı verilmekte ve cemevi için parkta arsa tahsisini veya cemevinin parkta yapılmasını sorun olarak gördüğünü dile getirmektedir. İkinci cevabın ise yoruma değil yoruma verilen ilk cevaba yazıldığı anlaşılmakta ve bu cevapta cemevinin çocuk parkına yapılmadığı, buna kimsenin izin vermeyeceği, tahsis edilen arsanın parkın yanında olduğu belirtilmektedir.

Birinci cevabı 2 kişi beğendim, 5 kişi beğenmedim olarak değerlendirirken ikinci yorumla ilgili herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Bu sonuçlar, sondan dördüncü yorum olan 16. yoruma yazılan cevaplara gelindiğinde artık cemevi için tahsis edilen arsanın çocuk parkının içinde olmadığını anlaşıldığını ve verilen cevaplara gösterilen ilginin azaldığını göstermektedir.

1. yorum, birer cevap verilen beş yorumdan biridir. Bu yorum şöyledir: “Tebrikler, ihtiyacımız olan hoşgörü budur. Alevi kardeşlerime sevgiler:” Cemevine arsa tahsis edilmesinin ihtiyaç duyulan hoşgörü olduğunu belirten ve bu kararlarından dolayı yetkilileri tebrik eden, Alevileri kardeşleri olarak niteleyen ve onlara sevgilerini gönderen bu yoruma şu cevap verilmiştir:

1.1.“cem evini yıkip çocuk parkı yapsaydılar hoşgörüden, çocuk haklarından bahseder miydin acaba? Koca Bingöl’de çocuk parkından başka yer mi kalmadı? Amaç gelecek nesilleri Alevileştirmek mi yoksa?”

Söz konusu habere yapılan ilk yoruma verilen ilk cevapta, haberde geçen “Şehit Mustafa Gündoğdu Mahallesi Sebze Hali Parkında bir buçuk dönümlük arsa tahsisi yapıldı” cümlesine binaen, cemevi yapılırken çocuk parkının yıkılacağından hareketle, tersi yapılmış olsaydı yine de hoşgörüden söz eder miydin, diye sorulmaktadır. Ayrıca cemevinin çocuk parkının dışında, başka bir yerde yapılabilecekken çocuk parkında

yapılmasının amacı çocukları Alevileştirmek olabileceği kaygısı dile getirilmektedir.

1. yorumu 59 okur değerlendirmiştir. Bunlardan 43’ünün değerlendirmesi beğendim iken 16’sının beğenmedim şeklindedir. İlk yoruma gösterilen ilgi yüksek olmasına rağmen bu yoruma verilen cevabı değerlendirmek için gösterilen ilgi düşüktür. Cevabı 1 kişi beğendim, 3 kişi beğenmedim olarak değerlendirmiştir. Bu sonuçlar, haber vesilesiyle dile getirilen tebrikler, hoşgörü ve Alevilere sevgileri içeren yorumun, bu yorumu değerlendirenlerin büyük çoğunluğu tarafından paylaşıldığını ancak yoruma cevap verenin, cemevinin çocuk parkında yapılacağı iddiasını, gelecek nesilleri Alevileştirmek şeklinde yorumlamasının değerlendirilenler tarafından desteklenmediğini ortaya koymaktadır.

11. yorum bir cevap yazılan bir diğer yorumdur. Bu yorumun tam metni şöyledir:

“Bu park yapılırken tüm siyasilere yücele beye yüklenmiş ve bu arsanın birilerine verilmesini istemişti, şimdi gelinen noktada bu arsanın böyle bir iş için tahsis edilmesini kabul etmiyorum. dinimiz İslam dinidir, herkes ibadetinde ve tercihinde serbesttir ancak din olmayan bir batıl inancı din diye toplumda lanse etmek büyük bir hezeyandır, akıl tutulmasıdır. Belediyenin aldığı bu kararı protesto ediyorum ve bu kararın altına imza atanları Allaha havale ediyorum. bu yönetim geldikten sonra içki satanların işletmelerin sayısı arttığı gibi İslam dışı ne kadar uygulama varsa destek veriyorlar.”

Bu yorumun konuyla ilgili bölümü daha önce analiz edilmişti, ilgili olmayan kısmı ise bu çalışmanın kapsamı dışındadır ve tekrara düşmemek için yorumun tam metninin sunulmasıyla yetinilecektir. Yoruma verilen tek cevap ise şöyledir:

11.1. “yaw hele bir dur dur kim parkı vermiş hemen parkımızı verdin diyorsun parkın yan tarafındaki boş alan veriliyor yüceli nerden getirdin kattın içine neden sadece sen Müslüman oldun geri kalanlar dinsiz oldu sana bu hakkı kim veriyor.”

11. yoruma verilen bu cevapta, önce cemevi için verilen arsanın parka dahil olmadığı, parkın yanındaki boş arsa olduğu belirtilmekte daha sonra yorumda, Aleviliği batıl inanç ve cemevi için arsa tahsis edenleri ise Aleviliği topluma lanse etmek, hezeyan içinde olmak ve akıl tutulması yaşamak şeklinde sıralanan itham ve suçlamalara karşılık, yorum sahibinin kendini Müslüman, geri kalanları dinsiz olarak nitelermeye hakkının olmadığı belirtilmektedir.

11. yorumu 15 kişi beğendim, 23 kişi beğenmedim biçiminde değerlendirirken cevabı beğenmedim diye değerlendiren olmadığı gibi beğendim olarak değerlendiren ise 1 kişidir. Yorumu beğenmedim olarak değerlendirenlerin sayısı beğenenlerden yüksek olmasına rağmen verilen cevaba gösterilen ilginin düşük olduğu görülmektedir. Bu sonuç; karşılıklı suçlama, itham ve nitelendirmelerin, değerlendirilenlerden ilgi görmediğini ortaya koymaktadır.

Bir cevabın verildiği 13. yorum da bir önceki yorum gibi daha önce analiz edildiği için; burada yorum metninin tamamının verilmesiyle iktifa edilmiştir. Söz konusu

yorum şöyledir: “Belediyenin yer tahsisi konusunda hemfikir değilim varsa vakıfları yerlerini alsınlar yapsınlar halkın yoğun olduğu bir bölgede yapmaları gerekmezdi.” Bu yoruma verilen tek cevap ise şudur:

13.1. “vakıfları vardır ama bir camiyi devlet yapıyorsa cemevini neden devlet yapmasın? (devlet yapıyor demişim pardon milletten para alınarak yapılan camiler)”

Yorumu yapan kişi, Belediye'nin cemevine yer tahsis etmesine katılmadığını, Alevi vakıflarının, Alevi nüfusun yoğun olduğu yerleşim yerlerinde cemevi için arsa alıp yapmalarından yana olduğunu belirtmektedir. Verilen cevapta ise, camilerin devlet tarafından yapıldığı gibi cemevlerinin de yapılabileceği dile getirilmektedir. Yorumu değerlendiren 28 kişiden 14'ü beğendim derken 14'ü beğenmediğini belirtmektedir. Buna karşılık verilen cevabı 1 kişinin beğendiği, beğenmedim diye değerlendirenin olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sonuçlar, Belediye'nin yer tahsisinin müzakere edilebileceğini ancak cami-cemevi karşılaştırması yapılmasının ilgi görmediğini ortaya koymaktadır.

18. yorum bir kişi tarafından cevap yazılan bir diğer yorumdur. Bu yorum da yukarıda başka bir bağlamda analiz edilmiştir. Yorumun tam metni şöyledir: “Çocuk parkında yapılmasının amacı çocuklarımızın kafasını karıştırmak ise tebrik ediyorum çok doğru bir karar.. Hoşgörü adı altında çocuklara alevilik mi aşılacak ?” Yoruma verilen tek cevap ise şöyledir:

18.1. “Sığ düşüncelerden kurtulun...”

Yorumda, daha önce yapılan bazı yorumlarda ve verilen cevaplarda cemevi için çocuk parkından arsa tahsis edilmediği dile getirilmesine rağmen cemevinin çocuk parkına çocukların kafasını karıştırmak amacıyla yapıldığını ve çocuklara hoşgörü adı altında Aleviliğin aşılacağı iddiası soru formunda ifade edilmesine karşılık, sığ düşünceden kurtulun cevabı verilmektedir.

Bir cevap yazılan son yorum olan 19. yorumun tam metni şöyledir: “Parkın verilmesi gibi bir olay KESİNLİKLE yoktur parkın yanındaki galericiler sitesine bakan kısım cemevi olarak ayrılmıştır kimse çocuk parkının içinde böyle birşey yapmaz yapamaz lütfen halkımızı yanıltmayın.” Aynı zamanda habere yapılan sondan ikinci yorum da olan bu yorumda, çocuk parkının cemevine tahsis edildiği iddiasının doğru olmadığı, tahsis edilen yerin parkın yanındaki galericiler sitesine bakan kısım olduğu belirtilmekte ve halkımızı yanıltmayın uyarısı yapılmaktadır. Bu yoruma verilen cevapta ise “halkı yanıltmayın uyarısına” tepki gösterilmektedir. Cevabın tam metni şöyledir:

19.1. “Amacım halkı yanıltmak değil. Haberi kaynağından, altına yorum yaptığımız sayfadan okuyun. “AK Parti Belediye Meclis Üyesi Ruhaf Gürsul, Şehit Mustafa Gündoğdu Mahallesi Sebze Hali Parkında bir buçuk dönümlük arsa tahsisi yapıldığını söyledi.” Şimdi kim halkı yanıltıyor? Ben mi? Site mi? Yoksa cemevi parka yapılmıyor diyen Sen Mi?”

Bu cevapta haberde çocuk parkında cemevi için arsa tahsis edildiği bilgisinin

belediye meclis üyesine dayandırılarak verildiği dile getirilmekte ve haklı olarak halkı kimin yanılttığı sorulmaktadır. Yorumu 4 kişi beğendim, 1 kişi beğenmedim şeklinde değerlendirmiştir. Buna karşılık cevabı yalnızca bir kişi o da beğendim biçiminde değerlendirmiştir.

5. Sonuç

Bingöl merkezli bir internet sitesinde yer alan Bingöl’de “Cemevi için Arsa Tahsis Edildi” başlıklı haber toplam 3791 defa okunmuş ve dört günde 20 yorum, bu yorumlar hakkında beğendim 260 ve beğenmedim 221 olmak üzere toplam 481 değerlendirme yapılmıştır. Ayrıca yorumlara 18 cevap verilmiş ve bu cevaplar hakkında da 83 beğendim 66 beğenmedim şeklinde toplam 149 değerlendirme yapılmıştır. Başlık, biri anons cümlesi olarak da tekrarlanan iki cümleden oluşan habere gösterilen ilgi sonucunda ortaya çıkan bu veriler, haberi okuyanlar arasında bir etkileşimin gerçekleştiğini göstermektedir. Etkileşimde bulunanların, haberde geçen “Alevilik”, “Aleviler”, “cemevi”, “ibadet” ve “Sebze Hali Parkı’nda bir buçuk dönümlük arsa tahsisi yapıldı” ifadelerini birer uyarıcı olarak değerlendirdikleri ve bu uyarıcıları, konuyla ilgili görüşlerini dile getirmek için fırsat olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Bunlar arasında, haberde kullanılan çocuk parkı fotoğrafının hem üstünde hem de altında yer verilen “Şehit Mustafa Gündoğdu Mahallesi Sebze Hali Parkı’nda bir buçuk dönümlük arsa tahsisi yapıldı” bilgisinin, daha sonra yapılan yorumlarda ve verilen cevaplarda doğru olmadığı dile getirilse de etkileşim sürecinde en çok kullanılan uyarıcı olduğu tespit edilmiştir.

Cemevine arsa tahsis edilmesi dolayısıyla internet ortamında gerçekleşen etkileşimlerle başlayan tartışmalar ve müzakereler Sembolik Etkileşimcilik yaklaşımı bağlamında analiz edilmiş ve yorumlanmıştır. Gerçekleştirilen bu tartışma ve müzakerelerin cemevine arsa tahsis edilmesiyle sınırlı kalmadığı, katılımcıların her birinin yukarıda uyarıcı olarak kabul ettikleri belirtilen konularda, Alevilikle ilgili tartışmaya yorum yazan, cevap veren ya da bunları değerlendiren olarak katıldığı sonucu ortaya çıkmıştır. Bu çalışma kapsamında yapılan analiz ve yorumlamalar sonucunda ulaşılan aşağıdaki tespitler, Alevilikle ilgili kararların toplumun farklı kesimleri tarafından nasıl algılandığını gösterdikleri için önemlidir.

1. Alevilik ve Alevilikle ilgili gelişmeler ilgi görmekte, etkileşim ve müzakerelere neden olmaktadır.
2. Toplumda, yeşil alan ve çocuk parkı konusunda bir duyarlılık vardır ve bazı itirazlar bu duyarlılık üzerinden dile getirilmektedir.
3. Aleviliğin, cemevinin ve cem töreninin inanç bağlamında tanımlanmasından, yetkililerin bu inanç grubunun ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran kararlar almasından ve alınan kararların medyada yer almasından rahatsızlık duyduğunu belirtenler olduğu gibi; Alevilerin inançlarını tanımladıkları gibi kabul edilmeleri gerektiğini düşünen ve yetkililerin bu inanç

topluluğunun ihtiyaçlarını dikkate alan kararlar almalarını, bu kararların basın yoluyla duyurulmasını savunan daha geniş bir toplum kesiminin de olduğu görülmektedir.

4. Bazı katılımcılar, cemevine arsa tahsis edildiği haberinden hareketle “Mezhep çatışması çıkarmak”, “huzursuzluğa sebep olmak”, “çocuklarımızın kafasını karıştırmak” ve “çocuklara Alevilik aşılacak” gibi ifadelerle kaygılarını dile getirmektedirler.

Sonuç olarak Bingölde “Cemevi için Arsa Tahsis Edildi” haberine yapılan yorumların Sembolik Etkileşimcilik bağlamında yapılan analiz ve yorumlamalarından; toplumun bir kesiminde Alevilikle ilgili eksik ve yanlış bilgiyle oluşturulmuş olumsuz yargıların ve kaygıların olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Bu yargılar ve kaygılar, Alevilerin toplumda güven içinde yaşamalarının önündeki engellere dönüşebilir veya bu amaçla kullanılabilir. Ancak Alevilik ve inanç pratikleriyle ilgili olumsuz yargıların ve çeşitli kaygıların çözümü, Alevilerin görünmez olmaları ve ibadetlerinin göz önünde olmaması değildir. Aksine Alevilikle ilgili olumsuz yargıların beslediği söz konusu kaygıların giderilmesi ve güvene dayalı birlikte yaşama koşullarının oluşturulabilmesi, bu haber dolayısıyla gerçekleşen etkileşimlerde olduğu gibi, aktif rol üstlenebilen bireylerin açık ve yapıcı bir diyalog yürütmeleriyle mümkündür. Böyle bir diyalog; Alevi aydın, inanç önderi ve sivil toplum kuruluşlarının doğru bilgi, yöntem ve araçlar kullanılarak kendilerini ve inançlarını anlatmalarıyla ve Alevi olmayanların da ön yargısız bir şekilde Aleviliği ve Alevileri tanıma istek ve gayretleriyle kurulabilir. Bu ve benzer çalışmaların da farklı inanç mensuplarının modern kentlerde güven içinde birlikte yaşama koşullarının gerekliliğine dikkat çekmesi ve katkıda bulunması beklenmektedir.

Kaynaklar

- Aktay, Yasin (1999), *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozkurt, Fuat, (1990), *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*, İstanbul: Tekin Yayınları.
- Bulut, Halil İbrahim (2014), “Bingöl Aleviliği: sancak Bölgesi Bağlamında Bir İnceleme”, II. Bingöl Sempozyumu, Bingöl: Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları
- Coser, Levis A. (2008). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, çevirenler: H. Hülür, S.Toker, İ. Mazman, Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Doğan, Büşra ve Oral, Seher (2020), “Toplumsal Gerçekliğin İnşasında Etnometodoloji ve Sembolik Etkileşimcilik Kuramlarının Etkisini Kavramak”, Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:2, Sayı:1, Yıl:2/39-50.
- Goodwin, G. A. ve Scimecca, J. A. (2015). *Klasik Sosyolojik Teori*. E. Aykut, B. Binay, U. Binici, M. Ç. Dağdelen vd. (Çev). Ü. Tatlıcan (Yay. haz.). İstanbul: Say Yayınları.

- Gökulu, Gökhan (2019), “*Sembolik Etkileşimci Teorinin Gündelik Yaşam Sosyolojisine Katkıları*”, Ekev Akademi Dergisi • Yıl: 23 Sayı: 80/173-190.
- İrmak, Yılmaz ve Hamarat, Handan (2018), “Bingöl Aleviliğinde Dedelik Musahiplik Düşkünlük ve Cem”, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 8 • Cilt: 8 • Sayı: 15/211-232.
- Joas, Hans (2008), “Sembolik Etkileşimcilik”, Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü, Editör: William Outhwaite, çeviren: Melih Pekdemir, İstanbul: İletişim Yayınları
- Marshall, Gordon (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, çeviren: Osman Akınbay ve Derya Kömürçü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mead, George Herbert (2017), *Zihin, Benlik ve Toplum*, Türkçe Söyleyen: Yeşim Erdem, Ankara: Heretik Yayınları.
- Öztürk, Emre (2018), “George Herbert Mead’in Sosyal Davranışçılık Devrimi: Sosyolojizm ve Psikolojizm Kışkacında Bir “İlişkisel Faillik” Denemesi”, Sosyoloji Araştırmaları Dergisi Cilt 21 Sayı 2/253-284.
- Ritzer, George ve Stepnisky, Jefery (2014), *Sosyoloji Kuramları*, çeviren: Himmet Hülür, Ankara: deki Basın Yayın.
- Slattery, Martin (2007), *Sosyolojide Temel Fikirler*, yayına hazırlayan: Ümit Tatlıcan ve Gülhan Deniz, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Şahin, Murat (2019), “Kültür Aktarımında Toplumsal Cinsiyetin Rolü”, Akademik Hassasiyetler, Cilt:6 Sayı:11/233- 249.
- Taşğın, Ahmet (2007), “Bingöl ve Çevresi Alevileri”, I. Bingöl Sempozyumu, Bingöl: Bingöl Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi Yayınları.
- Yazıcı, Mehmet (2011), *Alevilik / Alevi Deyişlerinin ve Gülbanglarının Sosyolojik Analizi*, İstanbul: Çıra Yayınları.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan (2000), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- <http://www.bingol.gov.tr/idari-durum>.
- <http://www.bingol.gov.tr/idari-durum> (Erişim Tarihi: 02.04.2021).
- <https://www.bingolonline.com/haber/cemevi-icin-arsa-tahsis-edildi-70838.html> (Erişim Tarihi: 01.02.2021).
- <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (Erişim Tarihi: 02. 04. 2021).
- [http //www.tuik.gov.tr](http://www.tuik.gov.tr). (<https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Adrese-Dayali-Nufus-Kayit-Sistemi-Sonuclari-2019-33705>) (Erişim Tarihi: 26.02.2021).

TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDE SERVİ AĞACI VE TÜRK-İSLAM SANATINDAKİ YANSIMALARI*

Cypress Tree in Sufism and its Reflections in Turkish-Islamic Art

Yusuf ÇETİN**

Bahar YAYIK***

Öz

Dünya kültürlerinin ortak sembolleri arasında yer alan ağaç kültü İslam öncesi Türk kültür dünyasında da yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüştür. İslam dinini kabul ettikten sonra eski yaşamlarını, alışkanlıklarını ve dinî adetlerini nesiller boyunca korumuş olan Türkler kutsal ağaç kültürünü de sonradan benimsedikleri İslam dini çerçevesinde yeni bir anlayışla yorumlayarak kültürel havzalarında korumayı sürdürmüşlerdir.

Türk-İslam bezeme sanatı içinde her alanda görülen servi ağacı motifinin kaynağına inildiğinde bir taraftan İslam öncesi Orta Asya Türk kültüründeki “hayat ağacı” kültü, diğer taraftan Türk sanatının yayıldığı geniş coğrafyada yer alan yerli uygarlıklardan miras kalan sanatsal değerlerden beslendiği anlaşılmaktadır. Türklerin İslamiyet’i kabul etmeleri ile birlikte Kuran-ı Kerim’deki “kutsal ağaç” veya “cennet ağacı” kavramı ile özdeşleşerek tasavvuf düşüncesinde yeni ikonografik anlamlar kazanan servi ağacı, bir tefekkür sanatı olan Türk-İslam bezeme sanatı repertuvarında kaynağını tasavvuf düşüncesinden alan zengin ikonografik anlamları ile ön plana çıkmıştır. Servi ağacı motifi çeşitli şekil ve form özellikleri ile üzerinde yer aldığı sanat eserlerine estetik bir görünüm kazandırmanın yanı sıra zengin ikonografik anlamları ile mistik bir dünyayı da gözler önüne sermiştir.

Bu çalışmamızda İslam öncesi Orta Asya Türkleri arasında kutsal kabul edilen ağaçlardan birisi olan servi ağacının Türklerin İslamiyet’i kabul etmelerinden sonra Türk-İslam tasavvuf düşünce sistemindeki yeri ve Türk-İslam sanatına yansımaları üzerine örnek eserler ışığında değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Servi, İkonografi, Tasavvuf, Türk-İslam Sanatı.

Abstract

The tree cult, which is among the common symbols of world cultures, continued its existence for centuries in the pre-Islamic Turkish cultural world. The Turks, who preserved their old lives, habits and religious remnants for generations after accepting the religion of Islam, continued to preserve the sacred tree cult in their cultural basins by interpreting it with a new understanding within the framework of the religion they adopted later on.

When it is retraced, the source of cypress motif, which is seen in every field in Turkish-Islamic decoration art, it is understood that it is nourished by, on one hand, the “tree of life” cult in the pre-Islamic Middle East Turkish culture while, on the other hand, by the artistic values inherited from the indigenous civilizations in the wide geography where Turkish art spread. With the acceptance of Islam by the Turks, the cypress tree, which gained new iconographic meanings in Sufi philosophy by being identified with the concepts of “sacred tree” or “tree of paradise” in Qur’an, is found in

* Geliş Tarihi: 28.07.2021, Kabul Tarihi: 24.08.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.030

** Prof. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü, yusufcetin04@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7823-6812>

*** Arş. Gör. Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, bahar.cetin@igdir.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8495-8624>

the repertoire of Turkish-Islamic decoration art, which is an art of contemplation. The cypress tree motif, with its various shape and form features, it revealed a mystical world with its rich iconographic meanings as well as gave an aesthetic appearance to any work of art including this motif.

In this study, evaluations were made in the light of examples about the place of the cypress tree, one of the trees considered sacred among the Central Asian Turks before Islam, in the Turkish-Islamic Sufi thought system and its reflection on the works of art after the Turks accepted Islam.

Keywords: Cypress, Iconography, Sufism, Turkish-Islamic Art.

1. Giriş

Son dönemlerde Türk sanatı üzerine yapılan araştırmalarda bezeme repertuarı içinde yer alan motiflerin anlamlarıyla daha yakından ilgilenilmeye başlanılmış, bu motiflerin ikonografik çözümlenmeleri ile ilgili yeni düşünceler ortaya konulmuştur. Bu araştırmalar, motifler her ne kadar bir bezeme unsuru olarak görülüyorlarsa da arkaalarında yatan özel bir anlam dilinin var olduğunu, bu anlam dili çözüldükçe de kültürel ve sanatsal bağların ortaya konulmasının çok daha kolay olduğu gerçeğini ortaya koymuştur.

Servi ağacı dünya uygarlık tarihinde hakkında en çok sözü edilen ağaçlardan birisi olmuş, fizyolojik özellikleri, dayanıklılığı, uzun ömürlü oluşu ve güzel kokusu ile dünya mitolojilerinde önemli bir yer edinmiştir. Türk sanatı içinde de önemli bir yeri olan servi ağacı ile ilgili bugüne kadar birçok bilimsel yayın yapılmıştır. Bu yayınlar içerisinde en kapsamlı olanı Cevdet Çulpan'ın 1961 yılında yayınlanan *Serviler I, Serviler II* adlı kitapları olmuştur. Çulpan, her iki kitabında Antik dönemlerden başlayarak İlahiyat, Edebiyat, Tıp ve Sanat tarihinde servileri ayrıntılı bir biçimde incelemiş ayrıca Türk sanatı kapsamında servi motiflerinin kullanıldığı sanat eserlerinin bir listesi ile siyah-beyaz görsellerine de yer vermiştir. Servi ağacını konu edinen tüm bu yayınlarda çeşitli yönleri ile değerlendirmeler yapılmışsa da Türk-İslam sanatı kapsamında servi motifinin ikonografik anlamları ve kaynakları yorumlanmaya ihtiyaç duyulan bir konu olarak kalmıştır.

Bu çalışmamızda İslam tasavvuf düşüncesinde servi ağacının yeri, ikonografik anlamları ve bu ikonografik anlamların Türk-İslam bezeme sanatı repertuarına yansımaları ele alınmıştır. Çalışma konusu Türk-İslam dönemi ile sınırlandırılmıştır. Konu kapsamında yazılı kaynaklar taranmış, bu döneme ait üzerinde servi motifi bulunan taşınmaz kültür varlıkları ile çeşitli müze ve özel koleksiyonlarda bulunan taşınır kültür varlıkları tespit edilmiştir. Türk-İslam sanatında yaygın kullanım alanı bulan servi motifinin yer aldığı her gruptan eserlere ulaşılmaya çalışılmış, tespit edilen bu eserlerin görselleri ve yazılı kaynaklar ışığında konu ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır.

2. Tasavvuf Düşüncesinde Servi Ağacı

Yeryüzünün en yaygın inançlarından birisi olan ağaç kültürü bütün dünya mitolojilerinde olduğu gibi Orta Asya İslam öncesi Türk kültürünün de temel

ögelerinden birini oluşturmuştur. Türk yaratılış kozmogonisine göre ilk insan dokuz budağı olan bir ağacın altında yaratılmıştır. Adına hayat ağacı denilen bu ağacın yeryüzünün merkezinden Tanrı katına yükselerek yer ile gök arasında bağlantı kurduğuna inanılmış, aynı ağaç gökyüzündeki ve yeraltındaki ruhların bir geçiş yolu olarak da kabul görmüştür (Ergün, 2004:145-146). Dünya kültürlerine göre Türk kültüründe çok daha zengin ve geniş bir yer edinmiş olan hayat ağacı; hayatın başlangıcı ve sonucu, insanların kaderi, günlük hayatları ile hep ilişkilendirilmiştir (Ağaç-Sakarya, 2015: 7). Bu hayat ağacı tanımlamasında birçok ağaç türü içinde ön plana çıkan ağaçlardan birisi servi ağacıdır. Eski Türk inancına göre servinin bulunduğu bölge Tanrı'ya dua edilecek yer olarak algılanmakta, bu ağacın ormanlarda insanlara ve birçok canlıya hayat verdiğine inanılmakta idi. Ebediyetin sembolü olan servi ağacı daima yeşil kalması ile aynı zamanda ölümsüzlüğün sembolü olmuş ve atalarının ruhlarını göğe kavuşturmada araç olarak görülmüştür (Şahbaz, 2018: 354).

Türklerin İslamiyet'i kabul etmeleri ile birlikte İslam öncesi döneme ait birçok kültürel unsur gibi "hayat ağacı" kültürü de yeni benimsenen inanç çerçevesinde evrilerek varlığını korumuştur. Kuran-ı Kerim'de ağacın Allah tarafından insanlara ilahi lütf ve kudret eseri olarak yaratıldığının belirtilmesi (Bakara, 99. Ayet) ağaca kutsiyet kazandırmış, özellikle İslam tasavvuf düşüncesi içinde yeniden hayat bulan bu ağaç "cennet ağacı" tanımlaması ile yeni bir kimlik kazanmıştır. Türkler İslam dinini kabul etmeden önce Orta Asya kültüründe servi ağacını kutsal bir varlık olarak sevmiş, İslam dininin ağaç sevgisi ile bu sevgilerini bağdaştırarak daha önce servi ağacına yüklenen ikonografik anlamlar "cennet ağacı" tanımlaması ile varlığını korumuştur.

Kur'an-ı Kerim'de servi ağacı doğrudan zikredilmemiş olsa da zengin ikonografik anlamları ile diğer kutsal ağaçlarla birlikte tasavvuf düşüncesinde değer görmüştür. İslam tasavvuf düşüncesi, ruhu temizlemek için varlığı bilmeyi, anlamayı ve açıklamayı gerekli gören bir düşünce sistemi ve yaşama biçimidir. Tasavvufta bilgi zâhir (dış/açık) ve bâtin (iç/gizli/kapalı/örtülü) olarak ikiye ayrılmaktadır. Sûfinin uğraşı, bâtin bilgiyi keşfederek "sırta ulaşmak"; ideali "varlıktan geçmek"tir. İşte bu yolda bâtin bilgilerin açığa çıkarılması veya soyutun somutla açıklanması gereksinimi sembollerin kullanımını beraberinde getirmiş ve bilgileri aktarma aracı olarak sûfi kültürünün özünü oluşturmuştur (Akpınar, 2004: 5).

Tasavvuf düşüncesinde yaratıcı kudret-Allah bağlamı semboller arasında yer alan servi; ebced hesabı ile bir olan "Elif" harfine benzetildiği için Allah'ın "Vahdet" ismi karşılığında "hurşid/âfitab (güneş)" olarak kabul görmüş ve sûfi kültürünün önde gelen sembollerinden birisi olmuştur (Akpınar, 2004:11). Mevlana'nın mesnevisi başta olmak üzere tasavvuf edebiyatında da önemli bir yeri olan servi, Allah lafzının ilk harfi olan "Elif'e benzeyen şekli ile vahdaniyeti, doğruluğu, yaz kış yapraklarını dökmeyen özelliği ile ölümsüzlüğü, göklere doğru uzanan boyu ile Allah'a kavuşmayı, rüzgârda çıkardığı sesler ile zikrin sembolü olmuştur. Servi motifi sûfi kültürü içinde

diğer sembollerle birlikte bu kültürü benimseyen toplulukların aidiyetini, inançlarını, isteklerini, yaşamlarını yönlendiren ve değer yargılarını yansıtan bir sembol olarak kabul görmüştür.

3. Türk-İslam Sanatında Servi Ağacının İkonografik Anlamları

Servi ağacı tarih boyunca farklı medeniyetlerin kültür ve sanatında yaygın kullanılan bir motiftir. Türk-İslam kültüründe de geniş bir uygulama alanı bulan servi sadece edebiyat ve görsel sanatlarda görülen bir motif değil, peyzaj elemanı olarak da öne çıkan bir ağaç türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Eski Türk bahçeleri ile ilgili geniş literatür alanı tarandığında servi ağacının en erken dönemden başlayarak Osmanlı döneminin sonlarına kadar kesintisiz biçimde ön plana çıkan bir ağaç türü olduğu, Batılılaşma etkisinde şekillenen Osmanlı bahçeleri ile birlikte arka plana itilerek mezarlık ağacı olarak varlığını sürdürdüğü görülmüştür (Eldem, 1976; Atasoy, 2005; Atasoy, 2011).

Türk-İslam bezeme sanatı motiflerinin kaynaklarına bakıldığında bu motif dünyasının oluşumunda İslam tasavvuf düşüncesinin çok etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bir tefekkür sanatı olan Türk-İslam bezeme sanatında her bir motif bu düşünce sistematüğını sembolik imgelerle görünenin ardındaki görünmezi anlatmayı amaçlamıştır. Servi motifi, Türk-İslam bezeme repertuarı içinde kaynağını tasavvuf düşüncesinden alan zengin ikonografik anlamları ile üzerinde yer aldığı sanat eserlerine “Mutlak Cemâl”in yansıması olan estetik bir görünümü aktarırken “Mutlak Hakikat”e erme yolunda mistik bir dünyayı da gözler önüne sermiştir.

Servi motifi Türk-İslam sanatında şu ikonografik anlamları ile kullanılmıştır:

3.1. Ölümsüzlüğün ve Ölümünden Sonra Hayatın Sembolü

İslam dininde ölümden sonra hayatın ebedi olduğu anlayışı tasavvuf düşüncesinde de geniş bir yer almıştır. Tasavvuf düşüncesinde ölüm, sadece beden ölümüdür. Ruhun ölümü diye bir şey yoktur. Ölüm, Allah’tan gelen ruhun; tekrar ona dönmesi, karanlıklardan kurtulup aydınlığa kavuşması, gerçek ve sonsuz bir hayata başlamasıdır (Çelik, 2009: 122). Bu konuda Yunus Emre’nin:

“Ten fânîdir, can ölmez, çün gitti geri gelmez,

Ölür ise tenler ölür, canlar ölesi değil.”

(Timurtaş, 1972: 85) dizeleri tasavvufta ölümün ayrılık değil, kavuşma olduğu, yokluğa gidiş değil, yeniden can bulma olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Sûfiler ölümü şerrinden emin olunmayan dünyadan kurtulup hayır umulan zâtn huzuruna çıkmak şeklinde telâkkî ederler. Onlara göre Allah’ı sevenler ölseler bile hayatta olup sadece bir yerden bir başka yere intikal ederler, öze dönüp ölümsüzlüğe ulaşırlar (Bardakçı, 2010: 81-82). Servi ağacının her mevsimin zor koşullarına rağmen

yeşilliğini hiç kaybetmeyerek güçlü kalabilmesi, dayanıklı oluşu, yaz kış yapraklarını dökmeden uzun yıllar yaşayan özelliği tasavvuf düşüncesindeki ölümsüzlüğün ve ölümden sonraki hayatın sembolü olmuştur. Bu düşünce servi motifinin ölümden sonraki hayatın sembolü olarak Türk-İslam mezar taşları üzerinde yer almasını sağlamıştır. Çeşitli form ve özellikleri ile zengin bir uygulama alanı bulan servi motifleri mezar taşları üzerinde ölen kişinin tıpkı servi gibi ölümsüzlüğünü ve ölümden sonraki ebedi hayatını simgelemiştir (Foto. 1).

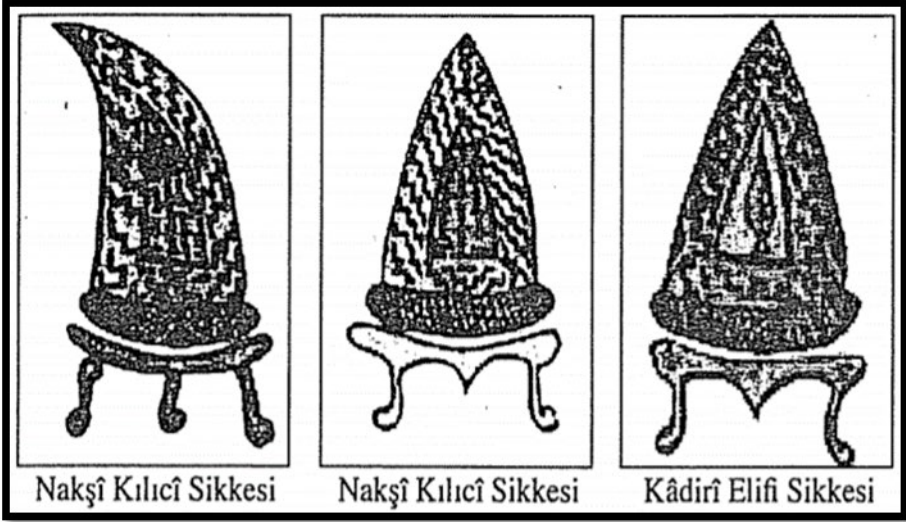


Fotoğraf 1a. İshak Paşa Sarayı haziresinde servi motifli mezar taşı (Y. Çetin, 2021) **b.** Edirnekapı Mezarlığı Osmanlı dönemi servi motifli mezar taşları (URL 1) **c.** Bosna'dan Mühr-i Süleyman ve servi motifli mezar taşı (URL 2) **d.** Doğubayazıt Ahmedi Hani Mezarlığı servi motifli mezar taşı (Y. Çetin, 2015: 103) **e.** Samsun Kökçüoğlu Mezarlığı'nda çarkıfelek ve servi motifli lahit (E. Nefes: 308) **f.** Osmanlı dönemi mezar taşında servi içinde servi (URL3) **g.** Erzurum Yeğen Ağa Camii haziresinde 1878 tarihli mezar taşında kandil ve çifte serviler (Y. Çetin, 2021) **h.** İshak Paşa Sarayı Mezarlığı'nda XIX. yy. mezar taşında çiçek, yaprak dal gövdeli servi (Y. Çetin, 2015: 103)

3.2. Allah'a Kavuşmanın Sembolü

Tasavvufta "Allah'tan geldik Allah'a gidiyoruz." düşüncesini gerçekleştirme adımı olan ölüm, Allah'a kavuşmak için geçilmesi gereken bir köprüdür. Bu düşünce süfilik akımlarının giysileri ve kullandıkları eşyalarda çeşitli sembollerle dile getirilmiştir. Bunlardan birisi de taçlardır. Kadirî ve Nakşibendî (Özbekî) mensupları

ile Kalenderîler tarafından kullanılan iki dilimli seyfi taclarda; nefsi tevhid kılıcı ile kesmeye; sikkenin kılıç şeklinde ve üstüvasının arkaya doğru olması Zülfikar'a; servi biçimindeki iki yüzü ve mihraplar ise sevgiliye kavuşma arzusunu sembolize etmektedir (Muslu, 2008: 49) (Foto. 2). Nakşibendîlik'in Resmîye kolunun kullandığı servi motifi ise âşığın mâşûka kavuşma arzusunun ve mânevî ölümün sembolüdür. Dört terklı Özbekî tacının her bir terkinin arasına servi ağacı ya da kandil işlenmiştir. Servi, mânevî ölüme; kandil ise tevhid nuruna işaretir (Ceyhan, 2011: 133-134).



Fotoğraf 2. Kılıcî sikkeler (R. Muslu, 2008: 61)

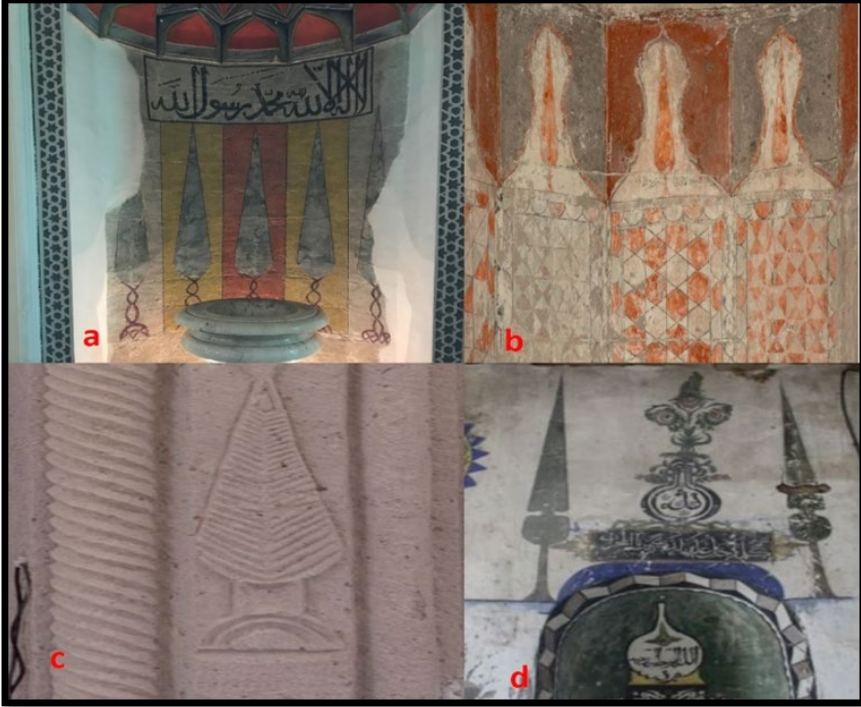


Fotoğraf 3. Kadirî sancağı üzerinde servi motifleri (URL 4)

Bu düşünce doğrultusunda servi motifleri tarikat sancaklarında da kullanılmıştır. The Metropolitan Museum’da bulunan ve Kadirîlere ait olduğu tahmin edilen XIX. yy. başlarına tarihlendirilen bir sancakta, ortada yer alan Zulfikar’ın etrafında sıralı halde servi motifleri bulunmaktadır (Foto. 3). Tarikat eşyalarında karşımıza çıkan dört servi aynı zamanda tasavvufta şeriat, tarikat, hakikat ve marifete işaret ederek insan-ı kâmil mertebesine ulaşmanın sembolü olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Servi; dikey durumda yükselen dalların birbiri üzerine kapanması suretiyle aşağıya doğru genişçe tepede sivri olmak üzere konik bir şekil göstermekte olup şekli sayesinde bütün gövdesiyle ışıktan bolca faydalanmaktadır. Dallarının ışığa doğru yükselişi bir ideal noktaya ulaşma isteğini göstermektedir (Yurdakul, 2019: 305). İslam tasavvuf düşüncesinde mihrap nişleri kul ile Allah arasında bağlantıyı sağlayan yerlerdir. Kulun Allah’a yönelerek ona kavuşma isteği mihrap nişlerinde servi motifleri ile sembolize edilmiştir. Osmanlı dönemine ait Macaristan Peç’te bulunan Kasım Paşa Camii (1548-1552), Sultan Ahmet Camii (1606-1616), Kayseri Molla

Köyü Camii (1713), Kayseri Hasinli Camii (1714), Banaz Yeşilyurt Köyü Camii (XIX. yy. sonları) gibi birçok cami mihraplarında bu düşünceyi yansıtmak amacıyla servi motifleri kullanılmıştır (Foto. 4 a, b, c, d).



Fotoğraf 4 a. Macaristan Peç Kasım Paşa Camii (1548-1552) mihrabında serviler (Y. Çetin, 2017) **b.** Kayseri Molla Köyü Camii (1713) mihrabında serviler (E. Y. Tuğutlu, 2006:141) **c.** Kayseri Hasinli Camii (1719) mihrabında serviler (E. Y. Tuğutlu, 2006:149) **d.** Banaz Yeşilyurt Köyü Camii (XIX. yy.) mihrabında serviler (Ş. Algaç, 2020: 10)

3.3. Kötü Kokulardan, Kötülüklerden Korunmanın Sembolü

Servi ağacı zengin reçine ve bazı kimyasal maddeler ihtiva ettiği için güzel bir kokuya sahiptir. Odununda bulunan kesif kokulu asal yağlarının kötülükleri hatta ölünün kendi kokusunu bile bu ortamdan uzak tuttuğu ve böylece ahirete daha güvenli bir geçişi sağlayacağı inancı vardır. Bu güzel kokulu reçinesi sayesinde kendisini her türlü etkiye karşı korurken mezarlıklarda toprakta meydana gelen biyolojik faaliyetler nedeni ile ölü beden kokusunu da ortadan kaldırmaktadır. Ancak daha önemli etkisi; ölülerin çürümekte olan cesetlerinin meydana getirdiği amonyak gazını henüz toprakta iken temizleyip havaya karışmasının önüne geçmesidir (Çulpan a, 1961: 15; Cebeci, 2019: 16-17). Aynı zamanda yapraklarının şifalı olması ve huzur

veren bir ağaç olması, adeta Allah'ın *Şâfi* ismine telmihtir (Hakverdioğlu, 2016: 220). Bu nedenle mezarlıklarda yaygın dikilen ağaç olmuş aynı zamanda mezar taşlarına da ölüyü her türlü kötülükten koruması amacıyla işlenmiştir. Servi ağacı güveleri uzaklaştırması ve hoş kokusundan dolayı Anadolu'da birçok yörede çeyiz sandıklarında kullanılmaktadır.

Servi ağacının bu ikonografik anlamı ile Osmanlı dönemi türbelerinde kullanılan buhurdanlıklara hem form olmuş hem de üzerlerine motif olarak işlenmiştir. Hatice Turhan Sultan Türbesi'nden Türk-İslam Eserleri Müzesi'ne getirilen konik şeklinde tombak buhurdan üzerinde servi motifleri işlenmiştir. Sultan I. Ahmet Türbesi'nden Türk-İslam Eserleri Müzesi'ne getirilen tombak buhurdan üzerinde servi ağacı motiflerinin yanı sıra servi biçiminde formu ile dikkat çekmektedir. Bu buhurdanların içinde servi ağacı odunu yakılarak türbelerdeki kötü kokuların ortadan kaldırılması sağlanmıştır (Foto. 5 a). İstanbul Eyüp Sultan Türbesi'nden Türk-İslam Eserleri Müzesi'ne getirilen XIX. yy.'a tarihlendirilen bir gülabdanın üst kısmı da servi formunda olup üzerine servi motifi işlenmiştir. İçine gül suyu konulan gülabdanın servi biçimindeki formu ve üzerindeki servi motifleri bu motifin kötü kokuları gidermenin sembolü olarak kullanıldığını göstermektedir (Foto. 5 b).



Fotoğraf 5 a. Servi motifli buhurdanlar (URL 5) **b.** Servi motifli gülabdan (XIX. yy.) (URL6)

Servi motifinin kötülüklerden koruma amacı ile kullanıldığı bir diğer alan ise Osmanlı dönemi şifa veya tılsımlı gömlekler diye adlandırılan iç giysilerde karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı padişahları özellikle savaş meydanlarında her türlü kötülükten koruduğuna inanılan bu gömlekleri zırhlarının altına giyerlerdi. Topkapı Sarayı

Müzesi koleksiyonlarında yer alan birçok tılsımlı gömleğin üzerinde yer alan servi motifleri ile tılsımlı gömleği giyeni her türlü kötülükten korumak amaçlanmıştır (Foto. 6).



Fotoğraf 6. Osmanlı dönemi tılsımlı gömlekler (URL 7)

Her türlü hastalıklardan, kötülüklerden korunmak için bir kâğıda, deriye ya da beze dualar yazılarak ve kutsal kitaplardan alıntılar yapılarak oluşturulan muskaların içine konulduğu Anadolu'da birçok müzede örnekleri bulunan ve Osmanlı'nın son dönemi ile Erken Cumhuriyet dönemlerine tarihlendirilen hamayıl ya da muskalıkların üzerinde de servi motifleri yaygın olarak kullanılmıştır. Ankara Etnografya Müzesi'nde bulunan dikdörtgen şeklindeki gümüş hamayılın ön yüzünde cami tasvirinin iki yanında servi ağaçları görülmektedir. Hamayılın arka yüzünde ise Mühr-i Süleyman motifi yer almaktadır (Şen, 2019: 553) (Foto. 7a). Servi motifleri ile birlikte Mühr-i Süleyman motifine yer verilmesi ile de taşıyan kişinin her türlü kötülükten korunması amaçlanmıştır. Bir başka gümüş dikdörtgen hamayılın ön yüzünde de minare motiflerinin aralarına birer servi motifi yerleştirildiği görülmektedir (Kuşoğlu, 2014:74) (Foto. 7b).



Fotoğraf 7 a. Cami tasvirli servi motifli hamayıl (Şen, 2019: 553) **b.** Minare tasvirli servi motifli hamayıl (Kuşoğlu, 2014:74)

3.4. Düşmandan Korunmanın Sembolü

Servi motifinin koruyuculuğuna inanılması düşman saldırılarına karşı korunmanın sembolü olarak savaş aletleri üzerinde kullanılmasını sağlamıştır. Bu anlayış doğrultusunda Osmanlı dönemine ait başta kalkan olmak üzere çeşitli silahlar üzerinde servi motiflerine yer verilmiştir. XVII. yy.'a tarihlendirilen bir Osmanlı kalkanı üzerinde servi motifleri üç sıra halinde yer almaktadır. İstanbul Rumeli Hisarı Müzesi'nde bulunan Vezir Mahmut Paşa'ya ait olduğu düşünülen ve üzerine Fetih suresinin yer aldığı bir başka kalkan üzerinde de düşman saldırılarına karşı koruma amaçlı olarak servi motiflerine yer verilmiştir (Foto. 8 a, c). II. Abdülhamit dönemine ait bir tüfeğin üzerinde de bir servi motifini aynı düşünce doğrultusunda yerleştirilmiştir (Foto. 8 b).



Fotoğraf 8 a. XVII. yy. Osmanlı kalkanı üzerinde serviler **b.** XIX yy. Osmanlı tüfeği üzerinde servi motifi (URL 8) **c.** XV. yy. Osmanlı kalkanı üzerinde serviler (C. Çulpan b, 1961: 108).

3.5. Doğruluğun Sembolü

Servi, dik duruşu “Allah” isminin ilk harfi olan “Elif” harfine benzeyen şekliyle ve onun gibi ebced sayısı itibarıyla biri ifade eder, Allah’ın simgesidir. *Serv-i revân*, *serv-i hırâmân* (yürüyen servi, salına salına gezen servi) Bir’in tecellileri insanda en güzel biçimde yaratıldığından serviyeye benzetilir (Uludağ, 1991: 424). Servi ağacının bu özelliğine Mevlana *Mesnevi*’sinin pek çok yerinde de atıflar yapılmış, ağaçlar içerisinde en kıymetlisi sayılmıştır (Baysal ve Ertunç, 2021: 53). Bu formu ile servi vahdaniyetin simgesi olarak görülmüş, farklı bakış açılarıyla yorumlanarak tasavvuf düşüncesinde dini bir terim olarak kullanılmıştır (Cebeci, 2019: 26). Gövdesinin göğe uzanan dik duruşu doğruluğu temsil etmiş, mezar taşlarında kullanılması itibarıyla da ölen kişinin doğru bir insan olduğu vurgulanmak istenmiştir (Foto. 1a).

3.6. Zikrin Sembolü

Serviler rüzgâr ile hareketlendikçe dallarının hışırtısının âdeta zikir eden dervishi ve onun “Hû!”, yani “O Allah” lafzının söylemini ima ettiği için mezarlıklarda fazlaca görülür. Kuran-ı Kerim’de: “Kâinatta hiçbir şey yoktur ki hamd ile Allah’ı tesbih etmesin, Onu anmasın, Ona dua etmesin.” (İsra, 17/44) ayetine vurgu yapılmak istenmiştir. Rüzgâr ile ortaya çıkan bu sesler manevi bir atmosferi

meydana getirmektedir. Böylece mezarlardaki ölümler için bir mağfiret vesilesi olarak düşünülmüştür (Pala, 2018: 414). Tasavvuftaki bu simgesel özelliği ile serviler hem mezar taşlarına işlenmiş hem de mezarlıklara dikilerek bu gelenek günümüze kadar devam etmiştir. Yine halk arasında yaygın olan bir inanişaya göre servi her “Hû!” dediğinde kabir sahibinin bir günahı bağışlanır; kabir başındaki servi kurduğunda ise kişinin hiçbir günahı kalmaz (Güzel, 2018:252).

3.7. Sabrın Sembolü

Servi ağacının dalları ve yaprakları rüzgâr karşısında diğer ağaçlar gibi kolay kolay hareket etmezler; sık dalları, ağır başlılığını daima muhafaza eder. Bu; onda sabırlı bir manzarayı meydana getirir. Sabır ise İslam dininin en makbul vasıflarından olup tasavvuf düşüncesinde de temel düstur olarak kabul görmüştür (Çulpan b, 1961: 73). Rüzgâr karşısında kolay kolay eğilmeyen yapısıyla servi sabrın temsilcisi olmuştur. Mezar taşlarında görülen başı eğik servi, ölenin ardından boynu bükük kalmayı, sabretmeyi ve yaratan karşısında boynu bükük olmayı ifade etmektedir. Yine servinin rüzgârda eğilmesi secde eden bir mümine benzemektedir. Mezar taşlarında başları öne eğik serviler Kur’an-ı Kerim’in Rahman suresi 6. ayetinde: “Yıldızlar ve ağaçlar ona secde ederler.” hükmünü hatırlatmak amacıyla yer almıştır (Çulpan b, 1961: 147) (Foto. 1b).

Türk-İslam sanatının önemli bir alanını oluşturan hat sanatı Kur’ân-ı Kerim’i ibadet aşk ve şevki içerisinde yazma neticesinde ortaya çıkmış vahiy kâtiplerinden başlayarak günümüze kadar zamanla kendine mahsus estetik kâideleri olan ve müstakil değerlendirilen bir sanat dalıdır (Bilen, 2014:43). İslam tasavvuf düşüncesinde insanın kemale ulaşmasında sabır en önemli basamaktır. Hat sanatı sabrı öğreterek insanın kemale ulaşmasını sağlar. Bu düşünce Osmanlı dönemi hattat malzemelerine sabrın sembolü servi motifi olarak yansımıştır (Foto. 9 a, b).



Fotoğraf 9 a. XIX. yy. hattat makası üzerinde servi motifi **b.** XIX. yy. hattat maktası üzerinde servi motifleri (URL)

3.8. Uzun Ömrün Sembolü

Her zaman yeşil görüntüsünü koruması ve ince uzun boyu ile Türk sanatı ikonografisinde ebedi olanı, uzun ömrü ve ölümsüzlüğü simbolize eden servi Türklerin İslamiyet’i kabul etmelerinden sonra da bu anlamını korumuştur. Bu düşünce Büyük Selçuklu dönemi sanatında yaygın bir uygulama alanı bulmuştur. Başta çini tabaklarda olmak üzere duvar levhalarında ve madeni eşyalarda “saraylı âşıkklar” betimlemelerinde kadın ve erkek figürünün ortasında servi ağacı bulunmaktadır (Çetin a, 2016,1028; Çetin b, 2016: 391). Sonsuz olanı, uzun ömrü ve ölümsüzlüğü simgeleyen servi burada kadın ve erkeğin sonsuza kadar birlikteliğini ve uzun bir ömür temennisini ifade etmiştir (Foto 9 a, b, c, e). XIII. yy.’a tarihlendirilen Varka ve Gülşah mesnevisinde Varka ve Gülşah’ın buluşma sahnesinin gösterildiği minyatürde iki figürün arasında servi ağacı aynı anlayış ile kullanılmıştır (Foto. 9 d). Bu kompozisyon Konya Çini Eserler Müzesi’nde bulunan II. Kılıçarslan Köşkü’ne ait kırık halde sekizgen bir çini levhada da karşımıza çıkmaktadır (Foto. 9 f).



Fotoğraf 9 a. Büyük Selçuklu lüster tabakta saraylı âşıkklar (Y. Çetin: 2016: 1031) **b.** Büyük Selçuklu lüster tabakta saraylı âşıkklar (Y. Çetin: 2016: 1031) **c.** Büyük Selçuklu duvar panosunda saraylı âşıkklar (URL 9) **d.** Varka ve Gülşah mesnevisinde Varka ve Gülşah’ın buluşması (N. Berber ve M. R. Başaran, Foto: 6) **e.** Büyük Selçuklu çini levhada saraylı âşıkklar (Y. Çetin, 2016: 391) **f.** Konya Kılıçarslan Köşkü çini levhada saraylı âşıkklar (Öney ve Çobanlı, 2007: 78)

Servi motifinin bu ikonografik anlamı Osmanlı sanatında da geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Topkapı Sarayı koleksiyonları içinde önemli bir yere sahip olan şehzade giysilerinde, genç şehzadelerin uzun ömürlü olmaları temennisi ile servi motiflerine yer verilmiştir (Öz, 1951: 67, Aslanapa, 1989: 363) (Foto. 8).



Fotoğraf 10. XVII. yy. şehzade kaftanları (URL 10)

3.9. Bolluk, Bereket ve Şans Sembolü

İslam öncesi Türk kültüründe servi ağacının iyi şans ve bereket getirdiğine inanılır (Ergun, 2004: 234-235). Aynı anlamları ile Türk-İslam sanatının hemen hemen her döneminde ve her alanında karşımıza çıkan servi ağacı Osmanlı sanatının temel motiflerden birisi olmuş, ikonografik anlamıyla saraylarda ve evlerde bezeme unsuru olarak kullanılmıştır. Hane sahibine şans getirmesi, bolluk bereket getirmesi temennisi ile başta çini, taş ve kalem işi olmak üzere duvar bezemelerinde yaygın olarak kullanılmıştır. Topkapı Sarayı Harem Dairesi'nde çini panolarda, III. Ahmet yemiş odası tavanındaki kalem işi bezemelerde (XVIII. yy.), İshak Paşa Sarayı (1784) ikinci avlu taç kapısının iki yanında ve mabeyn bölümüne açılan taç kapının iki yanında, Şeki Han Sarayı (1761-1762) kalem işi duvar bezemelerinde, Safranbolu Mektepçiler Konağı (1786-1787) cephesinde yer alan servi motifleri hane sahibine bolluk, bereket ve şans getirmesi temennisini taşımaktadır (Foto. 10 a, b, c, d, e).



Fotoğraf 10 a. Topkapı Sarayı Veliht Dairesi servi ağaçlı çini pano (URL 11) **b.** III. Ahmet Yemiş Odası bezemsinde servi ağaçları (URL 12) **c.** İshak Paşa Sarayı ikinci taçkapı ve mabeyn kapısında serviler (Y. Çetin, 2021) **d.** Şeki Han Sarayı'nda servi motifleri (S. Bulat, 2014: 151) **e.** Safranbolu Mektepçiler Konağı cephesinde servi ağacı (URL 13)

Bu temenni servi motifinin Osmanlı dönemi çini tabaklar, sofras bezleri, sini gibi çeşitli mutfak eşyalarında; sandık, raf gibi ev eşyalarında da yaygın kullanılmasını sağlamıştır (Foto. 11 a, b, c, d, e, f).



Fotoğraf 11a. Konya Etnografya Müzesi bakır sinide servi motifleri (E. Karpuz: 279) **b.** Gaziantep işi bakır kapta servi motifleri (S. Aktaş, Foto. 39) **c.** XVI. yy. İznik çini tabakta servi motifi (URL 14) **d.** XIX. yy. **d.** Osmanlı sandığında servi motifleri (URL 15) **e.** Tokat Canikli Konağı raflarında kalemişi servi motifleri (Sertyüz ve Şahin, 2018: 241) **f.** Kastamonu kalıp baskı sofrası bezi (Kaya, 1988: 54).

Ayrıca servi tasavvufta “tebberük” ve “bereket bekçisi” olarak kabul gördüğü için ahiret bereketine açılan kabirlerin mezar taşlarına bereket ve hayır sembolü olarak da işlenmiştir.

3.10. Cennet Ağacı ve Cennetin Sembolü

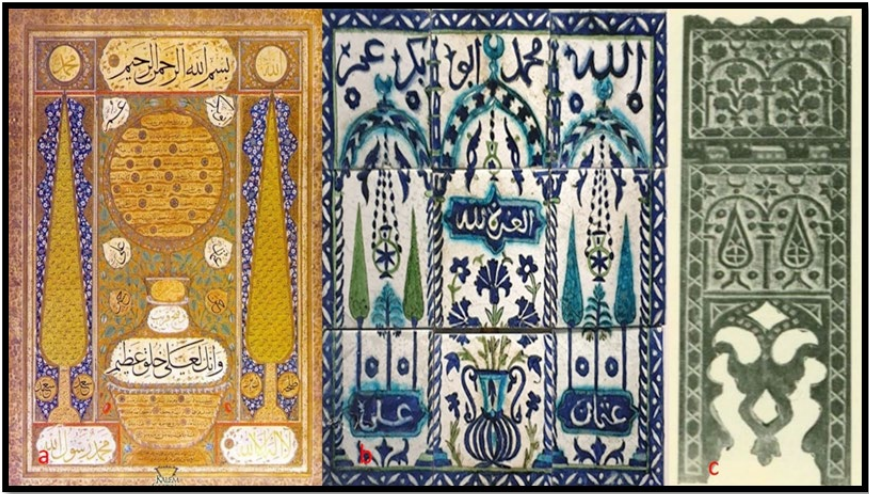
Tasavvuf düşüncesinde cennet ile özdeşleştirilen ağaçlardan birisi de servi ağacıdır. Mevlana *Mesnevi*'sinde; “Cömertlik cennet servisinden bir daldır” diyerek servinin “cennet ağacı” olduğunu vurgulamaktadır (Mesnevî, 2015: 242). Mevlana Türbesi'nin kalem işi bezemelerindeki bahçe kompozisyonlarında da görkemli görüntüleri ile servi ağaçlarının cennet ağacı olarak betimlendiği görülmektedir (Baysal ve Ertunç, 2021: 35-60) (Foto. 12d). Türk-İslam dönemi bahçeleri için “Fırdevs” ifadesi kullanılması bu anlayıştan kaynağını almaktadır. Bahçeler cennetten bir parça olarak düşünülmüş ve bu bahçelerin en sevilen ağacı servi, yaz kış solmayan ve cennet rengi olan yeşil rengi ile cennet ağacı olarak kabul görmüştür. Bu düşünce Türk-İslam sanatının hemen hemen her evresinde, çeşitli sanat eserleri üzerinde karşımıza çıkmaktadır. Kubadabad Sarayı duvar çinilerinde cennet kuşu

olarak kabul edilen tavus kuşları arasında yer alan servi ağacı ile cennet betimlemesi yapılmıştır (Foto. 10a). Ramazanoğulları Beyliği dönemine ait Adana Ulu Camii (1513-1541) mukarnaslı konik örtüsünün eteğinde cennet sembolü olarak serviler sıralanmıştır (Foto. 12b). Osmanlı döneminde de cennet ağacı ve cennetin sembolü olarak karşımıza çıkan servi ağacı *Kıyas-ı Enbiya*, *Ahval-ı Kıyamet*, *Falname* gibi minyatürlü el yazmalarında cennet sahnelerinin betimlemesinde büyüklükleri ile cennetin sembolü olarak ön plana çıktıkları görülmektedir (Yaman, 2008) (Foto. 12c). Bosna Hersek'in başkenti Saraybosna'da 1638-1640 yılları arasında inşa edilmiş bir Kadiri tekkesi olan Hacı Sinan Tekkesi (Silahdar Mustafa Paşa Tekkesi)'nin duvarlarında yer alan yazı resimlerden bir panoda kökleri Hz. Ali'nin adı, gövdeleri Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan olarak yazılan iki servi ağacı dikkat çekmektedir. Tasavvuf düşüncesinde cennet gençlerinin öncüleri olarak kabul edilen Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in iki servi ağacı olarak betimlenmesi servinin cennet ağacı sembolü olarak kullanıldığını göstermektedir (Foto. 12e). Ayrıca servi ağacının mezarlıklara bıraktığı huzur, yaydığı güzel koku, ölüm sonrası cenneti müjdelediği ve bunun sembolü olarak da mezar taşlarına işlendiği görülmektedir.



Fotoğraf 12 a. Kubadabad Sarayı çinisinde servi ağacı ve tavus kuşları (R. Arık, Foto. 80)
 b. Adana Ulu Camii (1513-1541) mukarnaslı konik örtüsünün eteğinde servi ağaçları (URL 16) c.
 Mevlana Türbesi kalemişi bezmelerde servi (A. F. Baysal ve E. Önkol: 43) d. *Ahval-ı Kıyamet*'te
 cennet tasviri ve servi ağaçları (B. Yaman, Foto. 17) d. Saraybosna Hacı Sinan Tekkesi (1638-1640)
 resim yazı serviler (URL 17)

Tezhip sanatında hilye-i şeriflerde de servi motifinin yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. III. Selim dönemi kadın tezhip sanatçılarından Esmâ İbret Hanım'ın Türk-İslam Eserleri Müzesi'nde bulunan 1794-1795 tarihli hilyesinin iki yan kanadında altlarında *aşere-i mübeşşere* (cennetle müjdelenenler) isimleri bulunan iki servi ağacı yer almaktadır. Burada servi motifleri bu isimlerle birlikte cennetin sembolü olarak kullanılmıştır (Foto. 13a). Şam'dan getirilen ve Brooklyn Müzesi'nde bulunan Osmanlı dönemine ait XVII. yy. İznik mavi-beyaz çini panoda da cennet betimlemesi yapılmıştır. Panoda Allah, Muhammed ve dört halifenin isimleri ile birlikte İslam geleneğinde üç kemerli kapıdan girilen bir bahçe olarak tanımlanan cennete gönderme yapılmış ve Allah'ın nurunu temsil eden kandil motiflerinin altında servi ağaçları ile cennet betimlenmiştir (Foto. 13b). Ankara Etnografya Müzesi'nde bulunan XIX. yy.'a tarihlendirilen bir ahşap rahlede de benzer bir kompozisyon tasvir edilmiştir. Üst panoda üç sütuna dayanan iki kemer içinde birer vazodan çıkan çiçek motifleri, alt panoda yine üç sütuna dayanan iki kemer içinde birer servi motifi vardır. Kemerler üzerinde; cami kubbelerindeki âleme benzeyen birer ay, her iki kemerin ortasında da altışar kollu birer yıldız motifi bulunmaktadır (Çulpan b, 1968: 51). Burada da servi ağaçları ile cennete gönderme yapılmıştır (Foto. 13c).



Fotoğraf 13 a. XVIII. yy. Osmanlı dönemi hilye-i şerifte servi ağaçları (URL 18) **b.** İznik işi çini pano cennet tasvirinde servi ağaçları (URL 19) **c.** XIX. yy. Osmanlı dönemi ahşap rahlede servi motifleri (C. Çulpan, Foto. 70)

Osmanlı sanatında servi ağacının cennet sembolü olarak yer aldığı bir diğer grup da seccadelerdir (Aslanapa, 1989: 356, Aslanapa, 2005: 263-269, Yurteri ve Ölmez, 2008: 1452). İslam'ın şartlarından birisi olan ve cennete girmeye vesile olan namazın üzerinde eda edildiği seccadelerde cennet betimlemesi çok sık işlenen bir konudur.

Genellikle bir kemer içinde aşağı doğru sarkan Allah'ın nurunu temsil eden kandil motifi veya çiçek demetlerinin yanlarına yerleştirilen servi motifleri diğer sembollerle birlikte cenneti anlatmak için uygun görülmüştür (Foto.14 a, b).



Fotoğraf 14 a. XIX. yy. Osmanlı dönemi ipek seccadede serviler (URL 20) **b.** XIX. yy. Osmanlı dönemi Hereke ipek seccadede serviler (URL 21)

Bu ikonografik anlam cami iç mekânlarında bezeme unsuru olarak da yaygın bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Hz. Muhammed'in "Benim evimle minberim arasında kalan yer, cennet bahçelerinden bir bahçedir." hadisi camilerin cennetten bir bahçe olarak algılanmasına vesile olmuş ve cami iç mekânları cenneti sembolize eden başta servi ağaçları olmak üzere çeşitli ağaç ve çiçeklerle bezenmiştir. Edirne Muradiye Camii (XV. yy.), altıgen mavi beyaz İznik grubu çini levhada üç servi motifi; Sultan Ahmet Camii (1606-1616) mahfil çinilerinde yer alan servi motifleri; Manisa Akhisar Sarı Ahmet Paşa Camii (1469)'nin kible duvarında yer alan pencere vitrayında servi motifi; Denizli Boğaziçi Eski Camii (1767-1768) kible duvarında mihrabın iki uyanında yer alan servi motifleri bu düşüncenin yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır (Foto 15 a, b, c, d).



Fotoğraf 15 a. Edirne Muradiye Camii İznik çini levhada servi (URL 22) **b.** Sultan Ahmet Camii mahfil çinilerinde serviler (URL 23) **c.** Akhisar Sarı Ahmet Paşa Camii (XVIII. yy.) vitrayda servi (URL 24) **d.** Denizli Boğaziçi Eski Camii (XIX. yy.) serviler (URL 25)

Kur'an-ı Kerim'de cennetin sularının bol ırmaklarla betimlenmesi, servi motifinin cennet sembolü olarak su mimarisi ile ilgili yapılarda da yaygın kullanılmasını sağlamıştır. XVIII-XIX. yy. Osmanlı çeşme mimarisinde cephe kompozisyonlarının temel bezeme motifi olarak karşımıza çıkan servi motifleri genelde ayna taşlarında su lülesinin iki yanında yer almaktadır. Başları su lülesine doğru eğik olan servi motifleri ile cennetin ırmaklarına vurgu yapılmıştır (Foto. 16 a, b, c, d).



Fotoğraf 16 a. Damat İbrahim Paşa Ağa Çeşmesi (1723)'nde serviler (URL 26) **b.** Silahdar Mehmet Ağa Çeşmesi (1725) (URL 27) **c.** Topçubaşı İsmail Ağa Çeşmesi (1731)'nde serviler (URL 28) **d.** Tophane Meydan Çeşmesi (1732)'nde serviler (URL 29)

4. Değerlendirme

Türk-İslam sanatı bezeme repertuarındaki motiflerin kaynaklarına inildiğinde Orta Asya İslam öncesi Türk kültürü kapsamında sahip olunan sanatsal değerler ve Türk sanatının yayıldığı geniş coğrafyalarda geçmiş uygarlıklardan miras kalan değerler ile beslendikleri anlaşılmaktadır. Servi ağacı; dört mevsim yeşil kalan yaprakları, göklere uzanan erişilmez boyu, uzun ömürlü oluşu ve dayanıklılığı ile hem İslam öncesi Türk kültüründe hem de Türk sanatı ile bağları bulunan uygarlıkların ikonografisinde ortak bir motif olarak benzer anlamlarda kullanılmıştır. İslam öncesi Türk kültüründe kutsal ağaç olarak kabul gören servi, İslam sonrası dönemde tasavvuf düşüncesindeki cennet ağacıyla özdeşleşmiş, hem dünya hem de ahiretin sembolü olarak rağbet görmüştür. Allah isminin ilk harfi olan “Elif” harfine benzerliği dolayısıyla tasavvufta vahdaniyeti çağrıştırmasının yanı sıra bereket, uğur, hayat ve ölüm arasındaki sonsuzluk gibi çeşitli anlamlar yüklenen servi motifi bu zengin ikonografik anlamları ile Türk-İslam sanatı

bezeme repertuarı içinde geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Üzerinde bulunduğu sanat eserine estetik bir görünüm vermenin yanı sıra eserin işlevi ve motifin formuna göre tasavvuf düşüncesinden kaynaklanan çeşitli ikonografik anlamları ile izleyenlere çeşitli mesajlar da verilmiştir. Bu özellikleri ile servi motifinin en yaygın görüldüğü alan mezar taşları olmuştur. İnsana ölümü olabildiğince rahatsız etmeyecek şekilde hatırlatan bir sembol olarak mezar taşlarında görülen başı eğik servi; yitirilenin ardından boynu bükük kalmayı, sabretmeyi ve yaratan karşısında boynu bükük olmayı ifade etmektedir. Başı eğik servi ile aynı zamanda mezar sahibinin *âbid* biri olduğu vurgusu yapılmıştır. Dik servi ile de mezar sahibinin doğru bir insan olduğu anlatılmıştır. Kadın mezar taşlarında iki servi arasında servi motifi doğum sırasında ölen kadın ve doğan kız çocuk vurgulanmıştır. Bu durum İslam öncesi Türk destanlarında ağaçtan doğma-türeme motifini hatırlatmakta olup servi ağacı ile bu dünya ve öte dünya arasında bir geçit vurgulanmıştır (Delikgöz-Alıç, 2010: 116).

Osmanlı dönemine ait bazı mezar taşlarında, tılsımlı gömlelerde servi motifinin üst kısmına Mühr-i Süleyman motifinin yerleştirildiği görülmektedir. Mühr-i Süleyman motifi Türk-İslam sanatında kötülüklerden, şeytanın şerrinden korumayı simgelemektedir (Bayram, 1993: 66). Mezar taşlarında, tılsımlı gömlelerde ve hamayılarda servi motifinin Mühr-i Süleyman motifi ile birlikte kullanılmasıyla; mezarda yatana, gömleği giyeni veya hamayılı taşıyanı şeytanın şerrinden ve her türlü kötülükten koruyacağı amaçlanmıştır (Foto.1c, Foto. 6, Foto 7 a, b). Bazı mezar taşlarında servi motifinin iki yanına çarkıfelek motifleri yerleştirilmiştir (Foto. 1d). Çarkıfelek motifi Türk-İslam sanatında iki dünya arasında geçişin, Allah'a kavuşmanın sembolü olarak kullanılmıştır. Bununla mezar sahibinin ahirete geçişi, Allah'a kavuşması vurgulanmıştır (Çetin, 2017: 357-358). Mezar taşlarında yer alan bazı servi motiflerinin gövdelerinde sarılı çiçek, asma dalları ve üzüm salkımları görülmektedir. Burada Kur'an-ı Kerim'de kutsal meyveler arasında sayılan üzüm salkımları ve cennet tasvirinde geçen çiçeklerle cennet vurgusu yapılmıştır. Ayrıca mezar taşlarında gövdesi çiçek, yaprak, asma dalları ile süslü, ince uzun serviler ölen kişinin hayatının baharında olması, endamı ve güzelliğini ifade etmektedir (Foto 1f). Servi motiflerinin bir vazo içerisinde yükselmesi ebedi hayatın sembolü olan ab-ı hayat ile ölümsüzlük, arınmanın sembolü olan su ile de ölen kişinin günahlarından arınması temennisine vurgu yapılmıştır (Foto.1d). Mezar taşlarında servilerin aralarına yerleştirilen kandil motifi ile mezar çukurlarını aydınlatan Allah'ın nuru sembolize edilmiştir (Foto. 1g). XVIII-XIX. yy. Osmanlı mezar taşlarında yer alan servi motiflerinde dikkat çeken bir husus da uçlarının lale şeklinde sonlanmasıdır. Kelime olarak Arapça "Allah" lafzına ait harfler ile yazılan "Lale", aynı zamanda tasavvufta Allah'ın birliğini de temsil etmektedir (Kutlu, 2005: 29) (Foto 1 g).

Mezar taşlarına işlenen servi motifini tekli, ikili ya da daha fazla sayıda görmek mümkündür. Bu farklı şekillerde yorumlanabilir. Örneğin servinin tek olarak ele alınması İslam'ın tevhit inancı ile yani Allah'ın bir ve tek olmasıyla ilişkilendirilebileceği gibi ikili olarak ele alınması da Kur'an-ı Kerim'de geçen "Ey

insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi, bir erkek ve bir dişiden yarattık” (Hucurat, 49/13) şeklindeki ayeti ve “Düşünüp ibret alırsınız diye her şeyden çiftler yarattık.” (Zariyat, 51/49) şeklindeki ayeti ile ilişkilendirilebilir (Güzel 2018: 268).

Çeşme ayna taşlarında yer alan servilerin suya doğru başlarının eğik olması ise cennet sembolü olan suya kavuşmayı dolayısıyla cennete kavuşma isteği vurgulanmıştır (Foto. 16 a, b, c, d). Servi ağacının dalları ana gövdeden hafif kavisli çıkarak en uç kısımda kapanır. Bu görünümü ile Arapça yazılan “Allah” lafzına benzer. Bu form hat sanatımızda “Allah” lafzının işlendiği panolarda vücut bulmuştur.

Başta mezar taşları olmak üzere hemen hemen Türk-İslam sanatının bütün alanlarında karşımıza çıkan servi motifi, şekil ve form özellikleri bakımından oldukça zengin bir çeşitlilik göstermektedir. Bu motif Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Beylikler dönemi sanat eserlerinde daha çok stilize formlarda görülmektedir. Büyük Selçuklu dönemi çini ve seramiklerde servinin gövdesinde dönemin adeta bir moda beğenisi olarak satranç daması şeklinde süslemeler dikkat çekmektedir. Erken ve Klasik dönem Osmanlı sanatında servilerde stilize veya yarı stilize formlar tercih edilmiştir. Bazı örneklerde yapraklar stilize zikzak motifleri ile verilirken bazılarında yapraklar balık pulu şeklinde düzenlenmiştir. Osmanlı sanatında XVII. yy. başlarından itibaren servi yapraklarının natüralist forma yakın ritmik bir düzenleme ile ele alındığı gözlenmektedir. Batılılaşma dönemi Osmanlı sanatında ise servi motiflerinde dönemin sanat anlayışı doğrultusunda gövdelerine dolanan çiçek, yaprak, dal ve meyve motifleri ile birlikte daha natüralist formlarla işlenmiştir. Minyatür sanatında serviler form olarak yeşil, kütleli ve daha natüralist bir anlayışla betimlenirken tezhip sanatında stilize formun tercih edildiği görülmektedir.

5. Sonuç

Çeşitli kaynaklardan beslenen, yüzyılların kültürel birikiminin bir yansıması olan ve nesillerden nesillere aktarılarak günümüze kadar gelebilen servi motifi Türk-İslam sanatı bezeme repertuarında zengin şekil-form özellikleri ve farklı ikonografik anlamları ile geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Üzerine işlendiği her bir sanat eserine kazandırdığı estetik değerini yanı sıra İslam tasavvuf düşüncesinden kaynağını alan çeşitli mesajları sembolik bir anlatım dili ile aktararak izleyenleri tefekküre yönlendirmiştir. Servi motifi bu anlayış doğrultusunda üzerine işlendiği eşyanın değerini mana yoluyla arttırmış ve bu eşyalara tasavvufta “tebberük (bereket ve hayır getiren)” denilen manevi bir kimlik de kazandırmıştır. Bu durum bin yılların birikimi olan servi motifinin tasavvuf düşüncesi ile Türk-İslam sanatı potası içerisinde eritilerek nasıl yeni bir kimlik kazandığını ve zengin ikonografik anlamları ile Türklerin toplumsal yaşamını nasıl etkilediğini göstermektedir.

Üzerinde servi motifinin yer aldığı her bir kültür varlığı o dönem insanının içinde bulunduğu dünyayı algılayış biçimini, inançlarını ve estetik beğenilerini bize anlatmasının yanı sıra kültürel belleğimizin önemli bir parçasını oluşturan bu motiflerin tarihi süreç içinde günümüze kadar kesintisiz bir biçimde nasıl aktarıldığı gerçeğini de ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

- Ağaç, Saliha ve Menekşe Sakarya. (2015). “Hayat Ağacı Sembolizmi”, *International Journal of Cultural and Social Studies*, 1, 1-14.
- Aktaş, Saliha (2021). “Geleneksel Gaziantep Mutfağı Bakır Kaplarında Bulunan Süslemeler”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi Lisansüstü Enstitüsü, Iğdır.
- Akpınar, R. Bahar. (2004). “Sûfi Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme”, *Türkbilig*, (7), 3-19.
- Algaç, Şeyda. (2020). “Uşak-Banaz-Yeşilyurt (Holuz) Köyü Camii ve Kalemîşi Bezemeleri”, *Art-Sanat*, 13 (2020), 1-26.
- Arık, Rüçhan. (2000). *Kubadabad Selçuklu Sarayı ve Çinileri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Aslanapa, Oktay (1989), *Türk Sanatı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aslanapa, Oktay (2005), *Türk Halı Sanatını Bin Yılı*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Atasoy, Nurhan. (2005). *15. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Osmanlı Bahçeleri ve Hasbahçeler*, İstanbul: Mas Matbaacılık.
- (2011). *Hasbahçe Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*, İstanbul: Mas Matbaacılık.
- Bardakçı, M. Necmettin. (2010). “Ölümsüzlük Düşüncesi ve Ölüm Sezgisi Üzerine“, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 26 [2010/2], 71-90.
- Bayram, Sadi. (1993). “Mühr-i Süleyman ve Türk Kültüründeki Yeri”, Ankara: *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal’a Armağan*, 61-67.
- Baysal, A. Fuat ve Çiğdem Önkol (2021). “Mevlânâ Türbesi Kalemîşlerinde Ortaya Çıkarılan Resimlerin Eflatun ve İshrakilik Bağlamında Bir Analiz Denemesi”, *Art-Sanat*, 15, 35–60.
- Berber, Nildem ve M. Reşat Başar. (2018). “Tarihsel, Öyküsel ve İllüstratif Açından Varka ve Gülşah”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, 33, 70-79.
- Bilen, Yusuf. (2014). “Türk-İslâm Medeniyeti ve Hat San‘atı”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 33, 37-57.
- Bulat, Serap. (2014). “Şeki Han Sarayı İle İshak Paşa Sarayı Süslemelerinin Karşılaştırılması”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2, 7, 145-151.
- Cebeci, M. Afra. (2019). “İstanbul Peyzaj Kültüründe Servi Ağacının Yeri”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Lisansüstü Programlar Enstitüsü.

- Ceyhan, Semih. (2011). “Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 25, 113-172.
- Çetin, Yusuf. (2015). “Ağrı Mezar Taşlarında Form ve Bezeme Unsurları”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 40, 87-105.
- . (2016 a). “Kars Müzesi'nde Bulunan Büyük Selçuklu Dönemine Ait Figür Bezemeli Bir Çini Levhanın İkonografik Çözümlemesi”, III. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu, Bakü.
- . (2016 b). “Kars Müzesi'nde Bulunan Büyük Selçuklu Dönemine Ait Figür Bezemeli Bir Çini Tabağın İkonografik Çözümlemesi”, XX. Uluslararası Ortaçağ Türk Dünyası Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Sakarya.
- . (2017). “Türk-İslam Bezeme Sanatında Gamalı Haç (Svastika) İle Çarkıfelek Motiflerinin Köken ve İkonografik Anlamları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Social Sciences Studies Journal*, 3, 5, 353-365.
- Çelik, İsa. (2009). “Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 40, 119-146.
- Çulpan, Cevdet. (1961 a). *Serviler I*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- . (1961 b). *Serviler II*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- . (1968). *Türk-İslam Tahtacılık Oyma San'atından Rahleler*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Delikgöz, Ömer ve Fulya Alıç. (2010). “Osmanlı İstanbul'unda Bulunan Bazı Müslim ve Gayrimüslim Mezarlıklarındaki Kimi Semboller”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (13), 113-131.
- Ergun, Pervin. (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Hakverdioğlu, Metin. (2016). “Sevgili Neden Servi Boyludur?”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7: 215-230.
- Güzel, Emine. (2018). “Osmanlı Mezar Taşlarında Servi Motifi”, I. Uluslararası Türk-İslam Mezar Taşları Kongresi, Kuşadası.
- Kankal, Recep. (2016). “Türk Kültüründe Servi Ağacı”, *Yunus Emre Enstitüsü Türkiye'nin Kültür Dergisi*, 11, 50-57.
- Karpuz, Emine. (2019). “Anadolu'daki Geleneksel Süslemeli Bakır Mutfak Kapların Tasarımı”, 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Maddi Kültür Bildiriler Kitabı, Ordu.
- Kaya, Reyhan. (1988) *Türk Yazmacılık Sanatı*, İstanbul: Türkiye İş bankası Kültür Yayınları.

- Kutlu, Hüseyin. (2005). *Kaybolan Medeniyetimiz Hekimoğlu Ali Paşa Camii Hazinesi'ndeki Tarihi Mezar Taşları*, İstanbul: Damla Yayınevi.
- Kuşoğlu M. Zeki. (2014). *Türk Sanatında Gümüş*, İstanbul: Doğa İleri Matbaacılık,
- Muhammed Celaleddin Rumi, (2015). *Mesnevi*, (Sadeleştiren: S. Sefer Kılıç), İstanbul: Ceylan Matbaa.
- Muslu, Ramazan. (2008). “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları”, *EKEV Akademi Dergisi*, 12, 36, 43-66.
- Nefes, Eyüp. (2002). “Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları”, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.
- Öney, Gönül ve Zehra Çobanlı, (2007). *Anadolu'da Türk Devri Çini ve Seramik Sanatı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Öz, Tahsin (1951), *Türk Kumaş ve Kadifeleri II*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Pala, İskender. (2018). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara: Kapı Yayınları.
- Sertyüz, Nurcan ve Faruk Şahin. (2018). “Tokat Canikli Konağı Ahşap Üzeri Kalemışi Bezemeleri”. *Kalemışi*, 6 (12), 223-248.
- Şahbaz, Mehibe. (2018). “Türk İnanç ve Düşünce Sisteminde Sevri/Selvi ve Kayın Ağacının Yeri ve Önemi”, 2. Uluslararası El Ruha Sosyal Bilimler Kongresi, Şanlıurfa.
- Şen, İ. Tuğçe. (2019). “Ankara Etnografya Müzesi'nde Yer Alan Hamayıl Ya Da Bugünkü Adıyla Muskalıklar”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7, 99, 542-555.
- Timurtaş, F. Kadri (1972), *Yûnus Emre Divânı*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Tuğutlu Y. Eylem. (2019). *Kayseri Mihrapları*, Kayseri: Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (1991). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Yaman, Bahattin. (2008). “Türk Minyatür Sanatında Cennet”, *Belleten*, L XXII, 263, 141-154.
- Yurteri, Sultan ve Ölmez, F. Nurhan (2008). “Türk Dokumalarında Ağaç Motifi”. 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi. Ankara: Maddi Kültür Bildiriler Kitabı. 1. Cilt. 1445-1470.

Görsel Kaynaklar

- URL1. <https://www.canercangul.com/15210/edirnekapi-mezarligindan-mezar-taslari/> (Erişim tarihi: 24.06.2021)
- URL2. <https://twitter.com/jxlhs/status/1159401140167094272/photo/1> (Erişim tarihi: 25.06.2021)
- URL3. <https://www.gzt.com/jurnalist/osmanlinin-sanat-ve-anlamla-yogru-lmus-mezar-taslari-aslinda-konusuyor-2557678> (Erişim tarihi: 25.06.2021)
- URL4. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/452823> (Erişim tarihi: 25.06.2020)
- URL5. <https://www.pinterest.es/pin/8866530501859003/visualsearch/?x=9&y=9&w=312&h=395> http://www.turkishculture.org/picture_shower.php?ImageID=1470 (Erişim tarihi: 25.06.2020)
- URL6. http://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;tr;Mus01;29;en (Erişim tarihi: 26.06.2020)
- URL7. <https://tr.pinterest.com/hasanertem/t%C4%B1s%C4%B1ml%C4%B1g%C3%B6mlekler/> (Erişim tarihi: 25.06.2020)
- URL8. <https://www.tapataalk.com/groups/worldarmedforcesforum/antique-ottoman-swords-and-knives-t192395-s10.html>, <http://tarihvemedeniyet.org/2009/09/ilk-abd-baskanini-ii-abdulhamid-agirladi.html?nggpage=2> (Erişim tarihi: 25.06.2021)
- URL9. <https://www.christies.com/en/lot/lot-5358694> (Erişim tarihi: 25.06.2021)
- URL10. http://www.turkishculture.org/picture_shower.php?ImageID=532 (Erişim tarihi: 26.06.2021)
- URL11. <https://www.flickr.com/photos/elsa11/3349321655> (Erişim tarihi: 27.06.2021)
- URL12. <https://www.zdergisi.istanbul/makale/topkapi-sarayi-yemis-odasi-ucyuz-yildir-solmayan-cicekler-31> (Erişim tarihi: 27.06.2021)
- URL13. <https://gulevisafranbolu.wordpress.com/2011/07/07/mektepciler-konagi-safranbolu-medresesi-restorasyonu/> (Erişim tarihi: 27.06.2021)
- URL14. <http://www.sothebys.com/fr/auctions/ecatalogue/2009/arts-of-the-islamic-world-109721/lot.206.html> (Erişim tarihi: 27.06.2021)
- URL15. <https://www.bayrakmuzayede.com/osmanli-donemi-uzerinde-selvi-ve-carkifelek-motifleri-bulunan-cok-nadir-soz-sandigi.html> (Erişim tarihi: 27.06.2021)
- URL16. <http://www.agaclar.net/forum/yasantimizda-ve-sanatta-bitkiler/10714.htm>

(Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL17. <https://www.dunyabizim.com/gezi-mekan/saraybosna-da-bir-kdiriderghi-h26733.html>(Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL18. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esma-ibret> (Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL19. <https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/5124> (Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL20. http://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;it;Mus01;6;en (Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL21. <https://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/ET%ç4%b0KAN-Sema-SECCADE-HALILARDA-KULLANILAN-BAZIMOT%ç4%b0FLER-VE-BUMOT%ç4%b0FLER%ç4%b0N-%ç4%b0SLAM-SANATINDA-YER%ç4%b0.pdf> (Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL22. <https://tr.pinterest.com/pin/114982596723084884/> (Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL23. https://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=15415 (Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL24. <http://www.turkiyenintarihieserleri.com/?oku=1381> (Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL25. <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/denizli/gezilecekyer/bogazici-kasabasi-eski-camii> (Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL26. <http://turkiyenintarihieserleri.com/?oku=3057> (Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL27. https://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=37313 (Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL28. https://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=37908 (Erişim tarihi: 27.06.2021)

URL29. https://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=25315&sessionid= (Erişim tarihi: 27.06.2021)

İNANÇ-MEKÂN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA CEMEVLERİNİN KORUNMASI: MALATYA ARAPGİR ONAR KÖYÜ CEMEVLERİ*

Conservation Of Djemevies Within The Context Of Faith-Space Relationship:
Malatya Arapgir Onar Village's Djemevies

Tuba Nur OLGUN**

Nihal Arda AKYILDIZ***

Öz

İnanç, geçmişten günümüze uzanan süreçte insanların en temel ihtiyaçlarından/içgüdülerinden biri olmuştur. Tarih boyunca pek çok toplum, inanç dinamiklerini geliştirerek; kutsal inanç sistemlerini ve ritüellerini inşa edegelmiştir. Bu bağlamda kutsal inanç sistemlerinin temelini oluşturan Tanrı'ya yaklaşma yolu, bazı dini sistemler içinde ritüelleri gerçekleştirilmede ihtiyaç duyulan özgün mekânların tasarlanmasına neden olmuştur. Kadim geçmişle pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Anadolu topraklarında da birçok dine, mezhebe ve tarikata ait izler, yapılar ve semboller bulmak mümkündür. Bu bağlamda Anadolu kültüründe canlı ve etkin unsurlarıyla göze çarpan Alevi kültür ve inancı ile birlikte kendine has kutsal mekânları da tarihsel, politik ve kültürel açılarından pek çok bilimsel çalışmanın konusu olmuştur. Alevi geleneğinde sosyo-kültürel dayanışma ve yardımlaşma sistemine destek sunma misyonunun yanı sıra dini etkinliklere (niyaz, halka namazı, kurban, semah vb.) de ev sahipliği yapan cemevleri, Alevi inanç ve ibadetinde önemli yer tutmaktadır. Buradan hareketle çalışmanın amacı, cemevi yapılarının Alevi kültüründeki değerini kutsal dini mekânlar bağlamında ele almak ve bu yapıların korunmasının gerekliliğine dikkati çekmektir. Çalışma dini yapıların korunması kapsamında konuyu irdelemek üzere seçilen Malatya İli, Arapgir ilçesinde bulunan Onar kırsal yerleşim alanındaki, özgün işlevi zaviye olan ancak cemevi olarak yeniden işlevlendirilen iki geleneksel yapının özgün mekânsal değerini literatür araştırmaları ve alan araştırmalarıyla birlikte sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Dini Yapılar, İnanç Mekânları, Cemevi, Koruma, Malatya, Arapgir.

Abstract

Faith has been one of the most basic needs/instincts of people in the progression from past to present. Throughout history, many societies have developed their belief dynamics; has built their sacred belief systems and rituals. In this context, the way of approaching God, which forms the basis of sacred belief systems, has led to the design of unique spaces needed to perform rituals in some religious systems. It is possible to find traces, structures and symbols of many religions and sects in Anatolia, which has hosted many civilizations with its ancient past. In this context, Alevi culture and belief, which stands out with its lively and active elements in Anatolian culture, and its unique sacred places have been the subject of many scientific studies in terms of historical, political and cultural aspects. In the Alevi tradition, djemevies, which host religious events (supplication, Public ring prayer, sacrifice, semah, etc.) as well as supporting the socio-cultural solidarity system, have an important place in Alevi belief and worship. From this point of view, the aim of the study is to consider the value of djemevi structures in Alevi culture in the context of sacred religious places and to draw

* Geliş Tarihi: 30.07.2021, Kabul Tarihi: 15.11.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.031

** Araş. Gör. Dr. Fırat Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, tnbaz@firat.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5654-0020>

*** Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, nihalaradaakyildiz06@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1948-188X>

attention to the necessity of conserving these structures. The study aims to present the original spatial value of two traditional structures, whose original function was a dervish lodge, but which were re-functionalized as a djemevi, in the rural settlement area of Onar, located in the Arapgir district of Malatya province, which was selected to examine the subject within the scope of the conservation of religious buildings, together with literature research and field studies.

Keywords: Religious Buildings, Places of Belief, Djemevi, Conservation, Malatya, Arapgir.

1. Giriş

İnanışlar ve buna yönelik ritüeller, her topluluğun sahip olduğu, kendine özgü din algısı içindeki bilinçaltı çerçevesinde gelişmiş ve şekillenmiştir. Kadim dönem kültürlerindeki bireyle günümüz modern insanını birbirlerinden ayıran temel fark, gündelik yaşamın belli bir kutsallık içinde yaşanıyor olmasıdır (Eliade, 2003: 53). Dinler tarihinin ustası olarak kabul edilen Mircea Eliade'ye göre dinler tarihinin asıl görevi, inanan insan yani Homo Religiosus davranışlarının zihinsel evrenini analiz etmenin yanı sıra başkaları için de konunun daha derinlemesine aydınlatılmasıdır (Eliade, 2017: 143). Eliade, Dinler Tarihine Giriş kitabında en sadesinden en gelişmişine kadar tüm dinler tarihinin, hiyerofanilerin yani “kutsalın tezahürünün tarihi” olduğunu vurgulamaktadır (Eliade, 2003). Hiyerofani kavramı, Grekçe hiero (kutsal) ve phanein (göstermek) kelimelerinden türetilmiştir (Rennie, 1996: 7). Buradan hareketle tüm dinlerin temelinde yer alan kutsal kavramı beraberinde kutsal mekân kavramını da gündeme taşımıştır. Mekân, temelde toplumsal ilişkilerin ürünü olarak, bu ilişkiler içerisinde tarih barındırarak yeniden üretilmeye devam etmektedir ve aslında “her toplumsal mekân pek çok açıdan yaşanan sürecin sonucunda oluşarak güncel de katkı sağlamaktadır” (Lefebvre, 1991: 110). Dindar insan için varoluşsal bir değere sahip olan bu mekânlar, kutsal mekân kavramının çeşitli dinlerdeki sembolik tezahürünün ve tapınma eyleminin dini mimari eserlere yansımaları olarak da farklı şekillere bürünmüştür.

Türkler gibi konar-göçer hayat tarzını benimseyen toplumlarda, tapınma ve din algısı da gündelik yaşam çerçevesinde gelişmeye devam etmiştir. Doğayla uyum içinde olma ve her şeyin sürekli hareket halinde olması (Yıldırım, 2018: 51) gibi temel özelliklerle birlikte tapınma ritüelleri ve ibadet biçimleri de şekillenmiştir. Kullanıcılar kendi sosyo-kültürel, dini ve etnik yapılarına koşut biçimde mekânı şekillendirirken özgün ayin ve ritüelleriyle de ibadet yapısının sembol değerlerini yaratmaktadırlar. İnanç mekânlarının temsil gücünü arttıran manevi ruh da bu mekânsal düzlemde hayat bulmakta ve tecrübe eden kişi tarafından tanımlanmasını da kolaylaştırmaktadır.

İnanç ritüellerinin gelişmesi ile ortaya çıkan ve mekânsal sınırlılıklarıyla pek çok kültür tarafından benimsenen dini yapılar, sahip oldukları tarihsel arka plan ve somut olmayan değerlerle mimarlık disiplini içinde büyük önem taşımaktadırlar. Geçmişte ve günümüzde pek çok yerleşimin, dini yapıların çevresinde şekillenmesi; bu yapıların, yerleşim alanlarının merkezi noktalarında tanımlayıcı birer referans noktası niteliği taşıması ve genellikle anıtsal nitelikteki özgün mimari özellikleriyle

dini işlevli yapılar, mimari koruma ve sürdürülebilirlik bağlamında da öne çıkmaktadır.

Mimarlıkta koruma çalışmaları, mütevazı ya da anıtsal nitelikte olması fark etmeksizin; özgün niteliklere sahip olan ve korunmaya değer özellikleri bulunan tüm dini yapıları kapsamaktadır. Bu anlamda yaygın olan sinagog, kilise ve cami gibi yapıların yanı sıra Anadolu’da sıkça rastlanan cemevleri de özgün niteliklerine göre koruma çalışmalarının konusu olabilmektedir. Alevilik öğretisinin ve kadim bir kültürün ürünleri olarak tarihi cemevi yapıları, koruma bağlamında pek çok veriyi bünyelerinde barındırmaktadır. Çalışma bu açıdan ele alınmış ve Malatya Arapgir’e bağlı Onar kırsal yerleşimindeki Büyük Ocak Cem Evi (Şeyh Hasan Onar Zaviyesi) ve Şeyh Bahşiş Cem Evi (Küçük Ocak Zaviyesi)’nin incelenmesine odaklanılmıştır. Bu iki tarihi yapının, içinde buldukları yerleşime getirilerinin yanında mimari/mekânsal özgün değerleriyle de analiz edilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda alan araştırmaları ve konu ile ilgili literatür taramalarını içeren çalışmanın, kutsal dini yapıların; özellikle tarihi cemevlerinin özgünlüğüne ve korunmasına önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

2. İnanç-Mekân İlişkisinin İrdelenmesi

İletişim ve bilişimin 20. yüzyılda giderek artması, görsel unsur ve sembollerin de temsil değerini arttırmış bu da mekân tasarımından hayat bulan mimarlığın sık kullandığı anlatım ve iletim aracı olarak kabul görmüştür. Mekân tasarımları, kullanıcılarına ve izleyicilerine renk/doku/biçim, doluluk/boşluk ve benzeri mimari sinyaller vermektedir. Bu işaret ve semboller toplumsal anlamda yaşayış biçimine, zamanın ruhuna, gelenek-göreneklere, kültüre ve inançlara ve toplumsal belleğe uygun bilgiyi de kapsamaktadır. Kullanıcılarına uygun bilgi, ruh ve kullanım değeri sunan tüm mekânlar, başarıyla tasarlanmış olarak kabul edilir. Bunun en iyi örnekleri pratik mekânın kullanım değeriyle ölçülmesi sayesinde ortaya çıkmaktadır ve bu durum, en sık biçimde dini kutsal mekânlarda göze çarpmaktadır.

Lefebvre Mekânın Üretimi adlı eserinde dinsel mekânı, “mutlak mekân” kavramı üzerinden açıklamaktadır. Bahsi geçen mekânın dinsel mekân olduğundan ve dini pratiklerin yapıldığı bir mekânı kastettiğinden bahsetmektedir (Lefebvre, 2014: 181). Dinsel pratikler aracılığıyla yüklenen anlamlar bazen ortaklaşır bazen de farklılaşır mekân düzlemlerini yaratmaktadır. Ortaklıkları nedeniyle aynı tasarlanmış mekân kullanılabilirken farklılıklarıyla da aynı düzlemde kendi mekânlarını üretebilmektedirler (Yücesoy, 2017: 6). Diferansiyel mekân olarak da kabul gören bu düzlemler, mekânın kullanıcılarının/sakinlerinin sessiz ve pasif olmadığı, aksine aktif ve katılımcı oldukları; kendi istek ve arzularına göre mekânı, kendilerine mal edebildikleri bir mekân türü olarak da tanımlamayı mümkün kılmaktadır (Milgrom, 2008: 275). Bu çok yönlü kullanım toplumların kültürel, sosyal, etnik ve dini yapılarına göre ibadet mekânlarını şekillendirmiş ve sembol değerler kazandırmıştır.

İbadet mekânları, kişinin veya bir grup insanın Tanrı'ya yaklaşma ritüeli olarak kullanıldığı ayinlere zemin olması açısından; farklı dinlerde, farklı özgünlüklerle karşımıza çıkmaktadır. Farsça kökenli “âyin” kelimesi ya da daha geniş kapsamlı kavramıyla “ritüel” genellikle önceden belirlenmiş bazı kurallara göre icra edilen dinî törenleri temsil etmektedir. Ritüel sözcüğü Türkçe'ye Fransızcadan geçmiş bir sözcük olup batı dillerinde de belirli kurallara göre icra edilen bazen de dinî olmayan farklı içerikli resmî törenler anlamını içeren yönüyle kullanılmıştır. Ayinlerde çoğunlukla ilahî kavramlardan ve sembollerden faydalanılırken bazı dinlere has tapınaklardaki ayinlerde ise özel giysiler ve farklı makyajlarla bu seremoni icra edilebilmekteydi. Ayin kavramı yanlış bir kavram olarak genellikle Hristiyanlığa atfedilirken geniş kapsamlı anlamıyla hemen her dinde karşılık bulan dini ve ruhani bir eylem olmuştur. Anadolu Türk Tasavvuf istilahatında bile kullanım değeri mevcut olan ayin organizasyonuna “Mevlevî Âyin-i Şerîfi” örnek olarak vermek mümkündür (URL-2).

Türkiye’de, Sünnî Müslüman cemaatlerinden sonraki en kalabalık inanç gruplarından birinin Alevi topluluğu olduğu bilinmektedir. Alevilere ait inanç şekilleri ve yaşam biçimlerinin kültürleriyle olan bağlantısı pek çok bilimsel araştırmaya konu olmuştur. İslami grupların aksine bu toplulukların, izole olarak sürdürdükleri sosyal yaşamları yanında inanç ve ibadetlerindeki farklılıklar da onları incelemeye değer bir grup haline getirmiştir. Kutsal metinleri yorumlama ve yaşama biçimleri, kendilerine özgü ritüel uygulamaları; bu grupları daima farklı kılan unsurların başında gelmiştir. Alevi inanışları ve ritüelleri birbirinden farklı toplulukları tanımlamada kullanılan bir üst kavram olarak kabul edilmiştir (Bruissien, 2000: 117). Hz. Ali soyundan gelen ve geleneksel İslam’dan yapısal ve pratik bağlamda oldukça farklı bir inanışa sahip olan Alevilik (Bozkurt, 2000: 1), çoğunlukla sözlü aktarılan inanç ve erkânın Ali’den gelen ve On İki İmam’a olan bağlılıkları bakımından kendine özgü Hak Muhammet Ali yol ve erkânı olarak kabul edilmesini sağlamıştır (Schüler, 2002: 159). Bu anlamda Alevilik inancı ve beraberinde getirdiği mekânlar da incelemeye değer olan özgün nitelikleriyle öne çıkmaktadır.

2.1. Tarihsel Süreçte İnanç-Mekân İlişkisi

Kutsal mekânlar, insan müdahalesi dışındaki etkilerle gelişen alanlar olduğundan bulunduğu yerleşimlerdeki maddi ve manevi unsurlarıyla farklılıklar göstermektedir. Bu nedenledir ki ilk kutsal yerler ve mekânlar insan eliyle yapılmayıp tarih öncesi devirlerde doğal mekânın bir parçası veya doğal varlıklardan oluşmuştur. Bu doğal oluşum (ormanın derinlikleri, dağların zirveleri, bir kaya etrafı vb.) alanları, kutsallaştırılarak tapınma mekânı haline getirilmiştir. İnsanoğlunun yerleşik düzene geçtiği dönemden itibaren tek tek ya da topluluklarca belli yerlerde ve zamanlarda açık/kapalı alanlar, tapınma noktası olarak kullanılmıştır (Ülger, 2013: 32). Kutsal dinlerdeki ritüelleri ifade eden tapınma eylemi, bireylerce/topluluklarca; tanrılara, yüce varlıklara, atalara, ölümlere, efsane kahramanlarına; kutsal olarak (hayvan, bitkilere) nitelenen varlıklara; doğal (güneş, ay, yıldız, su, ateş, taş vb.) öğelere karşı

inanç ve bağlılık göstermek üzere yapılan davranışların tümü olarak ele alınmaktadır (URL-1, TDK Sözlüğü). Tapınma eyleminin mekânsal düzlemde varlığını ilan ettiği kutsal mabed ve ibadethaneler ise Dinlerde Mabed ve İbadet adlı eserde Güç (2011) tarafından belli fonksiyonlarıyla ele alınmıştır:

Merkezi görev yapma niteliğiyle mabed; toplu olarak yaşayan insan grupları için fiziki dayanıklılık, güvenilirlik ve manevi güçle birlikte tıpkı dünya merkezi olma görevini temsil eder.

Mikrokozmoz olma kapasitesiyle mabed; yüksek yerlerde konumlandırılarak makrokozmozun olabildiğince tapınakların içine sığdırılma fikrinin fiziki imkânsızlığından dolayı mimari kompozisyonlarla sembolleştirilen düzenlemelerden dayanak alır. Böylece tapınaklar kâinatın birer küçük sembolü olarak kabul edilir.

Tanrıyla iletişim kurma ve buluşma yeri olarak mabed; içinde barındırdığı pek çok kutsal obje ve sembolle birlikte tapınaklar, aslında ilahi olanla dünyevi olanın kesişme noktası olarak kabul görür.

Tanrının aşkın değeriyle mabed ise Tanrının her yerde, hazır ve nazır olduğunu gösteren bir yer olarak kabul gören mabedlerdir.

Tek tanrılı dinlerden Musevilik'te sinagog, Hristiyanlık'ta kilise ve İslamiyet'te caminin tapınma ve ibadet yeri olarak kabulündeki mekânsal pratikler evrensel olarak kabul görmüştür. İslamiyet'te tasavvuf ve buna bağlı tarikat yapılarında da mekânsal farklılıklar yer almaktadır, örneğin; Mevlevilik için semahaneler ne denli önemliyse Alevilik-Bektaşılık için de cemevleri o denli kutsal mekânlar olarak kabul edilmektedir.

Alevi kültüründe, birlikte yapılan tapınmaya verilen “cem” adı, Arapça'da bir araya gelme anlamındadır. Kavramın asıl amacı, insan ilişkilerini toplumsal bir duruşla kusursuzlaştırmayı ve kişiyi olgunlaştırmayı hedefleyen inanç izinden temel alır. Bu özgün amaç; mekânın mimari yapısına, sembol değerlerine, plan sistemine ve ruhuna da aynı şekilde yansıtılmıştır. Cemevleri, aslında buldukları yerleşim alanında Alevilerin görünürlüğü ve öznelerin birbirleriyle karşılaşmalarını sağlayan mekânsal bir işleve sahiptir. Diğer yandan Sünni tahayyüldeki yanlış algıları yok etmede de önemli bir araç olan cemevleri, herkese açık olan mekânsal düzlemlerle cem erkânı, cemlerine katılan Sünniler ve diğer Alevi ritüelleriyle de tanışmaya vesile olmaktadır (Es, 2006: 9). Cemevleri bu bağlamda hem Foucault'nun hem de Lefebvre'nin heterotopya tanımlaması üzerinden okunması mümkün olan mekânlardır. Heterotopya, burada düzen dışı olarak görülen grupların yani “öteki”lerin mekânları olarak kabul edilmektedir (Yücesoy, 2017: 4). Bu anlamda cemevleri, Lefebvre'nin diferansiyel mekân kavramıyla da örtüşen ve incelenebilen mekânlar olmuştur. Borden'ın yaptığı önemli bir eklemeye de daha doğru tasvir edilmeyi mümkün kılan mekânsal bir açılım kazanmıştır. Borden diferansiyel mekânın, belli saatler için

uygulanabilir olduğunu ve kullanılabilir bir taktik olarak diferansiyel mekânın, var olan sistemi tamamen ortadan kaldıramayacağını; aynı zamanda da belirli saatlerde var olacağını kabul etmektedir (Leary, 2012: 4). Bu bağlamda Aleviliğin ibadethane olarak kabul ettiği cemevlerini, daimi mekân temsili ve Alevi inanç pratikleriyle şekillenmiş kamusal alanlar olarak kabul etmek uygun olmaktadır.

Cemevleri, ibadethane olmanın ötesinde farklı fonksiyonlarla da kullanılan mekânlar olmuştur. Özellikle Alevilerin ibadet pratikleri vasıtasıyla aralarında kurdukları sosyal ve kültürel ilişkinin, mekânı büyük bir sosyalleşme mekanizmasına dönüştürdüğünü gösteren önemli bir platform olarak kabul edilmektedir. 1950'lerden sonra artan kentsel göç ve modernleşme süreciyle kırsal yerleşim alanlarında faaliyetlerini zor da olsa sürdürmek durumunda olan bu kamusal alanlar birçok farklı etkinliğin yaşatıldığı dini ve sosyo-kültürel mekânlar olarak hâlâ kullanılmaya devam etmektedir.

2.2. İnanca Yönelik Mekânların Korunması

Koruma kavramı, öncelikle anıt yapıların gelecek nesillere aktarılması vurgusuyla ortaya çıkmış ve gelişmiştir (Ahunbay, 2004: 3). Bu anlayış zamanla, mütevazı yapıların ve halk mimarisinin korunması gerekliliğiyle birlikte farklı bir yönde şekillense de anıt yapıların korunması gerektiğine dair anlayış, günümüze ulaşan süreçte hiçbir zaman önemini yitirmemiştir. İnanca yönelik yapılar/ibadet yapıları da mimarlıkta koruma disiplini için önemli çalışma alanlarının başında gelmiştir.

Türkiye’de kutsal ibadet yapılarını da içeren taşınmaz eserler, kültür varlıkları kapsamında yer almaktadır. 1983 yılında yürürlüğe giren 5226 sayılı Kanun ile değişik 2863 sayılı “Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Yasası”, bu kapsamda kültür varlıklarına ilişkin koruma kurallarını ortaya koymaktadır. Geçmiş dönemlerde arkeolojik kalıntılarla salt büyük ölçekli cami, han, hamam, medrese gibi yapıları kapsayan kültür varlıkları, Türkiye’nin de kabul ettiği Venedik Tüzüğü’ne göre “anıt” sözcüğüyle tanımlanmaktadır. 1960’lı yıllardan sonra tüm dünyada korumaya yönelik kuramsal yaklaşımlara paralel olarak gelişen kavram, değişime uğrayarak salt anıtsal yapıları değil, küçük ölçekli yapılar, bunların oluşturduğu çevre ve taşınır/taşınmaz değerleri içererek bunları da “kültürel miras” olarak kabul etmiştir. 1975 yılında yayımlanan Amsterdam Bildirgesi de bu geniş tanıma koruyarak mimari ürünlere de “mimari miras” sözcüğü eklemiş ve kavramı daha geniş bir yelpazeye oturtmuştur. Bu yelpazenin somut kültürel miras değerlerini koruma amacı taşıyan kanun olan 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu’nun 3. maddesinde; “tarih öncesi ve tarihi devirlere ait bilim, kültür, din ve güzel sanatlarla ilgili bulunan veya tarih öncesi ya da tarihi devirlerde sosyal yaşama konu olmuş bilimsel ve kültürel açıdan özgün değer taşıyan yer üstünde, yer altında veya sualtındaki bütün taşınır ve taşınmaz varlıklardır” şeklindeki tanıma yer verilmiştir. Kanunda somut kültürel mirasın taşınmaz kültür varlıkları; tek yapılar, yapı grupları ve korunması gereken çevreler olarak üç ana başlıkla ölçeklendirilmiştir. Bunlardan arkeolojik kültür varlıkları başlığıyla kabul edilen anıtsal ve dini yapılar, yaşadığımız bölgede daha

önce var olan uygarlıkların, günümüz kültürünün oluşumundaki değeri açısından tartışılmaz bir önemde kabul edilmiştir. Anadolu toprakları farklı kültür, din ve etnik grupların ortak yaşam koşullarını farklılıklarına rağmen en uygun ve uyumlu biçimde birliktelik oluşturabilen ender ortamlar sağlamıştır. Bu topraklardaki her dini yapı/ ibadet mekânı; eğer belirtilen belgesel niteliklere sahip ise korumaya değer kültür varlığı tanımı içinde yer almıştır (Emre, 2017: 7).

Kültürel mirasın korunmasında “bulunduğu şekilde ve en az müdahaleyle koruma” kavramı sık kullanılan bir yaklaşımdır. Koruma müdahalelerinin ana çerçevesini, özgün yapı özelliklerinin değiştirilmemesi, yapıya zarar vermeyen nitelikte olan önceki bozulmaların karakterlerinin örtülmemesi ve tartışmaya neden olmayacak restorasyon/yenileme uygulamaları oluşturmaktadır (Çelebioğlu, 2008; Kaytan, 2014: 115). Bu alanda dikkate alınması gereken uluslararası ve ulusal düzeyde kabul görmüş sözleşme, tüzük ve yönetmelikler, Venedik Tüzüğü ve Amsterdam Bildirgesi'nin yanı sıra Arkeolojik Mirasın Korunması ve Yönetimi Tüzüğü, Tarihi Kentlerin ve Kentsel Alanların Korunması Tüzüğü, Washington Tüzüğü, Avrupa Mimari Mirasının Korunması Sözleşmesi, Arkeolojik Mirasın Korunmasına İlişkin Avrupa Sözleşmesi ve yerel nitelikteki pek çok yasal çalışmalardan oluşmaktadır (URL 3, URL 4, URL 5). Tüm bu yasa ve tüzüklerin bulunduğu ortak paydada, anıt eserler olarak ibadet mekânlarına ve inanç sistemlerine hizmet eden yapıların önemi vurgulanmakta ve korunmalarının gerekliliği öne sürülmektedir. Bu anlamda çalışma alanı olarak seçilen Malatya Arapgir Onar kırsal yerleşiminde bulunan dini yapılar olan cemevleri de ele alınan yasal çalışmalar kapsamında incelemeye değer nitelikleri bünyelerinde barındırmaktadır.

3. Malatya/Arapgir Onar Köyü Cemevleri (Zaviyeleri)

Anadolu'da, Perslerin yapmış olduğu seferlerde Fırat Nehri'nin geçişe uygun bölgeleri oldukça büyük önem kazanmış (Mellink, 1988: 232); bu anlamda Malatya ve yakın çevresi de jeopolitik konumundan dolayı bu dönemlerde önemli bir merkez haline gelmiştir. Yerleşim alanı, önce Persler tarafından Kapadokya Satraplığına bağlanmış daha sonra Romalıların Anadolu'da idari düzenlemeler yaptığı M.Ö. 69 yıllarında da Roma topraklarına dâhil edilmiştir (Özsait, 1982: 365). M.Ö. 395 yılından sonra Doğu Roma İmparatorluğu sınırlarında yer alan yerleşim alanı, sonrasında hizmet ettiği Bizans döneminde de önemini sürdürmüştür. Bölge, M.Ö. 659 yılında İslam hâkimiyetine girene kadar Bizans devletinin doğudaki önemli bir üssü olarak hem içerideki din ve mezhep çatışmalarında hem de Sasanilerle yapılan mücadelelerde Bizans ordularının konakladığı önemli bir merkez olarak görev yapmıştır (Özman, 2016: 2). Bu bağlamda tarih öncesi ve tarihi devirlerdeki önemi nedeniyle Malatya ve çevresi pek çok bilimsel araştırmanın da konusu olmuştur.

Çalışma alanı olan, Malatya'nın kuzey bölümünde yer alan Arapgir adlı ilçe; Erzincan, Elazığ ve Sivas illeriyle komşu durumdadır. Yerleşim, Arapgir Çayı kenarında ve denizden 1200 m. yükseklikte kurulmuştur. Türkler tarafından Arapgir

veya Arapkir olarak anılan bu alan, Bizans kaynaklarında ise Arabrakes olarak adlandırılmıştır (Halaçoğlu, 1991: 328; Ostrogorsky, 1986: 221; Şancı, 2021: 267).

Arapgir ilçesine 15 km mesafede bulunan Onar kırsal yerleşimi, ana yolun 5 km doğusunda yer almakta olup Malatya'ya da 100 km uzaklıktadır (Şekil 1, Şekil 2). Malatya'nın 6360 sayılı kanunla büyükşehir olarak kabul edilmesinin ardından köy statüsünden çıkararak mahalle olarak nitelendirilen Onar'ın eskiçağ tarihiyle ilgili ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte, Roma dönemine kadar Malatya ile paralel biçimde gelişen bir tarihi geçmişe sahip olması muhtemel görülmektedir (URL 6; Özman, 2016: 1). Yerleşim, adını köyün kurucusu olan Şeyh Hasan Onar'dan almıştır (Sis ve Çeçen, 2016: 414). Anadolu kültürünün canlı ve etkin bir unsuru olan Alevi kültür ve inanışlarıyla öne çıkan bu alanda, kadim geleneklerin yaşatıldığı “Büyük Ocak Cemevi (Şeyh Hasan Onar Zaviyesi)” ile “Şeyh Bahşiş Cemevi (Küçük Ocak Zaviyesi)” adında iki önemli dini yapı bulunmaktadır.



Şekil 1: Malatya, Arapgir ve Onar kırsal yerleşiminin haritadaki konumu (URL 7 ve URL 8'den yararlanılarak hazırlanmıştır).



Şekil 2: Onar kırsal yerleşiminin genel görünümü (URL 9).

Kırsal yerleşim alanında yer alan pek çok ibadet yapısında olduğu gibi Onar'da bulunan iki cemevinin (zaviyenin) de dini ayin mekânı olduklarını gösterecek bir işaret taşımadıklarından bahsetmek mümkündür. Söz konusu yapılar, birçok nitelik açısından, sahip oldukları mekânların özel amaçla da kullanılabilirdiğini göstermektedir. Özgün durumları kesin olarak bilinmese de 17. yüzyılda yapıldığı ileri sürülen yapıların vakfiyesinde, 1224 tarihine ait olduklarını yazan bilgiler de bulunmaktadır. Ancak eldeki verilerle yapıların bulunduğu iki mekânın da 13. yüzyıl zaviyesine ait olduğunu kesinleştirmenin yetersiz olduğu kabul edilmektedir (Kaygusuz, 1983: 29). Yöre halkıyla yapılan kişisel görüşmeler, yapıların çok uzun bir süredir cemevi olarak kullanıldığını, en az kuşaklar boyunca cemevi olarak ibadete ev sahipliği yaptığını göstermiştir (Ünal, 2021). Bu bağlamda her iki yapının da oldukça köklü bir tarihe sahip olduğu ve incelemeye değer nitelikler taşıdığını belirtmek mümkündür.

Onar Köyü'nde bulunan cemevi yapılarının özgün işlevini irdelemek açısından zaviye yapıları ile ilgili literatür incelendiğinde genellikle 14. ve 15. yüzyıllardan öncesinde inşa edilmiş olanlarda; şehirlerde, kasaba ve köylerde ya da yollar üzerinde kurulan ve içinde belli bir tarikata mensup şeyh ve dervişlerin yaşadığı, yolcuların ücretsiz misafir edildikleri belli bir kurumu ifade etmek için zamana ve mekâna göre değişen isimlerle adlandırılan yapılar oldukları görülmektedir. Bu isimlerden en yaygın olanları, zaviye başta olmak üzere ribat, hângâh, hânîkah, buk'a, savmaa, düveyre ve medresedir. 14. ve 15. yüzyıllardan itibaren bu isimlere imaret, tekke, dergâh ve asitane de eklenmiştir (Ocak, 1978). Bu anlamda çalışma kapsamında incelenen yapıların da 13. yüzyılda inşa edildiğine dair kaynakların bulunması ve bir köy yerleşimi içinde yer almaları, özgün işlevlerinin zaviye olarak isimlendirildiği kanısını desteklemektedir.

Zaviyelerin mimari özelliklerine genel olarak bakıldığında, tasavvuf düşüncesinin etkisiyle oldukça mütevazı nitelikte oldukları belirtilebilir (Gazioğlu, 2019). Bu yapıların mimarisinin, Türkler tarafından Orta Asya'dan Anadolu'ya getirilen dört eyvanlı ve ortası avlulu plan tipinden geliştiği görülmektedir. Bu tipte iki ögeli orta mekân ve yan odalar, temel kurguyu oluşturmaktadır (Eyice, 1963; Kuban, 2007). Bununla birlikte Osmanlı zaviye mimarisinin Selçuklu Dönemi tipolojisi kaynaklı olduğu da ifade edilebilir (Eyice, 1963).

Erken Osmanlı Dönemi'ne tarihlenen zaviyelerin hemen hepsi isminin zaviye, hanîkâh vs. olması fark etmeksizin belli bir şema üzerinde kurgulanmıştır. Bu şemada ana aks üzerinde ardışık iki mekân ve orta mekâna açılan, yanlarda iki veya bazı durumlarda daha fazla birimden oluşan T biçimli yapı formu göze çarpmaktadır (Eyice, 1963). Ayrıca bazı zaviyelerde tabhane olarak adlandırılan ve misafirlerin konakladığı, ibadet mekânıyla doğrudan bağlantısı olmayan üniteler de bulunmaktadır. Sosyal yaşama dair pek çok işlevi bünyesinde barındıran bu yapılar, zaman içinde çoğunlukla cami olarak yeniden işlevlendirilmiş ve ibadet için kullanımları yaygın hâle gelmiştir (Gazioğlu, 2019). Bu anlamda Onar Köyü'nde incelenen zaviye yapılarının cemevi

olarak işlevlendirilmiş olması da bu yapıların ibadet işlevinin farklı mezhepler ve inanç kültürleri tarafından devam ettiğinin önemli bir göstergesi olarak incelemeye değerdir.

3.1. Büyük Ocak Cemevi (Şeyh Hasan Onar Zaviyesi)

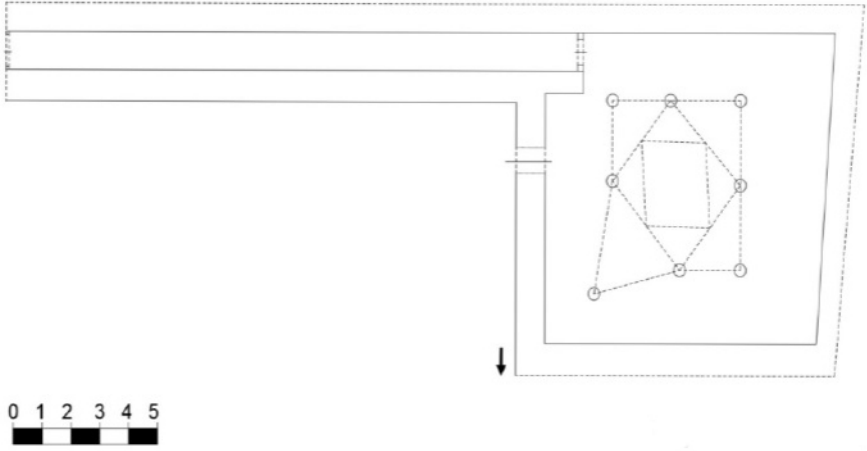
Büyük Ocak Cemevi, Onar kırsal yerleşiminin güneyinde konumlanmaktadır. Tarihi hakkında çeşitli bilgilere ulaşılabilen yapının gerek mimari açıdan gerekse sosyo-kültürel bakımdan pek çok özgün niteliğe sahip olduğu ifade edilebilir. Bu anlamda Alevi kültürünü temsil eden önemli bir yapı olduğunu belirtmek mümkündür.

Onar köyünün kurucusu olan Şeyh Hasan Onar, aynı zamanda Alevilik öğretisinin eğitimcisi ve uygulayıcısı olmuştur. Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Oğuzların Bayat boyunun On-er oymağından olan Şeyh Hasan, Türkmenistan'ın Yesi şehrinde doğmuş; 1204 yılında Konya'ya gelerek Muşar Kalesi Beyi olmuştur. Bu kaleye yakın olarak Şeyh Hasan Köyünü kurmuş ve 1224 yılında Arapgir'e Şahna olarak atanmıştır. Onar Köyünde yer alan Büyük Ocak Cemevi'ni de aynı yıl yaptırmıştır. Yaklaşık 800 yıllık geçmişine sahip olan bu cemevi; cuma cemi, görgü cemi, ikrar ve musahiplik cemleri, adak kurbanları ve Dar ile Abdal törenleri gibi çok amaçlı hizmetlere ev sahipliği etmiştir (Sis ve Çeçen, 2016: 414). Ayrıca yerleşimdeki Alevi kültür ve inanışlarını "Onar Dede'nin manevi varlığının etkisi altında yaşatmaya devam etmektedir.

Yapının mimari nitelikleri incelendiğinde, kısmen eğimli bir alan üzerinde konumlandığı ve kareye yakın dikdörtgen formlu olduğu görülmektedir (Şekil 3, Şekil 4). Giriş kapısına ulaşmak içinse ahşap üst örtülü, dikdörtgen formlu bir mekândan geçilmektedir (Şekil 5). "Meydan" adı verilen ibadet mekânında sekiz adet ahşap dikme yer almaktadır (Şekil 6). Bu dikmeler, "tüteklikli örtü" olarak adlandırılan ve ahşap malzemeden oluşan bir üst örtüyü taşımaktadır.

Yapıda giriş kapısı ve tüteklikli örtüye yakın bir noktada bulunan küçük boyutlu sır lokma penceresi dışında herhangi bir açıklık bulunmamaktadır (Şekil 7). Bu durum, özgün hâlinde ana aydınlatmanın tüteklikle sağlandığını düşündürmektedir (Şancı, 2021: 269). Bununla birlikte yapı, taş malzeme ile inşa edilmiş olup çoğunlukla yörede yetişen dut, akmeşe, dişbudak kavak, çam ve yabancı armut ağaçlarının kullanıldığı ahşap malzemeye de rastlanmaktadır (Akkemik vd., 2019: 45). Kabayonu taş duvar örgüsünün bulunduğu yapıda, iç mekânda duvarlar toprak harç üzerine kireç ile sıvanmıştır. Dış cephede ise subasmanın üzeri ve giriş mekânı kireç sıvalıdır. Taş temel üzerinde inşa edilen yapıda yaklaşık 60 cm subasman ve toprak malzeme, üzeri çamurla sıvanmış olan döşeme bulunmaktadır.

İki kattan oluşan yapının, 1. katının, özgün durumda bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. Kişisel görüşmelerde bu katın, geçmişte köy dışından gelen ziyaretçilerin ve Alevi görüş önderlerinin konaklaması için kullanıldığı ancak günümüzde aktif olarak kullanılmadığı belirtilmiştir (Ünal, 2021). Ayrıca yapının giriş alanının üzerinde bulunan balkonun da sonradan inşa edildiği ifade edilmiştir.



Şekil 3: Büyük Ocak Cemevi (Şeyh Hasan Onar Zaviyesi) planı (Şancı, 2021:277).



Şekil 4: Büyük Ocak Cemevi (Şeyh Hasan Onar Zaviyesi) (URL 10).



Şekil 5: Büyük Ocak Cemevi (Şeyh Hasan Onar Zaviyesi) giriş (koridor) mekânından görüntüler (Çöp, 2019; Aydoğdu, 2020).



Şekil 6: Büyük Ocak Cemevi (Şeyh Hasan Onar Zaviyesi) ibadet mekânından görüntüler (Çöp, 2019; Altın, 2021).



Şekil 7: Büyük Ocak Cemevi (Şeyh Hasan Onar Zaviyesi) tüteklikli örtüsü ve sır lokma penceresi (Şancı, 2021:279).

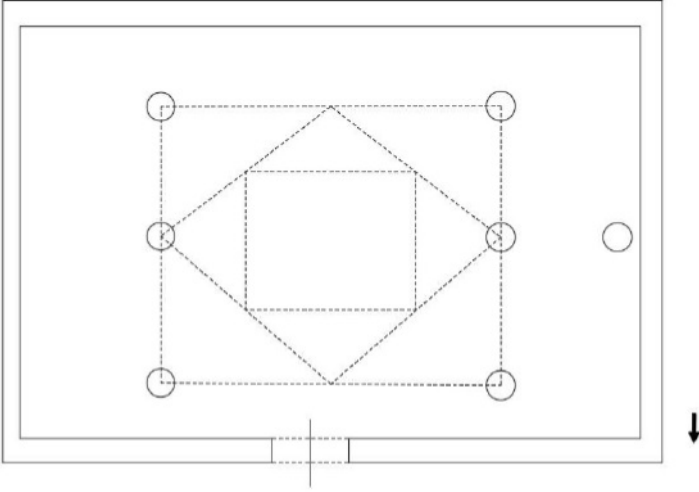
Büyük Ocak Cemevi (Şeyh Hasan Onar Zaviyesi), günümüzde ibadet amacıyla aktif olarak kullanılmasının yanı sıra Alevilik kültürüne ve geleneğine ilgi duyan turistler tarafından da ziyaret edilmektedir. Bu nedenle yapı içerisinde, Alevilik öğretisine dair bilgiler veren ve bu inancın ayinlerini tanıtmayı amaçlayan çeşitli etkinlikler de gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda turizm işlevinin hem yapının hem de Aleviliğe dair somut olmayan değerlerin korunması ve sürdürülmesi açısından önemli bir yeri olduğunu belirtmek mümkündür.

Büyük Ocak Cemevi (Şeyh Hasan Anar Zaviyesi) yapısı, mimari açıdan özgüne yakın durumda korunmuş olsa da günümüzün çağdaş koşullarına uygun olarak çeşitli müdahaleler yapıldığı görülmektedir. Bunların başında; sonradan eklenen balkon, aydınlatma elemanları ve tanıtım panoları gelmektedir. Ancak genel olarak ele alındığında, yapısal anlamda duvarların, döşemenin, üst örtünün, sıvanın ve diğer niteliklerin çoğunlukla özgüne uygun olarak korunduğu; sosyo-kültürel bağlamda ise ibadetin devam etmesiyle somut olmayan değerlerin de sürdürüldüğü ifade edilebilir. Özgün durumunda zaviye olarak ibadet ve dini sohbetler, dersler için kullanılan yapının günümüzde de bu işlevle varlığını devam ettirmesi, olumlu bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan Büyük Ocak Cemevi, geçmişte sahip olduğu değerleri büyük oranda yansıtarak günümüze ulaşabilen ve Aleviliğe dair somut-somut olmayan pek çok verinin sürdürülebildiği bir yapı olmasıyla mimari koruma bağlamında ele alınması gereken önemli bir eser olarak değerlendirilebilir.

3.2. Şeyh Bahşiş Cemevi (Küçük Ocak Zaviyesi)

Şeyh Bahşiş Cemevi, Şeyh Hasan Anar'ın oğlu adına 13. yüzyılda yaptırılmış olan bir tekke yapısıdır (Akın, 1991: 340; Onarlı, 1999: 29; Demirtaş, 2020). İlgili literatür incelendiğinde, yapının tarihi hakkında detaylı bir bilgiye ulaşılamamıştır. Mimari açıdan bakıldığında; kare bir alanda bulunan yapının iç mekânına, dikdörtgen formlu bir koridordan geçilerek ulaşılmaktadır (Şekil 8, Şekil 9). İbadetin gerçekleştirildiği ve kareye yakın dikdörtgen şeklindeki iç mekânda, altı ahşap dikmeyle taşınan “tüteklikli örtü” bulunmaktadır (Şekil 8, Şekil 10). Ancak bu örtü, günümüze ulaşan süreçte onarım geçirmiş ve yine ahşap malzeme ile beşik tonoz biçiminde kaplanmıştır (Şancı, 2021: 270). Tüteklikli örtüye yakın bir noktada bulunan sır lokma penceresi ile doğal aydınlatma sağlanmaktadır (Şekil 11). Taş malzemenin yoğun olduğu yapıda dikmeler çoğunlukla dut, kavak ve akmeşeden elde edilen ahşapla oluşturulmuştur (Akkemik vd., 2019: 45).

Yapıda kabayonu taşla duvar örgüsü oluşturulmuştur. Döşemeler çamur sıvalı; iç mekânda duvarlar ise toprak üzerine kireç badanalıdır. Dış cephede ise taş duvarların üzerinde herhangi bir sıva bulunmamaktadır. İbadet alanı içindeki duvarlardan bazılarında, yaklaşık 50x60 cm boyutlarında nişler yer almaktadır. Yapının temeli hakkında bilgiye ulaşılamamıştır ancak yapım sistemi ve malzemeleri incelendiğinde, taş temel üzerine inşa edilmiş olabileceği düşünülmektedir.



Şekil 8: Şeyh Bahşiş Cemevi (Küçük Ocak Zaviyesi) planı (Şancı, 2021:280).



Şekil 9: Şeyh Bahşiş Cemevi (Küçük Ocak Zaviyesi) giriş mekânı (Şancı, 2021:280).



Şekil 10: Şeyh Bahşiş Cemevi (Küçük Ocak Zaviyesi) iç mekânından görüntüler (Şancı, 2021:281).



Şekil 11: Şeyh Bahşiş Cemevi (Küçük Ocak Zaviyesi) sır lokma penceresi (Şancı, 2021:282).

Şeyh Bahşiş Cemevi, plan ve mekânsal düzenleme açısından mütevazı bir yapı olarak değerlendirilebilir. İbadetin gerçekleştiği mekân ve buna ulaşan koridor dışında herhangi bir yan mekân tespit edilmemiştir. Ancak yapının özgün işlevinin zaviye olması nedeniyle başka mekânlarının da olabileceği fakat bunların günümüze ulaşamadıkları da düşünülebilir. Genel olarak ibadet işleviyle kullanım yoğunluğunun az olduğu gözlemlenmiştir. Buna rağmen çeşitli onarımlarla, malzeme ve yapım tekniği açısından özgüne uygun şekilde günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Yapının günümüzde genel anlamda bakımsız olduğundan söz etmek mümkündür. Özellikle iç mekânda, duvarlarda bulunan kireç sıvaların yoğun olarak dökülmesi, döşemedeki kısmi aşınmalar ve ahşap malzemedeki bölgesel çürümeler nedeniyle yapı, onarıma ihtiyaç duymaktadır. Tüm bu sorunlara rağmen yerleşimin inanç kültürünü yansıtmaya bağlamında, geçmişten günümüze ulaşan sürecin önemli bir temsilcisi olarak nitelikli ve özgün bir yapı olduğu ifade edilebilir.

4. Değerlendirme ve Sonuç

İnanç, insan yaşamının önemli bir parçası olarak pek çok mekânın şekillenmesinde etkili olmaktadır. Bunların başında, ibadet işlevli yapılar gelmektedir. Dünyada yaygın olarak inanılan dinlerin yanı sıra farklı pek çok inanma biçimi de mekânın niteliklerini etkilemekte ve kendine özgü ibadet birimlerine sahip olmaktadır. Bunlardan biri de özellikle Anadolu’da yoğunlaşan Alevilik ve bu kültürün ibadet mekânı olarak bilinen cemevi olmuştur.

Anadolu’da cemevlerine sıklıkla rastlanan yerleşimlerden biri de Malatya’dır. Hem kentsel alanda hem de kırsal yerleşimlerde birçok cemevi örneğinin bulunduğu Malatya’da, Alevilik ritüellerinin oldukça eski tarihlere dayandığını kanıtlar nitelikte olan iki cemevi yapısı yer almaktadır. Özgün işlevlerinin zaviye olduğu yönünde kaynaklar bulunan bu yapılar, Arapgir ilçesinin Onar kırsal yerleşiminde bulunan Büyük Ocak ve Şeyh Bahşiş Cemevleridir. Mimari açıdan bakıldığında her iki yapı da kareye yakın dikdörtgen formdadır ve ibadetin yapıldığı ana mekâna ulaşmak için öncelikle bir koridordan geçilmektedir. Zaviyelerin de ibadet, dini sohbet, ders ve sosyal amaçlı kullanıldığı düşünüldüğünde yapıların mimari açıdan cemevi işlevi ile kullanılmaya uygun oldukları ifade edilebilir. Büyük Ocak Cemevi, Şeyh Bahşiş Cemevine göre hem koridor hem de ibadet mekânı bağlamında daha büyük boyutludur. Bununla birlikte her ikisinde de ibadet mekânı, Alevi ibadet ritüellerine ve sosyal faaliyetlerine uygun olacak şekilde açık ve geniş bir alandan meydana gelmektedir. Ayrıca her iki yapıda da ana malzeme taş olmak üzere ahşap kullanımı da görülmektedir. Yapım tekniği bağlamında da ortak özelliklere sahip olan yapılardaki tüm bu nitelikler, incelenen yapıların Malatya yöresinin özgün mimari niteliklerine göre inşa edildiklerini ve bu coğrafyada bulunan geleneksel mimari mirasın önemli örneklerinden olduğunu göstermektedir.

Özgün işlevi zaviye olan ancak uzun yıllardır cemevi olarak kullanılan iki ibadet yapısında da işlenmemiş kaba ahşap kütüklerle kurulmuş çatı örtülerinin, kadim mekân etkisine sahip özgün dini yapı elemanları olarak kabul edilmesi mümkündür (Akın, 1991: 340). “Ahşap tütekli örtü” adı verilen bu özgün sistem; Orta Asya, Kafkasya, Sibirya ve Anadolu coğrafyaları başta olmak üzere oldukça geniş alanlara yayılmış mimari bir unsur olarak kabul edilmektedir. Geleneksel konut mimarisi yanında anıtsal ve dini mimari yapılarda da yaygın olarak kullanılan bu mimari sistemin (Kutlu, 2020: 2455) çalışma konusu olan iki dini yapıda da başarıyla uygulandığını söylemek mümkündür. Malatya ve çevresindeki köylerde genellikle “dede damı” olarak da adlandırılan kırsal cemevlerinin “tütekli örtü”ye sahip oluşu ortak özellik olarak görülmektedir. Yerel dille “kırlangıç kubbe” olarak da anılan strüktür sistemi, ibadet yapılarındaki manevi enerjinin varlığını daha net hissettirmedeki sembol değeriyle de öne çıkan özgün mimari sistemlerdir. Bu anlamda her iki yapının da mimari nitelikleri bakımından özgün ve incelemeye değer özelliklere sahip olduğu ifade edilebilir.

Büyük Ocak Cemevi, günümüzde turistik işlevi de olan ve Alevilik geleneğine ilgi duyan ziyaretçileri ağırlayan bir mekân olarak öne çıkmaktadır. Bu anlamda somut olmayan değerler açısından da incelemeye değer nitelikleriyle büyük oranda günümüze kadar ulaşabilmiştir. Ancak Şeyh Bahşiş Cemevi için böyle bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Tarihi hakkında da detaylı bilgiye ulaşılamayan Şeyh Bahşiş Cemevinin geçmişte sahip olması muhtemel olan somut olmayan değerler, günümüze çoğunlukla ulaşamamıştır. Ayrıca Büyük Ocak Cemevinin yapısal açıdan Şeyh Bahşiş Cemevine göre daha bakımlı olması yapı elemanlarının günümüzdeki hâlinin özgüne yakın durumda bulunması ve geçirdiği müdahalelerin daha kısıtlı olmasına bağlanabilir. Bu özelliklerin yanı sıra Büyük Ocak Cemevi yapısının turistik değeriyle ilişkilendirilmesi; Alevilik öğretisinin önemli temsilcilerinden olan Şeyh Hasan Onar tarafından yaptırılmış olmasındaki manevi anlam açısından da daha etkili özelliğe sahip olması açısından değerlendirilebilir. Buradan hareketle çalışma kapsamında incelenen iki yapı için;

Alevilik geleneğinin mekâna yansımaları bağlamında oldukça köklü, özgün ve nitelikli örnekler olduğunu ifade etmek mümkündür.

Bu yapıların korunması adına gerçekleştirilen her müdahalenin, mutlaka inanç hassasiyeti açısından da ele alınması, bu bağlamda Alevilik öğretisinin, ritüellerinin ve somut olmayan tüm değerlerinin incelenerek uygulamaların titizlikle gerçekleştirilmesinin büyük önem taşıdığı belirtilebilir.

Yapılarda tespit edilen bozulmaların ve koruma sorunlarının detaylandırılmasının; mimari niteliklerinin, strüktürel durumlarının ve özgün yapı elemanlarının sürdürülebilir bir şekilde gelecek nesillere aktarılmasının, günümüzdeki kültürel mirası koruma anlayışını destekleyeceğini ifade etmek mümkündür.

İnanç-mekân ilişkisinin öneminin gelecekte de vurgulanabilmesi açısından, etkili nitelikleriyle öne çıkan; incelenen dini yapıların korunması, farklı anlamlarla kullanılması, yaşatılması ve desteklenmesi görevinin; yöredeki toplulukların kimlik değerlerini de yücelterek temsil etmede önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

Yukarıda ifade edilen değerlendirmeler, mimari koruma anlayışının temelini oluşturan pek çok yasal çalışma ve uygulama ile de örtüşmektedir. Somut ve somut olmayan değerlerin bir arada korunabilmesi açısından incelenen yapıların hem mekânsal ve strüktürel özellikler bağlamında hem de kullanım biçimleri, sahip oldukları işlevler ve yansıttıkları öğretiler anlamında günümüze ulaşmış olmaları özgünlük değeri bakımından da öne çıkmalarını sağlamaktadır. Ayrıca her iki yapının da günümüze ulaşan süreçte esaslı onarım geçirdiklerine dair herhangi bir verinin bulunmaması; kullanıcılarının Alevilik inancına dair ritüellere, kültürlerine ve bunların somut yansımaları olarak dini yapılara verdikleri önem ile bu yaklaşımın, tarihi yapıların korunabilmesi için ne denli gerekli olduğuna vurgu yapması açısından incelemeye değerdir. Yapıların özgün işlevinin zaviye olması da göz önünde bulundurulduğunda, somut ve somut olmayan kültürel miras bağlamında zaviye ya

da cemevi fark etmeksizin inanç mekânlarının birbiriyle örtüşen niteliklere sahip oldukları da ifade edilebilir.

Toplumsal yapıyı, kültürel değerleri, dini mekânsal özgünlükleri temsil eden inanç yapıları; kendi özgün temsil değerleriyle korunmalı, yöreyi ve kullanıcıyı sembolize eden ruhuyla yaşatılmalı; aynı zamanda gelecek kuşaklara da aktarılabilmelidir. Bu anlamda hem yöreye ait somut olmayan kültürel değerleriyle hem de mimari strüktürel yapısıyla korunmaya ihtiyaç duyan cemevleri ile ilgili çalışmaların farklı disiplinlerden uzmanlar tarafından ele alınarak sosyal, kültürel, dini, etnik ve mekânsal özgünlüklerinin korunması ve yaşatılması gerekmektedir. Bu bağlamda yapılan çalışmanın, başta cemevleri olmak üzere değişen, dönüşen ya da özgün işleviyle kullanımını sürdüren tüm ibadet mekânlarının inanç ve kültürle olan yoğun ilişkisine dikkati çekeceği ve katkı sunacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar

- Ahunbay, Zeynep. (1999). *Tarihi Çevre Koruma ve Restorasyon*. İstanbul: YEM Yayınları.
- Akın, Günkut. (1991). “Tütekli Örtü Geleneği: Anadolu Cami ve Tarikat Yapılarında Tütekli Örtü”. *Vakıflar Dergisi*, 22, 323-354.
- Akkemik, Ünal, Zencirkaya Ayfer, Kaygusuz İsmail. (2019). “Identification and evaluation of the wood materials used in two historical djemevies in the village of Onar (Arapgir, Malatya)”. *Eurasian Journal of Forest Science*, 7, 40-53.
- Altın, Saadet. (2021). *Büyük Ocak Cemevi kişisel fotoğraf arşivi*.
- Aydoğdu, Ersin. (2020). *Büyük Ocak Cemevi kişisel fotoğraf arşivi*.
- Borden, Iain. (2014). “Another Pavement, Another Beach: Skateboarding and the Performative Critique of Architecture” . In *The Unknown City*. Ed. Iain Borden, Joe Kerr and Jane Rendell. Cambridge: MIT Press.
- Bozkurt, Fuat. (2000). *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*. İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- Bruissien, Martin Van. (2000). *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*. Çev. Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çelebioğlu, Banu. (2008). “VI-XI. Yüzyıllar Arasında Kapadokya’da Hristiyan Dini Mimarisi ve Koruma Metodolojisi”. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Çöp, Mahmut. (2019). *Büyük Ocak Cemevi kişisel fotoğraf arşivi*.
- Demirtaş, Fikri. (2020). “Arapgir’in Kahverengi Yol Levhaları”. Web: <https://cagdasalevibirliigi.com/2020/11/22/arapgirin-kahverengi-yol-levhaları/>, Erişim Tarihi: 28.07.2021.

- Eliade, Mircea. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eliade, Mircea. (2017). *Dinsel İnanışlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammet'ten Reform Çağına*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Emre, Gülder. (2017). *Kültürel Mirasın Korunması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi (e-kitap). Web: http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/kulturelmiras_ao/kmkorunmasi.pdf, Erişim Tarihi: 26.07.2021.
- Es, Murat. (2006). "Alevist Politics of Place and the Construction of Cemevis in Turkey". Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Eyice, Semavi. (1963). "İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 23, 1-80.
- Gazioğlu, Hüseyin Hakan. (2019). "Dini ve Sosyal Bir Kurum Olarak Zaviyeler". <https://gorgondergisi.com/dini-ve-sosyal-bir-kurum-olarak-zaviyeler/>, Erişim Tarihi: 07.11.2021.
- Güç, Ahmet. (2011). *Dinlerde Mabet ve İbadet*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları.
- Google Earth. (2021). Onar köyü Büyük Ocak Cemevi uydu görüntüleri.
- Halaçoğlu, Yusuf. (1991). "Arapkir". TDV İslam Ansiklopedisi, c.3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 328-329.
- Kaygusuz, İsmail. (1983). *Onar Dede Mezarlığı ve Şeyh Hasan Oner*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Kaytan, Saadet Mutlu. (2014). "Lykos Laodikeiası'nda Bulunan Laodikeia Kilisesi'nin Analitik Çözümlemesi ve Koruma Yaklaşımı". Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Kuban, Doğan. (2007). *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul: Yem Yayınları.
- Kutlu, M. (2020). Orta Asya'da Tütekli (Kırlangıç) Örtünün Kökeni ve Tarihi Gelişim Aşamaları Üzerine Bir Değerlendirme. *International Journal of History*, 12(5), 2455-2486.
- Leary, Michael Edema. (2012). "Differential Space: A Place in Planning Theory?". 2. Planlama Teorisi Konferansı, Bristol.
- Lefebvre, Henri. (1991). *The Production of Space*. Çev. Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell Publishing.
- Lefebvre, Henri. (2014). *Mekânın Üretimi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayınları.

- Mellink, Machteld. (1988). "Anatolia". Cambridge Ancient History, 4, 211-233.
- Milgrom, Richard. (2008). "Lucien Kroll: design, difference, everyday life". In Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre. Ed. K. Goonewardena, S. Kipfer, R. Milgrom and C. Schmid. New York: Routledge Publishing.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1978). "Zaviyeler (Dini, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme)". Vakıflar Dergisi, 12, 247-269.
- Onarlı, İsmail. (1999). "Şeyh Hasan Ocağı ve Aşireti". Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Kış'99 (12), 25-50.
- Ostrogorsky, Georg. (1986). Bizans Devleti Tarihi. Çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özman, Recep. (2016). "Arapkir Onar Köyü Kaya Mezarları". Tarih Dergisi, 62(2), 1-36.
- Özsait, Mehmet. (1982). Anadolu'da Hellenistik Dönem. Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi. Görsel Yayınları, İstanbul, 2, 334-378.
- Rennie, Brian (1996). Reconstructing Eliade: making sense of religion. New York: Suny Press.
- Schüler, Harald. (2002). Türkiye'de Sosyal Demokrasi: Particilik Hemşehrilik Alevilik. Çev. Yılmaz Tonbul. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sis, Nestrin ve Çeçen, Mehmet Akif. (2016). "Yaşayan Alevi Kültür ve İnançların Üzerine Bir Araştırma: Onar Köyü Örneği". Journal of Turkish Language and Literature, 2(1), 413-430.
- Şancı, Fuat. (2021). "Arapkir Onar Köyünde Türk Eserleri". Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 14(37), 266-290.
- URL 1. TDK Sözlüğü 'tapınma', Web: <https://kelimeler.gen.tr/tapinma-nedir-nedemek-293910>, Erişim Tarihi: 25.07.2021.
- URL 2. 'Ayin veya Ritüel'. Web: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Ayin>, Erişim Tarihi: 24.07.2021.
- URL 3. ICOMOS 'Arkeolojik Mirasın Korunması ve Yönetimi Tüzüğü' http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0574229001536913919.pdf, Erişim Tarihi: 26.07.2021.
- URL 4. ICOMOS 'Washington Tüzüğü' http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0627604001536681570.pdf, Erişim Tarihi: 26.07.2021.
- URL 5. ICOMOS 'Venedik Tüzüğü' http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0243603001536681730.pdf, Erişim Tarihi: 26.07.2021.

- URL 6. Mevzuat Bilgi Sistemi ‘Büyükşehir Belediyesi Kanunu’ <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5216&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>, Erişim Tarihi: 27.07.2021.
- URL 7. T.C. Arguvan Kaymakamlığı ‘Harita’ <http://www.arguvan.gov.tr/genel>, Erişim Tarihi: 27.07.2021.
- URL 8. T.C. Malatya Valiliği ‘Malatya İl Haritası’ <http://malatya.gov.tr/malatya-il-haritasi>, Erişim Tarihi: 27.07.2021.
- URL 9. Onar Köyü Kalkındırma Derneği ‘Onar Köyü’ <http://onarkoyu.com/albumdetay?id=11>, Erişim Tarihi: 28.07.2021.
- URL 10. Polo Travel ‘Büyük Ocak Cem Evi Onar Köyü Malatya’ <https://www.youtube.com/watch?v=24DVhY53K7o>, Erişim Tarihi: 28.07.2021.
- Ülger, Gözde. (2013). “Tapınma Ritüeli ile İbadet Mekânı Arasındaki İlişkinin Göstergibilimsel Bağlamda Okunması: Cemevi Yapıları”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Ünal, Mustafa. (2021). Onar Köyü ve cemevleri hakkında kişisel görüşme.
- Yıldırım, Rıza. (2018). Geleneksel Alevilik - İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yücesoy, Fikriye. (2017). “Cemevinin Diferansiyel Mekân Olarak Okunması: Göçmen Mahallesi Cemevi Örneği”. Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

DEVLETLE İLİŞKİLERİ ETRAFINDA BEKTAŞİLİK: DOĞUŞU, DÖNÜŞÜMÜ VE KRİZİ*

Bektashism in Its Relations with the State: Its Rise, Transformation and Crisis

Alaattin AKÖZ**

H. Bahadır AKIN***

Öz

Doğuşu, güç kazanması ve etkinliğini kaybetmesi açısından sayısız çalışmaya konu olan Bektaşilik, bu çalışmada özellikle devlet ile ilişkileri merkeze alınarak incelenmeye çalışılmıştır. Bu süreçte hem Osmanlı merkezi devlet yönetiminin dine bakışı ve bu bağlamda dini kurumların şekillenmesi hem de Safevî Devleti'nin kuruluş ve gelişmesiyle, bu iki rakip devletin kesişim bölgesi olan Anadolu'daki mücadelelerinin Bektaşilik üzerindeki etkileri ele alınmıştır. Devletle ilişkiler bağlamında, erken dönem girişimleri ve devletle işbirliği halinde kurumsallaşma çabalarına değinilmiş, özellikle Yeniçeri Ocağı ile bağlantının ardından tarikatın merkeze yaklaşarak güçlenmesi, nihayet 19. yüzyıl başında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla krize girmesi ve çaresiz toparlanma çabalarının ardından, Cumhuriyet sonrası gücünü kaybetmesi üzerinde durulmuştur. Devletle ilişkisi olan tek tarikat Bektaşilik olmamakla birlikte, diğer tarikatlardan farklı olarak Bektaşiliğin güçlenmesi ve gözden düşmesinin, devletin en etkili askeri bürokratik yapısıyla sıkı ilişki içinde bulunmasına bağlı olduğu düşünülebilir. Bu tür bir ilişkinin askeri bürokrasi güçlü olduğu zamanlarda getirisi yüksek olmakla birlikte, kaybedildiği takdirde sonuçlarının da kurumsal yapı için yıkıma dönüşmesi kaçınılmaz hale gelmektedir. Bir dönem çeşitli şartların oluşturduğu tarikat bürokrasi iç içe geçmişliği, bu askeri yapının hiç hesapta olmayan şekilde ortadan kaldırılmasıyla, tarikat için de şanssız şekilde yolun sonunu getirmiş gibi görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bektaşî, Alevî, Kızılbaş, Tarikat, Devlet.

Abstract

Bektashism, which has been the subject of numerous studies in terms of its birth, gaining power and losing its influence, has been tried to be examined in this study, especially by focusing on its relations with the state. In this process, both the Ottoman central government's view of religion and the formation of religious institutions in this context, the establishment and development of the Safavid state and the effects of their struggles in Anatolia, the intersection of these two rival states on Bektashism were discussed. In the context of relations with the state, early attempts, and institutionalization efforts in cooperation with the state were mentioned, especially after the connection with the Janissary Corps, the sect strengthened by approaching the center, finally entered a crisis with the abolition of the Janissary Corps at the beginning of the 19th century and lost its power after the Republic after desperate recovery efforts. Although Bektashism is not the only sect that has relations with the state, it can be thought that the strengthening and discrediting of Bektashism, unlike other sects, is due to its close relationship with the most effective military bureaucratic structure of the state. While the return of such a relationship is high when the military bureaucracy is strong, in case of weakened military bureaucracy, it becomes inevitable that the consequences will turn into destruction for the institutional structure. The intertwining of the bureaucracy with the sect, which

* Geliş Tarihi: 30.07.2021, Kabul Tarihi: 18.09.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.032

** Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, aakoz@selcuk.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3819-1864>.

*** Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Turizm Fakültesi Turizm İşletmeciliği Bölümü, hakin@erbakan.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1352-6338>

was formed by various conditions for a period, seems to have brought the unfortunate end of the road for the sect, along with the unplanned elimination of this military structure.

Keywords: Bektashi, Alevism, Qizilbash, Tariqah, State.

1. Giriş

Osmanlı devlet yönetimi, kuruluşundan itibaren toplum üzerinde etkili olan müstakil dervişler ve zaman içinde Vefailik, Kübrevilik, Bektaşilik, Nakşibendilik, Mevlevilik gibi çeşitli tarikat mensubu kanaat önderleri ile ilişki içinde olmuştur. Tarikatlar açısından bakıldığında da bir şekilde devlet adamlarına yakınlaşma ve böylece bir taraftan maddi imkânlarını geliştirme bir taraftan da rakiplerine karşı kollarını imtiyazını elde etme arayışında olmuşlardır. Bu karşılıklı ilişkiler, hem devlet adamlarının yeni fetihler sırasında ihtiyaç duydukları motivasyonun sağlanması hem de yeni kurulan devlet ahalisinin moralinin yüksek tutulması açısından önemli görünmektedir. Ayrıca toplumda karşılığı olan köklü dinî oluşumların başıboş bırakılmaması, genel anlamda memleketin kontrol altında tutulmasına hizmet ederken aynı zamanda devletin arzu ettiği yönde toplumsal şekillenmeyi de sağlıyordu. Burada akılda tutulması gereken bir husus, Osmanlı Devleti'nin ilk iki asrındaki devlet-tarikat ilişkilerinin bir ölçüde kurumsallıktan uzak, karşılıklı ihtiyata dayalı bir yapı arz etmiş olmasıdır. Bu ilişkide devletin belirlediği sınırların aşılması, hemen her zaman dinî hareketin ağır şekilde bastırılması ile sonuçlanmıştır. Bu da devletin hem köklü tarikatlar hem de müstakil mistik kanaat önderleriyle ilişkisinin büyük ölçüde pragmatik olduğunu göstermektedir. Bu ilişkiler kimi zaman Nakşibendilere yüklendiği ileri sürülen sapkın nüfusun kontrol altına alınması yönünde olurken, kimi zaman da Bektaşiler örneğinde olduğu gibi göçebelerin merkeze bağlanması gibi bir amaca yönelebilmektedir.¹

Bu çalışmada, Bektaşiliğin ilahiyat disiplinini ilgilendiren inanç esasları, ritüelleri ve önemli şahsiyetlerinin hayat hikâyeleri veya popüler kültüre yansımış olan Alevi-Bektaşî algılarına değinilmeksizin, tarikatın tarihî süreç içindeki politik ve sosyal ilişkilerinin izleri sürülmeye çalışılacaktır. Ayrıca söz konusu ilişki mantığı çerçevesinde, Anadolu'da çok büyük sosyal etkileri bulunan ve köklü bir tasavvufî hareket olan Bektaşiliğin genel hikâyesi içinde devletle olan kesişmelerinin, onu bir dönem hasımlarından korumasına mukabil hesapta olmayan bir gelişmeyle sonunu da getirmesinden söz edilecektir.

Bektaşilik ve Alevilik gibi bir asırdan fazla zamandır, hemen her açıdan yerli ve yabancı araştırmacı ve meraklılarca incelenmiş bir konuda bugün yeni bir şey söylemek kolay -belki de mümkün- değildir. Dolayısıyla bu çalışmanın da Bektaşilik külliyyatına duyulmamış bir ekleme yapma iddiası yoktur. Ancak son birkaç on yıldır Türkiye'de çok sayıda dinî grubun devletle ilişkileri değişik bağlamlarda gündeme gelmekte, yaşanan tecrübeler, ister istemez, tarihteki benzer ilişkilerin analizine yönelmeyi gerekli kılmaktadır. Bu çalışma da bahsedilen çerçevede uzak geçmişimizden başlayan ve bugün dahi yoğun şekilde ülke gündeminde yer tutan

Bektaşilik gibi önemli bir dinî hareketin devletle olan yakınlaşmasının, her iki taraf için ne gibi sonuçlar doğurduğunu incelemeyi hedefleyerek, ilgili literatüre katkı yapmayı amaçlamaktadır.

2. Bektaşiliğin Kökenleri

Bektaşiliğin kökleri, tarikata ismini veren Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'da aktif olduğu 13. yüzyıla dayanır. Esasında Hacı Bektaş Veli'nin, sonradan kurumsallaşmış ve kendi adına nispet edilmiş bu tarikatla resmi bir bağının olduğu söylenemez. Bu dönemde Hacı Bektaş Veli'ye dair doğrudan bilgi veren ya da ona atıfta bulunan bir eser bulunmadığından, oluşturulan tüm literatür, 14. ve 15. yüzyıllardan itibaren ortaya çıkmış bazı menâkıpname ve kroniklerin yorumlanmasına dayanmaktadır. Bu anlatılarda da atıflar, daha çok Rum Abdalları olarak anılan Babaî dervişlerine yapılmaktadır. Hatta Âşıkpaşazade'den nakille A. Y. Ocak (2000: 138), bu Rum Abdalları döneminde Hacı Bektaş'tan söz edilmediğini belirtir.² Buna göre, haklarında menâkıpnameler olan çok sayıda derviş Rum Abdalî, Osmanlı Devleti içinde yayılmıştır ve Bektaşilik de aslında bu geleneğin kurumsallaşmasından ibarettir (Ocak, 2000: 139). Bilindiği kadarıyla elde Hacı Bektaş Veli'nin gerçekten kim olduğuna dair bilgi sağlayacak bir tarihî kayıt mevcut değildir.

2. 1. Ahmed Yesevî ve Baba İlyas Horasanî Bağlantısı

Diğer taraftan, en azından gerçekleştiği dönemin tarihçilerince tespit edilmiş ve bazı detayları ortaya konmuş hatta farklı din ve mezheplerden seyyah ve din adamlarınca da teyit edilmiş olan meşhur Babaî İsyanı üzerine yazılanlardan, Hacı Bektaş adlı bir şahsın da bu dönemde karizmatik Baba İlyas Horasanî ile ilişkili şahıslardan olduğu bilgisi edinilmektedir.

Mesela, sonraki torunlarından Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi'nin, Baba İlyas'ın şahsı ve dönemine ilişkin hadiseleri aktardığı *Menâkıbü'l Kudsiyye*'de, Hacı Bektaş Veli'den ve savaş sırasındaki tutumundan söz edilirken; Hacı Bektaş'ın Baba İlyas'a canı gönülünden bağlı olduğu, yolun ilkelerini benimsediği, isyan sırasında da Kendek'e çıkması, orada esenlikte olacağı ve Bereket Hacı'yı görmesi şeklinde kendisine nidada bulunulduğu aktarılır (Elvan Çelebi, 2017: 483-487). Ocak, buradaki muğlak ifadeden, Hacı Bektaş Veli'nin bu isyana neden katılmadığına ilişkin net bir sonuç çıkarmayı mümkün görmemektedir (2014: 191).

Yine, Baba İlyas Horasanî'nin torunlarından ünlü Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazade de döneme ilişkin anlatısında Hacı Bektaş Veli'ye özel bir yer ayırarak, "Ey derviş! Bu Anadolu memleketinin dervişleri, âlimlerinden bahsettin ama Hacı Bektaş Sultan'ı niye anmadın?" sorusuyla başlayıp, uzunca Hacı Bektaş Veli'den bahseder (Âşıkpaşazade, 2003: 298 vd.). Burada kendisinin Horasan'dan geldiği, esasında meczup bir derviş olduğu, kardeşi Menteş'in Sivas'ta şehit olduğu, Hacı Bektaş'ın da Karahöyük'e gelip yerleştiğinden söz edilir.

Bu iki eserin kullanımında dikkat edilmesi gereken husus, Elvan Çelebi'nin henüz Osmanlı Devleti'nin kurulup gelişmeye başladığı, Âşıkpaşazade'nin ise kurumsal devletin yerleştiği sırada eserlerini yazmış olmalarıdır. Üstelik Elvan Çelebi, muhtemelen Kırşehir'de doğmuş ve dedesinin yaşadığı Amasya civarlarında hayatını sürdürmüş (Ocak, 1995: 63-64), Âşıkpaşazade ise hayatının önemli kısmını II. Murad'dan sonra padişahlara ve saraya yakın geçirmiştir. Dolayısıyla Âşıkpaşazade zamanında Bektaşî tarikatı bir ölçüde olgunluğa ulaşmış durumda iken, Elvan Çelebi zamanında muhtemelen Hacı Bektaş'ın daha dar bir alanda ve Baba İlyas ile ilişkisinden dolayı kişisel bilinirliği söz konusuydu. Ayrıca, Âşıkpaşazade'nin yeniçerilerin borkü Bektaşîlerden almadığını, tam tersine yeniçeri borkü giyen Abdal Musa aracılığıyla Bektaşîlerin bu kıyafeti benimsediği yolundaki -sert sayılabilecek- açıklaması ve devamındaki Hacı Bektaş'ı hor görür ifadeleri de (Âşıkpaşazade, 2003: 299) gözden kaçırılmamalıdır. Yine ilginç şekilde, Âşıkpaşazade, -kitabında övgüyle söz ettiği- Baba İlyas'ın Hacı Bektaş ile ilişkisine de atıfta bulunmaz.³

Bu iki eser yanında Ahmed Eflakî'nin (2006) *Menâkübü'l-Ârifin*'i, döneme ve Hacı Bektaş Veli'ye ait anekdotlar içermesi açısından önemlidir. Sonradan Bektaşîliğe ilişkin daha ziyade kullanılan eser ise bizzat Hacı Bektaş Veli'ye isnad edilen *Vilâyetnâme* (Hacı Bektaş Veli, 2006) olmuştur. *Vilâyetnâme/Velâyetnâme*'nin gerçekliği ispatlanamayacak anlatımlardan oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda, Bektaşîliğin resmi bir tarikat olarak şekillenmesi sürecinde oluşturulan bir metin olduğu düşünülebilir. Ayrıca çeşitli metinlerde vurgulandığı ve yaygın bir görüşe dönüştüğü şekliyle, Hacı Bektaş Veli'nin Hoca Ahmed Yesevî ile doğrudan görüşmesi kronolojik olarak da mümkün görünmemektedir. Bu noktada, Ahmed Yesevî'nin meşrebi de önem arz etmektedir. Hacı Bektaş Veli ile Ahmed Yesevî arasındaki bağ konusunda Köprülü'nün zaman içinde değişen görüşüne atıf yapan Karakaya-Stump (2019: 153), önceleri Yesevî'nin ortodoksluğuna kani olan Fuad Köprülü'nün sonradan bu iddianın muhtemelen Nakşibendilerce geliştirilmiş bir görüş olduğu şeklinde fikrini revize ederek Yesevî'nin de muhtemelen heterodoks⁴ bir yapıda olması gerektiğini söylemeye başladığını belirtir. Mevcut bilgiler ile bu konuda kesin bir hükme varmak mümkün olmasa da daha sonrakilerin genel tavırları dikkate alınarak, Ahmed Yesevî'nin yaygın tabirle heterodoksluğu gayet muhtemel görünmektedir.

Tüm bu verilerden, Hacı Bektaş Veli'nin muhtemelen Baba İlyas Horasanî ile çeşitli ilişkileri bulunmakla birlikte⁵ müstakil Kalenderî meşrep bir derviş olduğu, dönemin büyük isyanına -sebebi malum olmamakla birlikte- katılmadığı ve Sulucakarahöyük'ü kendisine yurt edinip orada yaşadığı⁶ ve tanınır hale geldiği, bazı kayıtlara göre bir Türkmen aşireti lideri olabileceği⁷ ve büyük ihtimalle 1271 yılında vefat ettiği⁸ anlaşılmaktadır.

2. 2. Bektaşîlik, Alevilik ve Kızılbaşlık

Bektaşîlik ve Alevilik çalışmalarının temel problemlerinden birisi de modern çalışmalarda sıkça kullanılan "Alevî Bektaşî" şeklindeki terminoloji meselesidir (Yıldırım, 2010: 24). Kısaca tarikat ve terminolojiye değinmek gerekirse, F. Köprülü'ye

göre aslında Bektaşiliğin kurumsal yapısının oluşmaya başladığı dönem itibarıyla Bektaşilik ile Alevilik ve Kızılbaşlık arasında inanç yönünden büyük bir farklılık yoktur (Köprülü, 1925)⁹. Temel fark, zaman içinde sosyal açıdan oluşan kentlilik ve köylülük ile bazı kurumsal yapıların zamanla şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. Bugünkü kullanımıyla Alevilik ile Kızılbaşlık esasen aynı anlama gelmektedir. Köprülü ile aynı fikirde olan Melikoff da “Alevî” kelimesi yerine, önceleri “Kızılbaş” ismi yaygın şekilde kullanılırken bu ifadenin aşağılayıcı bir hâl alması, dinsiz, isyankâr gibi anlamlarda kullanılmaya başlanması üzerine, zamanla “Alevî” şeklinde tercih edilir olduğunu belirtir¹⁰ (Melikoff, 1993: 26 vd, 33). Melikoff’a göre, Bektaşilik ile Alevilik arasındaki ayrışma, 15. yüzyılın sonlarından itibaren başlamış ve Balkan ağırlıklı kol, Hacı Bektaş’a bağlılığını sürdürürken Anadolu ağırlıklı kol, Safevîlere bağlanarak Kızılbaş olmuştur. İki kol arasında sosyal farklılaşmalar da meydana gelmiş; Balkan kolu, şehirli ve tekke merkezli bir hayatı tercih ederken Anadolu kolu ise kırsal bölgelerde göçebe ya da yarı göçebe bir hayatı benimsemiştir (Melikoff, 1998: 7). Bütün bu farklılaşmaya rağmen Bektaşilik ve Alevilik öz itibarıyla aynıdır ve onları birbirinden ayırmak mümkün değildir (Melikoff, 1999: 23).

Dolayısıyla Bektaşilik, 16. yüzyıl boyunca büyük ölçüde kurumsallaşmış devletçe de tanınan yerleşik bir tarikat yapısını ifade ederken Kızılbaşlar, benzer inançlara sahip olmakla birlikte daha ziyade konargöçer bir halde bulunan kitleleri adlandırmada kullanılmıştır. Sünni yönetimlerce (gerektiğinde Bektaşiler için de kullanılmakla birlikte) *rafizi*, *zındık*, *mülhid* gibi sapkınlıkla itham edilenler de genellikle bu Kızılbaş Alevi gruplar olmuştur.

Bir tarikat olarak Bektaşiliğin diğer mistik tarikatlarla benzeşen ve farklılaşan yönleri olmakla birlikte en ayırt edici özelliği, öğretisindeki belirgin Şii motiflerdir. Burada önemli olan husus, genelde “heterodoksî” olarak ifade edilen bu genel kabul görmüş Sünnilik dışı ritüellerin, Bektaşilikte 14. ve 15. yüzyıllardan, yani kuruluşundan itibaren mevcut olduğunu gösteren yeterli verinin bulunmadığı gerçeğidir. Nitekim Melikoff (1993: 25-26) 16. yüzyıla kadar Bektaşiliğin genel anlamda Sünnilikten ayrılan bir tarafının olmadığını, heterodoksiye kaymanın Safevî propagandaları ile meydana geldiğini ifade eder. Bilkan (2018: 250) ise, Orta Anadolu’da çok sayıda mensubu bulunan Bektaşiliğin kargaşa dönemlerinde devletçe zararsız bir kurum haline getirilme politikasına işaret ederek, *Makalat*’ın Türkçe çevirisinin yapıldığı dönem de dikkate alındığında, Bektaşiliğin Sünni İslam’a uygunluğu iddiasının devletçe vurgulanmış olabileceğini ileri sürer.

Çalışmanın ilerleyen kısımlarında değinileceği üzere, Bektaşiliğin Kızılbaş gruplarla ilişkisi¹¹ Osmanlı-Safevî mücadelesi ile başlayan bir dizi sosyal, ekonomik ve politik süreç içinde ortaya çıkan karmaşık ilişkilerle şekillenmiş, 17. yüzyıla gelindiğinde bu tarikat Anadolu’daki sözde “sapkın” hareketlerin içinde kaybolduğu bir yapıya dönüşmüştür.

3. Kurumsallaşma ve Devletle İlk İlişkiler

Bektaşiliğin, bugünkü manasıyla ritüelleri ve biçimi belli bir tarikata dönüşmesinin ilk aşamasının, Hacı Bektaş Veli'nin ismi çevresinde bir meşruiyet arayışına girişen Abdal Musa¹² ile başladığını söylemek mümkündür. Bu şahsın ilk Osmanlı sultanları ile sıkı ilişkiler içinde olduğu hatta Orhan Gazi zamanındaki seferlere katıldığı çeşitli kaynaklarda nakledilmektedir (Melikoff, 1993: 22). Aslında, Abdal Musa'nın, Bektaşilik Tarikatı'nın kurulmasından ziyade, muhtemelen halk arasında bilinir olan Hacı Bektaş ismi ve efsanesinin Osmanlı devlet ricali ve gazileri arasında yayılmasında rol oynadığını düşünmek daha doğru olacaktır.¹³ Hareketin zaman içinde şekillenmesinde, İslami unsurlar yanında İslam öncesi Türk inançları, Doğu Anadolu'daki kadim inançlar, Anadolu'da karşılaştığı Hristiyan inançları, hurufilik ve daha sonraları vurgusu artacak 12 İmam Şiiliği etkili olmuş görünmektedir.¹⁴

Bektaşiliğin günümüzdeki anlamıyla bir tarikata dönüşmesi ve kurumlarıyla dönüşen imparatorlukla yakın ilişki içinde görülmeye başlanması, genelde Balım Sultan'ın¹⁵ II. Bayezid'in emriyle, 1501 yılında Hacı Bektaş Dergâhına atanmasına bağlanır. Bektaşiliğin bugün bilinen ritüellerinin Balım Sultan tarafından geliştirilip kurumsallaştırıldığı konuya ilişkin otoritelerce genel olarak kabul edilmektedir. Bu atamanın arka planında, yükselen Safevî tehdidine karşı Bektaşiliğin Anadolu'da bir tampon görevi üstlenip, ahalinin Şah İsmail'e yönelmesinin bir ölçüde önüne geçilmesi beklentisinin yer aldığı da ileri sürülür. Kızılbaş topluluklardan farklı olarak, 12 İmam Şiiliği ve Hurufiliği Şah İsmail'den bağımsız olarak benimseme yönündeki başarıları (Ocak, 1992: 19), Bektaşilerle ilgili Osmanlı merkezî yönetiminin bu girişiminin bir ölçüde istenen neticeye ulaşıldığını da gösterir. Nitekim 16. yüzyılın yoğun Kızılbaş takipleri sırasında birçok Bektaşî tekkesinin faaliyetini sürdürdüğü ve kısmi bir gözetim dışında önemli bir baskıyla karşılaşmadıkları bilinmektedir (Savaş, 2013: 114-115). Faroqhi de genel anlamda Fatih'in bu dervişlere özel bir alakasının olmadığını hatta çok sayıda vakfa müdahalelerde bulunduğunu, II. Bayezid döneminde ise Bektaşiliğin maddî açıdan desteklediğini, I. Selim ile birlikte bir geri çekilmenin söz konusu olduğunu, başlıca Bektaşî tekkelerine dokunulmamakla birlikte bazı zaviyelerde zorluklar yaşandığını belirtir (Faroqhi, 1995: 172).

Dolayısıyla Bektaşiliğin inanç sistemi farklı olmamakla birlikte, en azından Safevî mücadelesi sırasında, Kızılbaş gruplarından farklı hareket ettiği ve Osmanlı Devleti'nin yanında yer aldıkları düşünülebilir. Elbette, Kalender Çelebi isyanı örneğinde görüleceği üzere, devlet-Bektaşî tarikatı ilişkisinin kaygan bir zeminde yürüdüğü de gözden kaçırılmamalıdır.

3. 1. Kızılbaşlık/Aleviliğin Marjinalleşmesi ve Ayrışma

Kısaca Osmanlı-Safevî mücadelesinin Kızılbaş Alevi toplumunu şekillendirmesine de değinmek gerekirse, 16. yüzyılın başından itibaren Anadolu'da yaşanan çalkantılı dönem, bugünkü Alevi/Kızılbaş toplumunun dinî organizasyonunun oluşumuna sebebiyet vermiştir. Kehl-Bodrogi'nin detaylı olarak açıkladığı bu süreçte,

Osmanlı hâkimiyeti altında huzursuz olan büyük kitlelerin ekonomik ve sosyal sebepleri belli olan isyanlarına Safevîlerin açık destek vermesiyle etkileri uzun süre devam edecek bir hareket başlamıştır. Netice itibariyle, ekonomik ve sosyal sebepler tümüyle kutsallık atfedilen ve *mehdî* olarak kabul edilen önderlerce dinî hareketlere dönüştürülmüştür (Kehl-Bodrogi, 2017: 32). Dolayısıyla o zamana kadar basit bir heterodoksî olarak görülebilecek farklılıklar kısa sürede apayrı bir dinî mahiyete bürünmüş, Safevîlerin militan propagandaları Osmanlı merkezileşmesinden endişe duyan kitleleri derinden etkilemiştir. Kehl-Bodrogi, Kızılbaşlığın tümüyle bağımsız bir dinî topluluk olarak ortaya çıkmasının, ayaklanmanın tümüyle bastırıldığı döneme denk düştüğünü ifade eder (2017: 42-43). Kızılbaşlar, bu süreçte Osmanlı toplumunun kalan kısmından ayrılmış ve kendilerini “dış dünyaya olan bağımlılıklarından kurtaracak birtakım kurumlar oluşturmaya” zorlanmışlardır. Hukukî davalar başta olmak üzere tüm sosyal ve dinî işlerin idaresi için ruhanî liderlerin oluşması buna bir örnek olarak verilebilir.

Safevîlerle etkileşimin Anadolu’da kuvvetli bir Şii kültür oluşturduğu da açıktır. Mesela, bugün Aleviler için önemli metinler olan *Buyruklar*, genelde Safevîler döneminde, I. Şah Tahmasb zamanında üretilmiştir (Kaplan, 2008: 63). Hasluck, I. Selim’in tüm mücadelesine rağmen 16. yüzyılın ikinci yarısında Venedik raporlarında Anadolu’da Şiiliğin yaygınlığına işaret edildiğinden bahseder (1929: 174). Yine Karakaya-Stump, 16. yüzyılda Kerbelâ’yı ziyarete giden bir Alevi dedesinin uğraklarının içinde Sünnilere ait bir kutsal mekân olmaması, tümünün Şii mekanları olmasını önemli görür (2019: 168-172). Bu örnekte, bahsi geçen dedeye Kerbelâ’daki Bektaşî Tekkesi tarafından bir *hilâfetnâme* verilmesi, ziyareti yapanın Vefai halifesi olarak atanması ve belgede adı geçen Derviş Hasan’ın “devam-ı devlet” duası yapmasına rağmen bu devletin Safevî Devleti mi yoksa Osmanlı Devleti mi olduğunun belirsizliği de dönemin Anadolu Aleviliğinin Şiilikle bağına işaret etmektedir.

Diğer yandan, Safevî yöneticilerinin zaman içinde Anadolu’ya şeyhlik yoluyla etki oluşturma konusundaki ilgilerini kaybetmeleri, Kızılbaşların İran’dan da kopmalarına sebep olmuştur (Doja, 2006: 438). Zira Safevîler giderek Şiileşmek suretiyle ilk başlardaki Kızılbaş Türkmenlerle aynı olan inanç ve zihin dünyasından hızla uzaklaşmışlardır. İnançlar üzerinden yaşanan bu farklılaşma, Safevî Devleti’nin giderek kurumsallaşmasıyla devletin kurucu unsurlarından olan Kızılbaş Türkmen reislerinin yerini Şii *uleması*, *fukahası* ve bürokratik konularda tarihi bilgi ve müktesebata sahip Farslara bırakmasına sebep olmuştur. Böylece siyasi ve idari olarak da obada yaşayan, taşrada kalan Türkmenler giderek Safevî sarayından ve devletin etkin kademelerinden uzakta kalmıştır. Sonuçta, Kızılbaş/Aleviler ne Osmanlı ne de İran’a bağlı olan marjinal bir harekete dönüşmüştür. Bugün de aslında benzer bir durum söz konusudur. Alevilerin Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde resmi azınlık olarak tanımlanmamış olmaları, mevcut durumları itibariyle çoğunluk içinde de kendilerine yer bulamamaları dikkate alındığında, Alevileri kendine özgü bir konuma yerleştirmektedir (Göner, 2005: 110).

3. 2. Ayrışma Döneminde Bektaşiliğin Devlet Açısından İşlevi

Bektaşiliğin, Kızılbaşlıkla alakalı göçebelerin İslamlaştırılması, ayrıca bunların asimilasyonu amacıyla kullanıldığı genel olarak kabul edilir¹⁶ (Faroqhi, 1995: 180). Bu süreçte heterodoks nitelikli kimi zaviyelere devletin cömert davranışları da yazar tarafından dikkat çekici bulunur. Ayrıca, yine Faroqhi, Bektaşilerin Rafizi inançlı grupları devletin yanına çekme konusunda araç olarak kullanılmasını, iki ucu keskin bir kılıca da benzetmiştir (Faroqhi, 2003: 186-187). Yazar, bu hususu açıklarken Rafizileri yola getirmeleri beklenen Bektaşilerin, Şiilik ve yaygın halk inançlarını benimsemelerinin Osmanlı yönetimince muhtemelen kestirilememiş bir gelişme olduğuna dikkat çeker. Mesela, Seyyid Gazi Tekkesi abdallarının takibe maruz bırakıldığı bir süreçte, takibattan kaçan bu kişilerin Bektaşî tarikatına intisaplarının, bu tarikattaki Rafizi unsurları güçlendirmiş olabileceği vurgulanır.

Sınırlı sayıda tekkesi ve tarikat örgütüyle Bektaşiliğin, kalabalık Kızılbaş kitlelerini dönüştürmesi beklentileri tersi bir durum arz etmiş görünüyor. Bunda, 16. yüzyılda yaşanan Safevîlerin merkezde yer aldığı gergin ortamın etkisi büyük olmuştur. Zira Safevî Devleti Şiileştikçe ve Şiiliği düşmanlarına karşı bir manevi motivasyon aracına dönüştürdükçe Osmanlı Devleti de savunmacı bir refleksle giderek Sünniliği bayraklaştırmış koruyucu bir kalkana dönüştürmüştür. Bu tarihsel süreçte, Osmanlı Devleti 14 ve 15. yüzyılda itaat etmeleri ve hâkimiyetini tanımaları kaydıyla inançlarına hoş görüyle yaklaştığı dinî zümrelere karşı şüpheyle yaklaşarak daha katı politikalar sergilemeye başlamıştır. İşte bu durum Kalenderi, Haydarî, Hurufî, Kızılbaş kesimleri, devlete akredite olan ve Sünnî de olmayan tek tarikat olan Bektaşiliğe duhul etmeye adeta sevk ve teşvik etmiştir. Bu çok yönlü katılım, Kızılbaşlığı dönüştürmesi beklenen Bektaşiliğin dönüşmesiyle sonuçlanmıştır.

Dolayısıyla 16. yüzyılda Bektaşiliğin durumu biraz kafa karıştırıcıdır. Faroqhi (2003: 188), Merkez tekkenin bir süre kapalı kalmış olma ihtimali yanında, tekkenin devletçe görevlendirilmiş yöneticilere devredilmesinden sonra, 1577 yılında bir konargöçer isyanı olan Düzme Şah İsmail olayında Hacıbektaş zaviyesinde sevinç kurbanı kesilmesinin bu dönemde Rafizi eğilimli göçerlerle Hacıbektaş Tekkesi ilişkilerinin güçlendiğine işaret olarak görür. Bektaşiliğin kurumsal anlamda olgunluğa erişmesi de Faroqhi tarafından 1650 yılı civarına tarihlenir (2003: 189). Ona göre, Anadolu'daki Rafizi gruplar artık tümüyle bu tarikatın içinde kaybolmuştur.

Netice itibariyle, suların nispeten durulduğu 17. yüzyıl ortalarından itibaren Bektaşiliğin Osmanlı Devleti'nde makbul sayılan bir tarikat halinde yayıldığı¹⁷ ve Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına kadar da güçlenerek faaliyetlerine devam ettiği anlaşılmaktadır. Bektaşiliğin devletle olan ilişkisinde iki asır boyunca kritik etkiler yapacak gelişmelere de bu dönemde şahit olunmuştur.

4. Devletin Kalbinde: Bektaşilik-Yeniçeri Ocağı İlişkisi

Bektaşilik ve yeniçerilik arasındaki ilişki, hem Yeniçeri Ocağı'nın kendine özgü taraflarının ilgi çekici olması hem de 1826 yılında meydana gelen hadiselerin etkisiyle çok geniş bir literatür oluşturacak şekilde inceleme konusu olagelmıştır.

Osmanlı ordusunun Bektaşilerle ilişkisinin çok erken zamanlarda Abdal Musa'nın devlet ricali ile temaslarına kadar geri götürülmesi yaygın bir kabuldür. Bir kısmı tarihî açıdan tutarsız rivayetlere dayansa ve gerçek sebepler tam bilinmese de 15. yüzyılın ortalarından itibaren başladığı tahmin edilen bu ilişkilerin 16. yüzyılda yeniçerilerin iç disiplinlerine etki edecek kadar genişlediği ileri sürülmüştür.¹⁸ Nitekim bu yakın ilişki sadece olumlu neticeler doğurmamış, II. Mahmud döneminde Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sırasında kaçınılmaz olarak Bektaşiliğin de tüm kurumlarıyla kapatılmasına sebep olmuştur.

Sadece bu ilişki üzerine müstakil bir eser hazırlayan Küçükyalçın, önceleri diğer beylerle olan ilişkilerde, eşitler arasında birinci olan Osmanlı sultanının yeni kurulan kul statüsündeki yeniçerilik kurumuyla artık doğrudan bir hükümdara dönüştüğünü, kendisinden başkasına sadakati bulunmayan bu doğuştan Müslüman ve etnik Türk olmayan duvar sayesinde rakip güçlerden ayırdığını ileri sürer (Küçükyalçın, 2018: 30-31). Bektaşilikle ileride kurulacak bağlantıya bir esas teşkil etmesi açısından da yazar, yeniçeri adayı devşirme oğlanlarının “Türk’e verme” olarak adlandırılan eğitim süreçlerine bakıldığında, genelde bu çocukları yetiştiren ailelerin sonraları Bektaşi tekkelerinin yoğun olduğu yerlerde ikamet ettiklerine dikkat çeker (Küçükyalçın, 2018: 39).

Bu noktada, erken dönemlerde, Orhan Bey ve özellikle I. Murad döneminde Bektaşilik öğretisinin devlet yönetimince de bilindiği, (mesela Ahi kimliği ile bilinen I. Murad'ın, 1364 yılında Hacıbektaş külliyesine anıtsal bir meydan evini yaptırırken bu kimliğini de ayrıca vurguladığı) dikkate alınarak, Türk'e verme işleminde devşirmelerin İslamlaştırılması sürecinin, Bektaşilik gibi Türk ve Müslüman olmayanlara da açık bir tarikatın etki alanındaki coğrafyanın seçiminde etkili olabileceği akla gelmektedir (Küçükyalçın, 2018: 44-45).

Yeniçerilerin Bektaşilikle ilişkisini gösteren çok sayıda emare vardır. Mesela Bektaşi, geleneğindeki *Pençe-i Ali Aba*'nın yeniçeri alay sancağında *Zülfikar* ile birlikte yer alması, Bektaşilerin kutsal kazanları gibi, yeniçerilerin de ocak ve kazanlarının önemli olması (Küçükyalçın, 2018: 144 vd), yeniçerilerin Hacı Bektaş Veli'nin cübbesinin kolunu simgeleyen kırmızı ve beyaz keçeden börk giymeleri, Ocağın 94. Cemaat Ortası'nda Bektaşi babalarından birisinin Hacı Bektaş'ın vekili olarak oturması (Sakin, 2011: 51), 99. ortaya katılan ve *hû-keşânlar*/hû çekenler olarak bilinen ve Bektaşiler içinde en kıdemli Bektaşi babasının yüksek askerî rütbeyle onurlandırılması (Goodwin, 2008: 71-72, 90), Seğirdimlerin et kapma mücadelesine başlarken çekilen gülbengde Bektaşi usulü kol bağlanması (Toroser, 2011: 221), gibi birçok örnek verilebilir. Hatta yeniçerilerin 16. yüzyılın sonlarından itibaren ocağın üst zabitelerinin *taife-i Bektaşiyye / güruh-ı Bektaşiyye, zümre-i Bektaşiyan* (Sakin, 2011: 51) gibi tabirlerle anılması da yadırganmaz hale gelmiştir. Mesela, Naima'nın 1602 yılı sipahi ve yeniçerilerin isyanlarına ilişkin anlatımında “...Yeniçeri Ağası Ferhad Ağa *bala-i nerdübanda* durup bir *hatt-ı hümayun* çıkarıp Bektaşiyan'a karşı okundu”

(Naima, 2014: 221) ifadesini kullanmasının yanı sıra, yeniçerilere yapılan ödemelerin (*mevacib*) kaydedildiği *ulufe* defterlerinde de yeniçerilerin Bektaşilerle bağlantısına vurgu yapılması oldukça dikkat çekicidir¹⁹. Bu noktada işaret edilmesi gereken önemli bir husus da yeniçeri-Bektaşî ilişkisinin yönüdür. Konuya ilişkin olarak Işık, Farouqhi ve Esad Efendi'nin değerlendirmelerini de dikkate alarak, “en azından yeniçerilerin Bektaşîlikle değil daha çok Bektaşîlerin kendilerini yeniçerilikle ilişkilendirdiklerini” belirtir (Işık, 2017: 145).

Sonuç olarak, bu iki tarafın çok çeşitli sebeplerle ve uzun bir zaman süreci içinde birbirleriyle yakın ilişki içine girdikleri dikkate alındığında, 17. yüzyıl ortalarından itibaren, özellikle İstanbul'da, bu ilişkinin bir tür yekvücut olma haline dönüştüğünü söylemenin abartı sayılamayacağı kanaatindeyiz.

4.1. Yeniçeri Ocağı-Bektaşî İlişkisi Açısından Kalender Çelebi İsyanı

Yeniçeri Ocağı-Bektaşî tarikatı bağlantısının tarihlenmesi açısından, Anadolu'da Safevî etkisi ve Kızılbaş isyanlarının yoğunlaştığı bir zamanda Bektaşî Şeyhi Kalender Çelebi önderliğindeki isyana bir parça detaylı bakılması yararlı olacaktır. Öncelikle, Farouqhi 16. yüzyılda Bektaşîliğin yayılmasında yeniçeriliğin etkisinin abartılmaması gerektiğini, bu ilişkinin İstanbul ve Kahire dışındaki zaviyelerde pek örneği olmadığını ileri sürmüştür (2003: 188). Bu durum, Hasluck tarafından Kalender Çelebi isyanında²⁰ yeniçerilerin, Kalender Çelebi üzerine yürürken (tarikat kardeşliği sebebiyle ortaya çıkabilecek) herhangi bir tereddüt yaşamamış olmalarıyla da vurgulanır (1929: 163). Gerçi, Birge, Kalender Çelebi üzerine yürüten ordunun başındaki İbrahim Paşa'nın yeniçerileri düşmanın niteliğinden haberdar etmemek için çaba gösterdiği iddialarını dikkate alarak, Hasluck'un tezine itiraz etmiştir (1937: 69).

Kalender Çelebi isyanına yeniçeri-Bektaşîlik ilişkisi açısından baktığımızda, öncelikle daha eski bir tarihte, Âşıkpaşazade kroniğinde taraflar arasındaki bu ilişkiye değinilmesi (Âşıkpaşazade, 2003: 299) en azından daha sonra, 1526 itibarıyla böyle bir ilişkinin kamuoyunun gündeminde olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, isyanı bastırmak için yeniçeriler dâhil bir orduyla bölgeye giden İbrahim Paşa'nın konuyu dikkate almış olabileceği akla yakındır. Diğer taraftan, İbrahim Paşa'nın küskün Dulkadirli beylerini kendi safına çektikten sonra bir grup dervişle kalmış olan Kalender'in üzerine Peçevi'ye göre beş yüz²¹, Solakzade'ye göre birkaç bin²² süvari gönderdiği rivayeti göz önüne alınırsa, yeniçerilerin Kalender Çelebi ve dervişleriyle doğrudan çatışmaya girmedeği de düşünülebilir. Farouqhi'nin Bektaşîliğin yayılmasının yeniçerilerin etkisinden bağımsız olması görüşü de makuldür, zira yeniçeriliğin etkisi ancak Bektaşîliğin korunması üzerinde olmuştur, Bektaşîliğin yayılması en azından erken dönemlerde, tümüyle farklı dinamiklere bağlıdır.

Kısaca, Kalender Çelebi isyanı sonrası, devletin Hacı Bektaş'taki merkez tekkeye hâkim olma sürecindeki²³ gelişmelerin yeniçerilerle Bektaşîler arasında zaten mevcut olan ilişkiyi zamanla güçlendirdiği düşünülebilir.

4. 2. Sünni Otorite Karşısında Yeniçeriler ve Bektaşiler

Osmanlı Devleti'nin İslam'ın Sünni yorumunu benimsemesi, aslında 16. yüzyıla mahsus bir hadise değildir, kuruluştan sonra devletin benimsediği İslam anlayışı büyük ölçüde Sünniliktir. Ancak, 15. yüzyıldan itibaren kurumsallaşmış olan Sünnilik, Safevîlerle mücadele ile muhaliflere baskının artırılması (Yıkmış, 2014: 56) amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. Kanuni döneminde güçlenen eğilim, III. Murat döneminde zirveye ulaşmıştır. Küçükalyağın, III. Murat döneminde geleneklere aykırı şekilde Ocağa eleman alımının sistemi bozması konusunu incelerken, bu durumu Yeniçerilik ve Bektaşiliğe karşı bilinçli bir hamle olarak değerlendirir (Küçükalyağın, 2018: 61) ve bunun ardından gelen 1591 yılında Et Meydanına büyük bir cami yaptırılarak, Hacı Bektaş vekilinin bulunduğu 94. Orta'nın "İmam Ortası" olarak değiştirilmesi, her bölük ve ortada maaşlı birer imam istihdamı, yeniçeri odalarında akşamları kuran okunması mecburiyeti gibi gelişmeleri padişahın hocası olan muhtelif din adamlarının katı ortodoks tutumlarına bağlar. Tüm bu gelişmelerin icrasını da Sokollu'nun ortadan kaldırılması ile ilişkilendirir (Küçükalyağın, 2018: 62).

Safevîlerle mücadeleye ilaveten, Memluk Devletinin yıkılmasıyla oradaki kurumsal birikimin peyderpey başkente akmasıyla, Osmanlı Devleti'nin resmî hukuk sisteminin de kesin olarak Sünnileşmesi zamanla Bektaşî tarikatının da aleyhine bir gelişmeye dönüşmüştür. Dierl, bu gelişme karşısında Bektaşîliğin kaybetmeye mahkûm olmakla birlikte, merkezi bürokrasi içindeki Hıristiyan kökenli devşirmelerin arka çıkmasıyla bir süre daha etkilerini devam ettirebildiklerini ileri sürer (Dierl, 1991: 58). Burada köken benzerliği olan gruplar arasında bir dayanışmaya işaret bulunmaktadır.

Diğer yandan, Osmanlı İmparatorluğu'nda hoşgörü söylemi üzerine çalışmasında Eğilmez, devletle heterodoks cemaatler arasındaki ilişkinin dinî olmaktan ziyade siyasî sebeplere dayandığını vurguladıktan sonra ilk zamanlarda heterodoks cemaatlere gösterilen saygının, devletin dinî kimliğini ortodoksî yönünde biçimlendirip merkezileştirmesiyle sona erdiğini vurgular. Yazar, ayakta kalabilmenin ancak devletin yardım ve korumasını kabul etmekle mümkün olacağına işaretler, Bektaşîlerin de bu yolu tercih ederek diğer pek çok tarikat gibi devletin sunduğu ayrıcalıklardan istifade ettiklerini belirtir (Eğilmez, 2017: 99). Benzer şekilde Faroqhi (1995: 182) farklı bir yaklaşımla, Bektaşîlerin Osmanlı merkez yönetimiyle doğrudan bir çatışmaya girmekten kaçınarak tümüyle ortadan kaldırılma riskini bertaraf edebildiklerini, bu şekilde de heterodoks yapıdaki bireysel dervişler ve gruplar için koruyucu bir rol oynadıklarını ileri sürer. Goodwin ise, Bektaşîliğe düşmanlığın aslında onun ortodoks İslam'a aykırı olmasından değil, liberalizme, inanç serbestliğine hak tanınmasından kaynaklandığını ileri sürer (Goodwin, 2008: 245-246). Yani bu tarikatın esnek ve serbest yapısı kendisine antipati duyulmasına sebebiyet vermiştir.

Bu noktada hatırlanması gereken bir husus da Osmanlı Devleti'nin resmî olarak Sünniliği tercih etmesi ve bu yönde yoğun çabalarda bulunmasıyla kentlerde

ve zaman içinde taşrada Kızılbaşlık hakkında dedikoduların türemesine sebep olması, aynı dedikoduların Bektaşiler için de dolaşıma sokulmasıdır. 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne ilişkin gözlemlerini aktaran Ricaut, Bektaşilerle ilgili olumsuz dedikoduların 17. yüzyılda mevcudiyetini bildirmektedir (Ricaut, 2012: 209). Bu kapsamda, Bektaşilerin ibadet konusunda duyarsızlığının yeniçerileri sofuluktan uzaklaştırması iddiası, sofü Müslümanların yeniçerilere *kefere* demesi (Ricaut, 2012: 234) gibi örnekler, Bektaşiliğin ortodoks-ehlisünnet inancı kapsamındaki geleneksel ibadetler konusundaki farklı tavırlarının da bir göstergesidir. Yine, Dierl, yeniçerilerin hayat tarzlarından doğan taşkınlıklarının Sünni din adamlarının bu gruba çok ilgi göstermemeleri, ancak benzer şekilde bekâr hayatı yaşayan Babagân Bektaşilerin yeniçerilerle aynı kışlalarda yaşamasının yeniçerilerin de Bektaşiliği benimsemesine yol açtığını belirterek, yeniçerilerin tümüyle Bektaşileşmiş olmasının iktidara yakın resmî Sünni anlayışın onları yok etme hevesini de açıklayacağını ve yeniçerilik kurumunun gücünün 1826 yılına kadar buna imkân vermediğini söylerken (1991: 57), Goodwin de (2008: 90), aynı şekilde Bektaşilerin de bu tarihe kadar yeniçerilerin korumasında kaldığını ileri sürer.

Buna göre 17. yüzyılda yeniçeriler ve Bektaşi Ocağı büyük ölçüde bütünleşmiş, bu bütünleşme bir taraftan genel olarak tasavvufa ve özeldelik gündelik ibadet ve inançlar açısından sapkın görülen Bektaşilerle birlikte yeniçerilere de antipatinin gelişmesine sebep olmuştur. Öte yandan, yeniçerilerin devlet içindeki güçlü konumu Bektaşileri, ocak ortadan kaldırılana kadar muhtemel saldırılardan koruyabilmiştir.

5. Vak'a-i Hayriyye: Bektaşiliğin Krizi

Yukarıda detayları verildiği üzere, 17. ve 18. yüzyılda Bektaşilik yeniçeriliğin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu durum, 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın lağvı esnasında kendisiyle yakın bağlantısı sebebiyle Bektaşi tekkelerinin de kapatılarak ciddi bir kriz yaşamasına sebep olmuştur.²⁴ Bektaşi tekkeleri, Yeniçeri Ocağı ile birlikte II. Mahmud'un hisminden kurtulamamış ve 8 Temmuz 1826 tarihli, çeşitli tarikat şeyhleri ve bazı ilmiye mensuplarının katıldığı bir toplantı neticesinde, kadim tekkeler dışında (Burada sebebi belli olmamakla birlikte, 1766 yılı öncesi inşa ettirilen tekkelerin dikkate alındığı belirtilmektedir.) tüm tekkelerin yıkılması, vakıflarına el konulması, Hacı Bektaş Veli Türbesi gibi bazı kadim tekkelere dindar olmak kaydıyla birer türbedar tayin edilip maaş bağlanması yönünde karar alınmıştır. Birçok Bektaşi de idam edilmiş, boş kalan tekkelerin ehlisünnet şeyhlere verilmesi yönündeki direktifleri, bizzat II. Mahmud tarafından ısrarla takip edilmiştir (Maden, 2013: 53 vd).

Neticede, Bektaşi tarikatı, II. Mahmud'un konuyu özel olarak takibinin de etkisiyle, onun hayatı boyunca bir daha belini doğrultamayacak bir darbe almış, mali gelirlerine el konmuş, vakıf mülkleri diğer tarikatlara verilmiş, şeyhleri ve dervişleri öldürülmüş, sürgün edilmiş, imkân bulabilenler başka tarikatlara geçerek kendilerini korumaya çalışmışlardır. Bektaşiliğin yasaklanmasından sonra özellikle

Nakşibendiyye'nin yanında, Mevleviyye ve Şâzeliyye gibi bazı tarikatlar daha da yaygınlaşmış ve etkinliklerini artırmıştır (Özer, 2007: 48). Işık, bu süreci “Tarikata karşı Tarikat politikaları” olarak adlandırır ve devletin Bektaşiliğin tasfiye sürecinde Sünni tarikatları ve özellikle de Nakşibendiliği devreye aldığını belirtir (Işık, 2017: 210). Nitekim bu süreçte en karlı çıkan grupların bir ölçüde, Mevleviler ve Nakşiler (özellikle bu dönemde güçlenmiş olan Halidiler) olduğu çeşitli kaynaklarda aktarılmaktadır. Simgesel değeri olan Hacı Bektaş Dergâhı'nın Nakşibendilere devredilmesi (Tanman, 1996: 461), ayrıca Abdülmecid'in hocalarından birinin Halidiyye üstatlarından olması (Weismann, 2015: 189), bu meyanda akılda tutulmalıdır. Kısaca, 1826 sonrası Bektaşilik, resmen yasaklanmış ve yeraltına çekilerek ibadetlerini gizlilik içinde sürdürmeye başlamıştır.

II. Mahmud'un kişisel bir mesele haline getirdiği Bektaşilikle mücadele, onun son zamanlarında biraz yavaşlamış, vefatının ardından da merkezi otoritenin konuya ilgisinin zayıflamasıyla Bektaşilik eski faaliyetlerine hız vermeye başlamıştır. Özellikle Sultan Abdülaziz döneminde annesi Pertevniyal Valide Sultan'ın, Bektaşî Şeyhi Emin Baba adına tekke yaptırmasının ardından, Bektaşilik gizliliği bırakıp tekrar alenileşmeye başlamış, ancak II. Mahmud'un kanunları gerekçe gösterilerek faaliyetine izin verilmeyen Bektaşilik, genelde Nakşilik ve diğer tarikatlar şemsiyesi altında kendi ritüellerini devam ettirmiştir (Maden, 2013: 209, 213). Birge de, zikredilen gizlenmenin ne kadar sürdüğü açık olmamakla birlikte 1849-1850 yıllarında tarikatın belli bir güce ulaşmış olduğunu belirtmektedir (Birge, 1937: 79).

Bazı yazarlar, Bektaşî tekkelerinin dağıtılıp yönetiminin Sünni Nakşibendilere verilmesini, Sünni İslam'ın nihai zaferi olarak değerlendirmiştir. Mesela Dierl (1991: 52), bu durumu Arap milliyetçiliğine karşı Arnavut ve Anadolu Bektaşilerinin ortadan kalkması yönüyle de ulusal anlamda bir kayıp olarak nitelenmiştir. Aynı yazar, 1826'ya kadar Bektaşî-yeniçeri işbirliğinin sürmesini, Alevi-Sünni iktidar mücadelesinin devam etmesi olarak yorumlarken, Ona göre bu tarihten itibaren Sünni İslam zafer kazanmış ve rakibi Alevileri bertaraf etmiştir (Dierl, 1991: 53). Ancak böyle bir yorumda bulunmak, Osmanlı modernleşme sürecini yadsıyarak 19. yüzyıl hadiselerini 3 asır öncesinin devamı gibi değerlendirmek ve söz konusu inanç gruplarıyla devletin ilişkilerini çevreyi baskılamayı amaçlayan otoriter, despotik devlet anlayışıyla ilişkilendirmek anlamına gelir ki bu son derece yanlış bir yaklaşım olur. Zira Osmanlı Devleti 19. yüzyılda sadece Bektaşiliğe karşı politikalar geliştirmemiş, tarikatlara yönelik modernleşme-merkezileşme-sekülerleşme baskıları altında çok sayıda idari, ekonomik, sosyal ve kültürel reform yapmış, bu kapsamda Sünni bir tarikat olan Nakşî Halidileri de sürgün etmiştir (Kılıç, 2006: 109).

Faroqhi de (2003: 181), Yeniçeri Ocağı ve Bektaşilik arasındaki ilişkilere değinirken, ocağın lağvedilmesinin Bektaşileri siyasi bir yalnızlığa ittiğini, bu süreçte tümüyle yok edilmemiş olmalarının Bektaşilere bir gözdağı olarak değerlendirilebileceğini ileri sürer. Ayrıca yazar, Bektaşilere karşı II. Mahmud'un

girişimlerinin yeniçeri-Bektaşî ilişkilerinin ötesinde, Bektaşîlerin sahip olduğu taşradaki vakıflardan yararlanmaya dönük ekonomik bir tarafı olduğunu da ilave eder.

Yıkılmış, Hacı Bektaş Veli'nin soyunu sürdürme iddiasındaki Çelebiler²⁵ üzerine yaptığı çalışmasında, 1826 sonrasında Babagân Bektaşîler ile Çelebiler arasındaki çekişmeye işaret eder. Buna göre Tanzimat sonrası kamuoyunda kalıtsal yolla yürüyen şeyhlik sistemine yöneltilen eleştirilerle Bektaşîlerin Çelebi kolu zayıflamış, buna karşılık Babagân Bektaşîleri güç kazanmıştır. Ardından Babagân Bektaşîleri Çelebilere karşı cephe almış, Çelebiler Osmanlı yönetimi nezdinde kendi imtiyazlarını sürdürebilmek için Cemalettin Çelebi ile girişimlerde bulunmak zorunda kalmışlardır (Yıkılmış, 2014: 63 vd). Yine Cemalettin Çelebi'nin, bu dönemde tüm Anadolu Alevi dedelerini kendi otoritesi altında toplamak istediği, bu amaçla Aleviliğin kaynağının Hacı Bektaş Veli postu, yani kendi otoritesi olduğunu vurgulamış, bunu kabul etmeyen dedelerin düşkün olacağını belirtmiştir (Yıkılmış, 2014: 66-67).

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılının çalkantılı ilerleyişi içinde Bektaşîlik de dönemin şartlarına ayak uydurmaya çalışmış, mirasçısı olduğu geleneği bir şekilde yeni Türkiye Devleti'ne taşımayı başarmıştır. Gerçi bu süreçte yaşanan gizlilik ve Osmanlı'nın son dönemindeki karmaşık ortam, Bektaşîliğe yönelik farklı ithamlara da sebebiyet vermiştir. Cumhuriyet döneminin önemli simalarından Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Nur Baba* romanında Bektaşîliğe ağır eleştiriler getirmiştir²⁶ (Karaosmanoğlu, 2020). Sonuç olarak, Cumhuriyet rejiminin erken dönem uygulamaları, olumlu ve olumsuz taraflarıyla Bektaşîliğin topyekûn dönüşmesine, Türkiye macerasının da büyük ölçüde şekil değiştirmesine yol açmıştır.

6. Cumhuriyet Sonrası Durum

Cumhuriyete giden yolda, Mustafa Kemal'in sonuca ulaşabilmek için birçok kesimle dengeli ilişkiler yürüttüğü, Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasında Bektaşîler dâhil,²⁷ pek çok kesimin koalisyonunun Mustafa Kemal liderliğinde uyumlu şekilde sağlandığı aşîkârdır. Bektaşîler, Kurtuluş Savaşı'nda daha önce olmadığı kadar onore edilerek, sürece dâhil edilmişlerdir. Nitekim Milli Meclis'in Birinci Başkanvekili, Mevlevî Dergâhı Postnişini Abdülhalim Çelebi iken, İkinci Başkanvekili Bektaşî Dergâhı Postnişini Cemalettin Ulusoy²⁸ olmuştur (Ertan, 2017: 51). Mehmet Ertan, burada ilgi çekici bulunan noktanın, her ne kadar Kurtuluş Savaşı'nı yürüten kadro sadece Bektaşîler değil, her kesimden Sünnî grupların da desteğini sağlamışsa da Alevilere farklı gelenin "Osmanlı zamanında siyasi otoriteler tarafından dikkate alınmayan bir topluluk olmalarına rağmen, Milli Mücadele esnasında bu mücadeleyi yürüten kadrolar tarafından muhatap alınmaları" olduğunu belirtmektedir (Ertan, 2017: 51).

Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre sonra fiiliyatta uygulamaya konan laiklik prensibi, genel olarak Alevi toplumunda bir rahatlamaya sebep olmakla birlikte, tekke ve zaviyelerin kapatılması süreci, kurumsal bir tarikat olarak Bektaşîliğin de sonunu getirmiştir. Hacı Bektaş Dergâhı kapatılıp bir okula dönüştürülmüş (Tanman, 1996:

462), tüm diğer tarikatlar gibi Bektaşilik de resmi olarak faaliyetine son vermiştir. Kuşkusuz, yasal olarak faaliyetlerine son verilmiş olması sadece Bektaşilik değil, hemen hiçbir tarikatın ortadan kalkması anlamına gelmemiştir. Nitekim Babagân Bektaşilik de özellikle Mısır ve Arnavutluk üzerinden faaliyetlerini sürdürmüş, 1950'li yıllarda Türkiye'de Demokrat Parti iktidarının ilk yıllarında Türkiye'ye tekrar geri dönüşle ilgili bazı girişimlere karşılık, dönemin şartları gereği buna muvaffak olunamamıştır.²⁹ Salih Niyazi Dede Baba, tarikatların yasaklanmasını takiben Türkiye'den ayrılarak Arnavutluk'a yerleşmiş, Bektaşilik kurumsal merkez (Tiran-Arnavutluk) ve manevi merkez (Hacı Bektaş-Türkiye) şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Salih Niyazi Dede Baba'nın vefatının ardından; Mısır, Arnavutluk ve Türkiye'de, her ülke kendi dedebabasını sahiplenmiş ve birbirlerini kabul etmemişlerdir (Hamzaj, 2015: 70-71). Bugün Türkiye'de, Babagân Bektaşilik tartışmalı bir seçimle işbaşına gelmiş olan Bektaşî Dede Babası Haydar Ercan ile kendi camiası içinde hayatını sürdürmektedir (Ercan, 2010: 405 vd.).

Toparlamak gerekirse, 16. yüzyıldan itibaren kentli ve eğitilmiş Babagân Bektaşîler, Çelebilere bağlı Köy Bektaşîleri ve bağımsız nitelikte Tahtacılar ve müstakil Kızılbaş Ocakları olarak şekillenen (Cıplak, Çevik: 2019: 26) Anadolu Aleviliği açısından, bugün Babagân Bektaşîliğin büyük ölçüde etkisini kaybettiği, Hacı Bektaş merkezine bağlı köy Alevi-Bektaşîleri ile Tahtacılar, Çepniler³⁰, Alevi Zazalar³¹ gibi Çelebilere müstakil grupların faaliyetlerini devam ettirdiği³² değerlendirilmesi yapılabilir³³. Kısaca, kökleri 13. yüzyıla dayanan Bektaşîlik Tarikati, 16. yüzyılın uzun süren ilginç çatışmalarının ardından kendisini ve geniş kitleleri, Türkiye'nin sosyal yapısına derin izler bırakacak şekilde dönüştürmüş, 19. yüzyılda yaşadığı büyük krizi atlarmaya çalışırken, Cumhuriyet'le birlikte Türkiye'deki diğer tarikatlar gibi halk üzerindeki azalmış ritüelleri geniş Alevi Kızılbaş toplulukları içinde yaşanır hale gelmiştir.

7. Sonuç

Bektaşîlik, üzerine yapılmış sayısız ve değerli araştırmaya rağmen, hâlâ ilgi çekmektedir. Zira bugün dahi ülkede devam eden birçok problemin temelinde, kökü Osmanlı ve öncesine dayanan ve doğrudan Bektaşîliğin de fikir dünyasının bir parçası olduğu Alevilik gerçeği yatar. Kızılbaş Alevi toplulukları, tarih boyunca ciddi iktidar savaşlarının arasında katliamlar, takipler, sürgünler ile karşılaşmış ve ancak merkezi yerlerin uzağında, varlığını sürdürebilmek için gizliliği esas tutan bir hayat biçimiyle ve şimdi daha az kullanılan adıyla Kızılbaşlar olarak kendisini bugüne taşıyabilmişlerdir.

Bektaşîlik de bu gayri resmi ve bir ölçüde gizli ve gizemli yapının, Osmanlı devlet aklınca göz önünde tutulması, belki içine sirayet edilmesi ve kontrolü maksadıyla yine Osmanlı devlet adamlarının izin ve teşvikiyle oluşmuş bir yapıdır. Bu yapı, zamanla Osmanlı ordusunun belkemiğini oluşturan yenicerilik ile de iç içe geçerek, tehlikeli bir mecranın aktörü haline dönüşmüş, II. Mahmut döneminde ağır bir darbe alarak yok olma noktasına gelmiştir.

Bu çalışmanın sonuçlarını ve tartışmalı noktalarını, Devlet-Bektaşilik ilişkileri bağlamında kısaca özetlemek gerekirse;

Bektaşilik; 14. yüzyılda Abdal Musa, 16. yüzyıl başında Balım Sultan eliyle şekillendirilerek kurumsal bir yapıya bürünmüştür. Her iki dönemde de Osmanlı devlet erkanının tarikata ilgi ve desteği söz konusudur. Erken dönemde devletin temellerinin atılmasında, Hacı Bektaş efsanesinin gücünden yararlanılması yönünde kuvvetli veriler bulunmaktadır. Safevî tehdidinin yükseldiği ikinci dönemde ise, inanç olarak Kızılbaşlıkla benzer olmasına rağmen Bektaşilik ve yaygın tekkelerin devletçe desteklenmesi, kargaşa ve Safevî etkisi altındaki Anadolu ahalisinin devletin yanına çekilmesine dönük bir politikanın göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Devletle ilişkiler bağlamında belki de en kritik nokta, tarikatın Yeniçeri Ocağı ile ilişkileridir. Bektaşilik öğretisinin -hikâyesi kısmen müphem kalmakla birlikte- ocağa nüfuzuyla yeniçerilik, inanç olarak topyekûn bu tarikatın etki alanına girmiştir. Bektaşilik, devlet içindeki belki de en güçlü kurumsal yapıya eklenerek çeşitli avantajlar elde etmenin yanında, kendisini yükselen Sünnî İslam yorumuna mensup muarızlarına karşı bir tür korumaya da almış görünmektedir. Dolayısıyla Bektaşilik ortadan kalktığı 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devletin içinde, gözetiminde ve korumasında kalabilmiştir.

Bektaşilik, bir dönem belirtilen avantajlarını da kullandığı yeniçerilikle yakın ilişkisi gerekçe gösterilerek II. Mahmut döneminde büyük ölçüde yok edilmiş, uzun zaman keyfini sürdürdüğü bu avantaj, beklemediği şekilde kendisinin de sonunu getirmiş, neticede tarikat diğer tarikatların şemsiyesi altında, işleri daha da karmaşıklaştıracak bir müphemlik de kazanarak yer altına çekilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin son yıllarında genel özgürlük ortamında tekrar canlansa da Cumhuriyet döneminde tekkelerin kapatılması ve dinî kimliklerin toplumda kullanılmasının yasaklanmasıyla, Bektaşilik geniş kitlelerde yaygın öğretisiyle Alevilik ile bütünleşmiş, daha dar anlamda tarikat ritüelleri açısından Dedeçalılık kurumu ile ülke dışında -daha çok Arnavutluk'ta- faaliyetini sürdürmüş, son zamanlarda ise Türkiye'de bazı grupların ilgisini çekmeye devam etmekle birlikte, bu ilgi tarihteki eski gücünü kaybetmiştir.

Özellikle 16. yüzyıldan itibaren Bektaşilik Tarikatı'nı da içeren Alevi Kızılbaş öğretileri, devletin 16. yüzyılda izlediği politikaların bir sonucu olarak, yaygın propagandalarla sapkınlık, *ilhad* ve zındıklıkla suçlanmıştır. Yeri geldiğinde, devlet bu toplulukları takibat altına almak istediğinde, bu tür sapkınlık iddialarını kolaylıkla manipülasyon amaçlı kullanmıştır. Bugün dahi Alevi topluluklarına karşı Sünnilerde yaygın inançların kökleri Safevîlerle olan çatışmalar dönemine kadar gider. 20. yüzyılda, özellikle kentlerde Alevi-Sünnî çatışmalarının sol-sağ çatışması şeklinde ortaya çıkması ve bu çatışmalarda dinî argümanların kullanılması, problemin halen devam ettiğinin bir göstergesidir. Günümüzde de devlet kurumlarının Alevi

Bektaşî topluluklarına olan ilgisi, insanın temel hak ve özgürlükleri çerçevesinde sık sık gündeme gelmektedir ancak bu ilgi ve çalışmalar, Alevi Bektaşî grupları beklentilerini tam anlamıyla karşılamaktan uzaktır.

Netice olarak, tarihi boyunca devletle ilişkileri açısından hep çalkantılı bir hayatın parçası olan Alevilik, Bektaşî kültürel birikimini de içine alarak, modern zamanlarda da Türkiye sosyal ve siyasal hayatında belirgin şekilde etkisini sürdürmektedir.

Sonnotlar

¹ Dina Le Gall, Nakşibendilere yüklediği ileri sürülen bu misyona ilişkin şüphelerini açıklarken sözde sapkın unsurların daha çok kırsal alanda olmasının Nakşibendilerin şeriata bağlılık ve kentli mutedil yapılarıyla uyumlu olmadığına işaret eder. “Nakşibendiyenin devletin sapkın unsurlarını bünyesine katma mücadelesinin bir aracı olması fikri 15. veya 16. yüzyılın gerçeklerini yansıtmaktan ziyade, sonraki zihinsel oluşumların geriye yönelik yansıtımları olarak görülmektedir” (Le Gall, 2016: 122-123).

² Ahmet Yaşar Ocak, Ünlü Sarı Saltık’ın da Bektaşî olamayacağını, zira o dönemde Hacı Bektaş’ın henüz Baba İlyas Horasanî’ye bağlı bir Vefai dervishi olduğunu ve tarikat kurmadığını belirtir (Ocak, 2002: 121). Gerçi Baba İlyas ile Hacı Bektaş arasındaki ilişkinin, bir şeyh mürid ilişkisi mi yoksa saygı sevgiye dayalı bir ahbaplık mı olduğu net değildir.

³ Ayfer Karakaya-Stump, Vefailik ve Alevilik ilişkisine dair eserinde, Âşıkpaşazade’nin tepkili ve polemikçi yaklaşımının, Hacı Bektaş Veli’nin Vefailiğinin unutturulup Baba İlyas yerine daha kıdemli bir şeyh olarak gösterilmesinden kaynaklandığını ileri sürer (Karakaya-Stump, 2015: 199).

⁴ 15. yüzyıl sonuna kadar Anadolu’daki dinî hayata ilişkin çalışmalarda bugün anlaşılan kitabî ve katı ehlişünnet görüşten sapmalar içeren ama İslam dini çerçevesinde kalan inançlar anlamında kullanılan heterodoks ibaresi aslında kendi içinde bazı problemler taşımaktadır. Ortodoks olanın ne olduğu ve kim tarafından tanımlandığı, bu ortodoksiden her tür ve her miktarda sapmanın heterodoksî olarak kabul edilip edilmeyeceği gibi meseleler bu tür çalışmalarda dikkate alınmalı ve ortodoksî, heterodoksî gibi ifadeler dikkatle kullanılmalıdır. Bu çalışmada kullanım yaygınlığı sebebiyle Bektaşîlik, Alevilik ve Kızılbaşlık için genel Sünnî İslam yorumlarından önemli farklılıkları sebebiyle heterodoks ifadesi kullanılacaktır. Konuya ilişkin analiz ve detaylar için (Kafadar, 2010: 119 vd.; Dressler, 2016: 264). Hem Aleviliğin incelenmesine tarihsel yaklaşım hem de Aleviliğin sadece Türkçe ve Türk kültüründen beslenmesi iddiasının eleştirisi için bkz. (Yıldırım, 2020: 45 vd, ve 55).

⁵ Burada Claude Cahen’in ilginç görülebilecek bir kanaatine atf yapmak yerinde olacaktır. Kendisi Baba İlyas ile Baba İshak arasındaki ilişkilerin net olmadığını, bunların muhtemelen birbirinden bağımsız kişiler olduğunu ileri sürdükten sonra, Baba İlyas’a Nure Sofî aracılığıyla bağlanan Türkmenlerin Karamanlı hanedanını ortaya çıkardığını ve “İlyasiler” denen bu tarikatın iki veya üç yüz yıl Karamanlılara bağlı kaldığını, Bektaşîlerin ise Osmanlıları tercih ederek kazanan tarafa oynadıklarını belirtmektedir (Cahen, 2000: 348-349). Zaman içinde bu tür gruplar yaygınlaşan Bektaşî tarikatı içinde erimiş olsa gerektir.

⁶ Hacı Bektaş Veli’nin dönemin merkezi şehirlerinden uzakta, Sulucakarahöyük gibi kuytu bir yerde yaşamayı seçmesi Babai isyanının ardından oluşan tepki ve takiplerden emin olmak gerekçesiyle de açıklanmaktadır (Ocak, 1996: s161).

⁷ Ahmet Yaşar Ocak, Hacı Bektaş Veli’ye bağlı bir Bektaşî oymağına ilişkin belgelere atfen kendisinin aynı zamanda bir aşiret lideri olabileceğine işaret eder (Ocak, 1996: 158).

⁸ Vilayetnâme’de Hacı Bektaş Veli’nin I. Murat zamanında vefat ettiği söylene de (Hacı Bektaş Veli, 2003: 163), Fuat Köprülü tespit edilen bir vakfiyeye atfen Hacı Bektaş Veli’nin 1291 yılından önce ölmüş olması gerektiğini belirtir (Köprülü, 1976: 203). Bu tarihin birkaç değişik versiyonu olabileceğinin de vurgulandığı (Coşan, tarihsiz, XXIV) dikkate alınarak, Âşıkpaşazade tarafından da kesin dille belirtildiği üzere, kendisinin muhtemelen herhangi bir Osmanlı sultanı ile temasının olmadığı görülecektir. Konuyla ilgili kaynaklara atfla bir özet için bkz. (Ürkmez, 2020: 235 vd).

⁹ “Oğuz göçebelerinin Batı’ya doğru istilası, Heterodoxie’nin Anadolü ve İran sahalarında yayılmasına şiddetle hizmet etmiş ve Sufilerin Şiilîği ancak bu sayede İran’da hükümran olabilmıştır”...“Kalenderiler, Hayderiler, Bektaşîler, Huruffiler, Nimetullahiler, Nurbahşiler, Kızılbaşlar, Ali-Allahiler... gibi dinsel teşkilatların ayin ve inançları İslam umumi din tarihindeki çeşitli Batını unsurlardan, İran ve Anadolü’daki yerli inançlardan, Hristiyanlığın muhtelif mutezile şekillerinin sızmalarından, felsefe ve sufilik fikirlerinden, eski Hind, Çin ve Türk dinsel geleneklerinden oluşan eclectic ve syncretist bir sistem, daha doğrusu bir halita’dan (birden çok unsurdan meydana gelmiş karmaşık bir bütünden) ibarettir. Bu karmaşık bütünlükteki (halitalardaki) unsurların cinsi ve

mahiyeti, dereceleri, hepsine göre başka başkadır"... "İnanış bakımından Hacı Bektaş ile şeyhi Baba İshak -hatta o yüzyıldaki diğer Kalenderi, Hayderi, Babai dervişleri- arasında hemen hiç bir fark mevcut olmadığı kuvvetle iddia olunabilir". (Köprülü, 1925).

¹⁰ Yalçın Çakmak ise Melikoff'un yaklaşımına ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirterek, Alevi kavramının "Kızılbaş, Bektaşî ve Nusayrî zümrelerini kapsayacak şemsiye bir kavram olarak II. Abdülhamid döneminde siyasi literatüre girerek yerleştiği"ni ileri sürer (Çakmak, 2020: 138).

¹¹ Popüler Alevilik literatüründe vurgulandığı şekliyle, Bektaşîliğin (ve Babailiğin) erken zamanlardan itibaren bugünkü heterodoksiye benzer bir yapıda olduğunu söylemek de -en azından bir ölçüde- ihtiyatla karşılanmalıdır. Kuşkusuz bugünkü yaygın ehlişünnet inancıyla aynı olmasa da, erken dönemlerdeki inancın tamamen Yedi İmam yahut On İki İmam Şiilîği ve Şamanizm karışımı bir inanç olduğu kuşkuludur. Bu yapıya muhtemelen Osmanlı-Safevî gerilimleri öncesinde ve sırasında bürünmüş ve sonraki gizlilik dönemlerinde bu durum pekişmiştir. Erken dönem Anadolu mistiklerinin inancı için belki de, ne Alevi ne Sünnî, hem Alevi hem Sünnî gibi bir ifade kullanılması mümkündür. Bu inancın bugünkü Sünnilikten epeyce farklı olduğu da açıktır, zira Kalenderi dervişlerin kılık, kıyafet, hâl ve tavırlarına ilişkin 13. yüzyıla ait yaygın tanımlamalar Sünnî gelenekle ciddi ölçüde çelişmektedir. Ancak 14. yüzyıldan itibaren Osmanlı ve Beylikler yönetimlerinde Sünnî öğretinin etkisinin arttığı bilinmektedir.

¹² Abdal Musa'nın, Hacı Bektaş Veli'nin güçlerini devrettiği rivayet edilen Kadıncık Ana'nın müridlerinden olduğu söylenir (Melikoff, 1998: 150).

¹³ Bu durum Anadolu'daki şeyhlerin genel olarak politik mücadelelere aktif katıldığı şeklinde algılanmamalıdır. Zeynep Yürekli, özellikle Karamanoğlu-Osmanlı sınır bölgesinde yer alan Seyitgazi Tekkesi özelindeki analizinde, hem tekkenin tarafsızlığını, hem de savaşan tarafların tekkeye bir zarar gelmesinden kaçınıp olmalarını vurgular (Yürekli, 2012: 4-5).

¹⁴ Melikoff, görünürde 12 İmam Şiilîği etkin olsa da Bektaşî Şiilîğinde İsmailî uç Şiilîği etkisinin daha baskın olduğunu belirtir (Melikoff, 1998, 161). Konuya ilişkin Ahmet Yaşar Ocak müstakil eserinde Alevi ve Bektaşî inançlarının İslam öncesi temellerini, eski Türk inançları (dağ, tepe, taş, kaya, ağaç kültleri vb.), Şamanizm (sihir ve büyü yapmak, Tanrı ile iletişim kurmak, ateşe hükmetmek vb.), Uzak Doğu ve İran kaynaklı inanç motifleri (reenkarnasyon, hulul, don değiştirme, havada uçuş vb.), Kitab-ı Mukaddes kaynaklı inanç motifleri (göğe çekilme, halka felaket musallat etme, ölüyü diriltme vb.) ile örneklemiştir (Ocak, 2013). Yine, mesela Tunceli bölgesinde Kureyşan Ocağı'nın Zazaca icra edilen Cem ayini sırasında trans halinde ateşe girme ve ateşe hükmetme pratiği (Cengiz, 2014), Aleviliğin Yazıdilikle pek çok ritüel benzerliğinin bulunması (Suvari, 2010), Zazalar üzerine yapılan çalışmalarında Alevilik, Ezidilik ve Ehl-i Hak inancaları arasındaki benzerliklerin bu üç mezhebin İslam öncesi ortaklığına yolması (Çağlayan, 2016: 116-117) ve Erdal Gezik'in "Hacı Bektaş'ın taraftarı olan Türkmen aşiretleriyle Dersimli aşiretlerin geleneksel inançları arasında başından itibaren farklar vardı. İlk grup daha çok Orta Asya-İran ağırlıklı motifler taşıırken, ikinci grup Anadolu-İran-Mezopotomya kökenli motifler barındırmaktaydı" açıklaması (Gezik, 2020: 201) dikkate alındığında, Aleviliğin geniş bir coğrafyadaki kadim medeniyetlerin birikimini Anadolu'nun hem doğusunda hem de batısında bir şekilde içine aldığı göstermektedir.

¹⁵ Detay için bkz. (Eyüboğlu, 2000: 137). J. Kingsley Birge, Balım Sultan'ın annesinin -çok farklı anlatılara rağmen- ittifakla Hristiyan bir Bulgar olmasını önemli görür (Birge, 1937: 56).

¹⁶ Aslında devlet yükselen Safevî tehdidinde karşı sadece Bektaşîlikten yararlanmamıştır. Tarikat silsilesi Safevîlerde olduğu gibi Hz. Ali'ye uzanan Halvetiyye tarikatı da II. Bayezid'den itibaren Osmanlı Devletince el üstünde tutulmuş ve Kızılbaş hareketine karşı Sünnî bir tedbir olarak kullanılmıştır. Detaylar için (Küçükdağ, 2010: 52 vd.)

¹⁷ Osmanlı topraklarında 202'si zikredilmekle birlikte 250 kadar Bektaşî tekkesinin mevcut olduğu kayıtlardan tespit edilmiştir (Küçükdağ vd. 2015: 3). Fârohqî (2003: 192-193) tarafından Bektaşîlikle ilgili ileri sürülen önemli bir tespit de, bu tarikatin Osmanlı Devleti'nde sadece Türkçe konuşulan bölgelerde sınırlı kalması, Arap ağırlıklı bölgelerde de Bektaşîlerin sadece Türk nüfusun hizmetinde olmasıdır. Nitekim para vakıflarında Anadolu ve Balkanlarda yaygın olması burada ilginç bir bağ olarak zikredilir.

¹⁸ Çeşitli yabancı seyyahların gözlemleri ve konuya ilişkin bir değerlendirme için (bkz. Maden, 2013: 18-19).

¹⁹ "Defter-i yeniçeriyân-ı dergâh-ı 'âli ki lâ-zâle 'aliyyen ki köçekân-ı ve dervîşân-ı Sultan Hacı Bektaş-ı Veli, kaddese 'allâhu sırrihu 'l-'azîz ve neverra 'llâhu merkadehu ilâ yemi 'd-din, der-zemân-ı Süleyman Ağa, ağa-ya yeniçeriyân-ı dergâh-ı 'âli ve kâtib-i yeniçeriyân Hüseyin Efendi der-vâcib-i reşen sene 1062" (Sakin, 2011: 52)

²⁰ Bazen Kalenderoğlu (ya da Kalender Şah (Ahmed Refik, 1994: 31)) isyanı olarak da geçen Kalender Çelebi isyanının, Bektaşîlikle ilgili birkaç önemli yönü vardır: Bunlardan biri, Şeyh Kalender'in Hacı Bektaş Veli'nin neslinden olması ve Bektaşîlerin bir kolu için önemli olan Çelebi unvanını ilk defa kullanması (Hasluck, 1929: 163), bir diğeri isyanın Bektaşîliğin Anadolu'daki Safevî unsurlarıyla ilişkisi ve belki de Bektaşî-Yeniçeri ilişkilerinin tarihlendirilmesi ile ilgili tartışmalara katkısıdır. Kalender Çelebi isyanının sebepleri kadar, zaman ve mekân açısından, yakın tarihte aynı bölgelerde etkili olmuş Baba Zünnun, Veli Halife ve Şeyh Celal'in isyanlarından

sonra meydana gelmesi de ardışıklık ihtimali açısından ilgi çekicidir. Yine bu isyanın ardından Kızılbaş temelli çok sayıda isyanın olması (Sümer, 1976: 78) da Bektaşılık Kızılbaşlık ilişkisi açısından dikkate değer sayılabilir. Sebepler açısından ise, Şeyh Celal'in isyanını bastıran Şehsuvaroğlu Ali beyin Osmanlı devlet adamlarınca tuzağa düşürülüp öldürülmesinin ardından, yerine geçenlerin Kalender Çelebi'yi desteklemesi (Öztürk, 1990: 187) isyanın dinî sebepler kadar politik ve ekonomik arka planına da işaret eder. Kalender Şah isyanının ilk çıkışı ve görünüşü itibarıyla Alevi temayüllü Türkmenler'in mehdilik anlayışına bağlı bir isyan olduğu açık olmakla birlikte isyana Osmanlı hükümetinin ve mahallî idarecilerin tutumundan ve yeni malî düzenlemelerden rahatsız olan başka kimselerin de katılmış olması bu isyanı, sonraki dönemlerde giderek mahiyeti değişecek olan Celâlî isyanlarının ilk örneği durumuna taşımaktadır (İlgürel, 2001:249)

²¹ "... dergâh-ı 'âli çaşnigirlerinden Bilal Mehmed Ağa ve Deli Pervâne dimekle ma'rûf iki 'âkil düşmengiri beşyüz mikdârı güzîde ve bahâdûr âdem ile üzerlerine gönderdi..." (Peçevi, 1283: 122)

²² "...dergâh-ı mu'allâ çaşnigirlerinden Bilal Mehmed Ağa ve Dîvâne Pervâne nâm iki dilâverlere birkaç bin süvâr-ı hunhâr koşub üzerlerine irsâl eyledi..." (Solakzade, 1297: 466)

²³ Bu arada, Bektaşî tekkelerinin isyanlarla ilişkisi açısından, Kanuni döneminde Dedeabalık kurumunun getirilmesi, Bektaşî tekkelerinin isyan merkezi olmaktan çıkarılması şeklinde yorumlanmıştır (Çıplak-Çevik, 2019: 26).

²⁴ Esad Efendi'nin Yeniçeri Ocağı'nın lağvı üzerine kaleme aldığı -sonradan kullandığı ağır ifadeler sebebiyle eleştirilen- *Üss-i Zafer* adlı kitabında Yeniçerilerle Bektaşîler arasındaki ilişkileri Fahri Maden bu konuya özgü kitabında detaylı olarak aktarmaktadır (Maden, 2013: 33 vd)

²⁵ Bektaşîliğin kutsal otoritesinin kalıtsal yoldan geldiğini ileri sürenler Çelebiler kolunu, ruhanî yoldan varislik iddiasında olanlar ise Babagânlar kolunu oluşturur. Bu gruplardan Çelebiler dağınık Alevi topluluklarının önderliğini yapar, vakfin mütevellisini oluşturur ve rakibi olan Dedebabayla birlikte Hacıbektaş kasabasında yaşar. Dedebara ise Arnavutluk, Girit ve merkez tekkenin idaresinden sorumludur. Çelebi tekke dışında yaşarken, Dedebara tekkedeki faaliyetleri yürütür. (Hasluck, 1929: 161-162). Yine Hasluck, bu ikili yapının Hacı Bektaşî Tekkesini destekleyen (bir zamanlar 362'ye ulaşan) köyün gelirini paylaştığını da belirtir. Hasluck'un tahmini hesaplamasına göre 1900'lerin başında tekkenin yaklaşık 60.000 sterlin olarak hesaplanan geliri Dedebara ile Çelebi arasında paylaştırılmıştır (Hasluck, 1929: 503). Çelebiler konusunda detaylı bilgi için bkz (Özlu, 2015).

²⁶ Bir Bektaşî tekkesindeki çarpık kadın erkek ilişkileri üzerine kurgulanan romanda, Bektaşî ayinleri tasvirleri kadın erkek işret meclisi şeklinde tasvir edilmekte hatta mürşidin elden ele dolaştırılarak içilen içki kâsesi tiksinti verici olarak tanımlanmaktadır. Devamında, "Bektaşî ayini bu kadarla kalmıyor, daha doğrusu asıl bundan sonra başlıyor. Çok geçmiyor, aynı meydan garip bir meyhane haline giriyor, biraz evvel son derece huşu ile postların üstünde tek tek diz çökenler yine aynı meydana kalkahalar, şakalar ve şarkılarla birtakım yuvarlak yer sofalarının etrafında gelişigüzel, çepeçevre yığılıveriyorlar." (Karaosmanoğlu, 2020: 96-97). Roman üzerine çeşitli incelemeler yapılmıştır, yakın tarihli bir analiz için bkz. (Çakmak, 2021).

²⁷ Kurtuluş Savaşı sırasında Alevi gruplarla yapılan yazışma örnekleri için (Altınok, 2017).

²⁸ Cemaletin Ulusoy rahatsızlığı sebebiyle meclis toplantılarına katılamamıştır. Diğer yandan, Kurtuluş Savaşı'nda Alevilere gösterilen bu ilginç dini bir sebepten ziyade Alevi nüfusunun savaşta desteğini kazanmak amaçlı bir girişim olduğu akla yakın durmaktadır.

²⁹ Demokrat Parti iktidara gelmeden kendisinin de Bektaşî meşrep olduğu ileri sürülen Adnan Menderes ile Bektaşî babalarının görüşmeleri, ardından 1952 yılında Ahmet Sırrı Baba'nın Türkiye'ye gelmesi fakat polis baskısıyla Bektaşîlerin tutuklanarak sınır dışı edilmeleri için bkz. (Çıplak-Çevik, 2019: 30 vd.)

³⁰ "Ekseriyetle aleviler [sic] merkezi anadoludaki [sic] (Hacı Bektaş) ocağını tanıdıkları ve orada Hacı Bektaşın burun kanından hasil olan evlatları olduklarını iddia eden (Çelebi)leri Reisi ruhani daha doğrusu İmamı Masum diye bir mabut gibi takdis ettikleri halde Çepniler ve Tahtacılar Hacı Bektaş ocağını tanımazlar. Bunların her birinin ayrı Pir evleri vardır" (Yörükân, 1929: 61). Alevi Ocaklarının detaylı tasnif ve incelemesi için (Üçer, 2019: 75 vd.) ve 1960 sonrası modern tarzda örgütlenmeler kapsamında Alevi Dergâh ve Ocakları ile dernek ve vakıfları, siyasi partileri hakkında (Kaleli, 2000: 17 vd).

³¹ Bu noktada, Bektaşî tarikatıyla ilişkisi kimi zaman tartışmalı görülen Alevi Zazalar'ın mevcudiyeti de akılda tutulmalıdır (Çağlayan, 2016: 121).

³² Türkiye'de Alevi nüfusu da genel olarak tartışılan bir konudur. Türkiye'de mezheplere ilişkin bir tasnif ve sayım yapılmadığından, bu konuda söylenenler ve söylenecekler bir tahminden öte gitmeyecektir. Mesela Kehl-Bodrogi 1980'ler için Türkiye nüfusunun dörtte birinin Alevi olduğunu tahmin eder (Kehl-Bodrogi, 2017: 90) ancak yaklaşık yarım asırdır devam eden kente göç ve değişim süreçleri de dikkate alındığında, çeşitli farklı gruplarıyla Alevilerin nüfus oranına ilişkin sağlıklı bir tahmin yapılması imkânsız görünmektedir.

³³ Cumhuriyet sonrası Alevilik özellikle 1950'li yıllardan sonra kentleşme gerçeği ile yüzleşmek zorunda kalmış, bu yeni durum Aleviler için yeni politik tercihler ve kimlik arayışlarını da beraberinde getirmiştir. Makalenin

doğrudan ilgi alanına girmediğinden bu konuların detayları üzerinde durulmayacaktır. Alevi modernleşmesinin açmazları ve çözüm yolları için bkz. (Yıldırım, 2020: 79 vd.). Bu süreçte Alevi kimliğiyle siyaset sahnesinde yer alan ancak başarı sağlayamayan Türkiye Birlik Partisi (Kaleli, 2000: 31 vd.) ve Barış Partisi (Ertan, 2017:231 vd) deneyimleri ile son dönemde Alevi “açılımı” olarak adlandırılan sürecin hatırlanması da yerinde olacaktır. Devletle ilişkiler açısından Aleviliğin Diyanet İşleri Başkanlığı içinde temsili tartışmaları, çeşitli problemlerin çözümleri için dönemin Adalet ve Kalkınma Partisi Milletvekili Reha Çamuroğlu’nun da girişimleriyle başlatılan “açılım” denemesi de çeşitli sebeplerle büyük ölçüde havada kalmışa benzemektedir (Subaşı, 2008: 281 vd). Türkiye Birlik Partisi’nin Alevilerin oylarının bölünmesi endişesiyle başka partilere yönelmesiyle yeterli oy oranına ulaşamadığı ve 1960 ve 70’li yıllarda politik hayatta etkisiz kaldığı Barış Partisi’nin de üç yıllık kısa hayatında girdiği 1999 seçimlerinde önemsiz bir oy oranına ulaşabildiği (Kaleli, 2000: 34 ve 94) dikkate alındığında, Alevilerin politik tercihlerinin daha ana akım partiler içinde şekillendiği görülmektedir.

Kaynaklar

- Ahmed Eflakî. (2006). *Ariflerin Menkıbeleri*. (Çev. Tahsin Yazıcı). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Ahmed Refik. (1994). *Onaltıncı Asırda Rafızilik ve Bektaşilik*. (1932 tarihli nüshayı sadeleştiren Mehmet Yaman). İstanbul: Ufuk Matbaası.
- Altınok, Baki Yaşa. (2007). “Çelebi Cemaleddin ile Veliyyeddin Efendi’nin Kurtuluş Savaşı ve Mustafa Kemal Hakkında Alevilere Gönderdiği Beyannameler ve Orijinal Metinleri”. 2. *Uluslararası Türk Kültürü Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, Cilt 2, 1001-1032
- Aşık Paşazade. (2003). *Osmanoğulları’nın Tarihi*. (Çeviri ve Günümüz Diline Aktarım: Kemal Yavuz- M. A. Yekta Saraç). İstanbul: K Kitaplığı.
- Bilkan, Ali Fuat. (2018). *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Birge, John Kingsley. (1937). *Bektashi Order of Dervishes*. İstanbul: Luzac&Co. (<https://archive.org/details/in.gov.ignca.1303/page/n7/mode/2up>)
- Cahen, Claude. (2000). *Osmanlılardan Önce Anadolu*. (Çev. Erol Üyepazarıcı). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cengiz, Daimi. (2014). “Kureyşan (Khuresu) Ocağı’nın Cem Ritüeli ve Ritüel Musikisi”. *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 2, Sayı 5, Güz 2014, 55-94.
- Çağlayan, Ercan. (2016). *Zazalar, Tarih, Kültür ve Kimlik*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çakmak, Yalçın. (2020). *Sultanın Kızılbaşları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çakmak, Yalçın. (2021). “Nur Baba’dan Bektaşî Kız’a Edebiyatta Bektaşî ve Kızılbaş/Alevilere Yönelik Olumsuz Algı (1913-1945)”. *Folklor/Edebiyat*, 27(1), 245-263.
- Çıplak, İsa Tolga ve Çevik, Zeki. (2019). “Babagân Bektaşilik ve Demokrat Parti”. *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, Cilt 5, Sayı 8, Nisan 2019, 24-39.

- Dierl, Anton Jozef. (1991). *Anadolu Aleviliği*. (Çev. Fahrettin Yiğit). İstanbul: Ant Yayınları.
- Doja, Albert, (2006). “A Political History of Bektashism from Anatolia to Contemporary Turkey”. *Journal of Church and State*, Spring, Vol. 48, No. 2, 423-450.
- Dressler, Markus. (2016). *Türk Aleviliğinin İnşası*. (Çev. Defne Orhun). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Eğilmez, Devrim Burcu. (2017). *Osmanlı İmparatorluğunda Hoşgörü Söylemi (1545-1566)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Elvan Çelebi. (2017). *Name-i Kudsi, Menakıbu'l Kudsiyye*. (Haz. Mertol Tulum). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Ercan, Haydar. (2010). “Günümüzde Bektaşiliği Yaşamak”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010, 55 / 4, 405-408.
- Ertan, Mehmet. (2017). *Aleviliğin Politikleşme Süreci*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki. (2000). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul: Der Yayınları.
- Faroqhi, Suraiya N. (1995). “Conflict, Accommodation and Long-term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State”. (Alexandre Popovic, Gilles Veinstein ed. *Bektachiyya, Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektash*), The Isis Publications, 171-184.
- Faroqhi, Suraiya N. (2003). *Anadolu'da Bektaşilik*, (Çev. Nasuh Barın). İstanbul: Simurg Kitapçılık.
- Faroqhi, Suraiya N. (2010). *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*. 6. Baskı. (Çev. Elif Kılıç). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Gezik, Erdal. (2020). *Alevi Kürtler*. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Goodwin, Godfrey. (2008). *Yeniçeriler*. (Çev. Derin Türkömer). İstanbul: Doğan Kitap.
- Göner, Özlem. (2005). “The Transformation of the Alevi collective identity”. *Cultural Dynamics*, 17(2), 107-134.
- Hacı Bektaş-ı Veli. (2006). *Vilayetname*. 3. Baskı. (Yayına Hazırlayan: Esat Korkmaz). İstanbul: Can Yayınları.
- Hacı Bektaş-ı Veli. (Tarihsiz). *Makalat*. (Yayına Hazırlayan: Esad Coşan). Ankara: Seha Neşriyat.
- Hamzaj, İilir. (2015). *Hacı Bektaş-ı Veli Dergahı'nın Son Postnişini Salih Niyazi Dedebara*. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi SBE.

- Hasluck, Frederick ve William. (1929). *Christianity and Islam Under the Sultans*. Vol I, (Ed. Hasluck Margaret M.). London: Oxford University Press,
- Işık, Zekeriya. (2017). *Şeyhler ve Şahlar*. 2. Baskı. Konya: Çizgi Kitabevi.
- İlgürel, Mücteba. (2001). “Kalender Şah”. *DİA*, Cilt 24, 249.
- Kafadar, Cemal. (2010). *İki Cihan Âresinde*. (Çev. Ceren Çıkın). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Kaleli, Lütfi. (2000). *Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kaplan, Doğan. (2008). “Buyruklara Göre Kızılbaşlık”. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Karakaya-Stump, Ayfer. (2015). *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- . (2019). *The Kizilbash-Alevi in Ottoman Anatolia, Sufism, Politics and Community*. İskoçya: Edinburgh University Press.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. (2020). *Nur Baba*. 24. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. (2017). *Kızılbaşlar/Aleviler*. (Çev. Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kılıç, Rüya. (2006). “Osmanlı Devleti’nde Yönetim-Nakşibendi İlişkinine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünleri”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7 [2006], sayı: 17, 103-119.
- Köprülü, Fuad. (1925). “Bektaşiliğin Menşe’leri”. *Türk Yurdu*, sayı: 7, sene: 1341 (Osmanlıcadan Çev. Mehmet Yaman, Eylül 1995).
- https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=790:bektasiligin-menseleri&catid=38:2014-11-29-00-06-44&Itemid=54
- (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Küçükdağ, Yusuf. (2010). “Şah İsmail’in Anadolu’yu Şiileştirme Çalışmaları ve Osmanlı Devleti’nin Aldığı Önlemler”. *Türk Aleviliği Araştırmaları*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Küçükdağ, Yusuf. Değerli, Ayşe ve Şahin, Bekir. (2015). *Vesaik-i Bektaşiyân’a Göre Osmanlı Devletinde Bektaşî Tekkeleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Küçükyalçın, Erdal. (2018). *Turnanın Kalbi, Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik*. 5. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Le Gall, Dina. (2016). *Osmanlı’da Nakşibendilik (1450-1700)*. (Çev. İrfan Kelkitli). İstanbul: Litera Yayıncılık.

- Maden, Fahri. (2013). *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*. Ankara: TTK Yayınları.
- Melikoff, Irene. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. (Çev. Turan Alptekin). İstanbul. Cem Yayınevi.
- . (1998). "Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences". Tord Olsson, Elisabeth Özdalga and Catharina Raudvere ed. *Alevi Identity Cultural, Religious And Social Perspectives*, London, 1998, 1-9.
- . (1998). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*. (Çev. Turan Alptekin). İstanbul. Cumhuriyet Kitapları.
- . (1999). "Alevî-Bektaşîliğin Tarihî Kökenleri Bektaşî-Kızılbaş (Alevî) Bölünmesi ve Neticeleri". *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiyede Alevîler Bektaşîler Nusayrîler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, 17-23.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). "Balım Sultan". *DİA*, Cilt 5, 17-18.
- . (1995). "Elvan Çelebi". *DİA*, Cilt 11, 63-64.
- . (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2002). *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destani Öncüsü*, Ankara: TTK Yayınları.
- . (2013). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2014). *Babailer İsyanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Özlü, Zeynel. (2015). "Osmanlı Döneminde Hacı Bektaş Veli Sülalesi: Çelebiler". *Belleten*, 79 (285), 501-530.
- Öztürk, Yaşar Nuri. (1990). *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*. İstanbul: Yeni Boyut.
- Peçevi, İbrahim. (1283). *Tarih*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Ricaut, Paul. (2012). *Osmanlı İmparatorluğunun Halihazırının Tarihi*. (Çev. Halil İncalık, Nihal Özyıldırım). Ankara: TTK Yayınları.
- Sakin, Orhan. (2011). *Yeniçeri Ocağı Tarihi ve Yasaları*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Savaş, Saim. (2013). *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Ankara: TTK Yayınları.
- Solakzade Mehmed. (1297). *Tarih*. İstanbul: Maarif Nezâret-i Celilesi [Mahmud Bey Matbaası].
- Subaşı, Necdet. (2008). *Sırrı Faş Eylemek*. İstanbul: Ufuk Çizgisi.
- Suvari, Ceyhan. (2010). "Yezidi ve Alevî Ortak Mitosları". *Folklor/Edebiyat*, cilt:16, sayı:61, 179-192.

- Sümer, Faruk. (1976). *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Güven Matbaası.
- Tanman, M. Baha. (1996). “Hacı Bektaş Veli Külliyesi”. *DİA*, Cilt 14, 459-471.
- Toroser, Tayfun. (2011). *Kavanin-i Yeniçeriyân*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Üçer, Cenksu. (2019). *Anadolu’da Alevi Ocakları ve Grupları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Ürkmez, Rauf Kahraman. (2020). *Selçuklular Zamanında Anadolu’da Tasavvufi Zümreler*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Weismann, Itzhak. (2015). *Nakşibendilik*. (Çev. İrfan Kelkitli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Yıkılmış, Meral Salman. (2014). *Hacı Bektaş Veli’nin Evlatları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, Rıza. (2010). “Bektaşî Kime Derler?: ‘Bektaşî’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* / 2010 / 55, 23-58.
- (2020). *Geleneksel Alevilik*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yürekli, Zeynep. (2012). *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire The Politics of Bektashi Shrines in the Classical age*, Ashgate, Surrey.

DEDELİK HİZMETİNİN PERFORMANS TEORİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ*

Evaluation of Dede Service in the Context of Performance Theory

Bahar ODABAŞI YILMAZ**

Caner IŞIK***

Öz

Kadim medeniyetler temelinde eski Türk inançlarından ve İslam'ın özgün yorumlanmasından beslenen Alevi geleneği, Anadolu'nun Türkleşmesi sürecinde pek çok işlevi yerine getirmiş ve Türk kültürünün en sadık mirasçılarından biri olarak günümüze kadar gelmiştir. Hz. Muhammed'in ve onun ehlibeytinin yolundan giden bu gelenek; dine bakış açısı bakımından heterodoks, oluşum ve kaynaklar bakımından senkretik bir yapı arz eder.

Cem, Alevilerin ibadet olarak kabul ettiği bir seromoniler bütünüdür. Alevilere göre inancın özünü yansıtan performansa dayalı bir ibadet şeklidir. Cemler, ortamın farklılaşmasıyla farklılıklar gösterir. Bu durum da her cem ortamını kendi içinde özel kılmaktadır. Cem ortamının en belirleyici öğelerinden biri dedelerdir. Alevilikte Peygamber soyundan geldiğine inanılan bu şahsiyetler, cem törenlerinin hem yöneticisi hem anlatıcısı konumundadır. Bu açıdan cem törenlerinin performansı büyük ölçüde dedelere bağlıdır.

Son yüzyılın modern folklor yöntemlerinden biri olan "Performans Teori"ye göre, bir halk yaratısının tüm yönleriyle incelenip anlamlandırılabilmesi için icra edildiği şartların da göz önünde bulundurulması gerekir. Bu bilgiler ışığında, gösterim kaynaklı tüm halk ürünlerinin Performans Teori ile incelenmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Makalemiz, tamamen icraya dayalı bir ibadet şekli olarak kabul edilen cem törenlerinde anlatıcı/yönetici konumunda bulunan dedelerin, performansa olan etkisini ortaya koyan bir çalışmadır. Makalemizde gözlemlene fırsatı bulduğumuz on beş cem örneğinde dedelerin etkisi "Performans Teori" ışığında karşılaştırılacaktır. Dedenin sınıflandırdığımız özelliklerine göre Cem performansının farklılaşması analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Performans Teori, Dedelik Hizmeti, Alevilik, Cem İbadeti.

Abstract

The Alevi tradition, which originated from ancient Turkish beliefs and original interpretation of Islam on the basis of ancient civilizations, fulfilled many functions in the process of Turkification of Anatolia and has come to this day as one of the most loyal heirs of Turkish culture. Hz. This oral tradition, which follows the path of Muhammad and his Ahlibayat, has a heterodox perspective in terms of religion and a syncretic structure in terms of formation and resources.

Cem worship is a performance-based form of worship that reflects the essence of the Alevi faith. Cems differ with the influence of the elements depending on the environment. This situation makes every social environment special in itself. One of the most defining elements of this environment is dedes (Alevi Spiritual Leader). These mystical figures, believed to be descended from the Prophet in Alevism, are both directors and narrators of the congregation ceremonies. In this respect, the spiritual performance of the cem ceremonies largely depends on the dedes.

* Geliş Tarihi: 15.03.2021, Kabul Tarihi: 14.04.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.033

** Doktora Öğrencisi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. baharodabasi82@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3780-1235>

*** Prof. Dr. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. caner@adu.edu.tr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5472-597X>

According to the “Performance Theory”, which is one of the modern folklore methods of the last century, the conditions under which it is performed must also be taken into account in order to examine and interpret all aspects of a folk creation. In the light of this information, the importance of analyzing all folk products based on display with performance theory emerges. Our article is a study that reveals the effect of the who are in the position of narrator / manager in the cem ceremonies, which is a form of worship based on execution, on performance in the context of this worship. In our article, the effect of dedes on fifteen cem examples that we had the opportunity to observe will be compared in the light of “Performance Theory”.

Keywords: Performance Theory, Servis of Dede, Alevi Faith, Cem Worship.

1. Giriş: Sözlü Kültür Ürünlerinin Değerlendirilmesinde Bütüncül Bir Yaklaşım: Performans Teori

İnsanlık tarihi çok eski dönemlerden bu yana pek çok din, inanç, kültür ve felsefeyi içinde barındırmıştır. Bu düşünsel yapılar, insanların yaşam tarzında ve düşünme biçimlerinde ciddi etkilere sahiptir. Hatta insanların çoğu inandığı, mensubu olduğu ya da kendini ait hissettiği bu düşünsel yapının gereklerini yerine getirmeyi önemsemiş, bunun için zaman zaman bireysel hareket ederken kimi zaman da toplumsal bir örgütlenmenin içine girmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde inançsal yapılar toplumun temel dinamiklerini oluştururlar. Bu yapılar içinde tarihin en derin izlerinden biri dinlere aittir. Dinler, insanların yaşama ve ölüme dair bilinmeyenlerine cevap vermeyi; iç motivasyonlarını artırmayı, adalet, vicdan, ahlak gibi etik konularda iç dünyalarını zenginleştirmeyi hedefler. Bu hedeflere ulaşmanın en iyi yolu elbette Tanrı ile birey arasındaki ruhsal bağı beslemektir. Tanrı ya da Tanrıların gücüne inanan her insan bu ideallere ulaşmak için birtakım ritüelleri yerine getirerek ibadet eder. Dolayısıyla her ibadet (icra) kendi içinde hem sözel bir boyuta hem birtakım pratiklere hem de ruhsal bir derinliğe sahiptir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde ibadetlerin açıklanması, yorumlanması ve analiz edilmesi için söz konusu icranın gösterim boyutuyla ele alınması ve değerlendirilmesi gerekir. İbadetin gösterim boyutu bir folklor kuramı olan “Performans Teori”nin yardımıyla rahatlıkla analiz edilebilir, söz konusu ibadetin sosyal bağlamı ve ruhsal doyumu hakkında önemli çıkarımlar yapılabilir.

Pek çok halk bilimci, toplumların kendi iç dinamiklerinden ortaya çıkan ve geçmişten günümüze sözlü gelenek vasıtasıyla getirdikleri folklor ürünlerini edebi bilgiler ışığında incelemiş ve onların sanatsal değerlerini ortaya koymuştur. Bu incelemeleri yaparken eserin yalnız sözel boyutunu incelemekten öteye gitmeyen araştırmacılar söz konusu ürünün kâğıt üzerinde kalmasına neden olmuşlardır. Hâlbuki sözlü kültür ürününü sunan kişinin karşısında, mutlaka onu dinleyen, onun eserini beğenen ya da beğenmeyen bir kitlenin de olduğu hemen akla gelmelidir. Anlatıcının özelliklerinden (yaş, cinsiyet, tavır, hitabet...) dinleyenlerin özelliklerine ve hatta içinde buldukları ortamın sunduğu şartlara kadar her şey ağızdan çıkan bu yaratmanın bir parçası haline gelir.

20. yüzyılın yeni halk bilimi kuramlarından olan “Performans Teori” halk kaynaklı

tüm ürünlerin zamana, mekâna, kültüre, dile, bireylerin psikolojik ve sosyolojik özelliklerine bağlı olarak değişkenlik göstereceği yorumundan yola çıkarak incelemeler yapar. Azadovski'nin (2002: 25) çalışmasında önsözü kaleme alan Başgöz; Dan Ben Amos, Rogers Abrahams ve Alan Dundes'in 1970'li yıllarda bu teorinin yaratıcıları olarak ortaya çıktıklarından bahseder. Pek çok araştırmacının antropoloji, dilbilim ve iletişim bilimleri gibi sosyal bilimlerin verilerini folklorla uygulamakla yetindiklerini ve herhangi bir folklor örneği üzerinde çalışırken görüşlerini sistemleştirmediklerini belirtir. Dan Ben Amos (2003: 31-56) çalışmasında, folklorun çevreye-bağlama ait özelliklerini zaman, yer ve eşlik etme olarak belirler. Ona göre performans temelli araştırma modeli; kişisel boyut (anlatıcı/oyuncu), sosyal boyut (dinleyici/izleyici) ve söz boyutu (anlatılan) şeklinde üç unsurdan oluşmaktadır. Bunun yanında Dundes (2003: 106-119), çalışmasında herhangi bir folklor türünün metin, doku ve bağlamıyla birlikte ele alınıp değerlendirilebileceğini, bu unsurlardan sadece birini temel alan bir yaklaşımla açıklanamayacağını söyler. Ona göre; metin, anlatıcı ve dinleyici anlatının tekrarlanan icrasında son derecede önemlidir.

Çok geniş bir araştırma alanına sahip olan Alevilik; folklor, edebiyat, sosyoloji, din bilimleri, antropoloji gibi bilimsel alanların ortak konusu olması itibarıyla pek çok yerli ve yabancı araştırmacının ilgisini çekmiş ve akademik çalışmalara konu olmuştur. Folklorun geleneksel araştırma yöntemlerine bağlı kalınarak yapılan pek çok çalışmada cemlerde okunan tercümanlar, gülbanklar, duvazlar, deyişler sadece sözel açıdan değerlendirilmiştir. İbadeti bu tek boyutlu bakış açısıyla incelemek icra boyunca yapılan birçok pratiğin anlamlandırılmasında son derece sınırlandırıcı olacaktır. Hâlbuki bir sözlü kültür ögesini en doğru şekilde anlamak için meydana getirildiği ya da kullanıldığı ortamı da tanımak gerekir. Bu açıdan düşünüldüğünde folklorik bir ürünü icra esnasındaki tüm etkenleriyle birlikte değerlendiren Performans Teori, Alevi kültürünü ve ibadetlerini inceleme konusunda çok daha aydınlatıcı bir forma sahiptir.

2. Alevilik ve Cem

İslamiyet, Arapların "Cahiliye Devri" dediğimiz bozulmuş toplum yapısı için büyük bir devrim niteliği taşımış ve Peygamber aracılığıyla tüm insanlığa yeni bir yön vermiştir. Ancak Peygamber'in ölümünden sonra siyasi çekişmelerin ve adaletsizliklerin ortaya çıkması bir kırılma noktası oluşturmuştur. Bu süreç boyunca Hz. Ali taraftarları, ehlibeytin yolundan gitmiş ve İslamiyet'in özüne sadık kalma iddiasıyla tasavvufi bir duruş sergilemişlerdir. İslam'a yakınlık duyan Oğuzlar, tasavvuf sayesinde Müslümanlığı zorlanmadan kabul etmişlerdir. Şamanizm, Manicilik, Budizm ve Dualizm gibi geçmişten getirdikleri inanç sistemlerini İslamiyet'le buluştururken ne İslam'ın özünden ne de geleneklerinden kopmuşlardır. İki topluluğun senkretik bileşkesinden ortaya çıkan bu zengin inanç sistemi, "Horasan Erenleri" adıyla anılan kültür mirasçıları sayesinde Anadolu topraklarına kadar uzanmıştır. Gelmiş olduğu bu yeni coğrafyanın inançları ve kültürü ile harmanlanarak "Alevilik" adını almış ve yüzyıllardan günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Atay'a göre (2004: 107) Alevilik, hem İslam öncesi Türk inançlarını hem de Anadolu kültürünü İslam dinine eklemeyerek senkretik bir dini inanç biçimi üretmiştir. M. Gültekin (2014: 73-96) ise bu konuda tarih boyunca çeşitli sebeplere bağlı olarak Anadolu coğrafyasına göç eden Türk boylarının, eski inanış ve uygulamalarını da göç ettikleri yeni coğrafyaya taşıdıklarından ve bu uygulamaları koruyarak günümüze kadar yaşattıklarından bahseder.

Alevilik, TDK Türkçe Sözlüğünde (2011: 90) “Hz. Ali’ye bağlı olan kimse” olarak tanımlanmaktadır. Kaya (1996: 20) ise Kızılbaşlık ve Aleviliği aynı anlam dairesi içinde ele alır ve “Hz. Ali’ye bağlı olan, Aliciliktir.” der. Işık (2016: 23-52) çalışmasında, Alevilik üzerine bugüne kadar yapılan tanımlamaların yetersiz kaldığından bahseder. Ona göre Aleviliğin tanımı, bir yandan İslam içi- İslam dışı tartışmalarla sınırlandırılırken diğer yandan da etnik köken temelli yaklaşımlarla mistik yönü hafifletilmiştir. Bu tartışmalar sürerken Alevilerin, kendi yol ve sürelerini dedeleri, âşıkları, dervişleri ve gerçekleri ile “yol” içinde tanımladıklarını belirtir. Bu tanımlamadan hareket ederek, Aleviliği “İnsanlık tarihi kadar eski olan, İslam ve ehlibeytin tecellisi ile en mütekâmil halini alan, Güruhu Naciye¹ süreğinin liderliğini kabul eden, kâinat yarattığı andan bu zamana kadar eren, evliya ve nebi yetiştiren bir süreğin adı” olarak tanımlar.

Cem, Aleviler tarafından bir ibadet olarak kabul edilir. Sözcük anlamı; birleşme, toplanma anlamına gelen cem ibadeti, Aleviliğin özünü yansıtan en önemli icra alanıdır. Bu icra ortamları yöneticisinin -dedenin- de içinde olduğu, 12 hizmet adıyla anılan görevlilerce sunulan, belli kurallar çerçevesinde, belli zaman ve mekânda yapılan gösterimlerdir. Ersal’a ve Ersöz’e (2013: 52-80) göre Alevi inanç sistemi temelde ortak bir paydaya sahip olmakla birlikte birbirinden farklı cem ritüellerini barındırmaktadır. Cem ritüellerinin içeriği, icazet alınan, bağlı olunan ocaklara göre değişmektedir. Erdebil süreği, Çelebi süreği, Babagan süreği, Tahtacı süreği gibi adlarla içeriği birbirinden farklı cem ritüelleri bulunmaktadır. Bazen bir köyde birden fazla ocağa ait talip zümresi ve birbirinden farklı cem ritüelleri olabilmektedir.

Cem törenleri içerik olarak incelendiğinde, üç önemli işlevinin bulunduğunu söyleyen Yaman (2001: 25-43) bunları dinsel işlevler, sosyal-eğitsel işlevler ve hukuksal işlevler olarak sıralar. Cem törenlerinin özellikle hukuksal işlevi değerlendirildiğinde, bu sistemin bir suçlu için en büyük hapisneden bile daha caydırıcı olduğu kesindir. Anadolu’da, özellikle Osmanlı hükümdarlığı boyunca Alevilerin sorunlarını çözmek için mahkemeye başvurduğu pek görülmez. Çünkü geçmişten günümüze, Alevi toplumlarının kendi içerisinde sistemleştirdiği cemleri aynı zamanda önemli bir çözüm merkezi olarak görev almıştır.

Cemlerde ibadetin icrasını gerçekleştiren, yapılması gereken ritüellerin sorumluluğunu taşıyan görevliler bulunur ki bunlar “12 Hizmet” şeklinde isimlendirilir. Yaman’a göre (2001: 25-43) 12 Hizmet ve görevleri şöyledir: 1. Dede:

Cemi yöneten, sorunları çözen, katılımcıları aydınlatan kişidir ve cemin lideridir. 2. Rehber: Dedenin en büyük yardımcısı ve olmadığı yerde vekilidir. 3. Gözcü: İbadetin düzen ve sessizliğinden sorumlu olan kişidir. 4. Çerağcı (Delilci): Çerağı yakan kişidir ve cem ortamının aydınlatılmasından sorumludur. 5. Zakir (Sazende): Cem boyunca saz çalar; deyiş, duvaz, miraçlama, mersiye ve nefes söyler. 6. Süpürgeci: Meydanın temizliğinden sorumludur. 7. Sakkacı: Sakkacı, ibriktar ya da tezekâr da denir. Törende mersiyeler okuyarak saka (su) dağıtır. 8. Sofracı: Lokmacı, kurbancı da denir. Kurban ve yemek işlerine bakar, yiyecekleri eşit bir şekilde dağıtımından sorumludur. 9. Pervane: Cemevine gelen ve gidenler ile ilgilenir, içeriden ve dışarıdan haberi olur, güvenliği sağlar. Bu kişinin aynı zamanda semah dönme hizmetinde de yeri vardır. 10. Haberci (Peykçi): Cem yapılacağını önceden halka haber veren kişidir. 11. İznikçi (Meydancı): Cemevinde temizliği, ayakabıların düzenini sağlayan kişidir. 12. Kapıcı (Bekçi): Kapıda bekler, ceme gelenlerin güvenliğini sağlar.

3. Alevi Geleneğinde Dedelik Hizmeti

Her inanışta olduğu gibi Alevilikte de inananların dini hayatlarını yönlendiren, bilgilendiren önderler bulunmaktadır. Dede, baba, ocak zade şeklinde tanımlanan bu kişiler, Aleviliğin geleneksel bilgiyi aktaran mekanizmasını oluştururlar ve dini-mistik karakterli din büyüklerinin adlarıyla anılan bir soya yani bir “ocak”a üyedirler. Alevilerin inanç örgütlenmesinin en üstünde yer alan ocaklar, dedelik kurumu ile varlığını sürdürmekte ve dede-talip, dede-cem ilişkisi bu sistemin ilkeleri etrafında şekillenmektedir. Bunun yanında geleneğin temsilciliğini yapan başka dini karakterler de bulunmaktadır. Ayrıca Işık (2017: 64) Alevi geleneğinde dedeler kadar “eren, derviş, gerçek” olarak tanımlanan dini şahsiyetlerin de geleneğin devamını sağlamış, toplum nazarında kutsiyet kazanmış mistik kişiler olarak yer aldıklarını belirtmiştir. Alevi geleneğinin en önemli temsilcileri olarak kabul edilen dedelerin hem dini hayatta hem de toplumsal hayatta oldukça iktidar sahibi kişiler oldukları söylenebilir. Peygamber’in soyundan yani “Seyyit soyu”ndan geldiğine inanılan dedeler, bu soyun sorumluluğu ile örnek Alevi tipini oluştururlar. Babadan oğula geçen bu vazifenin eski Türk inanç sistemindeki şamanlarla ilişkisine dikkat çeken Eröz (1992: 13), “Gerek kamlık gerek dedelik soydan gelme birer dini-mistik meslek idiler. Her ikisinin de soyunda kam veya dede bulunan sülalelerin çocukları arasından, bu vazifenin sahibi seçilip bulunurdu.” şeklinde açıklama getirmiştir. Yörükan (2006: 94) ise, Alevi dedelerinin kökenini Türk devlet geleneğinde oymak beyine dayandırmaktadır. Türklerin İslamiyet’i kabul etmesinden sonra kamlık kurumunun ortadan kalktığını, söz konusu kurumun görevini yerine getiren yeni bir kurumun oluştuğunu ve bu kurumun da dedelik olduğunu ileri sürmektedir.

Cem törenlerinin yönetilmesinde de ana karakter olan dedeler, ibadet sürecinde kendilerine ayrılan bir postta otururlar. Bu post, Kırklar Cemi’nde Hz. Ali’nin makamını temsil eder. Dolayısıyla bu postta otururken dedenin verdiği kararlar, söylediği sözler ceme katılanlar tarafından tartışmasız kabul edilir. İbadet boyunca

gölbank okunmasının ötesinde; hizmetlerin yönetilmesi, taliplerin bilgilendirilmesi, kurbanların tıglanması hatta yeri geldiğinde deyişlerin çalınıp söylenmesi bile dedenin sorumluluğundadır. Dedeler, bu ortamlarda sadece dini ritüelleri değil taliplerin sosyal problemlerini de yönetir. Taliplerin kendi aralarında çözemedikleri meseleler, cem ortamında dede tarafından çözülür. Dedenin muhakeme gücüne herkes güvenir ve kararı kabul eder. Dolayısıyla dedelerin adalet dağıtma işlevleri de vardır. Bunların ötesinde dedelerin çözüm aranan noktalarda taliplerine danışmanlık yapması, sağaltım ve şifacılık özellikleri de diğer toplumsal işlevlerindedir.

M. Fuat Köprülü (2000: 72), derviş-eren tip ocak mensuplarını kam-şaman tipiyle özdeşleştirir. Öte yandan Melikoff (2010: 22), Alevi geleneğinde dedeliğin soy esasına dayalı olmasından yola çıkarak dedeliği, eski Türk inanç sisteminde var olan kam, baksı, şaman kavramları ile ilişkilendirmiştir. Kam-ocak ve dede arasındaki çeşitli benzerlikler üzerinde yoğunlaşan araştırmacılar dedeliğin doğrudan Gök Tengri inancı ve onun ruhsal şahsiyeti olan şamanla ilişkisi olduğunu savunmuşlardır.

“Türkler ruhsal şahsiyet olan şamanlara ruhsal önderlik vasfı vermişlerdir. Türklerin çoğunluğu savaşarak, kılıç zoruyla Müslüman olmamışlardır. Oğuzlar ilk başından beri hep Emevi Müslümanlığına karşı bu ruhsal insanların önderliğini kabul etmişlerdir. Bu şaman şahsiyetlerle Ehlibeyt evlatları daha sonra karşılaşmış ve birleşmişlerdir. Bu karşılaşma gerek Türk gerek İslam tarihini dönüştürmüştür. Sanki maddi doğacı inancın ruhsal şahsiyeti olan şamanlar ile Peygamber sürecinin son halkasının soyu birbiri ile keşişmiştir. Bu birleşmeden velayet bilgisine sahip, şaman pratiklerini uygulayan ve bu birleşme ile zenginleşmiş olan dedelik, babalık, dervişlik ve ocaklık sistemleri ortaya çıkmıştır. Eski kam-ozanların yeni derviş ve dedeler olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu ruhsal insanlar eski inançlarla İslam’ın uzlaşmasını Türkmen gelenekleri ile hiç sarsmadan sağlamışlardır. Bunun sonucu olarak heterodoks bir Türk İslam’ı doğmuştur.” (Işık, 2017: 66).

Bu bilgiler ışığında dedelik hizmeti değerlendirildiğinde, kökenlerinin Alevi geleneği gibi senkretik bir yapıdan müteşekkil olduğu açıkça görülmektedir. Yani dedelik ne tamamen eski Türk inançlarının bir uzantısı ne de sadece İslam etkisiyle oluşmuş din adamlığıdır. Dedelerin, ehlibeyt yolunu kendilerine düstur edinmeleri ve Peygamber’in getirdiği inanç ilkelerine sıkı sıkıya bağlı olmaları İslam’la; adalet dağıtma, sağaltma, danışmanlık yapma gibi toplumsal işlevleri ise Şamanlıkla bağdaştırılabilir.

Dede, bu yönleri düşünüldüğünde, cem törenlerinde ortaya konan performansın belirleyicilerinden biri olarak karşımıza çıkar. Dedenin ibadeti özümseyişi, yol bilgisi, samimiyeti, hitabet gücü, duruşu, diksiyonu, sahne hâkimiyeti hatta yaşı bile ibadet ortamındaki ruhsallığı, enerjisi etkilemektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde dedelerin cem performanslarına olan etkisini incelemek, cem ibadetinin mana ve ehemmiyetinin anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir.

4. Otantikten Modernliğe: Değişen Cemler ve Dedelik Hizmeti

Cemin yüzyıllardan beri Alevi toplumlarının kültürel ve sosyolojik özelliklerini en açık şekliyle ortaya koyan özel bir ibadet olarak kabul edildiğini belirtmiştik. Yukarıdaki bölümlerde bahsettiğimiz gibi Alevilikte cem ibadeti ve dedeler, inanç mekanizmasının temel taşlarını oluşturmaktadır. Alevileri ideal bir toplum düzeni çerçevesinde yaşatan bu mekanizma, kusursuz işleyişini geleneğe borçludur. Çünkü geleneğe var olan dede-talip ilişkisinin yüzyıllar boyu devam etmiş olması, yapılanmanın ciddi bir disiplinle işlediğinin en açık göstergesidir.

Dedeler, okuma yazma oranının oldukça düşük olduğu kırsal bölgelerde toplumun en entelektüel kişisi olarak görülür. Kuran'ı okuyabilme, Hz. Muhammed ve ehlibeytine ait bilgi birikimine sahibi olma, Aleviliğin inanç esasları ve ibadetlerini tam ve doğru aktarma gibi konularda dedenin ağzından çıkan her söz saygıyla dinlenir ve kabul edilir. Ayrıca bireyler arasında çözülemeyen sorunları çözmek, sıkıntılı durumlarda yol göstermek, hastalara şifa dağıtmak, kerametler göstermek dedelerin sadece dini yaşamda değil toplumsal yaşamda da tartışılmaz bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.

Köy yaşamında geçerli olan bu kabuller, dede ve taliplerin şehir kültürüyle tanışması, kendi geleneksel çevresinden kopup kozmopolit bir toplum hayatına girmesi sonucu değişmiştir. Özellikle 1990'lardan sonra kentlerde kurulmaya başlanan cemevleri, Aleviler için alternatif bir ibadet merkezi olarak karşımıza çıkar. Cemevleri köylerdeki ocakların yerini şehirlerde almaya çalışan, kurumsal bir örgütlenme olarak görülse de işlevsel olarak farklı bir duruş sergilemektedir. Öncelikle geleneksel ocakların dini ve mistik özelliğinin cemevlerinde yerini siyasete bıraktığı gözlenmektedir. Ocaklardaki dedelerin ehlibeyt ve Alevi geleneği üzerine yaptığı muhabbet konularının yerini artık kentteki konular ve siyasal hareketler, yaklaşan seçimler, hükümetten beklentiler gibi politik konular almıştır. Ayrıca köylerde bir dedeye bağlanmak için o dedenin talibi olmak yeterliyken günümüzde talipler, dedenin eğitim düzeyi, yaşam tarzı, hitabet gücü gibi modern ölçütleri de cemevlerinde aramaktadır. Genç dedeler, bu tip özellikleri kazanmaya daha açık görünürler. Ancak geleneksel dedelerin bu beklentilere cevap vermeleri, gelenekten kopma ve özünü kaybetme kaygısıyla zor görünmektedir. Bunu yanı sıra dedelerin köylerde eski yazıyı, Kuran'ı bilmesi ve bu anlamda tek bilgi kaynağı olması onu taliplerinin nazarında üstün kılmaktadır. Ancak gelişen teknoloji sayesinde sözlü ve yazılı pek çok iletişim kaynağı bu işlevi fazlasıyla görmekte, rahatlıkla bilgiye ulaşan talibin dedeye ihtiyacı da azalmaktadır. Sonuç olarak, şehirlerdeki dedelerin herkes gibi sosyal hayatta yaşam mücadelesi içinde olmaları, ekonomik kaygılarla boğuşmaları, cem törenlerini yönetmenin dışında bir işlevlerinin olmaması, entelektüel bilgidan uzak olmaları, modernitenin gereklerine ayak uyduramamaları bir inanç önderi olarak karizmalarının sarsılmasına neden olmakta ve talip-talip, dede-talip ilişkisi zedelenmektedir.

5. Ölçütlerinin Değerlendirilmesi

Cem ortamının bilge kişisi olarak kabul edilen dedelerin gelenekte sahip oldukları statülerinin gereği olarak cem yürütürken bazı özelliklere sahip olmaları da beklenir. Özellikle şehir kültürünün dede-talip ilişkisi üzerindeki olumsuz etkileri sonucu, dedeler de geleneksel özelliklerini bir tarafa bırakmak zorunda kalmışlardır. Katılımcılarda saygı uyandırmak, ibadete ciddiyet ve disiplin katmak amacıyla giyim, duruş, hitabet, diksiyon gibi bir takım karizmatik özelliklerle kendisini donatma ve entelektüel, modern bir duruş sergileme yoluna gitmektedirler. Bu özelliklerin bazıları, incelediğimiz cem örneklerinde şu kıstaslarla değerlendirilmiştir:

Jest ve mimiklerin kullanımı: “Jest ve mimiklerini tam olarak kullanıyor”, “Kısmen kullanıyor” ve “Hiç kullanmıyor”. Cem ibadetinin performansına dayalı yönü, onun teatral özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Dedenin cem boyunca icrasını etkileyen en önemli noktalardan biri de jest ve mimiklerini kullanışıdır. Çünkü söylediklerini aynı zamanda fiziksel olarak da desteklemek, icranın kalitesini de artıracaktır. Yüz ifadeleri, el ve kol hareketleri, vücut dili, katılımcılarla göz teması kurulması gibi önemli hususlar anlatımın zenginleştirilmesi açısından son derece önemlidir.

Kılık kıyafet tercihi: “Yöresel”, “Gündelik”, “Resmi (takım elbise)”. Dedeler, sadece dini bilgileri ile değil taliplerine yaşantısıyla, ahlakıyla, duruşuyla da örnek olmalıdır. Eski dönemlerde dede, talipleri nazarında karizması ve liderliği tartışmasız kabul edilen bir şahsiyet olduğu için dedelerin geleneksel imajlarının dışına çıkmak gibi dertleri yoktur. Bu dedeler yöresel kıyafetleri ile ceme gelirlerdi. Ancak günümüz dedelerinin özellikle şehirleşmeyle beraber getirdikleri özelliklerden biri de cemlere takım elbise ve kravat gibi resmi bir tarz benimseyerek gelmeleridir. Takım elbise, kent kültüründe devlet, ciddiyet ve güçlü olma gibi çağrışımları olan bir göstergedir. Aynı zamanda liderlik özelliğini vurgulayan bir yönü vardır. Bu anlamıyla dedeler, cemlere bu göstergeleri de iletmesi anlamında takım elbise ile gelirler. Bununla beraber kendisini kurumsal bir makam olarak görmeyen ve doğallıktan yana bir tavır sergileyen çoğunluğu genç dedelerin ise tişört, kazak, kot pantolon gibi rahat ve gündelik bir giyim tarzı benimsedikleri gözlenmektedir. Bu farklı durumlar cem törenlerinde dedelerin kıyafetleri değerlendirilirken bu başlıkları tercih etmemize neden olmuştur.

Diksiyon ve hitabet gücü: “Akıcı ve anlaşılır konuşuyor”, “Konuşmalarında yöresel ağız kullanıyor”, “Tek düze konuşuyor ve anlaşılmıyor”. Dedelerin katılımcılara hitap ederken ses tonlarını ayarlamaları da muhabbet sürecinin sağlıklı ilerlemesinde önemli bir faktördür. Yeri geldikçe ses tonunun alçalıp yükselmesi, cümlelerdeki duygunun ses tonuna yansıtılması etkili iletişimin sağlanmasında vazgeçilmez özelliklerdir. Boğuk, cansız ve düşük bir ses tonuyla konuşan bir dede, tıpkı sınıf hâkimiyeti kuramayan bir öğretmen gibi anlattıklarını da dinletemeyecektir. Anlaşılır, canlı ve tok bir sesle hitap edildiğinde ise dinleyenlerin sadece ilgisini çekmekle kalmayıp dedeye ve cem ibadetine karşı saygılı bir duruş sergilemelerini

de sağlayacaktır. Çünkü sohbet boyunca dedenin bilgi birikimi kadar hitap gücündeki ağırlık da onun saygınlığını ve hâkimiyetini büyük ölçüde etkileyecektir. Özellikle şehir ortamlarında yaşayan vatandaşların okuma yazma oranının artması, sosyal ve teknolojik zenginlik karşısında yaşam tarzının değişmesi bireylerin ifade biçimlerini, üsluplarını ve dili kullanım tarzlarını da büyük ölçüde modernleştirmiştir. Artık modern dünyanın gerekleri olan diksiyon, hitabet ve entelektüel duruş cem ortamının da vazgeçilmezleri arasındadır. Buna karşılık cemin gerçekleştirildiği bölge kırsal ve küçük bir yerleşim yeri olduğunda, ceme gelen katılımcılar o bölgenin kültürel öğelerini tanıyan hatta mümkünse kendi yörelerinden olan dedeleri daha çok benimsemektedirler. Aynı yöreden hatta aynı ocaktan gelen bir dede sohbet esnasında kendi yöresinin ağız özelliklerini, ifadelerini kullanacağı için daha samimi olarak kabul edilecektir. Ancak bu ağız özellikleri hızlı ve sönük bir ses tonuyla buluştuğunda katılımcılar açısından pek anlamlı olmayacağı için ses tonunu ayarlamak da her zaman önem arz etmektedir.

İbadet ilkelerine ve muhabbet konusuna hâkimiyet: “Tamamen hâkim”, “Kısmen hâkim” ve “Hâkim değil”. Dedeler, Alevi toplumu için bir din adamı olmanın ötesinde bir lider ve yol göstericidir. Bu nedenle cem ortamının başında yapılan muhabbet dinleyiciler için büyük önem taşır. Bu süreçte yolun ilkelerini, sırlarını ve kutsiyetlerini öğrenirler. Dedeler de üzerlerindeki bu büyük sorumluluğu layıkıyla taşımak ve konularının gereklerini yerine getirmek zorundadırlar. Tüm bu yönlerini düşündüğümüzde cemdeki muhabbet bölümü dedeler için bir çeşit yeterliliğin kanıtlandığı bölümdür. Çünkü dedenin konuya olan hâkimiyeti, yol bilgisi ve Aleviliği özümseyişi burada ortaya çıkar. Hatta bu bölümde dedenin tutumu cemin bundan sonraki icrasının ne denli güçlü bir birliktelik oluşturacağına da sinyallerini verir. Katılımcılar sohbet esnasında dedenin otoritesini ve ortama olan hâkimiyetini hissetmek ister. Bu hem kendisinin hem de cemdeki diğer katılımcıların ibadete olan bağlılığını ve ceme gelirken ruhsal anlamda oluşturduğu beklentilerini karşılamasına yardımcı olacaktır. Bu nedenle dedenin konuya olan hâkimiyeti, bu başlıklar ile değerlendirilmiştir.

Yazılı metne bağlı olma: “Metinden bağımsız konuşuyor”, “Kısmen metne bağlı kalıyor” ve “Tamamen metinden bağımsız konuşuyor”. Dedeler, yukarıda da belirttiğimiz gibi muhabbet bölümünde ibadete katılan canları bilgilendirmekte, cem boyunca yapılan her erkânın, her hizmetin duasını vermektedir. Dedenin muhabbet edeceği konuyu ya da erkânların yürütülmesi esnasında okuması gereken duaları, elindeki bir metinden okuması katılımcılarla olan iletişimini kesecek, ibadetin ruhsal motivasyonunu bozacak ve katılımcılar nazarında güvensiz bir ibadet ortamı yaratacaktır. Bununla birlikte metni doğru okuma kaygısı, muhabbeti doğallıktan uzaklaştırıp katılımcıların sıkılmasına yol açacaktır. Ayrıca böyle uygulamaların dedenin otoritesini de olumsuz etkileyeceği kesindir. Bir dedenin yol tecrübesini, cem yürütmede ne denli deneyimli olduğunu cem ortamına yönelerek içtenlikle okuduğu gülbanklar ortaya koymaktadır. Erkânların duasını verirken gözünü metinden

ayırmayan bir dede profili, katılımcılar tarafından hoş karşılanmamakta ve onların ibadete olan güvenini azaltmaktadır. Zaten metinden okunan bir dua doğallıktan uzaklaşmakta ve genellikle pasif ses tonu ile buluşunca anlamını da kaybetmektedir. Bu nedenle dede, ibadet ortamında etkili bir performans göstermek için dualarını anlaşılır ve samimi bir dille ezberden okumalıdır.

İbadet ortamında disiplini sağlama ve otorite: “Tam olarak disiplin sağlıyor”, “Kısmen disiplin sağlıyor” ve “Disiplin kuramıyor”. Dede, Alevi toplumu için bir din adamı olmanın ötesinde bir lider ve yol gösterici olarak kabul edilir ve cem ibadetine çok yönlü bir fonksiyona sahiptir. Çünkü gösterimin hem başrolünde yer almakta hem de bir yönetmen gibi tüm erkânları idare etmektedir. Ancak dedeliğin bir inanç önderliğinden uzaklaşıp bir kurum kimliğine dönüşmesi sonucunda katılımcılar da dedeyi ve makamını yeterince özümseyememektedirler. Sonuç olarak, katılımcılar için cem bir ibadet yerinden çok bir seyir alanı haline gelmektedir. Bundan dolayı cemevlerinin kurum temsilcisi haline gelen dedeler de cem ortamlarında kendilerini saydırma, cem ortamında sükûneti ve ruhsal motivasyonu sağlama konularında daha fazla çaba göstermek zorunda kalmaktadırlar. İbadet esnasında katılımcıların dikkatini toplamak, aralarında konuşmalarını engellemek, cem adabına uymayacak davranışlara engel olmak dedeler için zorlaşmaktadır. Diğer yandan geleneksel köy ortamlarında sabahdan başlayarak tüm gün devam eden cem hazırlıklarının şehirleşmeyle beraber ortadan kalkması sonucunda, cem ibadeti akşamın belli saatlerine sıkıştırılmış ve sadece belli erkânlara göre düzenlenmiş ibadet alanları haline getirilmiştir. Dolayısıyla dedelerin cem ortamındaki otoritesi, yol bilgisi ve liderlik özelliği de sadece bu kısa zaman diliminde ortaya çıkmaktadır. İbadetin böyle bir değişim sürecine girmesi ve dedenin kendisini sadece ibadet alanında göstermesi de taliplerin nazarında dedeyi sıradan bir din görevlisi konumuna getirmektedir. Sonuç olarak, cem ibadetine dedelerin otoritesinin ve pozisyonunun kırsaldan şehirlere doğru gittikçe ciddi bir düşüş sergilediği söylenebilir. Bu durumdan yola çıkılarak, yukarıdaki kriterler dedelerin cem boyunca sergiledikleri otoriteyi değerlendirmek için belirlenmiştir.

Dede sayısı: “1”, “1-4” ve “4’ten fazla”. Geleneksel köy cemleri ile şehirlerde yapılan cemler arasındaki bir diğer önemli husus da dedelerin sayısıdır. Köy yerlerinde, her bölgenin bir dedesi olduğu için cemler o dedenin sorumluluğunda yürütülmektedir. Ancak şehirleşmeyle beraber cemler cemevlerine taşınmakta ve kalabalık olan bu cemleri birden fazla dede yürütmek zorunda kalmaktadır. Genellikle bu cemler, dedelerden birinin başkanlığında yürütülmekte diğer dedeler de sırayla her bir erkânın duasını vermektedirler. Bu nedenle dedelerin sayısı bu ölçütler ile değerlendirilmiştir.

Muhabetin konusu: “Alevilik ve inanç esasları”, “Cemin yapılış amacı”, “Siyasi ve sosyal problemler”. Dedenin muhabet bölümünde seçtiği konu da bu sürecin icrasını etkileyen oldukça önemli bir husustur. Dede katılımcıların şartlarını

göz önünde bulundurarak muhabbeti yönlendirmelidir. Seçtiği konuyu, ceme katılan canlara anlatırken onların eğitim düzeylerini, hazırbulunuşluklarını, sosyal ve kültürel özelliklerini, yaşlarını ve cinsiyetlerini göz önünde bulundurmamak zorundadır. Katılımcılar, dedenin anlattıklarından yola çıkarak inançlarının temellerini öğrenecek, iç dünyalarını aydınlatacak, varoluş ve evren ile ilgili kavramları idrak ederek yaşamlarına yön verecektir. Dedeler de bu durumu göz önünde bulundurarak, kimi zaman yapılan cemin amacına uygun konuları (Muharrem Cemi, Gadirhum Cemi, Kurban Cemi vb.) kimi zaman Alevilik ile ilgili temel bilgileri (dini kurallar, ibadetler, uygulamalar, Hz. Ali, 12 İmamlar, Hacı Bektaş Veli gibi din ulularına ait kıssalar, ibretlik hikâyeler vb.) kimi zaman da Alevilerin toplumsal yaşam içinde yaşadıkları sorunları, siyasi baskıları muhabbet konusu olarak seçebilmektedir. Bu yönüyle cem ortamını bir okul, bir eğitim yuvası olarak değerlendirmek hiç de yanlış olmayacaktır. İncelenen cemlerin muhabbet konuları da bu doğrultuda başlıklar ile değerlendirilmiştir.

Tablo 1: Değerlendirilecek Cemlerin Künyesi

Kod	Cemin Yapıldığı İl/ İlçe	Mekân	Zaman	Dede Sayısı	Katılımcı Sayısı	Cem Çeşidi
C 1	Maraş/ Pazarcık	Cemevinin Avlusu	112 dk.	4	300-350	Birlik Cemi
C 2	Sivas	Cemevi	100 dk.	1	150-200	Birlik Cemi
C 3	Amasya / Kayadüzek	Cemevi	117 dk.	5	200-250	Hızır Cemi
C 4	Bingöl	Kapalı Spor Salonu	85 dk.	6	300-350	Birlik Cemi
C 5	Edremit/ Körfez	Cemevi	76 dk.	9	200-250	Birlik Cemi
C 6	İstanbul/ İhlamurkuyu	Cemevi	155 dk.	4	300-350	Gadirhum Cemi
C 7	Kocaeli/ Çayırova	Cemevi	149 dk.	5	200-250	Birlik Cemi
C 8	Ordu/ Gürgentepe	Cemevi	89 dk.	7	150-200	Birlik Cemi

C 9	Adıyaman	Cemevi	130 dk.	10	200-250	Birlik Cemi
C 10	Edirne	Cemevi	112 dk.	10	80-100	Birlik Cemi
C 11	Antalya/ Finike	Cemevi	128 dk.	4	100-150	Birlik Cemi
C 12	İstanbul/ Haramider	Cemevi	102 dk.	1	200-250	Hızır Cemi
C 13	Malatya/ Kırlangıç Köyü	Cemevi	108 dk.	10	80-90	Birlik Cemi
C 14	İzmir/ Bergama	Cemevi	118 dk.	1	300-350	İkrar Cemi
C 15	Erzincan/ Tercan	Bir kişinin evi	55 dk.	1	40-50	Kurban Cemi

KRİTERLER	C1	C2	C3	C4	C5	C6	C7	C8	C9	C10	C11	C12	C13	C14	C15
İstisna ve mihnetin bilgilendirilmesi	KULLANILIR	KULLANILIR	KULLANILIR	KULLANILIR	KULLANILIR	KULLANILIR	KULLANILIR	KISIMEN	KULLANILIR	KISIMEN	KULLANILIR	KULLANILIR	KULLANILIR	KULLANILIR	KULLANILIR
Kalkınma faaliyetleri	RESMİ	GÜNLÜK	GÜNLÜK	RESMİ	GÜNLÜK	RESMİ	GÜNLÜK	GÜNLÜK	GÜNLÜK	RESMİ	GÜNLÜK	RESMİ	GÜNLÜK	VÖZEL	GÜNLÜK
Doküman ve haber gücü	ANLAŞILIR	VÖZEL	ANLAŞILIR	ANLAŞILIR	ANLAŞILIR	ANLAŞILIR	ANLAŞILIR	ANLAŞILIR	ANLAŞILIR	ANLAŞILIR	ANLAŞILIR	ANLAŞILIR	ANLAŞILIR	ANLAŞILIR	ANLAŞILIR
İhabet ilke ve mihnet konusuna bağlılık	HAKIM	KISIMEN	HAKIM	HAKIM	HAKIM	HAKIM	KISIMEN	KISIMEN	KISIMEN	KISIMEN	HAKIM	HAKIM	HAKIM	HAKIM	HAKIM
Yazma ve okuma	BAGLI	BAGLI	BAGLI	KISIMEN	BAGLI	BAGLI	BAGLI	KISIMEN	BAGLI	BAGLI	BAGLI	BAGLI	BAGLI	BAGLI	BAGLI
İhabet ortamında disiplin sağlama	SAGUN	SAGUN	SAGUN	SAGUN	SAGUN	SAGUN	SAGUN	SAGUN	SAGUN	SAGUN	SAGUN	SAGUN	SAGUN	SAGUN	SAGUN
Değer sistemi	4ten fazla	1	4ten fazla	4ten fazla	4ten fazla	4	4ten fazla	4ten fazla	4ten fazla	4ten fazla	4	4	4ten fazla	1	1
Yazma ve okuma konusuna	CEMNETİ	ALETİNİN İNANÇ ESASLI	CEMNETİ	ALETİNİN İNANÇ ESASLI	SOSYAL VE SİYASİ SORUNLAR	CEMNETİ	ALETİNİN İNANÇ ESASLI	ALETİNİN İNANÇ ESASLI	ALETİNİN İNANÇ ESASLI	ALETİNİN İNANÇ ESASLI	ALETİNİN İNANÇ ESASLI	CEMNETİ	ALETİNİN İNANÇ ESASLI	SOSYAL VE SİYASİ SORUNLAR	CEMNETİ

6. Üç Farklı Cem Ortamında Dedelerin Performansının Analiz Edilmesi

Çalışmamızda, 15 cem izlenmiş ve yukarıda belirttiğimiz kıstaslara göre tablolandırılmıştır. Analizin daha kolay anlaşılabilmesi için üç farklı cem örneği aşağıda analiz edilecektir. Bu üç cem, birbirinden yapısal olarak bazı farklar içermektedir. Cemler işleyiş ve sunulan hizmetin biçimi hakkında farklı çıktılara sahiptir. C3 olarak kodladığımız cem, Amasya’da kurum hizmeti verilen cemevinde yapılmış bir cemdir. C4 olarak kodladığımız cem, Bingöl’de bir spor salonunda yapılan geniş katılımlı bir cemdir. C15 olarak kodladığımız cem ise Erzincan’da bir talibin evinde dede-talib ilişkisi içinde bulunan geleneksel hizmetin yürütüldüğü bir ev cemidir. Bu üç cem birbirinden ayrıksı özelliklerle ayrılmakta olup, cemin ve dedenin performansı hakkında düşündürücü bilgiler ve değişimin yönünü gösteren çıkarımlar yapmamızı sağlayan göstergeler sunmaktadır.

C3’te, 5 dede birlikte erkân yürütmektedir ve hepsi orta yaş grubundadır. Dar duasını verdikten sonra postlarını niyaz ederek yerlerine geçmişlerdir. Öncelikle dedelerin bağdaş kurarak oturmaları cem ortamı için pek de uygun görünmemektedir. Dedelerin hepsinde takım elbise ve kravat göze çarpmaktadır. Her ne kadar buldukları makamın ciddiyetinin göstergesi olarak bu giyim tarzını tercih ettikleri düşünülse de bu durum, cem ortamında bir protokol havası uyandırmaktadır. Cemi yürüten dede, giyim olarak böyle ciddi bir tarzı tercih etmesine rağmen tıraşıyla Alevi dedelerinin geleneksel yapısından da kopmadığını göstermektedir. Bu yönüyle düşünüldüğünde dedelerin şehir ortamlarına ayak uydurmaya çalışırken bir taraftan da makamlarının kutsiyetini yaşatmak adına dedeliğin göstergesi olmuş bazı simgelerden de vazgeçmedikleri söylenebilir. Cemi yürüten dede, ibadete başladığında tüm katılımcıların sessiz bir şekilde dikkatlerini dedeye verdikleri görülmektedir. Dedenin muhabbet bölümünü ve erkân dualarını elindeki metinden okuması katılımcılarla arasındaki iletişimi sınırlandırır da cemaat dedeyi ibadet boyunca dikkatle takip etmektedir. Performansın kalitesini belirleyen en önemli unsurlardan biri de izleyici grubun cem ibadetine olan bakış açısı, saygısı ve ibadeti özümseyişidir. Dedenin çok etkili bir performans gösterememesine rağmen bu icra ortamında görülen yüksek cem olma coşkusu da katılımcıların bu ortak iradesine bağlanabilir. Buna rağmen dedenin ses tonu gayet yüksektir ve kelimeleri tane tane anlaşılır şekilde ifade etmektedir. Hatta muhabbet bölümünün ilerleyen kısımlarında metni bırakıp gerçekten katılımcılarla karşılıklı sohbet ederek, doğal cümleler kurmakta ve soru cevap tarzıyla konuşmasına devam etmektedir. Yani bu cemde, dedenin performansı önce düşük ve pasifken muhabbetin ortalarından sonra enerji giderek yükselmektedir. Dedemizin cemin başlangıcında pek yüksek olmayan performansı, ibadetin ilerleyen süreçlerinde bir doğallık kazanmakta hatta saka suyunun duasını okurken ses tonu, vurguları ve vücut diliyle tüm katılımcılara Kerbela acısını içtenlikle yaşatmaktadır. Buradan yola çıkarak, bir icranın gerçekleştirilme aşamalarında performansın zaman zaman farklı düzeylerde görülebileceği de saptanmış olmaktadır. Bunun yanında

muhabbet bittikten sonra dedelerin her biri farklı erkânların duasını vermektedir. Dua veren dedeler duaları hızlı ve anlaşılması zor bir şekilde vermektedirler. Buna rağmen katılımcılar icraya sürekli eşlik etmektedirler. Bu da katılımcıların ibadete olan bağlılıklarından kaynaklanmaktadır. Semah duasını veren dede daha gençtir ve gayet anlaşılır, ciddi bir şekilde dua etmektedir. Dedelerin iki tanesinin hiçbir erkân duasına katılmadıkları görülmektedir.

C4'te, altı tane dede bulunmaktadır. Dedelerin beş tanesi 50-55 yaşlarındadır, takım elbiselerle, traşlı ve ciddi bir tarzda ibadete katılmışlardır. Altıncı dede ise daha gençtir. Gündelik, dağınık bir kıyafetle ve traşsız olarak ceme katılmaktadır. Bu haliyle dedelerin içerisinde özensiz bir duruş sergilemektedir. Dede, muhabbet bölümünde ibadeti izleyen mülki amirlere hitap ederek, dedeliğin manevi pozisyonuna son derece ters hareket etmektedir. Dedelerin ibadet ortamındaki pozisyonu cemin ruhsal bir birliktelik, manevi bir doyum olduğunu katılımcılara hissettirmektedir. İbadetin bu şekilde bir seyir ortamı haline getirilmesi, dedenin kutsal makamının ve onun dini liderlik vasfının zedelenmesine yol açmaktadır. Dedelerin cem boyunca gösterdikleri performans da oldukça düşüktür. Özellikle muhabbet bölümüne başlayan ve cemi genel olarak yürüten dedenin postunda oturuşu, ses tonu, kelimeleri telaffuzu bakımından pasif bir duruşa sahiptir. Her ne kadar muhabbeti doğaçlama yapmış olsa da hitabet gücünün zayıflığı ibadet ortamındaki hâkimiyetini olumsuz etkilemektedir. Alevilikte dedelik makamına duyulan saygı inanç temellerinin arasında yer alır. Dolayısıyla incelediğimiz cem töreninde dedenin bu saygınlığı pek kazanmadığı görülmektedir. Hatta sohbet eden dedenin yanında ceme katılan diğer bir dedenin yüz ifadesinden, katılımcıların ibadetten kopuk tavırlarının onu rahatsız ettiği hissedilmektedir. Bu dedenin sürekli dik ve hazır durması, dizlerine havlusunu sererek beklemesi gibi özelliklerden ceme daha istekli olduğu anlaşılmaktadır. Dualarını verirken de yumuşak ve duaların anlamına uygun bir ses tonu ile seslenmektedir. Bu dede, mersiye bölümünde sazı alarak hem çalıp hem de mersiyeyi okumaktadır. Dedenin bu bölümde erkâna bizzat katılması ve mersiye bittikten sonra sazını öpüp başına koyması, ibadetin geleneksel işlenişine uygun olmakta ve bu bölümlerde icranın enerjisini olumlu yönde etkilemektedir. Bunun yanında diğer dedeler de düz, monoton bir sesle ve pasif bir duruşla erkânlarda yeri geldikçe dualarını vermektedirler. Özellikle genç olan dedenin, performans açısından diğer dedelerin yanında yetersiz kaldığı düşünülmektedir. Dede, dualarını o kadar hızlı ve anlaşılmaz bir şekilde vermektedir ki cem metinlerini yazarken de tarafımızdan anlayamamış ve yazıya geçirilememiştir. Gene bir başka dedenin bulunduğu kutsal ortamın havasına giremediği ve isteksiz bir hali olduğu izlenmektedir. Aynı dede, duaları da monoton bir sesle ve metinden okuyarak vermektedir. Dedelerdeki bu düşük performansın, katılımcıların ceme olan ilgisini de olumsuz etkilediği söylenebilir. İbadetin ilerleyen bölümlerinde erkânlar için okunması gereken gülbankların bile dedeler tarafından metinden okunması da ayrıca ilgi çekicidir.

C15 ceminde ise dedemiz, ev halkı gibi Erzincan'ın Tercan ilçesindedir. Bu durum cemin performans olarak yüksek değerlendirilmesinde çok önemli bir etkidir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi şehir kültürü ile birbirine yabancılaşan dede-talip ilişkileri cem törenlerinin de samimiyetten uzaklaşmasına neden olmaktadır. Bu cemimizde, dedenin taliplerini yakından tanıyor olması ibadet süresince ruhsal bütünleşmenin sağlanmasına katkıda bulunmaktadır. Katılımcılar, dedeyi tanıdıkları için ibadete karşı daha rahat, daha içten ve daha doğaldırlar. Dedenin muhabbetine, ibadete ilişkin yönergelerine içtenlikle katıldıkları yüz ve vücut ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır. Dede, hiçbir vakıf ya da kurumla ilişkisi olmadığı için tüm erkânları doğaçlama olarak bağlı olduğu ocağının görgüsünce yürütmektedir. Ses tonu, duaları okumadaki vurguları katılımcıların ibadeti özümsemesini ve birlik ortamının pekişmesini sağlamaktadır. Ses, diksiyon ve hitabeti geleneksel bir tavır içinde olsa da katılımcılar onu dikkatle dinlemekte, her halleriyle saygılarını göstermektedirler. Ayrıca dedemiz erkânların nasıl yürütüleceği konusunda hizmet sahiplerini sürekli yönlendirmekte ve neyin nasıl yapılacağını tatlı bir üslupla göstermektedir. Taliplerine seslenirken güler yüzle “evlatlarım, canlarım” gibi samimi ifadelerle seslenmekte, talipler de dedeyi can kulağıyla ve sükûnet içinde -buna çocuklar da dâhildir- dinlemektedirler. Bu gözlemler, dede ile katılımcıların aynı ocağa bağlı olmaları, ibadetlerini geleneksel düzende icra etmeleri ve bu ibadeti düzenli olarak gerçekleştirmelerinin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca zakirlik görevini de dedenin üstlenmiş olması, özellikle mersiye bölümünde ibadet ortamındaki ruhsal ve duygusal paylaşımın artmasında etkili olmuştur.

Yukarıda üç farklı cem ortamında, dedelerin hizmetleri gösterimsel açıdan değerlendirilmiştir. C3 bir cemevinde, C4 bir spor salonunda, C15 ise bir talibin evinde hizmet görmektedir. Çalışmamızda görülen bu farklı ortamlar, dedelik hizmetinin yürütülmesini de büyük ölçüde etkilemiştir. C3 cemindeki dede entelektüel, karizmatik bir duruşla ve takım elbise gibi ciddi bir giyimle ibadet ortamında bulunmaktadır. Özellikle cemevlerindeki cemlerde sıklıkla karşılaştığımız bu tavır, şehir kültürünün ibadet ortamına yansımalarının bir sonucudur. İbadet süresince katılımcılar dedeyi çoğunlukla dinlemiş ve ibadete katılmaya özen göstermişlerdir. Buna rağmen C4'te dedelerin cem ortamının disiplini ve ruhsal birliğini sağlama konusunda yeterli oldukları söylenemez. Cemin bir spor salonunda ve bölgenin protokol üyeleri karşısında yapılması, ibadetin maneviyatı açısından pek doğru görülmediği gözlenmiştir. Bu olumsuz koşullar, bir de dedelerin cemi kurumsal bir çerçevede ve vasat bir şekilde yönetmeleri ile birleşince performansı oldukça düşük bir cem örneği ortaya çıkmaktadır. Tüm bunların yanında, C15'te hizmet gören dede küçük, samimi ve geleneksel bir cem töreni yönetmiştir. Bu dede, katılımcılarla olan içten ilişkisi sayesinde cemi doğaçlama yürütmüş ve hiçbir otorite kaygısı hissettirmemiştir. Bu cem töreni gösterimsel açıdan değerlendirildiğinde, diğer cemlere göre çok daha yüksek bir performansa sahiptir. Cemin performansının yüksekliği ceme katılanların duygudaşlığı, bir bütünlük arz etmesi ve ifade edilen söz ve davranışlardaki karşılıklı uyum ile görünür olmaktadır.

7. Sonuç

Performans Teori, bir sözlü kültür ögesini en doğru şekilde anlamak için icra edildiği ortamı da tanımak gerektiğini savunan bir folklor yöntemidir. Alevi toplumlarının; dini, sosyal, hukuki, kültürel ve edebi tüm yönlerini gösterimsel olarak ortaya koyan cem ibadeti, bu yöntemle değerlendirilmesi gereken bir icra alanıdır. Çünkü ibadeti sadece sözel boyutuyla incelemek, icra boyunca yapılan birçok pratiğin anlamlandırılmasında son derece sınırlandırıcı olacaktır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi cem ibadetinde sahnenin ana karakteri dedelerdir. 12 hizmet çağrıldığında dar meydanına çıkmasa da hem cem ortamının hem 12 hizmetin lideri odur. Alevi inancına göre Hz. Ali'nin soyundan geldiğine inanılan dede, Kırklar Meclisi'nde Hz. Ali'yi temsil eder. Bu kadar önemli bir pozisyona sahip olmak, beraberinde çok büyük sorumlulukları da getirmektedir. Cem ortamının bilge kişisi olarak düşünülen dedelerin, bu statülerinin bir gereği olarak bazı özelliklere sahip olmaları da beklenir.

Eski dönemlerde köylerde yaşanan dede-talip ilişkisinde, talip sorgusuz sualsiz dedenin hizmetini görmeyi, yolundan gitmeyi kendisine düstur edinmiştir. Dedeler, doğaçlama yürüttükleri cemlerde, kerametler sergileyip tüm canların kendilerini cemin birliğine teslim etmelerini sağlamaktadır. Kendilerinden geçercesine okudukları dualar, tüm katılımcıları derinden etkilemekte ve dedeye olan saygı ve hayranlıkları bu ortamlarda pekişmektedir. Dolayısıyla dedenin böyle bir ortamda taliplerine kendisini dinletmek, saydırmak ya da hâkimiyet kurmak gibi bir derdi yoktur. Zaten talipler tarafından karizması ve liderliği kabul edilmiş bir şahsiyettir.

Çalışmamızda geleneksel köy cemleri ile şehirlerde yapılan cemler arasında birtakım farklar tespit edilmiştir. Bunlardan biri, dedelerin sayısıdır. Kırsalda, her ocağın bir dedesi olduğu için cemler o dedenin sorumluluğunda yürütülmektedir. Ancak şehirlerdeki cemlerde, katılımcı sayısının artmasına bağlı olarak, cemleri birden fazla dede yönetir hale gelmiştir. Genellikle bu cemler dedelerden birinin başkanlığında yürütülmekte, diğer dedeler de sırayla her bir erkânın gülbankını vermektedir. Dedelerin ibadet sürecinde erkânların gülbankını verme görevi de eski dönemlere nazaran daha sistemli bir hal almıştır. Önceden dedenin, kendi ocağında edindiği ve doğaçlama olarak okuduğu gülbankların yerini, artık cemevlerinin dedelere metin halinde sunduğu erkân duaları almıştır. Erkânların gülbankını verirken gözünü metinden ayırmayan bir dede profili, katılımcılar tarafından hoş karşılanmamakta ve onların ibadete olan güvenini azaltmaktadır. Zaten metinden okunan bir dua doğallıktan uzaklaşmakta ve hatta pasif ses tonu ile buluşunca anlamını da kaybetmektedir. Bu nedenle dede ibadet ortamında etkili bir performans göstermek için dualarını metne bağlı kalmadan, anlaşılır ve samimi bir dille okuması performansı etkilemektedir.

Özellikle şehir ortamlarının kozmopolit yapısının cemlere taşınması ile dede-talip ilişkisi zedelemekte, dolayısıyla taliplerin cemi yürüten dedeyi benimsenmesini de engellemektedir. Cem yapılacağını dernek yönetiminin telefonlarına gönderdiği kısa mesajlarla haber alan kent Alevileri, ibadete bir yabancı gibi katılmaktadır. Zaten

dedeliğin bir inanç önderliğinden uzaklaşıp bir kurum kimliğine dönüşmesi, cem ibadetinin de aynı resmi mantığa bürünmesine neden olmaktadır. Böylece dedelik makamı da yavaş yavaş sorgulanmakta, dedeyi ve makamını yeterince tanımayan, özümseyemeyen katılımcılar için cem törenleri bir ibadet yerinden çok, bir seyir alanı haline gelmektedir. Bu durumda dedeler, katılımcılarda saygı uyandırma, ibadete ciddiyet ve disiplin katma kaygısıyla giyim, duruş, hitabet, diksiyon gibi bir takım karizmatik özelliklerle kendisini donatmakta, böylece entelektüel bir duruş sergileme yoluna gitmektedir. Günümüz dedelerinin şehirleşmeyle beraber cemlere takım elbise ve kravat gibi resmi bir tarz benimseyerek geldikleri gözlenmiştir. Göstergibilimsel olarak, bir din adamının bir devlet memuru gibi giyinmesinin iktidar bağlamında analizi yapılabilir. Burada sadece, kıyafeti cumhuriyetle bütünleşmiş Alevi liderlerinin çağdaş insan görüntüsü içinde ibadet etmesi bakımından genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Şehirleşmenin getirdiği bir diğer özellik de cem törenlerinde dedenin görev ve sorumluluklarının değişmesidir. Kırsal bölgelerde, dedenin cemin ibadet süreci ile ilgili her anı organize ettiğini ve bu ortamlarda da bizzat bulunduğunu söylemiştik. Günümüzde, dedelerin bu işlevlerini kısmen de olsa yitirdikleri gözlenmektedir. Şehirlerde, sabahdan başlayarak tüm gün devam etmesi gereken cem hazırlıklarının ortadan kalkması sonucunda, cem ibadeti akşamın belli saatlerine sıkıştırılmış ve sadece belli erkânlarla düzenlenmiş ibadet alanları haline getirilmiştir. Dolayısıyla dedelerin cem ortamındaki otoritesi, yol bilgisi ve liderlik özelliği de sadece bu kısa zaman diliminde ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında cemevlerinin kurumsal yapısının, dedelik makamını cem alanında da kısıtladığı gözlenmektedir. Her cemevinde, 12 hizmette görevli kişiler, erkânların yapılış tarzı ve duaları ile ilgili olarak önceden belirlenmiş bir düzen bulunmaktadır. Bu durumda dedeler, sadece yürütülen hizmetleri dualayan ve muhabbet için belirlenen konu ile ilgili vaaz veren bir kişiye dönüşmüştür. Buradan yola çıkarak, cem ibadetinde dedelerin otoritesinin ve pozisyonunun kırsaldan şehirlere doğru gittikçe ciddi bir düşüş sergilediği sonucuna varılmaktadır.

Sonuç olarak, bir gösterime benzeterek analiz etmeye çalıştığımız cem ibadetinde, dede çok yönlü bir fonksiyona sahiptir. Çünkü gösterimin hem başrolünde yer almakta hem de bir yönetmen gibi tüm erkânları idare etmektedir. Bu yönleriyle düşünüldüğünde, cem ortamlarının performansını belirleyen en önemli etmenlerden birinin dedelik makamı olduğu söylenebilir. Dedenin giyiminden duruşuna kadar her özelliğinin, katılımcıları, erkânları, 12 hizmeti ve dolayısıyla ibadet sürecinin tamamını etkilediği kuşkusuzdur. Öyle ki farklı cem törenlerine katılan bir dedenin değişen enerjisi, ibadet ortamını büyük ölçüde etkilemekte hatta aynı dedeyle aynı katılımcılarla cem yapıldığında da farklı performanslara sahip iki cem töreni ortaya çıkmaktadır. Tüm bu bilgiler ışığında, dedelerin performansının cem törenlerinin performansının değerlendirilmesinde ve anlamlandırılmasında oldukça önemli olduğu sonucuna varılmaktadır.

Sonnolar

¹ “Gürühunaciye” ifadesi, Alevi terminolojisine uygun olarak düşünülmüş bilinçli bir kullanımdır. Bu konuda Işık'ın (2016) “Güruhu Naciye” adlı makalesinde yer alan, Alevilerin yaratılış teorisine uygun olarak -Adem ve Havva'dan sonra Şit Peygamber ve Naciye'den devam eden bir soy olduklarına olan inanış- ve Alevi erenlerinin ifade ettiği şekilde kullanılmıştır. Dolayısıyla alan bilgileri ile destekli, teolojik kabullerine uygun geçerli bir kullanımdır. Yaygın kullanım, Bektaşî nefeslerinde zikredilen Gürühunaci ifadesidir. Gürühunaci ifadesi da Fırkaymaci ifadesine karşılık olarak kullanılmaktadır. Burada, “kurtulmuş topluluk” manası ön plana çıkarılmaktadır. Fakat Aleviler, Naciye soyundan geldiklerini anlatarak başka bir kullanıma işaret etmişlerdir. Söz konusu süreç, yukarıdaki makalede detaylı bir şekilde aktarılmıştır. Ayrıca “Gürühunaciye” sözcüğü, TDK yazım kuraları çerçevesinde (Bitişik Yazılan Birleşik Sözcükler- Madde 18) ifade edilmiştir.

Kaynaklar

- Akalın, Ş. H. (2011). *“Alevi” Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını.
- Atay, T. (2004). *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Azadovski, M. (2002). *Sibirya'dan Bir Masal Anası*. çev: İlhan Başgöz. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Amos, D. B. (2003). “Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru”. Çev: Metin Ekici. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Haz. Gülin Öğüt Eker vd. Ankara: Millî Folklor Yayınları.
- Dundes, A. (2003). “Doku, Metin, Konteks”. çev. Metin Ekici. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Haz. Gülin Öğüt Eker vd. Ankara: Millî Folklor Yayınları.
- Ersal, M. ve Ersöz, S. (2013). “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 65: 52-80.
- Eröz, M. (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Gültekin, M. (2014). “Sarılar Köyü Çıralık Çepni Alevi Ziyareti ve Türk Ağaç Kültüne Bağlı Bazı İnanış ve Uygulamalar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 70: 73-96.
- Işık, C. (2016). “Güruhu Naciye'den Aleviliğe”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 10: 23-52
- .(2017). *Erenlerin Süreği Alevi Dervişlik Geleneği ve Derviş Ruhun*. İzmir: Tibyan Yayıncılık.
- Kaya, H. (1996). *Alevi Bektaşî Erkanı, Evrad'ı ve Edebiyatı*. İstanbul: Engin Matbaacılık.
- Köprülü, M. F. (2000). *Anadolu'da İslamiyet*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Melikoff, İ. (2010). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. çev: Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

- Yaman, A. (2001). ‘‘Yüzyılların İçinden Alevilerin Cem İbadeti (1): Dünden Bugüne Temel Bilgiler’’. *Alevilerin Sesi*, 46: 25-43.
- Yörükan, Y. Z. (2006). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinler Şamanizm-Şamanizmin Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkiler*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

MEŞHED'DE BEKTAŞI TEKKESİ: BEKTAŞİLİĞİN İMAM RIZA VE TÜRBE SİYİLE OLAN BAĞLANTILARI ÜZERİNE BİR İNCELEME*

An Examination on The Bektashi Sect's Connections with Imam Rıza and The Tomb

Reza NAGHDİ**

Öz

Bektaşî tarikatı mensupları Meşhed'de ve diğér imamların türbelerinin yanında tekke açmışlardır. Bu tekkeler ve buralarda yerleşik dervişler hakkında ve onların bu kutsal mekânlar ve ziyaretçilerle olan münasebetleri hakkında şimdiye kadar kapsamlı bir araştırma yapılmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada tarihsel rivayetler ve İmam Rıza türbesinde bulunan ve günümüze ulaşan arşiv belgeleri kullanılarak İmam Rıza türbesindeki Bektaşî tekkesi, dervişleri ve türbe teşkilatıyla olan ilişkileri incelenecek ve bunun yanı sıra bu belgelerdeki bilgiler literatüre kazandırılacaktır.

Araştırmalar Bektaşî tarikatının başı olan Hacı Bektaş'ın İmam Rıza soyundan gelen seyyitlerden ve Nişaburlu olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Bektaşî tarikatçıları İmam Rıza'ya özel bir ilgi duyarlardı. Onlardan bir gurup muhtemelen I. Şah Tahmasb döneminde İmam Rıza'yı ziyaret etmeye geldiklerinde, İmam'ın türbesinin kuzey yönünde yer alan ve Katlgâh veya Gusûlgâh adlı kutsal bir mezarlık ortasında bulunan ve Safavi döneminde Bektaşî Tekkesi olarak bilinen bir eve yerleşmişlerdir.

Bu tekke Pehlevî dönemine kadar duruyordu ve oradaki dervişler Asitan-ı Kuds-i Razavi tarafından maddi olarak desteklenirdi. Onlara fukara ve dervişlere adanmış vakıf gelirlerinden yardım yapılmaktaydı. Bunun yanı sıra türbeyi ziyarete gelen diğér Bektaşî dervişlerinin de kalacak yerleri ve iaşeleri türbe tarafından sağlanmaktaydı. Safevî döneminde başlayan ve günümüzde de devam eden Suffa ve Hutbe törenlerinin Bektaşîlerin türbenin yanındaki tekkelerinde icra ettikleri ayinden kaynaklandığı düşünölmektedir.

Anahtar Kelimeler: İmam Rıza, Asitan-ı Kuds-i Razavi, Bektaşî Dervişleri, Tekke.

Abstract

Adherents of the Bektashi Order have built convents (tekkeler) in Mashhad and other cities near to the burial places and shrines of Shi'i Imams. Often, little is known about these convents, and the knowledge on the Bektashi group of dervishes settled in these places remains fragmented. To date, there is no comprehensive study concerning the connections between dervishes and shrines and between dervishes and worshippers visiting the sacred sites. This study aims to shed light on the Bektashi dervishes in the shrine of Imam Rıza and their convent and explore their associations with local institutions, including Astan Quds Razavi, which the official organization is charged with shrine patronage. The aim is to do so by using historical narrations and archival documents and other records preserved in the Archive Center of this organization, hoping that these unprocessed documents will enrich the related literature.

According to some historians, Hacı Bektaş, the eponym of the Bektashi Order, was born in Nishapur of Khorasan and is a biological descendant of Imam Rıza, known as Seyyid. Dervishes and Bektashi Order affiliates were devout followers of the Imams; therefore, they had an special reverence and

* Geliş Tarihi: 07.09.2021, Kabul Tarihi: 14.11.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.034

** Dr., Araştırmacı ve Astani Kudsi Razevi İslam Araştırmaları Kurumu Üyesi, Meşhed, İran İslam Cumhuriyeti, kadkan2003@yahoo.co.uk, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7987-5018>

devotion to Imam Riza. During the reign of Shah Tahmasb I, when a group of them came to visit Imam Reza, they settled in a house known as the Bektashi Tekke in the Safavid period and is located in the middle of a sacred cemetery called Katlgâh or Ghusulghah, to the north of the Imam's tomb.

This convent stood until the Pahlavi period, and Astan-i Quds-i Razavi financially supported the dervishes. They received aid from the religious endowments and charitable donations (waqf). Moreover, Astan-i Quds-i Razavi and shrine's custodian provided other Bektashi dervishes visiting local Shi'i pilgrimage sites with rest houses and necessary subsistence. It is believed that the Suffa and Hutba ceremonies, which started in the Safavid period and continue today, originated primarily from the rituals and observances performed by Bektashis in their convent next to the tomb.

Keywords: Imam Riza, Astan Quds Razavi, Bektashi Dervishes, Convents, Tekke.

1. Giriş

Küçük Asya'nın Selçuklu hâkimiyetine girmesiyle, Orta Asya'dan farklı inançlara sahip büyük Türk kabileleri oraya akın etti. Daha sonra Moğolların Maverâünnehir ve Horasan'ı işgal etmesiyle farklı düşünce ve fikirlere sahip çok sayıda insan Küçük Asya'ya kaçtı. Bu göçmenler arasında, Hacı Bektaş ve kardeşi Menteş, Baha Veled ve oğlu Mevlâna Celeddin Belhî dâhil olmak üzere önde gelen bilginler ve arifler de vardı.¹ Anadolu Selçuklu hükümdarlarının hoşgörüsü, mutasavvıflara ve irfan ehline olan saygısı nedeniyle, fikirlerini onların hâkimiyet alanlarında yaydılar. Hacı Bektaş, kendisiyle aynı coğrafyanın insanları olan Mevlâna Celeddin Belhî ve Baba Rasulullah olarak da bilinen Halife Baba İshak ile iletişim sağladı. Amasya'da Babai isyanının lideri olan Baba İshak'a katıldı ve büyük olasılıkla Selçuklulara karşı yükselen ve Babailerin katliamına yol açan isyanda yer aldı. Babailer arasındaki etkisinden dolayı onlardan geri kalanlarını yeniden toplamayı başardı ve daha sonra Bektaşî olarak adlandırılan bir tarikat kurdu. Hacı Bektaş nihayet H. 669 veya 738'de Karahöyük köyünde öldü ve köyün adı Hacıbektaş olarak değiştirildi. (Şirvani, 152)

Bektaşî tarikatının gelişmesinde çok sayıda faktör rol oynadı. Bunların en önemlilerinden biri Anadolu'da da varlığını sürdüren ehlibeyt merkezli tarikatlar ve Hacı Bektaş'ın seyyit kökenli olmasıydı. Hacı Bektaş'ın başından beri Şiiliğe mensup olması pek olası görünmüyor, ancak o, zamanın diğer sufileri olan Attar ve Rumi gibi seyyittir. Bağdat hilafetinin yıkılması ve Moğolların dini hoşgörüsü ve özgür düşünme alanı Küçük Asya'da farklı fikirlerin ifade edilmesi, özellikle köylülerin ve göçebelerin buna özel bir ilgi göstermesi nedeniyle ehlibeyt merkezli sufi topluluğun orada büyümesine neden oldu. Bu nedenle Hacı Bektaş Veli, seyyit kökenli olması ve benimsediği ehlibeyt merkezli tarikatı yaklaşımıyla ilgi odağı olmuştur. Ölümünden sonra Bektaşîlik olarak bilinen tarikatı Hicri 8. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya yayıldı. Özellikle 9. ve 13. yüzyıllar arasında, geniş bir dini ve siyasi etkiye sahip oldu.

Şimdiye kadar Bektaşî tarikatı ve Şii mezhebi arasındaki ilişki hakkında makaleler yazılmış ve bazı kitaplarda bu ilişkiden bahsedilmiştir, ancak İmam Rıza (a.s) ile Bektaşî tarikatı arasındaki ilişki ve özellikle onların Asitan-ı Kud's'ta Safeviler döneminden Kaçarların sonlarına kadarki varlıkları ve tekkeleri hakkında herhangi bir kaynak yoktur. Bu konudaki en son makale, Mayıs 2014'te Bursa'da İran-Türkiye

Tarihsel İlişkileri Konferansı'nda sunduğum ve daha sonra İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan bir makaleydi (Nakdi, 1393:154-177). O makalenin bazı eksiklikleri vardı ve sadece İran'da yayımlandı, şimdi ise bazı eklemeler yaparak başka bir yaklaşımla konuyu tekrar ele alacağım. Böylece bu makalenin amacı, aşağıdaki soruların cevabını araştırmak olacaktır: Bu tarikatın İmam Rıza (a.s)'ya olan ilgisinin kökeni nedir? Bektaşiler ne zamandan beri İmam Rıza'nın (a.s) Meşhed'deki türbesine gidiyorlardı ve ne zamandan beri bazıları oraya yerleşip orada tekke yaptılar? Bu tekkenin ve dervişlerinin farklı dönemlerdeki durumu nasıl olmuştur?

2. Hacı Bektaş Veli ve Bektaşî Tarikatı ve İmam Rıza (a.s) ile İlişkileri

Hicri dokuzuncu asırdan önce, hiçbir kaynakta Hacı Bektaş'ın seyyit olduğu ve İmam Rıza ile olan ilişkisinden bahsedilmemiştir. Hacı Bektaş hakkında bilgi veren en eski kaynak, Hicri sekizinci yüzyıl kaynaklarından olan *Menakibu'l-Arifin* kitabı olup, burada Hacı Bektaş'ın soyundan söz edilmeksizin sadece Hacı Bektaş'ın adı ve Horasan kökenli olduğundan bahsedilmektedir (Eflâkî, 1362: 1/381). Bundan sonra ilk defa, muhtemelen dokuzuncu Kamerî asırda yazılmış olan *Hacı Bektaş Menakıpnamesi* adlı eserde Hacı Bektaş'ın soyu şu şekilde belirtilmektedir: “Kendisi Seyyit Muhammed'in (İbrahim Sani) oğludur ve Seyyit Muhammed, Musa Sani'nin oğludur ve Musa Sani, İbrahim Mukerrem Mucab'ın oğludur ve İbrahim Mucab, Ali ibn-i Musa el-Rıza'nın küçük erkek kardeşi ve aynı ebeveynden, Musa Kazım'ın oğludur” (Velayetname, 2011: 60).

Velayetname kitabı, soy kütüğü kaynakları ve daha önceki tarih kaynaklarının hiçbirinde bulunmayan engin ve ilginç bilgiler içermektedir. Örneğin Bektaş'ın büyük dedesi ve Musa Kazım'ın oğlu olan İbrahim Mucab, Nişabur'da ikamet etmiş ve bu şehrin hükümdarı olmuştur. Onun oğlu Musa Sani, Hazret-i Rıza'nın Horasan seyahatinde ona Nişabur'da ev sahipliği etmiştir. *Velayetname*'de Musa Sani'yle ilgili şu cümleler geçmektedir: “Musa Sani'nin emriyle ağırlama sofrası süslendi (şerildi) ve her türlü yemek pişirilip dizildi. Hazret buyurdu: ‘Ben oruçluyum. Musa’, ‘Bizim için ye’ dedi. Hazret onun için biraz yemek yedi ve dua etti! ve kendisine getirilen şerbetten içmedi. İmam gittikten sonra o şerbeti Musa Sani'nin karısı içti ve o şerbetin bereketiyle Bektaş'ın babası olan Seyyit Muhammed adında bir oğlu oldu” (Velayetname, 2011: 63). Bektaş'ın yaşadığı tarihinin Hicri yedinci yüzyılda olduğu düşünülürse, babasının H. 201 dolaylarında doğmuş olup İmam Rıza'nın (a.s) çağdaşı olduğu düşünülemez. Ayrıca onun oğlu olan Bektaş yedinci yüzyılda yani yaklaşık 450 yıl sonra yaşamıştır. Oysa Bektaş ve Musa Sani arasında yaklaşık 12 ila 15 kuşak olması gerekmektedir.

Bir soyağacı kaynağında İmam Rıza'ya (a.s) bağlanan Bektaş ile İmam Rıza arasında on kuşak bulunmaktadır. Söz konusu kaynak bu şekildedir: Bektaş, Şeyh Lokman Perende, Hoca Ahmet Yesevi (ö. 562 H.), Hoca Yusuf Hamedani (ö. 535 H.), Şeyh Ebu Ali Farmedi (ö. 477 H.), Şeyh Abulhasan Harekani (ö. 425 H), Şeyh Abulkasım Gurkani, Şeyh Ebu Osman Magribi (373 H.), Şeyh Ebu Ali Katib-i Mısri

(ö. 349 H), Ebu Ali Rudbari (ö: 320 H), Şeyh Cüneyt Bağdadi (ö: 297 H.), İmam Rıza (a.s) Başka bir soy ağacı kaynağında ise İmam Ali (a.s) ile arasında 15 kuşak olarak nakledilmiştir. Her iki eserde de İmam Rıza (a.s) ile arasında en az 400 yıllık zaman bulunmaktadır (Muhbir-i Dezfuli, 1389: 103).

Zeyn'el-Abidin Şirvani (H. 1194-1253), Hacı Bektaş'ı çeşitli vasıtalar ile Ali el-Rıza'nın soyundan saymış (Şirvani, s. 152) ve ondan sonra Masum Alişah Şirazi (1270-1444 H.) ona Hacı Bektaş Veli olarak meşhur olan "Seyyit Muhammed Razavi" demiş ve Şirvani'nin görüşünü tekrarlamıştır. (Shirazi, 2/345-346) Ama *Reyhane't'ul-Edeb* kitabının yazarı onu Kazımiyye seyyitlerden saymıştır (Muderris Tebrizi, 1374: 6/2).

Bazı kaynakların Bektaş'ı İbrahim ibn Musa Kazım'ın (a.s) soyundan geldiğini kaydettiklerini göz önünde bulundurduğumuzda, İbrahim'in soyundan İshak ibn Musa ibn İshak ibn İbrahim ibn Musa ibn İbrahim ibn Musa el-Kazım adında bir kişinin olduğu ve Âve şehriden Nişabur'a gelip oraya yerleştiği görülmektedir (İbni Tabataba, 1367: 336). Onun Musa adında bir oğlu vardı. Ayrıca İshak'ın Muhammed adında bir oğlu vardı ve Nişabur'da ikamet ediyordu ve Nişabur şeyhlerinden sayılmaktaydı (ö. 405). Bütün bunlara rağmen tarihsel kaynaklar ve bilgi eksikliği nedeniyle Hacı Bektaş'ın, Nişabur'un Musevi seyyitleri kolundan geldiğini söylemek mümkün değildir.

Bostân'üs -Seyâha ve *Tarikat'ül Hakayık* gibi diğer bazı kaynaklar, Bektaş'ın Razavi seyyitlerden olduğunu kabul etmişlerdir. Gerçi İbni Tabataba (Kameri, 5. yy) Nişabur'da Razavi seyyitlerden olan Abbas bin Cafer bin Ali bin Muhammed bin Ali el-Naki bin Muhammed el-Cevat bin Ali bin Musa el-Rıza adlı bir seyyitten bahsetmiştir ancak Hacı Bektaş'ın, İmam Rıza soyundan gelen bu seyyit veya Nişabur'a yerleşmiş diğer Razavi seyyitler ile bağının olduğu konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Yukarıda zikrolunan bilgilerden özetle eldeki soyağaçları ve tarihsel verilere göre Hacı Bektaş'ın soyu hakkında kesin bir kanaate varmanın mümkün olmadığı sonucuna varılabilir. Genel olarak Bektaşî tarikatının İmam Rıza'yı kendi kutuplarından saydıklarını söyleyebiliriz. Hacı Bektaş'ı İmam Rıza veya onun kardeşi olan İbrahim'in soyundan saydıklarını, özellikle Balım Sultan (ö. 922 H.) adlı bir kişinin bu tarikatı şekillendirip pekiştirdiğini ve bazı yenilikler eklediğini göz önünde bulundurursak bu zamandan beri tarikat inanç ve uygulamalarına daha fazla Şii unsurlar yerleşmiştir.

Velayetname'de Bektaşilerin imamlarla, özellikle de İmam Rıza (a.s) ile olan bağları Bektaşilerin kullandıkları özel eşya ve bu eşyanın Hacı Bektaş'a ne şekilde intikal ettiğini anlatma şeklinde de yer almıştır. Buna göre taç (Elif-i tac), hırka, kandil, sofrası, alem ve seccade Allah tarafından Peygamber'e (a.s) sonra Murtaza Ali'ye, ondan oğulları Hasan ve Hüseyin'e, sonra sırasıyla Seccad, Bakır, Sadık,

Kazım ve son olarak onun oğlu Ali el-Rıza'ya intikal etmiştir. Ali el-Rıza (a.s) bu eşyaları Türkistan piri, Ahmet Yesevi'ye vermiş ve ondan da bir kerametle Hacı Bektaş'a intikal etmiştir. İlginçtir ki, Bektaşiler arasında başından beri tanınan ve saygı duyulan on iki imamdan sadece sekizi zikredilmektedir. Birge kendi eserinde Hacı Bektaş'ın türbesinin sekizgen olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Hacı Bektaş ve Abdal Musa tekkelerinin orta çatısı yine sekizgendir. On iki köşe olarak inşa edilen ilk türbe, Balım Sultan'ın Türbesidir (Birge, 1937: 177). Bektaşilerin Balım Sultan'dan önce sekiz imamı Hacı Bektaş'ın ataları olarak bildikleri ortadadır. Ayrıca Masum Alişah'ın dediğine göre Bektaşî inancında yükseliş mertebelerinden birisi İmam Rıza'nın (a.s) türbesinin ziyareti olduğu zikredilmiştir. (Masum Alişah, 1 / 347).

3. Bektaşî Dervişlerinin Meşhed'e Gelişi

Bektaşî mezhebinin önderinin Horasanlı olduğu ve kökleri Horasan'ın Melameti tarikatına dayanmasına rağmen ne orada ve ne de İran'da yayılabilmiştir. Özellikle Safeviler tarafından on iki imam Şiiliğinin resmileştirilmesi ve ayrıca I. Şah Abbas Safavi döneminden itibaren mutasavvıflar üzerindeki baskı ile bu tarikat, diğer tarikatlar gibi veya olması gerektiği gibi İran'da varlığını sürdürmemiştir. Bu tarikata ait olduğu bilinen ve Safevi coğrafyasının doğusu, merkezi ve batısında, Meşhed, İsfahan ve Hoy kentlerinde bulunan üç tekke ile ilgili bilgiler mevcuttur (Mukaddem, 1389:109).

Tarihi verilere göre tespit edilen İmam Rıza'yı ziyaret eden ilk Bektaşî grup, kırk kişiden oluşan ve kendisi Mevlevî tarikatı mensubu olan Divane Muhammed Çelebi önderliğinde olmuştur. Bu grubun Meşhed'e yaptıkları ziyaretin zamanı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ancak kesin olan konu şu ki, Divane Muhammed Çelebi Timurluların son dönemleri ile Safevilerin ilk dönemlerine denk gelen bir dönemde Horasan'da yaşamıştır. Bu dönemde Timurlular ile Özbekler ve Özbekler ile Safeviler arasında çatışmalar vardı. H. 916'da Horasan ve Meşhed'in Şah İsmail tarafından fethedilmesi ve ardından I. Tahmasb'ın Horasan üzerinde tam hâkimiyet sağlamasıyla bu bölge Safevi hükümdarlığının bir parçası haline geldi. Şah Tahmasb, Razavi türbesinin idari ve mali teşkilatına yeni bir düzen vermeyi, türbenin inşası ve türbeyeye ziyaretin yaygınlaşması için önemli tedbirler almaya başlamıştır. Bu dönemde Osmanlı sarayıyla olan ilişkiler barışçıl olmuştur. Öte yandan Horasan Timurlular döneminin sonlarına doğru Özbeklerin işgal çabalarına maruz kalmıştır. Şah İsmail ve Tahmasb bir yandan bu işgal girişimlerini püskürtüp durdurmak için Horasan cephesinde savaşırken diğer yandan da Osmanlılarla savaşta olmuşlardır. Bu nedenle, Divane Muhammed Çelebi'nin bu dönemde yaklaşık 80 kişilik bir kervanla Horasan'a ziyarete gelmiş olması pek olası görünmemektedir. Dolayısıyla bu yolculuğun 10. yüzyılın ikinci yarısında ve Şah Tahmasb'ın hükümdarlığının sonlarında yapılmış olması gerekmektedir. Sonuç olarak bu dönemde Mevlevî tarikatına bağlı olan Divane Muhammed Çelebi, Mevlevî tarikatı mensubu olan kırk dervişle birlikte Hacı Bektaş tekkesine gitmiş, yanına kırk Bektaşî dervîşi de alarak Irak'a geçmiştir. Necef,

Kerbela, Bağdat ve Samarra'daki ehlibeyt imamları ziyaret ettikten sonra İmam Ali ibn Musa el-Rıza'yı ziyaret etmek üzere Meşhed'e gitmiştir. Muhammed Çelebi Meşhed'de saygı ile ağırlanmış, Kalenderiler onu sevgi ile karşılamışlardır. Türbede bulunan iki bayrak, bir kazan ve birkaç vakfiye eşyası kendisine hediye edilmiştir.

Ziyaret sırasında şu dördlüğü söylemiştir:

چشمی که ز درگاه رضا مهجور است گر چشمه خورشید شود بی نور است
جانی که به خدمت سپرد حلقه به گوش در دایره عین کرم محشور است

Çeviri: “Rıza'nın dergâhından uzak olan göz, güneş kaynağı olsa bile ışısız kalır. Kendisini ona hizmet etmek için adayan kimse, (kulağına kölelik simgesi olarak halka takan kimse), mahşer günün kendisine kerem ve cömertlikle yaklaşılabacaktır.”

Mevlevi mutasavvıfları sağda, Bektaşiler ise solda sıralanmışken Meşhed'den ayrılmıştır. Bayraklardan biri Derviş Muhammed adlı bir Mevlevi derviş tarafından tutulmuş, diğer bayrak ise Ali al-Rumi adlı bir Bektaşî derviş tarafından tutulmuştur (Gölpınarlı, 1366: 147, Sakıp Dede, 1283: 22).

Sakıp Dede'nin *Sefine* adlı kitabına göre, Divane Muhammed Çelebi'nin Karahisar'daki dergâhında, her yıl muharrem ayında, Meşhed'de kendisine hediye edilen kazanda yemekler pişirilip dağıtılmıştır (Sakıp Dede, 1283: 56). Şöyle: “Horasan'da Muhammed Çelebi'ye verilen kaplar tekke deydi ve üzerlerinde ‘Asitan-ı Ali İbni Musa el-Rıza Vakfı’ ibaresi görülüyordu. Yangında zarar görmüş olan bayrakların ağaçları kubbenin sağ ve sol tarafındaydı, İmam Rıza'ya adanmış kazan muharrem ayında pilav pişirmek için kullanılıyordu” (Sakıp Dede, 1283: 23, 25, Gölpınarlı, 1366: 154)².

Ancak şunu belirtmek gerekir ki daha öncesinde Timurlular döneminde Şahrüh ve haleflerinin İmam Rıza türbesine ve Meşhed'e göstermiş oldukları ilgiden dolayı bu şehir İslam dünyasının önemli şehirlerinden biri haline geldi. Bu dönemde türbenin yönetimi Musevi ve Razavî seyyitlerinin elinde olmuş, türbeyi tanıtmak, onarmak ve ziyarete gelenleri kabul etmek için büyük çaba göstermişlerdir (Handmir, 1362: 4/333). Bu dönemde türbeyi ziyarete gelen gruplar arasında Şii mutasavvıf dervişleri de bulunmuştur. Her zaman çok iyi karşılanmışlardır. Gittikleri her yerde iyi karşılandıkları ve ilgi uyandırdıkları için kendilerine bayraklar hediye edilmiştir (Nakdi, 1392: 308). Bu nedenle, aynı geleneğe göre türbeye gelen Mevlevî ve Bektaşî dervişlerine, Şiiliği yaymak için İmam Rıza türbesine vakfedilmiş olan alem (bayrak) ve kazanlardan hediye edilmiş ve bunlar daha sonra Bektaşî törenlerinde teberrük olarak kullanılmıştır.

4. İmam Rıza Türbesinde Bulunan Katlgah/Gusülghah Mezarlığındaki Bektaşî Tekkesi

Asitan-ı Kuds-i Razavi arşiv merkezinde Safeviler dönemi ve daha sonrasına ait olan Bektaşî tekkesi ve dervişlerinin isimlerinin kaydedildiği idari ve mali belgeler bulunmaktadır. Bu tekke aynı zamanda Katlgah ve Gusülghah tekkesi olarak da bilinmekteydi (Belge No: 35057; 28645; 33272; 32269). Burada bu tekkenin ne zaman ve neden mezarlığın ortasında yapıldığı gibi bazı sorular ortaya çıkmaktadır. Burası Neden Katlgah ve Gusülghah tekkesi olarak bilinmektedir? Hangi tarzda inşa edilmiş, hangi dervişler orada yaşamış ve hangi kaynaklardan maddi destek sağlanmıştır? Ne tür törenler icra edilmiş, Osmanlı hükümetiyle ilişkileri nasıl olmuş ve tekkenin sonu nereye varmıştır?

Bektaşî tekkesinin bulunduğu yer Katlgah veya Gusülghah denilen bir mezarlığın ortasında, Razavi türbesinin tam kuzey tarafında ve günümüzde Sahn-ı Hidayet, Rızvan Bahçesi ve Şeyh Tabersi u dönüşünün bulunduğu mekânda yer almıştır. Bu mezarlığın Katlgah veya Gusülghah olarak adlandırılmasıyla ilgili olarak İmam Rıza'nın şehit edilip buraya defnedildiği zamana geri dönmek gerekir. İmam Rıza'nın, günümüzdeki mezarına defnedilmeden önce, H. 193'te Abbasi Halifesi Harun Reşid buraya defnedilmiştir. Bazı kaynaklara göre, Harun'un mezarı Humeyd ibni Ebi Ğanem Ta'i'nin evinde veya Cüneyt ibni Abdurrahman'ın sarayında veya o sırada Sanabad köyü ile Nogan şehri arasında bulunan Humeyd ibni Kahtabe'nin sarayında yer almaktaydı (İbni Havkal, 1987: 169 , Taberi, 1375: 12/9 - 5368). Taberi, "El-Muttakib" in, yani İmam Rıza ve Harun'un mezarı olan yerin Humeyd ibni Ebi Ğanem Ta'i'nin evinde olduğunu yazmıştır (Taberi, 1375: 8/344). İbni Hurdadbih, Kudame ve İbni Rista gibi coğrafyacılar "El-Muttakib" den bahsetmişlerdir (İbni Hurdadbih, 1371: 26 , İbni Rista, 1380: 201 , Kudame bin Cafer, 1370: 41;).

Harun'un defnedilmesinden sonra oğlu Me'mun (H. 218-198 hükümdarlığı) babasının mezarı üzerine bir türbe ve kubbe yaptırdı. İmam Rıza Merv'e hicret ederken Humid İbn Kahtaba'nın evine vardığında Harun er-Raşid'in kabrinin bulunduğu kubbeye girerek kendi mezarının yerini belirlediği söylenmektedir (İbni Babuye, 1373: 303/2). Daha sonra H. 202 yılında Me'mun, İmam Rıza ile birlikte Merv'den Medine'ye gitmek için yola çıkmış ve yolda önce babası Harun Reşid'in türbesinde birkaç gün kalmıştır (Taberi, 1375: 13/5675). Burada İmam Rıza'yı zehirleyerek şehit etmiş ve cenazesini babasının kabrinin üst kısmında defnetmiştir (İbni Babuye, 1373: 2/303).

İmam Rıza şahadeti sırasında Humid veya Cüneyt'in saray bahçesindeki evinde olmuş ve na'sı bahçeden akan suyla yıkanmıştır (İbni Babuye, 1373: 2/697). Kaynaklar bu suyun yer altı su kaynağı olduğunu ileri sürmektedir. Aynı kaynaklara göre bu su kaynağı beşinci yüzyılda yapılmıştır ve Gazneli Sultan Mahmud'un kâtiplerinden Ebu'l-Hasan el-İraki onu yeniden ihya etmiştir (Beyhaki, 1989: 3/830). Böylelikle, H. 997'de Özbek Hamı Abd'ul-Muhammed'in yaptığı katliamının kurbanlarının

kutsal türbede gömülmesi nedeniyle buranın “Katlgah” olarak tanındığını ve türbenin güneydeki sakinlerin katliamdan sağ kurtuldukları için o kısma “Eydgah” adının verilmesi gibi bazı yazarlar tarafından ortaya atılan iddialar asılsız ifadelerdir (Bistami, 1315: 36 , Horasani, 1382: 416). Zira bu tarihten önce Beyhaki, H. 548’de Şeyh Tabersi’nin kabrinin Meşhed’deki Katlgah mescidinin yanında olduğundan bahsetmiştir (Beyhaki, 1361: 242).

Kadı Ahmed Kumi, adı geçen mezarlıktan H. 961 yılında Gusülghah adıyla bahsetmiştir (Kumî, 1363: 1/551). Kumi’ye göre İmam Rıza şimdi Kademgah Okulu olarak bilinen konumda, Kuran’ı yazıp çoğaltmış ve onun gelirinden türbesinin yakınında bulunan ve Gusülghah olarak bilinen araziye satın almış ve orayı Müslümanları defnetmeye adanmıştır. Kumi, bu arazinin imamın na’sının yıkandığı yerin yanında olduğunu ve orada insanların ziyaret ve ibadet ettikleri bir mescidin bulunduğunu belirtmiştir (Kumî, 1359: 5-14).

Safevi Şahı I. Şah Tahmasb Hicri 966’da Katlgah mezarlığını çevrelemek, böylece insanların ve hayvanların mezarlığın içinden geçmesini önlemek için, yüz Tebriz tümeni değerinde meblağı Meşhed’e Abulfeth Sultan İbrahim Mirza’nın veziri Şerefuddin Hüseyin Hüseyini el-Kumi’ye gönderdi (Kumî, 1359: 5-14).

İtimad’us-Saltana, bu mezarlığın ortasındaki yapıyla ilgili; “ Şimdi Bektaşilerin tekkesi olarak biliniyor. Söylentilere göre bu ev Humeyd ibni Kahtabe’nin evi, aynı zamanda Hazreti Rıza’nın ikametgâhıdır. İçinde yeşil bir taş olan bir odası vardır ve bu taş Hz. Rıza’nın mübarek karnını sürttüğü bilinmektedir. Ayrıca bu odanın duvarına ayak izinin bulunduğu beyaz bir taş takılmıştır. Her iki taş ziyaret edilmektedir.” diye bahsetmiştir (İtimad’us-Saltanat, 1362: 2/417).

Söylenenlerden anlaşılıyor ki, türbenin mütevellileri, İmam Rıza’nın evi, şehit edildiği ve gusül yeri olan mukaddes türbede Bektaşilere bir tekke yeri tahsis etmişlerdir. Daha sonra çevresinde oluşan mezarlığa da bu nedenle Katlgah, Gusülghah adı verilmiştir. Bu bakımdan Bektaşî tekkesi kutsal bir yer olarak bilinip ziyaretçilerin uğradığı bir mekân olmuştur.

Kaynaklardan da anlaşılacağı gibi, Bektaşiler tekkesinde muhtemelen Bektaşî olan Hacı Nazar Türkman da dâhil olmak üzere (Türkmen adı Bektaşî olduğunun bir göstergesi sayılabilir.) bazı kişilerin mezarı bulunmaktadır. Bektaşî tekkesinin duvarına asılı taşa kazılmış bir *vakıfnameden*, burada adı geçen kişinin bir aile mezarlığında bulunduğu sonucuna varılır. Taştaki metin şöyledir: “Takva şiar Hacı el-Haremeyn el-Şerifeyn, Hacı Hak Nazar Türkman Bektaşî tekkesindeki türbeyi kendisine ve çocuklarına vakfettmiştir, başkasının bu mezarda hakkı ve tasarrufu yoktur, türbeye izinsiz defin yapılanlar Peygamber (a.s.)’in şefaatinde mahrum kalsın ve Allah’ın ve Resul’ün lanetine uğrasın!³⁷”.

نعلين صفت از سجده دلخواه کند
تا تربت من کار قدمگاه کند

هر کس به در شاه نجف راه کند
نقش قدمش را به لحد بردم از آن

Çeviri: “Kim ki Necef Şahı'nın kapısına yol bulsa, o sevgiliye secde etmek için yüzünü ayakkabı yapar (yüzü üste gider). Onun ayak izini kendi mezar taşıma şu sebepten alıp götürdüm ki; benim mezarım kademgah (ayak izi yeri) olduğu için hep ziyaret edilsin.” (İtimad'us-Saltanat 1362: 558/2)

H. 1304 yılında Buharalı hacı ve seyahatname yazarı Abdulgani Mirzayef, Katlgah mezarlığından ve beyaz bir taştaki ayak izinin bulunduğu Bektaşilerin tekkesinden de söz eder ve şöyle der: “Bu ayak izinin Emir el-Mü'minin Ali ibni Abi Talib'in ayak izi olduğu söyleniyor. O taş insanların ziyaret ettiği bir duvara yerleştirmişler ve ayak izi taşa öylesine kazınmış ki, hamura kazınmış gibi görünüyor. Taşa ne kadar uzaktan bakılırsa, o kadar daha iyi görünür. Zehrin acısıyla İmam Rıza'nın Mübarek göğsüne sürdüğü taş buraya yerleştirilmiş. İnsanlar taşı alıp göğüslerine sürüyorlar. Sadece helalzade olan kişilerin taşı kaldırdıkları söylenir. Taşın ağırlığı üççeyrekten iki yarım buhara siri (*sir: bir ölçü birimi*) kadardır” (Mirzayef, 1353: 129).

H. 1330'a ait başka bir seyahatnamede de şöyle bahsedilmektedir: “Katlgah veya Gusülghah olarak bilinir. Mezarlığın yerinin Hazreti Rıza tarafından satın alınıp vakfedildiği ve mezarlığın ortasında Bektaşi tekkesi olarak bilinen binanın bulunduğu vakayinamelerde zikredilmektedir. Humeyd ibni Kahtabe'ye ait bir ev ve Hazretin ikametgâhı olduğu söylenir. İçinde mübarek karnına sürüldüğü söylenen yeşil bir taş bulunan bir oda var. Ayrıca ayak izinin bulunduğu ve o odanın duvarına yerleştirilen bir taş mevcuttur. Her iki taş ziyaret edilmektedir. Ve o mezarlıkta sayısız seyyitler, âlimler, faziletli kişiler, arifler, yerli, yabancı arif ve halka ait mezarlar bulunmaktadır.” (Lahici, 1385: 66).

Neyse ki İmam Rıza türbesi ve ilgili binalarının, Katlgah/Gusülghah'ın yerini ve Bektaşi tekkesi ve çevresindeki binaların konumunu gösteren H. 1284 yılı Rebiülevvel ayına ait çok değerli bir harita günümüze kadar ulaşmıştır. Ayrıca, söz konusu mezarlıktan, tarihi belgelerde ve kitaplarda anlatılan, Katlgah mezarlığı ve Bektaşi tekkesi de dâhil olmak üzere, yapıların haritasını gösteren Kaçar dönemine ait değerli fotoğraflar da mevcuttur.

Fotoğraflara göre, Bektaşi tekkesi dikdörtgen ve tuğladan yapılmış yüksek duvarlı bir yapıdır ve Kuzeydoğu-Güneybatı yönünde yapılmıştır. Tekkenin misafir konaklama yeri güney tarafında yer alır ve kuzey tarafında muhtemelen Bektaşi dervişlerinin evi olan binalar görünmektedir. Tekkenin avlusu kuzey ve güney binaları arasında yer almaktadır ve güneydoğu cephesinin köşesi L şeklindedir. Çatı ahşap üzerine oturmaktadır. Zülfikar Mühendis'in haritasına göre Bektaşi Tekkesi yaklaşık 32 metre uzunluğunda ve 17.5 metre genişliğinde olmuş, Katlgah mezarlığının yaklaşık 560 metrekaarelik bir alanını kapsamaktadır. Bunun yaklaşık 183 metrekaresi (17.5 x 10 metre) törenin yapıldığı alana tahsis edilmiştir ve muhtemelen kutsal taşları barındıran yerdir.

İmam Rıza Camii, Bektaşi tekkesinin güney tarafında biraz uzakta yer

almaktadır. Beyhaki, Şeyh Tabresi'nin defnedilmesi vesilesiyle ilk defa H. 548 yılında "türbesinin orada, Katlgah mescidinin yanında olduğunu" (Beyhaki, 1363: 242) zikretmektedir. Bundan sonra Safevi Şahı I. Şah Tahmasb devrinde Kadı Ahmet Kumi, bu caminin insanların ziyaret ve ibadet ettiği Katlgah arazilerinin yanında bulunduğunu belirtmektedir (Kumi, 1359: 1/551, Kumi, 5-14). Cami, H. 1011 yılında Şah Abbas'ın Mir Ahırbaşı olan Mehdi Kulu Bey çabalarıyla onarılmıştır. Alırza Abbasi'nin el yazısıyla yazılmış nefis taş kitabesi şimdi Asitan-ı Kuds Müzesi'nde sergilenmektedir (İtimad'us-Saltanat, 1362: cilt 1/534; Horasani, 1382: 666). Bu cami ile Bektaşî tekkesi arasında, önde gelen Şii âlimlerinden Şeyh Tabresi'nin türbesi bulunmaktadır.

Ancak Asitan-i Kuds'un idari ve mali belgelerinde bu tekke ile ilgili kayıtlar Safeviler döneminden ve H. 1061'den Kaçar döneminin sonuna kadardır. Bu Tekke'den H. 1145'e kadar yani Afşarlar dönemine kadar Mübarek Gusülgah Tekkesi ve daha sonra Mübarek Katlgah Tekkesi olarak söz edilmiştir (Belge No: 33264, s. 142; 37725, s. 52 ve 253).

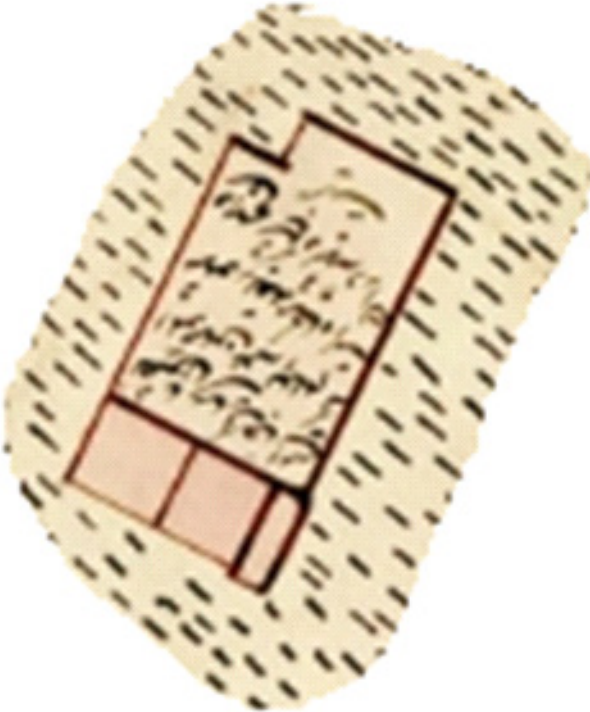


Foto 1: Bektaşî Tekkesinin Haritası

Bu belgelere göre Bektaşî Tekkesi'nin, tekkede yaşayan ve yüksek bir konuma sahip Bektaşî dervişleri arasından Şah'ın veya Asitan-i Kuds-i Razavi'nin kayyumunun seçtiği bir kayyumu vardı. H. 1181 yılına ait ve o dönemdeki Asitan-i Kuds kayyumundan, Derviş Rıza Ali Bektaşî'nin görevinin tekkeyi temizlemek, çatısındaki karı süpürmek, tekkeyi onarmak ve hasarı önlemek olduğunu belirten bir yazı kalmıştır (Belge No: 36752, s. 7 ve 8)

Bektaşî tekkesine atıfta bulunan son belge H. 1305 tarihine aittir (Belge 15773). Ancak bu tekkenin adı H. 1330 yılına ait bir kaynakta geçmektedir (Lahici, 1385: 66).



Foto 2: Türbenin kuzey kısmında bulunan Katlgah/Gusülghah'ın içindeki Bektaşî tekkesi

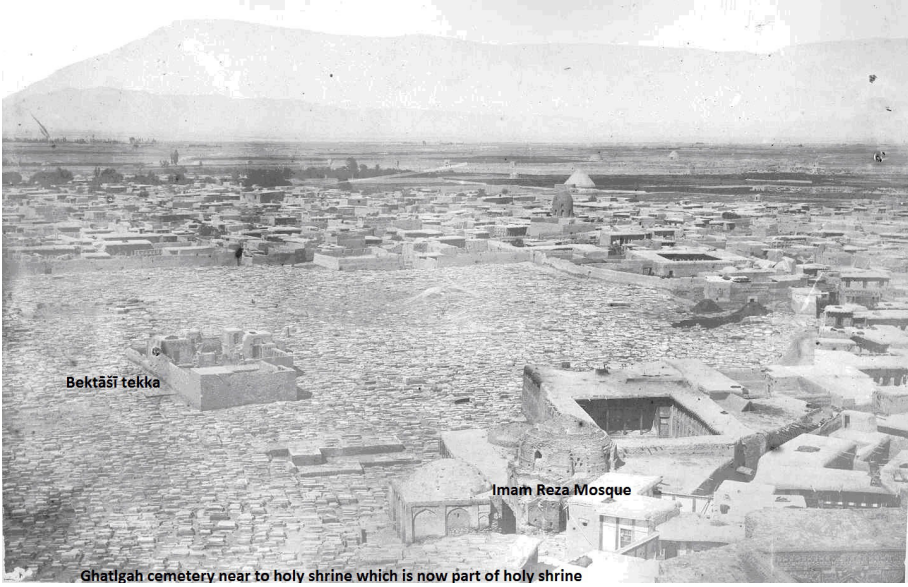


Foto 3: İmam Rıza türbesinin Katlgah mezarlığındaki Bektaşî tekkesinin konumu (Asitan-ı Kuds-i Razavi, Belge no. 776. Kameri 1284 yılı. Ağa Rıza Akkas-başı)

Tekkenin Şemsi 1309 yılına kadar durduğu ancak bu yılda Katlgah Mezarlığı ile birlikte Rıza Şah'ın emriyle yıkılmış olduğu ve büyük bir kısmının türbenin genişletilmiş meydanını oluşturduğu bilinmektedir. Mezarlığın terk edilmiş arazilerinin bir kısmı kademeli olarak tesviye edilerek çitle çevrilmiş, ağaç ve çiçek dikilmesiyle Rızvan Bahçesi adını almıştır (Motaman, 1348: 215; Muderris Razavi, 1386: 57 ve 178). Şemsi 1327 yılında bu bahçenin bir kısmı Kültür Dairesi'ne verilmiş (Belge 68069) ve buraya Gazali adında bir okul yaptırılmıştır (Atarodi, 1373: 1/263). 1330'larda Ayetullah Mirza Hüseyin Fakih-i Sebzevari, bu bahçeyi Asitan-i Kuds'tan devralarak orada bir okul ve mezarlık inşa etmiştir (Nevkani ve Nasiri, 1346: 74 , Khojasteh Mobasher, 1345: 342-344). Şemsi 1354 yılında Asitan-ı Kuds müteveli naibi Abdülazim Valian, türbenin meydanını inşa etmek için Rızvan Bahçesi'nin avlusunu ve okulu yıkarak yeşil alana dönüştürmüştür (Atarodi, 1373: 1/363 , Mahvan, 1383: 551).

Mezarlığın yıkılmasından sonraki kayıtlarda Yeşil Türbe olarak bilinen bir türbe oluşturulduğu ve bu türbede daha önce Bektaşî tekkesinde var olan bir taştan bahsedildiği belirtilmiştir. İmanın zehirlendiği zaman karnını bu taşla ovuşturduğuna inanılıyordu. Yeşil türbe Seyyit Fahreddin'in türbesi olarak da biliniyordu ve aynalar ile süslenmişti ancak türbe etraftaki yıkım nedeniyle harap oldu. Bu yıkımda 0.60x2x2.50 m boyutlarında tek parça, dikdörtgen, düz levha halinde olan mezar taşı barındıran bir soğutma odası (serdap) ortaya çıkmıştır. Mezar taşının tüm yüzeyi

Sülüs ve Nesih yazıları ile yazılmış, mezar sahibinin adı ve ölüm tarihi belirtilmiştir. Taş yazılarına göre mezara gömülü olan kişi Musevi seyyitlerden olan ve Rebiülevvel 915 tarihinde şehit olan Seyyit Nizamuddin Alishah'tır. Bu kişi, dördüncü yüzyıldan Timurlular döneminin sonuna kadar İmam Rıza türbesinin işlerinden sorumlu olan Hamza ibni Musa el-Kazım'ın soyundan gelen Musevi seyyitlerdendir.

Seyyit Nizamuddin Alishah hakkında herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte, Alishah'ın muhtemelen Özbekler tarafından şehadetinden 50 yıl sonra yazılmış olan *Sirâc el-Ensab* kitabında, Nizamuddin Derviş Ali Bey adı, bu ailenin üyelerinden biri ve Meşhed'in mütevellisi olarak geçmektedir (Kia Gilani, 1409: 76 , Rızayı-i Borjaki, 1388: 105). Yukarıdaki bilgilerden amaç, Hicri 1284 yılına ait harita ile türbenin mevcut haritaları karşılaştırıldığında, Yeşil Türbe olarak yeniden adlandırılan Şeyh Tabersi ve Bektaşî tekkesinin, tahribata rağmen hala ayakta olduğunu göstermektir. Ancak Şeyh Tebersi'nin türbesi yapılması planlanan alt geçit ve cadde üzerindeki konumu nedeniyle taşınmıştır. Fakat şimdi Yeşil Türbe olarak adlandırılan Bektaşî tekkesi, yalnızca Nizamuddin Ali Şah'ın mezar taşının tutulduğu Rızvan Bahçesi'nin köşesinde bir mahzen olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Ayak izi (kademgah) taşı ve yeşil taş dâhil Bektaşî tekkesinin başka eserlerinden hiçbir ize rastlanmamıştır.



Foto 4: İnkilab (Atik) avlusu kuzeyinde bulunan Bektaşî tekkesinin konumu (Kaçar dönemine ait resim)

5. Astan-i Kuds'ün Bektaşî Dervişleri

Kaçar öncesi kitaplarda Meşhed'in Katlgah'ında yaşayan Bektaşî dervişlerinden bahsedilmese de Safevi döneminden sonraki Razavi türbesinin idari ve mali belgelerinde bunlara atıfta bulunmaktadır ve bu bölümde bu konu incelenecektir.



Foto 5: Bektaşî Tekkesinin Yıkılmış Konumu

Bektaşî dervişlerinin Meşhed'e gelişleri ve Katlgah mezarlığında ikametleri ile ilgili kesin ve net bir tarih yoktur. Ancak Bektaşilik tarihi üzerine yapılan bir araştırma, bu tarikatın bazı dervişlerinin, Hicri 10. yüzyılın ikinci yarısında, Şah Tahmasb'ın hükümdarlığı sırasında Divane Muhammed Çelebi'nin liderliğinde Mevlevî dervişleriyle birlikte Meşhed'e geldiklerini ortaya koymaktadır. Timurular döneminde İmam Rıza'nın türbesinin ziyareti ve hizmetçileri tarafından karşılanmaları ile ilgili haberler olduğu düşünülürse, bu dönemde Bektaşî dervişlerinin de İmam Rıza'yı ziyarete gelmeleri olasıdır.

5.1. Safevi Döneminde Bektaşî Dervişleri

Safevilerin iktidara gelmesiyle birlikte Bektaşiler de doğal olarak bu hükümeti desteklediler ve karşılığında Safeviler tarafından destek gördüler. Bu bağlantının bir örneğini *'Alemârâ-yı Şah İsmail Safevi* kitabında yapılan atıfta görebilmekteyiz. Bu kitapta Konstantaniye'de bulunan ve iki bin müridi olan Dede Muhammed adlı bir dervişin kendisini desteklediği belirtilmektedir (Anonim, 1384: 41).

Bu sırada Anadolu ve Rumeli'deki Kızılbaş ve Bektaşî zümreler Safeviler lehine tebligat/propaganda yapıyorlardı, İran şahına tabi ve onun emrinde olmayı şeran vacip biliyorlardı, onu destekleyip; adaklarını ona gönderiyorlardı. Onun adına isyan çıkarıp, ayaklanıyorlardı ve yenildikleri veya fırsat buldukları takdirde İran'a

kaçıyorlardı. Genel olarak, Osmanlılar, kasaba ve şehirlerde yaşayan Bektaşilere zarar vermemekle birlikte, Sultan Selim döneminden itibaren Alevilere karşı sıkı bir takip politikası izlemişlerdi (Sefat Gol, 1381: 330).

Asitan-i Kuds belgelerinde Bektaşî dervişlerinden “Dede”, “Balım” ve “Baba” unvanları ile bahsedilmektedir (Belge No: 28645; 35273). Bu unvanların Balım Sultan (Ö. 922 H.) ile kardeşi ve halefi Kalender Çelebi zamanından beri ortaya çıkıp kullanılmaya başlandığı ve bu dönemin Safevi hükümdarlığının başlangıç yıllarına denk geldiği açıktır. Kalender Çelebi'nin vefatından yirmi üç yıl sonra Hacı Bektaş tekkesinde “Dedebaba” olarak bilinen bir makam kurulur ve bu makam tarikata Balım Sultan'ın müritlerinden Sersem Ali Baba adlı bir derviş tarafından ilave edilir (Subhani ve Ensari, 1355:523).

Böylece Hicri 10. yüzyıldan itibaren Bektaşî tarikatının merkezi gücü ikiye bölündü, yani Alevileri ve Bektaşîleri ayıran Balım Sultan'ın getirdiği erkân, çelebiler ve dedebabalar tarafından tamamlandı. Çelebiler ile dedebabalar arasındaki ilişki bazen dostça ve çoğu zaman düşmancaydı ve çelebi konumuna ulaşanlar, Bektaşî halifeliliği için kaçınılmaz olarak dedebabadan icazet alıyorlardı. Safevilerin etkisinde olup, gerçekten de batıl ve yüzeysel inançlara sahip olan ve Osmanlı hükümdarlarını meşru hükümdar olarak görmeyen Aleviler; çelebiler ve dedebabaları takip etmiş, bir başka deyişle kadim ilkeleri korumuşlardır (Gölpınarlı, 1366: 156).

Ayrıca Safevî hükümdarı Şah Tahmasb dönemine ait bazı Osmanlı arşiv belgeleri, Osmanlı Devleti'nin İran'a bağlı Bektaşîleri takip ettiklerini göstermektedir (Ahmet Refik, 1373: 62). Bektaşîlerin İmam Rıza'ya olan inançları ve Hacı Bektaş ile İmam arasındaki iddia edilen bağlantı düşünüldüğünde, diğer yandan Osmanlıların baskısına maruz kaldıkları ve Şah Tahmasb'ın desteğini aldıkları göz önünde bulundurulduğunda, belki de tam bu zamanda Meşhed'e gitmeye karar verdikleri ve İmam Rıza türbesinde bulunan Katlgah mezarlığında bir yer edinip, burada kaldıkları ve Bektaşîliğin dedebaba halifelik makamını üstlendikleri söylenebilir.

Balım Sultan'dan sonra tekke erkânı değişti ve “Hazretin Yolunun Takipçileri” olarak adlandırdıkları on iki makamın (on iki Bektaşî semah-hanesi) simgesi olarak on iki hane oluşturuldu. Daha sonra bu sayı sekize düştü. Dervişler kendi babalarının, babalar da dedebabanın idaresindeydiler (Subhani ve Ensari, 1355: 526). Bektaşî tarikatında beş makam vardır, bunlardan ilki Muhib makamıdır. Muhib sadece cem törenine katılır. İkinci makam derviş ve üçüncüsü makam babadır. Dördüncüsü Tecerrüd makamıdır. Asitan-i Kuds belgelerinde, diğer Bektaşî dervişleri adına onların maaşlarını alan dervişe “Dede Balım”, “Hacı Bektaş” ve “Baba Dost” unvanlarının verildiği görülmektedir. (Belge No: 28645; 35273; 16992; 21418).

Bektaşî tarikatına giriş için düzenlenen ikrar merasiminde, gün batımından sonra yapılan törenlerden birinde, dervişler rütbelerine göre meydan olarak adlandırılan büyük bir odaya girerler ve baba on iki imamın isimlerini içeren bir Salavat-name

okur ve törenin sonunda mürşit veya katılanlardan biri yeri temizliyormuş gibi süpürgeyi yere sürer ve böylece tarikata girme töreni son bulur (Subhani ve Ensari, 1355: 529). Benzer bir tören ise Safevi döneminden beri İmam Rıza türbesinde Suffa adıyla düzenlenmektedir. Şöyle ki, gün batımından sonra Asitan-i Kuds muhafızları, türbeye bağlı Darü'l-Hifaz'ın girişinde on iki kişi ve bir Hatip olarak toplanırlar ve laleleri (çerağları) yakarlar. Her muhafız birkaç ayet okur ve her biri okuduktan sonra on iki imam salavat-namesi okunur ve sonunda ise hepsi Darü'l-Hifaz'ı süpürmeye başlarlar. Topluca Kur'an-ı Kerim okuma geleneği Safevi döneminden öncesine dayanmış olmalıdır. Görünen o ki Suffa töreninin Asitan-i Kuds'ta yaygınlaşması Şah Tahmasb Safevi (930 – 984) döneminden beri görülmektedir. Çünkü kendisi ciddiyetle türbenin işleriyle ilgilenirdi. O şahsen zamanını Asitan'ın işlerini ilerletmek ve koordine etmek için harcardı (Kumi, 1363: 1/581) ve oradaki vakıfları ve idari işleri kurumsallaştırdı. (Khousani Esfahani: 74). Bu dönemden itibaren on iki imam Şii âlim ve fakihlerin sayılarının artması nedeniyle yavaş yavaş tasavvufi akımlar etkisini yitirmeye başladı ancak Nurbahşiyye ve Nimetullahi hanedanları gibi Şii tasavvuf akımları halen devam edebiliyorlardı (Zerrinkub, 1366: 232). Şah Abbas kendisini büyük Sufi ve Kelb-i Asitan-ı Ali (Hz. Ali'nin kapısının köpeği) olarak adlandırdı. Onun döneminde ve onun emriyle Hurufiler katledildi ve bu tarikatın birçok takipçisi inançlarını gizlemeye zorlandı ve Bektaşî mezhebine geçmek onların kaçış yollarından biriydi (Anousheh, 1375: 3/389).

5.2. Safevi Dönemi Arşiv Belgelerinde İmam Rıza Türbesindeki Bektaşî Dervişler

Asitan-i Kuds'un arşiv merkezinde yer alan belgeler Şah Abbas döneminden ve H. 1000 yılından sonrasına aittir, ancak Bektaşî ve Katlgah tekkesinden H. 1069'a kadar, yani ikinci Şah Abbas'ın (1077-1052) hükümdarlık dönemine kadar, bir belge bulunmamaktadır. Bu dönemde Bektaşîlerle ilgili Hicri 1069'dan Hicri 1094'e kadar toplam 18 belge (mali makbuz) mevcuttur. Bu dönemde Bektaşî dervişleri, Asitan-i Kuds'tan görev ve ödenek almış, isimleri ayrı ayrı zikredilmiştir (Belge No: 34501, s. 55 ve 56).

İlk belge Hicri 1069 ve Hicri 1070 yıllarına ait olup, Asitan-i Kuds haznedarlarının (erzak depo sorumlusu) gelir ve giderlerinin tutulduğu muhasebe evrakından ibarettir. Bu belge Gusülghah (Katlgah) tekkesi dervişlerine ve diğerlerine ödenek yapıldığını göstermektedir. Bu belgede İmam Kulu Bektaşî ve Müslim adlı iki Bektaşî dervişinin adı geçmiştir. Yukarıda zikredilen belgeye göre, Hicri 1061 yılının Cemaziülevvel ayında İmam Kulu Bektaşî'ye, tekkenin dervişlerinin maaşını ödemek için, dönemin hükümdarı İkinci Şah Abbas'ın verdiği emirle 6 tümen nakit, genellikle eşit miktarlarda 15 harvar (300 kiloya denk gelen bir ölçü birimi) buğday ve 15 harvar arpadan oluşan 30 harvar yıllık tahıl tahsis edilmiştir. Bu meblağ, Bektaşî dervişlerinin temsilcisi veya en üst rütbelisi tarafından, onlar adına Asitan-i Kuds haznedarı tarafından makbuz karşılığında verilmekteydi. (Belge No: 33364, s. 142 ve 137)

Hicri 1074 yılı, Muharrem ayı ile ilgili bir belgede, Şah'ın emrine istinaden 3 harvar tahıl alan Derviş Muhammed Ali Bektaşî'nin oğlu Derviş Muhammed Rıza'dan bahsedilmiştir. Aynı belgede Şevval 1087 tarihinde Safevi şahının emriyle üç harvar tahıl alan Bihruz oğlu Beratali'den bahsedilmektedir (Belge No:1/32269).

Safevi dönemine ait Asitan-i Kuds Arşiv Merkezi'ndeki Bektaşiler ile ilgili son arşiv belgesi, Hicri 1084 yılı (Bars/Kaplan yılı) Recep ayında düzenlenmiş olan bir makbuzdan ibarettir. Bu makbuzda Dede Balım Bektaşî'nin adı geçmektedir (Mühür yazısı: Dede Balım Gulam Ali 1079). Bu belgeye göre Dede Balım Bektaşî adlı dervişe yıllık 30 harvar (15 buğday ve 15 arpa olmak üzere) tahsis edilmiştir. Belgenin arkasında, Asitan-i Kuds'ün mütevellisi Takiyüddin Muhammed Razavi, Asitan-i Kuds'ün Müstevfî'sine (mali işler ile uğraşan ve teslim tesellüm sorumlusu) söz konusu miktarı ödemesi talimatını vermiştir (Belge No: 30436, s. 245).

Bektaşî dervişlerine ayrılmış özel bir vakfiye bulunmadığı için Asitan-i Kuds'a ait vakfiye gelirlerinden veya yolda kalanlara ve fakirlere tahsis edilen vakıflardan kendilerine yardım tahsis edilmiştir. Dolayısıyla Safevi döneminde, Bektaşî dervişlerine verilen nakdi meblağların, Timurular döneminden kalma ve üçü de Asitan-i Kuds'a vakfedilen Emir Alişir Nevayi, Mir-şeyhim ve Külüh değirmenleri ile Meşhed'de bulunan Şah-fil tarlası ve Hekim tarlasından temin edildiği, erzak tahsislerinin ise Türbet-i Cam'a bağlı Sercird ve Semencan tarlaları ve Meşhed'in Kühn-i Bist ve Sengur tarlalarından yapıldığı anlaşılmaktadır.

5.3. Avşarlar Dönemi Razavi Türbesindeki Bektaşî Dervişler

Bu döneme ait ilk belgeler, H 1142-1143 yıllarına ait olup, Şah pervançesine (ferman) göre Gustülgah tekkesi Bektaşî dervişleri için Hicri 1143 Rebiülevvel tarihinde Asitan-i Kuds tarafından yapılan tahsis "ödeme beratı" (çek) şeklindedir. Bu dönemde Bektaşî dervişlerinin ödemeleri Safevi döneminde olduğu gibi ve aynı talimatlara dayanarak devam etmiştir. Bektaşî dervişlerine yine yılda 6 tümen nakit ve otuz harvar erzak (arpa ve buğday) tahsis edildiği görülmektedir. Bu belgede, Meşhed'in Suffla (aşığı) caddesinde bulunan dükkân kiracıları ve yine Meşhed'de bulunan Cenabud Miyan tarlalarının kiracılarına, adı geçen dervişlere 6 tümen ve 30 harvar ödenmesi için emir verilmiştir (Belge No: 1/35057).

İkinci belge ise Hicri 1146 tarihlidir ve bir önceki ödeme emrinde olduğu gibi (Hicri 1145 yılı, zilkade ayı) Asitan-i Kuds'ün gelirlerinden yılda altı Irak tümeni Baba-Dost adlı Bektaşî'ye ödenmesi hakkındadır. Bu miktarın ödenmesi için Haffafan (haffaf: ayakbacıcı) Çarşı ve Meşhed'in Suffla caddesindeki dükkân kiracılarına emir verilmiştir (Belge No:1/35273). Başka bir belgede yine Hicri 1147'de Katlgah tekkesi Bektaşî dervişleri zikredilmiştir. Bu belgede, 1146 yılında Zilhicce ayında ödeme makbuzu düzenlenmiştir. Buna göre 1147 Muharrem ayında, Meşhed'de Suffla Caddesi ile Haffafan ve Bezzazan (bezzaz: kumaşçı) v.s. çarşılarındaki dükkânların kiracılarına 6 tümen ve 30 harvar (15 harvar buğday ve 15 harvar arpa) ödeme yükümlüğü yer almıştır (Belge No:3/35317).

Hicri 1160'tan günümüze ulaşan bir vakfiye tomarı, Nadir Şah'ın yeğeni ve halefi Alishah-ı Afşar'ın talimatıyla düzenlenmiştir. Razavi türbesine bağışlar adadığı vakfiyenin son kısım hariç, geri kalan bölümleri Safevi dönemiyle ilgilidir. Bu düzenlemede Bektaşî dervişlerin alacağı 6 tümen nakit ve 30 harvar tahıl maddesi, şeyhler ve seyyitlere yapılan ödemeler ile aynı başlık altında yer almaktadır (Tumar-ı Alishahi, 1380: 83). Bu belge, Safevi dönemi türbe gelirlerinin tanzimi esaslarına dayandığı için Bektaşî dervişlerine tahsis edilen ödemenin o dönemde de aynı olduğunu göstermektedir. Safevi dönemi ve Nadir Şah dönemine ait makbuz belgeleri ve kayıtlar bu iddiayı doğrulamaktadır. Bu düzenleme (tomar) ve ödeme emri türbenin ödeme talimatlarına dâhil edilmiş ve Bektaşî dervişlerine yapılan ödemeler, bu düzenlemeye dayandırılmaktadır. Örneğin Hicri 1162'de Bektaşî kökenli dervişlerden Gulam Hüseyin adlı birine Alishahi düzenlemesine göre ödeme yapılmıştır (Belge No: 1/35758).

Ayrıca Hicri 1172 ve Hicri 1176 yıllarında düzenlenmiş olan belgelerde Bektaşî dervişlerine söz konusu miktarın (6 tümen nakit ve 30 harvar erzak) ödendiğinden bahsedilmektedir (Belge No: 37371, 1/36640).

Hicri 1176 tarihli bir belgede ise biri Atik avlusunda (şimdiki adıyla İnkılab avlusu) diğeri ise Bektaşî havuzunun üzerinde (nerede olduğu belli değildir, muhtemelen Bektaşî tekkesinin avlusundadır) olmak üzere iki havuzdan söz edilmektedir. Bu belgeye göre ikinci havuz kiralanmıştır (Belge No:1/39680). Genellikle yılın sıcak mevsimlerinde, havuzların üzerinde ziyaret-nameler okunur ve dua meclisleri düzenlenirdi.

Son olarak, Bektaşî tekkesi dervişlerin maaşlarının dayandığı özel bir vakfiye bulunmadığından, ödemeleri türbenin vakıf gelirlerinden, fukaraya tahsis edilen vakıf gelirlerinden Meşhed'in Cinabed-i Miyan-Velayet meyve bahçeleri gelirlerinden, Turuk ve Mifrenkah ve İscil-i Buluk-i Curmeken ve Meşhed'in Ahlumed köyündeki mal ve tarla gelirlerinden yapılmıştır. Ödeme belgelerinden anlaşılan şu ki bu dönemde ödemeler yılda birkaç defaya bölünerek yapılmıştır hâlbuki Safevi döneminde düzenli olarak yıllık ödenmiştir.

5.4. Kaçar Döneminde İmam Rıza Türbesinin Bektaşî Dervişleri

Asitan-ı Kuds arşiv merkezinde Kaçar dönemine ait Bektaşîlerle ilgili iki tür belge bulunmaktadır. Bunlardan biri Katlgah mezarlığındaki Bektaşî tekkesinde sakin olan dervişlere yapılan ödemeler ve diğeri, başka bölgelerden İmam Rıza türbesine ziyaret etmek için gelen ve yol masrafları için destek talebinde bulunan kişilere yapılan ödeme belgeleridir. İlk belge 1300 yılı Zilkade ayında düzenlenmiş olup, İstanbul'dan İlyas, Süleyman Han ve Hüseyin adlı üç Bektaşî dervişinin Meşhed'e gelip birinin hasta olduğu ile ilgilidir. Onların anlattıklarına göre, seyahatlerinin başlangıcından yaklaşık altı ay geçmiş ve bu nedenle maddi sıkıntı içinde olduklarını ve yardım istediklerini beyan etmekteledir (Belge No: 36/23800). Belgede bulunan beyanlardan dervişlerin bu sürenin tamamını Meşhed'de geçirip geçirmediği ile

ilgili bilgi bulunmamaktadır. Ancak dervişler genellikle çoğu zamanlarını yolculukta geçirirler.

Başka bir belgede, kendisini Kazımeyn türbesinin anahtarcısı (mütevellisi) olarak tanıtan kişinin bu üç derviş hakkında, müsaade ve yardım edilmesini talep etmektedir (Belge No: 13/23779).

Bir başka belge ise Hicri 1305 yılında düzenlenmiş bir dilekçeden ibarettir. Buna göre İstanbullu Derviş Muhammed ve Derviş Selman Bektaşî kutsal mekânları ziyaretleri kapsamında (Irak'taki Atabat-ı Aliyat) İmam Rıza'yı ziyaret etmeye geldiklerini ve yolculuk için ayırdıkları paranın bittiğini arz ederler.

Bu belgeyle ilgili ilginç olan konu ise dervişlerin dillerinin Türkçe olduğunu, Farsça bilmediklerini ve Mirza Hasan Şirazi, Necef ve Kerbela ulemasından müstahak olduklarına dair bilgiler ihtiva etmesidir. Bu belgeye derkenar olarak Asitan-ı Kuds'ün mütevellisi ve nakit paraların alınması ve teslim edilmesinden sorumlu Hacı Molla Muhammed Ali adlı tahvildara dervişlere üç bin dinar para ve beş men (ölçü birimi) ekmek verilmesini ve ayrıca ziyaretçi konukevinden kendilerine on gün boyunca öğlen ve akşam yemeği verilmesini emretmiştir (Belge No: 24105, S. 5 ve 6).

Yine başka bir derviş Hicri 1308 yılı, Muharrem ayında yardım talep etmiştir (Belge No:7/24295). Bu yardımlar fukaraya ve yolda kalanlara tahsis edilen vakıflar ve vakıf gelirlerinden karşılanmaktaydı. Bu vakıf türüne örnek olarak Nizam'ud-devlet adlı vakfı sayabiliriz. Bu vakıf gelirleri fukaraya ve türbeye ziyarete gelen İranlı ve diğer bazı bölgelere bağlı ziyaretçilere tahsis edilmiştir. Bu ziyaretçiler Maveraünnehir Türkleri, Hicaz, Haremeyn ve Atabat-ı Aliyat sakini on iki imam Şii inancı mensuplarından ibarettir.

Yukarıdaki belgelere konu olan dervişlerin türbeyi ziyaretleri süresince Katlgah'taki Bektaşî tekkesinin misafiri olup olmadıkları konusu hakkında belgelerde bilgi bulunmamaktadır.

İmam Rıza türbesinin Bektaşî tekkesindeki dervişlere ait belgeler ise Hicri 1313 yılının Cemaziülevvel ayından itibaren mevcuttur. Bu yılda mühür yazısı "Hacı Bektaş 1307" şeklinde olan Hacı Derviş Bektaş türbenin tahvildarı (hazine sorumlusu) olan Mirza Muhammed'den üç bin dinar ve on men buğday teslim almıştır (Belge No: 21418/1). Ayrıca bahsi geçen Bektaşî derviş yine Hicri 1318 yılının Safer ayında on men ekmek ve üç bin dinar nakit para teslim almıştır (Belge No: 16992/1). Hacı Alırıza Bektaşî adlı dervişten yine Hicri 1318 ve 1321 yıllarına ait iki belge mevcuttur. Bu iki belgeye göre kendisine mezkûr meblağ ve erzaklar Asitan-ı Kuds tarafından tahsis edilmiştir (Belge No: 16977 ve 17282).

Daha ilginç olan konu şu ki, Hicri 1308 yılına ait bir belgede Hacı Rıza Bektaşî ve Hacı Mecnun Bektaşî adlı iki derviş türbenin hizmetçileri listesinde isimleri geçmiş ve kendilerine ödeme tahsis edilmiştir (Belge No: 16050).

Türbenin Bektaşî dervişleriyle ilgili son belge ise Hicri 1322 yılının Muharrem ayında düzenlenmiştir. Bu belgeye göre Derviş Ali Ekber Bektaşî'ye Asitan-ı Kuds tarafından ve Nizam'ud-devlet vakfı gelirlerinden beş tümen yardım yapılmıştır (Belge No: 44638/1).

Sonuç olarak Safevî, Afşar ve Kaçar dönemlerinde Bektaşîlere yapılan ödemeler ve verilen erzak karşılaştırıldığında, Safevî ve Afşarlar dönemlerinde söz konusu ödemenin 6 tümen ve 30 harvar buğday ve arpa olduğu anlaşılmaktadır. Kaçar döneminde ise bu meblağ dalgalı olmakla birlikte parçalar halinde ödenmekteydi ve bu dönem sonuna kadar devam ettiği görülmektedir (Belge No: 44638, 16992, 21418, 3664).

Görünen o ki, Nasırî (Nasır'üd-Din Şah dönemi) döneminin sonlarına doğru ve Astan-ı Kuds'te yapılan reformlarla birlikte Bektaşî tarikatını giderek ününü ve itibarını yitirmiş ve dervişlerin bir kısmı türbenin resmi hizmetçileri statüsüne yönelmişlerdir.

6. Sonuç

Bu çalışma Bektaşî tarikatının İmam Rıza (a.s) ve Astan-i Kuds ile yakın bir ilişkisi olduğunu göstermektedir. Bu bağlantının işaretlerinden biri, Hacı Bektaş'ın İmam Rıza veya İmam Musa soyuna dayanan seyyitlerinden olması ile bağlantılıdır. Hacı Bektaş'ın seyyit olmasıyla ilgili sunulan soyağacının tarihsel gerçekler ve şecereler ile örtüşmemesine rağmen, Nişabur ve Meşhed'in o dönemde Musevî ve İmam Rıza soyundan gelen seyyitler ve Melameti tarikatının merkezi olduğu için Hacı Bektaş'ın söz konusu seyyitler veya Melameti dervişlerinden olması düşünülebilmektedir. Buna ilaveten Safevî ve Balım Sultan'dan (ölüm: Hicri 922) önce Bektaşîler, sekiz İmamı Hacı Bektaş'ın ataları olarak biliyorlardı ve tarikatta yükseliş mertebelerinden birisi olarak İmam Rıza'nın (a.s) türbesini ziyaret ederlerdi. Ayrıca Bektaşî tarikatı İmam Rıza'yı kutuplarından birisi olarak kabul ederlerdi.

İran'da Şiiğin resmi statü kazanması ve Safevîlerin Meşhed'e özel ilgi göstermesiyle, bu tarikata mensup dervişlerin İmam Rıza'yı (a.s) ziyaret etme fırsatı doğmuş ve Osmanlılar ile Safevîler arasındaki rekabet nedeniyle, bu tarikata mensup birçok derviş ilgi ve hürmetle karşılandılar ve ziyarete gittiklerinde kendilerine uzun süre Muharrem törenlerinde kullandıkları kazan ve alem gibi hediyeler verildi.

Bu dönemden itibaren bir kısım Bektaşî, türbenin en mukaddes yerinde (İmamın mezarından sonra gelen en kutsal yer) yani türbenin kuzey tarafında Katlgah/Gusülghah denilen bir mezarlığın ortasındaki bir evde devamlı olarak kaldıkları için orası Bektaşî Tekkesi olarak adlandırıldı. Bu tekkenin bulunduğu yer bazı kaynaklara göre İmam Rıza'nın şehit edildiği yerdir ve kademgah ve yeşil taş gibi bazı simgelere ev sahipliği yapmaktaydı.

Hicri 1061'den Kaçar döneminin sonuna kadar, Astan-ı Kuds'un arşiv merkezinde bu tekke ve dervişleriyle ilgili idari ve mali nitelikte belgeler mevcuttur. Bu belgelere göre, zikrolunan yerde bulunan tekke dervişlere tahsis edilmişti ve dervişlere türbe vakıfları gelirlerinden fukaraya tahsis edilen para ve erzaktan nakit ve erzak olarak (buğday ve arpa) yararlanırlardı. Bu hisseleri dervişleri temsilen “dede” veya “baba” olarak adlandırılan dervişlerin önderleri teslim alırlardı. Sözü edilen tekkenin türbedeki konumu ve boyutunu gösteren ve Kaçar dönemine ait bazı harita ve resimler günümüze kadar ulaşmıştır.

Bu tekke Hicri 1309 yılı sonrasında Katlgah mezarlığının yıkılmasıyla birlikte kaybolmuştur. Ancak Rızvan olarak bilinen ve aynı mezarlık yerinde inşa edilen mezarlığın içinde Kabr-i sebz (yeşil mezar) olarak adlandırılan mezarın büyük olasılıkla Bektaşî tekkesinin kalıntıları olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Kaçar dönemine ait yine bazı belgelerde bu dönemde başka Bektaşî dervişlerinin de türbeyi ziyarete geldikleri ve kendilerine türbe vakıfları gelirlerinden tahsis edildiği yer almaktadır. Yine Safevi döneminden beri türbede icra edilen ve Suffa ve Hutbe olarak bilinen zikirlerin de Bektaşîlerin Salavat-name adlı törenlerinden esinlendiği ve ondan kaynaklandığı düşünülmektedir ancak bu konun daha fazla araştırılması gerekmektedir.

Sonnottlar

¹ Mevlana Celeleddin Belhî ve Mevlana Celeleddin Rumi' aynı kişidir.

² Divane Muhammed Çelebi'nin dervişlerinden olan Sadık Dede, İmam Rıza'nın türbesi ziyareti sırasında Farsça bir gazel söylemiş ve Ehl-i Beyt'e olan sevgisinden bahsetmiştir:

ما شاهباز حضرت داور قلندريم
خاص از برای آل پيمبر قلندريم
باشيم صادقی به طریق حسينيان
ما در وفای احمد و حيدر قلندريم

Çeviri: Biz Hak hazretinin kalenderleriyiz. Özellikle Peygamberin soyundan gelenlerin (Ehl-i Beyt'in) kalenderleriyiz. Hüseyinlerin (İmam Hüseyin'in soyundan) yoluna hep sadık kalırız. Ahmet'e (Peygamber) ve Haydar'a (Hazreti Ali) vefa yolunda kalenderiz.

Divane Muhammed Çelebi gibi Necef, Kербela ve Horasan'a gitmiş ve Medine'de Peygamber'in mezarını ve diğer imamları ziyaret etmiş olan, öncesinde Gülşeni tarikatından olup daha sonra Mevlevî tarikatına katılmış olan Yusuf Sineçak hakkında Aşık Çelebi şöyle der: Hicri 954 yılında Muharrem ayının 10. gününde, aynı tarikatın müritlerinden olan “Şuri” ve “Günahi” Mevlevileri Sütlüce'de Yusuf Sineçak'ın gömülü olduğu mezarlıkta toplanıp pilavlar pişirdiler ve ardından semah ederlerdi. Daha sonar başarıları kazınmış olan bir gurup İmam Hüseyin'in sevgisi ve Horasan Şahi'nin yani İmam Rıza'nın hasretiyle kafaları ve göğüslerini kılıç ile yarmışlardı. Kafalarını kazınmamış olanlar bunu yapmaktan imtina ederdi. Kanlı bir yas tutmuşlardı (Gölpınarlı, 1366: 1 - 280).

³ Bu kitapta adı geçen tekkelerden bir diğeri ise Asitan-ı Kuds'un mimarbaşısı olan Hacı Ağacan tekkesidir. Mirza Musa Han'ın mütevelliliğini üstlenerek yapılmıştır (mütevellisi olduğu yıllar: 1247-1262). Bu tekkeye bağlı olan vakıflar şöyledir: Meşhur Hacı Ağacan hamamı, Katlgah yanındaki çarşı, İmaret tarlası ve Katlgah çarşısının dükkânları. Bu vakfın mütevellisi, hizmetçisi ve denetçisi vardı. Diğeri ise Cafer Han tekkesidir. Onun vakfiyesi ise tekkeyle bitişik bir dükkân idi. Bu dükkânın on tümen geliri vardı ve işleticisi Muhammed Ali Türk idi ve geliri tazyelerde kullanılırdı. (İtimad'ut-Tuliyet; 1379/3)

Kaynaklar

Merkez-i Esnad-i Astan-i Gods-i Razevi, Şomare-i Esnad: 15773, 68069; 34501 sayfa 55 ve 56, 33364 sayfa 142 ve 137, 1/32269, 30436, sayfa 245, 1/35057, 1/35273, 3/35317, 1/35758, 1/39680, 36/23800, 13/ 23779, 24105, sayfa 5 ve

6; 7/24295, 1/21418, 1/16992, 1/16992, 16050, 1/44638, 4/33272, 2 1/32269, 1/35057, 1/35273, 35317, 1/35758, 37371, 1/36640, 1/39680, 1/21418, 1/16992 13, 1/16992, 1/44638, 7/24295, 35057; 28645; 33272; 32269, 33264 sayfa 142, 37725 sayfa 52 ve 253, 36752 sayfa 7 ve 8, 28645, 35273, 28645, 35273, 16992, 21418, 37371, 1/36640, 16977, 17282, 3/28645, 5/28645, 21418.

- Alişah, Avşar. (1380). Tumar-ı Alişai. Meşhed: Merkez-i Horasan-Şinasi.
- Anousheh, Hasan. (1375). ‘‘Bektaşiyeh’’. Dairet’ul Mearif-i Şie, Cilt: 3. Tahran: Neşr-i Şehit Muhebbi.
- Atarodi, Azizullah. (1373). Tarih-i Asitan-ı Kuds-i Razavi. Tahran: Atarod
- Beyhaki, Abulfazl. (1368). Tarih-i Beyhaki. Tash. Dr. Halil Hatip Rehber. Tahran: Saadi
- Beyhaki, Ali ibni Zeyd. (1361). Tarih-i Beyhak. Tash.Ahmet Behmenyar. Tahran: İslamiyye
- Birg, John Kingsley.(1965). The Bektashi Order of Dervishs. London.
- Bistami, Nevruzali. (1315). Firdevs’it-Tevarih. Tahran: Çap-i Sengi
- Eflâkî, Ahmet. (1375). Menakibül-Arifin. Tash. Tahsin Yazıcı, Tahran: Donyay-i Kitab.
- Esefzari, Muin’uddin Muhammed. (1339). Revzat’il Cennat fi Evsaf-ı Medinet’il Herat. Tash. Seyyit Muhammed Kazım İmam. Cild: 2, Tahran: Danişgah-i Tahran
- Gölpınarlı, Abdalbaki. (1366). Movlana Bad’ez Mevleviyye. terc. Tevfik Subhani. Tahran: Keyhan
- Gölpınarlı, Abdalbaki. (1378). Melamiyye ve Melamiyan. terc. Tevfik Subhani. Tahran: Ruzane
- Handmir, Gıyasuddin bin Hümamuddin Hüseyini. (1362). Habib’us Siyer. Cild: 4, Ba ihtimam-i Debir Sıyaki. Tahran: Hayyam.
- Horasani, Molla Haşim. (1382). Müntahab’ut Tevarih. Tahran: İslamiyye.
- İbni Babuye, Muhammed bin Ali (Şeyh Saduk). (1373). Uyun-ı Ahbar el-Rıza. Terc. Ali Ekber Gaffari ve Muhammed Rıza Müstefid. Cild. 2, Tahran: Saduk
- İbni Hogal. (1366). Sefernam-i İbni Hogal. (İran der Suret’il-Arz). Terc ve Şerh. Cafer Şiar. Tahran: Emir Kebir
- İbni Hurdabih. (1371). Mesalik ve Memalik. Terc. Sait Hakrend. Tahran: Muessese-i Mutalaat ve İntişarat-i Tarih-i Miras-i Milel.

- İbni Rusta. (1380). El-A'lak el-Nefise. Terc. ve Şerh: Hüseyin Karaçanlu. Tahran: Emir Kebir
- İbni Tabataba, Muhammed bin Ali. (1367). Tarih-i Fahri. Terc. Vahid Golpaygani. Tahran: İlmi ve Ferhengi.
- İtimad'us Saltanat, Muhammed Hasan Han. (1362). Matla'uş Şems. Be kuşeş. Timur Burhan Limudehi. Tahran: Farhang-Sera
- İtimad'uttuliye, Muhammed Şefi'. (1380). Suret-i Mevkufat-ı Arz-ı Akdes. Meşhed: Merkez-i Horasan-Şinasi.
- Khojasteh Mobasheri, Mohammad Hossein. (1353). Tarih-i Meşhed. Meşhed: Çaphane-i Horasan.
- Khouzani Esfahani, Afzal bin Zeynal-Abidin. Afzal'ut-Tevarih. Noshe-i Hattiy-i Muzey-i Piterishium No. OR.4678.
- Kia Gilani, Seyyit Ahmet bin Muhammed. (1409). Sirac'ul-Ensab. Pejuheşger: Seyyit Mehdi Recai. Kum, İntişarat-i Kitaphane-i Ayetullah Mereşi.
- Kudame bin Cafer. (1370). Kitab'ul-Harac. Tash: Hüseyin Karaçanlu. Tahran: Neşr-i Elburz.
- Kumi, Kadı Ahmet. (1363). Hülaset'ut-Tevarih. Tash: İhsan İşraki. Cilt: 1, Tahran: Danişgah-i Tahran.
- Kumi, Kadı Ahmet. (1359). Gülistan-ı Hüner. Tash. Süheyli-yi Hansari. Tahran: Kitabhane-i Menuçehri.
- Lahicani, (Sadrul-Müteellihin) Muhammed. (1385). Tarih ve Coğrafyay-i Şehr-i Meşhed. Tash. Muhammed Rıza Kassabiyen. Meşhed: Ensar.
- Mahvan, Ahmet. (1382). Tarih-i Meşhed'ur-Rıza. Meşhed: Mahvan
- Masum Alişah Şirazi, Muhammed. (Tarihsiz). Taraik'ul-Hakayık. Tash. Muhammed Cafer Mahcub. Cild: 1, Tahran: Senayi
- Mirzayef, Abdulgani. (1353). Tasvir-i Şehr-i Meşhed ve Harem-i Mutahhar İmam Rıza (r.a) Der Sefername-i Vazih". *Neşriyye-i Danişgah-i İlahiyat-i Meşhed*, 12, 2-10
- Motaman, Ali. (1348). Tarih-i Astan-ı Kuds. Meşhed: Astan-ı Kuds
- Muderris Tebrizi, Muhammed Ali. (1374). Reyhanet'ul-Edeb. Cild: 2, Tahran: Hayyam.
- Muhbir-i Dezfuli, Fahime. (1389). Peydayeş-i Alevi Bektaşî Der Anatoli. Tahran: İlm u Ferhangi.
- Mukaddem, Alırıza. (1389). Vagfname-i Magbere-i Bektaşîyye der Şehr-i Hoy. *Vagf*

Miras-i Cavidan, 70, 109-124

- Nakdi, Rıza. (1392). Sevad-i Cevaz-i Ala'il-Mulk-i Musevi Mutevell-i Harem-i Mutahhar-i Razevi Berayi Şeyh Muhammed el-Humevi Be Tarih-i Dovvom-i Moharram-i Sal-i 906. *Mecmua-yı Resail-i Farsi. Bonyad-e Pajuheşhay-i İslami*, Meşhed. 11, 308-321.
- Nakdi, Rıza. (1393). Bektaşiyiye ve Asitan-ı Kuds-i Razavi". *Berresiy-i Tarih-i İslam*, 6(22), 154-177
- Nevkani, Hüseyin ve Muhammed Nasırı. (1346). Omr-i Por İftihar: Hatırat-i Zendeganıy-i Hazret-i Ayetullah Hacı Mirza Hüseyin Fakih-i Sebzivari. Meşhed: Muessese-i Matbuat-i Burs-i Kitap.
- Razavi, Muderris. (1386). Meşhed be Gozarez-i Mekteb-i Şahpur. Tash. Mehdi Seyyidi. Meşhed: Aheng-i Kalem.
- Refik, Ahmet. (1373). Şeyyan ve Bektaşiyen Der Garn-i Dehom (Şunzdehom-i Miladi). Terc. Tevfik Subhani. *Mecelle-i Maarif*, 10(1), 62-116
- Rızayi-i Berceki. İsmail. (1388). Gabr-i Sebz: Medfen-i Seyyid Nizameddin Alişah Musevi. *Mişkât*. 104, 105-119.
- Rostami, Adel. (1385). Monasabat-i Tasavvuf ve Teşeyyü' Der Anatoli ve Te'siri-i An Ber Hemgeray-i Safeviyan ve Torkmenan-i İn Mintıga". *Tarih der Ayine-i Pajuheş*. 3/4.
- Sakıp, Mustafa Dede. (1283). Sefine-i Nefise-i Mevleviyan. Kahire. Matba-yı Vahbiyye
- Sefat Gol, Mansur. (1381). Sahtar-i Nihad ve Endişey-i Dini Der İrân Asr-i Safevi, Tahran: Resa.
- Semerkandi, Abdurrezzak. (1353). Matla'us-Sadiyn ve Mecme'ul-Bahreyn. Tash. Abduhüseyin Nevayi. Cild: 2, Tahran: Tahuri.
- Subhani, Tevfik; Ensari, Kasım. (1355). Hacı Bektaş Veli ve Tarigat-i Bektaşiyiye. *Neşriyye-i Danişgide-i Ulum-i İnsani Tebriz*, 12, 505-546.
- Şeybi, Kamil Mustafa. (1359). Tasavvuf ve Teşeyyü' ta Ağaz-i Sedey-i Devazdehom. Ter. Alırıza Zekaveti Karagözlü. Tahran: Emir Kebir.
- Şirvani, (Tarihsiz). 152, Moderris Tebrizi, 1374, 2/6.
- Şirvani, Zeynelabidin. (Tarihsiz). Bostan'il-Seyahat. Tahran: Senayi.
- Taberi, Muhammed bin Cerir. (1375). Tarih-i Taberi (Tarih er-Rusul ve el-Müluk). Terc. Abulkasım Payende. Cild: 12. Tahran: Esatir.
- Türkman, İskender Beg. (1382). Tarih-i Âlem-Aray-ı Abbasi. Cilt: 1, Ba kuşey-i İreç Efsar, Tahran: Emir Kebir.
- Veli, Hacı Bektaş. (2011). Velayetname. Ter. Esra Doğan, Meryem Soltani, Erbil,

Neşr-i Aras.

Zerrinkub, Abdülhüseyin. (1366). Donbale-i Costecu Der Tasavvuf-i İran. Tahran:
Emir Kebir

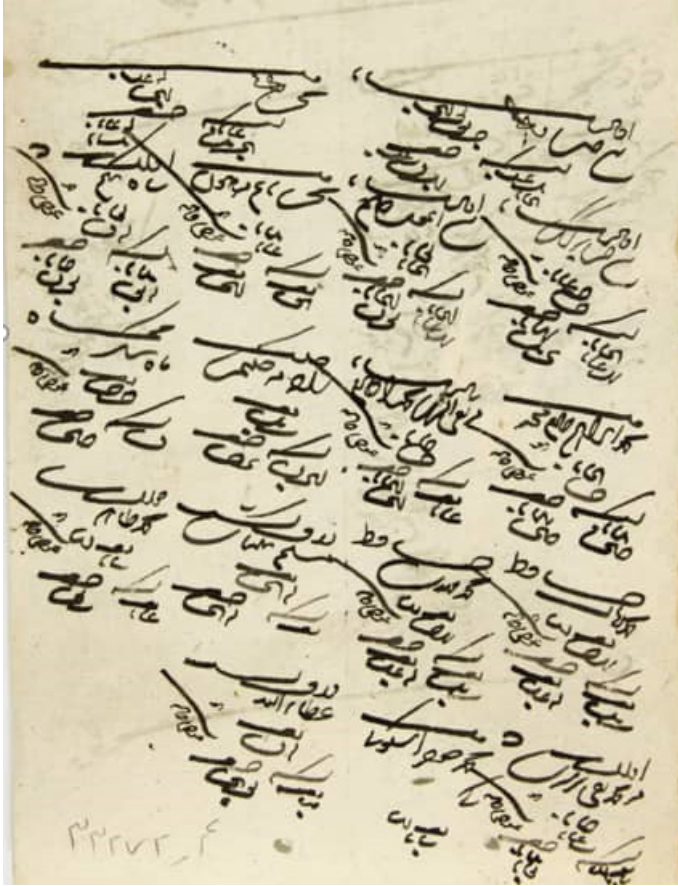
EK: Belgeler

Astan-i Kuds-i Razevi Arşiv Merkezindeki Bektaşî Belgelerinin Metin ve Görüntüleri

Bu bölümde türbenin arşiv merkezinde bulunan ve Safevi dönemi sonrasına ait bazı arşiv belgelerinin resimleri ve içeriği aktarılmaktadır.

A. Safevi Dönemi Belgeleri

1. Hicri 1069 ve 1070 yılına ait 33272/4 numaralı belge; Asitan-ı Kuds'un haznedarlarının gelir ve gider listesi; Derviş Müslim Bektaş'a yapılan tahsis, bir harvar ve yetmiş bir men: bir harvar buğday ve yetmiş bir men arpa.



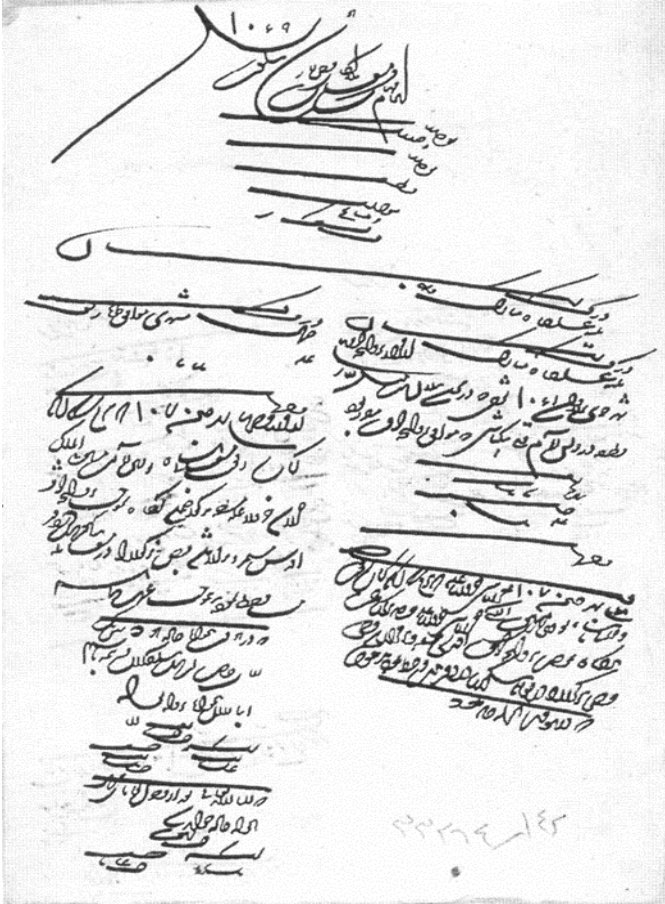
2. 1069 tarihli ve 33264/142 numaralı belge: 1061 ve 1070 Kameri yıllarında Bektaşî tekkesinin Bektaşî dervîş ve şeyhlerine ödenen maaş ve tahsisler.

«هو انجام مهمات و معاملات سرکار فیض آثار سنه تنگوز نیل ۹۶۰۱

توجیهات و مقررات / توجیهات / وظیفه / موالی و مشایخ / ذکور

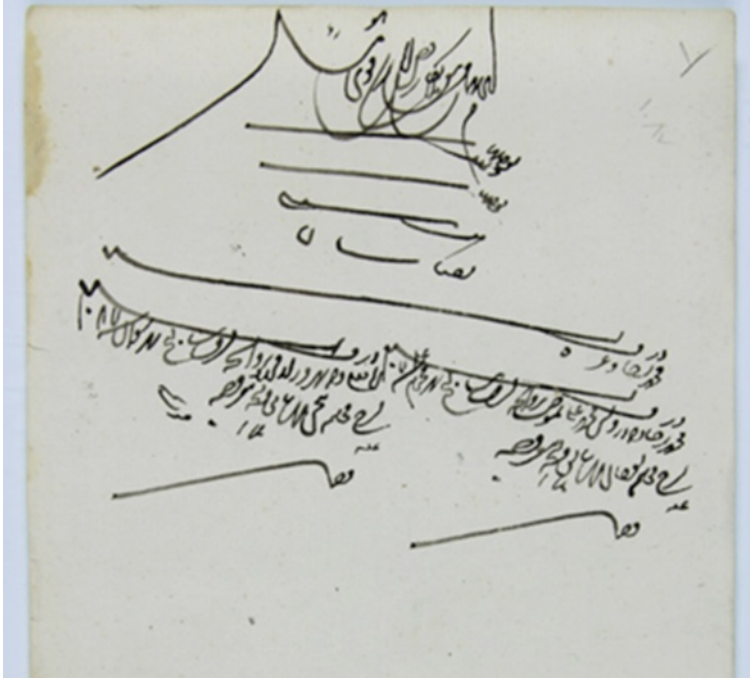
درویشان تکیه غسلگاه مبارک و غیره. درویشان تکیه غسلگاه مبارک از قرار پروانچه اشرف به تاریخ شهر جمادی الاولی سنه ۱۶۰۱ به شرحی که در محاسبه نیلان نیل ثبت شد. از بابت وظیفه درویش . سی خروار : شش تومان. جنس: امام قلی بکتاشی که موافق پروانچه اشرف مقرر بود. نقد

تعفر بآنکه مک ن آ دیسر حرشد به مآغ اورخی سردار ق به 1070 هجسرفصد رهش خیرات به ضیقه هجو بجوم به ماگر هن مضد و هر وکدم هفصانم مآغ اورخی سردار ق به ی کلما ی فوتسم یراتاً ق یفوت مانپی لاعم و طبصد و تبثرتفد رد ل ییزوگنت الماعم رد ار هر وکدم هجو ضیقه. بشردار قرد و رمتسم سدقفا فرشا هچناورپ «دوش مداد هاوختت تقو نیار د مک بجوم نیار د ، هومذ



3. Muharrem 1074 ve Şevval 1087 tarihli ve 32269/1 numaralı belge: Asitan-ı
Kuds tarafından Bektaşî tekkesi dervişlerine tahsis edilen maaş ve ödemeler

«هو. انجام مهمات و معاملات سرکار فیض آثار سنه قوی نیل.
توجیہات و مقررات / توجیہات / مرسوم بکتابشایان
درویشان محمد رضا و غیره
درویشان محمد رضا ولد درویش محمد علی به موجب پروانچہ اشرف به تاریخ شهر محرم الحرام
سنه ۴۷۰۱ به شرح محاسبہ توشقان نیل سابق و نسخه معروضه.
غله سه من. / قبض.
درویش براتعلی ولد بهروز از قرار پروانچہ اشرف به تاریخ شهر شوال سنه ۷۸۰۱. به شرح
محاسبہ بنچی نیل سابقو نسخه معروضه.
غله سه من. فوت شد. / قبض.»

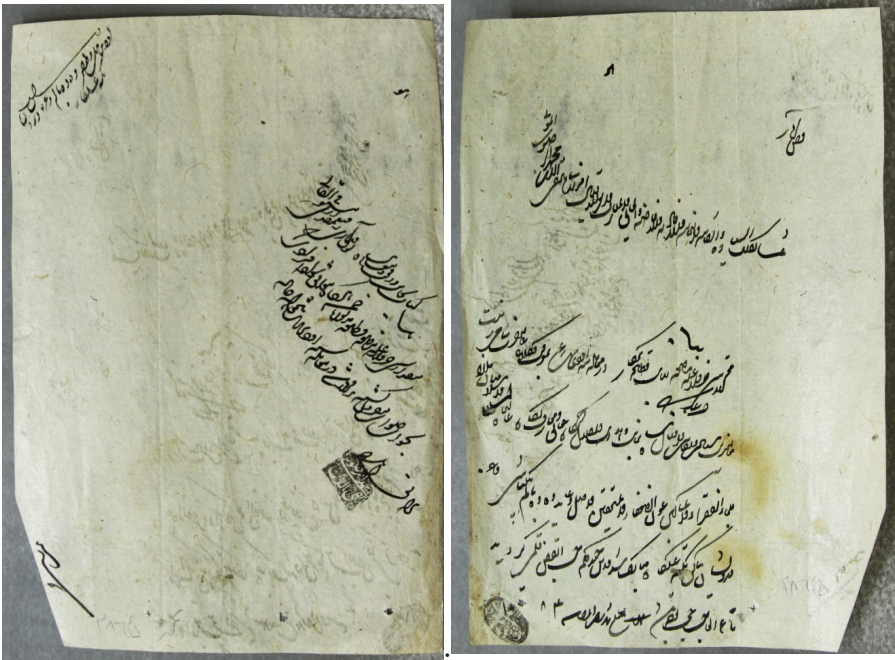


4. Recep 1084 tarihli ve 28645/3 ile 28645/5 numaralı belgeler: Asitan-ı Kuds tarafından mübarek Gusülghah'taki Bektaşî tekkesi dervişlerine ödeme yapılması.

«هو، فیض آثار
شمساً الفلك السیاده و النقابته و النجابته و الافاده و الافاضه و الحقایق و و المعارف و الاقبال
میرزا شاه تقی الدین محمد الرضوی المتولی
مقدار سی خروار غله مناصفه از بابت وظیفه سرکار در معامله سنه اودنیل به معرفت و کلاء
عالیحضرت سامی رتبت معالی منزلت سیادت و نقابت الاقبال پناه نجابت و هدایت و اجلال عالیجاه حقایق
و معارف آگاه عالیجاه اسلامی و اسلامیان ملاذ ملجاء الفقراء و المساکین عون الضعفاء و المستحقین و اصل
و عاید دده بالم بیکناشی و غیره درویشان ساکن تکیه غسلگاه مبارک شد و این چند کلمه حسب القبض قلمی
گردید تا عندالحاجت حجت بوده باشد. به تاریخ شهر رجب المرجب سنه ۴۸۰۱»

Mühür Yazısı:

«دده بالم غلام علی بود. ۹۷۰۱»



Belgenin arkasındaki Asitan-i Kuds'ün mütevellisinin ödeme emri:

«هو. سی خروار کتاب نجابت و رفعت و متعالی پناه توفیق آثار رفیع مقداری
مستوفی القابی به مقدار سی خروار غله مناصفه وظیفه مذبوره ضمن هرگاه موافق سواد

افرادی که به جواب صواب مقرون گشته بر قرار شد در معامله سنه اودئیل تنخواه داده براتی داده شود».

Köşeli mühür yazısı:

«تقی الدین محمد الرضوی».

Belgenin sağ köşesindeki yazı:

«قبض اودئیل وظیفه دده بالم و غیره درویشان تکیه غسلگاه».

Belgede bulunan bilgilere dayanarak asıl makbuzun kaybolduğunu ve onun yerine yeni bir makbuz kesildiğini ve kayıp makbuz bulunduğu yenisinin artık geçerliliğinin olmayacağını anlamaktayız. Belgenin yazısı bu şekildedir:

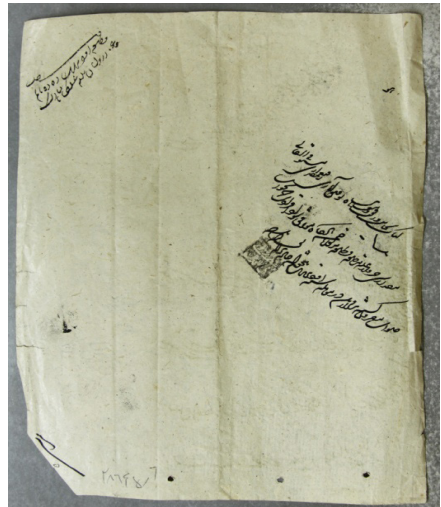
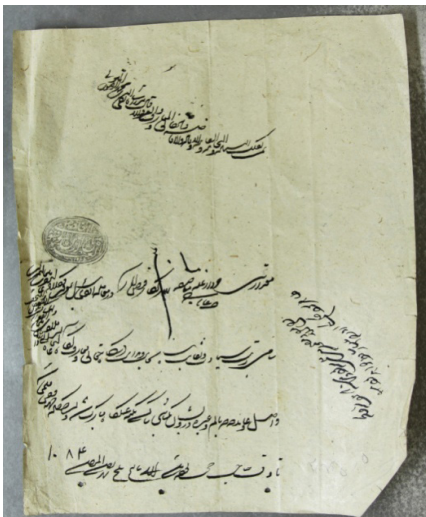
«شمسالفک السیاده و النجابه و النقابه و الایاله و الافاضه و الحقایق و المعارف و العزّ و الاقبال میرزا شاه تقی الدین محمد رضوی المتولی
مقدار سی خروار غله مناصفه از سرکار فیض آثار در معامله اودی نیل به معرفت
وکلاء عالی حضرت متعالی منزلت سامی رتبت سیادت و نقابت پناه نجابت و هدایت دستگاه
حقایق و معارف آگاه عالیجاه اسلام ملاذی ملجاء الفقراء و المساکین عون الضعفاء و
المستحقین اصل و عاید دده بالم و غیره درویشان بکتاشی ساکن تکیه غسلگاه مبارک شد و
این چند کلمه جهت قبض قلمی شد تا وقت حاجت حجت بوده باشد. به تاریخ سلخ شهر رجب
المرجب سنه ۴۸۰۱».

Oval mührün yazısı:

«العبد تاج الدین الموسوی الخادم ۶۶۰۱».

Belgenin sağ kısmındaki derkenar:

«قبض مقرره و مضمون متن قلمی شده بود و متن سند که تلف شده و چنانچه ظاهر شود حکم یکی
از درجه اعتبار ساقط خواهد بود».



Belgenin arkasında Asitan-i Kuds'ün mütevellisi olan Taki'yudin Muhammed el-Razavi'nin ödeme emri bu şekildedir:

«هو. سی خروار کُتَاب نجابت و رفعت و متعالی پناه توفیق آثاری رفیع مقداری مستوفی القابی به مقدار سی خروار غله مناصفه وظیفه مذبوره ضمن هرگاه موافق سواد افرادی که به جواب صواب مقرون گشته بر قرار باشد در معامله سنه اودئیل تنخواه صادر براتی داده شود».

Köşeli Mührün yazısı:

«تقی الدین محمدالرضوی».

Belgenin sağ köşesindeki yazı:

«قبض اودئیل وظیفه ده ده بالم و غیره درویشان تکیه غسلگاه مبارک».

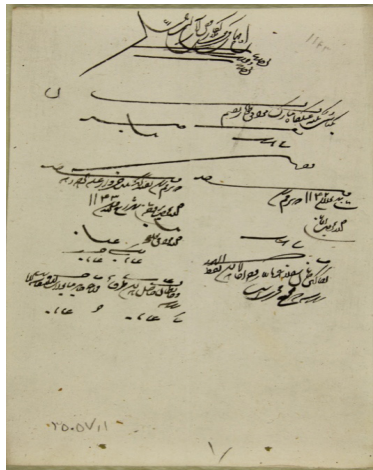
B. Avşarlı Dönemi Belgeleri

1. 1142-3 yılları, 35057/1 numaralı belge: Asitan-ı Kuds tarafından mübarek Gusülgh tekkesi Bektaşî dervişlerine nakit ve erzak tahsis edilmesi hakkında.

«افتتاح مهمات و معاملات سرکار فیض آثار سنه ایتئیل
توجیهاات و مقررات / توجیهاات
درویشان بکتاشی تکیه غسلگاه مبارک موافق طومار تقسیم
نقد ۶ تومان. جنس سی خروار.
قبض / قبض به تاریخ شهر شوال ۱۱۴۱ به رقم رسید.
مقررأ به موجب برات ۶ تومان.
مستأجران: دکاکین خیابان سفلا و غیره از بابت وجه اجاره هذه السنه به قسطالشهور برسانید که

شرح مجری است.

قبض که به رقم رسید به قید آن که یک خروار غله باشد مقررأ به موجب پروانچه به تاریخ شهر ربیع الاول سنه ۱۱۴۱. سیخروار. مقررأ موافق تعلقچه ۰۲ خروار. گندم ۰۱ خروار، جو ۰۱ خروار. رعایا و ضابطان هذه السنه سنه طرق برسانید: گندم ۰۱ خروار. مستأجران مزرعه جنابد میان ولایت از قرار نوشته برات: جو ۰۱ خروار».



2. 1146 Ateş yılı, 35273/1 numaralı belge: Asitan-ı Kuds tarafından Katlgah tekkesi Bektaşî dervişlerine ödeme ve maaş tahsis edilmesi hakkında.

«انجام مهمات و معاملات و توجیہات سرکار فیض آثار سنہ اودئیل

توجیہات و مقررات / توجیہات / وظیفہ

درویشان بکتاشی تکیہ قتلگاہ مبارک موافق طومار تقسیم

نقد شش تومان، جنس: غلہ سی خروار

قبض / قبض بہ تاریخ شہر ذیحجہ سنہ ۵۴۱۱ بہ اسم بابادوست آنکہ مبلغ شش تومان عراقی

کہ ہمہ سالہ از مداخل سرکار در وجہ داعی بابادوست بیکنشائی مقرر است. در معاملہ ادویئیل بہ معرفت

وکلاء عالیجہ متولی واصل و عاید گردید بہ شرح رقم عالی بہ تاریخ شہر صفر المظفر سنہ ۶۴۱۱ آنکہ

کتاب عالیحضرت سلالہ النجبائی قبض را در دفتر سرکار ثبت و ضبط نموده مبلغ را موافق استمرار

ساداتیبودہ برات دادہ قلمی نمایند.

مقرر ابرات بہ تاریخ شہر ربیع الاول سنہ ۶۴۱۱ شش تومان.

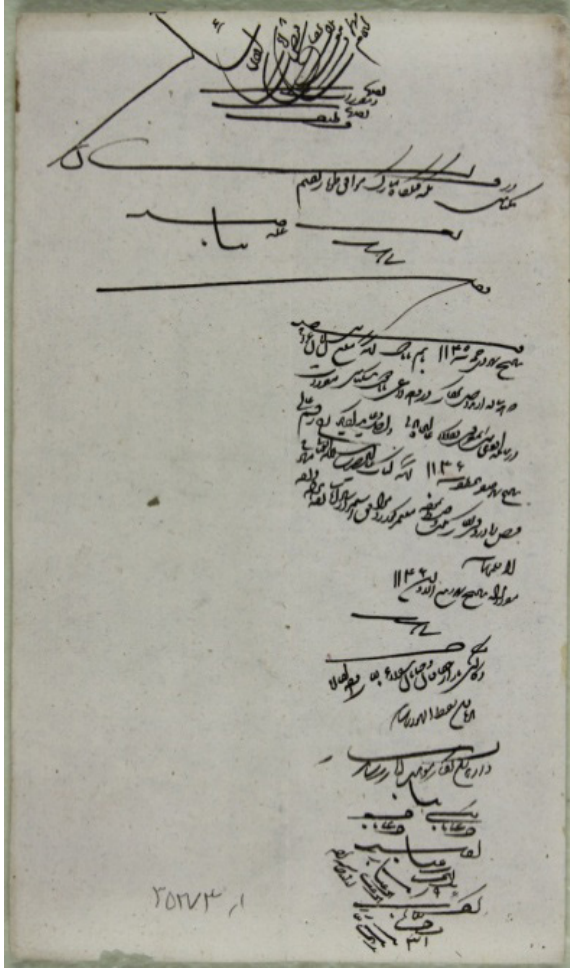
مستأجران دکاکین بازار خفافان و خیابان سفلاء بابت وجہ اجارہ ہذہ السنہ بہ قسط الشہور

برسانید.

انبادار ہذہ السنہ سرکار موہبت آثار برسانید: سی خروار. گندم ۵۱ خروار، جو ۵۱ خروار.

اصل ۶۱ خروار ۳۴ من و ۹ سیر. بذر ۷۱ خروار ۷۲ من از قرار حاشیہ برات.

کرایہ ۳ خروار و ۶۵ من و ۱۳ سیر. بذر دو خروار و ۳۷ من.»



3. 1147 Kaplan yılı, 35317/3 numaralı belge: Asitan-ı Kuds tarafından Katlgah tekkesi Bektaşî dervişlerine ödeme ve maaş tahsis edilmesi hakkında.

«افتتاح مهمات و تنسيق معاملات سرکار اعجاز مراد بارس نیل

توجیهات و مقررات / توجیهات / وظیفه

درویشان بکتاشی تکیه قتلگاه مبارک موافق طومار تقسیم

نقد: ۶ تومان، جنس ۰۳ خروار

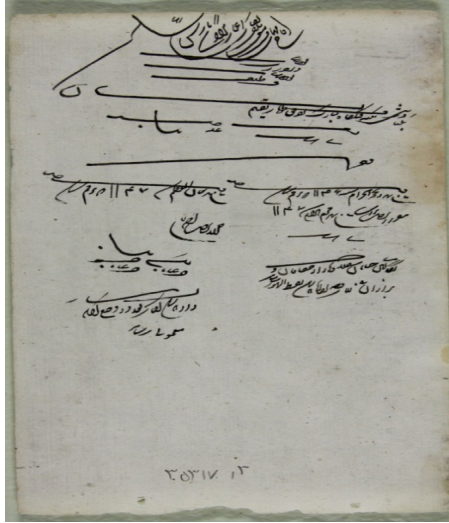
قبوض / قبض به تاریخ شهر ذیحجه الحرام سنه ۱۱۴۱ که به رقم رسید مقررأ به موجب برات به

تاریخ شهر محرم الحرام سنه ۱۱۴۱ شش تومان. مستأجران دکاکین خیابان سفلاء و بازار خفافان و بزازان و غیره از بابت وجه هذه السنه به قسط الشهور برسانید.

قبض به تاریخ شهر شعبان المعظم سنه ۱۱۴۱ که به رقم برسانید.

مقررأ به موجب برات: سی خروار. گندم ۵۱ خروار، جو ۵۱ خروار.

انباردار هذه السنه سرکار بعد از وضع کرایه معمولی برسانید.»



4. Zilhicce 1162 tarihli ve 35758/1 numaralı belge: Bektaşî tekkesi dervişlerinden birisine Asitan-ı Kuds tarafından ödeme yapılması hakkında.

«هو

سررشته سنه .. ثیل

توجیهات و مقررات / توجیهات / وظیفه

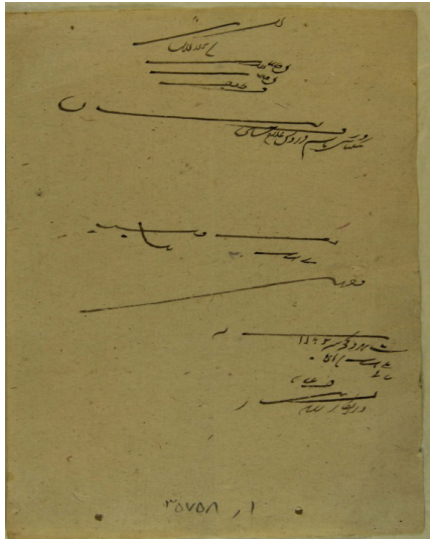
درویشان بیکناشی به اسم درویش غلام حسین

نقد ۶ تومان. جنس ۰۳ خروار.

قبض / برات شهر ذیحجه سنه ۲۶۱۱

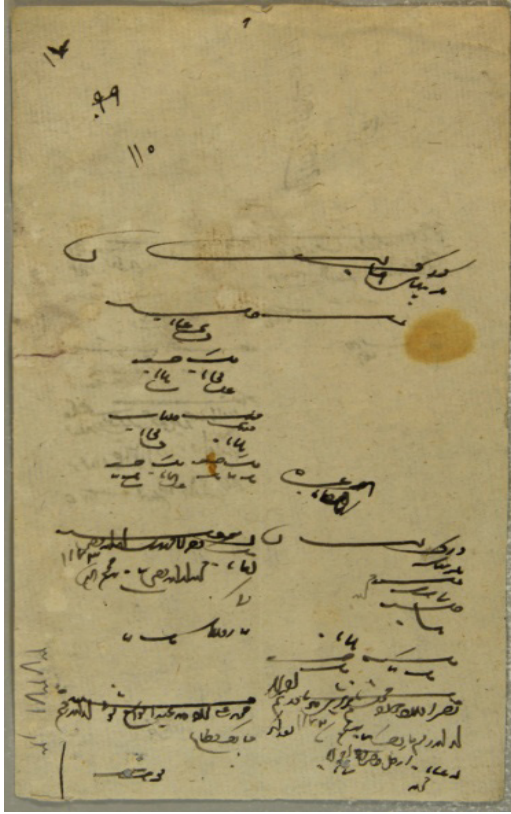
سه تومان و دو هزار دینار سالی / ۵۱ تومان

انباردار سرکار برسانید.»



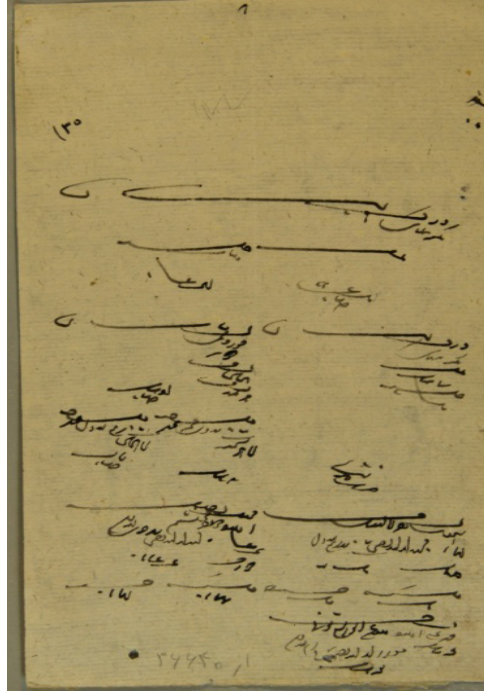
5. 1172 yılı ve 37371 numaralı belge: Bektaşî tekkesi v.b. dervişlere ödeme yapılması hakkında.

«نقد ۷۱ تومان و ۰۰۵۸ دینار
جنس ۲۱ خروار و ۰۸ من
گندم ۹ خروار و ۰۲ من، جو سه خروار و ۰۶ من.
مشهد مقدس ۳ خروار: گندم دو خروار، جو ۱ خروار.
ولایات ۹ خروار و ۰۸ من. گندم ۷ خروار و ۰۲ من، جو دو خروار و ۰۶ من.
درویشان تکیه بکناشیه نقد ۶ تومان، جنس ۰۳ خروار.
گندم ۲ خروار، جو یک خروار.»



6. 1176 yılı ve 36640/1 numaralı belge: Asitan-ı Kuds tarafından Bektaşî tekkesi dervişlerine nakit ve erzak tahsisi hakkında.

«درویشان تکیه بکناشی و غیره
نقد ۳۱ تومان و پنج هزار دینار، جنس و غیره چهارده خروار
درویشان تکیه بکناشی نقد ۶ تومان، جنس ۰۳ خروار.»



C. Kaçar Dönemi Belgeleri

1. 1271 yılı ve 39680/1 numaralı belge: İndirim yapılması hakkında.

«سررشته معاملات سرکار فیض آثار سنه توشقان نیل
توجیهات و مقررات / توجیهات / تخفیف / اعطای تخفیف
اعطای تخفیف در وجه عالیحضرت آقا سید میرزا خان زیارت نامه خوان از بابت مال الصلح خانه
بالای حوض بکتاشیه سی تومان سه ساله
از قرار برات به تاریخ شهر ذی الحجه الحرام سنه ۱۷۲۱ حواله عالیجاه میرزا حسنعلی تحویلدار
کل از بابت مال الصلح خانه بالای حوض صحن عتیق سی تومان.»

2. Cemaziyülevvel 1313 yılı ve 21418/1 numaralı belge: Asitan-ı Kuds tarafından Hacı Derviş Bektaş'a maaş ve ödeme yapılması hakkında.

«الواصل به توسط سرکار فیض آثار صدر العلیه آقا میرزا محمد تحویلدار کل آستانه مبارکه از بابت
شهریه دعاگو حاجی درویش بکطاش از بابت شهر جمادی الاول
نقد ۳ هزار دینار . گندم ده من .
برات صادر شد . مبلغ ده من گندم است و مبلغ سه هزار دینار نقد . بتاريخ چهارم شهر جمادالاول
سنه ۱۳۱۳.»

Mühür yazısı:

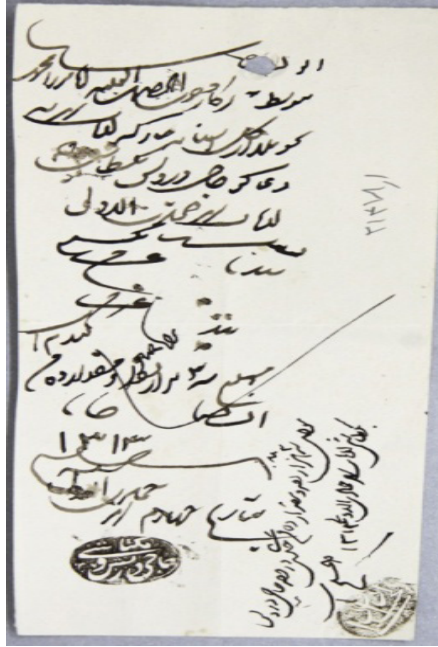
«درویش حاجی بکتاشی ۷۰۳۱.»

Belgeye derkenar olarak yazılan not:

«بهاه موجب سه هزار دینار نقد و مقدار ده من جنس در وجه حاجی درویش بکطاشی از بابت شهر جمادالاول ۴۱۳۱ صحیح است».

Derkenardaki mührün yazısı:

«داود الحسینی ۳۰۳۱».



3. Sefer 1318 yılı ve 16992/1 numaralı belge: Asitan-ı Kuds tarafından Hacı Rıza Bektaşî'ye ödeme yapılması hakkında.

«از بابت شهریه ماه محرم الحرام به توسط مقرب الخاقان به آقای نصیر التولیه مقدار ده من نان و سه قران پول به این جانب حاجی درویش بکطاشی رسیده است سنه ۸۱۳۱».

Mühür yazısı:

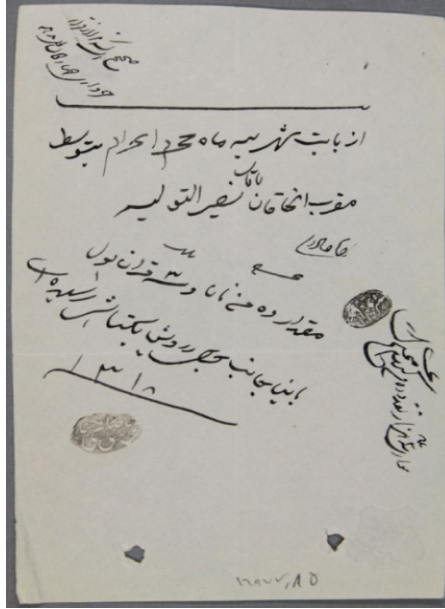
«عبده حاجی رضا بکطاشی».

Sağdaki derkenar:

«موازی سه هزار نقد و ده من گندم صحیح است». سجع مهر: «بهاء التولیه».

Belgenin başında bulunan yazı:

«صحيح است گندم از قرار خرواری چهار تومان نقد بدهید.»



4. Sefer 1318 yılı ve 1692/1 numaralı belge: Derviş Hacı Bektaş'a ödeme yapılması hakkında.

«از بابت شهریه ماه صفر المظفر مبلغ سه قران پول و ده من نان به جهت درویش بکتاشی برسد
از توسط تحویلدار آستانه مبارکه»
«برات صادر شد»

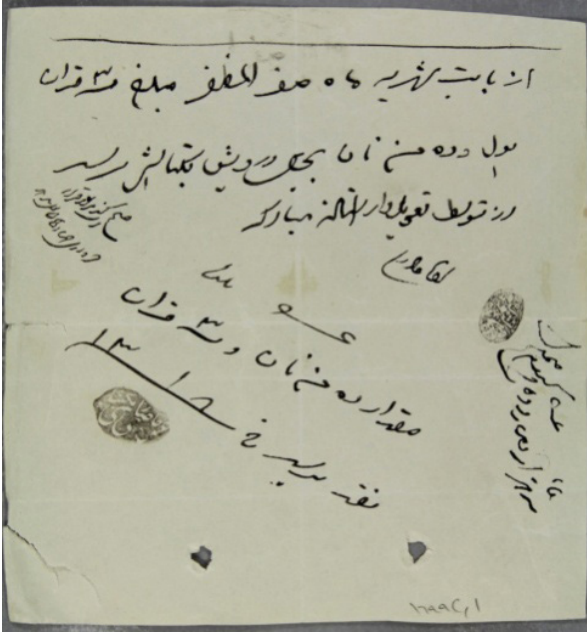
«مقدار ده من نان و سه قران نقد برسد. فی سنه ۱۳۱۸». سجع مهر «عبدہ حاجی رضا بکتاشی»

Sağdaki derkenar:

«سه هزار دینار و ده من گندم صحیح است». سجع مهر: «بهاء التولیه».

Soldaki derkenar:

«صحيح است. گندم از قرار خرواری چهارده تومان بدهید.»



5. Muharrem 1322 tarihli ve 44638/1 numaralı belge: Asitan-ı Kuds'ün Derviş Ali Ekber Bektaşî'ye yardımları hakkında.

«مبلغ پنج تومان رایج از بابت موقوفه مرحوم نظام الدوله بر حسب امر حضرت اشرف والا و اطلاع جناب مستطاب شریعتمدار آقای حاج شیخ عبدالحسین منظره توسط خیرالحاج حاجی علی اکبر مخیرالدوله به تحویلدار کل سرکار فیض آثار واصل درویش علی اکبر بکتاشی گردید فی شهر محرم الحرام ۲۲۳۱»

Belgenin başında bulunan sağdaki derkenar:

«مبلغ پنج تومان صحیح است».

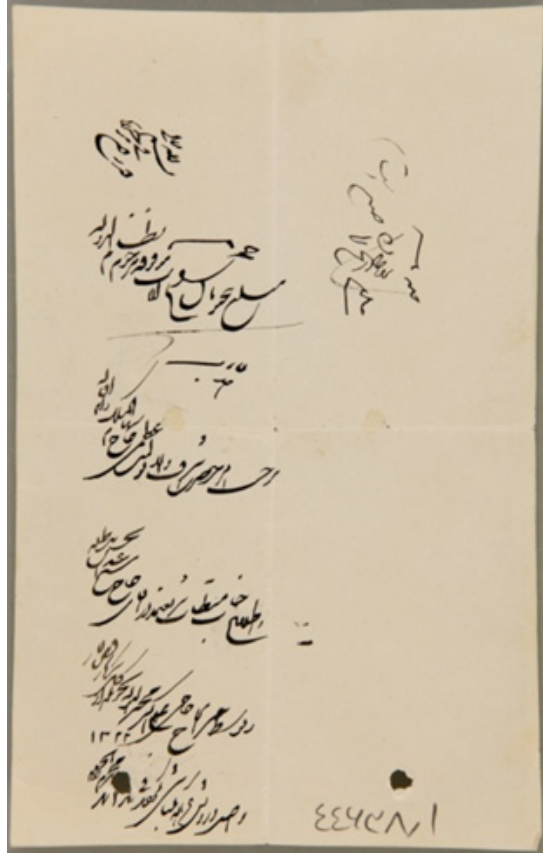
Belgenin başındaki yazı:

«بسم الله تعالى ...»

Belgenin arka yüzünde bulunan yazı ve mühür yazısı:

«ثبت شد»، «یا معین الغرباء».

Asitan-i Kuds-i Razavi arşiv merkezinde derviş Hacı Rıza Bektaş'la ilgili 1318 ve 1321 yıllarına ait, 16977 ve 17282 numaralı iki adet başka belge mevcuttur. Bu belgelerde kendisine ödeme yapıldığı bilgisi verilmiştir.



6. 24295/7 numaralı belge:

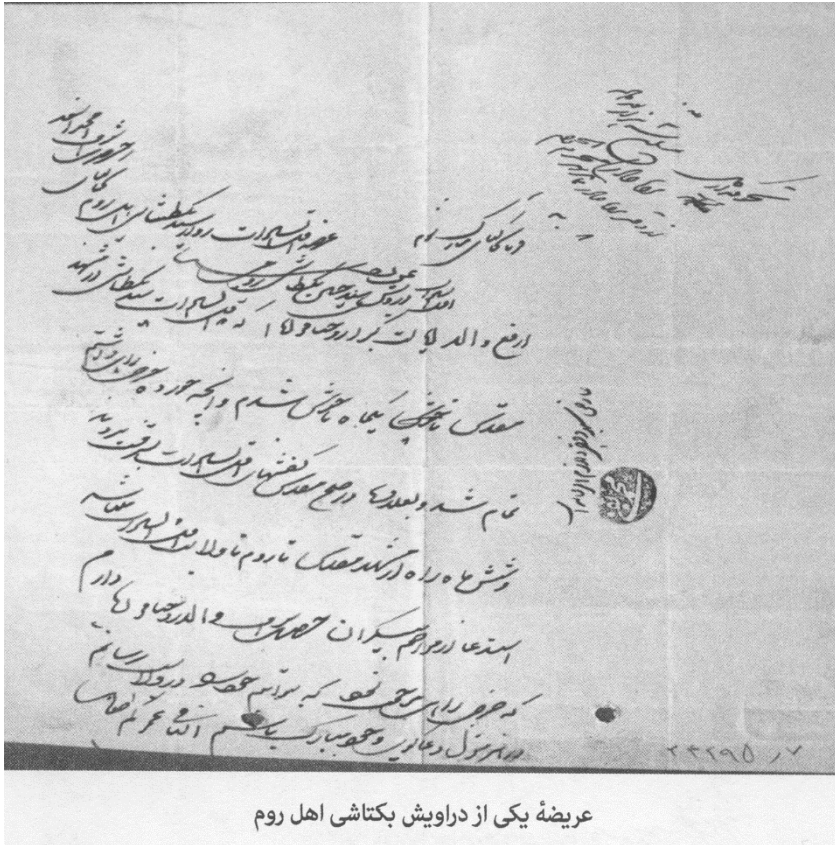
«قربان خاکپای مبارکت شوم. عریضه اقل السادات درویش سید حسن بکطاشی [بکتابشی] رومی عریضه اقل السادات زوار سید بکتابشی اهل روم به خاکپای حضرت اشرف امجد اسفند ارفع ایالت کبرا - روحنا فداء - که اقل السادات سید بکتابشی در مشهد مقدس، یک ماه ناخوش شدم و آنچه خورده خرجی راه داشتم، تمام شد. به علاوه در صحن مقدس، کفشهای اقل السادات [را] به سرفقت بردند و شش ماه را از مشهد مقدس تا روم تا ولایت اقل السادات می باشد. استدعا از مراجع بی کران حضرت اشرف والا - روحنا فداء - دارم که خرجی ارهی مرحمت شود که بتوانم خود را در ولایت برسانم. در هر منزل دعاگوی وجود مبارک باشم. الباقی عمرکم [ناخوانا]».

Sağ üst köşedeki yazı:

«تحویلدار کل، مبلغ سه هزار نقد داده، از دفترخانه برات صادر نمایید. شهر محرم الحرام ۸۰۳۱».

Oval mührün yazısı:

«محمدتقی».



TARİKAT EŞYALARINDA SÜSLEME VE SEMBOLİZM ÜZERİNE BİR DENEME*

An Attempt On Ornamentation And Symbolism On Sect Items

Elif CEYLAN EROL**

Öz

Malzeme-teknik-süsleme açısından Türk İslam el sanatlarının önemli örneklerinden olan tarikat eşyaları gerek kullanım kaynakları gerekse fiziki bölümleri ve süslemeleriyle sembolik açıdan da dikkat çeken eserlerdir. Bu eşyalarda yer alan bitkisel, geometrik, figür, yazı ve nesneli kompozisyonlardan oluşan süslemeler Türk İslam sanatında mimaride ve el sanatlarında görülen süslemelerle paralel olarak üretildikleri dönemin özelliklerini yansıtmakla birlikte bazı motifler İslam ve tasavvuf literatüründe sembolik dilin parçasıdır.

Tarikat eşyalarının türleri, ifade ettikleri sembolizm farklı çalışmalarda yer bulmasına karşın bu eşyalardaki süslemelerin sembolik yönleri detaylı olarak incelenmemiştir. Bu makalede tarikat eşyalarındaki süslemelerden sembolik dile sahip olan motifler tespit edilerek bunların tasavvuf literatüründeki ifadeleri açıklanmış; böylece süsleme kompozisyonunu oluşturan motif, figür, yazı ve nesnelere sanatçı tarafından bilinçli olarak tercih edilmesi hususu değerlendirilmiştir.

Bitkisel süslemede servi, gül ve lale; geometrik motiflerden bedâhe olarak adlandırılan stilize geometrik motifler, Mühr-i Süleyman ve daire; figürlü süslemede ejder, kuş (turna-güvercin-kaz-doğan), arı ve insan; nesneli süslemede tarikat eşyaları, el, mizan terazisi, Zülfikar, kadeh; yazılı süslemede pir isimleri, ayetler, tasavvuf literatürüne ait ortak bazı tabirler sembolik dil yansımaları bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Tarikat Eşyası, Süsleme, Sembolizm.

Abstract

The sects items, in terms of material-technical-ornamentation, which are important examples of Turkish-Islamic handicrafts, the works that attracted attention in terms of symbols, in both with their sources of utilize, with their physical parts and ornaments. While the ornaments consisting of plant, geometric figure, letter and object compositions on these items reflect the characteristics of the period they were produced in parallel with the ornaments seen in architecture and handicrafts in Turkish Islamic art, some motifs are part of the symbolic language in Islamic and Sufi literature.

In spite of the fact that, the types of sect items and the symbolism expresses are included in different studies, the symbolic aspects of the ornaments on these items have not been researched in detail. In this article, motifs with symbolic language were identified from the ornaments on the items of the order and their expressions were declared in the Sufi literature, in this way, the conscious choice of motifs, figures, letters and objects that make up the ornament composition by the artist has been evaluated.

Cypress, rose and tulip in herbal decoration; from geometric motifs, called 'bedaehe'(abruptly suddenly) as stylized geometric motifs the Muhr-i Suleyman and the circle; dragon, bird (crane-

* Geliş Tarihi: 13.09.2021, Kabul Tarihi: 03.11.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.035

Bu çalışma "Türk Sanatında Tarikat Eşyaları: Rittüeller Bağlamında Sembolik Okuma" isimli doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

** Dr., Sanat Tarihi, mgececy@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6578-9925>

pigeon-goose-falcon), bee and human in figured decoration; the objects of the sect, items, adjusted trial balance, Zulfiqar, chalice; the names of the pirs, verses, and some common terms belonging to the Sufi literature in written decoration are crucial in terms of reflecting the symbolic language.

Keywords: Sect Item, Ornament, Symbolism.

1. Giriş

Sözlüklerde “cihaz-ı tarikat” kavramı kapsamında tâc-ı şerif, hırka, teslim taşı, alem, kanberkiye, habbe, palheng (Gölpınarlı, 1977:72), tesbih, asa, keşkül, teber, tığbend (Uludağ, 2016: 89), ibrik, pabuç (Cebecioğlu, 2014: 103) gibi kılık kıyafetten ritüel eşyalarına, gündelik hayatta kullanılan eşyalara, mutfak eşyalarından musiki aletlerine kadar oldukça geniş bir çerçeve sunulmaktadır. Bu eşyalardan bazıları günlük hayatta toplumun farklı kesimleri tarafından da kullanılmakla birlikte tarikat eşyası olarak nitelendirilmelerinde kullanım kaynaklarından süslemelerine kadar taşıdıkları sembolizm etkili olmuştur.

Tarikatlarda bir eşyanın hem meydan-ı şerifte hem çeyiz olarak kullanımı ya da günlük kullanım eşyasının aynı zamanda seyr-i sülûk kapsamında ritüel yanının olduğu da görülmektedir. Kullanılan eşyalar genel olarak gruplandırıldığında giyim eşyalarından tâc-ı şerif, sikke, arakiyye, gül mühürler başlıklara; hırka, tennure, destegül, haydariyye, hüseyniyye, rida türündeki eserler üst giyime; kemer, şedd, elif lam bend, tığbend, kanberkiye, habbe türü eserler kıyafetin bir parçası olan bel bağlarına; kıyafetlerin dışındaki eşyalara teslim taşı, tesbih, keşkül, teber, asa, şesper, şifa topuzu, nefir, pazarcı maşası, cilbend, mengûş, sofrâ, kaşağı, müttekâ, muîn, zerdeste, çile kolanı, Rufai topuzu, Rufai gülü, post, seccade, çerağ, alem ve sancak, mühür gibi eşyalar ve aletler örneklerdir.

Çalışmanın ana konusunu farklı tür tarikat eşyaları üzerinde sembolik ifadeye sahip süslemelerin tespiti ile bunların tasavvuf literatüründeki yerlerinin açıklanması ve böylece dönemin süsleme özelliklerini yansıtmakla birlikte bazı motif ve figürlerin süslemede bilinçli olarak tercih edilmesi hususunun tartışılmasıdır. Tarikatlara ait süslemeli eserlerin çokluğu, ilgili süsleme unsurlarının başlı başına birer araştırma konusu olması bakımından farklı akademik çalışmalarda derinlemesine incelenmiş olmaları yönü ile çalışmanın sınırları dikkate alınarak bu motif, figür ya da sembollerin tarikat eşyalarında kullanımı bağlamında hem genel olarak sembolik ifadesi hem de tasvir edildiği eşya türü ile bağlantılı sembolizmi tartışılmıştır.

Tarikat eşyalarında sembolik anlam içeren motif, figür ve nesnelere Türk İslam sanatında mimariden el sanatlarına birçok alanda muhtelif malzemeler üzerinde süsleme unsuru olarak kullanılmıştır. Çalışmamızın ana konusu ve ilgili eşyaların 16. yüzyıl sonu, 17.- 19. yüzyıl arası geniş bir döneme tarihlenen eserler olmaları dikkate alınarak; ayrıca çalışmanın sınırları kapsamında farklı eser ve el sanatları ile motif-üşlup karşılaştırması konunun bütünlüğü açısından yapılmamıştır.

2. Tarikat Eşyalarında Sembolik Dile Sahip Süslemeler

Tarikat eşyalarında sade olan örneklerin yanı sıra bitkisel, geometrik, figür, yazı ve nesnel süslemeli eserler de vardır. Bunlardan bazı motif ve figürler tasavvuf kültüründe sembolik dile sahip olmaları bakımından da önemlidir. Eserlerin süslenmesinde işleme, kazıma, çalma, oyma, kakma, ajur, dövme, döküm, yıldız gibi çeşitli teknikler kullanılmıştır.

Tarikat eşyaları üzerinde tarih ya da sanatçı ibaresi çoğunlukla mevcut olmayıp eserlerin buldukları müzelerle genel olarak farklı müzelerden nakil yoluyla gelmeleri ilgili eserin bulunduğu tekke, ait olduğu tarikat gibi bilgilerin eksikliğini beraberinde getirmekte ve bu nedenle tarihlendirme çoğunlukla süsleme özelliklerine göre yapılabilmektedir. Bu kapsamda çalışmamızda örnek olarak gösterdiğimiz eserlerden tümü Osmanlı devrine ait olup sadece birisinde H. 1258-M. 1842-1843 tarihi (Fotoğraf 28) olup diğer eserler 16. yüzyıl sonu-17. yüzyıl başı (Fotoğraf 22), 17. yüzyıl (Fotoğraf 12, 14, 19), 18. yüzyıl (Fotoğraf 10-11, 16-18, 25), 18. yüzyıl sonu-19. yüzyıl başı (Fotoğraf 3, 13, 21), 19. yüzyıl (Fotoğraf 1-9, 15, 20, 23-24, 26-28) şeklinde tarihlendirilmiştir. Çalışmada örnek olan eserlerin farklı tarih aralığında olması ise eserlerin süslenmesinde seçilen öğelerin zamanla değişip değişmediği hususunda fikir vermesi bakımından önemlidir.

Tarikat eşyalarındaki bitkisel kompozisyonları genellikle soyut bitkisel motifler, kıvrık dal ve yapraklar, rumi, palmet, penç, goncagül, hatayi, usluşturulan çiçekler oluşturmakla birlikte servi, gül, lale motifleri sembolik anlamlarıyla da dikkat çekmektedir (Fotoğraf 1-3). Bu motiflerden servi genellikle müstakil olarak lale ve gül ise müstakil olmalarının yanı sıra vazodan çıkan çiçekler arasında olduğu gibi farklı bitkisel kompozisyonların bir ögesi olarak yer almıştır.

Servi, kendisine atfedilen sembolik ifadelerle başta Nakşibendiyye ve Kadiriyye olmak üzere tarikatlarda hem tâc-ı şeriflerde hem de gülâbdan, seccade gibi farklı eşyalarda kullanılan motiflerdendir (Ersoy, 2004: 248). Tarikat eşyaları dışında İslamiyet'te ibadetle ilgisi olan eşyalardan tesbihlerde ve seccadelerde de servi motifinin işlendiği görülmektedir (Çulpan, 1961b: 75).

Servi sözlü kültürde güzellikleri övmek, süslemede güzel bir ağaç, folklorda ise koruyucu gibi anlamlar çerçevesinde pek çok alanda kullanılmış olan bir semboldür (Çulpan, 1961a: 11). Servinin ağaç türü olarak sahip olduğu bazı özelliklere sembolik anlamlar yüklenmiştir. Bu ağaç düzgün ve uzun boyu ile Allah yazısındaki “elif” harfine benzetilmiş, “Vahdet-i Vücutun” simgesi olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı tarikat kıyafet ve eşyalarında servi motifi oldukça fazla görülmektedir (Cimilli, 2004: 232; Çulpan, 1961b: 75; Ersoy, 2002: 94; Ersoy, 2004: 248). Servinin dallarının rüzgârda diğer ağaçlar gibi sallanmaması onun “sabırlı ve temkinli” olması ile ilişkilendirilmiştir (Çulpan, 1961a: 15).

Gül motifi İslam kaynaklarında Hz. Peygamber'in (s.a.v) teri ile ilişkilendirilmektedir. Farklı bir rivayette ise gülün oluşması ile Miraç hadisesi arasında bağlantı kurulmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v) Miraç gecesinde Cebrail ile Burak'la birlikte ter dökmüş, Burak'ın terinden sarı, Cebrail'in terinden beyaz, Hz. Peygamber'in (s.a.v) terinden kırmızı gül oluşmuştur (Tosun, 2016: 13-14). İslamiyet'te gülün Hz. Peygamber'den (s.a.v) sonra ilişkilendirildiği bir diğer peygamber de Hz. İbrahim'dir. Hz. İbrahim ateşe atıldığında ateş gül bahçesine dönüşmüştür. Bu nedenle gül "cennet bahçesi çiçeği" olarak görülmektedir (İrepoğlu, 2014: 22).

Tarikatlarda tâc-ı şeriflerin ve arakıyelerin merkezlerine işlenen¹ ve Rifâiyye tarikatında burhan sırasında kullanılan eşyalar da gül olarak adlandırılmıştır (Fotoğraf 4-5). Tasavvuf literatüründe gül "ilahi aşkın" sembolü olarak görülmekte ve insan-ı kâmilin gönlü de "gül bahçesi" olarak yorumlanmaktadır (Sayın, 2013: 76). Bu kapsamda gül "cemal ve kemalin" yani "güzelliğin ve olgunluğun" sembolü olmuştur (Demirci, 2005: 65). Gülün dönemlere göre değişen yapısal özelliklerinden gonca durumu vahdete, açılmış hali ise kesrete benzetilmiştir (Demirci, 2005: 66; İrepoğlu, 2014: 22). Eşrefoğlu'nun şiirinde ise gül şeyhin, yaprakları dervişin simgesidir.²

Tekkelerde dervişlerin zikir sırasında meydana oluşturdukları halka gül ile ilişkilendirilmiş, dervişler gül goncasına benzetilmiştir (Çukurlu, 2017: 79). Buna Gülşeniyeye tarikatının zikri örnektir. Zikir hızlandığında dervişlerin daire oluşturup sağdan sola doğru giderken sol ayaklarını merkeze sağ ayaklarını bunun tersi yöne atmaları ve bedenlerini de buna uydurmaları sonucunda ortaya çıkan görüntü gülün açılıp kapanmasıyla ilişkilendirilmiştir (Ayvazoğlu, 2010: 100). Tarikatın tâc-ı şerifinin yeşil destarlı ve pembe kubbeli olması da gülü anımsatmaktadır (İrepoğlu, 2014: 22).

Lale tek bir soğandan tek bir dal ve tek çiçek vermesi bakımından "Allah'ın birliğinin ve teklığının" sembolü olmuştur (Ersoy, 2004: 247; Tosun, 2016: 13). Lale kelimesinin harfleri olan "lam", "elif", "he" "Allah" esmasının harfleri ile aynı olup (Tosun, 2016: 12-13) kelimenin ebced hesabındaki karşılığı 66 sayısını vermektedir. "Allah" kelimesinin de ebced hesabındaki karşılığı aynıdır ve bu açıdan da ilişki kurulmuştur (Ersoy, 2004: 247). Lale aynı zamanda "Allah'ın celalinin aziz tecellilerini", "kemale yönelişte" karşısında çıkan tüm sıkıntılara katlanan "gerçek mümini" (Schimmel, 2004: 45), lalenin yapraklarının duruş şekli de dua eden dervişin durumunu simgelemektedir (İrepoğlu, 2012: 33).

Süslemelerde geometrik kompozisyonları çizgisel baklava dilimleri, zikzak motifleri, dört-beş kollu yıldız, salbekler, stilize geometrik motifler oluşturmakla birlikte Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına ait tâc-ı şerif, hırka, kemer gibi eşyaların üzerlerinde farklı renkte ipliklerle işlenen ve kaynaklarda bedâhe olarak adlandırılan stilize geometrik süslemeler (Fotoğraf 6-8), Mühr-i Süleyman (Fotoğraf 9), daire motifleri (Fotoğraf 10) sembolik anlamları ile de dikkat çekmektedir.

Bedâhe olarak adlandırılan stilize geometrik süslemeleri oluşturan motifler “Elif, kandil (sirâc) ve servi (ar’ar)” olarak adlandırılmıştır (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2002: 63-64). Bedâhe kelime olarak sözlüklerde “bedahet” “şüpheden âri şey, herkesin aklına yatacağı şey” olarak geçmektedir. Arapçası *badâha* olup “aklın görür görmez yatması” manasındadır (Tietze, 2002: 301). Kaynaklarda bu süslemelerin “bedâhe” olarak adlandırılma sebebi belirtilmemiştir ve bu kavramla nitelendirilen şekillerle oluşturulan motiflerden kandil nesneli, servi ise bitkisel süsleme kapsamında olsa da mevcut örneklerle dayanarak bedâhe olarak isimlendirilen bu kompozisyonlar farklı geometrik şekillerin bir araya gelmesi ile oluşturulduğu için çalışmamızda geometrik süsleme kısmında ele alınmıştır. Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına ait eşyalardaki stilize motiflerden dik çizgiler “elif” olarak tanımlanmaktadır. “Elif-1” harfi şekil olarak “1” rakamına benzemekle birlikte ebced karşılığı da bir rakamını vermektedir. Bunun yanı sıra bu harf yazıda diğer harflerle birleşmemektedir. Bu özellikleri ile “vahdetin” yani “Allah’ın teklîğinin” sembolü olmuştur. Tasavvuf çevrelerince, tüm harflerin “elif”te toplanmasından dolayı (Demirli, 2008: 234; Gündüzöz, 2017: 103), bu harf “bütün varlıkları Allah’ta görmeye” benzetilmiştir (Uzun, 1995: 37). “Elif” harfi Arap alfabesinin ilk harfi olmasının yanı sıra Allah esmasının da ilk harfi olduğu için “Yaratıcı Kudret”in sembolü” olarak görülmüştür. Yazılış formunun yukarıdan aşağıya tek hatla çekilmesi ve dik harf olması ise “vahdet”in simgesi olarak görülmesini sağlamıştır (Şahinler, 1999: 38).

Stilize geometrik motiflerin bir araya gelmesiyle oluşturulan kandil motifi de sembolik ifadelerle sahiptir. Kandil müstakil bir eşya olarak diğer tarikatlarda, bir sembol olarak da farklı inançlarda ve Türk-İslam sanatında sıkça kullanılmıştır. Kandil motifi ile “nur” kavramı doğrudan ilişkilidir ve Kur’an-ı Kerim’deki Nur Suresi 35. Ayet³ bu ilişkinin kaynağıdır (Gündüzöz, 2017: 359).

Nur karanlığın karşıtıdır. Bu açıdan Kur’an-ı Kerim’de karanlık “zulmet” kelimesiyle alakalı kullanılmıştır (Şahinler, 1999: 17). Nur kavramı aynı zamanda Kur’an-ı Kerim’in adıdır. Duhan Suresi 3. Ayette⁴ ve Kadir Suresi 1. Ayette⁵ Kur’an-ı Kerim’in gece indirildiği ifadeleri dikkate alındığında karanlık ve ışık kavramları çerçevesinde (Şahinler, 1999: 51) kandil motifi kişinin “kalbini Allah’ın nuru ile doldurup karanlıktan kaçınmasının” da simgesi olarak yorumlanabilmektedir. Bu kapsamda kişinin “cehalette ve küfürde” olması gecenin karanlığı gibi görülmüş ve bu karanlıktan ancak “iman nuru” ile çıkılacağı belirtilmiştir (Çelebioğlu, 1998: 103).

Esmâ-i Hüsnâ’da Allah’ın isimleri arasında en-Nur yer almaktadır. Ahzab Suresi 46. Ayette⁶ ise Hz. Peygamber (s.a.v) “Nur saçan bir kandil” olarak çerağa benzetilmiştir. Bu ayet ile çerağ yani aydınlık olmazsa karanlıkta bir yere gitmenin mümkün olmayacağı gibi Hz. Peygamber (s.a.v) olmadan da “mevcudatın yokluğun karanlığında kalacağı” ifade edilmiştir (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2002: 299). Tasavvufta kandil, mum, ay geceyi aydınlatan, karanlığı aydınlatan sembollerdir. Bu sembollerin aydınlığı sabah oluncaya yani karanlık ortadan kalkıncaya kadardır. Bu açıdan bakılınca kandil, mum, ay “yokluk ehli arifin” sembolüdür (Çelebioğlu, 1998: 682).

Kandiller tarikatlarında tekke içerisinde de kullanılan eşyalardan olmakla birlikte Bektaşîyye tarikatında çerağların bazı özel adlar aldığı görülmektedir. Bunlardan “Taht-ı Muhammedi” meydanın girişinin karşısında yer alan üç basamaklı ve üzerinde on iki imamı temsil eden on iki çerağ yanan yerdir. Bunun önündeki çerağ ise “Kanun Çerağı” ya da “Horasan Çerağı” adı verilen kapak kısmı on iki dilimli tâc-ı şerif şeklinde, üç fitili olan bir çerağdır ve meydanadaki diğer çerağlardan önce “uyandırılmak”tır (Doğan, 1977: 120). Üç fitil “Allah-Muhammed (s.a.v)-Ali”, on iki terk on iki imam, dört bölüm dört kapı, düğme vahdet ve kandilin kendisine verilen isim de “gerçeğe Horasan erenlerinden Hacı Bektaş-ı Veli’nin irşadı ile ulaşılabilirliğinin” sembolüdür. Bektaşî meydanına girişteki tek kandil ise Hz. Ali’nin nurunu simgelemektedir (Tanman, 2014; 405). Kırkbudak şamdanları ise Hz. Ali, Hacı Bektaş-ı Veli, Balım Sultan gibi tarikat büyüklerini temsilen ve yine kuş, ejder, aslan gibi figürlerin yanı sıra tâc-ı şerif, el gibi nesnelere de kullanılmasıyla tarikata dair sembolik dil yansıtan önemli eserlerdir (Göktaş Kaya, 2006: 226).

Mühr-i Süleyman altı kollu bir yıldız olup Yahudilikte “Davud Yıldızı” olarak geçmektedir. Bir rivayete göre Hz. Davud dev Golyat’a karşı savaşırken kendisini koruyan kalkanda bu işaret vardır. Diğer bir rivayet ise bu işaretin Golyat’ın kalkanında olduğu ve Hz. Davud kendisini yenince de kalkana sahip olduğu, yıldızı ise “Tanrıya teslim olmanın sembolü” olarak kullandığı şeklindedir (Ataşağın, 2002: 52). Bu motif zamanla Hristiyan ve Müslüman çevrelerde süslemeden büyüye kadar farklı alanlarda kullanılmıştır (Ataşağın, 2002: 54). Hz. Süleyman Allah tarafından verilen “insanüstü kuvvet ve ilme” sahiptir. İç içe ters olarak geçmiş iki üçgenden oluşan Mühr-i Süleyman da bu kuvvetin sembolü ve kaynağı olarak görülerek tarikatlara ait farklı eserler üzerinde de uygulanmıştır (Bayram, 1993: 63; Erhan, 2004: 48; Kara, 1993: 15; Kara, 2010: 532; Yahyâ Âğâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2002: 199).

İç içe daire motifi ile tasavvufta daire formunun temsil ettiği anlamlar arasında ilişki görülmektedir. Her şeyin başlangıcının ve dönüşünün Allah’a olması ile daire formu arasında ilişki kurulmuştur (Çaycı, 2017: 63). B. Karamağaralı iç içe daireler ile bu özellikteki madalyonlar için “fizik ötesi bir felsefenin ürünüdürler” ifadesini kullanmıştır (Karamağaralı, 1993: 249). Yine Karamağaralı iç içe daire motiflerinin özellikle farklı kültürlerdeki kullanımı dikkate alarak bu tarz motiflerin “tanrı sembolleri” olduğunu ifade etmiştir. Yazar bundan hareketle İslam sanatındaki yuvarlak uygulamalarda dairelerin merkezlerine “Allah” esmasının yazılmasına da bağlı olarak İslam sanatında dairelerin “Allah”ın sembolü olduğunu belirtmiştir (Karamağaralı, 1993: 258-259).

Karamağaralı Rifâiyye, Halvetiyye gibi tarikatlarda zikirde daire şeklinin oluşturulması, Mevlevîyye tarikatında semanın daireler çizerek yapılması, cem ayinlerinde halka şeklinin olmasını da “Allah’ın sonu ve başı olmayan, sonsuzu simgeleyen halka şeklinde tasavvur edilmesi” ile ilişkilendirmektedir (Karamağaralı, 1993: 260). Eşrefoğlu Rumi’ye ait olan *Sırru’d-Deveran* adlı eserde devranda

oluşturulan halkadan söz edilirken aslında bu halkanın bir nokta olduğu ifade edilmektedir. Bu nokta hızlı dönüşte halka gibi görülmektedir. Nokta ise “zat-ı ehadiyyet” sembolüdür (Kara, 2000: 417). Daire tarikatların zikir şekilleri ile alakalı olarak tekke mimarilerine de etki etmiştir (Tanman, 2014: 394).

Figürlü süslemelerde ejder, kuş, insan ve arı en fazla görülen bezemelerdir. Bu figürler müstakil olarak işlendiği gibi bazı örneklerde hayvan mücadele sahneleri ya da insan-hayvan mücadelesi şeklinde tasvir edilmiştir. Eşyalar üzerinde ejder en fazla kullanılan figür olup genellikle stilize şekilde işlenmiştir. Keşkül, teber, nefir, müttekâ, muîn, zerdeste, Rufai gülü gibi eserler ejder figürünün en fazla işlendiği gruplardır. Keşküllerde ağız kenarları ve kulp kısımlarında (Fotoğraf 11-12), teberlerde ağzın yüzeyinde ya da sap kovani ile ağız arasında (Fotoğraf 13), müttekâlarda iki yana uzanan kolların uçlarında (Fotoğraf 14), muinlerde tek yöne uzanan kollarda, zerdestelerin (Fotoğraf 15) ve Rufai güllerinin baş kısımlarının (Fotoğraf 16) ejder figürü şeklinde tasarlandığı görülmektedir. Nefirler boynuz malzemenin yapısı ile bağlantılı olarak genellikle ejder figürü şeklinde tasarlanan eşyalardır (Fotoğraf 17).

Ejder farklı kültür ve inançlarda olduğu gibi İslam kültüründe de sembolik değer bulmuştur. Tarikat eşyalarında görülen ejder figürleri sembolik anlamlarıyla dikkat çekmektedir. Tasavvuf literatüründe ejderin nefis ile olan ilişkisi nedeniyle olumsuz kullanımlarının yanı sıra özellikle kerametlerde pirlerin ve velilerin yılanı hükmetmesi, onu bir kamçı gibi kullanması, İslam’ı yayarken ejderle gösterilen kerametler bir anlamda nefisini terbiye eden kişinin ona istediği gibi tasarrufta bulunmasını temsil etmektedir. Bu tarz anlatımlarda ise ejder kişiye yardımcı konumunda olumlu bir işlev üstlenmektedir. Yılan-ejder figürünün olumlu anlamda kullanımına en önemli kaynak ise Hz. Musa’nın asasının yılanı/ejdere dönüştürerek büyücülerin sihrini yutması olayıdır (Yöndemli, 2004: 164).

Tarikat eşyalarında ejder tasvirlerinin nefisle olan ilişkisi kapsamında düşünüldüğünde nefsinin düşmanlıklarını unutmaması gereken dervişe bu tasvirler bir hatırlatıcı görevi üstlenmektedir. Yılanın deri değiştirmesi gibi insan nefsi de farklı merhalelerde farklı tuzaklarla kişinin karşısına gelebilmektedir ve nefsi temsil eden ejder dervişin “onunla mücadele edebilmek için” sürekli “uyanık olması” konusunda hatırlatıcı bir semboldür (Çevrimli, 2012: 211). Bu yönü ile bakıldığında ejder dervişin dış dünyaya karşı bir uyarıcı, koruyucu ve hatırlatıcı sembol olarak da dervişe yardımcı anlamında eşyalar üzerinde kullanılmıştır (Daneshvari, 2011: 203). “Nefis ejderhası yoksulluğa, fakirliğe düşerse elinde bir kurtcağıza dönüşür” (Yılmaz, 2011: 129) ibaresi ile keşküllerde ejder motifinin işlenmesi arasında anlamsal bir yakınlık vardır. Derviş nefisini kırmak için selmâna çıkmakta, böylelikle ejder gibi olan nefisine karşı koymaktadır.

Tarikat eşyaları üzerindeki ejderle mücadele sahneleri Türk İslam geleneğinde genel olarak iki anlamı içermektedir. Bunlardan birincisi iyiliğin kötülüğe galip gelmesi ikincisi ise bir güç sembolü olarak ejderin öldürülmesidir (Çoruhlu, 2014: 42).

Ejderle mücadele motifinin tasavvuf metinlerinde ve tarikat eşyalarında yaygın olması ile Hz. Ali'nin ejderle mücadele sahneleri arasında bağlantı kurmak mümkündür. Hz. Ali cenk-nâmelerinde yılan-ejder ile olan mücadele yer almaktadır. Bu eserlerde ejder yedi başlı, her başında otuz iki dişi olan, korkunç bir canlı olarak tasvir edilmiştir (Gülegül, 2012: 126). Huneyn Cengi'nde yılan oldukça güçlü, kılıçların kesmediği ağzından ateşler çıkan bir canlı olup Hz. Ali'nin önünde "boyun eğmekte" ve onu gördüğünde Müslüman olduğunu açıklamaktadır (Çetin, 1997: 409).

Ejderi tahta kılıçla öldürme konusu da tasavvuf literatüründe yaygın olarak kullanılmıştır. Ahmet Yesevi halifelerinden Şeyh Osman Efendi ile ilgili rivayette Çin'den gelen bir tüccar kafesi ejderden Hoca Ahmet Yesevi'ye şikâyetinde bulununca Ahmet Yesevi halifesi Osman Efendi'yi ejderle mücadele için tahta kılıç kuşandırarak göndermiş, Osman Efendi tahta kılıcı ile bu ejderi öldürünce de Emir-i Çin unvanını almıştır (Yöndemli, 2004: 121; Yöndemli, 2006: 158). Bu konuda çokça bilinen bir rivayet de Sarı Saltuk ile ilgilidir. Rivayete göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin emri ile Rum ilinde Kaligra Kalesi'ne gelen Sarı Saltuk burada yedi başlı ejder ile mücadele ederek her başına ok atmıştır. Ancak ejder Sarı Saltuk'u sıkıştırınca Hacı Bektaş-ı Veli Hızır'ı onun yardımına göndermiş, Hızır'ın yardımı ile ejder yenilmiş ve Sarı Saltuk tahta kılıcı ile ejderin yedi kafasını da kesmiştir. Bunun üzerine oranın halkı geri dönerek Müslüman olmuştur (Gölpınarlı, 1958: 46-47; Hacı Bektaş-ı Veli, 2007: 358-361; Yücel, 1997: 117). Sarı Saltuk'un "Rumilini irşad için geldiğinde kalede karşılaştığı ve mücadele ettiği ejder İslam'ın önündeki engelin ve nefsin" sembolüdür (Gülegül, 2012: 117).

Osmanlıda geç dönem En'am-ı Şerif'lerinde Hz. Musa'nın asasının yılan şeklinde sonlanan iki başlı şekilde tasvir edildiği görülmektedir (Fotoğraf 29). Bu tasvirler ile müttekâlar aynı formdadır. Bu da müttekâların Hz. Musa'nın asasına atıfla bu formda tasarlandıklarını, mucizelerle büyüleri, kötülükleri ortadan kaldıran bu asanın dervişin halveteyken nefsinin kötü huylarından vazgeçmesi için bir hatırlatıcı olarak kullanıldığını da düşündürmektedir. Mahşerde Hz. Peygamber'in (s.a.v) elinde olacağı rivayet edilen "asa-i şerif" ise üç başlı ve her başta birer ejder figürü olacak şekilde tasvirlerde yer almaktadır (Sözeri, 2000: 5).

Rufai gülü türündeki eserlerde baş kısmının stilize ejder/yılan figürü şeklinde tasvir edildiği örnekler vardır. Hz. Mevlâna Mesnevi'de "[...] Cehennemdir bu nefis, bir ejderha olan bu nefsin ateşini söndürmeye denizler bile yetmez. [...]" tabirini kullanmaktadır (Uludağ, 2006: 15-16). Rufai güllerinin baş kısmındaki ejder, "ateşini denizlerin söndüremeyeceği ejderha nefsin" "kendisini Allah yolunda tutan ve nefsinin terbiye eden dervişin" dilinde söndürülmesi anlamının sembolüdür.

Kuş figürlerinde turna (Fotoğraf 18), güvercin (Fotoğraf 19), doğan ve kaz figürleri (Fotoğraf 19-20) keşkül ve teber türü eserlerde görülmektedir. Keşküllerde doğan-kaz mücadele sahneleri ise hayvan mücadele sahneli kompozisyonu yansıtmaktadır.

Tasavvuf metinlerinde sembolizm çerçevesinde birçok kuşun temsil ettiği anlamlar özellikle insan, nefis ve dünya ile ilişkilendirilerek kullanılmıştır. Tasavvuf literatüründe özellikle menakıbnamelerde kuşla ilgili olarak dikkat çeken bir husus tarikat pirlerinin ve velilerin “kuş donuna girme” rivayetleridir. Hacı Bektaş- Veli'nin güvercin, Ahmet Yesevi'nin turna, Hacı Toğrul'un ve Sarı İsmail'in doğan kuşu donuna girmesi buna örnektir. Don değiştirme ile ilgili rivayetlerde bu kerametler neticesinde Müslüman olmayanların iman etmesi teması dikkat çekmekte ve dervişlerin, sufi zümrelerin İslam'ın yayılmasındaki rolleri vurgulanmaktadır. Veliler “kötülerle ve kafirlerle savaşırken şahin ve doğan gibi yırtıcı, avına karşı güçlü ve asil kuşların” donuna girmiş olarak gösterilmektedir (Özmen, 2000: 282).

Turna uzun bacaklı, başının arkasında geriye doğru duran zülüfleri olan göçmen bir kuştur (Elçin, 1997: 63). Tasavvuf literatüründe olumlu manasının yanı sıra özellikle Bektaşilikte ve Alevi kültürde turnanın gökyüzündeki dönüşü semahın kaynağı olarak gösterilmektedir (Çelepi, 2018: 269). Ayrıca turnalar “ilahi aşkla yolda olan ikrar sahibi canlar” olarak değerlendirilmektedir (Elçin, 1997: 72). Turnaların dansı Mevlevi ayinleri ile de ilişkilendirilmiştir (Elçin, 1997: 73). Tasavvuf literatüründe turna donuna girme motifi de mevcuttur. Horasan Erenlerinin ve Ahmet Yesevi'nin turna donuna girdiği rivayetleri vardır (Ocak, 2017: 220). Ahmet Yesevi'yi turna donuna girerek çağırmaya giden bir topluluğu kendisi de turna donuna girerek karşılamıştır (Anadol, 1994: 31-32).

Bektaşilikte Hz. Ali ile ilgili sembollerin hepsi güneş ile bağlantılı sembollerdir. Aslan, turna, koç bunlardandır (Melikoff, 2014: 80)⁷. Hz. Ali'nin turna ile temsil edildiğine dair kanıtları özellikle halk şiirlerinde görmek mümkündür. Şah İsmail Hatâyî'nin şiirinde geçen “Turnaya virmiş sesin [...]” ibaresi de buna örnektir (Elçin, 1997: 73). Turna kuşunun sesi ile Hz. Ali arasında kurulan ilişki ile turnanın “yakaran ve hüznü” sesinde Hz. Ali'nin “irfan ve batını bilgisinin” bulunması ve buna bağlı olarak da hakikati söyleyip yayan bir kuş olmasına işaret edilmektedir (Taşgın ve Atay, 2019: 85,87). Turna Hz. Ali'nin yanı sıra Hz. Peygamber (s.a.v), Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile on iki imamın, Hacı Bektaş-ı Veli'nin sembolü olarak edebiyatta yer almıştır (Selvi, 2008: 104)⁸.

İslami literatürde güvercine, Hz. Peygamber'i hicret sırasında mağarada koruyan kuşlardan olması nedeniyle, önem verilmektedir. Bunun yanı sıra Hz. İbrahim'in “Allah'ın emri üzerine kestiği” dört kuştan birisi olarak da güvercin gösterilmektedir (Ceylan, 2015: 103). Güvercin tasavvuf literatüründe “sakin bir karakter simgesi” olarak “velilerin mistik doğasını” anlatmak için sıklıkla kullanılmıştır (Özmen, 2000: 282). Güvercin kuşu tasavvuf metinlerinde “tevhid halkasına girip Hu çeken aşık”ın simgesi olmuş, güvercinin ötüşü “hu çekmek”e benzetilmiş (Aypay, 1992: 110) halk arasında da bu nedenle sevilen bir kuş olmuştur (Aksel, 2015: 63).

Güvercinle ilgili tarikatlardaki menkıbelerden en bilineni Hacı Bektaş-ı Veli'yle ilgilidir. Buna göre Hacı Bektaş-ı Veli “Rum iline” gelince güvercin donunda

Sulucakarahöyük'te bir taşın üstüne konmuştur. Rum erenlerinden Hacı Doğrul doğan donunda gelerek onu avlamak istemiş, bu sırada Hacı Bektaş-ı Veli insan şekline girerek onu yakalamış, Hacı Bektaş'ın velayetini anlayan Hacı Doğrul ondan özür dilemiştir. Hacı Bektaş ise “biz size mazlum kılığında, siz bize zalim kılığında geldiniz, güvercinden daha mazlum mahluk bulsaydık onun kılığına girerdik” ifadesini kullanmıştır (Gölpınarlı, 1958: 18-19; Hacı Bektâş-ı Veli, 2007: 177-178). Güvercin ve doğan kuşunun sembolik temsilleri *Hacı Bektaş Velâyetnamesi*, *Dede Korkut Hikayeleri*, *Kirdecî Ali'nin Güvercin İlahisi*, *Şah İsmail'in Güvercin Manzumesi* gibi farklı metinlerde yer almıştır (Taşğın ve Solmaz, 2012: 127). Bu metinlerin tümünde Hacı Bektaş-ı Veli'nin güvercin şekline girdiği görülmekle birlikte *Dede Korkut Hikayelerinde* Azrail-güvercin, *Kirdecî Ali'nin Güvercin İlahisi'nde* Cebrail-Mikail/doğan-güvercin sembolizmi yer almaktadır⁹ (Taşğın ve Solmaz, 2012: 108-110).

Doğan kuşu kaynaklarda bâzı olarak da geçmektedir ve “kutsi ruh” manasındadır. Allah'ın “irşat etmek istediği kullarını” tıpkı bir avcının avlamak istediği kuşu şahin ve doğanla avladığı gibi veli kullarını kullanarak “huzuruna getirdiği” anlamının (Uludağ, 2016: 69) yanı sıra insanın “natık nefsi” anlamında da doğan kuşu kullanılmıştır (Seccâdi, 2007: 66). Hz. Mevlana'nın *Mesnevisinde* yer alan hayvan metaforlarından biri olan bu kuş padişahlar tarafından kullanılması nedeniyle “insan-ı kâmile” semboldür (Yılmaz, 2011: 111). *Divan-ı Kebir*'de doğan kuşu ile “Hakk aşıkları” arasında bağlantı kurularak doğan kuşunun padişaha yakınlığı yani derecesinin yüksekliği dile getirilmiştir (Mevlâna, 2000: 156).

Kadiriyye tarikatında doğan kuşu ile tarikatın kurucusu olan Pir Abdülkâdir Geylânî arasında bağ kurulmaktadır¹⁰. Pir Abdülkâdir Geylânî'ye akdoğan anlamındaki “bâzû'l-eşheb” lakabının Akil el-Menbici veya Debbâs tarafından söylendiği rivayet edilmektedir. Bunun söylenme sebebi ise kendisinin insanlar üzerindeki “manevi etkisinin avını kaçırmayan bir doğan-şahin kuşu” ile ilişkilendirilmesinden dolayıdır (Çakır, 2015: 164). Bunun yanı sıra tasavvuf edebiyatında kuşların büyüklük ve kuvvetlerine göre kullanıldıkları görülmektedir. Şiirlerde geçen şah-baz, ser-baz kavramları bâzû'l-eşheb ile aynı manadadır. Bu kavramlar ise “her sufi için değil insan-ı kâmil olanlar” için kullanılmıştır. Pir Abdülkâdir Geylânî “velilerin büyüğü” olarak görüldüğü için de kendisine bu lakap verilmiştir (Çakır, 2012: 155).

Kaz tasavvufta genellikle olumsuz anlatımlarda simge olarak yer almaktadır. Hz. Mevlana'nın *Mesnevi*'sinde kaz “hırs” ile ilişkili bir metafor olarak kullanılmaktadır ve “kafirin doymak bilmeyen midesi”nin sembolüdür ki bu kişi tevekkülsüz olup hırsına yenik düşmektedir”. Bu ise “mümin olan kişiye yakışmayan” bir huy olduğu için kişi içindeki “hırs kazını kesip parça parça etmelidir”. “İman sahibi olan kişi” kendisine nasip olan şeyin geleceğinden emin olduğu için “Allah buyruğundan yalnızca yiyin buyruğunu duyan kaz gibi” aceleci olmamakta ve eline geçeni başkaları ile de paylaşmaktadır. “Kaz tabiatlı olan kişi” ise rızkı konusunda endişelidir ve

“şeytan onu yoksullukla korkutmuştur” bu nedenle de kimseyle paylaşmaz ve her şeyi saklar (Yılmaz, 2011: 102-103). Bu anlamlar çerçevesinde keşkülün üzerinde doğan kuşu ile kazın mücadele sahnesinde doğanın insandaki kötü hasletlerden olan hırsı avlaması, selmâna çıkan dervişin rızıkına Allah’ın kefil olduğunu bilerek içindeki mal hırsını alt etmesi, keşkülüne dolacakları da paylaşacağı ve karşıdaki kişiye içindeki mal biriktirme hırsını alt ederek kendisiyle paylaşması gerektiğini hatırlatması gibi anlamlar çıkmaktadır.

Arı ve insan figürü tarikat eşyalarında teber ve keşküllerde görülen tasvirlerdendir. Arı figürü genellikle bitkisel süsleme arasında yer alırken insan figürleri ayakta, bağdaş kurarak oturur vaziyette (Fotoğraf 21-23) tasvir edilmiştir. İnsan tasvirlerinin ellerinde tarikat eşyalarından olan keşkül gibi eşyalar taşımaları ve kıyafetleri bu kişilerin derviş olduklarını göstermektedir.

Arı, Bektaşîyye tarikatında önemli bir semboldür. Hz. Ali’ye “emir’ül nahl” adı verilmektedir. Bunun sebebi olarak “Hz. Ali’nin Mirdas oğlu Abbas’ın bal arılarına “Hz. Peygamber’in (s.a.v) inayetiyle” Medine’ye hicreti emretmesi ve arıların kabileyle birlikte Medine’ye gelmesi” (Erzurumlu Mustafa Darir Efendi, t.y.; 680) olayı gösterilmektedir.

Bektaşî literatüründe arının bal yapmasındaki “olağanüstü duruma akıl ermeyeceği” gibi Hz. Ali’nin sırrının da anlaşılamayacağını ifade edilerek “arı sırrı-Ali sırrı” kavramları birbirinin yerine de kullanılmıştır (Gökbel, 2019: 64). Bunun yanı sıra Bektaşîyye’de mürşit ile “bal veren arı” arasında ilişki kurulmuş, arının balı mürşidin verdiği sır, irşad olarak görülmüştür (Gökbel, 2019: 69). Tasavvufta arılar “vahiy alan”¹¹ canlılar olarak da görülmektedir. Onların yuvarlarının yapma şekilleri ise “Allah’ın hikmeti” olarak yorumlanmaktadır (Korkmaz, 2010: 90). Arı ve bal ilişkisi tasavvuf çevrelerinde aynı zamanda “külli iradenin” de sembolüdür. Arılar tıpkı karıncalar gibi yaratılmış olan her şeyin “ilahi bir düzenin gücüyle var olduğunun ve yaşamını sürdürdüğünün” simgesidir (Akarpınar, 2004: 11).

Arının Hz. Ali ile ilişkilendirilmesi halk şiirlerinde de görülen bir durumdur. “Arı ile çok bal yaptım, Ballarım Ali çağırır [...]” dizeleri buna örnektir (Elçin, 1988: 46). Arı Bektaşîlikte aynı zamanda dervişin sembolüdür ve dervişin aradığı bal ise “Hak”tır (Gökbel, 2019: 77)¹². Bu anlamda bal “İlahi Hakikat” sembolüdür (Korkmaz, 2010: 150).

Tarikat eşyalarındaki nesnel süslemeyi Horasani tac-ı şerif, Kadiri tacı, Mevlevi sikkesi, Rufai tacı, Hüseyini tac-ı şerif, teslim taşı, nefir, asa, mizan terazisi, el, şeşper, kadeh gibi nesnel oluşturmaktadır. Bunlardan birçoğu tarikatlarda kullanılan eşyaların tasvirleridir ve üzerine işlendikleri eserin hangi tarikata ait olduğunu göstermeleri bakımından önemlidirler¹³. (Fotoğraf 24-28)

Keşküllerde bağdaş kurmuş oturan insanların ellerinde kadeh tuttıkları görülmektedir (Fotoğraf 23). Tasavvufi kaynaklarda “câm” kelimesi kadeh ve kâse

manalarını ifade edecek şekilde geçmektedir. Tasavvufi açıdan câm bedeninin, içine konulan içki ise “bedenin tasfiyesinin” sembolüdür ve aynı zamanda “cennet ehline sunulacak tertemiz içki” manasını da ifade etmektedir. “Câm-ı ilâhî” ile hem kadeh hem de içki kastedilmektedir ki bundan içen kişi “tevhid ile sermest” olmaktadır şeklinde yorumlanmaktadır (Aksoy, 1997: 120).

Tarikat eşyaları üzerinde tasvir edilen Zülfikar Türk İslam sanatında farklı eserler üzerinde de görülmektedir. Zülfikar Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından Hz. Ali’ye hediye edilmiş ve Hz. Ali ile özdeşleşerek ünlenmiş bir kılıçtır (Güneş, 2018: 9-10). Bunun yanı sıra tasavvufta kılıç metaforu “tevhit kılıcı, Hu kılıcı” gibi kavramlar çerçevesinde de kullanılmıştır. Abdülkâdir Geylânî’nin *Cilâü’l-Hâtır Fil-Bâtin Ve’z-Zâhir* eserinde kişinin “tevhit kılıcını eline alıp vera zırhını kuşanıp”, “sıdk ve irade atı”na binip nefis, şeytan, halk ve dünya şirki üzerine “ihlas yükünü” yüklemesi öğütlemektedir (Gürer, 2000: 37). *Divan-ı Hikmet*’te yer alan “[...] Hû kılıcını alıp nefisini kır!” ifadesi de buna örnektir (Ahmed-i Yesevî, 1993: 93). Nefis mertebelerinden emmare nefsin yedi başı, yedi gözü, yedi eli ve yedi ayağı olan bir ejder olarak simgelemiş, bu ejderhanın ise “takva kılıcı” ile “helak” edileceği vurgulanmıştır (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2002: 182; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, 2006: 163).

Mizan terazisinin Türk İslam dini mimarisinde süsleme unsuru olarak özellikle camilerin harim duvarlarında görülmesi ahirette insanların amellerinin tartıldığı “mizan terazisi” ile ilişkilendirilmektedir (Tatlı, 2007: 133). Hadis kitaplarında mizanla ilgili olarak amellerin tartılması konusu vurgulanırken mizan terazisinin şekli unsurları, neye benzediği gibi bilgiler mevcut değildir (Tatlı, 2007: 141). Kur’an-ı Kerim’de mizan ve bu manadaki kelimeler ölçü, adalet, ahiretteki hesap, düzen gibi anlamlarda kullanılmıştır (Çonkor, 2020: 123-124). İslam alimlerinin eserlerinde yer alan mizan terazisiyle ilgili görüşlerinde amellerin tartılacağına dair görüş birliği mevcutken “mizan terazisinin” şekli hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bir grup alim terazilerin mecazi anlamda olduğunu, bazıları olduğu gibi yorumlanması gerektiğini, bazıları ise ahiret hayatının bilinmeyeceği için bu konuda yorum yapılmamasını savunmuştur (Çonkor, 2020: 128). Cilbend üzerinde yer alan mizan terazisi ise Zülfikar şeklindedir ve iki kolunda ise gül motifi yer almaktadır¹⁴.

Tasavvuf kültüründe ehlibeyt ile alakalı olarak pençe-i âl-i aba, hamse-i al-i aba kavramları ile ilgilidir. Ehlibeyt kavramı Hz. Peygamber (s.a.v), kızı Hz. Fatıma, damadı Hz. Ali ve torunları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’i temsil etmektedir (Baltacı, 2011: 26)¹⁵.

Ehlibeyt toplam beş kişi oldukları için pençe yani el şeklinde tasvir edilmişlerdir (Işın ve Özpallabıyıklar, 1999: 65). Elin her bölümü sembolik anlama sahiptir. Buna göre “bilek kısmı Allah’ı, serçe parmak Hz. Hüseyin’i, yüzük parmağı Hz. Hasan’ı, orta parmak Hz. Fatıma’yı, işaret parmağı Hz. Ali’yi, baş parmak Hz. Peygamber’i (s.a.v)” temsil etmektedir (Erseven, 2008: 627; Noyan, 2001: 663; Tanyu, 1982:

488,494). *Makâlât*'ta ise baş parmak Hz. Peygamber (s.a.v), şehadet parmağı Hz. Ebubekir, orta parmak Hz. Ömer, yüzük parmağı Hz. Osman ve serçe parmak ise Hz. Ali olarak sembolleştirilmiştir (Hacı Bektaş Velî, 1996: 41).

Bazı kaynaklarda el Arap harfleri ile “Allah” esmasının yazılışına benzetilmiştir. Buna göre “baş parmak elif/ل, şehadet parmağı-orta parmak- yüzük parmağı iki lam/ل, serçe parmak he/ه harfini” simgelemektedir (Gölpınarlı, 1977: 4). Elin bir diğer sembolik anlamı ise Hz. Musa ile ilgilidir. Kaynaklarda el kavramı ile Hz. Musa'nın “yed-i beyza” mucizesi arasında da ilişki kurulmaktadır (Aksel, 2010: 74).

İslam kültüründe tarikatların yanı sıra halk arasında da el önemli bir sembol olmuş ve ele yüklenen anlamlar Hz. Fatıma eli çerçevesinde şekillenmiş, halk arasında “Fatma Ana Kültü” oluşmuş¹⁶, ve bu sembol özellikle bazı alanlar da kullanılmıştır. Doğum sancısı, hastalıklar, nazar gibi hususların yanı sıra bereket, uğur gibi amaçlarla Fatma Ana eli kişinin “benim elim değil Fatma anamızın eli olsun” tabiri ile, üzerinde dualar yazılı, göz gibi şekiller çizili el sembolünü taşımasıyla kullanılmıştır¹⁷.

Tarikat eşyalarındaki yazılı süslemeyi Ehlibeyt isimleri, tarikat pirlirinin adları, beyitler, ayetler, Kelime-i Tevhit, lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zülfikar gibi tasavvuf literatüründe sıklıkla rastlanan ibarelerinin yanı sıra nadir olarak da tarih, üretim yeri ya da eşyanın ait olduğu kişilerin isimleri oluşturmaktadır. Bu ibareler bütün eşyalarda ortak olarak görülmekle birlikte keşkülde her şeyin sahibinin Allah olması manasına istinaden Bakara Suresi 255.¹⁸ ve 257. Ayetler¹⁹, teberlerde ise inananların nefislerine karşı mücadelelerinde zafer kazanacağına işaretle Saf Suresi 13. Ayet²⁰ ve Hz. Ali'nin yiğitliğine işaretle lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zülfikar ibaresinin sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Tarikat pirlirinin eşya üzerinde yer alması ise eserin ait olduğu tarikatın tespiti açısından önemlidir.

3. Sonuç

Çalışmamızda farklı tür tarikat eşyalarında yer alan bitkisel, geometrik, figürlü, yazılı ve nesneli süslemelerden sembolik ifadeye sahip olanlar tespit edilerek bu süslemelerin tasavvuf literatüründeki anlamları açıklanmıştır. Eserler üzerinde bitkisel motiflerden servi, gül ve lale; geometrik motiflerden tarikat kıyafetleri ile ilgili kaynaklarda bedâhe olarak adlandırılan stilize geometrik motifler, Mühr-i Süleyman ve daire; figürlü süslemede ejder, kuş (turna-güvercin-kaz-doğan), arı ve insan; nesneli süslemede tarikat eşyaları, el, mizan terazisi, Zülfikar, kadeh; yazılı süslemede pir isimleri, ayetler, tasavvuf literatürüne ait ortak bazı tabirler sembolik dil yazıtmaları bakımından dikkat çeken süslemelerdir.

Süslemelerden bitkisel motiflerin sembolik ifadeleri konusunda genel bir değerlendirme yapıldığında servi yapısal özellikleri ile elif harfine ve vahdete; gül Hz. Peygamber'e (s.a.v), ilahi aşka, insan-ı kâmilin gönlüne, gonca durumu vahdete açılmış hali kesrete, kendisi şeyhe yaprakları dervişe; lale vahdete ve İsm-i Celal'esemboldür.

Bedâhe olarak adlandırılan stilize geometrik motiflerden dik şekilli olanlar elif olarak adlandırılmış olup bu harf vahdetin simgesidir. Yine bu motiflerin bir araya gelmesiyle oluşturulan kandil motifi Allah'ın en-Nur esmasının, Hz. Peygamber'in (s.a.v), Kur'an-ı Kerim'in sembolü olup karanlık yani zulmettin bunlarla aşılacağına ifadesidir. Mühr-i Süleyman Allah tarafından verilen ilmin, daire motifi her şeyin başlangıcının Allah olması ve dönüşün de yine Allah'a olacağına, ehadiyetin simgesidir.

Ejder figürü en genel manası ile nefsin simgesidir ve bu bağlamda bazen dervişe yılan gibi olan nefsinin karşı dikkatli olması konusunda hatırlatıcı bazen de nefsinin hakimiyeti altına alan dervişin elinde onun kamçı olarak kullandığı ya da onunla kerametler gösterdiği bir motife dönüşmektedir. Kuş figürlerinde menkıbelerde tasavvufi şahsiyetlerin kuş donuna girme imgesi dikkat çekmektedir. Turna kuşu olumlu manalarda kullanılmakla birlikte Hz. Ali başta olmak üzere on iki imam, Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş-ı Veli gibi İslam ve tasavvuf açısından önemli kişilerin sembolüdür. Güvercin de yine Hacı Bektaş-ı Veli ile ilişkilendirilen bir kuşken doğan kuşu Pir Abdülkadir Geylani'nin simgesidir. Kaz ise nefsin kötü özelliklerinden olan hırs ile ilişkilendirilmiştir. Arı figürü Hz. Ali'nin, mürşit ve dervişin, Allah'ın hikmetinin simgesidir. Süslemede yer alan insan figürleri ise dervişlerdir.

Nesneli süslemeyi genel olarak tarikat eşyaları oluşturmada birlikte tasavvufi açıdan anlamlar yüklenen el, Zülfikar gibi semboller de kullanılmıştır. Bunun yanı sıra Zülfikar nefisle mücadelede Hz. Ali'nin temsilidir. El motifi ise ehlibeytin sembolü olup zamanla Hz. Fatma'nın eli kavramı gelişmiş ve halk arasında da sembolik olarak kullanılmıştır.

Yazılı süslemede pir isimleri, Kelime-i Tevhit, ayetler gibi tasavvuf literatürü için ortak olan ibarelerin yanı sıra keşkülde Bakara Suresi 255. Ayet her şeyin sahibinin Allah olması ve kişinin muhtaciyetini bilmesi, teber gibi aynı zamanda harp aleti olan eşyalarda Saf Suresi 13. Ayetin işlenmesi ise nefis mücadelesinde zafer müjdesi gibi sembolik anlamlar çerçevesinde işlenmiştir.

Çalışmamızda yer alan örnekler dönem olarak Osmanlı devrine ve en erken 16. yüzyıl sonu-17. yüzyıl başı en geç 19. yüzyıla tarihlenmektedir. Bu oldukça geniş bir tarih aralığını kapsamaktadır ve eserler üzerindeki süslemelerde motif ve figürlerin işleniş biçimlerinin şekilsel olarak değişen üsluba paralelken kompozisyon içeriklerinde, işlenen motiflerde belirleyici unsurun dönem modasından ziyade tasavvuf literatürünün ortak imgeleri olduğu görülmüştür. Zamanla farklı yüzyıllarda üretilen eserlerde süslemenin eser formunun bir parçası haline geldiği de görülmektedir. Keşkülün kulp kısımlarının ve ağız kenarlarının stilize ejder şeklinde olması, müttekâların iki başlı ejder biçimi, nefirlerin malzeme formunun ağız açık ejder şeklinde tasarlanması, kaşağaların el biçiminde üretilmeleri bu durumun örnekleridir. Eserlerde sanatçı ibaresi olmasa da kompozisyonlarda tarikatlarda ortak olan sembolik dili yansıtan süslemelerin kullanılması bu eserlerin tasavvuf

literatürünün sembolik imgelerini bilen tarikat mensubu sanatçılarca/kişilerce üretildiği ya da tasarlandığı görünüşünü desteklemektedir. Çalışmada yer alan örnekler birçok tarikatta ortak kullanılan eşya türleri olup bu eserlerdeki süslemelerin temsil ettikleri sembolik anlamlar ve bu anlamların tarikatlarda ortak dilin parçası olması nedeniyle farklı tarikatlara ait çeşitli eşyalar üzerinde ortak olarak tasvir edilmelerini de beraberinde getirmiştir.

Sonuç olarak tarikat mensupları tarafından kullanılan eşyalardaki süslemeleri oluşturan unsurların Türk İslam sanatında mimari ve el sanatlarında sıkça kullanılmasının yanı sıra önemli el sanatı örneklerinden olan tarikat eşyalarında süslemede ağırlıklı olarak tasavvufi açıdan sembolik dile sahip motiflerin bilinçli olarak seçildiği görülmektedir. Seçilen süslemeler ile Allah, peygamberler, İslam dini açısından önemli şahıslar ve tasavvuf büyükleri, dervişin seyr-i sülûkunda dikkat etmesi gerekenler arasında bağ kurulması bu seçimin temelini oluşturmuş; motif, figür ve nesnelere eşyayı süsleyen öğeler olmalarının yanı sıra hatta ötesinde kullanan kişiye mensup olduğu yolun değer ve manalarını görünür kılan sembolik dilin somutlaşmış görüntüleri haline gelmiştir.

Sonnotlar

¹ Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarında tâc-ı şeriflerin tepe noktalarına işlenen güller Pir Abdülkâdir Geylanî ile ilişkilendirilmektedir. Rivayete göre Abdülkâdir Geylanî Bağdat'a geldiğinde buradaki alimler kendisine su dolu bir kap göndererek "burada yeterince alim var" demek istemişlerdir. Abdülkâdir Geylanî ise kış mevsimi olmasına rağmen gönderilen kaba bir gül koyarak "bir gül bu kabı taşırılmaz" demiştir (Kara, 2010: 531).

² "[...] Şeyhim güldür ben onun yaprağıyam
İlahî yaprağı gülden ayırma..." (Elçin, 1988: 12)

³ "Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır. O'nun nurunun temsili sanki kandil yuvasıdır ki, içinde bir lâmba var. Lâmba cam bir muhafaza içinde, o cam muhafaza sanki inci gibi bir yıldız. Bu lâmba, doğuya da batıya da nisbeti olmayan mübarek bir ağaçtan, zeytin (ağacının yağın)ndan tutuşturulup yakılır. Onun yağı kendisine ateş değmesi de neredeyse aydınlık verecek. Nur üstüne nur! Allah, kimi dilerse onu nuruna erdirtir. Allah insanlara böyle misaller verir. Allah, her şeyi bilicidir." Nûr Suresi 24/35. (Kur'an-ı Kerim ve İzhahlı Meâli, 1993: 355).

⁴ "Biz onu mübarek bir gecede (Kadir gecesinde) indirdik. Çünkü biz onunla uyarıcılarız." Duhan Suresi 44/3. (Kur'an-ı Kerim ve İzhahlı Meâli, 1993: 497).

⁵ "Hakikat biz onu (Kur'an) kadir gecesinde indirdik." Kadir Suresi 97/1. (Kur'an-ı Kerim ve İzhahlı Meâli, 1993: 600).

⁶ "Hem Allah'ın izniyle bir davetçi, hem de nur saçan bir kandil." Ahzab Suresi 33/46. (Kur'an-ı Kerim ve İzhahlı Meâli, 1993: 425).

⁷ Pir Sultan Abdal'ın şiirinde de bunu görmek mümkündür:

"Hazret-i Şah'ın avazı

Turna derler bir kuştadır

Bakışı aslanda kaldı

Döğüşü hala koçtadır" (Melikoff, 2010: 58).

⁸ Şair İlhâmî'ye ait bir şiirde bu açık şekilde görülmektedir:

"İki turnam gelir başı cıgalı
Eğlen turnam eğlen Ali misin sen
Birisî Muhammed birisi Ali
Eğlen turnam eğlen Ali misin sen
Yoksa Hacı Bektaş Veli misin sen
İki turnam gelir rengi yemyeşil
Biri İmam Hasan ol pâk-i nesil
Biri İmam Hüseyin cennette bir gül

Eğlen turnam eğlen Ali misin sen
 Yoksa Hacı Bektaş Veli misin sen
 İki turnam gelir rengi kırmızı
 Biri İmam Zeynel sürelim yüzü
 Biri İmam Bâkır idem niyazı
 Eğlen turnam eğlen Ali misin sen
 Yoksa Hacı Bektaş Veli misin sen
 İki turnam gelir rengi Ca'feri
 Biri İmam Kâzım ol yol rehberi
 Biri İmam Rıza Horasan piri
 Eğlen turnam eğlen Ali misin sen
 Yoksa Hacı Bektaş Veli misin sen
 İki turnam gelir rengi beyazdır
 Biri Takî Nâki zikri niyazdır
 Biri de Askeri merd-i Hicaz'dır
 Eğlen turnam eğlen Ali misin sen
 Yoksa Hacı Bektaş Veli misin sen” (Elçin, 1997: 74-75).

⁹ Kirdecî Ali'nin Güvercin Destanı'nda doğan kuşundan kaçan güvercinin Hz. Peygamber'e^(s.a.v) sığınması ve kendisinden avını isteyen doğana Hz. Peygamber'in^(s.a.v) kendi etinden vermek istemesi sonucunda güvercin ve doğanın silkinerek Mikail ve Cebrail olmaları anlatılmıştır. Bu hikaye Hz. Ali için de anlatılmaktadır (Karasoy, 2019: 68-69,71).

¹⁰ Rivayete göre Pir Abdülkâdir Geylânî'nin annesi çölde bir kaynaktan su alırken karşısına “korkunç bir adam çıkarak saldırmıştır”. Kadın bu adamdan kaçarken gökte bir doğan belirerek adamın üzerine gelip onu gagalamaya başlamış, adam kaçınca doğan da kadının baş örtüsünü alıp gitmiştir. Bir gün annesi Pir Abdülkâdir Geylânî'ye bu olayı anlatınca kendisi baş örtüyü koynundan çıkararak annesine vermiştir (Aksel, 2015: 149-150).

¹¹ “Rabbin, balarısına da dağlardan, ‘ağaçlardan ve (insanların kuracakları) kendine evler (kovanlar) yap! Sonra bütün meyvelerden ye! (Mer'a aramak için) Rabbinin sanan müyesser kıldığı yaylım yollarına git’ diye ilham etti. Arıların karınlarından muhtelif renklerde şerbet (bal) çıkar ki onda insanlar için şifa vardır. Şüphesiz bunda düşünen bir kavim için mutlaka ibret vardır.” Nahl Süresi 16/68-69. Ayet. (Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli, 1993: 275)

¹² 17. yüzyılda yaşamış ve Bektaşîyye tarikatı mensubu olan Kul Hasan'ın “Eşrefoğlu Al Haberi” adlı eserindeki dizeler buna örnektir:

“Arı vardır uçup gezer
 Teni tenden seçip gezer
 Zahit bizden kaçıp geçer
 Arı biziz bal bizdedir” (Anonim, 2013:141).

¹³ Nesneli süslemeyi oluşturan tarikat eşyaları aidiyet göstermelerinin yanı sıra her birinin kullanım kaynaklarından fiziki bölümlerine kadar birçok sembolik anlamı vardır. Çalışmanın sınırları dikkate alınarak tarikat eşyaları dışında kalan sembollerin açıklamaları yapılmıştır.

¹⁴ Tasavvuf edebiyatında gül ve terazinin bir arada kullanılmasına İbrahim Ümmi Sinan'ın “Seyrimde Bir şehre Vardım” isimli eseri örnektir:

“Gül alırlar gül satarlar
 Gülden terazi tutarlar
 Gülü gül ile tartarlar
 Çarşı pazarı güldür gül...” (Anonim, 2013: 113).

¹⁵ Hadis kitaplarındaki rivayete göre Hz. Peygamber^(s.a.v) Ümmü Seleme'nin evindeyken “Ey ehl-i beyt! Allah kusurlarınızı giderip sizi tertemiz yapmak ister (Ahzâp Suresi-33)” ayeti inmiş, Hz. Peygamber^(s.a.v) de Hz. Ali'yi, Fatma'yı, Hz. Hasan'ı, Hz. Hüseyin'i abasının altına alarak “Allah'ım işte benim ehl-i beytim bunlar, bunların kusurlarını gider, kendilerini tertemiz yap” diyerek dua etmiştir. (Cebecioğlu, 2014: 43-44; Uludağ, 1989: 306)

¹⁶ Fatma Ana hakkında anlatılan efsaneler konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Satı Kumartaşlıoğlu, “Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 6, 2015, ss. 108-113.

¹⁷ Anadolu'nun çeşitli yerlerinde Fatma Ana Eli ile ilgili inanç ve uygulamalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hikmet Tanyu, “Fatma Anamız (Fadime Anamız) ve El İle İlgili İnançlar Üzerine Kısa Bir Araştırma”, II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Cilt: IV., Ankara 1982, s. 479-488.

¹⁸ “Allah, kendinden başka ilâh olmayan o Allah'dır, diridir (bakidir) kayyumdur (yarattıklarının bütün işlerinde

hâkim, her şey O'nunla kaimdir). O'nu ne gaflet basar ne uyku! Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. O'nun izni olmaksızın huzurunda kim şefaât edebilir? (Mahlûkatın) önlerinde ve arkalarındaki (dünya ve âhiret) işlerini bilir. Onlarsa Allah'ın dilediği kadarından başka O'nun ilminden hiçbir şey kavrayamazlar. Kürsüsü göklerle yeri kaplamıştır. Göklerle yeri korumak O'na ağır gelmez. O çok yüce, çok büyüktür." Bakara Suresi 2/255. Ayet (Kur'an-ı Kerim ve İzhahlı Meâli, 1993: 43)

¹⁹ "Allah, iman edenlerin yardımcısıdır. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Küfredenlerin dostları ise şeytanlardır. Onları aydınlıktan karanlıklara çıkarırlar. İşte bunlar cehennemliklerdir; onlar orada ebedi kalacaklardır." Bakara Suresi 2/257. Ayet. (Kur'an-ı Kerim ve İzhahlı Meâli, 1993: 44)

²⁰ "Başka bir kazanç daha var ki onu seveceksiniz. Allah'tan bir zafer ve yakın bir fetih(dir). (Mekke'nin fethini) sen mü'minlere müjdele." Saf Suresi 61/13. Ayet (Kur'an-ı Kerim ve İzhahlı Meâli, 1993: 553)

Kaynaklar

Ahmed-i Yesevî. (1993). *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*. (Haz. Kemal Eraslan), Ankara.

Ahmed Davudoğlu. (Haz) (1993). *Kur'an-ı Kerim ve İzhahlı Meâli*. İstanbul.

Akarpınar, R. Bahar. (2004). Sûfi Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme. *Türkbilgi*, 7, 3-19.

Aksel, Malik. (2010). *Anadolu Halk Resimleri*, İstanbul.

Aksel, Malik. (2015). *Türklerde Dinî Resimler*. (Haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul.

Aksoy, Hasan. (1997). *Gülşen-Âbâd'da Dinî ve Tasavvufî Unsurlar*. İstanbul.

Anadol, Cemal. (1994). *Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevîlik*. İstanbul.

Anonim. (2013). *Türk Tekke Şiiri*. Eskişehir.

Atasağun, Galip. (2002). *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller*. Konya.

Aypay, A. İrfan. (1992). Nahîfî Süleyman Efendi (Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, Cilt: 1, Konya.

Ayvazoğlu, Beşir. (2010). *Güller Kitabı*. İstanbul.

Baltacı, Cahid. (2011). *Tasavvuf Lügati*. İstanbul.

Bayram, Sadi. (1993). Mühr-ü Süleyman ve Türk Kültürü'ndeki Yeri. *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal'a Armağan*, Ankara, 61-72.

Cebecioğlu, Ethem. (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul.

Ceylan, Ömür. (2015). *Kuşlar Dîvânı*. İstanbul.

Cimilli, Canan. (2004). Osmanlı'da Servi Motifinin İnançla Bağlantısı. (Haz. Banu Mahir-Hâlenur Kâtipoğlu), *Sanat ve İnanç II*, İstanbul, 225-236.

Çakır, Adalet. (2012). *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*. Cilt: 1, İstanbul.

Çakır, Adalet. (2015). Kâdiriyye. (Ed. Semih Ceyhan), *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve*

- Kültür*, İstanbul, 159-220.
- Çaycı, Ahmet. (2017). *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*. Konya.
- Çelebioğlu, Amil. (1998). *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul.
- Çelepi, Mehmet Surur. (2018). Türk Tasavvufunda Hayvan Ruhü ve Koruyucu Pirlere Sembolizm. IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ankara, 18-20 Ekim 2018, 261-285.
- Çetin, İsmet. (1997). *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*. Ankara.
- Çevrimli, Nilgün. (2012). Değişik İşlevli Bir Grup Madeni Eser Örnekleri Üzerinde Görülen Ejder Figürleri Hakkında Bir Değerlendirme. *Vakıflar Dergisi*, 37, 193-222.
- Çonkor, Burhan. (2020). Hakikati ve Mahiyeti Açısından Kur'an'da Adalet Terazileri. *Dini Araştırmalar*, 57, 117-142.
- Çoruhlu, Yaşar. (2014). *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*. Konya.
- Çukurlu, Talip. (2017). Klâsik Türk Şiirinde Gül. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, Sakarya.
- Çulpan, Cevdet. (1961a). *Serviler*. Cilt: I, İstanbul.
- Çulpan, Cevdet. (1961b). *Serviler*. Cilt: II, İstanbul.
- Danesvari, Abbas. (2011). *Of Serpents and Dragons in Islamic Art*. California.
- Demirci, Mehmet. (2005). Tasavvuf Kültürümüzde Gül Motifi. Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4, Bursa, 65-70.
- Demirli, Ekrem. (2008). Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbn'ül-'Arabî'de Harf Sembolizmi. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 223-236.
- Doğan, Ahmet Işık. (1977). *Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları*. İstanbul.
- Elçin, Şükrü. (1988). *Halk Şiiri Antolojisi*. Ankara.
- Elçin, Şükrü. (1997). *Halk Edebiyatı Araştırmaları*. Cilt: 1, Ankara.
- Erhan, Mehmet S. (2004). Kıyafetnâme-Tarikatlarda Semboller. (Haz. Hasan Basri Öcalan), *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 3, Bursa, 41-52.
- Erseven, İlhan Cem. (2008). Bektâşî Folklorunda Resim- Yazı Sanatı. (Haz. Cemil Çiftçi), *Tasavvuf Kitabı*, İstanbul, 595-633.
- Ersoy, Ayla. (2002). Eyüp'teki Mezar Taşlarında Servi Ağacı Kültü. Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla V. Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler, İstanbul, 91-95.

- Ersoy, Ayla. (2004). Geleneksel Süsleme Sanatlarında Kullanılan Bazı Çiçek Motiflerinin İslâm İnancı ile İlgisi. (Haz. Banu Mahir-Hâlenur Kâtipoğlu), *Sanat ve İnanç II*, İstanbul, 245-249.
- Erzurumlu Mustafa Darir Efendi. (t.y). *Büyük İslam Tarihi*. (Çev. M. Faruk Gürtunca), 4, İstanbul.
- Gökbel, Ahmet. (2019). *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara.
- Göktaş Kaya, Lütfiye. (2006). Alevi Bektaşî Kültüründe “Kırkbudak” Üzerine. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 40, 211-229.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1958). *Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî -Vilâyet-nâme-*. İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1977). *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul.
- Gülegül, Gülşah. (2012). Türk Folklorunda Yılan. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Güneş, Hüseyin. (2018). Zülfikar: Efsanevi Bir Kılıcın Tarihi Serüveni. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 86, 9-20.
- Gündüzöz, Güldane. (2017). *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*. İstanbul.
- Gürer, Dilâver. (2000). Abdülkâdir Geylânî'nin Fazla Tanınmayan Bir Eseri Cilâü'l-Hâtır Fil-Bâtın Ve'z-Zâhir. (Ed. Th. Zarcone, E. Işın, A. Buehler), *Journal of the History of Sufism*, 1-2, İstanbul, 21-51.
- Hacı Bektaş Velî. (1996). *Makâlât*. (Haz.Esad Coşan) (Sad. Hüseyin Özbay), Ankara.
- Hacı Bektâş-ı Velî. (2007). *Velâyetnâme*, (Haz. Hamiye Duran), Ankara.
- Işın, Ekrem; Özpallabıyıklar, Selahattin. (1999). “Hoş Gör Yâ Hû” Osmanlı Kültüründe Mistik Semboller Nesnelere. İstanbul.
- İrepoğlu, Gül. (2012). *Lâle*. İstanbul.
- İrepoğlu, Gül. (2014). *Gül*. İstanbul.
- Kara, Mustafa. (1993). Gül Risalesi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 11-23.
- Kara, Mustafa. (2000). Bağdat'tan Bursa'ya Bir Yol: Eşrefiye. (Ed. Th. Zarcone, E. Işın, A. Buehler), *Journal of the History of Sufism*, 1-2, İstanbul, 397-429.
- Kara, Mustafa. (2010). *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları: Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*. İstanbul.

- Karamağaralı, Beyhan. (1993). İççe Daire Motiflerinin Mahiyeti Hakkında. *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal'a Armağan*, Ankara, 249-270.
- Karasoy, Yakup. (2019). Güvercin Hikâyesinin Hz. Ali Değişkesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 92, 67-82.
- Korkmaz, Esat. (2010). *Simgeler Sözlüğü*, İstanbul.
- Kumartaşlıoğlu, Satı. (2015). Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6, 106-115.
- Melikoff, Irene. (2010). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. (Çev. Turan Alptekin), İstanbul.
- Melikoff, Irene. (2014). Bektaşî-Alevilerde Ali'nin Tanrılaştırılması. (Haz. Ahmet Yaşar Ocak), *İslam İnançlarında Hz. Ali*, Ankara, 77-98.
- Mevlâna. (2000). *Dîvân-ı Kebîr*. Cilt: 1 (Haz. Şefik Can), İstanbul.
- Noyan, Bedri. (2001). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. IV, Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2017). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul.
- Özmen, İsmail. (2000). *Simgeler Kenti Bektaşilik*, 1, Ankara.
- Sayın, Esmâ. (2013). Tasavvufta Gül. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2013/1, 75-84.
- Schimmel, Annamari. (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul.
- Seccâdî, Seyyid Cafer. (2007). *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. (Çev. Hakkı Uygur), İstanbul.
- Selvi, İnan. (2008). Türk Halk Edebiyatında Turna Motifli Türküler. Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kütahya.
- Sözeri, Tankut. (2000). *Kültürlerde Şahmeran*. İstanbul.
- Şahinler, Necmettin. (1999). *Siyâh ve Yeşil Kur'an'da Renk Sembolizmi*. İstanbul.
- Tanman, M. Baha. (2014). Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler. (Haz. Ahmet Yaşar Ocak), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Ankara, 363-508.
- Tanyu, Hikmet. (1982). Fatma Anamız (Fadime Anamız) ve El İle İlgili İnançlar Üzerine Kısa Bir Araştırma. II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Cilt: IV., Ankara, 479-495.

- Tatlı, Bekir. (2007). Ehl-i Sünnet Akait Kitaplarında Kullanılan Mizan İle İlgili Hadisler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 133-146.
- Taşğın, Ahmet ve Solmaz, Bünyamin. (2012). Hacı Bektaş ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin ve Doğan Donuna Bürünme. *Turkish Studies*, 7/1, 105-129.
- Taşğın, Ahmet ve Atay, Öner. (2019). “Hazreti Şah’ın Avazı Turna Derler Bir Kuştadır”: Hacı Bektaş Velayetnamesi’nde Turna ve Turna İlahisi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 92, 83-100.
- Tietze, Andreas (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügatı*, Cilt: 1, İstanbul.
- Tosun, Necdet. (2016). *Derviş Keşkülü*. İstanbul.
- Uludağ, Süleyman. (1989). Âl-i Abâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2, Ankara, 306-307.
- Uludağ, Süleyman. (2006). Büyük Cihâd “Nef İçin Nefle Savaş. *Keşkül Dergisi*, 9, İstanbul, 10-16.
- Uludağ, Süleyman. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul.
- Uzun, Mustafa İsmet. (1995). Elif. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 11, İstanbul, 36-37.
- Witkam, Jan Just (2010). The Islamic Manuscripts in the Mcpherson Library, University of Victoria, Victoria, B.C. *Journal of Islamic Manuscripts*, 1, 101-142.
- Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî. (2002). *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*. (Ed. Yusuf Özbek), İstanbul.
- Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî. (2006). *Tarikat Kıyafetleri*. (Haz. M. Serhan Tayşi ve Mustafa Aşkar), İstanbul.
- Yılmaz, Serpil. (2011). Mesnevî’de Geçen Hayvan Metaforlarının Tasavvufî Yorumu. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana-bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Yöndemli, Fuat. (2004). *Tarih Öncesinden Günümüze Yılan*. Ankara.
- Yöndemli, Fuat. (2006). *Hayat Ağacı Ejder Yılan*. İstanbul.
- Yücel, Ayşe. (1997). Hacı Bektaş Velâyetnâmesinde Ejderha Motifi. *Kadri Eroğan Hacı Bektaş Veli Armağanı*, Ankara, 115-120.

Ekler

Fotoğraflar

Fotoğraf 1: Kadiriyye Tarikatı Tâc-ı Şerifinde Servi Motifi



Kaynak: İstanbul Galata Mevlevihane'si Müzesi Arşivi, Env. No. 456.

Fotoğraf 2: Kaşığıda Yer Alan Servi Motifi



Kaynak: Edirne Müzesi, Env. No. 8330, Fotoğraf: Elif Ceylan Erol, 2018.

Fotoğraf 3: Keşkül Üzerinde Vazodan Çıkan Gül ve Lale Motifleri



Kaynak: Ankara Etnografya Müzesi Arşivi, Env. No. 15255.

Fotoğraf 4: Kadiriyye-Rumiyye Gül Mührü



Kaynak: Cenan Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Müzesi, Env. No. E-40/3, Fotoğraf: Elif Ceylan Erol, 2019.

Fotoğraf 5: Rifâi Gülü



Kaynak: Ankara Etnografya Müzesi Arşivi, Env. No. 408

Fotoğraf 6: Bedâhe Adı Verilen Stilize Geometrik Süslemeli Tâc-ı Şerif



Kaynak: Erzurum Müzesi Arşivi, Env. No. 63.

Fotoğraf 7: Nakşibendiyye Tâc-ı Şerifide Stilize Geometrik Süslemeler



Kaynak: Yozgat Müzesi Arşivi, Env. No.1015.

Fotoğraf 8: Kadiriyye Tarikatına Ait Bir Kemerde Stilize Geometrik Süslemeler



Kaynak: Cenan Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Müzesi, Env. No. İ.23/23, Fotoğraf: Elif Ceylan Erol, 2019.

Fotoğraf 9: Mühr-i Süleyman Motifli Kemer



Kaynak: Galata Mevlevihane'si Müzesi Arşivi, Env. No. 471

Fotoğraf 10: Teber Üzerinde İç İçe Daire Motifi



Kaynak: Erzurum Müzesi Arşivi, Env. No. 923.

Fotoğraf 11: Ağız Kenarları Stilize Şeklinde Keşkül



Kaynak: Galata Mevlevihane'si Müzesi Arşivi, Env. No.239.

Fotoğraf 12: Kulp Kısmı Stilize Ejder Şeklinde Olan Keşkül



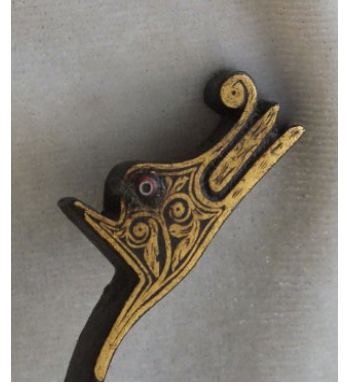
Kaynak: Tire Müzesi, Env. No. 88, Fotoğraf: Elif Ceylan Erol, 2017.

Fotoğraf 13: Teber Üzerinde İnsan-Ejder Mucadelesi



Kaynak: Tire Müzesi Env. 258, Fotoğraf: Elif Ceylan Erol, 2017.

Fotoğraf 14: Kollar Stilize Ejder Figürü Şeklinde Sonlanan Müttekâ



Kaynak: Akhisar Müzesi Env. No. 1762, Fotoğraf: Elif Ceylan Erol, 2018.

Fotoğraf 15: Baş Kısmı Stilize Ejder Formunda Olan Zerdeste



Kaynak: Edirne Türk İslam Eserleri Müzesi Env. No.1147, Fotoğraf: Elif Ceylan Erol, 2018.

Fotoğraf 16: Baş Kısmı Stilize Ejder Şeklinde Rifâi Gülü



Kaynak: Ankara Etnografya Müzesi Arşivi, Env. No. 9980.

Fotoğraf 17: Ejder Formunda Nefir



Kaynak: Ankara Etnografya Müzesi Arşivi, Env. 9864.

Fotoğraf 18: Turna Figürlü Keşkül



Kaynak: Galata Mevlevihanesi Müzesi Arşivi, Env. No. 239.

Fotoğraf 19: Doğan-Kaz Mücadele Sahnesi ve Güvercin Figürlü Keşkül



Kaynak: Manisa Müzesi Env. No. 53, Fotoğraf: Elif Ceylan Erol, 2018.

Fotoğraf 20: Doğan-Kaz Mücadelesinin Tasvir Edildiği Keşkül



Kaynak: Ankara Etnografya Müzesi Arşivi, Env. No. 25933.

Fotoğraf 21: Ayakta Duran ve Bağdaş Kurmuş Oturan İnsan Figürlü Keşkül



Kaynak: Ankara Etnografya Müzesi Arşivi, Env. No. 17872.

Fotoğraf 22: Tahtta Oturan İnsan Figürlü ve Güvercin Figürlü Teber



Kaynak: Akhisar Müzesi Env. No. 1769, Fotoğraf: Elif Ceylan Erol, 2018.

Fotoğraf 23: Elinde Kadeh Tutan İnsan Figürlerinin Olduğu Keşkül



Kaynak: Ankara Etnografya Müzesi Arşivi, Env. No. 25933

Fotoğraf 24: El Şeklinde Kaşığı



Kaynak: Edirne Türk İslam Eserleri Müzesi Env. No. 8330, Fotoğraf: Elif Ceylan Erol, 2018)

Fotoğraf 25: Topuz Kısmı Rufai Tâc-ı Şerifi Şeklinde Tasarlanmış Rifâi Topuzu



Kaynak: Ankara Etnografya Müzesi Arşivi, Env. No. 430.

Fotoğraf 26: Baş Kısmı Teber Şeklinde Tasarlanmış Rufai Şişi/Tığı



Kaynak: Ankara Etnografya Müzesi Arşivi, Env. No. 409

Fotoğraf 27: Üzerinde Teber Şeklinde Süsleme Olan Zerdeste



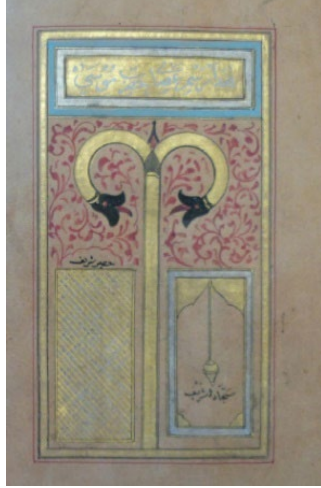
Kaynak: Akhisar Müzesi Env. 1775, Fotoğraf: Elif Ceylan Erol, 2018

Fotoğraf 28: Bektaşiyîye Tarikatına Ait Eşyaların Yer Aldığı Cilbend



Kaynak: Ankara Etnografya Müzesi Arşivi, Env. No. 5475

Fotoğraf 29: En'am-ı Şerif'te Hz. Musa'nın Asası



Kaynak: Jan Just Witkam (2010). The Islamic Manuscripts in the Mcpherson Library, University of Victoria, Victoria, B.C. Journal of Islamic Manuscripts, 1, s. 123.

YAYIN DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

Hazine-i Deliorman'dan Altın Sayfalar: Mümin Ersoy Koleksiyonu*

Hakkı TAŞĞIN**

Bulgaristan Razgrad İli Kubrat Belediyesi Kazçılar Köyünde doğan Mümin Ersoy Beyin hem eliyle istinsah ettiği eserler hem de dede ve babasından kalan yazma eserler ve hayatı burada konu edilmektedir. Bu konu, halen Bektaşî çevrelerde Teberrük olarak korunan ve değer verilen eser ve eşyaların varlığını göstermesi bakımından önemlidir. Mümin Ersoy Beyin oğlu Müslüm Ersoy Bey tarafından Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi yazma eserler koleksiyonuna bağışlanan eserler hakkında da kısa bilgi verilecektir. Araştırma Merkezi bünyesinde dijital tarama cihazıyla taranacak eserlerin önce isimleri tespit edilmiş ve kayıt altına alınmıştır. Eserler arasında bulunan Demir Baba Velayetnamesi taranmış ve kayıt altına alınmıştır.



Mümin Ersoy Beyin kendisi eski yazı yani Arap harfleriyle Türkçe okur ve yazardı. Doğal olarak kendisi bu eserleri okuyup değerlendirme, çevresine aktarma ve eserlere konu olan hususları paylaşmaktaydı. Lakin hem hayatta çocuklarının farklı eğitim almaları hem farklı şehirlere vazifeleri nedeniyle gitmelerinden dolayı eski yazıyı yani Arap harfli eserleri okuma ve yazmayı öğrenemediler. Mümin Ersoy Beyin vefatı üzerine aile elinde kalan eserler, uzun bir süre korundu ve kimseyle de paylaşılmadı.

Kazçılar köyünden Veysel Bayram Beyin yönlendirmesi ve yardımlarıyla Müslüm Ersoy Bey, eserleri Araştırma Merkezine ulaştırdı. Böylece eserlerin korunması ve akademik çalışmalara kaynaklık etmesi ortamına ulaşmasını sağladı.

* Geliş Tarihi: 24.08.2021, Kabul Tarihi: 28.09.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.020

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, tasginhakk@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1454-6667>

Eserler, araştırmacıların erişebilecekleri ve üzerinde çalışma yapabilecekleri bir erişe kavuştu. Bu münasebetle eserlerin sahibi ve korunmasına büyük hizmet eden Mümin Ersoy Beyin kısa bir hayat hikâyesine yer vermek uygun olacaktır.

Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü Kütüphanesinde birçok yazma eser ve belge bulunmaktadır. Bu eser ve belgeler, ocakzade, dede ve babalar ile talip toplulukları tarafından bağışlanmıştır. Eserlerin tespit ve dijital kopyalarına başlanmıştır. Yine kütüphanede bulunan eser ve belgeler üzerine Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisinde birçok yayın yapıldığı gibi müstakil eserler de yayınlanmıştır.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalında Yüksek Lisans ve Doktora eğitimi bulunmakta ve sürdürülmektedir. Her yıl bu eğitim programlarına dâhil olan ortalama yirmi civarındaki öğrenci, bu eser ve belgeleri araştırma konusu yaparak çalışacaklardır. Bunlara ek olarak kütüphanede bulunan eserler araştırmacılarla da paylaşılmakta yaptıkları çalışmalarda yararlanmaları için gönderilmektedir.

Mümin Ersoy (27 Nisan 1917 Kazçılar – 5 Eylül 2007 Kastamonu)

Mümin Mümin Sadullah (Mümin Ersoy) 27 Nisan 1917 tarihinde Razgrad Vilayeti, Kubrat belediyesine bağlı Kaşçılar (Bisertsı) köyünde doğmuştur. Zorunlu göç sebebiyle 1989 yılında Anavatandan Anavatan Türkiye'ye göç ederek Kastamonu'ya çocuklarının yanına yerleşmiştir.

Öz babası Mümin, 1. Dünya Savaşında 1916 yılında Dobruca'da şehit düşmüştür. Kardeşi Salih 2 yaşında ve kendisi henüz anne karnında iken yetim kalmıştır. Doğduğunda, şehit olan babasının anısını yaşatmak için Mümin ismi ona verilmiştir. Bundan sonraki yaşamı ikinci babası, amcası olan Müslim Efendinin yanında geçmiştir. Gazi Halil Dedenin sülalesinden gelen Şaban Dedesi de 1870 yılında askerliğe alınmış ve 12 yıl askerlikten sonra Yemen'de şehit olmuştur.

Sadullah Dedesi köyün ileri gelenlerindedir. Eğitime önem veren dedesi kendi imkânlarıyla öğretmen tutarak köyde beş öğrenciyle ilkokulu açmıştır.

Deliorman Türklerinden Mümin Ersoy, köklü ve varlıklı bir ailenin çocuğudur ve bütün yaşamı boyunca ailenin asil ve soylu oluşuna sadık kalarak yaşamıştır.

Ailenin çiftçilikle meşguliyetini devam ettirmiş ve geçimini kendi eliyle çalışıp kazanarak sağlamıştır. Dolayısıyla hem çiftçilik hem de eğitim hayatını birlikte sürdürmüştür. Diğer yandan öğrendiklerine Horasan marifetini de dâhil etmiş ve bu konu etrafında aileden kalan eserler ile muhabbet meclisinde bulunmuştur.

Sadullah dedesini örnek alarak Mümin Ersoy kendi gelişimi için Kuran Kursu ve İlkokulu bitirmiştir. Türkçe, Bulgarca ve Osmanlı Türkçesinde okuryazardır. Okuma ve araştırmayı sevmiş, marifet konusuna büyük bir ilgi göstermiş, ilim ve hikmet sohbet ve meclislerinde bulunmaktan büyük bir haz duymuştur. Alevi Bektaşîliğe

ilişkin eline geçen her hangi bir belgeyi, kitabı okuyup uygun bulduklarını kopyalama suretiyle çoğaltarak gelecek nesillere aktarma niyetini taşıdığından hayatında birçok önemli kaynağı istinsah etmiştir.

Ayrıca mesleki eğitim almış, kendini meslek olarak da geliştirmek için traktör sürücü ve buhar ve sıcak su kazan teknisyenliği kurslarını da bitirmiştir. Sadece kendi eğitimiyle meşgul olmamış etrafında bulunan birçok kişiye destek olmuş ve onların da eğitim almaları için teşvik etmiştir. Bunlardan birisi de tek kardeşi olan Salih Ersoy, o zamana göre iyi bir eğitim alarak bulunduğu köyde öğretmenlik ve daha sonra muhtarlık yapmıştır. Salih Ersoy da 1950 yılında Türkiye'ye göç etmiş ve orada vefat etmiştir.

Mümin Ersoy 1935 yılında Elif Âdem ile evlenmiş ve bu evlilikten 2 kız ve 3 erkek çocuğu olmuştur. Çocuklarının geleceğine büyük önem vermiş ve imkânlar dâhilinde onların iyi eğitim almalarını sağlamıştır. Çocuklarından aralarında doktor, öğretmen, kütüphaneci, teknisyen gibi meslek alanlarında halen hizmet edenler bulunmaktadır. Onun bu ileri görüşlülüğü ve yönlendiriciliği torunlarına dahi büyük bir katkı sunmuş ve rehberlik etmiştir. Torunları da eğitim almış ve birçok meslek dalında meslek sahibi olmuştur.

Geçirdiği ağır bir ameliyat sonrası 5 Eylül 2007 tarihinde Kastamonu'da vefat etmiştir. Allah'tan rahmet diliyor, yattığı yerin gül ve cennet bahçesi olmasını Cenabı Haktan niyaz ediyoruz. Yaptığı hizmetler ehlibeyt ve erenlerin defterine ve katarına yazılsın.

Mümin Ersoy Yazma Eserler Listesi

1. Timur Baba Sultanın Vilayetnamesi, İstinsah Tarihi 1934, çizgili deftere yazılı, mistarlı, 145 sayfa Vilayetname ve 7 sayfa ise nefesler bulunmaktadır.
2. Kerbelâ Kitabı, çizgili deftere yazılı, manzum, iki sütün, 100 sayfa, sonunda nefesler bulunmaktadır.
3. Makalat-ı Hacı Bektaş Veli, Vilayetname-i Hacı Bektaş Veli, Vilayetname-i Şücauddin Veli, Vilayetname-i Otman Baba Pasajlar Halinde, çizgisiz defter, 80 sayfadır.
4. Hazreti İbrahim ve Hazreti İsmail'in Hayatı, çizgili defter, 40 sayfadır.
5. Haza Kitab-ı Menakıbı Evliya, Menakıb-ı Şeyh Safi, çizgisiz defter 140 sayfadır.
6. Hazreti Muhammed'in Hayatı, çizgisiz defter, 80 sayfadır.
7. Vilayetname-i Hacı Bektaş Veli, çizgisiz defter, 36 sayfadır.
8. Namazlar, Nefesler, Bazı Velilerin Kısa Biyografileri, çizgisiz defter, 150 sayfadır.

9. Hazreti Ali ve Bazı Sahabeler Hakkında Kısa Kısa Bilgiler, çizgili defter, 66 sayfadır.
10. Cemdeki Hizmetlerin Duaları, çizgili defter, 18 sayfadır.
11. Faziletname ve Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi
12. Hikayat, Bektaşılık, Bektaşî Kolları, Tahtacılar, Nefesler ve çizgili defter, 174 sayfadır.
13. Faziletname, çizgili defter, 200 sayfadır.
14. Dürrü Meknun, çizgili defter, 84 sayfadır.
15. Mesaib Nefesleri, Aşura ve On İki İmamlar, Nefesler, çizgili defter, 216 sayfadır.
16. Nefesler, çizgili defter, 186 sayfadır.
17. İstihraçname

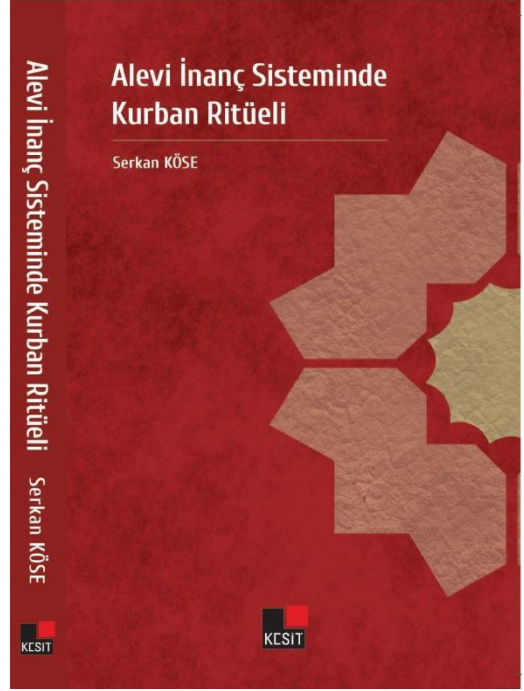
Serkan Köse, *Alevi İnanç Sisteminde Kurban Ritüeli*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2019.*

İskender KORKMAZ**

Kurban ritüeli tarihi çağlar boyunca farklı şekillerde icra edilerek günümüze kadar gelmiştir. Arapça *krb* kökünden gelen kurban kelimesi “yakın olma” anlamı taşımaktadır. Bu nedenle insanoğlu Tanrılara yakın olmak, Tanrılarını hoşnut etmek, Tanrılardan isteklerde bulunmak ve ata ruhlarını memnun etmek amacıyla çeşitli kurbanlar sunmuştur. Söz konusu anlamsal içeriği dikkate alındığında ilkel toplumlardan modern toplumlara kadar hemen hemen bütün toplumlarda kurban ritüelini görmek mümkündür.

Gerek İslamiyet’ten önce gerekse İslamiyet’ten sonra Türk toplumunda inançsal yapı ve sosyal organizasyon açısından kurban ritüeli önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle kurban ritüeli her Türk boyunda farklı isimlerle ve farklı ritüellerle icra edilmektedir. Özellikle Alevi Bektaşî inancına sahip Türk topluluklarında kurban ritüeli, sosyal hayatın önemli bir parçasını oluşturmakla birlikte ikrar kurbanı, musahip kurbanı, dar kurbanı gibi çeşitli ritüellerle beşikten mezara kadar yaşamın her alanına yansımaktadır. “Alevi İnanç Sisteminde Kurban Ritüeli” adlı eserde, kurban ritüeli Radcliffe-Brown’un yapısal-işlevsel teorisi eksenli bir yöntemle ele alınmıştır. Özellikle Türk kültür ve inanç ekseninde Alevi inanç sisteminde kurban ritüeli irdelenmiştir.

Dr. Serkan Köse tarafından hazırlanan *Alevi İnanç Sisteminde Kurban Ritüeli* başlıklı çalışma 2019 yılında Kesit Yayınları tarafından basılmıştır. Eser doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olup 296 sayfalık bir hacme sahiptir. Yazar, çalışmada; Amasya, Antalya, Çorum, Denizli, Erzurum, İzmir, Kayseri, Malatya, Manisa, Nevşehir, Sivas, Tokat, Tunceli bölgelerinde yaşayan Alevi ocak ve topluluklarıyla görüşme yapmış alan araştırmasına gidilmeyen bölgeler için ise çeşitli literatür taramasıyla elde edilen



* Geliş Tarihi: 12.02.2021, Kabul Tarihi: 13.02.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.021

** Arş. Gör. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, iskenderkorkmaz @nevsehir.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3270-681X>

verileri değerlendirmiştir. Çalışmada üç farklı kaynak kişi tipi seçilmiştir. Bunlardan birincisi, Alevi inanç kültürünün taşıyıcısı ve cem ritüelini gerçekleştiren köyde ve kentte yaşayan Dedeler; ikincisi on iki hizmet içerisinde yer alan yöreden yöreye tıgçı ya da kurbanı adı ile anılan hizmet görevlileri; üçüncüsü ise bir ocağa bağlı ıkrarlı taliplerden oluşmaktadır. Köse'nin çalışması; Giriş kısmından sonra “Kavramsal ve Olgusal Çeşitlilik Bağlamında Kurban”, “İnanç ve Kültür Çevreleri Bağlamında Kurban”, “Alevi İnanç ve Kültür Çevresi Bağlamında Kurban” şeklinde üç başlıkla birlikte Sonuç ve Ekler kısımlarından oluşmaktadır.

Giriş bölümü çalışmanın kuramsal alt yapısını oluşturmaktadır. Çalışmasının kuramsal çerçevesini yapısal-işlevsel yöntemle oluşturan Köse, halk biliminin hemen hemen her ürünü olduğu gibi toplulukların yaşayış biçimleri ve davranış kalıpları inanç odaklı uygulamaları etkilediğini ve bu doğrultuda inanç merkezli ritüel uygulamaların yapı içerisinde işlev barındırması toplumsal ve kültürel belleğin anlam ve ifade biçimlerini oluşturduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ister kanlı olsun ister kansız olsun kurban ritüeli inanç odaklı uygulamaların vazgeçilmez bir unsuru olarak değerlendirilmektedir. Kuramsal çerçeveden sonra kurban üzerine yayınlanmış olan kitaplar, doktora ve yüksek lisans tezleri ve çeşitli akademik makalelere yer vermiştir.

Çalışmanın “Kavramsal ve Olgusal Çeşitlilik Bağlamında Kurban” başlıklı birinci bölümünde Köse; her toplum, tarihi ve kültürel müktesebatı gereğince farklı birikimlere sahiptir geçeceğinden yola çıkarak kurban kavramı üzerine yapılan tanımlar üzerine yoğunlaşmaktadır. Daha sonra kurban türlerinde kanlı kurban ve kansız kurban çeşitlerini değerlendirerek kurban, ritüel ve inanç arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Kurban, ritüel ve inanç arasındaki ilişki toplumun kültürel belleğinin bir görüntüsü olup kurbanın tek başına bir ritüel olmadığını kurban olarak sunulan şeyin kutsallık içerisinde icra edildiği takdirde bir ritüel olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla kurban bir ritüel çeşidi inanç ise ritüelin idrak mekanizması olarak değerlendirilmektedir. Yine aynı bölümde Tylor, Spencer, Smith, Hubert vd. gibi araştırmacıların kurban teorilerini ele alan yazar, kurbanın teolojik, sosyolojik ve psikolojik arka planına dikkat çekmiştir. Bu bağlamda kurbanın kime, neye ve niçin sorularının cevabını arayarak kurbanın kökeniyle ilgili teorileri, dinlerin çok tanrılıktan tek Tanrılığa evrildiğini söyleyen “evrimci görüş” ve tek Tanrıca “vahiy görüş” olarak iki kategoride toplamıştır.

Çalışmanın “İnanç ve Kültür Çevreleri Bağlamında Kurban” başlıklı ikinci bölümünde ilkel toplumlardan modern toplumlara kadar birçok topluluk tarafından farklı işlev ve amaçlar doğrultusunda sunulan kurban ritüellerinin Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinindeki yeri, önemi, zamanı, mekânı ve uygulanış biçimleri söz konusu dinlerin kutsal kitapları göz önünde bulundurularak tespit ve analiz edilmiştir. Yahudilikte kurban ritüelleri sunulmuş amaçları bakımından iki farklı yapıda görülmektedir. Bunlardan ilki din ulusu aracılığıyla Tanrı'ya kurban sunmak diğeri ise Tanrı'nın takdirini kazanmak ve Tanrı'ya şükür etmek. Bu açıdan bakıldığında

Yahudilikteki kurban sunuş amacı İslam dini ile benzerlik göstermektedir. Hristiyanlıkta ise kurban uygulamaları başlangıçta Tevrat'tan aldığı daha sonra farklılaştığını ifade eden yazar, Hz. İsa'nın son kurban olduğunu ve bundan sonra sunulacak kurbanın kansız kurban şeklinde yapılacağını belirtmektedir. Aynı bölümde Türk inanç sisteminde kurban çeşitlerini, kurban paylaşımını, kurban ritüeli ve uygulamaları hakkında çeşitli Türk boyları üzerine yazılan kaynaklardan faydalanarak tespit ve analizlerde bulunmuştur.

Çalışmanın “Alevi İnanç ve Kültür Çevresi Bağlamında Kurban” başlıklı son bölümünde; Alevi inanç sisteminde kurbanın yeri, önemi, cemlerde icra edilen kurban ritüeli ve uygulamalarını, kurban çeşitlerini Anadolu'nun farklı yerleşim yerlerinde ikamet eden dede, hizmetli ve taliplerle çeşitli görüşmeler gerçekleştirilerek incelenmiştir. Bu bağlamda cem içinde gerçekleştirilen kurban ve cem dışında gerçekleştirilen kurban şeklinde iki alt başlıkla sınıflandırılmıştır. Araştırmacı; İkrar, Musahiplik, Görgü, Dardan İndirme, Abdal Musa, Nevruz cemlerinde sunulan kurbanları cem içinde gerçekleştirilen kurbanlar olarak değerlendirirken Hıdırellez, Ziyaret, Yağmur duası gibi mevsimlik ritüelleri ve insan hayatının eşik dönemleri olarak görülen doğum, düğün ve ölüm gibi geçiş ritüellerini cem dışında sunulan kurbanlar olarak belirtmiştir. Bölümün devamında Alevi inanç sistemiyle ilişkili dem kültü, kurbanın parçaları ve paylaşımı, Cebrail kurbanı, at kurbanı, kurbanlar ile ilgili yasaklar ve kabuller incelenerek analiz edilmiştir.

Köse'nin teorisi kurban ritüeli gerçekleşmeden cem erkânının olamayacağı üzerinedir. Cem erkânının yapılabilmesi ve sürekliliğinin gerçekleşebilmesi için kanlı ya da kansız kurbanın sunulması gerektiği dolayısıyla yapısal-işlevsel ekseninde kurbanın Alevi inanç sistemini var eden en küçük ancak temel ritüel olduğunu belirtmesi önemlidir. Sonuç olarak Dr. Serkan Köse bu çalışmasında “kurban” konusunu kuramsal bir zemine oturarak çeşitli tespit ve analizlerde bulunmuştur. Eser belirli kuram ve yöntem dâhilinde özgün yapısıyla Alevilik üzerine yapılacak birçok çalışmaya örnek teşkil etmektedir. Kurban konusuyla ilgili ortaya konulan teoriler genelde bütün kültürlerde özelde ise Türk kültürü ve Alevilik içerisinde söz konusu konunun yapısını ve işlevini aydınlatma noktasında önem arz etmektedir.

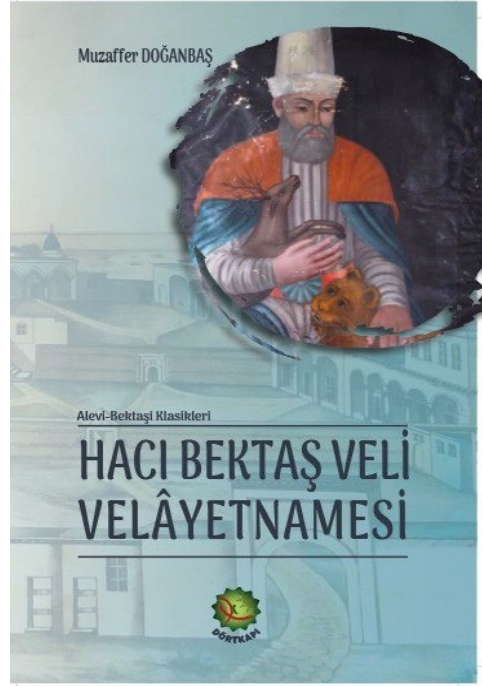
Muzaffer Doğanbaş, *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*, Dört Kapı Yayınları, İstanbul, 2020.*

Cem ERDEM**

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi isimli bu eser Muzaffer Doğanbaş tarafından 2020 yılında Dört Kapı Yayınevi'nden çıkmıştır. Çalışmaya kaynaklık eden yazma nüsha, yazarın Amasya'nın Göynücek İlçesine bağlı Çulpara Köyündeki eski evinin yıkılan çatısında açığa çıkmıştır. Eser, Hicri 1303 yılı Ramazan ayında (Miladi: Haziran-Temmuz 1886); "Alancık Karyesinden İnce Ali Oğlu Molla Sadık Efendi" adlı kişi tarafından istinsah edilmiştir. Yazma nüshada; Hacı Bektaş Veli, Koyun Baba ve Piri Baba Velâyetnâmelerine yer verilmiştir.

Üç velinin menkıbelerini içeren bu nüsha, toplam 155 yapraktan oluşmaktadır. Sayfalar, 24x17 cm ebatlarındadır. Harekesiz olarak yazılmış olan eserin ilk bölümünde Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi, ikinci bölümünde Koyun Baba Velâyetnâmesi ve üçüncü bölümünde ise Piri Baba Velâyetnâmesi yer almaktadır. Yazma nüshanın son bölümünde yer alan Piri Baba Velâyetnâmesi 2012 yılında yayımlanmıştır. Yazma nüshanın ikinci bölümündeki Koyun Baba Velâyetnâmesi ise Dört Kapı Yayınevi tarafından 2015 yılında yayımlanmıştır.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi isimli bu çalışma, yazarın biyografisi ve akademik araştırmalarını ihtiva eden bir bölümle başlamaktadır. Bu bölümün devamında kitap kapağı ve fonda kullanılmış olan Hacı Bektaş Veli portresi ve dergâha ait görseller, sanat tarihi açısından incelenmiştir. Yazar, eserin "Sunuş" bölümünde Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nin Alevî İslâm inancındaki yerini ve mevcut nüshalara dair değerlendirmelerini paylaşmıştır. Bu bölümde özellikle Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi üzerine yapılan çalışmalarda gözlemlenen yapısal



* Geliş Tarihi: 27.06.2021, Kabul Tarihi: 27.06.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.022

** Doç. Dr. Adam Mickiewicz University, Doğu Bilimleri Enstitüsü, Türkoloji Bölümü, Poznan/Polonya. cemerdem@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1482-7901>.

eksiklikler (çeviri; tıpkıbasım, transkripsiyon ve sadeleştirme dışında herhangi bir açıklamaya yer vermeme vd.) ile sansür ve tahrifat (özgün yazma nüsha, besmele -bismillahirrahmanirrahim- ile başladığı halde transkripsiyon ve sadeleştirme kısmında besmeleye yer vermeme veyahut Hacı Bektaş Veli'nin Horasan pirlerine “tevellâ”yı telkin etmesiyle ilgili bölümün çıkarılması vd.) üzerine tespitler verilmiştir.

Çalışmanın “Velâyetnâme Nasıl Okunmalı” bölümünde Velâyetnâme'ye has kavram ve terimlerin bağlamı içerisinde Kur'an sünnet ve gelenek açısından nasıl anlamlandırılması gerektiği üzerinde çıkarımlarda bulunulmuştur. “Hacı Bektaş Veli Hakkında Bilgi Veren Bazı Kaynaklar” bölümü ise Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen kitaplar üzerine eleştirel ve geniş perspektifli incelemeler içermektedir. Saltukname'den Abdurrahman Câmî'ye pek çok tarihi kaynak ve bilimsel çalışmaya değinilmiş; Hacı Bektaş Veli, tarihsel bir şahsiyet olarak okuyucu ile buluşturulmuştur. Yine bu bölümün devamında Hacı Bektaş Veli'nin hayatı ve eserleri anlatılmış, eserlerine yönelik yapılmış akademik çalışmalar hakkında detaylı bilgiler verilmiştir.

Doğanbaş, “Hacı Bektaş Veli'nin İslâm Anlayışı” başlıklı bölümde ise Hacı Bektaş Veli'nin Kur'an ve Ehlibeyt temelli anlayışı, ona atfedilen eserlerle anlamlandırılma yoluna gidilmiştir. Yine bu bölümde Hacı Bektaş Veli'nin inanç sistemine ait değerlendirmeler, var olan akademik çalışmalarla birlikte, tez-antitez bağlamında ele alınmıştır. Böylelikle Hacı Bektaş Veli ve eserleri hakkında yapılan akademik değerlendirmelere ilişkin çıkarımlar üzerine bir sınıflandırma ve bu sınıflandırma üzerine geniş eleştirel bir perspektif sunulmuştur.

Çalışmada dikkat çekici bölümlerden biri “Hacı Bektaş Veli Dergâhı ve Türbesi”dir. Bu bölümde yazar, dergâh ve türbeye ilişkin sanat tarihçisi bakışıyla betimlemelerde bulunmuştur. Çalışmanın bu bölümünde dergâhın teberükat eşyasının dökümü ve dergâhın mimari manzumesine dair detaylı bilgiler sunulmuştur. Yine bu bölümde dergâhın mimari yapısının “Yeniçeri Ocağının kaldırılması” öncesi ve sonrasındaki değişikliklere dair tartışmalı konulara açıklık getirilmiştir. “Hacı Bektaş Veli Velâyetnâme Nüshası” başlığında ise bu nüsha üzerine bilgi verilmiş, değerlendirmelerde bulunulmuştur. “Velâyetname'de Yer Verilen Bazı Şahsiyetler” başlıklı bölüm de diğer dikkat çekici başlıklardan biridir. Doğanbaş, Velâyetname'de yer alan şahsiyetlerin tarihi kişilikleri ve diğer inanç grupları ile etkileşimlerini tarihsel kaynaklara dayanarak somutlaştırmıştır. Böylelikle Velâyetname'nin tarihi bir vesika olarak önemine dikkat çekmiştir.

Son başlık olan “Velâyetnâme Hakkında Genel Bir Değerlendirme” başlıklı bölümde Velâyetnâme'nin tasnifi, nüshaları ve bu nüshalar üzerine yapılmış yayınlar detaylı olarak ele alınmıştır. Yine bu bölümde Baba İlyas ve Baba İshak'ın Hacı Bektaş Veli ile olan bağlantısı üzerinde durulmuştur. Velâyetnâme'deki sembolik anlatım ve bu anlatımın nasıl çözümlenmesi gerektiği üzerine düşünceler yine bu bölümde ele alınan konulardandır.

Çalışmanın amacını ifade eden bölüm “Velâyetnâme’nin Sadeleştirilmiş Metni” adıyla okuyucuya sunulmuştur. Velâyetnâme çevirisi yapılırken metnin özgün yapısına olabildiğince sadık kalınmaya çalışılmış ve bu çerçevede, kişiler arasındaki konuşmalar transkripsiyon alfabesi ile diğer bölümler ise sadeleştirilmesi yapılarak verilmiştir. Velâyetnâme’nin manzum olan kısımlarının transkripsiyonu yapılarak içerikleri hakkında dipnotlarla özet açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca metinlerde geçen bazı kavram ve terimler hakkında da açıklayıcı bazı bilgilere yer verilmiştir.

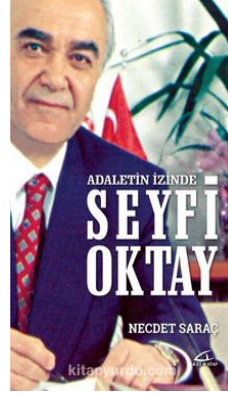
Muzaffer Doğanbaş tarafından kaleme alınan bu çalışma, yapısı itibarıyla diğer Velâyetnâme incelemelerinden farklılaşmaktadır. Çalışmanın yaklaşık üçte biri (111 sayfa) Velâyetnâme’nin niteliği, anlamı ve metne dair önemli anlam katmanlarını aydınlatmaya ışık tutacak ipuçlarını içermektedir. Çalışmanın bu niteliği, gelenek içerisinde şekillenmiş Hacı Bektaş Veli Velâyetnâme metninin, geleneğin dışındaki okuyucular tarafından da anlamlı bir bütünlük haline gelmesini elverişli hale getirmiştir. Bununla birlikte yazar tarafından hem Hacı Bektaş Veli hem de ona atfedilen diğer kitapların genel nitelikleri ve değerler sistemi üzerine yapılan bütüncül çıkarımlar, Velâyetnâme’nin kültürel kodlarının çözümlenmesini mümkün kılmıştır. Yazar tarafından ortaya konulan bu çıkarımlar Velâyetnâme’yi kerametler üzerine odaklanan sürrealist bir anlatı kitabının ötesine geçirmiştir. Velayetname sembolik yapısı ve gerçek hayattaki karşılıklarıyla görünür kılınmıştır. Bu bağlamda Muzaffer Doğanbaş’ın çalışması, bugüne kadar yapılmış geleneksel bilimsel inceleme metotları (çeviri; tıpkıbasım, transkripsiyon ve sadeleştirme) yanında metnin bağlamını, şahıs kadrosunun tarihsel gerçekliğini ve metinde yer alan sembolik anlam örgüsünün çözümlenmesini içermesi bakımından farklılaşmıştır. Yazarın metnin anlamını okuyucu ile buluşturmaya yönelik bu çabası, alanyazında önemli ve değerli adımlardan biridir.

Hatice Aydoğdu ve Nilüfer Timisi-Nalçaoğlu, *Mustafa Timisi Anlatıyor: Biz Varız, Dün Bugün Yarın*, Dipnot Yayınları, İstanbul, 2021.

Necdet Saraç, *Adaletin İzinde Seyfi Oktay*, Asi Kitap, İstanbul, 2020.*

Mehmet ERTAN**

Türkiye’de Alevi kimliğini referans olarak politikleşen bir sosyal hareketin ortaya çıkışı 1990’lara rastlar. Bu zaman diliminde Alevi araştırmacı-yazarlar tarafından Aleviliği tanımlamaya çalışan ve tarihçesini anlatan onlarca kitap kaleme alınır, Aleviliği konu edinen dergiler çıkarılır, Alevi radyo istasyonları açılır, Alevi ulularını anmak için kamuya açık büyük törenler düzenlenir. 1990’larda Aleviler artan bir hız ve hevesle kamusal alanda Alevi kimlikleriyle görünür olurlar. Alevi uyanışı olarak adlandırılan bu süreç aslında bir sosyal hareketin, Alevi hareketinin doğuşunun işaretidir. Bu hareketin ana aktörleri Alevi dernekleri olacaktır. Alevi dernekleri çıkardıkları dergilerle Aleviliğe ilişkin bilgi üretim sürecine katkıda bulunmuş, bünyelerinde açtıkları cemevleriyle geleneğin kentsel sahada yeniden üretimini sağlamış ve Alevilerin siyasi taleplerini formüle edip bu talepler ekseninde siyasi partilerle müzakereler yürüterek Aleviliğin siyasi temsilini üstlenmiştir.



1990’larda doğan Alevi hareketinin öznesi olan Alevi dernek yöneticileri ve Aleviliğe ilişkin büyüyen yazılı literatürün yazarları olan Alevi araştırmacı-yazarlar da Alevi hareketinin taşıyıcı kuşağını oluştururlar. Bu iki küme, dernek yöneticileri ve araştırmacı-yazarlar kesişimi olan bir kümedir yani Alevi araştırmacı yazarların bir kısmı aynı zamanda Alevi derneklerinin aktif yöneticileridir. Biraz daha somutlaştırmak adına bu kuşağın bazı isimlerini Cemal Şener, Rıza Zelyut, Nejat Birdoğan, Esat Korkmaz, Ali Balkız, Murtaza Demir veya Reha Çamuroğlu olarak sıralayabiliriz.

Bu kuşağın üyeleri, ağırlıklı olarak, ilk siyasi deneyimlerini 1970’lerde sol hareketler içinde yer alarak yaşamışlardır. Bu kuşağın Alevi kimliklerini keşfederek kamusal düzlemde bu kimlikleri ekseninde var olmaya başlamaları hem 12 Eylül

* Geliş Tarihi: 10.05.2021, Kabul Tarihi: 10.05.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.023

** Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi Akçakoca Bey Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, mehmetertan@duzce.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8055-9063>

darbesinin ardından Türkiye’de sosyalist hareketlerin aldığı ağır darbeyle hem de evrensel düzeyde siyasetin dilinde yaşanan kültürel dönüşümün kimlik kavramının siyasi gücünü arttırmasıyla yakından ilişkisi vardır. Daha öncesinde sol siyasetler içinde edindikleri siyasi sermayeleri ve eğitim yoluyla kazandıkları kültürel sermayeleri de onların bir sosyal hareket olarak Alevi hareketinin taşıyıcı kuşağı olmasını kolaylaştırmıştır. Bu isimler yazdıkları kitaplar ve dernekler nezdinde gösterdikleri aktivizmle Alevi hareketinin yörüngesini belirlemişlerdir.

Alevi hareketinin başlangıç noktası 1990’lar olsa da Aleviler ve Alevilik 1960’lardan itibaren Türkiye siyasetinin görünür konu başlıklarından biri olmuştur. Kentleşme, dışa kapalı yüz yüze ilişkilerin hâkim olduğu kırsal yaşam formu içinde Alevi dedelerinin sosyal otoritesi altında icra edilen geleneksel Aleviliğin çözülmesine neden olmuş ve Alevilerin dar anlamda kentlerde geniş anlamdaysa Türkiye siyasetinde daha görünür hale gelmesini sağlamıştır. Bir yandan da 1961 anayasasının sağladığı görece liberal siyasi ortam da etnik topluluklar ve sosyal sınıflara daha rahat örgütlenme imkânı sunmuştur. Bu anlamda örgütlenen etnik topluluklardan biri Aleviler olacaktır. Bu örgütlenmenin en somut sonucu da 1966-1980 yılları arasında faaliyet gösteren (Türkiye) Birlik Partisidir.¹

Dolayısıyla bağımsız bir kimlik siyasetine kaynaklık eden Alevi hareketinin ortaya çıkışı 1990’lar olsa bile, Alevi politikleşmesi kavramının tarihini 1960’lara kadar çekebilmek mümkündür. Bu makalede de Alevi hareketinin doğuşu 1990’lar olarak kabul edilecek ama daha geniş bağlamda kullanılan Alevi politikleşmesinin başlangıcı 1960’lara kadar götürülecektir.² Bu anlamda, 1960’lardan itibaren kendisini gösteren Alevi politikleşmesinin taşıyıcı özneleri somut olarak kimlerdi sorusuna yanıt verebilecek iki yeni kitap yakın zamanda peş peşe yayımlandı. Bu kitaplardan ilki Necdet Saraç’ın Seyfi Oktay ile yaptığı söyleşiye dayanarak yazıya dökülen *Adaletin İzinde Seyfi Oktay* başlıklı çalışmadır. Bu çalışma soru-cevap formatına dayanan bir nehir söyleşiden ziyade, Seyfi Oktay’ın anlatımlarının yazıya dökülmesine dayanan bir anı kitabı gibi gözükmektedir. Bir diğer çalışmaysa Hatice Aydoğdu ve Nilüfer Timisi Nalçaoğlu’nun, Mustafa Timisi ile yaptıkları nehir söyleşisidir: *Biz Varız: Dün, Bugün, Yarın*. Bu makale, bu iki kitabı veri alıp çapraz okumaya tabi tutarak kitapların merkezine aldığı Seyfi Oktay ve Mustafa Timisi üzerinden Alevi politikleşmesinin birinci kuşağını –belki de Alevi hareketinin proto-kuşağını- anlamaya çalışacak.

1. Seyfi Oktay ve Mustafa Timisi: Siyaset Öncesi Yıllar

Her iki isim de benzer zamanlarda birbirine yakın coğrafyalarda dünyaya gelmiştir. Seyfi Oktay 1936 yılında Malatya’da, Hekimkan ilçesine bağlı Mezirme köyünde dünyaya gelir. Ailesi, Şah İbrahim Veli Ocağına bağlı bir dede soyundan gelmektedir. Babası, dedelik görevini icra etmeyen bir polis memurudur. Bu anlamda Oktay, dedelik yapmasa da dede soyundan gelmenin getirdiği bir sosyal sermayeye sahiptir. 1930’lu yıllarda bir memur çocuğu olmanın zenginlik getirmese de haneye giren düzenli maaş sayesinde ekonomik güvence sağladığını da göz önünde bulundurmak gerekir.

Mustafa Timisi 1936 yılında Sivas'ın Divriği ilçesinde dünyaya gelir. Aslında ailesi Divriği ilçesinin Timisi köyünden gelmektedir ve soyadlarını da köylerinden almışlardır. Timisi ise çocukluğunu köyde değil Divriği ilçe merkezinde geçirir. Ailesi ticaretle zenginleşen bir ailedir. Bu zenginlik çok uzun ömürlü olmasa da Timisi'yi lise yıllarına kadar maddi sıkıntı çekmekten korur. Oktay'dan farklı olarak Timisi dede soyundan gelmemektedir yani Oktay'ın sahip olduğu sosyal sermayeden yoksundur.

Her iki isim de doğdukları erken cumhuriyet dönemine ilişkin benzer bir siyaset okumasına sahiptirler. Cumhuriyet döneminde laiklik ve eğitim alanında gerçekleştirilen devrimlerin çok önemli olduğunu ama eksik kaldığını özellikle de Atatürk'ün ölümünden sonra, Atatürk döneminde gösterilen devrimci kararlılığın devam ettirilemediğini düşünürler. Buraya kadar anlatılan benzer sosyal kökene ek olarak birazdan bahsedilecek benzer siyasi eğilimler de bu iki ismin erken cumhuriyet dönemine ilişkin tarihsel analizlerini birbirine yaklaştırmaktadır (Saraç, 2020: 32-33; Aydoğdu ve Timisi-Nalçaoğlu, 2021: 22).

Her iki ismin de siyasi yükselişinde aldıkları eğitimin büyük bir payı olmuştur. Oktay; ilkokulu köyünde, ortaokulu Bilecik'te, liseyi İstanbul'da Haydarpaşa Lisesinde okur. Üniversite eğitimini ise Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesinde tamamlar. Timisi'nin eğitim hayatıysa ailesinin bozulan ticari işlerinden dolayı Oktay kadar istikrarlı olmamış, zikzaklarla ilerlemiştir. Timisi ilk ve ortaokulu Divriği'de okuduktan sonra lise eğitimi için önce Bursa sonra İstanbul'a geçmiş ama lise eğitimini Ankara'da ticaret lisesinde tamamlayabilmiştir. Yükseköğretim derecesini ise İktisadi ve Ticari İlimler Akademisinden almıştır. 1960'lı yıllarda Türkiye'de üniversite mezunu oranının düşüklüğü göz önünde bulundurulduğunda, eğitim yoluyla elde edilen kültürel sermayenin hem Timisi hem de Oktay'ın siyasi hayatlarında önlerini açtığı iddia edilebilir.

2. Timisi ve Oktay: 1960'larda Siyasete Giriş

Her iki isim de üniversite hayatlarıyla beraber Ankara'da yaşamaya başlar. Seyfi Oktay, 1963 yılında babasının emniyet amiri olduğu Ankara'nın Altındağ ilçesinde Cumhuriyet Halk Partisinin (CHP) Gençlik Kolu Başkanı olur ve aynı yıl belediye meclis üyeliğine seçilir. 1965 yılındaysa CHP Ankara İl Genel Sekreteri olur. 1960'ların ilk yarısında Timisi siyasi partiler değil hemşehri dernekleri nezdinde örgütlenme faaliyetleri içinde yer alır. Önce Divriği Derneği'nde aktif görev alır, sonrasında da Sivaslılar Yüksek Öğrenci Derneği'nin başkanlığını üstlenir. Bu dernekler klasik Alevi dernekleri olmamakla beraber ağırlığını Alevilerin oluşturduğu hemşehri dernekleridir. Bu anlamda da 1990'larda kurulacak Alevi derneklerinin ilk nüvelerini oluşturdukları iddia edilebilir.

Timisi ve Oktay'ın örgütlenme deneyimlerinde önemli bir farklılık göze çarpar. Timisi, Sivas merkezli sivil toplum kuruluşlarında birbirlerine benzeyen insanlar arasında nispeten daha homojen bir topluluk içinde siyaset yürütür. Bu insanları Sivaslılık dışında buluşturan bir diğer payda da çoğunluğunun Alevi olmasıdır. Haliyle

Timisi siyasi kariyerinin ilk yıllarından itibaren Alevi kimliğiyle iç içe politikleşir. Oktay ise Türkiye'nin 1960'larda en kitlesel ikinci siyasi partisinde daha heterojen bir topluluk içinde siyasi faaliyetlerini yürütür. Oktay, Alevi politikleşmesinin bir parçası olmaktan ziyade Alevilerin yaygın olarak desteklediği bir kitle partisinde Alevi bir siyasetçi olarak yer alır. Zaten Oktay'ın kendi anlatımıyla Alevi kimliğinden dolayı 1960'ların ikinci yarısında CHP içinde önü kesilecek, parti içinde Alevileri kayırmakla ve mezhepçilik yapmakla suçlanacaktır. Özellikle de 1966'da düzenlenen kongrede CHP Genel Sekreteri olan ve parti içinde etkinliği artan Bülent Ecevit ve ekibiyle anlaşamayan Oktay, 1969'da CHP'den istifa edecektir.

Bu ayrı hatlarda süren örgütlenme pratiklerine rağmen 1960'larda her iki ismin yollarını kesiştiren ilk durak, Alevilerin siyasi tarihi açısından büyük önem taşıyan 1963 tarihli Alevilik Bildirgesi olur. Hem Oktay hem de Timisi'nin anlatılarında Alevilik Bildirgesine geniş bir yer verilmesi, bu bildirgenin hem bu isimlerin siyasi hayatında hem de Alevi hareketinin tarihindeki önemine işaret etmektedir (Aydoğdu ve Timisi-Nalçaoğlu, 2021: 59-63; Saraç, 2020: 56-60).

1963 yılında İsmet İnönü başbakanlığındaki koalisyon hükümetinin Diyanet İşleri Başkanlığı çatısı altında Alevilerin de temsiline imkân tanıyacak bir Mezhepler Müdürlüğü kurulması yönünde yasa önerisi hazırlaması sağ basında büyük tepki toplar. Bu tepkilerin boyutunun Aleviliğe hakarete kadar varması karşısında da Alevi üniversite öğrencileri bir araya gelerek bir bildiri kaleme alırlar. Bu bildiride laik bir Cumhuriyette eğer Diyanet İşleri Başkanlığı varsa Alevilerin de bu teşkilat içinde temsil edilmesi gerektiği belirtilir. Bu nedenle de Alevi gençlerin yasa tasarısını desteklediği dile getirilir. Bildirinin içeriği kadar önemli olan bir diğer nokta da "Alevi üniversite gençliği" imzasıyla yayınlanması ve Alevi kimliğinin kamuya açık bir şekilde deklare edilmiş olmasıdır. Bu bildiriye hazırlayan isimlerden ikisi Seyfi Oktay ve Mustafa Timisi'dir. Hem Oktay hem de Timisi Alevilik Bildirgesinden bahsederken bildirinin hazırlanması sürecinde birbirlerinin ismini özellikle zikrederler.

Seyfi Oktay'ın CHP'nin Ankara örgütünde siyaset yürüttüğü 1960'larda Timisi de Türkiye'nin ilk Alevi partisi olan Birlik Partisi'nin (BP) kuruluş sürecinde aktif rol alacaktı. Bayındırlık Bakanlığındaki müfettişlik görevinden dolayı parti kuruluş sürecinde resmen görev alamayan Timisi, bu görevinden istifa ederek BP'ye katılacak ve 1969 yılında Birlik Partisinin (BP) Sivas milletvekili olarak seçilecekti. Aynı yıl içinde düzenlenen olağan kongrede de parti genel başkanlığına getirilecekti. Timisi'nin siyasi hayatının en hareketli olduğu dönemler, 1969 yılından partinin kapatıldığı 12 Eylül 1980 askeri darbesine kadar geçen genel başkanlık yılları olacaktı. Timisi bu süreç içinde 1969-1977 yılları arasında da Sivas Milletvekilliği yaptı. Oktay ile Timisi'nin yollarını kesiştiren ikinci kavşak da Oktay'ın 1969'da CHP'den ayrıldıktan sonra BP'ye üye olmasıydı. Ancak Oktay'ın BP üyeliği kısa sürecek ve sonrasında tekrar CHP'ye geçecek ama Timisi'nin aksine 1970'ler boyunca siyaseten çok aktif olmayacaktı.

3. Timisi ve Oktay: 1980 Sonrasında Siyaset

Bu iki siyasetçi 1980 sonrasında farklı güzergahlardan hareket ederek Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) çatısı altında bir araya geldiler. Oktay, 1980 darbesinin ardından Necdet Calp ile yakın ilişkisi olan kardeşi vasıtasıyla Halkçı Parti'den 1983 Seçimlerinde Ankara milletvekili olarak seçildi. Timisi ise kapatılan TBP'nin Genel Başkanı olduğu için resmen olmasa da fiilen yasaklı kaldı ve 1980 darbesi sonrası yeni siyasi partilerin kurulması süreci içinde yer almadı. Daha sonrasında Erdal İnönü'nün davetiyle Sosyal Demokrat Parti'ye katıldı. Oktay ve Timisi'nin yollarını yeniden keşitiren de Halkçı Parti ve Sosyal Demokrat Partinin SHP adıyla birleşmesi oldu. O esnada milletvekili olan Oktay SHP'nin grup başkanvekillerinden biri olurken Timisi de partinin Merkez Yürütme Kurulu üyelerinden biri oldu.

1987 seçimlerinde Mustafa Timisi, SHP'den İstanbul milletvekili olarak seçilirken Seyfi Oktay ise Ankara'dan milletvekili adayı oldu ama seçilemedi. 1991 ve 1995 seçimlerindeyse tam tersi yaşandı. Bu defa Oktay Ankara milletvekili seçilirken Timisi İstanbul'dan milletvekili seçilemedi. 1980 sonrasında Alevi hareketinin bu iki önemli ismi aynı parti çatısı altında buluşsa da meclis çatısı altında aynı anda milletvekili olamadılar. Bir diğer ilginç nokta da Timisi ve Oktay'ın SHP ve sonrasında CHP içinde farklı hiziplerle hareket etmesiydi. İnönü'nün 1993'te SHP Genel Başkanlığını bırakmasının ardından yaşanan liderlik mücadelesinde Oktay, Aydın Güven Gürkan ile beraber hareket ederken Timisi Murat Karayalçın'ı destekliyordu. Alevi kimliğini paylaşan iki siyasetçinin parti içinde farklı istikametlerde hareket etmesi kimlik siyaseti üzerine çalışma yürüten araştırmacılara kimlik ve siyasi tercih arasındaki ilişkinin çok boyutluluğunu da göstermektedir.

Seyfi Oktay ile hazırlanan kitabın ağırlıklı bir bölümü –neredeyse üçte biri- 1990'ların ilk yarısına, Oktay'ın Adalet Bakanlığı yıllarına ayrılmıştır. 1991'de kurulan Doğru Yol Partisi (DYP) – SHP koalisyon hükümetinde, 1994 yılına kadar üç yıl boyunca Adalet Bakanlığı yapan Oktay'ın bakanlığı döneminde Ceza Muhakemeleri Usul Kanununun değiştirilmesi ve işkence iddialarıyla gündeme gelen Eskişehir Cezaevini kapattırılması detaylı bir şekilde anlatılır. Ancak Oktay'ın Adalet Bakanlığı esnasında en fazla tartışılan Madımak Katliamı davasında aldığı etkin tavidir. Oktay, bakan olarak devreye girerek faillerin yargılanması sürecini bir terör davasına dönüştürmeyi başarır ve davanın Devlet Güvenlik Mahkemesi'ne taşınmasını sağlar. Sonrasında da davayı Ankara'ya aldırarak kamuoyunun dikkatinin yargılanma sürecine çekilmesini sağlar (Saraç, 2020: 224-234). Timisi de Oktay'ın Madımak Katliamı yargılamalarında tarihi bir sorumluluk üstlenerek faillerin hak ettiği şekilde cezalandırılmasını sağladığını belirtir (Aydoğdu ve Timisi-Nalçaoğlu, 2021: 185). Oktay'ın bakanlık döneminde çarpıcı olan bir diğer noktaysa icraatlarına yönelik her eleştiride Oktay'ın Aleviliğinin gündeme gelmesi, aldığı kararları Alevi olduğu için aldığı ve bakanlıkta mezhepsel kadrolaşmaya gittiğinin sürekli olarak gündemde tutulmasıdır. Bu anlamda Oktay'ın Alevi kimliği Bilecik ve İstanbul'daki ortaokul ve lise öğrenciliğinden siyasetteki bakanlık günlerine kadar kendisine hep bir “suçmuş” gibi hatırlatılacaktır.

4. Timisi ve Oktay: Alevilik Tanımları ve Siyasi Talepleri

1995 seçimlerinden sonra siyasi güçleri azalan bu iki ismi tekrar bir araya getiren 2009 yılında düzenlenen Alevi Çalıştayları süreci oldu. Her iki isim de Alevi Çalıştaylarının eski siyasetçilerle gerçekleştirilen 6. Etabına katıldılar. Hem Timisi hem de Oktay çalıştayda yaptıkları konuşmalarda benzer taleplerin altlarını çizdiler: (1) cemevlerine ibadethane statüsünün tanınması, (2) din derslerinin zorunlu olmaktan çıkarılarak isteğe bağlı olması, (3) Diyanet İşleri Başkanlığının statüsünün yeniden ele alınması ve bütün mezheplerin Diyanet'te temsil edilmesi ve (4) kamu hizmetlerinin yürütülmesinde ve kamu personelinin seçiminde mezhepsel ayrımcılığa son verilmesi (Saraç, 2020: 353; Aydoğdu ve Timisi-Nalçaoğlu, 2021: Ekler).

Oktay ve Timisi'nin dile getirdikleri taleplerdeki benzerlikler aslında Aleviliğe yönelik teorik kavramsallaştırmalarındaki benzerliklerin bir sonucudur. Hem Oktay hem de Timisi Aleviliği, Türk İslam'ı ya da Anadolu İslam'ı olarak ele alırlar. Alevilik, Türklerin İslamiyet'i, kendi İslam öncesi inançlarının süzgecinden geçirerek yorumlamasının bir sonucudur. Bu anlamda Aleviliğin mekânı Anadolu, dili ise Türkçedir (Saraç, 2020: 23; Aydoğdu ve Timisi-Nalçaoğlu, 2021: 251-253).

Timisi ve Oktay'ın Alevilik tanımları üzerinde biraz daha durmak gerekir çünkü bu tanımlamalar Alevi hareketinin temel çatışma noktalarından birine denk düşmektedir. Alevi hareketi 1990'lı yıllarda dernekler nezdinde oluşmuş ve güç kazanırken Alevi hareketinin temel tartışma sahalarından biri de Aleviliğin nasıl tanımlanacağı olmuştur. Aleviliğin tanımına ilişkin iki yaklaşım ön plana çıkmaktaydı. İlk yaklaşım Aleviliği İslamiyet'in bir mezhebi değil, İslamiyet'ten de etkilenen bağımsız bir kültür ve inanç olarak ele alıyordu. Bu yoruma göre Alevilik Anadolu merkezli senkretik bir inanç olarak İslamiyet, Hristiyanlık, Musevilik, Zerdüştlük, Şamanizm ve Manihaizm gibi inançlardan izler taşıyan bağımsız bir kültürdü. Bu yaklaşımın en belirgin temsilcisi Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'ydi. İkinci yaklaşım Aleviliği İslam'ın içinde bir mezhep olarak değerlendiriyor ve göçebe Türklerin İslamiyet'i kabul ettikten sonra İslam'ı eski inançlarının süzgecinden geçirerek yorumlamasının sonucu olarak ele alıyordu. İslami bir mezhep olarak değerlendirdiği Aleviliği de Türk İslam'ı olarak tanımlıyordu. Cem Vakfı bu yorumun en önemli temsilcisiydi. Alevi politikleşmesinin ilk kuşağının en belirgin temsilcilerinden olan Timisi ve Oktay, Alevi dernekler siyaseti içindeki bu tanımsal farklılaşmada, resmi bir tavır takınmamakla beraber, Cem Vakfı'nın Alevilik yorumuna daha yakın durmaktaydılar. Üstelik Diyanet İşleri Başkanlığının kaldırılmasını değil, Alevilerin de bu kurumda temsil edilmesini talep etmeleri de yine Cem Vakfı'nın taleplerine daha yakın duruyordu.

Bu noktada partiler siyaseti içinde bu derece aktif olmamakla beraber Cem Vakfı'nın kurucusu İzzettin Doğan'ı da Oktay ve Timisi ile aynı kuşağın temsilcisi olarak değerlendirebilmek mümkündür. Doğan, 1960'lardan itibaren yazarı olduğu *Cem* dergisiyle beraber Alevi politikleşmesinin birinci kuşağı içinde yer almış, Alevi hareketinin dernekler eliyle güç kazandığı 1990'lardaysa kurduğu Cem Vakfı'yla

Alevi hareketi içinde etki sahibi olmuştur. Aleviliğin bağımsız bir kültür olarak ele alınmasına dair tutumunsa daha çok 1990'lı yıllarda, Alevi hareketinin ikinci kuşağı olarak nitelendirilebilecek Alevi araştırmacı yazarlar ve Alevi dernekleri arasında yaygın bir yorum olduğunu tespit edebilmek mümkündür. Bu ayırım tabii ki kuşaksal bir farklılığın sonucu değildir ama kuşaksal bir farklılıkla da örtüşmektedir.

5. Bitirirken: Genel Değerlendirmeler

Necdet Saraç'ın *Adaletin İzinde Seyfi Oktay* kitabı ve Hatice Aydoğdu ile Nilüfer Timisi Nalçaoğlu'nun Mustafa Timisi ile yaptıkları *Biz Varız: Dün Bugün Yarın* başlıklı nehir söyleşisi taşıdıkları eksikliklere rağmen Alevi politikleşmesinin birinci kuşağı ya da Alevi hareketinin proto-kuşağı hakkında önemli ipuçları sunuyor. Saraç'ın kitabı aslında Oktay'ın ağzından kaleme alınmış bir anı kitabı hüviyetindedir. Ancak kitabın ağırlıklı kısmının Oktay'ın bakanlık yıllarına ayrılmış olması ve 1980'lerde milletvekili olmadan önceki yıllarının kitabın sadece 1/5'i kadar yer kaplaması nedeniyle ortaya bütünlüklü bir Seyfi Oktay portresi çıkamamıştır. Mesela siyasete katılma süreci, 1960'lı yıllarda CHP içinde siyaset yılları ve Alevi olması nedeniyle uğradığı ayrımcılık, kısa süren BP yılları ve bu partiden ayrılma gerekçesi, Adalet Bakanlığı esnasında kendisiyle beraber kabinede yer alan diğer üç Alevi bakanla ilişkileri sadece zikredilmiştir. Halbuki bu noktaların üzerine daha fazla gidilmesi Alevi kimliği taşıyan bir figürün Türkiye siyaseti içindeki yolculuğunu ve onun kişisel deneyimi üzerinden Alevilerin Türkiye partiler siyasetine dâhil olma süreçlerini daha anlaşılır hale getirebilirdi. Üstelik Alevi hareketi açısından büyük önem taşıyan ve kendisinin de Adalet Bakanı olarak yargılama sürecinde aktif bir rol aldığı Madımak Katliamı sonrasında SHP/CHP ve Aleviler arasında yaşanan gerilim de kitapta hiç yer bulamamıştır. Üstelik bu gerilim iki boyutludur. Aleviler SHP/CHP'nin katliam sürecindeki ataletinden rahatsız olurken SHP/CHP'nin ortağı olduğu koalisyon hükümetindeki Alevi bakanların sayısı ve parti il yönetim kademelerindeki Alevi sayısı da kademe kademe düşmeye başlamıştır. Oktay'ın bu süreçteki kişisel deneyimleri sonrasında Barış Partisi'nin kurulmasını da tetikleyen süreci biraz daha aydınlayabilirdi. Bu haliyle de *Adaletin İzinde Seyfi Oktay* kitabı, ne bütünlüklü bir Seyfi Oktay portresi çizebilmiş ne de Oktay üzerinden Alevi hareketinin fotoğrafını çekmeyi başarabilmiştir. Kitap, Oktay'ın bakanlık yıllarındaki icraatlarını anlatan bir metne dönüşmüştür.

Saraç'ın çalışmasıyla kıyaslandığında, Aydoğdu ve Timisi-Nalçaoğlu'nun kitabı daha bütünlüklü bir Mustafa Timisi portresiyle ortaya çıkmayı başarmıştır. Timisi'nin siyaset öncesi yılları, öğrencilik hayatı, dernek faaliyetleri hakkında kapsamlı bilgiler verilmektedir. Kitabın ağırlık noktası, Timisi'nin siyasi kariyeri göz önünde bulundurulduğunda, 1970'li yıllar olmakla beraber 1980 sonrası dönemde Timisi'nin siyasi yolculuğu ve Alevilik konusundaki genel görüşleri hakkında da detaylı bilgiler sunulmaktadır. Ancak *Biz Varız: Dün Bugün Yarın* kitabında da ortaya çıkan kapsamlı Timisi portresinin neredeyse her aşamasında içinde yer aldığı Alevi politikleşmesiyle bağının zayıf kaldığını belirtmek gerekir. Timisi ile yapılan bir nehir söyleşide,

Timisi'nin on bir yıl boyunca liderliğini yürüttüğü TBP ile ilgili daha kapsamlı bir muhasebe yapması, SHP'nin iktidar ortağı olduğu dönemde yaşanan Madımak Katliamı esnasında gösterdiğini belirttiği zafiyetini daha kapsamlı analiz etmesi ya da ikinci bir Alevi partileşmesi deneyimi olan Barış Partisi'ni, TBP ile karşılaştırarak daha detaylı tahlil etmesi beklenirdi. Üstelik Timisi'nin 1990'larda ortaya çıkan Alevi hareketi ve Alevi derneklerine bakış açısının da yine eksik kaldığını belirtmek gerekir. Bu haliyle de Timisi ile yapılan nehir söyleşi bütünlüklü bir Timisi portresi çıkarmakla beraber Timisi'nin neredeyse her aşamasında aktif bir özne olarak içinde yer aldığı Alevi politikleşmesindeki deneyimini gelecek kuşaklara aktarmak konusunda eksikleri bulunmaktadır. Kısaca *Biz Varız: Dün Bugün Yarın*'da belirtilen "biz" Aleviler olsa da çalışma yer yer Timisi'yi Alevi politikleşmesinden kopararak yalnız bir siyasetçi olarak Timisi'ye odaklanmış gözükmektedir.

Bu makalede Alevi hareketinin başlangıcının 1990'lar olduğu ama Alevi politikleşmesinin, geleneksel Aleviliğin kentleşme eksenineyle çözüldüğü ve Alevilerin kentlerde görünür hale geldiği 1960'lara kadar çekilebileceği iddia edildi. Bu okuma Timisi ve Oktay'ın da içinde yer aldığı siyasetçileri Alevi politikleşmesinin ilk kuşağı haline getirirken Alevi hareketinin taşıyıcısı olan Alevi araştırmacı-yazarlar ve dernek yöneticilerini Alevi hareketinin kurucu kuşağı ama Alevi politikleşmesinin ikinci kuşağı haline getirdi. Bugünlerde Alevi hareketi içinde belki de üçüncü bir kuşak güç kazanmaya başlamaktadır: siyasetle 1990'larda tanışan, yani doğrudan Alevi hareketinin içine doğan ve kimliklenme süreçlerini Madımak Katliamının yarattığı travmayla derinleştiren yeni bir kuşak.

60 yılı aşan bir tarihe sahip olan Alevi politikleşmesinin ya da 30 yılı aşan bir tarihe sahip olan Alevi hareketinin taşıyıcı kuşakları üzerine yürütülen sosyolojik çalışmaların ya da siyasi tahlillerin zayıflığı üzerinde durulması gereken bir noktadır. Bu makale boyunca merceğe alınan *Adaletin İzinde: Seyfi Oktay ve Biz Varız: Dün Bugün Yarın* kitapları ise yukarıda belirtilen eksikliklerine rağmen Alevi politikleşmesinin birinci kuşağını okuyuculara tanıtan monografiler olarak hem literatürdeki bir boşluğu doldurmakta hem de Alevi hareketinin diğer kuşakları üzerine yürütülecek müstakbel çalışmalarını teşvik etmektedir.

Sonnotlar

¹ 1966 yılında Birlik Partisi adıyla kurulan parti, 1971 yılında ismini Türkiye Birlik Partisi olarak değiştirmiştir. Bu makalede de parti o anda kullandığı isme referansla kimi zaman Birlik Partisi kimi zaman da Türkiye Birlik Partisi olarak adlandırılacaktır.

² 1960-1980 arası dönemde Alevi politikleşmesi, bir kimlik olarak Aleviliğin bir sosyal harekete kaynaklık etmesinden çok bireysel düzlemde Alevilerin sol hareketlere yaklaşması üzerinden yaşanır. Politikleşen bir kimlik olarak Alevilik değil, bireysel düzlemde Aleviler olduğu için bu zaman diliminde yaşanan deneyimi örtük politikleşme olarak adlandırıyorum. 1990'larda yeni olansa Aleviliğin bağımsız bir kimlik siyasetine, bir sosyal harekete kaynaklık edecek şekilde politikleşmesidir. Bu ayrımı daha geniş kapsamlı tartıştığım çalışmam için bkz. Mehmet Ertan, *Aleviliğin Politikleşme Süreci: Kimlik Siyasetinin İmkân ve Kısıtlılıkları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

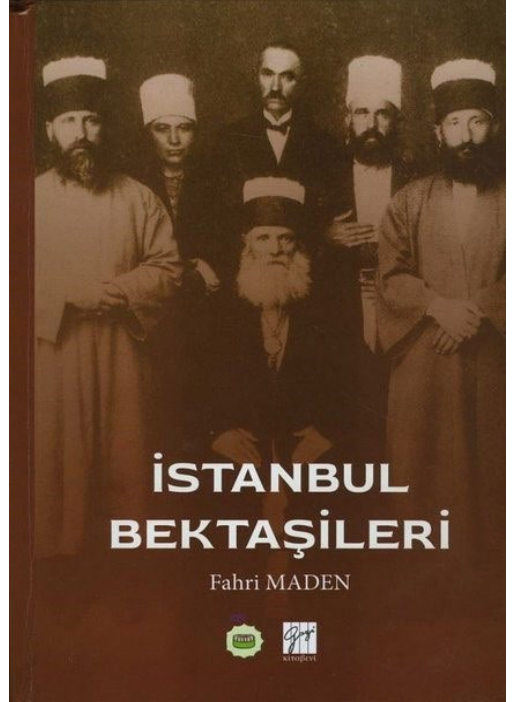
Kaynaklar

- Aydoğdu, Hatice ve Timisi-Nalçaoğlu Nilüfer (2021). *Mustafa Timisi Anlatıyor: Biz Varız, Dün Bugün Yarın*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Saraç, Necdet (2020). *Adaletin İzinde Seyfi Oktay*. İstanbul: Asi Kitap.

Fahri Maden, *İstanbul Bektaşileri*, Gazi Kitabevi, Ankara, 2019.*

Melih FİLİZ**

Bektaşilik, XIII. yüzyıldaki Moğol istilâsı nedeniyle Horasan'dan "Diyâr-ı Rûm"a göç eden ve yüksek olasılıkla Yesevî veya Haydarî dervişlerinden birisi olarak kabul edilebilen Hacı Bektâş-ı Velî'yi (Ocak, 1992a: 455) "pîr", onun tasavvufî doktrinini de temel kaynak olarak kabul eden bir tarikatıdır. Ancak tam manasıyla tarikatlaşma sürecini, başka deyişle, usûl, erkân ve ritüellerinin ortaya konulması ile idârî teşkilatlanma ve kurumsallaşma sürecini, XVI. yüzyıl başlarında Hızır Balı (Yıldırım, 2019: 269) veya Bektaşî geleneğindeki yaygın olarak kullanılan ismiyle Balım Sultan zamanında tamamlamıştır. Bu nedenledir ki Balım Sultan, Bektaşî geleneğinde bilhassa Babagân kolu mensuplarınca "pîr-i sâni" kabul edilmiştir (Ocak, 1992b: 17).



Anadolu Selçuklularî döneminde resmi otoriteye karşı gerçekleştirilen Babaî kıyâmında ön planda olan Yesevî, Vefâi, Kalenderî ve Haydarî zümrelerine mensup Türkmen dervişlerin oluşturduğu grup "proto-Bektaşîler" olarak nitelendirilmiş (Ocak, 1992c: 88); aynı grup Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş dönemi fütûhatında "Abdalân-ı Rûm" tabiriyle önemli roller oynamış ve sonraki süreçte ekseriyeti Bektaşîlik içerisinde mecz olmuştur. Böylece Babaî kıyâmında rol alan *ethos* Bektaşîlik içerisinde de varlığını sürdürmüştür. Bektaşîlik Yeniçeri Ocağı ile yakın ilişkisi nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu tarafından meşru kabul edilen tek heterodoks ve senkretik tarikat olarak tarihe geçmiştir (Ocak, 1992ç: 373). Tarikat kısa sürede Osmanlı coğrafyasında başta Rumeli olmak üzere birçok bölgede, özellikle şehir merkezlerinin çevrelerinde teşekkül eden tekke ve zâviyeler aracılığıyla yayılım sağlamış ve 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın ilgasıyla beraber yasaklanışına kadar büyük rağbet görmüştür.

* Geliş Tarihi: 08.02.2021, Kabul Tarihi: 08.02.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.024

** Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Bölgesel Araştırmalar Anabilim Dalı, Balkan Araştırmaları, Yüksek Lisans Mezunu, Çanakkale/Türkiye, filizmelih17@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7349-3147>

Tarihçi kimliğiyle Bektaşilik konusunda mühim ve değerli araştırmalarıyla alanyazına önemli katkılar sağlayan Doç. Dr. Fahri Maden'in *İstanbul Bektaşileri* başlığını taşıyan eseri, Gazi Kitabevi tarafından yayımlanmıştır. Eserin basım ve dağıtım sürecinde, merkezi Arnavutluk'un başkenti Tiran'da olan Dünya Bektaşiler Birliği'nin rol üstlenmiş olması bilhassa dikkat çekicidir.

Eserin, müellifin daha önce makale ve bildiri gibi muhtelif türlerde yayınlanmış çalışmalarının derlenmesi ile vücuda getirildiği anlaşılmaktadır. Alışılmışın dışında bir bölümlendirme yöntemini hâiz eser, oldukça geniş bir giriş bölümünü muhtevindir. Osmanlı coğrafyasında, fethinden önce Anadolu kesiminde tarikat kültürünün yayılmaya başladığı ve 1925 yılında tekke ve zâviyelerin seddine dair kanunun yayınlanmasına değin en yüksek sayıda tarikat kurumunun faaliyet gösterdiği yegâne Osmanlı kenti olan İstanbul'un (Tanman, 2014: 425) tarihinde Bektaşiliğin ilk inkişâfı, yayılımı, faaliyet sahaları, 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte yasaklanması, yasaklı yılları, yasağın ardından yeniden dirilişi, şehrin toplumsal tarihindeki rolü ve İstanbul özelinde önemli figürleri, giriş bölümünde ele alınan konulardır. Hacimli giriş bölümünün ardından şehrin tarihinde birincil ve ikincil kaynaklar vasıtasıyla tespit edilmiş ve Bektaşî tarikatına ait toplam 49 adet tekke, zâviye ve türbeye sırasıyla numaralandırılarak yer verilmiştir. Haklarında oldukça az tarihi mâlûmat bulunan mekânların kısa tutulmasına karşın; Merdivenköy/Şahkulu Sultan, Karaca Ahmet, Kazlıçeşme/Perişan Baba, Şehitlik, Karaağaç, Bademli/Sütlüce, Karyağdı Baba ve Çamlıca tekkeleri gibi haklarında daha fazla belge ve kaynak bulunan mekânlar daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Geniş yer tutan mekânların başlıklarının alt başlıkları olarak söz konusu tekke ve zâviyede hizmet görmüş önemli figürlerin hayatlarına, ilgili tekke ve zâviyenin sosyal, ekonomik ve kültürel tarihine ilişkin tartışmalara ve hazîrelerindeki okunabilir olan mezar taşlarının çeviri yazılarına da yer verilmiştir.

İstanbul'un Anadolu yakasındaki en kadim Bektaşî tekkesi, henüz şehrin fethedilmediği bir dönemde Ahî zâviyesi olarak teşekkül etmiş ve XVI. yüzyıl başlarında Yeniçeri Ocağı sayesinde nüfuz kazanan Bektaşîlerin tasarrufuna geçmiş olan Merdivenköy/Şahkulu Sultan Tekkesi'dir. Bu tekke daha sonraki süreçte artan önemiyle, bilhassa Babagân geleneğindeki tekke hiyerarşisinde Sulucakarahöyük'teki pîr evi ile Dimetoka'daki Seyyid Ali Sultan/Kızıl Deli Tekkesi'nden sonra gelmiş; bazı kaynaklarda geçen kullanımıyla ise "âsîtâne-i sâniye" (ikinci pîr evi) olduğu kabul edilmiştir (Tanman, 2010: 287). Ayrıca söz konusu mekân, pîr evinden İstanbul'a seyahat eden Bektaşî baba ve dervişlerinin özel merasimlerle karşılandıkları ve burada bir süre konakladıktan sonra İstanbul'a geçtikleri bir Bektaşî kurumu idi. Tekkenin bu özelliği nedeniyle Mevlvî tarikatının İstanbul'daki geçmişi söz konusu olduğunda akıllara gelen Üsküdar Mevlvîhânesi ile benzer bir işlevi yerine getirmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. 1826'dan sonra yeniden diriliş döneminde Mehmed Ali Hilmi Dede baba'nın Merdivenköy'deki postnişinliği sırasında mühim ve oldukça faal bir Bektaşî tekkesine dönüşen söz konusu tekkenin, Babagân Bektaşî kültüründe pîr evi

dışında mücerretlik erkânının uygulandığı ve Dede Baba'nın posta oturduğu tek mekân olması da tekkenin bahsedilen ehemmiyetini açıklığa kavuşturmuştur.

İstanbul'un Avrupa kesiminde yer alan en kadim Bektaşî tekkelerinden birinin Rumelihisarı'nda kâin Şehitlik Tekkesi olduğu rivayet edilmiştir. Bu mekânın bilinen ilk Bektaşî postnişini, şâhidesinde “tarik-i abdâlândan Ali Baba” yazısı yer alan ve 1764 yılında tekkenin vakfını tesis ettiren Şeyh Ali Baba'dır. 1826 yılında Şehitlik Tekkesi postnişini Mahmud Baba nefyolunmaktan, tekke de yıktırılmaktan kurtulamamışsa da; Mahmud Baba bir süre sonra Nakşî icâzeti olarak geri dönmüş ve resmîyette Nakşî tekkesi olarak görünen mekânda gizlilikle Bektaşî erkânını sürdürülebilmekte muvaffak olmuştur. Şehitlik Tekkesi, Mahmud Baba'nın mahdûmu Nafi Baba döneminde İstanbul'daki en meşhur Bektaşî tekkelerinden birisi haline gelmiştir.

Eserde Merdivenköy/Şahkulu Sultan ve Şehitlik tekkeleri, Bektaşî tarikatının İstanbul'daki tarihi serüveninde sahip oldukları ehemmiyetlerinden dolayı oldukça geniş bir şekilde ele alınan mekânlardan yalnızca ikisidir. Diğer yandan Bektaşî tarikatı ile Yeniçeri Ocağı arasındaki ilişki ve İstanbul Bektaşîliğinin tarihinin yazılması girişimi nedeniyle Yeniçeri kışlaları veya odaları da eserde bir Bektaşî mekânı olarak ele alınmıştır.

İncelediğimiz eseri kanaatimizce alanında oldukça mühim, değerli ve eşsiz kılan niteliği, müellifi tarafından benimsenmiş olan metodolojik yaklaşımıdır. Daha önce bazı araştırmacılar tarafından Osmanlı dönemi tasavvuf tarihi araştırmalarında, bir yanda menkabe kültürünü içselleştirmiş ve araştırma konularını idealize etmeyi alışkanlık haline getirmiş İlahiyat araştırmacılarından kaynaklı; diğer yanda Türkiye'deki resmi tarihyazımının ideolojik tahayyülüne sıkıca sarılmış araştırmacıların cumhuriyet öncesi geçmişi tam anlamıyla yok sayma girişimlerinin ve ilgisizliklerinin yol açtığı sıhatsız metodolojik yaklaşımlara eleştiriler yöneltilmiştir (Varol, 2015). Bunların yerine, yapılacak araştırmalarda arşivlerde yer alan belge ve defterlerin paleografik ve diplomatik kâideler ışığında kaynak olarak kullanılmasına ilişkin alternatif bir karşılaştırmalı perspektif tavsiye edilmiştir. İncelediğimiz eserin müellifi de çalışmalarında tarihçi kimliğiyle söz konusu alternatif perspektifi uygulamaya gayret eden bir araştırmacı olarak ön plana çıkmaktadır.

1826 yılında Bektaşîlik Yeniçeri Ocağı'nın ilgâsı ile birlikte aralarındaki bağlantı nedeniyle yasaklanmış; başta İstanbul'dakiler olmak üzere 60 yıldan az geçmişe sahip Bektaşî tekke ve zâviyeleri yıktırılmış, mallarına el konulmuş, söz konusu mekânlarda hizmet gören Bektaşî baba ve dervişlerinden bazıları idam edilmiş bazıları ise zâhir ulemasının hâkimiyetindeki bölgelere nefyolunmuştur. Ayrıca yıktırılmayan tekke ve zâviyelere ise Nakşî şeyhleri atanmıştır. Eserde bu süreç İstanbul örneğinde oldukça iyi ve geniş bir şekilde açıklığa kavuşturulmuştur. Bu aydınlatma girişiminde arşiv evrakı, müellife oldukça mühim fırsatlar sunmuştur. 1826 yılında uygulanan yasak politikasında 60 yıldan fazla geçmişe sahip olan Bektaşî tarikat yapılarının

yıkılmamasına yönelik bir irade mevcut olmuşsa da bunun uygulanmadığı, 60 yıldan eski bazı yapıların da yıkıldığı tespit edilmiştir. Bu dönemde Bektaşî erkânının Nakşibendî tarikatına ait görünen bazı mekânlarda gizli olarak yürütüldüğü de tarihi mâlûmatır. Diğer yandan II. Mahmud dönemi sonrası Bektaşîliğe yönelik yumuşayan devlet tavrı nedeniyle Bektaşîler açısından bir yeniden diriliş dönemi başlamış; hatta İstanbul'da eskilerinden hariç yeni Bektaşî tekke ve zâviyeleri de tesis edilmiştir. Eserden buna iyi bir örnek, 1867 yılında Pertevniyal Vâlîde Sultan'ın desteğiyle ve kendi vakfı himâyesinde Eyüp sınırları dâhilinde inşa ettirilen Emin Baba tekkesidir.

Osmanlı tasavvuf tarihinde ilk dönemden itibaren tekke kurumunda cereyan eden post çekişmesi her dönem zuhur eden bir olgu olmuştur. İlk dönemlerde bu çekişmenin kaynaklarını, tasavvufî, dinî ve mânevî kaygılar oluşturmuşken daha sonraki dönemlerde söz konusu kaynakların toplumsal, ekonomik ve sosyo-politik mâhiyetlere doğru evrildiği gözlemlenmiştir (Işık, 2017: 149-150). Eserde müellif tarafından tekke kurumunda iktidar mücadelesinin bir örneği olan post çekişmelerinin Bektaşî tekke ve zâviyelerindeki örnekleri oldukça iyi bir şekilde yansıtılmış; bu girişimde arşiv evrakı oldukça büyük fayda sağlamıştır.

Bektaşî tarikatının İstanbul'daki tarihi serüvenine, şahsiyetleriyle damga vurmuş dedebaba, baba ve dervişlerin hayatlarına ve kendilerince kutlu olan yollarına sundukları hizmetlere dair önemli anekdotlar da eserde okuyucuya sunulmuştur. Bilhassa geç dönem İstanbul Babagân Bektaşî zümresinden olan Mehmed Ali Hilmi Dedebaba, Münir Baba, Ali Nutki Baba, Tatar Yaşar Baba, Yusuf Fahir Baba ve Necib Baba bu şahsiyetlere örnektir. Aynı zamanda genel anlamda örüntüleşmiş Bektaşî tipinin dışına çıkan, ehl-i sünnet akâide daha yakın davranışlar sergilemiş ve sayıları sınırlı olan Bektaşî şahsiyetlerin mevcûdiyetine de eserde dikkat çekilmiştir. Bu tipe eserden verilebilecek iyi bir örnek, Karyagdı Baba Tekkesi'nde postnişinlik yapmış ve aynı zamanda Eyüp'teki Zeynep Hâtun Câmii'nde imamlık görevini ifâ etmiş olan Hafız Mehmet Salih Baba'dır.

Çamlıca Tekkesi'nin ele alındığı başlık altında, ilk olarak gazetede tefrika edilmiş ve daha sonra kitap olarak bastırılmış *Nur Baba* romanı ve Bektaşî tarikatı ile ilişkisi söz konusu olmuş yazarı Yakup Kadri Karaosmanoğlu'na da ayrı bir parantez açılmış olması ve roman ile Bektaşîlik arasındaki ilişkinin tartışılması dikkate şâyandır.

Eserin ekler kısmında, İstanbul tarihinde tespit edilmiş 49 adet Bektaşî tekke, zâviye ve türbesinin sıralı tablosu ile müellif tarafından eserde kullanılmış 143 belgenin asıllarının kopyaları ve tam çeviri yazılarına yer verilmiştir. Söz konusu arşiv evrakının bu şekilde sunulmasının, konu ile ilgilenen araştırmacılar için büyük hizmet olduğu bir gerçektir. Alanında oldukça önemli bir boşluğu doldurduğunu ve büyük katkı sağladığını düşündüğümüz eserin, büyük ihtimalle gerçekleşecek veya kanaatimizce gerçekleşmesinin elzem olduğu gelecek baskılarında mevcut bazı yazım hatalarının düzeltilmesi, eserden yararlanacak okuyucu ve araştırmacıların işlerini kolaylaştıracaktır.

Kaynaklar

- Işık, Zekeriya. (2017). *Tekkedeki İktidar: Osmanlı İmparatorluğu'nda Toplumsal Alanda İktidar Mücadelesi*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992a). “Hacı Bektâş-ı Veli”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 455-458.
- (1992b). “Balım Sultan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 17-18.
- . (1992c). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- . (1992ç). “Bektaşilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 373-379.
- Tanman, Baha M. (2010). “Şahkulu Sultan Tekkesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 286-289.
- Tanman, Baha M. (2014). “Osmanlı Şehrinde ve Mahallesinde Tekkelerin Yeri: İstanbul Örneği”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 425-511.
- Varol, Muharrem. (2015). “Geç Dönem Osmanlı Tasavvuf Tarihi Çalışmalarındaki Sorunlar ve Alan Açısından Arşiv Evrakının Önemi”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 33, 49-84.
- Yıldırım, Rıza. (2019). *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Saygın Celepoğlu, Gelenek ve İnanç, Trakya'da Amuca Folkloru, Paradigma Akademi Yayınları, Çanakkale 2020.*

Refik ENGİN**

19. yüzyılda sosyal bilimlerin bağımsız bir disiplin alanı olarak ortaya çıkan halkbilimin inceleme alanları itibarıyla toplumların tarihleri ile kurdukları bağların oluşumunda ve sağlanmasında payı olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Tanıtımını yapacağımız bu eser ülkemizin zengin folklorik mirasının Trakya'daki önemli sahiplerinden olan Amucaların folklorik hayatları ile kimlik ilişkilerini ortaya koyma çabasıdır.

Trakya ve Bulgaristan'ın Trakya sınırında toplu halde yaşayan Bektaşî, Bedreddini ve Sünnî olmak üzere üç kollu bir inanç sistemine sahip olan benim de mensubu olduğum, iki ciltlik yayımlanmamış bir çalışmanın bulunduğu ve uzun yıllardan beri hakkında çeşitli araştırmalar yaptığım Amucaların; tarihi, kültürel öğeleri ve inançları hakkında çok sayıda araştırma yapıldığını söylemek mümkün değildir.

Amucalar ile ilgili olarak ulaşabildiğimiz ilk çalışma Vahit Lütfü Salcı'nın 1943 yılında Türk Amacı Dergisi'nin 7. sayısında yayımladığı "Trakya'da Türk Kabileleri" adlı makalesidir. Bu makalenin yanında günümüzde tarafımdan yapılan araştırmaların Amucalar literatüründe hacimli bir yer tuttuğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu çalışmaların yanında hazırlanması aşamalarında yardımcı olduğum lisansüstü kapsamda yapılan birkaç monografik çalışmanın olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Amucaların etnik kökeni, tarihi, yerleşim birimleri, inançları, ritüelleri, giysileri, meteorolojik inanmaları, halk hekimliği gibi inanç ve folklor bağlamındaki mirasları hakkında yapılan bu çalışma da Amucalar literatürüne katkı sağlayacaktır.



* Geliş Tarihi: 19.02.2021, Kabul Tarihi: 19.02.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.025

** Araştırmacı Yazar, refikengin56@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5089-2228>

Yazarın yüksek lisans tezinin gözden geçirilmiş hali olan *İnanç ve Gelenek, Trakya'da Amuca Folkloru* adlı eser, giriş bölümü haricinde “Amucaların İnanç Sistemi ve Ritüelleri” ve “Amucalarda Folklorik Hayat” adlı iki temel bölümden oluşmaktadır. Eserin giriş bölümünde Trakya’da bulunan Amucaların toplu olarak yaşadıkları 26 köy (Engin, 2014: 59) arasından örneklem olarak seçilen 15 köyün tarihçesi, demografik yapısı ve geçim kaynakları hakkında bilgiler verilmiştir. Yine giriş bölümünde Amucaların tarihi ve yurt içerisinde toplu ya da dağınık halde yaşadığı yerler hakkında da bilgiler bulmak mümkündür.

“Amucaların İnanç Sistemi ve Ritüelleri” başlığını taşıyan ilk bölümde Bektaşî, Bedreddini ve Sünnî inanç sistemine sahip olan Amucaların yaşattıkları ritüellere ve inanmalara yer verilmiştir. Tamamen Bedreddini olan Amucaların önce Bektaşîliğe meylettikleri (Salcı, 1942: 313) sonra da çeşitli sebeplerle bir kısmının Sünnileştiğinin vurgulandığı bu bölümde Tanrı tasavvuruna değinilmiş; Sünnî, Bedreddini ve Bektaşî Amucaların Tanrı’yı algılayış biçimleri üzerinde durulmuştur. Yine bu bölümde Trakya ve Balkanlarda görülen heterodoks İslam inançlarının tarihsel arka planı irdelenmeye çalışılmıştır. Amucalarda görülen inanç temelli hiyerarşik yapılanma bağlamında Bektaşîlerde ve Bedreddinilerde görülen kavramlar da ayrı ayrı ele alınmış ve bu kavramların etraflarında oluşan inanmalar ile günümüzdeki durumları aktarılmıştır. Ardından Bektaşî ve Bedreddinilerde ibadethane düzeni ve burada görülen sembolik yapılar hakkında bilgiler verilmiştir. Günümüzde meydanevi olarak adlandırılan Amuca ibadethanelerinin yapılanması ve buralarda bulunan sembolik makamların ibadet esnasındaki işlevleri hakkında da bilgiler görmek mümkündür. Eserin ilk bölümünün diğer alt başlığı “Bedreddini ve Bektaşî Amucalarda İbadet Formları” adını taşımaktadır. Bu bölümde, Tanrı’nın tüm zamanlarda ve tüm mekânlarda bulunduğu bilinci ile hayatın her anında ibadet ediyormuşçasına hareket edilmesi gerektiğine olan inanç vurgulanarak (Celepoğlu, 2020: 40) yıl içerisinde düzenlenen ibadet formlarına değinilmiştir. Elde edilen bilgilerin genel olarak saha verilerine dayandırıldığı bu bölüm; Bektaşî Amucalar ile Bedreddini Amucaların ibadet formlarının yanında ibadet esnasında özel yerleri olan ritüelistik törenler hakkında da bilgiler içermektedir. İbadet formları olarak erkânlar hakkında verilen bilgilerle birlikte dinlerin temel dayanaklarından olan eskatoloji ve ahiret inançları hakkındaki düşünceler karşılaştırmalı olarak aktarılmaktadır. Birinci bölümün diğer bir alt başlığı ise “Kutsal Günler” adını taşımaktadır. Bu bölümde inanç ve gelenekler bağlamında muharrem ayı, Nevruz, Hıdırellez ve yağmur duasına yer verilmiştir. Muharrem ayında tutulan orucun tarihsel kökeni, esasları, aşure, Hür Gazi helvası, Hür Gazi pilavı, muharrem mersiyesi gibi günümüzde de varlığını koruyan inanç ve ritüelleri bu başlıkta görmek mümkündür. Eserin devamında Bedreddini ve Bektaşî Amucalarda mevsimsel döngü olmaktan ziyade inanç bağlamında da önemli bir gün olan Nevruz hakkında bilgiler bulunmaktadır. Sahadan elde edilen veriler ışığında Nevruz’a dair inanmalar tarihsel kökenleri ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bu başlıkta Nevruz Erkânı esnasında karşılaşılan çok sayıda ritüelden ve bu ritüellerin

uygulanış esaslarından bahsedilmiştir. Nevruz’a dair verilen bilgilerden sonra inanç farkı gözetmeksizin tüm Amucalarda bayram olarak kutlanılan Hıdırellez’e dair bilgiler karşımıza çıkmaktadır. Hıdırellez hazırlıklarına, bolluk ve bereket getirmesi amacıyla yapılan uygulamalara, ritüellere, Hıdırellez’de söylenen manilere ve oynanan oyunlara yer verilmiştir. Başlığın son bölümü ise yağmur duasına ayrılmıştır. Özellikle Bektaşî ve Bedreddini Amucalarda genel anlamda büyüünün temas ve benzerlik ilkelerine dayalı olarak yapılan çok sayıda ritüelin yanında velilerden yağmur ihsanı bekleme ve bu amaçla uygulanan ritüelleri de bu bölümde görmek mümkündür. Kutsal günlerin ardından eserde yer alan “Ziyaret Fenomeni” başlığında Amucalardaki ziyaret olgusuna ve etrafında çeşitli inanmalar ve ritüeller gelişen veli tiplerine yer verilmiştir. İlk bölümün son başlığı ise kurban ve kurban geleneklerine ayrılmıştır. Kurban Amucaların inanç sistemindeki yerinden bahsedildikten sonra kurban gelenekleri “Geleneksel Kurbanlar” ve “Şükür Kurbanları” alt başlıklarına ayrılarak incelenmiştir.

Eserin ikinci ana bölümü “Amucalar’da Folklorik Hayat” başlığını taşımaktadır. Yazarın ifadesiyle Amucaların dinsel ritüelleri dışında kalan gündelik pratikleri bağlamında folklorik hayatlarına ilişkin olarak örneklem bölgelerinde görülen geçiş dönemlerine dair gelenek ve inanmalar; halk hekimliği, halk baytarlığı, halk takvimi, halk meteorolojisi, halk mutfağı, sofraya geleneği, halk tiyatrosu, giyim kuşam ve süslenme son olarak da halk şiiiri geleneği (Celepoğlu, 2020: 125) ve yirmi kadar Amuca kökenli halk şairlerine yer verilmiştir.

Eserin sonuç kısmında ise yazar tarafından günümüzde inanç temelli bir kimlikten ziyade alt grup temelli bir kimlik olarak değerlendirilmesinin daha uygun olduğu belirtilen Amucalığın (Celepoğlu, 2020: 186) kimliksel dönüşümünde rol oynayan içsel ve dışsal faktörlerin analizi yapılmıştır.

Trakya ve Balkan Türklüğünün özgün bir topluluğu olan Amucalar hakkında, halkbilim derleme yöntemlerine uygun şekilde kırk bir kaynak kişi ile yapılan görüşmeler neticesinde elde edilen verilerin literatür bilgileri ile desteklenmesi yoluyla oluşan bu eserin, Amucalar hakkında sonraki dönemde yapılacak çalışmalara kaynaklık edeceğini ümit ediyorum.

Kaynaklar

- Celepoğlu, Saygın. (2020). *Gelenek ve İnanç, Trakya’da Amuca Folkloru*. Çanakkale:Paradigma Akademi Yayınları.
- Engin, Refik. (2014). *Trakya ve Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşî Sürekleri*. Almanya: Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları.
- Salcı, Vahit Lütfü. (1941). Trakya’da Türk Kabileleri I, Amucalar. *Türk Amacı*, I-VIII, 311-315.

YAYIN DEĞERLENDİRME/BOOK REVIEW

Ozan-Âşık Ansiklopedisi. (2 cilt), I. cilt, Âşıklar Birliği, Bakü: Gençlik, 2019.

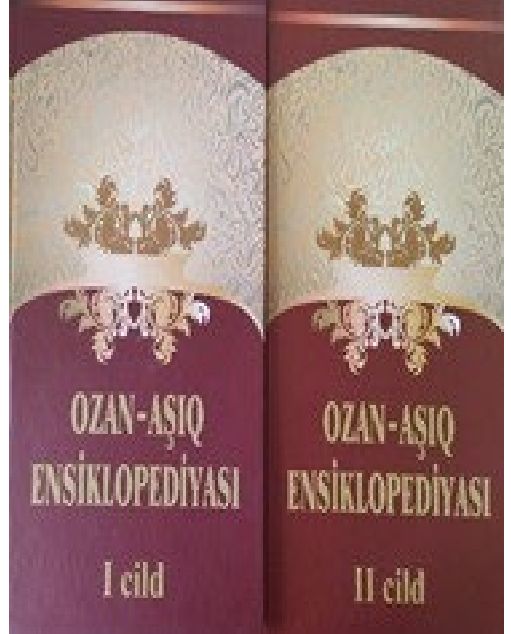
*Ozan-Âşık Ansiklopedisi. (2 cilt), II. cilt, Âşıklar Birliği, Bakü: Gençlik, 2020.**

Vüsale MUSALI**

Ozan-Âşık Ansiklopedisi Azerbaycan'ın bağımsızlık elde etmesinden sonra milli-manevi değerlere duyulan büyük ilginin neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Azerbaycan'da özellikle son dönemlerde bilimin, edebiyatın, medeniyetin çeşitli alanlarında gerekli adımlar atılmaktadır. Âşık edebiyatı, halkbilimi alanlarında devlet seviyesinde gerçekleştirilen toplantılar, halkın, milletin tarihinin öğrenilmesine verilen önem, milli-manevi değerlere sistemli bir şekilde himayecilik açık bir şekilde kendisini göstermektedir.

Son 25 yılda Azerbaycan iktisadi yükselişi ile beraber, yarattığı büyük manevi değerleri, tarihi abideleri, medeniyet zenginliği ile de dünyanın ilgisine sebep olmuştur. Bu zenginliğin göstericilerinden biri de ozan-âşık sanatıdır. Ozan-âşık sanatı oğuzların ve o sıradan Azerbaycan Türklerinin servetidir. Burada ilkin-iptidai tasavvurdan, mitlerden günümüze kadarki zamanın medeniyet katmanları toplanmıştır. Oldukça zengin ve kapsamlı olan bu sanat halkın geçtiği muhteşem ve şerefli yola bir nevi ışık tutmuş, onunla yol arkadaşı olmuştur. Azerbaycan Türklerini bir millet, halk gibi dünyaya tanıtan işte ulularımızın tarih boyunca yaşayıp, yarattığı söz konusu manevi değerlerdir. Ozan-âşık sanatının bu manevi değerlerin, düşüncenin oluşmasında müstesna yeri, tarihi rolü vardır.

Bağımsız devletçiliğin, istiklal düşüncesinin mahsulü olan *Ozan-Âşık Ansiklopedisi* milli, tarihi kimliğin ifadesi olarak ortaya çıkmıştır. Azerbaycan Âşıklar Birliğinin projesi olarak Prof. Dr. Muharrem Kasımlı, Prof. Dr. Mahmud Allahmanlı,



* Geliş Tarihi: 21.06.2021, Kabul Tarihi: 30.06.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.026

** T.C. Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü tezkireshinas@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1104-272X>

Prof. Dr. İrade Köçerli, Prof. Dr. Kamile Dadaşzade tarafından hazırlan bu ansiklopedi iki ciltten oluşmaktadır.

Kitap önsöz ve Prof. Dr. Muharrem Kasımlı'nın "Ozan-Âşık Sanatı" başlıklı yazısıyla başlamaktadır (s. 8-26). M. Kasımlı, âşıklık geleneğinin tarihine ışık tutarken Hak âşıklığını şöyle değerlendirmektedir: "Tanrı ile vahdete girene, Hakk'a kavuşana kadar ilahi aşk âşıklığı – "Hak âşıklığı" yolunu tutan sufi dervişler törenlerde musiki aletinde ifa ederek tarikat mazmunu taşıyan maniler okuyarak raks ederek vecit haline girmişler. Bu derviş-âşıklar tekke ocağından başlanan bu faaliyetlerini sonraki merhaleden misyon yayıcıları gibi daha geniş çevrede – kahvehanelerde, hanlarda, kervansaraylarda, meydanlarda, çeşitli toplantılarda devam ettirmişler" (s. 10).

Tekkeden çıkan derviş-âşıkların faaliyetine dini, ruhani görevler de dâhil olmaya başlamış, tarikat düşüncelerinin propagandası halkın kolay bir şekilde anlayabileceği folklor metinleri, hece şiirleri, rivayetler, hikâyeler, destanlar yaratmayı günün zaruretine çevirmiştir.

Kendileri de tarikata, sufi-derviş sistemine bağlı olan Safevilerin hâkimiyete gelmesinden sonra (XVI. yüzyıl) derviş-âşıkların devlet tarafından himaye edilmesi, onlara toy-düğün ve askeri-siyasi törenlerde de geniş temsil olunma imkânı tanımıştır. Tekke merhalesinden uzaklaştıkça derviş âşıkların folklor sanatçılığı yönü güçlenmiştir. Bu merhaleden itibaren "âşık", çağdaş anlamındaki sanatçı statüsünün taşıyıcısıdır.

M. Kasımlı'nın tasnifine göre âşıklık sanatçı statüsüne kadar üç esas merhaleden geçmiştir:

1. Birinci merhaleden "âşıklık" ideası ortaya çıkmıştır. XII-XIII. yüzyıllarda ortaya çıkan "Yesevilik" ve onun etkisiyle oluşan tarikat kolları İlahi aşk âşıklığını, Hak âşıklığını sufi derviş ocaklarında, tekkelerde pekiştirmiştir.

2. İkinci merhaleden "âşıklık" düşüncesi tekkeden, sufi-derviş ocağından çıkarak halk arasına girmiştir. Bu merhaleden "âşık" unvanı taşıyanlar dini görev icracıları ve "ilahi aşk âşıklığının", "Hak âşıklığının" propagandasını yapan derviş-âşıklardır. Oldukça uzun süren ve meşakkatli geçen bu merhale XIII.-XV. yüzyılları ihtiva etmektedir.

3. Üçüncü merhaleden âşıklık tedricen dini icracılıktan "musikici-folklor sanatçısı" statüsüne geçiş ediyor. O, yeni statü kazanmakla beraber, tekke ocağından aldığı misyonu, tarikat propagandasını da devam ettiriyor (s. 11).

Alfabetik sıra esas alınarak hazırlanmış ansiklopedideki maddelerde ozan-âşık sanatı ile ilgili bilgiler, sanatın menşei, teşekkülü, inkişaf tarihi, günümüze kadarki manzarası, üstat sanatçıların, halk şairlerinin kısa biyografisi, sanat ananesi, destancılık ve ifa şekilleri, senkretizm, doğaçlama meseleleri, kopuz, saz, balaban, davul, tambur vs. ile ilgili bilimsel, tarihi bilgiler yer almaktadır. Kitapta

saz musikisinin özellikleri, melodik yapısı ve notalar esasadaki tahlillere de dikkat edilmiştir. Eserde Türk şamanlık geleneği, orta çağ tasavvuf medeniyeti, ozan-âşık geçişi ve onun tarihi dinamiği ile ilgili tahliller de kendi yansımaları bulmuştur. Ansiklopedideki maddelerde ozan-âşık sanatının bilimsel-teorik problemleri ile ilgilenen halkbilimciler, etnograflar, âşık sanatı araştırmacıları ve müzisyenlerle ilgili kısa makaleler de yer almıştır. Kitapta Türk halklarında mevcut olan âşıklık geleneği ve onun çağdaş manzarası, aynı zamanda dünya halklarında ozan-âşık sanatına benzer folklor alanları hakkında da ansiklopedik bilgiler sunulmuştur.

Ozan-Âşık Ansiklopedisi teorik ve ansiklopedik prensiplere uygun bir şekilde işlenmiştir. Burada problemler ozan-âşık bağlamındaki tarihi mazmunu ihtiva etmekte ve senkretik sanat statüsünde Türk şamanlığı, kam-şaman medeniyeti vs. hakkında bilgi vermek amacı da taşımaktadır.

Ansiklopedide ozanın aşığa dönüşümü, âşık sanatının teşekkül ve inkişaf perspektifleri, sufi-derviş ocakları ile bağlantılar, tasavvuf sembolizmi terminolojisinin âşık sanatında temsil edilmesi genel prensiplere dayanılmakla lakonik şekilde açıklanmıştır.

Âşık sanatı sentetik medeniyet hadisesi olarak kendisinde söz, musiki ve raks ihtiva etmektedir. Bu esas şartların en geniş teatral sunumu destan ifasıdır. Tüm Türk destanlarının kısa özeti, destanların janr özelliği, strüktür semantiği de ansiklopedinin uygun bölümlerinde yer almıştır.

*Ozan-Âşık Ansiklopedisi*ndeki maddelerin önemli bir kısmını halk bilimcilerin, âşık sanatı araştırmacılarının gerçekleştirdiği ehemmiyetli çalışmaların, monografik araştırmaların değerlendirilmesi teşkil etmektedir. Ansiklopedide âşık sanatı örneklerinin toplanması, neşri, araştırılması ile ilgili bilimsel ve uygulamalı çalışmalardan da bahsedilmiş ve faydalanılmıştır.

Bu değerli çalışmada 2000’den fazla madde yer almaktadır. “Hak aşığı”, “Bade içmek”, “Buta”, “Divani”, “Erenler”, “Hazret-i Ali”, “On dörd masum” vs. gibi önemli maddeler bulunmaktadır.

İki ciltten oluşan bu ansiklopedi ozan-âşık sanatının tarihi, kronolojik manzarasını, âşıkların kısa biyografisini, destan geleneğini vs. istikametleri bilimsel şekilde ele alan ciddi çalışmaların mahsulüdür. Ansiklopedinin âşık edebiyatı, Alevilik ve Bektaşilik araştırmacıları için önemli başvuru kaynağı olacağı düşüncesindeyiz.

Ansiklopedinin dijital versiyonuna Azerbaycan Cumhurbaşkanlığı Kütüphanesi sitesinden aşağıdaki linkler aracılığıyla ulaşmak mümkündür.

Cilt 1: https://ebooks.az/book_aJVjfKAI.html

Cilt 2: https://ebooks.az/book_nfHxh3Eb.html

Erdal, Derviş ve Serhat Sabri Yılmaz, Süleyman Efendi Cöngü,

Ekspres Baskı ve Ofset, Kayseri, 2018.*

Nurdan YEŞİLYURT**

Cönkler, içerisinde halk hekimliğinden masallara, dinlik-büyütlük uygulamalardan halk hikâyelerine, saat ve mevsim hesaplamalarına varıncaya dek birçok unsuru ve motifi barındıran zengin bir kültürel miras hazinesidir. Böylesine zengin kaynaklar olan cönkler, hak ettiği değeri ve ilgiyi maalesef ki yeterince görememiştir. Günümüz Türkoloji'sinde cönk üzerine çalışma yapan bilim insanı sayısı oldukça azdır, bu nedenle de bugün cönk üzerine bir çalışma yapılmışsa eğer bu durumu haberdar etmek ve yapılan çalışmayı gün yüzüne çıkarmak önemli bir sorumluluktur. Tanıtımı yapılacak esere geçmeden önce, cönkler hakkında birtakım malumatlar vermek yerinde olacaktır. Sabri Koz, cöngün tanımını şu şekilde yapmaktadır: “Çoğunlukla Âşık edebiyatı, Halk edebiyatı ve halkiyat ürünlerini ihtiva eden;



uzunlamasına açılan, ensiz, uzun yazma mecmualara verilen ad. İnce uzun oluşları sebebiyle halk arasında sığır dili, dana dili diye adlandırılırlar.” Araştırmacı, cöngün kelime anlamı için de şunu söylemektedir: “Ansiklopedik kaynakların hemen hepsinde cönk kelimesinin gemi anlamına geldiği kayıtlıdır. Kelime bu anlamıyla da Türkçe, Farsça, Arapça ve bazı Batı dillerinde kullanılmıştır” (1977: 83). Orhan Şaik Gökyay, Avrupa dillerinde, Türk, Fars ve Arap sözlüklerinde ve çeşitli ansiklopedilerde cönk kelimesiyle ilgili bilgileri bir araya getirmiştir. Cönk terimi toplanan bütün eserlerde; büyük, dikdörtgen, altı düz olan yelkenli Çin kıyı ticaret gemilerini simgelemektedir... “Türk edebî ve bedîî yaratıcılık ortamlarında kullanılan ve muhtelif konulara tahsis edilen defterler işlevlerine göre divan, mecmua, tezkire, sefîne, cönk ve beyaz gibi muhtelif adlar ile anılmıştır” (Yıldırım, 2013: 20).

* Geliş Tarihi: 08.02.2021, Kabul Tarihi: 08.02.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.027

** Bilim Uzmanı, yesilyurtnur66@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2845-3541>

Derviş Erdal ve Serhat Sabri Yılmaz tarafından ilim dünyasına tanıtılan *Süleyman Efendi Cöngü*, başta âşık edebiyatı, Alevî-Bektaşî edebiyatı ve yazma eserlere ilgi duyanların başvurması gereken kaynakların başında gelmelidir.

Eser, Ekspres Baskı tarafından 2018 yılında okuyuculara sunulmuştur. Eser, kısa bir ön sözün ardından üç ana bölüm, kaynakça, ekler ve ayaklar dizininden oluşmaktadır. Ekler bölümünde sırasıyla cöngün sahibi Süleyman Efendi'nin fotoğrafları, derleme sırasında çekilen fotoğraflar ve cönkten örnek sayfalara yer verilmiştir.

Kitabın ön sözünde cönklerin sözlü kültür ve âşık tarzı şiir geleneğindeki yeri üzerinde durulmaktadır. Bu çalışmanın ortaya konulmasında temel amaç âşıklık geleneğinden ziyade daha özeldir gün geçtikçe kaybolan değerler arasında yer edinmeye yüz tutan Alevî Bektaşî edebiyatını bir nebze de olsa gün yüzüne çıkartmaktır. 19. yüzyıl Alevî ve Bektaşî şiiriyle ilgili yeni vesikalar sunmak ve sözlü kültür-yazılı kültür ilişkisi bağlamında cönkleri ele almak temel amaçtır.

Süleyman Efendi Cöngü'nün kim tarafından yazıya geçirildiği bilinmemektedir. Esere Süleyman Efendi Cöngü denilmesinin nedeni, Süleyman Efendi'nin askerlik yaptığı zamanlarda bir arkadaşı tarafından bu cöngün Süleyman Efendi'ye hediye edilmiş olmasıdır. Süleyman Efendi, Pir Sultan Abdal'ın doğduğu Banaz köyüne komşu İslim köyünde dünyaya gelmiştir. Pir Sultan Abdal ile aynı havayı solumasından dolayı da cöngü Süleyman Efendi adı verilmiştir. Süleyman Efendi Cöngü, Süleyman Efendi'nin oğlu Halil Esen tarafından korunmuş ve sonrasında bu eseri çevirip yayımlayan yazarlara hediye edilmiştir.

Kitabın ön sözünde genel olarak bu bilgilerden bahsedilerek eserin amacı ortaya konulmaktadır.

Eserin birinci bölümünde (s. 1-2), Süleyman Efendi'nin hayatı üzerinde durulmaktadır. 1904'te Sivas'ın Yıldızeli ilçesinin İslim köyünde doğan Süleyman Efendi, dört çocuklu bir ailenin en küçük çocuğudur. İki evlilik yapan Süleyman Efendi'nin beş evladı dünyaya gelmiştir. Alevî Bektaşî geleneği içinde yetişen ve birçok yönden kendisini geliştiren Süleyman Efendi, kendi yaptığı saz ile saz çalmasını öğrenir. Aynı zamanda fedakâr bir öğretmen olan Süleyman Efendi, dönemindeki öğretmen eksikliğinden dolayı kendi köyünün haricinde birçok köyde eğitimlik yapmış, 1978 yılında kanserden vefat etmiştir.

Eserin ikinci bölümü (s. 4-16), "Sözlü Kültür-Yazılı Kültür İlişkisi Bağlamında Cönkler ve Süleyman Efendi Cöngü" adı altında üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda eser, cönkler hakkında bilgi vermektedir. Cöngün tanımı yapıldıktan sonra, cöngü verilen diğer adlandırmalardan bahsedilmektedir. Eserde cöngün diğer milletlere, Türklerden yayıldığı üzerinde ayrıca durulmaktadır. Cönklerin içeriğinde neler olduğu, hangi edebiyat ürünlerini barındırdığından aynı zamanda cönklerin boyutu, rengi vs. fiziksel özelliklerden de yine bu bölümde bahsedilmektedir. Ayrıca bu bölümde

cönklerin günümüze nasıl ulaştığının da üzerinde durulmaktadır ve en eski cöngün 15. yüzyıla ait olduğu notu da eklenmiştir. Cönklerdeki imlâ bozukluğunun sebepleri de bu bölümde ortaya konularak alandaki hocaların fikirleriyle desteklenmiştir.

İkinci bölümün ikinci kısmında ise “Süleyman Efendi Cöngü Hakkında Bazı Bilgiler” başlığıyla eserin asıl önemi ve içeriği hakkında bilgiler verilmektedir. Süleyman Efendi'nin oğlu Halil Esen tarafından korunan cönk, eserin yazarlarına ilim dünyasına tanıtması amacıyla takdim edilmiştir.

“Cöngün kimin tarafından tutulduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, Alevî Bektaşî ve Malatya-Hekimhanlı ozanlara ait şiirlerin sayıca çok olduğu dikkate alınırsa aynı geleneğe mensup, Malatyalı biri tarafından kaydedildiği tahmin edilebilir. Cönk, kahverengi deri kaplı, 70 varak ve 5x10 cm ebatlarındadır. Bazı sayfaların koptuğu, bazı sayfaların okunamayacak kadar silik olduğu ve 61a sayfasının boş olduğu görülmektedir. Okumaları sağlıklı şekilde yapılamamış olan silik sayfalar çalışmaya dâhil edil(ε)memiştir. Cönkte bulunan farklı yazı stilleri cöngün birkaç kişi tarafından tutulduğunu ve belli dönemlerde el değiştirdiğini göstermektedir” (Erdal&Yılmaz, 2018: 7).

Cönkte 38 Alevî-Bektaşî şairinin 108 şiirine ek olarak 2 tane de mahlassız şiir bulunmaktadır. Bu şairler ve şiir sayıları şu şekildedir:

Ali 1 şiir, Âşıkî 4, Ca'ferî 1, Cevâbî 1, Dedemoğlu 2, Dertli 6, Derviş Ahmet 1, Feyzî 1, Fuzûlî 1, Gevherî 1, Hakikî 1, Hasan Dede 1, Hatâyî 9, Hüseyin 1, İsyânî 1, Kanber 1, Kaygusuz Abdal 1, Kemâlî 2, Kul Himmet 3, Molla Mustafa 4, Nesimî 13, Niyazî Mısrî 1, Noksanî 2, Pir Sultan Abdal 2, Sadık Baba 12, Sefîl Devrî 1, Sıdkî 1, Siyâhî 1, Sultan Muhammed 1, Şem'î Baba 2, Şirî 1, Teslim Abdal 1, Türâbî 1, Velî 4, Virânî 19, Zebânî 1, Zekâî 1, Mahlassız şiirler 2.

İkinci bölümün üçüncü kısmında ise “Sözlü Kültür-Yazılı Kültür İlişkisi Bağlamında Cönkler ve Süleyman Efendi Cöngünün İncelenmesinde” cönklerin sözel olma ve varyantlaşması üzerinde durulmaktadır. Süleyman Efendi Cöngü'nde ve başka cönklerde yer alan bazı âşıkların şiirlerinin karşılaştırmalarına da yer verilmiştir. Şiir varyantlaşmaları; Hasan Dede, Şem'î Baba, Şirî, Velî ve Sadık Baba şiirleri üzerinden ele alınmış, başta bu şiirlerdeki farklılıklar ve benzerlikler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Şiirlerde farklılıkların olmasının sebepleri ise bazen yazıya aktaranların şiirin yapısını bozması, şiirin hece ölçüsüyle oynanması, sayfaların yıpranması ve yazıya aktaranların bazı şeyleri özellikle de mahlası yazmamasından kaynaklı hataların olduğu ortaya konularak sözlü hafızanın yazılı kültür ortamına etkisi gözler önüne serilmiştir. Bunlardan bahsedildikten sonra Süleyman Efendi Cöngü gibi gizli kalmış cönklerin gün yüzüne çıkartılması ve ilim dünyasına tanıtılması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise cönkte yer alan şiirlere yer verilmiştir.

Alevî Bektaşî edebiyatının önemli bir alanı olan âşık tarzı şiir geleneği ürünlerinin

ortaya çıkarılmasında tarihî vesika özelliği gösteren cönk ve mecmua çalışmalarının yeri büyüktür. Bu çalışma da bunlardan biridir. Geniş bir alana yayılma imkânı bulan Alevi ve Bektaşî edebiyatı, yıllardır alanında uzman kişilerce incelenmekte ve tanıtılmaktadır. Bugün yapılan araştırmaların ve incelemelerin sonucunda gün yüzüne çıkartılmış cönklerle karşılaşmaktadır. Daha niceleri de gün yüzüne çıkartılmayı beklemektedir. Günümüzde yeni Alevi ve Bektaşî şairlerin keşfi, bu keşfin beraberinde getirdiği Alevi ve Bektaşî şairlerinin antolojileri ve âşık monografisi çalışmaları, daha önce yapılmış Alevi ve Bektaşî edebiyatı çalışmalarına katkı sağlayarak ilerleme kaydetmektedir. Bu katkı daha çok hayat hikâyeleri hakkında yeterli malumat bulunmayan Alevi ve Bektaşî şairler hakkında yeni bilgiler bulma imkânı ya da yanlış bilinen bir konu hakkında doğru bilgiye ulaşılmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda elde edilen yeni belgeler ışığında şairlerin yaşadıkları dönem hakkında sosyolojik, siyasî, kültürel ve dinî bilgiler elde etme imkânı sunar. Geleneğin fikrî yönünü yansıtan belge hüviyetindeki şiirlerin ortaya çıkarılması geçmişteki yanlışların düzeltilmesine katkı sağlayacağı gibi gelecek kuşakların geçmişini doğru öğrenmesi adına da önemli bir vesikadır.

Kaynaklar

- Erdal, Derviş ve Serhat Sabri Yılmaz. (2018). *Süleyman Efendi Cöngü*. Kayseri: Ekspres Baskı.
- Koz, M. Sabri. (1977). “Cönk”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. II, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 83-86.
- Yıldırım, Dursun (2013), *Elyazması Bir Kitap Türü: Cönk/Cöng- Kayıp Saraybosna Cöngü Bağlamında*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Mehmet Emin Yılmaz, *Kiliseye Çevrilen Türk Eserleri*,
İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 2020.*

Zehra AKSOY**

1. Giriş

Avrupa'nın doğusundan Afrika'nın kuzeyine kadar büyük bir coğrafyada hâkimiyet kuran Osmanlı Devleti, fethettiği topraklardaki sosyal ve kültürel mevcudiyeti koruyarak sahip olduğu medeniyet birikimini bu topraklara taşımış, fethettiği topraklardaki coğrafya ve kültürün sahip olduğu yerel özellikleri göz önünde bulundurarak muhtelif eserler inşa etmiştir. Özellikle Balkanlarda uygulanan iskân politikaları neticesinde; câmi, hamam, medrese, çeşme ve köprü gibi gündelik hayatın idâmesini sağlayan yapılar coğrafyanın her tarafına yayılmıştır. Osmanlı Devleti'nin Balkanlarda hâkimiyeti kaybetmesiyle siyasi irade ile beraber buralardaki eserler de el değiştirmiştir. Bu eserlerin bir kısmı Müslüman halka hizmet vermek amacıyla veya zamanla asli hüviyetine dönüştürülerek günümüze ulaşmış bir kısmı da değişime uğrayarak ayakta kalmıştır. Diğer taraftan asli hüviyetini kaybetmiş eserlerin bazıları bir zafer kutlaması uğruna yok edilmiş birçoğu ise yeni eklemeler yapılarak bazen tanınmayacak hale getirilerek dönüştürülmüştür.

2. Kitaba Dair

Bir asırdan uzun süredir, merhum Semavi Eyice'nin tabiriyle “gurbette kalan Türk eserlerinin” tespiti ve araştırılmasına öncülük eden Ekrem Hakkı Ayverdi'den sonra, Türk mimarisini araştırma ve koruma alanında uzmanlaşan Yüksek Mimar Mehmet Emin Yılmaz'ın hazırladığı *Kiliseye Çevrilen Türk Eserleri* adlı eser, mevcut çalışmaların kapsamını genişleterek Osmanlı coğrafyasını bütünüyle ele almaktadır. Kitap, 2020 yılının Aralık ayında İstanbul Fetih Cemiyeti'nin 127. kitabı olarak



* Geliş Tarihi: 08.02.2021, Kabul Tarihi: 08.02.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.028

** Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Bölgesel Araştırmalar Anabilim Dalı, Balkan Araştırmaları, Yüksek Lisans Mezunu, Çanakkale/Türkiye, filizmelih17@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7349-3147>

neşredildi. İstanbul Fetih Cemiyeti'nin 70. yılına tesadüf eden kitabın tashihini, Ekrem Hakkı Ayverdi ile uzun zaman birlikte çalışan Dr. Mimar İbrahim Aydın Yüksel, İngilizce çevirilerini Dr. Harun Tuncer yapmıştır.

Kitabın kapağında Yakovalı Hasan Paşa Câmii'ne ait rölöve çizimi yer almakta arka kapakta ise Prof. Dr. Semavi Eyice'nin kitap takdiminden bir alıntı bulunmaktadır. Vefatından bir sene önce kitabın takdimini hazırlayan Semavi Eyice, *Kiliseye Çevrilen Türk Eserleri* adlı çalışmanın Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Osmanlı mimari eserleri üzerine çalışmalarının devamı ve tamamlayıcısı niteliğinde olduğunu, bu bakımdan elden çıkan Osmanlı topraklarındaki eserlerin tespiti ve değerlendirilmesi için kitabın bir rehber görevi göreceğini belirtmiştir (s. XIII-XVI).

Müellifin ağırlıklı olarak yerinde inceleme yoluyla hazırladığı kitapta, Ekrem Hakkı Ayverdi külliyesi ve Evliya Çelebi Seyahatnâmesi ile arşiv belgeleri, vakfiyeler, gravürler, tarihi haritalar ve eski kartpostallardan edinilen bilgiler, çoğunluğu yazara ait görseller ile desteklenmiştir. Yılmaz, yapılara ait bilgilerin görsellerle pekiştirilmesi konusunda titiz davranmış ve bu bağlamda bazen bürokratik engellerden bazen de ulaşım problemlerinden kaynaklanan durumlarda bölgedeki araştırmacılardan destek almıştır. Yazar, eserlerin tanıtımında kullanılan bilgi, belge ve görsellere ait kaynakları sayfa sonlarında dipnot şeklinde vermiştir.

Kitabın takdim, teşekkür ve giriş bölümleri Türkçe ve İngilizce şeklinde hazırlanmış, yapı özelinde yalnızca künyede İngilizce ifadeler kullanılmıştır. Envanter çalışması şeklinde hazırlanmış kitapta öncelikle her yapı için künye oluşturularak yapının adı, bânisi, inşa tarihi, kiliseye çevrildiği tarih ve bugünkü adı verilerek tanıtılmıştır. Künyelerde ayrıca yapının vakfiyesi veya arşiv belgelerinin referans numaralarının verilmesi, ilerideki çalışmalara kaynak sağlaması açısından önemli bir husustur. Yapıların envanter tanıtımlarından sonra detaylı anlatımlar ve yapılara ait belge, fotoğraf, gravür ve çizimlerle kitabın amacı vurgulanmıştır. Yazarın mimari bilgi birikimi ile hazırladığı bazı yapılara ait restitüsyon önerisi, mevcut durum değerlendirmesi için eklentileri gösteren çizimler ve üç boyutlu modeller, kitabın mimari açıdan da kıymetini gösteren çalışmalardır.

Mehmet Emin Yılmaz, kitabı şekillendiren 10 yıllık çalışmasının amacını, Osmanlı coğrafyasındaki kiliseye çevrilen Türk eserlerinin tespit edilmesi, bu yapıların uğradığı değişimlerin gözlemlenmesi ve farklı coğrafyalardaki müdahalelerin kıyaslanması şeklinde ifade etmektedir. Yazar, katalog bölümünde incelenen yapıları birkaç başlık altında tasniflemiştir (s. 523):

- Halen kilise olarak kullanılan yapılar
- Geçmişte bir dönem kiliseye çevrilip, günümüzde başka bir işlev verilen yapılar
- Geçmişte bir dönem kiliseye çevrilip, günümüzde aslı işlevini sürdüren yapılar

- Geçmişte bir dönem klişeye çevrilen, günümüze ulaşmamış yapılar
- Geçmişte bir dönem kiliseye çevrilip, günümüzde harap haldeki yapılar
- Harap olmuş bir câminin duvar kalıntıları kullanılarak inşa edilen kiliseler
- Tümüyle yıktırılıp üzerine kilise inşa edilen câmi ve türbeler
- Çan kulesine dönüştürülen minare ve saat kuleleri

Müellif, ilk olarak Sofya’da Sofu Mehmed Paşa Câmii’ni (Kara Câmi) incelemiş ve kiliseye çevrilmesi nedeniyle câmiden hiçbir iz bulunmadığını gözlemlemiştir. Medeniyet inşası için fethedilen topraklarda, Osmanlı’dan kalan eserlere karşı geliştirilen bu tutuma dikkat çekmek isteyen Yılmaz, kiliseye çevrilen diğer câmilerin izini sürdürdüğünde câmilerin yanı sıra tekke, türbe, minare, saat kulesi, hamam, çeşme ve imaret gibi farklı türdeki yapıların da kiliseye dönüştürüldüğünü tespit etmiştir.

Azerbaycan, Bosna Hersek, Bulgaristan, Cezayir, Ermenistan, Güney Kıbrıs, Gürcistan, Hırvatistan, Karadağ, Kırım, Kosova, Macaristan, Makedonya, Moldova, Romanya, Sırbistan, Türkiye, Ukrayna ve Yunanistan’dan toplam 334 eserin yer aldığı kitapta câmilere ek olarak diğer yapı türlerinden de birçok örnek görmek mümkündür. Örneğin Makedonya’da iki saat kulesinin vaftiz edilerek çan kulesine dönüştürüldüğü, Güney Kıbrıs’ta çeşme haznesi ve Yunanistan’daki bir namazgâhın minberinin kilise altlarına dönüştürülmesi gibi garip hadiselerle karşılaşılmaktadır. Kitapta bahsi geçen, Balkanlarda kiliseye dönüştürülmüş Bektâşî tekke ve türbelerinden bazıları da şunlardır:

- Akyazılı Sultan Tekkesi, *Bulgaristan*
- Kanaat Baba Tekkesi, *Bulgaristan*
- Hızır Baba Türbesi, *Bulgaristan*
- Kademli Baba Türbesi, *Bulgaristan*
- Gül Baba Türbesi, *Macaristan*
- İdris Baba Türbesi, *Macaristan*
- Hıdır Baba Tekkesi, *Makedonya*
- Bayezid Baba Türbesi, *Yunanistan*
- Nefes Sultan Tekkesi, *Yunanistan*
- Veli Baba Tekkesi, *Yunanistan*
- Memi Baba Tekkesi, *Yunanistan*
- Horasanizade Bektâşî Tekkesi, *Yunanistan*
- Kırklar Tekkesi, *Yunanistan*

Yalnız Balkanlarda bile 16.000'e yakın eserin inşa edildiğini ancak bunların yaklaşık 1000 kadarının günümüze ulaştığını belirten Yılmaz, yaptığımız görüşmede kitabın yayınlanmasından bugüne kadar 8 yeni eserin izine ulaştığını ifade etti.

Katalog bölümlerinin ardından "Bilinmeyen Yapılar" başlığı altında, incelenen eserler dışında muhtelif yayınlarda adı geçen ancak günümüzde herhangi bir izine ve söz konusu kaynak dışında başka kaynaklarda bilgisine rastlanmayan eserler yer almaktadır. Bu eserlerin bahsi geçen kaynak bilgileri de dipnotlarda verilmiştir.

Kitabın değerlendirme bölümünde, tespit edilen 334 eserin kiliseye dönüştürüldüğü tarih ve adı fihrist biçiminde verilmiştir. Bu bölümde ayrıca ülkelere ve yapıların türlerine göre kiliseye dönüştürülen Türk eserleri, tablo halinde hazırlanarak karşılaştırılmıştır.

Dini ve anıtsal yapıların, tarih boyunca hâkim devletin ve dinin simgesi olarak kullanıldığı ve bu yapıların devlet idaresinin değişmesiyle dini inanca yönelik değişimler yaşadığı bilinmektedir. Kitabın sonuç bölümünde bu konuya vurgu yapılmış Türklerin de fethettikleri topraklarda bazı simgesel yapıları câmiye çevirdiği ancak bu dönüşümlerin diğer toplumların aksine yapıların mimari özelliklerine zarar verilmeden gerçekleştiği, Ayasofya ve Kariye Câmileri gibi önemli eserlerden misaller verilerek açıklanmıştır. Ayrıca kitabın sonundaki detaylı bir şekilde hazırlanan dizin, eserde adı geçen kavramların kolayca bulunmasına yardımcı olmaktadır.

YAZAR REHBERİ

Amaç

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 28 Ekim 1987’de 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu uyarınca bir araştırma ve uygulama merkezi olarak çalışmaya başlayan Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi’nin yayın organı olarak 1994 yılı Haziran ayında “Birlik-Dirlik” adıyla yayım hayatına başlamıştır. 1997 yılına kadar yılda bir kez olmak üzere toplam 4 sayı yayımlanmıştır. 1998 yılından itibaren “Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi” adıyla yılda 4 kez yayımlanmaya devam etmiş ve 2006 yılında da bugünkü *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* ismini almıştır.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Türk kültürü, Türk kültürü açısından Alevilik-Bektaşilik, Alevilik ve Bektaşilik, Yesevilik, Türkistan – Horasan – Azerbaycan – Anadolu ve Balkanlar hattında irfan geleneğinin tarihi ve kültürel değerleri temelinde kaleme alınmış bilimsel ve akademik çalışmalara zemin hazırlamayı ve bunları ilgililere ulaştırmayı amaç edinmiştir.

Kapsam

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, alanında bir boşluğu dolduran, ele aldığı konuya dair yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan, özgün bilimsel çalışmalara yer veren uluslararası hakemli bir dergidir.

Dergiye gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış olması ya da yayım için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş çalışmalarda, bu bilimsel toplantının adı, yeri ve tarihi belirtilmelidir. Bir araştırma kurumu ya da fonu tarafından desteklenen çalışmalarda, desteği sağlayan kuruluşun adı ve proje numarası verilmelidir.

Not: Dergimizde çeviri metinler yayınlanmamaktadır.

İntihal Politikası

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi intihal konusunda sıfır tolerans politikası benimsemiştir. Değerlendirme süreci başlamadan önce yazar(lar); “iThenticate”, “Turnitin” gibi intihal programları tarafından taratılan makalenin intihal raporunu sisteme yüklemelidir. Çalışma dosyası ve intihal raporu sisteme yüklendikten sonra değerlendirme süreci başlatılacaktır. Makalelerin intihal raporu oranı yüzde 20’den fazla olmamalıdır. İntihal raporu yüzde 20’den fazla olan makaleler reddedilecektir ya da yazardan düzeltme istenecektir. Son olarak bir makalenin yayım sırasına alınabilmesi için “Telif Hakkı Devri Sözleşmesi” yazar(lar) tarafından imzalanarak dergi iletişim adresine gönderilmelidir.

Dergimiz Editörleri, hem yayımlanmış hem de yayımlanmamış yazılarla ilgili olarak intihal veya sahtecilik şüphesi olduğunda harekete geçer ve Yayın Etiği Komitesinin (COPE) kurallarına göre karar alır.

Telif Hakları

Bu dergide yayımlanan makalelerin telif hakkı *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'ne aittir. Yayına kabul edilen makalelerin yazarları, kendilerine gönderilen “Telif Hakkı Devir Formu”nu imzalayarak dergi editörlüğüne posta ya da elektronik posta yoluyla iletmelidirler. Ayrıca yayımlanan makaleler için telif ücreti ödenmemektedir. Yazarlar böylelikle makaleyi çoğaltma, temsil, basım, yayım, dağıtım ve internet yoluyla iletim de dâhil olmak üzere her türlü umuma iletim haklarını yetkili makamlarınca kullanılmak üzere *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'ne devrederler. Bununla beraber makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır. Makalenin herhangi bir bölümünün başka bir yayında kullanılmasına *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'nin yayımcı kuruluş olarak belirtilmesi ve dergiye atıfta bulunulması şartıyla izin verilir. Atıf yapılırken dergi adı, makale adı, yazar(lar)ın adı soyadı, sayı no ve yayın yılı verilmelidir.

Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.

Açık Erişim ve Lisanslama

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, “açık erişim” (Open Access) politikasını benimsemiştir. Yazarlardan makale gönderim ücreti, makale işlem ücreti, makale yayımlama bedeli ve benzeri adlar altında hiçbir şekilde ücret talep edilmemektedir. Dergimizdeki makalelerin açık erişim olarak yayımlanması için ödenmesi gereken yayın üretim işlem bedeli (APC), Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz Budapeşte Açık Erişim Girişimini (BOAI) desteklemektedir.

Bu dergide yayımlanan makaleler Creative Commons Attribution 4.0 ile lisanslanmıştır. Bu lisans, açık erişimli bir makalenin ticari olmayan bir şekilde tekrar kullanılmasına, yazar doğru atfedildiği sürece izin verir.

Yazıların Değerlendirilmesi

Dergiye gönderilen çalışmalar, tarafımıza ulaştığı andan itibaren bir kod verilerek ön incelemeye alınır. Bu süreçte içerik ve biçim açısından incelenir. Uygun bulunan çalışmalar, bilimsel yeterliliği bakımından değerlendirilmek üzere, alanında kabul görmüş iki hakeme gönderilir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, TÜBİTAK/ ULAKBİM tarafından “kör hakemlik” olarak adlandırılan değerlendirme sistemini uygular. Buna göre, hiçbir aşamada hakemlere yazar adı, yazarlara da hakem adları açıklanmaz. Hakemler, yazarın adını ancak hakemlik yaptıkları bir

yazı yayımlanır, dergi okuru olarak görebilir. Yayımlanmayan bir yazının kime ait olduğu hiçbir şekilde ve hiçbir zaman hakemlere iletilmez. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir. Hakemler tarafından düzeltme istenen yazılar, gerekli değişiklikler için yazarına geri gönderilir. Belirli bir süre içerisinde istenilen düzeltmelerin yapılması beklenir. En az iki olumlu rapor alamayan, düzeltilmesi için yazarına yeniden gönderilen ve belirlenen süre içerisinde düzeltmeleri yapılmayan çalışmalar yazarlarına bilgi verilerek yayım sürecinden elenir. Son aşamada makale, en az iki hakemin “yayımlanabilir” raporu doğrultusunda editör kurulu tarafından bilime ve alana katkısı, derginin yayım politikasına ve önceliklerine uygunluğu açısından değerlendirilir ve yayım sırasına alınıp alınmamasına karar verilir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi intihal konusunda sıfır tolerans politikası benimsemiştir. Değerlendirme süreci olumlu tamamlanan yazılar, yazar(lar)ı tarafından “iThenticate” “Turnitin” gibi intihal programları ile taratılmalıdır. İntihal tarama raporu dergimiz editörlüğüne gönderilmelidir. Son olarak bir makalenin yayım sırasına alınabilmesi için “Telif Hakkı Devri Sözleşmesi” yazar(lar) tarafından imzalanarak dergi iletişim adresine gönderilmelidir.

Dergimiz açık erişim politikamı benimsemiştir. Yazarlardan makale gönderim ücreti, makale işlem ücreti, makale yayınlama bedeli ve benzeri adlar altında, hiçbir şekilde ücret talep edilmemektedir. Yazıların bilimsel ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir.

Editörlük Birimi Biçimsel Uygunluk Değerlendirmesi:

Dergi web sitesi sistemi üzerinden iletilen her yazıya öncelikle bir kod verilmektedir. Editörlük Birimi tarafından dergi Yayın İlkeleri çerçevesinde değerlendirilmektedir (makale, öz ve anahtar kelimelerin sayısı, yabancı dildeki karşılıklarının uyumu, kaynakça kuralları vb.). Bu aşamada, Editörlük Birimi yalnızca yazının Yayın İlkeleri’ne biçimsel uygunluğunu sağlamaya çalışır ve içerikle ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır.

Yayın Kurulu Değerlendirmesi ve Hakemlerin Belirlenmesi:

Editörlük Birimi tarafından biçimsel uygunluğu değerlendirilen ve olumlu görüş bildirilen her yazı, yazarın kimliğini belli edecek ifadelerin gizlenmesi yoluyla “anonimleştirilerek” Yayın Kurulu üyelerine gönderilir. Editör, Editör Yardımcıları ile farklı üniversitelerden ve disiplinlerden akademisyenlerden oluşan Yayın Kurulu, çevrimiçi veya yüz yüze toplantı şeklinde yılda dört kez toplanır. Toplantıda yazılar “**Kör Yayın Kurulu**” ilkesine göre tek tek ele alınır. Yayın Kurulunda ele alınan yazılar hakkında “hakemlere gönderme”, “yeniden düzenleme” veya “ret” şeklinde üç tip karar verilir. Derginin Yayın İlkeleri’ne, yayım ve bilimsel yayım ölçütlerine uymayan ve Yayın Kurulunun düzeltme imkânının bulunmadığı kanaatine vardığı yazılar reddedilir.

Hakem Değerlendirmesi:

Makaleler, Yayın Kurulunca ön incelemeden geçirilmekte ve uygun bulunanlar iki ayrı hakeme gönderilmektedir. İki hakemin görüş ayrılığı durumunda, üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilmektedir. Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda, makalenin basılmasına, yazardan raporlar çerçevesinde düzeltme istenmesine ya da geri çevrilmesine karar verilmektedir. Gönderilen makalelerin en az iki hakemin olumlu değerlendirmesinden sonra yayımlanıp yayımlanmayacağına ve Derginin hangi sayısında yayımlanacağına Yayın Kurulu karar vermektedir. “**Kör Hakemlik**” ilkesi nedeniyle hakemlerle yazar arasındaki iletişim, Editörlük Birimi aracılığıyla Dergi web sitesi sistemi üzerinden yürütülür. Bütün bu süreçler göz önüne alındığında, derginin yazarlara yayın süresi hakkında bir taahhütte bulunması mümkün değildir. Bununla birlikte, bütün yazıların en geç 21 gün içinde hakemlik sürecini tamamlaması ve yayımlanması öngörülmektedir.

Son aşamada makale, en az iki hakemin “yayımlanabilir” raporu doğrultusunda editör kurulu tarafından bilime ve alana katkısı, derginin yayın politikasına ve önceliklerine uygunluğu açısından değerlendirilir ve yayım sırasına alınıp alınmamasına karar verilir.

Yazım Ve Yayın İlkeleri

Dergiye gönderilen çalışmaların incelenmeye alınması için aşağıdaki şartların yerine getirilmiş olması gerekmektedir:

Dergiye gönderilen metinler, Microsoft Word programında, Times New Roman karakterinde, 12 punto ve bir buçuk satır aralığıyla yazılmış olmalıdır.

Başlık, büyük harflerle ve koyu olarak yazılmalı ve 12 kelimeyi geçmemelidir. Metin içindeki giriş ve sonuç dahil bütün başlıklar numaralandırılmalı, varsa başlık(lar) koyu ve yalnızca ilk harfleri büyük olacak biçimde yazılmalıdır.

Çalışmalarda Türk Dil Kurumunun Yazım (İmlâ) Kılavuzu esas alınmalı, yabancı sözcükler yerine olabildiğince Türkçe sözcükler kullanılmalıdır.

Metinlerin kaynakça ile birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.

Yazar adı/adları makalede değil, makaleye iliştilecek kapak sayfasında yer almalıdır. Bu kapak sayfasında, yazar adı/adları dışında metnin başlığı ve yazarın iletişim bilgileri (yazışma adresi, e-posta, telefon) yer almalıdır.

Ana metnin öncesinde, 200-300 kelime arasında, Türkçe ve İngilizce olarak yazılmış bir “Öz” yer almalıdır. Özde araştırmanın kapsamı ve amacı belirtilmeli, kullanılan yöntem tanımlanmalı ve ulaşılan sonuçlar kısaca ifade edilmelidir. Özün hemen altında en az dört en fazla sekiz anahtar kelime yer almalı ve bu anahtar kelimelerin baş harfleri büyük olmalıdır ve sonuncu anahtar kelimenin sonuna nokta(.) konulmalıdır. Öz ve anahtar kelimeler 10 punto ile yazılmalıdır. Makalelerin İngilizce özetinde kullanılan Alevilik kavramlarının İngilizce karşılıklarında *TDV İslam Ansiklopedisi* kaynakları baz alınmalıdır.

Tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin bir numarası ve başlığı olmalıdır. Bu materyallerin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm'lik alanı aşmaması, 9 punto ve tek aralık kullanılarak yazılmış olmaları gerekir. Tablo, resim, grafik ve benzerlerinin ayrı bir dosya hâlinde ve jpg formatında kaydedilmesi baskı kalitesi açısından gereklidir. Bu materyaller metnin üçte birinden az olmalıdır.

Metin içinde dipnot kullanımından kaçınılmalı; bunun yerine sonnot uygulaması tercih edilmelidir. Sonnotlar, Kaynakça'dan hemen önce verilmelidir.

Yabancı sözcüklerin yazılışında ise yalnızca eğik harfler (italik) kullanılmalıdır. Türkçesi kullanılan bir sözcüğe açıklık getirmek için yabancı dildeki karşılığı da verilmek isteniyorsa bu karşılık parantez içinde, eğik harflerle yazılmalıdır. Metinde gönderme yapılan kaynak yabancı dilde ise yapıtın adından sonra mutlaka Türkçesi, parantez içinde, eğik harfler ve tırnaklar kullanılmadan verilmelidir.

TÜBİTAK ve YÖK işbirliği ile alınan bir karara göre yazar adından yapılan yayın/atıf taramalarında isim benzerlikleri, soyadı değişikliği, Türkçe harf içeren isimler, farklı yazımlar, kurum değişiklikleri gibi durumlar sorun oluşturabilmektedir. Bu nedenle araştırmacıların tanımlayıcı kimlik/numara (ID) edinmeleri önem taşımaktadır. Bu nedenle dergimize gönderilen yazılar için yazar bilgilerinde ORCID ID nosu bildirilmesi gerekmektedir. ORCID, Open Researcher ve Contributor ID'nin kısaltmasıdır. ORCID, Uluslararası Standart Ad Tanımlayıcı (ISNI) olarak da bilinen ISO Standardı (ISO 27729) ile uyumlu 16 haneli bir numaralı bir URI'dir. <http://orcid.org> adresinden bireysel ORCID için ücretsiz kayıt oluşturabilir.

Kaynakların Düzenlenmesi

Metin içinde alıntılama ve kaynak gösterme

Ana metindeki tüm göndermeler metin içi kaynak gösterme sistemi ile belirtilir. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numaraları belirtilir. Metinde aynı kaynaklara yeniden gönderme yapıldığında aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Örnek: (Köprülü, 2003: 10-12). Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.

Makale yazarı özet, aktarma ve alıntı cümleler arasında geçiş yaparken başkalarının düşünceleri ile kendi düşüncelerini birbirine karıştırmamalıdır. Bir kaynaktan yapılan alıntı, aktarma ve özetlerin kaynağı kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde açıkça belirtilmelidir. Doğrudan alıntılar eğer 40 kelimedenden az ise paragraf içerisinde çift tırnak ile, eğer alıntı 40 kelimedenden fazla ise yeni paragrafta soldan 1 cm girintili, tek satır aralığında verilmelidir. Doğrudan alıntılama yerine aktarma yöntemi tercih ediliyorsa, makale yazarı aktardıklarını kendi sözcükleriyle yeniden ifade etmelidir. Kaynakta geçen ifadeleri aynen kullanacaksa bunu doğrudan alıntı biçiminde ve çift tırnak içerisinde göstermelidir. Doğrudan alıntılarda hangi

kaynaktan alıntı yaptığına ilişkin bilgiler ise alıntı bittikten hemen sonra parantez içinde belirtilmelidir. Aktarmalarda ise kaynak bilgisi, metin içi kaynak gösterme yöntemlerine uygun olarak cümle bittikten hemen sonra ve cümleyi bitiren noktalama işaretinden önce belirtilmelidir.

Kullanılan alıntı/aktarmanın kendisi alıntı ya da aktarma ise kimin alıntı/aktarma yaptığı alıntının sonunda cümleyi bitiren noktalama işaretinden önce belirtilmelidir. Örnek: (Alıntılayan Güzel, 2011: 34) ya da (Aktaran Güzel, 2011: 34).

Makalelerdeki alıntı/aktarma oranı konusunda dikkatli olunmalıdır. Aynı kaynaktan ya da farklı kaynaklardan yapılan alıntılar peş peşe sunulmamalı, yalnız alıntılara (ya da aktarmalara) dayanan uzun bölümlerden kaçınılmalıdır.

Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır. Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi kullanılmalıdır. Örnek: (Oğuz vd, 2006: 15)

Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır. Örnek: (Köprülü, 2003: 10; Güzel, 2011: 50)

Sözlü kaynaklar için “Kaynak Kişi” anlamına gelen “KK” kısaltması kullanılmalı, birden fazla sözlü kaynak var ise bunlar numaralandırılmalı, metin içinde bu kaynağa başvurulduğunda parantez içinde örneğin (KK-1) ya da (KK-2) biçiminde belirtilmelidir. “Kaynakça” “Sözlü Kaynaklar” ve “Yazılı Kaynaklar” biçiminde ikiye ayrılmalı ve kaynak kişilere ilişkin bilgiler “Sözlü Kaynaklar” başlığı altında verilmelidir. Örnek: KK-1: Adı, Soyadı, yaşı, eğitim düzeyi, mesleği, görüşme tarihi ve yeri.

Metin sonunda kaynakların düzenlenmesi

Kaynaklarda sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.

Kaynakçada aynı yazarın birden fazla çalışmasına yer verilecekse bu çalışmalar, yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru sıralanır. Yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (—) şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur.

Köprülü, M. Fuad. (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

— (2005). *Anadolu’da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Aynı yılda yapılan çalışmalar için yıldan sonra “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları “uzun yapıt” sayılır ve künyede *eğik yazı* ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

Tek yazarlı kitapların künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Güzel, Abdurrahman. (2011). *Hacı Bektaş Veli El Kitabı: Bir Olalım-İri Olalım-Diri Olalım*. Ankara: Akçağ Yayınları.

İki (ya da üç) yazarlı kitapların künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Şentürk, Ahmet Atilla ve Ahmet Kartal. (2012). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Üçten fazla yazarlı kitapların künyesi gösterilirken ilk yazar adından sonra “vd.” ifadesi kullanılır.

Köksal, M. Fatih vd. (2008). *Kırşehir Müzesindeki Ahilik Belgeleri (Ahi Şecerenâmeleri-Beratlar-Vakfiyeler)*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.

Kitabı çeviren, derleyen, yayıma hazırlayan ya da editörlük yapan varsa ismine yazar ve eser bilgisinden sonra yer verilmelidir.

Ong, Walter J. (1999). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.

Derlenmiş bir kitapta yer alan bir yazının künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Togan, Zeki Velidi. (2010). “Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malumat”. *Fuad Köprülü Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 523-29.

Makale, tek şiir, öykü, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme “kısa yapıt” sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır.

Köksal, Mehmet Fatih. (2013). “Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kullandığı Vezin Meselesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66, 169-188.

Yayımlanmamış tezlerin künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Duran, Hamiye. (1995). “Hacı Bektaş-ı Veli Velayet-Namesi ve Velayet-Name’de Geçen Keramet Motifleri”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Bilimsel bir toplantıda sunulmuş çalışmaların künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Özcan, Hüseyin. (2005). “Asya Toplumlarını Etkileyen Alevî/Bektaşî Kültüründe İnsanın Değeri”. I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu, İstanbul.

Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde sırayla yazarın soyadı ve adı, metnin başlığı, varsa kaynağın tarihi, erişim tarihi, sitenin adresi belirtilmelidir. Örnek:

Bekki, Salahaddin. (2016). “Pîr Sultan Abdal”. Erişim tarihi: 10.11.2016. <http://www.turkcedebiyatisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4943>].

Ansiklopedi maddelerinde, maddeyi yazan kişinin adı biliniyorsa soyadı ve adından sonra maddenin yazılış tarihi, tırnak içinde maddenin başlığı, ansiklopedinin adı, cilt numarası, yayın yeri, yayın evi ve sayfa aralığı yazılmalıdır:

Bilgin, A. Azmi. (2007). “Nesîmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 3-5.

AUTHOR GUIDE

Aim

Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Quarterly is the publication of Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Center, which was founded on 28 October 1987 in accordance with the 2547 numbered Higher Education Law. The journal started to be published in June 1994 with the name of ‘*Birlik-Dirlik*’ and till the year 1997, it was published annually. The journal became a quarterly in 1998 with the name of ‘Hacı Bektasi Veli Research Journal’ and in 2006, the journal has got its recent name.

Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Quarterly accepts articles and academic publications, which study Turkish culture, Alawism and Bektashism with regard to Turkish culture, and history and cultural values of Alawism and Bektashism. The journal aims to pave the way for related academic and scientific studies.

Scope

Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Quarterly is an international refereed journal, which fills the gap in its field, sets forth the most contemporary and striking opinions about the related issues, and gives place to unique scientific studies. Articles that will be sent to our journal should not be previously published and they should not be under consideration for publication elsewhere. If a study was presented before in a scientific conference or workshop, name, place, and date of that conference or workshop have to be specified. If a study is supported by a research center or fund, name of the supporting institution and project ID have to be specified.

Note: Translated texts are not published in our journal.

Plagiarism Policy

Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly adopted a zero tolerance policy on plagiarism. Before starting the evaluation process, the author (s) must upload the plagiarism report of the article screened by plagiarism programs such as “iThenticate” and “Turnitin” to the system. After the work file and plagiarism report are uploaded to the system, the evaluation process will be started. Plagiarism report rate of the articles should not be more than 20 percent. Article with more than 20 percent plagiarism report will be rejected or a correction will be requested from the author. Author(s) of the articles that pass the whole reviewing process will sign the “Copyright Transfer Agreement” and send it to the contact address of the journal. Upon this, their articles will be published on the journal.

The Editors of our Journal take action when there is suspicion of plagiarism or forgery regarding both published and unpublished articles and take decisions according to the rules of the Publication Ethics Committee (COPE).

Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly holds copyrights for all articles published in the journal. The authors of the articles which are accepted for dissemination must sign the “Copyright Transfer Form”, which is sent to them, and submit it to the editor of the journal by post or electronic mail. In addition, no royalty is paid for tu published articles. The authors shall thus transfer all kinds of public transmission rights including reproduction, representation, printing, publishing, distribution and transmission via Internet to *Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* to be used by the journal. However, Intellectual property rights such as the right to reproduce for their own purposes are reserved, authors have the same reuse rights as third party users provided that authors do not sell their articles. In order to use any part of the article in another publication, *Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* should be listed as the publishing institution and provided that *Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* is referred in the publication. When cited, the name of the journal, the name of the article, the author (s) name, surname, number and publication year should be given.

Authors hold scientific and legal responsibility for their own opinions.

This is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Users are allowed to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of the articles, or use them for any other lawful purpose, without asking prior permission from the publisher or the author. Article Processing Charge Fee (APC), required for the publication of the articles in our journal as open access, is paid by Ankara Hacı Bayram Veli University. This is in accordance with the **BOAI** definition of open access.

All articles published in this journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 License. The license permits non-commercial re-use of an open access article, as long as the author is properly attributed.

Authors who want to submit an article to our journal should create a profile by clicking the Registration tab on the journal’s website. Once the profile is created, “New Submission” option should be followed.

Evaluation of the Formal Conformity by the Editorial Unit

Each article transmitted through the website system of our journal is firstly given a code and evaluated by the Editorial Unit within the framework of the Editorial Principles of our journal (article, abstract and the number of keywords, the compatibility of their equivalents in the foreign language, bibliography rules, etc.). At this stage, our Editorial Department only tries to ensure the formal conformity of the article to the Publication Principles, does not make any evaluation regarding the content.

Editorial Board Evaluation and Determination of Referees

Each article, whose formal suitability is evaluated by the Editorial Unit, is sent to the members of the Editorial Board by “anonymizing” by hiding the expressions that will reveal the identity of the author. The Editorial Board, consisting of the Editor, Assistant Editors and academicians from different universities and disciplines, meets four times a year as online or face to face meetings. At the meeting, the articles are handled one by one according to the principle of “**Blind Editorial Board**”. Three types of decisions are made about the articles discussed in the Editorial Board: “sending to referees”, “rearrangement” or “rejection”. Articles that do not comply with the Editorial Principles of the journal, publication and scientific publication criteria and that the Editorial Board thinks that there is no possibility of correction are rejected.

Peer Review

Articles are pre-reviewed by the editorial board and articles that meet the publication criteria are sent to two different referees. In case of disagreement between two referees, the opinion of a third referee is sought. In line with the reports from the referees, it is decided to print the article, to request correction from the author within the framework of the reports or to reject it. The Editorial Board decides whether the submitted articles will be published after the positive evaluation of at least two referees and in which issue the journal will be published. In accordance with the principle of “Blind Refereeing”, communication between the referees and the author is carried out through our Journal’s website system through the Editorial Unit. Considering all these processes, it is not possible for the journal to make a commitment to the authors about the publication time. However, it is expected that all articles will complete the refereeing process and be published within 21 days at the latest.

At the last stage, the contribution of the articles to science and the field is evaluated by the editorial board in line with the “publishable” report of at least two referees, and it is decided whether they will be included in the publication order or not.

All articles that are sent to the journal must conform to the following guidelines:

All articles must be written in Microsoft Word program, with Times New Roman 12-point font, and 1.5 line spaced.

Headings must be written with capital letters, it should be bold and it should not exceed 12 words. All the other subheadings in the text should be numbered and bold and only the first letters should be capital.

Turkish Language Association’s orthographic rules should be taken as a reference with the text. Turkish words should be preferred instead of foreign ones.

It is preferable that the text does not exceed 25 pages along with the references part.

Author name(s) should not be on the text but it should be on the cover, which will be attached to the text. Moreover, main title and author's contact information (address, email and phone) should be included on the cover page.

There should be 150-200 words abstract, which is written both in Turkish and English, before the main text. Aim and scope of the article should be specified in the abstract section. Furthermore, there should be information about the research method and findings in the abstract. There should be minimum 4, maximum 8 keywords right below the abstract the initials of these keywords must be capitalized and dot(.) must be placed at the end of the last keyword. Abstract and keywords should be in 10-point font. The English equivalents of the Alevism concepts used in the English Abstract of the article are based on *TDV Islam Ansiklopedisi* sources.

Charts, shapes, diagrams, pictures etc. should have a number and title. These things should not exceed 10x17 cm area. Table, picture, diagram and such materials should be saved in a separate file with jpg format for the sake of quality printing. These materials should be less than one-third of the article.

Footnote in the text should be avoided at all costs and endnote should be used.

Foreign words should be written in italic form. If the author wants to make an explanation of a Turkish word in a foreign language, the explanation should be written in italics form in parenthesis. If a cited material is in another language, Turkish translation should be given in italics form and in parenthesis without quotation marks.

All authors is needed to have an ORCID ID. Please visit <http://orcid.org>

Organizing References

In-text citation

All the references in the text are given according to the in-text citation system. References in the text to other publications are written in the following way: author's surname, publication date, and page numbers in parenthesis. If the author refers to the same publication again, it must be written in the same way and short forms such as *ibid*, *et al.* should not be used, e.g. (Köprülü, 2003: 10-12). If the name of cited material's author is already used in the text, it is not necessary to write the name of the author in parenthesis again.

The author should not mix up others' thoughts with his/her own thoughts as he/she switches between summaries, attributions and citations. Sources of all kinds of references should be clearly written, so that there is no doubt. Direct citations should be given with quotation marks. If the attribution method is preferred instead of direct citation, the author should paraphrase the information in his/her own words. If the

words in the source are to be used exactly, they must be quoted directly in quotation marks. Information about which sources are cited in direct citations should be indicated in parentheses immediately after the citation is finished. With attributions, the reference should be given according to the rules of in-text reference.

3.If the reference is taken from another source as an attribution, the name of that source should be given as well. For example:

Allport's diary (as cited in Nicholson, 2003)

(adapted from the sixth edition of the APA Publication Manual, 2010)

Care should be taken with regard to the quotation / attribution rate in the articles. References that are taken from the same source or from different sources should not be presented in a row. Very long direct citations should be avoided.

If the cited material has two authors, both authors' surnames should be written. If there are more than two authors, "vd." should be written after the surname of first author. For example, (Oğuz vd, 2006: 15)

If more than one reference needs to be given, each reference should be separated with a semicolon. For example, (Köprülü, 2003: 10; Güzel, 2011: 50)

For verbal sources, the abbreviation "KK" which means "Source of Person" should be used. If there is more than one oral source, they should be numbered and indicated in brackets in the text when they are referred to in this text, for example (KK-1) or (KK-2). "Bibliography" should be divided into "Oral Resources" and "Written Resources", and the information about the resource persons should be given under the heading "Oral Resources".

Example: KK-1: Name, surname, age, education level, occupation, date and place of interview.

Organizing end-of-text references

Only aforementioned references should be given in the references section and they should be listed in alphabetical order.

If the same author's different works are given as a reference, they should be listed from old to new. In this situation, the name and surname of the author will not be repeated, instead two long dashes with a dot will be used (——.). For example:

Köprülü, M. Fuad. (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

——. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Works that have been completed in the same year should be shown with "a, b, c..." signs and it should be the same in the text as well.

Newspaper, magazine, encyclopedia, anthology, novel, play, movie, story books, and poem books are considered to be long works and they are written in italics form in the references section. Published theses fall into the same category.

Single author books will be given as a reference in the following way:

Güzel, Abdurrahman. (2011). *Hacı Bektaş Veli El Kitabı: Bir Olalım-İri Olalım-Diri Olalım*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Books that are written by two or three authors will be given as a reference in the following way:

Şentürk, Ahmet Atilla ve Ahmet Kartal. (2012). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

When books, which have more than three authors are given as a reference, after the name of first author, “vd.” will be written.

Köksal, M. Fatih vd. (2008). *Kırşehir Müzesindeki Ahilik Belgeleri (Ahi Şecerenâmeleri-Beratlar-Vakfiyeler)*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.

The name of translator, compiler, or editor of a book will be given after the name of the book and author.

Ong, Walter J. (1999). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.

An article or text which appears on a compiled book will be given as a reference in the following way:

Togan, Zeki Velidi. (2010). “Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malumat”. *Fuad Köprülü Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 523-29.

Article, poem, story, book chapter, letter, conference, speech, interview and personal interview are considered to be short works and their headings are given in quotation marks.

Köksal, Mehmet Fatih. (2013). “Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kullandığı Vezin Meselesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66, 169-188.

Unpublished theses should be given as a reference in the following way:

Duran, Hamiye. (1995). “Hacı Bektaş-ı Veli Velayet-Namesi ve Velayet-Name'de Geçen Keramet Motifleri”. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Works that were presented in a scientific gathering like a conference or workshop will be given as a reference in the following way:

Özcan, Hüseyin. (2005). “Asya Toplumlarını Etkileyen Alevî/Bektaşî Kültüründe İnsanın Değeri”. I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu, İstanbul.

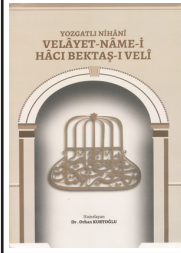
When works, which are accessed online are given as a reference, surname and name of the author, title of the work, date if exists, access date, address of the website should be given in order. For example:

Bekki, Salahaddin. (2016). “Pîr Sultan Abdal”. Erişim tarihi: 10.11.2016. <http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4943>].

When encyclopedic entries are given as a reference, the name and surname of the author, the date in which the entry is written, title of the entry in quotation marks, name of encyclopedia, volume number, name of publisher, and page numbers should be written in order.

Bilgin, A. Azmi.(2007). “Nesîmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 3-5.

Satıştaki Yayınlarımız



Yozgatlı Nihâni - Velâyet-nâme-i Hacı Bektaş-ı Veli

Dr. Orhan KURTOĞLU

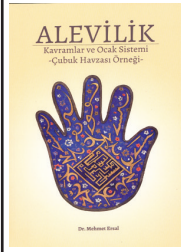
15.00 TL



Bingöl, Muş/Varto Yörelerinde Ocaklar, Oymaklar ve Boylarla İlgili Araştırma Sonuçları

Edt. Dr. Gıyasettin AYTAŞ

20.00 TL



Alevilik -Kavramlar ve Ocaklar Sistemi Çubuk Havzası Örneği

Dr. Mehmet ERSAL

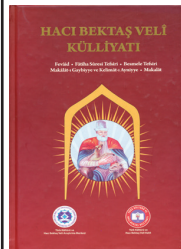
30.00 TL



Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kızıldeli (Seyyid Ali Sultan) Zaviyesi

Dr. Ali Sinan BİLGİLİ, Dr. Selahattin TOZLU

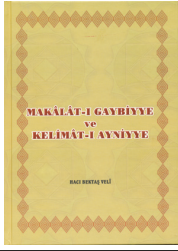
10.00 TL



Hacı Bektaş Veli Külliyyatı

Haz. Dr. Gıyasettin AYTAŞ, Dr. Ömer ÖZKAN,
Dr. Hamiye DURAN, Dr. Malik BANKIR,
Baki Yaşa ALTINOK

40.00 TL



Makâlât-ı Gaybiyye Kelimât-ı Ayniyye

Dr. Gıyasettin AYTAŞ, Dr. Hacı YILMAZ

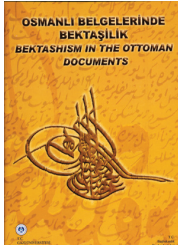
15.00 TL



Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler ve Nusayrîlik

Haz. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ, Dr. Selahattin TOZLU,
Dr. Uğur AKBULUT, Naim ÜRKMEZ

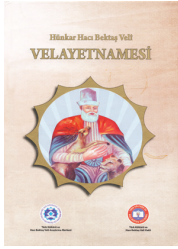
10.00 TL



Osmanlı Belgelerinde Bektaşılık

Haz. Cevat EKİCİ

16.20 TL



Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi

Dr. Hamiye DURAN, Dursun GÜMÜŞOĞLU

40.00 TL

Kitaplarımızı şu adresten temin edebilirsiniz:

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörlük Kampüsü
Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve
Araştırma Merkezi / ANKARA

Telefon: 0(312) 546 05 23

Web: www.hacibayram.edu.tr/hbektasveli

E-Posta: hacibektas@hbv.edu.tr



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

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



+90 (312) 546 05 23



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



hbektas@hbv.edu.tr

